



Tanrı'nın Varlığını Kanıtlamanın (İsbât-ı Vâcib) Kelâm Bilgi Teorisindeki Yeri:  
Kâdî Abdülcebbâr Örneği

Proving God's Existence in Terms of Kalâm's Theory of Knowledge: The  
Case of Qâdî 'Abd al-Jabbâr

Mehmet Bulgen

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm Ana Bilim Dalı, İstanbul/Türkiye  
Assoc. Prof., Marmara University Faculty of Theology, Department of Kalam, Istanbul/Turkey  
[mbulgen@hotmail.com](mailto:mbulgen@hotmail.com) | [orcid.org/0000-0002-2372-471X](https://orcid.org/0000-0002-2372-471X)

DOI: 10.47425/marifetname.vi.1097347

#### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü | Article Type:** Araştırma Makalesi | Research Article

**Geliş Tarihi | Received:** 1 Nisan /April 2022

**Kabul Tarihi | Accepted:** 14 Haziran /June 2022

**Yayın Tarihi | Published:** 30 Haziran /June 2022

#### Atf | Cite as

Bulgen, Mehmet. "Tanrı'nın Varlığını Kanıtlamanın (İsbât-ı Vâcib) Kelâm Bilgi Teorisindeki Yeri: Kâdî Abdülcebbâr Örneği [Proving God's Existence in Terms of Kalâm's Theory of Knowledge: The Case of Qâdî 'Abd al-Jabbâr]". Marifetname. 9/1 (Haziran/2022), s. 13-53.

#### İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

#### Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity, Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: [sifdergisi@gmail.com](mailto:sifdergisi@gmail.com)



## Tanrı'nın Varlığını Kanıtlamanın (İsbât-ı Vâcib) Kelâm Bilgi Teorisindeki Yeri: Kâdî Abdülcebbar Örneği

**Öz:** Tanrı'nın varlığını kanıtlamak (isbât-ı vâcib) kelâm ilminin başlangıcından itibaren üzerinde önemle durulan konulardan biridir. Kelâmcıların yöntemi ise bir bilgi teorisi ekseninde bunu ortaya koymaya çalışmalarıdır. Klasik dönemden günümüze ulaşan kelâm kitapları incelendiğinde, kelâmcıların başlangıçta bilgi konusuna yer verdikleri ve Tanrı'nın varlığı, birliği ve nübüvete dair konuları bilginin tanımı, imkânı, türleri ve kaynakları gibi epistemik ilkeler üzerinden tartıştıkları görülmektedir. Bu makalede Mu'tezile kelâmında önemli bir yeri olan Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) Tanrı'nın varlığını bir bilgi teorisi ekseninde nasıl kanıtlamaya çalıştığı ortaya konulacaktır. Çalışmada Kâdî'nin bilgi ve isbât-ı vâcibe dair görüşleri açıklanırken onunla yakın dönemlerde yaşayan Eş'ari ve Mâtürîdî kelâmcılarının görüşlerine de yer verilecektir. Böylelikle klasik dönemde kelâmcıların bilgi teorisi ve isbât-ı vâcib konusunda birleşip ayrıştıkları noktalar Kâdî ekseninde tespit edilecektir. Bu doğrultuda makalede öncelikle Kâdî'nin bilgiyi nasıl tanımladığı ve bu tanımında diğer kelâmcılardan benzeşip farklılaştığı yönler ele alınacaktır. Ardından Kâdî'nin akıl, duyular ve haberden müteşekkil bilgi edinme kaynaklarını doğrudan Allah'ın yaratmasına dayalı "zarûri" ve kişinin kendi kazanıma dayalı "iktisâbî" bilgi türleri kapsamında nasıl tasnif ettiği ortaya konulacaktır. Son olarak Kâdî'nin Tanrı'nın varlığı ve başlıca özelliklerini ortaya koyduğu bilgi teorisine dayanarak nasıl ispat etmeye çalıştığı ele alınacaktır.

**Anahtar Kavramlar:** Kelâm, Kâdî Abdülcebbar, Bilgi, Tanrı, İsbât-ı Vâcib

### Proving God's Existence in Terms of Kalâm's Theory of Knowledge:

#### The Case of Qâdî 'Abd al-Jabbâr

**Abstract:** Developing arguments for the existence of God (ithbât al-wâjib) has been one of the important areas of inquiry that Muslim theologians (mutakallimûn) have focused on since the beginning of the science of kalâm. The distinctive aspect of mutakallimûn in this regard is that they try to prove the existence of God by taking into account a theory of knowledge. When the classical period kalâm books are examined, it is seen that the mutakallimûn initially dealt with the subject of knowledge and then specifically discussed the issues of God's existence, oneness and prophethood on the basis of epistemic principles such as the definition, possibility, types and sources of knowledge. In this article, I will discuss how Qâdî 'Abd al-Jabbâr (d. 415/1025), one of the important Mu'tazila theologians, tried to prove the existence of God on the axis of an epistemology. In this



context, some views of Ash‘arî and Mâturîdî theologians, who lived in the same period with Qâdî ‘Abd al-Jabbâr, on the subject will also be included. Thus, I will be try to determine the similarities and differences of the mutakallimûn in the classical period in terms of the theory of knowledge and ithbât al-wâjib. In this direction, firstly, I will show how Qâdî ‘Abd al-Jabbâr defines knowledge and the aspects in which he resembles and differs from other mutakallimûn in this definition. Then, I will be examined how Qâdî ‘Abd al-Jabbâr classifies the sources of knowledge, consisting of reason, senses and true report, within the scope of “necessary” (đarurî) and “acquired” (iktisâbî) types of knowledge. Finally, I will then treat how Qâdî ‘Abd al-Jabbâr tried to prove the existence of God and His attributes based on his theory of knowledge.

**Keywords:** Kalâm, Qâdî ‘Abd al-Jabbâr, Knowledge, God, Ithbât al-wâjib

### *Giriş*

Bir terim olarak “varlığı kendinden olan, var oluşunda başkasına muhtaç bulunmayan bir zâtı delillendirmek” manasına gelen “isbât-ı vâcib”,<sup>1</sup> kelâm ilminde nübüvvet ve ahiret gibi diğer ana meselelerin kendisine dayandığı asıl (aslu’l-usûl) konumundadır. Kelâmcıların yöntemi ise bu konuyu, başlangıçta tespit ettikleri birtakım epistemolojik kavram ve prensiplere bağlı kalarak yürütmeleridir. Başka bir ifadeyle kelâmcılar asıl ilgi alanları olan evrenin yaratılışı, Allah’ın varlığı, birliği, sıfatları, nübüvvet ve ahiret gibi konuları ele almaya başlamadan önce bilginin tanımı, imkânı, türleri, kaynakları, akıl yürütmenin (nazar) hakikati ve bilgi değeri gibi konuları ele almaktadırlar.

Kelâmın bir bilgi teorisine dayalı olması mevcûd, madûm, kadîm, muhdes, cevher ve araz gibi ontolojik kavramların daha genelde “bilinenler” (malûm) kümesinin elemanları olmasından da anlaşılabilir. Buna göre cisim, cevher ve araz kavramları “sonradan meydana gelen” (muhdes) kümesine; muhdes ve “ezelî olan” (kadîm) kavramları “var olan” (mevcûd) kümesine; var olan ve “yok olan” (madûm) kavramları ise daha üst bilinen (malûm) kümesine ait kavramlardır.<sup>2</sup> Dolayısıyla kelâmcıların bilinenleri bu şekilde

<sup>1</sup> Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı, İsbât-i Vâcib* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 21.

<sup>2</sup> Bâkîllânî, *Temhidü’l-evâil ve telbîsü’d-delâil*, nşr. Şeyh Imâdü’d-dîn Ahmed Haydar (Beyrût: Müessesetü’l-Kütübü’l-Sekâfiyye, 1407/1987), 34; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmî’l-cevâbir*



sınıflaması var olan şeyleri daha çok bilgi nesnelere olmak bakımından ele aldıklarını ortaya koyar. Bu durum kelâmcıların Tanrı'nın varlığını ispat konusu da dahil olmak üzere var olanlar hakkında konuşmalarının bir takım epistemik kural ve yöntemlere dayalı olmasını gerektirir.

Kelâmcıların bilgi felsefesine dair konulara ilgi duymaları erken dönemlere kadar uzanmaktadır. *Makâlât* kitapları, Hişâm b. el-Hakem (ö. 179/795), Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]), Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]), İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm (ö. 231/845) ve daha birçok kelâmcının cisim, cevher, araz, hareket ve nedensellik gibi kozmolojik konuların yanında akıl, bilgi, düşünce (nazar), algı (idrâk) ve haberin doğasına yönelik tartışmalara giriştiklerini haber vermektedir.<sup>3</sup> Yine İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995 [?]) III./IX. yüzyıl kelâmcılarına nispet ettiği bilgi (ilim/marifet) konusuna münhasır yazılmış çok sayıda kitap, bazı kelâmcıların dini savunmanın ötesinde, bir hakikat arayıcısı olarak da bilgi meselesine ilgi duyduklarını göstermektedir.<sup>4</sup>

Mu'tezile kelâmcılarının ardından Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye'ye mensup kelâmcılar da bilginin tanımı, imkânı ve kaynakları gibi konulara ilgi duymayı sürdürmüşlerdir. Kelâmcıların epistemik konulardaki görüşleri hakkında bilgi alınabilecek günümüze ulaşmış en erken eserlerden birinin

*ve'l-a'râz*, nşr. Daniel Gimaret (Beirut: el Ma'hedu'l-İlmî el-Fransî li'l-Âsârîş-Şarkıyye bi'l-Kahire 2009), 1/6.

- 3 Örneğin Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, kelâmcıların akıl ve bilgi konusunda yaptıkları tartışmaları aktarmaktadır. *Makâlâtâtü'l-İslâmiyyin, İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, Metin-Çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 542, 548.
- 4 Burada örnek olarak İbnü'n-Nedîm'in 8., 9. ve 10. Yüzyıllarda yaşayan kelâmcılara atfettiği bilgi (mârifet) konusuna dair bazı kitaplar zikredilebilir. Bu kitaplardan bazılarının örnek şunlardır: Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) tarafından yazılan *Kitâbüs-sebil ilâ marifeti'l-Hakk* (s. 530); Ebü'l-Hüzeyl'in yazdığı *Kitâbün ale's-Sofestâ'iyye* (s. 532), Hişâm b. El-Hakem tarafından yazılan *Kitâbü'l-Ma'rife* (s. 600), İsa b. Subeyh el-Murdâr tarafından yazılan *Kitâbü kelâmi eblî'l-İlm ve Ehlî'l-Cehl, Kitâbü'l-Ma'rife alâ Sümâme, Kitâbü'l-Ma'rife ale's-Şebhâm* (s. 542); Sümâme b. Eşres'in *Kitâbü'l-Ma'arif (Kitâbü'l-Ma'rife)* (s. 544), Câhîz'ın yazdığı *Kitâbü'l-Ma'rife, Kitâbü Cevâbâti Kitâbi'l-Ma'rife, Kitâbü Mesâili Kitâbi'l-Ma'rife, Kitâbü'r-Reddi alâ Ashâbi İlhâm* (s. 552) ve Nazzâm tarafından yazılan *Kitâbü'l-Marife* (s. 538), Ebû Ali el-Cübbâi tarafından yazılan *Kitâbü'l-Ma'rife, Kitâbü'n-Nazar, Kitâbü'l-Mechül ve'l-Ma'lûm, Kitâbü Nakzı Kitâbi'l-Câhîz fi'l-Ma'rife* (s. 576), Bişr el-Merisi'ye ait *Kitâbü'l-Ma'rife* (s. 578) erken dönemlerden itibaren kelâmcıların bilgi teorisiyle ilişkili yazdığı kitaplar olarak zikredilebilir. Muhammed B. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, Metin-çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu, 2019), 530, 600, 542, 555, 538, 576, 578.



Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbü't-tevhîd*'i olması dikka-  
te değerlidir.<sup>5</sup> Yine Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-36), İbn Fûrek (ö.  
406/1015), Ebû Bekr el-Bâkîllânî (ö. 403/1013), Abdülkâhîr el-Bağdâdî  
(ö. 429/1037-38), İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve Ebü'l-  
Muîn en-Neseî (ö. 508/1115) gibi klasik dönem kelâmcılarının günümüze  
ulaşan kitaplarına bakıldığında onların başlangıçta bilgi konusuna yer ver-  
dikleri ve bilhassa tevhîd ve nübüvvetle dair konuları bilginin tanımı, imkânı  
ve kaynakları gibi epistemik ilkeler üzerinden tartıştıkları görülmektedir.<sup>6</sup>

İslâm dininin itikadî esaslarını tespit, temellendirme ve savunma gibi  
roller üstlenen kelâmcıların bilgi konusuna bu derece önem vermeleri şaşırtıcıdır.  
Kelâmcıların teolojik meseleleri daha temel ve sistematik bir şekilde  
çözme arayışları muhtemelen onları bu türden sorunların temelinde yatan  
bilgi konusuna sevk etmiş olmalıdır. Zira Allah'ın varlığı, birliği, nübüvvet  
ve ahiretle ilişkili meseleler “nasıl bilebilirim, neleri bilebilirim, bildiğim şey-  
yin kesinliğinden nasıl emin olabilirim?” gibi epistemik sorulardan bağımsız  
olamaz. Bu yönüyle bilgi teorisi topyekûn insan zihnini biçimlendirme  
ve inanç da dahil olmak üzere bilişsel faaliyetleri yönlendirme potansiyeline  
sahiptir.

Diğer taraftan Allah'ın varlığını kanıtlamak, kelâm ilminin başlangıcından  
beri üzerinde durulan konular arasında gelmektedir. Nitekim bu ilmin kuru-  
cusu olan Vâsıl b. Atâ'ya (ö. 131/748) nispet edilen kitaplardan biri *Allah'ın  
Bilgisine Götüren Yol (Kitâbü's-sebil ilâ ma'rifeti'l-Hakk)* adını taşımaktadır.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Ebü Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 83-88; bu konuda ayrıca bkz. Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: İFAV, 1998), 29.

<sup>6</sup> Bu konuda somut örnekler için bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 83-88; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik 1987), 10-19, 247; Bâkîllânî, *Tembidü'l-evâil ve telbisü'd-delâil*, nşr. Şeyh İmâdü'd-dîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü'l-Sekâfiyye, 1407/1987), 25-36; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlü'd-din* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928), 4-23; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-din*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr-Süheyr Muhammed Muhtâr-Faysal Bedir Avn (İskenderiye: Münşeâtü'l-Maârif 1969); Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebstratü'l-edille fi usûli'd-din*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/9-10; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-din /Matürîdiyye Akaidi*, Metin-çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 17-18; ayrıca bkz. Mehmet Dağ, “Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi] 4 (1980) 97-114.

<sup>7</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 530.



Yine birçok kelâm kitabında yer alan “Allah’ın insana vâcip kıldığı şeylerin en başında geleni O’nu bilme yolunda akıl yürütmedir (nazar)”<sup>8</sup> ifadesi ve ayrıca kelâmcıların akli delile dayanmayan bir imanun fayda vermeyeceğini belirtmeleri<sup>9</sup> kelâm ilminde Tanrı’nın varlığını kanıtlamaya verilen önemi ortaya koymaktadır. Bundan dolayıdır ki kelâmcılar münazaralara katılarak, özgün argümanlar geliştirerek ve kitaplar/risaleler yazarak Allah’ın varlığını kanıtlamaya çalışmışlardır.<sup>10</sup> Başta Kelâm Kozmolojik Argümanı (Hudûs Delili) olmak üzere kelâmcılarca Tanrı’nın varlığını ispatlamak için geliştirilen argümanların geçmişte olduğu gibi günümüzde de yaygın bir şekilde kullanılması kelâmcıların bu sahaya yaptıkları ciddi katkılar sayesinde.<sup>11</sup>

Bu çalışmada klasik dönem kelâmcılarının Allah’ın varlığını bir bilgi teorisi ekseninde nasıl ispat etmeye çalıştıkları, Mu‘tezile’nin önde gelen isimlerinden Kâdî Abdülcebbar el-Hemedânî (ö. 415/1025) ekseninde ortaya konulmaya çalışılacaktır.<sup>12</sup> Kuşkusuz bilgi teorisiyle ilişkili bir ko-

<sup>8</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, Metin-çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/74-75; İbn Fûrek, Ebû’l-Hasan el-Eş‘arî’nin şöyle dediğini aktarır: “Ergenliğe ulaşan bir kişi (âkil bâliğ) üzerine ilk vâcip olan Allah’ı bilmeye götüren nazar ve istidlâldir.” *Mücerred*, 250; İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî de (ö. 478/1085) şöyle söyler: “Allah Teâlâ’nın bilgisine götüren nazar ve istidlal vâciptir.” *eş-Şâmil fi usûli’l-dîn*, 115; Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ise şöyle söyler: “Bize göre doğru olan, mükellefe ilk vâcip olanın, Yüce Allah’ı, sıfatlarını, birliğini, adaletini ve hikmetini bilmeye (mârifet) götüren nazar ve istidlâl olduğunu söyleyen kimsenin görüşüdür. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1346/1928), 210; benzer ifadeler için ayrıca bkz. Bâkîllânî, *el-İnsâf fi mâ yecibü i’tikâdub ve lâ yecüzü’l-ceblü bib*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 2000), 21.

