

# Kâdî Abdülcebbar'da Nakille Olan İlişkisi Bağlamında Aklın Önemi\*

*Araştırma Makalesi*

Geliş Tarihi: 10 Mart 2024 Kabul Tarihi: 05 Haziran 2024

✉ **Lütfi Bozkale**

Dr. / PhD.

DİB / Presidency of Religious Affairs

Din Hizmetleri Uzmanı / Religious Services Specialist

<https://ror.org/007x4cq57>

<https://orcid.org/0000-0002-7247-7014>

[lutfibozkale@hotmail.com](mailto:lutfibozkale@hotmail.com)

## Öz

Müslüman düşüncesinde akliyyât-sem'ıyyât ilişkisi, aksiyomatik anlamda süreklilik arz eden önemli bir konudur. Literatürde bu iki alan arasındaki kadim ilişkiyi, kavramsal alaka boyutuyla en iyi açıklayan âlimlerden biri Kâdî Abdülcebbar'dır. Ehl-i sünnette akıl; hikmeti ve işlevselliği yönüyle dinî anlamada insan için önemli bir nimet olarak görülmüş, haber ve duyular gibi temel bilgi kaynaklarından kabul edilmiştir. İslâm'da akıl-nakil ilişkisi öncelikle maslahat açısından aklın kendi değeri bağlamında sonra da nakli doğru anlama yönüyle ele alınmıştır. Kelâmda inanç meseleleri, varlığa nazar ederek elde edilen çıkarımla yani bilginin nesnesiyle uyumu kuralı perspektifinde rasyonel zeminde temellendirilmeye çalışılmıştır. Kâdî Abdülcebbar, bu muhtevayı kendine özgü yöntemiyle daha ileri bir seviyeye taşımıştır. Kâdî'ye göre nazar, nübüvvet ve şeriatle gelen teklifleri kavrama, uygulama ve kemâl elde etmede en önemli unsurdur. Çalışma konu hakkında kendinden önce oluşan birikimsel geleneği dikkate alarak özgün bir metot oluşturan Kâdî'nin kelâm yönteminde akıl-nakil ilişkisinde aklın yetkinliği problemine getirdiği çözüme dair genel bir bakış niteliğindedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Nakil, Akıl, Nazar, Gelenek, Kâdî Abdülcebbar.

\* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

# The Importance of Reason in the Context of its Relationship with Revelation by Al-Qadi Abd al-Jabbar\*

## *Research Article*

Received: 10 March 2024 Accepted: 05 June 2024

### **Abstract**

In Muslim thought, the relationship between aqliyyat (reason) and sam'iyyat (Things that can only be known through the Quran and the Hadith) is an important issue that is axiomatically continuous. One of the scholars who interpreted the relationship between two concepts in the most accurate and original way in the literature is Al-Qadi Abd al-Jabbar. In Ahl al-Sunnah, the reason is regarded as an important blessing for human beings in religious understanding due to its wisdom and functionality, and it is accepted as one of the basic sources of knowledge such as news and senses. In Islam, the relationship between reason and revelation has been dealt primarily within the context of the value of reason itself in terms of maslahat (public interest), and then in terms of the correct understanding of revelation. In the thought of kalam, the question of faith has been tried to be grounded on a rational basis through the principle of the compatibility of knowledge with its object, that is, the inference obtained by making an observation on existence. Al-Qadi Abd al-Jabbar took this content to a higher level with his original method. According to Qadi, the intellect is the most important element in comprehending and implementing the proposals of prophethood and Shariah and in attaining perfection. This study is an overview of Kādī's solution to the problem of the reason's competence in the relationship between reason and revelation in the method of kalam, which constitutes an original method by taking into account the accumulative tradition that preceded him on the subject.

**Keywords:** Kalam, Revelation, Reason, Intellect, Tradition, Al-Qadi Abd al-Jabbar.

---

\* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

## Summary

In Muslim thought, the relationship between akliyyat and sam'iyat is an important issue that is axiomatically continuous. In the literature, one of the scholars who best explains the ancient relationship and conceptual relevance between these two fields is Al-Qadi Abd al-Jabbar. According to Ahl al-Sunnah scholars, reason is regarded as an important blessing for humans in understanding religion in terms of its wisdom and functionality, and has been accepted as one of the basic sources of information such as news and senses. In Islam, the relationship between reason and revelation has been dealt primarily within the context of the value of reason itself in terms of maslahat (public interest), and then in terms of the correct understanding of revelation.

Islamic thought has an informational structure in which reason and revelation are effective together. When we look at its historical development stages, it is possible to see that the reason-revelation interaction has effects on many socio-cultural and theo-political points. Although this situation has been seen to increase and decrease in different periods, relationship between reason and revelation has never ended. In the science of Kalam, matters of faith have been tried to be based on rational grounds, with the inference obtained by looking at things, that is, in the perspective of the principle of compatibility of knowledge with its object. Because it is the reason that can correctly interpret religious beliefs and propositions, that is, the principles of worship, ethics and similar principles that come with the Shariah revealed to the prophet, and then transfer them to the practice of life. In addition, it is the strongest religious and moral defense argument against skeptic circles that doubt the possibility of truth and knowledge. In addition, the strongest religious and ethical defense argument against skeptical circles that doubt the possibility of truth and knowledge is our self-evident knowledge determined by rational thought. Based on the principles of knowledge such as induction, verifiability, comparison, etc. the reason reaches spiritual knowledge through the inferential method (by obtaining the truth of what is invisible to the eye) by going from the work to the author. In this context, according to al-Al-Ghazali (d. 505/1111), the importance of reason for human beings in proving the false claims of the Greek Sophists who doubted the possibility of knowledge is evident. Indeed, according to the kalamists, the domain of reason includes pure and

necessary mental knowledge, which is capable of perceiving the meanings of the necessary, physical things and materializations that are outside the realm of emotion and imagination.

In this context, many Mutazilah thinkers centered their religious defense on the reason and built their system of knowledge on the method of reasoning (*istidlal al-aql*), in other words, the method of intellect. In this respect, the definition of the reason by Al Qadi Abd Al Jabbar al-Hamadani (d. 415/1025), who belongs to the same tradition, and the role he assigns to it in the context of the relationship between reason and religion have a particular place in our study. Qadi's unique view on the relationship between reason and revelation draws our attention as an important objection that points to the fallacy of the contradiction between reason and religion, which is frequently expressed in contemporary debates. In the context of this importance, according to early Muslim kalamists, there are two types of knowing on the kalamic basis: *Aqliyyat* and *Sam'iyyat*. The first of these encompasses matters that can only be known through reason, while the second covers matters that can only be known through revelation. From this perspective the Ash'arite and Maturidi kalamists used the knowledge obtained through the reason and the senses as epistemological sources of knowledge, but they regarded authentic and true news as *sam'iyyat*, which is the definitive knowledge that can only be obtained by hearing it from the prophet, that is, from the companions of the Prophet.

The study will discuss how Al-Qadi Abd al-Jabbar, an important name in kalam, explains religious beliefs based on reason and the systematics of his arguments. Accordingly, this study examines what the reason is and how it is defined in the literature, which is one of the most important sources of knowledge just like news and senses in the eyes of Sunni kalamists. As a result, the value of the reason, which is one of the most important sources of knowledge in the eyes of the scholars, is analyzed. According to this basis in kalam, Qadi's theory of knowledge is based on four interrelated elements: meaning, state of affairs, tranquility of the soul, and the state of firm faith (*itmi'nan*). With his original method, Al Qadi Abd al-Jabbar took these concepts to a higher level in the rational context. He established a relationship between the values in the existence of which man believes and his obligations. This is an important triangulation point for understanding and implementing what prophethood, that is, the Shariah (the offer), brings. This article is a brief overview of the views of Al Qadi Abd al-Jabbar, who, taking into account the accumulative tradition on the subject, put forward an original method in kalam in terms of the relationship between reason and revelation.

## Giriş

Kelâm âlimlerine göre dinî doğru anlama ve yaşama konusunda akıl, önemli bir kavrama gücü ve mikyasa olmaktadır. Bu doğrultuda akıl, tıpkı haber ve duyular gibi temel bilgi kaynaklarından kabul edilmiştir. Dinî içerikleri ve hükümleri bağlamında doğru bir şekilde anlayıp kavrayan ve onu dinî yaşamda işlevsel kılabilecek olan akıldır. Bu sebeple Müslüman teologlar için akıl, bilgi ve düşünce kaynağı olmasının yanı sıra aynı zamanda dinî teklife muhatap olmanın da öncelikli şartıdır. Çünkü akı olmayanın dinî sorumluluğu da bulunmamaktadır.<sup>1</sup> Bu itibarla İslâm tarihinde henüz sahâbe döneminde akıl önemi ve bağlayıcılığı konusunda önemli açıklamalar yapılmıştır.<sup>2</sup>

Bilgi, insanın varlığın hakikatine ulaşma arzusudur ve hakikat üzere olma iddiasına temel sağlar. Bu nedenle bilgi sorunu, kaynağı vahye dayanan İslâm ve Ehl-i kitap teolojilerinde öncelikli olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda İslâm kelâmı Kur'an'ın inanç metafiziğini ortaya koyarken, doğruluk iddiasını, onun hakikat değerini gösterecek şekilde epistemolojik bir sistem üzerine inşa etmiştir. Çünkü vahye dayanan dinler, ilâhî mesajları sadece inanç konusu yapmaz, aynı zamanda bu mesajlara olgusal anlamda, bilgi değeri de yüklerler.<sup>3</sup> Erken dönem kelâmcılara göre teolojik zeminde, akliyyât ve sem'îyyât olmak üzere iki tür bilme biçimi vardır. Bunlardan ilki salt akıl ile bilinebilen konuları kapsarken, ikincisi sadece vahiy aracılığı ile bilinen konuları içermektedir.<sup>4</sup> Muahhar dönemde de kelâm âlimlerinin ilgi alanından hiç çıkmayan bu iki tür bilme biçimi, aslında her iki nimetin de insan için (zarurîyat kapsamında) olduğunu ilzam eder. Çünkü şeriat ve akılla bilinenlerin varlık, bilgi ve değer bağlamında ahlâkî maslahatları tesiste insan için önemi açıktır denilebilir.

Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) göre bilginin imkânından şüphe eden ve hâkikat bilmez diyen Yunan Sofistlerinin iddialarının batıl bir iddia olduğunu ispatta akıl insan için önemi açıktır. Zira akliyyât alanı; his ve hayal dışında kalan *zarurîyat* ve *bedihîyat* gibi varlıktaki temel kavramların manalarını idrak eden niteliğiyle salt (mahza) zorunlu akli bilgileri içine alır. Bu çocuklarda henüz gelişmediği için ve hayvanlarda da hiç bulunmadığı için söz konusu olmayan bir yetenektir. Buna göre akli nitelemesi yapılan

<sup>1</sup> Harun Çağlayan, "Bilgi Kaynağı Olarak Akıl", *Kader* 9/1 (Ankara: 2011), 237.

<sup>2</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Metâlib ve Mezâhib* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1978), 16.

<sup>3</sup> Hasan Hanefî, *Mine'l-akîde ile's-sevra* (Kahire: y.y. 1988), 4/63-65.

<sup>4</sup> İbrahim Aslan, *Kâdî Abdülcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu* (Ankara: Otto Yayınları 2014), 179.

ilimleri elde etme *yetkin akla sahip olan insanda* gerçekleşir. Çünkü o, temyiz gücüyle sırf aklî olan bilgileri kavrar, gruplandırır ve belleğine alır. Hakikatin nesnesiyle (obje) uyumu noktasında akıl, eşyaya nazar edip, inceleyerek onunla ilgili bilgileri toplar ve *fikretme* gücüyle bu bilgiler arasında telifler ve terkipler yaparak onlardan neticeler çıkarır ve bu edim artarak devam eder. Bu süreçte bilgi bizden bağımsızdır. Buna göre aklın algıları, suje ile obje arasında kurulan bağla *küllî ve zarurî* bilgilere dönüşür.<sup>5</sup>

Müslümanlar, hicri ikinci asırda Yunan felsefesiyle karşılaşmış ve felsefî düşüncüyü çeviriler yoluyla öğrenmeye başlamıştır. Çeviri faaliyeti, Mısır'da bulunan Yunanca ve Kıptîce eski teliflerin Arapçaya tercüme edilmesiyle başlamış,<sup>6</sup> Ebû Ca'fer el-Mansûr (ö. 158/775) ve Hârûn er-Reşîd (ö. 193/809) dönemlerinde hızlanmış, Ebû Ca'fer el-Me'mûn (ö. 218/833) dönemine gelindiğinde ise Beytül-Hikme ile zirve yapmıştır.<sup>7</sup>

Tercüme faaliyetlerinin etkisiyle Müslüman kültürünün erken döneminde, düşünsel açıdan aklî ve naklî delillere dayanan kelâm ekolü ve sadece aklî delillere dayanan felsefe ekolü şeklinde iki farklı bakış açısının ortaya çıktığı bilinmektedir. Bunlardan ağırlıklı olarak daha çok beyan metodunu kullanıp, ancak aklî yöntemleri de ihmal etmeyerek dinî inançları savunan Kelâm ilmi, dinamik yapısı ve ileriye dönük hamleleriyle Müslüman fikir dünyasında canlılığa ve bilimsel kazanımlara ön ayak olmuştur. Ancak erken dönemde başta Mu'tezile olmak üzere kelâmçıların eliyle gelişme imkânı bulan akılcılığı, salt tercüme faaliyetlerinin etkisine bağlamak noksan bir değerlendirme olur. Zira aksiyomatik önem bağlamında henüz erken sayılabilecek bir dönemde patlak veren felsefî karakterli *ridde* hareketlerine karşı diğer mezheplere mensup bilginlerle birlikte özellikle Mu'tezile, İslâm akidesini savunmak için aklî delilleri sıklıkla kullanmak durumunda kalmıştır.<sup>8</sup>

İslâm'ın erken döneminde kaleme alınan teliflerde görülen şekliyle Mu'tezile'den çoğu düşünür, dinî savunularında nakille birlikte aklı da merkeze alıp bilgi sistemlerini, akıl yürütme (*istidlâl-i akl*) veya diğer bir deyişle *nazar* metodu üzerinde inşa etmişlerdir. Bu kontekste nazar metodunu sıklıkla kullanan âlimlerden biri olan Kâdî Abdülcebbar el-

<sup>5</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Bedir Yayınları, 2016), 54-55; Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer* (Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2016), 20-21.

<sup>6</sup> Ebül-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm, *el Fihrist* (Beyrut: Dar'ül Marife, 1997), 337-340.

<sup>7</sup> Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm* (Kahire: y.y,1964), 1/271.

<sup>8</sup> Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât, *el-İntisâr* (Kahire, y.y, 1988), 7; Muhammed Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, çev. Osman Keskioglu (İstanbul: DİB Yayınları, 2020), 156-157.

Hemedânî'nin (ö. 415/1025) akılı nasıl tanımladığı ve nakille ilişkisi bağlamında akla nasıl bir görev yüklediği çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır. Zira Kâdî'nin bu bakışı çağdaş tartışmalarda sıklıkla değinilen görünürdeki *akıl din ilişkisi* fikrinin yanlışlığına düşülen önemli bir perspektife dikkatlerimizi çekmektedir. Çalışmada, yer yer tanımlama (descriptive) ve kıyas yöntemi kullanılarak akıl ve dinin (maslahat açısından) insan için önemi, ayrıca kelâmcıların konu hakkında Kâdî'nin fikirleriyle benzeşen ve farklılaşan yönleri ortaya konularak analitik bir değerlendirme yapılmaya çalışılmıştır. Bu konuda İbrahim Aslan'ın *Kâdî Abdülcebâr'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu* adlı çalışması önemli bir örnek olarak dikkatlerimizi çekmektedir.

### 1. Müslüman Kültüründe Akıl ve Nazar

İslâm düşüncesinin sistematığında akli ve nakli ilimlerin paralel bir şekilde geliştiği görülmektedir. Nitekim onun tarihsel gelişim evrelerine bakıldığında akıl-nakil etkileşiminin toplumda sosyokültürel ve teopolitik açıdan birçok noktaya etkilerinin olduğunu görmek mümkündür. Bilginlerin, bu iki alan üzerinde vuku bulan tartışmaları Müslümanların ilmî çalışmalarına önemli bir eksen değeri katmış ve bilgi teorilerine canlılık kazandırmıştır. Bu durumun farklı dönemlerde arttığı ve azaldığı görülmüşse de hiçbir zaman sonlandığına tanık olunmamıştır.<sup>9</sup>

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936), akıl-nakil ilişkisi bağlamında, *akılla ilim arasında umum-husus* ayrılığından başka bir fark bulunmadığını söyler. Ona göre şeriatla gelen fer'î tafsili bilgiler, insan için akılla bilinenenden daha geniş bir yarar (maslahat) alanına işaret eder. Bu durumda akıl, *kulli veya zorunlu bilgilerin bir bölümünü bilmek* şeklinde tarif edilir. Erken dönem kelâm âlimlerine göre dinî esasları anlamayı sağlayacak olan akli delildir. Bu önem bağlamında akli istidlâl veya nazar yöntemsel olarak herhangi bir konuda gerçeğe veya kanıtlanması istenen hakikate ulaştıran şeydir. Eş'arî kelâmının kuruluşuna önemli katkılarda bulunan Ebû Bekir el-Bâkîllânî'ye (ö.402/1013) göre delil, duyularla algılanmayan ve zaruri olarak kendiliğinden bilinmeyen hususların bilinmesini sağlayan şeydir. Bâkîllânî, aklın bilgi alanıyla ilgili Eş'arî perspektifi geliştirerek akli, eşya hakkında “zorunlu (vacip), olası (mümkün) ve olumsuz (muhal) olan durumları bilmek” şeklinde tarif eder. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ise bunu bir miktar daha genişleterek, “akılla bilinenler, yalnız nazarî bilgilerin toplamından ibaret değildir. Zira âma biri, görmeyle alakalı kesbî bilgiden mahrum olmasına rağmen akıl sahibidir ve o eşya hakkında icmâlen bilgi sahibi olur” diyerek bu düşüncesini formüle etmiştir.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Harun Çağlayan, “Akıl-Nakil İlişkisi: Rey ve Hadis Ehlinin Yaklaşımları”, *Sistematik Kelam*, ed. Mehmet Evcuran (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 87.

<sup>10</sup> İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 36-37.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), aklın bilinen anlamda tam bir tanımını yapmamakla beraber onu, “birbirine benzeme hususunda aynı grupta olanları sınıflandıran ve farklı olanları da diğerinden tefrik eden yetenek”<sup>11</sup> olarak vasıflandırır. Bu öncülden Mâtürîdî aklı, varlıkları ve onlarla ilgili bilgileri sınıflandırarak bundan onların farklılıkları ile ilgili çıkarım yapan ve eşya arasında (halleri hakkında) mukayese gücü veren bir alet olarak değerlendirmektedir. Mâtürîdîler aklı, tek başına bilgi üretme kaynağı olma anlamında onun dışında kalan, fakat varlıktaki hallerden bilgi elde etmede etkin bir kuvve, dolayısıyla ruhî anlamda büyük bir nimet (cevher) olarak görmüşlerdir. Bu görüşteki kelâmcılara göre aklın ilâhî emirlere muhatap oluşu ve bu emirleri yerine getirişi, onun temyiz gücü anlamında bir yeti (kuvve) olduğunu ispatlamaktadır.<sup>12</sup>

Bu bağlamda kelâmı sistematik anlamda akılla yapılan *nazar*; *çıkartım olarak* ontolojik yönden *şâhid*deki varlığın gaibin varlığına işaret etmesi (istidlali) *yönündeki delille*, vacip varlığın Allah olduğunu, O’nun dışındaki tüm varlığın ise mümkün varlık statüsünde bulunduğunu ifade eder.<sup>13</sup>

Bu itibarla Eş’arî nazarı, inanç meselelerini tespitinde bir nirengi noktası kabul eder. Buna bağlı olarak o, mesâilî yani akide esaslarını tespit noktasında aklın eşyayı tefekkürü ile başlayan bir edimi olarak görür. Zira akıl tefekkürle dış dünyadaki nesnelere yaptığı soyutlamalarla çıkarımlar yapar, bunun sonucunda mârifetullah ve eşya hakkındaki bilgi meydana gelir. Ancak bilgi sadece nazarla değil, tartışma (cedel) yöntemiyle de elde edilir.<sup>14</sup>

Bâkîllânî nazarı, mâlûmun üzerine düşünmek olarak tarif eder. Çünkü nazar, nesnenin kendi halindeki (ne ise o), olgulardan hareket ederek kıyas yoluyla elde edilen ilimdir. Bu da nazari bilginin, kesbî bir mahiyette oluştuğu anlamına gelir.<sup>15</sup>

Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413) nazarı şu şekilde tanımlar:

“Nazar, ilk bakışta bilinmeyenlere, bilinen şeylerle ulaşmaya yarayan bir düşünce fiilidir. Bu itibarla o, bir açıdan benzerliği olan öncüllerin, sebep ve illetlerinin uyumu sonucu bilinenden bilinmeyene ulaşma yönte-

<sup>11</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Fethullah Huleyf (İstanbul: y.y. 1979), 5-7.

