**BİLGİ TEORİSİ**

**1. Bilginin Tanımı ve Çeşitleri**

Kelam, bilgi teorisiyle başlar: bu da *bilginin kendisini, prensiplerini, delillerini, düşünce hükümlerini* bilmeyi gerektirir. Kelam’da bilgi, hem ilahi bilgi hem de beşeri bilgi açısından ele alınmaktadır. Allah’ın ilim sıfatı, bu sıfatın ezeli olup olmadığı ve buna bağlı olarak ortaya çıkan Kur’an’ın mahluk olup olmadığı, alemin ezeliliği meselesi, insan kaderi gibi problemler bilginin teolojik boyutunu oluşturmaktadır. İnsan bilgisinin neliği, bilgi olarak adlandırılabilmesi için hangi özellikleri taşıması gerektiği, insanın bilme derecelerini gösteren zan, vehm, şüphe, reyb, dalalet, hidayet, cehl gibi terimlerle nasıl bir ilişkisi olduğu ise bilgi kuramı içinde tartışılmaktadır. Dolayısıyla Kelam, diğer İslam bilimlerinden farklı olarak kullandığı bilginin felsefesini de yapmaktadır.

İlim ve Ma’rife terimleriyle de karşıladığımız bilgi, ‘bilen (özne) ile bilinen (nesne) arasındaki ilişki, yahut bilme eyleminin ‘belli bir ifade şekline bürünmüş sonucu’ olarak tanımlanmaktadır. En genel anlamıyla bilgi, “test edilmiş, doğrulanmış inanç”; aklın ve duyuların konusuna giren her şeyin tanınmasını sağlayan bir sıfat” ve “zıddına ihtimal verilmeyecek şekilde anlamları yani, duyularla bilinenlerin dışındaki her şeyi birbirinden ayırt etme sıfatı” gibi farklı tanımlamalara konu olmaktadır. Bilginin kişinin zihninde yarattığı etki dikkate alındığında ise şöyle bir tanımlama söz konusu edilmektedir: “Bilgi öyle bir niteliktir ki, buna sahip olan kişiden cahillik, şüphe ve sanı uzaklaşır.”

Kadı Abdülcebbar bilgiyi, ‘tereddüdün zihinde yarattığı istikrarsızlıktan insanı kurtarıp zihinde kesinliğe ulaşmanın yarattığı dinginlik ve inanç’ olarak tanımlamaktadır. Bilgiyi tanımlarken kullanılan ‘inanç veya itikad’ terimine Eş’ari kelamcıları itiraz ederler. Zira onlara göre itikad, bir anlam ifade eden kavramlara dayanmaktan daha ziyade pisikolojik bir durumun ifadesidir. Bilginin psikolojik bir etki altına girmeden yapılmasını, dolayısıyla kesinlik taşımasını sağlamak için de ilmi, ‘bilinebilir nesneyi olduğu gibi bilmektir’ şeklinde tanımlamışlardır. Daha sonra Cürcanî’nin, bilginin taşıması gereken kesinlik unsuru ile insandan bağımsız olamayacağı gerçeğini dikkate alarak bilgiyi ‘gerçekliğe uygun kesin inanma’ şeklinde tanımladığını görmekteyiz. Bu tanım içinde bilgi, hakikat ile eşitlenmektedir. Ancak hakikatin insanın kaynaklık ettiği bir bilgi aktı tarafından kuşatılamayacağına dair iddialar, hakikatin bilgi ile eşitlenmesine şüphe ile yaklaşmamızı gerektirmektedir.

Kelamcıların bilgi tanımlarını Müslüman filozofların tanımıyla karşılaştırdığımızda, Kindi’nin tanımının onlarınkine çok yakın durduğunu görürüz: ‘Bilgi’, varlığın hakikatini idraktir (vicdan) (Kindî, *Resail*, s.169). İbn Sina’nın tanımı ise farklılık taşır. Ona göre bilgi, ‘soyut kavramların yerini tutan zihni formlar’dır.

Farklı tanımlamaları yapılan bilginin, *zorunlu bilgi* ve *istidlale dayalı bilgi* şeklinde iki kısımda ele alınmasında ise uzlaşma vardır.

**a. Zorunlu Bilgiler (Bedihi, a priori, analitik kesin bilgiler)**

Herhangi bir akıl yürütme ya da delillendirmeye gerek bırakmadan zihinde oluşan bilgidir. Düşünme yoluyla ya da kesbi olarak meydana gelmeyen” (Cürcani, (2003). *Tarifat*, tahk. Muhammed Abdurrahman, s.103) bilgi olarak tanımlanan bedihi ilim,zorunlu bilginin eş anlamlısı olarak dakullanılmaktadır (Nureddin Sabuni, (1979). *el-Bidaye fi usuli’d-din*, tahk. Bekir Topaloğlu, Şam, s.16). Zorunlu bilgiye ulaşmak için herhangi bir istidlal yöntemine başvurulmasına gerek yoktur: zira kişi acıktığını, susadığını, üzüldüğünü ya da sevindiğini bilmek için herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duymaz; bunlar kişide doğrudan ve aracısız ortaya çıkmaktadır. İslam literatüründe bedihi veya zaruri olarak yer alan bu bilgi çeşidinin Batı felsefesindeki karşılığı *a priori* bilgidir.

