



ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

SEYYİD ŞERÎF CÜRCÂNÎ'DE
BİLGİ TEORİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Zübeyir ÜÇTAŞ

Danışman

Prof. Dr. İsa DOĞAN

Samsun, 2015

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

SEYYİD ŞERÎF CÜRCÂNÎ'DE
BİLGİ TEORİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Zübeyir ÜÇTAŞ

Danışman

Prof. Dr. İsa DOĞAN

Samsun, 2015

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Hazırladığım Yüksek Lisans Tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, yazımda enstitü yazım kılavuzuna uygun davranıldığını taahhüt ederim.

12 /06 / 2015

Zübeyir ÜÇTAŞ

TEZ KABUL VE ONAYI

Zübeyir ÜÇTAŞ tarafından hazırlanan *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Bilgi Teorisi* başlıklı bu çalışma, 12/06/2015 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliğiyle başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

İmza

Başkan : Prof. Dr. İsa DOĞAN

Üye : Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

Üye : Doç. Dr. Mehmet Kenan ŞAHİN

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

__ / __ / __

Doç. Dr. Selim EREN

Müdür

ÖZET

SEYYİD ŞERÎF CÜRCÂNÎ'DE BİLGİ TEORİSİ

Zübeyir ÜÇTAŞ

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans, Mayıs/2015

Danışman: Prof. Dr. İsa DOĞAN

'Seyyid Şerîf Cürcânî'de Bilgi Teorisi' isimli bu çalışmamızda ilk olarak Cürcânî'nin hayatı, eserleri ve ilmî kişiliği, yaşadığı dönemin siyasî ve fikrî atmosferine atıfta bulunularak, kısa ve özlü bir şekilde ele alınmıştır.

İkinci bölümde bilginin tanımlanmasında kullanılan idrak, ma'rifet, itkân ve benzeri kavramlara değinilmek suretiyle, konunun daha iyi anlaşılmasına yönelik ilk dönem kelamcılarının bilgi tanımları ve bu tanımlara yöneltilen eleştiriler verilmiştir. Bu noktada Cürcânî'nin daha önce yapılan tanımlara yönelttiği eleştiriler, tercih ettiği tanım ve bu tercih ettiği tanımı nasıl ele alıp değerlendirdiği ortaya konulmuştur. Ardından hem genel anlamda felsefe tarihi içerisinde, hem de daha özelde İslâm kelam geleneği içerisinde bilginin kaynakları ve Cürcânî'nin bu konudaki yaklaşımları ve değerlendirmeleri ortaya konulmuştur.

Son bölümde ise, bilginin kısımları ve imkânı, kelam geleneğindeki farklı yaklaşımlara da değinilerek Cürcânî örneği üzerinden ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Cürcânî, bilgi, ma'rifet, itikât, bilgi kaynakları

ABSTRACT

THEORY OF KNOWLEDGE ACCORDING TO SAYYID SHARIF JURJANI

Zübeyir ÜÇTAŞ

Ondokuz Mayıs University, Institute of Social Sciences

The Department of Basic Islamic Sciences, M.A., May/2015

Supervisor: Prof. Dr. İsa DOĞAN

In our study its name is "Theory of Knowledge According to Sayyid Sharif Jurjani", first of all, by referring to his scientific and political environment, the life of Jurjani, his works and his scientific personality is handled briefly.

In the second chapter, we dealt with some notions are used for identification of knowledge, such as perception, marifah, itqaan, etc. Because of the fact that the subject is understood perfect, we mentioned the first period theologians' definitions on knowledge and the critics about these definitions. In this phase, the critiques of Jurjani to the previous definitions of knowledge, his knowledge definition and his handling of this definition are presented. After that, not only in history of philosophy generally, but also specifically in Tradition of Islamic Theology, the sources of knowledge and Jurjani's approaches in this subject were expressed.

In the last chapter, we tried to express the parts of knowledge and its possibility by referring to different approaches of the Tradition of Islamic Theology in an example of Jurjani.

Key Words: Jurjani, knowledge, episteme (marifah), creed, knowledge means

ÖNSÖZ

Yaklaşık olarak on dört asırdır genelde İslâm âlimleri, daha özelde ise İslâm kelimcileri, Allah'a, peygamberlere ve ahirete iman şeklinde üç ana başlık içerisinde mütalaa edilen, İslâm Dini'nin inanç ilkelerini, her daim sağlam temellere oturtmayı amaçlamışlardır. Bu amaç doğrultusunda, varlık hakkında konuşmanın imkânı, varlıktan hareketle mutlak güç ve irade sahibi bir Yaratıcı'nın ispatı ve peygamberlerin vermiş olduğu bilgilerin doğruluğu gibi temel kelâmî problemlerle doğrudan bağlantılı olan "Bilgi Terorisi"ni de, Mu'tezile kelim geleneğinin doğuşundan bu yana, derinlemesine incelemişler ve bu konuda kendilerine has kuramlar oluşturmuşlardır.

Diğer taraftan, temelinde suje-obje ilişkisi bulunan, bilginin tanımı, kaynakları, kısımları, türleri ve imkânı gibi konuları ele alıp inceleyen bilgi teorisi, gerek mütekaddimûn döneminde, gerek daha sonraki dönemlerde İslâm kelimcileri tarafından ortaya konulan ilmî birikimin anlaşılması noktasında da büyük bir öneme sahiptir. Diğer bir deyişle, İslâm kelimcilerinin oluşturduğu bilgi teorisini inceleme ve anlamının, aynı zamanda bize miras bırakılan ilmi birikimin ve epistemoloji probleminin anlaşılmasına büyük bir katkı sağlayacağı aşikârdır.

Biz de bu bağlamda, kendinden öncekiler tarafından, özellikle de müteahhirûn dönemi âlimleri tarafından ortaya konulan ilmi birikimin, hem sonraki nesillere aktarılması, hem de anlaşılması noktasında önemli bir konuma sahip olan Seyyid Şerîf Cürcânî'nin konuya getirdiği yaklaşımların, açıklamaların ve yeni açılımların tespitini yapmayı uygun gördük. Bu arada zaman zaman Cürcânî öncesi dönemin temel anlayışlarıyla mukayeselere girişmeye özen gösterdik.

Tezimiz giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında, problem durumu, konunun amacı, önemi, kaynakları, kapsam ve sınırlılıklarını kısa bir şekilde izah ettik. Birinci bölümde, Seyyid Şerîf Cürcânî'nin hayatı, eserleri ve ilmî kişiliğini kısa ve özlü bir şekilde ele aldık. İkinci bölümde ilk olarak hem felsefe tarihi içerisinde, hem de İslâmî literatürde bilgi teorisinin tarihi süreciyle ilgili genel

bilgiler vermeye çalıştık. Ardından Cürcânî'de bilginin tanımı ve kaynakları başlığı altında, farklı bilgi tanımları ve bu tanımların değerlendirilmesini ve bilgi kaynakları konusunu ele aldık. Son bölümde ise, Cürcânî'de bilginin kısımları ve imkânı konusunu, karşılaştırmalar yaparak ve farklı görüşlere değinerek vermeye çalıştık.

Gerek konunun tespitinde, gerek hazırlanma sürecinde her daim katkılarını esirgemeyen, derin bilgileriyle ufkomuzu açan ve genişleten kıymetli hocam ve danışmanım Prof. Dr. İsa DOĞAN'a; hem engin bilgi ve tecrübesiyle her daim yol gösteren, hem de çalışmayı ayrıntılı bir şekilde okumak suretiyle olgunlaşmasına büyük katkı sunan muhterem hocam Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ'a ve yardımlarını esirgemeyen kıymetli arkadaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Zübeyir ÜÇTAŞ, Samsun 2015

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1
1. Konunun Önemi ve Amacı	1
2. Konunun Kapsamı ve Sınırlılıkları	2
3. Konunun Kaynakları.....	2

BİRİNCİ BÖLÜM

SEYYİD ŞERÎF CÜRCÂNÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

1.1. Yaşadığı Dönem.....	3
1.1.1. Siyasî Durum.....	3
1.1.2. İlmî Ve Fikrî Durum	4
1.2. İsmi, Doğumu Ve Ailesi	5
1.3. Ölümü.....	7
1.4. Tahsili, Hocaları Ve Öğrencileri	7
1.5. Eserleri	13
1.5.1. Kelâm İlmine Dair Eserleri	13
1.5.2. Felsefeye Dair Eserleri.....	17
1.5.3. Mantık İlmine Dair Eserleri	19
1.5.4. Cedel ve Münazara İlmine Dair Eserler	20
1.5.5. İslâm Hukukuna Dair Eserleri.....	21
1.5.6. Tefsir İlmine Dair Eserleri	22

1.5.7. Hadis İlmine Dair Eserleri	23
1.5.8. Tasavvuf İlmine Dair Eserleri.....	23
1.5.9. Arap Dili ve Belagatına Dair Eserleri	24
1.5.10. Muvâda‘a İlmine Dair Eserleri.....	25
1.5.11. Astronomi ilmine Dair Eserleri.....	25
1.5.12. Hendeseye Dair Eserleri.....	25
1.6. İlmî Kişiliği	26

İKİNCİ BÖLÜM

SEYYİD ŞERÎF CÜRCÂNÎ'YE GÖRE BİLGİNİN TANIMI VE KAYNAKLARI

2.1. Cürcânî Öncesi Bilgi.....	28
2.2. Bilginin Tanımı	34
2.3. Bilginin Kaynakları.....	42
2.3.1. Duyular.....	47
2.3.2. Haber	53
2.3.2.1. Haber-i Rasûl	56
2.3.2.2. Mütevâtir Haber	56
2.3.2.3. Âhad Haber	58
2.3.3. Akıl.....	59

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SEYYİD ŞERÎF CÜRCÂNÎ'YE GÖRE BİLGİNİN KISIMLARI VE İMKÂNİ

3.1. Bilginin Kısımları	66
3.1.1. Tasavvur Ve Tasdîk	66
3.1.2. Kadîm Bilgi.....	68
3.1.3. Hâdis Bilgi	69
3.1.3.1. Zorunlu (Zarûrî) Bilgi	70
3.1.3.1.1. Vicdânîler.....	72
3.1.3.1.2. Duyusallar	72

3.1.3.1.3. Bedîhîler	73
3.1.3.2. Kazanılmış (Kesbî) Bilgi.....	73
3.2. Bilginin İmkânı	76
3.2.1. Zorunlu Bilginin İmkânı	79
3.2.2. Kazanılmış Bilginin İmkânı	85
SONUÇ	90
KAYNAKÇA	93
ÖZGEÇMİŞ	99

KISALTMALAR

bkz.	: Bakınız
ev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
İA	: İslâm Ansiklopedisi
s.	: Sayfa numarası
ss.	: Sayfadan sayfaya/Sayfalar arası
tah.	: Tahkik eden
ter.	: Tercüme eden.
terc.	: Tercüme
tsh.	: Tashih eden
ty.	: Tarih yok
vd.	: Ve diğerkleri
y.y.	: Basım/Yayın bilgisi yok

GİRİŞ

1. Konunun Önemi ve Amacı

İster Gazzâlî (ö. 505/1111) ile başlayan müteahhirûn¹ dönemi olsun, isterse ondan önceki dönem olsun, İslâm dünyasında "bilgi teorisi" konusunda oluşan fikri birikimin bütün yönleriyle tahlil edilmesi ve gözler önüne serilmesi gerekmektedir. Bu birikimin, modern bilgi teorisine büyük katkılar sağlayacağı aşîkârdır.² Biz de bu bağlamda konumuzu belirlerken, müteahhirûn döneminin, özellikle de orijinal telif eser yazma sürecinin durduğu, orijinal teliften ziyade şerh, haşiye ve tâliklerin yapıldığı "cem ve tahkîk" dönemi diye adlandırılan, hicrî VIII. asrın ortalarından başlatılan ve hicrî XIII. asrın sonlarına kadar devam eden dönemin³ önde gelen kelâmcılarından biri olan Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413)'nin bilgi teorisine yaklaşımını incelemeyi ve analiz etmeyi uygun gördük.

Cürcânî, başta kelâm, felsefe ve mantık olmak üzere yaşadığı dönemde İslâm dünyasındaki medreselerde okutulan fıkıh, tefsir, hadis, tasavvuf gibi hemen hemen her türlü ilmi sahada eser vermiş velûd bir düşünürdür. Yazmış olduğu eserlerle kendinden sonrakiler üzerinde büyük bir etki bırakmıştır. Öyle ki, kendinden sonra gelenler onu, bilginin delili (es-sened), insanlığın hocası (üstâzül-beşer) ve on birinci akıl gibi sıfatlarla nitelemişlerdir.⁴

Kelâm sahasında tıpkı muasırı Taftazânî (ö. 792/1390) gibi otorite kabul edilen Cürcânî'nin, konuya yaklaşımının önem arz ettiğini düşünmekteyiz. Özellikle Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355)'nin *Kitâbu'l-Mevâkıf* adlı eseri üzerine yapmış olduğu şerhte, bilgi konusunu ayrıntılı bir şekilde inceleyen Cürcânî'nin, konuya getirdiği yeni yaklaşımlar ve açıklamalar hem kelâm ilmi açısından hem de

¹ Mevlüt Özer, "Kelâm Tarihi", *Kelâm El Kitabı*, Şaban Ali Düzgün (edt), Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, s. 29.

² Necip Taylan, "Bilgi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, VI, 1992, s. 161.

³ Temel Yeşilyurt vd., *Kelâm Tarihi*, Kayseri: Tezmer, 2014, ss. 170-171.

⁴ Seyyid Şerîf Cürcânî, "Tercüme edenin önsözü", *Şerhu'l-Mevâkıf*, (ter. Ömer Türker), I, İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2011, s. 11.

günümüzde bilgi teorisinin yeniden yorumlanması açısından ufuk açıcı mahiyette büyük bir öneme sahiptir.

2. Konunun Kapsamı ve Sınırlılıkları

Bilgi teorisini bütün yönleriyle, farklı ilmî disiplinler açısından tek bir çalışma içerisinde incelemek pek de mümkün görünmemektedir. Hatta farklı ilmî disiplinleri bırakın, sadece kelâm sahasında bu konuda ortaya konulan yaklaşımları bile tek bir çalışmada aynı çatı altında toplamak pek imkân dâhilinde değildir. Bu nedenle, özellikle kelâm sahasında kendinden öncekilerin "bilgi" konusunda ortaya koyduğu görüşleri eleştiren, yaptıkları tanımları ve bu konudaki yaklaşımları derinlemesine tahlil eden Cürçânî'nin, bilginin imkânı, değeri, mahiyeti, kaynakları ve kapsamı gibi konuları nasıl tahlil ettiği ve bu konulara getirmiş olduğu yeni yaklaşımları, hem Cürçânî'nin muasırı olan, hem de ondan önceki âlimlerin konuya bakış açılarıyla birlikte karşılaştırmalı olarak vermeye gayret edeceğiz.

3. Konunun Kaynakları

Başta Cürçânî'nin, Adudüddîn el-Îcî'nin *Kitâbu'l-Mevâkıf* adlı eseri üzerine yazmış olduğu ve bilgi konusunu derli toplu bir şekilde işlediği *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eseri ve meşhur terimler sözlüğü *Kitâbu't-Ta'rîfât* olmak üzere, günümüze ulaşan birçok eserinden yararlanılmıştır. Bunun yanında bilgi konusuyla alakalı olarak Eş'arî, Mâturidî, Bâkılânî, İbn Fûrek, Nesefî, Cüveynî, Âmidî ve Taftazânî gibi İslâm kelamcılarının eserlerine, hem konunun izahı, hem daha anlaşılır hale getirilmesi, hem de karşılaştırma amacıyla başvurulmuştur. Bunlar dışında İslâm düşüncesinde bilgi anlayışını gerek derli toplu bir şekilde gerekse şahıslar bazında ele alan modern çalışmalardan da yararlanılmıştır. Bu bağlamda özellikle Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* ve *İhtilâfu'l-Musallîn*'i, Mâturidî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'i, Bağdâdî'nin *Usûli'd-Dîn*'i, Pezdevî'nin *Usûli'd-Dîn*'i, Nesefî'nin *Tebziratü'l-edille*'si, Bâkılânî'nin *Kitâbu't-Temhîd*'i, Sâbûnî'nin *el-Bidâye*'si ve Taftazânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'i gibi hem klasik dönem eserlerinden, hem de H. Keskin'nin *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, H. Özcan'ın *Mâturidî'de Bilgi Problemi*, E. Yüksel'in *Âmidî'de Bilgi Teorisi* ve H. Peker'in *İbn Sina'nın Epistemolojisi* gibi konuyla ilgili yapılan modern çalışmalardan faydalandığımızı belirtmekte fayda vardır.

BİRİNCİ BÖLÜM

SEYYİD ŞERÎF CÜRCÂNÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

1.1. Yaşadığı Dönem

1.1.1. Siyasî Durum

Hicrî sekizinci asırda İslâm dünyasının nasıl bir siyasî yapıya sahip olduğunun tespitini doğru ve sağlıklı bir şekilde yapmak için, yedinci asırda İslâm dünyasının gerilemesine sebep olan bazı olayların bilinmesi gerekir.

Hicrî yedinci asrın başlarında kurulan ve doğuda Çin imparatorluğunu ortadan kaldıran Moğol imparatorluğu, Ön Asya'da ise İslâm âlemini tamiri güç bir şekilde yakıp yıktı. Celâleddîn Harzîmşah, yaklaşık on yıl boyunca Kuzey Hindistan, Irâk-ı Acem ve Azerbaycan'da her ne kadar başarılı bir mücadele vermiş olsa da çabaları Moğolları durdurmaya yetmedi. 617-618 (1220-1221) yıllarında Horasan üzerinden, Irâk-ı Acem ve Horasan'a giren Moğollar, Kafkaslar üzerinden Karadeniz'in kuzeyine geçtiklerinde arkalarında virane bir ülke bıraktılar. Celâleddîn'in son direnişi de 625'de İsfahan şehri önlerinde kıran Moğollar, Güney İran dışında Bütün Orta ve Batı İran'ı yakıp yıktılar. Hülâgü'nün 635 (1255) yılında Horasan'a girmesiyle Yakın Doğu'da Moğol hâkimiyetinin ikinci devresi başladı.

Hülâgü, Hicrî 656 (1258)'de Bağdat'ı istilâ ederek Abbâsî hilafetini ortadan kaldırdı. İstilâ sırasında milyonlarca insanın öldürülmesi yanında Mâverâünnehir, İran, Irak ve Anadolu şehirleri büyük bir tahribat yaşamışlardır. Moğollar İslâm ülkelerini yakıp yıkmışlar ve İslâm kültür ve medeniyet mirasını telafisi mümkün olmayan bir tahribata uğratmışlardır.⁵

⁵ Osman Gazi Özgüdenli, "Moğollar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXX, 2005, ss. 225-226.

Anadolu’da ise bu dönemde Süleyman Şah tarafından 1075 -1080 yıllarında İznik’te kurulan Anadolu Selçukluları 1308 tarihinde yıkılmış⁶ ve ardından yerinde birçok beylik kurulmuştu.

1299 yılında Batı Anadolu’da kurulmuş olan Osmanlı İmparatorluğu, on dördüncü asır boyunca 1402 yılında Timur’un Anadolu’yu istilâsına kadar Anadolu’da Türk birliğini sağlamıştır. ⁷ Timur’un istilâsından sonra bu birlik, Osmanlılar yeniden kendini toparlayıncaya kadar bir süre dağılmıştır.

Araştırmamızın konusunu teşkil eden Seyyid Şerîf Cürcânî’nin ülkesi olan İran’a, hicrî sekizinci asrın başlarında İlhanlılar hâkimdi. Cengiz Han’ın torunu Hülâgü tarafından, başşehri Tebriz olmak üzere 1256 yılında İran’da kurulan ve 1295 yılından itibaren tam bağımsız hale gelen devlet, kurucusu Hülâgü’nün taşıdığı “İlhan” unvanından dolayı İlhanlılar olarak anılmaktadır. 1358 yılında yıkılan İlhanlılar⁸ tıpkı Anadolu Selçukluları gibi arkasında birçok beylik bırakmıştır.

Cürcânî’nin yaşadığı dönemde ise Güney ve Batı İran’a, İlhanlıların on dördüncü asrın ikinci yarısında yıkılmasından sonra ortaya çıkan beyliklerden biri olan Muzafferîler (1318-1393) hâkim olmuştur.⁹ Muzafferîler, 1385-1393 yıllarında Timur’un İran’ı istilâsına kadar hüküm sürmüştür. Timur’un İran’ı ele geçirmesinden sonra Muzafferîler de tarihe karışmıştır.¹⁰

Hicrî yedinci asırdaki Moğol istilâsı sonrası Doğu’da ve Batı’da küçük beylikler halinde sekizinci asra giren İslâm dünyası, siyasî bir birliktelikten uzak kalmıştır.

1.1.2. İlmî Ve Fikrî Durum

Moğol istilâsı sonrasında doğuda neredeyse tamamen duraklamış olan ilmi faaliyetler hicrî sekizinci asırla birlikte yeni bir ivme kazanmış ve İlhanlı hükümdarlarının ilim adamlarını koruması ve onlara destek vermesi neticesinde İran’da astronomi, tıp ve tarihçiliğin gelişmesi yanında felsefe ve mantık gibi akli ilimlerde de hissedilir seviyede bir gelişme meydana gelmiştir.

⁶ Faruk Sümer, “Selçuklular”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXXVI, 2009, s. 380.

⁷ Ahmet Refik, *Târîh-i Umûmî*, İstanbul: (y.y.), 1328, IV, s. 341.

⁸ Abdulkadir Yuvalı, “İlhanlılar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXII, 2000, s. 102.

⁹ Rıza Kurtuluş, “Muzafferîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXXI, 2006, s. 419.

¹⁰ Sadreddin Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Neşriyatı-4 (Fatih Yayınevi Matbaası), 1984, ss. 63-64.

Özellikle bu asırda İran ve çevresinde, İslâm dünyasında duraklayan ilmi hayatı yeniden canlandıracak Aduddîn el-‘Îcî (ö.756/1355), Kutbuddîn er-Râzî (ö.766/1365), Sa’duddîn et-Taftazânî (ö.793/1390), Şemseddîn el-Kirmânî (ö.786/1384) ve Seyyid Şeîf Cürcânî (ö.816/1413) gibi büyük ilim adamları yetişti. Adı geçen bu âlimlerin çabaları neticesinde duraklama devresinden çıkan İslâm ilim hayatı yeniden büyük bir gelişme ve ilerleme kaydetti.¹¹

Bu dönemde yetişen ilim adamları daha önce yazılmış eserlere şerh, hâşiye ya da ta’lik yazmışlar ya da eserleri ihtisar ederek veya nazım şekline sokmak suretiyle çalışmalarını sürdürmüşlerdir. Bazı müellifler önce kendi metinlerini ihtisar edip daha sonra şerh etmişlerdir.

Bu dönemin meşhur alimleri arasında yer alan Ebu’l-Berakât en-Nesefî (ö. 710/1310), Allâme Şemseddîn Ebu’s-Senâ Mahmud b. Abdurrahmân el-İsfahânî (ö.749/1348), İbn Teymiyye (ö.728/1327), Muhammed b. İbrâhim ibn Cemâ’a (ö.733/1332), Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), Ebu’l-Ferec Abdurrahmân b. Ahmed el-Bağdâdî (ö. 795/1393), İbn Kayyım el-Cevziyye Şemseddîn Muhammed b. Ebî Bekr (ö.751/135), el-Kazvîni (ö.739/1338), Ebû Hayyân en-Nahvî (ö.745/1345), İbn Hişâm (ö.761/1360) ve İbn Akîl (ö.769/1368) gibi önde gelen alimler kelâm, fıkıh, tefsir ve Arap diline dair çok önemli eserler vermişlerdir.¹²

1.2. İsmi, Doğumu Ve Ailesi

Asıl adı Ali b. Muhammed b. Ali¹³ olan Cürcânî 24 Şaban 740 (24 Şubat 1340) yılında İran’ın Esterâbâd¹⁴ bölgesinin şehirlerinden biri olan Cürcân’ın¹⁵ Tâku nahiyesinde (köyünde) dünyaya gelmiştir.¹⁶

¹¹ Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, s. 64.

¹² Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, ss. 66-70.

¹³ Muhammed Ali eş-Şevkânî, *el-Bedru’t-Tâlî‘ bi Mehâsine min Ba‘di’l-Karnî’s-Sâbi‘*, Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, (ty.), I, ss. 488-490; Abdulhay el-Leknevî, *el-Fevâidü’l-Behiyye fî Terâcimi’l-Hanefiyye*, Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, (ty.), ss. 125-127.

¹⁴ Kuzeydoğu İran’da bu gün Gurgân adıyla anılan şehir. Doğu Mâzenderan (eski Hyrcania, Cürcân) bölgesinde, Hazar denizinin güneydoğu ucundan 35 km. uzaklıkta Karasun’un bir kolu üzerinde kurulmuştur. İlk devir İslam coğrafyacılarından bazıları Esterâbâd’ı Cürcân bölgesinin dört şehriden biri olarak zikrederler. (bkz., Tahsin Yazıcı, “Esterâbâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XI, 1995, s. 437.)

¹⁵ Hazar denizinin güneydoğusunda tarihi bir şehir ve bu şehrin merkez olduğu eyâlet. Mâzenderan bölgesinin doğu kemsini teşkil eden Cürcân, Ortaçağ İslam coğrafyacıları tarafından bazen Taberistan, bazen de Horasan sınırları içinde gösterilmiştir. B(kz. Rıza Kurtuluş, “Cürcân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, VIII, 1993, s. 131.)

Hız. Peygamberin soyuna mensup bir aileden ¹⁷ dünyaya gelmiş olan Cürçânî'nin tam ismi, kaynaklarda Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf ez-Zeyn Ebu'l-Hasan el-Hüseyinî el-Cürçânî el-Haneî olarak kaydedilmektedir. ¹⁸ Ayrıca es-Sehâvî, *ed-Davû'l-Lâmi'* adlı eserinde onun asıl adının Ali b. Ali b. Hüseyin olduğuna dair bir rivayet aktarmış ve ardından birinci rivayetin daha meşhur olduğunu zikretmiştir. ¹⁹

Kaynaklar anne babası hakkında pek bilgi vermemekle birlikte onun Hız. Peygamberin soyundan geldiğini belirtmektedirler. ²⁰ Nitekim Peygamber sülâlesine mensup olmasından dolayı Seyyid ve Şerîf ²¹ unvanlarıyla anılmış, hatta asıl ismi kullanılmak yerine Seyyid Şerîf Cürçânî ismiyle şöret bulmuştur. ²² Ayrıca Seyyid ve Şerîf isimleri yanında Cürçânî'ye Mîr de denilmiş ve bu isim sebebiyle Cürçânî'nin Şîî olabileceği noktasında yorumlar yapılmıştır. ²³

Cürçânî'nin eşi hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Her ne kadar bazı kaynaklarda onun Şemseddîn Muhammed (ö.828/1424) ve Nûreddîn Muhammed (ö.838/1434) ²⁴ adlarında iki oğlu olduğuna dair rivayetler olsa da klasik kaynaklarda sadece Nûreddîn Muhammed'in ismi geçmektedir. Zira son dönem kaynakların Şemseddîn Muhammed'e isnat ettiği kitapları klasik kaynaklar Nûreddîn Muhammed'in yazdığını belirtmektedir. Buradan anlaşılan ise Cürçânî'nin sadece Muhammed isminde bir erkek çocuğunun olduğudur. Cürçânî'nin oğlu

¹⁶ eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâlî'*, I, s. 488; el-Leknevî, *el-Fevâid*, s. 134; Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcimi'l-Eşhuri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arabi ve'l-Musta'rabîn ve'l-Müştârikîn*, V, Beyrut, 1969, s. 159; Ömer Nasuhî Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974, II, s. 582; Sadreddîn Gümüş, "Cürçânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, VIII, 1993, s. 134.

¹⁷ eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâlî'*, s. 488; Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürçânî*, s. 83.

¹⁸ Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî, *ed-Davû'l-Lâmi' li Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, V, Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, ty., s. 328; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâlî'*, I, s. 488; el-Leknevî, *el-Fevâid*, s. 132.

¹⁹ es-Sehâvî, *ed-Davû'l-Lâmi'*, V, s. 328.

²⁰ eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâlî'*, I, s. 488.

²¹ Sözlükte "efendi, bey, önder, sahip, faziletli, kerim" gibi anlamlara gelen seyyid kelimesi, terim olarak "şerefli, asil soylu, onurlu, kutsal, mübarek" manasına gelen şerîf ile birlikte "nesl-i pâk-i Muhammedî'ye mensup olup yüceltilmiş olan" anlamında Hız. Peygamber'in Hız. Ali ile Hız. Fâtımâ'dan doğan torunlarıyla onların soyundan gelenler için unvan olarak kullanılmıştır. Bkz. Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Seyyid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXXVII, 2009, ss. 40-43.

²² eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâlî'*, I, s. 488; el-Leknevî, *el-Fevâid*, s. 125.

²³ Özevnuhammet Abdullayev, "Seyyid Şerîf Cürçânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru", (*Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), s. 16.

²⁴ C. Brockelmann, "Cürçânî", *MEB İslam Ansiklopedisi (İA)*, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, III, s. 247.

Muhammed'in doğum tarihi ise kaynaklarda belirtilmemiştir.²⁵ Yine es-Sehâvî'nin Markizî'den aktarmış olduğu rivayete göre Cürcânî'nin oğlu Muhammed, henüz kırk yaşına ulaşmadan 838/1434 yılında vefat etmiş ve Şîrâz'a babasının yanına defnedilmiştir.²⁶

Kız çocukları hakkında ise sadece, es-Sehâvî onun kızıdan olan torunuyla Mekke'de karşılaştığına dair bir rivayet aktarmaktadır.²⁷

1.3. Ölümü

Cürcânî'nin ölüm tarihi ve yeri neredeyse kaynakların tamamında 816/1413 Şîrâz olarak zikredilmektedir.²⁸ 740/1340 yılında Esterâbâd'da dünyaya gelen Cürcânî, bereketli ve ilim yolunda geçen bir ömrün ardından 73 yaşında Şîrâz'da vefat etmiştir. eş-Şevkânî ve es-Sehâvî ayrıntılı olarak 6 Rabî'u'l-âhir 816/7.7.1413 Çarşamba gününü zikretmektedir.²⁹ Kaynaklar Cürcânî'nin defnedildiği yer ile ilgili çok detaylı bilgiler nakletmişlerdir. es-Sehâvî şunları aktarmaktadır: Cürcânî, 816 senesinde Şîrâz surları içerisindeki Sehâvân mahallesindeki Câmi-i Atîk yakınlarında yer alan Vakîb mezarlığına defnedilmiştir.³⁰ Ayrıca yazarı kaynaklarda zikredilmeyen Farsça bir şiirde Cürcânî'nin ölüm tarihi şu şekilde verilmektedir:

استاد بشر حیات عالم - سلطان جهان شریف ملت
اندر ششم ربیع ثانی - در هشتصد و شانزده ز هجرت
زین دار فنا بچار شنبه - فرمود بدار خلد رحلت

İnsanlığın üstâdı, âlemin hayatı, Cihânın sultanı, milletin şereflişi. Rabî'u'l-âhir'in altısında, Hicretin sekiz yüz on altısında, Çarşamba günü, dâr-ı fenâdan dâr-ı bekâya rihlet buyurdu.³¹

1.4. Tahsili, Hocaları Ve Öğrencileri

Kaynaklarda çocukluk dönemine ait pek bir kayıt bulunmayan Cürcânî'nin ilim yolculuğuna küçük yaşlarda Cürcân'da başladığı ve son nefesine kadar ilimle

²⁵ Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, s. 113.

²⁶ es-Sehâvî, *ed-Davû'l-Lâmi*, V, s. 330.

²⁷ es-Sehâvî, *ed-Davû'l-Lâmi*, V, s. 328.

²⁸ Celâleddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vuât fî Tabakâti'l-Lügaviyyîn ve'n-Nuhât*, II, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ty., s. 197; es-Sehâvî, *ed-Davû'l-Lâmi*, V, s. 329; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâlî*, I, s. 489; el-Leknevî, *el-Fevâid*, s. 134.

²⁹ es-Sehâvî, *ed-Davû'l-Lâmi*, V, s. 329; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâlî*, I, s. 489.

³⁰ es-Sehâvî, *ed-Davû'l-Lâmi*, V, ss. 329-330.

³¹ Mecdî Muhammed Efendi, *Şakâik-i Nu'mâniye ve Zeyilleri Hadâiku's-Şakâiyik* (nşr. Abdülkadir Özcan), I, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989, s. 41.

iştilal ettiği muhakkaktır. Abdulhay el-Leknevî onun daha çocukluğunda Arapçayla meşgul olduğunu zikretmektedir.³² Yine el-Leknevî'deki rivayette onun daha çocuk yaşında Ruknuddîn Hasan b. Muhammed el-Hüseynî el-Esterâbâdî'nin (ö.715/1315) *el-Vâfiye fî Şerhi 'l-Kâfiye* adlı eserine tâlik yazdığı haber verilmektedir.³³

İlk tahsilini hangi hocalardan yaptığına dair kaynaklarda bir bilgi bulunmayan Cürcânî, tahsil hayatına Cürcân'da başlamış ve kaynakların aktardığı kadarıyla es-Sekkâkî (ö.626/1229)'nin Arap dili ve belâğatına dair *Miftâhu 'l-'Ulûm* adlı eserini ve aynı eserin şerhini, şârihi en-Nûr et-Tâvûsî (ö. ?)'den okuduğunu ve yine aynı üstattan *Keşşâf* tefsirinden Bakara ve Âl-i 'İmran surelerinin bir kısmıyla birlikte es-Serrâc Ömer el-Buheymanî (ö.745/1344)'nin *el-Keşf* adındaki tefsirini okuduğunu bilmekteyiz.³⁴ Ayrıca Tâvûsî dışında Kutbuddîn eş-Şîrâzî (ö.710/1310)'nin *Şerhu 'l-Miftâh* adlı eserini müellifin oğlu Muhlisuddîn b. Ebi'l-Hayr Ali (ö. ?)'den okuduğu kaynaklarda zikredilmektedir.³⁵

Ebû Abdillâh Kutbuddîn Muhammed b. Muhammed er-Râzî et-Tahtânî (ö. 766/1365)'den mantığa dair *Şerhu 'ş-Şemsiyye* ve *Şerhu 'l-Metâli* isimli eserlerini okumak için Herat'a giden Cürcânî'yi, Kutbuddîn er-Râzî ihtiyarlığını ve gözlerinin iyi görmediğini ileri sürerek, bir mektupla birlikte Mısır'da bulunan kendi öğrencisi Mübârek Şâh (ö. ?)'a yönlendirmiştir.³⁶

Bazı kaynaklar Cürcânî'nin, Herat'a gidiş tarihi olarak 766/1365 yılını gösterse de bu yolculuğun 763/1362'den önce olması muhtemeldir. Zira kaynaklar Kutbuddîn er-Râzî'nin 763/1362'de Şam'a gittiğini ve 766/1365 yılında vefat edinceye kadar burada kaldığını yazmaktadırlar.³⁷

Ayrıca bazı kaynaklar Kutbuddîn er-Râzî'nin ihtiyarlığını ve gözlerindeki zafiyeti ileri sürmek kaydıyla, Cürcânî'yi direkt talebesine yönlendirmek yerine bir müddet ona ders okuttuktan sonra, onun zeki, ufku açık, mantık ve felsefede mahir olduğunu gördükten sonra Mısır'daki talebesi Mübârek Şâh'a yönlendirdiğini kaydetmektedir.³⁸

³² el-Leknevî, *el-Fevâid*, s. 125.

³³ el-Leknevî, *el-Fevâid*, s. 125.

³⁴ es-Sehâvî, *ed-Davû 'l-Lâmi*, V, s. 328.

³⁵ es-Sehâvî, *ed-Davû 'l-Lâmi*, V, s. 328; Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, s. 86.

³⁶ eş-Şevkânî, *el-Bedru 't-Tâli*, I, s. 489; el-Leknevî, *el-Fevâid*, s. 127.

³⁷ Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, s. 86.

³⁸ Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, s. 87.

Seyyid Şerîf Cürçânî 766/1365’de Mısır’a gitmek için yola çıktı, yolda zamanın ünlü âlimi *el-Mûcez fi’t-Tıb* adlı eserin sahibi Cemâleddîn Muhammed b. Muhammed el-Aksarâyî (ö.766/1365)’nin şöhretini duydu ve onun memleketi olan Karaman’a yöneldi. Karaman’a yaklaştığında Cemâleddîn el-Aksarâyî’nin, el-Hatîb el-Kazvinî’nin *el-Îzâh* adlı eserine yazmış olduğu şerhi görünce hayret etmiş ve eseri yetersiz bulduğundan dolayı el-Aksarâyî’ye gitmekten vazgeçmiştir.³⁹ Ancak yanında bulunan bazı kimseler el-Aksarâyî’nin anlatımının, tahrîrinden daha güzel olduğunu söylediler. Bunun üzerine Cürçânî, Aksaray’a gitti ancak Aksaray’a vardığında el-Aksarâyî’nin öldüğünü öğrendi.⁴⁰

Cürçânî burada Şemseddîn Muhammed el-Fenârî (ö.834/1430) ile tanıştı ve ikisi birlikte Mısır’a gittiler.⁴¹

Cürçânî Mısır’a vardığında Kutbuddîn er-Râzî’nin mektubunu Mübârek Şâh’a takdim etti. Mübârek Şâh mektubu aldı, okudu, öptü ve şöyle dedi: “*Evet sana ders veririm ancak, sana müstakil ders veremem. Derste sen asla okumayacaksın ve senin konuşmana izin veremem, sadece dinlemekle yetineceksin.*”⁴² Cürçânî bunların tamamına razı oldu. Mübârek Şâh o dönemde Mısır’ın ileri gelenlerinden birinin çocuğuna *Metâli*’ şerhini okutmaya başlamıştı, Cürçânî de onunla birlikte derse devam etti.⁴³

el-Leknevî’de zikredilen rivayette, evi mescide bitişik olan Mübârek Şâh bir gece avluda dolaşırken odalardan birinden bir ses işitir ve dinler; Bir de bakar ki, Cürçânî içerde ders çalışıyor ve şöyle diyor: “*Şârih şöyle diyor, üstad şöyle diyor ve ben de şöyle diyorum*” diyerek çok latif kelimeler söylüyor. Bu durum Mübârek Şâh’ı çok sevindirir ve hatta sevincinden raks eder. Ve bu olaydan sonra Cürçânî’nin derste okumasına, konuşmasına ve dilediğini yapmasına izin verir.⁴⁴ Daha sonra Cürçânî, *Şerhu’l-Metâli*’ye değerli bir hâşiye yazdı ve bu hâşiye’den dolayı genç yaşta büyük bir şöhret kazandı.⁴⁵

³⁹ el-Leknevî, *el-Fevâid*, s. 127; Gümüüş, *Seyyid Şerîf Cürçânî*, s. 87.

⁴⁰ el-Leknevî, *el-Fevâid*, s. 127.

⁴¹ el-Leknevî, *el-Fevâid*, s. 127.

⁴² eş-Şevkânî, *el-Bedru’t-Tâli*, I, s. 489; el-Leknevî, *el-Fevâid*, ss. 130 -131.

⁴³ eş-Şevkânî, *el-Bedru’t-Tâli*, I, s. 489; el-Leknevî, *el-Fevâid*, s. 131.

