

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

ERKEN DÖNEM EHL-İ SÜNNET KELÂMININ
BİLİNMEZCİ AKIMLARA YAKLAŞIMI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Yakup DÖNMEZ

Danışman:
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İSTANBUL

2024

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

ERKEN DÖNEM EHL-İ SÜNNET KELÂMININ
BİLİNMEZCİ AKIMLARA YAKLAŞIMI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Yakup DÖNMEZ

Danışman:
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İSTANBUL
2024

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalı'nda 200921YL16 numaralı Yakup DÖNMEZ'in hazırladığı “*Erken Dönem Ehl-i Sünnet Kelâmının Bilinmezci Akımlara Yaklaşımı*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 02/08/2024 Cuma günü (10:00 – 12:00) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet BULGEN
Marmara Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Adı Soyadı: Yakup DÖNMEZ

Tarih: 02/08/2024

ÖZ

Şüphecilik, bilinen ilk temsilcileri Antik Yunan’da görülen bir yaklaşım olarak insanoğlunun sahip olduğu bilgi edinme kaynaklarına duyduğu güveni sarsmakta ve insanoğlunu bilinmezciliğe sevk etmektedir. “Erken Dönem Ehl-i Sünnet Kelâmının Bilinmezci Akımlara Yaklaşımı” başlıklı tezimiz, bilinmezciliği, iki farklı tür şüpheci akımın yol açtığı bir tavır olarak ele almayı hedeflemekte ve bilgi problemine odaklanmaktadır. İlk olarak Antik Yunan’daki sofist ve septik temsilcilerinin ortaya atmış olduğu argümanları kullanan mutlak şüphecilik, ikinci olarak ise bilgi edinme yollarından olan nazar ve istidlale duyulan güveni sarsarak seçilmiş kurtarıcının getirdiği özel bir mârifet olan gnosise tâbî olmayı gerekli gören gnostik şüphecilik. Tezimiz mutlak şüpheci yaklaşımın temsilcileri olarak Sûfestâiyye’ye ve gnostik şüpheci yaklaşımın temsilcileri olarak gâlî Şîî fırkalara, özellikle de Bâtıniyye’ye yönelik, kelâmın teşekkül sürecinden itibaren Gazzâlî’ye kadar olan dönemde ehl-i sünnete mensup isimlerin geliştirdikleri yaklaşımları bilgi problemi bağlamında konu edinmektedir.

Anahtar Kavramlar:

Şüphecilik, Bilinmezcilik, Sûfestâiyye, İnâdiyye, İndiyye, Lâedriyye, Gnostisizm, Bâtıniyye, Zındık, Bilgi, Mârifet, Teşkîk

ABSTRACT

Skepticism, an approach seen in the first known representatives of Ancient Greece, undermines the trust that human beings have in the sources of information they have and leads human beings to agnosticism. Our thesis titled "Approach of Early Ahl al-Sunnah Kalam to Agnostic Movements" aims to agnosticism as a behavior that leads to two different types of skeptical movements and focuses on the problem of knowledge. Firstly, absolute skepticism, which uses the arguments created by the sophist and skeptic representatives in Ancient Greece, and secondly, gnostic skepticism, which sees it necessary to be subject to gnosis, a special knowledge brought by the chosen redeemer, by shaking the trust in thinking and bring evidence, which are the ways of obtaining knowledge. Our thesis deals with the problems of knowledge and the approaches developed by the figures of the Ahl al-Sunnah, from the formation process of kalam to al-Ghazali, towards al-Sufistā'iyya as the representatives of the absolute skeptical approach and towards the heretic Shiite sects, especially al-Bātiniyya, as the representatives of the gnostic skeptical approach.

Keywords:

Skepticism, Agnosticism, al-Sufistā'iyya, al-'Inādiyya, al-'Indiyya, al-Lā-adriyya, Gnosticism, al-Bātiniyya, Heretic, Knowledge, Ma'rifat, Tashqiq

ÖNSÖZ

Kelâm ilmi, karşıt görüşler tarafından öne sürülen iddia ve eleştirilere cevap vermek suretiyle İslâm dininin inanılması gerekli olan inanç esaslarını ispata güç kazandırma gayesi gütmektedir. Böyle bir gayenin başarıya ulaşabilmesi için mütekellimûn, kurmuş olduğu her bir önermenin doğruluğunu vakıya mutabakatı ölçüsünde iddia edebilmiştir. Dolayısıyla önermelerin doğruluğunun tespiti için öncelikle sabit hakikatlerin varlığının kabul edilmesi gerekmiştir. Sabit hakikatlerin varlığı ve buna dair bilginin elde edilebilir oluşu kabul edilmeksizin kelâm ilmince ispatlanması arzulanan meseleler baştan akim kalacaktır. Bilinmezci akımlar, sabit hakikatlerin varlığını reddetmeleri, var olduğunu kabul etseler bile bu sabit hakikatlere dair bilginin elde edilebilir oluşunu kabul etmemeleri ve herkesin inancının doğru olabileceğini savunmaları bakımından böylesi bir yıkıcı etkiye yol açmaktadır. Dolayısıyla sofist bilinmezcilik, mütekellimûn için öncelikli olarak cevap verilmesi gereken bir durum halini almıştır.

İkinci olarak ise gnostik etkileşimleri olan zındık gruplardan başta Bâtıniyye olmak üzere gulât-ı Şîa, *ta'lim* ve benzeri imamı taklit etmeyi öngören öğretilerini yayarken nazar ve istidlal yöntemine duyulan güveni sarsmayı (*teşkîk*) amaçlamıştır. Bilgi edinme yollarından biri olan akla duyulan güveni sarsan bu yaklaşım, söz konusu yönüyle bilinmezci bir karakter arz etmektedir. Bu nedenle mütekellimûn, bilgi edinme vasıtalarını reddeden grupları zikrederken çeşitli başlıklar altında gnostik etkileşimli gâlî Şîî fırkalara atıflarda bulunmuş ve onları zamanın sofistleri olarak nitelemiştir. Yine bu sebepten ötürü doğrudan onlara cevap teşkil edecek şekilde nazar ve istidlal bahislerinde mârifetullahı götüren bilginin nazarla elde edildiği, bu noktada nazarın vacip olduğu vurgulanmış, nazar yönteminin doğru bir şekilde işletilmesi gerektiği üzerinde önemle durulmuştur.

Bilgi ve yöntem bahislerinde, erken dönemde yaşamış ehl-i sünnete mensup mütekellimûnun, şüpheli akımların yol açtığı bilinmezciliğe karşı nasıl bir yaklaşım sergilediğini göstermeyi amaçlayan bu tezimizde, en başından beri bana çok kıymetli katkılarını sunan muhterem ağabeyim Maşuk Aktaş'a, tezin seyrini önemli ölçüde etkileyen fikirleriyle ve benimle paylaştığı kaynaklar ile destek olan muhterem ağabeyim Ahmet Karagöz'e, kıymetli meslektaşlarıma, çalışmanın en kritik noktalarında tezin şekillenmesinde büyük katkıları bulunan muhterem hocalarım Din İşleri Yüksek Kurulu

üyeleri Prof. Dr. Metin Özdemir ve Prof. Dr. Ali Avcu hocalarıma ve çalışmanın her aşamasında yaptığı katkılar ve teşvikleri ile tezin son haline kavuşmasında en büyük katkıya sahip olan tez danışmanım muhterem hocam Prof. Dr. İlyas Çelebi'ye teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Ayrıca ilmî çalışmalarında desteğini her daim yanımda hissettiğim, yükümü hafifleten ve beni teşvik eden kıymetli eşim Esma Hanım'a nihayetsiz şükranlarımı arz ediyorum.



İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
BEYAN	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR	x
GİRİŞ.....	1
Problemin İfadesi	1
Kavramsal Çerçeve	3
Tezin Konusu ve Amacı	3
Metot ve Kaynaklar	4
BİRİNCİ BÖLÜM.....	7
İSLÂM ÖNCESİNDE SEPTİK VE GNOSTİK AKIMLAR	7
1.1. İslâm Öncesinde Septik Düşünce	7
1.1.1. Sofistler	8
1.1.2. Septikler.....	13
1.2. İslâm Öncesinde Gnostik Gelenekler	16
1.2.1. Gnostisizmin İnanç Yapısı	18
1.2.2. Felsefî Gelenkte Gnostik Eğilimler	21
1.2.3. Dinî Gelenkte Gnostik Eğilimler	22
1.3. Müslümanların Septik ve Gnostik Akımlarla Karşılaşması	23
1.3.1. Müslümanların Septik Akımlarla Karşılaşması	23
1.3.2. Müslümanların Gnostik Akımlarla Karşılaşması	26
1.3.3. Gnostik Yapıların İslâm Düşüncesine Tesiri: Şîî Gnostisizmi.....	30
1.3.4. Bilinmezci Yapıların İslâm Tarihine Tesiri: Azınlık Sosyolojisi Bağlamında Gulât-ı Şîa ve Zındıklık	34
İKİNCİ BÖLÜM	37
İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE SEPTİK VE GNOSTİK AKIMLARA YÖNELİK ELEŞTİRİLER.....	37
2.1. Mu‘tezile ve Meşşâiyye’nin Sûfestâiyye’ye Yönelik Eleştirileri	37
2.1.1. Mu‘tezile’nin Eleştirisi	37
2.1.2. Meşşâiyye’nin Eleştirisi	41
2.2. Fırak Literatüründe Gnostik Akımlara Yönelik Eleştiriler.....	42
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	48
ERKEN DÖNEM EHL-İ SÜNNET KELÂMININ SEPTİK VE GNOSTİK AKIMLARA PROBLEMATİK AÇIDAN ELEŞTİRİLERİ.....	48
3.1. Sûfestâiyye’ye Yönelik Eleştiriler	48
3.1.1. Sâbit Hakikatleri Kabul Etmeden Kelâm Mümkün Mü?	48
3.1.2. Sâbit Hakikatleri Kabul Etmek Özcülüğe Kapı Aralar Mı?	51

3.1.3. Selefiyye'nin “ <i>Bi-Lâ Keyfe</i> ” Doktrini Bilinmezçilik Olarak Değerlendirilebilir Mi?	53
3.1.4. Eş‘ariyye'nin Eleştirisi	54
3.1.5. Mâtürîdiyye'nin Eleştirisi.....	67
3.1.6. Müteahhirîn Döneminde Durum	75
3.2. Gnostik Akımlara Yönelik Eleştiriler	91
3.2.1. Mârifetullahâ Ulaşmada Nazarın Sınırları ve Sûfîlerin Keşif Yöntemi	91
3.2.2. Eş‘ariyye'nin Eleştirisi	95
3.2.3. Mâtürîdiyye'nin Eleştirisi.....	107
3.2.4. Müteahhirîn Döneminde Durum	111
3.3. Bilmenin Sınırları	117
SONUÇ.....	120
KAYNAKLAR.....	125
ÖZGEÇMİŞ.....	133

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
Bkz./bkz.	Bakınız
cev.	Çeviren
ed.	Editör
d.	Doğumu
İSAM.	İslâm Araştırmaları Merkezi
M.Ö.	Milattan önce
ö.	Ölüm tarihi
t.y.	Tarih yok
TDV.	Türkiye Diyanet Vakfı
vd.	Ve diğerleri

GİRİŞ

Kesin deliller kullanarak ve karşıt görüşlerin ileri sürdüğü şüphe ve eleştirileri ortadan kaldırarak dinin inanılması gereken esaslarını ispat etmeye güç kazandırma amacıyla olan kelâm ilminin teşekkül ve gelişim süreçleri incelendiğinde, karşıt gruplarla yapılan tartışmalarda aklın ve nazarın doğru bir şekilde işletilmesine vurgu yapıldığı görülür. Mütekellimûn, bir meseleye dair önerme kurmak, bu önermeyi savunmak ve temellendirmek için belirli yöntemlere müracaat etmiştir. Hasma karşı birtakım iddialar güdebilmek, bu önermeleri bedîhiyyâta irca etmek ve buradan hareketle âlet ilimlerini kullanmak suretiyle tahkike ulaşmakla mümkün olur. Bu sebeple mütekellimûn, ilk olarak eşyanın hakikatlerinin sabit olduğunu ve buna dair bilgi edinebilmenin mümkün olduğunu savunmakla işe başlamıştır. Yine akabinde tahkike ulaşmanın yöntemi olarak nazar ve istidlal bahislerine yer verilmiş, ayrıca mükellefe ilk vacip olan şeyin, Allah'ın varlığını bilmeye götüren nazar olduğu söylenmiştir.

Mütekellimûnun işe başlarken öncelikle eşyanın hakikatlerinin sabit olduğunu savunması, akabinde nazar ve istidlal bahislerine yer vererek yöntemin doğru bir şekilde işletilmesine vurgu yapması ve mârifetullaha götüren nazarın vacip olduğunu söylemesi, esasında şüpheci akımların oluşturmuş olduğu yıkıcı etkilere karşı bir önlem ve savunma niteliğindedir. Tezimiz bu anlamda erken dönem ehl-i sünnet kelâmının şüpheci akımların yol açtığı bilinmezciğe yönelik yaklaşımlarını ve eleştirilerini konu edinmektedir. Tezimizde şüpheci akımlar, ilk olarak bilgi elde etmenin imkânını reddeden Sûfestâiyye ve ikinci olarak mârifetullaha ulaşmak için nazar ve istidlal yöntemini yadsıyıp özel bir tür bilgiye referans veren gnostik karakterli yapılar ve onların İslâm düşüncesindeki uzantıları olmak üzere iki farklı yönden ele alınmıştır.

PROBLEMİN İFADESİ

Müslümanlar hicrî I. asırda oldukça geniş bir coğrafyayı fethetmiş, buralarda yeni şehirler kurmuş, kadim uygarlıkların yaşamış olduğu bölgelerde çeşitli kültürlerle ve inanç unsurlarıyla karşılaşmıştır. Böyle bir ortamda İslâm'ın temel inanç ilkelerini her muhatabı bağlayacak şekilde sunmak önem kazanmıştır. Kelâm ilmi bu amaca hizmet etmiştir. Bu amaca mebni olarak her muhatabın kaçınılmaz bir şekilde kabule mecbur kaldığı ortak payda olan bilgi edinme yolları ve edinilen bilginin doğru bir şekilde işlenebilmesi için âlet ilimlerinin doğru bir şekilde kullanılmasının gerekliliği, vurgulanan ilk hususlar

olmuştur. Bilinmezci akımların yol açtığı veya yol açması muhtemel olan etkilere karşı bir savunuyu ve tedbir olarak bu hususlar öncelikli olarak vurgulanmıştır.

Müslümanlar, Abbâsîler dönemindeki tercüme hareketleriyle birlikte Antik Yunan felsefesinde ortaya çıkmış olan sofist ve septik iddialar ile karşılaşmışlardır. Bununla birlikte kimi kaynaklarda yer alan bilgilere göre Müslümanlar, sofistlerin bir akım olarak değil fakat münferit olarak temsilcileriyle münazaralarda bulunmuştur. Sofistlerin taşımış oldukları iddialar, kelâm ilminin yukarıda ifade ettiğimiz amacına baştan bir saldırı niteliğindedir. Bu nedenle yol açmaları muhtemel olan yıkıcı etkilere bir cevap verilmesi zaruret halini almıştır. Sofistler, iddialarında taşımış oldukları çelişkiler gün yüzüne çıkarılmak suretiyle eleştirilmiştir. Çoğu zaman kendilerine azap verici yöntemlerin uygulanması da tavsiye edile gelmiştir. Ancak bilinmezci tavrın bu temsilcileri, genellikle ciddiyetle karşılanmayıp alaya alınmıştır.

Öte yandan tezimizde bir diğer şüpheli grup olarak ele alınanlar gnostik karakterli yapılar olmuştur. Zira onlar da tıpkı sofistler gibi akıl ve duyu verilerine olan güveni sarsmışlar ve bilgi edinme kaynaklarına yönelik oluşturdukları şüphelerle bilinmezciğe yol açmışlardır. Gnostik yapılar, zındıklığın temsilcileri olarak yaşamış oldukları topraklarda hâkim dinî unsurlara karşı gelmişler, ötekileştirilmişler, yeraltı yaşamına zorlanmışlar ve misyoner faaliyetlerde bulunarak öğretilerini yaymışlardır. Müslümanların erken dönemlerden itibaren fethettikleri topraklarda sıklıkla karşılaştıkları bu gruplar, öğretilerini özellikle gulât-ı Şîa üzerinden Müslümanların da karşılaşacağı bir zemine taşımıştır. Tenâsüh, hulûl ve ibâhîlik gibi pek çok zındıklık barındıran inancın yanında onlar, nazar ve istidlâl yöntemini yadsıyarak seçilmiş kurtarıcının öğretilerine tutunmayı ve taklit yolunu salık vermişlerdir. Onların bu yöntemi, en bariz şekilde Bâtîniyye’de karşımıza çıkmakta ve bilinmezci pozisyonun bir diğer tavrını temsil etmektedir. Bu gruplar da başta Gazzâlî olmak üzere ulemâ tarafından sofist akımlardan biri olarak nitelenmiştir. Kelâm geleneğinde bu gruplara yönelik başlıca eleştiriler, öğretilerinde bulunan zındık unsurlara ve düalist teoloji anlayışlarına yönelik olmuştur. Ancak onlara karşı, bilinmezci karakterlerini hedef alacak şekilde verilen cevapların nirengi noktasını mârifetullahı ulaştıran nazar yöntemine ve bu yöntemin doğru bir şekilde işletilmesine yapılan vurgu oluşturmaktadır.

Tezimizin temel problemi, her iki bilinmezci tavrın da erken dönem ehl-i sünnet kelâmında nasıl karşılandığının ve nasıl eleştirildiğinin tespit edilmesidir.

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Agnostisizm, modern dönemde ortaya çıkmış bir kavram olarak çoğunlukla bilinmezci pozisyonu karşılayacak şekilde kullanılmaktadır. Ancak tarih boyunca ortaya çıkmış olan pek çok bilinmezci pozisyonu bu kavramla karşılamaya çalışmak anakronizme yol açmaktadır. Zira agnostisizm, modern dönemde Tanrı ispatına yönelik delillerin yetersizliğini temel alan ve metafizik sahada konuşmanın tutarsız olduğu görüşünden hareketle yargıları askıya alan bir pozisyonudur. Ancak agnostikler, Antik Yunan'daki öncüleri olarak addedilen sofistler gibi eşyanın sabit hakikatlerini, buna dair bilgi edinimini ve bilginin nesnel ölçütlerle aktarımını reddetmeyip bilakis pozitivist olarak değerlendirilebilecek kimselerdir. Bu nedenle tezimizde “bilinmezcilik” ile “agnostisizm” kastedilmemektedir. Bu çalışmada “bilinmezcilik”, şüpheci akımların doğurduğu bir bilgi problemi olarak vazedilmiş olup bilgi edinme kaynaklarına yönelik tarih boyunca çeşitli akımların getirmiş olduğu eleştiriler ve ortaya atmış olduğu kuşklar ele alınmaktadır. Tezimizde, Antik Yunan'da yaşamış olan sofistler ve septikler şüpheci grupların başında zikredilmiş olmakla birlikte gnostik gelenekler de yaymış oldukları öğretileri bakımından şüpheci bir akım olarak vazedilmiş ve “bilinmezcilik” çatısı altına dahil edilmiştir. Nitekim tezin ilerleyen bölümlerinde de görüleceği üzere gnostik etkileşimli yapılar, ehl-i sünnete mensup mütekellimûn tarafından bilgi ve yöntem bahislerinde, dönemlerinin sofistleri olarak nitelendirilmekle birlikte bilgi edinme kaynaklarına yönelik eleştiriler getiren akımlar arasında da zikredilmiştir.

TEZİN KONUSU VE AMACI

Tezimiz, birinci bölümde İslâm öncesinde şüpheci akımları konu edinmektedir. Bu bölümde Sûfestâiyye'nin öncüleri sayılan sofistler ve septikler hakkında kısa bilgi verilmiş, bir diğer şüpheci grup olarak değerlendirilen gnostik karakterli yapıların İslâm öncesindeki durumu ve inanç esasları aktarılmıştır. Ayrıca bu bölümde Müslümanların söz konusu şüpheci akımlarla nasıl temasa geçtiğine ve şüpheci akımların İslâm düşüncesinde bırakmış olduğu tesirlere temas edilmiştir. İkinci bölümde ise, okuyucuya genel bir çerçeve vermek adına tezin ana konusunun dışında kalan Meşşâiyye ve Mu'tezile'nin temsil gücü yüksek isim ve eserlerine başvurularak şüpheci akımlara karşı nasıl yaklaştıkları izah edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca *fırak* literatüründe şüpheci akımlara yönelik geliştirilmiş olan yaklaşımlar da incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise bilinmezci

akımların yol açtığı sorunlar ve mütekellimûnun onlara karşı vermiş olduğu cevapların keyfiyeti problematize edilmiş, akabinde erken dönem ehl-i sünnet kelâmının söz konusu akımlara yönelik eleştirileri aktarılmıştır. Bu bölümde son olarak müteahhirîn dönemi kelâmındaki yaklaşımlar da kısaca verilmeye çalışılmış olup genel bir çerçeve çizilmiştir.

Tezimiz, bilginin imkânını reddeden Sûfestâiyye ile mârifetullaha ulaşma noktasında nazarı yadsıyıp özel bir tür bilgiye atıfta bulunan gnostik karakterli yapıları, şüpheli karakterlerinden hareketle bilinmezlik çatısı altında değerlendirip erken dönem ehl-i sünnet kelâmının bilgi ve yöntem bahislerinde bu gruplara karşı nasıl bir yaklaşım sergilediğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

METOT VE KAYNAKLAR

Yazmış olduğumuz tezin konusu, tez boyunca nitel araştırma yönteminin kullanılmasını gerekli kılmıştır. Elde etmiş olduğumuz verilerin ve kaynakların derlenmesi aşamasında veri toplama ve analiz yöntemi kullanılmış, söz konusu veriler tümevarım yöntemi ile işlenip analiz edilmiştir. Tez boyunca kullanılmış olan tarihî kaynaklar, rivayetçi tarih anlatısı metodu kullanılarak aktarılmış olup hem salt aktarıma başvurulmuş hem de veriler yorumlanarak sunulmuştur.

Tezimizin birinci bölümü, İslâm öncesinde hem sofist hem de gnostik karakterli bilinmezci yapıların ortaya çıkışını, temsilcilerini, temel iddialarını ve Müslümanlarla nasıl karşılaşmış olabileceklerini tespit etme amacını gütmüştür. Bu nedenle birinci bölümde felsefe tarihi kitaplarının sofistleri ve seftikleri konu edinen bölümleri başlıca müracaat noktası olmuştur. Birinci bölümün birinci alt başlığında Macit Gökberk'in *Felsefe Tarihi*, Ahmet Cevizci'nin *Felsefenin Kısa Tarihi* ve *İlkçağ Felsefesi*, William Guthrie'nin *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ahmet Arslan'ın *İlkçağ Felsefe Tarihi* ve Wilhelm Capelle'in *Sokrates'ten Önce Felsefe* isimli eserleri önemli referans noktaları olmuştur. Yine bu bölümde Çiğdem Dürüşken'in *Antikçağ Felsefesi* ve Anthony Kenny'nin *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi* isimli eserlerinden de istifade edilmiştir. Bu bölümün gnostisizmi ele alan ikinci alt başlığında ise Şinasi Gündüz'ün *Son Gnostikler: Sâbiiler İnanç Esasları ve İbadetleri* isimli kitabı ile *Gnostik Antropoloji, Erken Dönem Hristiyan Gnostisizmi* ve *Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi* isimli makaleleri önemli bir başvuru kaynağı olmuştur. Yine bu başlıkta İnönü Üniversitesi tarafından tertip edilmiş olup bildirileri daha sonra kitap halinde yayınlanmış olan *Gnostik Akımlar*

ve *Okültizm Sempozyumu*'ndan da büyük ölçüde istifade edilmiştir. Birinci bölümün son alt başlığı olup Müslümanların bilinmezci akımlarla nasıl karşılaşmış olabileceğini konu edinen kısmında ise Melhem Chokr'ın *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar* kitabı, Yusuf Koçak'ın *Gnostik Geleneğin Erken Dönem Şiîlik'teki Tezahürleri: Şiî Gulat Örneği* başlıklı doktora tezi, Hilmi Demir'in *Mit Kozmos ve Akıl Zerdüştlük Maniheizm Hristiyan Gnostikler ve İslâm* eseri ve Ali Avcu'nun *İsmâîlîlik ve Bâtınîliği konu alan Bâtınî Din Anlayışının Epistemik Temelleri, Bir Ötekileştirme Aracı Olarak İbaha: İsmâîlîlik Örneği, Gnostik 'Kurtarıcı Bilgi' (Gnosis) Anlayışı Ve İsmaililik'teki Tezahürleri, Terörün İtikadîleşmesine Bir Örnek: Haşîşiler ve Hasan Sabbah* isimli makaleleri ile *Karmatîlerin Doğuşu ve Gelişim Süreci* isimli doktora tezinden istifade edilmiştir.

Tezimizin ikinci bölümü ise, tezin ana konusunu teşkil eden erken dönem ehl-i sünnet kelâmı zımnında değerlendirilmeyen ancak İslâm düşüncesindeki bilinmezci akımlara dönük yaklaşımlar hakkında genel bir çerçeve çizecek olan Mu'tezile ve Meşşâiyye'nin önemli temsilcilerinin eleştirilerini konu edinmiştir. Ayrıca fırak literatürünün meseleye yaklaşımı da ele alınmıştır. Bu bölümde Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebâr'ın *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd* ve'l-Adl isimli eserinden yararlanılmıştır. Meşşâiyye'den ise Fârâbî'nin *İhsâü'l-Ulûm*, İbn Sînâ'nın ise *Kitâbu's-Şifâ* eserine başvurulmuştur. Fırak literatüründe ise Bağdâdî'nin *el-Fark Beyne'l-Fırak*'ı ile Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal*'i en önemli iki kaynağı teşkil etmiştir. Fahreddin er-Râzî'nin *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn* eseri de çalışmamızda önemli referans noktaları oluşturmuştur.

Erken dönem ehl-i sünnet kelâmına mensup isimlerin yaklaşımlarının ele alındığı üçüncü bölümde ise Eş'ariyye'den İmam Eş'arî'nin görüşlerini aktaran en önemli eser olarak İbn Fûrek'in *Mücerredü Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* isimli eseri, Bâkîllânî'nin *el-İnsâf* ve *Kitâbu Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil* eserleri, Bağdâdî'nin *Usûlü'd-Dîn* ve *İyâru'n-Nazar fî İlmi'l-Cedel*'i, Cüveynî'nin *el-İrşâd, eş-Şâmil* ve *el-Burhân*'ı, son olarak da Gazzâlî'nin *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd, el-Kıstâsü'l-Müstakîm, el-Mümkız mine'd-Dalâl, Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye, Mi'yâru'l-İlm* ve *Mihekkü'n-Nazar* isimli eserlerinin her biri oldukça kıymetli bilgiler sunmuştur. Mâtürîdiyye'de ise İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*, Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd*, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin *Usûlü'd-Dîn* ve son olarak Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin

Tebşiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn isimli eserlerinden istifade edilmiştir. Ayrıca müteahhirîn dönemi kelâmındaki durumu aktarmak için Eş'ariyye'den Fahreddin er-Râzî'nin *Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn* ve *Nihâyetü'l-'Ukûl fî Dirâyeti'l-'Usûl*, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd* ve *Şerhu'l-Akâid*, Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*; Mâtürîdiyye'den Nûreddin es-Sâbûnî'nin *el-Kifâye fî'l-Hidâye* ve Ebu'l-Berekât en-Neseî'nin *el-İ'timâd fî'l-İ'tikâd* eserlerine müracaat edilmiştir. Keza Ebû İshâk Rûknüddîn es-Saffâr el-Buhârî'nin *Telhîsü'l-Edille li-Kavâ'idî't-Tevhîd*, Alâüddîn el-Üsmendî'nin *Lübâbü'l-Kelâm*, Ebü's-Senâ el-Lâmişî'nin *et-Temhîd li Kavâ'idî't-Tevhîd* isimli eserleri de başvuru noktası olmuştur.

Başvurduğumuzu belirttiğimiz Koçak'ın doktora tezi olan *Gnostik Gelenegin Erken Dönem Şiilik'teki Tezahürleri: Şiî Gulat Örneği* isimli eserde gnostik yapıların Şîa'daki tezahürleri ele alınmaktadır. Bizim tezimiz ise bundan farklı olarak gnostisizmi bilinmezci bir yapı olarak sofistlerle birlikte incelemekte ve ehl-i sünnet kelâmının yaklaşımlarını konu edinmektedir. Burada temas edilmesi gereken bir diğer önemli eser de Paul Heck'in *İslam'ın Klasik Döneminde Şüphencilik* isimli eseridir. Bu eser, başlığı itibariyle tezimizi oldukça alakadar eder görünmektedir. Ancak söz konusu eser, metodik kuşkuculuğun İslâm düşüncesinde son derece yaygın bir uygulama olarak hakikat araştırmalarında kullanıldığını göstermeyi hedeflemektedir. Yazar, bu eserinde metodik kuşkuculuğun İslâm düşüncesinde her zaman var olan, İslâm düşüncesinin gelişmesinde önemli katkıları bulunan bir yöntem olduğunu göstermeyi amaçlamakta, metodik kuşkuculuğu dogmatizmin ve fideizmin karşısına yerleştirmektedir.¹ Tezimiz ise yıkıcı bilinmezciği temsil eden sofizmin ve gnostisizmin, ehl-i sünnet kelâmının mütekaddimîn döneminde nasıl karşılandığını göstermeyi hedeflemekle söz konusu çalışmadan farklılaşmakta ve metodik kuşkuculuğu konu edinmemektedir.

¹ Paul Heck, *İslam'ın Klasik Döneminde Şüphencilik*, çev. İrfan Kelkitli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 11-51.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLÂM ÖNCESİNDE SEPTİK VE GNOSTİK AKIMLAR

1.1. İslâm Öncesinde Septik Düşünce

Antik Yunan'dan beri epistemik bir tavır olarak var olduğu söylenen agnostisizm, yargıların askıya alınması anlamında modern dönemde ilk defa Thomas Huxley (1825-1895) tarafından kullanılmıştır.² Bilinmezlik, kabaca “agnostisizm” olarak isimlendirilmektedir. Agnostisizm modern dönemde, özellikle Tanrı'nın varlığına ilişkin getirilen kanıtlar hususunda nihai karara varamama hali olarak ortaya çıkmıştır.³ Agnostikler, Tanrı'ya ve ölüm ve sonrası gibi hallere dair meselelerde, insanoğlunun sahip olduğu bilgi edinme yollarından hareketle rasyonel olarak konuşulamayacağını iddia ederler.⁴ Ancak bu iddianın kökenini, Antik Yunan'da bilgi edinme yollarına ilişkin bilinmezci ve kuşkucu tavırlarıyla tanınan sofistlere kadar götürmek mümkündür.⁵ Bununla birlikte Tanrı'ya dair bilgi ediniminden kuşku duyan ve yargılarını askıya alan agnostisizmin öncülerinin Antik Yunan'da yaşamış olan sofistler ve septikler olduğu söylenebilirse de günümüz agnostiklerini bilginin ediniminden kuşku duyan, bilgi edinme kaynaklarına dair eleştiriler serdeden, sabit hakikatleri reddeden ve bilginin nesnel ölçütlerle karşı tarafa aktarılamayacağını söyleyen bir akım olarak telakki etmek, anakronizme düşmek olacaktır. Zira agnostisizm, sofistler gibi bilgi problemine ilişkin temel bir kuşkuculuğa sebep olmamakta, kuşkuculuğunu Tanrı inancı ile kısıtlamaktadır.⁶

² Mehmet Şükrü Özkan, “Epistemolojik Açıdan Agnostisizme Yer Açmak Mümkün Mü?”, *Turkish Studies* 2/14 (2019), 699; Tuncay Akgün, “Anthony Kenny’e Göre Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Agnostisizm”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2018), 19; Ferit Uslu, “Agnostisizm”, *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2012), 7; Abdulhamit Sinanoğlu, “Yunan Sofistlerinden Günümüze Uzanan Bir Din Karşıtlığı: Agnostisizm ve Umursamazcılık”, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, (2017), 98.

³ Uslu, “Agnostisizm”, 7; Sinanoğlu, “Agnostisizm ve Umursamazcılık”, 101.

⁴ Özkan, “Epistemolojik Açıdan Agnostisizme Yer Açmak Mümkün Mü?”, 700.

⁵ Uslu, “Agnostisizm”, 10; Sinanoğlu, “Agnostisizm ve Umursamazcılık”, 96-97; İlhan Kutluer, “Lâedriyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2003), 27/41.

⁶ Sinanoğlu, “Agnostisizm ve Umursamazcılık”, 102.

1.1.1. Sofistler

Antik Yunan'da milattan önce V. yüzyılda ortaya çıkmış bulunan sofistlerin⁷ yaşadığı dönemi pek çok felsefe tarihçisi bir “aydınlanma dönemi” olarak niteleme eğilimindedir.⁸ Bu nitelemede, sofistlerden önce Antik Yunan'da felsefi araştırmalar yürüten doğa filozoflarının ortaya koydukları anlayışa karşı kuşkucu bir tavırla yaklaşımlarının ve felsefi araştırmaların konusunun doğadan insana dönmesinde başrol oynamalarının önemli bir etkisi olmuştur.⁹ Ancak bundan ziyade geleneksel değerleri özgürce eleştirmeleri, insanı dinsel alandan bağımsız kılmak için çaba sarfetmeleri,¹⁰ özgürlükçü, eşitlikçi ve demokratik kimseler olmaları¹¹ ve dogmatizme karşı çıkmaları gibi gerekçelerle kimi çağdaş felsefe tarihçileri tarafından antik dönemde çağdaş değerleri savunan kimseler olarak birer kahraman gibi nitelendirilmektedir.¹² Çağdaş dönemin bu yorum biçimi, birtakım politik angajmanlardan hâlî değildir. Zira ilerde işleneceği üzere sofistler, tarih boyunca yol açmış oldukları yıkıcı etkiler ile hatırdan kalmıştır. Tarihte adından ilk sofist olarak söz ettiren Protagoras (M.Ö. 481-M.Ö. 411) ve peşinden Gorgias (M.Ö. 483-M.Ö. 375) gibi isimlerin felsefelerinde insanı/özneyi merkeze almaları, bilgi nazariyelerinde de rölativist bir yaklaşım benimsemeleriyle sonuçlanmıştır.¹³

⁷ Cengiz Çakmak, “İnsan Felsefesi: Sofistler ve Sokrates”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Celal Türer - Hakan Olgun, Düşünce Dizisi 47 (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 2/97; William Keith Chambers Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Cevizci (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999), 69; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi - 2* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 2/5.

⁸ Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, çev. Oğuz Özügöl (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995), 2/77; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2/XIII, 7-8; Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi* (İstanbul: Alfa, 2014), 135; Çiğdem Yıldızdöken, “Sofistlerin Epistemolojideki Yeri ve Önemi”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi = Academic Journal of History and Idea* 4/12 (2017), 191; Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 53.

⁹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 39-40; Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 110.

¹⁰ Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, 2/77.

¹¹ Nurten Kiriş Yılmaz, “Sofistler ‘Sofist’ miydi?”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 25 (2012), 167.

¹² Yılmaz, “Sofistler ‘Sofist’ miydi?”, 164.

¹³ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 39; Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, 2/80; Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi*, 138; Yıldızdöken, “Sofistlerin Epistemolojideki Yeri ve Önemi”, 187; Hüsameddin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri* (Konya: Hü-Er Yayınları, 1999), 90. Bilgi nazariyesinde Protagoras'ın rölativist bir yaklaşım geliştirmesine karşın Gorgias'ın bunu bir adım daha öteye götürerek nihilist bir yaklaşım benimsediği söylenebilir. Bkz.: Osman Elmalı - Ömer Özden, “Helenistik Roma Felsefesi: Septikler (Şüpheciler)”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Celal Türer - Hakan Olgun, Düşünce Dizisi 47 (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 2/382.

Milattan önce V. yüzyılda önemli siyasi ve sosyal değişimlere sahne olan Atina'da¹⁴, demokratik bir rejimin benimsenmesiyle birlikte ortaya çıkan yurttaş yetiştirme ihtiyacını, belirli bir ücret karşılığında dersler vermek suretiyle sofistler üstlenmişlerdir.¹⁵ Daha sonraları para karşılığında ders vermelerinden ötürü eleştiriye maruz kalacak olan¹⁶ sofistler, epistemolojide ortaya koymuş oldukları yaklaşımlarıyla kuşkucu ve bilinmezci tavrın makes bulmasına neden olmuşlardır.¹⁷

Sofist epistemoloji, subjektif bir temel üzerine kuruludur. Geçmişte doğa filozoflarının getirmiş oldukları açıklamaların sürekli birbiriyle çelişkiler arz etmesinden hareketle sofistler, ortaya atılan her görüşün alternatifi ve karşıtı olabilecek bir görüşün savunulabileceğini iddia etmişlerdir.¹⁸ Keza onlara göre bilginin doğruluğunun ölçüsü insandır.¹⁹ Nesnelere dair bilgi, zamana ve mekâna bağlı olarak sürekli bir şekilde değişkenlik göstermektedir. İnsanoğlunun duyu organları vasıtasıyla elde etmiş olduğu bilgiler de idrak eden özneye bağlı olarak değişkenlik gösterebildiğinden, genel geçer bir bilgiden ve bilgi aktarımından söz edilemez.²⁰ Sofistler, dış dünyada bilinebilecek sabit bir hakikatin var olup olmadığını, bir şeyi bilebilmenin imkânını, duyu organları yoluyla dış dünyadaki gerçekliğe ilişkin bilgi edinilip edinilemeyeceğini sorgulamışlardır. Neticede nesnel bir bilgi edinmenin olanağından Tanrı hakkında konuşabilmenin imkânına kadar pek çok meselede kuşkucu bir tavır geliştirmişlerdir.²¹ Bu da onların bilinmezci yaklaşımlarının temelini oluşturmaktadır.

Sofistlerin temayüz ettiği özelliklerden bir tanesi, doğa filozoflarının teoriyi merkeze alarak doğayı ve doğanın nihai izahını veren ilkeyi araştırdığı yerde onların

¹⁴ Bu dönemde Atina'da ve çevresinde yaşanan siyasi ve sosyal dönüşümler için bkz.: Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* - 2, 2/5-10; Yılmaz, "Sofistler 'Sofist' miydi?", 164; Yıldızdöken, "Sofistlerin Epistemolojideki Yeri ve Önemi", 188-192; Zeki Aktaş, "Sofistlerde Tanrı ve Din Düşüncesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2/9 (2020), 1230-1232.

¹⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 39; Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, 2/82; Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi*, 134-135.

¹⁶ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 39; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* - 2, 2/20; Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, 89; Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, 2/82.

¹⁷ Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, 2/80.

¹⁸ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 40; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* - 2, 2/14; Yıldızdöken, "Sofistlerin Epistemolojideki Yeri ve Önemi", 187.

¹⁹ Yıldızdöken, "Sofistlerin Epistemolojideki Yeri ve Önemi", 195-197; Yılmaz, "Sofistler 'Sofist' miydi?", 172; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* - 2, 2/31-32.

²⁰ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 39-40; Yıldızdöken, "Sofistlerin Epistemolojideki Yeri ve Önemi", 196; Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, 90; Aktaş, "Sofistlerde Tanrı ve Din Düşüncesi", 1234.

²¹ Sofistlerin bilgi felsefesi için ayrıca bkz.: Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 52-53.

pratik gayelerle ve insanı merkeze alarak felsefi bir uğraş geliştirmiş olmalarıdır.²² Sofistlerin ön plana çıktıkları bir diğer özellikleri de hitabete ve böylece insanları etkileme sanatına verdikleri önemdir ki bundan ötürü de insanları yanıltmakla eleştirilmişlerdir.²³ Sofistler, geleneksel din ve ahlak öğretilerine de karşı çıkmaları nedeniyle yıkıcı bir etkiye yol açmış,²⁴ başta Sokrates (M.Ö. 469-M.Ö. 399), Platon (M.Ö. 428/427-M.Ö. 348/347) ve Aristoteles (M.Ö. 384-M.Ö. 322) olmak üzere pek çok kimse tarafından yerilmişlerdir.²⁵ Sofistlerin geleneksel din ve ahlak öğretilerine karşı çıkmalarının vardığı nokta, Kritias'ın (M.Ö. 460-M.Ö. 403) dinleri insan ürünü yapılar ve siyasi otoritenin tahakküm aracı olarak nitelemesine kadar ileri gitmiştir.²⁶

Sofist tavrın rölativist bakış açısını en iyi yansıtan ifadelerinden birisi, Protagoras'ın şu meşhur sözleridir: “Bütün şeylerin ölçüsü insandır, var olanların var olmalarının ve var olmayanların var olmamalarının.”²⁷ Bu bakış açısı, sofistlerin bilgi kuramının özünü ortaya koymaktadır. Buna göre sofistler, insan zihninin dışında var olan bağımsız bir gerçeklik alanından genel geçer bir biçimde söz edebilmenin imkânını yadsırlar. İdrak eden öznenin bağımsız bir gerçeklik alanının olmadığı ve söz konusu idrak edilen sahanın özneye bağlı bir şekilde aktarılıyor olduğu düşüncesinden hareketle Protagoras şöyle söylemektedir: “Herhangi bir şey bana nasıl görünüyorsa benim için öyledir, sana nasıl görünüyorsa senin için de öyle. Üşüyen için rüzgâr soğuktur, üşümeyen için ise soğuk değildir.”²⁸ Öte yandan meşhur sofist Gorgias'dan nakledilen şu sözler, Müslümanlar tarafından “İnâdiyye” şeklinde isimlendirilecek olan pozisyonu²⁹ izhar etmektedir: “Hiçbir şey var değildir, var olsaydı bile bilinemezdi, bilinebilseydi bile başkasına anlatılamazdı.”³⁰ Müstakil bir ekol olmaksızın ortak bir tavra tekabül eden

²² Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* - 2, 2/77; Ali Taşkın, “Sofistlere Özel Bir Referansla Bilginin Kaynağı ve İmkânı Üzerine Yapılan Tartışmalar”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 201.

²³ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 39; Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 112; Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, 2/82-83; Taşkın, “Sofistlere Özel Bir Referansla Bilginin Kaynağı ve İmkânı Üzerine Yapılan Tartışmalar”, 202.

²⁴ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* - 2, 2/75-76; Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 128.

²⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 39; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2/19-21; Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, 89; Taşkın, “Sofistlere Özel Bir Referansla Bilginin Kaynağı ve İmkânı Üzerine Yapılan Tartışmalar”, 204.

²⁶ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* - 2, 2/71; Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, 2/131.

²⁷ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* - 2, 2/28; Taşkın, “Sofistlere Özel Bir Referansla Bilginin Kaynağı ve İmkânı Üzerine Yapılan Tartışmalar”, 203; Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, 90.

²⁸ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* - 2, 2/28.

²⁹ Sofist fraksiyonların Müslümanlar tarafın fırak literatüründe “İnâdiyye”, “İndiyye” ve “Lâedriyye” şeklindeki kullanımı için bkz.: Kutluer, “Lâedriyye”, 27/41; İbrahim Emiroğlu, “Sûfestaîyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2009), 37/469.

³⁰ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* - 2, 2/23. Ayrıca Gorgias'ın bu sözlerindeki öğretisinin detayları için bkz.: Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2/46-48.

sofizizm,³¹ en temel özelliğini, kesin ve nesnel bir bilgi edinebilmenin imkânına karşı duymuş olduğu bu derin kuşkucu yaklaşımla ortaya koymaktadır. Söz konusu tavrı, (i) rölativizm, (ii) bilinmezcilik ve (iii) kuşkuculuk şeklinde ifade etmek mümkündür.

Sofist tavrın kuşkuculuğu, Tanrı inancı noktasında da kendini göstermektedir. Nitekim Protagoras'ın şu meşhur sözleri bu durumu açıkça ortaya koymaktadır: “Tanrılara gelince, ne onların var oldukları ne var olmadıkları ne de ne şekilde olduklarını biliyorum, çünkü bu konuda bilgi edinmeyi engelleyen çok şey vardır. Onların duyularla algılanmamaları, insan hayatının kısalığı...”³² İnsanoğlunun sahip olduğu bu sınırlılıklar, Protagoras'ı teolojik meselelerde tipik bir agnostik tavra sürüklemiştir. Onun teolojik meselelerde yargıları askıya alan bu yaklaşımını Ksenophanes'te (M.Ö. 570-M.Ö. 480) de görmek mümkündür. Ona göre de insanın sınırlı, sürekli değişkenlikler arz eden ve yetkinlikten uzak olan bilgisi, Tanrısal bilginin mutlak ve kâmil hakikatini idrak edemez.³³ Tanrı'ya dair bilgi elde edebilmenin imkânı hususunda Protagoras ve Ksenophanes yargıyı askıya alır bir pozisyonda dururken Prodikos (M.Ö. 465-M.Ö. 399), dinin ve tanrıların insanlar tarafından kendilerine yarar sağlayan şeylerin kutsallaştırılmasının bir neticesi olarak ortaya çıktığını düşünür.³⁴ Prodikos'a benzer bir şekilde Kritias'ın da dinleri ve tanrıları insan ürünü birer kabul olarak telakki ettiğine yukarıda temas etmiştik. Ona göre de siyasi nüfuz, insanları tek başlarına iken dahi kanuna karşı korkutmak ve kanunun müeyyide gücünü toplumda yaygınlaştırmak için dinleri ve tanrıları icat etmiştir.³⁵ Bir ekol olarak yeknesak bir bütünlükle teoloji anlayışlarını yansıtmaktan ziyade gösterdikleri müşterek özelliklerden ötürü sofistlerden zikredilen bu isimlerin Tanrı inancı noktasında da müşterek özellikleri, insanı her şeyin ölçüsü olarak kabul etmeleridir. Bu nedenle de onların pek çok meseleye eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşmalarının yanı sıra dinleri ve Tanrı inancını “antropolojik bir fenomen” olarak inceledikleri öne sürülmüştür.³⁶

³¹ Sofistlerin müstakil bir felsefe okulu olmamalarına karşın ortak bir tavra işaret etmelerine ilişkin bkz.: Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 71-72; Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 51-52; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* - 2, 2/75; Aktaş, “Sofistlerde Tanrı ve Din Düşüncesi”, 1233.

³² Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2/27; Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, 2/91.

³³ Aktaş, “Sofistlerde Tanrı ve Din Düşüncesi”, 1237.

³⁴ Aktaş, “Sofistlerde Tanrı ve Din Düşüncesi”, 1241.

³⁵ Aktaş, “Sofistlerde Tanrı ve Din Düşüncesi”, 1243.

³⁶ Aktaş, “Sofistlerde Tanrı ve Din Düşüncesi”, 1244.

Sofist tavrın ilk temsilcilerinden addedilen Protagoras ve Gorgias'ın akabinde Prodikos, Hippias (d. M.Ö. 460), Antiphon (M.Ö. 480-M.Ö. 411), Thrasymakhos (M.Ö. 459-M.Ö. 400), Kallikles (d. M.Ö. 484) ve Kritias gibi isimler,³⁷ bilinmezci ve kuşkucu tavırlarında çok daha ileri gitmişlerdir. Neticede hem sofist tavrın yıkıcı etkisinin artmasında³⁸ hem de başlarda olumlu anlamlar taşıyan *sofist* kelimesinin³⁹ yıllar sonra olumsuz bir imajla anılır hale gelmesinde etkili olmuşlardır.⁴⁰ Örneğin sofistler, hitabet sanatını etkin bir şekilde kullanarak insanları aldatmayı hedef edinen, kasıtlı olarak safsata yapan, hakikati bulmak gayesiyle değil de tartıştığı kimselere üstün gelmek amacıyla ve sırf tartışmış olmak için tartışan, laf cambazlığı yapan, maddi çıkarlar sağlamak için dersler veren kimseler olarak akılda kalmışlardır. Buna rağmen çoğu felsefe tarihçisi, sofistlerin felsefi düşünceye yapmış oldukları katkıları zikretmekten geri durmaz. Felsefe tarihçilerine göre felsefi araştırmaların odağının doğadan insana dönmesinde, felsefi araştırmalarda deneye ve gözleme verilen ehemmiyetin artmasında, metodik kuşkuculuğun bir tavır olarak felsefeye yerleşmesinde ve Platon ve Aristoteles gibi sistem filozoflarının ortaya çıkmasında sofist olarak anılan isimlerin önemli katkıları olmuştur.⁴¹ Zira Sokrates ve takipçileri, sofistlerin tartışmaya açtığı bilgi meselesinden hareketle dış dünyada değişmez ve bilinebilir hakikatlerin mevcut olduğunu ispat etmeye çalışmışlardır.⁴² Sofistlerin bir diğer katkısı da felsefe eğitimi noktasında olmuştur. Felsefi eğitimin içeriğinin şekillenmesinde önemli hamleleri olan sofistler, bu sebepten ötürü pedagojinin kurucusu olarak nitelendirilmişler ve felsefe tarihçileri tarafından övgüyle karşılanmışlardır.⁴³

³⁷ Mezkr isimler hakkında detaylı bilgi için bkz.: Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* - 2, 2/52-71; Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, 2/114-133; Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 118-119.

³⁸ Sofist tavrın yıkıcı etkilerine dair bkz.: Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 42-43; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* - 2, 2/75-76; Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 128.

³⁹ "Sofist" kelimesinin sahip olduğu anlamlar için bkz.: Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, 2/81-83; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2/18-19; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 39; Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi*, 133-134.

⁴⁰ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2/19-20; Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi*, 134-135; Yılmaz, "Sofistler 'Sofist' miydi?", 166.

⁴¹ Sofistlerin felsefi düşünceye yapmış oldukları katkılar için bkz.: Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* - 2, 2/76-78.

⁴² Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 128.

⁴³ Sofistlerin felsefe eğitimi hususunda yaptıkları katkılar ve pedagojinin kurucusu addedilerek aldıkları övgüler için bkz.: Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, 2/79.

1.1.2. Septikler

İlkçağ felsefesi tarihinin ikinci ana dönemi olarak nitelendirilen Helenistik dönemde, bilgiyi elde edebilme ve nihai yargıya varabilme noktasında kuşkucu tavırlarıyla öne çıkan ve bu tavrın iddialarının derli toplu bir şekilde sonraki nesillere aktarılmasında rol oynayanlar, *septik* olarak isimlendirilen filozoflar olmuştur.⁴⁴ Ancak onların bu şüphecî ve bilinmezci tavrını kendilerinden önce sofistlerde bulmak, hatta bu yaklaşımın kaynağını Herakleitos'un yaptığı görüş-gerçeklik ayırımına kadar geri götürmek mümkündür.⁴⁵

Sokrates, Platon ve Aristoteles'in, felsefenin nihai gayesi olarak hakiki mutluluğa erişme noktasında bilgiyi temel aldığı⁴⁶ yerde septikler, bilgi kuramına dair getirmiş oldukları tenkitlerle yola çıkmışlardır.⁴⁷ Büyük İskender'in (M.Ö. 356-M.Ö. 323) doğu seferi sonrasında birbirinden farklı kültürlerle tanışan batı dünyası, bu karşılaşmaların da etkisiyle pratik gayeleri merkeze almak suretiyle felsefî tartışmaları ahlak problemi odağında sürdürmeye başladı. İnsanı hakiki mutluluğa eristirecek olan ahlakın gayesi erdemli yaşamaktı. Erdem ise hakikatin bilgisine ulaşmakla edinilebilirdi ve bu bakımdan Sokrates, bilginin erdem olduğunu söylemişti. Sokrates ve takipçileri tarafından, hakiki mutluluğa ulaşmak erdemli olmaya, erdemli olmaksa bilgece yaşamaya bağlanmıştı. Böylece bilgelik, ahlakın temeline yerleştirilmiş oluyordu. Bilginin bu şekilde odak noktası kılınması, bilginin mahiyetine ve nasıl elde edildiğine dair tartışmalar yürütmeyi gerektirmişti. Doğru bilgi elde edilebilir miydi ve doğru bilgi diye bir şey gerçekte var mıydı? Böylece bilgi problemine yönelen kimi filozoflar, bilgiye dair yapmış oldukları sorgulamalar neticesinde kuşkucu yaklaşımlar geliştirmişlerdi.⁴⁸ Bu bakımdan bilgi

⁴⁴ Pyrrhon, Timon ve *akademik şüpheciliğin* kurucusu addedilen Arkesilaos, Karneades, septik tavrın iddialarının günümüze ulaşmasında en çok rol sahibi olan Sextus Empiricus gibi isimler, bu tavrın temsilcileri arasındadır. Bkz.: Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 85-86, 97-102.

⁴⁵ Herakleitos'tan sonra Parmenides, onun bu ayırımını daha da keskinleştirmiş, görüşün ardında yatan gerçekliği idrak etmemiz noktasında duyu organlarının yetersizliğini vurgulamıştır. Onların yapmış oldukları bu ayırımın, şüphecilerin duyu organlarının yetersizliğine yaptığı vurgulara bir kaynak teşkil ettiği söylenebilir. Bkz.: Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi - 4* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 4/428-429. Herakleitos ve Parmenides'in, duyu algılarının geçerliliğine ilişkin kuşkucu yaklaşımlarının insan odaklı bir felsefeye ve böylece sofist bilinmezcilğe zemin hazırlaması hakkında ayrıca bkz.: Taşkın, "Sofistlere Özel Bir Referansla Bilginin Kaynağı ve İmkânı Üzerine Yapılan Tartışmalar", 201, 204.

⁴⁶ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 85; Taşkın, "Sofistlere Özel Bir Referansla Bilginin Kaynağı ve İmkânı Üzerine Yapılan Tartışmalar", 205.

⁴⁷ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 86.