A priori bilginin iki temel özelliği vardır: zorunlu ve evrensel olması. *Bütün* cisimlerin bir ağırlığı vardır, önermesinde olduğu gibi. Bir cismi, bin cismi hatta milyonlarcasını tartarız ve böyle bir yargıya ulaşabiliriz. Ama bütün cisimleri tartmamız mümkün değildir. İşte, dünyadaki bütün cisimleri tartma imkanımız olmadığı halde böyle bir yargıda bulunuruz ve doğruluğundan da şüphe etmeyiz. Bir önermenin tecrübi yahut istidlali değil de a priori olması bu anlamdadır.

**Zorunlu bilgi** de aşağıdaki türlere ayrılır:

**Bedihi olanlar (evveliyat ve fıtriyyat)**: Bedihi bilgi, aklın hemen kavradığı bilgidir: Bir, ikinin yarısıdır; bütün bekarlar evlenmemiştir, gibi. Bekar kavramının, evlenmemiş olmayı içermesi sebebiyle, başka bir ifadeyle, yüklem yani evlenmemiştir ifadesi özneyi yani bekarı da içerdiği için bu önermelere analitik önerme adı verilmektedir.

Fıtri olanlar, aklın çok basit bir kıyasla ulaştığı bilgilerdir. İki sayısı çift sayıdır, gibi. İki ve çift kavramları düşünülerek hemen hükme varılır.

**Duyu Verileri (Müşahedeler ve Tecrübeler):** Dış duyularla elde edilen bilgiler: Ateşin yakıcılığına hükmetmek gibi.

**Mütevatir Haber**: Farklı kişiler tarafından aktarılan haberleri, ayrı bir soruşturmaya gerek kalmadan zorunlu olarak kabul ederiz: Bir ülkenin varlığına dair haberler gibi.

**b.İstidlali Bilgiler (Nazari, a posteriori, sentetik bilgiler)**

Nazari bilgiler de denilen bu türde, delil getirme ihtiyacı vardır. Bu bilginin zihinde oluşabilmesi için, kişinin bir takım vasıtalara başvurması gerekir. Bir vasıtaya gereksinim duyulduğu için, kazanılmış bilgi (kesbî) olarak da anılmaktadır. Bu vasıtalar temelde üç çeşittir: 1. Sağlam duyular (havass-ı selime), 2. Doğru haber (haber-i sadık), 3. Akıl. Bunlardan aklın aracılık ettiği bilgi çeşidine *nazari* veya *istidlali* bilgi de denilmektedir. Ancak böyle bir bilgiyi elde etmek için daha önceden bir takım bilgilere sahip olmak gerekmektedir. Böylece, mevcut olan bilgiler üzerinde tefekkür edilmesi/düşünülmesi sonucu yeni bilgiler yani nazari bilgiler elde edilir: Örneğin, biz daha önceden ateş olduğu yerde aynı zamanda dumanın da olduğu bilgisini edinmişizdir. Zira, bu ikisinin *sebep-sonuç* ilişkisine bağıntılı olarak birbirini takip ettiğini tecrübe etmişizdir. Daha sonra dumanı tek başına gördüğümüzde, ateşin de onunla birlikte mevcut olması gerektiği sonucuna istidlali olarak varırız. Kelam sisteminde kesbi olarak adlandırılan bu bilginin, Batı felsefesindeki karşılığı *a posteriori* bilgidir.

İstidlali bilgi, delillendirme yaparak dolayısıyla tecrübe ile elde edilen bilgi türüdür. Tecrübe bize bir şeyin gördüğümüz veya algıladığımız şekilde olduğunu gösterir ama akıl öyle olmasının zorunlu olmadığını söyleyebilir. Başka bir deyişle, varlığın başka türlü de olabileceği hükmünü tecrübe değil, a priori bilginin kaynağı durumundaki akıl vermektedir.

Hem bedihi hem de istidlali olarak bilmek, farkına varmak, karşılaştırmak böylece değer yüklemek en temel insan eylemidir. Bu, insan olmanın başka bir ifadeyle bir fıtrata sahip olmanın da temel göstergesidir. Fıtrata başka bir ifadeyle yaratılış itibariyle herkesin yapısında varolan bu eylem üzerine, hayati olan ilkeler temellendirilmektedir. Allah’ın varlığı ve birliğinden, iyi bir yaşamın üzerine temellendirildiği ahlaki ilkelere varıncaya kadar, insan hayatı, ‘bilme eylemi’ne dayalı olarak temellendirilir. Bu bilme aktı, nesnesine göre bazen **tecrübi (ampirik)** bilgi bazen de **akli (rasyonel)** bilgi olarak nitelik kazanır.