⁴⁴ el-Leknevî, *el-Fevâid*, s. 131.

⁴⁵ eş-Şevkânî, *el-Bedru’t-Tâli*, I, s. 490; el-Leknevî, *el-Fevâid*, s. 131.

Ayrıca Seyyid Şerîf Cürcânî, Mübârek Şâh'tan, Allâme Adududdîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Îcî (ö. 756/1365)'nin *el-Mevâkıf* adlı eserini de okumuştur.⁴⁶

Mısır'da dört yıl Sa'îdu's-su'adâ denilen yerde kalan Cürcânî bir taraftan Mübârek Şâh'tan aklî ilimleri tahsil ederken, diğer yandan da Mısır'da bulunan Ekmeleddîn el-Bâbertî (ö. 786/1384)'den şer'î ilimleri tahsil etmiştir.⁴⁷

es-Sehâvî ve eş-Şevkânî, Cürcânî'nin Kâhire'de dört yıl kaldıktan sonra Rum diyarına (Anadolu'ya) gittiğini, oradan da İran'a döndüğünü aktarmaktadırlar.⁴⁸ Ancak *İslâm Ansiklopedisi (MEB)*, Cürcânî mad. yazarı Seyyid Şerîf Cürcânî'nin 776/1374'te Mısır'dan ayrıldığını ve İstanbul'u ziyaret ederek ülkesine döndüğünü aktarmaktadırlar.⁴⁹ Bu bilgilere göre Cürcânî, Mısır'da yaklaşık on sene kalmıştır. Ayrıca bazı kaynaklar, Cürcânî'nin İstanbul'dan ayrıldıktan sonra Bursa'ya uğradığını ve buradaki medreselerdeki eğitimi inceleyip, zayıf bulduğunu zikretmektedirler.⁵⁰

En nihayetinde Şîrâz'a dönen Cürcânî artık hem aklî hem de naklî ilimlerde bir üstat olmuş ve tedrisata başlamıştır. 779'da devrin en önemli âlimlerinden Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer et-Taftâzânî (ö. 792) tarafından memleketin hükümdarı Celâleddîn Şah Şüca' b. Muzaffer el-Havâfî (ö. 787/1385)'ye takdim edilen Cürcânî, hükümdarın huzuruna çıkmış ve hükümdar tarafından Şîrâz'daki Dârü's-şifâ medresesine müderris olarak tayin edilmiştir.⁵¹ Cürcânî, 789'da Timur (ö. 807/1405)'un Şîrâz'ı ele geçirmesine kadar geçen on sene boyunca burada ders okutmuştur.⁵²

Daha sonra Timur, kazanmış olduğu saygı ve itibardan dolayı kendisine zarar verilmeyen Cürcânî'yi Semerkand'a davet etmiştir. Cürcânî de bu daveti geri çeviremeyerek Semerkand'a gitmiş, Timur'un 807/1405 yılında vefatına kadar on sekiz yıl burada kalmış ve ardından Şîrâz'a dönmüştür. 6 Rabî'u'l-âhir 816 yılında vefat edinceye kadar burada kalmıştır.⁵³

⁴⁶ es-Sehâvî, *ed-Davû'l-Lâmi'*, V, s. 329.

⁴⁷ es-Sehâvî, *ed-Davû'l-Lâmi'*, V, s. 328; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, I, s. 488.

⁴⁸ es-Sehâvî, *ed-Davû'l-Lâmi'*, V, s. 328; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, I, s. 488.

⁴⁹ Brockelmann, "Cürcânî", *İA*, s. 246.

⁵⁰ Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, s. 89.

⁵¹ el-Leknevî, *el-Fevâid*, s. 134.

⁵² el-Leknevî, *el-Fevâid*, s. 134.

⁵³ el-Leknevî, *el-Fevâid*, s. 134.

Timur'un onu kendi ülkesine götürmesinde şüphesiz Cürcânî'nin etrafında edinmiş olduğu saygı ve itibar yanında onun aklî ve naklî ilimlerdeki derinliği ve üstünlüğü de etkili olmuştur.

Semerkinda bulunduğu dönemde Bahâuddîn Nakşîbendî Muhammed b. Muhammed el-Buhârî (ö. 791/1389)'nin halifelerinden Hâce Alâeddîn Attar Muhammed b. Muhammed el-Buhârî (ö. 802/1400)'den tasavvuf dersleri de almıştır.⁵⁴

Ayrıca kaynakların aktardığına göre Cürcânî, devrin en önemli âlimlerinden biri kabul edilen et-Taftâzânî ile Semerkand'da bulunduğu dönemde Timur'un meclisinde birçok defa münazara ve mubâhasada bulunmuş ve et-Taftâzânî'ye galip gelmiştir.⁵⁵

Daha öncede zikrettiğimiz üzere ilk tahsiline doğduğu memlekette başlayan Cürcânî'nin muhtemelen ilk hocası, bazı İslâmî bilgi ve pratikleri ona öğretmesi bakımından babası sayılabilir.

Nûr et-Tâvûsî ve Muhlisuddîn Ebu'l-Hayr Ali b. Kutbuddîn eş-Şîrâzî:

Cürcânî'nin kaynaklarda geçen ilk hocaları Nûr et-Tâvûsî (ö. ?) ve Muhlisuddîn Ebu'l-Hayr Ali b. Kutbuddîn eş-Şîrâzî (ö. ?)'dir.⁵⁶ Ancak kaynaklar bu iki hoca hakkında başka bir bilgi zikretmemektedirler. Kaynaklardan öğrendiğimiz kadarıyla ilk tahsiline Cürcân'da başlayan Cürcânî, bu iki hocadan Arap dili ve belağatına dair kitaplar okumuştur.⁵⁷

Muhammed b. Muhammed Ebû Abdillâh Kutbuddîn er-Râzî et-Tahtânî:

Cürcânî'nin diğer bir hocası ise Muhammed b. Muhammed Ebû Abdillâh Kutbuddîn er-Râzî et-Tahtânî (ö. 766/1365)'dir. Kutbuddîn er-Râzî mantık, felsefe, tefsir, kelim ve Arap dili âlimidir.⁵⁸ Cürcânî, Kutbuddîn er-Râzî'den *Metâli* 'şerhi ile *Şemsiyye* şerhini okumuştur.⁵⁹

Mübârek Şâh el-Mantikî:

⁵⁴ Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, s. 99.

⁵⁵ es-Sehâvî, *ed-Davû'l-Lâmi* ' , V, s. 329; el-Leknevî, *el-Fevâid*, s. 136.

⁵⁶ es-Sehâvî, *ed-Davû'l-Lâmi* ' , V, s. 328; el-Leknevî, *el-Fevâid*, s. 132.

⁵⁷ es-Sehâvî, *ed-Davû'l-Lâmi* ' , V, s. 328; el-Leknevî, *el-Fevâid*, s. 132.

⁵⁸ el-Leknevî, *el-Fevâid*, s. 126.

⁵⁹ Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, s. 87.

Cürcânî'ye aklî ilimlerde ders okutan Mübârek Şâh (ö. ?), Cürcânî'nin daha önce Herat'ta ders okuduğu Kutbuddîn er-Râzî et-Tahtânî'nin öğrencisi ve azatlı kölesidir.⁶⁰ Kutbuddîn er-Râzî et-Tahtânî, Cürcânî'yi, daha önce de bahsettiğimiz üzere hem ihtiyarlığını ve gözlerindeki zafiyeti ileri sürerek, hem de Mübârek Şâh'ın aklî ilimlerde mahir olmasından dolayı ders okumak üzere bir mektupla birlikte Mısır'a Mübârek Şâh'a yönlendirmiştir.⁶¹

Muhammed b. Muhammed Ekmeleddîn el-Bâbertî:

Cürcânî'nin Mısır'da kaldığı yıllarda kendisinden şer'î ilimleri tahsil ettiği Muhammed b. Muhammed Ekmeleddîn el-Bâbertî (ö. 786/1384) kaynakların belirttiğine göre alim, fâdıl ve birçok ilimde mahir bir zattır. Cürcânî ve Molla Fenârî gibi bir çok büyük alim kendisinden ilim tahsil etmiştir.⁶²

Alâeddîn Attar Muhammed b. Muhammed el-Buhârî:

Cürcânî'nin Semerkand'da bulunduğu dönemde Hâce Alâeddîn Attar Muhammed b. Muhammed el-Buhârî (ö. 802/1400) de Semerkand'da idi. Bu dönemde kendisinden tasavvuf dersleri almıştır. Nakşîbendî tarikatının kurucusu Hâce Bahâuddîn (ö. 791/1389)'in önemli müritlerinden biri olan el-Buhârî, Bahâuddîn'nin hem öğrencisi hem de damadıdır.⁶³

Kaynaklardan edindiğimiz bilgiler ışığında Cürcânî'nin öğrencileri hakkında kısa ve öz olarak şunları aktarmak mümkündür:

Devrin önemli ilim merkezlerini ziyaret etmek kaydıyla, zamanın büyük âlimlerinden ders okumuş olan Cürcânî, kaynaklardan edindiğimiz bilgiye göre 766 yılında Şîrâz'a döndükten sonra öğrenci yetiştirmeye başlamış, Şîrâz'daki *Dâru's-şîfâ*'da ders verdikten sonra Timur'un, Şîrâz'ı ele geçirmesiyle birlikte Semerkand'a gitmiş ve öğretim faaliyetlerine orada devam etmiştir.

Başta *el-Gurrâ fî'l-Mantık* isimli eserin sahibi, Cürcânî'nin kendi oğlu Nûruddîn Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf* isimli eserin sahibi Musa Paşa b. Muhammed Kadızâde er-Rûmî (ö. 833/1430), yine *Şerhu'l-Mevâkıf*'in bir kısmına yazmış olduğu haşiye ile bilinen Fethullâh el-Şîrvânî (ö. 857/1453), aynı şekilde *Şerhu'l-Mevâkıf*'a yazdığı haşiyeyle tanınan Seyyid Ali el-

⁶⁰ el-Leknevî, *el-Fevâid*, s. 127.

⁶¹ el-Leknevî, *el-Fevâid*, s. 127; Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, s. 87.

⁶² el-Leknevî, *el-Fevâid*, s. 196.

⁶³ Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, s. 119.

Acemî (ö. 860/1455), Fahrüddîn el-Acemî (ö. 865/1460) ve Seyyid Alâeddîn Ali b. Yahyâ es-Semerkandî (ö. ?) Cürcânî'den ders okuyan öğrencileridir.⁶⁴

Her ne kadar Cürcânî'nin hocaları ve öğrencileri hakkında kaynaklarda geçen bilgileri aktarmış olsak ta bu bilgiler kaynakların aktardığıyla sınırlıdır. Ancak ilmi ve şöhreti asırları aşan Seyyid Şerîf Cürcânî'nin hocalarının sayısını tam olarak bilemediğimiz gibi kırk yılı aşkın müderrislik hayatında yetiştirmiş olduğu ve ondan ilim alan öğrencilerin sayısını da tam olarak bilmek imkan dâhilinde değildir.

1.5. Eserleri

Devrin önemli ilim merkezlerine seyahatler yapmak suretiyle başarılı ve son derece dikkat çekici bir tahsil hayatını geride bırakan Cürcânî, hem tahsil hayatını içeren öğrencilik yıllarında, hem de tahsil hayatı sonrasında müderrislik yaptığı dönemde çok sayıda ilmî esere imza atarak geride büyük bir külliyat bırakmıştır. Cürcânî'nin yaşadığı döneme yakın tabakât kitaplarının birçoğu, onun aklî ve naklî ilimlerde elliden fazla eserinin olduğunu kaydetmişlerdir.⁶⁵

Başta tefsir, hadis, fıkıh, kelâm olmak üzere tasavvuf, felsefe, mantık gibi zamanında İslâm dünyasında okutulan ilimlerin hemen hemen hepsinde eser meydana getirmiş olan Cürcânî hakkında ayrıntılı bir araştırma yapmış olan S. Gümüş, onun 101 tane eserinin olduğunu kaydetmektedir. Ayrıca Gümüş, aynı eserinde, muhtemelen Cürcânî nisbesinden dolayı bazı kaynaklarda ona nispet edildiği halde, aslında başkasına ait olan eserleri de sıralayarak kimlere ait olduklarını belirtmiştir⁶⁶

Biz bu çalışmada Cürcânî'nin bütün eserleri hakkında tek tek derinlemesine ve ayrıntılı bilgi vermek yerine, sadece eserlerin isimlerini verip ardından o eserle ilgili kısa açıklamalar yapmakla yetineceğiz. Ayrıca araştırma konumuz kelâm ilmi sahsında olmasından dolayı Cürcânî'nin kelâm ilmine dair olan eserlerini önce zikretmeyi uygun gördük.

1.5.1. Kelâm İlmine Dair Eserleri

Tespit edildiği kadarıyla Cürcânî'nin, kelâm sahasında yazılmış irili ufaklı on yedi tane eseri bulunmaktadır. Eserlerinin isimleri şu şekildedir:

⁶⁴ Cürcânî'nin hocaları ve öğrencileri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, ss. 115-125.

⁶⁵ es-Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, II, s. 197; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, V, s. 159.

⁶⁶ Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, s. 129.

1. *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrîd* : Nasîruddîn et-Tûsî'nin *Tecrîdü'l-Kelâm* adlı eseri üzerine, kelâm alimi Şemsuddîn Muhammed b. Abdirrahmân tarafından kaleme alınan *Teşyîdu'l-Kavâid fî Şerhi Tegrîdi'l-Akâid* adlı şerh üzerine yapılmış bir haşiyedir. Bu eserde kelam ilminin konuları incelikli bir şekilde ele alınmıştır. Cürcânî'nin belki de en önemli eseri olan *Şerhu'l-Mevâkıf* üzerine haşiye yazan Siyalkûtî ve Hasan Çelebi, bahsi geçen bu haşiyeye sıklıkla atıfta bulunmak suretiyle kelam ilminin belli meseleleri açısından eserin önemine dikkat çekmişlerdir. Ayrıca öğrendiğimiz kadarıyla henüz tenkitli neşri yapılmamış olan bu eser *Hâşiye-i Tegrîd* olarak da anılmaktadır.⁶⁷

2. *Şerhu'l-Mevâkıf* : Adudüddîn el-Îcî'nin kaleme aldığı *Kitâbu'l-Mevâkıf* adlı esere Cürcânî'nin yazmış olduğu şerhtir. Seyyid Şerîf Cürcânî'nin belki de en önemli eseridir. Yazıldığı günden itibaren klasik medreselerde bir başucu eseri ve kelam kitabı olarak okutulan bu eser, çeşitli İslâm ülkelerinde birçok defa basılmıştır. Altı ana bölümden (mevkıf) oluşan bu eser, kelam konuları yanında felsefe ve mantık konularının da ustalıkla bir şekilde işlendiği ve yarıdan fazlasını felsefi konuların oluşturduğu bir eserdir.⁶⁸ Bölüm isimleri mevkıf, alt bölümler mersad ve bu mersadların her bir bölümü de maksad şeklinde tasnife tabi tutulmuştur. Birinci bölüm (bölüm) altı mersaddan oluşmakta olup, bu bölümde, kelam ilminin gaye ve konusuna göre tanımı yapıldıktan sonra bilginin tanımı, kısımları, nazar ve nazarla ilgili konulardan oluşan epistemoloji ile ilgili konular ele alınmaktadır. İkinci bölümde, ma'dûm, mümkün ve hadis gibi kavramlarla ifade edilen genel konular (umur-i amme) işlenmektedir. Üçüncü bölümde, araz, kemiyet, keyfiyet ve izafet gibi konular ele alınmaktadır. Dördüncü bölümde, cevher ve cisimle ilgili konular işlenmektedir. Beşinci bölümde ve altıncı bölümlerde ise ilâhiyyât ve sem'iyât dediğimiz, Allah'ın varlığı, zâtı, sıfatları, mezheplerin bu konulardaki görüşleri, peygamberlikle ilgili meseleler, kıyamet, kabir azabı ve imamet gibi konular ele alınmaktadır. En son olarak Cürcânî, mezheplerin tasnifini içeren on beş sayfalık bir

⁶⁷ es-Sehâvî, *ed-Davû'l-Lâmi*, V, s. 329; Abdullayev, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru", s. 46.

⁶⁸ es-Sehâvî, *ed-Davû'l-Lâmi*, V, s. 329; Yüksel Çelik, "es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin el-Misbâh fî Şerh el-Miftâh adlı eserinin Tahkik ve Tahlilî" (*Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009) s. 62.

bölümde, kurtuluşa eren fırka ile sapkınlık içerisinde olan fırkalar hakkında bilgi verir.⁶⁹

3. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf* : Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmûd Efendi Bölümü, numara 1327/5'te kayıtlı olan bu eser, Cürcânî'nin kendi eseri olan *Şerhu'l-Mevâkıf*'in İlâhiyat bölümü üzerine yine kendisi tarafından kaleme alınmış bir haşiyedir.⁷⁰

4. *Hâşiye 'alâ Metâli'i'l-Enzâr* : el-Kâdî el-Beydâvî'nin *Tavâliu'l-Envâr* adlı eseri üzerine, Ebu's-Senâ Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman tarafından yazılan *Metâliu'l-Enzâr* isimli şerh üzerine Cürcânî tarafından kaleme alınmış bir haşiyedir.⁷¹

5. *Risâletü'l-Kader* : Süleymâniye Kütüphanesi, Lâleli Bölümü, numara 3691/14'te kayıtlı olan bu eser, kader konusunun ele alındığı tek sayfalık bir risaledir.⁷²

6. *Risâle fî Tahkiki Ef'âli'l-'İbâd* : *er-Risâletü'l-Gâiyye*, *Risâle fî'l-Garaz ve'l-Gâye* ve *er-Risâletü'l-Müteallika li Tertîbi'l-Efâl fî'l-Eser* olarak ta bilinen bu eser, fiillerin Allah'ın eseri ve gayesi neticesinde meydana getirildiğini, netice itibarıyla kulların fiillerinin de bir gaye ve hikmetin gereği olarak meydana getirildiğini ele alan, iki sayfadan oluşan, bir risaledir.⁷³

7. *Risâle fî Halki'l-'Amel*: İsminden de anlaşılacağı üzere kulların fiillerinin yaratılmasını konu edinen tek sayfalık bir risaledir. Süleymâniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümü, numara 735/9'ta yazması bulunmaktadır.⁷⁴

8. *Risâle der Usûluddîn* : Yazma olarak Meşhet'te, Mektebetü'l-Utbeti'l-Mukaddeseti'r-Ravziyye Kütüphanesi, numara 1, 41/129'da kayıtlı olan eser

⁶⁹ Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Îcî, *el-Mevâkıf Fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ty., ss. 430-451; Abdullayev, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru", ss. 40-41.

⁷⁰ Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmûd Efendi Bölümü, numara 1327/5; Çelik, "es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin el-Misbâh fî Şerh el-Miftâh adlı eserinin Tahkik ve Tahlili", s. 62.

⁷¹ es-Sehâvî, *ed-Davû'l-Lâmi*, V, s. 329; Abdullayev, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru", s. 45.

⁷² Süleymâniye Kütüphanesi, Lâleli Bölümü, numara 3691/14; Abdullayev, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru", s. 46.

⁷³ Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, s. 141; Abdullayev, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru", ss. 46-47.

⁷⁴ Abdullayev, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru", s. 47; Çelik, "es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin el-Misbâh fî Şerh el-Miftâh adlı eserinin Tahkik ve Tahlili", s. 64.

Brockelmann tarafından Cürcânî'ye nispet edilmektedir. İçerik olarak kelim metodolojisinden bahseden bu eser farsçadır.⁷⁵

9. *Risâletu't-Tevhîd : Risâletün fî Kelimeti Lâ İlâhe İllallâh* olarak da anılan bu risale, Viyana Nems Krallık Kütüphanesi, numara 1930/1 ve Peşâver Dâru'l- Ulûmi'l-İslâmiyye Kütüphanesi numara 1820/5'te kayıtlıdır. Eserin Allah'ın birliğinden bahsettiği düşünülmektedir.⁷⁶

10. *Risâle fî Def'i's-Şubuhât* : Zamanımıza kadar ulaşan bu eser Süleymâniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü, numara 1177'de kayıtlıdır.⁷⁷

11. *Risâle fî enne Efâlallâhi Subhânehû ve Teâlâ lâ Tahlû mine'l-Hayr* : Günümüze kadar ulaşmış olan bu eser de Süleymâniye Kütüphanesinde mevcuttur.⁷⁸

12. *Risâle fî beyâni'l-Fırkati'n-Nâciye ve'l-Fıraki'd-Dâlle*: Kurtuluşa erişecek olan fırka ile sapkınlığa düşecek olan fırkanın konu edinildiği bu eser de yine Süleymâniye Kütüphanesinde mevcuttur.⁷⁹

13. *Şerhu 'Akâidi'l-'Adudiyye*: Adudüddîn el-Îcî'nin akâid metni üzerine Cürcânî tarafından kaleme alınmış bir şerhtir.⁸⁰

14. *Şerhu'l-Esmâi'l-Husnâ*: Yazma halde Süleymâniye Kütüphanesinde mevcut olan bu eser, Allah'ın isimlerinin yorumlanmasına dair bir şerhtir.⁸¹

15. *Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber*: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Genel Bölüm, yer numarası 297.413'de mikrofilm şeklinde kayıtlıdır.

16. *Şerhu Hutbeti'l-Vâfiye*: Yazma halde Süleymâniye Kütüphanesinde bulunan bu eser, gramer ile ilgili olup, Ruknuddîn el-Esterâbâdî'nin *Kâfiye* adlı

⁷⁵ Abdullayev, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru", s. 47.

⁷⁶ Çelik, "es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin el-Misbâh fî Şerh el-Miftâh adlı eserinin Tahkik ve Tahlili", s. 64.

⁷⁷ Süleymâniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü, numara 1177; Abdullayev, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru", s. 47.

⁷⁸ Süleymâniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümü, numara 4140/18; Abdullayev, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru", s. 48.

⁷⁹ Süleymâniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, numara 5436/10; Çelik, "es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin el-Misbâh fî Şerh el-Miftâh adlı eserinin Tahkik ve Tahlili", s. 65.

⁸⁰ Gümüş, "Cürcânî", *DİA*, VIII, s. 136; Abdullayev, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru", s. 48.

⁸¹ Süleymâniye Kütüphanesi, Lâleli Bölümü, numara 2433/17; Çelik, "es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin el-Misbâh fî Şerh el-Miftâh adlı eserinin Tahkik ve Tahlili", s. 65.

eserine yazmış olduğu *el-Vâfiye* ya da *el-Mutavassıta* isimli şerhin sadece giriş bölümü üzerine kaleme alınmış bir şerhtir.⁸²

17. *Şerhu Tebsirati İbn Sînâ*: Günümüze kadar ulaşıp ulaşmadığı ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmayan bu eser, İbn Sînâ'nın kelimine dair yazmış olduğu *Tabsıra* isimli eseri üzerine Cürcânî tarafından kaleme alınmış bir şerhtir.⁸³

1.5.2. Felsefeye Dair Eserleri

2. *Hâşiye 'alâ Şerhi Hikmeti'l-Ayn*: Kâtip el-Kazvînî'nin *Hikmetü'l-Ayn* isimli eserine, Muhammed b. Mübârek Şah Mîrek el-Buhârî tarafından yapılan şerh üzerine kaleme alınmış bir haşiyedir.⁸⁴

3. *Hâşiye 'alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*: Esîrüddîn Mufaddal b. Ömer el-Ebherî'nin felsefe dair *Hidâyetü'l-Hikme* isimli eseri üzerine Mîr Hüseyin b. Muînuddîn tarafından yapılan şerhe yazılmış bir haşiyedir.⁸⁵

4. *Hâşiye 'alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme li Mîrek*: Ebherî'nin *Hidâyetü'l-Hikme* isimli eserine, Muhammed b. Mübârek Şah Mîrek el-Buhârî tarafından yapılan şerh üzerine Cürcânî tarafından kaleme alınmış bir haşiyedir.⁸⁶

5. *Hâşiye 'alâ Şerhi Şekki'l-İşârât*: *Hâşiye ala'l-İşârât ve't-Tenbîhât* olarak da bilinen bu eser, Nasîrüddîn et-Tûsî tarafından İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı kitabına yazılan *Hallu Müşkilâti'l-İşârât* isimli şerh üzerine Cürcânî tarafından kaleme alınmış bir haşiyedir. Günümüze kadar ulaşıp ulaşmadığı ile ilgili herhangi bir bilgi yoktur.⁸⁷

6. *Riâle fi'l-Vucûd: Risâletü'l-Vucûd fi'l-Mevcûd* olarak ta bilinen bu eser, varlık konusunu inceleyen felsefî bir eserdir. Aslı Farsça olan bu risale daha sonra Arapçaya tercüme edilmiş olup günümüze kadar ulaşmıştır.⁸⁸

⁸² Süleymânîye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü, numara 48-46; Abdullayev, “Seyyid Şerîf Cürcânî’de Tanrı-Âlem Tasavvuru”, s. 48.

⁸³ Çelik, “es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî’nin el-Misbâh fi Şerh el-Miftâh adlı eserinin Tahkik ve Tahlili”, ss. 65-66.

⁸⁴ es-Sehâvî, *ed-Davu’l-Lâmi’*, V, s. 329; Abdullayev, “Seyyid Şerîf Cürcânî’de Tanrı-Âlem Tasavvuru”, s. 49.

⁸⁵ es-Sehâvî, *ed-Davu’l-Lâmi’*, V, s. 329; Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, s. 149.

⁸⁶ Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, s. 146.

⁸⁷ es-Sehâvî, *ed-Davu’l-Lâmi’*, V, s. 329; Abdullayev, “Seyyid Şerîf Cürcânî’de Tanrı-Âlem Tasavvuru”, s. 49.

⁸⁸ es-Sehâvî, *ed-Davu’l-Lâmi’*, V, s. 329; Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, s. 35.

7. *Risâle fî Merâtibi'l-Mevcûdât*: Varlık çeşitlerinden ve mertebelerinden söz eden bu küçük risale Cürcânî'ye atfedilmektedir. Zamanımıza ulaşmış olan bu eserin de kütüphanelerde yazmaları mevcuttur.⁸⁹

8. *Risâletu'l-Mirâtiyye*: Zihni varlığın hakikatının ne olduğundan bahseden bu eser günümüze kadar ulaşmıştır.⁹⁰

9. *Risâle-i Hest ve Nist (Risâletu'l-Vucûd ve'l-Adem)*: Aslı farsça olan bu eser varlık ve yokluğu konu edinmektedir. es-Sehavî'nin, Cürcânî'ye nispet ettiği bu eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlamadık.⁹¹

10. *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*: Şihâbuddîn es-Sühreverdî (ö. 587/1191)'nin işrâkî felsefenin temellerinden ve sisteminden bahsettiği *Hikmetü'l-İşrâk* isimli eseri üzerine Cürcânî tarafından kaleme alınmış bir şerhtir.⁹²

11. *Şerh-i Kasîde-i Ayniye*: İbn Sînâ'nın ruh-beden ilişkisini konu edindiği *Kâside-i Ayniye* isimli eseri üzerine yapılmış bir şerhtir.⁹³

12. *Risâle fî Tahkîki'l-Mebâhisi'l-Mevcûdiyye ve'l-Makâsıd'l-Usûliyye*: Varlıkla ilgili konuları işleyen bu felsefî eser de Cürcânî'ye atfedilmektedir.⁹⁴

13. *Risâle fî Tahkîki'l-Vâkî*: Bu eser de Cürcânî'ye atfedilmiş olmasına rağmen kayıtlı bulunduğu yer tespit edilememiştir.⁹⁵

14. *Risâle fî'l-Mevcûd bi Hasebi'l-Kısmeti'l-Aklyiyye*: es-Sehavî tarafından Cürcânî'ye atfedilen bu eser de felsefî konuların işlendiği bir eserdir.⁹⁶

15. *Risâle fî Tahkîki Nefsi'l-Emr ve'l-Fark Beynehû ve Beyne'l-Hârîç*: Günümüze kadar ulaşıp ulaşmadığı tespit edilemeyen ve muhtemelen felsefe ile ilgili kavramlardan bahseden bu eser de Cürcânî'ye atfedilmektedir.⁹⁷

⁸⁹ Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, s. 146.

⁹⁰ Abdullayev, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru", s. 50.

⁹¹ es-Sehavî, *ed-Davû'l-Lâmi'*, V, s. 329.

⁹² es-Sehavî, *ed-Davû'l-Lâmi'*, V, s. 329; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâlî'*, I, s. 488; Abdullayev, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru", s. 50.

⁹³ Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, s. 148.

⁹⁴ Çelik, "es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin el-Misbâh fî Şerh el-Miftâh adlı eserinin Tahkik ve Tahlili", s. 68.

⁹⁵ Abdullayev, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru", s. 51.

⁹⁶ es-Sehavî, *ed-Davû'l-Lâmi'*, V, s. 329.

⁹⁷ Abdullayev, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru", s. 51.

1.5.3. Mantık İlmine Dair Eserleri

2. *Hâşiye 'alâ Şerhi Metâli'i'l-Envâr: Hâşiye-i Kübrâ* olarak ta bilinen bu eser, Mahmud b. Ebî Bekir el-Urmevî'nin *Metâliu'l-Envâr* adlı eserine Kutbuddîn er-Râzî et-Tahtânî tarafından yapılan *Levâmiu'l-Esrâr* isimli şerhe yazılmış bir haşiyedir.⁹⁸

3. *Hâşiye 'alâ Şerhi's-Şemsiyye: Hâşiye-i Suğrâ* ya da *Hâşiye ala't-Tasavvurât ve't-Tasdikât* olarak ta bilinen bu eser, Kâtip el-Kazvî'nin mantıkla ilgili eseri *Şemsiyye* üzerine Kutbuddîn er-Râzî tarafından yapılan şerhin haşiyesidir.⁹⁹

4. *Hâşiye 'alâ Tahrîri'l-Kavâid: Kutbuddîn er-Râzî et-Tahtânî'nin mantık ilmine dair yazdığı Şemsiye Risalesi* üzerine Cürcânî tarafından kaleme alınmış bir haşiyedir.¹⁰⁰

5. *Mîr İsagoci: Esîruddîn el-Ebherî'nin İsagoci* olarak bilinen mantık kitabına yazılmış şerhtir.¹⁰¹

6. *Risâle fi'l-Alâka: Süleymâniye Kütüphanesinde yazma olarak bulunan bu eser mantığın bazı konularını ele almaktadır.*¹⁰²

7. *Risâle-i Kübrâ: Albert Nasrî Nâder tarafından Arapçaya çevrilen ve ed-Durra ve'l-Ğurra* ismiyle Beyrut'ta 1983 yılında basılan bu eser, Farsça olarak yazılmış bir risaledir.¹⁰³

8. *Risâle-i Suğrâ: Aynı şekilde bu da Farsça bir risale olup, Albert Nasrî Nâder tarafından Arapçaya çevrilen ve ed-Durra ve'l-Ğurra* ismiyle Beyrut'ta 1983 yılında basılan eserin içinde yer almaktadır.¹⁰⁴

9. *Risâle fi'l-Mantık: Süleymâniye Kütüphanesinde kayıtlı olan bu eser, mantıkla ilgili olup Farsça bir risaledir.*¹⁰⁵

⁹⁸ es-Sehâvî, *ed-Davu'l-Lâmi*, V, s. 329; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâlî*, I, s. 488; Süleymâniye Kütüphanesi, Fâtih Bölümü, numara 3282/2; Abdullayev, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru", s. 52.

⁹⁹ es-Sehâvî, *ed-Davu'l-Lâmi*, V, s. 329; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâlî*, I, s. 488; Abdullayev, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru", s. 52.

¹⁰⁰ Çelik, "es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin el-Misbâh fi Şerh el-Miftâh adlı eserinin Tahkik ve Tahlili", s. 69.

¹⁰¹ Abdullayev, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru", s. 52.

¹⁰² Süleymâniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümü, numara 1776.

¹⁰³ Çelik, "es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin el-Misbâh fi Şerh el-Miftâh adlı eserinin Tahkik ve Tahlili", s. 70.

¹⁰⁴ Çelik, "es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin el-Misbâh fi Şerh el-Miftâh adlı eserinin Tahkik ve Tahlili", s. 70.

10. *Risâle fi'n-Nefsi'n-Nâtıkati'l-İnsâniyye*: Bu eser de günümüze ulaşmış olup Süleymâniye Kütüphanesinde yazma olarak bulunmaktadır.¹⁰⁶

11. *Risâle-i Veledîyye*: Cürçânî'nin Farsça yazdığı ve oğlu Nûreddîn Muhammed'in *Tercüme-i Risâle-i Veledîyye*¹⁰⁷ adıyla Arapçaya çevirdiği bu risale Süleymâniye Kütüphanesinde mevcuttur.¹⁰⁸

12. *Risâle fi't-Terdîdi'l-İnfisâlî*: Bu eser de günümüze kadar ulaşmış olup Süleymâniye Kütüphanesinin çeşitli bölümlerinde yazmaları mevcuttur.¹⁰⁹

13. *Risâle fi Ahkâmî't-Ta'rîfât*: Günümüze kadar ulaşmış olan ve mantık tanımlarını konu edinen bu eser, Süleymâniye Kütüphanesinde yazma olarak bulunmaktadır.¹¹⁰

14. *Risâle fi'l-Mîzân*: Mantığın belli başlı konularının ele alındığı bu risale de günümüze kadar gelmiş olup Süleymâniye Kütüphanesinde mevcuttur.¹¹¹

15. *er-Risâle fi'l-Haddi ve'l-Hudûd*: Gerçek tanımla mecâzî tanım gibi tanım çeşitlerinden bahsettiği bir risaledir.¹¹²

16. *el-Usûlu'l-Mantikiyye*: Farsça bir risale olup oğlu Muhammed tarafından Arapçaya çevrilmiş ve 1335/1916'da Muhyiddîn Sabri el-Kurdî Matbaası tarafından Mısır'da basılmıştır.¹¹³

1.5.4. Cedel ve Münazara İlmine Dair Eserler

2. *Hâşiye 'alâ Risâleti'l-'Adud*: Adudüddîn el-Îcî'nin cedel ilminin adabına yönelik kaleme aldığı eseri üzerine yazılmış bir haşiyedir.¹¹⁴

3. *Risâle fi Âdâbi'l-Bahs*: Aynı zamanda *Risâle fi'l-Münâzara*, *eş-Şerîfiyye*, *Risâle fi Kavâidi'l-Bahs* ve *er-Risâletü's-Şerîfiyye fi Âdâbi'l-Bahs* gibi isimlerle de anılan bir eserdir.¹¹⁵

¹⁰⁵ Süleymâniye Kütüphanesi, Hamidiye Bölümü, numara 1454/4: Çelik, "es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî'nin el-Misbâh fi Şerh el-Miftâh adlı eserinin Tahkik ve Tahlili", s. 70.

¹⁰⁶ Süleymâniye Kütüphanesi, Reşit Efendi Bölümü, numara 1015/9.

¹⁰⁷ Süleymâniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin Bölümü, numara 454.

¹⁰⁸ Süleymâniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, numara 3229.

¹⁰⁹ Süleymâniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Bölümü, numara 2144.

¹¹⁰ Süleymâniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin Bölümü, numara 336/7.

¹¹¹ Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümü, numara 2512/7.

¹¹² Abdullayev, "Seyyid Şerîf Cürçânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru", s. 54.

¹¹³ Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürçânî*, s. 153.

¹¹⁴ Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürçânî*, s. 156; Abdullayev, "Seyyid Şerîf Cürçânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru", s. 54.

4. *Risâle fi 'l-Munâzarâti 'ş-Şerîfiyye*: Cedel ilminin adabını konu edinen ve günümüze kadar ulaşmıştır.¹¹⁶

5. *Şerhu Âdâbi 'l-'Adud el- 'Îcî*: Adudüddîn el-Îcî'nin, araştırmanın adabına yönelik yazdığı eser üzerine yapılmış bir şerhtir.¹¹⁷

1.5.5. İslâm Hukukuna Dair Eserleri

2. *Hâşiye 'alâ şerhi 'l-Muhtasari 'l-Muntehâ*: *Hâşiye alâ Şerhi 'l-Adud*, *Hâşiye ale 'l-Muhtasar* ve *Hâşiye-i Kadîme* gibi farklı isimlerle de anılan bu eser, İbn Hâcib'in *Muhtasaru 'l-Muntehâ* isimli eseri üzerine Adudüddîn el-Îcî tarafından yapılan şerhin haşiyesidir.¹¹⁸

3. *Hâşiye-i Cedîde*: Yukarıda bahsi geçen eser üzerine kaleme alınmış ikinci bir haşiyedir.¹¹⁹

4. *Hâşiye 'ale 't-Telvîh*: Sadru'ş-Şerî'a Ubeydullah el-Buhârî (ö. 747/1347)'nin *et-Tevdîh fî Halli Ğavâmidi 't-Tenkîh* isimli eserine Taftazânî tarafından yapılan *et-Telvîh fî Keşfi Hakâiki 't-Tenkîh* adlı şerh üzerine kaleme alınmış bir haşiyedir. Bu eser de günümüze ulaşmıştır.¹²⁰

5. *Tâlîka ale 't-Tevdîh*: Günümüze kadar ulaşmış olan bu eser de, yine yukarıda bahsi geçen Sadru'ş-Şerî'a'nın *et-Tevdîh* adındaki eserinin bir bölümüne yapılmış bir haşiyedir.¹²¹

6. *Hâşiye 'ale 'l-Hidâye*: Burhâneddîn el-Merginânî (ö. 593/1197)'nin Hanefî fıkhi ile ilgili meşhur eseri *Hidâye* üzerine yapılmış bir haşiyedir. Bu eser de günümüze kadar ulaşmış olup kütüphanelerde yazması mevcuttur.¹²²

7. *Şerhu 'l-Ferâidi 's-Sirâciyye*: Günümüze kadar ulaşmış olan ve birçok defa basılmış olan bu eser, Muhammed b. Abderraşîd es-Secâvendî tarafından Hanefî

¹¹⁵ el-Leknevî, *el-Fevâid*, s. 130; Abdullayev, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru", s. 54.

¹¹⁶ Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, s. 156.

¹¹⁷ Süleymânîye Kütüphanesi, Carullah Bölümü, numara 1876; Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, s. 156.

¹¹⁸ eş-Şevkânî, *el-Bedru 't-Tâlî*, I, s. 488; Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, s. 135.

¹¹⁹ Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, s. 135.

¹²⁰ Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, s. 136. Abdullayev, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru", s. 58.

¹²¹ Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, s. 136; Abdullayev, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru", s. 59.