<sup>12</sup> Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/242.

<sup>13</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi tevhid ve'l-adl i'câzu'l-Kur'ân*, thk. Emin el-Hûlî (Kahire: y.y. ts) 12/17, 20.

<sup>14</sup> Ebû Bekr İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, nşr. D. Gîmaret (Beirut: y.y. 1987), 247-294.

<sup>15</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *Kitâbü't-Tevhidü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar (Kahire: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1993), 36.



midir, illetlerin benzerliği prensibinden eşyadaki bilgilerin kıyası ve tertibi ortaya çıkar. Diğer bir tanımla bilinmeyen bir şeye ulaşmak için aklın, yanında mâlûm olan bilgilerin onun hakkında harekete geçirilmesidir. Ya da hakkında bilgi sahibi olunmayana çıkarımsal olarak götürmesi için mâlûm olan veya zan *düzeyindeki* bilgilerin tertip edilmesidir.<sup>16</sup>

Anlaşılan o ki Cürçânî, aklın zarurî, bedihî (kategorik) ve zannî mâlûmatından yola çıkarak, gayb olan hakkında mümkün hale gelen epistemik bir akıl yürütme düzeyine sahip olmayı, nazar olarak temellendirmiştir.

Mâtürîdî etkin bir tarzda akıl yürütmeyi, eşyanın hakikatini bilmede önemli sayar. İnsan akıl sayesinde birçok meselede iyi ile kötüyü temyiz edebilme gücüne sahip olur; ancak vahyin rehberliğinden tümüyle müstağni kalmaz. Çünkü burada yetiştiği çevre öncülüne bağlı olarak akıl mutlak şekilde her insanı doğruya ulaştırmaz. Mesela Sümeniyye ve Berâhime gibi bazı çevrelerin va'd ve vâid'i inkâr edip, nübüvvetin hakikatine ulaşamaması bu yüzdendir. Birinciler Allah'ın varlığı ve âhiretin hakikatine ulaşmamış, ikinciler ise akılla mârifetullaha ulaşmalarına rağmen; Allah'ın kullarına peygamber gönderme nimetinin imkânını reddetmiştir. Ayrıca akıl, içsel olarak verilen nimetlere şükretmesi gerektiğini bilirken, teklifleri yani ibadetlerin keyfiyetini, zamanını, nasıl yapılacağını ve miktarını bilemez. Bunun için bir peygamberin rehberliğine ihtiyaç vardır.<sup>17</sup>

Bu eksene göre Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılar, akli ve duyusal yolla elde edilen bilgileri epistemolojik kaynak olarak kullanmış, ancak sahih ve doğru haberi, peygamberden işitmeyle öğrenilen cihetle, sem'î bilgi statüsünde ele almışlardır. Buna göre de bilgi kaynaklarını akıl, duyular ve haber olarak üçlü bir tasnife tabi tutmuşlardır.<sup>18</sup>

Mâtürîdî kelâmcı Taşköprizâde (ö. 968/1561), insanın fiilleri (kesb) konusunda yönemsel olarak inançta orta yolu (iktisat) tutmak ve akideyi aşırı (cebr ve tefviz vb.) inançlardan korumak için akli mikyas (ölçü) yapmak gerekir<sup>19</sup> demektedir. Bu bağlamda ona göre, “inançla ilgili düşüncüyü (ifrat ve tefritten uzak) kıvamında tutmak, akidevî şüpheleri gidermek ve inançta oluşabilecek muarız fikirleri defetmek için *küllî akıl kâideleri gerekli olmaktadır*.”<sup>20</sup> Bu doğrultuda Kur'an, inanç konusunda, düşünme eyleminin gerekliliğini ifade eden ve aklın önemini vurgulayan terimleri sıklıkla kullanmaktadır. “*Göklerin ve yerin melekûtu hakkında düşünmezler*

<sup>16</sup> Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Beyrut: y.y. 1997), 1/116.

<sup>17</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 151, 176, 177.

<sup>18</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 191; Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: y.y. 1928), 1/10.

<sup>19</sup> Altun, “Taşköprüzâde'nin Risâle Fi'l-Kaza ve'l-Kader Adlı Eserinin Tahkikli Neşri”, *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 7 (2019), 35.

<sup>20</sup> Altun, “Taşköprüzâde'nin Risâle Fi'l-Kaza ve'l-Kader Adlı Eserinin Tahkikli Neşri”, 24.

*mi?*"<sup>21</sup>; "*Bakmıyorlar mı deveye, nasıl yaratılmış!*"<sup>22</sup> meâlindeki âyetlerde "bir şey hakkında düşünmek" ve "bir şey hakkında gözlemde bulunmak" anlamları ile teemmül ve tefekkürle ilintili nazarî çabanın önemi açıkça vurgulanmaktadır.

Kelâm ilminin metafiziğinde yer alan bu temele göre Kādî Abdülcebâr, 'aklî düşünmenin dinde inanç bağlamında insanın ilk yükümlülüğü' olduğunu belirtir. O, ilâhî hitaba bağlı olarak sadece ilâhî vahiy ile bilinen konuları sem'ıyyât ve akıl ile bilinen konuları aklıyyât olarak tanımlayıp, iki epistemik alandan söz eder. Ancak Kādî, aklıyyât ile sem'ıyyât arasında keskin ayrımlar yapmaz; akıl ve nakille bilinen konular hususunda, teolojik zeminde aklın kategorik olarak bilemeyeceği bir şey olmadığını kabul etse de o, aklın tafsilî şer'î bilgileri bilemeyeceğini söyler. Şeriat ile bildirilen yükümlülükler yalnızca dinin ilâhî bildirimi ile öğrenilir. Akıl ise sadece delalet cihetiyle nimetlere teşekkür yönünde Allah'a ibadetin gerekliliğine hükmedebilir, fakat onun bu çıkarımı pratikte eksik kalacaktır. Zira aklın çıkarımı, sem'de belirlenmiş şekliyle ibadetlerin nasıl yapılacağına, şart, zaman ve mekânlarına delalet etmez.<sup>23</sup>

Kur'an'ın işitilerek öğrenilen niteliğini vurgulamak üzere Kādî, sem' kavramını kullanmıştır. Onun Kur'an'a bir haber olarak genel yaklaşımı aklî olduğu kadar dilseldir. Ancak Kur'an'ın i'câzı, dilsel bakımdan sem' ile bilinen delaletiyle birlikte anlamının da akılla açıkça kavranması cihetleridir. Kādî bu durumu şu şekilde izah eder:

"Vahyi, yani Kur'an kelâmını duymanın bizzat iman etmek anlamına gelmediği açık bir durumdur. Zira iman, kişinin iradî tercihi sonucu nefsinde gerçekleşen bir fiildir. Kitap ise Allah'ın hitabıdır. Dolayısıyla hitaptaki garazın manaya delalet ettiği ve tebyin maksadlı olduğu bellidir. Neticede onu anlamada asıl, bu şekilde tebeyün eder."<sup>24</sup>

Bu itibarla Kādî, aklı ve şeriatı Allah'tan gelen iki ihsan ve fazl olarak değerlendirir. Zira akıl insanda içsel bir nimet, vahiy ise verili olarak, peygamberle gelen ilâhî bir lütuf olarak gerçekleşir. Bu itibarla o, her iki nimetin de birbiriyle çelişmesinin mümkün olamayacağını söyler. Ancak Ehl-i hadisten Haşviyye, nakli sadece iman nesnesi haline getirerek âyetler karşısında aklî düşünmeyi yasaklamıştır. Onların bu görüşü, akıl-nakil ilişkisinde yanlış bir yöntemdir.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Emin Işık, "A'râf Süresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/185.

<sup>22</sup> Bekir Topaloğlu, "Gâşiye Süresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/17.

<sup>23</sup> Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 15.97.114.

<sup>24</sup> Kādî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*. nşr. Adnân Muhammed Zerzûr (Kahire: y.y. 1969), 1/48.

<sup>25</sup> Kādî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 1/ 48-50.

Diğer yandan Ehl-i sünnet bilginlerinin çoğunluğuna göre insan akılla; ilâhî beyana, emir ve nehyden müteşekkil tekliflere muhatap olmuş ve yine akıl sayesinde dinî sorumlulukları anlayıp yerine getirmeye güç yetirmiştir. Dolayısıyla Ehl-i sünnet kelâmcıları da Mu'tezile âlimlerine yakın bir görüşle akli tefekkür, teemmül ve delillere ulaşmak suretiyle duyu-üstü (gaybe ait olan) âlemin varlığına ulaşmada önemli bir kriter saymışlardır. Örneğin Eş'arî bilgini Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî (ö. 548/1153), Allah ve âhîret inancını reddeden çevreleri, duyulur âlemden akledilir âleme gerekli sıçramayı yapamamış doğacı filozoflar ve tabiiyyûn-dehriyyûn olarak nitelemektedir.<sup>26</sup> Bu açıdan kelâmda akıl nazar yoluyla, mârifetullahı ulaşmada önemli bir vasıta olması gibi, eşyanın hallerini bilip, onların gerçek durumlarını tayin etmede bilgiyi meydana getiren bir müdrike olduğu anlaşılmaktadır.<sup>27</sup> Görüldüğü gibi İslâm düşüncesinde akıl, teklife konu olan dinî bilgiyi anlamının genel şartı olmaktadır. Ancak bu yetinin mahiyeti tartışılmış diğer bir ifadeyle onun kesb ile elde edilmesine karşın nakille elde edilen bilgiye yani nasla elde edilene etki ediş sınırlarının nerede başlayıp bittiği konusunda ihtilaflar vuku bulmuştur.