Rasyonel bilginin ve tecrübi bilginin işletilmesinin Allah’la ilişkili olarak götüreceği sonuçlar Kur’anda şöyle vurgulanmaktadır:

“Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah’ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgarları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde elbette **aklını kullanan** topluluk için **deliller** vardır” (Bakara 2: 164). Aynı vurgu tecrübeye de yapılmaktadır: “Ektiğinize bir bakmaz mısınız?” “İçtiğinize bir bakmaz mısınız?” (Vâkı’a 56: 63, 68).

Bu ve benzeri ayetlerde düşünme aktını ön plana çıkarıp delile dayalı konuşma yöntemini öneren Kur’an, dogmatik bir kabullenmeyi de reddetmektedir. Delile dayalı olarak hayat sürmek, Kur’anın en temel ilkelerindendir. Allah hem yaşamanın hem de ölümün bir delile dayalı olarak gerçekleşmesini, bir anlam ifade etmesini istemektedir: “...ölen açık bir delille ölsün, yaşayan da açık bir delille yaşasın...” (Enfal 8: 42).

**2. Bilginin Kaynakları**

**Akıl**

Arapça “ukl” kökünden gelen bu kelime, semantik olarak somut varlıklar için, “*bağlamak*” ve bir şeyi zararlı hareketlerden men etmek anlamındadır. Soyut şeyler için de gene mastar olarak bilmek, anlamak, şuurlu olmak, duymak, temkinli olmak anlamına gelir. *Ukl*, etimolojik olarak Arapça’da devenin ön ve arka ayaklarını çaprazlama olarak bağlayan kösteğin adıdır. Böylece bağlanmış deve belli bir mekandan pek fazla uzaklaşamaz. Bağlama anlamına atfen, biz akıl dediğimiz zaman “*duygu ve düşünceleri, kavramları, olayları, fikirleri vs. birbirine bağlayan ruhî melekeyi*” anlarız. Öz Türkçe’de “us”la karşılanan bu kelime “*davranışları kontrol eden yeti*” anlamında kullanılmaktadır.

Kadı Abdülcebbar aklı, insanın düşünmesini ve yaptığı fiillerden sorumlu tutulabilmesini mümkün kılan belli bilgilerin toplamından ibaret kabul ederek, onun insanda ‘bilkuvve’ mevcudiyetini reddetmiştir. Ona göre akıl, zaman içinde kazanılan ve insana dileyerek fiil yapma imkanı veren bilgilerin tamamıdır. Bu bilgilere zaruri ve nazari bilgilerin yanında tecrübi bilgiler de dahildir. Böylece Kadı Abdülcebbar aklın tarifine, insana dilediğini yapabilme imkanı veren bilgileri ekleyerek akılla insanın yükümlülüğü arasında bir ilgi kurmaktadır (Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni, XI, 379*)

Bazı kelamcılar, felsefenin akıl tanımında bulunmayan bir özelliğini, hak ile batılı, iyiyi ve kötüyü birbirinden ayıran güç özelliğini de akıl tanımı içine katmışlardır. Bu kelamcılar aklın ruhi bir öz olduğu, bundan dolayı ona ‘**öz’** manasına glen lüb adının verildiği görüşündedir. İtikadi konularda çoğunlukla Selefi görüşü paylaşan İbn Hazm da aklı bir cevher olarak değil, aksine ruhun bir kuvveti ve fiilinden ibaret olan bir araz kabul eder. Şüphesiz bu fiil de, ‘iyiyi kötüden ayırt edip iyi olanı yapma ve kötü olandan kaçınma gücü’ şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Ebu Mansur el-Maturidî, aklı sadece iyi ve kötüyü birbirinden ayırt eden bir yetenek olmanın ötesine taşımış ve ‘aynı nitelikte olanları bir araya toplayan ve ayrı nitelikte olanları ise ayıran şey’ olarak nitelendirmiştir. Böylece o, aklı, varlıkları ve onlarla ilgili bilgileri tasnif ederek sonuçlar çıkaran ve insana kıyas yapma gücü veren zihni bir alet olarak kabul etmektedir (Ebu Mansur el-Maturidî, *Kitabu’t-tevhid,* s. 5).

Aklı, azlolunamayan, değiştirilemeyen, hakim, şeriatın şahidi, tezkiye olunan, dürüstlüğü tasdik olunan şahid” (Gazali, *el-Mustasfa min ilmi’l-usul*, Bulak 1322, I, s.5) şeklinde tanımlayan Gazali’ye göre akıl; mümkinin imkanı, muhalin imkansızlığı, vacibin zorunluluğu gibi zaruriyyatı bilmek, tecrübe yoluyla bilgi edinmek ve insan tabiatında var olan bilgi edinme gücü’ karşılığında kullanılabilir.

Akıl kelamda Garîzi Akıl ve Müktesep yani tecrübi akıl olarak ikiye ayrılmaktadır. Garizi akıl, her insanda doğuştan var olan ve insanın diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan akıldır. Asıl nitelikte olan garizi aklın kullanımıyla oluşan akıl ise, müktesep yahut tecrübi akıl olarak kabul edilmektedir. Müktesep aklın gelişmesinde zeka yanında sezgi, deney ve öğrenim büyük rol oynadığı için bu akla dayalı olarak verilen hükümler çeşitlilik arzedebilir.