¹²² es-Sehâvî, *ed-Davu 'l-Lâmi*, V, s. 329; eş-Şevkânî, *el-Bedru 't-Tâlî*, I, s. 488; Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, s. 136; Abdullayev, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru", s. 58.

fıkının miras hukuku konularıyla alakalı olarak kaleme alınan *Ferâidü's-Secâvendî* ismiyle meşhur olan eserine yapılmış bir şerhtir.¹²³

8. *Şerhu'l-Vikâye*: Hanefî fakihlerinden Burhânu's-Şerî'a Ubeydullah el-Hanefî (ö. 694/1295)'nin fıkıhla ilgili eseri *Vikâyetü'r-Rivâye fî Şerhi Mesâili'l-Hidâye* adlı eserine yapılmış bir şerhtir.¹²⁴

9. *Şerh 'ale'l-Ferâidi'n-Nasîriyye*: Cürcânî'ye atfedilen bu eserle ilgili elimizde yeteri kadar bilgi mevcut değildir.¹²⁵

1.5.6. Tefsir İlmine Dair Eserleri

2. *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf*: Günümüze kadar ulaşmış ve basılmış olan bu eser, ez-Zemahşerî (ö. 538/1144)'nin *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl* isimli tefsirinin Fâtiha suresi ile birlikte Bakara suresinin yirmi beşinci ayetine kadar olan kısmına yapılmış bir haşiyedir.¹²⁶

3. *Haşiye 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî*: İsmi kaynaklarda geçen ancak günümüze ulaşmış ulaşmadığı konusunda ayrıntılı bir malumat bulunmayan bu eser, Kâdî Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* isimli eseri üzerine kaleme alınmış bir haşiyedir.¹²⁷

4. *el-Hâşiyetu'l-Fâika Zâtu'l-Meâni'l-Bâhira ve't-Takâriru'r-Râik*: Bulak'ta el-Matbaatu'l-Kubrâ ve'l-Emiriyye tarafından 1318/1900 yılında basılmıştır.¹²⁸

5. *Risâle fî'l-Enfusi ve'l-Âfak*: Fussilet suresi 53. âyetin tefsirini içeren bu risâlenin de günümüze ulaşmış ulaşmadığına dair bir bilgi yoktur.¹²⁹

6. *Tefsîru'z-Zahraveyn*: Bakara ve Âl-i İmrân surelerinin tefsiri olup, kendisi hakkında kaynaklarda isminin geçmesinden başka bir bilgi mevcut değildir.¹³⁰

¹²³ es-Sehâvî, *ed-Davu'l-Lâmi*, V, s. 329; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâlî*, I, s. 488; Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, s. 137; Abdullayev, “Seyyid Şerîf Cürcânî’de Tanrı-Âlem Tasavvuru”, ss. 58-59.

¹²⁴ es-Sehâvî, *ed-Davu'l-Lâmi*, V, s. 329; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâlî*, I, s. 488; Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, s. 138.

¹²⁵ Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, s. 138.

¹²⁶ eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâlî*, I, s. 488; Abdullayev, “Seyyid Şerîf Cürcânî’de Tanrı-Âlem Tasavvuru”, ss. 59-60.

¹²⁷ es-Sehâvî, *ed-Davu'l-Lâmi*, V, s. 329; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâlî*, I, s. 488; Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, s. 132.

¹²⁸ Abdullayev, “Seyyid Şerîf Cürcânî’de Tanrı-Âlem Tasavvuru”, s. 60.

¹²⁹ es-Sehâvî, *ed-Davu'l-Lâmi*, V, s. 329; Abdullayev, “Seyyid Şerîf Cürcânî’de Tanrı-Âlem Tasavvuru”, s. 60.

7. *Tercümânu'l-Kur'ân*: Oluşturulma tarzı itibariyle lügati andıran bu eser, Kur'ân'ın bazı lafızlarının Arapça'dan Farsça'ya tercümesi yapılmak suretiyle, kısa ve teknik bilgilerden bahseden bir eserdir.¹³¹

1.5.7. Hadis İlmine Dair Eserleri

2. *ed-Dibâcu'l-Muzheb fî Ma'rifeti Usûli'l-Ehâdis*: Kahire'de 1985 yılında Abdulgaffar Süleyman tarafından Dâru'l-Hadîs matbaasında basılmıştır. Hadis ıstılahları konusunda zengin bir içeriğe sahiptir.¹³²

3. *Hâşiye 'ale'l-Hulâsati't-Tîbî*: Kaynaklarda adı geçen bu eserin günümüze ulaşip ulaşmadığı ile ilgili herhangi bir bilgi yoktur.¹³³

4. *Hâşiye 'ale'l-Mişkâtî'l-Mesâbîh*: Veliyyüddîn Ebû Abdillâh el-Hatîb (ö. 737/1336)'in Mişkâtü'l-Mesâbîh adlı eseri üzerine yapılmış bir haşiyedir.¹³⁴

5. *el-Muhtasaru'l-Câmî' li Ma'rifeti'l-Hadîs*: Hadis usulü ile ilgili bir eserdir. Cürçânî'ye ait olup olmaması konusunda tartışma vardır.¹³⁵

6. *Risâle fî Mustalahi'l-Hadîs*: Günümüze kadar ulaşmış ve basılmıştır.¹³⁶

7. *Risâle fî Usûli'l-Hadîs*: Bu eser de günümüze kadar ulaşmış ve basılmıştır.¹³⁷

1.5.8. Tasavvuf İlmine Dair Eserleri

2. *Istılâhâtü's-Sûfiyye*: 1866 ve 1938 yıllarında Mısır'da basılmış olan bu eser, İbn Arabî'nin eserlerinden derlenen tasavvufî ıstılahların açıklandığı bir eserdir.¹³⁸

3. *er-Risâletü'l-Bahâiyye*: Menâkıbu'ş-Şeyh Behâuddîn en-Nakşîbendî adıyla da bilinen bu eser, Şeyh Bahâuddîn en-Nakşîbendî'nin menkıbelerinden bahseden muhtasar bir risaledir.¹³⁹

¹³⁰ es-Sehâvî, *ed-Davû'l-Lâmi'*, V, s. 329; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâlî'*, I, s. 488.

¹³¹ Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürçânî*, s. 133; Abdullayev, "Seyyid Şerîf Cürçânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru", s. 60.

¹³² Abdullayev, "Seyyid Şerîf Cürçânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru", s. 61.

¹³³ es-Sehâvî, *ed-Davû'l-Lâmi'*, V, s. 329; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâlî'*, I, s. 488.

¹³⁴ es-Sehâvî, *ed-Davû'l-Lâmi'*, V, s. 329; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâlî'*, I, s. 488; Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürçânî*, ss. 133-134.

¹³⁵ el-Leknevî, *el-Fevâid*, s. 131; Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürçânî*, s. 134.

¹³⁶ Abdullayev, "Seyyid Şerîf Cürçânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru", s. 62.

¹³⁷ Abdullayev, "Seyyid Şerîf Cürçânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru", s. 62.

¹³⁸ Abdullayev, "Seyyid Şerîf Cürçânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru", s. 62.

¹³⁹ es-Sehâvî, *ed-Davû'l-Lâmi'*, V, s. 329; Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürçânî*, ss. 144-145.

4. *Risâle-i Şevkıyye*: Cürcânî'ye ait olan bu risâle Süleymâniye Kütüphanesinin Carullah, Esad Efendi, Pertev Paşa ve Laleli bölümlerinde kayıtlıdır.

5. *Ta'lika 'alâ Avârifü'l-Meârif*: Şeyh Şihâbüddîn es-Suhreverdi'nin *Avârifü'l-Meârif* isimli tasavvufî eseri üzerine yapılmış bir tâlikadır.¹⁴⁰

1.5.9. Arap Dili ve Belagatına Dair Eserleri

2. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Kâfiye*: Arapça Nahiv ilmi ile ilgili bir eserdir ve basımı yapılmıştır.¹⁴¹

3. *Hâşiyetu's-Şerhi'l-Mutavvel*: Belagat ilmine dair bir eser olup, Celâleddîn el-Kazvînî'nin *Telhîsu'l-Miftâh* isimli eserine et-Taftazânî tarafından kaleme alınan *Mutavvel* isimli şerh üzerine yapılmış bir haşiyedir. Birçok defa baskısı yapılmıştır.¹⁴²

4. *Kîpâtî*: İbn Hâcib'in Nahiv eseri *Kâfiye* üzerine Farsça olarak kaleme alınmış bir şerhtir. Bu eser de basılmıştır.¹⁴³

5. *Risâle fi's-Sarf*: Sarf ilminin konularının işlendiği bu eserin de baskısı yapılmıştır.¹⁴⁴

6. *Şerh 'ale'l-İzzi*: İstanbul'da 1900 yılında basılmış olan bu eser Sarf ilmi ile alakalıdır.

7. *Şerhu'l-Kâfiye*: İstanbul'da 1312/1894 yılında yayımlanan bu eser, *Şurûhu'l-Kâfiye Sâzbân* adı ile Ebû Amr Cemâleddîn İbnü'l-Hâcib tarafından Farsça olarak kaleme alınan kitabın Cürcânî tarafından Arapçaya tercümesidir.¹⁴⁵

8. *Dibâcetü Şerhi'l-Miftâh*: Bu eser de Süleymâniye Kütüphanesinin farklı bölümlerinde kayıtlıdır.¹⁴⁶

9. *Şerhu'l-Emsile*: Biçimbilim ile ilgili olan bu eser on baptan oluşmaktadır. Fiillerin çekimi, harfler ve kelimelerle ilgili bilgiler ihtiva eden bu eser, uzun süre Arapça öğrenen Farslar için ders kitabı olarak kullanılmıştır.¹⁴⁷

¹⁴⁰ Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, s. 145.

¹⁴¹ Abdullayev, “Seyyid Şerîf Cürcânî’de Tanrı-Âlem Tasavvuru”, s. 55.

¹⁴² Abdullayev, “Seyyid Şerîf Cürcânî’de Tanrı-Âlem Tasavvuru”, s. 55.

¹⁴³ es-Sehâvî, *ed-Davû'l-Lâmi*, V, s. 329; Abdullayev, “Seyyid Şerîf Cürcânî’de Tanrı-Âlem Tasavvuru”, s. 55.

¹⁴⁴ es-Sehâvî, *ed-Davû'l-Lâmi*, V, s. 329; Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, s. 157.

¹⁴⁵ Abdullayev, “Seyyid Şerîf Cürcânî’de Tanrı-Âlem Tasavvuru”, s. 56.

¹⁴⁶ Süleymâniye Kütüphanesi, Serez Bölümü, numara 3897; Lala İsmail Bölümü, numara 706.

¹⁴⁷ Abdullayev, “Seyyid Şerîf Cürcânî’de Tanrı-Âlem Tasavvuru”, ss. 56-57.

10. *Dibâcetü Şerhi'l-Kısmi's-Sâlis min Miftâhi'l-Ulûm*: Bu eser de Süleymâniye Kütüphanesi, Lala İsmail Bölümü, numara 7272'de kayıtlıdır.

11. *et-Ta'rîfât*: Kelam, fıkıh, tasavvuf, Arapça, hadis ve benzeri birçok ilim dalı ile ilgili tanımların açıklamasının yapıldığı bir kitaptır. Bu eser farklı tarihlerde birçok defa basılmıştır.

12. *Risâletü'l-Harfiyye*: Arapçada harflerin görevleri ve nasıl kullanıldıkları ile ilgili bir risaledir.

1.5.10. Muvâda'a İlmine Dair Eserleri

2. *Hâşiye 'alâ Risâleti'l-Vad'iyye*: Adudüddîn el-Îcî'nin Vad' ilmine dair yazdığı küçük bir risalenin haşiyesidir.¹⁴⁸ Süleymâniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, numara 4700'da kayıtlıdır.

3. *Risâle fi'l-Vad*: Dilbilim konusunda Cürcânî'nin yazdığı bir risâledir. Süleymâniye Kütüphanesi, Laleli Bölümü, numara 3653'de kayıtlıdır.

4. *Şerhu'r-Risâleti'l-Vad'iyye*: el-Îcî'nin yukarıda ismi geçen risalesi üzerine yazılmış bir şerhtir.¹⁴⁹

1.5.11. Astronomi ilmine Dair Eserleri

2. *Hâşiye 'alâ't-Tuhfeti's-Şâhiyye*: es-Sehavî tarafından Cürcânî'ye atfedilmektedir.¹⁵⁰

3. *Şerhu'l-Cağmînî: Şerhu'l-Mulahhas veya Şerhu Kitâbi'l-Cağminî* olarak da bilinen bu eser Mahmud el-Cağminî el-Harezmi'nin kitabına yapılan bir şerhtir.¹⁵¹

4. *Şerhi't-Tezkirati'n-Nasîriyye fi'l-Hey'et*: Nasîruddîn et-Tûsî'nin *et-Tezkiratu'n-Nasîriyye* isimli eseri üzerine Cürcânî tarafından kaleme alınmış bir şerhtir.¹⁵²

1.5.12. Hendeseye Dair Eserleri

2. *Hâşiye 'alâ Tahrîri Oklîdes*: Nasîruddîn et-Tûsî'nin *Tahrîrü Oklîdes* isimli eseri üzerine Cürcânî tarafından kaleme alınmış bir haşiyedir. Süleymâniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa Bölümü, numara 127'de kayıtlıdır.¹⁵³

¹⁴⁸ Gümüş, Seyyid Şerîf Cürcânî, s. 156.

¹⁴⁹ Gümüş, Seyyid Şerîf Cürcânî, s. 157.

¹⁵⁰ es-Sehavî, *ed-Davu'l-Lâmi*, V, s. 329.

¹⁵¹ es-Sehavî, *ed-Davu'l-Lâmi*, V, s. 329; Gümüş, Seyyid Şerîf Cürcânî, s. 154; Abdullayev, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru", s. 63.

¹⁵² Gümüş, Seyyid Şerîf Cürcânî, ss. 154-155.

3. *Hâşîye 'alâ Eşkâli't-Te'sîs*: es-Sehavî tarafından Cürcânî'ye atfedilen bu eserin günümüze ulaşmış olmadığı ile ilgili herhangi bir bilgiye ulaşamadık.¹⁵⁴

1.6. İlmî Kişiliği

Daha önce eserleri bölümünde, gücümüz yettiğince ve çalışmanın müsaade ettiği kadarıyla eserlerinin isimleri ve hangi alanda yazıldığı gibi kısa bilgiler verdiğimiz Seyyid Şerîf Cürcânî hakkında, sadece geriye bırakmış olduğu bu külliyata bakarak onun çok yönlü, velûd bir müellif olduğunu söyleyebiliriz. Kelâm ilminden tutun da, İslâm hukuku, tefsir, mantık, felsefe ve hendese ilmine kadar, o dönem İslâm dünyası medreselerinde okutulan hemen hemen her ilmi disipline dair şerh ya da hâşîyesi bulunan Cürcânî, geriye bırakmış olduğu farklı sahadaki eserlerle tahsil hayatı boyunca elde etmiş olduğu ilmi birikimi gözler önüne sermektedir.

Cürcânî'nin hayatına dair bilgi veren tabakât kitapları, onu tanıtırken şarkın âlimi, zamanının allâmesi, yüce ahlak sahibi, mütevazı, akli ilimlerin hepsinde ve diğer ilim sahalarında otorite, üslubu akıcı, lisanı fasih gibi ifadeler kullanmışlardır.¹⁵⁵ Ayrıca dikkatimizi çeken diğer önemli bir husus eş-Şevkânî'nin aktardığı, Arap olmayanların lisanında bulunan kaplılık ve zorluğun onun dilinde az bulunmasıdır ki bu da akıcı ve açık bir dil kullandığına işarettir.¹⁵⁶ Hem tabakât kitaplarının aktardığı kadarıyla, hem de geride bırakmış olduğu eserlerinden anlaşılacağı üzere, fesâhat, talakât ve belagat gibi anlatım yetenekleri yanında akıcı bir uslûba sahip olan Cürcânî'nin son derece yüksek bir muhakeme gücüne sahip olduğunu anlamaktayız.

Tahsil hayatı boyunca yapmış olduğu ilim yolculuklarından ve geride bırakmış olduğu yüzden fazla eserine bakarak çok çalışkan, ilkeli, disiplinli ve zamanını en iyi şekilde değerlendiren prensip sahibi bir âlim olduğunu söylemek Cürcânî'nin hakkını teslimden daha ileri gitmeyen bir tespittir.

Eş'arî kelam geleneğine mensup bir kelimci olan Cürcânî, aynı zamanda nisbesinden de anlaşılacağı üzere fıkhîta Hanefî ekolüne mensuptur.¹⁵⁷ Mezhep önderi İmam Eş'arî'nin görüşlerini destekleyen tavrına rağmen yeri geldiğinde içinde bulunduğu dönemin kelâmcı kimliğinden de asla taviz vermemektedir. Aşırılık ve

¹⁵³ Abdullayev, “Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru”, s. 64.

¹⁵⁴ es-Sehavî, *ed-Davû'l-Lâmi*, V, s. 329.

¹⁵⁵ es-Sehavî, *ed-Davû'l-Lâmi*, V, ss. 329-330; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâlî*, I, s. 489; el-Leknevî, *el-Fevâid*, s. 125.

¹⁵⁶ eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâlî*, I, s. 489.

¹⁵⁷ es-Sehavî, *ed-Davû'l-Lâmi*, V, s. 328.

katı mezhepçi tutumdan oldukça uzak duran Cürçânî, hangi ekole ya da kişiye ait olursa olsun bir görüşü kendi inandığı ve izlediği akıl yürütme yönteminden geçirmeden asla ret ya da kabul etmemektedir. Bu tutumundan yola çıkarak son derece seçmeci bir tavır takındığını söylemek mümkündür.

Taftazânî (ö. 793/1390) sonrası dönemde ciddi anlamda üretici, dinamik ve velut bir kişiliği kendisinde barındırmasından dolayı, kendisinden sonra gelenlere önderlik ve rehberlik yapan Seyyid Şerîf Cürçânî, kelâm, mantık ve felsefe sahasında selefleri Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Nâsıruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274), Seyfuddîn el-Âmidî (ö. 672/1274), Kutbuddîn er-Râzî et-Tahtânî (ö. 766/1365) ve Sa'duddîn et-Taftazânî (ö. 793/1390) gibi kendi zamanlarının önde gelen âlimlerini izlemek suretiyle, onların eserlerine şerh ya da haşiyeler yazmıştır. Bu bağlamda bazen uzlaştırmacı, bazen açıklayıcı ve çözümleyici bir yol takip eden Cürçânî, yeri geldiğinde de eleştiri ve itirazdan kaçınmamıştır.¹⁵⁸

Ayrıca daha önce aktardığımız gibi Semerkand'da bulunduğu dönemde Bahâuddîn Nakşîbendî Muhammed b. Muhammed el-Buhârî (ö. 791/1389)'nin kendi öğrencisi ve damadı olan Hâce Alâuddîn Attar (ö. 802/1339)'dan tasavvuf dersleri almış olan ve beklide bu dersler neticesinde elde ettiği birikimi tasavvuf sahasında yazmış olduğu eserlerde aktaran Cürçânî'nin tasavvufî bir yönünün de olduğunu söylemek gerekir.

Her ne kadar İslâm kültürünün hâkim olduğu bir toplumda yaşamış olsa bile, yaşadığı dönemde İslâm coğrafyasının hayli geniş olması hasebiyle alt kültürleri de barındırıyor olduğu bir gerçektir. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi yaşadığı dönemde İslâm coğrafyasında büyük bir siyasî kargaşa hakimdi. İşte böyle bir ortamda yetişip, üstad olan Cürçânî, hiçbir zaman bildiği ve inandığı değerlerden taviz vermemiştir.

İncelediği ve eleştirdiği konuları eşsiz bilgi birikimi yanında sağlam aklî prensipler ışığında değerlendiren Cürçânî, belki de bu özelliklerinden dolayı asırlar sonrasında bile kendisinden bahsettirmiş ve eserleri İslâm dünyasındaki eğitim kurumlarında asırlarca bir ders kitabı ve başvuru kaynağı olmayı hak etmiştir.

Asırlar sonrasına ışık tutan ve farklı ilmî sahalarda eserler veren böylesine büyük bir âlimin görüşlerinin şekillenmesinde elbette hocalarının ve tahsil ettiği eserlerin etkisi yadsınamaz.

¹⁵⁸ Abdullayev, "Seyyid Şerîf Cürçânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru", s. 29.

İKİNCİ BÖLÜM

SEYYİD ŞERÎF CÜRCÂNÎ'YE GÖRE BİLGİNİN TANIMI VE KAYNAKLARI

2.1. Cürcânî Öncesi Bilgi

Şüphesiz bilen (suje) ile bilinen (obje) arasındaki ilişkiyi ifade eden bilginin tarihi, insanlık tarihi kadar eskidir. Zira bilgi edinme, insanın en temel güdülerinden ve ayırt edici özelliklerinden biridir. M.Ö. VII. yüzyılda Yunan dünyasında felsefenin ortaya çıkmasıyla birlikte bu dönemin filozofları, ilgilerini daha çok bilen (suje) üzerinde değil de, asıl itibarıyla bilginin konusunu oluşturan nesne (obje) üzerinde toplamışlar ve varlık üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bu nedenle dönemin filozofları "doğa filozofları" olarak anılmaktadır. Her ne kadar bu ilk dönem filozoflarında bilginin imkânına, kaynağına, sınırlarına dair ilk soru ve tartışmalar ortaya çıkmış olsa da, İlkçağda bilgi probleminin felsefenin gündemine girmesi Sofistler, Sokrates ve ardından Platon ve Aristoteles gibi filozoflar sayesinde olmuştur.¹⁵⁹ Ayrıca XVII. yüzyılda John Locke ve XVIII. yüzyılda David Hume'nin bu konuyla alakalı yapmış oldukları tahliller ve ardından XIX. yüzyılda J. F. Ferrier tarafından bu meselelerin "epistemoloji" adı altında incelenmesiyle birlikte, bilgi teorisi modern felsefenin de gündemine oturmuştur.¹⁶⁰

Sofistlerle birlikte felsefenin gündemine giren bilgi teorisi (epistemoloji), bilginin mümkün olup olmadığı, bilginin kaynağı ve araçları, bilginin alanı, kapsamı ve sınırları gibi konuları ele alıp incelemektedir.¹⁶¹

Bilgi teorisinin belki de en önemli ve ilk problemi bilginin imkânı problemidir. Zira bilgi teorisine dair bilginin mahiyeti, konusu, kaynakları, kapsamı ve kısımları gibi diğer problemlerin irdelenmesi için evvela dış âleme yönelik "bilgi"

¹⁵⁹ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Vadi Yayınları, 1998, ss. 27-28.

¹⁶⁰ Taylan, "Bilgi", *DİA*, VI, s. 158.

¹⁶¹ Arslan, *Felsefeye Giriş*, ss. 28-31; Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003, s. 140.

diye bir şeyin mümkün olup olmadığının tartışılması/irdelenmesi gerekir. Bu bağlamda, bilginin mümkün olup olmadığı konusundaki soruya olumlu cevap verenler, felsefe tarihinde "dogmatik filozoflar" olarak adlandırılmışlardır. Diğer taraftan bu konudaki soruya olumsuz cevap verenler yani, "Bir şey hakkında bilgi sahibi olamayız" demek suretiyle bilginin mümkün olmadığını düşünenler ise genel olarak "şüpheciler" veya "septikler" diye adlandırılmışlardır.

Bilginin imkânı probleminden sonra gündeme gelen diğer bir problem ise bilginin kaynağı problemidir. Bu konudaki tartışmalar da genel olarak, bilgi elde etmede zihin mi önemlidir, yoksa zihnin dışarıdan aldığı veriler mi daha önemlidir? Bilginin kaynağı akıl mıdır, yoksa duyular mıdır? Bilgi elde etmede bunlardan hangisi daha önemlidir? Bilgi elde etmede akıl ve duyulardan başka bir yol var mıdır? İnsan bu kaynaklardan hangisiyle doğru bilgiyi elde eder? Gibi epistemik sorular sorulmuş ve bunlara cevaplar aranmıştır.¹⁶²

Bilginin kaynağı konusundaki tartışmalar neticesinde, bilginin duyular, gözlem ve deney yoluyla elde edildiğini savunanlara "deneyciler" (ampiristler), bilginin elde edilmesinde daha çok akla vurgu yapanlara ise "akılcılar" (rasyonalistler) denilmektedir. Akılcılara göre, insan aklı ile bilginin konusu arasında mükemmel bir uyum vardır. Akılcılar, bilgiyi dış koşullardan ve diğerlerinden tecrit edilmiş olan öznde, yani insan aklında temellendirirler.¹⁶³ Bilginin kaynağı konusundaki diğer bir görüş ise, ne duyulara ne de akla önem vermeyip, hem aklın hem de duyuların bilgi elde etme konusunda aldatıcı olduğunu söylemek suretiyle kendisinden şüphe edilmeyen, kesin bilgiye ulaşmada insanda var olan başka bir yetiyi gündeme getirmiş olan "sezgiciler"dir. Bunlara göre insan, kendisinde bulunan "sezgi" (intuition) yetisi sayesinde doğrudan bir seziş ve araçsız olarak kavramak suretiyle eşyanın hakikatine ve künhüne dair kesin bilgiyi elde eder.¹⁶⁴

Felsefe tarihinde bilginin kavramsal çerçevesi ve alanıyla ilgili tartışmalar bahsettiğimiz bu iki temel problemin dışında, daha önce de değindiğimiz gibi, bilginin alanı, kapsamı, sınırları, geçerliliği, doğruluğu ve benzeri bir takım problemler üzerinden ele alınmıştır.

¹⁶² Arslan, *Felsefeye Giriş*, ss. 28-29.

¹⁶³ Arslan, *Felsefeye Giriş*, ss. 29-30; Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, ss. 136, 236.

¹⁶⁴ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 30.

İslâm dünyasına baktığımızda ise, bize kadar ulaşan klasik dînî eserler arasında bilgi teorisini müstakil bir başlık altında inceleyen en eski eserin, İmam Mâturidî (ö. 333/944)'ye ait olan *Kitâbu't-Tevhîd* olduğu öne sürülmektedir. Kelâm sahasında, Mâturidî'den sonra yazılan eserlerin hemen hemen hepsi bilgi teorisiyle başlamaktadır. Ne var ki, bu bilgiler İslâm'da bilgi teorisiyle ilk meşgul olanın, İmam Mâturidî olduğunu göstermez. Her ne kadar eserleri bize kadar ulaşmamış olsa da, elimizdeki diğer Kelâm ya da Mezhepler Tarihi eserlerindeki bilgiler doğrultusunda, bilgi teorisiyle ilk meşgul olanların, İslâm'ın ilk entelektüelleri kabul edilen Mu'tezile kelâmcıları olduğu söylenmektedir.¹⁶⁵ Çünkü Mu'tezile kelâmcıları bir yandan aklın tanımlarını ortaya koyarken, öte yandan akliyyât-sem'iyât ayırımına giderek epistemolojik kuramlara katkı sağlamışlardır.

İslâm dünyası, özellikle hicrî I. asrın sonlarında ve II. asrın başlarında hem siyâsî hem de itikâdî alanda meydana gelecek büyük bir değişimle karşı karşıya kalmıştır. Yapılan fetihler sonucunda toprakları genişleyen İslâm toplumu, hem kendi bünyesinde meydana gelen siyasî olaylar, hem de topraklarının genişlemesi sonucunda, kendini büyük bir siyasî kargaşanın içinde bulmuştur. Gerek sınırları ötesinde, gerekse sınırlarının genişlemesiyle birlikte kendi bünyesinde kitleler halinde İslâm'a giren insanlara gerekli olan İslâmî eğitim zamanında verilememiş, bunun sonucunda İslâm dininin itikâdî ve amelî yapısıyla ilgili birçok farklı görüş ortaya çıkmıştır. İşte böyle bir atmosferde, tek bir gûnahtan dolayı, kişinin imanının ve İslâm'ının tamamıyla ortadan kalkacağını savunan Hâricîlerle, Mümin sayılabilmek için sadece Allah'ı bilmenin yeterli olduğunu söyleyen Cebriyye ve bidat Mürciesi'nin ileri sürdüğü görüşler yanında, bilim ve istidlâl dayandıran bir Allah inancını kâfi görmeyen Mu'tezile'nin görüşleri dikkat çekmektedir.¹⁶⁶ Aslında imanın kabulü noktasında Mu'tezile'nin ortaya koyduğu bu tavra, İslâm dünyası içerisinde bilgi teorisinin ilk nüveleri olarak bakmak mümkündür.

Ancak yukarıda bahsettiğimiz bu görüşler, bir taraftan İslâm akidesinin daha sağlam temellere oturtulmasına ve kelâm sisteminin gelişmesine hizmet ederken, diğer taraftan da İslâm toplumunun ve akîdesinin geleceğini tehdit eder duruma gelmiştir. Böyle bir durumda ise, İslâm dünyasındaki bu kargaşaya son vermek ve sağlam bir İslâm toplumu oluşturmak için, inanılması gereken bir akide sistemi

¹⁶⁵ Hanifi Özcan, *Mâturidî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, ss. 29-32.

¹⁶⁶ İsa Doğan, *Mürcie Ve Ebu Hanife*, Samsun: Kardeş Matbaası, 1992, ss. 175-176.

oluşturma gayreti içerisine giren Ebû Hanîfe ve arkadaşları devreye girmiştir. Akıl ve istidlâlî delilleri ikinci plana atan, her ne kadar Muhaddisler gibi yazılı nakillere önem vermiş olsa da, üslup olarak onlardan farklılaşan, halkın anlayacağı, sorulu-cevaplı basit bir izah tarzını benimseyen Ebû Hanîfe, basit ve anlaşılır bir takım itikâdî ilkeler ortaya koymuştur. Böylece felsefî ve kelâmî izah tarzlarıyla halkla din arasına bir perde çeken Mu'tezile'nin aksine, halkı dine çekmeyi başarmıştır. Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının oluşturmaya çalıştıkları bu cemaat fikri ve toplumsal inanç anlayışı, Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber* ve *el-Âlim ve'l-Müteallim* gibi eserlerinde işlenmiş ve ardından Muhammed b. İdris eş-Şâfi'ye nispet edilen *el-Fıkhu'l-Ekber* isimli eserde de devam ettirilmiştir. Ancak Şâfi'nin risalesinde ilk göze çarpan nokta, risalenin baş tarafında bilgi üzerinde detaylıca durulmasıdır.¹⁶⁷

Eserin hemen başında Şâfi, bütün mükelleflerin Allah'ı bilmekle emrolunduklarını söylemekte ve bilginin tarifini vermektedir. O, bilgiyi, "sıfatlarından hiçbir şey gizli kalmayacak şekilde ma'lûmun olduğu hal üzere bilinmesidir" şeklinde tanımlamıştır. Ardından, ihtimal barındıran zan ve ne söylediği idrak edilmeyen kişinin sözünü kabul etme olarak nitelenen taklitle, bilgi ve ma'rifet elde edilemeyeceğini söylemiştir. "Bil ki Allah'tan başka ilah yoktur"¹⁶⁸ âyetini delil getirmek suretiyle Allah'ı bilmenin; Allah'ı bilmek için de nazar ve istidlâlin her mükellefe vacip olduğunu dile getirmektedir. Diğer taraftan bu âyette zan ve taklitin değil de, bilginin emredildiğine vurgu yapmıştır.¹⁶⁹

Yaratılmışların bilgisini, zorunlu (zarûrî) ve kazanılmış (mükteseb) şeklinde iki kısma ayıran Şâfi, zorunlu bilgiyi, "var olması, bilen (suje) kişinin dışında başka bir kudretle ilgili olan bilgi" şeklinde tanımlar. Kazanılmış bilgiyi ise, "var olması, bilen kişinin kudretiyle ilgili olan bilgi" şeklinde tanımlamaktadır. Zorunlu bilgiye örnek olarak, beş duyardan biriyle zorunlu olarak meydana gelen bilgiyi; kazanılmış bilgiye örnek olarak ise, nazar sonucu elde edilen bilgiyi vermektedir. Şâfi, nazarı ise, "kalbin düşünmesi (fıkr) ve nazar edilen şeyin bilgisini talep ederek, onun durumu hakkında derinlemesine düşünme (teemmül)" şeklinde tanımlar. Ayrıca nazarın Usulî'd-Dîn'de vacip olduğunu ve nazar sayesinde duyularla elde edilen bilgiler ve zorunlu bilgiler dışında kalan bilgilere ulaşıldığını dile getirir ve birçok

¹⁶⁷ Doğan, *Mürchie Ve Ebu Hanife*, ss. 176-177.

¹⁶⁸ el-Muhammed 47/19.

¹⁶⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfi, *el-Fıkhu'l-Ekber*, Mısır: el-Matbaatu'l-Evbiyye, (ty.). s. 2; Doğan, *Mürchie Ve Ebu Hanife*, s. 177.

âyet zikrederek bu söylediklerini delillendirir.¹⁷⁰ Şâfi'nin ortaya koyduğu bu tanımlar ve kısımlandırmaya bakarak, onun, Mâturidî öncesinde bilgi teorisini sistematik bir şekilde ele aldığını söylemek mümkündür.

Aynı zamanda toplumsal bir karakteri de barındıran bu eserler sayesinde ve özellikle de Ebu'l-Hasan el-Eş'arî sonrasında, İslâm kelâmının büyüyen bir akılcılık olarak nitelendiği; Bâkılânî, Abdulkâhir el-Bağdâdî, Cüveynî, Gazzâlî, Ebu'l-Muîn en-Nesefî ve Ali b. Muhammed et-Taberî gibi önemli şahsiyetlerin eserlerinde bilgi teorisinin gelişen bir seyir takip ettiği görülmektedir.¹⁷¹

İslâm Kelâmı dışında, özellikle VIII. yüzyılın son çeyreği ile başlayıp X. ve XII. yüzyıllar arasında en etkili bir biçimde vücut bulan İslâm Felsefesi¹⁷² ve mutasavvıflar da aynı şekilde bu konuyla ilgilenmiştir.

İslâm dünyasında, özellikle adı geçen bu üç akımın bilgiye yaklaşımlarının birbirinden farklılık arz ettiği söylenebilir. Kelâmcıların bu konudaki yaklaşımlarının temelinde belki de en önemli noktayı teşkil eden faktör, Allah'ın ilmi ile insan bilgisi arasındaki ilişkidir. Diğer taraftan kelâmcılar bilgi teorisini işlerken daha çok bilginin imkânı ve kaynakları üzerinde durmaktadırlar. İslâm filozofları ise geliştirdikleri "sudûr nazariyesi" bağlamında neredeyse Allah'ın ilmi ile yaratmasını özdeşleştirmek suretiyle meseleye ontolojik bir boyut kazandırmışlardır. Ayrıca İslâm filozofları, epistemolojik meseleleri rasyonel psikoloji çerçevesinde tartışmışlardır. İlâhî ilme bilginin gerçek kaynağı gözüyle bakan mutasavvıflar ise kazanılmış (kesbî) ve akıl yürütmeye dayalı bilgiden ziyade, doğrudan kalbe akıtılan sezgisel (ledünnî ya da vehbî) bilgiye önem atfeden bir tavır sergilemişlerdir.¹⁷³

Genelde İslâm âlimlerinin, daha özel de ise İslâm kelâmcılarının bilgi konusunu derinlemesine incelemelerinin temelinde şüphesiz, dinin aslını teşkil eden İslâm inancını sağlam, aklî temeller üzerine oturtma gayreti yatmaktadır.¹⁷⁴ Klasik tanımıyla Allah'ın zâtından ve sıfatlarından, mebde' ve me'âd (başlangıç ve sonuç, yaratılış ve âhiret) itibarıyla yaratılmışların (mümkinâtın) hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilim¹⁷⁵ olan kelâm ilmi, ihtiva ettiği konular bağlamında özellikle dînî akîdeyi her türlü kuşku ve tereddütten uzak, sağlam aklî temeller üzerine

¹⁷⁰ eş-Şâfi, *el-Fıkhu'l-Ekber*, ss. 3-4.

¹⁷¹ Doğan, *Mürchie Ve Ebu Hanife*, s. 181.

¹⁷² Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 213.

¹⁷³ Taylan, "Bilgi", *DİA*, VI, s. 159.

¹⁷⁴ Özcan, *Mâturidî'de Bilgi Problemi*, s. 26.

¹⁷⁵ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul: Damla Yayınevi, 2007, s. 48.

oturtma gayretini içermektedir. Bu bağlamda ister açık ister kapalı olsun belirli bir ön kabul (tasdik) yola çıkan İslâm kelâmcıları, başlangıçta basit tarzda olan dînî akîdelerini, daha kelâm ilminin başlangıcından beri, İslâm dışı unsurları ve yabancı medeniyetleri de dikkate almak suretiyle sağlam aklî temellere dayandırma gayreti içerisine girmişlerdir.¹⁷⁶ İşte bu gayretin bir sonucu olarak bilgi teorisiyle bu denli derinlemesine ilgilenmişler ve bu konuyu özellikle Mâturidî (ö. 333/944) sonrası kelâm kitaplarında müstakil başlıklar altında ele almışlardır.

Bunun yanında ikinci bir neden olarak, kelâmcıların, objektif bilginin imkânından şüphe duyan veya onu tamamen imkânsız gören Sofistlerin (Süfestâiyye) septik ve relativist tutumlarını reddetme düşüncesi sayılabilir.¹⁷⁷

İslâm kelâmcılarının bilgi üzerinde bu kadar durmalarının diğer bir önemli nedeni olarak, hem Kur'ân-ı Kerim'de hem de Hz. Peygamber'in hadislerinde ilme yönelik teşvik, yönlendirme ve işaretlerin bulunması gösterilebilir.¹⁷⁸

Kur'ân-ı Kerim'de hem ilim kavramı hem de ilimle yakından alakalı birçok kavram geçmektedir. Kur'ân'ın, ilim kavramını ve ilimle yakından ilgili kavramları kullanırken, bilginin mahiyetinden ziyade, bilginin değeri ve kaynaklarına atıf yaptığı görülmektedir. Özellikle bilgiyi (ilim), bizzat vahiy yoluyla Allah'tan gelen kesin bilgi olarak kullanmakta,¹⁷⁹ bunun yanında göz, kulak ve kalp¹⁸⁰ gibi organları da bilgi kaynakları arasında saymaktadır. Kur'ân'da geçen, "ilme'l-yakîn", "ayne'l-yakîn",¹⁸¹ "hakka'l-yakîn",¹⁸² "zan",¹⁸³ "şek"¹⁸⁴ ve "rayb"¹⁸⁵ gibi kavramların ise bilginin değeriyle alakalı olduğu görülmektedir.¹⁸⁶

Her ne kadar Kur'ân ve Hadisler bir bilgi tanımı ortaya koymamış olsa da, İslâmî literatürde bilgi (ilim) kavramının kullanımının ve farklı disiplinler

¹⁷⁶ Fethi Kerim Kazanç, *Kelâm Yazıları*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2014, ss. 122-124.

¹⁷⁷ Taylan, "Bilgi", *DİA*, VI, s. 159.

¹⁷⁸ İlhan Kutluer, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXII, 2000, s. 110.

¹⁷⁹ el-Bakara 2/120,145.

¹⁸⁰ en-Nahl 16/78; el-İsrâ 17/36.

¹⁸¹ et-Tekâsür 102/5,7.

¹⁸² el-Hâkka 69/51.

¹⁸³ el-En'âm 6/116.

¹⁸⁴ en-Nisâ 4/157.

¹⁸⁵ el-Bakara 2/2; Âl-i İmrân 3/9.

