

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 25 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2025 • 153-174

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: cuilah.1637946

MU‘TEZİLE VE MÂTÜRÎDİYYE FİRKALARINDA BİLGİNİN TANIMI VE İMKÂNİ MESELESİ

*The Issue of Definition and Possibility of Knowledge in The Mu'tazila and
Mâturîdiyya Sects*

Hatice POLAT

Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kelam ve
İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Çankırı, Türkiye
Assist. Prof., Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Kalam and the History of the Islamic Sects, Çankırı, Türkiye
haticepolat@karatekin.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-3358-292X>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 11.02.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 24.06.2025

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2025

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Hatice Polat)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Türkiye. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved

MU‘TEZİLE VE MÂTÜRÎDİYYE FİRKALARINDA BİLGİNİN TANIMI VE İMKÂNI MESELESİ*The Issue of Definition and Possibility of Knowledge in The Mu'tazila and Mâturîdiyya Sects***Öz**

Bilgi, bilen ile bilinen şey arasında kurulan bir ilişkidir. İnsan, hayatını idame ettirebilmek, tecrübesini sonraki kuşaklara aktarabilmek ve kainattaki konumu anlayabilmek amacıyla daima bilme fiiline başvurmuştur. Bu nedenle epistemoloji, Eski Yunan’dan itibaren insanlık tarihi boyunca ilgi çekici olmuştur. Fetihler neticesinde Müslümanların farklı din ve inançlara sahip kesimleriyle muhatap olmaları ve akabinde gerçekleşen tercüme çalışmaları, mütakellimlerin bu mesele üzerinde daha sistemli çalışmasını gerektirmiştir. Biz bu çalışmamızda, kelâm tarihinin akılcı bir zihniyete sahip iki önemli fırkası olan Mu‘tezile ve Mâtürîdiyye ekollerinde bilginin tanımı ve imkânı meselesine dair ortaya çıkan teorileri incelemeyi amaçladık. Böylece fırkaların meselelere yaklaşımını ve bu süreçteki benzer ve farklı yönleri tespit etmek mümkün olacaktır. Bu süreçte çalışmada, sosyal araştırmalardaki klâsik yöntemle bağlı kalınarak öncelikle fırkaların kendi eserleri üzerinden mesele ile ilgili veriler toplanmış, akabinde bu veriler üzerinden analiz yapılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Mu‘tezile içinde farklı tanımların geliştirildiği görülürken, Mâtürîdî düşüncede İmam-ı Mâtürîdî’nin yaptığı tanım mezhebin geneli tarafından kabul edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu‘tezile, Mâtürîdiyye, Bilgi teorisi, Bilginin imkânı.

Abstract

Knowledge is a relationship established between the knower and the known. Man has always resorted to knowing to sustain his life, transfer his experience to the next generations, and understand his position in the universe. For this reason, epistemology has been interesting throughout history since Ancient Greece. As a result of the conquests, Muslims' encounters with people of different religions and beliefs and the following translation efforts necessitated theologians to work more systematically on this issue. In this study, we aimed to examine the theories that emerged on the issue of the definition and possibility of knowledge in the schools of Mu'tazila and Mâturîdiyya, two important schools with a rational mindset in the history of kalam. Thus, it will be possible to determine the schools' approaches to issues and the similar and different aspects in this process. In this process, in the study, by adhering to the classical method in social research, data on the issue were first collected through the schools' work, and then an analysis was attempted on this data. In this context, while it is seen that different definitions were developed within the Mu'tazila, in the Mâturîdî thought, the majority of the sect accepted the definition made by Imam Mâturîdî.

Keywords: Kalâm, Mu'tazila, Mâturîdiyya, Theory of knowledge, Possibility of knowledge.

GİRİŞ

Bilgi, bilen ile bilinen şey arasında zihinde kurulan bir ilişkidir. Bu ilişki, insan ile dış dünyada mevcut olan somut varlıklar arasında olabileceği gibi soyut varlıklara yönelik de olabilir. Akıl sahibi olarak yaratılan insan, fıtratı gereği merak etmiş, şüphe duymuş ve sorularının peşinden giderek araştırmaya yönelmiştir. İşte bu faaliyetlerin neticesi olarak insanda, merak duyduğu şeylere yönelik bir bilgi oluşmuştur. İnsanı diğer varlıklardan ayıran önemli bir hususiyet, onun ilim yapabilmesidir. Yaptığı işin anlamını ve gayesini bilme özelliği, varlıklar içerisinde sadece insana verilmiştir. Bu durum aynı zamanda onun, sorumlu olmasının da bir neticesidir.¹ Bilginin tanımı, kaynakları ve nitelikleri gibi mevzulara dair ilk tartışmaları Eski Yunan'da görmek mümkündür. Epistemoloji üzerine Eski Yunan felsefesinde görülen bu tartışmalar, tercüme faaliyetleri neticesinde Müslümanlar tarafından da devam ettirilmiştir. Ancak Müslümanlar arasında, mesele üzerinde gerçekleşen bu ilmî faaliyetleri ve neticelerini sadece tercüme faaliyetleri ile kadîm felsefenin mirasına bağlamak doğru bir yaklaşım olmaz. Gerek Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatı akabinde İslam toplumunda ortaya çıkan ilk ihtilaflar ve bu kapsamda tartışılan Allah'ın bilgisi meselesi gerekse Kur'ân'ı Kerîm'de düşünmeye ve tefekkür etmeye çağıran nasların mevcudiyeti,² Müslümanların bilgi meselesine yönelmesinde etkili olmuştur.

Eşyanın hakikatini sabit olarak kabul eden kelâmcılar,³ buradan hareketle varlığın ve dolayısıyla bilginin gerçekliğini reddeden zümrelere karşı reddiyeler geliştirme yoluna gitmişlerdir.⁴ Bu reddiyeler neticesinde onlar bilgi meselesinde, bilginin gerçekliğini ispatlamayı amaçlamışlardır. Özellikle Sofistler, Berâhime, Sümeniyye ve Senevîyye'ye karşı bilginin imkânı ile duyu organlarının, haberin ve aklın birer bilgi edinme vasıtası olduğunun ispat edilme ihtiyacı da bu mevzu üzerinde fikrî derinleşmeyi gerektirmiştir.

Bu saiklerin etkisi ile mütekellimler bilginin tanımı, imkânı, çeşitleri ve bilgi kaynakları üzerinde durarak kapsamlı ve sistematik bir bilgi nazariyesi oluşturmaya çalışmışlardır. Özellikle akılcı bir zihniyet yapısına sahip olan Mu'tezile ve Mâtürîdiyye fırkalarında konu üzerindeki bu çalışmalar, erken dönemde ortaya çıkmıştır. Hem Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî (ö. 319/931) hem de İmâm-ı Mâtürîdî (ö. 333/944) eserlerine nazar bahsi ile başlamışlardır.⁵ Bilgi mevzusunu işledikleri bu bölümde meseleyi bütün yönleri ile ele alarak; muhataplarının iddialarını çürütmeyi amaçlayan argümanlar geliştirmişlerdir. Kelâm tarihinde bilgi nazariyesini sistemli bir şekilde ele alan ilk kişi olarak genellikle İmâm-ı Mâtürîdî gösterilmektedir.⁶ Ancak Kâ'bî'nin eserlerine nazar

¹ Hüseyin Atay, "Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1-4 (1987), 1.

² Kâf 50/6-10; el-Mülk 67/3; ez-Zümer 39/9.

³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Arûci (Beyrut: Dâr Sadr, 1422/2001), 69; Sadru'l-İslâm Ebü'l-Yûsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdülkerîm el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li'l-Türâsi, 1424/2003), 17; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. İbrahim Meşkûr - Tâhâ Hüseyin (Riyad: Dâru'l-Âlemi'l-Kutub, 1417/1997), 12/41; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: İstanbul Dârülfünunu İlahiyat Fakültesi, 1346/1928), 6; Fahreddin er-Râzî, *Muhaşşalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhîrîn mine'l-'ulemâ' ve'l-hükemâ' ve'l-mütekellimîn*, thk. Taha Abdürraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, ts.), 16; Ebü'l-Muîn en-Neseî, *et-Temhîd li-kavâ'idî't-tevhîd*, thk. Abdurrahman Muhammed (Kahire: el-Mektebû'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2006), 16; Ebü'l-Berekât en-Neseî, *el-'Umde fi'l-'akâ'id - İslam İnancının Ana Umdeleri*, çev. Temel Yeşilyurt (Malatya: Kubbealtı Yayınları, 2000), 25.

⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/41-53; Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât ve meâhû 'uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (Amman: Kuramer ve Dârü'l-Feth, 1439/2018), 78-79; Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrut: Dâr Mektebet'il-Hayat, 1380/1961), 89; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 74-76; Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebşîratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: DİB Yayınları, 1993), 1/20-23; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Arûci (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1434/2013), 49-51; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 17; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 6-7; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, thk. Mahmut Ömer Dimyâtî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 1/193-194; Sa'düddîn Mes'ud et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseîyye*, thk. Ahmed Hicâzî Sekkâ (Beyrut: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1408/1987), 14.

⁵ Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât ve 'uyûnu'l-mesâil*, 69-81, 549-576; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 65-76.

⁶ Rosenthal, Müslüman âlimler tarafından yazılan ilk eserlerin günümüze ulaşamamış olması nedeniyle epistemoloji meselesi ile ilgilenen ilk kişi hakkında kesin bir şey söylemenin mümkün olmadığını ancak günümüze ulaşan eserler içinde meselenin ele alındığı ilk kitabın İmâm-ı Mâtürîdî'ye ait olan *Kitâbü't-Tevhid* olduğunu belirtir. Bk. Franz

bahsi ile başlaması ve burada konuyu İmâm-ı Mâtürîdî’ye benzer şekilde tüm yönleri ile ele alması, Sofistlerin düşünceleri çürütmek amacıyla ileri sürdüğü argümanların benzerliği; mevzunun, o dönemde akılcı zihin yapısına sahip olan kelâmcıların nazarında ortak bir mesele olduğunu düşündürmektedir.

Bilgi meselesi gibi kapsamlı bir konuda, mütekellimlerin tetkik ettikleri bütün mevzuları araştırmak, bir makale çalışmasının sınırlarını aşacağı için çalışma, Mu‘tezile ve Mâtürîdiyye fırkalarında bilginin tanımı ve imkânına dair tartışmalar ile sınırlandırılmıştır. Bu nedenle çalışmada, her iki ekole mensup mütekellimlerin, bilgiyi tanımlamak için geliştirdikleri nazariyeler ile bilginin imkânına dair görüşlerine yer verilmiştir. Araştırmada, Mu‘tezilî ve Mâtürîdî mütekellimlerin bilginin tanımı ve imkânına dair ortaya koydukları düşünceler ile onların Allah-insan-âlem tasavvurları üzerinden mevzunun fikrîsel sürecinin incelenmesi hedeflenmiştir. Bu süreçte çalışmada, sosyal araştırmalardaki klâsik yöntemle bağlı kalınarak öncelikle fırkaların kendi kaynakları, akabinde ise diğer fırka mensuplarına ait eserler üzerinden mesele ile ilgili veriler toplanmış ve bu veriler vasıtasıyla analiz yapılmaya çalışılmıştır. Konu farklı boyutları ile bazı çalışmalarda incelenmiştir.⁷ Araştırmanın bu çalışmalardan ayrıldığı nokta akılcı bir düşünce yapısına sahip olan iki kelâm ekolünün bilgi tanımına dair görüşlerini bir arada ve kapsamlı bir şekilde ele alarak karşılaştırma imkânı sunması ayrıca bilginin imkânı meselesini iki ekol üzerinden mukayeseli bir şekilde ele almış olmasıdır.

1. BİLGİNİN TANIMI

Kelâmda bilgiyi ifade etmek için ilim ve marifet kavramları kullanılmıştır. Sözlüklerde ilim kelimesi, bir şeyin suretinin zihinlerde oluşumu, bir şeydeki gizliliğin ortadan kalkması, bir şeyi olduğu hal üzere idrak etmek, gerçekte mutabık olan kesin itikat, külliyât ve cüzîyyâtın kendisi ile idrak edildiği bir sıfat şeklinde tarif edilmiştir.⁸ Marife kelimesi ise tanıma⁹ manasına geldiği gibi tecrübe ve tefekkür sonucu ulaşılan bilgi anlamını da taşımaktadır. Bu son tanımda, daha öncesinde bir şey bilmemek anlamı mündemictir.¹⁰ Marifetin zıt anlamı ise inkardır.¹¹

Her ne kadar bu iki kavram, bilgiyi ifade etmek için kullanılmış olsa da marifet kavramı ilimden farklı olarak özel bir anlama sahiptir. Buna göre ilim kavramı, mürekkep ve umumi manalarda kullanılırken; marifet ise basit ve özel şeyler için kullanılmıştır.¹² Dolayısıyla ilim, bileşikler ve küllîleri bilmek iken; marifet basitler ve cüz’îleri bilmek olur.¹³ İlimde bilginin konusu genel olurken; marifette bilme eyleminin yöneldiği nesne tektir. Bu nedenle insanın Allah’ı bilmesi hakkında “arefe” fiili kullanılırken, “alime” fiili kullanılmaz. Aynı şekilde Allah için “âlim”

Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Boston: Brill, 2007), 210-211; Joseph Schacht, “New Sources for the History of Muhammadan Theology”, *Studia Islamica* 1 (1953), 41; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 29; Mehmet Dağ, “Eş’ârî Kelâmında Bilgi Problemi”, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), 98.