<sup>9</sup> Örneğin Ebû’l-Muîn en-Nesefî şöyle demektedir: “Kelâmcıların çoğunluğu imanın geçerli olması veya fayda vermesi için, itikadın üzerine bina edileceği bir delil bulunması gerektiği görüşündedirler.” Bkz. *Tebstratü’l-edille*, 1/ 42.

<sup>10</sup> Bu konuda bkz. Josef Van Ess, “Allah’ın Varlığı Konusunda Erken Dönem İslâm Teologları”, çev. Mehmet Bulgen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* [Kader], 12/1 (2014), 383-398; ayrıca bkz. Hülya Terzioğlu, “Osmanlı Döneminde Öne Çıkan İsbât-ı Vâcip Risâleleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 14/ 27 (2016), 53-73 Hatice Toksöz, “İslâm Düşüncesinde İsbât-ı Vâcip Problemi: Celâleddin ed-Devvânî’nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 7/2 (2014), 25-70.

<sup>11</sup> Bu konuda bk. William Lane Craig, *The Kalâm Cosmological Argument* (London: Palgrave Macmillan, 1979); ayrıca bk. Jacobus Erasmus, *The Kalâm Cosmological Argument: A Reassessment* (Cham: Springer, 2018).

<sup>12</sup> Kâdî Abdülcebbar’ın hayatı ve eserleriyle ilgili bilgi için bkz. J.R.T.M. Peters, *God’s Created Speech: A Study in The Speculative Theology of the Mu‘tazilî qâdî l-quğât Abû ‘l-ĥasan ‘Abd al-Jabbâr bn Aĥmad al-Hamađânî* Leiden: E.J. Brill, 1976), 6-14; Metin Yurdagür, “Son Dönem Mu‘tezilesinin En Meşhur Kelâmcısı Kâdî Abdülcebbar: Hayatı ve Eserleri”, *Marmara Üni-*



nuyu Kâdî Abdülcebâr üzerinden çalışmak birtakım avantajlar sağlamaktadır. Zira kelâm ilminde bilgi teorisine bu derece önem verilmesi Kâdî Abdülcebâr'a ginceye kadar bu konuda önemli bir birikim ve literatürün oluşmasını sağlamıştır. Kâdî'nin bu noktada önemi, kendisinden önceki kelâmcılarca üretilen zengin birikimi aktararak günümüzde bunların bilinmesini sağlamanın yanında kendisi de bilgi teorisi konusunda bazen öncükileri eleştirerek bazen de yeni görüşler ortaya atarak bu mirasın zenginleşmesine katkıda bulunmuştur. Onun *el-Muğni* adlı eseri'nin "Düşünce ve Bilgi" (*en-Nazar ve'l-Ma'ârif*) adını taşıyan on ikinci cildi günümüze ulaşan bilgi teorisi konusunda en hacimli kelâm eserlerinden biri olma özelliği taşımaktadır. Bu durum bilgi teorisiyle ilişkili çalışmalarda Kâdî'nin cazibe merkezi haline gelmesine neden olmaktadır.<sup>13</sup>

Kâdî'de Allah'ın varlığının bilgisi (marifetullah) konusunu çeşitli açılardan değerlendiren çalışmalar<sup>14</sup> bulunmakla birlikte hâlihazırda yapacağımız üzere onun isbât-ı vâcib konusundaki görüşlerini bir bilgi teorisi ekseninde değerlendiren münhasır bir çalışma bulunmamaktadır. Bu doğrultuda bu çalışmanın beş kısımdan oluşması planlanmaktadır. İlk kısımda Kâdî'nin bilgiyi "sükûnu'n-nefs" kavramı ekseninde nasıl tanımladığı ele alınacaktır. İkinci kısımda Kâdî'nin bilginin imkânı konusundaki görüşleri değerlendirilecektir. Üçüncü kısımda Kâdî'nin bilgiyi zorunlu (ızdırarî) ve kişinin kendi kazanımına (iktisâbî) dayalı olarak nasıl ikiye ayırdığı ele alınacaktır. Dördüncü kısımda Kâdî'nin akıl, duyular ve haberden oluşan bilgi edinme kaynaklarını nasıl açıkladığı işlenecektir. Son olarak beşinci kısımda Kâdî'nin Tanrı'nın varlığını bilgi teorisini de eksene alarak nasıl ispat ettiği ortaya konulacaktır.

Çalışmada Kâdî'nin bilgi ve isbât-ı vâcibe dair görüşleri açıklanırken

*versitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1986), 117-136.

<sup>13</sup> Kâdî Abdülcebâr'ın bilgi teorisi günümüzde çeşitli çalışmalara konu olmuştur. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Murat Memiş, *Mu'tezili Bir Bakışla Bilgi Problemi* (Ankara: Sarıcaç Yayınları, 2007); Yunus Cengiz, "Kâdî Abdülcebâr'ın Bilgi Sisteminde Algı-Akıl İlişkisi", *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (2010), 1-22; İbrahim Aslan, "Mutezile Kelâmında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi -Kâdî Abdülcebâr Örneği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 151-176.

<sup>14</sup> Sefa Bardakçı, "Kâdî Abdülcebâr'da Allah Teâlâ'yı Bilme ve Taklidi İman", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/11 (Haziran 2010): 103-114; Mehmet Şaş, "Kâdî Abdülcebâr'ın Mârifetullah Teorisi", *Kader* 17/1 (2019), 153-184.



onunla yakın dönemlerde yaşayan Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılarının görüşlerine de yer verilecektir. Böylelikle klasik dönemde kelâmcıların bilgi teorisi ve isbât-ı vâcib konusunda birleşip ayrıştıkları noktalar Kâdî ekseninde tespit edilecektir. Kelâmcıların başta isbât-ı vâcib olmak üzere temel meselelerini belli bir epistemik zemin üzerinden ele aldıklarını göstermek önemlidir. Zira bu tespit kelâm ilminin gerçek doğasının ve entelektüel derinliğinin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Buna göre kelâm sadece İslâm dininin inanca dair prensiplerini vahye dayalı olarak tespit ve savunmayı amaçlayan bir disiplin olmayıp tevhîd, nübüvvet ve ahiret gibi teolojik meselelerin belli bir bilgi teorisine dayalı olarak ele alındığı tümel bir disiplin olma özelliği taşımaktadır. Bu bağlamda kelâmın düşünce yapısının şekillenmesinde rol oynayan epistemolojisinin bilinmesi bu ilmin çatısı altında geliştirilen kavram ve fikirlerin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

### 1. Kâdî'ye Göre İsbât-ı Vâcib ve Bilgi

Kâdî Abdülcebâr'ın tevhîd konusunda Mu'tezile'nin beş esası hakkındaki görüşlerini açıklamak için yazılan *Şerhu'l-usuli'l-hamse* adlı eser isbât-ı vâcib meselesini merkeze alan şu soru ile başlar:

"[Kâdî Abdülcebâr] Beş Esasın (el-Usûlü'l-hamse) mâhiyeti hakkındaki soruyu açıklamak üzere söze şöyle başladı: Birisi, 'Allah'ın sana ilk vâcib kıldığı şey nedir?' diye soracak olursa, ona cevaben bunun: "Allah Teâlâ'yı bilmeye (mârifetullah) ulaştırıran akıl yürütme (nazar) olduğunu söyle. Çünkü O, ne zarûrî olarak, ne de gözlemlenir. Bu durumda O'nu sadece düşünme (tefekür) ve akıl yürütme (nazar) yoluyla bilmemiz gerekir".<sup>15</sup>

Kâdî'den yaptığımız bu açıklamalar onun isbât-ı vâcib konusundaki yak-

<sup>15</sup> Kâdî, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 1/64-65; Abdülcebâr'ın bu ifadeleri aynı dönemde yaşayan önemli Eş'arî kelâmcısı Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013) şu ifadeleri ile oldukça benzerdir: "Allah'ın bütün kullarına farz kıldığı ilk şey O'nun delilleri (âyet) üzerinde nazardır. Çünkü şanı yüce olan Allah, zaruretle ve hisler yoluyla müşahade ile değil, ancak güç yetirdiklerine (makdurat) itibar, kudretinin eserleri ve rububiyetinin göstergeleri üzerine istidlal ile elde edilebilir. *el-İnsâf*, 21; benzer yaklaşım için ayrıca bk. Abdülkâhîr el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*, nşr. M. M. Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1416/1995), 327; bu konuda ayrıca bk. Mehmet Şaşa, "Kâdî Abdülcebâr'ın Mârifetullah Teorisi", 157; Mahmut Çınar, "Mütekadimün Dönemi Kelâm Alimlerine Göre Bilgi, Kaynakları ve Bunlar Arasındaki İrtibatın Keyfiyeti", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 21 (2011/2), 17.





laşımıyla ilgili önemli ipuçları sağlamaktadır. Her şeyden önce Kādî isbât-ı vâcib konusunu insanın sorumluluğu (teklif) ekseninde ele almaktadır.<sup>16</sup> Ancak kişiyi böylesine büyük bir sorumluluğa sevk edenin “vahiy” değil de “akıl” olması gerekir. Zira kişi henüz Allah’ı bilmediği için onu Allah’ın bilgisine götürecek akıl yürütmede bulunmakla yükümlü kılma işleminin Allah’tan peygamber vasıtasıyla gelen bir vahiyle gerçekleşmesi söz konusu değildir.

Kādî’nin yukarıdaki açıklamasının bir başka özelliği ise onun nezdinde isbât-ı vâcibin bir bilgi teorisi ekseninde gerçekleştirilmesidir. Zira Kādî’de insana isbât-ı vâcib konusundaki sorumluluğu yükleyen “akıl” kavramının özel tür zorunlu bilgilere karşılık gelmesi bir tarafa, onun Allah’ın bilgisine (marifetullah) götüren yolu tarif ederken zikrettiği ‘zarûrî bilgi’, ‘iktisâbî bilgi’, ‘nazar’ ve ‘istidlal’ gibi ifadeler bilgi teorisine dair kavramlar olma özelliği taşımaktadır. Dolayısıyla Kādî’nin bilgi teorisinin temel kavramlarını açıklamaksızın onun isbât-ı vâcib konusundaki görüşlerini ele alan bir çalışma muhakkak eksik kalacaktır .

İşe Kādî’nin bilgiyi (*‘ilm*) nasıl tanımladığından başlarsak, onun kelâm bilgi teorisine katkıda bulunduğu konuların başında bilginin tarifi meselesi gelmektedir. Kādî öncesinde Mu‘tezile kelâmcılarının bilgiyi, modern epistemolojide de yaygın olduğu üzere “gerekçelendirilmiş doğru inanç”<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Bu tavır sadece Mu‘tezile ve Kādî’ye özgü olmayıp Eş‘ariler de benzer yaklaşıma sahiptirler. Ancak Mu‘tezile Allah’ı bilmeye götüren akıl yürütmenin vacip oluşunu akla dayandırırken (*Şerhu’l-usulî’l-hamse*, 1/ 72); Eş‘ariyye ise bu yükümlülüğün nakille sabit olduğunu savunur. Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) kelâmcıların farklı yaklaşımlarını şu şekilde açıklamaktadır: “Mârifetullahı ulaşmak için nazar biz ve Mu‘tezile’nin icmâi ile vaciptir. Allah’ı bilme hakkında nazarın vacipliğinin sübut yolu hakkında ihtilaf edilmiştir. Sübût yolu ashâbımıza [Eş‘arilere] göre nakil iken Mu‘tezileye göre akıldır.” *Şerhu’l-Mevâkıf, Mevâkıf Şerhi*, Metin-Çeviri Ömer Türker (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/336. Diğer taraftan Cüveynî, “Allah Teâlâ’nın bilgisine götüren nazar ve istidlal vâcibtir” ifadesini kabul etmekle birlikte naklin farklı şekillerde tevile açık olması nedeniyle Allah’ın bilmeye götüren akıl yürütmede (nazar istidlal) bulunmanın dinen zorunlu bir yükümlülük oluşunu icma ile açıklamaktadır. Bkz. *Şâmil*, 115, 120; bu konuda ayrıca bkz. Mehmet Şaşa, “Kelâm Ekolleri Bağlamında Mârifetullahın Vücûbiyet Kaynağı”, *Artuklu Akademi Dergisi* 5/1 (Haziran 2018), 57-90.

<sup>17</sup> Günümüz bilgi felsefesinde yaygın olarak kullanılan “gerekçelendirilmiş doğru inanç” (justified true belief) şeklindeki bilgi tanımını köken olarak Platon’un *Theaitetos* diyaloguna kadar gerilere götürmek mümkündür. Her ne kadar Gettier “Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi midir? (“Is justified true belief knowledge?” *Analysis* 23 (1963):121-123) adlı makalesinde



tanımına benzer şekilde tanımlamaya çalıştıkları görülmektedir.<sup>18</sup> Bu ekseninde yapılan bazı tanımlara baktığımızda Mu‘tezile’nin Bağdat okulunun önderlerinden Ebü’l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931) bilgiyi (*ilm*) “Bir şeye olduğu gibi (*âla mâ hüve bihi*) inanılması” olarak tanımlamaktadır. Ancak onun bu tanımına herhangi bir delil ya da gerekçelendirme olmaksızın âlemin hudûsu, yaratıcının varlığı ve birliği ile peygamberliğin hak olduğuna inanan halktan birinin (avâm) bu inancının bilgi ifade etmeyeceği nedeniyle karşı çıkmıştır. Bu doğrultuda Basra Mu‘tezilesi’nin önde gelen isimlerinden Ebû Ali el-Cübbâi (ö. 303/916) iki tür bilgi edinme kaynağıyla gerekçelendirmeyi ilave ederek bilgiyi “bir delil ya da zarûretten dolayı bir şeye olduğu gibi inanılması” şeklinde tanımlamıştır.<sup>19</sup> Ebû Hâşim (ö. 321/933) ise bu tanıma bir şart daha ekleyerek; “bilgi, kişinin bir şeye tam mutmain olarak (sükûnu’n-nefs) ve olduğu şekilde inanmasıdır” demiştir. Ancak onun gerekçelendirmeye yer vermeden yaptığı bu tanıma da avamdan olan kişinin benimsediği inanç hakkında hiçbir kuşku duymadan mutmain olduğu ancak delilden ziyade taklide dayalı olduğu için bunun ilim olmayacağı nedeniyle karşı çıkmıştır.<sup>20</sup>

Mu‘tezile kelâmcıları tarafından yapılan bu tanımlara, Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye kelâmcıları tarafından da çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir.<sup>21</sup>

bu bilgi tanıma itiraz etse de “gerekçelendirilmiş doğru inanç” şeklindeki tanım günümüzde üzerinde en fazla üzerinde durulan bilgi tanımı olmaya devam etmektedir. Bkz. Job de Grefte, “Knowledge as Justified True Belief”, *Erkenn* (2021); Duncan Pritchard, *Bilgi Felsefesi*, çev. Hasan Yücel Başdemir (İstanbul: Küre Yayınları, 2022), 42,43.

<sup>18</sup> Bu konuda bkz. Mustafa Bozkurt, “Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi”, 256; Muhit Mert, “Nesefî’de İman-Bilgi İlişkisi”, *Kelâmda Bilgi Problemi* (Bursa: Arasta Yayınları 2003), 222.