## 2. Kādî'nin Düşünce Sisteminde Akıl

Kādî Abdülcebbar'a göre akıl, düşünce süreçleri içerisinde gelişip, olgunlaşan ancak a priori (doğuştan) sahip olduğumuz bir nimettir. Bu yönüyle kemâle ulaşma noktasında akıl, hakikatın nesnesi üzerinde nazar etmesi ile elde edilen bilgilerle işe başlar. Diğer taraftan o, delil ile gerçekleşen akıldaki bilgilerle, naslar arasında tenakuzun olamayacağını söyler. Anlaşılan Kādî, bu görüşünü her iki değer de aynı kaynağa dayanması üzerine bina ederek, akli ve vahyi Allah'ın kullarına bir mevhibe ve lütfu olarak görür. Çünkü Kādî'nin tanımına göre akıl, sağlıklı ve sağlam bilgiye ulaşmak için delille gerçekleşen yöntemi, yani istidlalin usullerini tespit edip, kavramayı da kapsayan bir kavramdır, nazar ise akılda bulunan bu yetenek ile fiilde bulunmayla (düşünme eylemi) oluşan zaruriyat ve bedihiyat olarak bilinen mâlûmlara (yasa) göre onu işletme sürecidir.<sup>28</sup>

Kādî akli, 'belirli bilgilerin zaman içinde insanda toplanması' şeklinde tanımlarken Eş'arî kelâmcısı İbn Fûrek (ö. 406/1015) ise onu 'eşya hakkında belirli mâlûmat' olarak tanımlar. Yine aynı gelenekten gelen İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), seleflerinden biraz farklı bir tarifile onu, eşyada bulunan nesnel 'zorunlu bilgiler' olarak görür. Kādî'nin tanımına göre akıl elde ettiği bilgilerin toplamına ancak icmâlî mâlûmlar seviyesinde yani kemâl düzeyine ulaştığında varabilmektedir. Nitekim düşüncesini şöyle açıklar:

<sup>26</sup> Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, nşr. M. Seyyid Kîlânî (Beyrut: y.y. 1975), 2/35.

<sup>27</sup> Bolay, "Akıl", 2/243.

<sup>28</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-teklîf*, thk. Ö. Azmî - A. el-Ehvânî (Mısır: y.y. ts), 20.

“Allah, akıllarda bulunan ön bilgileri (zaruriyat bedihiyat) düşünme fiili ve bundan genel (usul) yargılar çıkarma maksadına matuf olarak yarattı. Akabinde ise nübüvvetle bu yargıların tümünün ayrıntısına delil getirdi. Ayrıca mükellefe de akıldaki bu kategorik bilginin (usul ve şeriât) tek tek ayrıntısını bilmesi için mukarene (karşılaştırma ve kıyas yapma) yapma yeteneği verdi. Bu minvale göre insan hüsn (güzel) olanı yapsın ve kubh olanı ise maslahatı (yararı) yönünde terk etsin.”<sup>29</sup>

Kādî’ya göre burada akıl yetisi, hem sem‘i (tafsili bilgiler) anlama yani ibadetler ve hüküm ifadelerini kavrama hem de *akletme* imkânını yani bilinenden bilinmeyene ulaşma yollarını keşfetme olarak ortaya çıkmaktadır. Her iki durumda da akıl, a priori (doğuştan verili) yeteneği yani içerdği kategorik bilgilerle dine muhatap olmanın ve buradan *ahlâki* sorumluluk çıkarmanın vasıtası olmaktadır.

Kelâmcıların akıl hakkındaki görüşlerini özetleyen Ebü’l-Hasen el-Mâverdi’ye (ö. 450/1058) göre akıl, *varlıkların hallerini bilme ve yapılarındaki iyi ile kötüyü birbirinden tefrik etme yeteneğidir*.<sup>30</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâverdi’nin akli “zaruri olarak idrak edilenleri bilme aracı veya gücü” şeklinde tanımlamasına bakılırsa, konu hakkında Kādî’den farklı düşündüğü açıktır.

Buna karşın Kādî akli, zaman içinde kazanılan birikimsel bir yeti veya bilgilerin toplamı olarak tanımlar. Çünkü akıl, insana dileyerek fiil yapma imkânı veren nazarla birlikte ortaya çıkar. Bu ise onun belli bir süreç sonucu oluşup, olgunlaşması yani yetkinleşmesi demektir. Kādî, bilgi meselesini tarif ederken, birbiriyle alakalı bilginin meydana gelişini delil temelinde ele alırken, nazarla marifet arasındaki ilişkiyi, özne ile bilgi arasındaki irtibatla ortaya çıkan *hâl* olarak görür. Burada kişinin bilgisi, aynı zamanda itikad ettiği şey olmaktadır. Çünkü kişi, kalbindeki iradesi ve bilgisi arasındaki tutarlılık ve uyum sonucunda nefsinin sükûn halinde bulur. Bu çerçevede Kādî’nin bilgi kuramı, birbiriyle ilişkili *ma’na*, *durum*, *nefsin sükûnu* ve *kesin inanç* hâli (itmi’nan) olarak dört temel kavramla izah edilir.<sup>31</sup> Bu konuda kendi cümleleri şöyledir:

“Bilginin ortaya çıkmasını, sürekli olarak delil bağlamında gördük. Mamefih, insanda manaları bilme yolu olarak gerçekleşen ve eşit anlaşılan mâlûmları biz onlardaki hâl (mâlûmu bilmede ortak durumlar) ortaklığıyla biliriz. Bu temele göre nazar etmek düşünen herkes için ortak bir hâldir ve delil merkezinde ele alındığında bu hâl (bilgiye ulaşma) düşünenin sonucudur. Yoksa nazarın (bilgiye vakıf olma) tevlid’le sonuçlandığını görmemiz mümkün olmazdı. Bu kurala göre delillerin durumlarını, delalet ettikleri gerçeklik yönünden anlarız. Bunun temel hareket noktası olduğuna hükmetmezsek, o zaman delil ve onun ortak sebeplerinin ger-

<sup>29</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 15/44.

<sup>30</sup> Ebü’l-Hasen el-Mâverdi, *Edebü’l-dünyâ ve’l-dîn*, çev. Ali Akın (İstanbul: y.y. 1998), 6-7.

<sup>31</sup> Aslan, *Kādî Abdülcebbar’a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 138.

çekleşme zemininin aynı olduğu yani onun (medlul) nesnel delalete sahip oldukları anlaşılabilir. Sonuçta da zaruri bilgiler, idrak alanından ve tecrübe alanından uzaklaşırdı. Böylece nesnel, zorunlu ve kesin olan bilgiye güvenimiz sarsılmış olurdu.<sup>32</sup>

Dinî hakikat değerinin ancak delîle dayalı olarak bilinebileceğini söyleyen Mâtürîdî, bu konuda *akıl, haber ve havâss-ı selîme* olarak bilinen yöntemden hareket ederek akıllı, diğer bilgi kaynakları içerisinde en önemlisi sayar. Zira akıl olmadan duyular ve haber de tek başlarına doğru bilgiyi aktif anlamda sağlayamazlar. Çünkü her ikisini de anlama akılla olur. Ancak Mâtürîdî'ye göre akıl da duyu gibi sınırlı bir bilgi kaynağıdır, -mârifetullah ve nübüvvetin hakikati gibi hususlar hariç- âhiretle ilgili konulara dair bilgileri mutlak olarak veremeyeceğinden, vahye yani sem' ile bildirilene ihtiyacı vardır.<sup>33</sup> Sa' düddîn et-Teftâzânî'nin (ö.792/1390) yorumuna göre akılla, yoğun teemmül ve tefekkürde bulunan bazı kimselerin bu alandaki bazı bilgileri idrak etmesi mümkün olsa bile; bu çok az sayıda insanın başarabileceği uzun yollu, zorlukla dolu zahmetli bir iştir. Ayrıca elçilerin bildirmesi olmadan akıl, âhiretle ilgili işleri, vaad ve vaid'i bağımsız olarak bilmeye güç yetiremez. İbadetlerin nasıl yapılacağını tafsilatıyla bilemez. Öyleyse burada akılla birlikte, iman ve taat ehlini cennet ve sevapla müjdeleyen, küfür ve isyan ehlini ise azapla korkutan Allah'tan vahiy alan bir peygamberlerin rehberliğine ihtiyaç vardır.<sup>34</sup>

Bu düşünceye yakın ancak kısmen farklı bir görüşle Kâdî Abdülcebbar, akıl ve onun yetkinliğinin oluşumunda dinî tafsilî bilgilerinin etkin olduğunu, zira şeriatın akla nispetle daha geniş bir alana hitap ettiğini belirtir. Çünkü akıl nimetlere teşekkür babında kulluğun gerekli olduğunu bilmekle birlikte, ibadetlerin nasıl yapılacağını ve ayrıntısını bilemez. Dolayısıyla ona göre, aklın yetkinleşme sürecinde nazarla birlikte sem' yani vahyin rehberliği gereklidir. Bu bağlamda akıl, iyi ve kötüyü külli tarzda bilebilir; fakat peygamber bunların ayrıntısını yani tafsilatını getirmiştir.<sup>35</sup>

Kâdî, duyusal yolla idrak edilen nesnel bilgileri de yetkin akıl içerisinde değerlendirir. Çünkü bir şeyin siyah olduğunu bilmek, yetkin akılda kategorik şekilde bulunan siyahlık bilgisine bağlıdır. Ona göre zulüm gibi kendine zarar vermek de kötüdür. Zulümden kaçınmak nasıl gerekli ise kendine zarar verecek, kötü davranışlardan da sakınmak gerekir. Bu şekilde akla göre meşakkat içeren ibadetleri yapmak da sonucu itibarı ile iyidir. Çünkü iyi olduğu bilinen veya zannedilen şeyleri, meşakkat içeren fiillerle

<sup>32</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15/65-369.