¹⁸⁶ Taylan, "Bilgi", *DİA*, VI, s. 159

içerisindeki terimleşme sürecinin, Kur'ân ve hadislerdeki kullanımdan büyük ölçüde etkilenmiş ve esinlenmiş olduğu söylenebilir.¹⁸⁷

2.2. Bilginin Tanımı

İslâmî terminolojide daha çok "el-ilm" ve "el-ma'rife" kavramlarıyla ifade edilen bilgi, hem tanımlanması açısından, hem ona sahip olan kişi açısından ve hem de değeri açısından ma'lûmât, irfân, ma'rifet, fikh, tefakkuh, keşf, ihâta, vukuf, rûsuh, yakîn, zan, şek, vehim, cehl ve itkân gibi birçok terimle bağlantılı bir kavramdır.¹⁸⁸

Türkçede ilmin karşılığında "bilgi" sözcüğü kullanılmaktadır. Ancak "bilgi" sözcüğünün, kendisinden daha genel ve kapsamlı olan "ilim" kavramını bütün yönleriyle kuşattığı söylenemez.¹⁸⁹ Bilgi genel olarak, *"öznenin amaçlı yönelimi sonucunda, özneye nesne arasında kurulan ilişkinin ürünü olan şey"* şeklinde açıklanmıştır.¹⁹⁰ İslâm kültüründe önemli bir yere sahip olan ve genellikle "cehl" in karşısı olarak kullanılan "ilm" kavramı ise *"bir kimsenin bir şey hakkında bir şey bilmesi, bir şeyin hakikatini idrak etmek, gerçeğe uygun kesin inanç, çelişiğe ihtimali olmayacak şekilde (bir şeyi diğerlerinden) ayırt eden sıfat ve bir şeyin suretinin akılda meydana gelmesi"* gibi farklı tanımları yapılmak suretiyle bilgidен daha geniş bir anlamı ifade edecek şekilde açıklanmıştır.¹⁹¹ Arapçada "ilm" sözcüğüyle hem "bilgi" hem de "bilim" anlamı kastedildiğinden dolayı, bilgi ile bilimi birbirinden ayırmak için "bilgi" yerine "mutlak ilm" tabiri de kullanılmıştır.¹⁹² Ayrıca ilmin tarifi yapılırken, ma'rifet ve şuûrun da aynı manada olduğu söylenmiştir.¹⁹³

Bilginin tanımlanmasında kullanılan en önemli kavramlardan biri, hiç şüphesiz "ma'rifet" kavramıdır. Master olarak *"bilmek, tanımak, ikrar etmek"* gibi anlamlara gelen ma'rifet, ilimle eş anlamlı ve inkârın karşısı olarak kullanılan bir kavramdır. Ma'rifet, ilimden daha hususî bir anlamı ifade etmektedir. Her ne kadar bu kelime ilimle eş anlamlı olarak kullanılsa bile, "ma'rifet" kelimesi her zaman ilmin yerini tutamaz. Zira ilim, tümel ve genel nitelikteki bilgileri, ma'rifet ise tikel, özel ve ayrıntılı bilgileri ifade eder. Ayrıca ma'rifet terimi, *"Allah ve O'nun sıfatları,*

¹⁸⁷ Kutluer, "İlim", *DİA*, XXII, s. 111.

¹⁸⁸ Taylan, "Bilgi", *DİA*, VI, ss. 157-158; Kutluer, "İlim", *DİA*, XXII, ss. 109-110.

¹⁸⁹ Kazanç, *Kelâm Yazıları*, s. 146.

¹⁹⁰ Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 62.

¹⁹¹ Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, Beyrut: Dâr-ı Sâdır, ty., s. 417; Seyyid Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Tah. İbrahim et-Terzî), XXXIII, Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 2000, s. 127; Özcan, *Mâturidî'de Bilgi Problemi*, s. 39.

¹⁹² Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (trc. Ömer Türker), I, s. 57, 1. dipnot.

¹⁹³ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, XXXIII, s. 126.

fiilleri, isimleri ve tecellileri hakkında mânevî tecrübeyle doğrudan elde edilen bilgi" anlamında daha çok Sûfiler tarafından kullanılan tasavvufî bir terimdir.¹⁹⁴ Diğer taraftan ma'rifet kelimesi, ilmin aksine öncesinde unutma (nisyan) bulunan ve ilim sonrasında elde edilen bilgiyi ifade edecek şekilde *"bir şeyin olduğu gibi idrakidir"* diye tanımlanmıştır. Bundan dolayı Allah Teâlâ'nın "âlim" ile nitelenebileceği, ancak "ârif" ile nitelenemeyeceği söylenmiştir.¹⁹⁵

Bilginin tanımlanmasında kullanılan diğer bir kavram ise "ma'lûmât"dır. Arapça "ilm" kökünden türeyen, ism-i mef'ûl kalıbındaki "ma'lûm" kelimesinin çoğuludur. Ma'lûm, *"bilinen, bilinmek şanından olan ve kendisine beşerî bilginin taalluku mümkün olan şey"* diye tanımlanmaktadır. Bilginin tanımında "ma'lûm" kavramının kullanılması sebebi, bu kavramın hem mevcut (var olan) hem de ma'dûm (var olmayan)'u kapsamına bağlanmaktadır.¹⁹⁶

Aynı şekilde "fıkh", "tefakkuh", "hibre", "şuur" ve "itkân" gibi kelimeler de sözlüklerde *"bilmek"* manasına gelecek şekilde kullanılmakla birlikte, daha sonra kazandıkları terim anlamları itibariyle daha farklı bağlamlarda kullanılmışlardır.¹⁹⁷

Bunlar dışında konunun başında zikrettiğimiz *"sabit olmak, tam manasıyla zihne yerleşmek, şüpheden arınmış kesin bilgi"* gibi manalara gelen "yakîn", *"kesinlik derecesine varmayan, yüzde ellinin üzerinde ihtimal taşıyan bilgi veya hüküm"* demek olan "zan", *"şüphe, kararsızlık"* gibi kelime manası dışında *"şüphe etmek, iki hüküm arasında karasız kalmak, bir hususta birbirine zıt iki ihtimalin eşit derecede bulunup hiçbir tarafa ağırlık verilememe durumu"*nu ifade eden "şek" ve *"yüzde ellinin altındaki, ihtimale bağlı zayıf bilgi"* demek olan "vehim" gibi kelimeler ise bilginin kesinlik dereceleriyle ilgili kullanılan genel kavramlardır. *"Bir şeyi bütün yönleriyle bilmeyi"* ifade eden "ihâta", *"bir şeyi tam olarak kavramayı"* ifade eden "vukûf", *"bir konuda derinleşip uzmanlaşmayı"* ifade eden "rüsûh" gibi kavramlar ise

¹⁹⁴ Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât Fî Garîbi'l-Kur'ân*, I, Mekke: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, ty., s. 431; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, XXXIII, s. 126; Süleyman Uludağ, "Ma'rifet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXVIII, 2003, s. 54.

¹⁹⁵ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985, s. 236; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, XXXIII, s. 126.

¹⁹⁶ Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İsam Yayınları, 2010, s. 204.

¹⁹⁷ el-İsfehânî, *el-Müfredât*, I, s. 257, II, s. 496, İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, ss. 416-422, XIII, s. 73; Kutluer, "İlim", *DİA*, XXII, s. 110.

bilenin bildiği şey konusunda hangi derecede olduğunu ifade edecek şekilde kullanılan kavramlardır.¹⁹⁸

Bilginin tanımlanması konusunda İslâm kelâmcıları birbirinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bir kısım kelâmcılar bilginin zorunlu olduğunu ve tanımlanamayacağını söylemektedirler. Diğer bir gurup ise bilginin zorunlu değil nazarî olduğunu ileri sürmektedir. Ancak bu guruba göre bilgi her ne kadar nazarî olsa da tanımlanması güçtür. Belki bilgiyi bilmenin yolu, onu bölümleme (kısmet) ve örnekleme (misâl) ile olur. Bilginin tanımlanıp tanımlanamayacağı konusundaki diğer bir gurubun görüşü ise, bilgi nazarîdir ve tanımlanması zor değildir. Genel olarak bu görüşü benimseyen İslâm kelâmcıları bilgi için bir takım tarifler ortaya koymuşlardır.¹⁹⁹ İslâm kelâmcılarının yaptıkları bu tanımlara bakıldığında, mütekaddimûn dönemi kelâmcılarının bilgiyi tanımlarken daha çok tanımda kullanılan lafızlar üzerinde durdukları görülmektedir. Tanımda kullandıkları lafızların, tanım için uygun olup olmadığı konusu yanında, yapılan tanımın Allah'ın bilgisini içerip içermediği de tanım yaparken dikkate aldıkları diğer bir noktadır. Müteahhirûn dönemi kelâmcıları ise, öncekilerin kaygıları yanında, felsefî unsurların da etkisiyle, yapılan tanımın Aristo mantığının tanım teorisi açısından tutarlı olup olmadığı noktasına da dikkat etmişlerdir. Ayrıca İslâm kelâmcılarının yaptıkları tanımlarda Allah'ın bilgisi ile insan bilgisi ayırımına vurgu yapanlar olduğu gibi bu ayrımı gözetmeyenler de olmuştur. Yapılan bu tanımlar genel olarak "bileni (suje) temel alarak yapılan tanımlar", "bilineni (obje) temel alarak yapılan tanımlar" ve "bilen ile bilinen (suje-obje) arasındaki ilişkiyi temel alarak yapılan tanımlar" şeklinde üçlü bir sınıflamaya da tabi tutulmuştur.²⁰⁰

İslâm kelâmında bilgi teorisiyle ilk meşgul olanlar, Mu'tezile kelâmcılarıdır.²⁰¹ Dolayısıyla bilginin tanımı yapılırken, işe ilk olarak onların tanımlarından başlamak yerinde olacaktır. Mu'tezile âlimlerinden Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Kâbî (ö. 319/931) bilgiyi "*bir şeye olduğu gibi inanmaktır*" şeklinde

¹⁹⁸ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, ss. 288, 336, 340, 344; Taylan, "Bilgi", *DİA*, VI, s. 157.

¹⁹⁹ el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 9-10; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Tas. Mahmut Ömer ed-Dimyâdî), I, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998, ss. 69-76; *Şerhu'l-Mevâkıf*, (ter. Ömer Türker), ss. 58-62; Bundan sonra Ömer Türker'in tercümesine parantez içinde "terc." olarak referansta bulunulacaktır örneğin (terc. ss. 58-62).

²⁰⁰ Mustafa Bozkurt, "Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII/1, 2008, ss. 253-255.

²⁰¹ Emrullah Yüksel, "Âmidî Ve Bazı Kelâmcılarda Bilgi Teorisi", *Kelâmda Bilgi Problemi Sempozyumu*, Bursa: Arasta Yayınları, 2003, s. 3.

tanımlamıştır. Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) ise bilgiyi tarif ederken "*bir şeye zorunluluktan dolayı veya delil nedeniyle olduğu gibi inanmaktır*" demiştir. Diğer bir Mu'tezile kelâmcısı Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) de bilgiyi "*bir şeye nefis dingiliğiyle (sükûnuyla) beraber olduğu gibi inanmaktır*" şeklinde tanımlamıştır.²⁰²

Mu'tezile kelâmcıları tarafından, bilgi hakkında yapılan bu tanımlara çeşitli eleştiriler getirilmiştir. *Mevâkıf*'ın yazarı el-Îcî, eserinde bilgi tanımlarını aktarırken, ilk olarak bir kısım Mu'tezileye atfetmek suretiyle yukarıda geçen üç tanımın ana gövdesini teşkil eden "*bir şeye olduğu gibi inanmaktır*" şeklindeki tanımı zikretmiş ve ardından bu tanımın, bilginin dışındaki şeylerin, bilginin tanımına girmesine engel olmadığını söylemiştir. Zira bu tanıma göre, gerçekte örtüşen taklit tanıma girmektedir. Her ne kadar bunu engellemek için tanıma "*zorunluluktan dolayı veya delil nedeniyle*" kaydı eklenmiş olsa bile, bu defa da baskın inancın (el-i'tikâdu'r-râcih) tanıma girmesi engellenememiştir.²⁰³ Yani bir zorunluluk sebebiyle ya da zannî bir delil sebebiyle tarife giren doğru zan tarifi dışına çıkarılamamıştır.²⁰⁴ Ancak buradaki inançla kastedilen yalnızca kesin inançsa, o takdirde el-Îcî, kesin inançla örtüşen doğru zannın tarifi dışında kalacağını söylemiştir.²⁰⁵ *Mevâkıf* yazarı ayrıca imkânsız bilmenin de bu tarifi dışında kalacağını söylemiştir.²⁰⁶

Mu'tezile âlimleri tarafından yapılan bu tanımlara yöneltilen diğer bir eleştiri ise, bilginin özel bir açıdan bir inanç olarak kabul edilmesi halinde, her âlimin aynı zamanda mu'tekid (inanan) kabul edilmesi gerekeceği hususudur. Allah Teâlâ, Âlimdir ancak Mu'tekid değildir. Dolayısıyla bilgiye itikat denilemez.²⁰⁷ Bu son eleştiride gözden kaçan nokta ise, Mu'tezile âlimlerinin bilgi tanımını yaparken daha çok nazarı dikkate aldıkları nokta muhdes bilgidir. Mu'tezile âlimlerine göre, zaten bir mana sıfatı olarak bilgi, Allah'ın sıfatı olarak kabul edilmediğinden, Allah'ın

²⁰² Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir et-Temîmî el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, İstanbul: Matba'atu'd-Devlet, 1928, s. 5; Ebu'l-Mu'în Meymûn en-Nesefî el-Mâturidî, *Tebîrâtü'l-Edille Fî Usûli'd-Dîn* (thk. Muhammed el-Enver Hâmid Îsâ), I, Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs - el-Cezîretü li'n-Neşr ve't-Tevzîl, 2011, ss. 125-126; el-Kâdî Ebu'l-Hasan Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* (tah. İbrahim Medkûr), XII, Kahire: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963, s. 13; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (tah. Abdülkerim Osman), Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1996, ss. 45-46.

²⁰³ el-Îcî, *el-Mevâkıf Fî İlmi'l-Kelâm*, s. 10; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 76 (terc., s. 62).

²⁰⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 76 (terc., s. 62).

²⁰⁵ el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 10.

²⁰⁶ el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 10.

²⁰⁷ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 6.

bilgisi de tanımın dışında tutulmaktaydı. Çünkü Mu'tezile âlimlerinin anlayışına göre, Allah zâtı gereği âlimdir ve O'nun itikat ile vasıflanması ise muhaldir.²⁰⁸

Mu'tezile âlimleri dışında önemli bir ekol olan Eş'arî âlimleri de birbirinden farklı bilgi tanımları yapmışlardır. Eş'arî ekolünün kurucusu Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935), bilgiyi şöyle tanımlamıştır: "*Bilgi, bulunduğu kimsenin bilen olmasını gerektiren şeydir*" veya "*bilgi, bulunduğu kimseye bilen adının verilmesini zorunlu kılan şeydir*"²⁰⁹ ayrıca Bağdâdî, Eş'arî'den şöyle bir tanım aktarmaktadır: "*Bilgi, canlı kişinin kendisiyle âlim olduğu bir sıfattır*".²¹⁰ Eş'arî kelâmcılarından Ebû Bekir İbn Fûrek (ö. 406/1015), bilgiyi "*bilgi, kendisine sahip olan kimseden sağlam fiilin südûrunun mümkün olduğu şeydir*"²¹¹ şeklinde tanımlamakta, Bağdâdî ise bu tanıma biraz daha farklı olarak şöyle aktarmaktadır: "*Bilgi, canlı ve kudret sahibi kimsenin kendisiyle bir işi sağlam ve doğru yapmasını sağlayan bir sıfattır*".²¹² Yine Eş'arî ekolünün önde gelen simalarından Ebû Bekir Muhammed b. Tayyip el-Bâkılânî (ö. 403/1013), bilgiyi şöyle tanımlamıştır: "*Bilgi, bilinenin olduğu gibi bilinmesidir/tanınmasıdır (marifet)*"²¹³ şeklinde tanımlamıştır. Eş'arî ekolünün müteahhirûn dönemi temsilcilerinden diğer önemli bir ismi İmam Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209) ise bilginin tanımını yaparken "*bir gerektirici (li mûcibin) nedeniyle kesin ve örtüşen inançtır*" demiştir.²¹⁴

Eş'arîlerin yapmış oldukları bu tanımlara da eleştiriler getirilmiştir. *Mevâkıf* yazarı, el-Eş'arî'ye nispetle aktardığı tanımda, bilginin tanımında "*bilen*" kelimesinin kullanılması sonucu bir kısır döngü olduğunu dile getirmektedir. Zira bilen kelimesi bilgiden türetilmiştir. Dolayısıyla bilgi, bilenden önce gelmektedir ve türeyen türediği şeyin anlamını fazlasıyla ifade etmektedir.²¹⁵ Ayrıca el-Îcî, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin bazen bilgiyi tanımlarken "*bilinenin olduğu gibi idrakidir*" dediğini de aktarmaktadır. Bu tanım da yukarıda olduğu gibi kısır döngü eleştirisine muhatap olmuştur. Ayrıca aktarılan bu son tanımda kısır döngü yanında, tarifte "*idrak*"

²⁰⁸ Vezir Harman, "Ebû Mansûr Abdulkâhîr el-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), s. 31.

²⁰⁹ el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 10.

²¹⁰ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 5.

²¹¹ el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 10; en-Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, I, s. 132; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 80 (terc., s. 64).

²¹² el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 5.

²¹³ Ebû Bekir Muhammed b. Tayyip b. Muhammed b. Ca'fer el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd* (tas. Yusuf Makurî el-Yesû'î), Beyrut: Mektebetü's-Şarkıyye, 1957, s. 6; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 10; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 80 (terc., s. 64).

²¹⁴ el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 10; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 81-82 (terc., s. 65).

²¹⁵ el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 10; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 79-80 (terc., s. 64).

teriminin kullanılmasıyla birlikte diğer bir eleştiri noktası daha doğmaktadır. Bu nokta da tanımda mecazın kullanılmasıdır.²¹⁶ Cürcânî, bu tanımda "*idrak*" kelimesinin "*bilgi*" yerinde mecaz olarak kullanıldığını söylemiş ve tanımlarda mecaz olmayacağını belirtmiştir. "*İdrak*" kelimesi "*bilgi*" yerinde kullanılmak suretiyle sanki şöyle denmiştir "*bilgi, bilinenin olduğu gibi bilinmesidir.*" Böylece bir şeyin yine kendisiyle tarifinin yapılması ve tanımda fazlalık bulunması gibi bir hataya düşülmüştür.²¹⁷

İbn Fûrek'in yapmış olduğu tanım ise, tanımda geçen "*mümkün olma*" ifadesi üzerinden eleştirilmiştir. Zira *Mevâkıf*'ta İbn Fûrek'ten aktarılan tanımdaki mümkünlükten kasıt, şayet kendi başına bir mümkün olma ise bunun kesinlikle yanlış olduğu beyan edilmiştir.²¹⁸ Şayet mümkün olmaya bir etkisi varsa ki, bu defa işe kudret girmektedir. Zaten Bağdâdî'nin aktardığı tanımda kudret de geçmektedir. Böylece bizim bilginin tanımın dışında kaldığı söylenmiştir. Zira bizim bilginin sağlamlığın mümkün oluşuna katkısı yoktur.²¹⁹ Çünkü fiillerimiz zaten bizim tarafımızdan yaratılmaz.²²⁰

Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin tanımına gelince, bu da diğerleri gibi eleştirilere maruz kalmıştır. Özellikle tanımda kullanmış olduğu "*marifet*" kavramından dolayı eleştirilmiştir. Bakılânî'nin, Allah'ın bilgisinin var olduğunu kabul etmesine rağmen, tanımda kullanmış olduğu bu kelimedenden dolayı, Allah'ın bilgisini tanımın dışında bıraktığı söylenmiştir. Zira Allah'ın bilgisine icmâ ile marifet denilemeyeceği ifade edilmiştir. Ayrıca diğer bir eleştiri ise, tanımda kısır döngü olduğudur. Bunun nedeni ise "*bilinen*" in bilgidен türemiş olmasıdır.²²¹

Fahreddîn er-Râzî'nin yapmış olduğu tanıma gelince, *Mevâkıf* yazarının aktardığına göre aslında er-Râzî, bilginin zorunlu olduğunu ve bundan dolayı da tanımlanmasının imkânsız olduğunu söylemektedir. Ancak Cürcânî, er-Râzî'nin bilginin zorunlu olduğunu kabul ettiği görüşünden döndüğünü ve yukarıda geçen tarifi yaptığını belirtmektedir. Tarifte dilsel açıdan bir kusur bulunmamakla birlikte, bu tarife göre tasavvur bilgi tanımının dışında kalmaktadır. Zira tasavvurlar inanç olarak nitelenemese de bilgidir. Örnek olarak "üçgenin anlamını bildim" veya

²¹⁶ el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 10.

²¹⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 79-80 (terc., s. 64).

²¹⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 80 (terc., s. 64).

²¹⁹ el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 10.

²²⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 80 (terc., s. 64).

²²¹ el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 10; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 78-79 (terc., s. 64).

"insanın hakikatini bildim" denildiğinde tasavvurî bir bilgi vardır. Ancak bu bilgiler inanç olarak addedilemezler. Dolayısıyla da, Râzî yapmış olduğu bu tanımla tasavvurları bilginin tanımının dışında bırakmıştır.²²²

Mâturidî âlimlerin bilgi tanımları ise, daha çok mezhebin kurucusu kabul edilen Ebû Mansur el-Mâturidî (ö. 333/944)'nin bilgi tanımı etrafında şekillenir.²²³ Mâturidî'nin bilgi tanımı şöyledir: "*Bilgi, kendisine sahip olan kimsede mezkûrun tecellisini sağlayan bir sıfattır*"²²⁴

Bilgi için yapılan diğer bir tanım ise filozoflara aittir. Filozoflar bilgiyi, "*bir şeyin sûretinin akılda oluşmasıdır*" şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanım da diğer tanımlarda olduğu gibi eleştirilere maruz kalmıştır. Bu tanıma göre dilin, örfün ve şeriatın kullanımlarına göre bilgi dairesine giremeyecek olan zan, mürekkep cehalet, taklit, kuşku ve vehim gibi unsurlar bilgi tanımına sokulmaktadır. Bunlar şayet bilgi olarak kabul edilseler, hakikatte insanların en bilgisizi, onların en bilgilisi olur. Yine taklit, bazen mecazen bilgi kabul edilebilse de, hakiki manada bilgi olarak addedilemez. Diğer taraftan bu tanım ıstılâhî olarak bir eleştiriye maruz kalmamıştır.²²⁵

Cürcânî, bu tanımları ve bunlara yapılan eleştirileri açıkladıktan sonra, bilgi hakkında yapılan en güzel tanımın, kime ait olduğunu söylemeksizin İmâm Mâturidî'nin yapmış olduğu tanımı aktarmaktadır.²²⁶ Diğer taraftan Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*'ta bilgi tanımlarını aktarırken bu tanımı zikretmemektedir. Adı geçen eserde verilen ilk tanım, "*bilgi, gerçekten örtüşen kesin inançtır*" şeklindedir. Ardından diğer tanımları sıralamıştır.²²⁷ Ancak biz Cürcânî'nin, İmâm Mâturidî'ye atfedilen tanımı tercihe şayan bulduğunu, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta yaptığı açıklamalardan ve bilgiyi inanç olarak niteleyenlere yönelttiği eleştirilerden anlamaktayız.

Cürcânî'ye göre, Mâturidî'nin yapmış olduğu bu tanımda geçen "*mezkûr*" kavramı, mevcûdu, ma'dûmu, mümkün ve imkansız, tekili, bileşiği, tümel ve tikelin tamamını içermektedir. Ayrıca tanımda geçen "*tecellî*" tam inkişaftır. Buna göre anlam "*bilgi zikredilebilir olan şeyin, hiçbir karışıklık olmaksızın tam bir şekilde*

²²² el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 9; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 81-82 (terc., s. 65).

²²³ Temel Yeşilyurt, "Bilgi Kuramı", *Kelam El Kitabı*, Şaban Ali Düzgün (edt), Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, s. 307.

²²⁴ en-Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, I, s. 137; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 93 (terc., ss. 69-71).

²²⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 83-84 (terc., s. 66).

²²⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 93 (terc., ss. 69-70).

²²⁷ Cürcânî, *Ta'rîfât*, ss. 160-161.

açılmasını sağlayan bir sıfattır" şeklinde olmuştur. Böylece zan, mürekkep cehalet ve isabetli mukallidin inancı tanımın dışında kalmaktadır.²²⁸

Ayrıca İmam Mâturidî'nin yapmış olduğu ve Cürcânî'nin tercih ettiği bu tanımda dikkat çeken diğer bir önemli nokta ise, tanımda özellikle zikredilen "*yetecellâ*" ve "*mezkûr*" terimleridir. Bu iki terim öylesine sıradan seçilmiş değillerdir. Mâturidî'nin, "*celâ*" kökünden türeyen "*yetecellâ*" ya da bazı kaynaklarda geçtiği şekliyle "*yencelî*" terimini kullanması, muhtemelen kesin ve her türlü şüpheden uzak, hakikati aynen gerektiren bir bilgiyi amaçladığını göstermektedir. Bu ifadenin kullanılmasıyla birlikte, zan, mürekkep cehalet ve mukallidin gerçekte örtüşen inancı tanımın dışına çıkarılmıştır. Tanımdaki diğer dikkati çeken "*mezkûr*" terimi ise, diğer tanımlarda geçen "*ma'lûm*" ve "*şey*" terimlerine tercih edilmiştir. Zira Eş'arî'lerin tanımlarında tercih ettikleri "*ma'lûm*" terimi, tanımı kısır döngüye düşürmektedir. Mu'tezile âlimlerinin tercih ettikleri "*şey*" terimi ise, kapsamı tartışmalı olduğu için tanımda sıkıntı ortaya çıkarmaktadır. Sonuç olarak Mâturidî, tanım yaparken bu eleştirilere maruz kalmamak için ve doğru, kesin ve hakikati aynen yansıtan ve gerektiren bir bilgi anlayışını ortaya koymak için "*mezkûr*" terimini, "*ma'lûm*" ve "*şey*" terimlerine; "*yetecellâ*" terimini de, "*idrak*" ve "*marifet*" gibi terimlere tercih ettiği görünmektedir.²²⁹

Her ne kadar İmam Mâturidî tanım yaparken, diğer tanımlara yöneltilen eleştirilere maruz kalmaktan kaçınmış olsa da, tanımda kullandığı "*yetecellâ*" terimiyle birlikte dengeyi İlâhî bilgi lehinde bozduğu yönünde eleştirilmiştir. Zira Mâturidî'nin bu terime başvururken "*istidlâle dayanmadan bilmek*" için onu kullandığı, böyle bir kullanımda ise, eşya, bilene bizzat tecelli etmekte ve bu tecelli bir sebebe/vasıtaya dayanmaksızın meydana gelmektedir. Bu tür bir bilgi ise istidlâl, nazar ve tefekkür gibi bir takım zihni faaliyetler sonucunda bir sebep ya da vasıta ile elde edilen insan bilgisini değil de, Allah'ın bilgisini, yani "*Mutlak Bilgi*"yi ifade etmektedir. İnsanın bilgiye ulaşmasında istidlâl gibi zihni faaliyetler yer aldığından dolayı, Mâturidî bu noktada tecelli yerine tefekkür ve nazar gibi terimleri kullanmaktadır. Bu şekilde elde edilen bilgi ise "*ilim*"den ziyade "*fıkıh*" ya da "*ma'rifet*" gibi terimlerle ifade edilmektedir. Aslında Mâturidî bu tanımlamada, suje ile obje arasındaki ilişkiyi dikkate almaktadır. Şayet obje, suje'ye arada bir

²²⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 93 (terc., s. 70).

²²⁹ Özcan, *Mâturidî'de Bilgi Problemi*, ss. 44-53.

vasıta/sebeup olmaksızın direk açılırsa, ki Mâturidî buna tecelli demektedir. O halde burada Mâturidî, "ilim" terimini kullanmakta ve Mutlak Bilgi'yi yani Allah'ın bilgisini kastetmektedir. Eğer suje ile obje arasındaki bu ilişki bir vasıta/sebeup ile kuruluyorsa Mâturidî, bu noktada "fıkıh", "irfân" ve "itkân" terimlerini kullanmak suretiyle beşerî bilgiyi kastetmektedir. İşte bu şekildeki kullanımlar, "yetecellâ" sözüyle kastedilenin beşerî bilgiden çok İlâhî bilgi olduğu düşüncesini akla getirmektedir. Ayrıca Mâturidî'nin bu terimi tercih ederken, bilginin varlığından şüphe duyan Sofistlere bir tepki ortaya koymuş olabileceği de düşünülmektedir.²³⁰

Burada, tanımda "yetecellâ" ifadesini kullanmasından dolayı Mâturidî'ye yöneltilen, dengeyi ilâhî bilgi lehine bozduğu eleştirisi bir yere kadar haklı görülebilir. Ancak bu ifadenin, tamamıyla hâdis bilgiyi saf dışı bıraktığı söylenemez. Zira hâdis bilgi denildiğinde, sadece nazar, tefekkür ve istidlâl sonucunda elde edilen bilgiler kastedilmez. Bunun dışında, daha sonra ilgili bölümde geniş bir şekilde açıklanacağı üzere, hâdis bilginin temelini oluşturan bedîhî/zorunlu bilgiler de kastedilir. Bu tür bilgilerin ise, tanımda kullanılan "yetecellâ" ifadesinin kapsamına girmesi, yapılan tanımda dengenin ilâhî bilgi lehine bozulduğunu değil, her iki tarafın da gözetildiğini göstermektedir.

Sonuç olarak Cürçânî, bilginin tanımı noktasında, her ne kadar *Kitâbu't-Ta'rîfât*'ta farklı bir tanım zikretmiş olsa da, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta yukarıda değindiğimiz gibi, tanım hakkında yaptığı değerlendirmeler ve tahliller sebebiyle Mâturidî'nin yaptığı tanımı benimsediğini açıkça beyan etmiş ve diğer tanımlara yöneltilen eleştirilerin bu tanıma yöneltilemeyeceğini söylemiştir. Şüphesiz onun böyle bir tanımı benimsemesinin altında, Mâturidî'nin yapmış olduğu tanımın, Aristo'nun tanım teorisi açısından hiçbir kusuru barındırmaması, tanımda geçen kavramların gayet dikkatli ve özenli seçilmesi, kadîm ve hâdis bilgiyi içermesi gibi, hem felsefî açıdan, hem mantıkî açıdan, hem de kelâmî açıdan sağlam bir kurguya sahip olması yatmaktadır.

2.3. Bilginin Kaynakları

Bilgi teorisinin temel sorunlarından biri de bilginin kaynağı problemidir. Her bilgi teorisi, bilginin kaynağının ne olduğu; bilgiye hangi vasıtalarla ulaşılabileceği gibi temel epistemik sorunlara cevap aramaya çalışır.

²³⁰ Özcan, *Mâturidî'de Bilgi Problemi*, ss. 52-53.

Her ne kadar tanımlanması ve imkânı konusunda birbirinden farklı birçok görüş ileri sürülmüş olsa da, bilgi denilen şey, ontolojik olarak bağımsız kabul edilebilecek iki varlık arasındaki ilişkinin bir ürünüdür. Bu ilişkinin bir ucunda bilen (suje) diğer ucunda ise bilinen (obje) bulunmaktadır. Özellikle hâdis bilgi söz konusu olduğunda, bu ilişkinin bir tarafında, bilme fiiline mahal teşkil eden ve bizim bilen (suje) diye isimlendirdiğimiz, algılayan, düşünen, çıkarımda bulunan ve şuur sahibi bir varlık olan insan durmaktadır.²³¹ Şüphesiz daha önce tanımı üzerinde durduğumuz bu özel ilişkinin temin vasıtaları, bu vasıtaların bilgiye ulaştırmadaki etki ve güçleri, bu vasıtaların birbirleriyle olan ilişkileri de aynı şekilde büyük bir öneme sahiptir.

Bilginin imkânı konusunda sorulan soruya olumlu cevap verenlerin ve bilgiyi mümkün görenlerin dogmatikler olduğunu daha önce dile getirmiştik. Dogmatik bilgi kuramcıları, bilginin kesinlikle mümkün olduğu noktasında ortak bir ilkeyi savunuyor olmalarına rağmen, bu bilginin kaynağı konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Bu görüşleri, bilginin kaynağını sadece deney, sadece akıl, hem akıl hem deney ve sadece sezgi olarak görenler şeklinde kısaca dört grup içerisinde incelemek ve mütalaa etmek mümkündür.²³²

Bilginin kaynağının sadece deney olduğunu düşünenlere felsefe tarihinde deneyciler, savundukları bu görüşe ise deneycilik (empirizm) denilmektedir. Felsefe tarihine bakıldığında, Sofistler tarafından gerçek bilginin mümkün olmadığı iddia edilene kadar hiç kimse bilginin varlığından ve imkânından şüphe duymuyordu. Bununla birlikte ilk filozoflar tarafından, bilginin kaynağı noktasında aklın mı yoksa deneyin mi tercih edildiğini söylemek de pek güçtür. Felsefe tarihindeki ilk deneycilerin aynı zamanda ilk maddeciler olduğu söylenmektedir. Maddeci felsefenin kurucusu kabul edilen Demokritos (m.ö. 460-370) ve onun hocası olduğu söylenen Leukippos bilginin sadece deneyden geldiğini söylemekteydi. Bu manada çağdaş empirizmin kurucusu ise John Locke (1632-1704)'dur. Bütün bilgilerimizin dış dünyadan gelen duyumlara dayandığını söyleyen Locke göre, insanın doğuştan getirdiği ne bir fikir ne bir bilgi ne de bir kavram vardır. Ona göre insan zihni boş bir levha (Tabula Rasa) dır.²³³

²³¹ Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1997, s. 51.

²³² A. Kadir Çüçen, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2012, s. 105.

²³³ Keskin, *Bilgi Teorisi*, ss. 54-56.

İnsan zihninin doğuştan boş bir levha (Tabula Rasa) olduğu konusunda hemfikir olan deneyciler, insanın doğuştan bilgi yüklü bir varlık olarak dünyaya geldiğini değil de, boş, fakat belli bir süreçte deneyimler ve izlenimlerle doldurulmaya ve yazılmaya imkân veren anlama yetisiyle donatılmış olarak dünyaya geldiğini söylemektedirler. Deneycilere göre insan, deneyimler sonucu elde ettiği izlenimler ve bu izlenimlerin kendisinde meydana getirdiği ideler sayesinde yavaş yavaş dolmaya başlar. İnsanın kendisinde izlenim meydana getiren bu deneyimlerin kaynağı ise duyulardır. Duyulardan elde edilen basit izlenimler, bellek ve imgelemenin işlevleri sonrasında birleşerek bileşik izlenimleri oluştururlar. Oluşan bu bileşik izlenimler de zihnin anlama yetisi sayesinde soyutlanarak ide ve tasarıma dönüşmek suretiyle bilgiyi oluştururlar. Deneycilere göre matematiksel bilgiler de aslında deneysel bilgilerdir. Deneylerin tekil verilerinden yola çıkmak suretiyle, tümevarımsal genellemeler neticesinde matematiksel bilgilerin elde edildiğini söylemektedirler.²³⁴

Netice olarak deneycilerin ortaya koymuş olduğu bu anlayış, a priori (önsel) bilgiyi reddeden ve tüm bilgilerin sonradan kazanıldığını söylemek suretiyle, bilginin a posteriori (sonradan elde edilen) özelliğine vurgu yapar. Bu akım analitik bilgiye değil de, sentetik bilgiye vurgu yapar. Ayrıca bütün bilgilerin kaynağının deney olduğunu söylemek suretiyle aslında aklın özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı gibi ilkelerini de deneysel bilgiye indirgemektedirler.²³⁵

Bilginin kaynağının sadece akıl olduğunu söyleyenler ise akılcılar (rasyonalistler) olarak nitelenmektedir. Akılcılığın kurucusu Sokrat (m.ö. 470-399) kabul edilmektedir. Sokrat, insanın doğuştan bilgi sahibi olduğunu, öğreticinin öğrenciye yeni bir şey vermediğini, öğreticinin görevinin öğrencinin zihninde hali hazırda mevcut olan bilgileri uyandırmak, açığa çıkarmak, aşlamak ve genişletmekten ibaret olduğunu söylemektedir.²³⁶

Sağlam, değişmez ve kesin bir bilgi hedefleyen akılcılar, duyuların bazen kaygan ve yanıltıcı fikirler ortaya koymasından dolayı duyu ve deney bilgisine kuşku ile yaklaşmaktadırlar. Bu akıma göre, duyuların bize nesnelerle ilgili olarak verdiği sadece değişen şeylerin bilgisidir. Çünkü tüm nesneler hareket içindedirler, hareket

²³⁴ Çüçen, *Felsefeye Giriş*, s.105.

²³⁵ Çüçen, *Felsefeye Giriş*, ss.105-106.

²³⁶ A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2014, ss. 129-130; Emrullah Yüksel, *Amidî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1991, s. 63.

ve oluş ise bize kalıcı ve değişmez bir bilgi veremez. Değişmez bilgi ise yine değişmeyen, hareketsiz ve sürekli sabit olan varlığın bilgisidir. Ancak böyle bir varlık duyu ve deneyin kapsamı dışındadır. Diğer taraftan duyu ve deneyin herkes tarafından kabul edilebilir bir bilgi vereceğine kuşku ile yaklaşan akılcılar, duyularımızın ve deneyimlerimizin zaman ve mekâna göre değişebileceğini; herkesin duyu ve deneyiminin kendine has olduğunu söyleyerek deneysel bilgiyi eleştirmektedirler. Bu akıma göre bilgi, genel-geçer, değişmez, her yerde ve her durumda aynı olmalıdır. Öyleyse böyle bir bilginin kaynağı, ancak akıldır. Aklın bilgileri ise doğuştan getirdiğimiz ve a priori dediğimiz değişmez doğrulardır.

Bu akım deneycilerin aksine insan zihninde doğuştan var olan bilgiler olduğunu ve insanın zamanla bunları anımsadığını dile getirmektedir. Aklın doğuştan a priori olarak getirmiş olduğu bu ilkeler herkeste ortak olarak bulunur. Bu akıma göre, analitik önermeler, matematik bilgiler, aklın ilkeleri, evrene ait bir kısım bilgiler ve Yaratıcı'ya ait bazı bilgiler insan zihninde doğuştan mevcuttur. Akılcılar tümünden gelimi kullanarak diğer bilgileri de tümel önermelerden çıkarmak suretiyle bilgileri genişletme yoluna giderler.²³⁷

Bilginin kaynağının 'ne olduğu?' noktasındaki diğer bir akım ise, bilginin kaynağının hem akıl hem de deney olduğunu söyleyenlerdir. Bu görüş, bilginin kaynağının sadece akıl ya da sadece deney olduğunu söyleyenlere karşı, her iki kaynağı da temel alan görüştür. Bilginin oluşmasında sadece akıl ya da sadece deney yeterli değildir. Bu görüşün en iyi temsilcisi ise Immanuel Kant (1724-1804)'tır. Kant, bilgilerimizi iki yönlü ele alarak, birinci guruba deney yoluyla dış âlemden meydana gelen a posteriori bilgileri, ikinci guruba ise doğuştan zihinde bulunan a priori bilgileri yerleştirir. Bunlardan birincisi bilginin maddesini, diğeri ise bilginin şeklini oluşturur.²³⁸

Bu akıma göre, bilgi deneyle başlar, ancak bilginin oluşmasında sadece deneyle elde edilen a posteriori algı yeterli değildir. Bu algılar, aklın a priori kavram ve kategorileriyle işlenmek suretiyle bilgiye dönüşürler. Bilginin oluşmasında hem dış dünyadan gelen hem de zihinde var olan şeylere yer veren bu anlayış, bilginin kaynağı noktasında uzlaşmacı bir yaklaşım sergilemektedir. Kant'ın "*Görüşüz*

²³⁷ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, ss. 67-68; Çüçen, *Felsefeye Giriş*, ss.106-107.