<sup>19</sup> Nesefî, *Tebssratü’l-edille*, 1/9; Nesefî’ye göre Basra Mu‘tezilesi kelâmcılarından Ebû Ali, Belhî’nin tanımını kabul etmeyerek bu şekilde bir bilgi tanımı yapmasının gerekçesini şu şekilde açıklamıştır: “Sonradan meydana gelen (muhtes) bilgi, ya işitme, görme, koklama, tatma ve dokunma gibi duyu organlarıyla gerçekleşen zarûri bir ilimdir ya da bir cismin aynı anda iki mekânda bulunmasının imkânsız olması veya bir şeyin kendisinin parçasından büyük olması gibi, bedihî olarak gerçekleşen bir ilimdir. Yahut da âlemin hudûsu ve yaratıcının varlığı gibi, istidlâli olarak gerçekleşen bir ilimdir. Ancak yukarıda sözü edilen avâmdan olan biri için istidlâl söz konusu olamaz. Bu konular hakkındaki ilim, zarûri değildir.” *Tebssratü’l-Edille*, 1/9.

<sup>20</sup> Bu tanımlarla ilgili bk. Nesefî, *Tebssratü’l-edille*, 1/9; Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi’t-tevhid, en-Nazar ve’l-Ma’arif*, nşr. İbrahim Medkûr (Kahire: ed-Dârü’l-Mısıriyye li’t-Te’lif ve’t-Terceme, 1963), 12/13.

<sup>21</sup> Ehli sünnet kelâmcıları bilgiyi tanımlarken Tanrı’nın ezeli bilgisini dışlamayacak bir tanım



Ehl-i sünnet kelâmcılarının eleştirilerinin yoğunlaştığı noktalardan biri bilginin inanç (itikâd) olduğunu söylemenin Allah'a ilim sıfatı nispet etmeyi problemlili hale getireceğidir. Buna göre şayet bilgi inanç ise bilen (âlim) inanan (mûtekid) olur. Halbuki yüce Allah'ın âlim olarak isimlendirilmesi mümkün olduğu halde mutekid (inanan) olarak isimlendirilmesi mümkün değildir.<sup>22</sup> Ancak Mu'tezile kelâmcıları Ehl-i sünnette olduğu gibi Allah'ın zatına ek ezeli bir ilim sıfatı olduğunu kabul etmedikleri için bu eleştiriye dikkate almamaktadırlar.

Kâdî Abüldücebâr *Muğni*'nin “Nazar ve Bilgi” (en-Nazar ve'l-Ma'ârif) adını taşıyan on ikinci cildinde daha önce yapılmış bazı bilgi tanımlarını kritik eder ve sonrasında kendisi bir bilgi tanımı yapmaya çalışır. Kâdî, ıstılahı tanımlamaları yaparken çoğunlukla ilgili terimin günlük dildeki anlamından hareket eden bir yaklaşım sergiler. Bunun sebebi o dönemde dilsel kullanımın ıstılahi tanımları yapmada bir otorite olarak kabul edilmesidir.<sup>23</sup> Bu doğrultuda Kâdî Abdülcebbâr da bilgi ('ilm) teriminin tanımını yaparken kelimenin dilsel kullanımını başlangıç noktası kabul eder. Ona göre lügat ehli bilgiyle ilgili olarak “bildiği bir şeyde kesinlik olduğu zaman o kişi şüphe ve tecvize düşmez” demektedirler.<sup>24</sup> Kâdî'ye göre dilcilerin bu yaklaşımı bilgiyi şüphe ve zan gibi diğer inanç

yapmaya özen göstermişlerdir. Nesefi'nin *Tebssratü'l-edille* adlı eserinde aktardığına göre Eş'ariyyenin önde gelen isimlerinden Bâkallâni bilgiyi, “mâlûmun olduğu şekilde (alâ mahüve bihi) bilinmesi (mârifet)” (1/13) şeklinde tanımlamışlardır. İbn Fûrek ise ilmin “kudret sahibinde bulunan, fiilin sağlam olmasını ve kuvvetlendirilmesini sağlayan bir sıfat” olduğunu iddia etmiştir (1/14). Ebü'l-Hasan el-Eş'ari (ö. 324/96) ise “ilim, âlim olmayı gerekli kılan, yani âlimlik vasfını gerçekleştiren niteliktir” şeklinde bir tarif benimsemiştir (1/ 15). Bir kısım Mâtürîdiler ise bilgiyi “canlı (hayy) bir kimseden cehâlet, şüphe, zan ve yanılmayı ortadan kaldıran bir sıfat” şeklinde tanımlamışlardır. İmam Mâtürîdi ise ilmi “kendisinde bulunduğu kimsede, zikredilen şeyin açığa çıktığı (tecelli) bir sıfat” olduğunu belirtmiştir Nesefi, *Tebssratü'l-Edille*, 1/19; kelâmcılar da dahil olmak üzere İslâm düşüncesinde geliştirilen farklı bilgi tanımlarıyla ilgili bk. Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant* (Leiden, Boston: Brill 2007), 52-69.

<sup>22</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefi, Mu'tezile kelâmcılarının Allah'a ilim sıfatı nispet etmemek için ilmi inanç (itikad) olarak isimlendirdiklerini söyler. Buna göre Mu'tezile Allah'a âlim demekle birlikte zat üzerine zait bir ilim sıfatı nispet etmemektedir. Zira onlara göre böyle bir yaklaşım kâdim varlıkların çoğaltılması anlamına gelecektir. Nesefi, *Tebssratü'l-edille*, 1/11-12.

<sup>23</sup> Bu konuda bkz. Mehmet Bulgen, “Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), 37-79.

<sup>24</sup> Kâdî, *el-Muğni*, 12/18.



türlerinden ayıran asıl unsurun “kesinlik” olduğunu ortaya koyar. Kâdî de bu doğrultuda bilgiyi “*Bilgi ele aldığı şeyde bilenün sükûn-u nefsinin gerekti- ren mânadır*” şeklinde tanımlar. “Öyle ki bu mâna ile bilen kimse bilme- yen kimseden ayrılır. Bilginin böyle tanımlanabilmesi de ancak bir şeye olduğu şekilde itikâd etmekle olur.”<sup>25</sup>

Kâdî'nin yaptığı bu tanım ve açıklamalara yakından baktığımızda dikka- ti ilk celbeden husus daha önceki Mu‘tezile kelâmcıları tarafından tanımı- da yaygın bir şekilde kullanılan “inanç” (itikâd) kavramına doğrudan bilgi tanı- mı içinde yer vermemesidir. Kâdî'ye göre bilgi her ne kadar ‘inanç’ türünden olsa da ona göre bilgiyi salt inanç olarak tanımlamak bilgiyi cehaletve taklid gibi diğer inanç türlerinden ayırmak için yeterli değildir.<sup>26</sup> Yine ona göre itikadın nesnesine nasılsa o şekilde (alâ mâ hüve bihî) uygun olması da bilgi olması için yeterli değildir. Zira taklid eden bir kişi (mukallid) taklid ettiği şeye doğru şekilde yani olduğu hal üzere (alâ ma hüve bihi) inanabilir ancak onun bu inancı bilgi sayılmaz. Dolayısıyla ona göre bilgiyi inançla ilgili diğer durumlardan ayıran asıl ölçüt bilende meydana getirmiş olduğu kalbî tatmin ya da kesinlik anlamına karşılık gelen bir sükûn halidir (sükûnu'n-nefs).<sup>27</sup>

Kâdî'nin bu yaklaşımı onun “sükûnu'n-nefs”ten tam olarak neyi kastet- tiğine daha yakından bakmamızı gerektirir. “Sükûn” sözlükte durağanlık, hareketsizlik gibi anlamların yanında öfke ve kızgınlıktan sonraki sakin-leşme, fitnenin sona ermesi gibi anlamlara gelmektedir.<sup>28</sup> Kâdî'nin, bilgi tanımında sükûn kelimesinin kullanmasının sebebi onu cehalet, şüphe ve zan gibi diğer inanç türü diğer kavramlardan ayırmaktır. Bir başka deyişle Kâdî'ye göre bilgi inanç olmakla ve bilen özne bildiği şeyde, tıpkı taklid edenin kendini inanan (mutekid) olarak bulduğu gibi bulmakla birlikte, bilme durumunda “sükûnu'n-nefs” olarak ifade edilen fazladan bir özellik bulunmaktadır.<sup>29</sup> Bu sükûnu'n-nefs durumunda kişi şüphe, zan ve bilgisiz-

<sup>25</sup> Kâdî, *el-Muğni*, 12/13.

<sup>26</sup> Kâdî Abdülcebbar'a göre bilginin “bir şeye olduğu hal üzere inanmak/itikad etmek” şeklinde tanımlanması yeterli değildir, zira taklid eden (mukallid) bir kimse de bir şeye olduğu hal üzere inanır ancak mukallidin bu itikadı bir bilgi sayılmaz. Kâdî, *el-Muğni*, 12/ 17; ayrıca bkz. Nesefî, *Tebseratü'l-Edille*, 1/9.

<sup>27</sup> Kâdî, *Şerbu'l-Usulî'l-hamse*, 1/78; *el-Muğni*, 12/ 23.

<sup>28</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: ed-Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabi, t.y.), 6/ 311.

<sup>29</sup> Kâdî, *el-Muğni*, 12/25.



lik gibi bildiğinden tam emin olamama hallerinin kişide yarattığı gerilim, karmaşa ve huzursuzluk hali gitmekte, yerine bildiği şeyin doğruluğu ve kesinliğine dair gönül rahatlığı ve kalbî itminan olarak ifade edilen bir güven, huzur ve emin olma hali meydana gelmektedir. İşte ona göre bilgi halini, şüphe ve taklit gibi bilgi olmayan inançlardan ayıran bu şey sükûnu'n-nefstir. Ona göre söz konusu sükûn ya da kalbî itminan hali olmaksızın bilgi gerçekleşmez ve bu durumda bilginin dışında kalan taklid, zan vb. şeylerin de kendisine katılması mümkün olur.<sup>30</sup>

Kâdî, sükûnu'n-nefs halinin şüphe, zan ve taklid gibi diğer inanç türlerinden farkını bir evde birisinin oturduğunu bizzat görmekle bunu bir başkasından haber almak arasındaki farkla izah etmektedir. Ona göre bu iki durumdan birincisinde diğerinde olmayan bir özellik bulunur. Birincisi bizzat görmeye dayalı zorunlu bilgi olduğu için kişi sahip olduğu bilgiden emin bir sükûnu'n-nefs hali yaşar. Diğer taraftan tek bir kişiden gelen haberle oluşan bilgide ise tam bir sükûnu'n-nefs hali oluşmayacaktır.<sup>31</sup>

Sonuç olarak Kâdî, kendisinden önceki Mutezile kelimacıları tarafından yapılan sırf inanç (*itikâd*) ve doğruluk (*alâ mâ hüve bihi*) eksenli yapılan tanımları yeterli bulmamış, bunlara ilave olarak bilginin sükûnu'n-nefsi gerektiren bir mana olmasını da şart koşturmuştur. Onun sükûnu'n-nefs kavramını merkeze alarak yaptığı bu tanım günümüz epistemolojisi açısından değerlendirildiğinde tanımda kullanılan “bilen” (âlim) kavramı bilen özne ya da zihne, “ele aldığı şey” öznenin bilmek amacıyla yöneldiği nesneye, sükûnu'n-nefsi gerektiren mana ise bu ikisinin bağı/ilişkisi olarak ortaya çıkan bilgiye karşılık geldiği söylenebilir. Yine Kâdî'nin bilginin itikâdın alt türü olarak belirtmesi ve nazari meselelerde ancak delille bir sükûnu'n-nefs halinin oluşabileceğini söylemesi<sup>32</sup> de Platon'dan günümüze yaygın kabul gören “gerekçelendirilmiş doğru inanç” şeklindeki tanımla örtüşürülebilir.

<sup>30</sup> Kâdî, *Şerhu'l-Usuli'l-hamse*, 1/78; Kâdî, *el-Muğni*, 12/43; bu konuda ayrıca bkz. İbrahim Aslan, “Mutezile Kelâmında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi -Kadı Abdulcebbar Örneği-”, 165-167.

<sup>31</sup> Kâdî, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 1/76.

<sup>32</sup> Kâdî'ye göre şartlarına uygun bir şekilde yapılmış akıl yürütmeye (nazar) dayalı bilgilerde sükûnu'n-nefs delille sağlanır. Bkz. Kâdî, *el-Muğni*, 12/50-52



Dolayısıyla Kādî'nin bu tanımının modern epistemolojide de üzerinde durulan başlıca unsurlara sahip olduğunu söylemek mümkündür.<sup>33</sup>

## 2. Kādî'ye Göre Bilginin İmkânı

Kelâmcıların bilgi konusunda oldukça sık tartıştıkları hususlardan biri de bilginin imkânı meselesidir. Kelâm kitaplarında yer alınan “şeylerin hakikatinin sabit olduğu” vurgusu ve bu bağlamda dış dünyanın bir gerçekliği olmadığı ve olsa da bilinmeyeceği gibi iddialarda bulunan Sofistlere/Şüphecilere (Süfestâiyye) yöneltilen eleştiriler bilginin imkânı meselesiyle ilişkili olarak değerlendirilebilir.<sup>34</sup> Bilginin imkânı konusu isbât-ı vâcib açısından oldukça önemlidir, zira eğer nesne ve olayların bir gerçekliği olduğu ve insanın bunları bilebileceği kabul edilmezse dış dünyada gözlemlenen düzen, değişim ve tasarım gibi olguları kıyas etmek suretiyle görünmeyen bir Tanrı'nın varlığı hakkında da bir akıl yürütmede bulunulamayacaktır. Böyle olunca da Allah'ın kullarına vâcib kıldığı ilk önemli görev yani O'nun bilgisine ulaşmak mümkün olmayacaktır.<sup>35</sup>

Kādî'nin bilgi tanımında şart olarak getirdiği bilen bir kişinin zihinsel bir kesinlik ya da özel bir psikolojik tatmin halini esas alan “sükûnu'n-nefs” kavramı subjektif ve göreceli bir bilgi tanımı ima etse de Kādî'nin de diğer kelâmcılarda olduğu gibi realist bir bilgi teorisine sahip olduğu görülmektedir. Zira Kādî de sofist/şüpheci grupları şeylerin hakikatlerini reddedenler, şeylerin hakikatlerini kabul edip ancak bunlara ait bilginin elde edilemeyeceğini savunanlar ve bilginin insanın inancına bağlı olarak göreceli bir şekilde gerçekleştiğini düşünenler olmak üzere üç kısma ayırarak bunların tamamını eleştirmektedir.<sup>36</sup>

Kādî'nin realist bir bilgi teorisini savunduğunu gösteren bir diğer güçlü işaret ise bilginin, bilgi nesnesiyle “olduğu hal üzere” (*alâ mâ hüve*

<sup>33</sup> Bu konuda bkz. Mustafa Bozkurt, “Kelâmcılara Göre Bilginin Tanımı Problemi”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2008), 257.

<sup>34</sup> Abdülkâhir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-firak*, 324; Neseфі, *Tebşıra*, 1/93; ayrıca bkz. İbrahim Emiroğlu, “Süfestâiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sufestaiyye> (08.03.2022).

<sup>35</sup> Emrullah Yüksel, “Âmidi ve Bazı Kelâmcılarda Bilgi Teorisi”, *Kelâmda Bilgi Problemi* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 4.

<sup>36</sup> Kādî, *el-Muğni*, 12/41, 43, 47-48.



*bihî*) bir ilişkiye sahip olduğunu savunmasıdır. Bir başka deyişle ilim (bilgi), mâluma (bilinene) tabi olup, gerçekte olduğu hal üzere, yani bilinen nasılsa o şekilde taalluk etmektedir.<sup>37</sup> Dolayısıyla Kâdî'ye göre bilgi bir inanç türü olmakla birlikte inanan kişinin inanılan nesne üzerinde herhangi bir tesiri bulunmamaktadır. Eğer aksi olsaydı bir kişinin inancı varlığı gerektirirdi. Halbuki insanların mizaçları, eğitimleri, yönelimleri, anlayış düzeyleri ve şartların değişmesiyle yargıları değişse de bu durum şeyin kendi hakikatini değiştirmemektedir.<sup>38</sup> Dolayısıyla insanın sahip olduğu dış dünya algısı zihnin bir kurgusu olmayıp, bilgi vakıaya mutabık bir şekilde yani bir şey hariçte nasılsa o şekilde taalluk etmektedir.<sup>39</sup>

Kâdî'ye göre bilginin kişiden kişiye değişen sübjektif bir anlamı olmadığının bir diğer kanıtı da duyular vasıtasıyla elde edilen bilgiler (müdrekat) ve iki zıt sıfatın bir arada bulunamayacağı gibi insanda doğrudan/vasıtasız şekilde oluşan ilk bilgilerin (ulûm mübtede') bütün insanlarda ortak ve zorunlu bir şekilde "sükûnu'n-nefs" halini oluşturmasıdır.<sup>40</sup> Kâdî'ye göre bu durum bilginin kişiye özgü zıfı bir şey değil de evrensel bir geçerliliğinin olduğunu ortaya koyar.