Bazı kelamcılar aklın idrak ettiği hususları dikkate alarak onu şöyle de taksim etmişlerdir: 1.Nazari Akıl, 2.Ameli Akıl. Davranışla ilgisi bulunmayan bilgileri idrak eden akıl ve idrak kuvveti nazari aklı oluşturmakta; bir şeyin yapılıp yapılmamasının gerektiğini idrak eden akıl ise ameli yani pratik akıl olarak isimlendirilmektedir.

Şüphesiz, bir Kelam terimi olarak akıl, (ratio=reason=*logos*), etimolojik olarak, insanın akletme, mantıksal çıkarımlarda bulunma, deliller toplama ve sonuçlara gitme, böylece hakikati elde etme gücüne, vs. işaret etmektedir. Bu, insanı insan yapan bir güçtür, zira insan sadece bu gücünü kullanarak etrafı hakkında bilgi sahibi olabilmekte, sonuçları görebilmekte, böylece planlamalar yapıp eylemde bulunabilmektedir. Dolayısıyla akıl ve akletme denildiği zaman kastedilen dar anlamıyla, statik bir öz değil, insanın düşünme kapasitesidir. Ama akıl basit anlamıyla düşünme veya akıl yürütme kapasitesinden ibaret değildir; aksine bu kapasitenin sistematik, metodik, eleştirel kullanılması yani bilimsel düşünce demektir (Düzgün, Ş.Ali, (2005). *Allah, Tabiat ve Tarih: Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri*, Lotus Yay., Ankara, s. ). Bu kullanımıyla akıl, güçlü bir kültürel ve tarihsel güç haline gelmekte, hakikatin keşfi dahil her türlü keşfe götüren yol olmaktadır. Aklın böyle geniş bir çerçevedeki kullanımı aydınlanma veya akıl çağı olarak nitelenen dönemin başat özelliği olarak öne çıkmaktadır.

Diğer taraftan, parçalar arasında teker teker ilişki kurmadan eşyayı bir bütün olarak kavramamız olmadan, bir düşünce fonksiyonu olarak sadece aklı kullanmanın bir yararı olmazdı. Varlığın yapısını bir bütün olarak kavrama durumu ile akıl arasındaki bu karşılıklı bağımlılık durumu, sonunda insanda düşünme kapasitesi denen durumu yaratmaktadır (Herbert Arthur Hodges, (1979). *God Beyond Knowledge*, London: The MacMillan Press ltd., s. 158).

Akıl, iman etme, bir varlığa bağlanma bağlamında kullanıldığında kalp, fuad (gönül), sadr, lübb gibi terimlerle birlikte kullanılmaktadır. İnsan bütün bu bilme araçlarını birlikte kullandığında bir şeyi parça halinde değil, bir bütün olarak kavrar. Bir şeyi bütün olarak kavramak demek, onunla aramızda kopmaz bir bağ kurmak, ona bağlanmak, yokluğunu kendimiz için bir risk olarak görmemiz demektir. Akl’ın, Allah’ı bilmesi, kavraması böyle bir bilme ve kavramadır. Sıradan bir nesneyi bilmesi gibi değildir. Bir şeyi bağlamak anlamında kullandığımız akıl, aynı zamanda insanın bütün bilme ve kavrama yeteneklerini de birbirine bağlar. Akıl isim olarak kullanıldığında kalp ve gönül manalarına gelir (İbn Manzur, (1955). *Lisan el-Arab,* Beyrut, c. XI, s.458). Kur’anın kullandığı fuad, kalp, sadr ve lubb arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu görülmektedir. Zira, Kur’an, kalbin insanın duygu ve bilgi kaynağı olduğuna işaret etmektedir (Kaf 50: 37; Bakara 2: 97; Şuara 26: 194).

Bilen bir varlık olarak insanın *bilme*sini tek bir kaynağa değil de bir çok unsura bağlamak, bilmeye verilen dar anlamdan kurtulmanın da yolunu açmaktadır.

**Duyu Organları**

İnsanın algı yani idrak mekanizması, duyular yoluyla oluşmaktadır. Bilgimizin temeli durumundaki dış dünyayı algılamanın ve bunları birer yargı veya önerme formunda ifade etmenin aracı duyu organlarıdır. ‘Allah sizi annenizin karnından çıkardığı zaman hiç bir şey bilmiyordunuz’ (Nahl 16: 78) ayeti duyu verilerinin bilgi edinmedeki merkezi yerine işaret etmektedir.