<sup>33</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 4-7. 8-16.

<sup>34</sup> Sa' düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-akâidi'n-Nesefî*, çev. Ali Haydar Doğan (İstanbul: Yasin Yayınları 2012), 382.

<sup>35</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerim Osman (Kahire: y.y. 1408), 563-567.

elde etmek iyidir.<sup>36</sup> Kādî nazarı her şeyden önce bir fiil olarak benimseyip, dinde akletmeyi dinî ve ahlâkî bir yükümlülük olarak görmüştür. Zira o, şeriatle aklın uyuşması sonucunda kemalin ortaya çıkacağı bir zemin tespit eder. Aynı şekilde bir inanç da nefsin yöneldiği nesnede *sükûn* bulmasıyla sahih olur. Çünkü ona göre nazara dayanan bilgiler, *kâmil aklı* ifade eden ve delillerle bilinen bilgilerle ilişki halindedir.<sup>37</sup>

Zekâ seviyeleri farklı olan insanlardaki akılla nazar arasındaki alaka düzeyini açıklamak için Kādî şöyle der:

“Akıl elbette nazar için bir alettir. Örneğin el ve parmakların tutma ve meslekleri icra etmesi gibi veya bir bilgiyi imla ederken elimiz veya parmaklarımızın küçük olması nasıl kitabeti icra etmemizi etkilemiyorsa, akıldaki muhtemel noksanlık da kişinin kendi benliğini bilmesini etkilemez. Bu durumda nazarın sıhhati temellenmiş olur.”<sup>38</sup>

Kādî, insanların akıl düzeylerini, doğuştan getirdikleri bilgilere dayanarak nispeten eşit düzeyde görmesine karşın; onlardaki değişken akıl düzeylerinin de farkındadır. İnsan zihninin bu gelişim farklılaşması düşünce ve bilgiye ulaşma sürecinde de farklılıklar doğurur. Elbette ki akıl sahibinde yanlışın vaki olması inkâr edilmez. Ancak ona göre gelişim eksikliği olan akıl, hangi akletme düzeyinde olursa olsun, ‘düşünme’ eyleminden yoksun değildir. Yanlışın vaki olması aklın kendisinden değil, akletmeyi perdeleyen engellerden kaynaklanır.<sup>39</sup>

Kādî, duyularımızı ve onlar vasıtasıyla elde ettiğimiz algularımızı akıl temelli saymaz. Çünkü ona göre bu süreçteki bilgi duyu yoluyla deneyimlenen bir şeyin tecrübemize açık olması şartıyla edinilir, ancak nazarda farklı bir durum vardır. Mu‘tezilî âlim Ebû Osmân el-Câhiz’a (ö. 255/869) göre nazar, tecrübe edilen ve görünen-nesnel dünyadan başka gaib olanı da bilebilmektedir. Şu hâlde akıl, duyulardan farklı temyiz kabiliyetine sahip, sadece şahîdi değil, gâibi de kapsayan nesnel bir bilme yeteneği olarak, duysal olandan daha yüksek düzeyde bir idrak gücü şeklinde değerlendirilmelidir.<sup>40</sup> Kādî Abdülcebâr, selefının nazarla ilgili bu görüşünü daha da geliştirerek nazarla elde edilen nübüvvetin hakikatini de metafizik bilgi alanına dâhil eder. Zira akılda bulunan maslahat gereği mükellefin, peygamberin getirdiği dine olan ihtiyacı ve bunun insan için yararı açık bir durumdur.<sup>41</sup>

<sup>36</sup> Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 15/43-44.

<sup>37</sup> Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/220.

<sup>38</sup> Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/152-153.

<sup>39</sup> Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 15/36-126.

<sup>40</sup> Ebû Osman el-Câhiz, *Hucecû'n-nübüvve (Resâil'ü Câhiz içinde)*, <https://www.al-mostafa.com/> Beyrut: Darü'l-Mustafa, ts. 319-320.

<sup>41</sup> Metin Özdemir, “Mutezile’nin Nübüvvet Müdafaası”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 122.

Kādî için akıl, insanın görünen âlemi olduğu kadar görünmeyen metafizik hakikatleri de kavraması noktasında onu kemâle ulaştıran bir nimet olmaktadır. Ancak bu epistemik anlamda bütüncül bakış açısıyla aklın hakikati ele almasıyla mümkün olmaktadır. Bu temelde aklın yetkinliği meselesinde temel parametre nazar/düşünme eylemidir.

### 3. Kādî'nin Nazar Anlayışı ve Temelleri

Kādî'ye göre insanın varlık nedeninin bir gereği olarak yapması gereken ilk şey, Allah'ı bilme yolunda aklını kullanarak tefekkürde bulunmasıdır. O'nu bilme hususunda başkalarını taklit caiz değildir. Kişinin avamdan bile olsa, icmâlî bir şekilde Allah'ı bilmede aklını kullanıp, istidlâlde bulunması gerekir.<sup>42</sup> Buna göre Kādî'nin bilgi nazariyesi, nazar ve marifetle ortaya çıkan aklî ve naklî delillerin her ikisini de içine alan temellerden oluşur. Bu temelleri akıl, kitap, sünnet ve icmâ şeklinde sıralamıştır.

Aklın yetkinlik elde etmesi temelinde nazarla oluşan aklî bilgileri insanın bir eylemi olarak gören Kādî bilginin insanın fiili olmadığını ve kendiliğinden oluştuğunu söyleyenleri eleştirir; varlığın gerçekliğini inkâr eden Sofistleri, Sümeniyye vb. şüphecileri reddeder. Hakikatin insanın kabul ve inançlarından oluştuğunu iddia eden ve bilginin duyuların idrakinden ibaret olduğunu savunanların görüşlerini, her biri noksan bir yönle ve indirgemeci bir tavırla hareket ettikleri için reddeder. O, bilgi teorisini 'nazar' ve 'mârifet' kelimeleriyle ifade eder ve ilmi, 'ele aldığı konuda kişinin nefsinin mutmain kılan şey' olarak tanımlar.<sup>43</sup>

Kādî bilgi anlayışını sistemleştirirken, insan bilgisini, duyu organları ile idrak edilen bedihî ve istidlâl yoluyla elde edilen müktesep/kazanılmış gibi kısımlara ayırır.<sup>44</sup> Felsefe tarihinde bilgi meselesinde ilk tartışma, süje-obje arasındaki ilişkinin nasıl gerçekleştiğidir. Kādî, bilgi konusunu özne-nesne arasındaki ilişkide değil, bilgiyi sistematik hale getiren; delil-medlûl, delalet-taalluk, nazar-cedel ve tevlid gibi kavramlarda, birbirini bütünleyen bir terminolojide aramış ve şu şekilde bir sonuca varmıştır:

“Delil ile gerçekleşen nazar, medlûle dair itikâdı tevlid etmesi gerekir. Kişi, delilin bilgisine sahipse -ki bu delil medlûle delalet etme yönünü bilmek demektir- düşünme ile ulaştığı tasdik, bilgi hükmünde olur. İtikâdı bilgi yapan ise, delil bilgisidir. Şu halde itikâdın bilgi olmasının iki gerekçesi vardır: Delalet bilgisi ve nazar.”<sup>45</sup>

Yukarıdaki yaklaşıma göre bilgi, delil-medlûl bağıntısına ve bu bağıntının öznenen bağımsız görünen delaletine dayandırılmıştır. Zorunlu olarak bilinmeyen bir şeyi bilmenin yolu delalet ve delildir. Delâlet ve delil, kişiyi

<sup>42</sup> Ramazan Altıntaş, “Kādî Abdülcebbar'ın Sem'iyâtla İlgili Bazı Görüşleri”, *Bilim-name: Düşünce Platformu* 2/4 (Ocak 2004), 84.

<sup>43</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/13.

<sup>44</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/59-68.

<sup>45</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/80.

“düşünme” sürecinde bilmeye götürür. O halde delalet ve delil bilgiye ulaşmanın iki temel koşuludur. Ancak burada delaletin bilginin konusuna uygun olması gerekir. Mevsiminde yağan kar, Hz. Muhammed’in nübüvvetinin bilgisine götürmez. Zira nübüvvetin bilgisine ulaşmada delâlet Kur’an’ın fesahat niteliğidir. Bu yaklaşımda nazar, delil ile medlül arasındaki ilişkiye bağlı olarak öznenin edimi olduğu için zorunlu olarak bilgiye götürmez. Sahih olan nazar, delilin medlülle olan ilişkisinde mutabakat şartının olduğu anlamındadır.<sup>46</sup> Kādî’ye göre burada dikkat edilmesi gereken husus, bilgiyi doğuranın delil değil, düşünme oluşudur. Çünkü delilleri bilmek yalnız başına bilgi doğurmaz. Ayrıca bilgiyi artıran şey, bu deliller hakkındaki mâlûmatın artmasından ziyade onlar üzerinde düşünmenin yoğunlaştırılmasıdır.<sup>47</sup>

Kādî’nin epistemolojik sisteminde bilginin nesneye olan mutabakatı, kişide oluşturduğu sükûnun nefis ile sezgisel bir hükme dönüşmektedir. Çünkü sahîh nazar ile delilin medlûle olan mutabakatı kişide bilgiye dönüşüp, fasîd nazardan ayrılır. Buna göre nazar konusunda Kādî’nin kullandığı üç temel kavramsal alandan söz edebiliriz: Bunlardan ilki bilen olarak özneye, ikincisi bilinen olarak nesneye, sonuncusu ise bilme olarak gerçekleşen delil-medlül ilişkisine dayanır. Özneye ilgili kavramlar bu sistemde; hâl, itikâd, şüphe, zan, şek ve taklittir. Bilme konusunda nesneye ilişkin kavramların başında ise ‘medlül’ ve ‘taalluk’ gelmektedir. Yine ‘nazar’ ve ‘istidlal’ kavramları da örnek olarak verilebilir.<sup>48</sup>