⁴⁸ Elmalı - Özden, "Helenistik Roma Felsefesi: Septikler (Şüpheciler)", 2/381-382; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 85.

problemini kuşkucu yaklaşımlarla inceleyen Pyrrhon (M.Ö. 365-M.Ö. 275)⁴⁹ ve peşinden öğrencisi Timon (M.Ö. 320-M.Ö. 230), septik düşüncenin ilk temsilcileri olarak önümüzde durmaktadır.⁵⁰

Felsefe tarihçileri septisizmi üç ana dönemde incelemektedir. Buna göre birinci dönemi Pyrrhon ve Timon'un yaşadığı erken dönem kuşkuculuğu teşkil ederken ikinci Akademik Kuşkuculuk ve üçüncü Yeni Kuşkuculuk dönemlerini, sırasıyla Arkesilaos (M.Ö. 315-M.Ö. 241) ve Karneades (M.Ö. 214-M.Ö. 129) ile Sextus Empiricus (M.Ö. 210-M.Ö. 160) ve Ainesidemos (M.Ö. I. yüzyıl) gibi isimlerin yaşadığı dönemler teşkil etmektedir.⁵¹ Bu dönemlerin her birinin birtakım hususiyetleri mevcuttur. Septik kuşkuculuğun kurucusu olarak Pyrrhon ve Timon'un görüşleri, antik Yunan'da cereyan etmiş tartışmalara referansla inşa edilirken⁵² Akademik Kuşkuculuk olarak isimlendirilen tavır, felsefi araştırmaları, Sokrates ve Platon'dan tevarüs ettiği nihai karara varma noktasındaki mütevazı tavrı daha ileri götürerek metodik bir kuşkuculuğu benimse(t)mek suretiyle yürütmeyi öngörür.⁵³ Arkesilaos ve Karneades, Sokrates'in izinden giderek felsefi yargıları askıya alırken bir taraftan günlük konularda da yargılarını askıya almayı bir tavır haline getirmişlerdi.⁵⁴ Bu okulun en önemli isimlerinden olan Arkesilaos, kesin hüküm vermekten kaçınmanın en doğru yol olduğunu düşünür ve aynı zamanda bir şey bilemediğini ifade ederken dahi "bilmediğini bile kesin olarak bilemediğini" söyler.⁵⁵ Yeni Kuşkuculuk olarak isimlendirilen dönemde ise Empiricus gibi isimler, geçmiş dönemdeki epistemolojik tartışmaları yürüten ekollerin pozisyonunu, radikal septisizm de dahil olmak üzere, bir dogmatizm olarak niteler ve oldukça karakteristik bir kuşkucu yaklaşım izhar eder. Ona göre felsefi araştırmalar yürüten gruplardan biri, yapmış olduğu araştırmanın neticesinde son noktayı koyarken, diğeri de nihai karara varılamayacağını söyleyip araştırmanın çözümsüz olduğunu savunurken dogmatik bir yaklaşım ortaya

⁴⁹ Pyrrhon'un bilinmezci tavrı, yaptığı görünüş-gerçeklik ayrımı ve görünüşün ardındaki gerçekliğin bilinemeyeceği, bu yüzden de yargıyı askıya almak gerektiği yönündeki düşünceleri için bkz.: Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 521-524.

⁵⁰ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 85-86; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* - 4, 4/437.

⁵¹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* - 4, 4/433-434; Ayrıca bkz.: Elmalı - Özden, "Helenistik Roma Felsefesi: Septikler (Şüpheciler)", 2/382.

⁵² Elmalı - Özden, "Helenistik Roma Felsefesi: Septikler (Şüpheciler)", 2/382.

⁵³ Elmalı - Özden, "Helenistik Roma Felsefesi: Septikler (Şüpheciler)", 2/386; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 98; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* - 4, 4/465-466.

⁵⁴ Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi* - 1, çev. Serdar Uslu (İstanbul: Küre Yayınları, 2011), 1/200.

⁵⁵ Elmalı - Özden, "Helenistik Roma Felsefesi: Septikler (Şüpheciler)", 2/386.

koymaktadır.⁵⁶ Felsefe tarihçileri tarafından kuşkuculardan zikredilen isimlerin görüşleri incelendiğinde, kuşkuculuğun birtakım farklı fraksiyonlarının mevcut olduğu görülür. Bilinmezcilik noktasında radikal bir pozisyon alan septikler olduğu gibi nihai yargıya varma noktasında daha ihtiyatlı davranılması gerektiğini söyleyenler de mevcuttur.

Septik tavrın, epistemolojik tartışmaların yürütüldüğü bir dönemde Epikürcü ve Stoacı okulun dogmatik yaklaşımlarına karşı kuşkuculuğu temel alan bir pozisyonla ortaya çıktığı söylenebilir.⁵⁷ Nitekim akademik kuşkuculuğun temsilcilerinden Karneades, bilginin doğruluğunun yahut yanlışlığının tespit edilebilmesinin bir kriteri olmadığı, duyu algılarının göreceli olup sürekli olarak değişkenlik arz ettiği ve kesin yargılarda bulunulamayacağı iddialarını öne sürerek Stoa ekolüyle tartışmalar yapmıştır.⁵⁸ Septik bilgi felsefesi, temelde yargıyı askıya almayı salık veren ve görünüş-gerçeklik ayırımından hareketle gerçekliğin bilgisine erişmenin imkânına ilişkin metodik bir kuşkuyla hareket eden bir pozisyonudur. Bunun yanı sıra septiklerden Timon, bilimlerin temelini oluşturan, kendinde açık birtakım ilkelere (*bedihîyyât*) ulaşabilmenin imkânını da reddeder. Bu nedenle ona göre tüm akıl yürütme biçimleri bir kısır döngüye girmeye mahkumdur.⁵⁹ Görüldüğü üzere septikler, bir yandan bilgi edinme yollarının göreceliliğini savunmak, diğer yandan da akıl yürütme ameliyesinin kısır döngüye girmeye mahkûm olduğunu öne sürmek marifetiyle bilinmezci bir yaklaşım ortaya koymaktadır.

Öte yandan septik görüş ve iddiaları derli toplu bir şekilde tanımamız noktasında en büyük katkıya sahip olan Empiricus,⁶⁰ sefleri gibi ampirizmi temel alan bir yaklaşım serdetmiş, metafizik sahada bilgi elde etmenin imkânını reddetmiş, bilgi ve inanç arasında da ayrıma gitmiştir.⁶¹ O, felsefi araştırmaların hayatta pratik faydalara dönük sonuçlar verecek şekilde fenomenler sahasına dönük olarak sürdürülmesi gerektiğini savunmuş ve aşkın (*transsendent*) olan hakkında şüpheli bir tavırla hareket ederken hiçbir şüphelinin fenomenal sahayı yadsımadığını iddia etmiştir.⁶²

⁵⁶ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* - 4, 4/426.

⁵⁷ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* - 4, 4/466.

⁵⁸ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 99-102.

⁵⁹ Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi* - 1, 1/124.

⁶⁰ Sextus Empiricus, *Kuşkuculuk*, çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017).

⁶¹ Elmalı - Özden, "Helenistik Roma Felsefesi: Septikler (Şüpheliler)", 2/393.

⁶² Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 114. Gökberk aynı yerde, şüpheli tavrın pragmatist felsefi yaklaşımının neticede Ainesidemos'ta yerini pozitivist bir araştırmaya bıraktığından söz etmektedir.

Bilinmezci ve şüpheci yaklaşımlarını ele almış olduğumuz septiklerin, Antik dönemdeki selefleri olan sofistlerden farkı, onların bu pozisyonlarını sistemli bir şekilde ifade etmiş ve işlemiş olmalarında yatmaktadır.⁶³ Özellikle Sextus Empiricus ve Ainesidemos gibi isimler, kendilerinden önce ortaya atılmış olan şüpheci argümanları bir araya getirmişler ve yıllar sonra ortaya çıkacak olan metodik şüpheci filozoflara bir miras bırakmışlardır.⁶⁴ Onlardan önceki isimlerin yargıları askıya almayı ve kesin bir dille konuşmamayı salık veren tavırlarıyla tutarlılık arz edecek bir biçimde eser telif etmekten kaçınmış olmaları şaşırtıcı değildir.⁶⁵ Yukarıda da değindiğimiz gibi pek çok şüpheci isim bilinmezcilik noktasında farklı türden yaklaşımlar geliştirmiştir. Kimi daha mütesâhil ve ihtiyatlı davranırken kimi de bilgi kuramına dogmatik bir bilinmezcilikle yaklaşmıştır. Ancak gerek sofist ve gerek septik olarak isimlendirilen bu kimselerin, geliştirdikleri argümanlarda ve savundukları iddialarda taşıdıkları müşterek özellikleri zikretmek yerinde olacaktır. Zira bilinmezcilik, yeri geldiğinde ileride işleneceği üzere, İslâm düşüncesinde de karşımıza çıktığında aynı argümanlarla anılacaktır. Bunları şöyle sıralamak mümkündür:

(i) Ortaya atılan her görüşün karşıtı olan görüş de aynı ölçüde savunulabilir. (ii) Duyu algılarımız bize gerçekliği olduğu gibi yansıtmamaktadır. (iii) Algılar insandan insana değişebildiği için herkesin idraki birbirinden farklıdır, bu nedenle nesnel bir bilgi edinimi ve aktarımı yapılamaz. (iv) Duyu idraklerinin ve bilgi ediniminin göreceliliğinden ötürü herkesin görüşü doğru olabilir. (v) Her akıl yürütme bir ön kabule dayanmaktadır. Bu ön kabuller ise nihayetinde herkesin üzerinde mutabık kaldığı bir kabule dayandırılmayacağından ötürü bütün akıl yürütmeler kısır döngüye girmeye mahkumdur. (vi) Kesin yargılardan kaçınıp yargıları askıya almak gerekir. (vii) Felsefi araştırmalar yaparken pratik felsefeye öncelik tanımak gerekir. (viii) Mutluluğa ulaşmak için insanı ve eylemi merkeze alan bir felsefe yürütmek gerekir.

1.2. İslâm Öncesinde Gnostik Gelenekler

Gnostisizm, Yunanca “özel bilgi” ve “hikmet” gibi anlamlara gelen “*gnosis*” kelimesinden türetilmiş olup, yüzyıllardır kadim dünyanın mamur topraklarında çeşitli

⁶³ Elmalı - Özden, “Helenistik Roma Felsefesi: Septikler (Şüpheciler)”, 2/382.

⁶⁴ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* - 4, 4/433.

⁶⁵ Elmalı - Özden, “Helenistik Roma Felsefesi: Septikler (Şüpheciler)”, 2/386-387.

unsurlarıyla kendini hissettirmiş bir gelenektir.⁶⁶ Gnostisizmi müstakil bir din olarak tanımlamak doğru değildir. Zira gnostisizm, çeşitli unsurlarıyla özellikle Mezopotamya havzasındaki kadim dinleri etkilemiş bir “meta-söylem” olarak karşımızda durur. Sâbiilik ve Maniheizm gibi dinler bütünüyle bu unsurlardan etkilenmişken Yahudilik ve Hristiyanlığın çeşitli mezheplerinde gnostik unsurlara rastlamak mümkündür.⁶⁷ İslâmiyet içerisinde de Şîa’da gnostik unsurlara rastlanmaktadır.⁶⁸

Gnostisizmin kökenlerinin nereye dayandığı hususunda çeşitli iddialar ortaya atılmıştır.⁶⁹ Uzun yıllar boyunca gnostiklerin, erken dönem Hristiyan sapkınları oldukları iddia edilmiş ve kendileri hakkındaki bilgiler erken dönem Hristiyan apolojetiklerindeki iddialara istinat etmiştir.⁷⁰ Ancak 1945 yılında Mısır’da yapılan bir keşif, gnostik unsurların tarihinin çok daha eskiye götürülebileceğini kanıtlayan birtakım yazma nüshaları ortaya çıkarmıştır. Bu nüshalar, keşfin yapıldığı yere nispetle “Nag Hammadi” yazmaları olarak anılır.⁷¹ Gnostisizmin kökenleriyle alakalı son dönemlerde yapılan araştırmalara göre bu düşüncenin Mezopotamya’da ortaya çıktığı ve sonrasında Doğu Akdeniz üzerinden Mısır ve Roma’ya yayıldığı söylenebilir.⁷² Ancak söz konusu araştırmalara ve ortaya çıkan bulgulara dayanarak gnostik düşüncenin tarihine ve kaynağına ilişkin kesin bir şey söyleyebilmek mümkün değildir. Gnostisizmin kökeninden ziyade sahip olduğu inanç yapısı hakkında konuşmak daha olanaklıdır.⁷³

⁶⁶ Şinasi Gündüz, “Gnostisizm”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* (İstanbul: TÜBİTAK Bilim Yayınları, 2022), 2/94.

⁶⁷ Şinasi Gündüz, “Gnostik Antropoloji”, *EKEV Akademi Dergisi* 14 (2003), 2.

⁶⁸ Yusuf Benli, “Gnostisizmin Şîa’nın İlk Oluşumuna Etkileri Meselesi” (Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu, Malatya: İnönü Üniversitesi, 2012), 207-210; Yusuf Koçak, “İrfânî/Gnostik Geleneğin Şîi Gulat’daki Tezahürleri: Beyâniyye Örneği”, *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2020), 662.

⁶⁹ Kimileri gnostisizmin Hristiyanlık içerisinde bir grup Helenistik felsefeden etkilenmiş filozof ve teolog ile birlikte ortaya çıkmış bir yapı olduğunu savunurken kimileri de gnostisizmin Hristiyanlık öncesinde doğu dinlerinde var olan bir olgu olduğunu savunmuştur. Bununla birlikte gnostisizmin Hristiyanlıkla birlikte eş zamanlı olarak Akdeniz havzasında ortaya çıkmış bir din olduğunu söyleyenler de vardır. Bkz.: Harun Işık, “Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi” (Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu, Malatya: İnönü Üniversitesi, 2012), 30-31.

⁷⁰ Ömer Mahir Alper, “İrfâniyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2000), 22/445; Şinasi Gündüz, “Erken Dönem Hristiyan Gnostisizmi” (Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu, Malatya: İnönü Üniversitesi, 2012), 63.

⁷¹ Giovanni Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma Aygül Baş - Bilal Baş (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 31-32; Işık, “Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi”, 31; Hilmi Demir, *Mit Kozmos ve Akıl Zerdüştlük Maniheizm Hristiyan Gnostikler ve İslâm* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 20.

⁷² Işık, “Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi”, 32; Sean Martin, *Gnostikler İlk Hristiyan Sapkınlar*, çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2010), 25.

⁷³ Martin, *Gnostikler İlk Hristiyan Sapkınlar*, 32.

Gnostisizm, müstakil bir din olmadığı gibi kendine özgü bir literatüre ve öğretim sistemine de sahip olmadığı için farklı din ve mezheplerde farklı şekillerde karşımıza çıkabilmektedir. Bu nedenle gnostik düşüncenin farklı dinlerdeki ve mezheplerdeki tezahürleri, sahip olduğu karakteristik unsurlardan hareketle tespit edilebilmektedir.⁷⁴ Yahudilik ve Hristiyanlıkta tezahürlerine rastladığımızı ifade ettiğimiz gnostisizm, aynı zamanda kendini Hint ve Fars geleneklerinde de göstermektedir. Yeni Eflatunculuk'ta da etkilerini gördüğümüz bu yapı, tipik bir inanç manzumesi olarak kendine özgü özelliklerinin en somut örneklerini Sâbiîlik ve Maniheizm'de izhar etmektedir.⁷⁵ Ayrıca gnostisizm, eski paganist dinlerden kalma pek çok öğretiyi de bünyesinde barındırmaktadır. Kadim Mezopotamya ve Mısır geleneklerinden de izler taşıyan bu yapı, eklektik bir görünüm arz etmektedir.⁷⁶ Hem etkileyen hem de etkilenen bir yapı olarak karşımıza çıkan gnostisizmin karakteristik özelliklerini tespit etmede, inanç esasları bakımından tipik bir gnostik özellik yansıtan Sâbiîlik bir ölçü olarak kabul edilmektedir.⁷⁷

1.2.1. Gnostisizmin İnanç Yapısı

Gnostisizm, metafiziğe ilişkin izahlarını ve insanın evrendeki konumuna ve nihai gayesine dair teorilerini ortaya koymak için bir çeşit özel bilgi türü olan *gnosisi* referans alır. Gnosis, nazarî bilgidен ziyade sezgisel bilgiye işaret eder.⁷⁸ Gnostisizm, ilham ve sezgi yoluyla gnosis'e sahip olan seçilmiş kişinin nihai kurtuluşa ereceğini ifade eden bir öğretilerdir.⁷⁹ Gnosis, ıstılâhî anlamda metafizik bilgiye keşif ve mârifet yoluyla, akli istidlale başvurmaksızın ulaşmak anlamında kullanılmıştır.⁸⁰ Zira gnosis, zihinsel

⁷⁴ Yusuf Koçak, *Gnostik Geleneğin Erken Dönem Şiîlik'teki Tezahürleri: Şiî Gulat Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2021), 39. Sean Martin, gnostik karakteri yeknesak bir bütünlükle ele almanın ve birbirinden farklı gruplardaki ortak özelliklerden hareketle gnostisizmin inanç yapısı hakkında konuşmanın güç bir faaliyet olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte gnostiklerin sadece Hristiyan sapkınlar olmadıklarını, Müsevî ve Pagan gnostiklerin de bulunduğunu ifade etmektedir. Martin, *Gnostikler İlk Hristiyan Sapkınlar*, 16.

⁷⁵ Koçak, *Gnostik Geleneğin Erken Dönem Şiîlik'teki Tezahürleri: Şiî Gulat Örneği*, 236.

⁷⁶ Benli, "Gnostisizmin Şia'nın İlk Oluşumuna Etkileri Meselesi", 180.

⁷⁷ Şinasi Gündüz, *Son Gnostikler: Sâbiîler İnanç Esasları ve İbadetleri* (Ankara: Vadi Yayınları, 1995), 64.

⁷⁸ Gnosis; mârifet, sezgi, ilham, keşif, gizli bilgi gibi anlamlara gelecek şekilde kullanılmaktadır. Bkz.: Benli, "Gnostisizmin Şia'nın İlk Oluşumuna Etkileri Meselesi", 179; Işık, "Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi", 39.

⁷⁹ Işık, "Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi", 30; Martin, *Gnostikler İlk Hristiyan Sapkınlar*, 27; Koçak, *Gnostik Geleneğin Erken Dönem Şiîlik'teki Tezahürleri: Şiî Gulat Örneği*, 237; Ali Avcu, "Gnostik 'Kurtarıcı Bilgi' (Gnosis) Anlayışı Ve İsmaililik'teki Tezahürleri", *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 12/2 (2019), 324-334.

⁸⁰ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 1/255; Benli, "Gnostisizmin Şia'nın İlk Oluşumuna Etkileri Meselesi", 179; Emir Kuşçu, "Gnostik

bilginin mukabili olarak anlatılamayan ve ancak yaşanarak tecrübe edilebilen bir bilgi türüdür.⁸¹ Gnostik düşünceye göre Tanrı; insandan tamamen uzak, duyu tecrübesiyle algılanması imkânsız, değişmez ve mükemmel bir varlıktır.⁸² Bu nedenle Tanrı'ya ulaşmak ve kurtuluşa ermek ancak gnosis ile mümkündür.

Gnostik bilinmezciğin temelinde Tanrı'nın aşkınlığı bulunmaktadır. Yüce ve mükemmel olan Tanrı, bu âleme uzaktır ve insan idrakinin ötesindedir. Tanrı'nın aşkınlığına vurgu yapan bu mutlak tenzih anlayışı, Tanrı hakkında konuşma noktasında gnostik gelenekleri bir bilinmezciğe sürüklemiştir.⁸³ Bu bilinmezciğin aşılması, ancak gnostik bilgiye sahip olmuş bir kurtarıcının *mârifeti*yle olur. Yani önceden gnosis erişmiş olan bir kurtarıcının yol göstermesi ve vaazları sayesinde insanoğlu gnosis doğru yol alabilir.⁸⁴

Yahudilik ve Hristiyanlıktan gelen gnostik akımlarda varoluş, varlığın kaynağı olan mutlak kemal sahibi Tanrı'dan sudûr nazariyesine benzer bir şekilde bir düşüş motifi ile açıklanır. Burada mutlak iyilik olan Tanrı'dan kaynaklanan âlemin bir düşüşün neticesinde mutlak kötülük olan maddeye bulaşması, açıklanması güç bir durum olarak telakki edilmiştir. Bu nedenle karanlık âlemi ile ışık âlemi arasında radikal bir düalizm olduğu tasavvur edilmiştir. Öte yandan Sâbîilik ve Maniheizm gibi geleneklerde başından beri var olduğu düşünülen bir düalizm söz konusudur. Burada ışığın tanrısı ile karanlığın tanrısı arasında ezeli bir mücadele olduğu düşünülmüştür.⁸⁵ Gnostik düşüncenin en temel özelliği, metafizik bilgiye ulaşmada nazar yöntemini yadsıyıp keşif ve ilhama müracaat etmenin yanı sıra temelde yatan düalist izah biçimleridir. Bu nedenle gnostik geleneklerden söz edildiğinde akla mutlak bir düalizm gelir.

Söz konusu radikal düalizm anlayışının en önemli motiflerinden biri de *Demiurg* anlatısıdır. Demiurg, düalist evren anlayışına dönük bir izah girişimidir. Kötü ve karanlık olan maddenin, mutlak iyilik ve ışığın kaynağı olan Tanrı tarafından yaratılmış olması

Bilginin Varoluşçu Yorumu", *Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2010), 164.

⁸¹ Martin, *Gnostikler İlk Hristiyan Sapkınlar*, 34.

⁸² Işık, "Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi", 35-37.

⁸³ Suat Yorulmaz, *Erken Dönem Hristiyanlık'ta Gnostik Düşüncenin Öncüleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2020), 15-16.

⁸⁴ Koçak, *Gnostik Gelenegin Erken Dönem Şiilik'teki Tezahürleri: Şiî Gulat Örneği*, 53-54.

⁸⁵ Gündüz, "Gnostik Antropoloji", 2; Şinasi Gündüz, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1997), 123; en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 1/256.

hususu birbiriyle bağdaştırılmadığı için özü itibariyle kötü bir varlık olan Demiurg'a yaratıcı rolü verilmiştir.⁸⁶ Zira Tanrı, dünyada tezahür etmediği gibi evrene de yabancı olup aşkın ve yüce bir varlıktır.⁸⁷ Demiurg ise Tanrı'dan uzaklaşmayı, cehaleti ve kibri temsil eden bir figür olarak kötülüklerin kaynağıdır. Kötülüklerin ve karanlığın kaynağı olan bu motif, maddi âlemin ve insanın da yaratıcısıdır.⁸⁸ Öte yandan Demiurg'u kötülükle savaşması için Tanrı tarafından görevlendirilen bir elçi olarak yahut Tanrı'ya yardım eden bir melek olarak tasavvur eden yaklaşımlar da mevcuttur.⁸⁹ Nitekim Manihesitler, Demiurg'u ilahi bir elçi olarak görmektedirler. Ancak bunun dışında gnostik geleneklere göre Demiurg, kötü ve lanetli bir varlık olarak görülür. O, Tanrı'ya karşı gelen ve haddini bilmeyen aptal bir varlıktır. Bütün bunların yanı sıra Demiurg, kozmosu yaratan ve düzenleyen varlık olarak da telakki edilir.⁹⁰ Böylece birbirinden farklı gnostik geleneklerde farklı izah biçimleriyle kötülük ve mutlak iyilik, karanlık ve nur, maddi âlem ile ulvî âlemin arası bağdaştırılmaya çalışılır. Bu şekilde maddeselliğin ve kötülüğün kaynağı Tanrı'da değil başka bir varlıkta aranır.⁹¹

Bir diğer özellik ise, düşüş motifinin ayrılmaz bir parçası olan kurtuluş düşüncesidir. Zira düşüşün neticesinde varlığa gelen maddi âlem, karanlığın kötülüğüne bulaşmış bir hapisanedir.⁹² Gnostik düşüncenin kozmoloji ve ontolojideki düalist anlayışı, söz konusu insan olduğu zaman da kendini ruh-beden dikotomisinde gösterir.⁹³ Söz konusu anlatıda beden, ruhun hapisanesini teşkil etmektedir. Buna göre ışığın kaynağından gelip karanlık âleme düşmüş olan insan, bu anlatının en önemli unsuru olarak tekrardan ışık âlemini arzulamaktadır. Bu dünya kötülüğün, acının ve ızdırabın kaynağıdır. Kötülüğün ve şehvetin insandaki kaynağı ise bedendir. Bu nedenle,

⁸⁶ Koçak, *Gnostik Geleneğin Erken Dönem Şiilik'teki Tezahürleri: Şif Gulat Örneği*, 38.

⁸⁷ Kuşçu, "Gnostik Bilginin Varoluşçu Yorumu", 167; Ayrıca bkz.: Işık, "Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi", 37; Sean Martin'e göre Tanrı'nın bu anlaşılabilir ve aşkın tarafı, gnostik öğretinin bilinmezci ve sırlı tarafının önemli bir parçasıdır. Bkz.: Martin, *Gnostikler İlk Hristiyan Sapkınlar*, 28.

⁸⁸ Gündüz, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", 145; Gündüz, "Gnostik Antropoloji", 7.

⁸⁹ Demiurg'un mahiyeti hakkında öne sürülen yaklaşımlar için bkz.: Gündüz, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", 148.

⁹⁰ Demiurg hakkında farklı gnostik gelenekler tarafından geliştirilmiş olan anlatılar ve ona biçilen roller için bkz.: Gündüz, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", 159-165.

⁹¹ Gündüz, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", 122.

⁹² Gündüz, "Gnostik Antropoloji", 3.

⁹³ Gündüz, "Gnostik Antropoloji", 4-5.

kötülükler içerisinde sıkışıp kalmış olan insan ruhu, kurtuluşa ermek için çabalamalıdır.⁹⁴ Ruhun kurtuluşa ermesi ise, ancak insanın içine hapsolmuş olduğu beden hapishanesinin şehvi arzu ve isteklerinden uzaklaşmakla olur. Zira ruhun kurtuluşa ermesi için varması gereken benlik bilinci/mârifet, ancak bedenın şehvi arzularına karşı koymakla mümkündür. Hatta Sâbiiler hariç diğer gnostik geleneklerde aile kurup çocuk sahibi olmanın bile hoş karşılanmadığı bilinmektedir.⁹⁵ Bu bakımdan gnostisizmin en belirgin özelliklerinden biri, sıkı bir züht hayatı yaşamayı tavsiye eden öğretisidir.⁹⁶ Ancak kurtuluşa erebilmek için gerçekleşmesi gereken ikinci aşama, bedenın arzu ve isteklerinden uzaklaşan ruha ilahi âlem tarafından gnosisin bahşedilmesidir ki gnosis, akıl vasıtasıyla kendisine erişilebilecek bir bilgi değildir.⁹⁷

1.2.2. Felsefî Gelenkte Gnostik Eğilimler

Gnostik unsurların etkisi altında kalmış felsefî geleneklerin başında Yeni Eflâtunculuk gelmektedir. Yeni Eflâtunculuk, milattan sonra III. yüzyılda yaşamış olan Plotinos (205-270) tarafından kurulmuştur. Peşinden talebesi Porphyrios (234-305) tarafından geliştirilecek olan Yeni Eflâtunculuk, Antik Yunan’da mistik görüşleri baskın olan bir filozof olarak Platon’u esas almaktadır.⁹⁸ Yeni Eflâtuncu felsefeyi doğuran en önemli sebep, Büyük İskender’in milattan önce çıkmış olduğu büyük doğu seferiyle birlikte başlayan ve pek çok düşüncenin ve geleneğin birbiriyle etkileşime girmesine zemin hazırlayan Helenistik dönemdir. Felsefe ve bilimin merkezi haline gelmiş olan İskenderiye Kütüphanesi’nin ismi de bu dönemle anılır.

Yeni Eflâtuncu geleneğin temel öğretilerinde, gnostisizmin inanç unsurlarıyla önemli benzerlikler arz eden hususlar bulunmakta olup bunların başında, her iki düşüncede de Tanrı’nın aşırı bir tenzihle ifade edilmesi gelmektedir. Bu yaklaşıma göre Tanrı mutlak Bir’dir ve herhangi bir sıfatla tavsif edilmesi söz konusu olamaz. Onun

⁹⁴ Işık, “Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi”, 34-35, 38; Koçak, *Gnostik Geleneğin Erken Dönem Şiilik’teki Tezahürleri: Şiî Gulat Örneği*, 54; Gündüz, *Son Gnostikler: Sâbiiler İnanç Esasları ve İbadetleri*, 138.

⁹⁵ Gündüz, *Son Gnostikler: Sâbiiler İnanç Esasları ve İbadetleri*, 185.

⁹⁶ Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, 41.

⁹⁷ Gündüz, “Gnostik Antropoloji”, 13; Gündüz, “Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi”, 138-139; Gnosisin özel bir bilgi türü olarak gnostisizmin kurtuluş anlatısındaki merkezi rolü için ayrıca bkz.: Gündüz, *Son Gnostikler: Sâbiiler İnanç Esasları ve İbadetleri*, 103-106.

⁹⁸ Fethi Kerim Kazanç, “Yeni Eflatuncu Felsefede Gnostik Unsurlar ve Tesirleri” (Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu, Malatya: İnönü Üniversitesi, 2012), 87.

birliğine hâlel getirecek herhangi bir yaklaşım, bu sistemde kendine yer bulamaz.⁹⁹ Tanrı'nın tenzihi noktasında aşırılığa gitmek ve bunun neticesinde Tanrı'nın akıl ve duyularla değil, sadece özel bir mârifet (gnosis) yoluyla bilinebileceğini söylemek, her iki gelenekte de müşterek bir yaklaşım oluşturmaktadır.

Bir diğer müşterek unsur da her iki gelenekte de varoluşun Tanrı'dan bir taşmayla açıklanmasıdır. Yeni Eflâtunculukta bu izah biçimi, sudûr nazariyesi olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁰⁰ Bu izah biçiminin doğal bir sonucu olarak, varoluş sürecinde Tanrı'dan uzaklaştıkça yetkinlik azalmakta ve dünya bu bakımdan yetkinlikten en uzak noktayı, yani maddeyi teşkil etmektedir. Madde kötülüğün kaynağıdır. İnsan, maddenin tezahürü olan beden ve Tanrısallığa ulaşmanın bir vesilesi olan ruhtan müteşekkildir. Yeni Eflâtunculuk'ta da tıpkı gnostik geleneklerde olduğu gibi bir tür yetkinleşme ve böylece kurtuluşa erme, sistemin temelinde yatan öğretilerden biridir.¹⁰¹ Kurtuluş, insana hidayeti veren özel bir tür bilgi ile mümkün olmaktadır. Bu bilgi, tecrübe ve akılla elde edilemeyen, yalnızca gerekli şartları yerine getiren kimselere özel bir şekilde bahşedilen bir bilgidir.¹⁰²

1.2.3. Dinî Gelenekte Gnostik Eğilimler

Yukarıda inanç yapısını zikretmiş olduğumuz gnostisizmin özelliklerini bünyesinde barındıran, hatta gnostik yapıların inanç unsurlarını tespit etmede belirleyici rol oynayan felsefelerin başında Sâbiîlik gelmektedir. Bunun yanı sıra düalist karakterli inanç yapıları, özellikle de Fars kültür kökenli olan Maniheizm, Mezdekiyye ve Zerdüştlük, gnostisizm dendiğinde akla ilk gelen dinî gelenekler olarak öne çıkmaktadır. Öte yandan gnostik özellikler gösteren erken dönem Hristiyan heretiklerini de bu zümreden zikretmek gerekmektedir. Bu isimlerin başında Marcion (85-260) gelmektedir. Zikredilmesi gereken diğer isimlerin arasında Deysâniyye'nin kurucusu olan Bar Daysan (İbn Deysân) (154-222) ve Valentinius (100-180) da bulunmaktadır.

Bir sonraki bölümde Müslümanların gnostik geleneklerle karşılaşması ele alınırken bu yapıların yaşadıkları coğrafyalara, temel inanç özelliklerine ve Müslümanları

⁹⁹ Gnostisizmin Yeni Eflâtunculuktaki tezahürleri için bkz.: Koçak, *Gnostik Gelenek'in Erken Dönem Şiîlik'teki Tezahürleri: Şiî Gulat Örneği*, 69-80; Kazanç, "Yeni Eflatuncu Felsefede Gnostik Unsurlar ve Tesirleri", 88-89.

¹⁰⁰ Kazanç, "Yeni Eflatuncu Felsefede Gnostik Unsurlar ve Tesirleri", 89.

¹⁰¹ Kazanç, "Yeni Eflatuncu Felsefede Gnostik Unsurlar ve Tesirleri", 90.

¹⁰² Kazanç, "Yeni Eflatuncu Felsefede Gnostik Unsurlar ve Tesirleri", 137.

etkilemelerine değinilecektir. Böylece mezkûr inanç yapıları tanıtılmış olacak ve gnostik geleneklerin Müslüman fırkalar üzerindeki tezahürleri gösterilmeye çalışılacaktır.

1.3. Müslümanların Septik ve Gnostik Akımlarla Karşılaşması

1.3.1. Müslümanların Septik Akımlarla Karşılaşması

İslâm coğrafyasında müstakil bir ekol olarak *Sûfestâiyye*'nin var olup olmadığını tespit edebilmek oldukça zordur. *Sûfestâiyye*, müstakil bir ekol olmaktan çok bilgi elde etme yollarına ve dışta sabit hakikatlerin bulunduğu kuşkuyla yaklaşan münferit yaklaşımları tesmiye etmek için kullanılmış bir isim görünümü arz etmektedir.¹⁰³ Nitekim firak edebiyatında münferit şüphecilerin hikayeleri aktarılmaktadır.¹⁰⁴ Ancak kaynaklarımızda nakledilen bu tür hikayelerin sofist/septik tavra sahip olan kimseleri oldukça alaya aldığı ve kaynakların aktardığına göre bu kimselerin şüphecisi/bilinmezci ekollerin argümanlarını yerinde ve yeterince savunamadıkları görülmektedir.¹⁰⁵ Fakat belirtmek gerekir ki; *Sûfestâiyye*'nin öne sürmüş olduğu argümanlar İslâm düşüncesinde ciddiyetle karşılanmamıştır. Bu argümanların eleştirisinde geleneğin kendisine istinat ettiği hususlar, sofistlerin içinde bulunmuş olduğu derin çelişkilerdir.¹⁰⁶

İslâm coğrafyasında şüphecilerin nasıl ortaya çıktığına ve hangi kaynaklardan beslendiğine dair fikir yürütmek oldukça zordur. Felsefi eserlerin tercümesi sırasında septiklere ait herhangi bir eserin tercüme edildiğine dair bir bilgiye rastlanmamaktadır. Yukarıda sofist ve septik olarak isimlerini zikrettiğimiz meşhur şüphecilerin isimleri ve onlardan yapılan nakiller hakkında da müstakil eserlerin mevcudiyetine dair elimizde bir bilgi bulunmamaktadır.¹⁰⁷ Müslümanların sofistleri ve argümanlarını büyük ölçüde Platon ve Aristoteles tarafından yazılmış olan eleştiriler vasıtasıyla tanımış olduğunu

¹⁰³ Emiroğlu, “*Sûfestâiyye*”, 37/469.

¹⁰⁴ Bu hikayelerden bir tanesi için bkz.: Josef Van Ess, “İslâm Dinî Düşüncesinde Septisizm”, çev. Murat Memiş, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2005), 167-168.

¹⁰⁵ Örneğin Sümâme b. Eşres'in, halifenin huzurunda tartışırken kendisine tokat atarak fenomenlerin hayal ve vehimden ibaret olmadığını göstermeye çalıştığı kuşkucunun, fenomenlerden değil de fenomenlerden zorunlu olarak çıkarıldığı söylenen hükümlerden şüphe duyduğunu iddia etmesi olasıdır. Bkz.: Van Ess, “İslâm Dinî Düşüncesinde Septisizm”, 169.

¹⁰⁶ Bu konuya ileride detaylı olarak temas edilecektir.

¹⁰⁷ Van Ess, “İslâm Dinî Düşüncesinde Septisizm”, 170. Ayrıca tercüme faaliyetleri sırasında tercüme edilen kitaplara dair bir liste için bkz.: Dimitri Gutas, “Arapçaya Tercüme Edilen Yunanca Felsefi Eserler”, çev. İbrahim Halil Üçer, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: TDV Yayınları, 2018), 777-797.

söylemek mümkündür.¹⁰⁸ Nitekim yukarıda, sofistlerin en büyük eleştirmenlerinin Platon ve Aristoteles olduğuna temas edilmişti. Bu iki ismin İslâm düşüncesine etkileri göz önünde bulundurulduğunda, şüphecî tavra dair fikirlerin büyük ölçüde bu isimlerin eserlerine dayanması olağan bir durumdur. Nitekim İnâdiyye, İndiyye ve Lâedriyye şeklinde üç farklı fraksiyon ile özetlenen şüphecî/bilinmezci tavrın, Antik Yunan'daki temsilcilerinin “sofist” ismine telmihte bulunacak şekilde “Sûfestâiyye” üst çatısı altında tesmiye edilmesi, bu tavrın iddialarına ve onların eleştirilerine teknik olarak mezkûr isimlerin ve onların şârihlerinin eserleri vasıtasıyla muttali olmanın doğal bir sonucudur.

Şüphecîliği, felsefî araştırmaların yoğun bir şekilde sürmesinin akabinde ortaya atılan tezlerden ve teorilerden birinin yekdiğerine karşı tercih edilebilir olmamasının neticesinde tarih boyunca döngüsel bir şekilde ortaya çıkan felsefî bir fenomen olarak değerlendirdiğimizde, İslâm düşüncesinin erken dönemlerinden itibaren yürütülen tartışmaların şüphecîliği doğurmada etkisi olduğundan söz edilebilir. Söz gelimi zât-sıfat ilişkisi ve kader meselesi gibi teolojik tartışmalardan ilk dört halifeden hangisinin daha üstün olduğuna dair süren politik tartışmalara kadar pek çok sonu gelmez ihtilafın ve tartışmanın bilinmezci bir pozisyon ortaya çıkarmış olduğu düşünülebilir.¹⁰⁹ Ancak bu iddia, İslâm düşüncesinde Sûfestâiyye'nin Antik Yunan'dan tevarüs edilen argümanları kullanarak ortaya çıkışını yeterince açıklayamamaktadır. *Tekâfüü'l-edille* olgusunun her ne kadar çeşitli meselelerde *tevakkuf* etme tavrına sebebiyet vermiş olduğu müsellemler olsa da;¹¹⁰ duyu algılarının dış gerçekliğe dair kesin bilgi vermediğini, dışta öznenen bağımsız sabit hakikatler sahasının olmadığını ve bu nedenle yargıları askıya almak gerektiğini iddia eden Sûfestâiyye'nin klasik referansları olduğu açıktır.

¹⁰⁸ en-Neşşâr, Müslümanların kaynaklarının Platon ve Aristoteles'in yazdıklarına istinat ettiğini ve bundan ötürü sofistlerin de onların çarpıtmaları vasıtasıyla tanındığını iddia etmektedir. Bkz.: en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 1/214-215. Sofistler hakkındaki kanaatlerin oluşmasında en etkili isim olan Platon, onlara karşı düşmanca bir tavırla yaklaştığı için onun eserlerinden hareketle sofistler hakkında konuşmanın objektif olmayacağı söylenmektedir. Üstelik onun eserlerinde, sofistler hakkında söylenen şeyler arasında birtakım tutarsız iddialar olduğu ifade edilmektedir. Bkz.: Çakmak, “İnsan Felsefesi: Sofistler ve Sokrates”, 2/119.

¹⁰⁹ Sofistlerin argümanlarından birinin, Pre-Sokratik dönem doğa filozoflarının iddialarının sürekli birbiriyle çelişkiler arz etmesi olduğuna yukarıda temas edilmişti. Keza bilinmezci pozisyonun da delillerin yenilememesi durumunda bir kararsızlık haliyle ortaya çıkan ve daha ihtiyatlı bir tercih olduğu değerlendirilen bir pozisyon olduğundan söz edilebilir. Bkz.: Van Ess, “İslâm Dinî Düşüncesinde Septisizm”, 173-176.

¹¹⁰ Bkz.: Osman Demir, “Tevakkuf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2011), 40/579.

Sofist ve septik bilinmezciğin temel iddialarını klasik tartışmalara *vâkıf* bir şekilde dillendiren münferit isimlerin İslâmiyet sonrasında da varlığını sürdürdüğünü varsaymak tutarlı görünmektedir. Septiklerin deneye ve gözleme önem verdiklerine ve dogmatik ekollerin iddialarına karşı durduklarına yukarıda temas edilmişti. Ampirist tıp ekolünün, muhalifleri olan dogmacı tıp ekolünün metoduna karşı septik argümanları öne sürerek tartıştıkları aktarılmaktadır.¹¹¹ Nitekim akademide etkisini kaybeden şüpheci tavrın İskenderiye’de deneye ve gözleme önem veren tıpçı ekolün çevresinde yeniden yeşerdiği ve buradaki şüphecilerin önemli bir kısmının tıpla alakadar olduğu bilinmektedir.¹¹² Antik Yunan’da dogmatik okula karşı olan deneyci okulun tabip temsilcileri yıllar sonra Sâsânî döneminde Cündişâpûr bölgesinde büyük bir ehemmiyet görmüşlerdir.¹¹³ Bu okulun temsilcilerinin İslâm fetihlerinden sonra Abbâsî sarayına bilim adamı olarak girdiği ve çeşitli septik iddiaları dile getirdiği ifade edilmektedir.¹¹⁴

Klasik dönem boyunca hâkim bir söyleme sahip olamayan, baskınlık kuramayan ve çoğunlukla da ciddiye alınmayan sofist tavrın, İslâm düşüncesinde, klasik referansları olan münferit çıkışlara dayandığı ve çoğunlukla felsefî eserlerin tercümesiyle birlikte tanındığı söylenebilir. Nitekim İskenderiye ekolünün tabip temsilcilerinin yıllar sonra Müslümanlar tarafından saraylarda bilim adamı zümresine dahil edilmesi ve tercüme edilen felsefî eserlerde sofist iddiaların ve eleştirilerinin bulunmasının kuvvetle muhtemel oluşu, sözünü ettiğimiz iddiayı desteklemektedir.¹¹⁵ Ancak unutulmamalıdır ki; İndiyye ve Lâedriyye pozisyonuna mensup kimselerin Antik Yunan’da mevcut olan temsilcilerine referansla birtakım iddiaları zikreden münferit çıkışlar olduğu ileri sürülebilir olsa da İnâdiyye pozisyonunun böyle bir müşahhas temsilciye sahip olduğunu iddia etmek oldukça zordur. Sofistlerin İslâm dünyasında somut bir grup olarak değil de muhakkik

¹¹¹ Van Ess, “İslâm Dinî Düşüncesinde Septisizm”, 170.

¹¹² Elmalı - Özden, “Helenistik Roma Felsefesi: Septikler (Şüpheciler)”, 2/390. Şüpheciliğin önemli isimlerinden Sextus Empiricus’un da deneyci ekole mensup bir tabip olduğu bilinmektedir. Bkz.: Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* - 4, 4/537.

¹¹³ Miladi 529 yılında Bizans İmparatoru Jüstinyen, Atina’da var olan felsefî ekolleri kovmuş ve onlar da doğuya doğru göç etmişlerdir. Bkz.: Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* - 4, 4/194. Bu filozoflar Sâsânî İmparatoru Nüşirevân tarafından çok olumlu bir şekilde karşılanmış ve ağırlanmıştır. Bu filozoflar önderliğinde ve Nüşirevân’ın himayesinde Cündişâpûr’da bir tıp merkezi kurulmuştur. Bkz.: Ahmed Tefazzülü, “Enüşirvân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1995), 11/255.

¹¹⁴ Van Ess, “İslâm Dinî Düşüncesinde Septisizm”, 170-172; Mustafa Demirci, “Antik Yunan Kitaplarının Abbasiler Bağdat’ına Yolculuğu”, *İslâmiyât* 7/2 (2004), 51-52.

¹¹⁵ İskenderiye Tıp – Felsefe ekolü ile Müslümanlar arasında güçlü bağlantılar bulunduğu iddiası için ayrıca bkz.: Nicholas Rescher, “Farabi’de Mantık Geleneği”, çev. Ahmet Kayacık, *Bilimname: Düşünce Platformu* 2/6 (2004), 182.

âlimler tarafından gelebilecek eleştirilere önceden cevap üretmek amacıyla farzen muhatap alınmış bir grup olabileceği ihtimali, söz konusu nedenden ötürü daha güçlü durmaktadır.

1.3.2. Müslümanların Gnostik Akımlarla Karşılaşması

Müslümanların gnostik özellikler taşıyan yapılarla ve geleneklerle nasıl karşılaştığını göstermek için ilk İslâm fetihlerinin üzerinde gerçekleşmiş olduğu topraklarda yaşamakta olan gnostik unsurlardan hareketle bir okuma yapmak gerekmektedir. Bilindiği üzere Müslümanların ilk olarak fethetmiş olduğu Mısır, Şam, Irak ve İran havzaları, pek çok kadim kültüre, geleneğe ve dinî inanışa asırlar boyu ev sahipliği yapmış olan bir coğrafyadır. Mütakellimûnun eleştirilerine konu olan görüş ve grupların önemli bir kısmının membaı da bu topraklardır.

Gnostik düşüncenin mezkûr coğrafyadaki temsilcilerinden biri, milattan sonra ikinci asırda Urfa dolaylarında yaşamış olan Quqilerdir.¹¹⁶ Bu akımın etkileri, Urfa'dan Anadolu'ya ve Şam'a yayılmıştır.¹¹⁷ Quqiler, erken dönem Hıristiyan yazarlar tarafından sapkın kimseler olarak nitelendirilmiştir.¹¹⁸ Quq, Hıristiyan inancını gnostik öğretileri temel alarak yorumlamıştır. Onun teoloji ve kozmoloji tasavvurunda da radikal bir düalizme rastlamak mümkündür. Âlemin yaratılışını açıklarken başvurduğu teoriler tipik bir gnostik karakter arz etmektedir. Bu yönüyle o, sair Hıristiyan gnostik sapkınlar olan Marcion ve Valentinius gibi hâkim Hıristiyan paradigma tarafından ötekileştirilmiş ve Urfa dolaylarında taraftar bulup azınlık bir akım halinde yaşamıştır.¹¹⁹

Marcion da tıpkı Quq gibi işlediği günahlar ve savunduğu görüşler nedeniyle kilise tarafından sapkınlıkla suçlanmış biridir.¹²⁰ Kilise tarafından kovulmasının ardından

¹¹⁶ Quqiler, milattan sonra ikinci asırda Urfa civarında yaşamış olan ve Anadolu'da gnostik geleneklerin temsilcilerinden biri olan, düalizm ve düşünüş motifi gibi gnostik inanç unsurlarını bünyesinde barındıran bir oluşumdur. Liderleri Quq'un ismine nispetle bu adı alan Quqiler, erken dönem Hıristiyanlarınca heretik unsurlar olarak nitelenmişlerdir. Tıpkı diğer gnostik akımlarda olduğu gibi bu yapının lideri de ahlaki zafiyetleriyle kötülenip ötekileştirilmiştir. Quq ve Quqiler hakkında detaylı bilgi için bkz.: Şinasi Gündüz, "İkinci Yüzyıl Urfa Gnostisizminin Önemli Bir Temsilcisi: Quq ve Quqiler", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2004), 1-13.

¹¹⁷ Gündüz, "İkinci Yüzyıl Urfa Gnostisizminin Önemli Bir Temsilcisi: Quq ve Quqiler", 2.

¹¹⁸ Gündüz, "İkinci Yüzyıl Urfa Gnostisizminin Önemli Bir Temsilcisi: Quq ve Quqiler", 5.

¹¹⁹ Gündüz, "İkinci Yüzyıl Urfa Gnostisizminin Önemli Bir Temsilcisi: Quq ve Quqiler", 8-13.

¹²⁰ Marcion, Yeni Ahit metinlerine getirmiş olduğu eleştirilerle de tanınmaktadır. Bu bakımdan Yeni Ahit külliyyatının oluşmasında eleştirileriyle pay sahibi olan biridir. Bkz.: Hikmet Tanyu, "Ahd-i Cedîd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1988), 1/503.

bir cemaat kurmuş ve görüşleriyle etkisini bu coğrafyada hissettirmiştir.¹²¹ Bu yönüyle o, erken dönem Hristiyan sapkınlarından biri olarak görüşlerini gnostik öğretilerden mülhem bir şekilde inşa etmiş, taraftarlarından oluşan azınlık bir gruba kaynaklık teşkil etmiştir.¹²² Marcionistlerin Horasan havzasında da faaliyet gösterdikleri kaynaklarda zikredilmektedir.¹²³ Valentinius da bu dönemin gnostik öğretilere sahip isimlerinden biridir. Ancak kendisi Mısırlı olup Roma'da yaşamış biridir. Görüşleri ve hikayesi, Quqiler ve Marsiyoncular ile benzerlikler arz etmektedir. Onun taraftarlarının da mezkûr coğrafyada etki sahibi oldukları bilinmektedir.¹²⁴

Bardaysan¹²⁵ da Urfa civarlarında yaşamış bir başka gnostik öğretilere sahip isimdir.¹²⁶ Kendisi Süryânî olup kadim Asur geleneklerinden de izler taşımaktadır. Gnostisizmin en temel özelliği olan nur ve zulmet dikotomisine dayalı radikal bir düalist kozmoloji anlayışına sahip olan Bardaysan, Valentinius ve Marcion'a da ciddi eleştiriler getirmiştir. Taraftarları ve öğretileri yüzyıllarca Şam havzasında etkisini sürdürmüştür. Bu grup, Müslümanlar tarafından "Deysâniyye" ismiyle tanınmaktadır.¹²⁷

Gerek Hristiyan ve gerekse Yahudi gnostik akımlarının öğretilerinin şekillenmesinde Fars kültürünün etkisi olduğu dile getirilir.¹²⁸ Nitekim düalist anlayışı Zerdüştlük kökenli Sâsânî geleneksel dini akımlarında görebilmekteyiz. Başlangıçta monoteist bir anlayışa sahip olan Zerdüştlük, Perslerin yıkılmasıyla birlikte bölgede Helenistik kültürün kendini hissettirmesi ve mücavir dini gelenekler ile etkileşime girmesi neticesinde senkretik bir yapı arz etmeye başlamıştır. Müslümanların "Mecûsilik" şeklinde isimlendirmiş olduğu¹²⁹ bu dinî yapı, Sâsânî döneminden itibaren düalist

¹²¹ Yorulmaz, *Erken Dönem Hristiyanlık'ta Gnostik Düşüncenin Öncüleri*, 54; Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 48.

¹²² Gündüz, "İkinci Yüzyıl Urfa Gnostisizminin Önemli Bir Temsilcisi: Quq ve Quqiler", 4; Gündüz, "Erken Dönem Hristiyan Gnostisizmi", 69-72.

¹²³ Yorulmaz, *Erken Dönem Hristiyanlık'ta Gnostik Düşüncenin Öncüleri*, 55.

¹²⁴ Gündüz, "İkinci Yüzyıl Urfa Gnostisizminin Önemli Bir Temsilcisi: Quq ve Quqiler", 5.

¹²⁵ Bardaysan (İbn Deysân), miladî II. ve III. yüzyılları idrak etmiş bir Hristiyan olarak gnostik inanç sistemlerinden etkilemiş ve bu sistemleri düşünceleri vasıtasıyla etkilemiş olan bir düşünürdür. Bardaysan hakkında detaylı bilgi için bkz.: Mustafa Öz, "Deysâniyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1994).

¹²⁶ Yorulmaz, *Erken Dönem Hristiyanlık'ta Gnostik Düşüncenin Öncüleri*, 84-87; Gündüz, "Erken Dönem Hristiyan Gnostisizmi", 72; Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 48-50.

¹²⁷ Detaylı bilgi için bkz.: Öz, "Deysâniyye"; Gündüz, "İkinci Yüzyıl Urfa Gnostisizminin Önemli Bir Temsilcisi: Quq ve Quqiler", 5.

¹²⁸ en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 1/256-257.

¹²⁹ en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 1/259.

yapısına evrilmiştir.¹³⁰ Müslümanlar, erken dönemlerden itibaren gerçekleştirilen fetihler ve özellikle Abbâsîler döneminde kitleler halinde Müslüman olan Farisîler sayesinde düalist anlayışla karşılaşmışlardır. Irak, İran ve Orta Asya gibi coğrafyalarda varlık gösteren Mecûsîlik sayesinde Müslümanlar, bu yapının sonradan edinmiş olduğu gnostik karakterle de etkileşime geçmiştir.¹³¹ Hint ve İran geleneklerinde kökenlerini bulabildiğimiz düalist yaklaşımlar, Müslümanlar tarafından “Seneviyye” şeklinde isimlendirilmiş ve bu inanç sistemine karşı bir savunma geliştirilmiştir.¹³²

Müslümanların kendileriyle karşılaştığı ve kendilerine karşı pek çok reddiye kaleme aldığı gnostik karaktere sahip inanç yapılarından biri de Maniheizm’dir. Gnostik öğretinin en somut örneklerinden birini kendisinde gözlemlediğimiz bu yapı da Fars kültür çevresinde gelişmiştir. Ancak kurucusu Mani, ailevi kökenleri itibariyle Hristiyan’dır.¹³³ Mani’nin ölümünden sonra takipçileri misyoner faaliyetler sürdürmüş, Asya’dan Avrupa’ya kadar etkisini hissettirmiştir. Özellikle Sâsânî ve Bizans baskısından ötürü İran’ın doğusuna geçen Maniheizm, Asya’nın iç kesimlerinde kendine yer bulabilmiştir.¹³⁴ Maniheizm’in öğretilerine göre de nur ve zulmet olmak üzere iki asli unsurun ezeli mücadelesini konu alan radikal bir düalizm anlayışı söz konusudur. Maniheizm’e göre de karanlıklar âlemine düşmüş olan ve beden hapisanesinde yaşayan insanın kurtulması için bir züht hayatı yaşaması gerekmektedir. Maniheizm, İslâm kaynaklarında “Mâniyye” veya “Mennâniyye” şeklinde isimlendirilmiştir.¹³⁵

Horasan toprakları da pek çok pagan, Helenistik, aforoz edilmiş Hristiyan ve gnostik inanç yapılarına ev sahipliği yapmıştır. Misyoner faaliyetler yapmayı da ihmal etmeyen bu yapılar, bu sayede Mâverâunnehr bölgesinde barınabilmişlerdir.¹³⁶ Zerdüştlüğün önemli merkezlerinden birinin Buhara olması bunun bir göstergesidir.¹³⁷ Nitekim bu bölge, önemli ticaret yollarının buluşma noktası olması ve çevre kültürlerle

¹³⁰ Şinasi Gündüz, “Mecûsîlik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2003), 28/280.

¹³¹ Demir, *Mit Kozmos ve Akıl Zerdüştlük Maniheizm Hristiyan Gnostikler ve İslâm*, 92-93.