Kelamcıların duyu verilerini bilgi edinmede temel üç kaynaktan biri sayması, dış gerçekliğe ne kadar önem verdiklerinin bir göstergesidir. Dış gerçekliğe önem vermek kelam açısından bir zorunluluktur, zira dış dünya ancak bu gerçekliği ile Gerçek bir varlığa, Allah’a işaret edebilir. Allah’ın varlığının ve birliğinin delillerini birer ayet olarak kozmosa serpiştirdiğini dikkate aldığımızda, dış gerçeklikle aramızda dolaysız olarak ilişki kurmanın araçları durumundaki duyu verilerinin önemi daha iyi anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, kelamcılar duyu verilerinin görevlerini tam anlamıyla yerine getirebilmelerini, insan aklının bağlantılı olarak çalıştırılmasına bağlamışlardır. Bu tutum, duyu organlarının, sinirlerle ve beyinle bağlantılı açıklayan modern düşünce ile paralellik taşımaktadır.

Duyunun tam bir tanımı üzerinde uzlaşmak, kelamda da modern epistemolojik tartışmalar içinde de mümkün olmamıştır. Duyumun fiziksel mi yoksa ruhsal mı olduğu tartışması hala devam etmektedir. Bir grup düşünür, duyum sürecinin tamamen zihinsel olduğunu ileri sürerken, aksi fikirde olanlar, duyulan şeylerin zihinden bağımsız var olabilen fiziki nitelikler olduğunu savunmaktadırlar. Bu anlamda duyum sürecinin zihni yönünü vurgulamak için duyum, algılanan nitelikler için ise duyu verileri terimleri kullanılmaktadır. Materyalist eğilim duyumu, duyu verilerine indirgeme çabasındadır. Bunun karşısındaki eğilim ise, duyu verilerinin bize bilgi vasıtası olması için gereken şartların insanlardan bağımsız olarak var olmalarını dikkate alarak duyu verilerini duyumla birlikte ele alma çabasındadır (Bkz. TVD İslam Ansk. *Duyu* maddesi).

İslam kelamcılarının duyu verilerine yaptığı vurgu, insanı her şeyin ölçüsü sayan ve dış gerçeklik fikrini ortadan kaldıran sofistlerin düşüncesine de bir reddiyedir. Sofist düşünce genelde bilginin özelde de duyu verilerinin sağladığı bilginin imkansızlığını değil, göreceliğini savunuyordu. Aslında, dış gerçekliğin bize sağladığı bilginin akıl ve zihin tarafından test edilmesini isteyen kelamcılar da, duyu verilerini kısmi bir göreceliğe itmektedir.

Eflatun, duyu verilerinin kesin bilgi değil, zan ifade ettiğini, esas bilgi kaynağının akıl olduğunu kabul etmişti. Müslüman düşünürlerin de kabul ettiği bir şeydi. Duyularla algılanan alemin yani alemü’l-halk’ın değişken formlarına karşın, emr aleminin yahut akılla kavranan alemin değişmez formları, İslam felsefesi geleneğinde yoğun olarak dile getirilmiştir. Görülüyor ki, duyu verilerinin ancak akılla teyid edildikten sonra kesinlik kazanabileceği ve bir işlevi yerine getirebileceği yönündeki bu geleneğin kökleri Eflatun’a kadar gtmektedir.

Her duyunun kaçınılmaz olarak bir nesneye tekabül ettiğini ve bu ilişkiden zorunlu olarak bilginin doğduğunu söyleyen Aristo geleneğini takip eden müslüman düşünürler ise, duyu verilerini akıldan bağımsız olarak kesin bilgi üreten kaynaklar olarak görmüşler ve duyuların yanılmazlığını bir ilke olarak kabul etmişlerdir. Buna göre, dış dünya ile ilişkisinde duyu verileri edilgin alıcı konumundadır ve varlığı olduğu gibi, yorumlamadan aldığı için, hata da yapmamaktadır. Kelamcıların duyu verilerinin yanıltma olasılığına dair iddiaları da tam bu noktada devreye girmektedir. Zira, edilgin alıcı durumundaki göz, dünyadan daha büyük olan bir yıldızı bir para büyüklüğünde görmektedir. Ama aklı ve zihni bunun böyle olmadığını bildiği için, edilgin algının bilgisini düzeltmektedir.

Zihinde oluşan, başka bir ifadeyle akli dediğimiz bilgilerin duyular yardımıyla oluştuğunu dikkate aldığımızda, akli veriler ile duyu verileri arasında bir uzlaşma sağlamak mümkündür. Aksi taktirde modern felsefenin indirgemeci ve hatalı tutumunda olduğu gibi bilgi kaynaklarından birini diğerine indirgeme yanlışına düşülebilir.

**Haber**

Kelamcılar haberi iki kısımda değerlendirirler. Bunlardan biri gündelik yaşamda bilgi ve yargımıza kaynaklık eden haber, ikincisi ise Peygamberin bildirimine dayanan haberdir.

İmam Maturidî, haberin bilgi değeri taşımasını akli bir zorunluluk olarak görür. Zira, kişinin haberi inkar ettiğini söylemesi, kendisine ait bir görüşü başkalarına haber vermesinden başka bir şey değildir. Maturidîler, haberin akli bir zorunluluk taşıdığını bir ilke olarak benimsemekle, nübüvvetin de akli bir zorunluluk sonucu bilinebileceği görüşüne ulaşmışlardır.