Son olarak Kâdî'ye göre ilk bilgiler şeklinde insana verilmeyen ve duyuların sahasına da girmeyen iktisâbî/nazarî bilgideki sükûnu'n-nefsin, tevlîd anlayışına da uygun bir şekilde, delille (hüccet) gerçekleşen bir akıl yürütme (nazar) fiili sonucunda kazanılması<sup>41</sup> onun gerekçelendirilmeye dayalı nesnel bir bilgi teorisi benimsediğini gösterir. Dolayısıyla Kâdî'deki sükûnu'n-nefs kavramı bilen öznede gerçekleşmesi açısından sübjektif özellik taşısa da onun zorunlu bilgileri herkeste ortak kabul etmesi ve nazari bilgilerin de gerekçelendirmeye (delillere) dayalı olması gerektiğini belirtmesi onun sükûnu'n-nefs halinde zihinsel kesinlik ve tatmin sağlayan şeyin bilen öz-

<sup>37</sup> Kâdî, *Şerbu'l-usuli'l-hamse*, 2/346.

<sup>38</sup> Kâdî, bu durumu şu şekilde açıklar: "İlim, mâlûma tâbi olup onda müessir değildir. Eğer böyle olmasaydı, bizden birinin Allah Teâlâ'yı bütün sıfatlarıyla bildiğinde, Allah Teâlâ'nın onun bilgisine dayanmış olması gerekirdi. Ayrıca bilginin ortadan kalkması durumunda Allah da yok olmuş olurdu. Halbuki bu durum imkansızdır (muḥâl)." Kâdî, *Şerbu'l-usuli'l-hamse*, 2/346; ayrıca bkz. Kâdî, *el-Muğni*, 12/48.

<sup>39</sup> Kâdî, *el-Muğni*, 12/49.

<sup>40</sup> Kâdî, *el-Muğni*, 12/50-52.

<sup>41</sup> Kâdî, *el-Muğni*, 12/18.



nenin içinde bulunduğu sübjektif bir hal olmaktan daha ziyade aslında bilginin kendisi olduğunu ortaya koymaktadır.

### 3. Kâdî'ye Göre Bilgi Türleri: Zarûrî ve İktisâbî Bilgiler

Kâdî bilginin imkânı konusunda Ehl-i sünnet kelâmcılarıyla ortak bir tavır sergilese de bilgi türleri söz konusu olduğunda bazı açılardan onlardan ayrılır. Bunun sebebi onun da diğer Mu'tezile kelâmcılarında olduğu gibi ezeli varlıkların çoğalmas (teaddüd-i kudema) probleminde yol açacağı nedeniyle Allah'ın zatından ayrı bir sıfat olarak ezeli bir bilgi türünü kabul etmemesidir. Bu nedenle Eş'ari ve Mâtürîdî kaynaklarda yaygın bir şekilde yapılan bilginin kadim ve hâdis bilgi şeklinde tasnif edilmesine Kâdî yer vermemektedir.<sup>42</sup>

Allah'ın dışındaki her şey anlamında gelen âlemin cisim, cevher (atom) ve arazlardan oluştuğu görüşünü benimseyen Kâdî'ye göre,<sup>43</sup> bütün bilgiler ontolojik açıdan "araz" olup,<sup>44</sup> "zarûrî" ve "iktisâbî" kısımlarına ayrılır.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Kâdî, Allah'ın her şeyi bildiği ve her şeye kâdir olduğunu kabul etmekle birlikte O'na zattan ayrı bir ilim ve kudret sıfatı nispet etmemektedirler. Kâdî, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 1/294 vd.; bu konuda kelâmcılar arasındaki farklı görüşler için ayrıca bkz. Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1/11-12; Eş'ari, *Makâlât*, 248-250; Mustafa Bozkurt, "Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlahî Bilgi", *Hikmet Yurdu* 7/13 (2014), 131.

<sup>43</sup> Kâdî klasik dönem kelâmında Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye kelâmcılarınca yaygın olarak benimsenen atomculuğa dayalı cevher-araz görüşünü kabul etmiştir. Kâdî'ye göre uzunluk, genişlik ve derinlik boyutlarına sahip en küçük cisim sekiz tane yer kaplayan (mütehayyiz) atomun (cüz) bir araya gelmesiyle oluşurlar. Cisimler boyutlu olmakla birlikte cisimleri oluşturan bu cüzlerin boyutları söz konusu değildir. Atomların zâtî nitelikleri var olduklarında yer kaplamalarını gerektirdiği için hareket, sükûn, birleşme ve ayrışma gibi mekânsal oluş arazlarından (ekvân) yoksun kalmaz. Makalenin beşinci bölümünde de göreceğimiz gibi bu durum topyekün cevher ve arazlardan oluşan âlemin hâdis olmasını gerektirir. Bu konuda bkz. Kâdî, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 1/350, 352, 354.

<sup>44</sup> Kâdî'ye göre bilgi inanç (itikâd) türünden bir arazdır. O, inançları (i'tikâdât) ise kalbin fiilleri kapsamında değerlendirir. Ona göre kalbin fiilleri inançlar, istekler (irâdât), isteksizlikler (kerâhât), sanılar (zanlar) ve akıl yürütmeler (nazarlar) olmak üzere muhtelif beş araz grubundan oluşur. Kâdî, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 1/150. Kâdî'nin bilgiyi bir araz olarak görmesi arazların "hâdis olma", "kendi başına kâim olamama", "yer kaplamama", "varlığı cevher gibi devamlı olamama" gibi genel hükümlerine tabi olmasını gerektirir. Kâdî arazı dilden de hareketle varlığa (cevher ve cisimlere) âriz olan gelip geçici nitelikler olarak tanımlamaktadır. Ona göre bu tanım arazların devamlılıkla cevher ve cisimler gibi olmadığını göstermek içindir. Bir başka deyişle arazlar kalıcıdır ancak onların kalıcılıkları cisim ve cevherlerin kalıcılıkları gibi değildir. bkz. *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 1/372. Eş'ariler ve Mâtürîdîler ise arazların bekâsını kabul etmemişlerdir. Cevher-araz Teorisi hakkında genel bilgi almak için bkz. Mehmet Bulgen, "Cevher-Araz Teorisi (Kelâm Geleneği)", *İslam Düşüncesinde Teoriler-I: Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/540-586.

<sup>45</sup> Kâdî, *el-Muğni*, 12/71; ayrıca bkz. Peters, *God's Created Speech*, 124.





Bunlardan zarûrî bilgiler kişide doğrudan Allah tarafından yaratılırken müktesep bilgiler ise kişinin kendi irade ve kazanımına dayalı olarak meydana gelmektedir. Dolayısıyla Kâdî'ye göre zarûrî bilgiler Allah'ın fiili iken iktisâbî bilgiler ise kulun kendi fiilidir. Bu iki bilgi türünün de ortak noktası Kâdî'nin bilgi için şart koştuğu sükûnu'n-nefs kavramının sadece zorunlu bilgilere değil, nazara dayalı iktisâbî bilgilere de uygulanabilir olmasıdır.<sup>46</sup> Ancak her ne kadar Kâdî iktisâbî bilgiyi kişinin kendi fiili olarak görse de iktisâbî bilgilere temel oluşturan zarûrî bilgiler Allah'ın doğrudan yaratmasıyla meydana geldiği için, bu durum Kâdî'ye göre bir bilme faaliyetinin Allah'ın evren ve kişi üzerinde sürekli şekilde yaratıcı müdahalesi olmaksızın düşünülemez. Kanaatimizce bu durum tanrı-evren ilişkisi açısından Kâdî'nin yarı vesileci bir sistem içinde değerlendirilebileceği anlamına gelmektedir.

### 3.1. Zarûrî Bilgiler

Aralarındaki ihtilaflara rağmen klasik dönem kelâmcıların bilgi teorisi konusunda birçok ortak kavrama ve benzer yaklaşımlara sahiptirler. Bu bağlamda kelâmcıların genel olarak üzerinde uzlaştıkları noktalardan biri zarûrî ve iktisâbî bilgi ayrımıdır. Bu tasnif Mu'tezile kelâmcıların yanında Eş'ariler ve Mâtürîdiler tarafından da yaygın olarak benimsenmiştir.<sup>47</sup> Bu tasnifin isbât-ı vâcib konusu açısından önemi ise kelâmcılara göre Allah'ın varlığına dair bilgiye zarûrî değil de iktisâbî bilgiyle ulaşıyor olmasıdır.<sup>48</sup>

Kâdî, kişinin, herhangi bir yolla kendinden uzaklaştırması mümkün olmayan bilgileri zarûrî olarak adlandırır.<sup>49</sup> Kâdî'ye göre zarûrî bilgiler kişiden kişiye farklılaşmayıp herkeste ortaktır.<sup>50</sup> Yine bu türden bilgilerin oluşması için kişinin herhangi bir çaba ve istekte bulunmasına gerek yoktur. Ayrıca zarûrî bilgiler kalıcı olup bir kez bilindiklerinde onların insanlardan uzaklaşması söz konusu değildir.<sup>51</sup> Dolayısıyla (I) bir kimsenin gücü

<sup>46</sup> Kâdî, *el-Muğni*, 12/71.

<sup>47</sup> Kâdî, *Şerbu'l-usuli'l-hamse*, 1/ 82; İbn Fûrek, *Mücerred*, 248; Bâkullânî, *Tembid*, 26; Bağdâdî, *Usülü'd-din*, 13.

<sup>48</sup> Kâdî, *Şerbu'l-usuli'l-hamse*, 1/86.

<sup>49</sup> Kâdî, *Şerbu'l-usuli'l-hamse*, 1/ 82.

<sup>50</sup> Kâdî, *Şerbu'l-usuli'l-hamse*, 1/86; Kâdî, *el-Muğni*, 12/47, 48.

<sup>51</sup> Kâdî, *Şerbu'l-usuli'l-hamse*, 1/86; Kâdî, *el-Muğni*, 12/ 73.



ve iradesi dışında meydana gelme; (II) zorunlu bir şekilde kabul edilme; (III) Allah tarafından yaratılma; (IV) şüphenin yokluğu; (V) nazarî çabının yokluğu zarûrî bilgilerin başlıca özellikleri arasında sayılabilir.<sup>52</sup>

Kâdî, kişinin kendi çabası ve iradesi olmaksızın ortaya çıkan zarûrî bilgileri üç kısma ayırır. Bunlardan akılla ilişkilendirilen ilki herhangi bir yol/vasıta olmaksızın insanda doğrudan Allah tarafından yaratılan ilk bilgilerdir (ulûm mübtede'). Kâdî insanda doğrudan meydana gelen ilk bilgileri de aklın yetkinleşmesinden (kemâlü'l-akl) sayılan ve sayılmayan olmak üzere iki alt kısma ayırır. Aklın kemâlinde sayılan bilgilere bir şeyin aynı anda hem var hem yok olmayacağını bilmek ve bir cismin aynı anda iki mekânda birden olmasının imkansızlığını bilmek örnek olarak verilebilir. Aklın kemâlinde sayılmayan zarûrî bilgiler ise hafıza bilgisidir. Örneğin bir kişinin daha önce gördüğü bir kimseyi tekrar gördüğünde onu hatırlaması bu türden bir bilgidir. Kâdî'ye göre bu bilgi insan hafızasında depolanmayıp, bir şeyi daha önce gördüğü bilgisi doğrudan Allah tarafından yaratılmaktadır.<sup>53</sup>

Kâdî zorunlu bilgilerin ikinci türünü ise “bir bilgi edinme vasıtası ya da yoluyla (tarik) elde edilen bilgiler” olarak adlandırır. Bunlar duyular yoluyla idrak edilenler ve haberdir. Kâdî'ye göre görme, dokunma gibi duyu vasıtalarıyla elde edilen bilgiler kişinin kendisinden uzaklaştıramayacağı zarûrî bilgilerdir. Yine mütevatir haber bir tarikte elde edilen zarûrî bilgidir. Diğer taraftan Kâdî zarûrî bilgilerin üçüncü türünü ise “yol yerine geçen bir şeyle meydana gelen zarûrî bilgi” olarak isimlendirir. Zât ile bilinen bir şeyin onun hâl ile bilinmesini de sağlaması bu bilgiye örnek olarak verilebilir.<sup>54</sup>

Kâdî'ye göre bu şekilde kişide vasıtalı ve vasıtasız şekilde oluşan zarûrî bilgiler nazar ve istidlale dayalı müktesep bilgilerin de temeli konumundadır. İstidlali bilgileri reddedenlere deliller getirerek tartışmak mümkün olmakla birlikte zarûrî bilgileri reddedenlerle tartışmak teselsüle yani sonsuz deliller zinciri oluşmasına neden olacağı için mümkün değildir.<sup>55</sup> Kâdî,

<sup>52</sup> Bu konuda bkz. Binyamin Abrahamov, “İslâm Kelâmında Zorunlu Bilgi”, çev. Fethi Kerim Kazanç, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010), 231-251.

<sup>53</sup> Kâdî, *Şerbu'l-usuli'l-hamse*, 1/80-82.

<sup>54</sup> Kâdî, *Şerbu'l-usuli'l-hamse*, 1/ 84.

<sup>55</sup> Kâdî, *el-Muğni*, 12/ 36, 160.



zarûrî bilgilerin başka bilgilere dayandığı iddiasını kabul etmediği gibi onları bildiğini bilmeye dayandığı iddiasını da sonsuza şeylerin ispatını gerektireceği için kabul etmez.<sup>56</sup> Kâdî'nin ilk bilgiler (ulûm mübtede') olarak isimlendirdiği insanda doğrudan oluşan bilgiler ile duyular ve mütevatir haberden gelen zarûrî bilgileri daha ötede başka bilgilere dayanmayan temel bilgiler olarak görmesi günümüz epistemolojideki temelci yaklaşımla (Foundationalism) benzeşmektedir.<sup>57</sup>

### 3.2. İktisâbî Bilgi

Zorunlu bilgiler diğer bilgi türlerinin temelini oluşturmakla birlikte kelâm ilmine asıl karakterini veren nazar ve istidlâle dayalı mükteseb bilgilerdir. Bu türden bilgileri Allah zorunlu bilgilerde olduğu gibi herkeste doğrudan oluşturmayıp kişi ve toplumlar kendi kazanımları ve güç yetirmeleriyle elde ederler. Riyâziyyât (matematik) yoluyla bilinenlerden, tecrübî bilimlere, ilaç ve tedavilere dair tıp bilgilerinden, meslek ve sanatlara dair birçok bilgi türü iktisâbî bilgi türüyle ilişkilendirilebilir.<sup>58</sup> İktisâbî bilginin isbât-ı vâcib konusu açısından önemi ise kelâm ilminde Allah'ın bilgisinin (marifetullah) zarûrî bilgiyle değil de iktisâbî bilgi türü ile yani nazarla kazanılıyor oluşudur.

Nazar ve istidlâli içine alan iktisâbî bilginin kelâm ilminde geniş bir uygulama alanına sahip olması Mu'tezile kelâmcılarının yanında Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye kelâmcıları tarafından da yaygın bir şekilde kabul edilmiştir. Kâdî Abdülcebbar'ın çağdaşı Eş'arî kelâmcısı Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) nazar ve istidlâl aracılığıyla iktisâbî bilgi türü vasıtasıyla bilinenleri; evrenin sonradan meydana gelişi (hudûs), yaratıcısının kâdîm oluşu, birliği, sıfatları, hikmeti, adaleti, kullarını mükellef kılmasının imkânı ve mucizelerden istidlalde bulunarak bir kişinin peygamberliğinin sahihliğini

<sup>56</sup> Kâdî, *el-Muğni*, 12/45; bu konuda geniş bilgi için bkz. Alanur Erdoğan, *Kâdî Abdülcebbar ve Bilgide Sonsuz Geriye Gidişler Problemi* (İstanbul: MÜSBE Yüksek Lisans Tezi, 2020), 60.

<sup>57</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Hasan, Ali ve Richard Fumerton, "Foundationalist Theories of Epistemic Justification", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, (Fall 2018 Edition), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/justep-foundational/> (21.03.2022).