¹³² Mustafa Sinanoğlu, “Seneviyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2009), 36/521.

¹³³ Mani’nin ailevi kökenleri için bkz.: Demir, *Mit Kozmos ve Akıl Zerdüştlük Maniheizm Hristiyan Gnostikler ve İslâm*, 106-107.

¹³⁴ Hilmi Demir, “İmam Mâtürîdî’nin Gnostik Akımlarla Mücadelesi”, *Mâtürîdî’nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011), 430.

¹³⁵ Maniheizm hakkında detaylı bilgi için bkz.: Şinasi Gündüz, “Maniheizm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2003).

¹³⁶ Demir, *Mit Kozmos ve Akıl Zerdüştlük Maniheizm Hristiyan Gnostikler ve İslâm*, 45.

¹³⁷ Demir, *Mit Kozmos ve Akıl Zerdüştlük Maniheizm Hristiyan Gnostikler ve İslâm*, 46.

güçlü etkileşiminin bulunması bakımından pek çok eklektik yapıya da kapılarını aralamıştır. Bölgede Maniheizm ve Zerdüştlüğün yanı sıra Budizm'in de etkili olduğu bilinmektedir.¹³⁸

İlk İslâm fetihlerinin gerçekleşmiş olduğu topraklarda var olduklarını bildiğimiz gnostik inanç ve öğretilere sahip olan Hristiyan ve Fars kökenli yapılarla birlikte Sâbiîlik'ten de söz etmek gerekmektedir. Zira gnostisizm dendiğinde akla ilk gelen inanç yapılarından biri Sâbiîlik'tir. Sâbiîliğin kökeninin milattan iki yüzyıl kadar önce Filistin – Ürdün bölgesinde yaşamış bir Yahudi gruba dayandığı söylenir.¹³⁹ Sâbiîlerin kimler olduğu hakkında çeşitli iddialar ortaya atılmıştır. Bir kısım araştırmacılar bu ismin Mezopotamya'da yaşayan gnostik akımlar için söylendiğini dile getirmiştir. Kimileri de bu yapının bir Hristiyan mezhebi olduğunu iddia etmiştir. Kaynaklarda Harrânîlerin de Sâbiîlikle ilişkilendirildiği görülmektedir. Halife Me'mûn'un, onları ya Müslüman olmaya yahut da cizye vererek cezalandırılmaktan kurtulabilmek için Kur'ân'da ismi geçen topluluklardan birine dahil olmaya çağırmasının akabinde onların da kendilerini Sâbiî olarak tanıttığı aktarılmaktadır.¹⁴⁰ Sâbiîliğin, gnostisizmin inanç karakterini belirlemede önemli rol oynadığına yukarıda temas edilmişti. Demiurg anlatısı, kurtuluş öğretisi ve radikal bir düalist ontoloji ve kozmos tasavvuru, Sâbiîliğin temel inanç yapısının en önemli esaslarıdır.¹⁴¹ Ayrıca Sâbiîliğin Hermetik unsurlar da barındırdığı ve gnostik ve Hermetik unsurların İslâm'a intikalinde önemli rol oynadığı ifade edilmektedir.¹⁴²

Müslümanların, gerçekleştirmiş olduğu fetihler neticesinde gnostik öğretilerle etkileşime girdiği bölgelerden bir diğeri de İskenderiye'dir. İskenderiye, sadece gnostik öğretilere ev sahipliği yapması bakımından değil, daha da önemlisi felsefi külliyyatın antik Yunan'dan İslâm literatürüne intikalinde rol oynaması bakımından önemli yer tutan bir şehirdir. İskenderiye kütüphanesi, felsefi birikimi bünyesinde barındırmış ve Yunan ve Doğu düşüncesini yüzyıllarca bir arada yaşatmıştır. Bu bakımdan Helenistik dönemin en

¹³⁸ Mâverâunnehr bölgesinin ev sahipliği yaptığı inanç yapıları hakkında bilgi için bkz.: Demir, "İmam Mâtürîdî'nin Gnostik Akımlarla Mücadelesi", 425-430.

¹³⁹ Şinasi Gündüz, "Sâbiîlik", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2008), 35/342.

¹⁴⁰ Gündüz, "Sâbiîlik", 35/343.

¹⁴¹ Sâbiîliğin inanç esasları hakkında detaylı bilgi için bkz.: Gündüz, *Son Gnostikler: Sâbiîler İnanç Esasları ve İbadetleri*, 64. ve devamı.

¹⁴² Mahmut Erol Kılıç, "Ebu'l-Hukemâ': Hikmetin Atası Hermetik Felsefenin İslâm Düşünce Tarihinden Görünümü", *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 3/5 (1998), 9.

önemli merkezi olan İskenderiye, Müslümanların da çeşitli düşüncelerle karşılaşması noktasında bir arena haline gelmiştir.¹⁴³

Son olarak gnostisizmin, sözünü ettiğimiz coğrafyada etkileşime girdiği Yeni Eflatunculuk'tan, Hermetizm'den¹⁴⁴ ve çeşitli Süryânî geleneklerden¹⁴⁵ izler taşıdığını da belirtmek gerekir.¹⁴⁶ Haddizatında eklektik bir yapı olan gnostisizm, bu coğrafyada mezkûr kadim geleneklerle etkileşime girmiş ve onlardan aldığı unsurlarla İslâm düşüncesine intikal etmiştir.¹⁴⁷ Nitekim Eflâtuncu düşüncenin İslâm dünyasına girişinin gnostikler ve Sâbiîler kanalıyla vuku bulduğu aktarılmaktadır.¹⁴⁸ Böylece meşhur “*felsefe yapan zındık olur*” sözü daha da anlamlı hale gelmektedir. Zira ileride işleneceği üzere gnostik geleneklerin zındık olarak isimlendirilmesi ve taşıdıkları görüşlerin güçlü felsefi referansları olması, erken dönemlerden itibaren böyle bir çağrışımı ortaya çıkarmış olabilir. Zındıklık yani gnostisizm ile bu felsefi öğretiler arasında bulunan bağlar, felsefe tahsilinin insanların zındık öğretileri benimsemesi tehlikesini barındırmasından ötürü erken dönemlerden itibaren sakındırılması gereken bir husus olarak telakki edilmiştir.

1.3.3. Gnostik Yapıların İslâm Düşüncesine Tesiri: Şîî Gnostisizmi

Şîa'nın gâli fırkalarının sahip olduğu çeşitli öğretilerin büyük ölçüde gnostik geleneklerinkiyle benzerlikler arz etmesi ve sözünü ettiğimiz coğrafi kaynaklı etkileşimler, aşırı olan bu grupların gnostisizmden esinlenmiş olabileceği ihtimalini uyandırmaktadır.¹⁴⁹ Nitekim Gâliyye diye isimlendirilen ilk fırkanın, pek çok Mecûsî ve gnostiğin bir arada bulunduğu kozmopolit bir şehir olan Kûfe'de neşet etmesi bunun bir

¹⁴³ Demirci, “Antik Yunan Kitaplarının Abbasiler Bağdat'ına Yolculuğu”, 45.

¹⁴⁴ Hermetik düşüncede de Tanrı mutlak yüce ve aşkın olan bir varlıktır ve Tanrı'nın bilgisine ulaşabilmenin yolu ancak birtakım tecelliler ve ruhsal tecrübeler ile mümkündür. Bkz.: Kılıç, “Ebu'l-Hukemâ': Hikmetin Atası Hermetik Felsefenin İslâm Düşünce Tarihinden Görünümü”, 26.

¹⁴⁵ Örneğin kilise tarafından aforoz edilmiş mezheplerden olan Nestûrî ve Yakubîler bunlar arasındadır. Koçak, *Gnostik Geleneğin Erken Dönem Şîilik'teki Tezahürleri: Şîî Gulat Örneği*, 123. Ayrıca Müslümanların Süryânî medreselerinde eğitim görmek suretiyle de gnostik düşünceyle etkileşim haline geçtiği iddia edilmiştir. Bkz.: Koçak, *Gnostik Geleneğin Erken Dönem Şîilik'teki Tezahürleri: Şîî Gulat Örneği*, 238.

¹⁴⁶ Bu coğrafyada varlık göstermiş sair gnostik yapılar hakkında bilgi almak için bkz.: Chokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 50-57.

¹⁴⁷ Yorulmaz, *Erken Dönem Hıristiyanlık'ta Gnostik Düşüncenin Öncüleri*, 237.

¹⁴⁸ en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 1/217-218.

¹⁴⁹ Gâli Şîî fırkaların gnostik karakterli öğretilerden etkilenmiş olduğu iddiası için bkz.: Ali Avcu, “Bir Ötekileştirme Aracı Olarak İbaha: İsmâililik Örneği”, *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 6/2 (2013), 358-359.

göstergesidir.¹⁵⁰ Örneğin Kûfe’de ve Irak’ın çeşitli bölgelerinde varlık gösterdiğini bildiğimiz Deysâniyye’nin, Şîî gâlî fırkalarla yakın ilişkiler geliştirdiği aktarılmaktadır.¹⁵¹

Heretik olmakla suçlanan ve aforoz edilen pek çok grubun Şam, Irak, İran ve Horasan havzalarında misyonerlik faaliyetleri içerisinde olduklarını söylemiştik. Bu grupların İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren çeşitli ayaklanmalara katıldıkları da bilinmektedir. İran ve Horasan bölgelerinde ortaya çıkan isyanların arka planında gnostik eğilimli akımların varlığından söz edilmektedir.¹⁵² Özellikle Fars kültürü etrafında şekillenen ve gnostik eğilimler taşıyan bu gibi gruplar, Arap – mevâlî çekişmesinde Farisî kimliklerini ön plana çıkararak geçmiş inançlarına dair öğretilerini beraberlerinde getirmişlerdir. Sözünü ettiğimiz gerek Fars kültür çevresinde şekillenen gnostik yapıların gerekse aforoz edilmiş Hristiyan sapkınların Şîa’nın saflarına katıldığı ve geçmişte sahip oldukları inançları buraya taşıdıkları görülmektedir.¹⁵³ Nitekim isyan faaliyetlerini organize eden ve misyoner çalışmalarda bulunan heretik grupların, muhalif pozisyonlarına dinî bir meşruiyet aracı bulmak adına Ehl-i Beyt taraftarlığını kullandığı da ifade edilmektedir.¹⁵⁴

Bir kısım batılı araştırmacıların Şîî karakterli gâlî yapıları “İslâm gnostikleri” olarak nitelemesi,¹⁵⁵ her iki inanç yapısının da benzer doktrinlere sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Gâlî pek çok fırkada gnostik inanç yapısından izler bulmak mümkündür. Örneğin *gulât*tan Muğîriyye’nin yaratılış anlatısındaki nur ve zulmet dikotomisi göze çarpan unsurlardan bir tanesidir. Yine aynı ekolün, âyetleri gnostik sembolizme uygun bir şekilde aşırı yorumlara tâbî tuttuğu aktarılmaktadır.¹⁵⁶ Gâlî fırkalarda görülen ve gnostik çevrelerden etkiler taşıdığı öne sürülen bir başka inanç da ilahların bazı insanlara hulûl ettiği inancıdır. Fırak literatüründe Mecûsî ve Sâbiî gruplara

¹⁵⁰ Mustafa Öz, “Gâliyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1996), 13/334; Benli, “Gnostisizmin Şîa’nın İlk Oluşumuna Etkileri Meselesi”, 189.

¹⁵¹ Demir, *Mit Kozmos ve Akıl Zerdüştlük Maniheizm Hristiyan Gnostikler ve İslâm*, 105.

¹⁵² Demir, *Mit Kozmos ve Akıl Zerdüştlük Maniheizm Hristiyan Gnostikler ve İslâm*, 63.

¹⁵³ Demir, *Mit Kozmos ve Akıl Zerdüştlük Maniheizm Hristiyan Gnostikler ve İslâm*, 56-58.

¹⁵⁴ Ali Avcu, “Terörün İtikadileşmesine Bir Örnek: Haşîşiler ve Hasan Sabbah”, *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 8/1 (2015), 193.

¹⁵⁵ Benli, “Gnostisizmin Şîa’nın İlk Oluşumuna Etkileri Meselesi”, 189; Ali Avcu, *Karmatîlerin Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2009), 114.

¹⁵⁶ Benli, “Gnostisizmin Şîa’nın İlk Oluşumuna Etkileri Meselesi”, 207-208.

atfedilen bu tür görüşler, coğrafi etkileşimin akidevi etkileşimi de tetiklediğinin Şîa'daki bir başka örneğidir.¹⁵⁷

Beyâniyye fırkası da gnostik geleneklerden etkilendiği görülen gâlî bir fırkadır. Adını fırkanın kurucusu Beyân b. Sem'ân'a nispetle alan bu yapı, gnostik unsurların yoğun olduğu bir muhitte gelişmiştir.¹⁵⁸ Düalist tanrı anlayışının kapı araladığı sapkın bir fikir olarak Beyân b. Sem'ân'ın kendisini yeryüzünün tanrısı olarak nitelediği görülmektedir. Bu anlayışta, yukarıda da dile getirdiğimiz gibi gnostik etkilerin olduğu iddia edilebilir.¹⁵⁹ Yine bu ve benzeri aşırı olan fırkaların sahip olduğu iddialardan bir tanesi de bu fırkaların liderlerinin elinde birtakım tanrısal güçlerin bulunduğu iddiasıdır. Kökenleri çok eskilere kadar götürülebilecek olan bu iddianın, İslâm'ın hakim olduğu topraklarda *İsm-i A'zam*'ı bilmek şeklinde tezahür ettiği söylenmiştir. Söz konusu iddia Beyâniyye fırkasında da kendine yer bulmuştur.¹⁶⁰ Beyâniyye fırkasının yanı sıra Muğîriyye fırkasında da izlerini bulduğumuz peygamberliğin sürekliliği inancı, gâlî fırkaların ileri sürdüğü kadim dini öğretilerin tabiatını taşıyan bir inançtır. Bu inanca göre peygamberler sürekli olarak yeniden dünyaya gelmektedir ve dönemin peygamberi, iddiayı güden fırkanın lideridir.¹⁶¹

Hulûl, tenâsüh, antropomorfist tanrı anlayışı, birtakım gaybî/sırlı bilgiler vasıtasıyla imamların kurtarıcı role bürünmesi gibi doktrinlere rastladığımız gâlî fırkaların esas çatısı Keysâniyye'dir. Hakikatin bilgisinin bâtinî birtakım tevillerle sadece seçilmiş kişiler tarafından bilinebileceği, nihai kurtuluşun da ancak bu kimselerin önderliğine tâbî olarak elde edileceği ve sair gnostik karakter taşıyan iddiaları ilk olarak kendisinde tespit edebildiğimiz fırkalardan biri Keysâniyye'dir.¹⁶² Beyâniyye ve Muğîriyye fırkalarının yanı sıra Mansûriyye ve Hattâbiyye gibi fırkalar da gâlî kollar içinde zikredilebilir.¹⁶³ Özellikle gnosisle sahip olan kurtarıcının ölümsüz olduğunun kabul edilmesi, önemli birtakım figürlerin tanrının oğlu olarak telakki edilmesi ve insanları kurtuluşa erdirecek olan ilahi bilginin sadece birtakım seçkin kimselere

¹⁵⁷ Benli, "Gnostisizmin Şîa'nın İlk Oluşumuna Etkileri Meselesi", 209.

¹⁵⁸ Koçak, "İrfanî/Gnostik Geleneğin Şîî Gulat'daki Tezahürleri: Beyâniyye Örneği", 654.

¹⁵⁹ Koçak, "İrfanî/Gnostik Geleneğin Şîî Gulat'daki Tezahürleri: Beyâniyye Örneği", 656-657.

¹⁶⁰ Koçak, "İrfanî/Gnostik Geleneğin Şîî Gulat'daki Tezahürleri: Beyâniyye Örneği", 657-659.

¹⁶¹ Koçak, "İrfanî/Gnostik Geleneğin Şîî Gulat'daki Tezahürleri: Beyâniyye Örneği", 660.

¹⁶² Koçak, *Gnostik Geleneğin Erken Dönem Şîilik'teki Tezahürleri: Şîî Gulat Örneği*, 147-148.

¹⁶³ Bkz.: Avcu, *Karmatîlerin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 118-127.

verilmesi inancı gibi unsurlar, gâlî fırkaların hemen hemen tamamında kendisine rastladığımız ve gnostik etkileşimin çarpıcı bir şekilde hissedildiği unsurlardır.¹⁶⁴

Söz konusu gnostik etkileşimi kendisinde gördüğümüz bir diğer gâlî fırka Karmatîlerdir.¹⁶⁵ Karmatîlerin öncüleri olan Şîa'nın İsmâiliyye kolu da erken dönemden itibaren İslâm'ı çeşitli gnostik öğretilerle harmanlamıştır.¹⁶⁶ İsmâîlîlikte, İran kökenli gnostik geleneklerin düalist anlayışına oldukça benzer bir anlayışa sahip olunmasının yanı sıra idrak edilemez ve dolayısıyla aşırı tenzihçi bir tanrı tasavvuru da mevcuttur.¹⁶⁷ Ayrıca İsmâîlîlik, herkesçe elde edilemeyen birtakım gizli ve hikmetli bilgilere sahip olmak vasıtasıyla kurtuluşa erişilebileceği inancını taşıması bakımından da gnostik geleneklerin en temel özelliklerinden birini bünyesinde barındırmaktadır.¹⁶⁸ Karmatîler ise, bu kolun devamı olan bir hareket olarak mevcut gnostik karakterli İsmâîlî öğretiyi yorumlayarak sürdürmüşlerdir. Nitekim bu hareketin Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerindeki temsilcilerinin mevcut öğretiyi Yeni Eflâtuncu bir bakış açısıyla yorumladığı görülmektedir.¹⁶⁹

Mezkûr unsurların tamamına kendisinde rastladığımız ve İslâm coğrafyasındaki yıkıcı etkisiyle adından söz ettirmiş olan en büyük fırka Bâtıniyye'dir.¹⁷⁰ Gnostik inanç yapısından taşıdığı izlerin¹⁷¹ yanı sıra misyoner ve âsî bir yapıda olması, Bâtıniyye'yi hususi bir araştırma konusu haline getirmektedir. Tüm bu zikrettiğimiz aşırı iddialarla birlikte Bâtınî doktrini esas olarak tezimizin araştırma konularından biri haline getiren şey, *ta'lim* öğretisidir. Bilindiği üzere Bâtınî davetçiler işe önce insanların aklına birtakım şüpheler bırakarak başlamaktadırlar. Bu hususu *teşkîk* problemi olarak isimlendiriyoruz. Davetçiler, insanların zihnindeki şüphelerden istifade ederek onları imamın öğretisi

¹⁶⁴ Koçak, *Gnostik Geleneğin Erken Dönem Şiîlik'teki Tezahürleri: Şiî Gulat Örneği*, 239-241.

¹⁶⁵ Nitekim Karmatîlerin kurucusu olan Hamdân'ın, Kûfe dolaylarında yaşamış bir asi olup Sâbiilerden olduğu kabul edilmektedir. Bkz.: Sabri Hizmetli, "Karmatîler", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2001), 24/510.

¹⁶⁶ İsmâîlî öğretisi ve gnostik doktrin arasındaki bağlantılar için bkz.: Avcu, "Gnostik 'Kurtarıcı Bilgi' (Gnosis) Anlayışı Ve İsmâîlîlik'teki Tezahürleri", 334-343.

¹⁶⁷ Avcu, *Karmatîlerin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 79-81.

¹⁶⁸ Avcu, *Karmatîlerin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 85-87.

¹⁶⁹ Ali Avcu, "Karmatîler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 206.

¹⁷⁰ Bâtınîliğin menşeinin, gnostik karaktere sahip olduğunu bildiğimiz Mecûsîlik ve Sâbiîlik olduğu iddiası hususunda bilgi için bkz.: Avni İlhan, "Bâtıniyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1992), 5/191; Abdülkâhîr Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak* (Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 2007), 292.

¹⁷¹ Gündüz, "Erken Dönem Hristiyan Gnostisizmi", 63; Bâtınî epistemolojinin gnostik altyapısı hakkında bkz.: Ali Avcu, "Bâtınî Din Anlayışının Epistemik Temelleri", *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk (İstanbul: KURAMER, 2018), 19-44.

sayesinde hakikate ulaşabilecekleri noktasında ikna ederler. Bâtınî bilinmezciğin temelinde yatan doktrin budur. Böylece insanlar imamın *ta 'lîmine* çağrılmış olur.¹⁷² Tıpkı gnostik bilinmezcilikte olduğu gibi Bâtınî doktrinde de hakikate ulaşmanın yolu, ancak sırlı ve sadece seçilmiş kişilerin ulaşabilmiş olduğu birtakım özel bilgilerle mümkündür.

Özetle ifade edecek olursak; Müslümanlar büyük fetih hareketleri sonrasında Şam, Irak, İran ve Mısır havzalarında çeşitli kadim unsurlarla karşılaşmış, onların iddialarına cevaplar üretmiş ve yer yer bu unsurlardan etkilenmiştir. Bu yapılarla Şîa'nın etkileşim içerisine girmesi, sosyo-kültürel etkileşimin akidevi etkileşimi de doğurmasına yol açmıştır. Ancak tüm bu yapıların hem isyankâr karakteri hem de misyoner faaliyetleri, sosyal bir fenomen olarak azınlık grupların hareket reflekslerine değinmeyi gerektirmektedir.

1.3.4. Bilinmezci Yapıların İslâm Tarihine Tesiri: Azınlık Sosyolojisi Bağlamında Gulât-ı Şîa ve Zındıklık

Gerek gnostik gerekse gâlî fırkaların tarihini ve yaşadığı coğrafyayı incelediğimizde, bu grupların hemen hepsinin gizli bir şekilde, adeta yeraltında yaşamaya zorlanmış bir vaziyette ve bütünlük arz etmeye imkân tanımayacak şekilde, leadersiz bir durumda var olmaya çabaladıkları görülmektedir. Ayrıca bu tür gruplara toplumun alt kesiminden insanların katıldığı, toplumdaki sosyal adaletsizliklerin bu tür grupların organize ettiği isyanları tetiklediği ve bu fırkaların dışı kapalı bir yapı arz ettiği ifade edilmektedir.¹⁷³ Bu gruplar, resmî din öğretisine ve otoriteye karşı çıkmışlar ve bulundukları bölgelerdeki dinleri (Hıristiyanlık, Mecûsîlik, İslâm) yeniden ve farklı bir biçimde yoruma tâbî tutmuşlardır. Bu nedenle otorite tarafından çeşitli sapkınlıklarla anılmışlar ve ibâhîlikle yaftalanmışlardır. Binaenaleyh bu grupların önemli bir ortak noktası, onların heretik olarak vasıflandırılmış olmasıdır.¹⁷⁴ Bu tür grupların İslâmî terminolojide “zındık” olarak isimlendirildiği görülmektedir.¹⁷⁵ Zındık kelimesi, Müslümanlar tarafından ilk etapta düalist bir inanç yapısı benimsemiş olan kimseleri nitelemek için kullanılmıştı.¹⁷⁶

¹⁷² Van Ess, “İslâm Dinî Düşüncesinde Septisizm”, 178.

¹⁷³ Söz konusu sosyal sebeplerin Karmatîlerin ortaya çıkışında etkili olduğu tezi için bkz.: Avcu, *Karmatîlerin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 65-68.

¹⁷⁴ Avcu, “Bir Ötekileştirme Aracı Olarak İbaha”, 359-360.

¹⁷⁵ Zındık kelimesi, Müslümanlar tarafından fethettikleri bölgelerdeki kökü bilinmeyen akımları, akidevî ve ahlakî şüpheler barındıran sapkınları nitelemek için kullanılmıştı. Bkz.: Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 26.

¹⁷⁶ Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 11.

İslâmiyet öncesinde de bu kavramın var olduğu ve çeşitli gruplar tarafından, yukarıda gnostik akımlardan zikrettiğimiz Maniheiztleri, Marsiyonistleri ve Deysânîleri nitelemek için kullanıldığı görülmektedir.¹⁷⁷

Sözünü etmiş olduğumuz azınlık gruplar, İslâmiyet öncesinde heretik olarak vasıflandırılmalarından dolayı dışlanmış ve yeraltına itilmiş oldukları gibi İslâmiyet sonrasında da zimmî olma hakkından mahrum edilerek dışlanmışlardı. Kapalı bir yapı arz eden bu gruplar, kendilerini İslâm'a adapte etmişler ve isim değiştirmişlerdi. Ancak bu gruplar, İslâm akaidine aykırı görüşleri yüzünden, hukukî yapının kendilerini ötekileştirmesinde olduğu gibi itikadî yapı tarafından da ötekileştirilmişlerdi. Bu gruplara karşı itikadî yapının çerçevesinin Mu'tezile tarafından çizildiği görülmektedir. Bu çerçeveye göre tevhidin merkezi önemini, akıl yoluyla elde edilen bilginin geçerliliğini ve nübüvvet müessesesini kabul etmeyen gruplar zındık akımlar olarak eleştirilmişti.¹⁷⁸

Azınlık heretik grupların faaliyetlerinin bir dönem zarfında yoğunlaşım Müslümanlar tarafından eleştiriyle karşılanmasının siyasi sebeplerine de değinmek gerekir.¹⁷⁹ Emevîlerin yıkıldığı ve Abbâsîlerin kurulduğu geçiş döneminde doğan otorite boşluğunda, İran topraklarında yaşayan çeşitli kadim dinlerin azınlık unsurları, paganlar, Yahudi, Hristiyan ve gnostik mezhepleri tekrar türediler ve misyonerlik faaliyetleri sürdürmeye başladılar.¹⁸⁰ Bu durum, sözü geçen grupların İslâm'a karşı eleştirel yaklaşımlarla ortaya çıkmalarına da sebebiyet vermiştir. Nitekim daha öncesinde İncil'i eleştirmiş olan Marcion ve Mani grupları, Müslüman kelâmcılarla tartışmalara da girmişlerdir. Böyle bir ortam, septik zihniyetin de tenkitçi ve isyancı bir tavırla ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.¹⁸¹ Bu şekilde organize olup hareket eden, aşırı fikirlere sahip gizli gruplar, gnostik öğretiyle yapılanmış bâtinî bir karakter oluşturmuşlardır.¹⁸²

¹⁷⁷ Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 25. Ayrıca hicrî ikinci asırdan itibaren Müslümanların da aynı yapıları "zındık" olarak nitelediği görülmektedir. Mezkûr tabir, gnostik akımların da içinde olduğu bir inanç yapısını nitelemek üzere kullanılagelmıştır. Bkz.: Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 70-71.

¹⁷⁸ Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 20-21.

¹⁷⁹ Söz konusu siyasi sebeplerin en önemlisi, merkezi otoritede yaşanan zayıflıklardır. Bkz.: Avcu, *Karmatîlerin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 54.

¹⁸⁰ Chokr bu bölgede Bizans ve Sâsânî baskısından bunalan söz konusu dinî yapıların Arap fetihlerinden sonra kısmî iktidar boşluğundan istifade ederek ve sonraki dönemlerde de benzer otorite zayıflıklarından faydalanarak adeta bir rönesans dönemi yaşadıklarını ifade etmektedir. Bkz.: Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 64.

¹⁸¹ Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 27-28.

¹⁸² Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 29.

Bu gruplar, öğretilerini gizli tutup açığa vurmamışlar ve sadece kendilerine katılan kimselere açmışlardır. Bâtınî karakterin önemli bir parçası olan bu tavır, Sâbiîlerde de karşımıza çıkması bakımından İslâm kaynaklarında Bâtınîliğin Sâbiîliğe nispet edilmesine yol açmıştır.¹⁸³

Gnostik tandanslı doktrinlere sahip olan grupların ortak kaderi (yahut karakteri), ana akım dinî yapılar tarafından heretik olarak vasıflandırılıp ötekileştirilmeleri ve yeraltı yaşamına zorlanmalarıdır. Bundan dolayı bu heretik (yahut zındık) gruplar, dışa kapalı bir karakter geliştirmişler, yer yer misyoner ve isyancı faaliyetlerde bulunmuşlar,¹⁸⁴ gizli ve özel birtakım bilgileri elde ettiğine inandıkları liderlerinin etrafında bâtinî karakterli tevil/yorum anlayışları ortaya koymuşlardır. Sözüünü etmiş olduğumuz bu karakter, İslâmiyet öncesinde ve İslâmiyet sonrasında “zındık” olarak isimlendirilmiş olan heretik gnostiklerle birlikte Şîî yapılarda da tezahür etmiş, itikadî sorunlar barındırmaları nedeniyle de mütekellimûnun eleştirilerine medar olmuşlardır. Söz konusu grupların isyan ve misyonerlik faaliyetleri özellikle hicrî ikinci asrın ikinci yarısından itibaren yoğunlaşmaya başlamıştır. Bu dönemlerde, Bağdat gibi muhtelif kültür ve inanç unsurlarının bir araya geldiği bir ortamda zındıkların gerek siyasi ve gerek yazınsal hamlelerine karşı dinî zeminde de mücadele edilebilmesi için âlimler görevlendirilmiştir.¹⁸⁵

¹⁸³ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 300.

¹⁸⁴ Örneğin gnostik karakterli yapılardan biri olan Maniheizm'in de Sâsânîler tarafından baskı görmesi ve gizli, dışa kapalı bir yapı olarak örgütlenip varlığını sürdürmeye çalışması hakkında bkz.: Benli, “Gnostisizmin Şîa'nın İlk Oluşumuna Etkileri Meselesi”, 183.

¹⁸⁵ Eyyüp Tanrıverdi, “Abbâsîlerin Kültürel Politikası Açısından Mehdî'nin Zındıklık Mücadelesi”, *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 6/12 (2008), 109 ve devamı.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE SEPTİK VE GNOSTİK AKIMLARA YÖNELİK ELEŞTİRİLER

2.1. Mu‘tezile ve Meşşâiyye’nin Sûfestâiyye’ye Yönelik Eleştirileri

Sûfestâiyye ismi, mütekellimûn tarafından sofist/septik kuşkuculuğu/bilinmezçiliği bir tavır olarak sergileyen ve buradan hareketle eşyanın hakikatlerinin sabit olmadığını yahut kişiden kişiye değiştiğini öne süren kimseleri tesmiye etmek için kullanılmıştır. Mütekellimûnun ilk olarak muhatap aldığı gruplardan biri Sûfestâiyye olagelmıştır. Zira kelâm ilminde savunulan her bir kaziyyeyi, ortaya atılan her bir meseleyi tartışabilmek, öncelikle eşyanın hakikatinin sabit olduğunu ve bu hakikate ilişkin bilgi edinebilmenin mümkün olduğunu kabul etmekle anlam kazanır. Aksi takdirde, yukarıda görüşlerine ve iddialarına yer verdiğimiz sofistler, dış dünyaya dair nesnel bir bilgi ediniminin ve bilgilerin nesnel bir şekilde aktarımının mümkün olmadığını savunmak suretiyle meseleyi en başından akim bırakacaktır.

Bir meseleyi tartışabilmek noktasında eşyanın hakikatlerinin sabit olduğu kabulünün taşıdığı öneme karşın mütekellimûn, sofistlerin görüşlerini ve iddialarını zikretmiş olsalar da onları çoğunlukla ciddiye almamışlardır. Zira matlûba ulaşmak noktasında nazarın en temel işlevi, bilinenlerden hareketle bilinmeyenlere ulaşmaktır. Oysa herhangi bir bilinenin varlığını kabul etmeyen sofistler ile uğraşmak, tam da onların istediği konuma düşmek anlamına gelecek ve vakit kaybı olacaktır. Bu nedenle muhakkik âlimlerin onlarla tartışmaktan menettiği söylenmiştir.¹⁸⁶ Onlarla tartışmak noktasında baskın olan yöntem, sofistlerden hiçbirinin itiraf etmekten başka bir çaresi olmayan şeyleri onlara göstermek olmuştur. Bu noktada kendilerine azap çektirmek, tavsiye edilegelmiş bir çözüm yoludur.¹⁸⁷

2.1.1. Mu‘tezile’nin Eleştirisi

Mu‘tezile’ye mensup isimlerin günümüze ulaşan eserlerinin pek çoğunda, Sûfestâiyye’ye yönelik müstakil bir başlığa rastlanmamaktadır. Onlar daha çok eserlerinin ilgili

¹⁸⁶ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: T. C. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/277; Abdurrahman Ali Mihirig, “Typologies of Scepticism in the Philosophical Tradition of Kalâm”, *Theoria* 88 (2022), 15.

¹⁸⁷ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/279.

bahislerinde gerek eleştiri yöneltmek gerekse sadece atıfta bulunmak için istitrat kabilinden sofistlere temas etmişlerdir. Bu örneklerden birini Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât'ın (ö. 300/913 [?]) *el-İntisâr*'ında görmekteyiz. Hayyât, *el-İntisar*'ında sofistleri *tecâhül* ehli olarak vasıflandırmakta ve hakikati bile bile inkâr etme, mahsus bilmezden gelme tavrını onlara hasretmektedir.¹⁸⁸

Öte yandan, tezimizin ilerleyen bölümlerinde detaylı olarak işleneceği üzere sofistlere yönelik umursamama ve azap etmeyi teklif etme şeklindeki genel tavrın erken dönemlerdeki bir örneğini yansıtmaması bakımından Sümâme b. Eşres (ö. 213/828) hakkında anlatılan şu hikâye önemlidir: Sümâme, halifenin huzurunda bir sofistle karşılaşmıştır. Bu kişinin iddiası, her şeyin hayal ve zan olduğu, nesnel bir gerçekliğin bulunmadığı ve herkesin bilgisinin kendisine göre doğru olduğudur. Bu kişiye mukabele olarak Sümâme bir tokat atmıştır. Sofist bu tokat karşısında afallamış ve itirazlarda bulunmuştur. Ancak Sümâme, atmış olduğu bu tokadın bir hakikatinin bulunmadığı şeklinde cevap vererek hasmını kendi iddiası ile ilzam etmiştir.¹⁸⁹

Mu'tezile imamlarından olan Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916), eseri *Kitâbü'l-Makâlât*'ta mârifetullaha götüren bilginin zarurî değil iktisâbî olduğunu ifade ettikten sonra bilginin kaynaklarına ilişkin bir bahis açmıştır. Zira Allah'ın bilgisinin iktisâbî olduğunu ifade ettikten sonra iktisâbî bilginin elde edilme yollarını ifade etmek istemiştir. Buna göre iktisâbî bilginin elde edilme yollarından biri duyu idrakleri olup eserde bu idraklerden her birinin idrak sahaları sıralanmıştır. Ardından bir diğer kaynak olarak akıl zikredilmiştir. Son olarak insanların haber vasıtasıyla elde etmiş olduğu ve üzerinde ihtilafın bulunmadığı, insanların üzerinde birleşmiş olduğu bilgiler ele alınmıştır. Böylece Ebû Alî tarafından bilgi edinme kaynakları, klasik üçlü tasnife göre serdedilmiştir. Bu bahiste Ebû Alî, insafî terk etmek suretiyle bilgi edinme kaynaklarını reddeden kimseler olarak Sûfestâiyye'nin adını anmaktadır. Devamında Hintlilerin sadece duyu idraklerini kabul ettiğini, Senevîlerin ise duyu idrakleri ve aklı kabul edip haber bilgisini reddettiğini kaleme almaktadır. Burada kendini İslâm'a nispet eden bir kısım kimselerin de onlar gibi bilgi edinme vasıtalarından bir kısmını reddettiğini ifade etmekte ancak açıkça isimlerine değinmemektedir. Ebû Alî, bilgi edinme kaynaklarında şaşkınlığa düşülmesinin ve bu

¹⁸⁸ Ebü'l-Hüseyin Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Red 'ale'bni'r-Râvendî el-Mülhid* (Beyrut: Dâr Kâbus, 1986), 77-78.

¹⁸⁹ Van Ess, "İslâm Dinî Düşüncesinde Septisizm", 167-168.

kaynakların reddedilebilmesinin nedeninin, idrak edilen şeylerin yalnızca kendilerine has idrak edilme kanalları vasıtasıyla elde edilebileceğini gözetmemek olduğunu söyler. Söz gelimi nebi ve resullerin bilgisi haber vasıtasıyla, Allah'ın bilgisi akıl vasıtasıyla, müşâhedâtın bilgisi ise beş duyu vasıtasıyla edinilir. Duyular ise, akıl sayesinde bir şeyleri doğru idrak ettiğini bilebilmektedir. Dolayısıyla ona göre, bir şeyin elde edilme kanalını başka bir yere kaydırmamak, idrak sahaları ve idrak vasıtaları arasında şaşdırmamak gerekmemektedir.¹⁹⁰

Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* isimli eserinin on ikinci cildini ilim, mârifet ve nazar bahislerine ayırmıştır. Bu ciltte “Hakikatleri Nefyedenlerin Görüşlerinin İptali” başlığı altında Sûfestâiyye'ye telmihte bulunmaktadır. Başlıkta, Ebû Kâsım el-Belhî'nin (ö. 319/931) onlarla tartışmaktan menettiği aktarılarak söze başlanmaktadır. Çünkü bu grup, üzerinde delil getirilmeyen asılları reddetmekte olduğu için onlara hüccet göstermek doğru bir yol değildir. Müttekaddimîn gibi onlara “söylediğiniz bir ilim midir?” sorusunu sormak suretiyle verebilecekleri cevaplardan hareketle onları çelişkiye düşürme yöntemi kullanılsa bile idrak ettiği her şeyde zan ve şüpheyne düşenlere bunlar fayda vermez. Onlara cevap getirmek ve onlarla münazara etmek bir hatadır. Var olup olmadığından dahi şüphe eden ve kendisinden daha açık bir bilgi olmayan müşâhedât hakkında cehaletlerini itiraf eden kimselerle mücadele etmek noktasında onları *te'dîb* etmekten başka uygun bir yol yoktur.¹⁹¹

Kâdî Abdülcebbâr'ın Ebû Hâşim el-Cübbâî'den (ö. 321/933) aktardığına göre de bir şeye inanan kişi, inancının, inandığı şey hakkında *sükûn-i nefis* sağlayan bir ilim olduğu şeklinde istidlalde bulunur.¹⁹² Bilen kişi hem zarurî olarak hem de istidlâlî olarak bildiği şeyleri ayırt eder. Eğer bir kimse zarurî bilgiler hakkında çekişmeye giriyorsa, her ne kadar kendisine iddiasını savunmak için başvurduğu şeyleri bildiğini hatırlatmak ve

¹⁹⁰ Ebû Ali Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât İtikâdî Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri*, çev. Özkan Şimşek vd. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 85-87.

¹⁹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 12/59.

¹⁹² Bilgi, Kâdî Abdülcebbâr tarafından “Kişinin inandığı şey vakıya mutabık olduğunda, inancında ortaya çıkan bir hüküm olarak kişide *sükûn-i nefis* gerektiren mana” şeklinde tanımlanmıştır. Sükûn-i nefis kaydı burada bilen kişinin bildiği şey hakkında mutmain olmasını ifade etmektedir. Bkz.: Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/35-36.

sözündeki çelişkileri göstermek doğru olsa da iddiasında yalancı olduğu bilinir ve kendisiyle delil getirmek suretiyle münazaraya girilmesi doğru olmaz.¹⁹³

Yine Kâdî Abdülcebbar'ın aktarımıyla Ebû Osman el-Câhiz (ö. 255/869) ve diğer pek çok kimsenin naklettiğine göre *tecâhül* ehli olan bir grup, eşyanın kendinde hakikate sahip olmadığını ve her şeyin hakikatının o şeye inanan kişinin indinde neyse o olduğunu ileri sürmektedir. Tıpkı mizacı mutedil olan kişinin balın tadını olması gerektiği gibi alırken mizacı mutedil olmayan kişinin balı acı olarak tatması yahut bir kimsenin bir şeyi çirkin bulurken bir başkasının onu güzel bulması örneklerinde olduğu gibi. Aslında bu fırka, her ne kadar zarureten bildiğimiz şeyleri reddetmek bakımından hakikatleri tamamen reddeden grupla manen bir olsa da hakikatleri bir veçhiyle kabul etmekle bu gruptan ayrılmaktadır. Ancak bir şeyin, o şeye inanan kimsenin inandığı doğrultuda olmasının, örneğin bir şeyin sonradan ortaya çıkmış bir kadim olmasının yahut ma'dûm bir mevcut olmasının imkansızlığı zaruretle bilinir. Yani bir kimsenin bir şey hakkındaki inancı, o şeyin hakikatte ne olduğuna tesir etmez.¹⁹⁴

Öte yandan Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* eserine doğrudan mârifetullaha götüren nazarın, kula ilk vâcip olan şey olduğunu zikrederek başlamaktadır.¹⁹⁵ Devamında Kâdî, vâcibin ve nazarın tanımını yapmakta ve konuya ilişkin tartışmaları serdetmektedir. Allah'ın zaruretle yahut müşâhede ile bilinmediğini aktaran Kâdî, Allah'ın taklit yoluyla da bilinmeyeceğini söylemekte ve nazarın her mükellefe vâcip olduğunu vurgulamaktadır. Allah'ın bilgisine ulaşmak zaruretle yahut müşâhede ile olmuyorsa, şu takdirde bu, nazar ve istidlalle olur ancak kimileri alternatif bir yol olarak taklidi de önermektedir. Ancak Kâdî bu yöntemi reddetmektedir. Zira taklit, başkasının sözünü bir delil talep etmeksizin kabul etmek demektir ki bu da boyna tasma geçirmek gibidir. Taklide başvuran kişi, ya bir mezhebin erbabını külliye taklit etmek yahut münferit olarak taklit etmek seçeneklerinden birine gitmek durumundadır. Çünkü ayırt etme olmaksızın bir grubu bırakıp diğerini taklit etmenin anlamı yoktur. İlki birbirine zıt görüşleri kabul etmeye götürür ki geriye ancak ikinci seçenek kalır. Bir kişiyi tayin etmekse nazarın kullanılmasını gerektirir. Zahit kimseleri yahut çoğunluğu takip

¹⁹³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/60.

¹⁹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/64-65.

¹⁹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2006), 39.

etmek noktasında da aynı vecihle cevap vermek geçerlidir.¹⁹⁶ Kâdî, alternatif yöntemler ileri sürenlerden ilham yöntemini benimseyenlere de reddiye serdetmektedir. Ancak bu yöntemi ileri sürenlerle aralarındaki ihtilafın bâkî kaldığını söylemekle iktifa etmektedir. Burada Kâdî'nin, nazarın vücûbiyetini ifade ederken nazarın asıl maksut olmadığını ifade etmesi önemli bir husustur. Kâdî, burada asıl maksadın mârifet olduğunu ve eğer mârifetin hâsıl olduğu başka bir yol olsaydı nazarın vâcip kılınmasının bir anlamı olmayacağını dile getirmektedir.¹⁹⁷ Devamında Kâdî, nazarın nasıl kullanılacağını serdederek isbât-ı vâcib meselesine konusal bir geçiş yapmakta, ancak ehl-i sünnet mezheplerinin hilâfına, mârifetullaha götüren nazar meselesini işlerken nazara alternatif olarak ileri sürülen yöntemlere temas etse de doğrudan Bâtîniyye yahut Ta'limiyye gibi şüpheli grupların isimlerine atıfta bulunmamaktadır.

2.1.2. Meşşâiyye'nin Eleştirisi

Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî (ö. 339/950) ise, *İhsâü'l-Ulûm* isimli eserinde “Sûfestâiyye” isminin kaynağını, safsataya dayalı sözleri işlerken şöyle açıklamaktadır: Yanıltmak, kandırmak ve gerçeği gizlemek suretiyle hak olmayan bir şeyin hak olduğunu ve hak olan bir şeyin de hak olmadığını vehmettirmektir. Keza bilgili olmayan birini bilgili, hikmetli olmayan birini de hikmetli gibi göstermektir. Yani Sûfestâiyye, işi gücü tevehhüm yoluyla insanları kandırmak olan kimselere denir. Nitekim bu sözün anlamı Yunancada “vehmedilen hikmet” demektir. Bir zamanlar “Sûfestâ” adında yaşamış bir kimsenin görüşlerine nispetle böyle bir isimlendirme yapıldığı iddiası doğru değildir. Bu isimlendirme, bu grubun insanlarla muhatap olma türüne nispetle yapılmıştır ve kim olursa olsun işi gücü insanları yanıltıp kandırarak onlara hikmet satmak olan kişilere bu isim verilir.¹⁹⁸

Bu başlıkta İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) yaklaşımlarına da kısaca temas etmek yerinde olacaktır. İbn Sînâ'nın sofistlere karşı yaklaşımında göze çarpan ilk unsur, onun inatçı ve şaşkın şüpheliler arasında bir ayrıma gitmesidir. Bu şüphelilerin şüphelerinin giderilmesi ise filozofların işi olup bu da bir diyalog kurmakla mümkündür.¹⁹⁹ Ancak inatçı ve şaşkın arasında gözetilen ayrım, netice itibarıyla şüphelilere yönelik serdedilen

¹⁹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 61.

¹⁹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 67.

¹⁹⁸ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed Fârâbî, *İhsâü'l-Ulûm* (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1931), 23-26.

¹⁹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 1/47.

yaklaşımın ve onlara layık görülen muamelenin değişmesine neden olmamıştır. Netice itibariyle inatçı sofistler susup yüz çevirmeye yahut birtakım gerçeklikleri itiraf etmeye mecbur kalırlar. Şaşkın durumda olan kimsenin ise içinde bulunduğu kuşkuculuğun çözümü kavuşturulması gerekir. Zira şaşkın olan kimse, pek çok erdemli kimseden, birini diğerine tercih edemediği birtakım çelişkili sözler duymuştur. Filozof ise ilk olarak bu sözü işitilmiş erdemli kimselerin de insan olmaları bakımından hata edebileceklerini ve ikinci olarak da iki çelişik durum söz konusu olduğunda üçüncü bir ihtimalin söz konusu olmadığını şaşkın kimseye anlatarak bu şüpheleri gidermeye çalışır. Eğer şaşkın kimse artık inat etmeye başlarsa çelişkiye düşmüş ve irşat edilmesi gereken kimseler zümresinden çıkmış olur. İnatçı kimse için acı olan ve olmayan yahut ateş olan ve olmayan aynı şey olduğundan en uygun yöntem kendisine ateşle azap etmek, acı vererek dövme yahut onu aç bırakmaktır.²⁰⁰

Öte yandan yine İbn Sînâ muğâlatacılar, Sûfestâi (safsatacılar) ve Müşâğibî (didişmeciler) şeklinde ikiye ayırmaktadır. İbn Sînâ, ilkçağ felsefesinde sofistlere yönelik eleştirileri hatırlatacak şekilde safsatacıları gerçekte öyle olmadığı halde bilgiçlik taslayan ve didişmecileri de sırf hasma üstün gelmek için tartışan kimseler olarak tanıtmaktadır.²⁰¹

2.2. Fırak Literatüründe Gnostik Akımlara Yönelik Eleştiriler

Fırak müelliflerinden Ebû Mutî' Mekhûl b. el-Fazl en-Nesefî (ö. 318/930), *er-Red 'alâ Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâi'd-Dâlle* isimli eserinde, İmâmiyye'nin gnostik karakterli öğretisine işaret edecek şekilde onların *ta'lim* öğretisini aktarmaktadır. Onlara göre imam, dünyanın en âlim insanıdır ve sahip olduğu bilgileri dünyadaki hiçbir kimseden edinmemiştir. Bilakis ne biliyorsa ona Cebrâil öğretmiştir.²⁰² Bu atıf, İmâmiyye'nin gnostik karakterli, özel bir tür bilgiye sahip kurtarıcı öğretileriyle olan sıkı bağlantısını göstermektedir.

Gnostik unsurlarla hem sosyo-kültürel hem de akidevî etkileşim içerisinde olduğunu birinci bölümde zikretmiş bulunduğumuz Beyâniyye ve Muğîriyye gibi fırkalar, Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) tarafından, İslâm'a intisap edilen ancak

²⁰⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik*, 1/49-51.

²⁰¹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Sofistik Deliller*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 5, 42.

²⁰² Ebû Mutî' Mekhûl b. el-Fazl Nesefî, *Kitâbu'r-Red 'alâ Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâi'd-Dâlle* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013), 176.

birtakım görüşlerinden ötürü İslâm'a nispetleri mümkün olmayan yapılar olarak ele alınırlar.²⁰³ Bağdâdî tarafından bu başlık altında zikredilen ve mezkûr iki grupta benzer inanç unsurları taşınması bakımından ortaklık arz eden Harbiyye²⁰⁴ ve Hattâbiyye²⁰⁵ gibi gruplar da gnostik eğilimler taşıdığı izlenimini vermektedir. İbâhîlik, tenâsüh inancı, hulûl inancı gibi unsurlar taşınmaları bakımından ayrı ayrı eleştiri konusu olabilecek ve söz konusu inançlarından ötürü İslâm ümmetinden sayılamayacak olan bu gruplar, esasen liderlerinin İsm-i A'zam duasını bildiklerine ve Tanrı'dan birtakım özel bilgiler elde ettiklerine inanılması haysiyetiyle tezimize konu teşkil etmektedir. Zira gnostik öğretinin bilinmezci karakteri, kurtuluşa giden yolun ve Tanrı bilgisinin özel bir mârifet yoluyla elde edilebileceğini ve bunun başka bir şekilde temin edilemeyeceğini savunmasına dayanır.

Gnostik etkileşimli heretik grupların ibâhîlikle tavsif edilmesi hususuna yukarıda temas edilmişti. Bu bağlamda Bağdâdî'nin, gnostik yapıların başında zikredilen Mezdekiyye'ye ibâhî grupları işlerken hemen başta yer vermesi kayda değer bir husustur. Mezdekiyye, Bağdâdî tarafından ibâhîliğin İslâm öncesindeki durumu olarak arz edilmektedir.²⁰⁶ Heretik akımlar hakkındaki ibâhîlik iddiaları, temelde bu grupları sarsmak ve ötekileştirmek adına hâkim dini unsurlar tarafından dile getirilebilmiştir. Bu nedenle literatürde gâlî fırkalara yönelik eleştirilerin önemli bir kısmında bu grupların çeşitli sapkınlık ve ahlaksızlıkları tatbik etmeyi âdet edindiği yönündeki rivayetler yer almaktadır.²⁰⁷

Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal*'inde de söz konusu gruplar mezkûr görüşleri savunmalarıyla anılır. Burada da gâlî fırkalar işlenirken tenâsüh ve hulûl gibi inanışları, söz konusu fırkaların Sâbiîler ve Mezdekîler gibi dini yapılardan öğrendikleri aktarılmaktadır.²⁰⁸ Bu husus da gnostik öğretileri benimsemiş yapılar ve gulât-ı Şîa arasındaki akidevî etkileşimi gözler önüne sermektedir. Şehristânî, Beyâniyye fırkasının din anlayışını aktarırken de onların sadece

²⁰³ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 239-244.

²⁰⁴ Harbiyye fırkasının Beyâniyye ile benzer inanç unsurları taşınması hakkında bkz.: Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 245.

²⁰⁵ Hattâbiyye fırkasının sahip olduğu inanışlar için bkz.: Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 251-253.

²⁰⁶ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 271; Avcu, "Bir Ötekileştirme Aracı Olarak İbaha", 364.

²⁰⁷ Söz konusu rivayetler hakkında bilgi almak için bkz.: Avcu, "Bir Ötekileştirme Aracı Olarak İbaha", 370-385; Bâtınîlerde ibâhîlik iddiaları için bkz.: Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 293.

²⁰⁸ Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.), 175.

zamanın imamının *mârifeti* ile yetinilmesi gerektiğini savunduklarını ve dinin farzlarını terk ettiklerini yazmıştır. Böylece, söz konusu inanca göre, kişinin kemale ermesi zamanın imamının *mârifetine* bağlanmıştır.²⁰⁹

Sözünü ettiğimiz inançları bünyesinde güçlü bir şekilde barındırması bakımından Bâtıniyye, tezimizde önemli bir yerde durmaktadır. Şehristânî Bâtınîleri, öncüleri olan İsmâîlîleri işlediği başlıkta ele almaktadır. Onların, Irak bölgesinde aynı zamanda Mezdekîler olarak da anıldıklarını, Horasan bölgesinde ise kendilerine Ta'limiyye dendiğini aktarmaktadır.²¹⁰ Şehristânî'ye göre bu grubun iddialarına felsefecilerin iddiaları karışmıştır. Öyle ki bu grup, Allah hakkında tenzihte aşırıya gitmiş ve bu aşırılık, bir bilinmezciğe yol açmıştır. Onlar, Allah hakkında vardır veya yoktur dememekte; keza âlimdir yahut câhildir, kâdirdir yahut âcizdir de dememektedirler. Onlar indinde bütün sıfatlar hususunda geçerli olan ilkeye göre; bir şeyin hakiki olarak ispatı, ancak o şey ve sair şeyler arasında ispatlanmak istenen mesele üzerinden bir ortaklık/benzerlik kurulmasıyla olur. Ki bu da Allah Teâlâ hakkında teşbihi gerektirir. Bu nedenle Allah hakkında mutlak bir ispattan yahut mutlak bir nefiyden söz edilemez.²¹¹ Bâtınîliğin mezkûr bilinmezci karakteri, *mârifetullah* noktasında nazar yöntemini yadsımaları bakımından da kendini göstermektedir. Bu yaklaşım biçimini Şehristânî, Hasan Sabbâh'tan (ö. 518/1124) nakille anlatmaktadır. *Mârifetullah* hususunda (i) sadece akıl ve nazara itimat etmek ve (ii) akıl ve nazarla birlikte bir öğreticinin *ta'limine* müracaat etmek şeklinde iki yol bulunabilir. İlk olarak zikredilen yola tâbî olan bir kimsenin, bir başkasını inkâr etme hakkı bulunmamaktadır. Zira bir başkasını inkâr etmek, hadd-i zâtında bir talim anlamına gelmektedir. Bu da inkâr edilen kimsenin *ta'lime* muhtaç olduğunun kabul edilmesi anlamına gelir. Böylece Hasan Sabbâh, sadece nazar yoluyla *mârifetullah*a ulaşmaya çalıştığını iddia eden kimseyi bir tür çelişkiye düşürmektedir.²¹²

Şehristânî'nin Bâtınîlerden aktarımına göre, bir muallime duyulan ihtiyaç sabit olunca, bu muallimin herhangi bir kimse mi yoksa sadık ve güvenilir bir kimse mi olması gerektiği hususu yöneltir. Neticede herhangi bir muallimin öğretisine tâbî olmanın mümkün olduğu savunulduğu takdirde, bir başka kimsenin öğretisini reddetmeye mahal

²⁰⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 154.