⁷ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997); Muhit Mert, “Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 41-67; Mustafa Bozkurt, “Kelâmcıların Bilgi Tanımı Problemi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 253-274; Murat Memiş, *Mu‘tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011); Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*; Bayram Çınar, “Felsefe ve Kelâm Tartışmalarında Bilginin Serüveni: Mâtürîdî Eksenli Bir Bilgi Tartışması”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 5/12 (2020), 115-161.

⁸ Ebü’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 12/417-419; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Mu‘cemu’t-Ta’rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî (Kahire: Dâru’l-Fazîle, ts.), 130.

⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 9/236.

¹⁰ D. Black Macdonald, “İlim”, *MEB İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986), 5-2/974.

¹¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 9/236.

¹² Cürçânî, *Mu‘cemu’t-Ta’rifât*, 130.

¹³ Sa’düddîn Mes’ud et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâidin-Nesefiyye*, thk. Ali Kemâl (Beyrut: Dâru İhyâ’i’l-Türâsi’l-Arabiyye, 2014), 22; eserin Türkçe çevirisi için bk. Sa’düddîn Mes’ud et-Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 96.

denilirken, “ârif” ifadesi kullanılmaz.¹⁴ Bu bağlamda ilim kelimesi, marifet kelimesinden daha kapsamlı bir anlam taşımaktadır.

Ayrıca bu iki kavram arasında bilgi alanlarının yanı sıra bilgideki kesinlik açısından da farklılık bulunmaktadır. Marifet, tasavvur anlamı taşır. Bazı alimler, tasavvur edilebilen şeylerin bilgisini ifade edebilmek için marifet kelimesini kullanırken; tasdik yahut tezkibi gerektiren şeylerin bilgisi için de ilim kavramını kullanmışlardır. *عرفت ذيدا* cümlesinde olduğu üzere marifetin tek bir mef’ulü olurken; zan barındıran bilgilerin iki mef’ulü olur. Zan taşıyan bilgi cümleleri için ilim kavramının kullanılması hasebiyle *علمت ذيدا عدلا* örneğinde olduğu üzere cümlelerin iki mef’ulü olur.¹⁵ Dolayısıyla bilgiyi ifade etmek için kullanılan bu iki kavram arasında hem bilgi alanları hem de bilginin kesinliği açısından farklılıklar bulunmaktadır.

İlim ve marifet kelimelerinin birbirinin yerine kullanılıp kullanılamayacağı hususunda mütekellimler arasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kādî Abdülcebâr (ö. 415/1025), bu iki kavram arasında bir fark olmadığını belirtirken;¹⁶ Neseî (ö. 508/1115), marifetin ilim yerine kullanılmasına karşı çıkmıştır. Ona göre bu fasittir. Çünkü şayet ilim, marifet olursa âlimin de ârif olması gerekir.¹⁷ O, bu görüşünü Allah’ın ârif olarak isimlendirilememesi üzerinden delillendirmeye yoluna gitmiştir.

Mütekellimler arasında bilgi meselesinin kelâm ilminin bir konusu haline getirilmesinde bilgiyi ifade etmek için kullanılan kavramların Kur’an-ı Kerim’de sıklıkla geçmesi¹⁸ ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hadislerinde konuya vurgu yapması¹⁹ etkili olmuştur. İslam mütefekkirleri dini, marifet ve taatten müteşekkil kabul etmişlerdir. Burada marifet, asıl; taatler ise fûru’dur. Dolayısıyla marifet, kelâmın konusu olurken; taat yani fûru’, ictihattır ve fıkhnın mevzuu olmuştur.²⁰

Mütekellimlerin bilgi mevzuu üzerinde önemle durmalarının bir diğer nedeni ise mükellefin ilk görevleri arasında marifetullahı görmeleridir.²¹ Onlara göre Allah’ı bilmek vaciptir. İnsan bu bilgiye ancak nazar/istidlal yoluyla ulaşabilir.²² Bu durumda marifetullahı götüren yol, istidlale dayanmaktadır.²³ Çünkü kul, Allah’ı tanımadan ne O’nu niteleyebilir ne de yaratıcının

¹⁴ Neseî, *Tebşiratü’l-edille*, 1/13; Muhammed A’lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâtî’l-fünûn ve’l-’ulûm*, thk. Ali Dahrûc vd. (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1553; İsmail Ertuğrul Fenni, *Lugatçe-i felsefe* (İstanbul: Matbaatu Âmire, 1341), 122; Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, 4; Mehmet Şaşa, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Marifetullah* (İstanbul: Nobel Yayıncılık, 2018), 13-37.

¹⁵ İmâm Ebî Hâmid el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ‘ilmi’l-uşûl*, thk. Ahmed Zeki Hammâd (Riyad: Sıdra, ts.), 17.; “Arefe” fiili, fertleri bilmek ile ilgili bir anlam için kullanılırken; “alime” fiili ise fertler hakkındaki hükümleri ve haberleri bilmek manasında kullanılmaktadır. Bk: Neseî, *Tebşiratü’l-edille*, 1/14.

¹⁶ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/16.

¹⁷ Neseî, *Tebşiratü’l-edille*, 1/13.

¹⁸ Kur’an-ı Kerim’de ilim kökünden türemiş yaklaşık olarak 750 ayet bulunmaktadır. Bk. Âli- İmrân 3/19; en-Nahl 16/78; Tâhâ 20/14; ez-Zümer 39/9 vb.

¹⁹ İlimin önemi, toplumsal açıdan gerekliliği hadislerde sıklıkla vurgulanmıştır. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhih*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “İlim”, 19; Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhih*, “Da’avât”, 128; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’s-şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “İlim”, 14 vb.

²⁰ Yusuf Ziya Yörükan, “İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur-i Matürîdî”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2-3 (1953), 137; Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, 23.

²¹ Ebû Bekr Muhammed el-Bâkallânî, *el-İnşâf fî esbâbi’l-hilâf*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan Kevserî (Kahire: Mektebetü el-Ezheriyyeti li’t-Türâs, ts.), 13; Râzî, *el-Muḥaṣṣal*, 44; Ebû’l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, thk. Ahmed Fahmî Muhammed (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1434/2013), 1/54. Marifetullah hususunda detaylı bilgi için bk. Şaşa, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*, 311-316.

²² Râzî, *el-Muḥaṣṣal*, 44.

²³ Râzî, *el-Muḥaṣṣal*, 44; Kādî Abdülcebâr, *Şerhü’l-Usûli’l-hamse*, thk. Abülkerîm ‘Usman (Kahire: Mektebetü’l-Vehbe, 1408/1988), 39; Kādî Abdülcebâr, *Şerhü’l-Usûli’l-hamse Mu’tezile’nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/64; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/279; Kemâlüddin Ahmed el-Beyâdî, *İşâretü’l-merâm*, thk. Abdürrezzâk Yûsuf (Kahire: Matba’atu el-Bâbî el-Halebî, 1368/1949), 75; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Maḳâlâtü’s-şeyhi Ebî Hasan el-Eş’arî*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâiyih (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Diniyye, 2005), 11.

emirlerini idrak edebilir. Dolayısıyla marifetullah ile nazar arasındaki bu ilişkinin zorunluluğu, kelâmcıların bilgi mevzusuna yönelmesinde önemli bir unsur olmuştur. Ancak meselenin kelâmcıların gündemine gelmesindeki temel faktörün tam olarak bilinmemesinin nedeni, ne yazık ki hicrî dördüncü asırdan önceki eserlerin günümüzde mevcut olmamasından kaynaklanmaktadır.²⁴ İlk kaynaklara ulaşılamanın getirdiği bu eksiklik, mütekellimlerin nazarında sürecin gelişimini tam olarak takip edebilmeyi imkânsızlaştırmaktadır.

Kelâm ilminde bilgi meselesi hem teolojik hem de epistemolojik boyutlarının olması hasebiyle önemle üzerinde durulan bir mesele olmuştur. Kelâmcılar bilginin imkânı, bilgi edinme yolları ve bilgi türleri üzerinde farklı fikirler ileri sürmüşlerdir. Onların bu çabalarının temelinde, bilginin ne olduğu meselesi yer almaktadır. Mu‘tezilî ve Mâtürîdî kelâmcıların bilgi tanımları göz önüne alındığında bu konuda tek bir ifade üzerinde uzlaşamadıkları ve birbirlerinden farklı tanımlar geliştirdikleri göze çarpmaktadır. Bu meselenin temelinde ise bilgi kavramının anlam olarak kapalı olması nedeniyle tanımın zor olması, müşterek lafızların kullanımı ve cins ile fasıl ayrımı hususundaki görüş ayrılıkları yer alır.²⁵ Bu nedenlerin de etkisiyle bilginin tanımı hususunda, gerek Mu‘tezilî gerekse Mâtürîdî âlimlerin meseleye Allah-insan-âlem ilişkisine dair bakış açılarına göre farklı tanımlar geliştirdikleri görülür.

1.1. Mu‘tezilî Düşüncede Bilginin Tanımı

Mu‘tezilî düşünce içinde bilginin tanımlanması mevzusunda mütekellimlerin, farklı tarifler yaptıkları görülmektedir. Bu tanımlar içinde ön plana çıkan ise bilgiyi, “*bir şeye olduğu gibi i’tikâd etmek*”²⁶ şeklinde tarif ederek; onu, i’tikâd ile eşleştiren ifadedir. Mu‘tezile’nin ilk dönemine ait eserlerin günümüzde mevcut olmaması nedeni ile bu tanımın, ilk kim tarafından geliştirildiğinin tespiti mümkün olamamaktadır. Bilgi ile i’tikâd arasındaki ilişki, Eski Yunan filozoflarında da mevcuttur. Eflatun, bilginin; doğruluğu ortaya konulmuş ve başka insanlar tarafından da anlaşılmış olan inanç olduğunu savunmuştur.²⁷ Tercüme faaliyetleri neticesinde Mu‘tezilî âlimlerin Yunan felsefesindeki bu görüşlerden haberdar olması muhtemeldir. Ancak Mu‘tezile’nin ortaya koydukları diğer görüşlerde de görüldüğü üzere onlar, gerek Yunan felsefesinden gerekse bölgede bulunan diğer din ve inançların düşüncelerinden haberdar olurken; bu düşüncelerden tamamen iktibas yapmamışlar, tam aksine İslam’ın temel dinamiklerini göz önünde bulunduran bir tutum sergilemişler ve bu doğrultuda kanaatlerini geliştirmişlerdir.

Bilgi ile i’tikâd arasında ilişki kuran bu tanımda, dikkat çeken iki yön bulunmaktadır. Bunlardan ilki, bilginin i’tikâd ile ilişkilendirilmesidir. İkincisi ise “*olduğu gibi*” ifadesinden hareketle i’tikâdın, şeye yahut olguya uygun olmasıdır ki bu durum, inancın doğruluğuna işaret eder.²⁸ Böylece bilginin, doğru inanç şeklinde tanımlanması gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Ekol içerisinde bu tanım, daha sonra Ebû’l-Kâsım el-Kâ’bî tarafından savunulmuştur. O bilgiyi tanımlarken “*bir şeyin innîyetini ispat etmek ve onun hakikatlerine olduğu hal üzere i’tikâd etmek*”²⁹ ifadesini kullanmıştır. Kâ’bî’nin tanımında dikkat çeken husus, innîyet kavramını tanıma eklemesidir. O, tanıma eklediği bu kavramla varlık ve bilgi arasındaki sıkı ilişkiye vurgu yapmıştır. Tanımda kullandığı “*şey*” ifadesiyle, şeyin innîyetini temel alarak hareket etmiştir. Dolayısıyla ona göre bilgi, malûma tâbi olmuş olur.

²⁴ Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, 210.

²⁵ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/13-23; Kādî Abdülcebbar, *Şerhü’l-Usûlî’l-hamse*, 188-193; Kâ’bî, *Kitâbu’l-Makâlât ve ‘uyûnu’l-mesâil*, 71-81, 549-576; Nesefî, *Tebşîratü’l-edille*, 1/9-20; Pezdevî, *Usûlû’d-dîn*, 22; Sâbûnî, *Kifâye*, 45-47; Sa’düddîn Mes’ûd et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâşid*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemi’l-Kutub, 1998), 1/192-193; Çınar, “Felsefe ve Kelam Tartışmalarında Bilginin Serüveni: Mâtürîdî Eksenli Bir Bilgi Tartışması”, 127.

²⁶ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/13; Nesefî, *Tebşîratü’l-edille*, 1/9; Bağdâdî, *Usûlû’d-dîn*, 5. Bu tanımı Kādî Abdülcebbar, Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî’ye dayandırırken; Bağdâdî ve Nesefî, Kâbî’ye isnad etmişlerdir.