²³⁸ Yüksel, *Amidî'de Bilgi Teorisi*, s. 65.

kavramlar boş, kavramsız görüler kördür" şeklindeki sözü ise bu anlayışı en iyi bir şekilde açıklayan bir örnektir.²³⁹

Açıkladığımız bu üç akım dışında, bilginin kaynağını akıl ve deneyin dışında başka bir kaynakla da açıklayanlar olmuştur. Aklın kesin, doğru ve güvenilir bir bilgi vermediğini savunan bu görüşe göre, gerçek, sağlam, doğru ve tam bilgiyi, ancak aracısız ve doğrudan bilgiyi sağlayan sezgi verebilir. Öyleyse doğru bilginin kaynağı akıl da deney de olamaz. Doğru bilginin kaynağı, bu ikisinden daha üstün olan sezgidir. Sezgiciliğin (intuitionisme) kurucusu olan Henri Bergson (1856-1941)'a göre kesin ve mutlak bilgiyi elde etmek mümkündür. Mutlak bilgi, konuyu olduğu gibi içinden yakalayabilen bir bilgidir ve bu bilgi de, ancak sezgi ile elde edilebilir. Sezgiciler, zaman ve mekân içinde deneye dayalı olarak dolaylı yoldan bilgi edinen insan aklını sınırlı görürler. Böyle bir kaynak ise hakikatin bilgisini tam anlamıyla vermesi bakımından yetersizdir. Ayrıca akıl ve deney bilgisi kendisini dil ve kavramlarla ifade etmesi bakımından sınırlı ve dolaylıdır. Sezgi ise terim ve kavrama ihtiyaç duymaksızın, bir bütünü vasıtasız kavrama ve keşfetmektir.²⁴⁰

Felsefede bilginin kaynağı konusunda oluşan bu dört akımı ana hatlarıyla ve ileri sürdükleri temel görüşlere temas ederek derli toplu bir şekilde vermeye çalıştık. Bunları verme amacımız, genel olarak Müslüman kelimcilerin özel de ise Cürçânî'nin bilginin kaynağı noktasında nasıl bir tutum sergilediğini görmek ve bunlar karşısında/arasında nasıl konumlanacağını belirlemektir.

İslâm kelimcileri, kendi dini akîdeleri doğrultusunda, inanmış oldukları kadim varlık inancını temellendirmek için, işe evvela varlığın hakikatinin sabit ve mevcut olduğunu kabul ederek başlarlar. Ve geliştirdikleri bilgi teorisini bu ön kabulden hareketle kendi inançlarını savunmak amacıyla temellendirirler.

Müslüman kelimcilerle göre varlığın gerçekliği (realizm) esastır. Bunu en net bir şekilde Taftazânî (ö. 797/1395)'nin *Şerhu'l-Akâid*'indeki "*Hak ehli olanlara göre eşyanın hakikatleri sâbittir.*"²⁴¹ sözüyle ifade etmek yerinde olacaktır. Çünkü kendisinden hareketle bilgi edinilebilecek bir şeyin varlığı ve hakikati kabul edilmezse, hiçbir şekilde bilgiden bahsedilemez ve neticeye ulaşmak imkânsız olur.

²³⁹ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, s. 68.

²⁴⁰ Yüksel, *Amidî'de Bilgi Teorisi*, ss. 66-67; Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, ss. 68-69.

²⁴¹ Sa'duddîn Mesud b. Ömer et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid* (tah. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ), Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1988, s. 13.

Müslüman kelimcılara göre, dış âlemin varlığından şüphe duymamak, gerçek ve kesin bilginin ve bu bilgiyi elde etme yollarının teminatıdır.²⁴²

İslâm kelimcileri, genel olarak duyular, haber ve akıl olmak üzere üç tane bilgi edinme yolundan bahsetmektedirler.²⁴³ Taftazânî, bilgi kaynaklarını bu üçüyle sınırlamanın sebebini şöyle açıklamaktadır: Bilgi vasıtası ya hârici olur ya da dâhili bir vasıta olur. Hârici olan haber-i sâdık (güvenilir kişinin verdiği haber) tır. Dâhili olanlar ise, idrak etme yeteneğine sahip olmayan âlet ve organlar (duyular) ile idrak yeteneğine sahip olan akıldır. Kelâm âlimleri, ister akıl sahibi olsun, ister akıl sahibi olmasın, dışa dönük duyu organlarının çalıştırılmasıyla canlılarda birtakım idrakler meydana geldiğini gördüklerinden dolayı, duyuları başlı başına bir bilgi vasıtası olarak kabul etmişlerdir. Dînî bilgilerin ekserisinin doğru haberler vasıtasıyla elde edildiğini gören kelimciler, haber-i sâdıkı da yine bilgi elde etme yollarından biri olarak kabul etmişlerdir. Açlık, susuzluk gibi vicdâniyata dair bilgilerin, bütünü parçasından büyük olduğu gibi bedîhî (kendiliğinden apaçık) bilgilerin de bilinmesinde, her ne kadar bazen duyu organları yardımıyla olsalar bile, idrakin gerçek sebebini düşünce olduğunu söyleyen kelim âlimleri, akli da bilgi vasıtalarından biri olarak kabul etmişlerdir.²⁴⁴

Şimdi bunlardan her birini ayrı başlıklar altında ele alıp, genelde İslâm kelimcilerinin daha özelde ise Cürçânî'nin, bu bilgi kaynaklarına yöneltilen eleştirilere nasıl cevap verdiklerini ve bunları bilgi teorisi içerisinde nasıl konumlandıklarını ortaya koymaya çalışacağız.

2.3.1. Duyular

İslâmî literatürde duyular için "havâss", "havâss-ı hamse" ya da "havâss-ı selîme" gibi terimlerin kullanıldığını görmekteyiz.²⁴⁵

²⁴² Keskin, *Bilgi Teorisi*, s. 62.

²⁴³ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturidî es-Semerkindî, *Kitâbu't-Tevhîd* (tah. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi), Beyrut: Dar Sader, 2010, s. 69; Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (tah. Ahmed Abdurrahmân es-Sâiyih), Kâhire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, 2005, s. 14; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, ss. 8-16; Ebu'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn* (Tah. Hans Peter Lins), Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Türâs, 2003, s. 18; en-Nesefî, *Tebziratü'l-Edille*, I, s. 141; Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr Nûreddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye Fî Usûlü'd-Dîn* (tah. Bekir Topaloğlu), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995, s. 17; et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 15.

²⁴⁴ et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, ss. 15-16.

²⁴⁵ el-Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 80; el-Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, s. 9; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 9; en-Nesefî, *Tebziratü'l-Edille*, I, s. 141; et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, ss. 15-16.

İslâm kelimcileri içerisinde bilgi teorisini derli toplu bir kuram olarak ele alan ilk mütekellimin, İmam Mâturidî (ö. 333/944) olduğunu daha önce de dile getirmiştik.²⁴⁶ İmam Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhîd* isimli eserinin mukaddimesinde, eşyanın hakikatine dair bilgi elde etme yollarının üç olduğunu söyleyerek ilk sırada duyuları (ıyân) zikretmektedir.²⁴⁷ Mâturidî duyuları anlatırken iki terim üzerinde durmaktadır. Biri "ıyân", diğeri ise "havâss"tır. Gözle ilgili kullanılan ve genel manada "bizzat gözle görme"yi ifade eden "ıyân" terimini Mâturidî, tağlib yoluyla diğer duyuları da kapsayacak şekilde kullanmaktadır. Ayrıca bu terim, sadece beş duyuyu ifade eden "havâss" teriminden daha kapsamlı olarak, iç duyu ve iç gözlem yanında, hayvanların duyu ve içgüdülerini de kuşatan bir anlam içermektedir. "Havâss" terimi ise işitme, görme, dokunma, tatma ve koklamayı yani sadece beş duyuyu ifade etmektedir. Mâturidî bazen "havâss" yerine yine beş duyuyu ya da duyu bilgisini ifade edecek şekilde "his" kelimesini de kullanmaktadır.²⁴⁸

İslâm kelimcileri, işitme duyusu (hâssatü's-sem'), görme duyusu (hâssatü'l-basar), koklama duyusu (hâssatu's-şemm), tatma duyusu (hâssatu'z-zûk) ve dokunma duyusu (hâssatu'l-lems)'nu²⁴⁹ ifade etmek için bazen, algılama, sezme ve duyma gibi anlamlara gelen, "hiss" kökünden türeyen "hâsse" kelimesinin çoğulu olan "havâss" terimini müfret (tamlamasız) olarak kullanmakta, bazen ise buna "hamse" ya da "selîme" şeklinde sıfat getirerek kullanmaktadırlar.²⁵⁰ "Havâss" ister tamlamasız kullanılsın isterse "hamse" ile sıfatlanarak kullanılsın her ikisinde de yukarıda saydığımız beş duyuyu ifade etmektedir. "Havâss" terimine "selîme" şeklinde sıfat getirildiğinde de, aynı şekilde beş duyuyu ifade etmekle birlikte, bunların sağlıklı olmasını ve kendi alanları ile ilgili verdikleri şeyleri kusursuz bir şekilde idrak ederek, sağlam ve güvenilir bilgilerin oluşmasını sağladıklarına dikkat çekilmektedir. Buradaki beş duyudan kasıt, bizzat bu organların sağlıklı olması ve kendi alanlarına has olan şeyleri kusursuz bir şekilde idrak ederek, insanda olumlu ya da olumsuz hükümler verdirecek özelliklere sahip olmalarıdır. İşte, İslâm kelimcilerinin duyularla elde edilen bilgilerin kesinliğine hükmetmeleri, bu şekilde sıhhatli olan

²⁴⁶ Özcan, *Mâturidî'de Bilgi Problemi*, s. 29.

²⁴⁷ el-Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 69.

²⁴⁸ Özcan, *Mâturidî'de Bilgi Problemi*, ss. 75-77.

²⁴⁹ en-Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, I, s. 141.

²⁵⁰ el-Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 80; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 9; en-Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, I, s. 141; et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, ss. 15-16.

duyularla ilgilidir. Normalde bu şartları taşıyan duyular şek ve şüpheden uzak kesin bilgi verirler.²⁵¹

Bu beş duyunun herbirinin kendine has idrak alanları vardır. İşitme duyusu (sem'/kuvve-i sâmi'a), kulak deliğinin içine yerleştirilmiş bir kuvvedir. Bu duyu, ses keyfiyetiyle keyfiyetlenen, havadaki ses titreşimlerinin kulağa ulaşmasıyla sesleri idrak eder. Görme duyusu (basar/kuvve-i bâsıra), göz çukurunda bir araya gelip, sonra ayrılıp göze ulaşan sinirlere konulmuş bir kuvvedir. Bununla cisim, renk, şekil ve hareket gibi şeyler idrak edilir. Koklama duyusu (şemm/kuvve-i şâmme), beynin ön tarafında bulunan iki çıkıntıya tevdiye edilen bir kuvvedir. Kendisiyle kokuların idrak edildiği duyudur. Tatma duyusu (zevk/kuvve-i zâika), dil denilen et parçasında yayılmış halde bulunan sinirlerde mevcut olan bir kuvvedir. Bununla tatlar idrak edilir. Dokunma duyusu (lems/kuvve-i lâmise), bedenin her yerine dağılmış olan sinirlerde bulunan bir kuvvedir. Bununla yaşlık, kuruluk, sertlik, sıcaklık ve soğukluk gibi şeyler idrak edilir.²⁵²

Taftazânî, bu beş duyudan herbirinin, sadece kendi alanıyla ilgili bilgi verdiğini söylemektedir. Örneğin işitme duyusu sesleri, tatma duyusu yenilir-içilir şeyleri ve koklama duyusu da kokulu şeyleri idrak eder. Bir duyuyla idrak olunan şey başka bir duyuyla idrak olunmaz. Ancak buna rağmen Taftazânî, bir duyuyla idrak edilen bir şeyin başka bir duyuyla idrak edilmesinin olanaksız olmadığını düşünür. Çünkü idrak, duyuların tesiri olmaksızın sırf Allah'ın yaratmasına bağlıdır. O halde gözün sese yönelmesinin ardından, işitme idrakinin göz vasıtasıyla meydana gelmesi mümkündür. Ancak âdetullah ve sünnetullah, her duyunun, sadece kendi alanıyla ilgili idrak oluşturması şeklinde cereyan edip devam etmektedir. Bunların esası imkâna dayandığından dolayı, şimdiye kadar gerçekte böyle bir olayın vukua geldiği görülmemiş olsa da, meydana gelmesi imkânsız değildir.²⁵³

Kelamcılar duyular yoluyla elde edilen bilgilerden asla şüphe duymazlar ve bunlara yöneltilen eleştirilere benzer şekilde cevap verirler. Mâturidî, duyuların açık ve kesin bir bilgi kaynağı olduğunu, bu tür bilginin zıddı olan cehli benimseyen kişilerin ise, gerçeği inkâr etmelerinden dolayı herkes tarafından inatçı olarak

²⁵¹ Cihat Tunç, *Sistematik Kelâm*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994, s. 21.

²⁵² el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 9-10; et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, ss. 16-17; Sa'duddîn Mesud b. Ömer et-Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi - Şerhu'l-Akâid* (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergah Yayınları, 2013, s. 93.

²⁵³ et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 17.

niteleneceğini söylemektedir. Bu durum ise hayvanların tabiatının dahi kabul etmeyeceği bir husustur. Bu tür bir tutum sergileyen kimselerle tartışılmaması konusunda ittifak edildiğini söyleyen Mâturidî, böyle inatçı kimselere yapılması gerekenin, organ kesmek gibi onu şiddetli bir eleme maruz bırakarak, aslında neyi inkâr ettiğini bizatihi ona göstermek ve böylece onun maskesini düşürmek olduğunu söylemektedir.²⁵⁴ Aynı şekilde Mâturidî kelam ekolüne bağlı bir kalamcı olan Neseî (ö. 508/1114) de duyuların kesin bilgi verdiğinden şüphe duyanların eleştirilerine cevap verir. Bu kimselerin duyulara yönelttiği, sahra tabiatlı kimsenin balı acı olarak algılaması, şaşı olanın herkes tarafından tek olarak görülen bir şeyi, iki şey olarak görmesi gibi eleştirilerin aslında kendi söylediklerini boşa çıkaran bir delil olduğunu ortaya koyar. Neseî, sağlıklı olan arıza ve kusurlarlardan salim olan duyuların asla çelişik bir hüküm vermeyeceğini, duyuların yanlış algılamasının ise, ancak kendilerinde bir rahatsızlık ve kusur olması durumunda olacağını ifade eder. Zaten duyularda rahatsızlık ve kusur bulunma durumunda, onlarla elde edilen bilginin kesinlik ifade etmemesinde ise bir ihtilaf olmadığını söyler.²⁵⁵

Cürcânî de tıpkı diğer İslâm kalamcıları gibi duyuların bir bilgi kaynağı olduğunu ve insanın, mahsûsâta (algılanabilirler/duyusallar) dair bilgileri beş duyudan biri vasıtasıyla elde ettiğini söylemektedir. O, insânî idrak kuvvetleri diye isimlendirdiği duyuları, görme (kuvve-i bâsira), işitme (kuvve-i sâmi'a), koklama (kuvve-i şâmme), tatma (kuvve-i zêika) ve dokunma (kuvve-i lâmise) şeklinde sıralamaktadır.²⁵⁶

Cürcânî bu duyuların herbirini şu şekilde açıklamaktadır: Görme duyusu, göz çukurunda birleşen, ardından ayrılarak göze ulaşan göz çukuruna yerleştirilmiş iki sinirde bulunan bir kuvvedir. Göz bu kuvvetle, ışık, renk ve şekilleri algılar. İşitme duyusu, kulak deliği içinde yayılmış olan sinirlerde bulunan bir kuvve olup, bu kuvvet, sesin keyfiyetiyle biçimlenen havanın (ses titreşimlerinin) kulak deliğine ulaşmasıyla sesleri algılar. Koklama duyusu, beynin ön tarafında bulunan ve meme ucuna benzeyen iki çıkıntı da mevcut olan bir kuvvedir. Bu çıkıntılarda bulunan kuvvet, kokulu cismin niteliği ile nitelenen havanın genze ulaşmasıyla kokuları algılar. Tatma duyusu, dilin boğaz tarafı üzerine yayılmış olan sinirde bulunan bir

²⁵⁴ el-Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 70.

²⁵⁵ en-Neseî, *Tebîrâtü'l-Edille*, I, s. 139-140.

²⁵⁶ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Tercüme-i Risâle-i Veledîyye* (ter. Nureddin Muhammed b. Seyyid Şerîf Cürcânî), İstanbul: İzzet Efendi Matbaası, 1288, s.1.

kuvvedir. Ağızdaki ıslaklığın tadılan şeyle karışması ve bunların sinirlere ulaşması sonucu tatlar algılanır. Dokunma duyusu, bütün bedene yayılmış olan bir kuvvedir. Sıcaklık, soğukluk, yaşıklık, kuruluk ve benzeri şeyler bazen kendilerine yaklaşmakla, bazen de kendilerine temas edilmek suretiyle bu kuvvetle algılanır.²⁵⁷

Cürcânî, duyularla elde edilen bilgilerin kesinliğinden şüphe etmez ve bunları kabul edenleri ise sarsılmaz hakikat üzere görür. Zira o, böyle bir şüphenin en nihayetinde gelip varacağı yerin, akli bilgilerden şüphe etmek olduğunu söyler.²⁵⁸ Zaten o, duyunun verdiği bilginin kesin olup olmamasıyla ilgili hüküm verenin akıl olduğunu, bizim ona duyu bilgisi dememizdeki sebebin ise, bu bilgilerin duyuların idraklerine dayanmasından ileri geldiğini ifade etmektedir.²⁵⁹ Duyularla elde edilen bilgilerden şüphe duyanların, duyulara yönelttiği eleştirileri derinlemesine tahlil eden Cürcânî, yeri geldiğinde haksız eleştirileri de objektif bir şekilde değerlendirerek hakkı teslim etmektedir. Duyusalları eleştirenler başlığı altında, Fahreddîn er-Razî'nin, Eflâtun, Aristo, Galenos ve Batlamyus gibi filozoflara yöneltmiş olduğu eleştirinin²⁶⁰ gerçeği yansıtmak bakımından son derece uzak bir ihtimal olduğunu ve aslında bu filozofların birçok konudaki bilgilerinin de duyusallara dayandığını söylemektedir.²⁶¹ Cürcânî, duyunun hükmünün ya tümel ya da tikel bir önermede dikkate alınabileceğini söyleyip, onları eleştirenlerin şüphelerini dört farklı yönden incelemektedir. İlk olarak işe, "*duyuların hükmü ya tümel ya da tikel önermelerde dikkate alınır*" sözünün yanlışlığını ortaya koyarak başlar. Duyunun tümel bir önerme hakkında verdiği hüküm kesinlikle yanlıştır. Zira duyu, bu ateşi veya şu ateşi idrak edebilir. Gelmiş geçmiş bütün ateş fertlerini idrak etmesi mümkün olmadığından, "Ateş sıcaktır" sözü gibi tümel bir önermeye duyu tarafından hükmedilmesi tasavvur dahi edilemez. Duyunun tikeller hakkında verdiği hükümler ise çoğunlukla yanıltıcıdır. Bundan dolayı duyunun herhangi bir tikel hakkında vermiş olduğu hükme güvenilmez.²⁶² Cürcânî bu açıklamaların ardından, duyular yoluyla elde edilen hükümlere eleştiri yönelten kimselerin eleştirilerinin dört yönden olabileceğini ayrıntılı bir şekilde açıklar ve bunlara cevap verir.

²⁵⁷ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü (Kitâbu't-Ta'rîfât)* (ter. Arif Erkan), İstanbul: Bahar Yayınları, 1997, ss. 49, 108, 123, 131, 195.

²⁵⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 133-134 (terc., ss. 91-92).

²⁵⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 149 (terc., s. 102).

²⁶⁰ er-Râzî, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, s. 18.

²⁶¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 134 (terc., s. 91).

²⁶² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 134-135 (terc., s. 92).

Cürcânî'nin dile getirdiği birinci yön, bizim aynı cismi farklı boyutlarda algılamamızı ifade eder. Örnek olarak, ateşin uzaktan büyük görülmesidir. Hâlbuki aynı ateş kendisine yaklaşıldığında daha ufak görülmektedir. Veya bunun tam aksi bir durum da söz konusu olabilir. Biz uzaktaki bir cismi ufak görürüz. Kendisine yaklaştığımızda ise cisim daha büyük olmaktadır. Bunun daha farklı birçok örneğinden söz etmek mümkündür.

Cürcânî'nin dile getirdiği ikinci yönün izahına baktığımızda, bu tikellerin birbirine karışmasından dolayı duyunun, benzer olanları birbirinden ayıramamasıdır. Buna örnek ise, gözün renkleri sürekli var olarak görmesidir. Oysa Ehl-i Sünnet'e göre, cevher-araz metafiziğinin bir gereği olarak renkler ardarda iki zamanda var olamaz. Çünkü Allah onları her an yeniden yaratır. Cisimler de aynı şekilde sürekli yeniden yaratılmakta olmalarına rağmen, göz onları, sanki sürekli varmış gibi algılamaktadır.

Cürcânî'nin dile getirdiği üçüncü yöne baktığımızda, bu, duyunun, uyku, hastalık ve benzeri durumlardan dolayı söz konusu hükümlerde yanılmasıdır. Buna örnek, uyuyan kimsenin uykuda, uyanık olduğunda görüp kesinliğine hükmettiği şeyler gibi birtakım şeyler görerek bunların kesinliğine hükmetmesidir. Hâlbuki uyandığında bu tür şeylerin yanlışlığını fark eder.

Cürcânî'nin ifade ettiği dördüncü yöne gelince, bu, aslında duyular tarafından, duyulurlar olarak algıladığımız, ancak gerçekte duyulurlar olmayan tikellerle ilgili olan yanılgıdır. Buna örnek ise, biz her ne kadar karın beyaz olduğunu görsek de, derinlemesine bakıldığında aslında karın şeffaf parçalardan oluştuğunun anlaşılması gerçeğidir.²⁶³

Cürcânî, duyuların verdiği bilgilerin kesinliğini ve gerçekliğini eleştiren bu guruplarca ortaya konulan bu şüphelerin tamamının yanıt vermektedir. Buna göre, duyuların elde ettiği bir bilginin kesinlenmesi, daha önce de belirtildiği gibi akılla yoluyla gerçekleşmektedir. Zira bizim hüküm dediğimiz şey, duyular ve onların dışındaki vasıtaların idrak ettiklerinin, bileşen şeye zatı gereği doğruluk ya da yanlışlığın ilişeceği şekilde birleştirilmesinden ibarettir. Bahsettiğimiz bu bileşim ise, ancak akılla yapılabilir. Duyunun, hüküm ihtiva edecek şekilde bir bileşim yapmasından söz edilemez. Duyu, ancak nesneleri algılayabilir. Bu nedenle duyulara

²⁶³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 135-151 (terc., ss. 92-101).

aklî bir hüküm bitiştiğinde, bu hükme duyusal denmesinin sebebi, hükmü veren duyuya olduğu için değil de, verilen hükmün duyularla idrak edilene dayandırılmasından ileri gelir.²⁶⁴ Dolayısıyla akıl, tümel ya da tikel bir önerme hakkındaki hükme, sadece duyuya dayanmak suretiyle kesinlik kazandırmaz. Tümel bir önermede kesinleştirmemesinin sebebi, duyunun gelmiş geçmiş bütün fertlere taallukunun söz konusu olmadığından ileri gelir. Tikel hakkında kesinleştirmemesinin sebebi ise, duyunun yanılmasının mümkün oluşuna bağlıdır. O halde aklın bu tür önermeleri kesinlemesi, sadece duyuların, duyulurları algılamasıyla gerçekleşmemektedir. Duyumsamanın yanında başka gerektiriciler de olmalıdır.²⁶⁵

Sonuç olarak bu konu da Cürcânî de, duyusalların (mahsûsât), sadece duyunun onlara taalluku ile kesinlik ifade etmeyeceğini, bu önermeler hakkında kesinleşmeyi aklın yaptığını, ancak aklın bu kesinleşmeyi yaparken, duyumsamanın yanında başka gerektiricilere ve kesinlemeyi zorunlu kılan şeylere ihtiyaç duyduğunu dile getirmektedir. Ancak kesinleşmeyi zorunlu kılan bu şeylerin, ne olduğunu bizim bilemeyeceğimizi ifade etmektedir.²⁶⁶

2.3.2. Haber

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935), haberi, "*hakkında doğruluk ve yalanlık hükmü verilebilecek şeyler*" olarak tanımlar ve haberin, olumluluk, olumsuzluk, övgü ve yergi gibi şeyler ifade eden birçok kısmının bulunduğunu söyler. Ayrıca Eş'arî, bir sözün "haber" olarak isimlendirilmesi için bir muhbirin (haber verenin) bulunması gerektiğini söyler.²⁶⁷ Genel kabule göre de, "doğru ya da yalana ihtimali olan söz"²⁶⁸ şeklinde tanımlanan haber, İslâm kelimcilerinin oluşturduğu bilgi teorisi içerisinde, bilginin kaynakları bağlamında çok büyük bir öneme sahiptir. Aslında haberin bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesinin arka planında, dinin kaynağı ve geliş biçimi olan peygamberlik müessesesinin gerçekliği yatmaktadır. Şayet haberin bir bilgi kaynağı olmadığı düşünülecek olsa, peygamberlerin getirmiş olduğu bütün bilgiler

²⁶⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 149 (terc., ss. 100-101).

²⁶⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 152 (terc., s. 102).

²⁶⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 133-134 (terc., s. 91).

²⁶⁷ Ali b. İsmâil Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn Ve İhtilâfu'l-Musallîn* (tah. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid), II, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990, s. 132.

²⁶⁸ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II, s. 132; et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 17; Cürcânî, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, s. 96.

ve onlardan haber yoluyla nakledilen bütün rivayetler yok sayılacaktır. Bu nedenle haberi bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemek dinen imkânsızdır.²⁶⁹

İslâm kelamcıları, bilginin kaynakları başlığı altında genelde ikinci sırada zikrettikleri haberi, bilgi ifade etmesi, doğruluğunun sağlanması, bize ulaşması ve haberi inkâr edenlere verilen cevaplar gibi farklı açılardan ele alarak incelemişlerdir.²⁷⁰ Haber bir bilgi kaynağı olarak ele alınırken, sadece "haber" şeklinde kullanımlar olduğu gibi, "haber-i sâdık" şeklinde kullanımlar da mevcuttur. Kelamcıların özellikle "haber-i sâdık (güvenilir kimsenin vermiş olduğu haber)" şeklindeki kullanımlarından anlaşılan, kendisiyle bilgi elde edilen haberin, doğruluğu ve güvenilirliğine vurgu yapmak ve insanların güvenilmez olduklarını iddia ederek, verilen haberlerin çoğunluğunun yalan olabileceğini söyleyen şüphecilerin, habere yöneltmiş oldukları tenkitlere engel olmaktır. Bu nedenle birçok kelamcı "haber-i sâdık" terimini kullanır.²⁷¹

Kelamcılar haberin bir bilgi kaynağı olduğunu reddedenlere karşı çeşitli şekillerde cevaplar vermişlerdir. Klasik kaynaklarda haberi inkâr edenlerin Sümeniyye²⁷² ve Berâhime²⁷³ olduğu belirtilmektedir.²⁷⁴ Haberin bilgi kaynağı olduğunu reddeden kimsenin aslında, kendi soyunu, adını, mahiyetini, sahip olduğu cevher ve diğer şeylere ait isimleri bilmek gibi şeyler konusunda kendisini bir bilinmezliğe sürüklediği ve böylece kendini inkâr etme konumuna düştüğü söylenmektedir. Ayrıca onun bu inkârı da, ancak bir haber vermeyle mümkün olduğundan, çelişkili davranarak inkâr ettiği şeyi de reddetmiş olur. Haberi reddeden kimse dolaylı olarak duyuları da inkâr etmektedir. Zira duyularla elde edilen bir bilginin dışı aktarımı, ancak haber ile mümkündür. Diğer taraftan bu kimselerin, hayatlarını devam ettirmeleri ve beslenmeleriyle ilgili bilgileri de yine habere

²⁶⁹ Keskin, *Bilgi Teorisi*, s. 64.

²⁷⁰ el-Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 80; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 11; el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 18; en-Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, I, s. 142; et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, ss. 15-20.

²⁷¹ en-Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, I, s. 142; es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 17; et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 17.

²⁷² Sümeniyye: Budist inancını benimseyenler için Müslüman yazarlar tarafından kullanılan bir terim. (bkz. Ahmet Güç, "Sümeniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXXVIII, 2010, s. 132.)

²⁷³ Hindistan'da kutsal metin kabul edilen Vedalar'ın yorumu mahiyetindeki Brahmanalar'da yer alan ve kast sisteminin en üst tabakasını oluşturan Brahmanlar'ca temsil edilen dini yapı. (bkz. Günay Tümer, "Brahmanizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, VI, 1992, s. 329.)

²⁷⁴ en-Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, I, s. 142; Ebu'l-Hasan Seyfeddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *el-İhkâm Fî Usûli'l-Ahkâm* (tah. Abdurrezzak Affî), II, Suudi Arabistan: Dâru's-Samî'i, 2003, s. 22.

dayanmaktadır. Her şeyden öte böyle bir tavır sergileyenlerin, konuşabilir olmak ve duyulanı anlamak gibi temelde insanı övülmeye layık kılan ve ona hayvanlardan daha üstün bir konum sağlayan Allah'ın bu büyük nimetine karşı nankörlük içinde oldukları ifade edilmiştir.²⁷⁵ Aynı şekilde haberi kabul etmeyenlerin, "haber bir bilgi kaynağı değildir" şeklindeki sözlerinin, yine kendileri tarafından verilmiş bir haber olduğu söyleyerek, bu kimselerin kendi söyledikleriyle çelişkiye düştüğü ifade edilir. Haberin geçersiz sayılması durumunda ise, dilin bir öğreticinin haberi ile bilinebilecek emir, nehiy, talep ve benzeri şeylerinin geçersiz sayılacağı dile getirilmiştir. Ayrıca haberi inkâr etmek, dili ve işitmeyi ortadan kaldırdığı gibi Allah'ın nimetini de inkâr anlamı barındırmaktadır. Böylece insan kendisini, akılsızların bile razı olmayacağı hayvan konumuna indirger. Haberin yalana ihtimali olması noktasındaki eleştiriye ise, zarûfî bilgiye ancak, yalan olması tasavvur dahi edilemeyen mütevâtir haber ve mucize ile desteklenmiş haberle ulaşılabileceği söylenmektedir. Bu iki haberde kesinlikle yalan bulunmaz.²⁷⁶

Kelamcıların bilgi teorisinde önemli bir yere sahip olan haberin, hem kaynağı açısından hem de bize ulaşması açısından haber-i rasûl, mütevâtir haber ve âhad haber şeklinde üçlü bir taksim içerisinde açıklanması kanaatimizce uygun olacaktır. Zira birçok kelamcının doğru ve kesin bilgi ifade eden haberi, mütevâtir ve haber-i rasûl şeklinde iki kısma ayırdığını görmekteyiz. Bunlardan ilki, doğru bilgi ifade etmesi için, belli bir takım şartları gerektiren nakil keyfiyetini taşıması açısından, diğeri ise daha çok kaynağı açısından konu içerisinde değerlendirilmiştir. Haberi, kendisinde yanlış veya yalan bulunması muhtemel olan söz şeklinde tanımlayan İmam Mâturidî, onu ilk önce kaynağı bakımından haber-i rasûl ve diğer insanlardan kaynaklanan haber şeklinde ikiye ayırmış, bize ulaşması bakımından ise yine mütevâtir ve âhad olmak üzere iki kısımda incelemiştir. Aslında bu taksime bakıldığında kaynağı bizzat Allah olup, peygamber ve ondan işiten kişiler tarafından bize nakledilen haberi, Allah'tan peygambere ulaşması açısından vahiy; peygamberden insanlara ulaşırken de haber-i rasûl diye isimlendirmek mümkündür. Diğer insanlardan kaynaklanan haber ise, insanın soyu, çeşitli isimler, gıda maddeleri hakkındaki bilgiler, gidip görmediğimiz farklı şehirler hakkındaki bilgiler gibi farklı konulardaki haberlerdir. Haberin, mütevâtir ve âhad şeklinde iki kısma ayrılması ise, bize ulaşması bakımından belli şartları gerektiren bir nakil keyfiyetini taşıyıp

²⁷⁵ el-Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 70.

²⁷⁶ en-Nesefî, *Tebîratü'l-Edille*, I, ss. 142-144.

taşınamaması açısından yapılan taksimdir.²⁷⁷ Bunları daha önce belirttiğimiz gibi üçlü bir taksim içerisinde değerlendirmeyi uygun gördük.

2.3.2.1. Haber-i Rasûl

Kesin bilgi ifade eden doğru haberin kısımlarından biri olan haber-i rasûl, peygamberliği mûcize ile teyit edilmiş peygamberin verdiği haberdur.²⁷⁸ Haber-i rasûl, her ne kadar kaynağı bakımından tek kişiden sadır olan bir haber olsa da, sözü edilen kişinin yalan söylemesi aklen imkânsız olan bir peygamber olmasından dolayı, vermiş olduğu bu haber kesin bilgi ifade eder. Haber-i rasûl, aklın veya tecrübenin desteklemesiyle kesin bilgi ifade eder. Peygamberden bizzat duyan kişi için kesin/zorunlu bilgi ifade eden haber-i rasûl, bize ulaşması açısından ise mütevâtir ve âhad diye genel olarak iki kısımda değerlendirilir.²⁷⁹

Cürcânî, peygamberlerin vermiş oldukları haberlerin kesin bilgi ifade etmesini, aklın, onların doğruluğuna delalet eden mûcize hakkında düşünme ameliyesine (nazar) bağlamaktadır. Zira peygamberlerin doğruluğu nakille ispatlanmaya kalkılırsa, o takdirde bir şeyin yine kendisiyle ispatlanması söz konusu olacak ve bir kısır döngüye düşülecektir. Cürcânî, bir şeyin kendisi ile ispatlanması devir veya teselsül²⁸⁰ gerektirir, bunlar ise batıldır diyerek konuyu izaha çalışır.²⁸¹

2.3.2.2. Mütevâtir Haber

Mütevâtir kelimesi, "araya zaman girmekle beraber kesintiye uğramaksızın devam etmek ve birbiri ardına gelmek" gibi anlamlara gelen "vetr" kökünden türetilmiş bir kelimedir. Kalam ve fıkıh usulünde, konusunun doğruluğuyla ilgili bilgiyi bizzat kendisi veren ve böyle bir haber için öngörülen şartları taşıyan nakil keyfiyetine sahip haber için kullanılan bir terimdir.²⁸² Mütevâtir haber, yalan üzerine birleşmelerini aklın imkânsız olarak gördüğü bir topluluğun naklettiği haberdur.²⁸³ Ayrıca Ehl-i kıblenin büyük çoğunluğuna göre, yalana ihtimali olmayan haber

²⁷⁷ Özcan, *Mâturidî'de Bilgi Problemi*, ss. 82-86.

²⁷⁸ es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 17.

²⁷⁹ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 104.

²⁸⁰ Devir: "Mümkün iki varlıktan her birinin diğerinin var olması için illet teşkil etmesi" diye tanımlanır. Günümüzde kısır döngü terimiyle ifade edilen devirin yukarıda verilen şekline devr-i tekaddümî, birinin tasavvuru diğerinin de tasavvurunu zorunlu kılan şekline ise devr-i izâfî denir. Teselsül: "Nesne ve olayların birbirinin illeti olacak şekilde geriye doğru nihayetsiz şekilde devam etmesi" diye tanımlanır. Devir ve teselsül akıl ve mantık açısından batıldır. (bkz. Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 70.)

²⁸¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, s. 49.

²⁸² Yunus Apaydın, "Mütevâtir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXXII, 2006, s. 208.

²⁸³ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 12; es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 17.

şeklinde de tanımlanmıştır. Mu'tezile âlimlerinden en-Nazzâm (ö. 231/845)'a göre mütevâtir haberde yalan ihtimali olduğu söylenmiştir.²⁸⁴

Hadis literatüründe ise, baştan sona kadar her nesilde, yalan üzerine birleşmeleri aklen ve adeten mümkün olmayacak kadar çok kimsenin rivayet etmiş olduğu hadis için kullanılmaktadır.²⁸⁵ Bir haberin mütevâtir sayılabilmesi için belli bir takım şartları taşıması gerekmektedir. Bunlar, her tabakada, yalan üzerine birleşmelerini aklın imkânsız gördüğü bir topluluk tarafından, kesintisiz olarak nakledilmesi; bu şekilde verilen haberin duyulara dayanması; haberi aktaran ilk topluluk tarafından kesin bilgi ifade etmesi ve bu haberin aklın muhal gördüğü bir bilgi ihtiva etmemesi gibi şartlardır. Mütevâtir haberi aktaran bu topluluğun sayısı konusunda ise, en azı dört en fazlası üç yüz olacak şekilde farklı rakamlar ileri sürülmüştür.²⁸⁶

Cürcânî'nin çağdaşı Taftazânî, doğru haberin kısımlarından biri olarak nitelediği mütevâtir haberi, "yalan üzere anlaşmaları ve birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir topluluğun diliyle sabit olan haber" şeklinde tanımlamaktadır. Taftazânî, bir haberin mütevâtir olarak kabul edilmesini, haberi verenlerin sayıca çokluğuna değil, verilen haberin hiçbir şek ve şüpheyne mahal bırakmayacak şekilde bilgi oluşturmaya bağlamaktadır. O, mütevâtir haberin, zorunlu ve kesin bir bilgiyi gerektirdiğini ifade etmektedir. Mütevâtir habere yöneltilen, kişilerin tek tek ve ayrı ayrı verdikleri haberler zan ifade ettiği gibi, zanların birbirine eklenmesinden de kesin bilginin hasıl olmayacağı eleştirisini, bazen fertlerde ayrı ayrı bulunmayan kuvvetin, tıpkı kıllardan birleştirilerek meydana gelen bir ipte olduğu gibi toplulukta bulunabileceğini söyleyerek cevaplar.²⁸⁷

Cürcânî ise, mütevâtir haberi, yalan üzerine birleşmeleri âdeten imkânsız olan büyük bir topluluğun, benzeri bir topluluktan rivayet etmiş olduğu haber şeklinde tanımlamaktadır.²⁸⁸ Örnek olarak ise, Mekke ve Galenos gibi şehirlerin varlığını bilmemizi vermektedir. Cürcânî, mütevâtir haberde belirli bir sayıyı dikkate alanların mümkün olmayan bir şeyi şart koştuğunu; çünkü bu hususun olaylara göre

²⁸⁴ el-Pezdevî, *Usûli'd-Dîn*, s. 21.

²⁸⁵ Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul: Hadisevi Yayınları, 2006, s. 236.

²⁸⁶ el-Âmidî, *el-İhkâm*, s. 34-35; Yusuf Şevki Yavuz, "Haber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XIV, 1996, s. 347.