Maturidî alimlerden Ebu’l-Muin Nesefi, haberin ve haberleşmenin insanı hayvandan ayıran temel özelliklerden biri olduğunu söyler. Zira, insan haber sayesinde bilmediği pek çok bilgiye ulaşabilmektedir. Bu bakımdan haberi inkar etmek, işitme duyusunu ve dilin varlığını reddetmek anlamına gelir, ki bu durumda insanla hayvan arasında bir fark kalmaz (Nesefi, Bkz. Tabrisatu’l-Edille, I, s. 24 vd).

Mütevatir haberi Maturidî şöyle değerlendirmektedir: Peygamberlerden bize ulaşan haberler, yanılmaları ve yalan söylemeleri muhtemel bulunan kişilerin dilinden ulaşmaktadır, çünkü onlar doğruluk ve masumiyetlerini kanıtlayacak herhangi bir delil veya belgeye sahip değildirler. Böyle bir haberle ilgili olarak yapılması gereken şey, incelemeye alınmasıdır.

Kelam alimleri haberin bilgi kaynağı olabilmesi için, ‘gerçeğe uygun olması’nı (haber-i sadık) temel şart olarak belirlemişlerdir. Haber gerçeğe uygunluğu bakımından iki kısma ayrılmıştır: 1.Haber-i mütevatir: 2.Haber-i Resul. Haber-i mütevatir yalan söylemek üzere bir araya gelmeleri imkansız görülen bir grubun naklettiği haberdir. Geçmiş olaylara yahut şu anda var olan ancak bizzat görme imkanına sahip olamadığımız olaylara, varlıklara, vs. ilişkin haberler gibi. Haber-i Resul ise, nübüvveti mucize ile kanıtlanmış peygamberin verdiği haberdir. Bu tür haberin kaynağını oluşturan kişinin gerçek peygamber olup olmadığını akıl yürüterek kanıtlamak gerektiğinden haber-i resul ile zaruri değil istidlali bilgi meydana geldiği ve bunun da kesinlik açısından zorunlu bilgiye benzediği kabul edilmiştir.

Haber-i resulün doğruluğu hususunda görüş ayrılığı bulunmamakla birlikte peygambere aidiyetinin kanıtlanması önemli görülmüştür. Bu sebeple de sabit oluşu açısından haberi üç kısma ayırmışlardır: a)Mütevatir Haber: Yalan söylemek üzere birleşmeleri mümkün olmayan görünen sahabiler topluluğunun Hz. Peygamberden naklettikleri haber. b)Müstefiz Haber: Meşhur haber olarak da bilinen bu haber, mütevatir derecesine ulaşmamıştır. c)Ahad Haber: Haber-i vahid de denilen bu türün iki temel özelliği vardır: İlk olarak, haberi bir kişi bir başka kişiden nakletmektedir, ikinci olarak da mütevatir seviyesinde değildir. Ahad haberler, Hz.Peygamberden nakledilen haberlerin çoğunluğunu oluşturmaktadırlar. Bunlar daha çok ameli ve ahlaki konulara ilişkindirler. Bu haberlerin akaid konularında delil olamayacağı konusunda kelamcılar ittifak etmişlerdir. Ancak inanç konularında delil olamayacağı kabul edilen bir haberin, ahlak ve uygulama alanlarında delil olabileceği yolundaki görüşün mantığını anlamak oldukça zor olsa gerektir.

Haberle ilgili bir diğer tartışma konusu, Hz. Peygamberden nakledilen bir haberi aklın yorumlama yetkisinin olup olmadığıdır. Selef alimleri peygamberî haberlerin olduğu gibi kabul edlimesi, yorumlanmaması görüşünü paylaşmaktadırlar. Alimlerin büyük çoğunluğu ise, bu haberlerin aklın ışığında yorumlanması gerektiğini savunurlar.

**3. İlham/Sezgi Meselesi**

Ehl-i Sünnet kelamının oluşmaya başladığı ilk dönemlerden itibaren ilhamın neliği ve bilgisel değeri, kelam ilmi ile ilgili eserlerin içerisinde yerini almıştır. İlhamın dinde herhangi bir konunun doğruluğuna delil olarak kullanılamayacağı, dolayısıyla bilgisel bir değeri olmadığını ilk kez İmam Maturidî ifade etmiştir. Maturidî, insanın akli ve duyusal yetenekleriyle elde edilen bilginin yetersizliğini ileri sürerek ilhami bilgiye dayanmak gerektiğini söyleyen grupları eleştirmiştir.

İlk dönem sufileri ilhamla ilgili değerlendirmelerini mutlaka Kur’an verilerini dikkate alarak yaparken, sonraları ilham bağımsız bir bilgi kaynağı olarak sufiliğin içine yerleştirilmiştir. Kelamcılar, bütün ülema tarafından tespit edilen ve güven duyulan bilgi kaynaklarının dışında tartışmalı bir ilkenin, deliller arasında olmasını doğru bulmamışlardır.