²⁷ Bilgi inanç arasındaki ilişki hakkında detaylı bilgi için bk. Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açından İman* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 69-79.

²⁸ Muhit Mert, “Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 46.

²⁹ Kâ’bî, *Kitâbu’l-Makâlât ve ‘uyûnu’l-mesâil*, 574.

Bilgiyi “bir şeye olduğu hal üzere i’tikād etmektir” şeklinde açıklayan bu tanım, Mu’tezilî kelâmcılar da dahil olmak üzere mütekellimler tarafından eleştirilmiştir. Ekol içerisinden tanıma getirilen eleştiri, Ebû'l-Huzeyl’e (ö. 235/849-50 [?]) aittir. Ona göre ilim, i’tikâddan ayrı kendi başına bir cinstir.³⁰ Şayet ilim, i’tikād kabîlinden olsaydı her i’tikâdda ilmin bulunması gerekirdi; halbuki taklit ve tesadüfe dayalı inançta, herhangi bir ilim yoktur.³¹ Benzer eleştiri, Neseffî tarafından da yapılmıştır.³² Ancak Kādî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), ilmin i’tikād kabîlinden olmaması durumunda ilim ile i’tikādın birbirinden ayrılmasının mümkün olacağını söyleyerek bu eleştiriye karşı çıkmıştır. Bu durumda bir kişinin, bildiği bir şeye inanmaması yahut inandığı bir şeyde bilgisinin olmaması gerekir. Halbuki gerçek bunun aksinedir.³³ Ona göre bu durum, bilgi ile i’tikādın farklı cinsler olmasını imkânsız kılmaktadır. Ayrıca o, kendilerinin, mücerred i’tikâdı ilim saymadıklarını; sadece özel bir şekilde vâki olan i’tikâdı ilim olarak kabul ettiklerini belirtir. Kādî’nın ileri sürdüğü özel bir şekilde vâki olma ifadesi, bir akıl yürütmeyi gerektirmektedir ki³⁴ bu durumda taklit yoluyla edinilen ya da şansa dayalı oluşan i’tikād, ilim olarak değerlendirilmemiş olur.

Tanıma getirilen ikinci eleştiri ise ilmin i’tikād türünden olması durumunda her âlimin mu’tekid olarak adlandırılması gerektiğidir. Halbuki Allah için âlim denilirken mu’tekid denilmemektedir.³⁵ Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979-80), bu ikinci eleştiriye, Allah’ın mu’tekid olarak isimlendirilmesi durumunda; insanlarla benzer vasıflara sahip olması gibi bir durumun ortaya çıkacağını belirterek reddetmiştir. Çünkü mu’tekid kavramı gönül, kalp ve aklı çağrıştırmaktadır.³⁶ Ayrıca mu’tekid, kalbini inandığı şeylere akd eden yani sıkıca bağlayandır ki³⁷ böyle bir durum Allah için söz konusu değildir. Böyle bir durum, insanlar için geçerlidir. İnsan, i’tikād denilen özel bir ilim ile âlimdir ve bu nedenle mu’tekid olarak adlandırılır. Allah ise zâtı ile âlim olması hasebiyle âlimdir. Bu nedenle mu’tekid olarak isimlendirilmesi caiz değildir.³⁸ Ayrıca Ebû Abdullah el-Basrî, Allah’ın âlim olmasına rağmen mu’tekid olarak isimlendirilmemesini, Allah’ın müdrîk olmasına rağmen “elem duyan” olarak isimlendirilmediğine benzetir.³⁹ Allah, müdrîk olmasına rağmen yaratılmışlara özgü hisleri idrak eden olarak isimlendirilmediği gibi insanlara özgü olan inanan vasfıyla nitelendirilmesi de mümkün değildir.

Tanıma getirilen bir diğer eleştiri ise “şey” kavramı konusundadır. Eş’arîler ve Mâtürîdîler, “şey” kavramı ile sadece mevcut varlıkları kastetmektedirler.⁴⁰ Dolayısıyla tanım, ma’dumun bilgisini kapsamamış olur. Ancak bilginin tanımında kullanılan “şey” ibaresi, Mu’tezilî düşünce sistemi içerisinde bir sorun teşkil etmez. Çünkü Basra Mu’tezilesi, mümkün ma’dumu da kapsayacak şekilde “şey” kavramını malûm/bilinen anlamında kullanmışlardır.⁴¹ Bu bağlamda tanıma getirilen bu eleştiri, Basra Mu’tezilesi açısından geçerli değildir. Bağdat Mu’tezilesi âlimlerinden olan Kâ’bî ise bilginin tanımında “şeyin innîyetine”⁴² vurgu yaparak ma’lûmun

³⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhû'l-Usûli'l-hamse*, 189. Kaynaklarda Ebû'l-Huzeyl’in bilgiyi, i’tikâddan farklı bir tür olarak açıklayan bu görüşünden farklı olarak; “bilgi, i’tikâddır” şeklinde sadece cinse vurgu yapan bir ifadesine de rastlanmaktadır. Bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/25.

³¹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhû'l-Usûli'l-hamse*, 189.

³² Neseffî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/9.

³³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhû'l-Usûli'l-hamse*, 189.

³⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhû'l-Usûli'l-hamse*, 188-191.

³⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhû'l-Usûli'l-hamse*, 189; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 5-6; Neseffî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/11-12.

³⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhû'l-Usûli'l-hamse*, 189-190.

³⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/28.

³⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/28.

³⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/28.

⁴⁰ İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâiyih - Tefvîk Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 1430-2009), 19, 34; Ebû Bekr Muhammed el-Bâkullânî, *Kitâbu't-Temhîd*, thk. Richard Joseph McCarthy (Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkîyye, 1957), 6-7, 34; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 151-152.

⁴¹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhû'l-Usûli'l-hamse*, 176-177; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 5/249; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmi en-Neşşâr vd. (İskenderiye: Menşeatü'l-Maârif, 1969), 124.

⁴² Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât ve 'uyûnu'l-mesâil*, 574.

varlığını, bilginin ön şartı kabul etmiştir. Mevcûd varlıkların bilgisine yönelik olarak onların zâtî vasıfları üzerinden yürütülen süreç, ma’dum ve muhalin bilgisinin zeminini oluşturur. Allah’ın eşi, çocuğu ve ortağının olması muhaldır. Bu muhalin bilgisine ise ma’lûmun bilgisi üzerinden ulaşırız ki o da Allah’ın birliğidir.⁴³ Bunun haricinde kaynaklarda, Mu‘tezile içinde bir ayrıma gidilmeksizin onların, “şey” kavramı ile kastettiklerinin hem mevcut hem de mümkün olan ma’dumu içerdiğine dair bilgiye rastlanmaktadır.⁴⁴ Bu durumda Mu‘tezilî düşünce yapısı içinde bilginin objesi olması gereken unsurların tamamı, tanımın kapsamına dahil olur. Öte yandan Ehl-i Sünnet kelâmcıları, imkânsızın şey olmadığı mevzusunda hem fikir olsalar da dil bakımından “şey” denilmesinde bir mahzur görmemişlerdir.⁴⁵ Dolayısıyla imkânsız dil bakımından “şey” denilmesine yönelik bu kabul, eleştiriyi bu açıdan da geçersiz kılmış olur.

Aslında Mu‘tezile’nin mümkün ma’dumu “şey” olarak tanımlaması epistemolojik bir durumdur. Onlar, bu kabulleri ile kendilerine yöneltildiği⁴⁶ üzere âlemin ezeliği gibi bir iddiada bulunmamışlardır. Tam aksine onlar, mümkün olan ma’duma “şey” denilmesini Kur’an ayetlerine⁴⁷ dayandırmışlar ve bu ifadeyle ma’dumu, Allah’ın ilmi ile bağlantılı bir şekilde ele almışlardır. Dolayısıyla bu konudaki tartışmalar, âlemin ezeliğinden ziyade Allah’ın ilmi mevzusuyla alakalıdır. Bu nedenle onlar, meseleye ontolojik olarak değil epistemolojik olarak yaklaşmışlardır.⁴⁸

Bilgiyi i’tikâd ile izah eden bu tanıma yönelik bir diğer eleştiri ise dil yönünden olmuştur. Akâde fiili, cismin cüzlerinin birbiriyle terkip ve cismi bir diğer cisme ilave etmek anlamına gelir. Bu nedenle kavramın, manaların birbirine terkip edilmesi anlamında kullanılamayacağı belirtilmiştir. O halde i’tikâd kelimesi, bilgiyi ifade etmek için mecaz anlamda kullanılmıştır. İşte bu noktada da Ehl-i Sünnet kelâmcıları, kelimenin mecaz anlamları kullanılarak tanım yapılamayacağını belirtmişler ve itirazlarını dile getirmişlerdir.⁴⁹ Ancak Mu‘tezilî âlimler, tanım yaparken mecaz anlam kullanma noktasında bir beis görmemişlerdir. Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî’ye (ö. 321/933) göre bilginin i’tikâd olarak kabul edilmesi, bu ikisi arasındaki bağın ipin düğümlemesine benzetilmesi nedeniyledir. Bundan dolayı âlimin, bilgiye sahip olmadan önce âlim olarak vasıflanması mümkün olsa da mu’tekid olarak vasıflanması ancak i’tikâdın sübutundan sonradır. Dolayısıyla Allah, zâtı ile âlim olduğu için mu’tekid olarak vasıflandırılmaz. O’nun âlim olması ile insanın âlim olması birbirinden farklıdır.⁵⁰

Benzer tutum Kādî Abdülcebâr’da da görülür. O, mecaz anlam kullanılarak tanım yapılmasını kabul etmektedir. Ona göre tanımda maksat, kastedilen manayı diğerlerinden ayırarak durumunu açıklayıp ortaya koymaktır.⁵¹ Şayet bu, mecaz yoluyla gerçekleşiyorsa hakiki anlamı ile gerçekleşmiş gibi kabul edilir.⁵² Kavram hakiki manasında ipin düğümü anlamı taşır. İlim ile ilişkilendirilmesi ise mecaz anlam yoluyla olur.

⁴³ Kâ’bî, *Kitâbu’l-Makâlât ve ’uyûnu’l-mesâil*, 574-575; Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 5/250-251; Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim en Nisâbûrî, *el-Mesâil fi’l-hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, thk. M’an Ziyâd - Rıdvan Seyyid (Beyrut: Ma’hedü’l-Enmâi’l Arabî, 1979), 316-317; Ebû Sa’d el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu Uyûni’l-mesâil* (Medine: Mektebetu Câmîati Melik Suûd, ts.), 4/181a.

⁴⁴ Cüveynî, *el-İrşâd*, 19; Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, 5; Neseî, *Tebşîratü’l-edille*, 1/11.

⁴⁵ Eş’arî, ma’dum için “şey” ifadesinin kullanılmasını tevessü’ yani dilsel bir genişleme olarak görmüş olmakla birlikte bu yöndeki bir kullanımın ma’dumun sabit olmasını gerektirmediğini de vurgulamıştır. Bk. İbn Fûrek, *Maqâlâtü’s-şeyhi Ebî Hasan el-Eş’arî*, 263. Neseî ise bu husustaki tartışmanın sonuçlanmasını “şey” kelimesinin mevcut, ma’dum, veya bilinmesi yahut haber verilmesi sahih olan şeklinde izah edilmesine bağlı olduğunu belirtir. Bk. Teftâzânî, *Şerhu’l-’Akâidi’n-Neseîyye*, 109. Detaylı bilgi için ayrıca bk. Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/77-78; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâşid*, 1/394.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, 151-152.

⁴⁷ Meryem 19/9; Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 5/251.

⁴⁸ Şaban Ali Düzgün, *Neseî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2021), 49.

⁴⁹ Neseî, *Tebşîratü’l-edille*, 1/12; Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/18; İbn Fûrek, *Maqâlâtü’s-şeyhi Ebî Hasan el-Eş’arî*, 11.

⁵⁰ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/28.

⁵¹ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/16; Kādî Abdülcebâr, *Şerhü’l-Usûli’l-hamse*, 46-47.

⁵² Kādî Abdülcebâr, *Şerhü’l-Usûli’l-hamse*, 47.

Tanımda geçen i'tikād ibaresini, sadece iman ile eşleştirmek yeterli görülemez. Çünkü bizzat Kādî Abdülcebbar, el-Muğnî'de i'tikādın iman ile eşleştirilmesine karşı çıkmaktadır. O, ilmin bir şeye olduğu hal üzere i'tikād etmek ifadesinin imanla ilişkilendirilmesi halinde mukallidin de âlim olması gibi bir durumun ortaya çıkacağını belirtmektedir.⁵³ Bu nedenle bazı araştırmacılar, i'tikād ibaresini inanç ile karşılamayı tercih ederken⁵⁴ bazıları da kanı, kanaat ibarelerini kullanmayı tercih etmişlerdir.⁵⁵ Tanımda geçen i'tikādın, süje ile obje arasındaki ilişkiye işaret etmesi göz önüne alındığında kavramın kanı, kanaat ifadeleri ile karşılanması daha uygun görülmektedir.