²⁸⁷ et-Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, ss. 94-95.

²⁸⁸ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Risâle Fî İlmi Usûl-i Hadîs* (tah. Akîl b. Muhammed b. Zeyd el-Miktârî), Beyrut: Mektebetü Dâri'l-Kudus-Mektebetü Dâri İbn Hazm, 1992, s. 22; *Ta'rîfât*, s. 102.

değişebileceğini söylemiştir. Ona göre, bu konuda şart olan, sayıca kesinlik oluşturacak bir meblağa ulaşılmasıdır. Zira kesinliği verecek meblağa ulaşılmasıyla şart yerine gelmiş olur. Ayrıca mütevâtir haberde, tekrar ve gizli kıyas bulunmasını, bunların ise müşahedeye dayanması gerektiğini söylemektedir. Bundan dolayı mütevâtirden elde edilen bilgi, duyumsamayla elde edilen tikel bir bilgidir.²⁸⁹

2.3.2.3. Âhad Haber

"Haberu'l-âhâd" ya da "haberu'l-vâhid" tamlamalarıyla ifade edilen bu kısım haber genel olarak, "her tabakada/nesilde birden fazla kişi tarafından rivayet edilmiş olsa bile, mütevâtir derecesine ulaşmayan haber; senedin herhangi bir yerinde râvi sayısı bire düşmüş haber; bir kişinin rivayet etmiş olduğu veya her tabakada sadece bir kişinin rivayet etmiş olduğu haber" şeklinde tanımlanmaktadır. Bazıları, senedin herhangi bir yerinde râvi sayısı bire düşmüş habere "haber-i vâhid", senedin her tabakasında sadece bir kişi tarafından nakledilen habere ise "haberu'l-âhâd" denileceği yönünde bir ayrıma gitmiştir. Ancak genel manada bu iki terim aynı şeyi ifade için kullanılmaktadır.²⁹⁰

Hz. Peygamber'e âhad yolla nispet edilen hadislerin, akîdevî konularda tek başına delil olup olmayacakları, h. II. yüzyılın başlarından itibaren tartışılan bir konudur. İmâm-ı Âzam Ebû Hânîfe (ö. 150/767), Ku'ân'a aykırı olan âhad haberlerin reddedilmesi gerektiği yönünde görüş bildirmiştir. Bunun dışında genel olarak başta Mu'tezile âlimleri olmak üzere Mâturidî ve Eş'arî âlimler de usûli'd-dîn konusunda haber-i vâhidin delil kabul edilemeyeceğini dile getirmişlerdir.²⁹¹

Âhad haber başlığı altında değinilmesi gereken başka bir konu ise, meşhûr/müstefiz haberlerdir. Meşhûr ya da diğer bir tabirle müstefiz haber, ilk tabakada tevâtürü gerektirmeyecek sayıda sınırlı kimseler tarafından nakledilmişken, daha sonraki asırlarda tevâtürü gerektirecek bir çoğunluk tarafından nakledilen haberlerdir.²⁹² Daha çok Hanefî-Mâturidî âlimler tarafından haber, mütevâtir, meşhûr ve âhad olmak üzere üçlü bir tasnife tabi tutulmuş olsa da, diğer âlimler meşhûru da

²⁸⁹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, ss. 40-41.

²⁹⁰ Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, ss. 107-108; Mustafa Ertürk, "Haber-i Vâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XIV, 1996, s. 349; Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 104.

²⁹¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Haber-i Vâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XIV, 1996, s. 353; Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 104.

²⁹² Cürçânî, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, s. 100.

âhad haber içerisinde değerlendirmişlerdir. Meşhur haberin daha sonraki nesiller içinde şöhret bulması ise, onun hüsnükabul gördüğünün bir göstergesidir.²⁹³

Cürcânî, haber-i vâhidi, "bir, iki veya daha fazla kişinin rivayet ettiği, şöhret ve tevâtür derecesine ulaşmamış haber" olarak tanımlamıştır.²⁹⁴

Netice olarak, İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğuna göre, haber-i rasûl ve mütevâtir haberden müteşekkil olan haber-i sâdık kesin bilgi ifade etmektedir.²⁹⁵ Hz. Peygamber'den tevâtür yoluyla nakledilen haberi reddedenlerin tekfiri konusunda ittifak halinde olan İslâm âlimleri, âhad haberler konusunda tam bir fikir birliğine varamamışlardır. Özellikle Selefiyye ile diğer Sünnî ekollere mensup bazı kelimciler, meşhûr ve âhad haberleri inkâr edenlerin de tekfir edileceğini söylemiş olsalar da, bu görüş çoğunluk tarafından kabul görmemiştir.²⁹⁶

Bu konu bağlamında Cürcânî, mütevâtir ile meşhûr haber arasındaki farkın, mütevâtir haberi inkâr edenin ittifakla kâfir olacağını, meşhûr haberi inkâr eden hakkında ise ihtilaf olduğunu kaydetmektedir. Ardından en doğrusunun meşhûr haberi inkâr edenin de küfrüne hükmetmek olduğunu söylemektedir. Ona göre, haber-i vâhidi inkâr eden ittifakla kâfir sayılmaz.²⁹⁷

Özellikle Cürcânî'nin meşhûr haberi inkâr edenlerin durumu hakkında söylediği, en doğru olanın onların da kâfir sayılması gerektiği şeklindeki düşünceleri, amelî konularda Cürcânî'nin de nispet edildiği Hanefilerin konuya yaklaşım tarzıyla paralellik arz etmektedir.

2.3.3. Akıl

Bilginin kaynakları konusunda yukarda açıkladığımız duyular ve haber dışında üçüncü bir kaynak ise akıldır. Aslında akıl, hem duyular yoluyla elde edilen bilgilerin geçerliliğinde hem de haber yoluyla elde edilen bilginlerin sağlamasının yapılmasında son derece önemli bir rol oynamaktadır. Zira hem duyu idraklerinin bilgiye dönüşmesi, hem mucize ile teyit edilen peygamberlerin peygamber olduklarının bilinmesi ve hem de onlardan ya da başka kimselerden bize ulaşan

²⁹³ Yavuz, "Haber", *DİA*, XIV, s. 348.

²⁹⁴ Cürcânî, *Risâle Fî İlmi Usûl-i Hadîs*, s. 23; *Ta'rîfât*, s. 102.

²⁹⁵ en-Nesefî, *Tebîratü'l-Edille*, I, s. 142; es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 17; et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 17.

²⁹⁶ Yavuz, "Haber", *DİA*, XIV, s. 348.

²⁹⁷ Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 102.

haberlerin doğruluk veya yanlışlıkları en nihayetinde zorunlu olarak aklî istidlâle dayanır.²⁹⁸

Kısaca insanı diğer canlılardan ayıran, ona sorumluluk yüklenmesini sağlayan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesi şeklinde tanımlanabilecek olan akıl, bir felsefe ve mantık terimi olarak, "varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmadığı halde, maddeye nüfuz eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlamak suretiyle kavramlar oluşturan ve bu kavramlar arasında bağlantı kurarak önermelerde bulunan bir güç" şeklinde tanımlanabilir.

İlkçağdan bu yana insanlar aklın ontolojik ve psikolojik yapısı ve fonksiyonu üzerinde farklı birçok teori geliştirmişlerdir. Geliştirdikleri bu teoriler hem varlığın izahı, hem de bilgi teorisi alanında farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu anlamda akıl, bazen âlemi idare eden bir güç, bazen aldatıcı bilgiye karşı doğru ve tutarlı düşüncenin fonksiyonu, bazen de hikmet ve faziletle ilgili olarak pratiğe uygulanan bir şeydir.²⁹⁹

Plotinus'un kozmolojik sisteminde, Tanrı'dan feyz ve sudûr yoluyla çıkan ilk varlık akıldır. Mutlak şuur ve zekâ manasındaki bu ilk akıldan ikinci akıl, nefis ve felek çıkar. Güneşten çıkan ışınların evrene yayılması nasıl normal bir hadise ise, "Mutlak Bir"den aklın çıkması ve bu şekilde kozmik varlığın teşekkülü de aynı şekilde normal bir hadisedir. Aynı şekilde Yeni Eflâtuncu felsefede de buna benzer bir yaklaşımın olduğu görülmektedir. Bu felsefeye göre Tanrı'dan ilk taşan ve varlık sahasında ilk taayyün eden şey, akıldır. Bundan dolayı akla, Allah'ın mümessili ve rasûlü de denmektedir.³⁰⁰

Genel olarak İslâm kelimcilerinin savundukları yoktan yaratma düşüncesine mukabil olarak, İslâm filozofları tarafından ileri sürülen sudûr nazariyesinin temelinde de akıl vardır. Yoktan yaratma düşüncesini mantıki açıdan izahta güçlük çeken Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflar, Allah-âlem ilişkisini, diğer bir deyişle âlemin meydana gelişini "kozmozolojik akıllar nazariyesi" ile izah etmeye çalışırlar. Kaynağını Aristo'dan alan ve Tanrı'nın zatında çokluk olacağı düşüncesinin önünü kesmek için "Bir'den ancak bir çıkar" düşüncesiyle hareket eden

²⁹⁸ el-Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 72.

²⁹⁹ Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, II, 1989, ss. 238-239.

³⁰⁰ Bolay, "Akıl", *DİA*, II, s. 239; Abdulkadir Çüçen vd., *Varlık Felsefesi*, Bursa: Ezgi Kitapevi, 2014, s. 166.

bu filozoflar, Allah ile madde arasına bir takım gayr-i maddî vasıtalar koyarak, âlemin varlık sahasına çıkışını ilâhî varlıklar gözüyle baktıkları bu akıllarla izaha çalışmışlardır. Bu teoriye göre, Allah'tan feyiz ve sudûr yoluyla taşan ilk varlık, "ilk akıl"dır. İlk varlığı ve kendi özünü idrak edebilen bu ilk akıl, sayı bakımından bir olmasına rağmen barındırdığı arazlardan dolayı kendisinde bir çokluk mevcuttur. Bu akıl özü itibariyle mümkün, ilk olması itibariyle ise zorunlu bir varlıktır. Allah'a nispeti bakımından mümkün bir varlık olan bu ilk aklın kendini idrak edip düşünmesi sonucunda ondan ikinci akıl, birinci felek ve bu feleğin nefsi meydana gelir. Bu ilk aklın kendisini ve Allah'ı idraki ile aslında varlık, vahdetten kesrete doğru ilerleme kaydeder. Daha sonra sırayla ikinci akıldan, üçüncü akıl ve ikinci felekle onun nefsi, ve sonrasında her akıldan bir başka akıl, felek ve onların nefsi meydana gelir. Böylece onuncu akılla birlikte kozmik akıllar silsilesi ve ayla son bulan semâvî küreler dizisi tamamlanır. En üstteki gök feleği (ilk felek) ile ay feleği arasında bulunanlar "ikinciler" veya "ruhâniler" olarak isimlendirilir. Onuncu akıl ise, "faal akıl" olarak adlandırılır. Daima aktif olan bu faal akıl, ay altı âlemi, yani yerküreyi idare eder. Ayrıca filozofların iddiasına göre bu onuncu akıl dini terminolojide Cebrâil'e tekabül eder.³⁰¹ Bu söylediklerimiz Allah-âlem ilişkisi açısından aklın ontolojik boyutunu ifade etmektedir.

Aklın epistemolojik boyutuyla ilgili olarak, bilgi edinme sürecinin irdelendiği tarihi seyre bakıldığında, Aristo'dan itibaren İslâm Meşşâîlerinin son büyük temsilcisi olan İbn Rüşd'e kadar neredeyse bütün filozofların, nefsin pasif bir fonksiyonu olarak niteledikleri insan aklının kendi kendine bilgi üretme konusunda yetersiz kaldığını, bunun dışında ontolojik bir nitelik taşıyan faal aklın (aktif akıl) varlığından söz ettiklerini görmekteyiz. Bu manada suje-obje ilişkisini irdelerken aklı, pasif ve aktif olmak üzere iki kısımda inceleyen ilk kişi Aristo'dur. Ona göre pasif akıl, henüz üzerine hiçbir şey yazılmamış bir levha gibi olan bir güç ve istidattan ibarettir. Bu akıl varlığın bütün mahiyet ve suretlerini maddeden ayırma yetisine sahip olsa da, henüz onda şekiller maddeden soyutlanmış durumda değildir. Bu soyutlanma başladığında, akıl kuvveden fiil haline geçer. İşte bu aktiviteyi sağlayan da aktif akıldır. Aktif akıl ise, ma'kûlatın (akledilirlerin) fiil halinde kendisinde bulunduğu akıldır. Aktif akıl, insanın doğuştan sahip olduğu pasif akla etki ederek bilginin meydana gelmesini sağlar. Dolayısıyla insan, ontolojik bir

³⁰¹ Bolay, "Akıl", *DİA*, II, s. 239; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi* (çev. Kasım Turhan), İstanbul: Şa-to Yayınları, 2008, ss. 146-147; Çüçen vd., *Varlık Felsefesi*, ss. 201-206.

boyuta sahip olan bu aktif akıl olmaksızın bilgi sahibi olamaz. Aristo'nun bu ayırımına göre pasif akıl, her ne kadar gayr-i maddî olsa da, sonuç olarak insan bedenine bağlı olmasından dolayı bir sonluluk arz etmektedir. Aktif akıl ise, ölümsüz ve ebedidir.³⁰²

İslâm filozofları arasında aklın mahiyet ve fonksiyonları ile ilgili müstakil bir eser yazıp bunları yorumlayan ilk kişinin Kindî olduğunu görmekteyiz. O, bu eserinde aslında, Platon'unki ile aynı olduğunu düşündüğü Aristo'nun akıl görüşünü izah etmeye çalışmıştır. Kindî, Aristo'ya göre aklın dört manası olduğunu dile getirmiştir. Bunlar sırasıyla, ebedi olarak fiil halinde olan akıl (*el-akl bi'l-fiil*), kuvve halinde nefiste bulunan akıl (*el-akl bi'l-kuvve*), nefiste kuvveden fiil haline dönüşen akıl (*el-akl bi'l-meleke*) ve son olarak zahir akıl (*el-akl el-zâhir*)'dır. Fiil halindeki akıl, bütün akledilirler ile beşerî aklın ilkesidir. Aslında bu akıl, insanda doğuştan var olan pasif akla etki etmek suretiyle onu aktifleştiren faal akıldır. Kuvve halindeki akıl, bu da faal aklın etki etmesiyle bilgi üreten ve insanda doğuştan kuvve olarak var olan pasif akıldır. Meleke halindeki akıl, Kindî'nin "nefiste kuvveden fiile dönüşen akıl" diye zikrettiği bu kısım "müstefâd akıl" olarak da isimlendirilmiştir. Faal aklın, kuvve halindeki pasif akla etki etmesiyle birlikte, varlığa ait form ve kavramların bir bilgi haline gelmesi olarak nitelenen bu kısımda, kavram ve akıl birbirinden ayırt edilemez. Nefs bu şekilde sûretleri idrak ettikten sonra, artık nefiste fiilen bir idrak olmasa da, onları dilediğinde ortaya koymaya muktedir olur ki, bundan dolayı bu akla, meleke halindeki akıl denmiştir. Bu aklın en belirgin özelliği ise, insanın bu akılla küllîleri idrak etmesidir. Zâhir veya beyânî akıl ise, müstefâd aklın aktif hali olarak nitelenebilir. Akılda artık bir bilgi oluştuğundan sonra, akıl ister düşünsün, ister düşünmesin o aktiftir. Ancak düşünce ürettiği sürece o zâhir veya beyânî akıl olarak nitelenir.³⁰³

Aklın mahiyet ve fonksiyonlarını bütün boyutuyla, ayrıntılı bir şekilde, muhtelif eserlerde inceleyen bir başka İslâm filozofu ise Fârâbî'dir.

Fârâbî, aklın muhtelif kesimler arasında nasıl kullanıldığını araştırmış ve bu konuda birçok farklı anlayış zikretmiştir. Bunları kısaca şöyle özetleyebiliriz: Genel olarak halk dilinde "akıllı" ve "faziletli" kimse denildiğinde, kastedilen ve Aristo'nun taakkul (phronesis) dediği akıl; mütekellimlerin "akıl bunu emreder veya nehyeder"

³⁰² Bolay, "Akıl", *DİA*, II, ss. 239-240.

³⁰³ Bolay, "Akıl", *DİA*, II, s. 240; Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, ss. 113-114, 148.

ifadeleriyle kastettikleri, bir yönüyle sağduyuyu ifade eden akıl; Aristo'nun doğuştan ve sezgiyle, ilk ispat ilkelerini kavrama gücü olarak nitelediği akıl; Aristo'nun *Ethika*'da işaret ettiği, tecrübede artık meleke halini alarak kökleşmiş akıl ve yine Aristo'nun, *De Anima III*'de temas ettiği ve dört manada kullandığı akıl. Fârâbî de, tıpkı Kindî gibi bu son kısmı dört merhalede incelemiştir. Bunlar, kuvve halindeki akıl, fiil halindeki akıl, müstefâd akıl ve son olarak faal akıldır. Kuvve halindeki akıl, nefsin bir çeşit gücü ve fonksiyonudur. Bir yönüyle de nefsin kendisi veya bir cüzü olarak telakki edilen bu kuvve halindeki akıl, bedene bağlı olmasından dolayı sonlulukla nitelenmektedir. Bu kuvve halindeki aklın aktif hale gelmesi ise fiil halindeki aklı ifade etmektedir. Bu safhada kavramla akıl özdeşleşir. Varlığa ait formların maddeden soyutlanıp bağımsız hale gelmesi ise müstefâd akılla ifade edilir. Fârâbî, insan aklı ile faal akıl arasındaki ilişkiyi ise, göz ile güneş arasındaki ilişkiye benzetir. Nasıl ki, güneş etrafı aydınlatmadan göz çevreyi algılayamıyorsa, faal akıl etki etmedikçe de insanda hiçbir bilgi meydana gelmez.³⁰⁴

Netice olarak, İslâm filozoflarının aklın mahiyeti ve fonksiyonlarını işlerken, onun epistemolojik, kozmolojik ve metafizik boyutuna temas ettikleri, özellikle aklın bilgi oluşturma bağlamında, kozmolojik akıllar nazariyesinin en alt kısmını, yani onuncu mertebisini oluşturan faal aklın, insan aklına olan etkisine dikkat çektikleri görülmektedir. Onlara göre, farklı aşamalardan müteşekkil insan aklı, faal aklın etkisi olmaksızın bilgiye ulaşamaz.³⁰⁵

Aklı daha çok epistemolojik boyutuyla ele alan İslâm kelamcılarının ise, gerek mahiyeti gerekse fonksiyonu itibariyle birbirinden farklı tanımlar yaptığı görülmektedir. Mu'tezilî düşünce sisteminde akıl, insanın düşünce ve davranışlarına yön veren en önemli bilgi kaynağı sayılmaktadır. Onlara göre akıl, insanın kalbinde Allah tarafından yaratılan düşüncelerin kullanılmasıyla çalışmaktadır. Mu'tezile kelamcılarının Ebü'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50) aklı, "insanın zorunlu olarak, kendisi ile diğer varlıkların farklı olduğunu bilmesini sağlayan ve kendisi ile nazarî bilgi elde edilen bir güç" olarak tanımlamıştır. Diğer bir Mu'tezilî âlim olan Ebû Osmân Amr el-Câhiz (ö. 255/869) ise aklı, "insandaki anlama ve kendisini zararlı şeylerden koruma gücü" şeklinde tanımlamıştır.³⁰⁶ Bu iki tanıma bakıldığında akıl, mahiyeti itibariyle "araz" olarak kabul edilmiş ve öyle tanımlanmıştır. Diğer taraftan

³⁰⁴ Bolay, "Akıl", *DİA*, II, ss. 240-241; Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, ss. 148-150.

³⁰⁵ Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, ss. 146-170.

³⁰⁶ Hüsnî Zeyne, *el-Aklu İnde'l-Mu'tezile*, Beyrut: Daru'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1978, ss. 19-21.

Mu'tezile ekolünün önde gelen şahsiyetlerinden en-Nazzâm (ö. 231/845) ise, akılı tanımlarken, onun mahiyet itibariyle araz değil de, bir cevher olduğuna vurgu yapmıştır. Nazzâm, kalpte bulunan ve akıl yürütme ameliyesini gerçekleştiren düşüncelerin maddî mevcudiyetini kabul ederek, bir bakıma aklın cevher olduğunu da söylemektedir.³⁰⁷ Yine Mu'tezile ekolünün önemli âlimlerinden Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) akılı, özel olarak bütün bilgilerin toplamından ibaret sayıp, mükellefin onu elde etmesiyle, nazar, istidlâl ve kendisini sorumlu tutan şeyleri yerine getirme imkânı bulduğu bir şey olarak tanımlamıştır.³⁰⁸

Cürcânî'nin çağdaşı olan Taftazânî, akılı, nefs-i nâtıkaya (insana) mahsus olan, kişinin onunla ilim öğrenme ve idrak etme kabiliyetine sahip olduğu bir kuvve olarak tanımlar. Bunun yanında, akılı, bir garîza, yani insanda doğuştan mevcut bir sıfat olarak niteler. İnsan kendisinde doğuştan var olan bu sıfatla ve duyu organlarının sağlıklı olması halinde, zarûrî bilgileri elde eder. Neticede bu garîza bulunduğunda, zarûrî bilgiler de ona tabi olarak mevcut olur. Taftazânî'nin aktardığı diğer bir tanım ise, akıl, gâib ve meçhulü vasıtalı, duyulurları ise doğrudan ya da müşâhede ile idrak eden bir cevher olduğu yönündeki tanımdır.³⁰⁹

Cürcânî, özünde maddeden soyut, fiilinde maddeyle ilintili olan bir cevher olarak nitelediği akılı, *"gâib olanları vasıtalarla ve algılanabilirleri/duyumsanabilirleri (mahsûs) de müşâhedelerle idrak eden soyut bir cevher"* olarak tanımlar. Ayrıca aklın, kendisine her bir şahıs tarafından 'ben' sözüyle işaret edilen 'nefs-i nâtika' olduğunu da söylemektedir.³¹⁰

Cürcânî, insanda doğuştan var olan garîzî akılı, tıpkı İslâm filozoflarının konumlandığı şekilde, "kuvve halindeki akıl" olarak niteler. Bu akıl, mâ'kûlleri (akledilebilirler) idrak etmeye kabil bir güçtür. Diğer taraftan bu tür akıl, heyûlânî akıl olarak da isimlendirilmiştir. Bu mertebede nefis, hâlihazırda bütün sûretlerden hâli/yoksun olmasından dolayı, ilk maddeye (heyûlâ) benzetilmiş, onda kuvve halinde bulunan akla ise, heyûlânî akıl denmiştir. Bunun bir sonraki aşaması ise, meleke halindeki akıldır. Meleke halindeki akıl, zarûriyyât ile olan bilgidir ve nazarîlerin kazanılması için nefsin sürekli kendisiyle hazır halde bulunmasıdır.

³⁰⁷ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 27; Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, II, 1989, s. 242.

³⁰⁸ Zeyne, *el-Aklu İnde'l-Mu'tezile*, ss. 31-32.

³⁰⁹ et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 20.

³¹⁰ Cürcânî, *Ta'rîfât*, ss. 157-158.

Üçüncü aşamada ise, fiil halindeki akıl vardır. Bu akıl, nazarîlerin müşâhedesinin arka arkaya tekrarıyla, herhangi bir yeni çaba olmaksızın, nazarî bilgilerin zihinde hazır hale gelmesini sağlayan bir melekedir. Bu melekeye bi'l-fiil akıl denir. Son aşamada ise, insanın zorunlu bilgilerden yola çıkarak, nazarîleri müşâhedeye yükselmesini ifade eden ve müstefâd akıl olarak ifade edilen merhale vardır. Müstefâd akıl, insanın idrak etmiş olduklarının, artık onda kaybolmayacak şekilde hazır bulunmasını ifade eder. Aslında Cürcânî, bi'l-fiil aklın, müstefâd akıldan sonra oluştuğunu, süreklilik bakımından ise müstefâd akla götüren bir vesile olmasından dolayı onu öncelediğini dile getirmiştir. Ayrıca müstefâd aklın, düşünen nefsin, bütün ma'kûlleri tek bir seferde, hiçbir şeyin kendisine gizli kalmayacağı şekilde müşâhede etmesi olduğunu da ifade eder. Bu ise, ilmî yetkinlikte yükselmenin en yüce gayesidir. Bunun gerçekleşeceği yer ise âhirettir. Dünyada ise, birtakım beşerî ilgilerden kendini arındıranlara, en yüce gaye olan bu dereceden bir takım parıltıların ulaşması ve akması umulur.³¹¹ Cürcânî'nin, akılla bilginin elde edilişi bağlamında bu şekil bir akıl tasnifi yapması, İslâm filozoflarından İbn Sînâ'nın yapmış olduğu teorik aklın gelişim aşamalarıyla paralellik göstermektedir.³¹²

Netice itibarıyla Cürcânî, diğer kelimelerde olduğu gibi sistematik bir şekilde bilgi elde etme yolları (esbâbu'l-ilm/medârikü'l-ilm)'nı bir başlık altında incelememiştir. Bundan dolayı onun gerek haber ve duyular, gerekse aklın bir bilgi kaynağı olduğu ve bu yollarla kesin bilgi elde edildiğine dair görüşleri, farklı eserlerindeki ifadelerinden ve daha çok bilginin kısımları ve tahakkuku gibi konular hakkındaki düşüncelerinden derlenmek suretiyle sistematik bir şekilde verilmeye çalışılmıştır. O, aklın tanımı ve kesin bilgi ifade etmesi noktasında bir kelimci karakteri sergilemektedir. Diğer taraftan aklın mahiyeti ve akılda bilginin oluşum safhaları açısından İslâm filozoflarının akıl tasavvuruna benzer bir anlayış dile getirmiştir.

³¹¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 14-16 (terc., ss. 24-25); *Ta'rîfât*, ss. 107-108.

³¹² Hidayet Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, Bursa: Emin Yayınları, 2011, ss. 63-70.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SEYYİD ŞERÎF CÜRCÂNÎ'YE GÖRE BİLGİNİN KISIMLARI VE İMKÂNI

3.1. Bilginin Kısımları

İslâm kelamcılarının oluşturduğu bilgi teorisinde, bilgi farklı açılardan taksime tabi tutulmuştur. Özellikle Ehl-i Sünnet kelamcıları bilgiyi, ona sahip olan kimse açısından "kadîm" ve "hâdis" diye iki kısma ayırmışlardır. Daha sonra "hâdis bilgi"yi mahiyet açısından tasavvur ve tasdîk, meydana gelmesi açısından da zorunlu ve istidlâlî gibi kısımlara ayırarak birçok farklı açıdan incelemişlerdir. Cürcânî'nin bilgi sisteminde de, tıpkı Ehl-i Sünnet âlimlerinin genelinin benimsemiş olduğu, kadîm ve hâdis bilgi, daha sonra hâdis bilginin kısımları gibi sınıflandırma yanında, bilginin mahiyet itibarıyla tasavvurât ve tasdîkât şeklinde kısımlandırılmasını görmek mümkündür. Bu nedenle ilk önce bilginin mahiyeti açısından yapılan taksimi, ardından kadîm ve hâdis bilgiyi, daha sonra da hâdis bilginin kısımlarını incelemeyi uygun gördük.

3.1.1. Tasavvur Ve Tasdîk

Cürcânî'nin bilgi sisteminde bilginin kısımlarıyla ilgili olarak yapılan ilk taksim, bilginin mahiyeti açısından yapılan taksimdir. Bu açıdan bilgi, tasavvur ve tasdîk şeklinde iki kısımda incelenmektedir. Eğer bilgi, olumlu veya olumsuz bir hüküm barındırmaksızın, herhangi bir şeyin sırf zihindeki idrakinden ibaret olursa, bu tasavvur olarak; konu ve yüklem arasındaki hükmün olumluluk veya olumsuzluğuna hükmedilirse, bu da tasdîk olarak isimlendirilir.³¹³ Cürcânî, tasavvurî bilginin olumlu veya olumsuz bir hüküm içermemesine örnek olarak, hiçbir nispeti barındırmayan "insan", sınırlı bir nispeti barındıran "düşünen canlı", inşâî bir nispet içeren "döv" sözleri veya olumlu ya da olumsuz bir şekilde hükmedilemeyen,

³¹³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 94-95; *Ta'rîfât*, s. 61; Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 305.

kendisinden kuşku duyulan "Zeyd ayaktadır" şeklindeki haberî bir nispeti barındıran sözleri zikretmektedir.³¹⁴ Zikredilen bu örnekler henüz olumluluk veya olumsuzlukla ilgili bir hüküm ilişmediğinden, bunlar tasavvur olarak adlandırılır. Şayet bunlara hüküm ilişirse, o takdirde bunlar tasdîk olur.

Aslında, bilginin mahiyeti açısından yapılan taksiminde tartışılan nokta, tasavvur ve tasdîkin mahiyet açısından birbirinden ayrılıp ayrılmaması veya ayrılıyorlarsa, bu ikisinin nasıl ayrıldığını ortaya koymaya yöneliktir. Bu nokta da birbirinden farklı yaklaşımlar vardır. Bu farklı yaklaşımlar özellikle de tasdîkin ne olduğu noktasında birbirinden farklılık arz etmektedir. Kimileri tasdîkin sadece hükümden ibaret olduğunu, kimileri ise hükümle birlikte idrak olduğunu söylemektedir. Tasdîk, sadece hüküm olarak kabul edilirse, bu takdirde tasavvur ve tasdîk mahiyet açısından birbirinden tamamen ayrılacak ve tasdîk içerisinde hiçbir tasavvur bulunmayacaktır. Ancak tasdîk, hükümle birlikte idrak olarak kabul edilirse, bu takdirde de her tasdîk aynı zamanda içinde bir tasavvuru barındıracaktır.

Cürcânî, tasavvur tasdîk ayrımında, yukarıdaki açıklamalardan ilk anlaşılanın, tasdîkle kastedilen şeyin, müteahhirûn âlimlerinin dile getirdiği gibi, hükme bitişik idrak olduğunu söylemektedir. Onun böyle demesinin nedeni, mütekaddimûn âlimlerinin tasdîki, hükmün kendisinden ibaret sayması veya Râzî'nin hükmü, nispetin tasavvuru ya da iki tarafın tasavvurunun toplamı olarak kabul etmesidir. O, bu konuda müteahhirûn âlimlerinin görüşüne katılarak bilgiyi, hüküm olduğunda, yani nispetin gerçekleştiğinin veya gerçekleşmediğinin idraki olduğunda tasdîk, aksi halde tasavvur olarak nitelemektedir. Diğer taraftan buradaki hükümle kastedilen şeyin dayandırma (isnat), olumlama (îcâb), olumsuzlama (selb) ve çekip çıkarma (intiza') gibi hükmün kendisiyle ifade edildiği ibarelerin düşündürdüğü bir etki olarak kabul edilmesi halinde, bu durumda doğru olanın, bilgiyi, yalın tasavvur ve beraberinde tasdîk olan tasavvur şeklinde ikiye ayırmak olduğunu belirtir.³¹⁵ Bu son kısımda yapılan ayırım, yani hükmün etki olarak kabul edilmesi ve bilginin, yalın tasavvur ve tasdîkle birlikte tasavvur şeklinde ikiye ayrılması, aslında İbn Sînâ'nın yapmış olduğu ayırımdır. İbn Sînâ, yapmış olduğu bu ayırım neticesinde, bütün tasdîklerle beraber tasavvurun bulunduğunu, ancak bütün tasavvurlarla birlikte

³¹⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 94-95 (terc., s. 70).

³¹⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 94-96 (terc., ss. 70-71).

tasdîkin bulunmadığını vurgulamıştır.³¹⁶ Diğer taraftan bu noktada Râzî'nin hangi görüşü savunduğu konusunda ihtilaf vardır. Taftazânî, tasavvur-tasdîk ayrımında Râzî'nin, tasdîki, sadece hüküm olarak nitelediğini söylemektedir. Zaten Taftazânî'nin kendisi de tasdîki, hükümle birlikte idrak değil de, sadece hüküm olarak niteler. Ancak Râzî'nin tasdîk hakkındaki görüşleri, hem kendi ifadelerinden hem de onun eleştirmeni Tûsî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Taftazânî'nin dediğinin aksinedir.³¹⁷

Netice itibariyle Cürcânî tasavvur tasdîk ayrımında, tasdîki, hükümle birlikte idrak olarak kabul etmiş ve tasdîkin tasavvuru bünyesinde barındırdığını söylemiştir. Bu noktada Cürcânî'nin görüşü, tasdîki sadece hüküm olarak kabul eden çağdaşı Taftazânî'den ayrılmakta, hem Râzî'nin hem de İbn Sînâ'nın görüşleriyle paralellik arz etmektedir.

3.1.2. Kadîm Bilgi

Bilginin kısımları konusunda Ehl-i Sünnet kelimcilerinde dikkati çeken ilk nokta, onların bilgiyi ilk önce kadîm ve hâdis³¹⁸ olarak iki kısma ayırmasıdır. Daha önce bilginin tanımlanması noktasında değindiğimiz gibi, onların bu konudaki tutumlarının temelinde aslında, bilgiyi tanımlarken hem ezeli bir varlık olan Allah'ın bilgisini, hem de sonlu ve sınırlı bir varlık olan insan bilgisini tanıma dâhil etme çabaları yatmaktadır.

Kadîm bilgi, Allah'ın zâtı ile beraber bulunan, yaratılmışların bilgisine benzemeyen bilgidir.³¹⁹ Bu bilgi, zorunluluk ve kazanılmışlıkla nitelenemeyeceği gibi, duyular, fikir ya da nazar sonucu elde edilmişlikle de nitelenemez. Bununla birlikte bu bilgi, bütün bilinenleri ayrıntılı bir şekilde kuşatır. Allah Teâlâ, olmuş olanı, hali hazırda olanları ve şu an var olmayanları da, şayet var olacaklarsa ne, şekilde var olacaklarını, yaratılmamış ezeli tek bir bilgi ile bilir.³²⁰ Ehl-i Sünnet âlimleri bu bilgiyi genel olarak "mutlak bilgi" şeklinde nitelemektedirler.³²¹ "Mutlak

³¹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş* (çev. Ömer Türker), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, ss. 10-11.

³¹⁷ Azer Abdurrahmanov, "Şerhu'l-Makâsıd Adlı Eserine Göre Taftazânî'de Bilgi Teorisi", (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), ss. 72-73.

³¹⁸ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 8; el-Pezdevî, *Usûli'd-Dîn*, s. 23; es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 16.

³¹⁹ es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 16.

³²⁰ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 8; İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd İlä Kavâti'l-Edille Fî Usûli'l-İtikâd* (tah. Muhammed Yûsuf Mûsâ ve Ali Abdülmün'im Abdulhamîd), Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1950, s. 13.

³²¹ el-Pezdevî, *Usûli'd-Dîn*, s. 23.

bilgi" ifadesi, her ne kadar felsefede, insan bilgisi için kullanılmış olsa da, dînî literatürde sadece Allah'ın bilgisi için kullanılmaktadır. Zira hiçbir şeyle sınırlandırılmayan, kayıt ve şart altına alınmayan, gizli ve açık her şeyi kesin ve değişmez bir şekilde kavrayan bir bilgi, yalnızca Allah Teâlâ'ya ait olabilir. Bundan dolayı sınırlı olan insan bilgisinin bu şekilde nitelenmesi, dinen mümkün değildir. İnsan bilgisi belli bir takım şartlara bağlı olmasından dolayı "mutlaklık"la değil de, göreceli olmakla nitelenebilir.³²²

Cürcânî de, aynı şekilde bilginin kısımlarından bahsederken, bilginin 'hâdis'le kayıtlanma sebebinin, Allah Teâlâ'nın bilgisini, bu tür bilginin dışında tutmaya bağlı olduğunu söylemektedir. Ona göre, Allah'ın bilgisi öncesiz olup, zorunluluk ve kazanılmışlık gibi şeylerle kayıtlanamaz.³²³

Cürcânî'nin kaydettiği bu ifadelerden, kadîm bilgi konusunda kendisinin de, Ehl-i Sünnet âlimlerinin tamamı tarafından benimsenen aynı düşüncüyü paylaştığı anlaşılmaktadır.

3.1.3. Hâdis Bilgi

Hâdis kelimesi, sözlükte “sonradan meydana gelme” anlamında masdar olan "hudûs" kökünden türeyen bir kavramdır. Bu şekilde kelâm literatüründe sonradan meydana gelen, öncesinde yokluk bulunan, dolayısıyla yaratılmış olan şeye "hâdis", onun yaratıcısına da "muhtdis" denir.³²⁴ Bu noktada Cürcânî, "öncesinde yokluk bulunan şey" manasında kullanılan hâdis için "zamânî hudûs", "var olmada başkasına ihtiyaç duyan şey" manasında kullanılan hadîs için ise "zâtî hudûs" terimlerini kullanmaktadır.³²⁵ Bu anlamda hâdis bilgi, Allah'ın bilgisi dışındaki bilgileri, genellikle de insan bilgisini ifade edecek şekilde kullanılmaktadır. Bu tür bilgi, sınırlı ve sebeplere dayalı olarak elde edilen bir bilgidir.

Cürcânî, bilginin hâdis ile kayıtlanma nedeninin, Allah'ın bilgisini bu tür bilginin dışında tutmaya bağlı olduğunu söylemektedir. Ona göre hâdis bilgi, zorunluluk ve kazanılmışlıkla nitelenebilen bir bilgiyi ifade eder.³²⁶ Zorunlu ve

³²² Özcan, *Mâturidî'de Bilgi Problemi*, ss. 102-103.

³²³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 98.

³²⁴ Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XVIII, 1998, ss. 304-305; Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 130.

³²⁵ Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 85.

³²⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 98.

kazanılmış bilgiyle kastedilen ise, genel olarak insan bilgisidir. Böyle bir ayrımı İslâm kelimcilerinin genelinde görmek mümkündür.³²⁷

Kadîm ve hâdis bilginin ne ifade ettiğini açıklayan Cürcânî daha sonra, hâdis bilginin kısımları üzerinde durur. Bu bağlamda hâdis bilgiyi zorunlu ve kazanılmış olmak üzere iki kısma ayırarak tahlil eder ve bu konudaki tartışmalara değinir.³²⁸

3.1.3.1. Zorunlu (Zarûrî) Bilgi

Zorunlu bilgi, yaratılmışın kendisine, ondan ayrılması mümkün olmayacak (güç yetiremeyeceği) şekilde gerekli olan bilgidir.³²⁹ Diğer bir tanımda ise, Allah Teâlâ'nın, kendi irade ve gayreti olmaksızın 'bilen'in nefsinde meydana getirdiği bilgidir.³³⁰ Bu tanımlardan anlaşılan, zarûrî bilgi meydana gelişi açısından, insanın irade ve kudreti dışında, herhangi bir gayret ve talebi olmaksızın var olan bir bilgidir. Bu tür bilgiye örnek olarak, kişinin kendi varlığını bilmesi, açlık, susuzluk, haz ve elem gibi şeyleri bilmesi verilebilir.³³¹

Cürcânî'nin de zikrettiği ilk tanım, Bâkılânî'nin yapmış olduğu bir tanımdır. Zorunlu bilgilerin tanımı noktasında Cürcânî, hem başka bir tanım zikretmez, hem de bu tanıma yöneltilebilecek muhtemel eleştirilere cevap verir. Bu durum ise, bu konuda Cürcânî'nin de Bâkılânî ile aynı kanaati taşıdığını göstermektedir.