<sup>58</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-din*, 14, 210; ayrıca bk. Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 155.



bilmek şekilde sıralamaktadır. O, din (şeriat) yoluyla bilinenleri ise, vâcip, sünnet, haram, helal, mekruh ve bazı fıkıh hükümleriyle sınırlandırmaktadır. Ancak ona göre gerçekte dinî (şer’î) ilimler de gerçekte nazara zafede edilmiştir. Çünkü dini ilimlerin doğruluğu nübüvvet iddiasının doğru olmasına, nübüvvetin doğruluğu ise mucizeler üzerinden nebinin hak olduğuna akıl yürütmeye bilinmektedir.<sup>59</sup>

Abdülkâhîr el-Bağdadî’nin kelâm ilminin birçok meselesinin nazara dayalı iktisâbî bilgi ile gerçekteştiği görüşü Kâdî Abdülcebbar tarafından da savunulmaktadır. O, dini delilleri dört gruba ayırmakta ve aklın asıl diğere delillerin ise fer olduğunu şu şekilde savunmaktadır.

“Delillerin dört çeşit olduğunu söylemek gerekir: Akıl, Kitap, sünnet ve icmâ. Yüce Allah’ı bilmeye bunlardan ancak aklın delâlet etmesiyle ulaşılır. Şayet: “delilleri dörtle sınırlandırdığınız halde niçin Yüce Allah sadece akılla bilinir” diye sorulacak olunursa, şöyle deriz: Allah’ı bilmeye sadece aklın delâletiyle ulaşılır, zira mârifetullah dışındaki konular, Allah’ı, birliği ve adli ile bilmeye ek olan ikinci derecedeki (fer’î) konulardır. Bu durumda onlardan birisiyle Allah’ın varlığına istidlâlde bulunduğumuzda, bir şeyin fer’î ile aslı üzerine istidlâlde bulunmuş oluruz ki bu câiz değildir.”<sup>60</sup>

Kâdî’den aktardığımız bu alıntı konumuz açısından oldukça önemlidir. Zira o, Allah’ı bilme hususunun Kitap, sünnet ve icmâdan daha ziyade akla dayalı bir konu olduğunu net bir şekilde belirtmektedir. Buna göre şayet nübüvvetin ispatı Allah’ın varlığının ispatına dayalıysa Allah’ın varlığının kanıtlamasına Kur’an’dan değil de aklın delaletiyle ulaşılması gerekir. Zira Kur’an’ın delil olarak kullanılması ancak nübüvvet ispat edildikten sonra

<sup>59</sup> Bağdadî, *Usûlü’d-din*, 14, 15; Bağdadî insanın Allah’ı bilmesinden (mârifetullah) O’na kulluk ve amellere nazar ve istidlalin fonksiyonunu şu şekilde sıralamaktadır: “Bize göre doğru olan, mükellefe ilk vâcip olanın, Yüce Allah’ı, sıfatlarını, birliğini, adâletini ve hikmetini bilmeye (mârifet) götüren nazar ve istidlâl olduğunu söyleyen kimsenin görüşüdür. Ardından, O’nun elçi (rasûl) göndermesinin ve dilediği şekilde kullara teklifinin caiz olduğuna götüren nazar ve istidlâl gelir. Sonra, rasûl göndermenin ve teklifin vacip oluşuna götüren nazar gelir. Sonra şeriatin rükünlerinin tafsilâtına ve şartlarına uygun olarak rükünlerin gereğine göre amel etmeye götüren nazar gelir.” *Usûlü’d-din*, 210; Benzer bir yaklaşım Gazzâlî tarafından da savunulmaktadır. Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, çev. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 1/4-5.

<sup>60</sup> Kâdî, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 1/144-146; bu konuda ayrıca bkz. Ramazan Altıntaş, “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”, *Kelâmda Bilgi Problemi* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 98.



mümkün olmaktadır. Böyle olunca da Kâdî'nin de belirttiği gibi marifetullahı akıldan daha ziyade Kur'an, sünnet ve icma gibi delillerle ispatlama girişimi "fer"i "asıl"a öncelikle meydana getirecektir.<sup>61</sup>

Kâdî Abdülcebâr nazara dayalı iktisâbî bilginin isbât-ı vâcib meselesinde öncelikli bir konumda olduğunda Ehl-i sünnet kelâmcılarıyla benzer bir yaklaşıma sahip olmakla birlikte nazarın ontolojik doğası konusunda Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye kelâmcılarından ayrılır. Bunun sebebi Ehl-i sünnet kelâmcılarının nazara dayalı bilginin oluşumunu âdet teorisiyle açıklarken, Kâdî'nin ise nazar süreci sonrasında bilginin elde edilmesini tevlîd nazariyesine dayalı olarak açıklamasıdır.<sup>62</sup>

Kâdî'nin bu konuda Ehl-i sünnet kelâmcılarından nasıl ayrıştığını bir örnek üzerinden ortaya koyacak olursak Cüveynî şartların tam olarak yerine getirilerek doğru öncüllerle yapılan bir nazarın bilgiyi âdet gereği içerdiğini (tazammun) savunmaktadır. Bu bağlamda o Mu'tezile'de olduğu gibi nazar fiilinin bilgiyi zorunlu bir şekilde gerektireceği ya da doğuracağı (tevellüd) gibi ifadeler kullanmaktan kaçınmaktadır. Ona göre muhakkik alimlerin çoğunun benimsediği görüş; nazari bilgilerin kullar için kazanılan (mükteseb) ve güç yetirilen (makdûr) olarak gerçekleştirilmiştir.<sup>63</sup>

Kâdî ise nazar-bilgi ilişkisini ehli sünnetteki gibi âdet teorisi ya da kesb nazariyesine göre değil tevlîd teorisine göre açıklamaktadır. Kâdî, nazarın sıhhatli bir şekilde yerine getirildiğinde bilgiyi zorunlu bir şekilde doğuracağını (tevlîd) iddia eder. Bu bağlamda akıl yürütme yani nazar kulan doğru-rudan mübaşir bir fiili sayılır. Kulan akıl yürütme fiilinden doğan bilgi de kulan mübaşir fiili sonucunda ortaya çıkan dolaylı bir fiil olmuş olur. Kişi nazar ederken şüphe veya zanla ilişkilendirir ve kanıtı delalet ettiği şekilde bilmezse bu durumda nazar bilgiyi doğurmaz (tevlîd). Ancak Kâdî'ye göre

61 Kâdî'nin açıklamalarına benzer bir yaklaşım Mâtürîdî kelâmcılarından Ebü'l-Muîn en-Nesefî tarafından da dile getirilmiştir. O, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Mu'tezile kelâmcılarının Allah'ın varlığı ve nübüvvetin gerçekliğine dair bilginin peygamberin sözüyle değil de nazar ve istidlale dayalı olması gerektiğini savunduklarını aktarmaktadır. Nesefî, *Tebsıra* 1/45-46; bu konuda değerlendirme için ayrıca bkz. Muhit Mert, "Nesefî'de İman-Bilgi İlişkisi", *Kelâmda Bilgi Problemi* (Bursa: Arasta Yayınları 2003), 228.

62 İbrahim Aslan, "Mutezile Kelâmında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi", 154.

63 Cüveynî, *Şâmil*, 11.



sağlam öncüllere dayalı ve şartları yerine getirilmiş bir akıl yürütme bilgiyi doğurur ve süreç sonucunda kişide sükûnu'n-nefs hali oluşur.<sup>64</sup>

Son olarak belirtmeliyiz ki kelâm ilminde Tanrı'nın varlığına yönelik bilgiye ancak nazar ve istidlale dayalı iktisâbî bilgi ile ulaşılması ve bu bağlamda marifetullah konusunda nazarın vâcip kabul edilmesi, kelâmcıların çoğunluğunu imanın subûtu veya fayda vermesi için, itikadın üzerine bina edileceği bir delil bulunması gerektiği görüşünü savunmalarına neden olmuştur.<sup>65</sup> Bu durum kelâmcılar arasında, akli delil olmaksızın gerçekleşen bir iman konusunda, son derece olumsuz bir tavrın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Nitekim Ebü'l-Muîn en-Neseî'ye göre İmâm Mâtürîdî, Allah'ın varlığını onaylama (tasdik) anlamına gelen imanın delil üzerine bina edilmesi gerektiğini ve bu bağlamda taklitçi bir kişinin (mukallid) delilsiz tasdikinin bir faydasının olamayacağı görüşünü savunmuştur.<sup>66</sup> Yine Ebü'l-Hasan el-Eş'arî de "usûl meselelerinden her birine akli bir delille (*delîlül-aklî*) inanmadıkça bir kişi mümin olamaz" demiştir.<sup>67</sup> Mu'tezile Eşariyye ve Matüridiyye de dahil olmak üzere itikadî mezhep kurucularının ittifakla akli delil olmaksızın imanın fayda vermeyeceğini savunmaları, İslam düşüncesinde kelâmcıların akli delillere dayalı olarak Tanrı'nın varlığını ispatlamaya büyük bir önem verdiğini ortaya koymaktadır.

#### 4. Kâdî Abdülcebbar'a Göre Bilgi Edinme Yolları

Kişide doğrudan meydana gelen zarûrî (ızdırârî) ve kendi kazanımıyla meydana gelen (iktisâbî) bilgi türleri konusunda şimdiye kadar yaptığımız

<sup>64</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 12/69; ayrıca bkz. Erdoğan, *Kâdî Abdülcebbar ve Bilgide Sonsuz Geriye Gidişler Problemi*, 70.

<sup>65</sup> Neseî, *Tebîrâtül-edille*, 1/42.

<sup>66</sup> Neseî'nin açıklamalarına göre İmâm Mâtürîdî imanın tasdik olduğunu belirtmekle birlikte bu tasdikî kıyası'î-gâib ale's-şâhid üzere delille olması gerektiğini savunmuştur. Neseî, *Tebîrâtül-edille*, 1/38-39. İmâm Mâtürîdî'nin kendisi de Yunus Süresi 10/90-92 ayetleri tefsirinde, Allah'a imanın şâhidle gâibe kıyasla olması gerektiğini bu sebeple boğulmadan önce iman ettiği belirtilen Firavun'un bu imanının geçerli geçerli olmayacağını belirtir. Mâtürîdî, *Tevîlâtül-Kur'ân*, nşr. Ertuğrul Boynukalın, Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2006), 5/105.

<sup>67</sup> Neseî, *Tebîrâtül-edille*, 1/43. Bunun yanı sıra Neseî'ye göre Ebü'l-Hasan el-Eş'arî gibi Mu'tezile kelâmcıları da "âlemin sonradan meydana gelişi, yaratıcının varlığı ve birliği ile peygamberliğin subûtu konusunda bilgisi [akli delili] olmayan bir kimsenin mümin olması imkânsızdır." görüşünü benimsemişlerdir. Bkz. *Tebîrâtül-edille*, 1/ 45.



açıklamalar genel olarak kelâmcıların özel olarak da Kâdî'nin akıl, duyular ve haberden müteşekkil üç tür bilgi edinme kaynağını kabul ettiklerini ortaya koymaktadır. Onlara göre bu üç tür bilgi edinme vasıtası yaratılmış (hâdis) bilgiye konu olan her şeyi kapsamakta olup, insanın görünen ve görünmeyen tüm varlık alanlarının bilgisine ulaşmada bir vasıtaadır. Öyle ki insan bu dünyada olduğu gibi ahirette de bu üç bilgi edinme kaynağını kullanarak bilgi sahibi olacaktır. Ancak aradaki fark, insan teklif ve sınav gereği bu dünyada Allah'ı nazar vasıtasıyla akli delillerle bilmekte iken ahirette ise zarûrî bir şekilde bilecektir.<sup>68</sup>

#### 4.1. Akıl

Kelâm geleneğinde aklın mahiyetine yönelik tartışmalar marifetullah konusunda olduğu gibi yine “teklif” ve “buluğ çağı” ekseninde tartışılmıştır.<sup>69</sup> Ebü'l-Hasan el-Eş'arî *Makâlât*'ında kelâmcıların çoğunun buluğun aklın yetkinliğe erişmesi (kemâl) olduğunda ittifak ettiklerini aktarır. Onlara göre akıl bilgidir (ilim) ve insan, mecnûnun kendisini engelleyemediği şeyden kendisini engellediği için bu ismi almıştır. Ebü'l-Hüzeyl insanın, kendisi ile eşeği, gökler ile yeri vb. birbirinden ayırdığı zorunlu bilginin akıldan olduğunu söyler. Yine ona göre bilgiyi kazanma (iktisâb) kuvveti de akıldandır.<sup>70</sup>

Aklın bu şekilde teklifle ilişkilendirilerek açıklanması sadece erken dönem Mu'tezilesine has bir özellik olmayıp Eş'arîler arasında da yaygın kabul görmüştür. Cüveynî aklın mahiyetinin ne olduğu sorusunu “teklif konusunda aklın şart koşulmuş olması”na dikkat çekerek açıklamaya çalışır.<sup>71</sup> Cüveynî

<sup>68</sup> Kelâmcıların bu yaklaşımı ahirette Allah'ın görülüp görülemeyeceğiyle ilgili tartışmaları da etkilemiştir. Örneğin Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bi (ö. 319/931) üç bilgi edinme vasıtasının ahirette de uygulanacağı ve görmenin fiziksel süreçler olmaksızın gerçekleşmeyeceğini belirterek Allah'ın ahirette de görülmesine karşı çıkar. Buna karşılık İmam Mâtürîdi ise müminlerin ahirette Allah'ı bu dünyada olduğu gibi akli delillerle değil zarûrî bir şekilde bilecekleri ve bunun da nazar ile gerçekleşmesinin mümkün olmadığı dolayısıyla ancak görme duyusuyla sağlanacak bir kesinlik olduğunu belirtir. *Kitâbu't-tevhîd*, 162.

<sup>69</sup> Örneğin Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, kelâmcıların aklın mahiyetine yönelik görüşlerini buluğ çağı ve mükellef kavramı ekseninde aktarmaktadır. *Makâlâtü'l-islâmiyyin*, 674-675; ayrıca Cüveynî, aklın ne olduğunu akıllı olmanın mükellef olmanın şartı olması prensibi üzerinden tartışmaktadır. Bkz. Cüveynî, *İrşâd*, 35.

<sup>70</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyin*, 673.

<sup>71</sup> Cüveynî, *İrşâd*, s. 35.



akılla kast olunan şeyin akıllı olan kişinin (âkil) kendisinden yoksun kalamadığı birtakım zarûrî bilgiler olduğunu söyler. Öyle ki ona göre tüm akıllılar bu bilgilere sahip olmada ortaklardır. Bu doğrultuda Cüveynî, mümkünlerin caiz, muhallerin ise imkânsız oluşu gibi zarûrî bilgileri akıl olarak isimlendirir. Yine ona göre, zıtların bir arada bulunmasının imkansızlığı, malumun ret veya ispattan, var olanların da kâdim ve hâdis olmaktan uzak olamayacağını bilmek akıl olarak isimlendirilen bilgilere örnek olarak verilebilir.<sup>72</sup>

Kâdî Abdülcebâr da akılı klasik dönem kelâm geleneğine uygun bir şekilde “teklif” kavramı ekseninde açıklar ve bir takım özel zarûrî bilgiler olarak görür. Ona göre akıl “hasıl olduğunda mükellefin nazarı, istidlâli ve sorumlu olduğu şeyleri yapmasını mümkün kılan belirli/özel bilgilerin (ulûm mahsus) toplamıdır.”<sup>73</sup> Kâdî’ye göre akıllı kimselerin tamamı bu özel bilgilere sahip olmada ortaklardır. Aksi taktirde onlar akıllı olmadıkları gibi sorumlu/mükellef de olmazlardı.<sup>74</sup> Kâdî’ye göre insanın mükellef olmasını sağlayan bu bilgiler kişide doğuştan bulunmayıp zaman içinde kişide tecrübe ile yetkin konuma gelirler (kemâlî’l-akl). Bir başka deyişle kişi ancak tecrübe kazanıp yaşı kemale erince ya da belli bir olgunluğa erişince kendisini akıl yönünden yetkin hale getiren bu bilgilere sahip olur.