Ebû Ali el-Cübbâî, kendisinden önce dile getirilen ve daha sonra Kâ'bî tarafından da benimsenmiş olan bu tanıma getirilen eleştirileri ortadan kaldırmak amacıyla tanıma, bir karineye dayanma şartını ekleyerek bilgiyi; *"zorunlu olarak ya da bir delile dayanarak bir şeye olduğu hal üzere i'tikād etmek"*⁵⁶ şeklinde açıklamıştır. Bu tanım, muhdes ilmin tarifi olmayıp taksimi olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Neseî'ye göre bu tanım, tarifi bütün fertlerini cem edebilme ve tanımın kapsamı dışında kalan unsurları hariçte tutabilme vasfına sahip değildir. Şayet bir şeye olduğu hal üzere i'tikād etmek, bir zarureten kaynaklanıyorsa bu bilgi, zarurî bir bilgidir. Bu durumda istidlâlî bilgi, tanım dışında kalır. Ancak tarifi dışında kalmasına rağmen bilgi olarak kabul edilirse, tarif kapsamının dışında kaldığı için bâtil olur.⁵⁷

Ebû Ali el-Cübbâî'nin yaptığı bu tanım, oğlu Ebû Hâşim, tarafından da benimsenmemiştir. Ona göre babası, karine şartını koyarak; ilmin tenakuzlardan korunmasını, bilginin kendisi yerine bilgiye ulaştırıcı yol ile ilişkilendirmiştir. Ebû Hâşim ise ilmi diğer şeylerden ayıran hususun, ilmin kendisiyle bağlantılı olması gerektiğini ifade eder. Böylece çelişkilerden uzak olma hali, zarurî ve mükteseb olmak üzere ilim türlerinin tamamına şamil olacaktır. Ayrıca i'tikād edilen şeyde bunu çürütecek bir delil bulunmamasına rağmen haber, kizb taşıyabilir.⁵⁸ Ebû Hâşim buradan hareketle şayet bir şeyde çelişki bulunuyorsa, bu durumun onun fasit olduğuna dair bir delil olduğunu ancak çelişki barındırmaması halinin ise o şeyin kesin doğru olduğu sonucuna götürmeyeceği fikrine ulaşmıştır.

Ebû Hâşim, Kâ'bî tarafından da benimsenmiş olan bu tanıma getirilen eleştirileri ortadan kaldırmak amacıyla bir şart eklemiştir. Böylece ona göre bilgi, *"bir şeye olduğu hal üzere sükunun'n-nefs ile birlikte i'tikād etmektir."*⁵⁹ Ebû Hâşim tarafından dile getirilen teori, daha sonra Ebû Abdullah el-Basrî⁶⁰ ve Kādî Abdülcebbar tarafından da benimsenmiştir.⁶¹

Aslında Kādî Abdülcebbar'ın eserleri incelendiğinde farklı bilgi tanımları yaptığı görülür. Bunun nedeni ise doksan seneyi aşan yaşamında, zaman içinde görüşlerinin değişmiş olma ihtimalidir.⁶² Yapmış olduğu tanımların ilkinde ilmi, *"bir şeye inanan kişinin, o şeye inanmaya devam ettiği sürece kendisiyle nefsinin sükun bulduğu bir i'tikād"*⁶³ olarak tanımlamıştır. İkinci tanımında o marifet, dirayet ve ilim kavramlarının birbirine yakın anlamlar taşıdıklarını; kavramlar arasındaki bu ortak anlamın ise *"nefsin sükûnunu, kalbin rahatlamasını ve mutmain olmasını sağlama"*⁶⁴ olduğunu ifade eder. Üçüncü ve son tanımı ise el-Muğnî'de geçmektedir. Bu

⁵³ Kādî Abdülcebbar, el-Muğnî, 12/17.

⁵⁴ Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, 211; George F Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbār* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 17.

⁵⁵ Marie Bernard, "La Notion de 'Ilm chez les Premiers Mu'tazilites", *Studia Islamica* 36 (1972), 24.

⁵⁶ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 5; Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/10.

⁵⁷ Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/10.

⁵⁸ Kādî Abdülcebbar, el-Muğnî, 12/38.

⁵⁹ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 5; Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/9.

⁶⁰ Kādî Abdülcebbar, el-Muğnî, 12/13.

⁶¹ Kādî Abdülcebbar, el-Muğnî, 12/13.

⁶² Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 51.

⁶³ Kādî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 46.

⁶⁴ Kādî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 46.

son tanımında ilim, “*ele aldığı konuda bilen sükûnu’n-nefisini gerektiren mana*”⁶⁵ şeklinde izah edilmiştir.

Kādî’nın bu son tanımında dikkat çeken ilk husus, ifadesinde i’tikâd kavramını kullanmayarak; bunun yerine illet anlamında mana⁶⁶ kavramını tercih etmesidir. Ancak sadece bu tanımdan yola çıkarak onun, ilmi, i’tikâd ile aynı türden kabul etmediği gibi bir sonuca ulaşmak yanlış olur. O, ilmin i’tikâd ile aynı türden olduğu kanaatini devam ettirmiş ve bu konuyu el-Muğnî’nin on ikinci cildinde ayrı bir başlık altında⁶⁷ detaylı bir şekilde ele almıştır. Bu tanımdaki dikkat çekici bir diğer husus ise kendisinden önceki Mu‘tezilî âlimler tarafından kullanılan “شيء” ibaresinin yerine “ما تناوله” ibaresini kullanmayı tercih etmesidir. Bu son tanım ile onun, Mu‘tezilî âlimler tarafından bilgiyi tanımlamak için kullanılan “şey” ibaresine yöneltilen eleştirilerden kurtulmayı ve tanımını daha kapsamlı bir hale getirmeyi amaçlamış olması muhtemeldir.⁶⁸

Kādî Abdülcebbâr’ın bu üç tanımında da ön plana çıkan husus, i’tikâdın bilgi sayılabilmesini nefsin sükûnu şartına bağlamasıdır. Çünkü taklit ya da tesadüf sonucu bir inanca sahip olan kişi, içinde barındırdığı şüphe yahut zan nedeniyle bilgi sahibi bir insanın taşıdığı güveni ve itminanı taşımayacaktır. Halbuki bilgiye sahip olan kişinin, bildiği şey hususunda şüphe ve tereddüitten uzak bir şekilde iç huzura sahip olması gerekir.⁶⁹ Bu nedenle o, bu sakıncalardan kurtulabilmek için tanıma, sükûnu’n-nefs şartının eklenmesi gerektiğini savunmuştur. Sükûnu’n-nefs, insanın zihninde bulunan şüphelerin izale edilmesi neticesinde; bilginin sıhhati hakkında mutmain olmayı ifade eden zihinsel bir süreçtir.⁷⁰ Ancak Câhız (ö. 255/869), cahil olan kişinin de ruhsal olarak sükûnu’n-nefs halinde olabileceğini belirterek bu şarta karşı çıkmıştır.⁷¹ Sükûnu’n-nefs kavramına Câhız haricinde Ehl-i Sünnet kelâmcılarından da eleştiri gelmiştir. Onlar, avamın itikat ettikleri şey hususunda sükûnu’n-nefs sahibi olduklarını hatta bu uğurda canını vermekten dahi imtina etmeyecek şekilde kalbî bir mutmainlik halinde bulunduklarını⁷² belirterek Ebû Hâşim tarafından bilginin tanımına eklenen sükûnu’n-nefs şartının mevcut ilzâmı ortadan kaldıramadığını dile getirmişlerdir.

Ebû Hâşim ile birlikte Ebû Abdullah el-Basrî ve Kādî Abdülcebbâr tarafından bilgiyi tanımlamak için sükûnu’n-nefsi şart koşmaya yönelten sebep, bilginin sadece i’tikâd üzerinden izah edilmesi halinde taklit, zan ve tesadüf sonucu bilgi sahibi olan kişilerin de âlim kabul edilmesi gibi bir sonucun ortaya çıkıyor olmasıdır. Ancak bu sonuçtan kaçınmak gayesi ile ileri sürülen sükûnu’n-nefs şartı, bu sıkıntıyı gidermede tam olarak yeterli olmamıştır. Nefsin sükûnunun sübjektif olması, bu ruhsal halin gerçekleşme koşullarının kişiden kişiye değişiklik göstermesi ayrıca insanın, kendi ruh dünyasında nefsin sükûnu derecelerindeki artma-eksilme şeklindeki farklılaşma bu durumun temel nedenidir.

Bilginin tanımı mevzusunda, Mu‘tezile içinde bu tanımlar haricinde iki tarif daha bulunmaktadır. Bu tanımlardan ilki, Nazzâm’a (ö. 231/845) aittir. O, bilgiyi “bulacağı şeyi bulmak için kalbin hareketi” olarak yorumlamıştır. İkinci tanımın ise Mu‘tezile içinde kime ait olduğu kaynaklarda belirtilmemektedir. Bu tanıma göre ilim, “kendisine nazar edilen şeyin kalbin görmesi”⁷³ şeklinde tarif edilmiştir. Bu tanım, bilgiyi kalbin görüşü olarak izah etmekle sübjektif bilgi kaynakları olan sezgi ve ilhamı da bilginin kapsamına dahil etmiştir. Nazzâm tarafından geliştirilmiş olan tanım ise hareket ile bilginin farklı şeyler olduğu; bu nedenle eşleştirilemeyeceği

⁶⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/13.

⁶⁶ Kādî’nın i’tikâd kavramı yerine mana ifadesini kullanması hakkında detaylı bilgi için bk. Memiş, *Mu‘tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 52-53.

⁶⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/25-30.

⁶⁸ Memiş, *Mu‘tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 73.

⁶⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/23.

⁷⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 1/76.

⁷¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/37.

⁷² Neseî, *Tebşiratü’l-edille*, 1/9; Cüveynî, *el-İrşâd*, 19.

⁷³ Neseî, *Tebşiratü’l-edille*, 1/12.

üzerinden eleştirilmiştir.⁷⁴ Her iki tanım da taşıdığı bu eksiklikler nedeniyle İslam düşüncesinde tanım kavramının henüz tam olarak yerleşmediği erken döneme aittir.⁷⁵

1.2. Mâtürîdî Düşüncece Bilginin Tanımı

Mâtürîdiyye içinde bilginin tanımlanması meselesi Mu'tezile kadar yoğun bir şekilde ele alınmamıştır. Bunun nedeni ise İmâm-ı Mâtürîdî tarafından geliştirilen tanımın, ekol mensupları tarafından genel olarak kabul görmüş olmasıdır.⁷⁶ İmâm-ı Mâtürîdî, bilgiyi “kendisinde bulunan kişiye, zikrolunan (mezkûr) şeyin açık hale gelmesini (yetecellâ)⁷⁷ sağlayan bir sıfat”⁷⁸ şeklinde tanımlamıştır. Ancak Mâtürîdî'nin eserlerinde bu tanıma rastlanmaz. Neseî, Mâtürîdî'nin bu tanımı konuşması esnasında bir düzen ve tertibe uymadan söylediğini belirtir.⁷⁹

İmâm-ı Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhid'de bilginin tanımından bahsetmemiş, bilginin kaynakları ve nesnesi ile ilgilenmiştir. Onun, bilgi meselesi ile ilgilenmesindeki temel gaye; bilgiyi, doğru inanca bir delil ve sağlam bir ölçü olarak sunmak istemesidir.⁸⁰ Ona göre bilgi, kişiye yaratılış hikmetini kavramasını sağlayacak olan doğru inanç için bir ölçü ve temeldir. Dinin öğrenilebilmesi ve doğru bir inanca ulaşabilmek için akıl ve nakil olmak üzere gerekli iki vasıta bulunmaktadır. Allah, evreni bir hikmet üzere yaratmıştır. İnsan yaratıcının varlığına, yaratıcının kendisini uyarmak ve yaratılma gayesine yönelik gerekli bilgiyi vermek üzere bir peygamber göndermesinin gerekli olduğu şuuruna akıl vasıtasıyla ulaşır. Buradan hareketle o, bir delile dayanarak bilmenin gerekliliğine vurgu yapmıştır.⁸¹ İmâm-ı Mâtürîdî'nin önemle üzerinde durduğu şey, bilginin tanımından ziyade insana; evrenin ve kendisinin yaratılma hikmetini kavramasını sağlayacak olan bilginin şartlarıdır. Bu nedenle bilgi mevzusunda, bilginin tanımını izah etmeye çalışmak yerine bilgi edinme yolları ve doğru bilginin ispatı üzerinde durmayı tercih etmiş gözükmektedir.

İmâm-ı Mâtürîdî'nin bilginin tanımı üzerinde yoğunlaşmamış olmasına rağmen yapmış olduğu tanım, bilgiyi en güzel şekilde tarif eden; bu nedenle de tercih edilen bir ifade olarak kabul edilmiştir. Neseî'ye göre bu tanım, efrâdını câmi' ağıyârını mâni' eden doğru bir ifade tarzı olup; tanıma yönelik eleştirel bir itiraz gelmemiş⁸² ve müteahhir Mâtürîdî kelâmcılar tarafından da kabul edilmiştir.⁸³ Cürcânî (ö. 816/1413) ve Teftâzânî (ö. 792/1390), bu tanımın İmâm-ı

⁷⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/22; Ebû İshak es-Saffâr, *Telhîşü'l-edille li-kavâ'id-i't-tevhîd*, thk. Angelika Broderson (Beyrut: Müessesetü'l-beyân, 2011), 86.