Nazarın imkânını delil üzerinde düşünmeye bağlamış olan Kādî, bilmesi akla değil de sem’ e yani peygamberden işitmeye bağlı inanç konularında tam olarak şunları söylemektedir:

“Bir şey hakkında delil yoksa ona delil bulmak imkânsızdır, ancak o tasdik bağlamında görgü şahidleri ve onların kâhîr haberini içeriyorsa, bu akli olarak kabul edilmesi mehzum olan iki nevh gerçekleşmiş anlamına gelir. Böyle olan şeylerin durumu zorunlu olarak tasdik gerektirir. Bunun kanıt değeri, kişinin delil ortaya koymaksızın nefsinde bulduğu kategorik bilgiler gibidir. Tasdik olmasaydı, delillerin delalet durumu söz konusu olamazdı. Bu sebeple deliller tasdike göre ikincil bir duruma, konuma sahiptir. Dolayısıyla nebilerin haberiyle sabit olan ahiretle ilgili cennet, cehennem, kıyamet vb. hallerin varlığının hakikati de böyledir.”<sup>49</sup>

Mensubu bulunduğu Mu‘tezilî geleneğe sıkı sıkıya bağlı olduğu gözlemlenen Kādî, rasyonel anlamda insanın düşünmesini sağlayan kuvve olan nazar yetisini harekete geçirerek, akli yöntemi esas alır. Doğruyu tespitte istidlalî ve cedelci bir perspektifi benimseyip, ezberci ve teslimiyetçi bir hakikat tasavvurunu reddeder. Bilakis nazari düşüncüyü geliştirirken o,

<sup>46</sup> Aslan, *Kādî Abdülcebâr’a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 42.

<sup>47</sup> Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/95-144-146.

<sup>48</sup> Aslan, *Kādî Abdülcebâr’a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 42-43.

<sup>49</sup> Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 16/145.



insanın içinde olduğu ve araştırmayı tetikleyen objektif ve aktif bilgiyi başarı için şart koşar. Kādî'ye göre nazar, görmeyle ilişkilendirildiğinde görmek istenilen şeye göz bebeğinin yönelmesi, kalple ilişkilendirildiğinde düşünmek anlamına gelir. Diğer bir deyişle kalbin nazarı, düşünmek olup hakikatler bununla bilinir. Bu itibarla kelâmdaki kalp kavramı, tasavvufun müşahede ve zevk gibi dinî tecrübe yöntemiyle işlevsel olan kalp kavramından farklıdır.<sup>50</sup>

Kādî, akli insanın düşünmesini sağlayan bilgilerin bütünü olarak kabul ettiğinden dolayı aklın ontik bir varlığının bulunmadığını dolayısıyla onun cevher, araç, duyu ve kuvve olarak adlandıramayacağını söyler.<sup>51</sup> Akıl konusunun bir devamı olarak akıl yürütmek anlamına gelen, tabiatı gereği iyi ve gerekli olan nazarı aşağıdaki başlıklarda detaylandırmaktadır.

#### 4. Endişe, Çağrı ve Şuura Doğma

Kādî, nazarı ne teolojik ne de felsefî bir bakış açısıyla ele almıştır. Ona göre düşünme, korku ve endişe doğuran durumlarda zarardan kaçınma çabası olarak varoluşsal bir eylemdir. Bu durum kişiyi ilâhî vahyin çağırdığı hakikatlere ilgiye yönlendirir. Çünkü onda cezalandırma, yergi ve kınama hükümleri vardır. Buna karşılık kişi, ilgi ve endişeyle birlikte kendinî koruma arayışına yönelir. Ancak Kādî dinî konulardaki endişe ve korkuyu dünyevî olandan ayırır. Dünyevî endişelerin kaynağını tecrübî olarak tabiata, dinî endişeleri ise dinî nazar etmeye dolayısıyla da peygamberin çağrısına ve şuura doğan korkulara bağlamıştır.<sup>52</sup>

Kādî, insanı nazar etmeye götüren korkuyu yani endişeyi bireyin varoluşsal boyutta yaşadığı psikolojik bir kaygı olarak görerek, bunun kişiyi araştırmaya sevk eden ilk amil olduğunu kaydeder. Çünkü ondaki bu korunma refleksinin kurtuluşa dair ümitlerinin, özü itibarıyla elçilerin çağrısına kulak vermekle ve onun haberine itimatla gerçekleşecek bir ilişki düzeyi vardır. Bu, *dâi* (çağrı) ve *hâtır* (*şuura doğma*) olmak üzere iki ilke ile ilişkilidir.<sup>53</sup>

Çağrı, kişiye dışarıdan gelen, korku ve endişeye neden olan elçi dâhil her şeyi kapsar; şuura doğma ise kişinin kendi bireysel bütünlüğünde bilincine doğan ve duyarlı olmasını sağlayan ahlâkî kaygıdır. Bu doğrultuda ilâhî vahye doğrudan ya da dolaylı muhatap olan kişi, kendisini endişe içerisinde bulur. Çünkü ilâhî vahiy kullandığı dil ve içerdiği önermelerle ahlâkî bir bağ tesis eder; cezalandırma ve yergi hükümlerine yer verir. Bu durum kişiyi endişelendirdiği için zarardan kaçınma ve korunma arayışına yöneltir. Bu varoluşsal bir dönüşümdür. Bu dönüşüm sonucunda kişi, en-

<sup>50</sup> Aslan, *Kādî Abdülcebbar' a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 48.

<sup>51</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 11/345.

<sup>52</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/396.

<sup>53</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/395.

dişeyle nazara yönelir ve bir elçinin ahlâkî bağlayıcılık içeren haberlerini işitince bunun dine dayandığını anlar.<sup>54</sup>

Mu‘tezile “Allah’a çağırın” anlamından istifade ile bu kavramı Hz. Peygamber’e nispet etmiş ve benimsemiştir.<sup>55</sup> Kādî’nin sisteminde bu kelime: akli ve iradeyi içerisine alan varoluşsal yönelimle sonuçlanan ahlâkî bir çağrı anlamına gelir. Çağrı, aklın kategorik nitelikli zorunlu bilgilerinin yanı sıra insan tecrübesinden gelen bilgileri de içine alır. Elçilerin haberleri, ahlâkî çağrı olarak görülmelidir; çünkü peygamberin haberi, beyân olarak, haberdar olan herkesi duyarlı ve kaygılı hale getirir. Kādî, endişenin gerekliliğini vurgular ve kişide düşünmenin terkinden kaynaklanan ilgisizliğin, çağrı unsuruyla doldurulabileceğini dolayısıyla çağrının burada bir tür akli irade işlevi olduğunu belirtir.<sup>56</sup>

Kādî’ye göre çağrı her şeyden önce herhangi dinî veya dünyevî bir yönelim için gereklidir. Çünkü korku ve endişenin kişide duyarlılığa kaynaklık edeceği, akabinde ise türü ne olursa olsun bir şeyi yapma veya yapmamaya yönlendireceği açıktır. Dolayısıyla çağrıdan doğan bir güçle kişi yapma veya yapmamaya yöneldiğinden çağrı, dinî zeminde korkunun kaynağının bilinmezliğini ortadan kaldıran bir niteliğe sahiptir. Diğer yandan ona göre nübüvvet, Allah’ın peygamber göndermesine bağlı olmakla birlikte aklen vacip yani zorunludur. Çünkü nebinin haberinde insanlar için fayda ve birçok lütuf gözetilmiştir. Kur’an dışında verilen mucizelerin bir kısmı istidlâl yoluyla, bir kısmı da zaruri bilgiyle bilinmektedir. Birincisine örnek; ahkâm, helâl ve haram gibi konularda Kur’an’ın delil oluşu, ikincisine örnek ise Hz. Peygamber’in az bir yemekle büyük bir topluluğu doyurması, davetine taşların katılması, üzerinde hutbe okuduğu hurma kütüğünün inlemesi gibi hissi mucizeler göstermesidir.<sup>57</sup> Bu çerçevede Kādî’ye göre, düşünmeyi mümkün kılan çağrı, varoluşsal endişelerle kişide bilme süreçlerini de başlatır.<sup>58</sup>

Kādî’nin yaklaşımında şuura doğma (hâtır), ilâhî bir lütuf olup insan zihninde bir şeyi yapmayı kolaylaştıran ve ahlâkî duyarlılık ortaya çıkaran bir anlamdadır. Allah herkesi bu eğilimde yaratmış, ona düşünme edimi bahşetmiştir. Ancak bu düşünme ediminin imkânı kişide, bireysel olarak olumlu bir fiil ile ortaya çıkar. Nitekim şuura doğma kişiyi endişe ve havf sonucu düşünmeye sevk edici bir işleve sahiptir. Çünkü bu edimin sonucunda şuurda ortaya çıkan mana ile ahlâkî süreç başlar. Nazar, insanın özgürlüğüne bağlı bir tercihtir ve şuura doğma yoluyla ortaya çıkan endişe hali, çağrı halinde meydana gelen endişe ile aynıdır. Kâmil akla sahip olan

<sup>54</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/395-397.

<sup>55</sup> Mustafa Öz, “Dâî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/420.

<sup>56</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/361.

<sup>57</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15/ 7-12, 29-32, 147-150.