Kâdî, “kemâlî’l-akl” olarak isimlendirilen bu bilgileri üç gruba ayırmaktadır. Bunlardan birincisi “delillerin asıllarını (usûlî’l-edille) bilmektir”. Bir cismin aynı anda hem birleşme hem de ayrışma içinde olamayacağı ya da hem hareket hem de sükûn halinde olamayacağı şeklinde bilgiler buna örnek verilebilir.<sup>75</sup> Kâdî’ye göre aklın kemalini sonucu hasıl olan bilgilerin ikincisi delillerle istenileni bilmeyi sağlayan bilgidir. Örneğin hudûs delilinde âlemin sonradan meydana geldiği ortaya konulursa, onun bir meydana getiricisi (muhtdis) olması gerektiğini akıl ızdırârî bir şekilde bilir. Kâdî’ye göre aklın kemalini oluşturan bilgilerin üçüncü grubu ise tecrübe ve adetlere ilişkin bilgilerdir (*ulûmu’l-ihhtiyar ve’l-âdat*). İyi ve kötü şeylerin aslen iyi kötü olduğunu bilmek, bazı eylemlerin sonucunu iyi-kötü, güzel-çirkin olarak değerlendirebilmek, bir eylemin yapılabilirliğinin ve kaçını-

<sup>72</sup> Cüveynî, *İrşad*, 35.

<sup>73</sup> Kâdî, *el-Muğni*, 12/375.

<sup>74</sup> Kâdî, *el-Muğni*, 12/376.

<sup>75</sup> Kâdî, *el-Muğni*, 11/ 383.





labilirliğinin farkında olmak, insanı zarardan kurtaran ve faydaya ulaştıran içgüdüsel dürtüler bu grubun içerisine dahil edilebilir. Kâdî'ye göre bunlar sayesinde insan sahip olduğu ahlaki bilgilere iyi ve kötü arasındaki ayrımın farkına vararak teklife muhatap olur.<sup>76</sup>

Bu noktada Kâdî'ye göre aklın ontolojik statüsünü de tartışmamız gerekmektedir. Bilindiği üzere klasik dönem kelâmında İslâm felsefesinde olduğu gibi maddî olmamakla birlikte maddeye tesir eden basit bir cevher anlamında mücerred bir akıl anlayışı yoktur. Bölünmez parça (cüz-i lâ yete-cezza/atom) ile cevheri aynı anlamda kullanan mütekaddimûn kelâmcıları tüm cevherlerin yer kapladığını (mütehayyiz) savunmuşlar ve bu bağlamda filozoflar tarafından yaygın kabul edilen ruhani ya da gayr-i maddi cevher kavramını kabul etmemişlerdir.<sup>77</sup> Kelâmcılar bilgi, irade, hayat gibi insana özgü nitelikleri ise “araz” kavramıyla açıklamışlardır.<sup>78</sup>

Kâdî de o dönemde kelâmcılarca yaygın bir şekilde benimsenen atomculuk eksenli bir cevher-araz teorisini kabul etmektedir. Bu durum onun aklın cevher, alet, yeti veya duyu organı (hâsse) olarak isimlendirilmesine peşinen karşı çıkmasına neden olmaktadır.<sup>79</sup> Nitekim Kâdî'nin aklı birtakım özel bilgiler olarak gören yaklaşımı da onun aklı gerçekte bir “araz” olarak gördüğünü ortaya koyar.<sup>80</sup> Zira Mu‘tezile de dahil kelâmcıların büyük bir çoğunlukla kabul ettiğine göre insanın sahip olduğu bilgi sonradan meydana gelen (hâdis) bir arazdır.<sup>81</sup> Bu nedenle bir araz olarak bilgi; sıfat olma,

<sup>76</sup> Kâdî, *Şerbu'l-usulî'l-hamse*, 1/148; Kâdî, *el-Muğni*, 6a/186; 11/384, 297; Bozkurt, “Kâdî Abdülcebbar'ın Teklif Anlayışı”, 219.

<sup>77</sup> Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286) filozofların cevher kavramıyla kelâmcılarınki arasındaki farkı şu şekilde açıklar: “Filozoflara göre cevher mahal olursa heyulâ, bir mahalle hulûl eden olursa sürettir. Eğer cevher her ikisinden birden oluşmuşsa bu cisim adını alır. Bunların hiçbiri olmazsa bu, mücerred cevherdir (mufârik). Şayet mücerred cevherin cisimle ilişkisi yönetme şeklinde olursa nefis, böyle değilse akıl olur. Kelâmcılar ise bütün cevherlerin yer kapladığını (mütehayyiz) iddia ederler. Mütehayyiz bir varlık bölünmeyi kabul ediyorsa cisim, bölünmeyi kabul etmiyorsa bu takdirde cevher-i ferd adını alır. Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'ul-envâr min Metâli'ul-Enzâr*, nşr. Abbâs Süleyman (Beirut: Dâru'l-Cil-el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1411/1991), 133;

<sup>78</sup> Bu konuda bkz. Mehmet Bulgen, “Cevher-Araz Teorisi (Kelâm Geleneği)”, 540-586.

<sup>79</sup> Kâdî, *el-Muğni*, 11/377.

<sup>80</sup> Bu konuda detaylı bir araştırma için bkz. Mesut Erzi, *Kâdî Abdülcebbar'da Akıl ve Dil* (İstanbul: MÜSBE Doktora, 2022), 46-52.

<sup>81</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, 31.



sonradan yaratılmış olma, varlığı caiz olma, kendi başına kâim olmama gibi arazların genel hükümlerine tabi olmak zorundadır. Bunların yanı sıra bilgi arazi Kādî'ye göre insanın güç yetirdiği bir arazlar grubundan olup kalbin bir fiili olma özelliği taşır.<sup>82</sup> Dolayısıyla bilgi hulûl ettiği mahallin canlı olmasını ve özel bir bünyeye sahip olmasını gerektirmektedir.<sup>83</sup> Kādî'ye göre bu şekilde özel bünye gerektiren arazlar, insanın bütünü (cümle) için bir hal doğururlar. Dolayısıyla kişi her ne kadar bilen (âlim) ya da akıllı (âkil) olarak vasıflansa da onun bu şekilde vasıflanması bedeninin bir organı olan kalpte bulunan atomlara hulûl etmiş bir takım özel bilgi arazları sayesinde.<sup>84</sup> Kādî'ye göre kişinin akıllı olarak isimlendirilmesini sağlayan özel bilgiler belli bir zaman ve tecrübe sonrasında insanda oluşur (yani Allah tarafından yaratılır). Eğer akıl eksikse kişi nazarı da doğru bir şekilde gerçekleştirmez. Dolayısıyla teklif ekseninde insanın Allah'ın varlığına dair bir nazar ve istidlalde bulunması için kişinin akıllı olması şarttır.<sup>85</sup>

Son olarak belirtmeliyiz ki Kādî'nin akıl konusunda teklif temelli anlatımları, kelâmcıların çoğunluğu tarafından da savunulduğu üzere<sup>86</sup> aklın kemaline ulaşmasının dini sorumluluk gereği ergenlik çağına girildiğinde gerçekleşeceğini ima etse de Kādî, buluş çağına erişmenin muhakkak akıl sahibi olmayı beraberinde getireceği garantisini vermemektedir. Ergenlik çağına giren genç, kendisinin mükellef olmasını sağlayacak derecede bir takım bilgilere sahip olsa da özellikle ikinci ve üçüncü grup akla ilişkin bilgileri daha sonra da kazanabilmektedir.<sup>87</sup>

<sup>82</sup> Kādî, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 1/148.

<sup>83</sup> Kādî, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 1/286, 2/216.

<sup>84</sup> Kādî, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 1/354, 362; 2/216; kelâmcılara göre arazların/niteliklerin doğrudan birleşik cisimlere ait olmamasının nedeni birleşik cisimlerin bir bütün (cümle) halinde nitelenmesini sağlayacak bir zâta sahip olamamasıdır. Kelâmcılara göre bir zâta ve zâtî niteliklere sahip gerçek varlıklar bir araya gelerek cisimleri oluşturan cevher/atomlardır. Cisimlerin asılları olan atomların benzer (mütemasil) ve aynı zâtî niteliklere sahip oldukları için kelâmcılar bütün cisimlerin aynı tür (mütecânis) olduğunu savunurlar. Bu nedenle örneğin bir bütün olarak insan, mürekkep bir varlık olduğu için bu türün zâtî ve zâtî niteliği yoktur. Bu konuda bkz. Dhanani, *Kelâmın Fizik Teorisi*, 39-42.

<sup>85</sup> Kādî, *el-Muğni*, 12/152.

<sup>86</sup> Eş'arî, kelâmcıların çoğunun buluşun aklın kemâli olduğunda ittifak ettiklerini belirtir. Bkz. *Makâlâtül-İslâmiyyin*, 674.

<sup>87</sup> Kādî, *el-Muğni*, 11/386; Memiş, "Kādî Abdülcebbar'da Bilgi Problemi", 104.



#### 4.2. Duyular

Kâdî'ye göre aklın yanında bir başka zorunlu bilgi kaynağı duyu algısıdır (idrak). Ancak görme, işitme, tatma, koklama ve dokunma gibi beş idrak doğrudan değil de bir yol ya da sebeple elde edilen zarûrî bilgiler kısmına girer. Kâdî'ye göre duyu bilgisi bir şey nasılsa ona o şekilde taalluk eder. Örneğin görme (müşahade) ile bir nesneyi idrak eden (müdrîk) ona inanır ve nefsi onda sükûn halindedir.<sup>88</sup> Duyu algısı (idrak) vasıtasıyla bir nesne hakkında bilgi edinildiğinde bu bilgiyi ispat için başka bir delile daha ihtiyaç yoktur. Ona göre bir bilgi vasıtası ya da yolu olmak bakımından duyu algısından daha açık bir şey söz konusu değildir.<sup>89</sup>

Kâdî'ye göre duyu algısı her ne kadar bilgi edinmenin en açık ve kesin yolu olsa da teklif gereği isbat-ı vâcib konusunda doğrudan kullanılamazlar. Aksi takdirde bu durum Allah'ın varlığını ahirette olduğu gibi bir zorunlu bilgi konusu haline getirirdi ki böyle olunca da bu dünya bir sınav dünyası olmaktan çıkardı. Dolayısıyla gayba iman prensibi gereği Allah'ın varlığının bilgisinin doğrudan duyu idrakiyle değil de görünen varlıklar üzerinden tefekkür etmek suretiyle (delâletü'ş-şâhid ale'l-gâib) elde edilmesi gerekmektedir.<sup>90</sup>

#### 4.3. Haber

Haber kelâmcılar arasında üzerinde önemle durulan bir bilgi kaynağıdır. Bunun sebebi insanın tarihi ve günlük hayatına dair birçok bilginin habere dayalı olmasının yanında Kur'an ve hadisler gibi dinin eksenini oluşturan nakle dayalı bilgilerin haber vasıtasıyla işlerlik kazanmasıdır.<sup>91</sup> Bu bağlamda kelâmda akıl ve duyuların kesin olarak bir şey söyleyemeyeceği ahiret hayatına dair ceza, mükafata ulaştıracak bilgileri içeren sem'iyât bahisleri

<sup>88</sup> Kâdî, *el-Muğni*, 4/70.

<sup>89</sup> Kâdî, *el-Muğni*, 12/23, 36; 13/229; Kâdî'ye göre duyular kesin bilgi kaynağı olmakla birlikte duyu algısıyla idrakin gerçekleşmesi için idrâk edenin (müdrîk) akıllı (âkil), ilgili duyu organının sağlam, idrâk edilenin (müdreğ) mevcut olması gerekir. Buna rağmen bazı engeller de idraki engelleyebilir. Dolayısıyla idraki engelleyen manilerin ortadan kalkması gerekir. *el-Muğni*, 12/59.

<sup>90</sup> Kâdî şöyle der: "Bize göre teklif devam ettiği sürece, Allah Teâlâ dünyada zaruri olarak bilinmez." *Şerhu'l-usuli'l-bamse*, 1/ 84, 86.

<sup>91</sup> Bu konuda değerlendirme için bkz. Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 116.



habere dayalı bir bilgi edinme vasıtasını esas almaktadır. Nakle dayalı bilgilerin geçerliliği daha öncesinde haberin bir bilgi edinme vasıtası olarak ispat edilmesine bağlıdır. Bu nedenle klasik dönem kitaplarının bilgi bahislerinde haberin bilgi değerini reddeden Berâhime ve Sümeniyye gibi fırkalar eleştirilere konu olmuştur.<sup>92</sup>

Kâdî'ye göre insan duyu ve akıl vasıtasıyla ulaşamadığı kendisi ve geçmiş hakkındaki bilgileri, ayrıca sanat ve tıbbâ dair bir takım pratik bilgileri haber vasıtasıyla elde etmektedir. Bu doğrultuda Kâdî, haberin duyu ve aklın yanında zorunlu bilgi kaynaklarının üçüncüsü olduğunu belirtir.<sup>93</sup> Ancak Kâdî'ye göre haberin zarûrî bilgi vasıtası olması tekrar etme yani en az beş kişi tarafından aktarılma (mütevâtir) koşuluna bağlıdır. Bu bağlamda yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluktan gelen haber kişide sükûnu'n-nefs oluşturur.<sup>94</sup> Ayrıca ona göre mucize ile desteklenmiş ve ismet sıfatına sahip peygamberin verdiği haber de bilgi oluşturur. Kâdî'ye göre bu şartları taşımayan haberler ise bilgi değil zan ifade eder. Bu nedenle özellikle itikadî konularda haber-i vahid delil olarak kullanılamamaktadır. Bunun sebebi itikadî esasların zan üzerine bina olunmamasıdır.<sup>95</sup>

Diğer taraftan belirtmeliyiz ki mütevâtir haber, görme ve işitmeye dayalı bilgileri dolaylı yoldan bilmek için önemli olmakla birlikte isbât-ı vâcib söz konusu olduğunda onun belirleyici bir rolü bulunmamaktadır. Bunun nedeni tevâtürün şartlarının geçerli olabilmesi için onu ilk defa nakledenlerin müşâhade etmelerinin gerekmesidir.<sup>96</sup> Halbuki marifetullah meselesi nazar ve istidlâle dayalı bilgiyle sabit olup bu konuda müşâhadeye dayalı bilgi kullanılamaz. Dolayısıyla bir topluluğun Allah'ı müşâhade edip sonraki nesillere bu tecrübesini aktarması mümkün değildir. Bu nedenle bir haber tevâtür derecesine ulaşsa bile nazar ve istidlale dayalı marifetullah konusunda kullanılamaz. Bu yüzden, İslâm dininin doğruluğuna dair Müs-

<sup>92</sup> Örneğin bkz. Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûlî'd-din / Matüridiyye Akaidi*, nşr. çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İFAV Yayınları 2014), 18, 50.

<sup>93</sup> Kâdî, *el-Muğni*, 12/63.

<sup>94</sup> Kâdî bu hükme zina suçlamasında dört şahidin yeterli sayılmayıp bunların nasıl kişiler olduklarının incelenmesine dayanarak vermektedir. *el-Muğni*, 15/362.

<sup>95</sup> Adil Bebek, "İmâm Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar'a Göre Haber-i Vâhidin Epistemolojik Değeri", *Kelâmda Bilgi Problemi* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 49.

<sup>96</sup> Bağdadî, *Usûlûd-din*, 22.



lümanların haberleri Dehriye ve diğer inanmayan kişilerde herhangi bir bilgi meydana getirmez. Aynı şekilde geçmiş zamanda binlerce kişi toplanıp bir tanrının var olmadığına karar verseler onların bu kararı sonrasında mütevatir bir şekilde gelecek nesillere aktarılsa konu nazar ve istidlale dayalı olduğu için söz konusu insanları marifetullah konusunda bağlamayacaktır. Kimse de bu sınav dünyasında teklif gereği ızdırarı bilgi türüyle Allah'ı bilemesi mümkün olmayacağına göre bu durumda mütevatir haberin isbât-ı vâcib konusunda delil olarak kullanılması söz konusu olamayacaktır.

Son olarak belirtmeliyiz ki Kâdî Abdülcebâr'a göre akıl, duyular ve haberden oluşan bu üç zorunlu bilgi edinme kaynağı da sükûnu'n-nefs oluşturmada ortaktır. Ancak aklın yetkinliğinden kaynaklanan zarûrî bilgiler doğrudan Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşirken; nazarî bilginin sükûnu'n-nefs oluşturması insanın akıl yürütme fiili sonrasında bir tür nedensellik (tevlîd) elde edilmektedir.