²¹⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 192.

²¹¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 193.

²¹² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 195.

kalmamış olacaktır. Şu takdirde sadık ve güvenilir bir muallimin öğretisine duyulan ihtiyaç, Sabbâh'a göre, kesinleşmiştir. O, böylece ashâbü'l-hadîse bir eleştiri yöneltmiş olur. Ardından bir diğer fasıl gelir. Muhataba, kendisinden mârifetullahın öğrenilmesi gereken öğreticinin doğruluğunu teşhis ve tayin etmeksizin ona tâbî olmanın mümkün olup olmadığı hususu yöneltilir. Muallimin doğruluğu teşhis ve tayin edilmeksizin mârifetullahı gitmenin mümkün olmadığı ve böyle bir iddianın ilk fasılda dile getirilen meseleye geri dönmek anlamına geleceği açıktır. Bu hususla da Şîa eleştirilmiş olur. Son olarak Sabbâh'tan aktarıldığına göre o, insanları iki fırka olarak ayırmıştır; ilki mârifet noktasında sadece sadık bir muallimin öğretilerine tâbî olurken ikincisi öğrendiklerini hem muallimden hem de muallim olmayandan almaktadır. Daha önce zikredilen hususlar, ikinci fırkanın bâtıl bir yolda olduğunu ortaya koymaktadır.

Böylece bir öğreticiye duyulan ihtiyaç mücmel olarak bilinmekle öğreticinin kendisine ulaşılır, öğretici bilinmekle de öğrenilmeye ihtiyaç duyulan hususlarda tafsilatlı olarak bilgi elde edilir. Hasan Sabbâh'a göre tevhîd yolu budur.²¹³ Hakkın alameti vahdet, bâtılın alameti ise kesrettir. Vahdete *ta'lim* ile, kesrete rey ile varılır. Ta'lim, imam ve cemaat ile birliktedir, rey ise iftirak ve ihtilaf ile. Hayrın ve şerrin, doğruluğun ve yanlışın ölçüsünü belirlemede söylenecek her şey, bir öğreticinin ispatına râcîdir. Tevhîdin tevhîd olması, beraberinde nübüvvet ile; nübüvvetin nübüvvet olması ise beraberinde imâmet ile mümkündür.²¹⁴

Şehristânî, Hasan Sabbâh'ın ta'lim doktrini kısaca böyle aktarmakta ve ardından onları eleştirmektedir. Filhakika Sabbâh'ın taraftarları, ilâhiyyât meselelerinde “biz Muhammed'in ilahına inanıyoruz” demekten ileri gidememekte ve kendilerine karşı gelenleri, aklın ilahına inandıklarını söyleyerek ilzam etmeye çalışmaktadırlar. Oysa onlara Allah'ın bir mi çok mu, âlim mi câhil mi, kâdir mi âciz mi olduğu sorulduğunda “biz Muhammed'in ilahına inanıyoruz” demekten başka bir cevap verememektedirler. Şehristânî, onları ilmin kapısını kapatmak ve taklit ve teslimiyetin kapısını açmakla eleştirmektedir. Zira Şehristânî'ye göre hiçbir akıl sahibi, basiretsiz bir mezhebe inanmayı ve delilsiz bir şekilde bir yolu takip etmeyi kabul etmez.²¹⁵

²¹³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 196.

²¹⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 197.

²¹⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 198.

Bu başlıkta işlediğimiz üzere Bâtînîler, gerek Allah'ı tenzihte aşırıya gitmeleriyle gerekse mârifetullah noktasında nazar yöntemini yadsıyıp imamın ta'limine sarılmalarıyla, ilâhiyyât meselelerinde bilinmezci bir karakter izhar etmektedirler. Böylece ortaya koymuş oldukları yıkıcı etki, Bağdâdî'nin onları Yahudi ve Hıristiyanlardan, Dehriye'den ve hatta ahir zamandaki Deccâl fitnesinden daha büyük bir zararın müsebbibi olarak nitelemesine sebep olmuştur.²¹⁶ Onlar; âlemin kıdemini savunmaları, peygamberleri ve şeriatları reddetmeleri ve insan tabiatının meylettiği hususlarda ibâhîlik yapmaları nedeniyle zındık Dehriye dinine mensupturlar.²¹⁷

Bağdâdî, Fâtımîlerin kurucusu Ubeydullah b. Hüseyin el-Mehdî'nin (ö. 322/934), Bahreyn Karmafililerinin reisi Süleymân b. Hasen b. Saîd el-Cennâbî'ye (ö. 332/944) gönderdiğini ve kendisinin de okuduğunu söylediği bir risalede şöyle yazdığını aktarmaktadır: Şeriat ehli olan kimseler, bilmedikleri bir ilaha tapmaktadırlar ki o ilahtan ne cisim ne de başka bir şey sadır olur, ancak onun ismi bilinir.²¹⁸ Bu söylem, gnostik karakterin hakim dinî öğretiyeye karşı çıkarken onları bilmedikleri bir ilaha tapındıkları noktasında nasıl tahfif ettiklerini gözler önüne sermektedir. Bu, aynı zamanda ilahın gerçek bilgisine ulaşmanın ancak kendilerine tâbî olmaktan geçtiğini savunmanın yollarından biridir. Bunun gibi gnosisle referansla açıklanan hususlardan bir diğeri de ibâhîlik hususunda ve şer'î hükümlerin kendilerinin üzerinden kalktığını açıklama noktasında ortaya çıkmaktadır. Hicr Sûresi 99. âyetteki “Yakîn gelinceye kadar rabbine kulluk et.” ifadesinde geçen *yakîn*, Bâtînîler tarafından “mârifetu't-te'vîl” şeklinde izah edilmiştir.²¹⁹ Özel bir tür olan bu bilgiye verilen atıf, Bâtînî karakterin temel özelliklerinden birini teşkil etmektedir. Bu özel bilgi/mârifet hâsıl olduğu takdirde ibadetlerin vücûbiyeti kulların üzerinden düşmektedir.²²⁰

Bâtînîler, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından da Müslüman görünseler de Müslüman sayılamayacak olan kimseler zümresinden zikredilir ve onların maksadının şeriatı ortadan kaldırmak ve bir yaratıcının varlığını, kıyameti ve ahireti nefyetmek

²¹⁶ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, 289.

²¹⁷ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, 300.

²¹⁸ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, 301.

²¹⁹ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, 302.

²²⁰ Benzer bir iddia gâlî fırkalardan olan Cenâhiyye için Fahreddin er-Râzî tarafından da zikredilmektedir. Bkz.: Fahreddin Râzî, *İ'tikâdâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 2006), 73-74.

olduğunu söyler.²²¹ Onların alt fırkalarından biri, Hasan Sabbâh'ın takipçileridir. Onun iddiasına göre eğer akıl tek başına yeterli ise, bu durumda kimsenin yekdiğerine itiraz etmemesi gerekir. Şayet yeterli değilse, o takdirde de bir imama ihtiyaç duyulması kaçınılmaz olur. Râzî'ye göre onlara şöyle cevap verilir: Şayet akla ihtiyaç duyulmuyor ise, hak ile bâtılın arası nasıl temyiz edilecektir? Şayet akla ihtiyaç duyuluyor ise, o zaman imama ne hacet vardır? Sonra şöyle eklenir: Farz edelim ki imama muhtaç olunsun, peki o imam kimdir ve nerededir? Zira imam olduğu öne sürülen kimseler çoğunlukla fîsk ve cehalet içindedir.²²²



²²¹ Râzî, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, 106.

²²² Râzî, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, 107.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ERKEN DÖNEM EHL-İ SÜNNET KELÂMININ SEPTİK VE GNOSTİK AKIMLARA PROBLEMATİK AÇIDAN ELEŞTİRİLERİ

3.1. Sûfestâiyye'ye Yönelik Eleştiriler

3.1.1. Sâbit Hakikatleri Kabul Etmeden Kelâm Mümkün Mü?

Kelâm ilmi, karşıt görüşlerin delillerini çürüterek ortaya atmış oldukları şüphelere ve İslâm'a yöneltmiş oldukları itiraz ve eleştirilere cevap veren; kesin deliller kullanarak İslâm dininin inanç esaslarını ispat etmeye güç kazandıran bir ilim olarak insanoğlunun ortak paydası olan akli kullanmış, İslâm'ın inanç esaslarına inanmanın akıl sahibi herkes için bir mükellefiyet teşkil ettiğini göstermeye çalışmıştır. Böyle bir ameliyeyi yürütmek için gerekli olan şey, tutarlı bir yöntemin kullanılmasıdır. İnanç esaslarının savunulması, doğru bir yöntemin doğru bir şekilde işletilmesi ve doğruluğu kesin olan öncüllerin kullanılması ile mümkündür. Sahip olunan bir iddianın, ileri sürülen bir fikrin doğruluğunun gösterilmesi, onun dış dünyaya mutabık olduğunu ispat etmekle olur. Dolayısıyla kurmuş olduğumuz her bir önermenin doğruluğunu kanıtlamak, varlığa ilişkin bir tahkike sahip olmayı, diğer bir deyişle varlığa ilişkin hakikat araştırması yapmayı gerekli kılmaktadır.²²³ Zira varlığa ilişkin bir tahkike sahip olmadan kurulmuş olan her bir cümlemin dış dünyaya mutabık olduğu, dolayısıyla doğru olduğu ve bu nedenle doğru olan her bir cümlemin doğruluğunun teslim edilmesinin insanoğlu için bir sorumluluk doğurduğu savunulamaz. Aksi takdirde gerçeklik zeminini yitirmiş bir ameliyeden tutarlılık beklenemez. Bu bağlamda kelâm ilmi çerçevesinde yürütülecek olan her bir araştırma, işlenecek olan her bir konu, öncelikle eşyanın hakikatinin sabit olduğunu savunmakla anlam kazanacaktır. Mütakellimûn, karşısına aldığı hasımla bir meseleyi sonuca bağlamak üzere münazara ettiğinde, sabit hakikatleri kabul etmek ve bu hakikatlere dair edindiği bilgiyi nesnel bir ölçütle karşı tarafa aktarabildiğini göstermek durumundadır. Öte yandan şüpheli/bilinmezci gruplar; sabit bir hakikatin olmadığını savunarak, varsa bile buna dair bilgi edinilemeyeceğini ve edilse dahi nesnel bir ölçütle karşı tarafa aktarılamayacağını iddia ederek yıkıcı bir etki oluşturmaktadırlar. Bu

²²³ Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası* (Marmara Üniversitesi, Doktora, 2015), 57-65.

grupların oluşturduğu bir diğer yıkıcı etki de rölativist yaklaşımlarının münazara üslubuna tamamen zıt olmasıdır. Sabit bir hakikat olmadığını, bilginin nesnel bir biçimde elde edilemeyeceğini yahut her şeyin herkes nasıl inanıyorsa öyle olduğunu savunan bir grupla münazara etmek, böylece onlara dinin inanç esaslarını kanıtlamak mümkün değildir ve beyhudedir.

Bu grupların yol açmış olduğu yıkıcı etkilerden bir diğeri ise her şeyden şüphe duymaya sevk etmeleridir. Şüphe duymanın mümkün olmadığı birtakım hakikatleri göstermeksizin bu grupların yol açmış olduğu   phenciliėi bertaraf etmek söz konusu olamaz. Zikredilen yıkıcı etkiler, karşı savunma yapılması gereken bir durum arz etmektedir. Bu nedenle mütekellimûn, kitaplarında bilgi ve yöntem bahislerini işlerken Sûfestâiyye'nin iddialarına yer verip onları çelişkiye düşürerek ilzam etmeye çalışmıştır. Nasıl ki Antik Yunan'da Platon ve Aristoteles gibi isimler sofistleri  etekile tirdiyse benzer şekilde mütekellimûn da bu grupları  etekile tirmi tir. Nitekim kendileriyle münazara etmenin anlamsız ve faydasız olduğu hususunda ittifak edilmiştir. Bu nedenle sofistler muhatap alınırken ciddiyle kar ılanmamı tır.

Sofistlerin iddialarında apaçık bir çelişki içinde olmaları, bilgi edinme kanallarını bariz bir şekilde kullanmalarına karşın bizzat kullanmakta oldukları bu vasıtaları reddetmeleri, hayatlarını idame ettirecek enstrümanlara sahip olmaları bilginin mümkün olu u ile temin edilebilirken hem hayatlarına devam edip hem de bilgiyi reddetmeleri, bilgi edinme vasıtalarında meydana gelebilecek ancak giderilmesi mümkün olan kusurlardan hareketle bütün bilgi vasıtalarından kuşku duymaları, sahip oldukları ku kuculuğun ileri düzeyle varmasının toplumda yaratabileceği kaos, tavır ve pozisyonlarında inatçı ve kibirli bir görüntü arz etmeleri gibi hususlar sofistlerin eleştiriye açık olan yönleridir. Nitekim tezimizde işlendiği üzere mütekellimûn bu yönlere temas etmek suretiyle eleştiriler üretmiştir.

Bir mütekellimin hasmı ile münazara ederken yaslanabileceği akıl ve yöntem temelli ortak zemini baştan sarsan bu tür bilinmezci grupların yıkıcı etkisi karşısında kullanılan esas yöntem, bilinmezciilerin savundukları iddialarda çelişkili bir durum içinde bulunduklarını göstermek olmuştur. Onlar hem bilgi elde etme yollarını reddederken hem de bilgi edinmenin mümkün olmadığını bilgi veren bir kanalla aktarmaktadırlar. Öte yandan içinde bulundukları bir diğer çelişki ise herkesin bir şey hakkındaki inancının doğru olduğunu savunmalarıdır. İleride de i leneceği üzere  eli mezlik ilkesinin bariz bir

ihlali olan bu iddia mütekellimûn tarafından çelişmezlik ilkesine başvurularak açığa çıkarılmakta ve eleştirilmektedir. Örneğin bir kimse âlemin hâdis olduğuna inanırken diğeri ise âlemin kadîm olduğuna inanmaktadır. Her iki inancın da aynı anda doğru olması mümkün değildir. Öte yandan şüpheli/bilinmezcilere karşı mütekellimûnun kullandığı bir diğer meşhur yöntem ise, kibirli ve inatçı tavırları ile kendilerine müstahak görülen azap etme yöntemidir. Bu yöntem ise inkâr edilemez olan birtakım hakikatleri itirafa mecbur bırakmayı hedeflemektedir.

Birinci bölümde de işlendiği üzere sofistler Antik Yunan’da dogmatik öğretilere karşı çıkmalarıyla tanınmışlardır. Sofistlerin dogmanın karşısına deney, gözlem ve araştırmayı koydukları pek çok kaynakta aktarılmıştır. Ancak onların rölativist tavrı tam olarak dogmatik pozisyonun karşısında durmaktadır. Bu bağlamda onların karşılarna aldıkları ilk pozisyon, sabit hakikatleri kabul eden gruplardır. Sabit hakikatleri kabul etmek, sofist eleştiriye medar olmayı gerektirmektedir. Sabit hakikatler kabul edilmediği takdirde pek çok kutsal değer karşısında kayıtsız kalan ve düşünce anlamında hiçbir bağlayıcılığı kabul etmeyen bir pozisyona kapı aralanmış olacaktır. Bu anlamda sofist olan ile olmayanı ayıran tutum, sabit hakikatleri kabul edip etmemekle ilişkilidir. Sofistlere yöneltilen tüm eleştirilerin ve cevapların temelinde yatan husus, eşyanın hakikatlerinin sabit olduğunu kabul etmektir. Azap etme yöntemi başlı başına bir sabit hakikatleri itirafa mecbur kılma yöntemidir. Öte yandan eşyanın hakikatinin sabit olduğu kabul edilmeksizin hasmın çelişkili bir durum içinde bulunduğunu iddia etmek mümkün olmayacaktır. En başından sabit hakikatleri kabul etmeksizin ve bu hakikatlere ilişkin bilgi elde etmenin mümkün olduğunu göstermeksizin kelâmın diğer bahislerini tartışmanın hiçbir anlamı kalmayacaktır. Nitekim mütekellimûnun çoğunun bilgiyi tanımlarken “bir şeye olduğu hal üzere inanmak” şeklinde getirdikleri kayıt, bilginin nesnesinin ontolojik olarak insandan bağımsız bir hakikati bulunduğuna işaret etmekte ve böylece bilginin imkânına dair de cevap vermiş olmaktadır.²²⁴ Sonuç olarak sabit hakikatleri kabul etmeden kelâm ilmine dair hiçbir şey söylenemeyeceği gibi diğer hiçbir disiplinde de ilerleyebilmek mümkün değildir.

²²⁴ Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 28-32.

3.1.2. Sâbit Hakikatleri Kabul Etmek Özcülüğe Kapı Aralar Mı?

Sabit hakikatleri kabul etmenin epistemolojiye ilişkin boyutları olduğu gibi ontolojiye uzanan yönleri de bulunmaktadır. Bir önceki başlıkta da ifade edildiği üzere sabit hakikatleri kabul etmeksizin kelâm ilmine dair bir şeyler söylemek mümkün değildir. Zira hakikatlerin sabit olduğu ve buna ilişkin bilginin elde edilebilir olduğu kabul edilmediğinde, henüz yolun başında iken sofist eleştirileri aşmak imkânsız hale gelecektir. Peki, sabit hakikatleri kabul eden mütekellimûnun özcü bir yaklaşımı benimsemiş olduğu iddia edilebilir mi?

Müteahhirîn dönemi kelâmında, mütekaddimîn döneminden farklılaşacak şekilde önemli birtakım dönüşümlerin yaşandığı zikredilir. Bu değişim ve dönüşümlerin en önemlilerinin başında, Fahreddin er-Râzî ile birlikte İbn Sînâ felsefesinden devralınan varlık-mahiyet, imkân-zorunluluk gibi kavramların bütün bir kelâm sisteminde açıklayıcı teorilerde kullanılması gelir. “Mahiyet” kavramının kelâm sistemi açısından müteahhirîn döneminde önemli bir yer tutmasının, bu dönemden itibaren “özcü” bir yaklaşımın hâkim olması anlamına geldiği ifade edilmiştir.²²⁵ Mahiyet kavramı; bir şeyin hakikatinin/özünün, ne olduğunun, o şeyin kurucu unsurlarının cevabını verir. Mahiyet, bir şeyin zâtı ve hakikati ile eş anlamlıdır.²²⁶ Dolayısıyla bir şeyin hakikatinin sabit olduğunu kabul etmek, o şeyin kurucu unsurlarının sabit ve değişmez olduğunu kabul etmeyi; buna dair bilginin elde edilebilir olduğunu söylemek ise o şeyin hakikatinin nesnel bir şekilde idrak edilebildiğini, yani bir şeyin özünün bilinebiliyor olduğu iddiasını zımında barındırır.

Eşyanın hakikatinin sabit olduğunu kabul eden mütekellimûn, cevherlerin ve arazların hakikatlerinin olduğunda ve bu hakikatlerin değişmesinin imkânsız olduğunda ittifak halindedir. Bu da özcülüğe benzer bir yaklaşım arz etmektedir.²²⁷ Nitekim hakikatlerin sabit ve değişmez olduğu iddiası kanıtlanmadan, hiçbir şeyin hakikatinin olmadığını yahut bir şeylerin hakikati olsa bile bu hakikatlerin sürekli değişiyor olmasından ötürü bilinemeyeceğini savunan sofist iddianın üstesinden gelmek mümkün

²²⁵ Ömer Türker, “İslam Düşüncesinin Gaye Nedeni Olarak 13. Yüzyıl ve Sonrası”, ed. Murat Demirkol - Enes Kala, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, (2014), 67.

²²⁶ Ömer Türker, “Mahiyet Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, ed. Ömer Türker, Ketebe Yayınları: 395 (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/677.

²²⁷ Mehmet Aktaş, “Kelâm Atomculuğunun Tümel Modeli: Cüveynî Örneğinde Hâller Teorisi”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 70.

olmayacaktır. Ancak hakikatlerin sabit ve değişmez olduğu kabul edilse dahi bu mutlak hakikatlerin idrak sınırlarımızı aştığı ve dolayısıyla bilinmesinin mümkün olmadığı şeklinde bilinmezci bir iddiayla karşılaşılması söz konusudur. Nitekim Batı felsefesinde telakki edilen özcülük anlayışı böyle bir imaya kapı aralamaktadır. Yani katı bir özcülüğü benimsemek, kaçınılmaz olarak mahiyetin künhünü bilmenin insanın sınırını aşacağı ve dolayısıyla eşyanın hakikatinin bilinmeyeceği eleştirisine maruz kalmaktadır. Zira idrak vasıtalarımızın her biri somut ve tikel şeyleri idrak edebiliyorken hakkında konuştuğumuz şeyin özü/hakikati böyle bir somut ve tikel şekilde gösterilebilir değildir. Katı özcü anlayışa yöneltilebilecek böyle bir bilinmezci eleştiri haklı görünmektedir. Eşyanın hakikatinin sabit ve bilinebilir olduğunu savunan mütekellimûnun böyle bir özcülüğü savunup savunmadığı meselesi açıklığa kavuşturulmalıdır. Mütekellimûn ve İslâm filozofları, örneğin insanın mahiyetinin “hayvân-ı nâtık” olduğunu söylediklerinde gerçekte insanın özünün/künhünün/hakikatinin “hayvân-ı nâtık” olmak olduğunu iddia etmemektedirler. Sahip olunan iddia, hakikati sabit olan şeyin arazları, lâzımları ve hâssaları ile bilindiğidir. Aksi takdirde bir şeyin hakikatine tam anlamıyla vâkıf olmak insan sınırlarını aşan bir durumdur. Bir şey bilindiğinde, o şeyi o şey yapan hususiyetin birden çok fertte müşterek olduğu kavranmış olur.²²⁸ Mütekellimûn ve İslâm filozofları, “eşyanın hakikati sabittir” derken, sabit ve değişmez bir hakikatin varlığını kabul ederek yola çıkmakta ve buna dair bilgi edinilebileceğini savunmaktadır. Ancak bu savunudan hareketle onların özcü bir anlayışa sahip oldukları sonucuna varılamaz. Zira mütekellimûn ve İslâm filozofları, bir şeyin mahiyeti hakkında bir iddiada bulunduklarında, gerçekte o şeyin mahiyetinin künhüne vâkıf oldukları iddiasını taşımamakta, bilakis bunun insan sınırını aşan bir bilme olduğunu ikrar etmektedirler. Buradan hareketle mütekellimûnun özcülüğünden söz edilecek olsa bile kendilerine has bir özcü anlayış geliştirdiklerinden söz edilebilir ve katı bir özcülüğü savunmuş oldukları öne sürülemez.

²²⁸ Ömer Türker, “Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine -Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme-”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2014), 48-49; Ömer Türker, “Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkânı: İslâm Metafizik Geleneklerinden Hareketle Bir Analiz”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2015), 14-15.

3.1.3. Selefiyye'nin “Bi-Lâ Keyfe” Doktrini Bilinmezçilik Olarak Değerlendirilebilir Mi?

Selefiyye, mütekellimûnun *kelâm* ettiği²²⁹ pek çok meselede susmayı salık vererek ashâbın ve onların takipçilerinin itikâdına sahip olduğunu söyleyen, başta haberî sıfatların te'vîli meselesi olmak üzere pek çok meselede derin tartışmalara girmekten sakındıran bir gruptur. Selefiyye, naslarda Allah'a nispet edilen el, yüz, istivâ gibi sıfatları, beşerî özellikler ima edecek bir şekilde telakki etmez. Zira bu tür sıfatları, insanların sahip olduğu özelliklerle benzer bir şekilde telakki etmek Allah hakkında *tecsîm* ve *teşbîh* gibi görüşlere kâil olmak anlamına gelir ki bu hususlar caiz görülmemiştir. Ancak naslarda geçen bu gibi ifadelerin bir şekilde anlaşılması gerekmiştir. Bir kısım âlimler bu gibi ifadelerin anlaşılması adına nasıl bir yol izleneceği hususunda birtakım kurallar tespit etmiştir.²³⁰ Selefiyye ise Allah'a el, yüz, istivâ gibi sıfatlar nispet eden ifadeleri sözlük anlamlarıyla anlamamak gerektiğini söylese de bu sıfatların anlamlarının ne olabileceği hakkında tartışmaktan meneder. Selefiyye'nin bu gibi hususların keyfiyetine ilişkin tartışmaktan sakındırması tutumu, “*bi-lâ keyfe*” doktrini olarak da isimlendirilir.²³¹ Selefiyye, haberî sıfatların sözlük anlamlarını terk etmekle icmâlî bir te'vilde bulunmuştur. Ancak haberî sıfatların keyfiyetini tartışmak, selef akidesinden ve tavrından bir sapma olarak değerlendirilmiştir. Bu anlayış, haberî sıfatların mahiyeti hakkındaki bir tartışmanın, isabetsiz yorumlara vesile olabileceği endişesini içerir ve bu sıfatların mahiyetinin kesin olarak bilinemeyeceği düşüncesini zımında barındırır.²³² Nitekim özellikle itikâdî meselelerde tartışmalar nihayetlendirilirken “en doğrusunu Allah bilir” cümlesine sıklıkla yer verilir.

²²⁹ Kelâm ilminin niçin “kelâm” olarak isimlendirilmiş olabileceği hususunda dile getirilen ihtimallerden biri de bu ilmin, muhtevâsından ziyade karşılıklı tartışmaya/diyalektığe dayalı yönteminden hareketle kelâm ismini aldığı kabulüdür. Buna göre mütekellimûn, bir kısım meselelerde kelâm etmiş/diyalektik yapmış, yani hasımları ile karşılıklı tartışmalara girmiştir. Selefiyye ise oldukça hassas olan birtakım meselelerde mütekellimûnun tartışmaya girmesini hoş karşılamamış ve bu durumu bid'at olarak nitelemiştir. Kelâm ilminin isimlendirilme gerekçesinin muhtevâsından değil yönteminden mülhem olması hakkında bakınız: Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı*, 45-54.

²³⁰ Gazzâlî, naslarda geçen sözcükleri anlamada asıl olanın sözlük manasını esas almak olduğunu ifade eder. Ancak kesin bir delil vasıtasıyla sözlük anlamının tercih edilemeyeceği gösterilirse, bu durumda nasta yer alan ifadelerin mecaz anlamının uygun bir biçimde tercih edilebileceğini söyler. Bakınız: Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Klasik, 2012), 186-187.

²³¹ Binyamin Abrahamov, “Bi-Lâ Keyfe Doktrini ve İslam Kelâmındaki Temelleri”, çev. Orhan Şener Koloğlu, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 214.

²³² Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2009), 36/401.

Söz konusu yaklaşım biçimi; birtakım meselelerde insanoğlunun bilgi sahibi olamayacağını ve bir tavır olarak bu meselelerde tevakkuf edilmesi gerektiğini, âdeta yargıların askıya alınmasının doğru olduğunu savunur. Bu yaklaşım biçiminin temel umdelerini Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111) şöyle sıralamıştır: (i) takdis, (ii) tasdik, (iii) aczi itiraf, (iv) sükût, (v) yorum yapmamak, (vi) araştırmaktan sakınmak, (vii) bilenlere teslim olmak.²³³ Hadd-i zâtında oldukça derin ve zor olan bir meselede halkın nasıl bir tutum sergilemesi gerektiğini ortaya koyan bu yaklaşım, haberî sıfatların mahiyetinin tam olarak bilinemeyeceğini savunması bakımından bilinmezci bir öğretiyi savunur gibi görünmektedir. Selefiyye'nin “bi-lâ keyfe” doktrininin bir tür bilinmezcilik olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği hususu netleştirilmelidir. Çalışmamızda ifade edildiği üzere bilinmezcilik, şüpheci akımların ortaya çıkarmış olduğu bir bilgi problemi olarak ele alınmıştır. Bu açıdan bilinmezcilik, şüpheci akımların bilgi edinme kaynaklarına yönelik ortaya atmış oldukları kuşku ve eleştirilerin bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Selefiyye, şüpheci akımların serdetmiş oldukları bilgi eleştirilerini taşıyan bir grup değildir. Onlar, şüphecilerin aksine sabit hakikatleri kabul etmekte, bilginin edinimini ve nesnel ölçütlerle karşı tarafa aktarımını mümkün görmektedirler. Keza onlar, şüpheciliği yayarak yıkıcı etkilere yol açan bir grup da değildir. Dolayısıyla Selefiyye'nin bilinmezcilik çatısı altına dahil edilmesi mümkün görünmemektedir. Selefiyye'nin söz konusu doktrini, bir tür bilinmezcilik olmaktan ziyade insanın bilme sınırlarına işaret eden bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Bu yaklaşıma göre insanoğlunun Allah'ın sıfatları hakkında doğru bilgiyi edinebilmesi, bilme sınırlarını aşan bir durum olup yine insanoğlunun acziyetini gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla söz konusu doktrinden ötürü Selefiyye'yi bilinmezci akımlar arasında dahil etmek doğru değildir.

3.1.4. Eş'ariyye'nin Eleştirisi

Eş'ariyye mezhebinin kurucusu İmam Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36), *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, *el-İbâne* ve *el-Lüma'* isimli eserlerinde bilgi ve yöntem konusuna doğrudan bir başlık açmamış olup Sûfestâiyye'ye de onların görüşlerine yer verecek ve onları tenkit edecek şekilde bir temasta bulunmamıştır. Hicrî üçüncü ve dördüncü

²³³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İlcâmü'l-'Avâm 'an 'İlmi'l-Kelâm* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2020), 49-50.

asırlarda yaşamış olan İmam Eş'arî, eserlerinde daha çok Mu'tezile, Cehmiyye, Hâriciyye, Mürcie, Kaderiyye ve Râfiziyye gibi mezheplere yönelik eleştirilerde bulunmuş; *halku'l-Kur'ân*, Allah'ın sıfatları, kader, fiillerin yaratılması, *istitâat*, haberî sıfatların tevili gibi döneminde tartışmaların en çok ses getirdiği konuları ele almıştır. Ancak İmam Eş'arî, bilginin elde edilmesinin mümkün olduğuna ve bilgiyi elde etme yollarına ilişkin doğrudan bir başlık açmamış olsa da *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* isimli eserinde rüyaya ve insanın aynada kendisini görmesine ilişkin açtığı bir başlıkta Sûfestâiyye'nin, insanların görmüş olduğu şeylerin zandan ve hayalden ibaret olduğunu ve uykuda olan ile uyanık olanın gördüğü şeyleri görme keyfiyetinin birbirine benzediğini savunduğunu aktarır.²³⁴

Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî (ö. 403/1013) de selefî İmam Eş'arî gibi eserlerinde bid'atçı ve sapkın fırkalara karşı tenkitlere yoğunlaşmış olmakla birlikte gelenek haline gelmiş olan konu tertibini benimsemiştir. *Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil* ve *el-İnsâf fîmâ Yecibü İ'tikâdüh ve Lâ Yecüzü'l-Cehlü bih* eserlerinde öncelikle ilmin tarifini vermiş, ardından ilmin nazarî ve zarurî olması bakımından taksimini yapmış, ilmin elde edilme yollarını beş duyu organı ve altıncı kaynak olarak insanın zarureten bildiği evvelî bilgiler şeklinde sıralamış, akabinde mevcûdâtın taksimini vermiş, sonrasında âlemin bir yaratıcısı olduğunun ispatını yapıp ilâhiyyât bahislerine geçiş yapmıştır.²³⁵ Ancak bu başlıklarda Sûfestâiyye'nin ismine doğrudan yer verilmediği gibi onların iddialarına, ortaya attıkları şüphelere ve bunların cevaplarına da yer verilmemiştir.

Bâkılânî'nin muasırlarından olan ve İmam Eş'arî'nin görüşlerinin derli toplu bir şekilde günümüze ulaşmasında büyük emeği bulunan Ebû Bekr İbn Fûrek (ö. 406/1015) de erken dönem Eş'arî kitaplarında gelenek haline gelmiş olduğunu söylememize imkân tanıyacak şekilde *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* isimli eserinde öncelikle ilmin tanımı ve mahiyetine ilişkin konuları işlemiştir. Akabinde ilmin taksimine, kaynaklarına ve akıl, nazar ve istidlal bahislerine yer vermiştir. Bilgi ve yöntem bahislerinin ardından âlemin hâdis oluşu işlenerek âlemin yaratıcısı olan Allah'ın

²³⁴ Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: T. C. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 600-603.

²³⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib Bâkılânî, *el-İnsâf fîmâ Yecibü İ'tikâdüh ve Lâ Yecüzü'l-Cehlü bih* (Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Meârif, 2011), 120-131; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib Bâkılânî, *Kitâbu Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1993), 25-44.

isim ve sıfatlarının işlendiği ilâhiyyât bahislerine geçilmiştir.²³⁶ Burada da Sûfestâiyye'nin ismine, iddialarına ve tenkidine yer verilmemiştir. Ancak tıpkı *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'de olduğu gibi burada da bilgi ve yönteme ilişkin bahislerde değil, bir başka bahiste Sûfestâiyye'ye istitrat kabilinden temas edilmiştir. Burada onların nasıl bir grup olarak telakki edildiğine dair işaretler bulmak mümkündür. Şâhidle gâibe iştişhâd ile ilgili başlıkta Sûfestâiyye, müşâhedâtın (duyulurların) hakikatini bilen, ancak bildiği bir şey hakkında o şeyi bilmediği yönünde haber veren kimseler olarak aktarılmaktadır.²³⁷

Eş'arî gelenekte bilgi ve yöntem bahislerinde Sûfestâiyye'nin isminden bahseden ilk isimlerden biri Abdülkâhir el-Bağdâdî'dir. *Usûlü'd-Dîn* isimli eserinde Bağdâdî, öncelikle ilmin tanımına yer vermiş ve ilme dair muhtelif tanımları bulunan kimselerin tanımlarına yönelik tenkitlerde bulunmuştur.²³⁸ Ardından ilmin ve hakikatlerin ispatına temas etmiştir. Burada müellif, Sûfestâiyye'nin fırkalara ayrıldığını beyan etmektedir. Fırkalardan biri, hiçbir şeyin hakikati olmadığını ve hiçbir şey hakkında bilgiye sahip olmadığını savunan inatçılarıdır. Bunlara karşı döverek terbiye etmek yahut mallarını almak şeklinde muamele edilmelidir. Dövmenin acısından şikayetçi olurlar ve mallarını geri talep ederlerse, onlara bu dövmenin ve mallarının bir hakikati olmadığı söylenir. Sonra onları çelişkiye düşürmek adına şu soru sorulur: Hakikatleri nefyetmek de bir hakikat midir? Eğer evet derlerse bir kısım hakikatleri kabul etmiş olurlar. Eğer hayır derlerse, o takdirde hakikatleri nefyetmenin hakikati olmaz ve nefyi sahih olanın sübutu da sahih olmuş olur. Burada Bağdâdî, nefy ve ispat arasında bir tenakuz ilişkisi bulunduğu kabulünden hareketle bu argümanı öne sürmektedir.²³⁹ Keza onları yine çelişkiye düşürecek şekilde, ilmin olmadığını bilip bilmedikleri sorulur. Evet dedikleri takdirde hem bir ilim hem de âlim ve malûm ispat etmiş olurlar. Eğer hayır derlerse, o takdirde de ilmin olmadığına dair bir şey bilmedikleri halde nasıl ilmin olmadığına hükmedebildikleri sorulur.

Onlardan bir grup da şüphecilerdir. Onlar, şeylerin ve ilmin hakikatinin olup olmadığını bilmediklerini ve bundan şüphe ettiklerini söylerler. Eğer onlar, kendi

²³⁶ Ebû Bekr İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, ed. Daniel Gimaret (Beyrut: Dar el-Machreq Editeurs Sarl, 1987), 10-38.

²³⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 314.

²³⁸ Abdülkâhir Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 13-15.

²³⁹ Bu argümana dair müteahhirîn döneminde bir itiraz getirilmiş olduğuna ileride temas edilecektir. Bkz.: 289. dipnot.

varlıklarından da şüphe duyuyorlar ise o takdirde inatçı olan ilk gruba dahil olmuş olurlar. Şayet kendi varlıklarından şüphe duymuyorlar ise, o zaman bir hakikati ispat etmiş olurlar. Diğer bir grup ise eşyanın hakikatinin kişilerin inançlarına dayalı olduğunu ve kişi bir şeye nasıl inanıyorsa o şeyin o hal üzere olduğunu savunurlar. Onları, dünyanın hem kadîm hem de hâdis olamayacağı hususu ilzam eder. Zira bir kısım kimseler dünyanın kadîm olduğuna inanırken bir kısım kimseler de dünyanın hâdis olduğuna inanmaktadırlar. Eğer onların iddiasına göre herkesin inancı doğru ise bu durum onların iddiasının bâtil olduğunu gösterir. Eğer onlar, birinci grup inatçıların eşyanın hakikatinin olmadığına dair iddialarının doğru olduğunu söylerlerse o halde inatçı gruba dahil olmuş olurlar. Eğer onların bu iddialarının doğru olmadığını söylerlerse, herkesin inancının doğru olduğunu savundukları görüşleri ile çelişkiye düşmüş olurlar.²⁴⁰ Görüldüğü gibi sofistlere yönelik yaklaşımların seyri, erken dönemlerden itibaren onları çelişkiye düşürmek ve eğer inat ederlerse onlara hakikatini reddedemeyecekleri acıları tattırmak olagelmıştır.

Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak* eserinin sonunda Ehl-i Sünnet'in üzerinde icmâ ettiği esasları 15 rükün olmak üzere zikretmektedir. Bunlardan ilk rükün, hakikatlerin ve ilmin ispatına yöneliktir. Bağdâdî'nin aktarımına göre Ehl-i Sünnet ulemâsı, hakikatlerin ve ilmin ispatı hususlarında icmâ ettiği gibi bunları nefyeden kimseleri de sapkın kimseler olarak addetmiştir. Bu kimseler, zaruretle bilmiş oldukları şeyleri reddettikleri için inatçı kimseler olarak tanınmıştır. Burada onların şüpheli olan ve herkesin inancının doğru olduğunu savunan diğer fraksiyonları da zikredilmektedir. Bağdâdî onların tamamının, aklın zorunlu ilkelerini reddeden inatçı kafirler olduklarını aktarmaktadır.²⁴¹

Bağdâdî; cedel ilmine, bilgi ve yöntem bahislerine, usûl-i fıkha ve kelâma dair pek çok konuyu ele aldığı, oldukça geniş hacimli olan *İyâru'n-Nazar fî İlmi'l-Cedel* isimli eserinde, nazar yönteminin bilgi elde etme yollarından biri olduğuna dair başlığın altında Sûfestâiyye'nin ve Sümeniyye'nin nazar ve istidlalden ilim değil ancak zan doğduğunu iddia ettiklerini anlatır.²⁴² Akabinde Bağdâdî, nazar ve istidlalin sıhhatini ispat etmeye devam eder. Ona göre nazar ve istidlal ile ilim elde edilmesi ya sahihtir ya da fâsittir. Eğer sahih ise bu ispat edilmek istenen kavildir. Eğer fâsit ise onun fâsit oluşu ya zaruretle

²⁴⁰ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 16-17.

²⁴¹ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 330.

²⁴² Abdülkâhir Bağdâdî, *İyâru'n-Nazar fî İlmi'l-Cedel* (Kuveyt: Esfâr, t.y.), 157.

bilinir yahut iktisabî olarak bilinir. Eğer zaruretle biliniyor olsaydı, nazar ve istidlalin bilgi doğurmadığı hususunda herkesin ittifak ediyor olması gerekirdi. Oysa durum böyle değildir. Eğer bu husus iktisabî ise, yani fikir ve teemmül ile hâsıl oluyorsa, o takdirde bütün nazarların fâsit olduğunu savunduklarında bu savunularının da nazar kabilinden olması hasebiyle fâsit olması gerekirdi. Şayet fâsit olduğunu kabul ettirmeye çalıştıkları şeyin hadd-i zâtında nazar olduğunu itiraf ederlerse o halde nazar sabit olur. Nitekim bir şeyin iptali için ispatından başka yol olmayan şeyin sübutu sahih olur. Eğer nazarın bilgi üretmediğini haberle bildiklerini söylerlerse, haberin bilgi doğurduğunu kabul etmedikleri için bu iddiaları dikkate alınmaz. Ancak nazarın bilgi ürettiğini kabul edenlerin nezdinde haber; mütevatir haber ve sıhhati nazarla tespit edilen haber olmak üzere ikiye ayrılır. Mütevatir haber, bilinen şeyin zaruretle bilinmesini gerektirir. Oysa nazarın bâtil oluşu zaruretle bilinmemektedir. O halde geriye kalan ihtimal de doğru değildir. Zira doğruluğu nazar ve istidlal yoluyla bilinen bir yöntem vasıtasıyla nazar ve istidlalin bâtil oluşu ispat edilemez.²⁴³

Nazarın bir yöntem olarak bilgi doğurmadığını öne sürenlerin argümanları da eserde aktarılmaktadır. Onların iddialarına göre herkesin nazarı kendi cihetinden hakikati yansıtmaktadır. Ancak bu, çoğunlukla onların dilinin kıvraklığından ve meseleleri çarpıtıyor olmalarından ileri gelmektedir. Oysa bu sözlerin hakikati yansıttığını bilememekteyiz. Herkes, kendi nazarının kendisini ilme, hasmını ise cehle götürdüğünü iddia etmektedir. Ancak burada tekâfü-i edille ortaya çıkmaktadır.²⁴⁴ Bu argümanlar, Antik Yunan'da sofistlerin kullanmış oldukları argümanları yansıtmaktadır. Bağdâdî, nazarın şartlarının hakkı verildiğinde ve doğru bir tertiple gidildiğinde, tıpkı bir şehre gitmek üzere doğru izleği takip eden kimsenin o şehre ulaşması gibi kişinin doğru bilgiye ulaşacağını söylemektedir. Ona göre bir kimse, nazar ve istidlal yoluyla yanlış bir hükme ulaştığında, şüphelerinden yahut nazarın ve delilin şartlarından birini ihmal etmiş olmasından ötürü buna duçar olur.²⁴⁵ Bağdâdî'nin bu aktarımları, hem nazar ve istidlalde doğru yöntemin önemine vurgu yapması hem de Antik Yunan'da cereyan etmiş olan argümanlara telmihte bulunması bakımından son derece önemlidir.

²⁴³ Bağdâdî, *İyâru 'n-Nazar fî İlmi 'l-Cedel*, 159-161.

²⁴⁴ Bağdâdî, *İyâru 'n-Nazar fî İlmi 'l-Cedel*, 165.

²⁴⁵ Bağdâdî, *İyâru 'n-Nazar fî İlmi 'l-Cedel*, 166.

Mezkûr argümanlardan birine işarette bulunması bakımından Bağdâdî tarafından ele alınan bir diğer husus da nazarın bilgi doğurmadığını savunanların, nazarın doğruluğunu ispat etmek için bir delile, onun doğruluğunu ispat etmek için de bir başka delile ihtiyaç duyulduğu ve bu ihtiyaç duymanın bir sonu olmadığı şeklindeki argümanıdır. Buna karşılık olarak, istidlalde bulunan kimsenin eğer bildiği şeyi duyu algılarına dayanarak biliyorsa zaten bunu zarureten bildiği, eğer duyu algılarıyla değil de başka bir delille biliyorsa bu delilin nihai noktasının da aklın evvelî bilgilerine ve yine duyu algılarına dayandığı cevabı verilir.²⁴⁶

Aynı eserde, duyuların bilgi elde etme yollarından biri olduğu hususundaki ihtilafta da Sûfestâiyye'nin ismine ve görüşlerine doğrudan yer verilmekte, ardından bunlar tenkit edilmektedir. Bu başlıkta zikre değer en önemli husus, Sûfestâiyye'nin inatçı, şüpheci ve indî (rölativist) gruplarına ek olarak bir başka grubunun daha zikrediliyor olmasıdır. İlk üç grubun eleştirisi, kitabın daha önceki başlıklarında ve müellifin muhtelif eserlerinin ilgili başlıklarında ele alındığı gibidir. Zikredilen dördüncü grup ise hakikatlerin idrak edilemez olduğunu, zira her şeyin sürekli bir devinim ve değişim içinde olduğunu, bir şeyin hakikatini öğrenmeye çalışan kimsenin durumunun suyun üstünde adım atmaya çalışan kimse gibi olduğunu savunmaktadır. Onlara göre eşyada istikrar olmadığı ve sürekli bir değişim olduğu için hiçbir şeyin hakikati idrak edilemez. Bu gruba karşı Bağdâdî, tıpkı diğer gruplara cevap verirken olduğu gibi bir çeşit çelişkiye düşürme stratejisi izlemektedir. Eğer onların bu sözlerinde de bir hakikat yoksa, hakikatlerin idrak edilemeyeceğine hükmetmelerinin de bir anlamı yoktur. Keza onlara kendi cisimlerine ilişkin hususlardan bahsetmeleri söylenir. Sonra da bu bahsettikleri şeyin kendilerinde önceki günler için de geçerli olup olmadığı sorulur. Hayır derlerse inatçılık yapmış olurlar, evet derlerse de müellifin ispat etmek istediği hususu itiraf etmiş olurlar.²⁴⁷

Eş'arî gelenekte Sûfestâiyye eleştirilerine eserlerinde rastladığımız bir diğer isim de İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'dir (ö. 478/1085). O, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh* isimli fıkıh usûlü ilmine dair kaleme aldığı eserinin başında nazar ve ilimle alakalı bahislere yer vermektedir. İlmin elde edilme yollarına ilişkin başlığında akıl sahibi olan kimsenin ilmin

²⁴⁶ Bağdâdî, *İyâru 'n-Nazar fî İlmi'l-Cedel*, 168-169.

²⁴⁷ Bağdâdî, *İyâru 'n-Nazar fî İlmi'l-Cedel*, 267-269.

varlığını reddetmediğini aktarmaktadır. Ancak Cüveynî, *makâlât* yazarlarının aktardığına göre Sûfestâiyye'nin ilmi inkâr ettiğini ve dört fırkaya ayrıldıklarını yazmaktadır. Bunlardan bir grup, onların aşırı gidenlerinden olup tümüyle bilgiyi reddetmektedir. Bir diğer grup ise bilginin varlığının da yokluğunun da kendilerince sabit olmadığını söylemektedir. Üçüncü grup ise bilginin varlığını reddetmemekte, ancak bilgiyi elde etmenin insanın takat sınırlarını aştığını ifade etmektedir. Zira elde edilmesi için çabalanan bilgi, sürekli bir akış ve değişim halinde olup istikrar sahibi olmadığı için elde edilememektedir. Son grup ise bir şey hakkındaki bilginin, herkesin o şey hakkındaki inancına göre olduğunu söylemektedir. Cüveynî'nin aktarımına göre bunlarla konuşmak hususunda muhakkik âlimler ihtilaf etmişlerdir. Âlimlerin çoğu, onlardan yüz çevirmek gerektiğini savunmuştur. Zira onlar zarurî bilgileri inkâr etmekte ve bu hususta aşırı gitmekte iken onlara laf anlatmaya çalışmanın ne faydası vardır? Bir kısım münazaracılar ise onlara birtakım örnekler vererek idraklerini açmaya çalışmakta, içinde bulundukları çelişkileri arz ederek onları ilzam etme yoluna gitmektedir. Müellif Cüveynî, en sonunda kendi kanaatini paylaşmakta ve akıl sahibi olan hiçbir kimsenin onlarla bağının bulunmasının tasavvur edilemeyeceğini izah etmektedir. Böylece onlardan yüz çevrilmesi gerektiğini söylemektedir.²⁴⁸ Öte yandan Cüveynî'nin *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn* ve *el-İrşâd ilâ Kavâtı'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd* isimli eserlerinin giriş kısmında yer alan nazar ve istidlal bahislerinde, ilme dair başlıklarda Sûfestâiyye'nin ismine, iddialarına ve eleştirilerine rastlanmamaktadır.

Mütekaddimîn dönemi Eş'arî kelâmında son olarak ele alacağımız âlim, Gazzâlî'dir. İmam Gazzâlî, hem hayatının bir döneminde derin bir kuşku içine girip kendisinin bir sofist gibi olduğunu yazması hem de çağının en önemli problemlerinden birini teşkil eden Bâtınîleri sofistler olarak nitelendirip onlarla mücadele etmesi²⁴⁹ bakımından tezimiz adına önemli bir yeredir. Söz konusu gruplarla mücadele etmek adına Gazzâlî'nin mantık ilmine güçlü bir şekilde vurgu yapması, nazar ve istidlal bahislerine eserlerinde genişçe yer vermesi ve hassaten *Mi'yâru'l-İlm*, *Mihekkü'n-Nazar* ve *el-Kıstâsu'l-Müstakîm* gibi bilgi ve yönetime ilişkin eserler kaleme alması, başlı başına

²⁴⁸ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/20.

²⁴⁹ Ferruh Özpilavcı, "Gazzâlî'nin Mantık İlmini Meşrûlaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi", *İslâmî İlimler Dergisi* 7/1 (2012), 146; Halil İmamoğlu, "Mantık-Kelâm İlişkisine Genel Bakış", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları* 13/9 (2018), 125.

bir sofist ve Bâtînî eleştirisidir. Gazzâlî'nin Bâtînîlere yönelik eleştirileri, tezin genel serencamı gereği gulât-ı Şîa'nın gnostiklerle ilişkilendirilmesi bakımından bu bölümün “Gnostik Akımlara Yönelik Eleştiriler” başlığında ele alınacaktır. Bu başlıkta ise Gazzâlî'nin sofistleri nasıl telakki ettiği ve sofizmden nasıl kurtulduğu, onları nasıl eleştirdiği işlenecektir.

Gazzâlî, hakikat arayışını ve hakikate ulaşma noktasında muhtelif yöntemler benimseyen ekolleri araştırıp tahkikî imana ulaşma serüvenini *el-Münkız mine'd-Dalâl* isimli otobiyografik eserinde anlatmaktadır. Onun anlatımına göre hakikat arayışı, ilk olarak bilgide kesinlik arayışına dayanmaktadır. Kesinlik taşımayan hiçbir bilgiye güvenilemeyeceği için de bilinenlere kuşkuyla yaklaşılması gerekmektedir. Gazzâlî, hissiyyâta ve zarûriyyâta dayalı olan bilgiler dışında hiçbir bilgide, aradığı kesinliğin bu denli yüksek olmadığını söyler ve ardından bunlara dayanan bilgilerinde dahi kuşku duyabilir olduğunu çeşitli örneklerle zikreder. Örneğin duyu algılarından göz, çoğu kez yanlış olarak hüküm verebilmektedir. Bu noktada akıl ve duyular birbirini yalanlamaktadır. O halde aklın bedâhetle hükmettiği bilgilerin daha güvenilir olması beklenir ancak duyulara olan güvenin bir kez sarsılması, akla duyulan güveni de sorgulatmaktadır. Bu kuşku halinden kurtulmak ancak delil ile mümkündür ve evvelî bilgilere dayanmaksızın delil inşa edilemez. Doğruluğu kabul edilen evvelî bir bilgi bulunmadığında ise bu durumdan kurtulmak mümkün olmamaktadır. Gazzâlî, içinde bulunduğu durumu bu şekilde izah etmekte ve takriben iki ay böyle bir durumda kaldığını aktarmaktadır. Gazzâlî, bu durumda iken sofist olduğunu (*alâ mezhebi's-safsata*) itiraf etmektedir. Gazzâlî'nin hastalık olarak nitelendirdiği bu durumdan kurtulması, yani şifa bulması, Allah'ın kalbine attığı bir nur sayesinde olmuştur.²⁵⁰ Gazzâlî'nin, söz konusu hastalıktan kurtuluşun böyle bir ilahî inâyetle vuku bulduğunu aktarmasının zımnında ihtiva ettiği anlam, aklın evvelî bilgilerinin kendinde apaçık bilgiler olması ve bu nedenle ispata kabil olmamasıdır. Bu tür evvelî bilgilere dair hususlarda kişiye ancak *tenbihte* bulunulabilir. Kişi ancak böylece algılarına kapalı olan hususlarda aydınlatılabilir. Gazzâlî'nin bu tecrübesi ve mezkûr aktarımı, onu sofistlere ilişkin getirilen yaklaşımlar noktasında diğer âlimlerden ayırmaktadır. Zira böyle bir tecrübenin aktarımı ve bu hastalık olarak

²⁵⁰ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-Dalâl* (Şam: Matbaatü Câmîati Dîmaşk, 1960), 57-65.

nitelendirilen durumdan kurtulmanın bedîhî bilgilerden kuşku duymaz bir hale gelmeye bağlanması, Gazzâlî'den başka kimsede rastlamadığımız bir durumdur.

Gazzâlî *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd* eserinde, takip ettiği yöntemi izah etmek için açtığı başlıkta bilgi ve yöntem bahislerinde gerekli doyurucu bilgiyi *Mihekkü'n-Nazar* ve *Mi'yâru'l-İlm* eserlerinde verdiğini aktarmakta ve bu eserinde delillere ve yöntemlere kısaca temas edeceğini belirtmekte,²⁵¹ ancak Sûfestâiyye'ye doğrudan temas etmemektedir.

Gazzâlî, *Mihekkü'n-Nazar* eserinde idrakin mertebelerini ele aldığı ve yakîn ile yakîn olduğu zannedilen inançların nasıl elde edildiğini zikrettiği başlıkta yakînî elde etmenin yollarını evveliyât, bâtinî müşâhedât, zâhirî mahsûsât, tecrübiyyât ve tevâtüre dayalı bilgiler olarak beş kalemede zikretmektedir. Hakiki burhana uygun olan yakînî öncüllerin bunlar olduğunu ve bunlardan başkasının burhana uygun olmadığını söyleyen Gazzâlî, daha sonra zan elde edilen öncüllerden olup altıncı idrak mertebesi olan vehmiyyâtı ele alır. Vehmiyyâta dayalı öncüllerde doğrunun yanlıştan ayırt edilmesinin ancak delil ve akıl ile mümkün olduğunu zikreden Gazzâlî, bunun ayırt edilmesinin oldukça zor olduğunu ve bir kısım kimselerin bu hususta *safsataya* düşüp nazar yönteminin yakîn doğurmasını inkâr ettiğini yazar. Gazzâlî'nin aktarımına göre bir kısım kimseler yakînî elde etmenin mümkün olmadığını söylemiş ve *tekâfüü'l-edilleyi* savunmuştur. Bir kısım kimselerin de *vâkıfî* bir tavır geliştirip yakînî idrak edilemeyeceğini, bu hususta bir güvencenin oluşmadığını ve tekâfüü'l-edille noktasında da yakîn duymadıklarını, bu nedenle “lâ nedrî” dediklerini ifade etmektedir. Safsataya düşen bu kimselerin sofist argümanlarını zikrettikten sonra Gazzâlî, bundan kurtulmanın zor olduğunu, yönteminin uzun anlatımlar gerektirdiğini söyler ve kısaca birtakım örnekler verebileceğini ekler. Örneğin vehim, bir şeylerin idraki için boyutlara gereksinim duyar ve şeyleri konumlarında birbirinden ayırt eder. Ancak varlığından şüphe duymadığı vehim, kudret, ilim ve irade gibi sıfatları zâtının bir arada nasıl taşıdığını anlamakta zorlanır. Keza vehim, daha çok duyulurların dışında kalan meselelerde şüpheye düşerken duyulurlarda akılla çelişmemektedir. Burada kesin bilgiye ulaşmak, çelişkiye düşülmeyen meselelere dayanmak suretiyle öncülleri tanzim etmekle

²⁵¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2019), 115.

mümkündür. Böylece vehmin duyulurlara dayanmayan şeylerdeki hatalı idraklerinin, tabiatından kaynaklanan birtakım kusurlardan nâşî olduğu anlaşılmış olur.²⁵² Görüldüğü gibi burada Gazzâlî, sofist argümanlara karşı hem yöntem vurgusu yapmakta hem de idrakten kaynaklanabilecek birtakım kusurlara işaret etmektedir.

Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm* adlı eserinde sofistlerin hayal ve vehimlerine ilişkin müstakil bir başlık açmış ve orada sofistlere ilişkin cevaplarını doyurucu bir biçimde işlemiştir. Başlıkta Gazzâlî, mukaddimeler (öncüller) zarurî ve doğru ise, akıl da bunları kapsıyor ise ve kıyasın tertibi de doğru ise, o halde bir sofistin ilmi inkâr etmesi ve tekâfüü'l-edilleyi savunması nasıl mümkün olmaktadır, şeklinde bir soru ile başlamaktadır. Burada birtakım ihtilafların meydana gelmesi, anlayışların kusurundan ve eserde daha önce zikri geçmiş olan şartların gözetilmemesinden kaynaklanmaktadır. Aklın üretmiş olduğu bazı sonuçları vehim yalanlayabilmektedir. Hesapla ilgili meselelerde akıl ve vehim birbirini destekliyor olsa da aklî bilgilerde durum böyle değildir. Sûfestâiyye'den evvelî ve hissî bilgileri reddeden kimseler vardır. Bu reddetme durumu; kötü mizaçtan, zihnin bulanık olmasından ve nazarî meselelerdeki şaşkınlığın çokluğundan kaynaklanmaktadır. Sûfestâiyye'den zarurî bilgileri kabul edenler ise delillerin karşılıklı olarak yenilemediğini savunmaktadır. Zira onlar mütekellimûnun birtakım meselelerde getirmiş oldukları delillerin tenakuz içinde olduğunu görmüşlerdir. Çözülmesi güç olan meselelerde ortaya atılan problemlerin ve şüphelerin halledilmesi onlara zor gelmiştir. Halbuki onlar bu durumu düşüncelerindeki kusurlara, nazarî meselelerde dirayetlerinin zayıf oluşuna ve nazarın şartlarına riayet etmemiş olmalarına yormamışlardır.²⁵³

Gazzâlî, onların tartışma noktalarını üç kısımda incelemektedir. Bunlardan ilki, kıyasın şekline indirgenebilecek olan problemlerden kaynaklanmaktadır. Örneğin bu noktada hasım, en açık ilkelerimizden birinin tümel olumsuz (sâlîbe-i külliyye) önermenin aksinin de tümel olumsuz olduğunu, ancak bazı örneklerle bu ilkenin çürütülebileceğini iddia etmektedir. Mesela “çivide hiçbir duvar yoktur” önermesinin tersi olan “duvarda hiçbir çivi yoktur” önermesi doğru değildir. Gazzâlî'nin buna cevabı, verilen örneklerde mevzu ve mahmul arasındaki mübâyenetin lafız düzeyinde değil de

²⁵² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mihekkü'n-Nazar* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2019), 123-133.

²⁵³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2019), 284-285.

mana düzeyinde anlaşıldığı takdirde ortada sorun kalmayacağını söylemek şeklindedir. Keza akisle alakalı ilkelerimizde hata olabildiğine dair getirilen örneklerin pek çoğunda aksini alma kurallarına riayet edilmemektedir. Bu kurallardan birine göre, “bazen” gibi ifadelerin ya birbirinin aksi olan her iki önermede de zikredilmesi ya da zikredilmemesi gerekir ki önermenin aksi alınırken kurallar yerine getirilmiş olsun. Yani aksi alınacak önermelerin her ikisinde de kiplerin aynen zikredilmesi gerekmektedir. Bu şekilde getirilen örnekler, ancak zayıf zihinleri kandırmaktadır. Zira zayıf zihinler bu meseleleri anlamakta zorlandığında nazar yoluyla yakîne ulaşılamayacağını zannetmektedir.²⁵⁴ Kıyasın şartlarına riayet edilmeyen örneklerden biri de şu iki önermenin sonucunun, kıyasın şekil şartlarına uymasına rağmen doğru sonuç vermediği yanılmacasıdır: “İki, sekizin çeyreğidir”, “sekiz, otuz ikinin çeyreğidir”, o halde “iki, otuz ikinin çeyreğidir”. Ancak burada izafet kuralına dikkat edilmediği görülmektedir. Bu gibi önermelerde doğru sonuç “iki, otuz ikinin çeyreğinin çeyreğidir” şeklinde olmalıdır ve araya giren her öncülde zikredilen izafet sonuç kısmına da eklenmelidir. Kıyasın şartlarına bağlı olan anlaşmazlıklardan biri de mana tahkik edilmeksizin sadece lafza bakılarak olumsuz önermelerin olumlu, olumlu önermelerin de olumsuz gibi zannedilmesidir. Buna örnek olarak hasmın “insanın taş olması imkânsızdır” önermesini olumsuz sanması zikredilebilir.²⁵⁵ Burada müellifin esas vurgusu, önermelerde mantık kurallarına riayet etmenin son derece önemli olduğudur.

Gazzâlî’nin işlediği tartışma noktalarından ikincisi ise onların önermelerde safsata yaparak şüpheyi düşürmeye çalışmalarıdır. Buna örnek olarak onların yönelttiği şu yanılmaca gösterilebilir: “Merhametli olan masum olana eziyet etmez”, “Allah merhametlilerin en merhametlisidir”, o halde “Allah masum olana eziyet etmez”. Ancak durumun böyle olmadığını ve Allah’ın masum olan hayvanlara ve delilere eziyet ettiğini, o halde serdedilmiş olan öncüllerden şüphe duymak gerektiğini söyleyen hasım, insanların inancında bir yanılğı ortaya koymak istemektedir. Nasıl ki birinci tartışma noktası kıyasın şekil şartlarına dayalı ise ikinci tartışma noktası da kıyasın maddesine yani içeriğine dayalıdır. Doğru olmaması gereken önermeler doğrulandığı zaman ortaya çıkan sonucun çelişkili olması kaçınılmazdır. Meşhûrâta, hatâbeye ve safsataya dayalı

²⁵⁴ Gazzâlî, *Mi’yâru’l-İlm*, 285-289.

²⁵⁵ Gazzâlî, *Mi’yâru’l-İlm*, 289-290.

öncüllerden doğru sonuç beklenmesi yahut cüz'î bir örnekten hareketle hükmün umuma teşmil edilmesi doğru değildir.²⁵⁶

Tartışma noktası olan üçüncü mesele ise bir yönden kıyasın sonucuna bir yönden de kıyasın öncülüne dayanmaktadır. Gazzâlî'nin aktarımına göre hasmın iddiası şudur: Bir önermeden bir sonuç elde edildiyse, o sonucun elde edildiği önerme nasıl elde edilmiştir? Eğer o da bir başka önermeden elde edildiyse o takdirde teselsül olması gerekir. Eğer böyle bir elde etme silsilesi söz konusu ise ve bu silsilenin dayandığı bir bilgi var ise, bu bilgi yaratıldığımızdan beri var olan bir bilgi midir yoksa sonradan mı elde edilmiştir? Eğer bu bilgi yaratıldığımızdan beri var ise yaratıldığımız anda bilincinde olmadığımız bu bilgi sonradan nasıl ortaya çıkmıştır? Eğer bu bilgi sonradan ortaya çıktıysa, bunun ortaya çıkmasını gerektirecek bir öncülün var olması gerekir. Sonradan ortaya çıkan bir bilginin öncülünün var olması gerekiyorsa bu çıkarım bize bilgiyi elde etme noktasında lazım olan önermeler zincirinde bir teselsülün ortaya çıktığını gösterir.

Gazzâlî buna şöyle cevap verileceğini aktarır: Sonradan elde edilen bütün bilgilerin öncesinde bir bilgi olmak zorundadır. Bilgi, tasavvur ve tasdik olarak iki kısma ayrılır. Tasavvur ise tanım ile bilinir. Tanımın unsurlarının ise tanım yapan kişi tarafından önceden biliniyor olması gerekir. Bu unsurların dayandığı nihai nokta ise, bâtinî yahut zâhirî his ve müşâhede yoluyla elde edilen evvelî bilgilerdir. Tasdiki bilmek ise aynı şekilde mukaddimleri bilmeye dayanır ve bunun nihai dayanak noktası da evvelî bilgilerdir. Bu husus anlaşıldıktan sonra geriye hasmın bu bilgiler bizde varken bunların bilincine nasıl varmadığımız noktasındaki itirazı kalır. Gazzâlî buna şöyle cevap verildiğini aktarır: Bizde hâsıl olan bilgiler her zaman bilfiil bizde bulunmamakta, aklın bilgiyi üretirken takip ettiği aşamalar yerine geldiğinde ve akla bilgi elde etmede yardımcı olan mekanizmalar işlevini yerine getirdiğinde bilkuvv ve bizde bulunan bu bilgiler bilfiil ortaya çıkmaktadır.²⁵⁷

Hasmın bir diğer eleştirisi de insanın idrak ettiği şeylerin cüz'îler olmasına karşın küllî hükümler vermesidir. Ancak Gazzâlî, cüz'îlerin duyular ile, küllîlerin ise akıl ile idrak edildiğini ve bu iki hüküm sahasının birbirine karıştırılmaması gerektiğini söyler.²⁵⁸ İdrak edilen her şeyin cüz'î olmasına karşın insanın nasıl küllî bir anlamla hükmedebildiği

²⁵⁶ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, 291-294.

²⁵⁷ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, 297-299.

²⁵⁸ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, 300-301.

sorulursa Gazzâlî bunun şöyle cevaplanacağını söylemektedir: İnsanlarda ve hayvanlarda var olan bir kuvvet, idrak ettiği şeylerden hareketle dışta varlığı olmayan anlamlara ulaşabilmektedir. İnsan, birbirinden farklı şeyleri idrak etmekte, sonra idrak ettiği şeylerdeki ortak noktaları ve farklılıkları keşfetmektedir. Ayrıca insan, idrak ettiği şeylere ait özelliklerin hangisi, o şeyi o şey yapan özelliklerdendir ve hangisi değildir, bunu idrak etmektedir. Bu, insanlarda ve hayvanlarda var olan akıl ve vehim gibi kuvveler sayesinde olmaktadır.²⁵⁹

Gazzâlî'nin zikrettiği bir diğer eleştiri de meşhur bir paradokstur. Bir şeyi bilmeyi talep eden bir kişi, o şeyi hiç bilmiyordur veya biliyordur. Hiç bilmeyen kişi o şeyi talep edemez, biliyorsa da talep etmesinin anlamı olmaz. Gazzâlî'nin buna cevabı, gelenekte yer ettiği şekilde bilmediğimiz bir şeyi talep ederken o şeyin bir veçhini bildiğimiz ve bir veçhini bilmediğimiz şeklinde olmuştur. Gazzâlî'nin ifadelerine göre bilmeyi talep ettiğimiz şeyi tasavvur düzeyinde bilfiil, tasdik düzeyinde ise bilkuvve bilmekteyiz. Bir şeyi bilmek için yaptığımız şey ise onu tasdik düzeyinde bilfiil bilmeye çalışmaktır.²⁶⁰

Gazzâlî, başlığın sonunda bu hususları zikretmesinin amacının şaşkın ve şüpheli olan sofistlerle münazara etmeye çalışmak değil onların şüphelerini ortaya koymak ve bu hususlardaki incelikleri keşfetmek olduğunu söyler. Ve burhan yoluyla yakîni talep eden kimsenin bu bilgilerden faydalanacağını ifade eder. Sofistin ise insanlarla münazaraya girmesi, nazar yoluyla bilgi elde edildiğinin itirafı olmaktadır. Gazzâlî, aklın bu denli açık ilkelerinin yanında sofist inanışları benimsemenin gereksiz olduğunu söyler. Bu inanışlara meyledenlerin aklında ancak bir âfetin bulunması gerekir. Gazzâlî, sofistlerin görüşlerini takip eden kimseler hakkında halkın gafil olduğunu yazar. Nazarı iptal etmeye çalışıp taklide yönelten kişiler ancak sofistlerdir. Onların tek dayanağı, akla güven duyulamayacağı ve insanlar arasındaki ihtilafların çokluğu argümanlarıdır. Onlar, en güvenli yolun taklit yolu olduğunu söyleyerek insanları aldatmaktadırlar.²⁶¹

İslâm öncesi dönemdeki sofist algısının ve argümanlarının Gazzâlî tarafından oldukça net bir şekilde işlendiği görülmektedir. Keza sofistlere karşı en doyurucu eleştirileri kaleme alması bakımından Gazzâlî, seleflerinden ayrılmaktadır. O, seleflerinde olduğu gibi İnâdiyye, İndiyye ve Lâedriyye gibi fırkaların isimlerine

²⁵⁹ Gazzâlî, *Mî'yâru'l-İlm*, 302-303.

²⁶⁰ Gazzâlî, *Mî'yâru'l-İlm*, 307-308.

²⁶¹ Gazzâlî, *Mî'yâru'l-İlm*, 309.

doğrudan yer vermemiş, onlarla münazara ederken başvurulması salık verilen azap yöntemlerinden söz etmemiştir. Sofistlerin içinde bulunduğu çelişkilere de yoğun bir şekilde vurgu yaptığı görülmemektedir. Onun asıl yöntemi, mantık ilminin kurallarını doğru bir şekilde işletmenin önemine yaptığı vurgu olmuştur.

3.1.5. Mâtürîdiyye'nin Eleştirisi

Mâtürîdiyye mezhebinin imamı Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî (ö. 333/944), oldukça erken bir dönemde, yazmış olduğu kelâma ilişkin eserinin başında, ilim bahislerine yer veren ilk isimlerden biridir. O, *Kitâbü't-Tevhîd* isimli eserinin girişinde dinin taklit yoluyla değil istidlal yoluyla bilinmesi gerektiğine işaret etmektedir.²⁶² Ardından dinin bilinmesi için gerekli olan iki aslın akıl ve nakil olduğunu, kimsenin bu kaynaklardan müstağnî kalamayacağını yazmaktadır. Burada, aklın ve naklin bir yöntem oluşunun, bilmezden gelen şüpheciler ehli (*ashâbu'sh-şükûk ve't-tecâhül*) tarafından bile aslında kabul edildiğini aktarmaktadır.²⁶³ Müellifin bu tabirle kastettiği grup sofistlerdir.

Mâtürîdî, bilgi edinme yollarından duyu idraklerini (*el-'iyân*) işlediği başlıkta duyu idraklerinin bilgi ürettiğini reddeden kişileri inatçı olarak nitelendirir ve böylesi kimselere mizah kabilinden, inkâr etmekte olduğu şeyi bilip bilmediğini sormak gerektiğini söyler. Hayır, diye cevaplandırır ise inkâr etmiş olduğu şeyi de nefyetmiş olur. Evet, derse o takdirde de inkâr etme olgusunu kabul etmiş olacaktır. Ancak o, böylesine inatçılık gösteren kimselere en layık olan muamelenin kendilerine uzuv kesmek gibi şiddetli eziyetlerde bulunmak olduğunu söyler. Çünkü kendisi duyu idraklerini zaruretle bildiği halde inatçılık etmektedir. Böylece o inatçı kimselerin gizlemekte olduğu hakikat açığa çıkmış olacaktır. Keza Mâtürîdî, bilgi edinme yollarından haberi inkâr eden kimselerin de inatçılardan olduğunu ve kendi hayatlarını kazandıkları ve idame etmelerine yardımcı olan hususları dahi haber yoluyla öğrenmeleri bakımından haberin bilgi üretmesini reddetmelerinin kibrin nihaî noktası olduğunu yazar.²⁶⁴ Aklın kendi başına bilgi elde edemediği hususlarda bilgi sahibi olmanın yolu haber iken, bunu reddedenlere yine mizah kabilinden ne söylediği sorulur. Her ne kadar onlarla münazara

²⁶² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 77.

²⁶³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 78.

²⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 84.

etmeye kalkışmak gereksiz olsa da eğer bu soruya bir cevap verirse aslında haberin bilgi elde etme yollarından birini kabul etmiş olacaktır. Böylece problem çıkarmaya çalışan o kimselerin içinde bulundukları çelişkili durum ortaya çıkmış olur.²⁶⁵ Mâtürîdî'nin onları çelişkiye düşürmek için sorulması gereken soruları mizah kabilinden telakki etmesi, onların ne kadar ciddiye alındığını göstermesi bakımından kayda değer bir husustur.

Aklın bilgi elde etme yollarından biri olduğunu işlerken de Mâtürîdî, bu hususu reddeden kimselerin de bunu göstermek için akıldan başka bir yolu olmadığını söylemektedir. Aklın kullanımı, evrenin yaratılmasındaki hikmetleri anlamak, hüsün ve kubhu idrak etmek ve insanın dünyayı mamur kılması için kullanılması zarurî olan bir husustur. Yine diğer bilgi edinme kaynaklarından edinilen idraklerden nihaî olarak hüküm çıkarmak için aklın kullanılması gerekmektedir.²⁶⁶ Böylece İmam, aklın kullanımının zarureti ve akli reddetmenin ne kadar çelişkili bir durum olduğunu ortaya koyar.

Mâtürîdî, bilgi elde etme yollarını reddeden kimselerin iddialarını ve onlara karşı cevapları ele aldığı başlıkta, sofistlerden aşına olduğumuz birtakım argümanları zikreder. Buna göre duyu idraklerini reddeden kimselerin sığındığı hususlardan biri, duyu algılama melekelerinin idraklerinde yanılabilir olmasıdır. Ancak ne var ki bu argümana sığınan kimseler dahi duyu idraklerinin doğru bilgiler üretebildiğinin farkındadır. Nitekim o kimseler hayatlarını idame ettirmek için gerek duydukları hususlarda duyu algılarına başvurmakta ancak bu iddialarında zevke düşkün karakterlerine kanmaktadırlar. Nefislerinin istek ve arzularına uyan bu gibi kimseler, haberin de birtakım yanlışlıklar içerebilmesi ihtimalinden hareketle haberi de reddetmektedirler. Oysa bu kimseler, kendilerine haber yoluyla ulaştırılan birtakım bilgiler olmaksızın hayatlarını devam ettiremezler ve vakiadır ki onlar da günlük hayatlarında bu bilgi edinme vasıtalarına itimat etmektedirler. Mâtürîdî, şeytanın bu gibi kimseleri kandırdığını ve bunlara uygulanması gereken muamelenin dövmek ve eziyet vermek şeklinde olması gerektiğini aktarır. Akli reddeden kişilerin durumu da diğer iki vasıtayı reddedenlerin durumu gibidir. Nitekim aklın reddedilmesi için de akla başvurmak gerekmektedir. O halde bu kimseler apaçık bir çelişki içindedir. Bu gibi haber alma vasıtalarının bilgi ürettiği

²⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 85.

²⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 87-88.

hakikati olmasaydı, insanların birbiriyle ilişkiler kurabilmesi mümkün olmazdı. Halbuki bilgi edinme vasıtalarını reddeden kişilerin gündelik hayatlarını idame ettirmek için bu vasıtalara başvurduğu aşikardır.²⁶⁷

Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*'de ayrıca sofistlerin görüşlerine ve onların tenkidine yer verdiği bir başlık da açmıştır. Mâtürîdî, bir şey hakkındaki bilgimizin yanlışlığının ortaya çıkmasının yahut duyu algılarımızın değişime uğramasının sofistler tarafından kesinliği nefyeden bir argüman olarak kullanıldığını yazmaktadır. Sofistler, insanların yaygın inançları bilgi zannettiğini iddia etmektedir. Mâtürîdî, Muhammed b. Şebîb'in (III./IX. yüzyıl [?]) onları çelişkiye düşürerek şöyle dediğini aktarır: “Bilgi yoktur” sözünü bilgi ile mi yoksa bilgisiz mi söylediniz? Eğer bilgi ile derlerse bir bilgi ispat etmiş olurlar, eğer bilgisiz derlerse bir iddiada bulunmalarının anlamı kalmaz. Böylece susmaya ilzâm edilmiş olurlar. Nitekim Mâtürîdî, sofistlerle tartışmanın anlamsız olduğunu söyler. Zira onlara söylenecek her sözün bir inançtan ibaret olduğu sonucu çıkacaktır. Keza onların hakikatleri reddeden grubuyla da aynı şekilde münazara edilir. Böylece onun iddiasının da bir hakikat ortaya koymaya çalıştığı kendisine gösterilir. Akabinde Mâtürîdî, her şeyin şahsi inançlardan ibaret olduğunu söyleyen kişiye uzuv kesme yahut acı verici bir şekilde dövme şeklinde karşılık verilmesi gerektiğini ekler. Ve alaycı bir şekilde onların inkâr ettiği şeylerin bizim nezdimizde ikrar olduğunun söylenmesi gerektiğini, böylece onların ikrar etmeye mecbur bırakılması gerektiğini yazar.²⁶⁸

Ayrıca sofistlerin her şeyi inanç olarak görmeleri, inancın ispatı anlamına gelir. Mâtürîdî'ye göre inancı ispat ettikleri için bilgiyi nefyetme iddiaları bâtıl olur. Ayrıca bir hususun hilafında muaraza etmeye çalışmaları, eğer gerçekten bilgi diye bir şey yok ise nedendir? Bilgi yoksa bilgiye muhalefet etmeye çalışmaları da boşadır. Tıpkı bunun gibi, onların duyu algılarında meydana gelen yanılmalardan hareketle duyulara karşı güvensizlik iddia etmeleri de boşadır. Zira duyu algılarının yanılması, bu algıların karşı karşıya kaldığı bir âfet yahut engel nedeniyle vuku bulmaktadır. Şayet bu algıların önünde doğru idrak etmesini engelleyen bir âfet olmasaydı o takdirde duyularımız doğru bilgi üretecek hale gelirdi.²⁶⁹

²⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 88-90.

²⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 237.

²⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 238.

Mâtürîdî, meselenin aslını şu şekilde izah eder: Her bir duyu algısı, idrak etmek üzere kendisine uygun kılınan cihete yönelir ve o cihetten başkasını idrak edemez. Burada bir engel ortaya çıkarsa idrak de ortadan kalkar. O halde idrak için üç durum söz konusudur: (i) cihetin değişmesiyle hiçbir şeyin idrak edilememesi, (ii) cihetin takrir edilmesi ve engellerin kaldırılmasıyla idrak edilen şeyin hakikatının anlaşılması ve (iii) idrak edilen şeyde bir karışıklık ortaya çıkması. Mâtürîdî, hayvanların yaşadıkları ortamdan çıktıkları takdirde ölmelerini örnek gösteren sofistlere karşı Nazzâm'ın (ö. 231/845) birtakım açıklamalar getirmeye çalışmasını anlamsız bulur. Nazzâm, balığın sudan çıkınca ölmesi gibi hususları onların tabiatlarında baskında olan unsurlarla (rutubetli ve soğuk olmak gibi) açıklamaya çalışmaktadır. Oysa bu açıklama biçimi, Mâtürîdî'ye göre şeriatın hakkında bilgi getirmediği ve illetlendirmeye çalışmanın ise Allah'ın hükmünün üstüne bir şeyler söyleme anlamına geleceği bir husustur. Burada yapılması gereken şey, o varlıkların bu şekilde yaratılmış olduğunu söylemekten ibarettir.²⁷⁰ Mâtürîdî'nin bu gibi hususlarda illet bulmaya çalışmaktan menetmesi, derin meselelerde ileri gitmekten çekindiğini göstermektedir.

Mâtürîdî, sofistlerin rüyada görülenler ile gerçekliğin arasında oluşan idrak farklılıklarını da delil getirmeye çalıştıklarını yazmıştır. Nazzâm'ın onlara bu hususta da bir cevap vermeye çalıştığını aktaran Mâtürîdî, uyku halinde görülen şeyin gerçek hayatta o şekilde olmasının imkânsızlığının bilindiğini, rüyada görülenlerin yanılgı, gerçekte görülenlerin ise doğru olduğuna dair kesbî bir bilgimizin bulunduğunu söyler.²⁷¹ Burada Mâtürîdî, İbn Şebîb ve Nazzâm gibi kendisinden önce yaşamış Mu'tezilî âlimlerin sofistlere karşı neler söylediğini aktarmakta ve onların cevaplarına dahi eleştiriler getirmektedir. Mâtürîdî'den çok daha erken dönemlerde yaşamış olan bu isimlerin sofist argümanlara bu denli aşına olması ve onlar tarafından kendilerine cevaplar üretilmesi tezimiz açısından önemli veriler sunmaktadır. Bu husus, Müslümanların sofistlerle karşılaşması hadisesinin hicrî ikinci asır gibi oldukça erken dönemlere kayıtlandığını göstermektedir. Zira zikredilen isimler, en geç hicrî üçüncü asrın ilk yarısında vefat ettiği tahmin edilen isimler olarak hicrî ikinci asırda doğup yetişmişlerdir.

²⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 239.

²⁷¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 240.

Erken dönem Mâtürîdiyye ulemasından Ebû Şekûr es-Sâlimî (ö. 460/1068'den sonra) de eseri *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd*'i alışıldık bir konu tertibi ile yazmıştır. Müellif, eserinde ilk olarak aklın mahiyetine ilişkin tartışmalara yer vermiş ve aklın tanımıyla ilgili farklı yaklaşımları ele alıp her mükellefin akıl sahibi olma noktasında eşit olup olmadığıyla ilgili ihtilaflara değinmiştir. Ardından akıl ile bilginin elde edilebildiğini ele alan Ebû Şekûr es-Sâlimî, hiç teklife muhatap olmamış bir kimsenin de mükellef olup olmayacağına dair tartışmaları aktarır. Ardından hüsün ve kubhun aklen bilinebilmesi meselesini işler.²⁷² Akabinde âlemin hâdis oluşunun ispatına geçmeden evvel “duyularla idrak edilenler ve bilinenler” bab başlığında cüz, küll, tabiat, ruh, hareket, tanım gibi meseleleri işlemiştir.²⁷³ Sâlimî bu kısma dek Sûfestâiyye'nin isminden bahsetmediği gibi selef ve haleflerinden ayrışarak ilmin tanımı ve ilmin elde edilme yolları gibi bahislere de yer vermemiştir.

Sâlimî, eserinin son kısmında bid'atçı fırkalara karşı kaleme aldığı reddiyelerde Sûfestâiyye'ye temas etmiştir. Sofistleri, *muattılanın* altında bir grup olarak zikretmiştir. Muattılanın ilki olarak zikredilen sofistlerin üç gruba ayrıldığını söyleyen Sâlimî, şeylerin ve isimlerin hakikatini reddeden ilk grubun kafir olduğunu söylemektedir. Çünkü onlara göre su dediğimiz şey ateş, ateş dediğimiz şey de su olabilir. Keza onlara göre naslarda zikredilen hususlarda da tam aksi olabilir. Onların bu sözleri ahkâmı, nübüvvet, rubûbiyette ve ubûdiyette *ta'tîl* görüşüne götürmektedir. Diğer bir grubun ise her şeyden şüphe ettiğini yazan Sâlimî, tıpkı seleflerinde ve haleflerinde olduğu gibi onlara karşı çelişkiye düşürecek sorular sorarak mukabele edilmesi gerektiğini söyler. Onların bir diğer grubu ise hakikatleri kabul etmekte ancak her şeyin hakikatinin, bir kimsenin o şeye nasıl inanıyorsa öyle olduğunu iddia etmektedir. Bu durumda Sâlimî, bir kısım kimselerin âlemin kadîm olduğuna ve bir kısımlarının ise hâdis olduğuna inandığını, oysa ikisinin de aynı anda doğru olamayacağını söylemektedir. Burada Sâlimî açıkça çelişmezlik ilkesine başvurmaktadır. Eğer her ikisinin de doğru olduğunu savunurlarsa bu durumda Sâlimî, kendi inançlarının da onların görüşlerinin butlânı yönünde olduğunu ve böylece onların görüşlerinin de bâtıl olduğunu söylemek gerektiğini ekler. Sâlimî'nin aktarımına göre onların bir kısmı da Allah'ın bilinemeyeceğini, çünkü onun hakikatinin idrak

²⁷² Ebû Şekûr Sâlimî, *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017), 49-72.

²⁷³ Sâlimî, *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd*, 73-92.

edilemeyeceğini savunur. Bu husus küfürdür. Zira Allah'ın sıfatları naslarda zikredilmiştir. Nitekim Allah Teâlâ bilinmiyor olsaydı kimsenin imanı sahih olmazdı. Oysa Allah inananları “müminler” olarak vasıflandırmıştır. Sonrasında Sâlimî, bu grubun küfre ve dalâlete sürükleyen çeşitli görüşlerini sıralar. Örneğin onlardan bir kısmı Kur'ân'ın mahluk olup olmadığı konusunda *tevakkuf* etmekte bir kısmı da sırat, mîzan, cennet, cehennem gibi şeylerin hakikati olmadığını iddia etmektedir. Sâlimî bu görüşlerin gerektirdiği hükmü aktarır ve muattıla zımında sofistleri işlediği başlığı nihayete erdirir.²⁷⁴ Sâlimî'nin bu grubu “muattıla” olarak zikretmesi, Mâtürîdî gelenekte seyreden konu tertibine büyük ölçüde uymasına karşın yukarıda işlendiği üzere ilmin tanımı ve elde edilme yolları gibi bahislere yer vermemesi ve eserin başında ele aldığı bahislerde sofistlere temas etmiyor oluşu, onu diğer isimlerden ayıran en önemli özelliktir. Keza Allah'ın bilinmeyeceği noktasında Protagoras'ın sözlerini andıran görüşü²⁷⁵ ve Kur'ân'ın mahluk olup olmaması gibi meselelerdeki tevakkuf pozisyonunu bu gruba atfederek işlemesi de onu diğer ulemadan ayırmaktadır.

Mütekaddimîn dönemi Mâtürîdiyye ulemâsından eserleri günümüze kadar ulaşmış olan bir diğer isim de Ebü'l-Yûsr el-Pezdevî'dir (ö. 493/1100). O, *Usûlü'd-Dîn* isimli eserinde kelâm ilminin öğrenilmesinin gerekliliği ve keyfiyetine ilişkin bir başlık açtıktan sonra duyulurların ve anlamların hakikati olduğuna dair bir başlık açar ve sofistlerin görüşlerini burada işler. Âkil kimselerin çoğunluğunun duyulurların ve anlamların hakikati olduğunu kabul ettiğini, ancak Sûfestâiyye şeklinde isimlendirilen bir grup filozofun bunu reddettiğini aktarır onları Dehriyye'nin zımında bir grup olarak sayan Pezdevî, akabinde onların iddialarını zikreder. Onlar, var olduğunu gördüğümüz şeyin var olmama, tatlı algıladığımız şeyin ise acı olma ihtimalinin bulunduğunu söylemekte, bazen insanların öğle sıcağında yeryüzünü akışkan gördüklerini ve bazen de insanların teki çift olarak gördüklerini örnek getirmektedirler. Bu gibi hususlar onlara göre şeylerin hakikatinin olmadığına delalet etmektedir. Ancak âkil kimselerin çoğunluğuna göre her akıl sahibi, hakikatleri itiraf etmeye mecburdur. Dövülen kişi acı çeker, çok su içen kanar, çok yiyen doyar. Hayvanlar dahi kendilerine acı verecek ve

²⁷⁴ Sâlimî, *et-Temhîd fi Beyâni't-Tevhîd*, 356-358.

²⁷⁵ “Tanrılara gelince, ne onların var oldukları ne var olmadıkları ne de ne şekilde olduklarını biliyorum, çünkü bu konuda bilgi edinmeyi engelleyen çok şey vardır: Onların duyularla algılanmamaları, insan hayatının kısalığı...” bkz.: 30. dipnot.

fenalık getirecek şeylerden kaçmak ve kendilerine yarayacak olan şeylere meyletmek suretiyle hakikatlerin sübutunu bilmektedir. O halde hakikatleri inkâr eden kimseler hayvanlardan bile daha şerlidir. Pezdevî'ye göre, insanın tatlıyı bazen acı algılaması sözlerine şöyle cevap verilmelidir: Aslında bu, sizin tarafınızdan bir hakikatin ikrarıdır. Çünkü bir insanın bir şeyi acı algıladığını söylemek, o insan için o şeyin acı hakikatinde olduğunu söylemektir. Burada Pezdevî, idraklerin öznelliğinden ziyade acılık hakikatinin idrak edildiğinin muarız tarafından kabul edilmek durumunda olduğuna işaret etmektedir. Zira bir tatlılık bir kimse tarafından acı olarak algılanıyorsa aslında acı olma hakikatinin de tatlı olma hakikatinin de olgusal olarak kabul edilmesi gerekir. Keza Pezdevî de tıpkı selefleri ve haleflerinde olduğu gibi sofistleri tuzağa düşürecek sorular sormayı ve çelişkilerini gözler önüne sermeyi tavsiye eder. Bunun için de kendilerine, “âlemde hakikat yoktur” demelerinin bir hakikati olup olmadığı sorulur. Verecekleri bütün cevaplar onları çelişkiye sürükler. Sonra onların duyu idraklerindeki yanılmaları öne sürmeleri de doğru değildir. Zira bu hususlardaki yanılmalar, duyu melekelerinde var olan bozukluklar ve insandaki hastalıklardan ileri gelmektedir. Hayal görüyor oluşumuzun örnek verilmesi de doğru değildir. Çünkü bizler, hayal gördüğümüzü kabul etmekle birlikte onların gerçekliğinin olmadığını ve gerçek âlemi de kabul etmekteyiz.²⁷⁶

Mütekaddimîn dönemi Mâtürîdî ulemasından ele alacağımız son isim, mezhebin en önemli isimlerinden olan Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî'dir (ö. 508/1115). Müellifin *Bahru'l-Kelâm* isimli eserinde sofistlere yönelik doğrudan veya dolaylı bir tespiti, zikre ve eleştiriye rastlanmamaktadır. *et-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd* isimli eserinde ise eşyanın hakikatlerinin sabit olduğunu ve buna dair bilginin elde edilmiş olduğunu sofistlerin hilafına ele alarak onların hakikatleri ve bilgiyi nefyetme iddialarının aslında bir ispat olduğunu söylemiş ve bilgi elde etme yollarını işlemiştir. Bu hususun detaylarına, müellifin mezkûr eserinin şerhi olan *et-Tesdîd fî Şerhi't-Temhîd* isimli eser ele alınırken değinilecektir. Nesefî, oldukça hacimli olan eseri *Tebsiratü'l-Edille*'nin başlangıcında, mukaddimenin ardından ilmin tanımına ilişkin tartışmaları aktarmaktadır. Muhtelif isimler tarafından yapılmış olan meşhur ilim tanımlarına ve onların eleştirilmesi gereken yönlerine yer veren Nesefî, bahsin kapanışında İmam Mâtürîdî'nin ilim

²⁷⁶ Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2003), 17.

tanımının en doğru ve eleştiriden uzak tanım olduğunu söylemektedir.²⁷⁷ Ardından müellif Nesefî, bilginin ve hakikatlerin ispatına dair açtığı başlığa geçer. Müellif burada onların argümanlarına yer verir ve kendilerinden “şüpheciler” olarak bahseder. Burada müellif “*hisbân*” kavramını kullanmaktadır. Nesefî’ye göre onlarla münazara etmeye çalışmanın hiçbir anlamı yoktur. Zira onlar, hayvanların bile kendilerini küçümseyeceği bir mertebeye razı olmakta, küstahlık ve inatçılık yaparak duyular ve aklın bedâheti ile sabit olan hakikatler ve bilgiler hakkında umursamaz davranmaktadırlar. Münazaranın amacı, bir sözün doğruluğunu ve diğer bir sözün yanlışlığını deliller yoluyla ortaya koymaktır. Bu da ancak sübut ve nefiy bakımından hükmü müsellemler olan usulleri kabul eden iki kimse arasında cereyan edebilir. Öyleyse bilmezden gelen bu tür kimseler ile bir araya gelmek tasavvur edilemez. Nesefî’ye göre bu gibi kimselere yapılması gereken muamele; organ kesmek, acı verici bir şekilde dövmek yahut yemeden ve içmeden kesmektir. Eğer bu durumdan şikâyet ederlerse de kesmenin, vurmanın, açlığın ve susuzluğun bir hakikati olmadığı söylenir. Nitekim onların bilgiyi ve hakikatleri inkâr etmesi, kendi görüşlerinin bir hakikatinin olmadığını ikrar etmek ve başka görüşlerin bâtıl olduğunu bilmemek anlamına gelir. Üstelik bu gibi kimselerin şu zamana dek devamlılık göstermeleri/bâkî kalmaları, kendilerini helak edecek şeylerden kaçınmayı ve devamlılıklarını sağlayacak şeyleri celbetmeyi bildiklerini gösterir. Bu da onların hakikatleri bildiğinin bir başka göstergesidir. Keza onların hakikatin bulunmadığını söylemesi, hakikatleri nefyetmenin hakikatini kabul ettiklerini gösterir ki bu şüpheci kimseler kendi görüşlerini yine kendi görüşleriyle çürütmektedirler. Onların iddiası, en açık bilgi kaynağı olarak kabul edilen duyuların bile verdiği hükümlerde birtakım çelişki ve yanlışlıkların bulunduğuudur. Nesefî’ye göre onların bu iddiası dahi hakikatleri bildiklerini ancak inatçılık ettiklerini ortaya koymaktadır. Çünkü onlar; duyular, önerme, hüküm, çelişki, delil, tat, görme ve sair şeylerin hakikatlerini bilmiyor olsalardı bu şüphelerini ortaya atamazlardı. Bununla birlikte duyu algılarında engel teşkil edecek bir sorun olmadığında ve duyu algıları düzgün bir biçimde işlevini yerine getirebildiğinde, idrak ettiği şeylerde bir yanılgı ortaya çıkmayacaktır. Nesefî’ye göre bu hususta tartışmaya bile gerek yoktur.²⁷⁸

²⁷⁷ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/9-19.

²⁷⁸ Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, 1/20-22.

Metinde kendilerinden bahsedilen bir diğer grup ise Lâedriyye'dir. Neseî'ye göre de onlara idrak etmediğinizi idrak ediyor musunuz, diye sorulur. Böylece verecekleri her cevap kendilerini çelişkiye düşürür. Şüphecilerden bir diğer grup ise her şeyin hakikatinin, o şeye kim nasıl inanıyorsa öyle olduğunu savunmaktadır. Onlara da hakikatin bizim inandığımız şekilde olduğu söylenir. Böylece bunu kabul etmeleri halinde hakikatleri kabul edenlerin görüşünü kabul etmiş olurlar. Reddetmeleri halinde ise, bir inancın hakikati yansıtmadığını kastetmiş olacaklarından kendi iddiaları ile çelişkiye düşmüş olurlar. Müellif Neseî, bu grupların hepsine azap verici bir şekilde muamele etmek gerektiğini söyler. Böylece hakikatleri ikrar etmeye mecbur kalacaklardır ve sahtekarlıkları açığa çıkmış olacaktır. Neseî, bahsin sonunda bu inatçı ve kibirli topluluğun "Sûfestâiyye" olarak isimlendirildiğini zikreder ve bir sonraki bahse geçer.²⁷⁹

3.1.6. Müteahhirîn Döneminde Durum

Müteahhirîn döneminin başlıca mutavvel metinlerine hâkim olan konu tertibi, öncelikli olarak ele alınan ilmin tarifi, mevzuu ve diğer ilimler arasındaki konumuna yer verilen bir mukaddimeden sonra bilginin tarifine ve kısımlarına değinmek şeklinde olmuştur. Akabinde zorunlu bilgilerin ispatı meselesine gelinmiş, zorunlu bilgilerin kısımlarından olan bedîhiyyât ve hissiyyâtın kabulü ve reddi noktasında getirilen ana yaklaşımlar zikredilmiş, bu yaklaşımların değerlendirmesine yer verilmiştir. Bedîhiyyât ve hissiyyâtın kabulü ve reddi hususunda dört yaklaşım ele alınmıştır. İnsanların çoğu her ikisini de kabul etmektedir. Bir kısım kimseler sadece hissiyyâtı eleştirmekte, diğer bir kısım kimseler ise sadece bedîhiyyâtı eleştirmektedir. Bunların her ikisini de reddeden sonuncu grup ise açıkça Sûfestâiyye olarak anılmaktadır.²⁸⁰ Her ne kadar ikinci ve üçüncü gruplar, açıkça sofist olarak isimlendirilmemiş olsalar da birinci bölümde argümanları topluca zikredildiği üzere, savundukları iddialar bakımından bilinmezci grupların çatısı altına girmektedirler. Nitekim müellifler de bu grupları "şüpheciler" şeklinde tesmiye etmektedirler.

²⁷⁹ Neseî, *Tebîratü'l-Edille*, 1/23.

²⁸⁰ Fahreddin Râzî, *Muhassalü Efîkârî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn* (Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 1991), 118; Sa'deddin Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 1/223; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/275.

3.1.6.1. Eş'ariyye'nin Eleştirisi

Müteahhirîn döneminin sözünü ettiğimiz konu tertibine yön veren ismin Fahreddin er-Râzî olduğu söylenebilir. Bu noktada Râzî'nin *Muhassal*'i, kendisinden sonra telif edilmiş kitaplara yön vermiştir.²⁸¹ Râzî, tasdikât hakkında açtığı başlıkta, devr ve teselsüle düşmemek adına kesbe ihtiyaç duymayan öncüllerin bulunması gerektiğini, bunların da hissiyyât, vicdâniyyât ve bedîhiyyât olduğunu söyler. Vicdâniyyâtın, insanlar arasında müşterek olmadığı için ilmen fayda sağlamadığını zikreden Râzî, hissiyyât ve bedîhiyyâtın kabulü ve reddi noktasında ortaya çıkan dört fırkayı sırasıyla ele alır.²⁸² İnsanların çoğunu oluşturan kimselerin her ikisini de kabul edenlerden müteşekkil olduğunu kısaca zikrettikten sonra sadece hissiyyâtı eleştirenlere gelir. Bunların başlıca temsilcilerinden olarak Platon, Aristoteles, Batlamyus (100-170) ve Galen'i (129-216) zikreder.²⁸³ Mahsûsât noktasında bu gruba göre iki yönden eleştiri yöneltilebilir. Zira duyuların verdiği hüküm ya cüz'îyyâta yahut da külliyyâta ilişkin olabilir. İlk olarak; duyu algılarının cüz'îyyâta ilişkin verdiği hüküm makbul değildir. Râzî, söz konusu grubun buna ilişkin getirdiği eleştirinin beş veçhini tek tek ele alır. Bu vecihlerin her biri, temelde duyu algılarında ortaya çıkabilecek birtakım yanılğı ihtimallerine mebnidir ve farklı yanılma türlerine temas eder. İkinci olarak külliyyâta gelince, duyuların yalnızca tikelleri idrak etmesinden ötürü küllî bir hükme varabilmesi söz konusu değildir.²⁸⁴

Üçüncü fırka olarak Râzî, hissiyyâtı kabul edip bedîhiyyâtı reddedenleri ele alır. Bu grup, bedîhiyyâtın hissiyyâtın bir fer'i olduğu düşüncesinden hareketle aslın fer'den daha güçlü olduğunu ve bedîhiyyâtın zayıflığını gösteren türlü deliller olduğunu iddia eder. Râzî, bu grubun söz konusu iddiasına ilişkin beş delilini zikreder. Bu deliller arasında şunlar vardır: “bir şey ya vardır ya yoktur” şeklindeki en açık olduğunu

²⁸¹ Aşağıda da ele alınacağı üzere gerek *Şerhu'l-Makâsıd* gerekse *Şerhu'l-Mevâkıf* gibi eserlerin konuyu ele alış biçimi, Râzî'nin *Muhassal*'i ile oldukça büyük bir benzerlik arz etmekte olduğu gibi mezkûr eserlerin müellifleri doğrudan Râzî'nin ismine atıfta bulunarak ilgili konuyu işlemektedirler.

²⁸² Râzî, *el-Muhassal*, 86.

²⁸³ Râzî, *el-Muhassal*, 87. İsimleri zikredilen bu filozofların niçin Râzî tarafından şüpheler zümresinde ele alındığını izah etmek sadedinde Teftâzânî de Cürçânî de şu meyanda delil getirir: Filozofların büyüklerinden olan bu zeki kimselerin duyu algılarından gelen verileri eleştirdiği düşünülemez. Olsa olsa bu filozofların duyu algılarının idraklerini eleştirmesi, duyu algılarının akıl olmaksızın tek başına yakîne ulaşamaması, yakînî bilgi vermek için taşınması gereken birtakım şartlar bulunması ve duyu algılarının zaman zaman yanılabilmesinden ötürüdür. Aksi takdirde her iki muhakkik âlime göre de duyu algılarının eleştirilmesine dair görüşleri bu filozoflara nispet etmek doğru değildir. Bkz.: Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1/216; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/217.

²⁸⁴ Râzî, *el-Muhassal*, 87-93.

söylediğimiz bedîhî önermemizde dahi birtakım şüpheler ortaya çıkabilmektedir, hal böyleyken diğer önermelerimiz hakkında ne diyebiliriz? Keza insanların alışkanlık ve mizaçlarındaki farklılıklar da verdikleri hükümlerde birtakım öznel unsurlar ortaya çıkarmaktadır. Hal böyle iken insanın duymaya daha alışık olduğu deliller, kendisine hasmının delillerinden daha açık ve doğru gelebilmektedir. Râzî, bu delilleri zikreder lakin bunların izahına (bu başlık altında) teker teker yer vermez.²⁸⁵

Müellif Râzî, son olarak hem bedîhiyyâtı hem de hissiyâtı reddeden gruba değinir ve bu başlığı kapatarak nazara ilişkin bahislere intikal eder. Son grup Sûfestâiyye'dir. Bu grubun iddiasına göre daha önce zikredilmiş olan eleştiriler hem bedîhiyyât hem de hissiyât hakkında şüpheler ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla hükme ulaşabilmek için bu ikisinin üstünde farklı bir hüküm vericiye gereksinim duyulur. Bu hüküm vericinin ise istidlal olması doğru değildir. Zira istidlal, bu ikisinin fer'i olup velev ki istidlale başvurulsa bile ortaya kısır döngü çıkar. Bu nedenle tevakkuf etmekten başka bir yol kalmaz. Ayrıca Sûfestâiyye, kendilerinin içinde bulunduğu çelişkiyi göstermek suretiyle ilzam edilmelerini de kabul etmez. Zira onlar, iddialarının bir ilim ifade edip etmemesi üzerinden çelişkiye düşürülür. Eğer iddiaları bir ilim ifade ediyorsa kendi argümanlarıyla çelişecekler, eğer zikrettikleri hususlar bir şey ifade etmiyorsa bu takdirde iddialarını boşa çıkarmış olacaklardır. Ancak onlar, iddialarının bir şüphe ifade ettiğini ve şüphe içinde olduklarından dahi şüphe ettiklerini ifade ederler. Râzî'ye göre onlara cevap vermekle uğraşmak, onların amaçlarına ulaşmalarına vesile olacaktır. Sahip olduğumuz kat'i bilgiler onların şüpheler ortaya atmasıyla zail olacak değildir. Onlara karşı yapılması gereken, kendilerine azap etmektir. Bu sayede duyu algılarını ve acının varlığı ve yokluğu arasındaki farkı itiraf etmiş olacaklar,²⁸⁶ böylece hissiyyâtı ve bedîhiyyâtı kabule mecbur kalacaklardır.²⁸⁷

Başlıca sofist grupları, onların iddialarını ve bu gruplara yönelik getirilen eleştirileri aktarmada Sa'düddîn Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Akâid* isimli

²⁸⁵ Râzî, *el-Muhassal*, 94-117.

²⁸⁶ Bu şekilde sofistlerin rölativist yaklaşımlarının sonucu olan bir şeyi hem var hem de yok kabul edebilmenin, çelişmezlik ilkesi bağlamında eleştirisi yapılmış olmaktadır. Zira *İndiyye* şeklinde tesmiye edilen bu rölativist yaklaşıma göre var olduğunu kabul eden için acı vardır, yok olduğunu kabul eden içinse acı yoktur. Ancak bu noktada çelişmezlik ilkesi açık bir şekilde çiğnenmektedir. Sofistlerin tutarsızlığının çelişmezlik ilkesini çiğnemeleri bağlamında gösterilmesi yaklaşımını Aristoteles'te de görmemiz mümkündür. Bkz.: Harun Kuşlu, "Çelişmezlik İlkesi Bağlamında Aristoteles'in Sofizme Bakışı", *Felsefe Dünyası* 1/55 (2012), 283.

²⁸⁷ Râzî, *el-Muhassal*, 118-120.

eserindeki yaklaşımı, genel anlamda kelâmî geleneğin sofistlere ilişkin yaklaşımının ana omurgasını yansıtmada önemli bir örnek teşkil etmektedir. Teftâzânî, Sûfestâiyye'den bir grubun eşyanın hakikatlerini reddettiğini ve her şeyin hayal ve vehimden ibaret olduğunu iddia ettiğini söyler. Yine Sûfestâiyye'den bir grup da eşyanın hakikatlerinin sabit olduğunu inkâr etmekte ve her şeyin, kişinin kendi inancına dayalı olduğunu söylemektedir. Bir diğer grupsa, bir şeye ilişkin herhangi bir bilginin varlığından da yokluğundan da şüphe etmekte ve hatta şüphe ettiğinden dahi şüphe etmektedir. Teftâzânî bu grupları sırasıyla İnâdiyye, İndiyye ve Lâedriyye şeklinde zikreder.²⁸⁸ Söz konusu gruplarla mücadele etmenin farklı yöntemleri mevcuttur. Öncelikle gerek duyular ve gerekse aklî deliller sayesinde bazı şeylerin sabit olduğunun kesinliği hakkında tahkikimiz vardır. Bununla birlikte, İnâdiyye'yi ilzam edecek şekilde, şu eleştiri yöneltir ki: Eşyanın hakikatinin sabit olmadığı yönündeki nefyedici hüküm de hakikat kategorisinden bir şey olduğu için bu cümleyi kurmak dahi şeylere dair sabit bir hakikatin var olduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir. Öte yandan eğer eşyanın hakikati olmadığına dair nefyedici hüküm de hasmın iddiası gereği, tahakkuk etmediyse, bu takdirde eşyanın hakikatinin sabit olması gerekir.²⁸⁹ Bu şekilde onların içinde bulunmuş olduğu çelişkili durum ortaya konmuş olur. Lâedriyye'nin, duyu verilerinde pek çok hata meydana gelebilmesi ve nazari öncüllerin kendisine dayandığı bedîhî/zarurî öncüllerde dahi pek çok ihtilafın ortaya çıkabilmesinden hareketle bilgi elde etmenin imkânını nefyetmesi de çeşitli argümanlarla savunulabilir. Öncelikle duyu verilerinde meydana gelebilecek olan hatalar genele teşmil edilemeyecek birtakım sebeplerden kaynaklanmaktadır. Temel zarurî öncüllerde ihtilafın ortaya çıkması ise, kişinin bunlara henüz yatkın olmaması ve kişide bunlara ilişkin tasavvurların kapalılığından kaynaklanmaktadır. Ancak sonuç olarak Teftâzânî de hususen Lâedriyye olmak üzere sofistlerle tartışmanın bir yolu olmadığını ve en makul yolun onlara çeşitli yöntemlerle

²⁸⁸ Sa'düddîn Teftâzânî, *et-Ta'likât alâ Şerhi'l-Akâid alâ Metni'l-Akâid* (Beyrut: Dâru'r-Reyâhîn, 2017), 28-29.