⁷⁵ Mert, “Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, 64.

⁷⁶ Sâbûnî, *Kifâye*, 47; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâidi'n-Neseîyye*, 15.

⁷⁷ Neseî, Cürcânî ve Teftâzânî, tanımını naklederken “açık hale gelme” ifadesini “yetecellâ” kelimesi ile izah ederlerken; Sâbûnî, bu ifade için “yenceli” kelimesini kullanmıştır. Detaylı bilgi için bk. Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/19; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmut Ömer Dimyâtî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 1/93; Sa'düddîn Mes'ûd et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Mağâşid*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemi'l-Kutub, 1998), 1/195; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâidi'n-Neseîyye*, 15; Sâbûnî, *Kifâye*, 47.

⁷⁸ Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/19; Sâbûnî, *Kifâye*, 47.

⁷⁹ Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/19.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 65-76; Çınar, “Felsefe ve Kelam Tartışmalarında Bilginin Serüveni: Mâtürîdî Eksenli Bir Bilgi Tartışması”, 128-129.

⁸¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 65-68.

⁸² Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/19.

⁸³ Sâbûnî, *Kifâye*, 47; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâidi'n-Neseîyye*, 15. Müteahhir dönem Mâtürîdî âlimlerinden Ebû İshak es-Saffâr, bilginin tanımını ele aldığı bölümde Mâtürîdî'ye hiç atıf yapmamıştır. Ancak o, bilgiyi “hayat sahibi zatta özel bir şekilde kâim olan bir mana” şeklinde tanımlar. Ona göre bilginin ayırt edici özelliği intifai'l-hıfânın yani belirsizlik halinin olmamasıdır. Bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille li-kavâ'id-i't-tevhîd*, 88. Son dönem Osmanlı ulemalarından biri olan Arapkirli Hüseyin Avni, bilgiyi “insanın kendisi ile kâim olan Allah vergisi bir sıfattır ki onunla muttasıl olan kimse, bilinmesi mümkün olan şeylerden herhangi birine zihnini yönlendirse o şey kendisine hemen apaçık bir şekilde münkeşif olur demektir” şeklinde tanımlamıştır. Bk. Arapkirli Hüseyin Avni, “İlm-i Kelam - İlim, İlmin Tarifi ve Adem-i Tarifindeki Mezâhib”, *Ceride-i İlmiyye*, (Safer 1338), 1580; Mustafa Bozkurt, “Arapkirli Hüseyin Avni'de Bilgi, Bilginin Kaynakları ve Değeri”, *Kader* 16/1 (2018), 95. Abdüllatif el-Harputî ise bilgiyi, “ilim sahibine herhangi bir durumun ne şimdi ne de gelecekte aksi muhtemel olmayacak bir biçimde açığa kavuşması niteliğidir” şeklinde tarif etmiştir. Bk. Abdüllatif el-Harputî, *Tenkihu'l-kelm fi akaidi' ehli'l-Islam Kelam İlmine Giriş*, çev. Fikret Karaman (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 22. Görüldüğü üzere müteahhir dönem Mâtürîdî kelâmcıları, eserlerinde İmâm-ı Mâtürîdî'ye atıf yapmamış olmakla birlikte geliştirdikleri

Mâtürîdî'ye ait olduğuna dair bir bilgiden bahsetmezler. Ancak tanımın, bilginin mahiyetini izah etmek için ortaya konulan tanımların en güzeli olduğunu belirtmişlerdir.⁸⁴ Benzer şekilde Osmanlı'nın son dönem âlimlerinden biri olan Sırrı Paşa (ö. 1895) da bu tanımın, bilgiyi en güzel şekilde tarif ettiğini ve genel olarak tercih edilen bir ifade olduğunu belirtir.⁸⁵ Bu durum, İmâm-ı Mâtürîdî'nin yaptığı tanımın zaman içinde Mâtürîdî kelâmcıların yanı sıra hem Mâtürîdî olmayan mütekellimler hem de son dönem âlimler tarafından da kabul gördüğünün bir işaretidir.

Tanımın bu şekilde hüsnü kabul görmesinin temel sebebi, kendisinden önce gerek Mu‘tezilî gerekse Eş‘arî âlimlerin yapmış oldukları tanımlarda görülen eksikliklerden⁸⁶ uzak olmasıdır. Özellikle tanımda kullanılan “*mezkûr*” ve “*yetecellâ*” kavramları, tanıma efrâdını câmi‘ ağıyârını mâni‘ kılacak bir vasıf kazandırmıştır.

Tanımda geçen “*mezkûr*” ifadesi mevcûd, ma‘dûm, mümkîn ve muhal, tekil, bileşik, tikel ve tûmel tüm varlıkların bilgisini⁸⁷ ve his yahut akılla idrak edilebilen, yakînî olsun veya olmasın her çeşit tasavvur ve tasdiki içerir.⁸⁸ İmâm-ı Mâtürîdî, bilginin objesini ifade etmek için “*şey*” yerine “*mezkûr*” kavramını kullanarak; bilginin mahiyetini, kapsamlı bir şekilde ele almayı başarmıştır.

Mâtürîdî'nin tanımını diğer tanımlardan ayıran ve tercih edilmesinde etkili olan bir diğer husus, “*yetecellâ*” kavramıdır. “*Yetecellâ*” ya da Sâbûnî'nin rivayet ettiği şekli ile “*yencellâ*” kavramları bir şeyin açık, aşikâr bir şekilde belli olması, ortaya çıkması anlamlarına gelmektedir.⁸⁹ Tecellî ifadesi, varlıklar üzerindeki tam inkişafı ifade etmektedir.⁹⁰ Böylece zan yahut cehalet, bilgi tanımının dışında tutulmuş olur. Tanım, aynı zamanda isabetli dahi olsa mukallidin imanını da kapsamın dışında tutar. Çünkü mukallid, her ne kadar görüşünde isabet etmiş dahi olsa taklit, kalbe atılan bir düğündür ve düğümün açılmasını sağlayacak bir rahatlama bulunmaz.⁹¹

İmâm-ı Mâtürîdî'nin bu tanımda geçen “*sahibinden*” ifadesinden kasıt; melek, insan ve cinden müteşekkil mahlûkattır. Böylece o, bu kayıtlı Allah'ın ilmini, bilgi tanımının kapsamı dışında tutmuştur. Çünkü Allah'ın ilmi, hiçbir sebebe bağlı olmaksızın zatından kaynaklanır.⁹² Halbuki mahlûkatın bilgisi çeşitli sebeplere ve koşullara dayanmaktadır.

Mâtürîdiyye içerisinde İmâm-ı Mâtürîdî'nin bu tanımı haricinde farklı iki tanım daha yapıldığı görülmektedir. Bu tanımlardan ilki, Neseî'ye aittir. Neseî, bilgiyi “*kişinin kendisi ile âlim olmasını gerektiren sıfat*”⁹³ şeklinde tanımlar. Onun bu tanımı, Eş‘arî'nin tanımına⁹⁴ çok benzemektedir. Neseî, Mâtürîdiyye içinde bilgiyi “*hayat sahibi olan kişiden cehl, şek, zan ve yanılma hallerini ortadan kaldıran bir sıfat*”⁹⁵ şeklinde tarif edenlerin olduğunu bildirmekle birlikte bunların kimler olduğu hakkında herhangi bir bilgi vermemiştir.

2. BİLGİNİN İMKÂNİ MESELESİ

Mütekellimler arasında bilgi mevzusunda, kavramın tanımının yapılmaya çalışılmasının yanı sıra üzerinde fikir yürütülen bir diğer mesele, bilginin imkânı problemi olmuştur. Bilginin

bilgi tanımlarında Mâtürîdî'nin tanımında yetecellâ ifadesi ile açıklamaya çalıştığı bir şeyin açık, aşikâr bir şekilde belli olması haline vurgu yapmışlar ve bilgiyi Mâtürîdî'ye benzer bir şekilde tanımlamışlardır.

⁸⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/93.

⁸⁵ Sırrî-i Girîdî, *Nakdû'l-kelâm fî akâidi'l-İslâm* (İstanbul: Der-Saadet, 1310), 15.

⁸⁶ Mu‘tezilî ve Eş‘arî âlimlerin bilgi tanımlarına yöneltlen eleştiriler hakkında detaylı bilgi edinmek için bk. Neseî, *Tebşîratü'l-edille*, 1/9-19.

⁸⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/92-93; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 1/195.

⁸⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâidi'n-Neseîyye*, 15; Beyâdî, *İşâretü'l-merâm*, 39.

⁸⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 14/150-151; Ebü't-Tâhir Meccüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâ*, thk. Enes Muhammed es-Sâmî - Zekerîyya Câbir Ahmed (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1429/2008), 290.

⁹⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/92-93; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 1/195; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâidi'n-Neseîyye*, 15; Beyâdî, *İşâretü'l-merâm*, 39.

⁹¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/92-93; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 1/195.

⁹² Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâidi'n-Neseîyye*, 15; Beyâdî, *İşâretü'l-merâm*, 39.

⁹³ Neseî, *Tebşîratü'l-edille*, 1/18.

⁹⁴ Eş‘arî, bilgiyi “*kendisinde olduğu kimseyi bilen yapan vasıf/şey*” şeklinde tanımlamıştır. Bk. Neseî, *Tebşîratü'l-edille*, 1/15; Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm* (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, ts.), 10; Cüveynî, *el-İrşâd*, 19.

⁹⁵ Neseî, *Tebşîratü'l-edille*, 1/19.

imkânı meselesine yönelik tartışmalar, özünde iki temel probleme dayanır. Bunlardan ilki, insanın bilebileceği bir varlığın mevcudiyetine yöneliktir. İkinci problem ise bilginin gerçeklik yahut doğruluğuna yöneliktir. Bilinebilecek böyle bir varlık mevcut ise ona yönelik edindiğimiz izlenimler hakikate uygun mudur?⁹⁶ Varlık hakkında konuşabilmenin dolayısıyla bilgi edinmenin ispatı meselesi, kelâmcılar “eşyanın hakikati sabittir” ilkesine yöneltmiştir. Böylece onlar, eşyanın hakikatinin sabit olduğu ve bilginin de bununla kesinlik kazandığını; hiçbir zan ile de bu durumun inkâr edilemeyeceğini savundular.⁹⁷

Kelâmcıların, bilginin imkânı ve dış dünyanın hakiki bir varlığı olduğuna yönelik çabaları, aynı zamanda âlemin bir yaratıcısı olduğunu ispatlamaya yöneliktir.⁹⁸ İmâm-ı Mâtürîdî, bilen konumundaki insan ile bilinen konumundaki eşya arasında gerçek bir bağlantının mevcut olduğunu belirtir. Bu bağlantı neticesinde ortaya çıkan bilgi ise göreceli ya da vehmî olmayıp gerçeği yansıtmaktadır. İnsanın gözlemleyebildiği dünya üzerinden elde ettiği bilgiler, görünmeyen âlemin ve Allah’ın varlığına delil olur.⁹⁹

Öte yandan Kur’an-ı Kerim’de ve hadislerde sıklıkla bilgiye vurgu yapılması, bilgi sahibi insanın övülmesi ve tefekkürün emredilmiş olması mütekellimlerin bilginin imkânını kabul etme açısından hemfikir olmalarına neden olmuştur. Mütekellimler arasında bu konuda fikir ayrılığı olmamakla birlikte İslam toplumunda bilginin imkânını kabul etmeyen ve bilgiden şüphe eden zümrelerin varlığı,¹⁰⁰ konunun kelâm kitaplarında yer almasının ana unsurudur. Hicri IV. asırda mütekellimler, bilgi vasıtalarını kabul etmeyen gruplara karşı ciddi eleştiriler geliştirmişlerdir. İslam dünyasında bu gruplar, Sûfestâiyye yahut Sofistler olarak anılmışlardır.¹⁰¹

Septik düşünceye sahip kişilerle mütekellimlerin münazara yaptığı dönemde Sofistlere ait eserlerin tercüme edildiğine dair bilgi yoktur. Ancak bu dönemde Aristo’nun tercüme edilen eserlerinden septiklerin görüşlerinin ve onlara verilen cevapların öğrenilmiş olması muhtemeldir.¹⁰² Hicri II. asrın sonlarından itibaren İslam toplumunda tercüme faaliyetlerinin yanı sıra Müslümanlar ile farklı inanç mensupları arasında gerçekleşen ilmi münazaralar mevcuttur. Kaynaklarda özellikle Mu’tezilî âlimler ile bilgiyi farklı açılardan reddeden bu zümreler arasında gerçekleşen münazaralar aktarılmaktadır.¹⁰³

Mütekellimler, eserlerinde Sofistlerin ‘Inâdiyye, ‘İndiyye ve Lâedriyye şeklinde üç farklı zümreden oluştuğunu beyan etmişlerdir.¹⁰⁴ Sofistlerden ‘Inâdiyye olarak adlandırılan grup, inâdî bir şekilde hiçbir şeyin var olmadığını iddia ederek eşyanın hakikatini reddedenlerdir.¹⁰⁵ Ashabu’l-unûd olarak adlandırılan bu zümre hem zarurî hem de istidlâlî bilgiyi reddetmişlerdir. Kaynaklarda onların eşyanın hakikati olmadığına yönelik fikirleri farklı örnekler üzerinden aktarılmıştır.¹⁰⁶ Onlara göre eşya üzerindeki bilgi, duyuların yanılgısına göre değiştiği gibi

⁹⁶ Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 127.