### **5. Mârifetullah'a Götüren Nazar**

Klasik dönem kelâmı bilgi teorisi araştırması genel olarak kelâmcıların, özel olarak da Kâdî'nin hâdis bilgiyi kişide doğrudan Allah tarafından yaratılan “zarûrî” ve kişinin kendi fiili ya da kazanımına dayalı “iktisâbî” olmak üzere ikiye ayırdıkları ve bu bağlamda Allah'ın varlığının ancak iktisâbî bilgi yani nazarla bilinebileceğini savunduklarını ortaya koymaktadır.<sup>97</sup> Bu durumda mârifetullah'a götüren nazarın tam olarak ne olduğu ya da Kâdî'nin nasıl bir akıl yürütme ile Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalıştığı sorusu gündeme gelmektedir.

Kâdî'nin isbât-ı vâcib konusundaki yaklaşımına bakacak olursak, o Allah'ın varlığının bilgisine götüren nazarı açıklamadan önce bu konunun niçin zarûrî bilginin değil de iktisâbî bilginin sahasına girdiğini izah eder. Ona göre Allah'ı bilmenin zarûrî değil de mükteseb bilgiyle olduğunu gösteren şeylerden biri, O'nu bilmenin zarûrî olması halinde bu bilgiye sahip olmayanların mâzur sayılmaları gerekeceğidir. Çünkü zarûrî bilgi, kulun kendi güç yetirmesi ya da kazanımına bağlı olmayıp, Allah dilemesiyle

<sup>97</sup> Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/64, 65; benzer görüş için ayrıca bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 390; Cüveynî, *Şâmil*, 115; Bağdâdî, *Usûlü'd-din*, 13.



ve yaratmasıyla hâsıl olmaktadır.<sup>98</sup> Yine Kâdî'ye göre eğer Allah'ı bilmek zarûrî bilgi ile olsaydı, gecenin karanlık ve gündüzün aydınlık olmasındaki gibi, bu konuda da akıl sahibi kişilerin ihtilâf etmemeleri gerekirdi. Böyle olunca da kuşku veya şüphe ile hiç kimsenin O'nu inkâr etmesi mümkün olamazdı. Ancak insanların Allah'ın var olup olmadığı konusunda farklı düşündükleri; kiminin O'nun varlığını kabul ederken, kiminin de inkâr ettiği alenen bilinmektedir.<sup>99</sup> Bunların yanı sıra Kâdî'ye göre Allah'ı bilmenin zarûrî bilgi türüyle değil de iktisâbî bilgiyle olduğunu gösteren bir başka şey, insanda bu bilginin ancak belli bir yöntem ve sürekli bir tarzda akıl yürütme ile sâbit olmasıdır. Bu durumda nazar insana ait bir fiil olduğuna göre, bu yöntemle elde edilen bilgi de insanın kendi fiili olur. Çünkü sebebin fâili olan şey, sonucun da fâilidir. Akıl yürütme/nazar insanın fiili olduğuna göre, bunun zarûrî bilgi olması doğru olmaz. Zira zarûrî bilgi insanda, "iradesi dışında hâsıl olan şey" demektir.<sup>100</sup>

Kâdî, teklifle de ilişkilendirerek Allah'ın varlığını bu dünyada bilmenin ancak nazar ile mümkün olduğunu ortaya koyduktan sonra bu şekilde bir akıl yürütmenin nasıl olması gerektiğini tartışır. Ona göre marifetullaha giden yol evrendeki (âlem) varlıkları araştırmak ve bunların sonradan meydana geldiğini (muhtes) ortaya koymaktan geçmektedir. Bunların muhtes olduğunu bilebilmek için cisim ve diğer türden olaylar hakkında düşünmek ve bunlardaki değişimin mümkün olduğunu bilmek gerekir.<sup>101</sup> Kâdî, âlemin sonradan meydana gelişi üzerinden Tanrı'nın varlığını ispatlamada o dönemde kelâmcılar arasında oldukça yaygın bir şekilde kullanılan cisimlerin hâdis arazlardan ayrı olamamasına dayalı hudûs delilini kullanır. Ona göre kelâmda bu delil ile Allah'ın varlığına ilk defa istidlalde bulunan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf olmuş ve diğer önde gelen kelâmcılar da bu konuda onu takip etmiştir.<sup>102</sup> Kâdî, kelâmcılar tarafından yaygın bir şekilde kullanılan bu delili şu şekilde açıklamaktadır:

Cisimler yokken sonradan meydana gelen (hâdis) şeylerden ayrı ve on-

<sup>98</sup> Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/88.

<sup>99</sup> Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/88.

<sup>100</sup> Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/86.

<sup>101</sup> Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/106.

<sup>102</sup> Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/156.



lardan önce değildirler. Sonradan meydana gelen varlıklardan önce ve onlardan ayrı olamayan bir şeyin de sonradan meydana gelenler gibi hâdis olması gerekir.<sup>103</sup> Kādî, bu argümanın dört iddiaya dayandığını belirtir:

1. Cisimlerde ictimâ (birleşme), iftirâk (ayrılma), hareket ve sükûn gibi nitelikler (meânî) yani mekânsal oluşlar (ekvân) vardır.

2. Bu nitelikler yokken sonradan meydana gelmiştir (muhtes).

3. Cisim, onlardan ayrı ve önce değildir.

4. Mâdem ki onlardan ayrı ve önce değildir, bu durumda cismin de bu nitelikler gibi hâdis olması gerekir.<sup>104</sup>

Kādî, daha sonra her bir öncülü teker teker ele alarak aleyhte getirilen argümanları cevaplamaya çalışır. Birinci olarak Kādî, cismin birleşme, ayrılma, hareket ve sükûn gibi niteliklerden yani mekânsal oluş arazlarından (ekvân) yoksun kalamayacağı meselesini ele alır. Kādî'ye göre cisimleri oluşturan cevherlerin en bariz özelliği yer kaplamalarıdır. Bir cismin var olduğunda yer kaplaması onun zâtının gerektirdiği bir niteliktir. Dolayısıyla cisim var olduğunda mekân işgal eder (mütehayyiz). Cisim bir yönde ya da konumda bulunmadan ise mütehayyiz olamaz. Hareket, sükûn, birleşme ve ayrışma gibi mekânsal oluşlardan biri halinde olmaksızın ise cisim bir mekânda kâin olamaz. O halde cisimlerin hareket, sükûn, birleşme ve ayrışma gibi mekânsal oluşlardan yoksun kalması mümkün değildir.<sup>105</sup>

Kādî hareket, sükûn, birleşme ve ayrışma gibi niteliklerin/arazlarının hâdis olduğunu ise şu şekilde ispatlamaktadır: Birleşik bir cisim ayrıştığında ya ondaki ictimâ aynen devam eder ya da yok olur. Olduğu gibi devam etmesi câiz değildir. Yok olduğu takdirde de ya bir yerden bir yere intikal yoluyla ya da yok olma (adem) yoluyla ortadan kalkar. Ancak ictimânın intikal yoluyla ortadan kalkması câiz değildir. Çünkü arazların intikali imkansızdır. Çünkü intikal ile bir mekânı boşaltma ve başka bir mekânı dol-

<sup>103</sup>Kādî, *Şerbu'l-Usûli'l-hamse*, 1/156; ayrıca bkz. Kādî Abdülcebbar (İbn Metteveyh), *Kitâbu'l-Mecmu fi'l-Muhit bi't-teklîf*, ed. J.J. Houben (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye 1965), 1/50, 57.

<sup>104</sup>Kādî, *Şerbu'l-Usûli'l-hamse*, 1/156.

<sup>105</sup>Kādî, *Şerbu'l-Usûli'l-hamse*, 1/182; bu konuda detaylı bilgi için bkz. Alnoor Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*, çev. Mehmet Bulgen (İstanbul: Klasik, 2021), 62, 166-168;



durma söz konusudur. Bu ise arazların değil cevher ve cisimlerin özelliklerindedir. Geriye, sadece adem yoluyla ortadan kalkma şıkkı kalmaktadır.<sup>106</sup>

Kādî'nin cismin hareket, sükûn, birleşme ve ayrışma gibi mekânsal oluşlardan (ekvân) yoksun kalmalarının imkânsızlığına yönelik açıklamaları kapsamında cevherlerin (a'yân) ezeli (kadîm), terkiplerin (a'râz) ise hâdis olduklarını savunan heyûlâ taraftarları (ashâbu'l-heyûlâ) ile tartışmalara girişir. Kādî heyûlâ taraftarlarının cismin ezelde birleşme, ayrışma, hareket ve sükûndan yoksun kalabileceği iddiasına şu anda yoksun kalmalarının imkânsız oluşu gerçeğiyle cevap verir. Zira zaman ve mekânın cisim için mümkün, zorunlu (vâcip) ve imkânsız (muhâl) olan hususlarda etkisi yoktur. Cismin şu anda birleşik veya ayrılmış olmasının imkânı söz konusu olduğuna göre, onun her zaman ve her an birleşik ve ayrılmış olabileceği ihtimal dahilinde olmuş olur. Cismin bir an bile birleşik ve ayrılmış olması imkânsız olduğu takdirde, onun için bu ihtimâller, her zaman ve her an imkânsız olur. Birleşik ve ayrılmış olması şu an zorunlu olduğunda da her zaman ve her yerde vâcip olur. Bunların herhangi bir sebeple onlarda bulunmamasını câiz olması durumunda, cismin şu anda bulunduğu hâl üzere devam etmesi sebebiyle, onlardan da yoksun olmasının imkân dâhilinde olması gerekir. Bu da âlemin çok uzak bölgelerinde birleşik ve ayrılmış, hareketli ve sâkin olmayan bir cismin olamayacağını gösterir. İşte böylece cisimlerin hiçbir zaman hareket, sükûn, birleşme ve ayrışma gibi oluşlardan hâli olmadıkları isbât edilmiş olmaktadır.<sup>107</sup>

<sup>106</sup>Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/172.

<sup>107</sup>Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/182. Kādî, cisimlerin birleşme ve ayrışma gibi oluşlardan yoksun kalamayacağı görüşüne dayanarak Aristoteles (M.Ö. 384-322) taraftarlarının ay üstü âlemin oluş (kevn) ve bozuluştan (fesad) yoksun olduğu iddiasını da eleştirir. Ona göre bir bütün olarak evrendeki bütün cisimler birleşme, ayrışma, hareket ve sükûndan yoksun kalamama yönünden aynı fiziksel kurallara tabidir. O, *Tesbitü delâli'n-nübüvve* adlı eserinde şöyle söyler: "Aristoteles'e gelince, her ne kadar taraftarları tasdik ediyorlarsa da onun söylediklerine güvenilmez. Çünkü o, yetkin bir akla sahip değildir. Nitekim taraftarları ondan şunları nakletmektedirler: "Güneş, ay ve yıldızlar gibi ulvi cisimlerin parçalanması, cüzlere ayrılması ve bölünmesi mümkün değildir. Çünkü güneş sıcak değildir ve sıcak olması imkânsızdır. Bu cisimlerin sıcak veya soğuk, yaş veya kuru, yumuşak veya sert, ağır veya hafif olmaları mümkün değildir. Bu yıldızların bir yıldız daha artması ve onlardan bir yıldız eksilmesi imkânsızdır..." Kādî Abdülcebbar, *Tesbitü Delâli'n-Nübüvve: Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, Metin-Çev. M. Şerif Eroğlu, Ömer Aydın, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 165,





Kādî hudûs delili ile evrenin sonradan meydana geldiğini ortaya koyduktan sonra böylesine bir evrenin nedeni olan bir Tanrı'nın var olduğunu göstermeye çalışır. O, bunu yine Ebü'l-Hüzeyl'i referans alarak şu şekilde açıklar:

“Ebü'l-Hüzeyl, evrendeki varlıkların sonradan meydana gelişi (hudûs) hakkında düşünüp, onları bizim görünen âlemdeki (şâhid) tasarruflarımıza kıyas edince, bu varlıkların da mutlaka bir yaratıcısının olduğu sonucuna ulaştı. Bu, Allah'ın varlığı hakkında Ebü'l-Hüzeyl'in izlediği, doğru ve sonucu isabetli bir yöntemdir.”<sup>108</sup>

Kādî'ye göre Ebü'l-Hüzeyl Allah'tan yaratmak bakımından çeşitli fiillerin sâdır olduğunu düşününce, evrenin yaratıcısı bu yüce Zât'ın “Kâdir” olduğu bilgisine ulaştı. Ardından o, Allah'ın fiilleri sonucunda oluşan evrenin tam bir âhenk, sistematik bir düzen ve intizam içinde olduğu üzerinde düşününce kendisinde, O'nun “Âlim” olduğu bilgisi hâsıl oldu. Aynı şekilde O'nun Kâdir ve Âlim olduğundan hareketle “Hayy” olduğu bilgisine ulaştı.<sup>109</sup> Devamında Ebü'l-Hüzeyl, Allah'ın, hiçbir zaman ölümlü olmayan (ebedî) ve hakkında yokluk söz konusu olmayan diri olduğunu düşününce, O'nun işiten, gören ve varlıkları idrâk eden olduğu bilgilerine de ulaştı. Allah'ın Âlim ve Kâdir olduğunu düşününce, O'nun “mevcut” olduğu bilgisine de ulaştı. Bütün yaratılmışların O'nda son bulduğu, ancak O'nun hiçbir varlıkta son bulmadığı hususunda düşünerek Allah'ın “Kadîm” olduğu bilgisine ulaştı.<sup>110</sup>

Daha sonra Kādî'ye göre Ebü'l-Hüzeyl Allah'ın Kadîm olduğu üzerinde düşünerek, O'nun cisim ve araz olmadığını, bunlar için câiz olan yan yana bulunma, sızma, tırmanma, düşme, yükselme, aşağı inme, bir yerden diğerine intikal etme gibi hususlardan ve her türlü ziyade ve noksanlıktan münezzeh olduğu bilgisine ulaştı. Allah için hiçbir ziyadelik ve noksanlığın câiz olmadığını düşünerek O'nun ganî olduğu ve hakkında ihtiyacın câiz

166. Görüldüğü gibi Kādî burada evrendeki bütün cisimlerin hareket, sükûn, birleşme, ayrışma, sıcaklık, soğukluk gibi arazlarından yoksun kalamayacağı görüşüne dayanarak Aristoteles taraftarlarının ay üstü âlemin oluş ve bozuluştan yoksun olduğu iddiasını eleştirmektedir.

<sup>108</sup>Kādî, *Şerbu'l-usuli'l-hamse*, 1/106.

<sup>109</sup>Kādî, *Şerbu'l-usuli'l-hamse*, 1/106.

<sup>110</sup>Kādî, *Şerbu'l-usuli'l-hamse*, 1/108.



olmadığı bilgisine ulaştı. Çünkü ihtiyaç içinde bulunmak, sadece hakkında ziyade ve noksanlık düşünülebilenler için geçerlidir. Cisimler için câiz olan yan yana gelme, karşı karşıya durma, birbirine dokunma ve hulûl etme gibi hususların Allah için câiz olmadığından hareketle, O'nun gözlerle görülemeyeceği ve duyularla idrâk edilemeyeceği sonucuna ulaştı. “Şayet ikinci bir ilâh olsaydı, bunlar birbirlerine karşı koyarlardı; bu da her ikisi hakkında, sadece cisimler için söz konusu olan zaafa sebep olurdu” şeklinde düşünerek, Allah'ın “bir” olduğu, O'nun kıdem ve ulûhiyyette eşi ve benzerinin bulunmadığı bilgisine ulaşmıştır. Böylece Kâdî'ye göre Ebü'l-Hüzeyl'de kendisini tevhîd konusunda yetkinliğe ulaştıracak seviyede bir bilgi hâsil olmuş oldu.<sup>111</sup>

Görüldüğü gibi Kâdî Abdülcebbâr kendisinin de onayladığı Ebü'l-Hüzeyl'in yöntemi üzerinden öncelikle evrenin hâdis olduğunu ispat etmekte, sonrasında hudûs delil üzerinden yaratılmışlara benzemeyen (muhalefetü'l-li'l-havâdis), her şeye kâdir, her şeyi bilen, diri (hayy) ve ezeli bir nedenin var olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre hudûs delili tevhîd ilkesi ekseninde Tanrı'nın varlığının bilgisine (marifetullah) ulaştırmasının yanında; O'nun ibadet edilmeye layık, kullarını işiten ve gören, onlara elçiler gönderen, emir ve yasaklarını yapmakla mükellef kılan, ahirette de onları yeniden yaratıp inanç ve amellerine göre onlara mükafat ve ceza verebilen âdil ve hakim bir ilahın olduğunu ortaya konulmasına zemin oluşturmaktadır.<sup>112</sup>

## Sonuç

II./VIII. yüzyılın başlarında Mu'tezile tarafından kurulan kelâm ilminin dikkat çekici özelliği kelâmcıların kozmolojik ve teolojik konuların yanında epistemolojiye dair konulara da ilgi duymalarıdır. Günümüze ulaşan kelâm kitaplarına bakıldığında bilginin tanımı, imkânı, türleri ve kaynakları gibi meselelere yer verildiği ve evrenin yaratılışı, Tanrı'nın varlığı, sıfatları,

<sup>111</sup>Kâdî, *Şerhu'l-usuli'l-bamse*, 1/108.