Öte yandan başta sufiler olmak üzere İbn Sina, Abdülkadir el-Bağdadi, Gazali, Fahreddin Razi gibi alimler Enfal 8: 29. ayete dayanarak ilhamın geçerli bir bilgi kaynağı olduğunu söylerler.

Abdülkahir el-Bağdadi ise, ilhamı nazari bilginin ortaya çıkmasına yardım eden bir öğe olarak görmektedir (Bağdadî, *Usulü’d-din*, s.14).

İlhamı bilgi kaynağı olarak görmeyenler, Kur’anın bilgi kaynağı olarak duyuları, akıl yürütmeyi ve vahyi temel aldığını, bilgiden ve bilginin nesnesi durumundaki varlık alanlarından bahsederken bu üç alana göndermede bulunduğunu belirtmektedirler. Onlara göre, Kur’an ilhama hiç bir şekilde işarette bulunmamıştır. Yine bu bağlamda ileri sürülen bir görüş de, ilhami bilgilerin denetimi mümkün olmayan öznel özellik taşıması sebebiyle, hem doğruluk hem de yanlışlık ihtimallerinin bulunmasıdır. Bilginin ihtimal, sanı değil de kesinlik taşıması gerektiği dikkate alındığında ilhamın bilgi değeri ortadan kalkmaktadır.

İlham, bir bilgi değil, bilgiye zemin oluşturan temel insani yetenek olarak görülmelidir. Aynı şekilde, ilhamın varlığını temellendirmek üzere işarette bulunulan Enfal 29. ayette, aslında, insanın iyiyi kötüden ayıracak yeteneğine, kısaca kalbin, sadrın, lübbün, fuadın bir bütün olarak kullanılmasıyla ortaya çıkan akli yeteneğine ‘furkan’ adı altında işaret etmektedir.

**4. Bilgi ve Hikmet**

Kur’an, Bilgi, Hikmet ve Kitap kelimelerini, çoğu zaman birlikte kullanmaktadır (Bkz. Bakara 2: 32). İlim, öğretileni alabilme yeteneğini, hikmet ise öğretilmeyeni kendi kendine keşfetme gücünü gösterir. Kur’anda bu durum şöyle ifade edilmektedir: “Kime hikmet verilirse, ona gerçekten büyük bir hayır verilmiş olur” (Bakara 2: 269). Bilgi sadece bir keşif değil, aynı zamanda inşa çabasıdır. Allah insan’a sadece bilgiyi değil, hikmeti de vermektedir. Hikmet, verilen bilgiyi kullanarak bize verilmeyeni de keşfetme, böylece asırlara yayılan kollektif bir bilgi birikimi inşa etme imkanı demektir. Allah’ın isimlerinden birinin de ‘Hakîm’ olduğunu, hikmeti dilediğine verdiğini (Bakara 2: 269) de Kur’anda beyan ettiğine göre ilmin ve hikmetin kaynağı genişlemekte, bilginin sadece birilerinin tekelinde bulunduğu yahut bilginin ‘doğulu’ yahut ‘batılı’ olması iddiası askıda kalmaktadır. Bilginin değeri, coğrafi aidiyetinde değil, kendisine hikmetin eşlik edip etmediğinde aranmaktadır. Zira, hikmet, aynı zamanda bilginin kullanılma alanını ve yöntemini belirleyen bir kavramdır. Hikmetle donanmış ve ahlaki bir tabana oturan bilginin yarar getirdiği, hikmetten uzak bilginin ise geniş çaplı felaketlere zemin hazırlayan bir araca dönüştüğü görülmektedir.

Bilginin yararlı bir eyleme dönüşmesine hizmet eden modelimizi oluşturan öğelerden birinin de ahlaki kabullerimiz olduğunu düşünürsek ilimden ne anlamamız gerektiği biraz daha netleşecektir.

**Ahlak** köken olarak *h.l.k.* kökünden gelir. Bu da yaratma demektir. O halde ahlaklı olmak, iyi olanı yaratmak demektir. Ahlak, bir duruşa ve inanışa göre değil, eyleme göre bu niteliği kazanır. O halde ahlaki zemine oturan bilgi insanlara uygulamada faydası olan, onlarda böyle bir değer yaratan bilgidir. Bu anlamda, Kur’anın bilgi anlayışı kurama dayalı olmaktan çok, uygulamalıdır. Ona kaynaklık eden aklın işleyen, sonuçlar çıkaran bir pratik yapıya sahip olması gibi.

Kur’an ilim sözcüğüne hiçbir olumsuzluk, çirkinlik eklemediği halde imana çirkinlik izafe etmiştir (Bakara 2: 93). Ancak, ilme eklemediği olumsuzluğu, ilmi taşıyan ya da kullanan kişiye eklemektedir (Kasas 28: 78; Casiye 45: 23). Fakat dikkat çekici bir şekilde ilmin kötüye kullanımını gösteren ayetlerde, bu kötüye kullanımı sergileyenler ilim sahibi (alim) olarak anılmamakta, kendilerinin sıfatı olmayan ilmi kötüye kullandıkları belirtilmektedir. Oysaki ilmin iyiye ve güzele hizmet için kullanımından söz edilirken bu hizmeti verenlere ilmi sıfat yapmıştır. (Kasas 28: 80; Ankebut 29: 43; Fatır 35: 28).