Bu tarife çeşitli eleştiriler yöneltmiştir. Bu eleştirilerden ilki, bu tür bir bilgi meydana geldikten sonra uyku, gaflet ve benzeri gibi bilginin zıtlarıyla yok olur. Diğer ise, bu tür bilgiyi gerektiren duyumsama, tevâtür, tecrübe ve aklın yönelişi gibi şeyler olmaksızın bu bilgiler meydana gelmeyebilir. Bundan dolayı zorunlu bilgiler, gerek sürekli olarak, gerekse meydana gelişinden sonra olsun yaratılmışın nefsinin/zihninin gereği olamaz.

Ancak Cürcânî, böyle bir tanıma bu şekilde eleştiri yöneltilemeyeceğini söylemektedir. Zira bu tanımda kastedilen mana, yaratılmışın zorunlu bilgidен ayrılmasına güç yetiremeyeceği bir şey olduğudur. Yoksa eleştirilerde olduğu gibi, uyku, gaflet ve benzeri gibi zıtlarla bu bilgilerin sonradan kaybolması veya gerektiricilerinin bulunmamasından dolayı bu bilgilerin de yok olması, zaten

³²⁷ Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, ss. 48-49; Fethi Kerim Kazanç, *el-Cüveynî'de Klasik Kelam Tartışmaları*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2014, ss. 48-52.

³²⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 98.

³²⁹ el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, s. 7; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 98 (terc., s. 71).

³³⁰ es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 16.

³³¹ es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 16; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 131.

yaratılmışın gücü dâhilinde değildir.³³² Bu tanıma yöneltilebilecek diğer bir eleştiri ise, nazarî bilginin de meydana geldikten sonra, bu şekilde tanımlanan zorunlu bilgiye benzediğidir. Yani nazarî bilgiler de meydana geldikten sonra onlardan ayrılmak, yaratılmışların gücü dâhilinde değildir. Dolayısıyla zorunlu bilgi hakkında yapılan bu tanım, nazarî bilgileri de kapsamaktadır. Cürcânî, muhtemel bu eleştiriye, tanımda zikredilen güç yetirmenin mutlak olduğunu, nazarî bilgi de ise durumun böyle olmadığını, zira nazarî bilgi meydana gelmeden önce kişinin nazarı terk etmek suretiyle ondan ayrılmaya güç yetirebileceğini söyleyerek cevap vermektedir.³³³

Bu tanımın neticesi şöyle ortaya konabilir: Zorunlu bilgi, elde edilmesi, yaratılmışın gücü dâhilinde olmayan bilgidir.³³⁴ Bu tür bilgilerin elde edilmesi güç yetirilebilir olmayınca, yaratılmışın onlardan ayrılması da güç yetirilebilir değildir. Nazarîler ise bunların aksinedir. Onlar sadece yaratılmışın gücü dâhilinde olan nazarla (düşünme ameliyesi) meydana gelirler.³³⁵

Burada değinilmesi gereken diğer bir konu ise, zarûrî bilgi ile bedîhî bilgi arasındaki ilişkidir. Bu konuda farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Örneğin el-Cüveynî (ö. 478/1085) hâdis bilgiyi kısımlara ayırırken zarûrî, bedîhî ve kesbî şeklinde üç kısma ayırmıştır.³³⁶ Aslında bu ayırım bir bakıma bedîhî bilginin, zarûrî bilgidен daha özel türde bir bilgi olduğunu göstermektedir. Ancak bu ikisi, yani zarûrî ve bedîhî terimleri zorunlu bilgiyi ifade edecek şekilde birbirlerinin yerine kullanılmaktadır.³³⁷

Zarûrî bilgi ile bedîhî bilgi arasındaki ilişki bağlamında Cürcânî, bedîhî bilginin, zarûrî bilgidен daha özel olduğunu, ancak bazen bedîhî ile zorunlu bilginin kastedildiğini ve zarûrî ile eş anlamlı olarak kullanıldığını kaydetmektedir. Zarûrî bilginin mukabilinin ise, kesbî bilgi olduğunu söylemektedir.³³⁸

Zorunlu bilgilerin "ilk ilkeler" olduğunu söyleyen Cürcânî, gerek dinî inançlara, gerekse diğer şeylere dair kesbî bilgilerin en nihayetinde gelip, temelde bu zorunlu bilgilere dayanacağını söylemiştir. O, zorunlu bilgileri vicdânîler

³³² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 98-99 (terc., ss. 71-72).

³³³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 100 (terc., s. 72).

³³⁴ el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 11; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 100 (terc., s. 73).

³³⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 101-102 (terc., s. 73).

³³⁶ Kazanç, *el-Cüveynî'de Klasik Kelam Tartışmaları*, s. 52.

³³⁷ el-Cüveynî, *Kitâbu'l-Îrşâd*, s.14.

³³⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 102 (terc., s. 73); *Ta'rîfât*, s. 44.

(vicdâniyyât), duyusallar (hissiyyât) ve bedîhîler (bedîhiyyât) diye üç kısımda incelemiştir.³³⁹

3.1.3.1.1. Vicdânîler

Cürcânî'nin zorunlu bilgileri ele aldığı taksimde, birinci kısmı vicdânîler oluşturmaktadır. Cürcânî, genel olarak "algılanması iç duyulara bağlı olan şeyler"³⁴⁰ olarak tanımlanan vicdânîlerin, nefislerimizde veya iç organlarımızda hissettiğimiz bilgiler olduğunu söylemektedir. Bu tür bilgilere örnek olarak, insanın kendi varlığını, korkusunu, öfkesini, acısını, hazzını, açlık ve tokluğunu bilmesi zikredilmektedir. Ancak Cürcânî, bunların ilimlerde faydasının az olduğu ve başkasına karşı delil olamayacaklarını söylemektedir. Çünkü bunlar hakkında, herkes tarafından kabul edilebilir bir ortaklık sabit değildir. Bizim kendi içimizde hissettiğimiz bir şeyi, başkası aynı şekilde kendi içinde hissedemeyebilir. Bundan dolayı umumî bir ortaklık sabit değildir ya da sabit olsa bile, bilinemez. İşte bu sebeple bu tür vicdana dayalı bilgiler başkasına karşı delil olamazlar.³⁴¹

Ancak Cürcânî'nin bu konudaki görüşüne kısmî bir itiraz da yöneltmiştir. Bu konuda, *Şerhu'l-Mevâkıf*'in Siyalkûtî haşiyesinde, bu tür vicdânî bilgilerin bir kısmının herkeste ortak olduğu hususu kaydedilmiştir. Mesela, kendi varlığımızı bilmemiz gibi bilgiler herkeste ortaktır ve bazı bilinmeyenlere (matlûb) ulaşma noktasında kullanılırlar. Aslında Siyalkûtî, bu itirazı yönletmesine rağmen, Cürcânî'nin daha önce söylediği, "bu tür bilgilerin ilimlerde faydası azdır" sözüyle de buna işaret ettiğini söylemektedir.³⁴² Dolayısıyla Cürcânî, bütün vicdânîleri aynı şekilde değerlendirmemektedir. O, faydasının azlığıyla, bunların bir kısmındaki ortaklığı kabul etmektedir. Ancak vicdânîlerin genelinde böyle bir ortaklık bulunmadığından ya da bulunsa bile, çok az bir kısmında bulunmasından dolayı Cürcânî, onların başkasına karşı delil olamayacağını söylemektedir.

3.1.3.1.2. Duyusallar

Cürcânî'nin zorunlu bilgileri incelediği taksimin ikinci kısmını duyusallar (mahsûsât) oluşturmaktadır. Duyusallar, duyu idrakleri ile elde edilen bilgilerdir. Ya da elde edilmesinde duyu idraklerinin katkısının ve payının olduğu bilgilerdir.

³³⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 131 (terc., s. 90).

³⁴⁰ Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 270.

³⁴¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 131 (terc., s. 90).

³⁴² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 131.

Bundan dolayı bu kısım, doğrudan hislerin idraki ile meydana gelen müşâhedâtı, tecrübenin çokça tekrarı ya da gizli kıyas yoluyla aklın bir müşâhededen doğrudan başka bir bilgiye sıçraması şeklinde ifade edilen hadsiyyâtı,³⁴³ tecrübîlerî ve mütevâtirleri içermektedir. Bu çeşit bilgiler ilimlerde dayanaktır. Ancak bunların dayanak olması için de, bunları gerektiren tecrübe, tevâtür ve müşâhede gibi şeylerde herkes tarafından aynı şekilde duyumsanabilir bir ortaklık sabit olmalıdır.³⁴⁴

3.1.3.1.3. Bedîhîler

Cürcânî'nin zorunlu bilgileri ele aldığı taksimin son kısmını ise bedîhîler oluşturmaktadır. Bunlara evvelîler de denilmektedir. Bedîhî bilgi, ister tasavvur ister tasdîk olsun, aklın herhangi bir duyudan veya başka bir şeyden yardım almadan, yalnızca ona yönelerek olumladığı türden bir bilgidir.³⁴⁵ Bu bilgi, meydana gelmesi açısından kesb ve nazara dayanmayan bilgidir.³⁴⁶ Bu tür bilgilere örnek olarak, bütünün parçasından büyük olduğu, bir cismin aynı anda iki mekânda birden bulunamayacağı gibi matematiksel ve mantıksal bilgiler verilebilir.³⁴⁷

Cürcânî, bedîhî bilgilerin ilimlerde dayanak olduğunu ve başkasına karşı mutlak olarak delil olacaklarını öne sürmektedir.³⁴⁸

3.1.3.2. Kazanılmış (Kesbî) Bilgi

Hâdis bilginin ikinci kısmını kazanılmış bilgi oluşturmaktadır. Bu tür bilgi bazen kesbî, bazen istidlâlî, bazen de nazarî olarak isimlendirilmiştir. Kesbî ya da istidlâlî bilgi, İnsanın, daha önce elde ettiği duyu idrakleri ya da aklî mukaddimeler aracılığı ile bunlar üzerinde gerçekleştirdiği düşünme ameliyesi sonucunda ürettiği yeni bilgileri ifade etmektedir.³⁴⁹ Kazanılmış bilginin, istidlâlî ya da nazarî diye isimlendirilmesinin temelinde, bu iki kavramın birbirine yakın anlamlar ihtiva etmesinin yattığı gösterilebilir. Aslında terim olarak, "belli önermelerden hareket ederek başka önermelerin doğru ya da yanlışlığını ortaya çıkarma; önermeler arasında bağlantı kurmak suretiyle yeni bir hüküm elde etme işlemi" şeklinde tanımlanan istidlâl ile "bilinmeyi elde etmek için, bilinenleri belli bir kurala göre

³⁴³ Keskin, *Bilgi Teorisi*, s. 121.

³⁴⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 131-132 (terc., s. 90).

³⁴⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 131-132 (terc., s. 90).

³⁴⁶ Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 44.

³⁴⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 155-156.

³⁴⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 132.

³⁴⁹ Keskin, *Bilgi Teorisi*, ss. 113-114.

sıralamak" ³⁵⁰ şeklinde tanımlanan nazar, kesbî bilginin kısımları olarak değerlendirilebilir. Zira kesbî bilgi, kulun kazanmasıyla, Allah Teâlâ'nın insanda yarattığı bilgi³⁵¹ ya da hâdis kudretle elde edilen bilgi³⁵² şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanımlarda geçen, kulun kazanması ya da hâdis kudretten kasıt, insanın bu tür bilgileri elde ederken bizzat kendisinin vasıtalarına başvurması ve yönelmesidir.³⁵³ Bu bakımdan kesbî bilgi, hem nazarî bilgiyi hem de istidlâlî bilgiyi içine alacak şekilde daha geniş anlamlıdır.

Cürcânî de, zorunlu bilginin mukabili olarak kesbî bilgiyi zikretmektedir. Ona göre kesbî bilgi, hâdis kudretle elde edilen bilgidir. İnsanın böyle bir bilgiye ancak sahih nazarla ulaşılabilceği ifade edilmiştir. Zira nazardan başka bizi bilgiye götürebilecek, güç yetirebileceğimiz bir yol yoktur. Burada bilginin güç yetirilebilir olmasıyla kastedilen ise, ona ulaştırılan yolun (nazarın) güç yetirilebilir olmasıdır. Kesbî bilginin, sahih nazarın ardından meydana gelmesi ise bir zorunlulukla değil, adet yoluyla. Zira nazarî bilgi, "sahihs nazarın içerdğđ bilgi" şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanıma göre nazarî bilginin elde edilmesinde bir zorunluluk ve tevlîd olmadığı açıkça beyan edilmiştir. Kesbî bilginin ancak sahih nazarla meydana geleceğini düşünenlere göre, nazarî ile kesbî kavramları birbirini gerektirmektedir. Buna göre, güç yetirilebilir her bilgiyi sahih nazar içerir ve sahih nazarın içerdğđ her bilgi ise güç yetirilebilirdir. Kesbin nazar dışında başka bir yolla gerçekleşebileceğini düşünenlere göre ise, nazarî kesbîden daha özeldir.³⁵⁴ Ancak Cürcânî, birçok yerde 'zarûrî'nin mukabili olarak 'kesbî'yi değil de 'nazarî'yi kullanmaktadır. Onun bu kullanımından, her ne kadar kesbî kavramı nazardan daha geniş anlamlı olsa da, kesbînin, sadece nazar yoluyla elde edildiğini çıkarmak mümkündür. Aslında Cürcânî'nin nazarî kavramın tercih etmesinin temelinde, hem bilinmeyenin bilgisini elde etme, hem de mevcut bilgimizi genişletme çabasına daha uygun bir kaynak olması gerçeğinin yattığı düşünülebilir.

Kesbî bilginin elde edilmesini mümkün kılan nazar için birçok farklı tanım yapılmıştır. Cürcânî nazarı, "*bilinmeyenlerin bilinenlerden kazanılması*" şeklinde tanımlar. Ancak bu kazanma ameliyesi (kesb) öyle sıradan bir şekilde olmamaktadır. İnsan, ister tasavvurî olsun, ister tasdîkî olsun, kendisinde herhangi bir şeye dair bir

³⁵⁰ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, ss. 164, 244.

³⁵¹ et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 22.

³⁵² el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s.14.

³⁵³ et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 22.

³⁵⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 102-104 (terc., ss. 73-74).

bilinçlilik oluştuğunda ve bu oluşan şeyi tam anlamıyla elde etmeye çalıştığında, zihnin, daha önce kendisinde depolanan ve biriktirilen bilinenlerden hareketle o istediği (matlûb) şeye dair bilinenleri buluncaya kadar bir bilinenden diğerine geçmesi gerekir. Zihin bu faaliyeti gerçekleştirirken ulaştığı ilkeleri öyle sıradan değil de, söz konusu şeye (matlûba) götürecek şekilde özel bir tarzda tertip etmesi gerekir. Zihinde meydana gelen bu iki özel hareket sonrasında kişi, o şeye (matlûba) dair bilgi elde etmiş olur.³⁵⁵

Bu şekilde tarif edilen nazarın doğru bilgi vermesi ise bir takım şartlara bağlanmış ve nazar, doğru ve yanlış olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Doğru nazar, talep edilen şeye ulaştıran nazardır. Yanlış ise bunun mukabilidir. Nazarın doğru olarak nitelenmesi, onu oluşturan madde ve formun doğruluğu ile olmaktadır. Burada maddenin doğruluğundan kasıt, örneğin tasavvurlarda cins yerinde genel araz değil de cinsin; fasıl yerinde hâssa değil de faslın; hâssa yerinde de türün bazı fertlerini değil, bütün fertlerini kuşatacak gerçek bir hâssanın zikredilmesi; tasdîklerde ise delillerde zikredilen önermelerin, istenilen şeyle (matlûb) ilişkili olup kesin, zannî ya da kabule dayalı olarak doğru olmasıdır. Sûretin doğruluğundan kasıt ise, tarif ve delillerin tertibinde dikkate alınan şartların gözetilmesi sonucu meydana gelen doğruluktur. İşte nazarın doğruluğu, tertipte bulunan bu iki doğruluğun bir arada bulunmasıyla ortaya çıkar.³⁵⁶ Diğer taraftan ister doğru olsun ister yanlış olsun nazarın gerçekleşmesi üç şarta bağlanmıştır. Bunlardan ilki hayatın (canlılık) var olması, ikincisi akıl ve üçüncüsü de nazarın zıddının, yani onu ortadan kaldıran uyku, gaflet, sarhoşluk veya talep edilen şeyin zaten biliniyor olması gibi birtakım unsurların bulunmamasıdır.³⁵⁷ Saydığımız bu üç şartı birden taşıyan ve hem maddesi hem de sûreti bakımından doğru olan sahih nazar, bilgisi talep edilen şeye dair doğru, güvenilir ve kesin bilgi verir.³⁵⁸

Burada değinilmesi gereken diğer bir konu ise, şartlarını taşıyan doğru nazarın ardından bilginin zorunlu olarak mı, yoksa âdet yoluyla mı meydana geldiği hususudur. Cürcânî, bu konuda dikkate değer üç görüş zikreder. İlki, kendisinin de katıldığı İmam Eş'arî'nin görüşüdür. Bu görüşe göre, nazarın ardından bilginin

³⁵⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 208-209 (terc., ss. 130-131).

³⁵⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 210-213 (terc., ss. 131-132).

³⁵⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 255 (terc., s. 156).

³⁵⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 214.

meydana gelmesi âdet yoluyla gerçekleşir. Onun bu görüşe varmasının nedeni, bütün mümkünlerin doğrudan Allah Teâlâ'ya dayanmasıdır. Hiçbir mümkün Allah Teâlâ'dan zorunlu olarak sâdır olmadığı gibi Allah'ın o mümkünü yaratması da zorunlu değildir. Örnek olarak ateşe dokunmanın ardından yakmanın meydana gelmesi ve su içmenin ardından da suya kanmanın meydana gelmesi, bir zorunluluk gereği değil de âdet yoluyladır. Bu hâdisler arasında birinin ardından diğerinin yaratılması dışında başka hiçbir zorunlu alaka yoktur. Ateşe temasın ardından yakmanın meydana gelmesi, su içmenin ardından da suya kanmanın meydana gelmesi, tamamen Allah'ın kudret ve ihtiyarıyla yaratması sonucudur. Dolayısıyla daha önce meydana gelen hâdisin, kendinden sonra meydana gelen hâdisin varlığına zorunluluk anlamında hiçbir katkısı yoktur. İşte durum, yukarıda sözü edilen bu hâdis fiillerde nasılsa, nazarın ardından bilginin meydana gelmesinde de aynı şekilde gerçekleşir. Zira nazarın ardından meydana gelen bilgi, hâdis türden bir bilgidir ve bir müessire ihtiyaç duymaktadır. Dış âlemde Allah Teâlâ'dan başka bir müessir fâil ise yoktur. Nazarın ardından meydana gelen bu hâdis bilginin, Allah Teâlâ'dan sâdır olması zorunlu olmadığı gibi, Allah Teâlâ'nın onu yaratması da zorunlu değildir. Bu bilgi tıpkı diğer hâdis fiillerde olduğu gibi, Allah Teâlâ'nın onu sürekli olarak nazarın ardından yaratması sonucunda âdet yoluyla elde edilen bir bilgidir. Bu konudaki ikinci görüş, herhangi bir fiilin, fâiline başka bir fiili zorunlu olarak gerektirmesi şeklinde tanımlanan tevlîdi (doğurma) kabul eden Mu'tezile'nin görüşüdür. Onlara göre nazardan sonra meydana gelen bilgi tevlîd yoluyla gerçekleşir. Cürcânî'nin bu konuda zikrettiği son görüş ise filozoflara ait olan görüştür. Filozoflara göre, nazarın ardından bilginin meydana gelmesi feyz/taşma yoluyla gerçekleşir. Onlar, nazarın, zihni tam bir şekilde hazırladığını ve nazar sonrasında meydana gelen bilginin ise, ayaltı âleminde hâdislerin kendisine dayandığı gerektirici (mûcib) ilkedен aklî bir gereklilik sonucunda zorunlu olarak doğduğunu söylemektedirler.³⁵⁹ Aslında bu noktada, filozoflar ile Mu'tezile'nin söylemleri, nazarın bilgiyi zorunlu olarak gerektirmesi açısından bir ölçüde uyumaktadır.

3.2. Bilginin İmkânı

Bilginin imkânı konusunda, bu çalışmanın giriş kısmında da değindiğimiz gibi farklı yaklaşımlar söz konusudur. Felsefe tarihine bakıldığında bilgi teorisinin

³⁵⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 248-252 (terc., ss. 152-155).

belki ilk ve en önemli problemlerinden birini "bilginin imkânı" problemi oluşturmaktadır.³⁶⁰ Bu problemin öncelikli sorusu ise, hiç şüphesiz "bilginin mümkün olup olmadığı"dır. Çünkü bu soruya verilecek cevap, diğer soruların sorulup sorulamayacağını belirleyecektir. Doğru bilginin, insan için mümkün olup olmadığı noktasında sorulan soruya, olumlu cevap verenler, her ne kadar doğru bilginin tanımı ya da kaynakları hakkında tam bir ittifak içinde olmasalar da, insanın kendisinden bağımsız olarak var olan gerçekliğin bilgisini elde edebileceğini ileri sürmektedirler. Dediğimiz gibi aralarında bazı farklılıklar olmasına rağmen, doğru bilginin mümkün olduğunu benimseyenlere felsefe tarihinde genel olarak "dogmatikler" adı verilmiştir. Dogmatikler, doğru bilginin neden ve nasıl mümkün olduğunu açıklama gereği duymazlar ve bilginin imkânsızlığına asla ihtimal vermezler. Dogmatikler daha çok doğru bilginin kaynağının ne olduğu konusunda tartışmışlardır. Bu konuda akıl, deney, vahiy, olgu, sezgi, gözlem ve fayda gibi farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Diğer taraftan doğru bilginin, insan için mümkün olup olmadığı konusunda sorulan soruya olumsuz cevap verenler ise "septikler" diye adlandırılmışlardır. Bu filozoflara göre insan, kendisinden bağımsız olarak var olan gerçekliğin bilgisini elde edemez. Ancak bu konuda septiklerin de tam bir ittifak halinde olduğu söylenemez. Kimine göre, bilgi hiçbir durumda ve hiçbir oranda mümkün görülmezken, kimine göre ise, sadece kesin ve doğru bilgi mümkün olmayıp, insanın eksik ya da yetersiz de olsa, bilgi edinmesi mümkündür.³⁶¹

Bu konunun temelinde aslında iki önemli problem yatmaktadır. Bunlardan birincisi: Bilebileceğimiz bir varlık var mıdır? İkincisi ise; eğer böyle bir varlık mevcut ise, o varlık hakkında edindiğimiz duyular ve izlenimler gerçeğe uygun mudur? Birinci problem, her ne kadar biraz metafizik gibi görünse de, aslında bilgi teorisiyle doğrudan bağlantılı bir problemdir. Çünkü ortada mevcûd (var olan) bir şey varsa, o takdirde onun bilinmesinin imkânından bahsedilebilir.

Bu problemin tarihi arka planına bakıldığında, varlığın gerçekliğinden ilk şüphe edenlerin Sofistler olduğu görülmektedir. M.Ö. V. yüzyılda Atina'da ortaya çıkmış olan Sofistler, varlık diye bir şeyin olmadığını, böyle bir şey olsa bile, onun hakkında bilgi sahibi olmamızın imkânsız olduğunu ileri sürmüşlerdir.³⁶²

³⁶⁰ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 28.

³⁶¹ İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2003, ss. 21-22.

³⁶² Keskin, *Bilgi Teorisi*, s. 127.

Aslında İslâm kelâmcılarının bilgi teorilerinin temeline baktığımızda da işin temelinde "varlık anlayışı" olduğunu görmek zor değildir. Âlemin yaratılmış olduğu ön kabulü ile işe başlayan İslâm kelâmcıları, ortaya koydukları ilim nazariyesine uygun olarak, yaratılmış (muhtes) bir âlem anlayışı ortaya koymuşlar ve bundan yola çıkarak belirli nitelikleri olan bir Yaratıcı (Muhtes)'ya ulaşmaya çalışmışlardır. Kelâmcıların geliştirdikleri bilgi teorisi, Allah'ın varlığını ve birliğini ispat etmede büyük önem taşımaktadır. Çünkü bütün sistem âlemin gerçekte var olduğu, dolayısıyla onun hakkında bilgi edinmenin mümkün olduğu ve çeşitli vasıtalarla elde edilen bu bilgilerin güvenilir, sağlam ve kesin olduğuna dayanmaktadır.³⁶³

İslâm kelâmcıları, Sofistler tarafından ileri sürülen bu görüşleri, eşyanın ve manaların hakikatleri olduğu ve bunların sabit birer gerçekliğinin olduğunu söyleyerek reddetmişlerdir. Bazı kelâmcılar düşünebilen herkesin, zorunlu olarak eşyanın varlığına ve bilgisine ulaşabileceğini söylemişlerdir.³⁶⁴ Hatta bilginin mümkün olmadığını ileri sürenlere, hayvanların bile razı olamayacağı bir mertebeye razı oldukları, bu kimseler dışında bütün akıl sahiplerinin, bilginin varlığı ve eşyanın gerçekliği noktasında ittifak halinde oldukları söylenmektedir. Kelâmcılara göre, bilginin var olmadığını ve eşyanın bir hakikatinin bulunmadığını söyleyenlerin bu görüşleri sadece bir zan ve tahminden ibarettir. Bu görüşü benimseyen kimselerle münazara yapmanın gereksiz olduğu vurgulanmış ve bu kimselerle, üzerinde ittifak edilecek bir asıl kabul etmediklerinden dolayı, herhangi bir fer' hususunda münazara etmenin ve tartışmanın dahi tasavvur edilemeyeceği dile getirilmiştir. Zira münazaranın gayesi, delillere dayanarak bir sözün doğruluğunu karşı sözün de yanlışlığını ortaya koymaktır. Ayrıca bu kimseleri, sırf gerçeği ikrar etsinler diye, uzuvlarını kesmek, dövmek ve benzeri şekillerde cezalandırmak gerektiği söylenmektedir. Diğer yandan bu kimselerin hayatlarını idame ettirmeleri de, aslında bir bilgiye sahip olduklarının ve dolayısıyla kendi görüşlerinin, yine kendileri tarafından batıl kılındığının ve çürütüldüğünün en açık göstergelerindendir. Eğer bu kimseler, varlıklarını sürdürecektik şeyleri bilip almasalar ve hayatlarının sonunu gerekli kılacak şeylerden kaçınmasalardı, hayatlarını devam ettiremezlerdi. Bu ise onların bilgi sahibi olduklarını göstermektedir.³⁶⁵

³⁶³ Keskin, *Bilgi Teorisi*, ss. 19-20.

³⁶⁴ el-Pezdevî, *Usûli'd-Dîn*, s. 17.

³⁶⁵ en-Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, I, s. 137.

Cürcânî'de bilginin imkânını iki başlık altında incelemek yerinde olacaktır. Bunlardan ilki Cürcânî'nin vicdâniyyât, mahsûsât ve bedîhiyyât şeklinde üçlü bir taksim içerisinde değerlendirdiği zorunlu/zarûrî bilgilerin imkânıdır. Diğeri ise, belli bir takım şartları taşıyan sahih nazarın ardından meydana gelen kazanılmış/kesbî bilginin imkânı meselesidir.

3.2.1. Zorunlu Bilginin İmkânı

Cürcânî, zorunlu bilginin imkânı konusundaki görüşleri en net bir şekilde *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta "zorunlu bilgilerin ispatı" başlığı altında ele almaktadır. Burada zorunlu bilgilerin sübûtu, gerçekleşmesi ile ilgili bilgilerin anlatımı yanında, bunları inkâr edenlere verilen cevaplar vardır.³⁶⁶

Cürcânî'ye göre zorunlu bilgiler ilk ilkelerdir ve eğer onlar olmazsa, kesinlikle hiçbir bilgi elde edilemez. Çünkü dini inançlara ait olan ya da diğer şeylere ait olan kesbî bilgiler en nihayetinde, gelip zorunlu bilgilere dayanır. Cürcânî zorunlu bilgileri *Mevâkıf* yazarı el-Îcî'nin yapmış olduğu üçlü taksim içerisinde ele almaktadır. Birinci kısım vicdânîlerdir. Bunlar nefislerimiz ya da iç organlarımızla doğrudan bulduğumuz, kendi varlığımız, açlığımız, korkumuz, öfkemiz, hazzımız ve acımız gibi şeyleri bilmemizdir. Ancak zorunlu bilgilerin ilk kısmını oluşturan bu vicdânîler başkasına karşı delil olmaz. Zira Cürcânî'ye göre, bunların herkesçe ortaklığı kesin olarak bilinmemektedir. Bizim kendi içimizde doğrudan bulduğumuzu bir başkası kendi içinde doğrudan aynen bulamayabilir. Bu nedenle vicdânîler başkasına karşı delil olarak sunulamazlar. Zorunlu bilgilerin ikinci kısmını "duyusallar (hissiyyât)" oluşturmaktadır. Bu kısım ise tecrübîleri, mütevâtirleri, sezgiselleri ve müşahedâtı içermektedir. Zorunlu bilgilerin üçüncü kısmını ise bedîhîler oluşturmaktadır. Bu son iki kısım, ilimlerde dayanaktır ve başkasına karşı delil olurlar. Bunlardan bedîhîler başkasına karşı mutlak olarak delil olurken, duyusallar ise bunları gerektiren şeyde yani tecrübe, sezgi ve tevâtür gibi şeylerde herkesçe ortaklık sağlanmış olduğunda, başkasına karşı delil olurlar.³⁶⁷

İnsanlar, duyusalların ve bedîhîlerin her ikisinin kabulü, her ikisinin reddi ve bunlardan sadece birinin kabulü, diğerinin reddi hususunda dört gruba ayrılmışlardır.³⁶⁸

³⁶⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 131 (terc., s. 90).

³⁶⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 131-132 (terc., s. 90).

³⁶⁸ el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 14; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 132-133 (terc., ss. 90-91).

Birinci grup, hem duyusalları hem de bedîhîleri kabul edenlerdir ve bunlar çoğunluğu oluşturlar. Cürcânî, bunların hakikat üzere olduklarını, dini inançlara ve diğer kesin matlûplara giden doğru yolda olduklarını söylemektedir.³⁶⁹

İkinci grup, sadece duyusalları eleştirenlerdir. Bu eleştiri İmam Fahreddîn er-Râzî tarafından, Eflatun, Aristo, Batlamyus ve Galenos'a nispet edilmiştir.³⁷⁰ Bu hususta Cürcânî, *Mevâkıf* yazarının söze, "belki onlar..."³⁷¹ diye başlamasından hareketle söz konusu eleştirinin, bu filozoflara nispetinin uzak bir ihtimal olarak düşünüldüğünü çıkarmaktadır. Cürcânî'ye göre, el-Îcî söze bu şekilde başlayarak, bahsi geçen eleştirinin adı geçen filozoflara nispetinin doğru kabul edildiğinde, nasıl yorumlanacağına işaret etmektedir. Şayet bu eleştiri doğru kabul edilirse, aklın duyusalları kesinlemesi, sadece duyu yoluyla değil, aklın da duyuya eklenmesi ile ve akli kesinlemeye mecbur bırakan nedenlerle birlikte. Ancak biz bu duyumsamaya eklenen ve akılla birlikte kesinlemeyi zorunlu kılan nedenlerin ne olduğunu, yani bu gerektiricilerin ne olduğunu bilmiyoruz. Dolayısıyla duyu yoluyla elde edilenler, sadece duyunun onlara taalluk etmesiyle kesinlik kazanmaz. Cürcânî, bahsi geçen eleştirinin, nispeti doğru kabul edildiği ve bu şekilde yorumlandığı takdirde doğru olacağını ifade etmektedir. Aksi halde ismi geçen filozofların duyusalları eleştirileri bu şekilde kabul edilmez de, direk olarak duyular yoluyla elde edilen bilgilerin kesinlik ifade etmeyeceği manasına hamledilirse, bu durumda onların bilgilerinin de, duyusallara dayanmasından dolayı tezat teşkil edeceğini düşünmektedir. Cürcânî, bu durumda onların duyusallara yönelttiği eleştirilerin aslında kendi bilgilerine yöneltilmiş bir eleştiri olduğunu söylemektedir. Cürcânî'ye göre, böyle bir şeyi kavrayışı, akli en kıt olan birinin yapması dahi tasavvur edilmezken böylesine büyük ve zeki kimselerin yapması nasıl tasavvur edilebilir? Zira bu kimselere nispet edilen ilimler duyumsamaya dayalıdır. Eflatun'a nispet edilen metafizik, duyu yoluyla elde edilenler üzerine yapılan istidlâl dayalıdır; Aristo'ya nispet edilen gök ve âlem, oluş ve bozuluş, meteoroloji ve benzeri doğa ilminin esaslarının çoğu duyulardan alınmıştır; Batlamyus'a nispet edilen astronomi duyumsamaya ve duyularla elde edilen hükümlere dayanır; ve yine Galenos'a nispet edilen tecrübî tıp ilmi de

³⁶⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 133 (terc., s. 91).

³⁷⁰ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn er-Râzî, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)* (çev. Hüseyin Atay), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978, s. 18.

³⁷¹ el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 15.

duyulara gelip dayanmaktadır. Dolayısıyla bu kimselere nispet edilen duyusalların eleştirisinin gelip varacağı yer, aslında bedîhîlerin eleştirisidir.³⁷²

Duyu yoluyla elde edilen bilgileri inkâr edenler, duyunun hükmünün dikkate alınması halinde, ya tümelerde ya da tikelerde dikkate alınacağını ileri sürmüşlerdir.³⁷³

Cürcânî bunları şöyle izah etmektedir: Bunlardan birincinin yanlışlığı, yani duyunun tümelerde verdiği hükmün yanlışlığı ortadadır. Zira duyu, ancak o an taalluk ettiği şeyi idrak eder. Örneğin duyu ateşe taalluk ettiğinde, o anda var olan bütün ateşleri idrak edemez. Duyunun o an var olan bütün ateşleri idrak ettiğini düşünsek bile, o duyunun geçmiş ve gelecekteki bütün ateş fertlerine kesinlikle bir taalluku söz konusu değildir. Dolayısıyla duyu, bütün ateş fertleri hakkında gerçek ya da harici³⁷⁴ geçerli bir tümel hüküm veremez. Bundan dolayı duyunun tümeller hakkında verdiği hükümlerin dikkate alınması, zaten tasavvur edilemez. Duyunun tikelerde verdiği hükmün dikkate alınmasına gelince, duyunun tikeller hakkında verdiği hüküm çoğunlukla yanıltır. Bundan dolayı duyunun herhangi bir tikel hakkında vermiş olduğu hüküm kimi koşullara ve sebeplere bağlı olarak yanlış olabilir. Burada duyunun verdiği tikel hükümlerde insanı yanılttığına dair birçok örnek verilebilir. Sözgelimi, bizim büyüğü küçük görmemiz, küçüğü büyük görmemiz, çok olanı az, az olanı çok görmemiz, yok olan bir şeyi var, var olan bir şeyi ise yok görmemiz gibi. Buradaki yanılgının birçok yönü ve sebebi vardır.³⁷⁵

Şimdi tüm bu eleştirilerin cevabının açıklanmasına gelecek olursak, Cürcânî, duyunun hükmünün tümeller ve tikelerde dikkate alınmamasına yönelik ortaya konan şüphelerin gereğini şu gerekçelere dayalı olarak açıklamaktadır: Akıl, tümel ya da tikel bir hükmü sadece duyuya dayanarak kesinleştirmez. Bilakis bunun yanında, kesinleştirmeyi gerektirecek başka şeyler de bulunmalıdır. Tümel bir hükmü kesinleştirmemesinin nedeni, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, o duyunun, algılanan şeyin fertlerinin tamamına taallukunun olmamasından ileri gelir. Tikel bir hükmü yalnızca duyuya dayanarak kesinleştirmemesinin nedeni ise, duyunun tikelde

³⁷² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 133-134 (terc., ss. 91-92).

³⁷³ el-İcî, *el-Mevâkıf*, s. 14

³⁷⁴ Gerçek tümel hüküm: İster dış dünyada mevcut olsun ister mevcut olmasın bütün fertler hakkında geçerli tümel hükümdür. Harici tümel hüküm: Yalnızca dış dünyada var olan fertler hakkında geçerli olan tümel hükümdür. (bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (trc. Ömer Türker), I, s. 92. 1. dipnot.)

³⁷⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 133-134 (terc., ss. 92-95).

yanılabılme olasılığıdır. Bu gerektiriciler mevcut olmadığında ise, akıl herhangi bir kesinleştirme yapamaz ve orada hata ihtimali devam eder.³⁷⁶

Buradan anlaşılan, tümel bir hükümde, zaten duyunun bütün fertlere taalluku mümkün olmadığından, akıl, duyu yoluyla böyle bir hüküm vererek kesinleme yapamaz. Tikel bir hükümde geçerli olan husus ise, aklın kesinleme yapması için yine sadece duyunun taallukunun yeterli olmadığıdır. Zira duyunun yanılması verilen örneklerde olduğu gibi mümkün görüldüğünden, aklın kesinleme yapabilmesi için başka gerektiricilerin devreye girmesi lazımdır. Yoksa "Güneş aydınlatıcıdır veya ateş sıcaktır" gibi aklın kesinlediği hükümlerin güvenilmez olduğu ortaya çıkar. Zira bu hükümlerin temelinde duyular vardır. Aklın bunları kesinlemesi ise, sadece duyunun taalluku ile değil, bununla birlikte başka gerektiricilerin de devreye girmesiyle oluşur.

Üçüncü grup, sadece bedîhî bilgileri eleştirenlerdir. Bunlar duyusalları kabul etmektedirler. Bu gruba göre, bedîhîler, duyusallardan daha zayıftır, zira bedîhîler duyusalların alt grubudur (fer'idir). Bu grubun bedîhîlere bu şekilde bakmasının nedeni şu hususa bağlanmaktadır: İnsan, ilk olarak yaratıldığında, yani dünyaya geldiğinde, bütün idraklerden yoksundur. O, duyularını tek tek tikellerde kullanmak suretiyle tikeller arasındaki ortaklık ve farklılıkların farkına varır ve onlardan tümel sûretler soyutlayarak bir kısmıyla diğerleri hakkında hüküm verir. Eğer duyusallar olmasaydı, insan hiçbir şekilde ne tasavvur ne de tasdik sahibi olabilirdi.³⁷⁷

Bu gruba göre, herhangi bir duyudan yoksun kalan kimse, aynı zamanda o duyuya ait olan bilgiden de yoksun kalmış demektir. Örneğin, kör olan kimse, renklerin tikellerini duyumsamadığı için onların hakikatlerini bilemez ve renklerin mahiyetlerinin farklılığı konusunda bir hüküm veremez. Yine iktidarsız olan bir kimse de, tikel olarak cimâ/cinsel ilişki hazzının hakikatini bilemeyeceğinden dolayı, onunla diğer hazlar arasındaki farklılığa hükmedemez. Ancak ileri sürülen bu görüşlere, aklî bir hükmün meydana gelmesinde duyumsamanın şart olmasının, duyumsamanın akletmeden daha güçlü olduğunu göstermeyeceği gerekçesiyle itiraz edilmiştir.