<sup>112</sup>Kâdî, tevhîd ilkesi ekseninde Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın bir örneğini *Muhtasar fi usûli'd-din* adlı eserinde gerçekleştirmektedir. O, bu eserinde tevhîdi beş asla ayırmakta ve bu asılların her birini hudûs delili üzerinden tesis etmeye çalışmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fi Usûli'd-din*, nşr. M. İmâre, *Resâilü'l-adl ve'r-tevhîd* (Kahire: Dârü'l-hilâl, 1971), 36, 77.



nübüvvet ve ahirete dair konuların belirlenen bir takım epistemik ilkeler üzerinden tartışıldığı görülmektedir. Kelâmcılar bilgi teorisi konusunda bazen farklı görüşler savunmuş olsalar da birçok meselede benzer yaklaşımlar benimsemişler ve ortak kavramalara sahip olmuşlardır. Bu ortak tavır ve terminoloji kelâmcıların aralarında düşünsel bir bağ ve aidiyet tesis ettiği gibi “kelâm bilgi teorisi” olarak da adlandırılabilir epistemik bir duruşun ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Mu‘tezile kelâmının önemli isimlerinden biri olan Kâdî Abdülcebbar da kelâmî problemleri bir bilgi teorisi ekseninde ele alma geleneğini sürdürmektedir. Bu bağlamda Kâdî’nin bilgi teorisini en yoğun olarak kullandığı alanlardan birini isbât-ı vâcib konusu oluşturmaktadır. O, teklif prensibi ekseninde Allah’ın varlığının bilgisinin (marifetullah) bu dünyada zarûrî bilgiyle değil de ancak nazarla bilinebileceğini iddia etmekte ve yine birçok kelâmcı tarafından paylaşılan “Allah’ın bilgisine ulaştıran nazar vâciptir” görüşünü Kâdî de savunmaktadır. Bunların yanı sıra Allah’ın varlığına ulaştıran nazar yöntemi olarak kelâmcıların büyük çoğunluğu tarafından kullanılan cisimlerin hâdis arazlardan yoksun kalamayacağına dayalı hudûs delili Kâdî tarafından da kullanılmaktadır.

Kâdî ve Ehl-i sünnet kelâmcıları bilgi teorisi ve isbât-ı vâcib konusunda benzer görüşlere sahip olmakla birlikte aralarında farklılıklar da söz konusudur. Buna göre Allah’ı bilmeye götüren nazarın vâcip oluşunu Eş‘ariler genelde icmâya dayandırırken bir Mu‘tezile kelâmcısı olan Kâdî ise akla dayandırmaktadır. Benzer şekilde nazarı Eş‘ariler âdet teorisi ekseninde Allah’ın fiili, kulun kesbi kabul ederlerken Kâdî ise tevlid teorisi ekseninde kulun kendi fiili olarak görmektedir. Ancak Kâdî ile Ehl-i sünnet kelâmcıları arasındaki bütün bu farklılıklar tarafları marifetullaha götüren nazarın vâcip olduğu konusunda benzer sonuçlara ulaşmalarına engel olmamaktadır. Yine hem Mu‘tezile kelâmcıları hem de Eş‘ariler ve Mâtürîdiler akli delile dayanmayan bir imanın kişiye fayda vermeyeceği konusunda tereddüt etmemektedirler.

Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet kelâmcıları ekseninde değerlendirildiğinde tarafların kulların fiilleri meselesindeki yaklaşım farklılıklarına rağmen isbât-ı vâcib konusunda akli delillere sahip olmanın lüzumunda benzer sonuçlara ulaşmaları dikkate değerdir. Bu durum Eş‘ariler ve Mâtürîdiler



nezdinde, nazar da dahil olmak üzere, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını söyleyen kesb teorisinin kuldan sorumluluğu alan bir yaklaşım olmaktan daha ziyade Mu'tezile'de olduğu gibi kulu aklî deliller getirmek zorunda bırakan bir teori olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan Kādî'nin nazari bilgilere temel oluşturan zarûrî bilgilerin kişide doğrudan Allah tarafından yaratıldığını iddia etmesi, Mu'tezile'nin de bir tür vesilecilik olarak değerlendirilebilecek sürekli yaratmaya dayalı bir Tanrı evren ilişkisine sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla kelâm bilgi teorisi ve isbât-ı vâcib konusu bize Eş'arîler ve Mâtürîdîlerin kulan bütün fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına yönelik iddialarının kulu nazar konusunda pasif duruma itmediği gibi diğer taraftan da Mu'tezile'nin kulların fiillerini kendilerinin yarattığı görüşünün Tanrı'dan tamamen bağımsız bir evren ve insan görüşünü savunma anlamına gelmediğini göstermektedir. Dolayısıyla kulların fiilleri konusunda Ehl-i sünnet ile Mu'tezile kelâmcıları arasındaki tartışmaların, nazar meselesinde pratikte aynı sonuçlara ulaştıkları için, kısmen lafzî bir görünüm arz ettiği söylenebilir. Zira kulların fiilleriyle ilişkili farklı yaratılış teorilerine sahip olmalarına rağmen bütün kelâm okulları marifetullahı ulaştıran nazarın kişi üzerine vacip olduğunu savunmakta ve aklî deliller olmaksızın bir imanın fayda vermeyeceğini iddia etmektedir.

Sonuç itibarıyla bu çalışma genel olarak kelâmcıların özel olarak ise Kādî Adülcebbâr'ın başta isbât-ı vâcib olmak üzere kelâmın temel meselelerini belli bir epistemik zemin üzerinden ele aldıklarını ortaya koymaktadır. Kādî'nin diğer kelâmcılarla bilginin tanımı, imkânı, türleri, bilgi edinme yolları vb. konularda birleşip ayrıldığı noktalar o dönemde kelâmcıların bilgi teorisi konusunda önemli bir birikime sahip olduklarını göstermektedir. Makâlât kitaplarında aktarılan kelâmcıların bilgi teorisine dair yürüttüğü tartışmalar ve yine İbnü'n-Nedîm'in kelâmcılara nispet ettiği salt bilgi konusuna ait kitaplar bazı kelâmcıların bilgi konusuna dini savunmanın ötesinde hakikat arayıcıları olarak eğildiklerini ortaya koyar niteliktedir. Dolayısıyla kelâm sadece İslâm dininin vahye dayalı inanç esaslarını tespit ve savunmayı amaçlayan bir disiplin olmayıp belli bir bilgi teorisi ekseninde ontoloji ve kozmolojiye dair kavram ve teorilerin geliştirildiği; sonrasında ise bu zemin üzerinden evrenin yaratılışı, Allah'ın varlığı, birliği, sıfatla-



rı, nübüvvet ve ahiret gibi meselelerin ele alındığı tümel bir disiplin olma özelliği taşımaktadır. Bu bağlamda kelâmcılarca geliştirilen epistemolojinin bilinmesi kelâm düşünce yapısının nasıl şekillendiğinin belirlenmesinin yanında bu ilim çatısı altında geliştirilen teori ve kavramların gerçek değerinin anlaşılmasında anahtar vazifesi görecektir. Dolayısıyla kelâm ilmiyle ilgili tarihsel araştırmaların ve eğitimlerin kelâmın epistemolojiye dayalı söz konusu sistematik yapısı ve derinliğinin farkında olan bir tavırla yapılmasında fayda vardır.

### **Kaynakça**

- Abrahamov, Binyamin. “İslâm Kelâmında Zorunlu Bilgi”. çev. Fethi Kerim Kazanç. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2010), 231-251.
- Altıntaş, Ramazan. “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”. *Kelâmda Bilgi Problemi*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Aslan, İbrahim. “Mutezile Kelâmında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi -Kadı Abdülcebbar Örneği-“. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 151-176.
- Bağdadî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. nşr. M. M. Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1416/1995.
- Bağdadî, Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1346/1928.
- Bâkılânî. *Temhidü'l-evâil ve telbîsu'd-delâil*. nşr. Şeyh İmâdü'd-dîn Ahmed Haydar. Beyrût: Müessetü'l-Kütübi'l-Sekâfiyye, 1407/1987.
- Bardakçı, Sefa, “Kadı Abdülcebbar'da Allah Teâlâ'yı Bilme ve Taklidî İman”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/11 (Haziran 2010): 103-114.
- Bebek, Adil. “İmâm Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar'a Göre Haber-i Vâhidin Epistemolojik Değeri”. *Kelâmda Bilgi Problemi*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Bozkurt, Mustafa. “Kadı Abdülcebbar'ın Teklif Anlayışı”. *Dini Araştırmalar* 9/26 (2006), 211-232.
- Bozkurt, Mustafa. “Kelâmcılara Göre Bilginin Tanımı Problemi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 253-274.
- Bozkurt, Mustafa. “Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlahi Bilgi”. *Hikmet Yurdu* 7/13 (2014), 127-141.



- Bulgen, Mehmet. "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), 37-79.
- Bulgen, Mehmet. "Cevher-Araz Teorisi (Kelâm Geleneği)". *İslam Düşüncesinde Teoriler-I: Metafizik*. ed. Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Cengiz, Yunus. "Kadi Abdülcebbar'ın Bilgi Sisteminde Algı-Akıl İlişkisi". *Mukad-dime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (2010), 1-22.
- Craig, William Lane. *The Kalâm Cosmological Argument*. London: Palgrave Macmillan, 1979.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf, Mevâkıf Şerhi*. Metin-Çev. Ömer Türker. 1 Cilt. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir Avn. İskenderiye: Münşeâtü'l-Maârif 1969.
- Çınar, Mahmut. "Mütekadimun Dönemi Kelâm Alimlerine Göre Bilgi, Kaynakları ve Bunlar Arasındaki İrtibatın Keyfiyeti". *Bilimname: Düşünce Platformu* 21 (2011/2), 17.
- Dağ, Mehmet. "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi". *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi] 4 (1980), 97-114.
- Dhanani, Alnoor. *Kelâmın Fizik Kuramı*. çev. Mehmet Bulgen. İstanbul: Klasik, 2021.
- Erasmus, Jacobus. *The Kalâm Cosmological Argument: A Reassessment*. Cham: Springer, 2018.
- Erdoğan, Alanur. *Kâdi Abdülcebbar ve Bilgide Sonsuz Geriye Gidişler Problemi*. İstanbul: MÜSBE Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Erzi, Mesut. *Kâdi Abdülcebbar'da Akıl ve Dil*. İstanbul: MÜSBE Doktora Tezi, 2022.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtâtü'l-İslâmiyyîn, İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. Metin-Çeviri Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Gazzâlî. *el-Mustasfâ*. çev. Yunus Apaydın. 1 cilt. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Gettier, Edmund L. "Is justified true belief knowledge?". *Analysis* 23 (1963), 121-123.



- Grefte, Job de. "Knowledge as Justified True Belief". *Erkenn* (2021), <https://doi.org/10.1007/s10670-020-00365-7>.
- Hasan, Ali ve Fumerton, Richard. "Foundationalist Theories of Epistemic Justification", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/justep-foundational/>.
- İbn Fûrek. *Mücerredü Makâlâtîş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik 1987.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. 6 Cilt. Beyrut: ed-Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabi, [t.y.].
- İbn Metteveyh. *et-Tezkire fi abkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*. nşr. Daniel Gimaret), I-II, Beyrut: el Ma'hedu'l-İlmi el-Fransî li'l-Âsârîş-Şarkıyye bi'l-Kahire 2009: I,6.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak. *el-Fibrîst*. Metin-çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eseler Kurumu, 2019.
- İbrahim Emiroğlu, "Süfestâyye", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sufestaiyye> (08.03.2022).
- Kâdî Abdülcebâr (İbn Metteveyh). *Kitâbu'l-Mecmu fi'l-Muhîb bi't-teklîf*. nşr. J. J. Houben. 1 cilt. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye 1965.
- Kâdî Abdülcebâr. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âdl, et-Teklîf*. nşr. Muhammed Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr. 11 Cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Mısrıyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.
- Kâdî Abdülcebâr. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âdl, et-Tevlîd*. nşr. Tefvik Tavîl-Saîd Zâyyid. 9 Cilt. Kahire: ed-Dârü'l Mısrıyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.
- Kâdî Abdülcebâr. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âdl. Rûyetül-Bâri*, nşr. Muhammed Mustafa Hilmi-Ebü'l-Vefâ Ganîmî. 4. Cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Mısrıyye li't-Te'lîf ve't-Terceme. 1963.
- Kâdî Abdülcebâr. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd, en-Nazar ve'l-Ma'ârif*. nşr. İbrahim Medkâr. 12 Cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Mısrıyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.
- Kâdî Abdülcebâr. *el-Muhtasar fi Usûli'd-dîn*. nşr. M. İmâre, *Resâilü'l-âdl ve't-tevhîd* İçinde. Kahire: Dârü'l-hilâl, 1971.
- Kâdî Abdülcebâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. Metin ve çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kâdî Abdülcebâr. *Tesbitu Delâli'n-Nübüvve: Mücizelerle Hz. Peygamber'in Ha-*



- yati. Metin-Çeviri M. Şerif Eroğlu, Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Kādî Beyzâvî. *Tavâli'ul-envâr min Metâli'ul-Enzâr*. nşr. Abbâs Süleyman. Beyrut: Dâru'l-Cil-el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1411/1991.
- Keskin, Halife. *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Ankara: TDV Yayınları 2017.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Tevilâtü'l-Kur'an*. nşr. Ertuğrul Boynukalın, Bekir Topaloğlu. V. Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2006.
- Memiş, Murat. *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2007.
- Mert, Muhit. "Nesefî'de İman-Bilgi İlişkisi", *Kelâmda Bilgi Problemi*. Bursa: Arasta Yayınları 2003.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tebssiratü'l-edille fi usûli'd-din*. nşr. Hüseyin Atay. 1 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2004.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: İFAV, 1998.
- Peters, J.R.T.M. *God's Created Speech: A Study in The Speculative Theology of the Mu'tazilî Qādî l-Quḍât Abū 'l-Hasan 'Abd al-Jabbâr bn Aḥmad al-Hamaḍânî*. Leiden: E.J. Brill, 1976.
- Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant*. Leiden, Boston: Brill, 2007.
- Pritchard, Duncan. *Bilgi Felsefesi*. çev. Hasan Yücel Başdemir. (İstanbul: Küre Yayınları, 2022), 42,43.
- Sâbûnî. Nüreddin. *el-Bidâye fi usûli'd-din/Matürîdiyye Akaidi*. Metin-Çeviri, Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV Yayınları 2014.
- Şaşa, Mehmet. "Kādî Abdülcebbar'ın Marifetullah Teorisi". *Kader* 17/1 (2019), 153-184.
- Şaşa, Mehmet. "Kelâm Ekolleri Bağlamında Marifetullahın Vücûbiyet Kaynağı". *Artuklu Akademi Dergisi* 5/1 (Haziran 2018), 57-90.
- Terzioğlu, Hülya. "Osmanlı Döneminde Öne Çıkan İsbât-ı Vâcib Risâleleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/ 27 (2016), 53-73.
- Toksöz, Hatice. "İslâm Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi: Celâleddin ed-Devvânî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 7/2 (2014), 25-70.





- Topaloğlu, Bekir. *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı* (İsbât-i Vâcib), Ankara: DİB Yayınları, 2012.
- Van Ess, Josef. "Allah'ın Varlığı Konusunda Erken Dönem İslâm Teologları". çev. Mehmet Bulğen. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* [Kader] 12/1 (2014), 383-398.
- Yurdagür, Metin. "Son Dönem Mu'tezilesinin En Meşhur Kelâmcısı Kâdî Abdülcebâr: Hayatı ve Eserleri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 117-136.
- Yüksel, Emrullah. "Âmidi ve Bazı Kelâmcılarda Bilgi Teorisi". *Kelâmda Bilgi Problemi*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.