²⁸⁹ Teftâzânî nefiy ve ispat arasındaki tenakuz ilişkisini öne çıkararak hasmı ilzam etmeye çalışmaktadır. Buna göre nefiy tahakkuk etmediyse sübut tahakkuk edecektir. Ancak Hayâlî, haşiyesinde buna şu şekilde eleştiri getirir: Bu gruplara göre iki çelişikten her ikisinin de irtifası (olmayışı) da hayal türünden bir şey olup nefyin tahakkuk etmeyişiyle sübut lazım gelmez. Dolayısıyla şârihin ilzamını diğer şıkla sınırlandırması ve hakikatin nefyine kesinlikle hükmetmelerinin aslında hakikat cinsinden bir şey olduğunu söylemesi daha doğru olur. Bkz.: Ahmed b. Mûsâ Şemsuddin Hayâlî vd., *el-Mecmûatü's-Seniyye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye* (Beyrut: Dâru Nûru's-Sabâh, 2012), 104.

azap ederek bazı hislerin hakikatine ilişkin itiraflarda bulunmalarını sağlamak olduğunu söylemektedir.²⁹⁰

Şerhu'l-Akâid isimli eserinde sofistlere dair izahlarıyla mütekellimûnun temel bakış açısını yansıttığını yukarıda zikrettiğimiz Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd* isimli eserinde de meseleyi müteahhirîn dönemine hâkim olan konu tertibiyle ele almaktadır. İlgili başlıkta öncelikle yakînî öncüllerin taksimini yapmaktadır.²⁹¹ Ardından müellif, zorunlu bilginin kısımlarından olan hissiyyâtı eleştirenlerin görüşlerine ve onların eleştirilerine yer verir. Nitekim Teftâzânî'nin aktarımına göre duyu algılarımızın yanılabilirliği de ortadadır. Duyu verilerimiz tek başına yakînî yahut gayrı yakînî olarak isimlendirilemez. Duyu verilerinin yakînî şeklinde isimlendirilmesi, aklın verdiği hükme eşlik etmesinden dolayıdır. Filhakika duyu algılarının yanılıp yanılmadığına karar veren de akıldır. Teftâzânî'nin aktarımına göre İmam Râzî'nin de eserinde bu şüpheleri zikredip onları cevaplamaya çalışması, evvelîyyâta ve hissiyyâta dayalı bilgilerin delile ihtiyaç duymasından ziyade bu hususlarda şüpheyi düşen yahut tevakkuf eden kimselere bir *tenbihte* bulunmak amacıyladır. Yoksa duyu algılarında birtakım yanılgılar bulunması, pek çok duyu algımızla elde ettiğimiz idraklerimizdeki kesinliği nefyetmez.²⁹² Akabinde Teftâzânî, bedîhiyyâta ilişkin eleştiriler getiren kimselerin şüphelerine cevap vermeye çalışır. Onlara göre en açık önermelerimizden biri olan “bir şey ya vardır ya yoktur” önermemizde bile birtakım tartışmalar doğabilmektedir. Bu durumda diğer önermelerimizde kesinliğe ulaşmamız nasıl mümkün olur? Teftâzânî burada da çeşitli izahlar getirmekte ve yokluk kavramına ilişkin daha detaylı izahların ilerleyen bahislerde ele alınacağını söyleyerek hem bedîhiyyâtı hem de hissiyyâtı reddeden grubun tahliline geçmektedir.²⁹³ Devam eden başlıkta insanların bir kısmının, son grup olan Sûfestâiyye'yi kendilerine has bir inancı ve görüşü olan bir grup zannettikleri nakledildikten sonra bu grubun üç meşhur fraksiyonu ele alınır. Bunlardan Lâedriyye, şüphe içinde olan ve şüphe ettiğinden dahi şüphe eden kimselerdir. İnâdiyye her bir önermenin karıştının da eşit düzeyde savunulabileceğini iddia eden gruptur. İndiyye ise herkesin görüşünün kendine göre sahih ve hasmına göre bâtil olduğunu, bu sebeple

²⁹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 29-30.

²⁹¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1/210-216.

²⁹² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1/216-218.

²⁹³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1/219-222.

*nefsü 'l-emr*de sabit bir hakikatin bulunmadığını iddia etmektedir. Bu gruplardan İnâdiyye ve İndiyye'nin apaçık bir çelişki içinde olduğu su götürmez bir gerçektir. Zira Teftâzânî'ye göre, iddiaları kapsamında bir şeyin ispatına yahut nefyine dair bir itirafta bulunmuş olmaktadırlar. Lâedriyye'ye gelince onların tek amacı şüphe ve töhmet uyandırmak olup bir şeyi ispatlamak yahut iptal etmek değildir. Zorunlu bilgilerin ispatı sadedinde onlarla uğraşmak, bu bilgilerin zaruretle değil de istidlale muhtaç bir şekilde hâsıl olduğunu göstermek anlamına geleceğinden aslında onların esas maksadını gerçekleştirmiş olacaktır. Bu sebeple Teftâzânî'ye göre de onlarla mücadele etmenin en uygun yolu kendilerine ateşle azap etmektir ki böylece ya birtakım hakikatleri itirafa mecbur kalacaklar ya da yok olup gideceklerdir.²⁹⁴

Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413) de *Şerhu 'l-Mevâkıf* isimli eserinde zorunlu bilgilerin ispatı sadedinde bilinmezci grupların iddialarını ve görüşlerini sıralar. Onun aktarımına göre sadece hissiyyâtı eleştirenler, duyu organlarının idraklerinin küllî veya cüz'î hakikî hususlarında olmak üzere iki çeşit hükme varabileceğini ve fakat her ikisinin de bâtıl olduğunu iddia etmektedir. Duyu idraklerinin küllî hükme varması hususundaki eleştiri aslında açıktır. Zira duyu idraklerimiz, o an idrak edilmekte olan tikele dair hüküm vermekte olup idrak edilen şeyin nev'inden olan bütün fertleri kuşatamaz ve dolayısıyla bütün fertler hakkında kat'î bir hükme varamaz.²⁹⁵ Duyu idraklerinin cüz'î hakikîler hakkında kesin hükme varamayışının nedeni ise duyularımızın çokça yanılabiliyor olmasındandır. Adudüddîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) metninde, duyu algılarının tikelleri idrakinde nasıl yanıldığına dair çeşitli örnekler sıralayan söz konusu fırkanın kavli aktarılmaktadır. Cürcânî, bu örneklerdeki yanılmaların her birinin gerekçelerine ilişkin izahlarda bulunur.²⁹⁶ Söz konusu fırkanın öne sürdüğü şüpheler, aklın vardığı bir hükümde sadece duyu algılarından gelen verilerden hareketle bir kesinliğe ulaşamayacağı sonucunu iltizam etmektedir. Bu fırkaya, aklın kesin hükme varmasının duyu algılarının yanı sıra duyu algılarından gelen veriler hakkında kesin bir hükme varmasını gerektiren başka şeylerle mümkün olduğu şeklinde cevap verileceği aktarılmaktadır.²⁹⁷

²⁹⁴ Teftâzânî, *Şerhu 'l-Makâsıd*, 1/223-224.

²⁹⁵ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, 1/217.

²⁹⁶ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, 1/219-231.

²⁹⁷ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, 1/237.

Hissiyyâtı kabul edip bedîhiyyâtı reddedenlerin görüşlerine gelince Cürcânî, bu şüphelerin de bedîhiyyâtı reddetmek noktasındaki iddialarını sırayla ele alır ve cevaplamaya çalışır.²⁹⁸ Bu iddiaların arasında; mizaçların ve âdetlerin hüküm vermede etkisi olduğu ve bunların hükümlere bir öznellik kattığı, her mezhebin mensupları tarafından bedîhî olduğu öne sürülen ve fakat sair mezhep mensupları tarafından yanlışlanan önermelerin bulunduğu gibi ilk çağ felsefesinin şüphelerinin argümanlarıyla birbirine oldukça yakın olan iddialar bulunmaktadır. Cürcânî bunları cevaplarken, aslında aklın evvelî bilgilerinin ispatı için delile ihtiyaç duyulmasından dolayı değil, söz konusu edilen şüphelerin yanlışlığını ortaya koymak için bir çabaya giriştiğini ifade eder.²⁹⁹

Son olarak konu hem bedîhiyyâtı hem de hissiyyâtı reddeden Sûfestâiyye'ye gelir. Bu grup da zorunlu bilgiler hakkında ortaya çıkan şüphelerin bu bilgileri iptal ettiğini, dolayısıyla aklın bir hükme varmak için diğer yolu olan nazarîyyâtın da iptal olduğunu, zira nazarî bilgilerin zarurî bilgilerden çıktığını söyler. Böylece tevakkuf etmekten başka bir yol kalmamış olur. Ortaya atılan her bir görüşün zıddının da aynı düzeyde savunulabileceğini iddia eden İnâdiyye ve idrak edilen her şeyin öznel olduğunu, dolayısıyla kişinin inandığı şeyin o kimse için hakikat olduğunu savunan İndiyye'nin görüşleri sırasıyla zikredildikten sonra, metin müellifi Îcî'nin bu grupla tartışmanın anlamsızlığını ifade eden sözleriyle başlık nihayete erdirilir. Onlar için en uygun yol, hakikatini itiraf etmekten başka bir çareleri olmayan azaplar tattırmaktır.³⁰⁰

3.1.6.2. Mâtürîdiyye'nin Eleştirisi

Hanefî fakihlerinden ve Mâtürîdî mütekellimlerden olup müteahhirîn dönemi olarak değerlendirdiğimiz tarih diliminde vefat eden isimlerden Ebû İshâk Rüknuddîn es-Saffâr el-Buhârî (ö. 534/1139), *Telhîsü'l-Edille li-Kavâ'idî't-Tevhîd* isimli eserinde kelâm ilminin tahsil edilmesinden evvel bilinmesi gereken bahislerle ilgili mukaddimesinde kelâm ilmiyle iştigal etmenin ve kelâm ilminin faziletine, yakînî marifete ve hakka ulaştıran yöntemlere ve kelâm ilminin isimlendirme gerekçelerine yer verdikten sonra ilmin hakikatine dair bahisler işlenmeden kelâmın diğer meselelerine geçilemeyeceğini söyler. İlme dair bahislerde ise ilmin ve hakikatlerin sabit olduğunu, ilmin taksimini

²⁹⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/239-273.

²⁹⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/273-275.

³⁰⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/275-279.

yapmak gerektiğini ve elde edilme yollarını ele almak gerektiğini söyler. Ebû İshâk es-Saffâr, ilk olarak ilmin ve hakikatlerin sabit olduğu bahsini işlerken bilmezden gelen bir grup kimsenin bunu reddettiğini ve kendilerine “Sûfestâiyye” dendiğini aktarır. Onlardan bir grup kimse, hiçbir şey hakkında bilgi elde edilemeyeceğini ve hiçbir sabit hakikat olmadığını savunmuştur. Müellifin aktarımıyla, onlara mukabelede bulunmak maksadıyla iki yol benimsenmiştir. Birincisi onlara kendi sözleriyle karşılık vererek çelişkiye düşürmeye çalışmak ve ikincisi de onlara azap vererek eziyet edip hakikatleri ikrar etmelerini sağlamaktır. Ebû İshâk es-Saffâr bu hususta Ebû Hanîfe hakkında aktarılmış bir hikâyeyi nakleder. Bu anlatıya göre Ebû Hanîfe, böyle bir kimseyle münazara ederken ne kadar delil getirse ve kendisini ilzam etse de o sofist bunu kabule yanaşmamış, ardından İmam, o kimsenin dövülmesini emretmiş, sofist bundan acı duyduğunu belli ettiğinde de kendisine bu dövmenin hakikati olmadığını ve hatta belki de kendisinin bir eşek ya da köpek olduğunu söylemiştir. Sofistlerin hem ne denli alaya alındığını hem de ne denli ciddiyetsiz karşılandığını göstermesi bakımından bu hikâye önemlidir. Ebû Hanîfe’den nakledilen bir diğer hikâyeye göre ise İmam böyle bir kimse hakkında kendisiyle münazara edilmemesi gerektiğini söylemiş ve ölüp gittikten sonra hakikatin kendisine artık geri dönülmez bir şekilde gösterileceğini eklemiştir. Müellif Ebû İshâk es-Saffâr’ın yazdığına göre bu kimselerin bir diğer argümanı da inançlarımızın ve hislerimizin hakikati idrak etmede engel teşkil ettiği iddiasıdır. İnsanlar bir şeye inanmakta ve daha sonra o inancından vazgeçmektedir. Öyleyse bir önceki inancı hakikati yansıtmamaktadır. Belki de bir diğer inancı da aynı şekilde hakikati yansıtmayacaktır. Keza duyularla elde ettiğimiz bilgilerde yanılmalar ortaya çıkabilmektedir. Bunlara verilecek cevabı müellif şöyle aktarır: İlk olarak inançlarımızın doğruluğu hususunda bir âyet, hadis veya icmâ varsa o inancın hakikat olduğunu biliriz. Eğer böyle bir şey yoksa da inancın hakikat olup olmadığını akıl ve istidlal yoluyla anlarız. İnançların değişmesi hakikat noktasında bir ölçü teşkil etmez. Keza duyu algılarındaki yanılmalar da duyu melekelerindeki birtakım âfetlerden kaynaklanmaktadır. Böylece müellif, muarızın verdiği örnekleri tek tek yanıtlar. Müellife göre selim olan duyular ile âfete uğramış olan duyuları birbiriyle kıyas etmek doğru değildir. Böyle yapmak vesveseye uymak demektir. Burada müellifin, idrakler hakkında duyulan şüpheleri vesvese olarak nitelendirmesi de meseleye dair yaklaşımını göstermektedir. Kendisinden başka kimsede rastlamadığımız

bu niteleme, idrak edilen bilgiler hakkında duyulan şüphelerin birtakım kuruntulardan ibaret olduğu düşüncesini izhar eder.³⁰¹

Ebû İshâk es-Saffâr, bir diğer grup şüphecinin ise hakikatlerin varlığını kabul ettiğini ve fakat bu hakikatlerin bilinemeyeceğini söylediğini ve tevakkuf ettiğini aktarmaktadır. Bir diğer grup olarak İndiyye'nin rölativist yaklaşımını zikreden müellif, ardından Galen, Batlamyus, Aristoteles ve Eflatun gibi isimlerin de ay altı âlemdeki hakikatleri nefyettiğini yazar. Ebû İshâk es-Saffâr'ın bu isimleri böyle bir görüşe nispet etmesi ve sofistlere yönelik eleştirilerin zımnında bu isimlere atıfta bulunması, kendi geleneğindeki ulemâ arasında başka kimsede rastlanmayan bir husustur. Bu zikriyle temayüz eden müellif, ismi geçen filozoflara göre dünyadaki her şeyin bir akış ve dönüşüm içinde olduğunu aktarmaktadır. Onlara göre sabit olan şeyler aklî olanlardır. Aklî olanla ise ri'yâzî, tabî, adedî, hendesî ve felekî ilimleri kastetmektedirler. Onlar bir akış ve dönüşüm içinde olan âlemde sabit bir hakikatten söz edilemeyeceği konusunda icmâ etmişlerdir. Bu grup filozofa göre şahitle gaibe istidlal yöntemini kullanmak da doğru değildir. Müellif bu gruba “Zevbiyye” (akış görüşünü savunanlar) dendiğini ifade etmektedir. Onlara şöyle cevap verileceğini anlatır: Bu görüşü savunanlar da âlemin bir parçasıdır. O zaman hem onların hem de sahip oldukları aklın da akış ve dönüşüm içinde olması gerekir. Eğer böyle olan bir şeyin hakikatinin sabit olmadığını söylersek, o halde aklından bir görüş sâdır olması tasavvur edilemez. Nitekim dönüşüm, sabit ve mevcut olduktan sonra gerçekleşir. Eğer bir şey yakîn ile sabit olduysa zeval bulması da yakîn ile olur. Eğer onlar her şeyin daima bir akış ve dönüşüm içinde olduğunu söylerlerse, bu görüşün eşyanın hakikatini nefyeden cehalet ehlinin görüşüyle aynı olduğunu bilmelidirler. Eğer alem akışkan, eriyik (*fi'z-zevb*) bir halde olsaydı dağlar ova olurdu, yeryüzünde ağırlık sahibi olan hiçbir şey kalmazdı. Çocuk gelişmez, ağaç büyümezdi. Eğer bu görüş ile her şeyin seyelân halinde olduğu kastediliyorsa o halde “zevb” kelimesinin kullanımı da lügate uygun değildir. Müellif, böyle bir görüşü savunmanın hikmetle bağdaşmayacağını anlatmaktadır.³⁰²

Müteahhirîn dönemi Mâtürîdî ulemadan olan bir diğer âlim Ebû'l-Feth Alâüddîn el-Üsmendî (ö. 552/1157 [?]), eseri *Lübâbü'l-Kelâm*'da bilgi elde etme yollarını zikrettiği

³⁰¹ Ebû İshâk Rüknuddîn Saffâr, *Telhîsü'l-Edille li-Kavâ'idî't-Tevhîd* (Kahire: Dârü's-Selâm, 2010), 157-160.

³⁰² Saffâr, *Telhîsü'l-Edille*, 160-162.

bahiste Sûfestâiyye'den bahsetmektedir. Onlar, duyu algılarıyla bilgi elde edilebileceğini reddeden kimselerdir. Sofistlerle tartışma noktasında ihtilaf edildiğini söyleyen Üsmendî'nin aktarımına göre bir kısım ulemâ, onlarla münazara etmenin faydadan hâlî olmadığını, zira münazaranın hakikati ortaya çıkarmak için yapıldığını ve onlardan bir kısmının sırf inatlaşmak için değil de gerçekten şek ve şüphe içinde bulunup irşat edilmesi gereken bir pozisyonda olduğu için böyle iddialarda bulunabileceğini söylemektedir. Üsmendî, bu aktarımıyla diğer ulemâdan ayrılmaktadır. Yine müellifin aktarımıyla ashâbının çoğu onlarla münazara etmenin anlamsız ve faydasız olduğuna kanaat getirmiştir. Zira münazara, nihai kertede zorunlu bir öncüle dayanan akli öncüllerin sırayla tertip edilmesi şeklinde olur. Oysa bu kimseler kendi varlıklarından dahi şüphe edip zarurî bilgileri reddeden kimselerdir. Ancak onlara *tenbihte* bulunmak için şefkatle örnekler vermek de onları azarlamak da kendilerine yapılabilecek muameleler arasındadır.³⁰³

Nûreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184) ise *el-Kifâye fi'l-Hidâye* isimli eserinde kelâm ilminin konumunu takrir ettikten ve ilmin tarifiyle ilgili tartışmalara yer verdikten sonra bilginin kaynaklarını ele alır ve bu başlıkta sofistlerin ismini zikretmez. Ancak bilgi edinme yollarına ilişkin serdedilen şüphelere ve bunlara ilişkin cevaplarına yer verir. Sûfestâiyye'nin adını kitapta farklı noktalarda açıkça zikreder. Bunlardan biri Allah'ın Kelâm sıfatının ezeli oluşunu işlediği başlıktır.³⁰⁴ Bir diğer başlık ise, *istitâ'at* hakkındaki tartışmalara yer verilen başlıktır.³⁰⁵ Son olarak Sûfestâiyye'nin isminin açıkça zikredildiği başlık ise kulların fiillerinin yaratılmasına ayrılmış olan başlıktır.³⁰⁶

³⁰³ Ebû'l-Feth Alâüddîn Üsmendî, *Lübâbû'l-Kelâm* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2005), 38.

³⁰⁴ Bu başlıkta müellif Sâbûnî, Allah'ın Kelâm sıfatının ezeli olduğunu hasma kabul ettirecek deliller sunduktan ve hasım da Allah'ın sıfatlarının ezeli olup O'nun zatıyla kaim olduğunu tasrih ettikten sonra, eğer hasım, tıpkı Mu'tezile'nin yaptığı gibi, kelâmın harflerden ve seslerden müteşekkîl, levhalarda yazılı bir şey olduğunu iddia ederse Sûfestâiyye'nin görüşü olan hakikatlerin inkârına gitmiş olur demektedir. Müellif burada sofistleri hakikati inkâr eden grup olarak tavsif etmektedir. Bkz.: Nûreddin Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2014), 126.

³⁰⁵ Bu başlıkta da müellif Sâbûnî, teemmül ve insaf eden kişinin, elini iradeli bir şekilde kaldırmasıyla istemsizce titremesi arasında bir fark olduğunu zaruretle bildiğini ifade eder, ardından zaruretle bilinen bu ihtiyarî ve ızdırarî hareketin arasındaki farkı inkâr eden kişinin Sûfestâiyye'nin mezhebine girdiğini söyler ve "Allah bizi bundan korusun" diye ekler. Burada da sofistler bile bile hakikati inkâr bir grup olarak ele alınmıştır. Bkz.: Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, 243.

³⁰⁶ Bu başlıkta da Sâbûnî, Cebriyye'nin insan fiillerinin ortaya çıkması ile bir çocuğun büyümesi, bir adamın ölmesi yahut bir ağacın hareket etmesi arasında meydana geliş biçimi bakımından bir fark olmadığına ilişkin görüşünü zikreder. Burada insanın hür iradesini reddeden Cebriyye'nin duyu algılarını reddetmek bakımından Sûfestâiyye'nin görüşüne benzediğini ifade eder. Bu kez müellif, sofistleri duyu idraklerini reddetmeleri haysiyetiyle ismen zikretmiş olur. Bkz.: Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, 258.

Müellifin şüphecilerin görüşlerine yer verdiği başlıkta önce ilim kadim ve hâdis olarak ikiye ayrılır, ardından da hâdis ilim zarurî ve iktisâbî olarak taksim edilir. İktisâbî ilmin ortaya çıkması için sebeplere başvurulması gerektiği ve bu sebeplerin havâss-ı selîme, haber-i sâdık ve nazar-ı akıl olduğu söylenir. İnat etmeyip insaf eden her kimse için bilgi edinme yollarının bunlar olduğunun açıkça görüldüğü ifade edilir. Bu kayıt, şüphecilerle yapılan tartışmalarda inatçılarla bir yere varılamayacağı hususundaki müşterek kanaati yansıtmaya bakımından önemlidir. Müellif bundan sonra, Sümeniyye ve Berâhime'yi haberin bilgi elde etme yollarından biri olduğunu reddeden gruplar olarak zikreder. Akıl bilgi edinme yollarından biri olduğunu reddeden gruplardan olarak ise Melâhide, Râfiziyye ve Müşebbihe'yi zikreder. Sâbûnî, bu gruplara karşı cevap verirken gerek haberi gerekse akli reddetmeleri noktasında bu hükümlere varmalarının da hem haberi hem de akli gerektirdiği şeklinde ayrı ayrı ilzamlarda bulunarak her iki grubun da içinde bulunduğu çelişkileri göstermeye çalışır. Sonuç olarak hem haberde hem de akılda ortaya çıkabilecek ihtilafların ve yanlışların gerek birtakım kusurlardan gerekse şartlara riayet etmemekten kaynaklandığını ifade eder. Nitekim akıllar da çeşit çeşittir ve şartlara riayet edilmediği takdirde birtakım ihtilaf ve yanlışların ortaya çıkabilmesi kaçınılmazdır.³⁰⁷

Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye* isimli eserini ihtisar etmek ve böylece bu ilmin tahsilini kolaylaştırmak için yazdığını ifade ettiği *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn* isimli eserinde de bilgi edinme yollarını ve şüphecilere ilişkin cevaplarını neredeyse bire bir aynı lafızlarla ve fakat *el-Kifâye*'yi özetleyerek ele almaktadır.³⁰⁸ Ancak bu eserinde, *el-Kifâye*'den farklı olarak *hamdele* ve *salveleden* sonra doğrudan bilgi edinme yollarına değinmekte ve üç bilgi edinme yolunu zikrettikten sonra Sûfestâiyye'nin ismine bu başlıkta doğrudan yer vermektedir. *el-Kifâye*'de aynı yerde doğrudan ismine yer vermediği bu fırkayı, bilgi edinme yollarının tamamını reddeden kimseler olarak anmaktadır. Sûfestâiyye'den bir kısım kimselerin eşyanın hakikatini ve bir kısım kimsenin de eşyanın hakikatine ilişkin bilgiyi reddettiklerini aktarmaktadır.³⁰⁹ Ancak sözü uzatmadan bu grupla münazara edilmemesi gerektiğini, lakin hakikati ikrara mecbur bırakmak için acı verici bir şekilde döverek yahut ateşle yakarak yaklaşılması gerektiğini

³⁰⁷ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, 48-52.

³⁰⁸ Nûreddin Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn* (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1969), 29-33.

³⁰⁹ Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, 31.

söyleyerek sırasıyla haberin ve aklın bilgi edinme yolu oluşunu reddeden şüphecilere temas eder.

Ebü's-Senâ el-Lâmişî (ö. VI./XII. yüzyılın ilk yarısı) de *et-Temhîd li Kavâ'idî't-Tevhîd* isimli eserinde *hamdele* ve *salveleden* hemen sonra sofistlerden bahsetmektedir. Öncelikle eşyanın hakikatlerinin sabit olduğunu ve âkil kimselerin çoğunun bu kabulde olduğunu beyan ederek söze başlayan Lâmişî, Sûfestâiyye'den bir grup kimsenin duyu algılarında ortaya çıkan hatalardan hareketle şüpheler izhar ettiğini aktarır. Onlara, kendi görüşlerinin bir hakikati olup olmadığını sorarak verebilecekleri her iki cevapla da kendilerini çelişkiye düşürmek suretiyle karşılık verileceğini ifade eder. Zira “hayır” cevabını vermeleri kendi savundukları görüşlerini iptal etmelerine, “evet” cevabını vermeleri ise bir şeyin hakikatinin sabit olduğunu kabul etmelerine yol açar.³¹⁰ Lâmişî'nin aktarımına göre içlerinden bir grup kimse hakikatin var olup olmadığını bilemeyeceğimiz görüşüne sahiptir. Bir diğer grup ise her şeyin hakikatinin o hakikate inanan kişinin inancına bağlı olduğunu savunmaktadır. Lâmişî'nin bu gruplara cevabı da yukarıda geçen yönteme benzer bir tarzda, onları savundukları görüşün bir hakikat arz edip etmediğine yönelik “evet” yahut “hayır” şeklinde cevaplar vermeye sevk ederek çelişkilerini ortaya koymak şeklindedir. Aslında bu kimseler, öldürücü zehirden korkarken yahut keskin kılıçtan çekinirken ve bunun gibi örneklerde hakikatin sabit oluşunu bilmekte fakat inatlarından, kibirlerinden ve dalâletlerinde ısrarlarından ötürü tartışmaya devam etmektedirler. Lâmişî, zikrettiğimiz diğer âlimlerden farklı olarak onlara azap edilmesi yöntemine temas etmez. Ancak diğer bir farklılık olarak, bu inat alışkanlığının Dehrîyye alışkanlığı olduğunu ve onların da sofistlerden bir taife olduğunu zikreder.³¹¹ Ardından müellif Lâmişî, bilgi edinme yollarını ele aldığı başlığa geçer. Burada da bilgi edinme yollarını selef ve haleflerinde olduğu gibi üçlü taksimle ele alır ve bu kaynaklara ilişkin getirilen eleştirileri serdedir. Burada tekrar Sûfestâiyye'ye yer vermekle birlikte, Sümeniyye'yi bilgi edinme yollarından sadece duyu algılarını kabul edip aklı ve haberi reddetmesi, Berâhime'yi de sadece haberi reddetmesi bakımından şüphecilerden olarak zikreder.³¹² Yine Lâmişî, eserinde bu başlıkta bir grup kimsenin bilgi edinme yolları

³¹⁰ Ebü's-Senâ Lâmişî, *et-Temhîd li Kavâ'idî't-Tevhîd* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995), 40.

³¹¹ Muhtemelen müellif burada sofistleri ve Dehrîleri, kadim ve sapkın felsefî gruplardan olmaları bakımından birlikte zikretmektedir. Bkz.: Lâmişî, *et-Temhîd li Kavâ'idî't-Tevhîd*, 40-41.

³¹² Lâmişî, *et-Temhîd li Kavâ'idî't-Tevhîd*, 42-43.

olarak vehmi ve bir kısım kimselerin de ilhamı kabul ettiklerini aktarır. Önceki grupları reddetme tarzında olduğu gibi bu kısımda da ilhamı bilgi edinme yollarından kabul eden kişilere, “ilhamın bilgi edinme yollarından olmadığını ilham ile bildim” demek suretiyle bunun ilham yoluyla elde edilmiş bir bilgi olup olmadığı sorulur, böylece verebilecekleri her iki cevapla da çelişkiye düşmeleri sağlanır.³¹³ Eserinde böyle bir üslup takip eden ve farklı olarak şüphecilere azap çektirmeyi salık vermeyen Lâmişî, ele aldığı grupların niçin böyle tesmiye edildiklerine dair kanaatlerini sıralayarak bilgi edinme yollarını ve şüphecilerin bunlara yönelik itirazlarını ele aldığı başlığı nihayete erdirir.

Ebu'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) de *el-Umde* isimli eserini şerh ettiği *el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd* isimli eserinde Sûfestâiyye'ye, yukarıda zikrettiğimiz âlimlere benzer şekilde yaklaşmaktadır. Ancak Eş'arî ulemânın mutavvel metinlerindeki konu tertibinden farklı olarak, tıpkı Ebû Hafs en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) *Metnü'l-Akâid*'i başta olmak üzere diğer Mâtürîdî ulemâda olduğu gibi öncelikle eşyanın hakikatlerinin sabit olduğunu zikrederek söze başlamaktadır. Oysa *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Makâsıd* gibi eserlerde *el-Muhassal*'e benzer şekilde önce ilmin tarifi ve taksimi yapılmış, akabinde zorunlu bilgilerin ele alındığı kısımda bilinmezci grupların itirazlarına yer verilmişti.

Ebu'l-Berekât en-Nesefî, sofistleri, hiçbir şeyin hakikatinin olmadığını ve hiçbir şey hakkında bilgi elde edilemeyeceğini savunan, zan ve şüphe içerisindeki kimseler olarak tarif eder. Ve ona göre sofistlerin, hakikatleri ve buna ilişkin bilgileri nefyetmesi, aslında hakikatlerin ve hakikatlere ilişkin bilgilerin ispatı anlamına gelmektedir. Çünkü eşyanın hakikatini reddetmeleri, hakikatin nefyi noktasında bir hakikat ortaya koymaktadır. Ayrıca durum böyle değilse, bu takdirde hakikatin nefyi noktasındaki iddiaları boşa çıkmaktadır. Ne var ki bu grupla tartışmak, âkil kimselerin icmâıyla reddedilmiştir.³¹⁴ Ancak kendilerine, uzuvlarını kesmek yahut acı verici bir şekilde darp etmek suretiyle azap çektirilir. Eğer bundan ötürü yardım isteyecek olurlarsa, kendilerine bu azabın bir hakikati olmadığı söylenir. Ta ki inatlarından dönmeleri ve hakikatleri ikrar etmeleri sağlanır.

Nesefî'ye göre münazaranın neticesi, bir sözün/iddianın doğruluğunun ve bir başkasının da yanlışlığının delille ortaya çıkmasıdır. Delil ile ortaya çıkan bir bilgi, duyu

³¹³ Lâmişî, *et-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, 44.

³¹⁴ Ebu'l-Berekât Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2012), 108.

idrakleri yoluyla ortaya çıkan bilgiden daha kapalıdır. Hal böyle olunca, duyu idraklerini reddeden kişi delil ile ortaya konan bilgileri de zarureten reddetmiş olur. Oysa münazara, aralarında kabul ve ret noktasında müsellemler bulunan iki kişi arasında yapılır. Aralarında ortak kabuller bulunmayan kimseler arasında bir münazara cereyan etmesi tasavvur edilemez.³¹⁵

Nesefî, sofistlerden bir grubun da hakikatleri nefyetmekten ziyade hakikatlerin varlığı ve yokluğu konusunda şüpheyi düştüklerini aktarır. Onların en güçlü bulduğu bilgi edinme yolu duyu idrakleridir. Oysa duyu idrakleri neticesinde varılan hükümlerde de çelişkiler ortaya çıkabilmektedir. Dilinde kekrelik olan kişi balı acı olarak tatmakta, gözünde şaşılık olan kişi de teki iki olarak görmektedir... Dolayısıyla duyu idrakleri de bir şeyin ispatı noktasında delil teşkil edememektedir.³¹⁶ Filhakika Nesefî'ye göre bu grup, tatlılığın ve acılığın, görmenin ve şaşılığın mahiyetini bilmektedir ki bunlar hakkında şüpheler ortaya atabilmektedir. Aslında bu grup, hakikatlerin sabit olduğuna dair bilgi sahibidir fakat inatlarından ötürü şüpheler ortaya atmaktadır. Duyu algılarındaki yanılgılar noktasında aramızdaki hilafa gelince, onların itirazları duyu algılarında meydana gelen sorunlardan kaynaklanmaktadır. Oysa duyu algıları selim bir şekilde çalıştığı takdirde ortaya bir çelişki çıkmamaktadır.³¹⁷

Müteahhirîn dönemi Hanefî fakihlerinden olan Hüsâmüddîn Hüseyin b. Ali es-Sıgnâkî (ö. 714/1314), Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin eseri *et-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd*'i şerhettiği *et-Tesdîd fi Şerhi't-Temhîd* isimli eserinde, sofist eleştirilerine yer verirken *Tebşiratü'l-Edille* ve *Telhîsü'l-Edille* gibi eserlerden alıntılar yapmaktadır. Nesefî, metninde “eşyanın hakikatleri sabittir” cümlesiyle başlamaktadır. Sofist eleştirilerinin eserin başına alınmasını, bu husus bilinmeden ispatlanmak istenen diğer meselelere geçilemeyeceği ile gerekçelendiren Sıgnâkî, âkil kimselerin onlarla münazara edilmesinden bir fayda hâsıl olmayacağı konusunda birleştiğini söyler. Alıntı yaptığı eserlerde zikredilen hususların dışında müellif, metnin yazarı Nesefî'nin “eşyanın hakikatleri sabittir” cümlesinin bir anlam ifade etmediği, zira bu ibaredeki her üç kelimenin de “sabit” anlamına geldiği yönünde getirilebilecek olan bir eleştiriye cevap verir. Burada müellif hem lafız hem de mana yönünden aynı olan kelimelerle bir cümle

³¹⁵ Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd*, 109.

³¹⁶ Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd*, 109-110.

³¹⁷ Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd*, 110-111.

kurulmadığı takdirde böyle bir anlamsızlıktan/cümlenin müfîd olmayışından söz edilemeyeceğini anlatır. Ardından metnin yazarının “hakikatleri nefyeden kimsenin neyfi de bir hakikattir” sözünü şerh ederken nefiy ve ispat arasında bir vasıta olmadığını ve tıpkı ispat gibi nefyin de bir hakikatinin bulunduğunu söyler. Keza hakikati bilmediği konusunda dahi şek ve şüphe içerisinde olan bir kimsenin de aslında hakikatleri kabul etmesi gerektiğini, aksi takdirde çelişkiye düşeceğini izah eder. Zira şekkin ve şüphenin bizzat kendisi de bir hakikattir. Dolayısıyla Siğnâkî, eşyanın hakikati olmadığını söyleyen kimsenin bizzat kendi kavlini iptal etmiş olacağını, böylece sofistlerin kendi iddialarında bir çelişki içerisinde olduğunu ele alır.³¹⁸

Sonuç olarak kelâm geleneğinde, kuşkucu/bilinmezci tavırlar ana hatlarıyla zorunlu bilgilerin kabulü ve reddi noktasında işlenmiştir. Zorunlu bilginin kısımlarından olarak hissiyyâtı ve bedîhiyyâtı ayrı ayrı eleştirip bunlardan zorunlu bilgi doğmadığını ve bunlara ilişkin birtakım kuşkular öne sürülebileceğini iddia eden fırkalar olmuştur. Yine zorunlu bilginin her iki kısmını birden reddedenler de Sûfestâiyye olarak anılmış, bütün bu serdedilen şüphelere karşı çeşitli cevaplar kaleme alınmıştır. Bu gruplara karşı ana yaklaşım tarzı, hissiyyâtı eleştirenler/reddedenler karşısında duyu algılarıyla elde edilen verilerde duyu algılarının düzgün çalışmamasından yahut farklı fiziksel sebeplerden ötürü yanılgıların ortaya çıkabileceğini izah etmek şeklinde olmuştur. Nitekim duyu algılarından elde edilen verilerin zorunlu bilgi doğurmasının, duyu algılarının tek başına bir hüküm verici olmasından ziyade birtakım şartların ve aklın da duyu algılarına eşlik etmesiyle meydana geldiği izah edilmiştir. Bedîhiyyâtı eleştirenler noktasında ise ana yaklaşım tarzı, aklın bedîhî kazıyyelerinde farklı görüşler serdedilebilmesinin ve şüpheler ortaya atılabilmesinin, bu şüphelerin sadır olduğu kimselerde bedîhiyyâta ilişkin bir aşinalığın olmamasından kaynaklandığını belirtmek ve “bir şey ya vardır ya yoktur” gibi apaçık olan önermeler hakkında *tenbih*lerde bulunarak kuşkuları gidermek şeklinde olmuştur. Bununla birlikte bunun gibi apaçık önermelerde izahlarda bulunmanın, bu önermelerin delile ihtiyaç duymasından kaynaklanmadığı, bilakis bu tür önermeler hakkında delil getirilemeyeceği ve *tenbihte* bulunulabileceği de ifade edilmiştir.

³¹⁸ Hüsamüddîn Hüseyin b. Ali Siğnâkî, *et-Tesdîd fî Şerhi't-Temhîd* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020), 1/69-76.

Zorunlu bilginin kısımlarından her ikisini de reddedenler olarak sofistler ise ana üç akım olarak ele alınmıştır. Bu fırkalar yukarıda da defalarca zirkedildiği üzere İnâdiyye, İndiyye ve Lâedriyye'dir. Bu gruplardan İnâdiyye ve İndiyye hakkında genel olarak ortaya konan yaklaşım, içinde bulundukları çelişkileri ortaya çıkararak kendilerini ilzam etmek şeklinde olmuştur. Bunun için savundukları görüşlerin bir hakikatinin olup olmadığı sorulmuş ve kendilerinden alınacak her türlü cevapla aslında öne sürmüş oldukları iddiaların sabit bir hakikati savunmak anlamına geleceği ifade edilmiştir. Lâedriyye içinse yöntem kendilerine azap etmek olmuştur. Zira sofistler, hakikati bile bile inkâr eden, inatçı, kibirli, *tecâhül* ehli kimseler olarak anılmıştır. Dolayısıyla bu tür kimseler fazlaca ciddiye alınmamış, onlarla tartışmaya girmenin anlamsız olduğu ve aslında onları hedeflerine ulaştıracak hususunda âlimler arasında bir ittifak olmuştur. Nitekim pek çok mütekellim, eserlerinde sofistleri işlediği bölümlerde tafsilatlı olarak delil getirme yoluna gitmemiş, bazen bu grupların isimlerine bile yer vermemiştir.

Mâtürîdî ulemânın eserlerinde bir farklılık olarak, kuşkucuların işlendiği bölümlerde Sümeniyye ve Berâhime'nin isimleri zikredilmiştir. Hint kökenli bu grupların isimlerine Mâverâunnehr bölgesi âlimlerinin eserlerinde rastlanması, yine coğrafi etkileşimin akideye etkisini göstermektedir. Öte yandan Fahreddin er-Râzî'nin ve etkisindeki isimlerin eserlerinde sistematik bir konu tertibi içerisinde kuşkucu akımların iddiaları zorunlu bilginin kısımlarının işlendiği bölümlerde ele alınırken, Mâtürîdî ulemânın eserlerinde kuşkuculara *hamdele* ve *salveleden* sonra doğrudan eserin başında veya *esbâb-ı ilm* başlığının altında olacak şekilde yer verilmiştir. Bu husus, onların eserlerinde ilk olarak doğrudan ele alınan fırkanın sofistler olması anlamına gelmektedir. Her iki cenahta da kuşkucuların iddiaları bilginin tarifi ve kısımlarının ele alındığı başlıklar altında, eserlerin ilk bölümlerinde yer almaktadır. Yine genel anlamda bilinmezcilere yönelik yaklaşımlarda hâkim olan unsur, bilinmezcinin mahza inat etmek ve kibirlenmek için hareket edip etmediğinin tespiti olmuştur. Getirilen cevaplar da buna göre şekillenmiştir. Çoğunlukla İnâdiyye ve İndiyye fırkaları ilzam edilmeye, çelişkiye düşürülmeye çalışılırken Lâedriyye gibi artık laftan anlamaz hale gelmiş olan kimselere ise çeşitli yollarla acı çektirilmesi tavsiye edile gelmiştir.

3.2. Gnostik Akımlara Yönelik Eleştiriler

3.2.1. Mârifetullahı Ulaşmada Nazarın Sınırları ve Sûfîlerin Keşif Yöntemi

Mütekellimûn, bilginin özel birtakım yöntemlerle elde edilebileceğini savunan Bâtınîlerin de tıpkı sofistler gibi bilinmezci bir karakter arz ettiğini belirtmiştir. Onların özel bir tür bilgiye referans vermeleri, tezin birinci ve ikinci bölümlerinde de işlendiği üzere gnostik etkileşimlerini ve altyapılarını göstermektedir. Mütekellimûn, duyu idraklerinin kesinliğini göstermek noktasında sofistlere yönelttiği eleştirilerin benzerini Bâtınîlere de yöneltmiştir.³¹⁹ Hatta sofist düşüncenin İslâm dünyasına girme kanallarından birinin de Bâtınîler olduğu iddia edilmekle birlikte “eşyanın hakikati sabittir” ilkesinin benimsenmesi, sofistlerin yanı sıra Bâtınî ontolojiyi de eleştirmektedir.³²⁰ Aynı şekilde ileride görüleceği üzere çelişkiye düşürerek ilzam etmeye çalışmaları da mütekellimûnun gnostik karakterli yapıları sofistlerinkine benzer bir şekilde eleştirdiğini göstermektedir. Ancak onların esas eleştirileri, gnostiklerin aklın bilgi vermesini reddetmelerine ve mârifetullah noktasında nazar yöntemini yadsımlarına karşın aklın, nazarın ve istidlalin önemine yapılan vurguya odaklanmaktadır. Nazar yönteminin zaman zaman doğru sonuçlar vermeyişinden hareketle nazar ve istidlale yöneltile eleştirilerde yöntemin doğru bir şekilde işletilmesi gerektiğine temas edilmiştir. Mütekellimûn, bir müminin dinî ve dünyevî işlerinde kendisine rehberlik edecek olan şeyin akıl olduğunu ve bu noktada masum bir öğreticinin vereceği özel bir bilgiye/gnosise ihtiyaç duyulmadığını göstermeye çalışmıştır. Dolayısıyla Allah’ı bilmek, dinî ve dünyevî işlerde bilinmesi gerekli olan hususlara erişmek için nazar ve istidlal yönteminin kullanılması, mütekellimûn tarafından ön plana çıkarılmıştır. Ancak mârifetullahı ulaşmak noktasında nazar yönteminin sınırları ve sûfîlerin keşif yönteminin alternatif yöntemlerden ayrıştığı noktalar tespit edilmeden nazar yöntemine yapılan vurgunun ne denli haklı olduğu gösterilemez.

Oldukça erken dönemlerde Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) ve senevîler yani düalistler arasında bir diyalogun cereyan ettiği aktarılır. Bu noktada gnostiklerin düalist karakterli yapıları oldukları hatırd tutulmalıdır. Söz konusu aktarıma göre senevîler beş duyu organının verdiği bilgi haricinde herhangi bir kaynağı kabul etmemektedir. Bu

³¹⁹ Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, 47.

³²⁰ Fatma Aygün, “‘Eşyanın Hakikâti Sabittir’ İlkesini Benimseyen Kelâmcıların Sofestaiyye Eleştirisi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* Kader 13/2 (2015), 832.

nedenle Cehm, onlara karşı Allah'ın varlığını göstermek noktasında aciz kalmıştır. Akabinde Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ile mektuplaşan Cehm'e Vâsıl, beş duyu organına ek olarak altıncı kaynağın “delil” olduğunu söylemesini tavsiye etmiştir. Burada delil kaynağı ile nazar ve istidlalin yöntem olarak ikame edilmeye çalışıldığı söylenebilir.³²¹ Nitekim kesin delillerle hasmı ilzam etme ve dinin asıllarını ispata güç kazandırma gayesi bulunan kelâm ilminin nazar ve istidlal yöntemini kullanması doğaldır. Ancak bununla birlikte ilerleyen dönemlerde bir kısım kelâm âlimlerinin nazar yönteminin yanı sıra keşif ve müşâhede yöntemini de benimsedikleri görülmektedir. Eş'ariyye'nin önde gelen isimlerinden Bâkillânî, İbn Fûrek, Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) gibi âlimlerin sûfî bir meşrebe sahip oldukları ve eserlerinde sûfî âlimlere atıfta bulundukları aktarılmaktadır.³²² Gnostik karakterli yapılara karşı nazar ve istidlalin önemine vurgu yapan mütekellimûnun, mârifetullaha ulaşma noktasında nazarın alternatifini olarak İslâm düşüncesinde benimsenmiş olan keşif ve müşâhede yöntemini yadsımadığı görülmektedir. Ancak yine Bâkillânî ve İbn Fûrek gibi isimler, alternatif yöntemleri yadsımıyor olsalar da nazar yönteminde kuşku doğuracak bir teoriye meyletmemişlerdir. Nitekim onlar, ilham yönteminin nesnel bir yöntem olmadığını ve mârifetullah noktasında elverişsiz olduğunu savunmuşlardır.³²³ Yani sûfîlerin keşif ve müşâhede yöntemi benimsenmişken muhtelif grupların iddia ettikleri ilham yöntemleri genel geçer yöntemler olarak kabul görmemiş ve bu iki yöntem arasında dakik ayrımlara gidilmiştir. Bu meyanda keşif ve müşâhede yöntemi nazarın mütemmim cüzü olarak telakki edilmiştir.³²⁴ Öyleyse mütekellimûn, sofistlerden bilginin imkânı noktasında ayrışırken gnostiklerden de mârifetin keyfiyeti noktasında ayrışmaktadır.

Gnosis, kişiyi kurtuluşa götürecek olan bâtınî ve kutsal bir bilgiyi ifade ederken *mârifet*, Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında elde edilen bilgiyi ifade eder. İslâm düşüncesinde kabul görmüş olan sûfî meşrebin bâtınî gnostik bilgi anlayışından ayrıştığı en önemli noktalar olarak; sûfîlerin gnostikler gibi dünyayı tamamen terk edilmesi gereken bir unsur olarak görmemesi, kötülük problemini gnostikler gibi ontolojinin ve teolojinin merkezine yerleştirmemesi, gnostiklerin aksine insanoğlunun bilgi edinme

³²¹ Ahmet Koca, *Fahreddin er-Râzî'de Mârifetullaha Götüren Nazar* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2021), 9.

³²² Koca, *Fahreddin er-Râzî'de Mârifetullaha Götüren Nazar*, 39-42.

³²³ Koca, *Fahreddin er-Râzî'de Mârifetullaha Götüren Nazar*, 46.

³²⁴ Koca, *Fahreddin er-Râzî'de Mârifetullaha Götüren Nazar*, 80.

kaynaklarını ve özellikle de nazar ve istidlali yok saymaması gibi hususlar zikredilebilir. İslâm düşüncesinde meşru kabul edilmiş hiçbir sûfî eğilim, Allah'ın zâtının bilinebileceğini iddia etmemiştir. Keza mârifet yoluyla elde edilen hiçbir bilgi nassın önüne geçirilmediği gibi nassa muvafık olmayan hiçbir bilgi de muteber kabul edilmemiştir. Bunun aksine gnostik karakterli özel bilgiler naslardan üstün tutulmuş ve yukarıda bu tür grupların ibâhî karakteri işlenirken de temas edildiği üzere gnosis'e ulaşan kişilerin üzerinden birtakım mükellefiyetlerin kalktığı iddia edilmiştir. Kısacası şeriata olan bağlılık, gnosis ve mârifet arasındaki en önemli farkı teşkil etmektedir.³²⁵ Burada şeriata yapılan vurgu, nübüvve'te duyulan ihtiyacı da ortaya koymaktadır. Nebvî rehberliğin eşlik etmediği ve şeriatın kontrolünde olmayan bir mârifet asla muteber kabul edilmemiştir. Bu bağlamda fıkıh bilmeksizin tasavvufla iştigal edenlerin “zındık” olacağı yönündeki meşhur sakındırmanın gerekçesi de ortaya çıkmaktadır.

Mârifetullah bahsinde önde gelen sûfî müelliflerin sair gruplara eleştiriler yönelttiği ve mârifetin keyfiyetini izah etmeye çalıştığı görülmektedir. Hücvîrî (ö. 465/1072 [?]) *Keşfü'l-Mahcûb* isimli eserinde mârifetullah'a ilişkin bahsinde Allah hakkında bilgi sahibi olmak ile ârif olmak (irfan sahibi olmak) arasında bir umum-husus ilişkisi gözetmekte ve mârifeti Allah hakkındaki sahih ilim olarak tanımlamaktadır. Allah hakkında her bilgi sahibi olan ârif değil iken ârif olan herkes bilgi sahibidir. Hücvîrî mârifetullah'a ulaşma noktasında Mu'tezile'nin aklı ve mütekellimûnun nazar ve istidlali yöntem olarak öne sürmesine birtakım eleştiriler yönelterek bahse giriş yapmaktadır. Hücvîrî'nin aktarımına göre nice akıl yoksunu olan delilerin ve çocukların mârifeti sahih kabul edilebilmekte iken şeytan gibi Allah hakkında bilgi sahibi olup nazar ve istidlale yetkinliği bulunan mahluklar irfan sahibi olamamışlardır. Hücvîrî; aklın, nazarın ve istidlalin mârifetullah noktasında illet değil bir vesile olduğunu yazmaktadır. Zira mârifetin esas illeti Allah'ın bunu bizzat bahşetmesidir. Nitekim heva ve heveslerine uyan nice kimseler nazar ve istidlal yöntemini benimseyerek mârifete ulaşmak istediklerinde, Allah'ın inâyetinden mahrum kalmaları halinde hata etmişlerdir. Bu noktada Hücvîrî mütekellimûnu nazar ve istidlal yöntemini dile getirmeleri bakımından eleştirse de kendisi de nazar ve istidlali mârifete ulaştırmada bir vesile olarak görmektedir. Bu

³²⁵ Salih Çift, “Sûfilere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Mârifet” (Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu, Malatya: İnönü Üniversitesi, 2012), 222-225.

noktada o da mütakellimûn da farklı bir pozisyonda durmamaktadır. Ancak Hücûrî, özellikle aklın mârifet noktasında kabiliyetlerinin kısıtlı oluşuna vurgu yapmaktadır. Nazar ve istidlal ile yaratılmışlar hakkında bilgi edinilebilirken Yaratan hakkında bilgi edinmek mümkün olmamaktadır. Allah'ın bahsettiği mârifet karşısında akıl hayretler içinde kalmaktadır. İlahî inâyetle elde edilmiş bir mârifet olmaksızın aklın Allah hakkında söyleyebileceği her şey Allah'tan başka bir şeydir. Bu nedenle mârifet olmaksızın akılla Allah hakkında bir şey ispat etmek *teşbihe*, Allah hakkında bir şeyi nefyetmek ise *ta'tîle* götürmektedir. Aklın aciz kalması karşısında mârifet, ancak Allah'ın bizzat kendini tanıtmaması ile mümkün olmuştur. Hücûrî akabinde mârifete ilham ile ulaşılabilceğini söyleyen İlhamiyyûn'u eleştirmektedir. Berâhime'nin de bu gruptan olduğunu zikretmektedir. İlhamı dayanan kimseler Allah hakkında birbirine zıt olan görüşler serdetmektedirler. Hücûrî'ye göre de bu görüşlerden hangisinin doğru olduğunun bilinmesi, ayırt edici bir delile başvurmak suretiyle mümkündür. Bir şeyin delille bilinmesi de ilhamla bilmenin hükmünü iptal etmektedir. Hücûrî kimi grupların ilham iddialarında aşırıya gittiklerini yazmaktadır. İlham konusunda ölçü, diğer konularda da olduğu gibi şeriattır. Yani şeriata uymayan hiçbir ilhamın bir kıymeti yoktur. Buna göre mârifet; şeriata, nübüvve ve Allah'ın hidayet etmesine bağlı olarak elde edilir ve ilhamın mârifet konusunda bâtil olduğu ortaya çıkmış olur.³²⁶ Söz konusu meselede Hücûrî ile mütakellimûnun görüşlerini telif etmek mümkündür. Nitekim mütakellimûn da nazar ve istidlali doğrudan mârifete ulaştırıcı bir illet olarak değil, mârifete ulaşma noktasında vesile kılınmış bir yöntem olarak telakki etmiştir. Nitekim Ehl-i Sünnet'e mensup mütakellimûna göre nazar ve istidlal neticesinde bilginin hâsıl olması da Allah'ın yaratması iledir. Bu hususta Hücûrî ile mütakellimûn arasında bir görüş ayrılığı bulunmamakla birlikte ilham ehline yönelik yaklaşımlarında da bir benzerlik söz konusudur. Zira her iki tarafın da ilham ehline yönelik yaklaşımında vurgu yaptığı husus delildir. Yine her iki taraf da Allah'ın zâtının bilinemeyeceğini savunmaktadır. Bu anlamda nazar yönteminin sınırları olduğu gibi keşif ve müşâhede yönteminin de sınırları bulunmaktadır.

³²⁶ Ebü'l-Hasen Ali b. Osmân Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), 397-403.

3.2.2. Eş'arîyye'nin Eleştirisi

İmam Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* isimli eserinde, gnostik geleneklerle etkileşim içinde olduğundan bahsettiğimiz Beyâniyye, Muğîriyye, Hattâbiyye ve Harbiyye gibi fırkaları gâli Şîî fırkalardan sayarken onların, liderlerinin İsm-i A'zâm duasını bildiği ve liderlerinin bedenine kimi şahsiyetlerin hulûl ettiği inancına sahip olduklarını yazmaktadır.³²⁷ Keza Râfîzîlerin nazar ve kıyas hakkındaki görüşlerini ele alırken de gnostik bilginin gizli karakterine işaret edecek bazı görüşler zikretmektedir. Bu hususta sekiz farklı fraksiyona ayrılan Râfîzîlerin bir kısmı nazar ve kıyasla Allah'ın bilinebileceğini ve aklın hüccet olduğunu söylese de onların kahir ekseriyeti bütün bilgilerin zorunlu olduğunu ve Allah'ın bir kısım insanları bu bilgilerden menetmiş ve bir kısım insanlara da bu bilgileri bahşetmiş olduğunu savunmaktadırlar. Yine onların bir kısmı da aklın hiçbir şeye delâlet etmediğini ve ancak resullerin ve imamların bildirmesiyle dinle ilgili hususlarda bilgi sahibi olunabileceğini savunmaktadırlar.³²⁸

İmam Eş'arî, gnostiklerden zikredilen Deysâniyye ve Markûniyye gibi fırkaların ruh ve duyu idrakleri hakkındaki görüşlerine de değinmektedir. Eş'arî'nin aktarımına göre bu fırkalar ruhun varlığını ve beş duyu idrakini kabul etmektedirler.³²⁹ Bu da onların sofistler gibi bütün epistemolojide bilinmezci bir yapıda olmadıklarını ve bilinmezci karakterlerini mârifet noktasında özel bir bilgiye referansla oluşturduklarını göstermektedir. İmam Eş'arî'nin metinlerinde gnostik yapılara yönelik farklı bir doğrudan eleştiri ve atfa rastlanmamaktadır.

Mütekkaddimîn dönemi Eş'arî kelâmının önde gelen isimlerinden Bâkîllânî, eseri *et-Temhîd*'de düalist fırkaların eleştirisine yer vermektedir. Burada gnostik geleneklere mensup olan Deysâniyye'ye de atıfta bulunulduğu gibi gnostik karakterin en temel inanç unsurlarından biri olan nur ve zulmet dikotomisine eleştiriler yöneltilmektedir.³³⁰ Burada müellifin gnostik karaktere yönelik eleştirisi, tevhîd inancının savunusu üzerinden vuku bulmuştur. Ancak tezimizin konusu gnostik inancın mârifetullah noktasındaki yaklaşımı olduğu için ele alınan dönemin müelliflerinin düalizm eleştirileri, kapsamımızın dışında kalmıştır. Bununla birlikte müellifin eserin başında ele aldığı nazar ve istidlale ilişkin

³²⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 46-61.