<sup>58</sup> Aslan, *Kādî Abdülcebbar’a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 55.

kişi şuura doğma aşaması ve korku emaresi olan nazar etmenin gerekliliğini de bilmiş olur.<sup>59</sup> Kādî, şuura doğmayı tasavvur edilebilen, üzerinde düşünülebilen ve bilinebilen bir emare ile oluştuğuna dikkat çekerek<sup>60</sup> bu durumu şöyle betimler:

“Şuura doğma, kişiyi düşünmesi yönünde uyarır. Akıldaki zorunlu ve kategorik deliller, bu uyarı ile aktif hale gelir. Ve böylece zihinde ortaya çıkan hakikati, zan olmaktan çıkarıp, deliller üzerinde düşünmeyi sağlayan bilgi unsuru yapar ki bu onun önemli bir unsur olduğu anlamına gelir.”<sup>61</sup>

Kādî, aklın yetkinleştirilmesini nazar ve düşünme sonucunda, şuura doğan mana ile açıklamaktadır. O, düşünmeyi değer açısından ele alarak bilme sürecini başlatması açısından onun iyi olduğunu savunmuştur. Sağlıklı bir düşünmenin oluşumu için bazı şartları taşıması gerekir. Bu kapsamda düşünce akıl yürütme ve bilgiyi gerektirirken, bilginin gerekliliğini ve eşyanın hakikatini hatırlatmalıdır.<sup>62</sup>

### 5. Kādî'nin Nazarî Bilgiye Karşı Çıkanlara Eleştirileri

Kādî'ye göre insan aklının yeterlilik düzeyine ulaşması sonucu, düşünmenin gerekliliği ortaya çıkar, şuura doğma ve çağrı ile bilme sürecine dâhil olur. Bu da nazarın gerekliliğine bağlı olarak, aklın yetkinleşmesi sonucunu doğuran ve mârifetullahı götüren zorunlu bir bilgi olarak karşımıza çıkar. Çünkü istidlâlî nazarı sonucu insan yaşadığı âlemde failin Allah olduğunu anlar. Zira burada bütün deliller nazarın gerekliliği şartı üzerinde vuku bulur ve tebeyyün eder.<sup>63</sup>

Yetkin akıl, Kādî'nin düşünce dünyasında idrak alanına ilişkin kategorik, niteliksel ve hüküm içeren bilgileri elde etmiş insanın aklıdır. Aklın bu seviyesi, insan tecrübesine ilişkin kategorik bilgilerin diğer bir ifadeyle zorunlu bilgilerin bulunduğu epistemik bir alandır. Dolayısıyla henüz yetkinleşme süreci içinde bulunan bir bebek veya çocuk, ahlâkî kategoriler olan iyi, kötü ve gereklilik gibi şeylerin bilgisine ve bilincine sahip değildir; bilseydi de bu onun bu konularda nazar etmesini gerektirirdi. Dinin zararlı gördüklerini akıl da zararlı olarak keşfeder. Bu nazarla elde edilen niteliğiyle insanın zihnî tecrübesinde bulunur. Örneğin akıl elem görmek gibi deneyimleri zararlı bulduğu gibi dinin yaklaşımı da yanlış olduğu yönündedir. Bu süreçte idrak bilgileri; elem, itikad, irade ve kerih görme vb. gibi tecrübî bilgilere dönüşür. Sonuçta aklın yetkinleşmesinde bunlar etkili olur.<sup>64</sup>

<sup>59</sup> Aslan, *Kādî Abdülcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 58.

<sup>60</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/394-408.

<sup>61</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 19/164.

<sup>62</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 19/414.

<sup>63</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 19/489.

<sup>64</sup> Aslan, *Kādî Abdülcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, 39-41.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kādî açısından bilgi, nazar temelinde bir manâ olarak ortaya çıkarken, bir illet mâlul ilişkisiyle ortaya çıkmaz. Ancak bu sebep-sonuç bağına rağmen, bunun nedensellik dışında bir vücûbla açıklanması gerekir. Zira bu bilginin iradî olarak ortaya çıkması anlamına gelir.<sup>65</sup> Eş‘arîler ise akıl-bilgi ve nazar ilişkisi konusunda işleyiş olarak Mu‘tezile kelâmcılarına benzer bir şekilde, nazar ve bilgi arasındaki ilişkiyi sebep-sonuç kapsamında ama *lüzumlu* bir ilintiyle açıklamışlardır. Örneğin Cüveynî, nazarla bilgi arasındaki sebep-sonuç ilişkisini, *vücûb* kavramıyla değil, gereklilik anlamındaki *lüzum* kavramıyla kurmuştur. Bu itibarla Cüveynî’ye göre nazara dayanan aklî bilgilerde hilaf (çelişki) olmaz.<sup>66</sup>

Kādî’ye göre aklın yetkinliğe ulaşmasının anlamı, Allah’ın insanı nazarla ve marifetle mükellef kılmasıdır. Dolayısıyla bundan amaçlanan garaz, maksat, sevap ve ikab gerektiren bilgilerin mükellefte nazar sonucu ortaya çıkması ve bunun da onda bir kemâle (lutûf) yol açmasıdır. Tabiri caizse tekliflerin hikmetine akılla yapılan nazar sonucu insanda manevi bir avantaj ortaya çıkar. Bunun sonucunda ortaya çıkan bu bilgiler, kâmil bir şekilde mükellefin hayrına olanı aklıyla bilmesi ve kavraması sonucunu doğurur. Dolayısıyla akılda bu bilgiler nazar süreçlerinin hepsinde ortak bir gereklilik arz eder. Çünkü bunlar akliyyât kategorisi içindedir ve insan için bu olgular, marifet, ilim ve ahlakî kemâl elde etmeye götürür. Sonuç olarak şeriat ile gelen tekliflerin faydası akılla kavranınca insan değersel açıdan mutmain olur, olgunlaşır. Nazarla elde edilen bu bilgi aklın yetkinliğini ifade etmektedir. Buradan akli gerekçe yaparak nübüvvetle yani nakille bilinen ibadetleri akla aykırı sayan Berâhime vb. çevrelere karşı Kādî şunları söyler:

“Akıl, menfaatler hakkında onları bir zarar izlemediği sürece güzel ve iyi (hüsn) hükmünü verir. Ancak aklın, peygamberle gelen şer’i hükümleri çirkin (kubh) sayması geçersizdir. Zira nübüvvetle bilinen ibadet vb. hükümlerde her ne kadar geçici sıkıntılar olsa da ileride elde edilecek sevap ve mükâfat içeren menfaatlerden dolayı bunlara kötüdür denilmez. Nasıl ki, akıl, dünyalık işlerde de ileride gelecek bir maslahattan dolayı onlara ulaşmak için geçici sıkıntılara veya birtakım zorluklara katlanmayı kötü görmüyorsa dinde de bu böyledir ve buna güzel (hüsn) hükmü verilir.”<sup>67</sup>

Kādî, Berâhime’nin iddialarıyla gündeme gelen *akılla naklin çeliştiği ve vahyin akla aykırı olduğu* iddialarına karşı çıktığı gibi aynı şekilde nazara dayanan bilginin zan barındırdığını iddia eden aşırı görüşlülere de karşı çıkmış, buna gerekçe olarak nazarın kişiden kişiye değiştiği dolayısıyla kesin bilgi ifade etmeyeceği tezini reddetmiştir. Çünkü Kādî’ye göre na-

<sup>65</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 19/489.

<sup>66</sup> İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân*, thk. A. Mahmûd ed-Dîb (Katar: y.y. ts.), 2/9-10; Aslan, *Kādî Abdülcebbar’a Göre Dinî Akli ve Ahlaki Savunusu*, 143.

<sup>67</sup> Özdemir, “Mutezile’nin Nübüvvet Müdafaası”, 124.

zarî bilgi, özü açısından kesinlikle zandan farklıdır. O, herhangi bir konuda doğru ya da yanlış bir yargıda bulunmanın dolayısıyla bilginin mümkün olmadığını savunan septik tutuma karşı nazarın imkânını savunarak onların şüpheli, kesinlik ve doğruluğu ortadan kaldıran bir unsur olarak kabul etmelerini reddetmiş ve şüphenin sınırlarını çizerek akılla, kesin ve geçerli bilgiye ulaşmanın mümkün olduğunu savunmuştur. Aynı delille nazara ilişkin itirazlarını sem'e dayandıranların gerekçeleri de geçersizdir ve kendi içerisinde tutarsızdır.

### Sonuç

Kelâm düşüncesinde akıl-nakil ilişkisinin ne düzeyde olacağı sorusu hemen her dönemde önemini korumuştur. Bu perspektife göre verili bilgi alanı (nakil) ile müktesep (akılla elde edilenler) bilgi arasında doğrusal bir bağ bulunduğu ulemanın çalışmalarından anlaşılmaktadır. Makalede ele alındığı üzere kelâmcılara göre bilgi, varlığın hakikatiyle ilişkili olarak düşüncenin gerçeğe uygun olmasıdır. Ancak bu ne derecede olacaktır? Bu soruya cevap veren âlimlerden biri olan Kâdî Abdülcebbar'a göre "bilgiyi elde etmede, akılla çıkarımsal olarak elde edilen müktesep bilgi ile verili ve bedihi olan bilgi arasında bir fark yoktur." Bu itibarla sonuç olarak Kâdî'ye göre insanın akıyla nazarı sonucu eşyadaki hüsn-kubh hallerini bilip, iyi ile kötüyü tefrik edebilmesi ve maslahatını bununla tesis etmesi gerekir. Ayrıca mârifetullah ve nübüvvetin hakikati ile ilgili konularda aklını işletip, taklitten uzaklaşarak tahkik seviyesine ulaşması gerekir. Ancak onun nazarla gerçekleşen bu edimini bilginin kendi türüne göre yapması önemlidir. Zira bir alanda geçerli olan bir bilgi başka bir alanda geçerli olmayabilir. Nitekim tespit edebildiğimiz kadarıyla Kâdî, bilgi anlayışını sistemleştirirken, insan bilgisini, akıl ve duyu organları ile idrak edilen bedihî bilgi ve istidlâl yoluyla elde edilen müktesep/kazanılmış bilgi olarak sınıflandırır. Şeriâtle gelen bilgiyi ise verili yani peygamberden nakille elde edilen sem'î bilgi statüsünde değerlendirmiştir.