Bu durumda evrende ya da kendi içimizde olanı keşfetmekle meşgul olan herkes, ilmin onurundan pay alacaktır. Bilimler arasında bir üstünlük derecesi kurmak ve hatta bilimleri dini bilimler ve din dışı bilimler diye ayırmak yanlıştır. İlimlerde bir değer farkı olmadığına göre alimler arasında da böyle bir farklılık doğru değildir. Zira doğayı araştırma konusu yapan ile Allah’ın kitabını araştırma konusu yapan benzer ayetlerden hareket etmektedir. Bu ayetler, hem kendiliklerinden bir anlama sahiptir hem de kendilerinin dışında ve ötesinde bir varlığa işaret etmektedirler. Doğada olanları keşfetmeye çalışan bilginin yaptığı şey, onun olağanüstü yapısını çözmek ve kutsal bir amaca hizmet etmektir. Hem tabiatın ayetleri hem de Kur’anın ayetleri bu anlamda aynı Yüce Varlığın kendi kudret ve azametini ortaya koyma yolları olarak algılanmalı, ikisi arasında bir derecelendirme yapılmamalıdır.

Kur’an ilmin artışı ile Allah’ı bilme arasında doğru bir orantı kurar ve Allah’ın kulları içerisinde O’ndan en çok korkanların ‘Alimler’ olduğuna işaret eder (Fatır 35: 28).

Öte yandan Kur’an, Yüce Allah’ın Hz. Peygambere gönderdiği vahye de “ilim” adını vermektedir: “...Andolsun, eğer sana gelen bunca ilimden sonra onların arzu ve keyiflerine uyacak olursan, o taktirde sen mutlaka zalimlerden olursun” (Bakara 2: 145; Ra’d 13: 37). Yüce Allah, Vahyin de ilim olduğunu bildirmek suretiyle, Kur’an’ın sadece bir inanç kitabı olmadığını da anımsatmaktadır.

**5. Bilginin Değeri Problemi**

Bilgiyi özne/nesne (algılayan/algılanan) ilişkisi olarak değerlendiren ve nesne özelliği taşımayanın gerçek bir bilgi değerinden yoksun olduğunu söyleyen yaklaşımın, bilgi tanımı eksik görünmektedir. Bu, bilmeyi daha çok gözle görünen varlıkların bilgisi şeklinde algılayan maddeci bir bilgi anlayışıdır. Bir madde gibi algılayamadığımız ama aklen varlığına hükmettiğimiz ve bir bilgi malzemesine dönüştürdüğümüz *gayb* bilgisi de kesinlikle bilgi kavramı içinde yer almalı ve kendisine bir değer yüklenmelidir. Zira, Allah’ın varlığı sadece vahiyle bildirilen ve kabul edilen bir olgu değil, akılla da bilinen bir gerçektir. Bu sebeple, Kelam bilginleri, vahye muhatap olmayan insanların en azından Allah’ın varlığını aklen keşfetmeleri gerektiğini belirtmişlerdir.

Allah’ın Adem’e isimleri öğrettiğinin işaret edildiği ayette de belirtildiği gibi bilginin kaynağı Allah’tır ve her şeyi bilen sadece O’dur:

“Allah Adem’e bütün varlıkların isimlerini öğretti. Sonra onları meleklere göstererek, “Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi bana bunların isimlerini bildirin” dedi. Melekler, “Seni bütün eksikliklerden uzak tutarız. Senin bize öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur. Şüphesiz her şeyi hakkıyla bilen, her şeyi hikmetle yapan sensin”, dediler” (Bakara 2: 31).

Bu durum, sadece kendi yöntemimizin ve bilgi içeriğimizin doğru olduğu yolundaki iddiaları geçersiz kılmakta, doğrunun değil, doğruların hakim olduğu bir alanda bilgi ürettiğimizin farkında olmamızı sağlamaktadır. Bu bilgi üretim alanımıza ayette “esma yani isimler” olarak işaret edilmektedir. İsimler, varlıklara işaret eder. Dolayısıyla bilgimize konu olacak alanların başında varlıklar gelmektedir. Allah bu varlıklardan sadece birer bilgi konusu olarak bahsetmemekte, onları **ayet** olarak adlandırarak bir de değer yüklemektedir. Dolayısıyle hem kendi içimizde, hem dışımızda olanlar salt birer varlık olmanın ötesinde, kendi varlıklarının dışında bir şeylere götüren birer işaret ve sembol olarak önümüze konulmaktadır. İşaretler ve sembollerle konuşmanın da, din dilinin en temel özelliklerinden biri olduğu bilinmektedir.