³²⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 102-105.

³²⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 470-473.

³³⁰ Bâkîllânî, *Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, 78-93.

bahislerde nazar yöntemini reddedip özel bir tür mârifete tutunan bir gruptan söz ettiğine veya ima ile böyle gruba atıfta bulunduğu rastlanmamıştır.

Bâkillânî, *el-İnsâf* isimli eserinde ise kula ilk vacip olan şeyin Allah'ın âyetleri ve yarattıkları hakkında nazar etmek olduğunu yazmaktadır. Böylece O'nun gücünün eseri ve Rubûbiyyeti'nin göstergesi olan şeyler hakkında istidlalde bulunmak, ilk vacip olan şeydir. Zira O'nun bilinmesinin zarurî bilgiler yahut duyu idrakleri yoluyla olmadığını söylemekte ve bilinmesinin ancak güçlü deliller ve açık burhanlar ile mümkün olduğunu vurgulamaktadır.³³¹ Burada Bâkillânî, doğrudan nazar yöntemini reddedenlere ve gnostik karakterli herhangi bir inanca atıfta bulunmasa da nazar yönteminin önemini ve her mükellefe vacip oluşunu ifade etmektedir.³³²

Eş'arî'nin görüşlerini öğrenme noktasında en önemli kaynaklarımızdan biri olan ve İbn Fûrek tarafından yazılan *Mücerredü Makâlât* isimli eserde de aynı şekilde mârifetullaha ulaşmada nazar yönteminin önemine vurgu yapılmaktadır. Eserde nakledildiğine göre İmam Eş'arî, kula ilk vacip olan şeyin Allah'ın bilgisine götüren nazar olduğunu savunmuştur.³³³ Bu nazarın nasıl olması gerektiği de tarif edilmiştir. Buna göre mârifetullaha ulaşmak için nazar eden kimse bir görüşe taklit yoluyla bağlı olmamalı, sırf kendisine daha kolay geldiği için yahut dünyalık bir menfaat için bir başka görüşe meyletmemeli, muhtelif iddialar ve zıt görüşler hakkında eşit mesafeli yaklaşmalı ve bunların sıhhatini zaruretle bildiği bilgilere arz ederek ölçmeli, sabırlı ve irşat edilmeye açık bir pozisyonda olmalıdır.³³⁴

Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn* isimli eserinde hulûl görüşünü savunan gulât-ı Râfîzîlerin mürted olduklarını ve öldürülmeleri gerektiğini, cenaze namazlarının da kılınmayacağını ve mallarının fey' olarak Müslümanlara kalacağını yazmaktadır.³³⁵ Kendisinden cizye alınmayacak kafirleri sayarken de gnostik fırkalardan olan Mezdekiyye'nin görüşlerini benimseyen ibâhî bir grubu da zikretmektedir. Bu grup insan tabiatına hoş gelen her şeyi mübah görmüş, namaz ve sair farzları da kullardan düşürmüştür. Keza kendisinden cizye alınmayacak olan kafirleri zikrederken

³³¹ Bâkillânî, *el-İnsâf*, 33.

³³² Bâkillânî'nin mârifetullaha ulaşma noktasında nazar yöntemini benimsemesi ve nazarın vücûbiyetini temellendirmesi hakkında bkz.: Koca, *Fahreddin er-Râzî'de Mârifetullaha Götüren Nazar*, 44-46.

³³³ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 32-33.

³³⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 250.

³³⁵ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 215-216.

Bâtıniyye'nin de ismine yer vermiş, onların aslının düalist ve Mecûsî olduğunu söylemiştir. Bağdâdî'ye göre onlar, yaşadığı dönemin en büyük kafirleri ve Müslümanların başına bela olan en şerli kimselerdir. Bu kimselerin kestikleri yenmez, kızlarıyla evlenilmez; eğer bu kimseler tövbe etmezlerse katledilirler, zimmî değil harbîdirler. Bağdâdî bu kimselere örnek olarak Maniheistleri, Marsiyonistleri ve Deysânîleri zikretmektedir.³³⁶

Bağdâdî, Bâtınîlerin ve Râfızîlerden gâlî fırkaların hükmünün ne olduğu hakkında başlıklar açmıştır. Bağdâdî Bâtınîleri, usûl ve fûrularının İslâm'a hiçbir şekilde tutunmamasından ötürü sarîh bir şekilde küfür içinde olan ve görüşleri de Mecûsîlerin görüşlerinin aynı olan zındık kimseler şeklinde tarif eder. Bağdâdî'nin aktarımına göre halife Me'mûn döneminde Mecûsîler İslâm inancını bozmak için bu grubun önderleri olan Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh ve Hamdân b. Karmat'ı görevlendirmiştir. Bu kimseler düalist bir inanca sahiptir. Ayrıca ibâhî görüşleri de bulunmaktadır. Bunların hükmü hakkında bir kısım kimseler Mecûsî gibi hükmedilmeleri gerektiğini söylerken bir kısım kimseler de mürted gibi hükmedilmeleri gerektiğini söylemiştir. Bu ikinci görüşe göre onlar tövbe etmeye davet edilirler, aksi takdirde katledilirler. Bağdâdî'ye göre de en doğru görüş budur. Öte yandan gâlî fırkaları işlerken Beyâniyye, Muğîriyye, Abdullah b. Muâviyye'nin taraftarları, Mansûriyye, Hattâbiyye, Mukanna'nın taraftarları ve Sebeiyye'yi zikretmektedir. Bunların ortak noktası olan görüşleri, hulûl inancına sahip olmalarıdır. Tanrı'nın kendi liderlerine hulûl ettiğini savunan bu grupların hükmünün ise mürted hükmü olduğunu yazmaktadır. Bu gruplardan Mansûriyye'nin, kendi liderlerinin miraca çıktığına ve orada Tanrı'nın ona "ey oğlum!" şeklinde hitap ettiğine de inandıkları aktarılmaktadır.³³⁷ Bu husus, Hıristiyan öğretideki Hz. İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğu inancının gnostik inanış güzergahı üzerinden zındık gruplara intikal etmiş olabileceği düşüncesini kuvvetlendiren detaylardan biridir.

Müellif Bağdâdî, yine gâlî fırkalardan Beyâniyye ve Muğîriyye'nin antropomorfist inanışlara sahip olduğunu bir başka başlıkta ele almaktadır. Bu gruplar ilahlarının tıpkı bir adam gibi olduğunu savunmaktadır. Bu gibi grupların teşbih ve ta'tîl

³³⁶ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 348-350.

³³⁷ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 355-357.

görüşleri de Bağdâdî tarafından eleştirilmektedir.³³⁸ Ancak tezimizin konusu gereği bu husus da detaylandırılmayacaktır.

Tezimizde problematize edilen ve gnostik eleştirilerin mârifetullah sadedinde odak noktası olan nazar ve istidlal yöntemi vurgusu, özellikle İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'de kendini güçlü bir şekilde göstermektedir. Cüveynî, aynı zamanda nazar yönteminde yapmış olduğu eleştirilerle de önemli bir dönüm noktası konumundadır. Eseri *el-Burhân*'da imamlarının aklî delilleri dört kısımda tertip ettiğini yazmakta ve bunları eleştirmektedir. Bu dört kısım; (i) şâhidle gâibe kıyas, (ii) öncüllerden netice çıkarmak, (iii) sebr ve taksim ve (iv) ittifak edilenlerden hareketle ihtilaf edilenlerin üzerinde istidlalde bulunmaktır. Cüveynî, bu zikredilen hususları kabul etmediğini söylemektedir. Zira şâhidle gâibe kıyas yönteminin aslı yoktur, illet birlikteliğinden hareketle sonuca gitmek de bâtıldır zira kendileri illiyyeti kabul etmemektedirler. Hakikat birlikteliğinden hareketle sonuca gitmek de bir şey ifade etmez zira hâdis olan ilimle kadîm olan ilim birbirine muhaliftir. Ortak hakikatin “ilmiyyet” olduğunu söylemek de bâtıldır zira bu söz de ahvâl teorisini benimseyenlerin görüşüdür. Eğer matlûb hakkında delil getirilecekse, ki o gâibdir, o halde şâhidin onun hakkında bir geçerliliği yoktur. Eğer gâib olan matlûb hakkında delil getirilemeyecekse o takdirde de şâhidi zikretmenin bir anlamı yoktur. Öncülleri tertip ederek sonuca gitmenin de bir manası yoktur zira nazarî ve zarûrî ayırımından bir şey elde edilemez. Müellif eserde zikrettiği üzere bütün ilimlerin zarûrî olduğunu söylemektedir. İttifak edilenlerden hareketle ihtilaf edilenlere ulaşmanın da bir anlamı yoktur çünkü burada talep edilen şey ilim olduğunda ittifaka ve ihtilafa itibar edilmez. Sebr ve taksim yönteminde ise taksim münhasır olmadığı takdirde alınan sonuç kesin olmayacaktır. Bu yüzden sahih bir nazarda taksim, nefiy ve ispat arasında ise bu yöntem rükün olarak uygulanabilir.³³⁹

Cüveynî, *el-İrşâd* isimli eserinde ise mukaddimenin ardından ilk söz olarak âkil ve bâliğ olan kimseye terettüp eden ilk mükellefiyetin âlemin hâdis olduğu bilgisine götüren nazar olduğunu söyler.³⁴⁰ Aynı şekilde *eş-Şâmil*'de de mârifetullaha götüren

³³⁸ Bağdâdî, *Usûlî'd-Dîn*, 94-98.

³³⁹ Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fikh*, 1/25-26. Ayrıca Cüveynî'nin yöntem eleştirileri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Ömer Türker, “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 1-23.

³⁴⁰ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâtî 'i'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 11.

nazarın ve istidlalin vacip olduğunu söyler. Burada vücûbiyetin aklen mi yoksa şer'an mı sabit olduğu hususunda Mu'tezile ile aralarında yer alan ihtilafı aktarır. Kula ilk vacip olan şeyin ne olduğu konusunda imamların metinlerinde bir ihtilaf yer aldığını, bir kısım âlimlere göre ilk vacip olan şeyin mârifetullah olduğunu ve bir kısmına göre ise bir yaratıcının varlığına götüren nazar ve istidlal olduğunu aktarır. Müellif Cüveynî, bu ikinci görüşü muhakkik ulemânın görüşü olarak zikreder.³⁴¹

Cüveynî, bir kısım kimselerin nazarla bilgi elde edilmesini reddettiğini yazar. Onlara karşı cevap olarak öncelikle bu iddialarında bilgi sahibi mi oldukları yoksa şüphe içinde mi bulunduklarını sorar. Eğer kesin bilgi sahibi olduklarını söylerlerse kendi görüşlerine aykırı beyanda bulunmuş olurlar çünkü bilgi elde etme yollarını duyu algıları ile kısıtlamışlardır. Oysa bu bilgi duyu algılarına konu olan bir bilgi değildir. Sonra onlara bu bilgiyi zarurî olarak mı nazarî olarak mı elde ettikleri sorulur. Zarurî olarak elde ettiklerini söylerlerse inatçılık ve kibirlilik göstermiş olurlar. Eğer nazarla bildiklerini söylerlerse de kendi görüşlerini nakzetmiş olurlar. Şayet nazarı nefyedenler tarafından, nazarın ilme ulaştırdığını zaruretle mi yoksa nazarla mı bildiniz diye bir soru gelir ve nazarı nazarla bildikleri için nazarı savunanlar ilzam edilmeye çalışılırsa Cüveynî bu itiraza, kelâmınız bir şey ifade eder mi etmez mi, diye sorarak cevap verir. Eğer etmez derlerse onları ilzam etmek için yeterli gerekçe ortaya çıkmış olur. Eğer ediyor derlerse de nazara tutunmuş olurlar. Bu durumda amaçlarının fâsit olan şeye fâsit olan bir şeyle mukabele etmek olduğunu söylerlerse Cüveynî aynı cevabı tekrar yönlendirir ve bunun da bir çeşit nazar olduğunu söyler. Son olarak eğer hasım bu konularda şüphe içinde olduğunu ve irşada muhtaç olduğunu söylerse müellifin ona cevabı, nazar hakkında güçlü bir şekilde düşünmek ve doğru bir yöntemle hareket etmek gerektiği şeklindedir. Bu durumda hasım yine de nazarın ilme ulaştırdığını reddederse inatçılığı ortaya çıkmış olur ve irşada muhtaç olma pozisyonunu kaybeder. Müellif akabinde nazarın ilme ulaştırması için, doğru bir yöntem kullanılarak yapılması ve ilmin ortaya çıkışına engel teşkil eden bir durumun olmaması gerektiğini ekler. Doğru ve yanlış nazarın nasıl olduğunu ortaya koyduktan sonra tıpkı *eş-Şâmil*'de olduğu gibi nazarın vacip oluşunun aklen mi şer'an mı bilindiği hususundaki Mu'tezile ile aralarında olan tartışmaya yer verir.³⁴² Cüveynî'nin

³⁴¹ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 17-22.

³⁴² Cüveynî, *el-İrşâd*, 11-18.

nazar hakkında kendisine cevap verdiği grup gnostik geleneklerden ziyade Sümeniyye'dir.³⁴³

Cüveynî'nin yöntem eleştirileri, esasında Bâtıniyye'nin gnostik karakterli ta'lim öğretisine karşı en önemli eleştirileri yöneltten Gazzâlî'nin yöntem arayışına ve usulüne doğrudan etki etmiştir. Cüveynî'nin nazar bahislerindeki çabasının Gazzâlî'de meyvesini verdiği söylenebilir.³⁴⁴ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm* ve *Mihekkü'n-Nazar* gibi eserlerinde yönetime vurgu yaparken aynı zamanda *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye* adında Bâtıniyye eleştirilerini kaleme aldığı müstakil bir eser de yazmıştır. *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*'de Gazzâlî, Bâtınîlerin muhtelif isimlerini, görüşlerini ve taraftar bulabiliyor olma gerekçelerini anlatır ve altıncı babda tezimizin konusunu teşkil eden ta'lim öğretisine karşı reddiyeler serdedir. Gazzâlî, onların öncüllerini şöyle sıralamaktadır: Onlar, kendisi hakkında nefiy ve ispatın tasavvur edilebildiği her şeyin ya hak ya bâtıl olduğunu, hakkın ise tek olduğunu, hakkı bilmenin herkesin dini ve dünyası için gerekli olduğunu, o halde hak ile bâtılı ayırt etmek gerektiğini, bu ayırt etme işlemi ise insanın ya müstakil olarak aklına müracaat edebileceğini yahut da bir başkasının öğretmesi ile öğrenebileceğini söylerler. Sonra bu öğreticinin herhangi bir kimse olması caiz olmayacağı için hatalardan ve günahlardan korunmuş özel bir kimsenin öğretisine ihtiyaç duyulduğunu söylerler. Âlemin ise bu öğreticiden bir an olsun hâlî kalamayacağını, bunun hikmete aykırı olacağını ifade ederler. Keza masum olan bu öğretici imamın gizli kalmasının da caiz olmayacağını ifade ederek böyle bir vasıfta olduğunu iddia eden başka kimsenin olmayışını da bu vasfı haiz olduğu iddiasıyla ortaya çıkan kişiye ittibâ etmenin delili sayarlar. Nitekim onların ifadesiyle Peygamberimizin nübüvvetinde de onu inkâr edenler olmuş ama ona hasım olarak kendi de nübüvvet iddia eden bir başka kimse olmamıştır. İmamın durumu da tıpkı bunun gibidir. Yine onlar, bir meselede bir kimsenin aklına itimat ederek karar vermesine karşın hasmının da aklına başvurarak başka bir görüşe gittiğini söylemekte ve insanlar arasındaki ihtilafları argüman olarak kullanmakta, aynı zamanda herkesin kendi aklını kullanarak bunca sahip oldukları kusura rağmen doğru yolu bulmalarının beklenemeyeceğini söylemektedirler. O halde bir mürşidin gerekliliği ortaya çıkmış olur. Onların iddialarına göre doğru yol tektir ve çoklukta butlân

³⁴³ Koca, *Fahreddin er-Râzî'de Mârifetullaha Götüren Nazar*, 47.

³⁴⁴ Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası", 19; Koca, *Fahreddin er-Râzî'de Mârifetullaha Götüren Nazar*, 52-53.

vardır. Bu nedenle hak olan yol, tek imamın öğretisiyle ortaya çıkar. Yine insanlar kendi görüşlerini beğenirlerken hasımlarının görüşlerini kötülemektedirler. Böyle bir anda o kişiler görüşlerinin kat'î olduğunu düşünürken sonradan aldandıklarını fark etmekte ve yeni bir görüşe yine aynı güvenle bağlanmaktadır. Böyle bir durumda kişi sahip olduğu inancın değişmeyeceğine nasıl güvenebilir? Keza onların bir diğer argümanı da Peygamberimizin “ümmetin 70 küsur fırkaya ayrılacaktır” hadisidir. Bu hadiste Peygamberimiz doğru yolda olanların kendisine tâbî olanlar olduğunu söylemektedir. Demek ki doğru yol akıl ile değil ta'lîme ittibâ ile bulunmaktadır.³⁴⁵

Gazzâlî kendilerine verilecek cevabın icmâlî ve tafsîlî olmak üzere iki yolu olduğunu söylemektedir. İcmâlî yolu izah ederken ilk olarak onların bu delilleri böylece bir tertip üzere serdedişinin de hadd-i zâtında bir nazar olduğunu söyleyerek başlar. Nitekim onlar bu sözlerini zaruretle bildiklerini iddia edecek olurlarsa hasımları onları ilzam etmekte zorlanmayacaktır. Bir Bâtınî'nin nazarı iptal ederken kıyas şekillerine göre sonuç verecek şekilde öncülleri tertip etmesi bizzat onun iddiasını yalanlamaktadır. Bu argümanlarını sadık ve masum bir imamdaki öğrendiklerini iddia etmeleri halinde onun kavlinin doğruluğunu nasıl bildikleri yine aynı şekilde kendilerine sorulur. Zaruretle bildiklerini söyleyemezler zira zaruretle bilinen şeylerde selim akıl sahipleri ihtilaf etmezler. O halde imamın doğruluğunu da nazarla bildikleri ortaya çıkmış olur ki bu sözlerini çürütür. Gazzâlî'nin ifadesiyle o kibirli ve gafil kimselerin içinde bulundukları apaçık çelişki ne şaşılacak iştir! Bununla birlikte hasım, nazarı savunan kişilere nazarın doğruluğunu nasıl bildiklerini sorarak onları aynı yöntemle ilzam etmeye çalışabilir. Neticede nazarı savunanlar nazarın doğruluğunu da zaruretle bildiklerini iddia edemezler ve nazarın doğruluğu nazarla bilindiği takdirde de teselsül ve devr ortaya çıkar. Gazzâlî bu hususta dakik bir şekilde düşünmek gerektiğini söyler. Yani Gazzâlî, nazarın nazar edilen şey hakkında bilgiye ulaştırmasının yine nazar yöntemini kullanmak suretiyle o şeye varılmasıyla bilindiğini söylemektedir. Buna göre bir kimse bir yöntemi kullanır ve ulaşmak istediği neticeye ulaşırsa yönteminin doğruluğunu bilmiş olur. Yöntemi kullanmadan önce şüphe içinde bulunan kimsenin ise şüphesini ortadan kaldırmak yine yöntemin tatbiki ile mümkündür. Gazzâlî bunun örneğini şöyle verir: Tıpkı Kâbe'ye

³⁴⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtuniyye* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 73-77.

giden yol sorulduğunda ve bir yol gösterildiğinde o yolun doğruluğunu gösteren şeyin bizzat o yolu kullanmak olması gibi nazar yönteminin bilgiye ulaştırması da nazarı kullanarak tespit edilir. Peki nazar yöntemi kullanıldığında ulaşılan şeyin bilgisizlik veya zan değil de ilim olduğu nasıl bilinir? Gazzâlî burada yine yöntem vurgusu yapmaktadır. Ve doğru yöntem uygulanarak elde edilmiş olan bilginin, tıpkı zarurî mukaddimelerden elde edilen netice gibi zarurî bilgi doğurduğunu söyler. Nazar yönteminin doğruluğunu göstermek, tıpkı hesap yöntemiyle elde edilen neticelerden şüphe duyan birine bizzat hesaplama yaparak yöntemin doğruluğunu göstermek gibidir.

Eğer hesabî öncüllerin zarurî olduğu ve bu sebeple ihtilaf edilmediği ama akli öncüllerin böyle olmadığı şeklinde bir itiraz gelirse Gazzâlî bunu iki vecihle cevaplar. Öncelikle akli önermeler peş peşe geldiğinde ve detayları arttığında artık zihin bunlarda işlem yaparken zorlanabilir ve hataya düşebilir. Kimi öncüller açık seçik iken kimi öncüller de üstünde dakik bir şekilde düşünmeyi gerektirir ve bir o kadar da kapalıdır. Ayrıca bilgi elde etme yollarını sadece duyularla sınırlayıp nazar yöntemini reddeden kimseye sorulur: Hesabî öncüllerimizin doğruluğu hakkında şüphe duymakta mıdır? Eğer “evet” derse insafsızlığa meylettiği ortaya çıkmış olur. “Hayır” derse ihtilafların niçin ortaya çıktığı sorulur. Onlar eğer öncüllerinde şüphe edilmeyen şeylerin neticelerinde şüphe edilmeyeceğini ve öncüllerinde şüphe edilen şeylerde ihtilafa düşüldüğünü söylerlerse bu sefer ikinci vecih olarak onlara sofistler örnek gösterilir. Zira onlar da zarurî öncülleri, örneğin duyu verilerinin yanılabilirliğini bahane ederek reddetmektedirler. Nasıl ki sofistlerin zarurî öncüllerde şüpheyne düşmesi bizi bildiklerimizden şüphe etmeye sevk etmiyorsa aynı şekilde zarurî öncülleri kabul eden fakat nazar yöntemini reddeden kimsenin bu yöntem hakkındaki şüpheleri de bizi yöntemimizden şüphe etmeye sevk etmez.

Gazzâlî bu delillerin nazar yöntemini reddeden kimselere karşı getirilebileceğini söyler ancak Ta‘lîmiyye’nin nazar yöntemini reddetmeye kâdir olamayacağını, zira ta‘lîm doktrinini kabul ettirmeye çalışırken dahi sürekli olarak nazar yöntemini kullandıklarını söyler. Nazarın bâtil oluşunu bilmeleri de ya zarureten yahut nazar yöntemiyle mümkündür. Nazarın bâtil oluşunu zaruretle bildiklerini iddia edemezler. O halde nazarı kabul etmeleri gerekir. Eğer ki nazar yöntemiyle hareket edildiğinde çokça ihtilafa düşülmesini bahane ederlerse onlara sofistlerin de zarurî öncüllerde çokça ihtilafa

düşülmesini bahane ederek zarurî bilgileri reddettikleri ama sofistleri dikkate almadığımız gibi onları da dikkate almayacağımız söylenir.

Eğer bir Bâtınî, biz nazarı topyekûn reddediyoruz oysa sizin söyledikleriniz zarurî öncüllerden ibarettir ki burada nazara dair bir şey yoktur, derse onlara nazar yönteminden kastımızı niçin böyle anladıkları sorulur. Zira Gazzâlî'ye göre bizim nazar yönteminden kastettiğimiz şey tıpkı onların zarurî öncülleri bir araya getirerek bir sonuç elde etmesinden başka bir şey değildir. Bu anlamda onların kullandığı şey ile nazar yöntemini savunanların kullandığı şey birbirinden farklı değildir. Keza zarurî öncüllere dayandırılmamış hiçbir kıyas hakkında hüccet getirilemez. Eğer nazar yöntemini savunanlar tarafından tertip edilmiş olan bir kıyasın doğruluğundan şüphe ederlerse de onlara niçin serdetmiş oldukları öncüllerin doğruluğundan şüphe eden kimseyi reddettikleri sorulur. Onların serdettiği şeylerden şüphe eden kimsenin zarurî öncüllerde şüpheye düştüğünü söylerlerse Gazzâlî de onlara aynı şekilde karşılık verilebileceğini söyler. Sonuç olarak Gazzâlî, onlarla detaylı bir şekilde tartışmaya girmek gerektiğini, zira yaptıkları şeyin nazar yöntemini kullanmaktan başka bir şey olmadığını aktarır.

Eğer bir Bâtınî, nazar yöntemi kullanıldığında dahi bir öğreticiden müstağnî kalınamayacağını ve bu öğreticinin de masum olması gerektiğini söylerse Gazzâlî ona şöyle cevap verir: Bu cevap da yanlıştır zira öğreticiye duyulan ihtiyaç reddedilmemektedir. Edinilen bilgiler üç kısımdır. Birinci kısım bilgiler ancak haber yoluyla hakkında bilgi edinilebilecek olan bilgilerdir. Tıpkı ahiret halleri gibi. Bu haller hakkında ancak bir nebinin bildirmesi ile yahut ondan tevâtür yoluyla ulaşılmış haberler vasıtası ile bilgi edinilebilir. İkinci kısım bilgiler ise insanın fıtratından kaynaklı olarak bilemediği ancak nazarla elde ettiği bilgilerdir. Bu bilgilerin edinilmesinde bir kısım kimselerin hatırlatma ve öğretmelerine başvurulabilir. Ancak bunlar da nazar yönteminin işletilebilmesi içindir. Bu işlemi yapacak kişinin illa masum bir imam olması gerekmez. İnsanların en günahkâr ve yalancı olanından bile hesaba dayalı ilimlerde bilgi öğrenilebilir. Üçüncü tür bilgiler ise şer'î fikhî bilgilerdir. O halde dinen kendisinden bir şey öğrenilecek olan kimseler, onların güvenilir ve günahkâr davetçileri değildir. Gazzâlî'ye göre onlar aslında öğrenmeye duyulan ihtiyacı reddetmeyişimiz üzerinden bizi kendi mezheplerini kabul ettiğimizi itiraf etmeye çağırmaktadırlar. Öğreticiye duyulan ihtiyacı mücmel olarak kabul ettirip daha sonra da masum bir imama ihtiyaç duyulduğunu kabul ettirme yoluna gitmektedirler. Oysa bilgi edinmek için masum bir

imama gerek olmadığı gibi masum olan tek imam da peygamberdir. Öğreticiye duyulan ihtiyacı kabul etmek, onların görüşünü kabul etmeyi gerektiriyorsa onlara denir ki; hesabî meselelerin doğruluğunu kabul etmek de nazar yönteminin doğruluğunu kabul etmeyi gerektirir. Yani Gazzâlî, onların hesabî meselelerde doğru işlemleri yaparak doğru sonuçlar elde edilebildiğini kabul etmelerinden hareketle nazar yöntemini kabul etmek noktasında onları ilzam eder. Gazzâlî böylece kendilerine verilecek icmâlî cevabı noktalandırır.³⁴⁶

Müellif Gazzâlî, Bâtıniyye'nin detaylı olarak reddini yaptığı fasılda ise bölüm başında onlara ait sıralamış olduğu öncülleri teker teker uzunca ele alır ve cevaplandırır. Onların ilk öncülleri nefiy ve ispat noktasında bir şeyin ya hak ya da bâtıl olacağı ve hakkın tek, bâtılın ise çok olduğu idi. Gazzâlî sofistlerin hakkı da bâtılı da reddettiğini ve onlara yöneltmiş olduğumuz eleştirilerin Bâtınîler için de geçerli olduğunu söylemektedirler. Onların hakikatler noktasında şüpheyi düşürme çabalarının bir benzerinin de Bâtınîler tarafından nazar yöntemini kabul edenlere yöneltildiğini ve eğer sofistlerin hata ettiğini zaruretle biliyor isek Bâtınîlerin hata ettiğini de aynı şekilde bildiğimizi ifade eder. Onların ikinci öncüllerine göre ise bir şeyin ya hak ya bâtıl olduğu ortaya çıkınca hakkın bilinmesinin gerekliliği kaçınılmazdır. Gazzâlî'ye göre bu da onların aldatmalarından biridir. Zira pek çok meselede verilebilecek örnekte meselenin aslının ya hak ya da bâtıl olduğu söylenebilir. Örneğin yıldızların yahut dağların arasındaki mesafeler gibi. Bu konuda söylenebilecek doğru olan bir tane önerme vardır ancak bunun bilinmesi gerekli değildir. Hak olduğunu bilmek noktasında kişide mükellefiyet doğuran bilgiler yalnızca Allah'ın varlığı ve resulünün doğruluğudur. Bu bilgiler bilindikten sonra geri kalan bilgiler taklit, tevâtür yahut zan yoluyla bu bilgilere bağlı olarak elde edilir ve bunlar da kişinin hem dünyası hem de ahireti için yeterlidir. Onların üçüncü önermeleri ise hakkın ya tek başına ya da bir öğreticinin öğretmesi ile bilinebileceği idi. Gazzâlî bu önermenin doğru olduğunu ancak esas tartışmanın Bâtıniyye tarafından karalanan ve kullanılması engellenen yöntem (nazar yöntemi) üzerinde cârî olduğunu aktarır.

Bâtıniyye'nin dördüncü önermesi ise kişinin kendi başına yani nazar yöntemi ile hakkı öğrenmesinin mümkün olmadığı ortaya çıkınca geriye bir öğreticinin öğretmesi

³⁴⁶ Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 77-86.

yönteminin kaldığı iddiası idi. Gazzâlî'ye göre bu iddia ancak nazar yönteminin tutarsızlığı ortaya konduğu takdirde doğrulanabilir. Oysa Gazzâlî nazar yönteminin butlânını kabul etmediğini ısrarla vurgular ve nazarın doğru bir şekilde işletilmesinin önemine dikkat çeker. Beşinci önerme ise âlemin bir öğreticiden hâlî kalamayacağı ve böyle olmasının zulüm olduğu iddiası idi. Gazzâlî önce geçen dört önermeyi kabul etsek dahi bunun fâsit bir iddia olduğunu söyler. Zira âlemin ebedî olarak bir peygamberden hâlî kalması dahi mümkündür. Keza Allah'ın, kullarının tamamına zulüm ve eziyet etmesinin de kendi görüşlerine göre Allah hakkında imkânsız olmadığını aktarır. Onların altıncı öncülleri ise imamın davetini açıktan yapması gerektiği, bunun aksinin ise imamın ismetine zarar vereceği iddiası idi. Ancak Gazzâlî, İmâmiyye'nin tam tersini iddia ettiğini söyleyerek onları ilzam etmeye çalışır. İmâmiyye'ye göre imam birtakım maslahatları gözeterek gizlenmekte ve ortaya çıkmak için en uygun zamanı kollamaktadır. Bâtınîler bütün düşüncelerinde İmâmiyye ile ortak iken niçin bu iddiada onlardan ayrılmıştır? Hangisinin iddiasının doğru olduğu nasıl bilinecektir? Onlar kendi iddialarının doğruluğunun ve hasımlarınıninkinin de yanlışlığının zaruretle bilindiğini iddia edemezler. Eğer Bâtınîler kendi iddialarının doğru olduğunu bu şekilde bilemiyorlar ise geriye reddetmekte oldukları nazar yöntemi kalır. Yoksa iddia sahibinin sakalının uzunluğu yahut yüzünün beyazlığı, onun iddiasının doğruluğunu göstermez. Gazzâlî böylece onları ilzam etmeye devam eder. Yedinci iddialarına göre ise masum imamın açıktan kendini göstermesi gerekiyorsa imamet iddiasında bulunan tek kişi imamdır. Çünkü sadece bir kişi bu iddiada bulunmaktadır. Öyleyse o da bahse konu olan masum imamdır. Gazzâlî, dünyanın muhtelif noktalarında benzer iddialarla bir kısım kimselerin imametini izhar etmesinin ve kendilerinin bulundukları konumda bu bilgiye ulaşamamış olmalarının ihtimalden uzak olmadığını söyleyerek onları köşeye sıkıştırır. Son olarak onların imamet iddia eden liderlerinin masumiyet iddiası taşıdığı bilgisinin kendilerine ulaşmadığını söyleyen Gazzâlî, böyle bir bilginin de onlara tevâtür yoluyla ulaşamayacağını söyler. Zira hem bu bilgiyi kendilerine ulaştıracak olan topluluğun ortak bir amaç uğruna yalan üzerine birleşebilme potansiyeli barındırdığını hem de onların imamının birtakım özel bilgileri sadece çok özel olan azınlık bir gruba bildirdiğini ve bu bildirme şeklinin de tevâtür haberin şartlarını daha en başından ortadan kaldırdığını aktarır. Böylece Gazzâlî,

onların tüm iddialarını çürütmüş olur ve kendilerine karşı nazar yöntemini kullanmanın ehemmiyetini sürekli olarak vurgular.³⁴⁷

Gazzâlî yöntemde ölçü ve kıstas vurgusu yapar ancak Bâtînîlere eleştiri sadedinde yazdığı bir diğer eser olan *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*'de rey ve kıyasın şeytanın ölçüsü olduğunu, marifete ulaşma noktasında rey ve kıyastan Allah'a sığındığını yazar. Bâtînî bir kimse ile karşılıklı diyalog şeklinde kaleme aldığı bu eserinde Gazzâlî, marifet noktasında doğru yöntem için Kur'ân'ın *mîzân*ına işaret eder. Hakikatin ölçüsü; Allah'ın, Cebrâîl'in (a.s.) ve peygamberin (a.s.) öğrettikleri ve bunlardan tevâtür yoluyla aktarılan gelen bilgiler sayesinde tespit edilir. Kur'ân'ın ölçüleri ise Gazzâlî tarafından üç şekilde taksim edilir: (i) *Mîzân-ı te'âdül*, (ii) *Mîzân-ı telâzum*, (iii) *Mîzân-ı te'ânüd*. *Mîzân-ı te'âdül* ise kendi içinde ekber, evsat ve asgar olarak üçe ayrılır.³⁴⁸ Gazzâlî her bir *mîzâna* dair âyet-i kerîmelerden bir kıyas ve burhan örneği verir. Böylece kesin ölçünün belirlenmesi noktasında Kur'ân'dan alınacak olan *mîzân*, *kıstas* ve *hüccetleri* Bâtînî hasmına izah etmiş olur.³⁴⁹ Gazzâlî burada da Bâtînîlerin, öncülleri fâsit olan kıyaslardan hareketle insanları kandırmaya çalıştığını ve onların kullanmış oldukları bu fâsit kıyas yöntemlerinin bizzat şeytanın ölçüsü olduğunu anlatır. Devamında da şeytanın insanları aldatma yollarından korunmak adına doğru ölçüye sarılmak için gerekli olan bilgileri ana başlıklar halinde *Mihekkü'n-Nazar*'da ve detaylı olarak da *Mi'yâru'l-İlm*'de ele aldığını ifade etmektedir.³⁵⁰ Burada Gazzâlî, rey ve kıyası zemmederken bu yöntemlere başvurma, insanların fâsit öncüllerden hareketle heva ve heveslerine tâbî olmalarından kaynaklandığını ifade etmektedir. Nitekim Mu'tezile *aslah* prensibinde yahut Mücessime Allah'ın cisim olduğunu savunurken rey ve kıyasa başvurmuş ve yanılmıştır.³⁵¹ Gazzâlî'nin önemle vurgulamak istediği husus, ölçütü Kur'ân olan ve fâsit öncüllerden müteşekkil olmayan doğru bir yöntemin kullanılmasıdır. Hakikate ancak böyle ulaşılır. Yoksa hakikate ulaşmak için masum olduğu iddiası güden bir imamın öğretisine bağlanmak gerekmemektedir. Bu noktada ümmetin âlimlerinin imamlığı yeterlidir.³⁵²

³⁴⁷ Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtîniyye*, 86-119.

³⁴⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2019), 43-54.

³⁴⁹ Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, 55-102.

³⁵⁰ Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, 103-104.

³⁵¹ Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, 142-146.

³⁵² Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, 114-122.

3.2.3. Mâtürîdiyye'nin Eleştirisi

İmam Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*'in hemen başında dinin bilinmesi hususunda taklidin geçerli bir yol olmadığını ve dinin delille bilinmesi gerektiğini ifade etmektedir. Herkes sahip olduğu görüşte mutlak doğruya ulaştığını ve hasmının yanlış yolda olduğunu iddia etmektedir. Ne var ki kesin olan aklî hüccetlerde delilleri nihayet bulan kimsenin iddialarının doğruluğu bilinebilir ve böyle bir kimse dinen takip edilmeye layıktır. Her mükellef için de bu şekilde hakka ulaşmak bir sorumluluk doğurur. Akılları kabule mecbur kılan kesin delillerle doğru olan yol ortaya konur.³⁵³ Mâtürîdî burada dinin bilinmesi hususunda delilin önemine işaret etmekte, taklit yöntemini yadsımakta ve meseleleri işlemeyen önce ilk olarak bu bahse yer vererek tahkike nazar ve istidlal yoluyla ulaşmanın her mükellef için gerekli oluşuna vurgu yapmaktadır. Ancak kendisinin bu başlıkta doğrudan Ta'îmiyye'ye atıfta bulunduğuna rastlanmamaktadır. Mâtürîdî, dinin bilinmesinde naklin ve aklın asıl olduğunu işlerken insanoğlunun yaratılmasındaki ve varlığını sürdürmesindeki hikmetlere de işaret eder. Bu noktada yaptığı bir diğer vurgu, insanların yaşamaya devam ederken ayrılığa düşmelerine ve birbirleriyle çekişmelerine engel olacak bir ilkenin var olması gerektiğidir. Bu ilke de dindir. Din ise akıl ve nakille bilinmektedir. Yaratılıştaki bu denli derin hikmetler mevcutken insanların başıboş bırakılması da hikmete aykırıdır. Bu nedenle onlara ihtiyaç duydukları hususlarda rehberlik edecek elçiler de bulunmalıdır. Böylece nübüvve duyulan ihtiyaç da Mâtürîdî tarafından işlenmiş olur.³⁵⁴

Bilgi elde etme yollarını işlerken de müellif Mâtürîdî, bilinen üç bilgi elde etme yolunu zikretmeden evvel kimi grupların bilgi kaynağı olarak insan kalbince güzel bulunan şeyleri kabul ettiğini ve kimilerinin de ilhamı öne sürdüğünü aktarmaktadır. Mâtürîdî her iki yöntemin de insanları ayrılıklara ve ihtilaflara sürükleyen güvenilir bir yöntem olduğunu yazmaktadır.³⁵⁵ Böylece Mâtürîdî, isim vermese de gnostik geleneklerin gnosis'e dayalı bilgi edinme ve hakikate ulaşma yöntemlerini de baştan reddetmiş olmaktadır.

İmam Mâtürîdî gnostik grupları da *Kitâbü't-Tevhîd* isimli eserinde eleştiriye tâbî tutmaktadır. O, düalist grupların inançlarını reddettiği başlıkta Mennâniye, Deysâniye,

³⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 77-78.

³⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 79-80.

³⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 83.

Markûniyye ve Mecûsiyye'nin görüşlerine ve eleştirisine yer vermektedir.³⁵⁶ Ancak burada müellifin eleştirileri düalizme yönelik eleştiriler olup gnostik karakterin bilgi edinme yollarına ilişkin bir temasta bulunulmamaktadır. Eleştiriler nur ve zulmet dikotomisinin bâtil bir iddia oluşuna yoğunlaşmaktadır.

Mâtürîdiyye ulemâsından Ebû Şekûr es-Sâlimî de eseri *et-Temhîd*'de mukaddimenin ardından akla dair bahislere yer vermiştir. Aklın mahiyetine ilişkin tartışmaları işledikten sonra aklın nazar ve istidlalin âleti olduğunu ve bu sayede bilgi edinildiğini yazmıştır. Ancak burada ta'lim öğretisine yahut bunu savunan *mülhid* veya Râfîzî gruplara atıfta bulunmamıştır. Bu başlıkta atıfta bulunduğu tek isim Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'dir. Onun aktarımına göre Eş'arî, aklın bilgiye ulaştıran bir âlet olduğunu reddetmiş ve bilginin nazar ve düşünme olmaksızın *sema'* (duyum) yoluyla oluştuğunu savunmuştur. Bu aktarım, doğruluk bakımından birtakım hata ihtimalleri barındırmaktadır. Sâlimî bu başlıkta aklın bilgi elde etmede bir âlet oluşunu işlemekle iktifa etmiş, başlığı sonlandırmadan evvel aklın bilme faaliyetinde bilinen şeyi kühüyle idrak edemediğini ve kuşatamadığını, bilakis bilinen şeyin sıfatları sayesinde o şeyin bilinebildiğini izah etmiştir.³⁵⁷

Sâlimî, iman ve mârifete ilişkin açtığı başlıkta ise tekrar Allah'ın kuşatıcı bir şekilde idrak edilemeyeceğini, O'nun sıfatlarının bilinebileceğini ancak zâtının ise bilinemeyeceğini vurgular. Ardından Allah'ın bilinmesinin akıl ve istidlal yoluyla mümkün olduğunu söyler. Şu örneği verir: Ebû Hanîfe'ye "Allah'ı nasıl bildin" diye sorulduğunda "ceninin anne karnından güzel bir sûrette çıkması ile" diye cevap vermiştir. Burada verilen örnek, bir akıl yürütme ameliyesi ile Allah'ın varlığına ulaşmanın bir türüdür. Sâlimî, taklidin ise istidlalin zıddı olduğunu ifade eder. O'nun aktarımına göre Mu'tezile ve Eş'ariyye mezhepleri mukallidin imanını geçersiz saymıştır. Kendilerini ise Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olarak tavsif eden Sâlimî ve mezhebinin görüşü ise şayet mukallit bir tasdik barındırıyor ise onun mümin olduğu şeklindedir.³⁵⁸

İmam Mâtürîdî'nin bilgi elde etme yollarını zikrederken bu yollardan herhangi birini reddeden grupların isimlerini zikretmemesine karşın Ebü'l-Yûsuf el-Pezdevî konuya ilişkin açtığı başlıkta grupların isimlerini açıkça zikretmektedir. *Felâsifeden* Dehriyye

³⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 240-260.

³⁵⁷ Sâlimî, *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd*, 55-57.

³⁵⁸ Sâlimî, *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd*, 196-200.

namında bir grup, bilinen üç bilgi elde etme yolundan ikisini reddedip sadece hissi kabul etmektedir. Râfîzîlerden Ca'feriyye ise sadece his ve ilhamı bilgi elde etme yolu olarak kabul etmekte, İmâmiyye ise his ve haberi kaynak olarak benimsemektedir. Ancak haber olarak da sadece Allah, Resûlü ve masum imamdan gelen haberi kabul etmektedirler. Buna göre Râfîzîlerin bu iki kolu da aklın bilgi elde etmede bir kaynak oluşunu kabul etmemektedir. Gerek haberi gerekse akli ve istidlali kaynak olarak kabul etmeyenlerin ileri sürdükleri gerekçe her iki yöntemin de hata ihtimali barındırıyor oluşudur. Oysa âkil kimseler ittifak etmiştir ki akıl da haber de tıpkı his gibi bilgi doğurmaktadır. Örneğin açlık yahut acı hisseden birinin bu noktada insanlara söylemiş olduğu duyguları da bir haber verme çeşididir ki bu sayede bir kimsenin aç yahut acı çekmekte olduğu anlaşılır. Keza bir yerden geçerken orada bir binaya rastlandığında kimse o binayı inşa eden birine dair haber vermese veya onu inşa eden kimse görülmemiş olsa bile zaruretle bilinir ki o binanın bir inşa edicisi vardır. Haberin bilgi doğurmadığını iddia eden birinin bunu bize bildirmesi de bir haber çeşididir. Duyular haricinde bilgi kaynağı olmadığını savunan kimseye de bu iddiasını nasıl bildiği sorulur. Zira bu iddiasını duyularla bilmiş olsaydı bu konuda herkesin aynı iddiayı taşıyor olması gerekirdi. Çünkü insanlar hislerinde ortaktırlar. Nitekim onlara bu bilgiyi hangi duyu algılarıyla edindikleri sorulduğunda da hayrete kapılırlar. Pezdevî'ye göre yalan taşıyor olma ihtimaline binaen haberin bilgi kaynağı oluşu reddedilemez. Haber, doğru olma ihtimalini de barındırmaktadır. Burada doğru olan haber araştırılıp tercih edilmelidir. Bununla birlikte mütevâtir haberin ise yalan olma ihtimali yoktur. Bu iddia sahibi duyu algılarını kaynak olarak kabul etmektedir. Oysa duyu algıları da yanılma ihtimaline sahiptir. Bu da bir çelişki oluşturmaktadır. Haber için geçerli olan durum akıl ve istidlal için de geçerlidir. İstidlal de yanlış olma ihtimali barındırdığı gibi doğru olma ihtimali barındırmaktadır. Doğru istidlal de yanlış istidlalden ayrırmakta, bu da zaruretle bilinmektedir. Pezdevî burada yöntem meselesine işaret etmemekte ve detaya girmemektedir. Son olarak ilhamın bilgi kaynağı olduğu iddiasının da burhandan uzak bir iddia olduğunu söylemektedir. Pezdevî'ye göre ilham yoluyla bilgi elde ettiğini söyleyen kimsenin bunu doğrulayabilecek bir delili olmadığı gibi bu yöntem yine ilham ile tam zıddı bir iddiada bulunan kimse ile tartışmaya götürmektedir. İlham iddiasında bulunan kimselerin

doğruluğunu tercih etmemize yarayacak bir delilleri bulunmamaktadır. Bu nedenle ilham yöntemi de fesâda götürmektedir.³⁵⁹

Ebü'l-Muîn en-Nesefî de bilgi kaynaklarını zikrederken bu kaynaklardan aklı reddedenler olarak *mülhid*leri ve Râfızîleri ele almaktadır.³⁶⁰ Ancak ona göre de aklın bilgi kaynağı oluşunu reddetmek bir çelişkidir. Aklın bilgi kaynağı olmadığı ya akılla yahut başka bir bilgi kaynağı ile bilinir. Bu kimseler başka bir bilgi kaynağı ile bunu bildiklerini savunmak durumundadırlar. O halde hangi kaynak ile bildikleri sorulur. Eğer haber ile bildilerse kimin haberi ile bunu bilmişler ve bu haberin doğruluğunu nasıl tespit etmişlerdir? Eğer bu haberin doğruluğunu duyular ile tespit etmişlerse bunun hangi duyu olduğunu göstermeleri gerekir. Bu esnada onların inatçı ve kibirli tavırları da açığa çıkmış olur. Zira sağlam duyu algılarına sahip olan kimseler bu meselede ihtilaf etmezler. Nesefî'nin aktarımıyla, ehl-i hakka göre aklın bilgi kaynağı oluşu zaruretle bilinmektedir. Bütünün parçasından büyük oluşu gibi aklın bedâheti ile sabit olan bilgiler zarurî bilgilerdir. Nesefî burada bir örnekle durumu daha da derinlikli olarak izah etmeye çalışır. Buna göre Zeyd ve Amr aynı gün aynı saatte dünyaya gelmiş olsalar ve yıllar sonra bunu bilen bir kimse ikisinden birinin yirmi yaşında olduğunu da bilse zaruretle yekdiğerinin de yirmi yaşında olduğunu bilecektir. Hatta bu durumdan şüphe duymak şöyle dursun, şüphe duymaya kalkışmaktan dahi aciz kalacaktır. İşte bunun gibi aklın bilgi kaynağı oluşunu reddeden bir kimse aklın zaruretle bildiği şeyler hakkında da bir inkârda bulunmuş olacak ve bu iddiası ile Sûfestâiyye'nin bilmezden gelen, inatçı ve kibirli tavrını sergilemiş olacaktır. Nesefî'ye göre böyle bir kimseye de tıpkı Sûfestâiyye'ye muamele edildiği gibi muamele edilmelidir. Şayet böyle bir kimse aklın bedâhetle bildiği şeyleri kabul edip nazar ve istidlal metodunu reddederse ona şöyle bir örnek verilmelidir: Semerkand'a giden yolun hangi yol olduğu konusunda ayrılığa düşen iki insanın doğru yolu tespit etmesi ancak yola çıkmaları ve Semerkand'a vararak o yolun hedefe ulaştıran yol olduğunu bizzat tecrübe etmeleriyle mümkündür. Nesefî'nin burada vermiş olduğu örnek tıpkı Gazzâlî'nin Kâbe'ye ulaştıran yol örneğine benzemektedir. Ve her ikisi de bu örneği, nazar yönteminin doğru bir şekilde işletildiği takdirde bilgiye ulaştırdığından nasıl emin olunacağı bahsinde ele almıştır. Nesefî de burada yöntem vurgusu yapmaktadır.

³⁵⁹ Pezdevî, *Usûlü 'd-Dîn*, 18-20.

³⁶⁰ Nesefî, *Tebssiratü'l-Edille*, 1/24.

Nazar ve istidlal, şartlarını gözeterek doğru bir şekilde icra edildiğinde bilgiye ulaştırmaktadır ve bu hususta yöntemin doğruluğu, bilgiye bizzat ulaşıyor olmakla tespit edilmektedir. Öte yandan inkâr edilemez bir gerçek vardır ki insanoğlu aklı sayesinde faydalıyı zararlıdan ayırt edebilmekte ve böylece hayatını sürdürebilmektedir. Nitekim aklın bilgi kaynağı oluşunu reddedenler de yine akılları sayesinde hayatlarını sürdürmeye yarayacak bilgileri edinebilmektedirler. Hayatlarını sürdürüyor olmaları, aklı kullandıklarını gösterdiği gibi inatçılık ettiklerini de göstermektedir. Neseî'ye göre de aklı reddeden bir kimsenin bu iddiasını desteklemek için yine aklı kullanmaktan başka bir çaresi yoktur. Neseî, nazarın insanları çokça yanılttığı savunuyla bir karşılık geldiği takdirde nazar yöntemini kullananların yapmış olduğu hataları gerekçe göstererek cevap verir. Nazar yöntemi, bu yöntemi kullanan kişiden kaynaklanan kusurlardan ve bu kişinin öncülleri kendi heva ve heveslerine göre zan üzerine kurmasından ötürü insanları bilgiye ulaştırmamaktadır. Burada Neseî, Mecûsîleri örnek göstermektedir. Onlar âlemin sonradan yaratıldığı ve bir yaratıcısının bulunması gerektiği konusunda doğru bir şekilde akıl yürütmüş olmalarına karşın bu âlemin yaratıcısından kötü fiillerin sâdır olamayacağını ve kötü fiillerinin başka bir yaratıcısının olması gerektiğini düşünürken hevalarına uymuşlar ve akıldan uzaklaşmışlardır. Oysa akıllarını kullanmış olsalardı, âlemde var olan kötülüklerin bir hikmete mebni olduğunu kavrayabilirlerdi. Keza Neseî'ye göre nasıl ki duyu algılarındaki yanılmalardan ötürü duyular yoluyla elde edilen bilgiler reddedilmiyorsa aynı şekilde aklın nazar ve istidlalde bulunurken yanıltıcı olmasından ötürü nazar ve istidlal yöntemi de reddedilmemelidir.³⁶¹

3.2.4. Müteahhirîn Döneminde Durum

Bâtınîliğin gnostik karakteri, Tanrı'nın nazarla bilinemez oluşuna dayanmaktadır. Tanrı'nın bilgisine ulaşmak ise ancak bir imamın/muallimin öğretisine tutunarak mümkündür. Bunun mukabilinde mütekellimûn, hem mârifetullaha götüren nazarın her mükellefe vâcip olduğunu savunmuş hem de nazar yoluyla mârifetullaha ulaşmanın epistemik temellerini ortaya koymuştur.

³⁶¹ Neseî, *Tebîratü'l-Edille*, 1/27-33.

3.2.4.1. Eş'ariyye'nin Eleştirisi

Bu minvalde Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*'de mârifetullah'a götüren nazarın vücûbiyetini işlediği başlıkta Bâtınîlerin ta'lim öğretisini tahlil etmiştir.³⁶² Râzî, mârifetullahın icmâ-i ümmet ile vâcib olduğunu ve bunun ancak nazar ile mümkün olduğunu söyler. Bir vâcibin ancak kendisiyle mümkün olabildiği şey de vâcib olur. Dolayısıyla nazar vâciptir.³⁶³ Devamında mârifetullahın kula emredilmiş olup olmadığı hususundaki tartışmalara yer veren Râzî, idrak yollarını sıralar ve bunlara getirilebilecek eleştirilerle birlikte alternatif olarak sunulabilecek mârifet yollarını ve onların savunusunu da zikreder. Son olarak bütün eleştirilere ve itirazlara cevap verir. Şöyle ki; mârifetullah'a gitmenin vâcib olduğu kabul edilse bile, bu mârifetin tahsili noktasında nazardan başka bir yöntem olmadığı ne malumdur? Bu itiraz, bilgi elde etme noktasında his, haber ve nazar şeklinde üç yola başka alternatifler de eklenebileceği şeklinde devam eder. Bu üç yolun da bilgi intaç ettiğini kabul edenlere göre his yoluyla Allah'ın bilinmesi mümkün değildir. Haber de tevatür ve haber-i vâhid olarak ikiye ayrılır ki her ikisi de Allah'ın varlığını bilme noktasında caiz değildir. Geriye sadece nazar kalır. Ancak muteriz, riyazet yönteminin de kullanılabileceğini söyler ve şayet riyazet dışta bırakılıp bu üç yol kabul edilse bile sadık bir muallimin öğretisinin de haber kabilinden bir yöntem olarak kabul edilmemesinin delili ne olabilir, diye itiraz getirir. Muteriz, imamın sadık olduğunun nasıl bilineceği şeklindeki bir işkâlin ortaya atılması durumunda şöyle cevap vereceklerini söyler: Nasıl ki nazar sahih de fâsit de olabilirse aynı şekilde muallim de doğru yahut yanlış söylemiş olabilir. Doğru muallimin bilinmesi bir başka doğru muallime bağlıdır. Nasıl ki sahih nazarın fâsit olan nazardan ayırt edilmesi de nazara bağlı ise ve bu silsilenin doğruluğu zarureten bilinen bir nazarda son bulursa, sadık olan muallimin bilinmesi için de aynı şey geçerlidir. Üstelik muteriz, muallimin diğer insanlardan farklı bir insan olduğu hususunu da ekler.³⁶⁴

Râzî, bu ve sair itirazları serdettikten sonra konuyu toparlar ve birtakım cevaplar getirir. Mârifetullahın ta'lim yoluyla hâsıl olması, muallimin doğruluğunun ve yanlışlığının bilinmesinin de bir başka muallime bağlı olması ve bunun da teselsülü

³⁶² Koca, *Fahreddin er-Râzî'de Mârifetullah'a Götüren Nazar*, 74-79.