Sadece bedîhîleri eleştiren bu grubun, bedîhî bilgiler hakkında bir takım şüpheleri vardır. Onlar bedîhîlerin kesinlik ifade edip etmemesi meselesini bu

³⁷⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 151-152 (terc., s. 102).

³⁷⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 152-153 (terc., s. 103).

şüphelerin cevaplanması ve giderilmesine bağlamaktadırlar. Şayet bu şüpheler cevapsız kalırsa, bedîhîlerin kesin bir bilgi ifade etmediği noktasında bu şüphelerin amacına ulaştığını düşünmektedirler. Diğer taraftan bu şüphelere cevap verilirse, bedîhîlerin kuşkulardan arınmasının ve onların doğruluğuna/kesinliğine duyulan güvenin, ancak bu şüphelere verilen cevaplarla gerçekleşmiş olduğu kabul edilecektir. Bu defa da verilen cevaplar ince düşünmeye (nazara) dayanmış olacak; nazara dayanmaları ise, onların zorunluluklarını devam ettirmelerine engel teşkil edecektir. Ayrıca o şüphelere verilen cevaplar nazara dayandığından, nazar da bedîhîlere dayandığından böyle bir durumda mantıksal açıdan bir kısır döngüye düşülecektir.³⁷⁸

Cürcânî, bu grubun dile getirdiği şüpheler hakkında, evvelîlerin (akıl bedâhetiyle açık seçik bilinenlerin) savunulmaya ihtiyacı olmadığından dolayı, bu şüphelerin cevaplanmasıyla uğraşmadığını; bu şüpheleri cevaplama ameliyesine girilse bile, bunun bedîhîlerden duyulan kuşkudan dolayı değil de, sadece ortaya atılan şüphelerin yanlışlığının ortaya konulmasına yönelik olduğunu belirtmektedir.³⁷⁹

Dördüncü grup, hem duyusalları hem de bedîhîleri inkâr edenlerdir. Bu grup aynı zamanda bu iki aslı geçersiz kılmak suretiyle, bu iki asla dayanan nazarı da geçersiz kılmaktadır. Dolayısıyla bu takdirde zorunluluk ve nazardan başka bilgiye götürecek başka bir yol kalmamaktadır.³⁸⁰

Cürcânî, bu son grubun bir ekol ve mezhep sahibi topluluk olan Sofistler olduğunu ve bunların "Lâedriyye", "Înâdiyye" ve "İndiyye" diye üç gruba ayrıldığını söylemektedir.³⁸¹

Bu üç gruptan ilki olan Lâedriyye'ye göre: İki grubun söylediklerine göre, yani sadece bedîhî bilgiyi eleştirenler ve sadece duyularla elde edilen bilgileri eleştirenlerin sözlerine bakarak, ne duyusal bir hâkim ne de aklî bir hâkim kabul edilemez. Zira bu iki grubun eleştirisi, hem duyusal hem de aklî bir hâkimin varlığını zan altında bırakmaktadır. Bundan dolayı bu ikisi dışında başka bir hükmeden olmalıdır. Nazar ise bu ikisinin bir uzantısıdır. Şayet bunları nazarla temellendirmeye kalkarsak, kısır döngüye düşülür. Lâedriyye, zorunluluk ve nazar dışında başka bir

³⁷⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 192 (terc., s. 122).

³⁷⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 192 (terc., s. 122).

³⁸⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 192-193 (terc., ss. 122-123).

³⁸¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 193-194 (terc., ss. 123-124).

hükmediciye ihtiyaç duyulduğunu, bizim ise bu ikisi dışında başka bir hükmediciye sahip olmadığımızı dile getirmektedir. Her ne kadar onlara, dile getirdikleri bu şüphelerden dolayı "*Duyu yoluyla elde edilen bilgilerin, bedîhî bilgilerin ve nazarın yanlışlığını kabul etmek suretiyle, aslında bir hüküm vererek kesinleme yapmaktasınız ve dolayısıyla kendi dediğinizi yine kendi söylediklerinizle ve verdiğiniz bu hükümle geçersiz kılmaktasınız*" denilse bile, onlar, bu konuda da kesin hüküm vermediklerini, zorunluluğun ve nazarın kesin hüküm vermesinden kuşku duyduklarını ve hatta bu kuşkularından da kuşku duyduklarını söylemektedirler. Sonuç olarak bu durumun onları, hiçbir zaman bir kesinlemeye götürmediğini ve maksatlarının da böylece gerçekleştiğini savunmaktadırlar.³⁸²

Bu üç gruptan ikincisi İnâdiyye'dir. Bu gurup, varlık hakkında ileri sürülen her bir bedîhî veya nazarî önermenin, kendisine denk ve o önermelere karşı koyan bir muarız olması nedeniyle, asla hiçbir şeyin var olmadığını ve hakikatinin bulunmadığını kesinlediklerini iddia eden ve bu konuda dogmatiklerle inatlaşanlardır. Onlar çelişkili sorunlardan dolayı bu görüşü iddia etmektedirler. Örneğin, bu gruba göre, şayet cisim var olsaydı ve bölünmeyi kabul etseydi, bu bölünme en sonunda bölünmeyi kabul etmeyen bir parçada sona erecekti. Bu görüş bunu reddedenlerin ortaya koyduğu deliller nedeniyle yanlıştır. Şayet bölünmenin nihayet bulmayacağını düşünecek olursak, o zaman da bu düşünce, ilk görüşü savunanların delilleri nedeniyle yanlış olacaktır. Aynı şekilde eğer bir şey mevcut olsaydı, onun varlığı ya zorunlu ya da mümkün olurdu. Bu önermeler de, zorunluluk ve imkân hakkındaki sorunlar nedeniyle yanlıştır.

Cürcânî'ye göre, bu grup da sonuç olarak söylediklerinden dolayı bir kesinleme yapmakta ve aslında kendi söylediklerini yine yapmış oldukları bu kesinlemeden dolayı iptal etmektedirler.³⁸³

Hem duyusalları hem de bedîhî bilgileri eleştiren Sofistlerin üçüncü grubu ise İndiyye'dir. Bu gruba göre eşyanın hakikatleri inançlara tabidir, ancak aksi düşünülemez. Örneğin, bir kimse âlemin hâdis olduğuna inansa, o kimse için âlem hâdistir. Başka bir kimse bunun tersine inansa, o da geçerlidir. Dolayısıyla her bir gurubun görüşü kendi inançlarına göre doğru, muarızlarına göre ise yanlıştır. Oysa böyle bir şey imkânsız değildir; çünkü aslında/hakikatte (nefsü-l-emr) gerçek olan bir

³⁸² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 193 (terc., s. 123).

³⁸³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 193-194 (terc., s. 123).

şey yoktur.³⁸⁴ Cürcânî, bu son grup hakkında hiçbir ayrıntılı açıklama yapmaksızın, "Bu görüşün yanlışlığı açıktır" diyerek başka bir izaha başvurmaz.³⁸⁵

Zorunlu bilginin imkânı konusunda, bahsi geçen bu dört gurubun görüşlerini ayrıntılı olarak tahlil eden Cürcânî, hem bedîhî hem de duyu yoluyla elde edilen zorunlu bilgileri kabul eden birinci gurubu, dini inançlar ve bunlar dışındaki kesin matlûplara giden doğru yolda sarsılmaz hakikat üzere olanlar diye nitelemektedir.³⁸⁶ Yapmış olduğu bu niteleme ve tahlillerden de anlaşılacağı üzere, Cürcânî de diğer kelâmcılar gibi zorunlu bilginin imkânından en ufak bir şüphe dahi duymamaktadır. Çünkü bu tür bilgiler, nazarın yapılabilmesi için temelde ilk bilgileri oluştururlar. Dahası bu bilgiler, nazarın dayanağını oluşturmaktadırlar.

3.2.2. Kazanılmış Bilginin İmkânı

Daha önce de açıkladığımız üzere kazanılmış bilgiyle kastedilen, belli bir takım vasıtalar sonucunda hâdis kudretle elde edilen bilgidir. Yine Cürcânî'nin, -her ne kadar kazanılmış bilgiyi ifade eden kesbî kavramı daha geniş anlamli olsa da - zarûrî bilginin mukabili olarak birçok yerde nazarî ifadesini kullandığını ve onun bilgi sisteminde nazar sonucunda elde edilen bilgilerin, kesbî bilgileri ifade ettiğini açıkladık. Bundan dolayı genel olarak nazarın, daha özelde ise şartlarını taşıyan sahih nazarın bilgi verip vermemesine yönelik yapılan tartışmalar aslında kazanılmış bilginin imkânını sorgulamaya yönelik tartışmalardır.

Cürcânî, dinî inançların ispatı ya da Allah'ın bilinmesi olarak açıkladığı matlûb'un meydana gelmesini sağlayan şeyin nazar olduğunu söylemektedir.³⁸⁷ Tarifini ve kısımlarını daha önce açıkladığımız nazarın bilgi vermesi ise bir takım şartlara bağlanmıştır. Cürcânî, çoğunluğun ittifakıyla, şartlarını taşıyan doğru nazarın bilgi verdiğini ifade etmektedir.³⁸⁸ O, nazarın bilgi verip vermemesi konusunda yapılan tartışmaları incelerken aslında, şartlarını taşıyan sahih nazarın her zaman doğru bilgi verdiğini ispatlamaya çalışmıştır. Bu konuda ilk önce genel olarak nazarın bilgi mi yoksa zan mı verdiğini, şayet nazar doğru bilgi veriyorsa bunun nasıl ispatlanacağını ve bu konudaki tartışmaları, son olarak nazarın bilgi verdiğini inkâr edenleri ve bunların şüphelerinin açıklanmasını ele almaktadır.

³⁸⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 194 (terc., s. 124).

³⁸⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 194 (terc., s. 124).

³⁸⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 133.

³⁸⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 196 (terc., s. 125).

³⁸⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 214.

Bu konudaki ilk açıklama nazarın bilgi mi yoksa zan mı verdiği ile ilgilidir. Bunun açıklanması aynı zamanda nazarın doğru ve kesin bilgi verdiğinin de açıklanması manasına gelecektir. Bu noktada Cürçânî, nasıl ki nazarın bilgi verdiğini çoğunluk kabul ediyorsa, yine zan verdiğini de düşünürlerin çoğunun ortaklaşa kabul ettiğini aktarmaktadır. Ona göre "nazar bazen bilgi verir" demek, nazarın bilgi vermesini ispatlamak için yeterli değildir. Zira böyle bir önerme tikel olumlu bir önermedir ve bunun ispatının faydası azdır. Çünkü nazarın bilgi verdiğinin ispatlanmasıyla asıl hedeflenen, bizden çıkan doğru nazarların her zaman bilgi verdiğinin ortaya konulmasıdır. Bunun yolu ise, tikel bir hükmün ispatıyla değil, ancak o tikeli kesinleyecek tümel bir hükmün ispatıyla olacaktır. Cürçânî, bu noktada Âmidî'nin "*Doğru olup kesin öncüllerde gerçekleşen ve ardından ölüm ve uyku gibi bilginin zıddı gelmeyen her nazar bilgi verir*" sözünü tahlil eder. Âmidî, ilk baştaki 'doğruluk' kaydıyla, daha önce açıkladığımız ve doğru nazarla kastedilen, maddesi ve sureti bakımından doğruluğu kastetmiş; 'kesin öncüllerde gerçekleşen' kaydıyla zannî öncülleri ve bunlara dayanarak elde edilen zannı dışarıda bırakmış; 'ölüm ve uykuyu' zikrederek de aslında nazarın daha önce açıkladığımız şartlarını, dolayısıyla bilgiyi nefyeden şeyleri dışarıda bırakmıştır. Cürçânî, Âmidî'nin böyle söyleyerek önermeyi tümel olumlu yaptığını ve bu şekilde nazarın bilgi vermesini kesinlediğini söylemektedir.³⁸⁹ Dolayısıyla bu açıklama neticesinde, belli şartları taşıyan sahih nazarın kesin bilgi vermesi, Cürçânî tarafından hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde kabul edilmektedir.

Nazarın bilgi verip vermemesiyle ilgili ikinci konu ise, nazarın bilgi verdiğini inkâr edenlerle ilgilidir. Cürçânî, nazarın bilgi verdiğini inkâr eden üç gurubu ve bunların şüphelerini açıklamaktadır. Bunlardan ilki mutlak olarak nazarın bilgi verdiğini inkâr eden Sümenniyye'dir. Cürçânî, bunların putperest bir topluluk olduğunu ve duyudan başka bilgiye götüren bir yol olmadığına inandıklarını kaydeder. İkincisi, nazarın ilâhiyatta değil de sadece geometrik ve aritmetik alanda bilgi verdiğini dile getiren geometricilerdir. Üçüncü gurup ise, nazarın marifetullaha ilişkin bilgi verdiğini inkâr eden mülhitlerdir.³⁹⁰

Cürçânî, bu üç guruptan ilk olarak Sümenniyye'nin şüphelerini açıklar ve bunlara cevap verir. Onların nazarın bilgi verip vermemesi noktasındaki ilk ve en

³⁸⁹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 214-216 (terc. ss. 133-134).

³⁹⁰ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 225-245 (terc. ss. 140-150).

temel şüpheleri, şayet nazardan sonra meydana gelen bilgi kesin olsaydı, daha sonra onun yanlışlığı ortaya çıkmazdı. Zira nazar sonucu bilgi elde eden ve onun doğru olduğuna inanan bir kimse, belli bir süre sonra inandığı şeyin yanlış olduğunu görebilir. Cürcânî, bu şüphenin genel anlamda nazara yöneltilese bile, kendisinden sonra kesin ve doğru bilginin meydana geldiği sahih nazara yöneltilemeyeceğini söylemektedir. Çünkü kendinden sonra meydana gelen bilgi ve ona dayanan inancın daha sonra değiştiği nazar, sahih nazar olarak nitelenemez. Dolayısıyla böyle bir eleştiri çok da anlamlı değildir. Cürcânî, onların nazar hakkındaki diğer şüphelerini de uzun uzadıya tahlil eder ve herbirinin yanlışlığını ortaya koymak suretiyle, şartlarını taşıyan sahih nazarın doğru ve kesin bilgi verdiğini her durumda yeniden vurgular.³⁹¹

Nazarın bilgi verdiğini inkâr eden ikinci grup geometricilerdir. Bunlar nazarın mutlak manada değil de, ilâhiyât bahislerinde bilgi vermediğini dile getirmişlerdir. Bunlara göre, nazar geometrik ve aritmetik meselelerde bilgi verir. Çünkü bu meseleler, anlayışlara yakın, tutarlı ve yanılmanın gerçekleşme ihtimalinin bulunmadığı meselelerdir. İlâhiyâta ise ulaşılabilecek en son nokta zandır. Bu gurubun, nazarın ilâhiyât konularında bilgi verdiğini inkâr etmeleri iki delile dayanmaktadır.

İlk delil, Allah'ın zâtı ve sıfatları gibi ilâhî hakikatler ister zorunlu olsun ister nazarî olsun hiçbir şekilde tasavvur edilemezler. Zorunlu olarak tasavvur edilememeleri açıktır. Nazarî olarak tasavvur edilememelerine gelince, bu ya birçok düşünürün söylediği gibi hiçbir tasavvurun nazarî olmamasından dolayıdır ya da nazarî olduğu takdirde tanım ya da resme ihtiyaç duymasındandır. İlâhî hakikatler bileşiklikle nitelenemeyeceğinden dolayı tanımlanamaz. Zira tanım bileşik şeylere mahsustur. Resim ise bir şeyin kühünün bilgisini vermez. Durum böyle olunca yani ilâhî hakikatlerin gerek zorunlu gerekse nazarî bir şekilde tasavvuru imkânsız olunca, onların tasdîki de imkânsız olur. Zira tasdik, tasavvur üzerine kurulur.

Cürcânî, onların bu eleştirisinde geçen, ilâhî hakikatlerin kühüyle tasavvurlarının imkânsız oluşunu kabul etmediklerini, çünkü eğer Allah dilerse, bizde, kendi hakikatinin ve sıfatlarının hakikatinin kühüyle tasavvuruna dair doğrudan bir bilgiyi yaratabileceğini söylemektedir. Bu bilgi doğrudan yaratılabileceği gibi orada bir gerek bulunması ve zihnin bu gerekten hareketle

³⁹¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 225-242 (terc. ss. 140-148).

onların hakikatlerini kavramaya geçebilmesi de mümkündür. Diğer taraftan onların tasavvuru mümkün olmasa bile, kesin tasdik için onların bir ilişenle tasavvur edilmeleri yeterlidir. Bu da ilâhî hakikatlerin tasavvur ya da tasdikini bir şekilde olanaklı kılmaktadır.³⁹²

Bu gurubun dayandığı ikinci delil ise, insana en yakın olan ve insan tarafından hal ve hakikatleriyle bilinmeye en layık olan şey kendi hüviyetidir. Ancak bu bile kesin olarak bilinmemektedir. Çünkü bu konuda ihtilaf öylesine çoğalmıştır ki, birbirini nefyeden görüşlerden birinin kesinlenmesi imkânsız hale gelmiştir. Şayet nazar bu konuda kesin bir bilgi verseydi, akıl sahipleri birbiriyle çelişen bu görüşleri ileri sürmezler ve bu konuda tek bir hakikatte birleşirlerdi. İşte nazarın, insanın kendisi hakkında bile bilgi vermesi düşünülemezken, kendinden daha uzak olan hakkında bilgi vermesi de düşünülemez.

Cürcânî, onların bu konuda savundukları, insanın kendi hüviyeti hakkında nazar yoluyla bilgi elde edemeyeceği hususunun kesinlikle kabul edilir bir şey olmadığını dile getirmektedir. Bu konuda dile getirilen ihtilafın çokluğu onu bilmenin imkânsızlığını göstermez. Bu ihtilafların çokluğu ancak onu bilmenin zor olduğunu gösterir. Cürcânî, bu eleştirinin netice itibariyle, doğru nazarın diğerlerinden ayrışmasının zorluğuna delalet ettiğini, bunun ise ilâhiyat konularında daha zor bir durum olduğuna delalet ettiğini ortaya koymaktadır. Sonuç olarak ona göre, sahih nazar sonucunda insan nasıl ki kendi hal ve hakikatinin künhüyle tasavvuruna dair nazarî bir bilgi elde edebiliyorsa, ilâhî hakikatlere dair de nazarî bir bilgi elde edebilir.³⁹³

Nazarın bilgi verdiğini inkâr eden üçüncü gurup ise mülhitlerdir. Bunların, nazarın bilgi verip vermemesi konusundaki düşünceleri ise şöyledir: Nazar, bizi Allah'ı bilmeye götürecektir ve şüpheleri bizden uzaklaştıracak bir muallim olmaksızın tek başına marifetullahı dair bilgi vermez. Bu gurup ta iki delile dayanmaktadır. Bu delillerden ilki, akıl sahiplerinin marifet hakkındaki ihtilaflarının çokluğudur. Zira akıl nazarı kullanmak suretiyle marifette yeterli olsaydı, bu kadar ihtilaf olmazdı ve herkes aynı inançta birleşirdi. Diğer delil ise, sarf, nahiv ve benzeri en kolay ilimlerde bile bir muallime ihtiyaç duyulurken, böylesine zor bilgilerin elde edilmesinde muallime ihtiyacın gerekli olmasıdır.

³⁹² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 242-244 (terc. ss. 148-149).

³⁹³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 244-245 (terc. ss 149-150).

Cürcânî, bu gurubun marifetullah hakkında, muallimsiz nazarın bilgi vermeyeceğine yönelik dayandığı delillerden ilkinin, “*bahsi geçen ihtilafların nedeni yanlış nazarlardır, eğer akıl sahipleri doğru nazar yapmış olsalardı böyle bir ihtilaf olmazdı*” diyerek cevaplar. Ona göre, buradaki sıkıntı da yine doğru nazarla yanlış nazarın birbirinden ayrılmasının zorluğundan kaynaklanmaktadır. İkinci delildeki eleştiriyi de, muallimsiz marifete ulaşma noktasında zorluğu zaten kendilerinin de kabul ettiğini, ancak imkânsızlık anlamında muhtaç olmayı ise asla kabul etmediklerini söyleyerek cevaplar.³⁹⁴

Sonuç olarak kazanılmış/kesbî bilginin imkânıyla ilgili bu tahlilleri yapan Cürcânî, daha önce değindiğimiz şartları taşıyan, maddesi ve sûreti bakımından doğru olan sahih nazarın kesin ve doğru bilgi verdiğini ve böyle bir bilginin ise insan açısından mümkün olduğunu düşünmektedir.

³⁹⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, ss. 245-248 (terc. ss. 150-152).

SONUÇ

Bu çalışmada, orijinal telif eserden daha ziyade, şerh, haşiye ve tâliklerin yapıldığı, "cem ve tahkîk" dönemi diye isimlendirilen dönemin önemli şahsiyetlerinden biri olan Seyyid Şerîf Cürçânî'nin bilgi anlayışını, daha çok *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserine atıfta bulunarak ortaya koymaya çalıştık.

Cürçânî'nin bilgi anlayışının, gerek mütekaddimûn dönemi, gerekse müteahhirûn dönemi İslâm kelamcılarının ortaya koyduğu bilgi anlayışından çok da farklılık arz etmediği görülmektedir. Ancak Cürçânî, bilgi anlayışını ortaya koyarken, mütekaddimûn döneminden farklı olarak, yaşadığı dönemin karakteristik özelliği olan felsefî ve mantıksal kavram ve kurguları, yapmış olduğu tahlil ve değerlendirmelerinde ziyadesiyle kullandığı görülmektedir. O, tahkîk ameliyesinin bir gereği olarak, kendinden önce bilgi teorisi bağlamında, gerek filozoflar, gerekse İslâm kelamcıları gibi farklı akım ve ekoller tarafından ortaya konulan görüşleri, derin bilgi birikimi yanında objektif tutumuyla ayrıntılı bir tahlile tabi tutmuştur. Yapmış olduğu bu tahlil ve değerlendirmelerde seçmeci bir tutum sergileyen Cürçânî, yeri geldiğinde, özellikle kelam geleneği açısından bağlı bulunduğu Eş'arî ekolünün görüşlerini savunmuş, bazen de farklı ekollere bağlı kişilerin görüşlerini tercihe şayan bulmuştur. Onun sergilemiş olduğu bu eleştirel ve seçmeci tavır, aynı zamanda ilmi sahadaki objektifliğinin bir göstergesidir.

Cürçânî, bilgi teorisi bağlamında, başta Mu'tezile ve Eş'arî kelamcıları gibi mütekaddimûn dönemi İslâm kelamcılarının yapmış oldukları bilgi tanımları gibi bu konuda yapılan birçok farklı tanıma verir ve bunlara eleştiriler yöneltir. Onun, yapılan bu tanımları değerlendirirken, tanımlara yönelttiği eleştiriler, daha çok müteahhirûn dönemi kelam geleneğinin belirgin özelliklerinden biri olan mantıksal kurgu çerçevesinde cereyan eder. Yapılan tanımlarda kullanılan kavramlar hem delaletleri, hem de Aristo mantığının tanım teorisi açısından değerlendirilmeye tabi tutulur ve bu açıdan çeşitli eleştirilere maruz kalır. Cürçânî sadece bu tanımlara eleştiri yöneltmekle kalmaz, aynı zamanda bazen bu tanımlara yöneltilen haksız ve muhtemel eleştirileri de cevaplar. Onun bu tanımlara yönelttiği eleştirilerin

merkezinde, kullanılan kavramların kapsam ve delaletleri, yapılan tanımlarda fazlalık ve mecaz bulunması ve tanım yapılırken Allah'ın bilgisinin dikkate alınıp alınmaması gibi temel konular yer almaktadır. Cürcânî, yapılan bu tanımları eleştiri süzgecinden geçirdikten sonra en nihayetinde, bilgi hakkında yapılan en güzel tanımın, "*Bilgi, kendisine sahip olan kimsede mezkûrun tecellisini sağlayan bir sıfattır*" şeklinde İmam Mâturidî'ye atfedilen tanım olduğunu dile getirir. Ona göre bu tanım, mantikî kurgu açısından kusursuzdur ve diğer tanımlara yöneltilen eleştiriler bu tanıma yöneltilemez. Cürcânî, bu tanımda kullanılan kavramlardan dolayı, özellikle de "mezkûr" ve "tecellî" kavramlarından dolayı, bu tanımı tercihe şayan bulur. Zira bu iki kavram sayesinde tanım, mevcûdu, ma'dûmu, mümkün ve imkânsız, tekili, bileşiği, tümel ve tikelin tamamını içine alarak, zan, mürekkep cehalet ve taklidi de tamamıyla dışarıda bırakır.

Cürcânî, bilginin kaynaklarını "esbâbu'l-ilm" yada "medârikü'l-ilm" şeklinde belli bir başlık altına incelemeyi. Ancak bu konuda, gerek *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta, gerekse diğer eserlerinde doyurucu açıklamalar yer alır. Onun bilgi sisteminde aklî bilgi, hem duyular yoluyla elde edilen, hem de güvenilir haber (haber-i sâdık) yoluyla elde edilen bilgilerin teminatı ve güvencesidir. Zira onun bilgi sisteminde akıl, hem kendisinde zorunlu olarak meydana gelen bedîhi (apaçık) bilgilerin, hem de bu bedîhi bilgilere dayanarak, nazar (düşünme/akıl yürütme) sonucunda meydana gelen kesbî/kazanılmış bilgilerin kaynağıdır. Bu noktada, hastalık ve kusurlardan arınmış olan, sağlam duyularla elde edilen bilgilerin geçerlilik, doğruluk ve kesinlikleri, aklî bilginin ilk kısmını oluşturan bedîhî bilgilere; peygamberliği mucize ile desteklenen kimsenin vermiş olduğu haber (haber-i rasûl) ve mütevâtir haber sonucunda meydana gelen bilgilerin doğruluğu ve kesinliği ise, aklî bilginin diğer kısmını oluşturan nazara dayanmaktadır.

Bilginin tanımlanması ve kaynakları konusunda, mütekaddimûn dönemi alimlerinin ortaya koyduğu görüşleri, yaşadığı dönemin bir gereği olarak, felsefe ve mantık ilminin etkisiyle, kurgusal anlamda daha sistematik ve belirgin hale getiren Cürcânî'nin, aynı şekilde felsefî ve mantikî izah tarzını, bilginin kısımları (türleri) ve imkânı gibi konularda da ustalıklı bir biçimde kullanarak, bu konularda, kendinden önceki İslâm kelamcıları tarafından ortaya konan şablonu da, daha belirgin hale getirerek sistematik bir şekilde ifade ettiği söylenebilir.

Bu anlamda başta kadîm ve hâdis bilgi ayırımına dikkat çeken Cürcânî'nin, hâdis bilgi üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. O, hâdis bilgi konusunda, mensubu olduğu ekolün önde gelen simalarından Bâkılânî'nin tanımını benimseyip savunusunu yapmaktadır. Yine hâdis bilginin, kendinden öncekiler tarafından yapılan, zorunlu/zarûrî ve kazanılmış/kesbî olarak iki kısımda incelenmesini daha belirgin ve ayrıntılı olarak ele alır. Bu bağlamda, zorunlu bilgileri, vicdâniyyât, hissiyyât ve bedîhiyyât şeklinde üçlü bir taksimde inceleyen Cürcânî, kazanılmış bilgiyi ise, nazar çerçevesinde ele alıp inceler. Tercih ettiği ve benimsediği görüşleri felsefî izahlarla teyit etmeye çalışırken, muarızların görüşlerini ise, hem ifadelerindeki mantıksal kurgu açısından, hem de ifadelerinden anlaşılan anlam açısından çürütmeye çalışır. Cürcânî, bilginin imkânı noktasında da, İslâm kelimcilerinin genelinde görülen dogmatik tarzı benimser ve bu konuyu da mütekaddimûn döneminden farklı olarak zorunlu bilgilerin imkânı ve kazanılmış bilgilerin imkânı şeklinde daha ayrıntılı ve belirgin iki başlık altında inceler.

Sonuç olarak, Cürcânî'nin bilgi hakkındaki görüşlerini, kelam ilmi açısından ortaya koymaya çalıştık. Ancak, gerek kendinden önceki dönemin, gerekse yaşadığı dönemin ilmî birikiminin anlaşılmasında ve sonraki nesillere aktarılmasında önemli bir yere sahip olan, böylesine çok yönlü bir şahsiyetin bilgi hakkındaki görüşlerinin, hem felsefe, hem de mantık ilmi açısından incelenip ortaya konulmasının, günümüz epistemolojisinin anlaşılması ve bu epistemolojiye katkı sunulması bağlamında büyük bir önem arz ettiği düşüncesindeyiz.

KAYNAKÇA

- Abdullayev, Özevmuhammet; “Seyyid Şerîf Cürcânî’de Tanrı-Âlem Tasavvuru”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005).
- Abdurrahmanov, Azer; “Şerhu'l-Makâsıd Adlı Eserine Göre Taftazânî’de Bilgi Teorisi”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).
- Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (tah. Abdulkerim Osman), Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- _____; *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* (tah. İbrahim Medkûr), XII, Kahire: Dâru'l-Mısıriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.
- Apaydın, H. Yunus; “Mütevâtir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXXII, 2006, ss. 208-211.
- Arslan, Ahmet; *Felsefeye Giriş*, Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Aydın, İbrahim Hakkı; *Fârâbî’de Bilgi Teorisi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2003.
- Aydınlı, Abdullah; *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul: Hadisevi Yayınları, 2006.
- Bilmen, Ömer Nasuhî; *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)*, II cilt, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974.
- Bolay, Süleyman Hayri; “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, II, 1989, ss. 238-242.
- Bozkurt, Mustafa; “Kelamcılarda Bilginin Tanımı Problemi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII/1, 2008, ss. 253-274.
- C. Brockelmann, “Cürcânî”, *MEB İslâm Ansiklopedisi (İA)*, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, III, 1977, ss. 247.
- Cevizci, Ahmet; *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003.

- Cürcânî, Seyyid Şerîf; *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü (Kitâbu't-Ta'rîfât)* (ter. Arif Erkan), İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- _____; *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- _____; *Risâle Fî İlm-i Usûl-i Hadîs* (tah. Akîl b. Muhammed b. Zeyd el-Miktârî), Beyrut: Mektebetü Dâri'l-Kudus-Mektebetü Dâri İbn Hazm, 1992.
- _____; *Şerhu'l-Mevâkîf* (ter. Ömer Türker), I, İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2011.
- _____; *Şerhu'l-Mevâkîf* (tsh. Mahmut Ömer ed-Dimyâdî), VIII cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- _____; *Tercüme-i Risâle-i Velediyye* (ter. Nureddin Muhammed b. Seyyid Şerîf Cürcânî), İstanbul: İzzet efendi Matbaası, 1288.
- Çelik, Yüksel; "es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin el-Misbâh fi Şerh el-Miftâh adlı eserinin Tahkik ve Tahlili" (*Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009).
- Çüçen, A. Kadir; *Bilgi Felsefesi*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2014.
- _____; *Felsefeye Giriş*, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2012.
- Çüçen, Abdulkadir vd.; *Varlık Felsefesi*, Bursa: Ezgi Kitapevi, 2014.
- Doğan, İsa; *Mürchie Ve Ebu Hanife*, Samsun: Kardeş Matbaası, 1992.
- el-Âmidî, Ebu'l-Hasan Seyfeddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim; *el-İhkâm Fî Usûli'l-Ahkâm* (tah. Abdurrezzak Afîfî), IV, Suudi Arabistan: Dâru's-Samî'i, 2003.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir et-Temîmî; *Usûlü'd-Dîn*, İstanbul: Matba'atu'd-Devlet, 1928.
- el-Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed b. Ca'fer; *Kitâbu't-Temhîd* (tas. Yusuf Makuri el-Yesûî), Beyrut: Mektebetü's-Şarkîyye, 1957.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik; *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbu'l-İrşâd* (ter. Adnan Bülent Baloğlu vd.), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

_____; *Kitâbu'l-Îrşâd İlâ Kavâtu'l-Edille Fî Usûli'l-İ'tikâd* (tah. Muhammed Yûsuf Mûsâ ve Ali Abdülmün'im Abdülhamîd), Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1950.

el-Eş'arî, Ali b. İsmâil Ebu'l-Hasan; *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn Ve İhtilâfu'l-Musallîn* (tah. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid), II cilt, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990.

el-Îcî, Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed; *el-Mevâkıf Fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, (ty.).

el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb; *el-Müfredât Fî Garîbi'l-Kur'ân*, II cilt, Mekke: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, (ty.).

el-Leknevî, Abdulhay; *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, (ty.).

el-Mâturidî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî; *Kitâbu't-Tevhîd* (tah. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi), Beyrut: Dar Sader, 2010.

_____; *Kitâbu't-Tevhîd* (ter. Bekir Topaloğlu), Ankara: İsam Yayınları, 2009.

el-Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed; *Usûli'd-Dîn* (tahk. Hans Peter Lins) , Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Türâs, 2003.

en-Nesefî, Ebu'l-Mu'în Meymûn el-Mâturidî; *Tebsiratü'l-Edille Fî Usûli'd-Dîn* (tahk. Muhammed el-Enver Hâmid Îsâ), II cilt, Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs - el-Cezîretü li'n Neşr ve't-Tevzî', 2011.

er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn; *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)* (çev. Hüseyin Atay), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.

Ertürk, Mustafa; "Haber-i Vâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XIV, 1996, ss. 349-352.

es-Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahmân; *ed-Davû'l-Lâmi' li Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, XII cilt, Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, (ty.).

es-Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân; *Buğyetü'l-Vuât fî Tabakâti'l-Lügaviyyîn ve'n-Nuhât*, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, (ty.).

- eş-Şâfi, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris; *el-Fıkhu'l-Ekber*, Mısır: el-Matbaatu'l-Evbiyye, (ty.).
- eş-Şevkânî, Muhammed Ali; *el-Bedru't-Tâlî' bi Mehâsine min Ba'di'l-Karni's-Sâbi'*, II cilt, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, (ty.).
- et-Taftazânî, Sa'duddîn Mesud b. Ömer; *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi - Şerhu'l-Akâid* (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.
- _____; *Şerhu'l-Akâid* (tah. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ), Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1988.
- ez-Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtazâ el-Hüseynî; *Tâcü'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs* (tah. İbrahim et-Terzî), XXXX cilt, Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 2000.
- ez-Ziriklî, Hayruddîn; *el-A'lâm Kâmûsu Terâcimi'l-Eşhuri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arabî ve'l-Musta'rabîn ve'l-Müsteşrikîn*, XII cilt, Beyrut, (y.y.), 1969.
- Fahri, Macit; *İslâm Felsefesi Tarihi* (çev. Kasım Turhan), İstanbul: Şa-to Yayınları, 2008.
- Güç, Ahmet; "Sümeniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXXVIII, 2010, s. 132-133.
- Gümüş, Sadreddîn; "Cürcânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, VIII, 1993, ss.134-136.
- _____; *Seyyid Şerîf Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Neşriyâtı-4 (Fatih Yayınevi Matbaası), 1984.
- Harman, Vezir; "Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi", *(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006)*.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan; *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (tah. Ahmed Abdurrahmân es-Sâyih), Kâhire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, 2005.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem; *Lisânü'l-Arab*, XV cilt, Beyrut: Dâr-ı Sâdır, (ty.).
- İbn Sînâ; *Kitâbu's-Şifâ Mantığa Giriş* (çev. Ömer Türker), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

- Karaman, Hayrettin, vd.; *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Kazanç, Fethi Kerim; *el-Cüveynî'de Klasik Kelam Tartışmaları*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- _____; *Kelâm Yazıları*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Keskin, Halife; *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Kurtuluş, Rıza; "Cürcân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, VIII, 1993, ss. 131-132.
- _____; "Muzafferiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXXI, 2006, ss. 419-420.
- Kutluer, İlhan; "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXII, 2000, ss. 109-114.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri; "Seyyid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXXVII, 2009, ss. 40-43.
- Mecdî, Muhammed Efendi; *Şakâik-i Nu'mâniye ve Zeyilleri Hadâiku's-Şakâyik* (nşr. Abdülkadir Özcan), V cilt, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Özcan, Hanifi; *Mâturidî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Özer, Mevlüt; "Kelam Tarihi", *Kelam El Kitabı*, Şaban Ali Düzgün (ed), Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, ss. 21-40.
- Özgüdenli, Osman Gazi; "Moğollar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXX, 2005, ss. 225-229.
- Peker, Hidayet; *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Refik, Ahmet; *Târîh-i Umûmî*, İstanbul: (y.y.), 1328.
- Sümer, Faruk; "Selçuklular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXXVI, 2009, ss. 380-384.
- Taylan, Necip; "Bilgi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, VI, 1992, ss. 157-161.

- Topaloğlu, Bekir ve Çelebi, İlyas; *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Topaloğlu, Bekir; "Hudûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XVIII, 1998, ss. 304-309.
- _____; *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul: Damla Yayınevi, 2007.
- Tunç, Cihat; *Sistematik Kelâm*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994.
- Tümer, Günay; "Brahmanizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, VI, 1992, s. 329-333.
- Uludağ, Süleyman; "Ma'rifet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXVIII, 2003, ss. 54-56.
- Yavuz, Yusuf Şevki; "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, II, 1989, ss. 242-246.
- _____; "Haber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XIV, 1996, ss. 346-349.
- _____; "Haber-i Vâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XIV, 1996, ss. 353-355.
- Yazıcı, Tahsin; "Esterâbâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XI, 1995, ss. 437-438.
- Yeşilyurt, Temel vd.; *Kelâm Tarihi*, Kayseri: Tezmer, 2014.
- Yeşilyurt, Temel; "Bilgi Kuramı", *Kelam El Kitabı*, Şaban Ali Düzgün (ed), Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, ss. 305-315.
- Yuvalı, Abdulkadir; "İlhanlılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXII, 2000, ss. 102-105.
- Yüksel, Emrullah; "Âmidî Ve Bazı Kelâmcılarda Bilgi Teorisi", *Kelâmda Bilgi Problemi Sempozyumu*, Bursa: Arasta Yayınları, 2003, ss. 3-6.
- _____; *Amidî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1991.
- Zeyne, Hüsnî; *el-Aklu İnde'l-Mu'tezile*, Beyrut: Daru'l-Âfâk'l-Cedîde, 1978.

ÖZGEÇMİŞ

Zübeyir Üçtaş, 1987 yılında Giresun/Alucra'da doğdu. İlkokulu Giresun/Çamoluk ilçesinde okudu. 1998-2007 yılları arasında İstanbul'da hafızlık eğitimini tamamladı ve temel İslâm bilimlerine dair birçok farklı eser okudu. Aynı zamanda ortaokul ve İmam Hatip liselerini açık öğretimden tamamladı ve 2007 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine başladı. 2011 yılında Marmara İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 2012 yılında OMÜ İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalına ÖYP (Öğretim Üyesi Yetiştirme Programı) Araştırma Görevlisi olarak atandı. Aynı yıl OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalında Yüksek Lisans eğitimine başladı ve hazırladığı "Seyyid Şerîf Cürçânî'de Bilgi Teorisi" adlı çalışmasıyla 2015 yılında Yüksek Lisans eğitimini tamamladı.

Ayrıca 2010 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı olarak beş ay süreyle Düzce'de imam-hatiplik görevinde bulundu. Evli ve bir çocuk babasıdır.

İletişim Bilgileri: zubeyir.uctas@omu.edu.tr