⁹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, 69; Neseî, *Temhîd*, 16; Neseî, *Umde*, 25; Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 17; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/41; Kâ’bî, *Kitâbu’l-Makâlât ve ‘uyûnu’l-mesâil*, 78; İbnü’l-Murtazâ, *Tabağâtü’l-Mu’tezile*, 47,89; Ahmed b. Yahyâ İbnü’l-Murtazâ, *Zikrû’l-Mu’tezile*, thk. Thomas Walker Arnold (Haydarabad: Dâiratü’l-Ma’ârif, 1898), 21,27; Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, 6; Râzî, *el-Muḥaṣṣal*, 16.

⁹⁸ Neseî, *Tebşîratü’l-edille*, 1/62.

⁹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, 204-206.

¹⁰⁰ Bu zümrelerin Eski Yunan düşüncesindeki kökenleri hakkında detaylı bilgi için bk.: Osman Karadeniz, *İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 75-81; Ali Sami Neşşâr, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 1/214.

¹⁰¹ Sofist kelimesinin kökeni hakkında detaylı bilgi için bk. İbrahim Emiroğlu, “Sûfestâiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009); Atay, “Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)”, 13; Josef van Ess, “İslâm Dinî Düşüncesinde Septisizm”, çev. Murat Memiş, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2005), 168; Mustafa Çağrı, “Şüphencilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

¹⁰² Ess, “İslâm Dinî Düşüncesinde Septisizm”, 170.

¹⁰³ İbnü’l-Murtazâ, *Tabağâtü’l-Mu’tezile*, 47, 89; Ahmed b. Muhammed İbn Abdirabbih, *el-İkdü’l-ferîd*, thk. Müfîd Muhammed Kumeyhe - Abdülmecîd et-Terhînî (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1404/1983), 2/221; Kâ’bî, *Kitâbu’l-Makâlât ve ‘uyûnu’l-mesâil*, 78.

¹⁰⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâidî’n-Neseîyye*, 14; Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, 6-7; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/193-194.

¹⁰⁵ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/193.

¹⁰⁶ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 17.

mu‘tekidin inancına göre de değişir. Böylece insanda ortaya çıkan eşyaya dair bilgi, geçmişteki i’tikâdına göre değişiklik göstermektedir.¹⁰⁷ Kaynaklarda geçen bu örneklerin ortak noktası, bu zümrenin eşyanın hakikatine dair bilgilerin özünde insanın kişisel görüş, kanaat ve inancına yahut duyuların yanılmasına göre farklılık gösterdiğini; bu nedenle de eşyanın hakikatinin olmadığını iddia etmeleridir.

Sofistler içindeki ikinci grup olan ‘İndîyye ise bilgiyi göreceli olduğu gerekçesi ile kabul etmemektedir. Onlara göre şeylerin hakikatleri, inançlara tabi iken; inançlar, hakikatlere tabi değildir. Bir kişi, âlemin hâdis olduğuna inansa onun için âlem hâdis olmuş olur.¹⁰⁸ Bu zümre, bilginin hakikatine bireyin inancına göre değişkenlik taşıdığı ve zan barındırdığı gerekçesiyle karşı çıkmışlardır. Lâedriyye olarak isimlendirilen üçüncü grup ise gerçekte bir şeyin sabit olup olmadığını bilinemeyeceğini, bu hususta şüphenin bulunduğunu; bu şüphe nedeniyle de hiçbir şeyin kesin olmadığını savunmuşlardır. Hatta şüpheciliklerini daha ileri boyuta götürmek suretiyle şüphelerinden dahi şüphe ettiklerini savunarak¹⁰⁹ bilginin hakikati hususunda agnostik bir tavır içinde olmuşlardır.

Sofistlerin ‘İnâdiyye olarak adlandırılan zümrenin görüşlerini izah etmek için kullandıkları argümanlarla, ‘İndîyye ve Lâedriyye olarak adlandırılan grupların kullandıkları argümanlar benzerlik taşımaktadır. Aralarındaki fark ise ‘İnâdiyye olarak adlandırılan zümre, hiçbir şekilde eşyanın hakikatini kabul etmeyip bilginin imkânını tümünden reddederken; ‘İndîyye ve Lâedriyye ise eşyanın hakikatini kabul etmekle birlikte hakikatteki izafiyet nedeniyle buna dair bilginin ya göreceli olacağı için katıyet taşımayacağını ya da bilinemeyeceğini savunmuş ve hakikatin bilgisini reddetmişlerdir.

Düşünürlerin geneline göre düşünen insan, hakikatin varlığı fikrine zorunlu olarak ulaşır. Çünkü insan, kendisine vurulduğunda acıyı duyar; elbise yırtıldığında da elbise parçalanır. Ayrıca tehlikelerden korunma, acı veren bir darpta ıstırap duyma, devamlılık sebeplerini arzu etme ve yok olmaya neden olacak unsurlardan da kaçınma hususlarında hayvanlar dahi hakikati idrak ederler.¹¹⁰ Onların, hayatta kalabilmek için doğa şartlarına uygun yaşamaları zihinlerinde eşyanın hakikatini kabul ettiklerinin bir göstergesidir.¹¹¹ Bu tavır, onların iddiasını çürütmesinin yanı sıra özünde kendi iddialarına kendilerinin de inanmadığını ortaya koyan gerçekçi bir durumu göstermektedir. Bu zaruretlere uygun yaşamaları, zihin dünyalarında eşyanın ve bilginin hakikatini kabul ettiklerinin bir göstergesi olarak kabul edilmiştir.

Sofistlerin bu iddialarına karşılık hem Mu‘tezilî hem de Mâtürîdî mütekellimler, geliştirdikleri argümanlarla ileri sürülen iddiaları geçersiz kılmaya; böylelikle eşyanın ve bilginin hakikatini ispatlamaya çalışmışlardır. Mütekellimler, Sofistlerin hakikati, duyu algılarındaki izafiyet üzerinden reddetmelerinin aslında hakikatin kabulü anlamı taşıdığını ifade etmişlerdir. Çünkü balın acı olarak idraki, bir anlamda balın tatlı olduğunun kabulü demektir. Dolayısıyla benzer örnekler üzerinden eşyanın ve bilginin hakikatinin izafî olduğuna yahut bilinemeyeceğine yönelik ileri sürdükleri bu iddialarla reddetmeleri, kendi içinde bir çelişki taşımaktadır. Algılardaki yanılma ise hastalık yahut duyu organlarının salim olmaması gibi nedenlerden kaynaklanmaktadır.¹¹² İnsanın serap görmesi ya da biri iki olarak algılaması şeklindeki iddiaları karşısında Pezdevî (ö. 493/1100), bunların hayal olduğunu; hayalin var olmakla birlikte hakikatte mevcut olmadığını belirterek cevap vermiştir.¹¹³ Bu nedenle arızî durumlardan kaynaklanan

¹⁰⁷ Kâ’bî, *Kitâbu’l-Makâlât ve ‘uyûnu’l-mesâil*, 569.

¹⁰⁸ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/194; Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, 7; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/43; Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Akâidi’n-Nesefiyye*, 14; Kâ’bî, *Kitâbu’l-Makâlât ve ‘uyûnu’l-mesâil*, 48-51, 570-572; Nesefî, *Tebşiratü’l-edille*, 1/23.

¹⁰⁹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/193; Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, 6-7; Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Akâidi’n-Nesefiyye*, 14; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/47; Kâ’bî, *Kitâbu’l-Makâlât ve ‘uyûnu’l-mesâil*, 52-54, 574-574; Nesefî, *Tebşiratü’l-edille*, 1/23.

¹¹⁰ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 17.

¹¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, 74-75; Nesefî, *Tebşiratü’l-edille*, 1/22.

¹¹² Kâ’bî, *Kitâbu’l-Makâlât ve ‘uyûnu’l-mesâil*, 569; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, 75, 223-224; Nesefî, *Tebşiratü’l-edille*, 1/22; Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 17.

¹¹³ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 17.

yanılmalar üzerinden, bilginin reddedilmesi mümkün değildir. Ayrıca bu nedenlerden kaynaklı olarak bilginin reddedilmesi, başka bir bilginin kabulü üzerinden gerçekleşmektedir ki bu durum iddialarının doğruluğunu ortadan kaldıran diğer bir büyük çelişkidir.

Mütakellimler, Sofistlere iddialarının temelini bir bilgiye dayanıp dayanmadığının sorulmasını teklif ederler.¹¹⁴ Çünkü bu sorulara verilecek cevaplar, aslında iddiasının bir bilgiye dayanmadığına ya da bu konuda şüphe içinde olduğuna dair başka bir bilgiye dayanacaktır. Dolayısıyla bilgiden âri bir şekilde, Sofistlerin bu soruları cevaplandırması mümkün değildir. Her iki ekole mensup mütakellimler, eserlerinde Sofistlerin iddialarına ve bu iddialara yönelik cevaplara geniş bir bölüm ayırmış olsalar da nihayetinde bu zümreler ile tartışmanın bir fayda sağlamayacağı kanaatine ulaşmışlardır. Onlar, daha temelde eşyanın hakikatini kabule yanaşmayan ya da bu husustaki bilginin sübjektif olduğunu iddia edenlerle ortak bir zeminde tartışma yapılmasının mümkün olamayacağını söylemişlerdir.¹¹⁵

Mu'tezilî ve Mâtürîdî mütakellimler arasında yaygın olan bu tutumun yanı sıra Mu'tezile içinde Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî, farklı bir tavır ortaya koyarak; iki taraf arasında yapılacak olan münazaranın faydalı olacağı kanaatindedirler. Ebû Ali'ye göre kesbî bilgiyi inkâr edenler, aslında iddialarının da bir bilgi değeri taşıdığından habersizdirler, dolayısıyla cahildirler.¹¹⁶ Böylece o, onların bu cehaletini ispat edecek deliller üzerinde tartışmayı yararlı bulmaktadır. Ebû Hâşim el-Cübbâî ise delil getirilerek ulaşılan bilginin hakikatini reddedenler ile zorunlu olarak ulaşılan bilginin hakikatini kabul etmeyenleri birbirinden ayırır. Ona göre, istidlâlî bilgiyi kabul etmeyenlere karşı delil getirilerek; onlar ile tartışmak mümkündür. Ancak bir kişi, zaruri bilgiyi dahi reddediyorsa bu konuda onunla bir konuşma ya da tartışma yapmak mümkün değildir. O, zaruri bilgiyi reddedenlerin iddialarını dile getirirken; onların, bariz bir şekilde kizb içinde olduklarını belirtir.¹¹⁷ O halde kesbî bilgiyi reddeden bir kişi ile tartışmak mümkün iken; zorunlu olarak bilinmesi gereken bilgiyi dahi kabul etmeyen bir kişi ile münazara yapmak hem imkânsız hem de gereksizdir.

Mu'tezilî ve Mâtürîdî mütakellimlerin, bilginin imkânı konusunda muhatap oldukları bir diğer zümre, Sümeniyye¹¹⁸ ve Berâhime¹¹⁹ mensupları olmuştur. Kaynaklarda Sümeniyye ve Berâhime'nin, haberin bir bilgi kaynağı olduğunu reddettikleri aktarılmaktadır. Haberi bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemelerinin temelinde, haberin doğru olabileceği gibi yanlış olma ihtimalinin de bulunması yer alır.¹²⁰ Ancak kelâmcılar, onların bu iddialarının aksine haber-i sâdığı tanımlamışlardır ki bu tanım, Sümeniyye ve Berâhime'nin iddia ettiği gibi sıdk ve kizb arasında çeşitlilik göstermez. Haberin bilgi kaynağı olabilmesi ise istidlal neticesinde gerçekleşir.¹²¹ Böylece üzerinde akıl yürütülen ve gerçeğe mutabık olan haber, kizbden ayrılacağı için bir bilgi değeri kazanacaktır.

Mütakellimler, onların haberin bir bilgi kaynağı olmasını reddeden bu iddialarını yine kendi sözleri üzerinden eleştirmişlerdir. Çünkü onlar, iddialarını dil vasıtasıyla ortaya koymaktadırlar ve aynı şekilde insanların konuştuıkları lisanlar da aslında bir haber olmaktadır.

¹¹⁴ Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât ve 'uyûnu'l-mesâil*, 71-72,551; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/41; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 222-223; Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/23.

¹¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 76, 221-222; Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/20-21; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn - Mâtürîdîyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 1982), 31; Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât ve 'uyûnu'l-mesâil*, 78, 573; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/41.

¹¹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/42.