³⁶³ Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl fî Dirâyeti'l-'Usûl* (Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015), 1/195; Râzî, *el-Muhassal*, 130.

³⁶⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 1/204-206.

gerektirmesi nedeniyle caiz değildir. Bu eleştirinin nazar için de geçerli olduğu söylenemez. Çünkü nazari öncüllerin doğruluğu, nihai kertede doğruluğu zarureten bilinen bir öncülde son bulurken bir muallimde aynı husus geçerli değildir. Zira doğruluğu zarureten bilinen bir muallim yoktur. Muallimin doğruluğunun bilinmesi, onu destekleyen bir hüccete bağlıdır ki bu da mucizedir.

Sonra eğer insanların aklının nakıs olduğu ve kendilerini ikmâl edecek bir muallime ihtiyaç duydukları söylenirse denir ki; insanın akli kemâle erdikten sonra hâsıl olan itikat ya zarurîdir yahut değildir. Eğer zarurî değilse de ya bunun zâil olması zarurî bir bilginin zâil olmasını gerektirir ya da gerektirmez. Birincisi (yani insanın akli kemâle erdikten sonra hâsıl olan itikat zarurî ise), nazari bilgilerin imam ile birlikte zarurî hale geldiği iddiasını taşır. Oysa şu an üzerinde tartışılan mesele, zarurî bilgi sahibi olan değil zarurî bilgi sahibi olmayan kimsedir. İkincisi ise (yani insanın akli kemâle erdikten sonra hâsıl olan itikat zarurî değilse ve bunun zâil olması zarurî bir bilginin zâil olmasını gerektiriyorsa), muradımız olan öğrenmenin nazari oluşu hususunda bize yardım eder. Üçüncüsü ise taklide dayalı bir inançtır ki buna itimat edilmez.³⁶⁵ Böylece Râzî, ta'lim yolunun da her halükarda nazar yöntemine istinat etmek durumunda olduğunu muterize göstermeye çalışır.

Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*'da da nazar bahislerini işlediği meselede mezkûr konuya yer vermektedir. Burada Râzî, *mülhid*lerin hilafına, mârifetullaha ulaşmada bir muallime ihtiyaç duyulmadığını ifade etmektedir. Zira ne zaman kişide âlemin mümkün olduğu ve bütün mümkünlerin bir müessire muhtaç olduğu bilgileri hâsıl olursa, âlemin de bir müessirinin bulunduğu bilgisi ortaya çıkar. Burada bir muallim olsun ya da olmasın durum böyledir. Râzî, bu hususta Ta'limiyye'nin iddiasına karşı hem kendi ashabından hem de Mu'tezile'den çoğunluğun iki yönden delil getirdiğini ifade eder. Birinci olarak şayet bir bilginin meydana gelmesi için muallime ihtiyaç duyuluyor ise, bu muallim de bir başka muallime ihtiyaç duyacak ve böylece teselsül olacaktır. İkinci olarak ise bir muallimin doğruluğunun tespit edilmesi, Allah Teâlâ'nın onun doğruluğunu gösteren bir mucize yaratmasına bağlıdır ki burada da *devr* ortaya çıkmış olur. Ne var ki Râzî bu iki veçhi de zayıf bulmaktadır. Zira birinci veçhe göre denebilir ki peygamberin de imamın da akli sair insanların akıllarından daha kâmindir. Bu nedenle kimileri eşyanın hakikatini

³⁶⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 1/216-217.

idrak etmek noktasında bağımsız olabilirken kimileri de bağımsız olamaz ve bir ta'lime ihtiyaç duyar. İkinci vecih ise imamın ta'lîmi tek başına yeterlidir, görüşünü savunan kimseleri ilzam eder. Oysa akıl gereklidir ve lakin tek başına yeterli değildir, diyen kimseyi ilzam etmez. Nitekim onlar, aklımızın tek başına şüpheleri gidermede ve delilleri ortaya koymada kâfi gelmediğini ve bir öğreticiye ihtiyaç duyduğunu söylemektedirler. Böylece teselsül de devr de ortaya çıkmamış olur. Ta'lîmin gerekli olduğunu savunanlar yine şöyle delil getirmektedir: Ehl-i ilim arasındaki ihtilaflar sürüp gitmektedir. Lakin akıl tek başına yeterli olsa durum böyle olmazdı. Kaldı ki insan en basit meselenin öğreniminde bile tek başına bağımsız değildir ve bir öğreticiye ihtiyaç duyar. Bu da aklın yeterli olmadığını gösterir.

Râzî bu eleştirilere şöyle cevap verir: Birinci olarak muarızın zikretmiş olduğu veçhe göre nazar etmekte olanlar söz konusu durumla karşılaşmamaktadır. İkinci olarak ise bu meselelerin tahsilinin zor olduğunda kuşku yoktur fakat bu durum söz konusu meselelerin nazar ile elde edilmesinin imkânsız olduğu sonucunu doğurmaz. Çünkü öyle olsaydı yine teselsül ortaya çıkardı. Üstelik biz muarızdan imamı tayin etmesini istediğimizde gösterilen bu kimseyi insanların en cahillerinden olarak görüyoruz.³⁶⁶

Seyyid Şerîf Cürcânî de nazar bahislerinin zımında, mârifetullaha götüren nazarın vâcip olduğunu ele alırken Ta'lîmiyye'nin öğretisine temas etmektedir. Mârifetullaha götüren nazarın vâcip oluşunda Mu'tezile ve kendilerinin icmâ ettiklerini aktarmaktadır. Mârifetullahın vâcip oluşuna gelince, bu hususta bütün ümmetin icmâ ettiğini söylemektedir. Cürcânî, mârifetullaha götüren nazarın vâcip olduğunu ispat sadedinde ise bir ihtilafın söz konusu olduğundan bahseder. Mu'tezile, nazarın vücûbiyetinin akılla sabit olduğunu söylerken Eş'ariyye *sem'* yoluyla sabit olduğunu söylemiştir. Bu hususu ortaya koyma sadedinde hem Allah hakkında nazar etmeyi emreden âyetlerle hem de ümmetin bu hususta icmâ ettiğini öne sürerek delil getirilir. Ancak bu hususlarda birtakım problemler ortaya atılmış olup bunların birincisi mârifetullahın imkânı ve nazarın bilgi doğurması hususunda, ikincisi ise mârifetullahın vâcip oluşunun şer'an Allah'ın vâcip kılmasıyla mı olduğu hususundadır.³⁶⁷ Bu noktada getirilen itirazları sırasıyla serdeden Cürcânî, itirazlardan birinde muarızın mârifetullahın

³⁶⁶ Râzî, *el-Muhassal*, 126-129.

³⁶⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/337-341.

gerçekleşmesinin sadece nazarla olmadığı yönünde karşılık verdiğini aktarır. Nazara alternatif yöntemler öne sürenlerden nefsin tezkiye ve tasfiyesini savunanlar sûfiler, mârifetin ta'lim ile olacağını söyleyenler ise *mülhid*lerdir. Cürcânî'nin bu noktada ta'lim doktrinini savunan Bâtınîleri mülhidler olarak zikretmesi kayda değer bir husustur ve Râzî'nin kendisinden sonraki yazım geleneğine etkisini göstermektedir. Nazara alternatif olarak öne sürülen yöntemler hakkında Cürcânî, bu yöntemlerin nazara ihtiyaç duymaktan hâlî olmadığını zikrederek karşılık verir. Nitekim Cürcânî, ta'lim yöntemini savunanların da nazarı bütünüyle inkâr etmediklerini ve imamın öğretisini nazarın tamamlayıcı bir unsuru olarak gördüklerini aktarmaktadır.³⁶⁸

Teftâzânî de Râzî ve Cürcânî'de olduğu gibi mârifetullaha götüren nazarın vâcip olduğu hususunda ehl-i İslâm'ın arasında ihtilaf olmadığını ifade etmektedir. Ve tıpkı Cürcânî'nin aktardığı gibi nazarın vücûbiyetinin kendilerince şeriat ile, Mu'tezile indinde ise aklen sabit olduğunu söylemektedir.³⁶⁹ Daha sonra da bu hususta ileri sürülen eleştirileri serdetmekte ve bunlara cevaplar getirmektedir. O da ta'lim öğretisini savunanlara bu başlık altında yer vermekte, ancak meseleyi işlerken kısmen Râzî ve Cürcânî'den ayrılmaktadır. Mârifetullaha ulaşmak noktasında nazarın vâcip olduğu görüşüne karşı nazar yönteminin tek seçenek olmadığını ve alternatif yöntemlerin bulunduğunu söyleyen gruplar mevcuttur. Teftâzânî Mârifetullaha; mülhidlerin iddiasına göre ta'lim ile, Berâhime'nin iddiasına göre ilham ile, Şîa'nın iddiasına göre masum imamın kavli ile ve mutasavvıfların iddiasına göre riyâzet yöntemi ile ulaşılabilmesinin savunulduğunu söylemektedir. Teftâzânî onlara şöyle cevap verir: Zorunlu olarak bilinmektedir ki zarurî olmayan bilgilerin elde edilmesi, *zâhir* yahut *hafî* olsun mutlaka nazara ihtiyaç duymaktadır. Ta'lim metoduna gelince, bu metot gafil bir kimsenin öncüller noktasında aydınlatılması ve kendisindeki şüphelerin ortadan kaldırılmasıdır. Ta'limiyye tarafından muallimin sözü bâtınî bir aydınlanma olarak tasavvur edilmiş ve zâhirî olarak görme eylemine benzetilmiştir. Nasıl ki görme eylemi bir ışıkla gerçekleşiyorsa bâtınî görme eyleminde de muallim bir ışıktır. Ancak bu idrak de nazarla tamam olmaktadır. Söz konusu durum masum imamın kavli için de geçerlidir. Bir imamın doğruluğunun bilinmesi başka bir imamın bildirmesine bağlıdır. Ancak aklın

³⁶⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/345.

³⁶⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1/262.

nazarı olmaksızın bir başkasının bildirmesi tek başına yeterli değildir. İlhamın güvenilirliğine gelince, onun da güvenilirliği ancak Allah'tan geldiğine emin olunmasıyla temin edilir ki bunda da nazara ihtiyaç duyulur. Nefsin tasfiye ve tezkiyesiyle mârifete ulaşmak hususunda da emin olmanın yolu nefsin mutmain olduğunun bilinmesinden geçer ki bu da nazarla elde edilebilen bir idraktır. Teftâzânî böylece nazara alternatif olarak öne sürülen yöntemlerin de nazardan hâlî kalamayacağını ifade etmiş olur. Ancak farklı olarak şu hususu da ekler; neticede nazar olmaksızın mârifetin hâsıl olduğu kabul edilse bile bu nazarın gerekliliği noktasındaki iddiaya zarar vermez. Zira iddia burada çoğunluğun nazara ihtiyaç duyduğu yönündedir ve filhakika nazar umumun yöntemi olup alternatif yöntemlerle mârifetin hâsıl olması bu durumu engellemez.³⁷⁰

3.2.4.2. Mâtürîdiyye'nin Eleştirisi

Öte yandan Mâtürîdiyye metinlerinde de esbâb-ı ilim bahislerinde mülhidlerin ve Râfızîlerin bir arada zikredildiğini görmekteyiz. Bu bahislerde, bilgi elde etme yolları işlendikten sonra bu yollardan biriyle bilginin elde edilmesine itiraz eden gruplar sıralanmakta ve onların eleştirilerine yer verilmektedir. Kimi gruplar duyu organlarıyla kimi gruplar da haber yoluyla bilgi elde edilmesine itiraz etmektedir. Mülhidler ve Râfızîler de akıl yoluyla bilgi elde edilmesine itiraz eden, aklın bilgi vermesini reddeden ve bu cihetten bir bilinmezlik arz eden gruplardır. Bu bakımdan müteahhirîn dönemi Eş'ariyye metinlerinde mârifetullahı nazarla ulaşılabileceğini yadsıyan Bâtınîlerin/Ta'limiyye'nin "mülhidler" olarak ele alınmasıyla Mâtürîdiyye metinlerinde akıl yoluyla bilgiye erişilmesini yadsıyan Râfızîlerin mülhidlerle beraber işlenmesi, hem konusal açıdan hem de isimlendirme itibarıyla önemli bir benzerlik arz etmektedir. Keza bu grupların akli reddederken, akla dayalı olarak hüküm veren kimselerin çokça ihtilaf etmesini gerekçe göstermesi de bir başka ortak nokta olarak sıralanmalıdır.³⁷¹

Bu grupların eleştirisi de öncelikle sair bilinmezcilere verilen cevaplarda olduğu gibi içinde bulundukları çelişkili durumları kendilerine arz ederek ilzam etmeye çalışmak şeklinde olmuştur. Onlara aklın bilgi üretmediğini nasıl bildiniz, diye sorulduğunda, bilgi elde etme yolları akıl, haber ve duyular ile sınırlı olduğu için bunlardan biriyle cevap vermek durumundadırlar. Akıl ile bildiklerini söylemeleri, akıl ile akli reddetmeleri

³⁷⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1/266-267.

³⁷¹ Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, 39-40; Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, 49-50; Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd*, 122.

anlamına gelecek bir çelişki doğurur. Haber ile bildiklerini söylerlerse bu haberin doğruluğunun nasıl tespit edildiğini açıklamaları gerekir. Duyular ise kısıtlıdır. Dolayısıyla haberin doğruluğunu tespit etmek de ancak akıl ile olur ve haber de akla ihtiyaç duyar. Üstelik akıl sahiplerinin ihtilaf etmesini delil olarak öne sürmek de bir nevi akla dayanmaktır. Ayrıca akıl sahipleri, gerek akıllarının kusurlu veya çeşit çeşit olmasından gerekse nazarın şartlarını doğru bir şekilde yerine getirmemiş olmaktan ötürü çok çeşitli konularda ihtilaf etmektedirler.³⁷² Halbuki şartları doğru bir şekilde yerine getirildiği takdirde nazardan bilgi elde edilir. Buna mukabil bir kimse şartlarını yerine getirmeksizin, Tıpkı Mecûsîler ve Dehrîler gibi akli yerine hevasıyla hükmederse fâsit bir nazar ortaya çıkabilir. Nitekim onlar, âlemin bir yaratıcısı olduğu hususunda doğru nazar etmiş ve doğru sonuca ulaşmış, ancak kötülüklerin yaratıcısının âlemdeki iyiliklerin yaratıcısı ile aynı olamayacağı sonucuna ulaşmakla hata yapmışlardır.³⁷³

Yine Mâtürîdî gelenekten Ebû İshâk es-Saffâr, yakînî mârifeti elde etmek için nazar ve istidlalin gerekli olup küfür ehlinin kendinin doğru yolda olduğunu ve başkalarının dalâlette olduğunu iddia ederken taklide sığındığını söylemektedir. Eserinde nazar ve istidlal bahislerini, bilinmesi gerekli olan mukaddimelerden biri olarak işleyen Ebû İshâk es-Saffâr, taklîdî imanın geçerli olmadığını söylerken aynı zamanda ilhamın gereçli bir bilgi kaynağı olmadığını aktarmaktadır.³⁷⁴ Böylece mütekellimûnun tahkîkî iman vurgusu yapması ve ilhamın geçerli bir kaynak olmadığını zikredip nazar ve istidlale işaret etmesinin sebebi daha iyi anlaşılmış olmaktadır. Mârifetullaha nazar ile ulaşma ve tahkikin önemiyle birlikte ilhamın geçersizliği ve sair bilinmezci yaklaşımlara eleştiriler, kitapların en başında yer almaktadır.

3.3. Bilmenin Sınırları

İnsanoğlu bilgi edinebilen ve edindiği bilgiyi karşı tarafa nesnel bir ölçütle aktarabilen bir varlıktır. İnsanoğlunun sahip olduğu bu bilişsel faaliyet, felsefî sorgulamanın başlangıcını teşkil etmekte ve esasında insanı insan kılan yönü ortaya koymaktadır. Bu hususta nazârî düşünce gelenekleri ittifak etmiştir. Bilginin imkânını reddeden hiçbir oluşum ciddiyetle karşılanmamıştır. Bilginin imkânı ve aktarılabilir oluşu müsellemlerle birlikte insanoğlu, sahip olduğu bilgi vasıtalarının tabiatından ötürü birtakım

³⁷² Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, 50-51.

³⁷³ Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, 40-42; Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd*, 123.

³⁷⁴ Saffâr, *Telhisü'l-Edille*, 130-131.

sınırlılıklara da sahiptir. Yukarıda işlendiği üzere böyle bir sınırlılıktan ötürü eşyayı hakikatiyle bilme iddiası güdülmemiştir. İnsanın bilgisini aşan bir saha her zaman var olmuştur. Bu anlamda bir mutlak bilgi ancak Allah'a hastır. İnsanoğlunun bilgi edinme vasıtaları olan akılla ve duyularla bilgi edinilemeyen gayb alanının bilgisi Allah'a mahsustur.

İnsanın bilgi edinme meselesinde taşıdığı sınırlılıklar, ilk etapta bilinmezci akımların iddialarını destekliyor gibi görünmektedir. Ancak insanın birtakım evvelî bilgilere sahip olduğu, sağlam bir şekilde çalışan duyu organlarından gelen bilgileri kullanabildiği ve doğru bir yöntemle işletildiği takdirde akli vasıtasıyla bilgiye erişebildiği hususu bir vakıdır. İnsanoğlu elde ettiği bilgilerden hareketle kesin bir yargıya varabilme gücüne sahiptir. Ancak yine de insanoğlu, kendisini ve kâinâtı yaratan varlığın bilgisine ulaşabilse ve günlük hayatını idame ettirebileceği temel tecrübî bilgileri yaşayarak yahut başkalarından öğrenerek edinebilse de hikmete muhtaç bir konumdadır. İnsanın sahip olduğu muhtaçlık ve sınırlılık, mutlak ilim ve hikmet sahibi bir kaynaktan kendisine bahşedilecek olan haberlerin önemini ortaya koymaktadır. Zira mutlak ilim ve hikmet sahibi kaynağın inâyeti olmaksızın insanoğlunun kendi sahip olduğu bilme imkânları ile mârifetullahı erişmesi yahut günlük hayatında ve sosyal ilişkilerinde adaleti ve hakkı ikâme edebilmesi çok zordur. Böyle bir noktaya ulaşabilmek, insanoğlunun takatini ve beşer örfünü aşacak bir şekilde çaba sarfetmesini gerektirir. Söz gelimi insanoğlu Allah'ın varlığı ve birliği bilgisine ulaşsa dahi O'nun sıfatlarının bilgisine ulaşamayabilir ve Allah'ın kendisinden ne murat ettiğini bilemeyebilir. Yine insan, sosyal ilişkilerinde adaleti nasıl tesis edeceği konusunda gafil ve cahil olabilir. Oysa mutlak hikmet sahibi kaynağın bildirdiği haberler vasıtası ile insanoğlu, dünyevî ve uhrevî işlerini tanzim edebilmekte, Allah'ın kendisinden muradının ne olduğunu bilebilmektedir. Söz konusu durum, insanoğlunun nübüvvet müessesesine duyduğu ihtiyacı ortaya koymaktadır.

İnsanoğlunun bilgi edinme noktasında birtakım sınırlılıklara sahip olduğu ortadadır. Böyle bir durumda bilinmezci bir pozisyon benimsemenin ne kadar tutarlı olduğu da tartışmaya açılmalıdır. Öncelikle hatırlanmalıdır ki, yukarıda da işlendiği üzere İslâm düşüncesinde hiçbir gelenek eşyayı mutlak anlamda aynıyla bildiğini iddia etmemektedir. Bu anlamda bilinebilir olan, eşyanın bize yansıyan yönleridir (arazları, lâzımları, hâssaları). İnsanoğlunun dış dünyaya açılan kapıları beş duyu organıdır.

İnsanoğlu bu kanaldan gelen verileri aklıyla işler. Akıl ve duyular, insanın bilgi edinme yollarıdır. Elbette bu kaynaklarda birtakım yanlışlar ve kusurlar meydana gelebilir. Ancak insanoğlu sahte idrakler üretemez. Yani insanoğlunun algıladığı her şey, yanlış da olsa bir idraktır. Bu husus, bilginin doğruluğu meselesi bir tarafa, bilginin imkânı meselesini ortaya koymaktadır. Zira insanoğlunun bilgi vasıtaları, kendi sahasında idrakler üretebilir. O halde insan her neyi idrak ediyorsa o şey o sahada olmak durumundadır. Yani aklın kategorilerinin varlık kategorileriyle özdeş olması, insana bu imkânı vermektedir. İnsanoğlu, eşyayı hakikatiyle bilemese de eşyanın hakikatine ilişkin yakîni önermeler kurabilir.³⁷⁵ Dolayısıyla insanoğlunun bilgi kaynaklarında sınırlılıklara sahip oluşundan, eşyanın hakikatini aynıyla bilemeyişinden ve bilgi kaynaklarında meydana gelebilecek olan kusurlardan hareketle bir grubun bilinmezci bir pozisyon benimsemesi tutarlı bir durum arz etmemektedir. Zira insanoğlu, bilgi edinme kaynaklarındaki kusurları giderdiğinde ve mantığı, yani düşünmenin kurallarını doğru bir şekilde işlettiğinde bilgi edinebilmekte ve doğruluğu kesin olan önermeler kurabilmektedir. Buradan hareketle bilinmezciğin savunulabilir bir pozisyon olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Nitekim bu pozisyonun, taşınmış olduğu iddialar itibarıyla bünyesinde bulunan tutarsızlıklar mütekellimûn tarafından açıkça ortaya konmuştur.

Mütekellimûn, bilinmezciyi eleştirse de insanoğlunun bilgi edinme vasıtaları ile bilgisine erişemeyeceği gayb alanı hakkında teslimiyetçi bir tutum sergilemiştir. Zira insanın hiçbir şekilde bilgi sahibi olamayacağı mutlak gayb alanının bilgisi sadece Allah'a mahsustur. Ancak Allah'ın bildirmesiyle bilgi edinilebilen gayb sahası ise izafî gayb alanı olarak tasnif edilebilir.³⁷⁶ Bu sahaya ait bilgiler de Allah'ın bildirmesine bağlı olarak edinilebildiği için söz konusu sahada insanoğluna, teslimiyetçi olmaktan başka bir seçenek kalmamaktadır.

³⁷⁵ Türker, “Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkânı”, 6-10.

³⁷⁶ İlyas Çelebi, “Gayb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1996), 13/407.

SONUÇ

Yıkıcı etkilerinden ve taşıdığı iddiaların mahiyetinden ötürü karşı savunma yapılması gereken bir durum arz eden bilinmezcilik, iki farklı karakter olarak ele alınabilir. Birinci olarak sabit hakikatlerin varlığını reddeden, sabit hakikatlerin varlığını kabul etse bile buna dair bilgi edinilebileceğini reddeden, sahip olduğu bilgiler hakkında daima şüphe içinde bulunan bilinmezciler karşımıza çıkmaktadır. Bu bilinmezcilerin Antik Yunan'daki temsilcileri sofistlerdir. Onlar, bilgi edinmenin ve bilgiyi nesnel bir ölçütle karşı tarafa aktarmanın imkânını reddetmişler, yıllardır süregiden tartışmalarda tarafların birbiriyle çelişen deliller öne sürmelerini ve delillerin yenişememesini argüman olarak kullanmışlardır. Duyu algılarının yanılabılır oluşunu da argüman olarak kullanan sofistlerin rölativist bir tavır benimseyen fraksiyonları da mevcuttur. Yine onlar, Platon ve Aristoteles gibi isimler tarafından gerek para karşılığında dersler vermeleri gerekse bilgelik taslamalarına karşın hakiki bilge olmamaları bakımından eleştirilmişlerdir. Sofistler septiklerin öncüleri olarak değerlendirilir. Septikler sofistlere nazaran daha sistemli bir biçimde kuşkucu tavırlarını ortaya koymuşlardır. Onlar, yürütülen araştırmalarda ve tartışmalarda nihai karara varma noktasında kuşkucu bir yaklaşımla hareket etmeyi salık vermişlerdir. Septiklerin temsilcileri arasında da rölativizmi ön plana çıkaranlar olduğu gibi bilinmezci tavrını daha ileri götürüp bildiği her şeyden şüphe ettiğini öne sürenler de olmuştur. İslâm düşüncesinde; bildiği her şey hakkında şüphe içinde olduğunu savunan, karşıt görüşlerin birbirine zıt iddialar öne sürüp yenişememesini argüman olarak takdim eden, bilginin elde edilme kaynaklarında meydana gelebilecek hata ve kusurları öne sürerek bilgi edinme vasıtalarında kuşkuya sürükleyen argümanlara temas edilmiştir.

Öte yandan, seçilmiş bir kurtarıcının getirdiği özel bir bilgiye referans vererek kişinin nazar ve istidlal yöntemine duyduğu güveni, öğretileri ile sarsan gnostik temelli yapılar, bilinmezciliğin ikinci tür karakterini temsil etmektedir. Gnostisizm, Hint ve Fars geleneklerinde kaynakları keşfedilen, Yahudilik ve Hristiyanlıkta kendinden izler barındıran, bulunduğu bölgelerdeki dinleri etkilemiş ve onlardan etkilenmiş olan bir meta-söylemdir. Gnostisizmin inanç yapısını ortaya çıkaran en temel özellikler, Sâbîlik ve Maniheizm gibi gnostik dinler sayesinde tespit edilmektedir. Aşırı tenzihçi bir Tanrı anlayışına sahip olan gnostisizmde yaratılış, bir düşüş motifi ile anlatılır. Gnostisizmin

en temel özelliklerinden biri iyilik-kötülük dikotomisine sıkışmış düalist kozmoloji ve teoloji anlayışlarıdır. Ancak tezimize konu olan inanç özellikleri, kurtuluş öğretilerinde yer alan seçilmiş bir kurtarıcının getirebileceği özel bir tür mârifet olan gnosis anlayışlarıdır. Bu anlayış, nazar ve istidlal yöntemini kullanarak elde edilebilecek olan bilgiye duyulan güveni sarsmakta ve kurtarıcının mutlak anlamda taklidini öngörmektedir. Sâbilik, Maniheizm, Mezdekiyye, Zerdüştlük gibi gnostik dinlerde söylemlerini gördüğümüz bu yapı, Marsiyonizm, Deysâniyye ve Valetiniusçuluk gibi akımlarda da karşımıza çıkmaktadır. Yeni Eflâtuncu felsefede de gnostisizmden izler bulmak mümkündür.

Müslümanların sofizm ve sepsisizm gibi mutlak bilinmezci akımlarla karşılaşmaları büyük ölçüde Abbâsîler döneminde yapılan felsefî eserlerin tercümesi faaliyetinde vuku bulmuştur. Müstakil bir akım olarak İslâm düşüncesinde karşımıza çıkmayan bilinmezcilik, zaman zaman tarihi temsilcilerinin münferit birkaç takipçisiyle de münazara ortamlarında boy gösterebilmiştir. Ancak mütekellimûn, bilinmezci akımların argümanlarını ve eleştirilerini, çoğunlukla nazar ve istidlal bahislerinde gelebilecek muhtemel itirazları önceden ele almak için dile getirmişlerdir.

Öte yandan Müslümanların gnostik akımlarla karşılaşması çok daha karmaşık bir şekilde olmuştur. Gnostik akımlar, İslâm öncesinde de yaşadıkları bölgelerdeki hâkim dinî unsurlara karşı gelmişler ve ötekileştirilmişlerdir. Bu yapılar “zındık” olarak anıla gelmiştir. Söz konusu ötekileştirmeden ötürü gnostikler, yeraltı yaşamına çekilmişler ve misyoner faaliyetler sürdürmüşlerdir. Bu yaşam tarzları, onların bâtinî karakterli bir inanç geliştirmelerine sebep olmuştur. Dışa kapalı bir yapı arz eden gnostikler, gizemci bir anlayış benimsemiştir. Neticede seçilmiş kurtarıcının getireceği özel bilginin (gnosisin) peşinden gidilmiştir. Sözünü ettiğimiz bu inanç yapısı, İslâm düşüncesinde aşırı Şîî fırkalarda kendini göstermiştir. Zira Müslümanların fethettikleri topraklarda ve özellikle Fars kültür havzasında çokça yaşamakta olan gnostik gruplar, yine azınlık sosyolojisi ile varlığını sürdüren gulât-ı Şîa ile etkileşime geçmiştir. Kültürel ve sosyolojik etkileşimler, beraberinde akidevî etkileşimi de getirmiştir. Gnostisizmin tezimize konu teşkil eden inancı, en yıkıcı biçimiyle Bâtıniyye’de karşımıza çıkmaktadır.

İslâm düşüncesinde İnâdiyye, İndiyye ve Lâedriyye şeklinde çoğunlukla 3 ana gruba ayrılan Sûfestâiyye, mutlak bilinmezci temsil etmektedir. Sûfestâiyye’ye yönelik eleştiriler, hem Eş‘ariyye’de hem de Mâtürîdiyye’de ana hatlarıyla onların içinde

bulunmuş oldukları çelişkileri ortaya çıkarmak, bunu yaparken zaman zaman çelişmezlik ilkesine başvurmak ve kendilerine sabit hakikatlerin varlığını göstermek amacıyla azap verici bir muamelede bulunmayı teklif etmek şeklinde olmuştur. Mâtürîdiyye'nin ilk metni olan *Kitâbu't-Tevhîd*'den itibaren takipçilerinin metinlerinde Sûfestâiyye eleştirilerine müstakil başlıklar altında rastlanabilmektedir. Buna mukabil Eş'ariyye'de, mütekaddimîn döneminin son temsilcilerinden olan Cüveynî ve Gazzâlî'de, buna ek olarak kendisi aynı zamanda bir fırak yazarı olan Bağdâdî'de Sûfestâiyye'nin iddialarına ve reddiyesine müstakil başlıklar altında yer verildiği tespit edilmiştir. Eş'ariyye'nin sair takipçilerinde Sûfestâiyye'ye satır aralarında istitrat kabilinden yer verildiği görülmektedir. Öte yandan müteahhirîn döneminde ise Mâtürîdî geleneğin mütekaddimîn dönemindeki çizgisini büyük ölçüde sürdürdüğü, Eş'arî geleneğin ise Fahreddin er-Râzî'nin telif etmiş olduğu *el-Muhssal* ekseninde bilinmezci iddiaları işlemeye devam ettiği tespit edilmiştir.

Başta Bâtîniyye olmak üzere gulât-ı Şîa'nın nazar ve istidlali yadsıyarak taklide ve ta'lîm doktrinine başvuran gnostik karakterli bilinmezci yapısı hem mütekaddimîn hem de müteahhirîn döneminde, insanoğlunun hiçbir şekilde nazar yönteminden hâlî kalamayacağı gerçeği vurgulanarak eleştirilmiştir. Bilinmezciğin bu türü de çoğunlukla içinde bulunduğu çelişkiler ortaya çıkarılarak ilzâm edilmiştir. Böylece insanoğlunun bilgi edinme vasıtalarından olan nazar ve istidlalin yine nazar ve istidlal yöntemine başvurularak reddedilmesi bir çelişki olarak arz edilmiştir. Bununla birlikte nazar yönteminde meydana gelebilecek kusurları karşı argüman olarak kullanan bilinmezci gruplara yönelik olarak nazar yönteminin doğru bir şekilde işletilmesi vurgusu yapılmıştır. Yöntem vurgusuna ek olarak mütekellimûn, yöntemin doğru bir şekilde kullanılmasının üzerinde önemle durmuştur. Söz konusu bilinmezcilere karşı bir diğer önemle üzerinde durulan husus ise mârifetullahı ulaşmak noktasında nazar yönteminin her mükellefe vâcib olduğu hususudur. Zira mârifetullah vâciptir ve vâcibe ancak kendisiyle ulaşılan şeyin de vâcib olması gerekir. Bu bakımdan nazar yöntemi, mârifetullahı ulaşmak noktasında kendisinden müstağnî kalınamayan bir yöntem olarak takdim edilmiştir.

Tezimizde işlediğimiz müellifler içerisinde hem sofist hem de gnostik bilinmezciğe karşı en etkili ve en kapsayıcı cevapları veren âlim Gazzâlî olmuştur. Gazzâlî otobiyografisinde, yaşadığı sofist tecrübelerden bizzat bahsetmiştir. Kendisinin

böyle bir tecrübeyi yaşaması ve bu durumdan kurtulması, onu sofist argümanlar karşısında çok daha etkili ve detaylı cevaplar veren biri haline getirmiştir. Bâtînîleri de döneminin sofistleri olarak niteleyen Gazzâlî, gnostik karakterli gâlî Şîîleri bilinmezci kategorisine dahil etmiştir. Özellikle mantığa, yöntemin doğru bir şekilde işletilmesine dair yazmış olduğu pek çok eserde ve Bâtînîleri hedef aldığı müstakil eserinde bilinmezci argümanları teker teker ele almış, her bir iddiayı teker teker ve uzunca cevaplandırmış, verdiği cevaplarda doyurucu bilgiler sunmuştur. Böylece İmam Gazzâlî, mütekaddimîn döneminin sonunda, bilinmezciğin karşısındaki en güçlü isim olarak durmaktadır.

Sabit hakikatleri kabul etmek, kelâm ilminin başlangıcında bir gereklilik olarak arz edilmiştir. Nitekim sabit hakikatleri kabul etmeksizin kelâm ilmine dair hiçbir şey söyleyebilmek mümkün değildir. Keza sabit hakikatler kabul edilmediği takdirde bilinmezciğin argümanlarını bertaraf edebilmek de mümkün olmayacaktır. Mütekellimûn, varlığa ilişkin yürütmüş olduğu hakikat araştırmasında, sabit hakikatleri kabul etmeksizin sahip olduğu gerçeklik zeminini ve varlık nedenini de yitirmiş olacaktır. Öte yandan sabit hakikatleri kabul etmek mütekellimûnu özcü bir anlayışa sürüklememektedir. Zira mütekellimûn katı bir özcülüğü benimsememiştir. Sözelimi insan “hayvân-ı nâtık” olarak tanımlandığında, insanın özünün “hayvân-ı nâtık”lık olduğu iddia edilmiş olmamaktadır. Mütekellimûn, bir mahiyeti idrak ettiğini söylediğinde, o mahiyeti arazları, lâzımları ve hâssaları ile bildiğini iddia etmektedir. Bu yaklaşım onları katı bir özcü anlayışa sahip olmaktan uzaklaştırmaktadır.

Mârifetullahı ulaşmak noktasında nazar yönteminin üzerinde önemle durulmuştur. Ancak nazar yönteminin de sınırlılıkları olduğu belirtilmiştir. Mütekellimûn, nazar yönteminin alternatifi olarak keşif ve müşâhede yöntemini benimsemiştir. Bu yöntemin, sair yapılar tarafından tatbik edilen keşif yöntemlerinden farklılıkları da güçlü bir şekilde ortaya konmuştur. Sûfilerin keşif ve müşâhede yöntemi, sair yöntemlerden temelde şeriata bağlılıkla ayrılmaktadır. Burada nübüvvete duyulan ihtiyaç ortaya konmaktadır. Sûfilerin ve mütekellimûnun benimsediği keşif ve müşâhede yöntemi; nazarı yadsınamakta, sair yapılar gibi dünya hayatını tamamen göz ardı etmemekte, gnostik yapılar gibi kötülük problemini merkeze almamakta, ilhamı genel geçer bir yöntem olarak kabul etmemekte ve edinilen hiçbir mârifeti nasların üstünde görmemektedir. Yine İslâm düşüncesinde meşru görülen hiçbir yöntem, Allah’ın zâtının tam anlamıyla bilinebileceğini iddia etmemektedir. Nazar yönteminin sınırlılıkları

bulunduğu gibi keşif ve müşâhede yönteminin de sınırlılıkları vardır. Sûfilerden Hücûrî gibi isimler de tıpkı ehl-i sünnete mensup mütekellimûn gibi mârifetullahı Allah'ın hidayet etmesiyle elde edilen bir şey olarak kabul etmektedir. Sûfilerin nazar yöntemini eleştirisi de buraya odaklanmaktadır. Mârifet, nazar ile değil hidayet ile hâsıl olmaktadır. Yine ilham yöntemine başvuranlar karşısında da sûfiler gerçek mârifetin “delil” ile ayırt edilebileceğini söylemektedirler. Bu anlamda onlar, mütekellimûn ile oldukça benzer bir yaklaşım öne sürmüş olmaktadırlar.

İnsanoğlu, tabiatı gereği bilmek noktasında birtakım sınırlılıklara sahip olan bir varlıktır. Mutlak anlamda gaybın bilgisi, her şeyi hakkıyla bilen Allah Teâlâ'ya aittir. Bu anlamda İslâm düşüncesinde teslimiyetçi bir yaklaşım benimsenmiştir. Ancak insanoğlu bilmek noktasında sınırlılıklara sahip olsa da bu sınırlılıklar bilinmezcileri argümanlarında haklı çıkarmamıştır. Nitekim insanoğlu bilebilmekte ve bilgisini karşı tarafa aktarabilmektedir. Bu bakımdan mütekellimûn hem bilginin imkânını savunmuş hem de bilmenin sınırlılıklarını ortaya koymuştur. Böylece insanın sahip olduğu sınırlılıklar ile nübüvvet müessesine muhtaç oluşu gösterilmiştir.

Bilgi mümkündür ve bunun kanıtı da insanoğlunun sahip olduğu duyu vasıtaları ve akıldır. Bu, insanı diğer mahluklardan ayıştırmaktadır. Bilinen nesnelerin bir gerçekliği vardır. Bu nesneler hakkında insanın sahip olduğu bilgi mutlak değil izafidir. Yani insan eşyayı aynıyla değil kendisine yansıyan yönleriyle bilmektedir. Bilinmezciler bu hususta müsellemleri reddetmektedirler. Şayet eşyanın hakikati sabit olmasaydı; ilim, hikmet, medeniyet olmazdı. Sonuç olarak bilinmezciler, bilen özneye ve bilinen nesneye ilişkin iddialarında haklı değillerdir. Bundan ötürü kendilerine taraftar bulamamışlardır. Nitekim mütekellimûn tarafından kendilerine cevap vermeye çalışmak gereksiz ve anlamsız bir uğraş olarak telakki edilmiştir.

KAYNAKLAR

- Abrahamov, Binyamin. “Bi-Lâ Keyfe Doktrini ve İslam Kelâmındaki Temelleri”. çev. Orhan Şener Koloğlu. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 213-226.
- Akgün, Tuncay. “Anthony Kenny’e Göre Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Agnostisizm”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2018), 15-33.
- Aktaş, Mehmet. “Kelâm Atomculuğunun Tümel Modeli: Cüveynî Örneğinde Hâller Teorisi”. *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 53-82.
- Aktaş, Zeki. “Sofistlerde Tanrı ve Din Düşüncesi”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2/9 (2020), 1223-1246.
- Alper, Ömer Mahir. “İrfâniyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/444-447. İstanbul: TDV, 2000.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi - 2*. 5 Cilt. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2006.
- , *İlkçağ Felsefe Tarihi - 4*. 5 Cilt. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2008.
- Avcu, Ali. “Bâtınî Din Anlayışının Epistemik Temelleri”. *Kur’an’ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*. ed. Mustafa Öztürk. 19-44. İstanbul: KURAMER, 2018.
- , “Bir Ötekileştirme Aracı Olarak İbaha: İsmâîlîlik Örneği”. *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 6/2 (2013), 355-390.
- , “Gnostik ‘Kurtarıcı Bilgi’ (Gnosis) Anlayışı Ve İsmaililik’teki Tezahürleri”. *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 12/2 (2019), 319-352.
- , “Karmatîler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 199 -246.
- , *Karmatîlerin Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2009.
- , “Terörün İtikadîleşmesine Bir Örnek: Haşîşiler ve Hasan Sabbah”. *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 8/1 (2015), 193-201.
- Aygün, Fatma. “‘Eşyânın Hakikâtî Sabittir’ İlkesini Benimseyen Kelâmcıların Sofestaiyye Eleştirisi”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi Kader* 13/2 (2015), 827-839.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark Beyne’l-Fırak*. Kahire: Mektebetü Dâri’t-Turâs, 2007.
- , *İyâru’n-Nazar fî İlmi’l-Cedel*. Kuveyt: Esfâr, ts.

- , *Usûlü 'd-Dîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *el-İnsâf fî mâ Yecibü 'l-İ'tikâdüh ve Lâ Yecûzü 'l-Cehlü bih*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Meârif, 1. Basım, 2011.
- , *Kitâbu Temhîdi 'l-Evâil ve Telhîsu 'd-Delâil*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 3. Basım, 1993.
- Benli, Yusuf. "Gnostisizmin Şia'nın İlk Oluşumuna Etkileri Meselesi". 175-211. Malatya: İnönü Üniversitesi, 2012.
- Capelle, Wilhelm. *Sokrates'ten Önce Felsefe*. çev. Oğuz Özügül. 2 Cilt. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1. Basım, 1995.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefenin Kısa Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 6. Basım, 2019.
- , *İlkçağ Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 10. Basım, 2016.
- Chokr, Melhem. *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Anka Yayınları, 1. Basım, 2002.
- Cübbâî, Ebû Ali. *Kitâbü 'l-Makâlât İtikâdî Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri*. çev. Özkan Şimşek vd. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu 'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: T. C. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî Usûli 'l-Fıkh*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- , *el-İrşâd ilâ Kavâti 'l-Edilleti fî Usûli 'l-İ'tikâd*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1. Basım, 2009.
- , *eş-Şâmil fî Usûli 'd-Dîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- Çakmak, Cengiz. "İnsan Felsefesi: Sofistler ve Sokrates". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. ed. Celal Türer - Hakan Olgun. 2/97-117. Düşünce Dizisi 47. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Çelebi, İlyas. "Gayb". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 13/404-409. İstanbul: TDV, 1996.
- Çift, Salih. "Sûfilere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Mârifet". 217-232. Malatya: İnönü Üniversitesi, 2012.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.

- . “İmam Mâtürîdî’nin Gnostik Akımlarla Mücadelesi”. *Mâtürîdî’nin Düşünce Dünyası*. ed. Şaban Ali Düzgün. 425-448. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011.
- . *Mit Kozmos ve Akıl Zerdüştlük Maniheizm Hıristiyan Gnostikler ve İslâm*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Demir, Osman. “Tevakkuf”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/579. İstanbul: TDV, 2011.
- Demirci, Mustafa. “Antik Yunan Kitaplarının Abbasiler Bağdat’ına Yolculuğu”. *İslâmiyât* 7/2 (2004), 43-60.
- Dürüşken, Çiğdem. *Antikçağ Felsefesi*. İstanbul: Alfa, 1. Basım, 2014.
- Elmalı, Osman - Özden, Ömer. “Helenistik Roma Felsefesi: Septikler (Şüpheciler)”. *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*. ed. Celal Türer - Hakan Olgun. 2/381-395. Düşünce Dizisi 47. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Emiroğlu, İbrahim. “Sûfestâiyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37/468-469. İstanbul: TDV, 2009.
- Empiricus, Sextus. *Kuşkuculuk*. çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Erdem, Hüsameddin. *Bazı Felsefe Meseleleri*. Konya: Hü-Er Yayınları, 1999.
- Eş’arî, Ebu’l-Hasan. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: T. C. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2019.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *İhsâü’l-Ulûm*. Mısır: Matbaatü’s-Saâde, 1931.
- Floramo, Giovanni. *Gnostisizm Tarihi*. çev. Selma Aygül Baş - Bilal Baş. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fî’l-İ’tikâd*. Beyrut: Dâru’l-Minhâc, 2. Basım, 2019.
- . *el-Kıstâsü’l-Müstakîm*. Beyrut: Dâru’l-Minhâc, 1. Basım, 2019.
- . *el-Münkız mine’d-Dalâl*. Şam: Matbaatü Câmiati Dimaşk, 6. Basım, 1960.
- . *Fedâ’ihu’l-Bâtuniyye*. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2005.
- . *İlcâmü’l-‘Avâm ‘an ‘İlmi’l-Kelâm*. Beyrut: Dâru’l-Minhâc, 2. Basım, 2020.
- . *Mihekkü’n-Nazar*. Beyrut: Dâru’l-Minhâc, 1. Basım, 2019.
- . *Mi’yâru’l-İlm*. Beyrut: Dâru’l-Minhâc, 1. Basım, 2019.

- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 20. Basım, 2010.
- Griffel, Frank. *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*. çev. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Klasik, 1. Basım, 2012.
- Gutas, Dimitri. "Arapçaya Tercüme Edilen Yunanca Felsefî Eserler". çev. İbrahim Halil Üçer. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 777-797. İstanbul: TDV Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Guthrie, William Keith Chambers. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. çev. Ahmet Cevizci. Ankara: Gündoğan Yayınları, 2. Basım, 1999.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. *Kelamın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*. Marmara Üniversitesi, Doktora, 2015.
- Gündüz, Şinasi. "Erken Dönem Hristiyan Gnostisizmi". 61-73. Malatya: İnönü Üniversitesi, 2012.
- ". "Gnostik Antropoloji". *EKEV Akademi Dergisi* 14 (2003), 1-13.
- ". "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1997), 121-165.
- ". "Gnostisizm". *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. 2/94-95. İstanbul: TÜBİTAK Bilim Yayınları, 2022.
- ". "İkinci Yüzyıl Urfa Gnostisizminin Önemli Bir Temsilcisi: Quq ve Quqiler". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2004), 1-13.
- ". "Maniheizm". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27/575-577. Ankara: TDV, 2003.
- ". "Mecûsîlik". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28/279-284. Ankara: TDV, 2003.
- ". "Sâbiîlik". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35/341-344. İstanbul: TDV, 2008.
- ". *Son Gnostikler: Sâbiüler İnanç Esasları ve İbadetleri*. Ankara: Vadi Yayınları, 1. Basım, 1995.
- Hayâlî, Ahmed b. Mûsâ Şemsuddîn vd. *el-Mecmûatü's-Seniyye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. Beyrut: Dâru Nûru's-Sabâh, 1. Basım, 2012.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyin. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Red 'ale'bni'r-Râvendî el-Mülhid*. Beyrut: Dâr Kâbus, 1986.
- Heck, Paul. *İslam'ın Klasik Döneminde Şüphencilik*. çev. İrfan Kelkitli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2022.
- Hizmetli, Sabri. "Karmatîler". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 24/510-514. İstanbul: TDV, 2001.

- Hücvîrî, Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân. *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 1996.
- Işık, Harun. “Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi”. 29-43. Malatya: İnönü Üniversitesi, 2012.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr. *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. ed. Daniel Gimaret. Beyrut: Dar el-Machreq Editeurs Sarl, 1987.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2004.
- , *Kitâbu's-Şifâ Sofistik Deliller*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2006.
- İlhan, Avni. “Bâtıniyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5/190-194. İstanbul: TDV, 1992.
- İmamoğlu, Halil. “Mantık-Kelâm İlişkisine Genel Bakış”. *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları* 13/9 (2018), 103-132.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2012.
- , *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 4. Basım, 2006.
- Kazanç, Fethi Kerim. “Yeni Eflatuncu Felsefede Gnostik Unsurlar ve Tesirleri”. 85-139. Malatya: İnönü Üniversitesi, 2012.
- Kenny, Anthony. *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi - 1*. çev. Serdar Uslu. 4 Cilt. İstanbul: Küre Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Kılıç, Mahmut Erol. “‘Ebu'l-Hukemâ’: Hikmetin Atası Hermetik Felsefenin İslâm Düşünce Tarihinden Görünümü”. *Dîvân: İlmi Araştırmalar* 3/5 (1998), 1-32.
- Koca, Ahmet. *Fahreddin er-Râzî'de Mârifetullahı Götüren Nazar*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2021.
- Koçak, Yusuf. *Gnostik Geleneğin Erken Dönem Şiîlik'teki Tezahürleri: Şiî Gulat Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2021.
- , “İrfânî/Gnostik Geleneğin Şiî Gulat'daki Tezahürleri: Beyâniyye Örneği”. *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2020), 650-668.
- Kuşçu, Emir. “Gnostik Bilginin Varoluşçu Yorumu”. *Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2010), 163-185.
- Kuşlu, Harun. “Çelişmezlik İlkesi Bağlamında Aristoteles'in Sofizme Bakışı”. *Felsefe Dünyası* 1/55 (2012), 274-292.

- Kutluer, İlhan. “Lâedriyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27/41-42. Ankara: TDV, 2003.
- Lâmişî, Ebû’s-Senâ. *et-Temhîd li Kavâidi’t-Tevhîd*. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1. Basım, 1995.
- Martin, Sean. *Gnostikler İlk Hristiyan Sapkınlar*. çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü’t-Tevhîd*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Mihirig, Abdurrahman Ali. “Typologies of Scepticism in the Philosophical Tradition of Kalâm”. *Theoria* 88 (2022), 13-48.
- Neseî, Ebû Mutî‘ Mekhûl b. el-Fazl. *Kitâbu’r-Red ‘alâ Ehli’l-Bida‘ ve’l-Ehvâi’d-Dâlle*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Neseî, Ebu’l-Berekât. *el-İ’timâd fî’l-İ’tikâd*. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Turâs, 1. Basım, 2012.
- Neseî, Ebû’l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebîrâtü’l-Edille fî Usûli’d-Dîn*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Neşşâr, Ali Samî en-. *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 1999.
- Öz, Mustafa. “Deysâniyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 9/270-272. İstanbul: TDV, 1994.
- , “Gâliyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 13/333-337. İstanbul: TDV, 1996.
- Özervarlı, Sait. “Selefiyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/399-402. İstanbul: TDV, 2009.
- Özkan, Mehmet Şükrü. “Epistemolojik Açidan Agnostisizme Yer Açmak Mümkün Mü?” *Turkish Studies* 2/14 (2019), 695-716.
- Özpilavcı, Ferruh. “Gazzâlî’nin Mantık İlmini Meşrûlaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi”. *İslâmî İlimler Dergisi* 7/1 (2012), 145-158.
- Pezdevî, Ebû’l-Yüsr. *Usûlü’d-Dîn*. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Turâs, 2003.
- Râzî, Fahreddin. *İ’tikâdâtü Fıraki’l-Müslimîn ve’l-Müşrikîn*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, 2006.
- , *Muhassalu Efkâri’l-Müteaddimîn ve’l-Müteahhirîn mine’l-Hukemâ ve’l-Mütekelimîn*. Kahire: Mektebetü Dâri’t-Turâs, 1. Basım, 1991.
- , *Nihâyetü’l-’Ukûl fî Dirâyeti’l-Usûl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’z-Zehâir, 1. Basım, 2015.

- Rescher, Nicholas. “Farabi’de Mantık Geleneği”. çev. Ahmet Kayacık. *Bilimname: Düşünce Platformu* 2/6 (2004), 177-186.
- Sâbûnî, Nûreddin. *el-Bidâye fî Usûli’-d-Dîn*. Mısır: Dâru’l-Me’ârif, 1969.
- , *el-Kifâye fî’l-Hidâye*. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1. Basım, 2014.
- Saffâr, Ebû İshâk Rûknüddîn. *Telhîsü’l-Edille li-Kavâ’idi’t-Tevhîd*. Kahire: Dârü’s-Selâm, 1. Basım, 2010.
- Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhîd fî Beyânî’t-Tevhîd*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1. Basım, 2017.
- Sıgnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî. *et-Tesdîd fî Şerhi’t-Temhîd*. 2 Cilt. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1. Basım, 2020.
- Sinanoğlu, Abdulhamit. “Yunan Sofistlerinden Günümüze Uzanan Bir Din Karşıtlığı: Agnostisizm ve Umursamazcılık”. *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, 95-105.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Seneviyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/521-522. İstanbul: TDV, 2009.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve’n-Nihal*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.
- Tanrıverdi, Eyyüp. “Abbâsîlerin Kültürel Politikası Açısından Mehdî’nin Zındıklık Mücadelesi”. *İSTEM: İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 6/12 (2008), 105-126.
- Tanyu, Hikmet. “Ahd-i Cedîd”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1/501-507. İstanbul: TDV, 1988.
- Taşkın, Ali. “Sofistlere Özel Bir Referansla Bilginin Kaynağı ve İmkânı Üzerine Yapılan Tartışmalar”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 199-209.
- Tefazzülî, Ahmed. “Enûşîrvân”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 11/255. İstanbul: TDV, 1995.
- Teftâzânî, Sa’deddin. *Şerhu’l-Makâsîd*. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 2. Basım, 1998.
- , *et-Ta’likât alâ Şerhi’l-Akâid alâ Metni’l-Akâid*. Beyrut: Dâru’r-Reyâhîn, 1. Basım, 2017.
- Türker, Ömer. “Eş’arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 1-24.
- , “İslam Düşüncesinin Gaye Nedeni Olarak 13. Yüzyıl ve Sonrası”. ed. Murat Demirkol - Enes Kala. *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, 63-71.

- . “Mahiyet Teorisi”. *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*. ed. Ömer Türker. 2/673-694. Ketebe Yayınları: 395. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.
- . “Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkânı: İslâm Metafizik Geleneklerinden Hareketle Bir Analiz”. *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2015), 1-33.
- . “Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine -Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme-”. *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2014), 35-50.
- Uslu, Ferit. “Agnostisizm”. *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2012), 5-28.
- Üsmendî, Ebü'l-Feth Alâüddîn. *Lübâbü'l-Kelâm*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2005.
- Van Ess, Josef. “İslâm Dinî Düşüncesinde Septisizm”. çev. Murat Memiş. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2005), 167-183.
- Yıldızdöken, Çiğdem. “Sofistlerin Epistemolojideki Yeri ve Önemi”. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi = Academic Journal of History and Idea* 4/12 (2017), 185-203.
- Yılmaz, Nurten Kiriş. “Sofistler ‘Sofist’ miydi?” *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 25 (2012), 163-178.
- Yorulmaz, Suat. *Erken Dönem Hristiyanlık'ta Gnostik Düşüncenin Öncüleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2020.
- Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2008.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Yakup		DÖNMEZ
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	Arapça		
ve Düzeyi	Çok iyi		
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	2012	2016	Tevfik İleri Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans	2016	2021	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2021	2024	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü/ Temel İslam Bilimleri/ Kelâm (Tezli)
Doktora			
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1. Diyanet İşleri Başkanlığı	2022		Din İşleri Yüksek Kurulu
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
Tarih		02 / 08 / 2024	
İmza			
Adı Soyadı		Yakup DÖNMEZ	