¹¹⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/42..

¹¹⁸ Sümeniyye'nin görüşleri hakkında detaylı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15/342-343; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 10; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Osman el-Huş (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1409/1988), 235.

¹¹⁹ Berâhime'nin görüşleri hakkında detaylı bilgi için bk.: Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 706; Kâdî Abdülcebbar, "el Muhtasar fî Usûli'd-Dîn", *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, thk. Muhammed Amâra (Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1971), 263; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 563.

¹²⁰ Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/24; Neseî, *Umde*, 25-26; Sâbûnî, *Bidâye*, 31; Sâbûnî, *Kifâye*, 46.

¹²¹ Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât ve 'uyûnu'l-mesâil*, 554; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15/327-329; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 72.

Haber, insanı hayvandan ayıran bir unsurdur. Haberin inkârı ile insan, kendisini hayvanlara ilhak etmiş olur.¹²² Üstelik onların bu iddiaları da özünde bir haberdur.¹²³ Ayrıca haberin, bir bilgi kaynağı olduğu kabul edilmezse insanın anne-babasını, kardeşlerini ve diğer akrabalarını bilmesi nasıl mümkün olacaktır. Onların bilinmesi için haberden başka bir yol yoktur.¹²⁴ Dolayısıyla insanın haberden müstâğni bir şekilde, yaşamını idame ettirmesi mümkün değildir. İnsanı hayvandan ayıran önemli vasıflardan biri de edindiği tecrübe ve birikimi sonraki kuşaklara aktararak medeniyet inşa etmiş olmasıdır.

Haberin, bilginin ortaya çıkmasına bir sebep olduğu akıl sahibi insanlar tarafından reddedilemeyecek zorunlu bir gerçektir.¹²⁵ Bu konuda insanlar arasındaki ortak kanaat, bunun ispatıdır. Bir insan, “ben açım” dese onun bu haberini zorunluluk nedeniyle kabul etmek gerekir. Çünkü bu haber, doğru kabul edilmezse kişi açlıktan ölür. Aynı şekilde bir kişi, “ben hastayım” dese yahut kendisine darp uygulanan kişi bağırdığında bağırmasının nedeninin acıdan olduğunu söylese bunların zorunlu olarak kabul edilmesi gerekir. Zararlı şeylerin bilinmesi sadece haber yolu ile mümkündür. Haberin bilgi kaynağı olarak kabul edilmemesi ise âlemin yok oluşuna neden olur.¹²⁶

Öte yandan Berâhime ve Sümeniyye mensupları, mütevâtir haberin bilgi değerini de kabul etmemişlerdir. Öyle ki peygamberlerin haberlerini kabul etmedikleri gibi geçmiş milletlerin ve hükümdarların yaşadığına dair bilgiyi de kabul etmemişlerdir.¹²⁷ Onların mütevâtir haberi reddetmelerindeki temel gerekçe, mütevâtir haberin ilmi gerektirmeyen “tek”lerden meydana gelmiş olmasıdır. Haber, bir topluluk tarafından naklediliyor olsa dahi nihayetinde haberi ulaştıran her bir insanın yalancı olma ihtimalidir. Bu gerekçe, gerçekçi bulunmayarak reddedilmiştir. Nasıl tek tek ipler bir araya gelince kuvvet buluyorsa aynı şekilde tek tek haberlerin birleşmesinden de bu birleşmenin olmadığı durumda mevcut olmayan yeni bir şeyin oluşması mümkündür.¹²⁸

Mu‘tezilî ve Mâtürîdî mütekellimlerin mütevâtir habere yönelik getirdikleri açıklamalar ve ileri sürdükleri koşullar, yalan üzere birleşmesi aklen mümkün olmayan topluluklar tarafından aktarılan haberlerin zorunlu olarak bir bilgi değeri taşıdığına yöneliktir.¹²⁹ Bizler geçmişte yaşamış olan krallıkların varlığını yahut uzak olan şehirleri ya da geçmişte yaşanan tarihî olayları bilir ve günlük yaşamımızı bu bilgiler doğrultusunda devam ettiririz. Mu‘tezilî ve Mâtürîdî mütekellimler, Sofistlere yönelik tutumlarına benzer bir şekilde Berâhime ve Sümeniyye’nin iddialarını tek tek ele alıp ilzam etmekle birlikte nihayetinde bunlarla fazla meşgul olmanın gereksiz olduğunu savunmuşlardır.¹³⁰

İslam toplumunda bilginin imkânını reddeden diğer zümreler Mülhide, Revâfız ve Müşebbihe mensuplardır. Bu zümrelerin bilginin imkânına karşı çıkma gerekçeleri, aklın bir bilgi kaynağı olduğuna yönelik itirazlarıdır. Onlar, aklın hükümlerinde çelişkiler olduğunu, akıl sahipleri arasında ihtilafların bulunduğunu söylemişlerdir.¹³¹ Van Ess’e göre İslam dünyasındaki gerçek Septikler, klâsik kaynaklarda geçtiği üzere Sofistler değil, bilakis Şîa’dır. Şîiler, kelâmcıların yanılmazlığını yahut icmâ ve kıyasın gücünü kabul etmiyorlardı. Onların zihinlerinde yanılmaz otorite olarak sadece masum imamlar mevcuttu.¹³² Şîa ve Bâtıniyye, imâmet nazariyelerini desteklemek gayesiyle septisizmden yararlanmışlardır. Bâtıniyye’ye göre, akıl ve duyular insana yeterli ve güvenilir bilgiler sunma noktasında yetersizdir. Bu nedenle insanlara gerekli olan yeterli

¹²² Neseî, *Tebşîratü’l-edille*, 1/25.

¹²³ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, 70; Neseî, *Tebşîratü’l-edille*, 1/24; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15/332.

¹²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, 70; Sâbûnî, *Bidâye*, 31; Sâbûnî, *Kifâye*, 46.

¹²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, 71-72; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15/332.

¹²⁶ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 19.

¹²⁷ Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, 11.

¹²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, 71-72; Neseî, *Umde*, 25-26.

¹²⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15/333; Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâidi’n-Neseîyye*, 17; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, 71-72.

¹³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, 70-71; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15/343.

¹³¹ Neseî, *Umde*, 26; Sâbûnî, *Kifâye*, 49-50.

¹³² Ess, “İslâm Dînî Düşüncesinde Septisizm”, 177.

ve güvenilir bilgiyi öğretecek masum bir imama ihtiyaç vardır. Çünkü gerçek bilginin kaynağı, işte bu masum imamlardır.¹³³

Mütakellimler, bu zümrelerin iddialarının gerçekçi olmadığını belirterek karşı çıkmışlardır. Sâbûnî (ö. 580/1184), onlara aklın hükümlerinde tenâkuz olduğuna dair bir düşünceye nasıl ulaştıklarının sorulması gerektiğini dile getirir. Şayet bu düşünceye akıl ile ulaştıklarını söylerlerse bu kendi iddiaları ile çelişir. Böylece onlar, bir şeyin akıl yoluyla bilinmeyeceğini yine akıl yoluyla biliyoruz demiş olurlar.¹³⁴

Akl yürütmeyi inkâr eden kişinin elinde, akıl yürütmekten başka yol yoktur. Bu kişi, akli reddederken yine akli aracı olarak kullanır ki; bu, kendi içindeki çelişkiyi gösteren bir durumdur.¹³⁵ Mütakellimler, âkillerin anlaşmazlığı üzerinden yöneltilen iddiaya ise bu durumun ya âkillerin akıllarındaki noksanlıktan ya da aklın onu iptal edişi açısından düşünce koşullarındaki eksikliklerden kaynaklandığını belirterek cevaplamışlardır.¹³⁶

Akl, duyu organları vasıtasıyla elde edilen bilgilerin sıhhati hususunda hüküm icra edicidir. Havâs vasıtasıyla elde edilen edinimlerin doğruluğu, akıl aracılığıyla bilinir.¹³⁷ İnsan, duyar ve haber vasıtasıyla edinimlerde bulunmakla birlikte bunların bilgiye dönüşmesi ancak akıl aracılığıyla olmaktadır. Bu durumda akıl, bu iki kanaldan elde edilen edinimleri işleyerek bilgiye dönüştüren bir üst konumda yer alır. İmâm-ı Mâtürîdî, aklın insan yaşamındaki işlevini ve bilgi edinme sürecine katkısını hikmet kavramı üzerinden açıklar. Allah, evreni bir hikmet üzere yaratmıştır. İnsan, bu evrenin yaratılış gayesini, hikmetini kavrayarak hem yaratıcının varlığına ulaşmak hem de evrende kendi konumunu idrak edebilmek için akla muhtaçtır.¹³⁸ İnsan, akıl sayesinde yaratılış gayesini idrak edebilir ve bu doğrultuda üzerine düşen sorumlulukları yerine getirebilir. Dolayısıyla aklın bilgi edinme vasıtası olarak reddedilmesi halinde insanın kul olarak sorumluluklarını yerine getirmesi imkânsız hale gelecektir.

SONUÇ

Bilginin tanımı, mahiyeti, kaynakları ve imkânı gibi meseleler düşünce tarihinin ortak tartışma konuları olmuştur. Bu mevzulara dair tartışmaların izlerini, Eski Yunan filozoflarında görmek mümkündür. Mevzu, İslam düşüncesi içinde de ele alınmıştır. Müslüman âlimlerin konuya ilgi duymalarında hem Kur'an ayetlerinin hem de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ilme teşvik etmesi önemli bir unsur olmuştur. Bu husustaki bir diğer önemli etken ise tercüme faaliyetleridir. Özellikle Aristo'nun eserlerinin tercümesi ile mütakellimler, bilginin imkânını reddeden gruplar ve bu grupların iddialarına verilen cevaplardan haberdar olmuşlardır.

Kelâm tarihinin iki önemli ekolü olan Mu'tezile ve Mâtürîdiyye fırkalarında da meseleye ciddi bir ehemmiyet verilmiştir. Bilgi teorisi ile ilgili ilk nazariyelere Mu'tezile fırkası içinde rastlıyoruz. Modern dönemde yapılan çalışmalarda, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, bilgi meselesini sistemli bir şekilde inceleyen ve eserine bu mevzu ile başlayan ilk mütakellim olarak kabul edilir. Ancak Mâtürîdî'den önce Mu'tezilî âlimlerin bilginin tanımı, imkânı, çeşitleri ve bilgi edinme yollarına dair görüşler ortaya koyduklarını görmekteyiz. Yine Mâtürîdî'den önce vefat eden Kâ'bî'nin eserinde de bilgi meselesinin sistemli bir şekilde ele alındığına şahit olmaktadır.

Mu'tezilî düşüncede bilgi, genellikle i'tikâd kavramı ile eşleştirilerek tanımlanma yoluna gidilmiştir. Fakat bu kabul, daha ilk başta kendi mensupları tarafından da eleştirilmiştir. Bu eleştiriler daha çok Allah'ın mu'tekid olarak isimlendirilemeyeceği, ma'dûmun bilgisini kapsamadığı ve özellikle taklit yoluyla oluşan inancın bilgi olarak tanımlanamayacağı üzerinde

¹³³ Ebû Ya'kûb İshâk b. Ahmed Sicistânî, *Kitâbu'l-iftihâr*, thk. Mustafa Gâlib (Dârü'l-Endelüs, 1980), 100; Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî, *Kitâbu'l-islâh*, thk. Hasan Menuçehr - Mehdi Muhakkik (Tahran, 2004), 123; Avni İlhan, "Bâtıniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992).

¹³⁴ Sâbûnî, *Bidâye*, 31-32.

¹³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 73; Sâbûnî, *Kifâye*, 49-50; Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât ve 'uyûnu'l-mesâil*, 75-76, 557-558.

¹³⁶ Neseî, *Umde*, 26; Sâbûnî, *Kifâye*, 50; Sâbûnî, *Bidâye*, 32.

¹³⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/58, 160-163; Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât ve 'uyûnu'l-mesâil*, 558.

¹³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 73-74.

yoğunlaşmıştır. Bilgiyi i’tikâd ile eşleştirerek açıklayan Kâ'bî'den önce, Mu'tezile içinde kavrama dair daha güçlü tanımların yapıldığına şahit oluyoruz. Ebû Ali el-Cübbâî, taklit yoluyla edinilen ya da tesadüfen oluşan inançlar ile bilginin birbirinden ayıt edilmesi için inançta bir karine ya da zaruretin bulunmasını şart koşturmuştur. Ebû Hâşim ise sükunun'n-nefs ile birlikte olan i'tikâdî bilgi olarak kabul etmiştir. Bu tanım, daha sonra geliştirilerek Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû Abdullah el-Basrî tarafından da benimsenmiştir.

Mâtürîdiyye'de ise bilgi meselesi, daha ilk başta mezhebin kurucu imamı olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî tarafından detaylı bir şekilde ele alınmıştır. O, bilginin tanımını orijinal ve kapsamlı bir ifade ile yapmaya çalışmıştır. Onun tarafından yapılan bu tanım, hem kendisinden sonraki Mâtürîdî âlimler hem de Eş'arî kelâmcılar tarafından kabul görmüştür.

Fethedilen coğrafyada bulunan Sofistler ile haberin ve aklın bilgi vasıtası olduğunu reddeden zümrelerin varlığı, mütekellimleri bilginin imkânı meselesini tetkik etmeye sevk etmiştir. Burada dikkat çeken bir husus, mütekellimlerin kendi çağlarındaki Sofistleri iyi bir şekilde tanımlarıdır. Mu'tezilî ve Mâtürîdî eserlerde Sofistler, diğer kelâm kaynakları ile benzer şekilde üç grup halinde ele alınmış ve aynı şekilde onların görüşlerine detaylı bir şekilde yer verilmiştir. Hicrî II. asrın başlarından itibaren Ebû'l-Huzeyl ile başlayan süreçte, Sofistler ile Mu'tezilî mütekellimler arasında bilginin hakikatine dair münazaraların yapıldığını görmekteyiz. Mu'tezilî ve Mâtürîdî kelâmcılar, muhataplarına genellikle onların argümanlarını kullanarak cevap vermeye çalışmışlardır. Ancak insanın fıtratından kaynaklı olarak sahip olacağı zorunlu bilgiyi dahi reddeden Sofistler ile münazaranın, yarar getirip getirmeyeceği de üzerinde durulan bir diğer mesele olmuştur.

Mu'tezile ile Mâtürîdiyye kelâmcıların bilginin imkânı hususunda tek muhatapları Sofistler olmamıştır. Mütekellimler, bir taraftan haberin bilgi kaynağı olduğunu dolayısıyla nübüvveti ispatlama gayesi ile Sümeniyye ve Berâhime mensupları ile muhatap olurken; diğer taraftan aklın bilgi vasıtası olduğunu reddeden Şia ve Bâtınîye'ye karşı fikrî bir mücadele de yürütmüşlerdir.

KAYNAKÇA

- Arapkirli Hüseyin Avni. "İlm-i Kelam - İlim, İlmin Tarifi ve Adem-i Tarifindeki Mezâhib". *Ceride-i İlmiyye*, 1578-1582.
- Atay, Hüseyin. "Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1-4 (1987), 1-40.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1409/1988.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: İstanbul Dârülfünunu İlahiyat Fakültesi, 1346/1928.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed. *el-İnşâf fî esbâbi'l-hilâf*. thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan Kevserî. Kahire: Mektebetü el-Ezheriyyeti li't-Türâs, 2. Basım, ts.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed. *Kitâbu't-Temhîd*. thk. Richard Joseph McCarthy. Beyrut: el-Mektebetu's-Şarkiyye, 1957.
- Bernand, Marie. "La Notion de 'Ilm chez les Premiers Mu'tazilites". *Studia Islamica* 36 (1972), 26-45.
- Beyâdî, Kemâluddin Ahmed. *İşâretü'l-merâm*. thk. Abdürrezzâk Yûsuf. Kahire: Matba'atu el-Bâbî el- Halebî, 1368/1949.
- Bozkurt, Mustafa. "Arapkirli Hüseyin Avni'de Bilgi, Bilginin Kaynakları ve Değeri". *Kader* 16/1 (2018), 89-112.
- Bozkurt, Mustafa. "Kelâmcıların Bilgi Tanımı Problemi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 253-274.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'ü's-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Şerhu Uyûni'l-mesâil*. Medine: Mektebetu Câmiati Melik Suûd, ts.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Mu'cemu't-Ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fazîle, ts.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Mahmut Ömer Dimyâtî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd. İskenderiye: Menşetü'l-Maârif, 1969.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fî uşûli'l-i'tikâd*. thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih - Tefvîk Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 1430-2009.
- Çağrıçı, Mustafa. "Şüphencilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/265-268. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çınar, Bayram. "Felsefe ve Kelam Tartışmalarında Bilginin Serüveni: Mâtürîdî Eksenli Bir Bilgi Tartışması". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 5/12 (2020), 115-161.
- Dağ, Mehmet. "Eş'ârî Kelâmında Bilgi Problemi". *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), 97-114.
- Düzgün, Şaban Ali. *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Emiroğlu, İbrahim. "Süfestâiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/468-469. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ess, Josef van. "İslâm Dinî Düşüncesinde Septisizm". çev. Murat Memiş. *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2005), 167-183.
- Fenni, İsmail Ertuğrul. *Lugatçe-i felsefe*. İstanbul: Matbaatu Âmire, 1341.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*. thk. Enes Muhammed es-Sâmî - Zekerîyya Câbir Ahmed. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1429/2008.
- Gazzâlî, İmâm Ebî Hâmid. *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Ahmed Zeki Hammâd. Riyad: Sıdra, ts.
- Harputî, Abdüllatif. *Tenkihu'l-kelm fî akaidi' ehli'l-İslam Kelam İlmine Giriş*. çev. Fikret Karaman. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.
- Hourani, George F. *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed. *el-İkdü'l-ferîd*. thk. Müfîd Muhammed Kumeyhe - Abdülmecîd et-Terhînî. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1983.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Maḳâlâtü's-şeyhi Ebî Hasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Tabaḳâtü'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: Dâr Mektebet'il-Hayat, 1380/1961.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Zikrû'l-Mu'tezile*. thk. Thomas Walker Arnold. Haydarabad: Dâiratü'l-Ma'ârif, 1898.
- Îcî, Adudüddin. *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*. Beyrut: 'Âlemü'l-Kutub, ts.

- İlhan, Avni. “Bâtiniyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/190-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kâ'bî, Ebû'l-Kâsım el-Belhî. *Kitâbu'l-Makâlât ve meâhû 'uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu vd. Amman: Kuramer ve Dârû'l-Feth, 1439/2018.
- Kâdî Abdülcebbâr. “el Muhtasar fî Usûli'd-Dîn”. *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*. thk. Muhammed Amâra. Kahire: Dârû'l-Hilâl, 1971.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. İbrahim Meşkûr - Tâhâ Hüseyin. 20 Cilt. Riyad: Dârû'l-Âlemi'l-Kutub, 3. Basım, 1417/1997.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhû'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abülkerîm 'Usman. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1408/1988.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhû'l-Usûli'l-hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Karadeniz, Osman. *İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Keskin, Halife. *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Macdonald, D. Black. “İlim”. *MEB İslam Ansiklopedisi*. 5-2/972-975. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhid*. thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Arûci. Beyrut: Dâr Sadr, 1422/2001.
- Memiş, Murat. *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Mert, Muhit. “Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 41-67.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'uş-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât. *el-'Umde fi'l-'akâ'id - İslam İnancının Ana Umdeleri*. çev. Temel Yeşilyurt. Malatya: Kubbealtı Yayınları, 2000.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *et-Temhîd li-ķavâ'id-i't-tevhîd*. thk. Abdurrahman Muhammed. Kahire: el-Mektebü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2006.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tebşîratü'l-edille*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 1993.
- Neşşâr, Ali Sami. *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Nisâbü'rî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim. *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. M'an Ziyâd - Rıdvan Seyyid. Beyrut: Ma'hedü'l-Enmâi'l Arabî, 1979.
- Özcan, Hanifi. *Epistemolojik Açıdan İman*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Pezdevî, Sadrü'l-İslâm Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdilkerîm. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li'l-Türâsi, 1424/2003.
- Râzî, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân. *Kitâbu'l-islâh*. thk. Hasan Menuçehr - Mehdi Muhakkik. Tahran, 2004.
- Râzî, Fahreddin. *Muḥaṣṣalü efkârî'l-müteḳaddimîn ve'l-müte'aḥḥirîn mine'l-'ulemâ' ve'l-ḥükemâ' ve'l-müteḳellimîn*. thk. Taha Abdürraûf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, ts.
- Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Boston: Brill, 2007.

- Sâbûnî, Nûreddin. *el-Bidâye fî uşûli'd-dîn - Mâtürîdîyye Akâidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 1982.
- Sâbûnî, Nûreddin. *el-Kifâye fî'l-hidâye*. thk. Muhammed Arûcî. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1434/2013.
- Saffâr, Ebû İshak. *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd*. thk. Angelika Broderson. Beyrut: Müessesetü'l-beyân, 2011.
- Schacht, Joseph. "New Sources for the History of Muhammadan Theology". *Studia Islamica* 1 (1953), 23-43.
- Sırrî-i Girîdî. *Nakdû'l-kelâm fî akâidi'l-İslâm*. İstanbul: Der-Saadet, 2. Basım, 1310.
- Sicistânî, Ebû Ya'kûb İshâk b. Ahmed. *Kitâbu'l-iftihâr*. thk. Mustafa Gâlib. Dârü'l-Endelüs, 1980.
- Şaşa, Mehmet. *Kelam ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*. İstanbul: Nobel Yayıncılık, 2018.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Ahmed Fahmî Muhammed. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 9., 1434/2013.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ud. *Şerhu'l-akâid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: İFAV Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ud. *Şerhu'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*. thk. Ahmed Hicâzî Sekkâ. Beyrut: Metebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1408/1987.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ud. *Şerhu'l-Makâşid*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemi'l-Kutub, 1998.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfü ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dahrûc vd. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Yörükan, Yusuf Ziya. "İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur-i Matüridî". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2-3 (1953), 127-142.

STRUCTURED ABSTRACT

Knowledge is a relationship established between the knower and the known. Man has always resorted to the act of knowing in order to sustain his life, to be able to transfer his experience to the next generations and to understand his position in the universe. For this reason, issues such as how knowledge should be defined, whether knowledge is possible or not, sources of knowledge and types of knowledge have been of interest throughout human history since Ancient Greece. As a result of the conquests, Muslims came into contact with people of different religions and beliefs and the translation works that took place afterwards, necessitated the theologians to work more systematically on this issue. The theories of the theologians, who focused on the method, sources and types of knowledge, also ensured the systematization of their theories. It is seen that the Mu‘tazila in particular focused on the issue as a requirement of their structure of thought. Although the early sources cannot be accessed, Abu’l-Qāsim al-Balkhī al-Kā’bī and later Qādī Abd al-Jabbar dealt with the issue comprehensively and systematically in their works. Abu Mansur al-Māturīdī, who lived in the same era and geography as Kā’bī, started his work called *Kitab al-Tawhid* with the issue of knowledge and examined the subject in a comprehensive and systematic way. After Imam-i Māturīdī, the scholars of Ahl as-Sunnah also started their works with the issue of knowledge, taking Māturīdī as an example, and dealt with the issue in all its dimensions. For this reason, Imam-i Māturīdī is shown as the first person to systematize the issue of knowledge in the science of Kalam. However, the fact that Kā’bī also started his works with the subject of view, similar to Imam-i Māturīdī, and dealt with the issue comprehensively and systematically here, and also that the issue was discussed intensively within the Mu‘tazila before Kā’bī, shows that the issue had great importance in the eyes of the theologians who had a rationalist mentality at that time. This study aims to analyze and examine the theories that emerged in the schools of Mu‘tazila and Māturīdiyya, two important schools of thought with a rationalist mindset in the history of Kalam, regarding the definition and possibility of knowledge. Thus, it will be possible to determine the approaches of the schools to the issues and the similar and different aspects in this process. In this process, in the study, firstly, data related to the issue was collected from the works of the schools, adhering to the classical method in social research, and then an analysis was made on this data. In the study, firstly, the theories of both schools on the definition of knowledge were included and it was aimed to show their perspectives on the relationship between Allah-human-universe. In this context, it is seen that the Mu‘tazili theologians were in a serious intellectual debate by making different definitions among themselves regarding the definition of knowledge. The most prominent among these definitions is the expression that equates knowledge with belief. However, this acceptance was criticized within themselves from the very beginning. These criticisms mostly focused on the fact that Allah cannot be called a mu‘takid, that He does not include the knowledge of the non-existent, and that belief formed through imitation cannot be defined as knowledge. Before Kā’bī, who explained knowledge by equating it with i‘tikād, we witness stronger definitions of the concept within the Mu‘tazila. While Abu Ali al-Jubbā’ī stipulated that there must be a presumption or necessity in belief in order to distinguish between beliefs acquired through imitation or formed by chance and knowledge, his son, Abu Hashim, accepted i‘tikād together with sūqūn al-naḥs as knowledge. This definition was later developed and continued by Qādī Abd al-Jabbar and Abu Abdullah al-Basrī. In the Māturīdiyya, since the concept was defined in detail and in a way that could be considered comprehensive by the founding imam of the school of thought, Abu Mansur al-Māturīdī, there was no intellectual debate on this issue as there was in the Mu‘tazila. This definition made by Māturīdī was generally accepted by both the Māturīdī scholars after him and the Ash‘ari theologians. Another issue that the theologians of both schools of thought focused on was the possibility of knowledge. The Sophists’ thoughts had a significant impact on this issue. The theologians of both schools of thought engaged in scientific debates with the Sophists, the Barahimah and Sumaniyya, who lived in the same geography, as well as with the Shiite and Batini groups, with the aim of proving the possibility of knowledge. At the end of the research, it was seen that the original views on the definition and possibility of knowledge were put forward by the scholars of both schools. The striking point in the research is that the methods and methods used to prove the possibility of knowledge are similar in both schools.