Öte yandan felsefe tarihinde bilgi üzerine ilk tartışma konusu, süje-obje arasındaki ilişkinin nasıl gerçekleştiğidir. Kâdî Abdülcebbar, bilgi konusunu özne-nesne arasındaki ilişkide değil, bilgiyi sistematik hale getiren; delil-medlûl, delalet-taalluk, nazar-cedel ve tevliid gibi kavramlarda, yani birbirini bütünleyen bir terminolojide aramıştır. Bu epistemik olarak şu anlama gelir; aklî alanda doğru bilgi elde etme yolu ve yöntemi şer'î alanda da geçerlidir. Çünkü muhtevasında bilişsel temelleri olan inanç sağlamdır. Bu temele göre nazarla elde edilen ve akılla onaylanan tasdiklerimiz, yaratılış (fitrat) ve maslahata uygun yönleriyle bu delilleri sağlar. Sonuç olarak akılla hikmeti kavranan inanç, müminlerin imanını temelsiz ve kısa zamanda sonu gelen bayağı teslimiyetten ayırır. Bu bakımdan tefekkürümüz sonucu bildiğimiz üzere, imanın kör bir taklit olmaması, onun bir şey değil bir varlığa iman olmasından kaynaklanır. Dolayısıyla şahitteki delil ve ilâhî simgelerden oluşan bu âlemin üzerinde nazar etmek, kişiyi medlü-

lün varlığına götürdüğünden evren üzerine düşünmek vaciptir. Mâtürîdî de Kādî'den çok farklı olmayan bir tespitle, inanç konularıyla ilgili tasdiklerimizimizin önemli bir kısmını akıl vasıtasıyla elde ettiğimizi belirtir. Mâtürîdî, nazar ederek mârifetullahı ulaşmanın vacip olduğunu söylemiştir.

Filozoflar akli insan davranışlarına yön veren en önemli güç olarak tanımlamışlardır. Ancak Dehrî filozoflar, kendi kendileriyle çelişerek akılla, Allah'ın varlığına olan gerekli sıçramayı yapamamış, O'nun varlığının bilgisine ulaşamamışlardır. Yine tabiatçılar olarak adlandırılan filozoflar da sadece akli ölçü aldıkları için nübüvvetin hakikatini inkâr etmişler, onu rasyonel olmadığı gerekçesiyle yalanlama yoluna gitmişlerdir. Kādî, diğer bilgi kaynaklarını (duyu ve haber) ihmal eden tüm indirgemeci akıl anlayışlarını eleştirip reddeder. Zira müellifimize göre her bir kaynağın hakikate ulaştırma düzeyleri birbirinden farklıdır. Örneğin ona göre aklın yetkinliğe ulaşması bağlamında zihnin zandan kurtulup inanç durumuna yükselmesi için iradenin yukarıdaki her üç bilgi kaynağıyla da düzenlenmesi gerekir.

Sonuç olarak çalışmada önemle vurgulandığı üzere Kādî'ye göre aklın öncülüğünde insan, varlığa nazarı sonucu delilleri bulup, iradeyi tasdik yönünde harekete geçirdiği zaman kuşku aşamasından geçip inançta karar kılar. Dolayısıyla ona göre marifetle elde edilen Şer'î bilgideki inanç hali, zihnin iki ihtimalden birisini kesin olarak seçtiği bir haldir. Bu yüzden mârifetullah ve peygamberle gelen inançları, aklın teyit etmesi anlamındaki nazar etme eylemi, dinî anlamada önemli bir ölçüttür. Nazarla gerçekleşen bu edim, insandaki itikadın fikrî alt yapısını oluşturur. Nitekim bir peygamberin haberine olan iman, süreç olarak insanda tefekkürle başlayan, bilgi ile devam eden ve tasdik ile neticelenen aşamalardan geçer. Öte yandan Müslüman düşünce sisteminde imanın oluşumu; rasyonellikten de kopmadan bilgiyi sağlam kılma aşamalarına da riâyet eder. Sonuçta sağlam bilgiye ulaşmak ilgi, zan ve inanç gibi akli süreçlerden geçmeye bağlıdır. Bunların her biri Kādî'ye göre aynı zamanda bir bilgi aşamasıdır. Hulâsa Kādî'de bir kelâmcı olarak bu bilgi aşamalarından geçmenin tasdikle sonuçlanan sağlam inanca yol açacağını belirtir. Ancak sağlıklı ve sağlam inanca ulaşma yolunun nazarla tesis edildikten sonra gerçekleşeceğini söyler. Bunun sonucu olarak tasdikle imana ulaşılacağını belirtir.

Kādî'ye göre, akılla nazar etme; varlık üzerinde düşünme yeteneğinden ziyade düşünmeyi mümkün kılan tefekkür süreçleridir. Buradan aklın, belli bilgilerin insan zihninde toplamından oluşan bir kategori olduğu sonucu çıkar. Bu anlayış, Mutekaddimûn dönemi Eş'arî, Mâtürîdî ve Mu'tezilî kelâmcıları tarafından da benimsenmiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Eş'arîler, Mâtürîdî kelâmcılara göre akli meseleler üzerinde daha yoğun bir çaba sarf etmişlerdir. Ancak onlar bunu Mu'tezile kelâmcılarının bazı iddialarını çürütmek ve akıldan ziyade nakle ağırlık verdikleri için yaparlar. Diğer yandan her üç ekol de; aklın özdeşlik,

çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı ve benzeri akıl ilkeleriyle, inanç ilkelerinin doğruluğunu ispat etmek istemişler, bunun için aklıyyat üzerine telifler kaleme almışlardır. Öte yandan kelâmcılar, akıl yürütmeye gerek olmayan konularda aksiyomatik bilgiyi esas kabul etmişlerdir.

Kelâmcıların bu genel kabullerine paralel bir şekilde Kâdî ilâhî vahyin emir ve nehiyelerinin, aklın gerektirdiği makul yönlere uygun olduğunu dolayısıyla da aklın ve şeriatın çelişemeyeceği ilkesini benimsemiştir. Ona göre nazar ve fikrin kendisi mutlak anlamda her insanı kesin bilgiye ulaştırmaz, ancak Kitap ve Sünnetin anlaşılması için formel bilgi nazarla elde edilir. Böylece insanın çıkarımları sonucu aklın doğruyu yanlıştan, iyiyi kötünden ve güzeli çirkinden ayıran bir güç olduğu, bununla da onu doğru inançlara ve ahlâkî bir yetkinliğe ulaştırdığı müşahede edilir. Burada genel bilgileri içerdiği ve doğrulanabilir olduğu için aklın verileri sağlamdır.

Aklın yetkinliği konusunda Kâdî'nin düşünce sisteminde öne çıkan yaklaşımın, akli zorunlu bilgiler kategorisinde kabul eden yaklaşım olduğu görülmektedir. O, konuyu farklı bir cepheden tahlil ve mütalaa etmiş aklın zorunlu bilgileriyle sem'in tafsili bilgilerini bağdaştırmıştır. Kâdî, kategorik ve bağlamsal açıdan akıl-nakil uzlaşmasını sistematik bir karaktere taşımıştır. Bu yaklaşımıyla o, bir yandan şeriatı reddeden ve getirdiği hükümlerin akılla çeliştiğini iddia eden Berâhime fırkasının tezini çürütürken, diğer yandan epistemik açıdan aklın ve sem'in bilgi alanlarını işlevsel olarak tespit etmiş olmaktadır.

Sonuç olarak söylemek gerekirse Kâdî Abdülcebbar akıl-nakil uyumu çerçevesinde dinin aklın gerekliliğini kabul etmediği bir şeyi gerekli kıldığı şeklindeki iddiaları reddetmekte, buna mukabil akli, insanın dinî hayatını düzenleyici rolü nedeniyle değersizleştiren bakış açılarını da eleştirmektedir.

## Kaynakça

- Ahmed Emîn. *Duha'l-İslâm*. Kahire: y.y, 1964.
- Altıntaş, Ramazan, “Kâdî Abdülcebbar’ın (ö. 415/1024) Sem’iyyâtla İlgili Bazı Görüşleri”, *Bilimname* 2/4 (2004), 59-79.
- Altun, Hilmi Kemal. “Taşkoprîzâde’nin Risâle fi’l-Kazâ ve’l-Kader Adlı Eserinin Tahkikli Neşri”. *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 7 (Ekim 2019), 1-37.
- Aslan, İbrahim. *Kâdî Abdülcebbar’a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Bâğdadî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Usûlü’-d-dîn*. İstanbul: y.y. 1928.
- Bâkîllânî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Kitâbü’-Temhidü’l-evâil ve telhîsü’-d-delâil*. nşr. İ. Ahmed Haydar. Kahire: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekafiyye, 1993.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Akıl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/238-242. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Hucecû’n-nübüvve (Resâil’ü Câhiz içinde)*. <https://www.al-mostafa.com/>. Beyrut: Dar’ül-Mustafa, ts.
- Çağlayan, Harun. “Akıl-Nakil İlişkisi: Rey ve Hadis Ehlinin Yaklaşımları”. *Sistematik Kelam*. ed. Mehmet Evkuran. Ankara: Bilay Yayınları 2019, 85-102.
- Çağlayan, Harun. “Bilgi Kaynağı Olarak Akıl”. *Kader* 9/1, (2011), 233-262.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İmam Şâfiî*. çev. Osman Keskioglu. İstanbul: DİB Yayınları, 5. Basım, 2020.
- Ebû’l-Hüseyn el-Hayyât. *el-İntişâr*, nşr. H. S. Nyberg. Kahire: y.y.1988.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Metâlib ve Mezâhib*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1978.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Mîşkatü’l-Envâr*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Bedir Yayınları, 2016.
- Hasan Hanefî. *Mine’l-akide ile’s-sevra*. Kahire: y.y. 1988.
- Işık, Emin. “A’râf Süresi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/259-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr. *Mücerredü Maqâlâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasen el-Eş’arî*. nşr. D. Gimaret. Beyrut: y.y.1987.
- İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Mükerrrem. *Lisânü’l-‘Arab*. Beyrut: Dar’ül Hadis, ts.
- İbnü’n-Nedîm, Ebül-Ferec Muhammed b. İshâk. *el Fihrist*. Beyrut: Dar’ül Marife, 1997.
- İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî. *el-Burhân fi usûli’l-fikh*. nşr. A. Mahmûd ed-Dîb. Katar: y.y. ts.
- İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî. *el-İrşâd*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü’l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed. *el-Muğni fi ebvâbi’t tevhid ve’l adl i’câzu’l-Kur’ân*. thk. Emin el-Hûli. Kâhire: y.y, ts.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü’l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed. *el-Muhit bi’-teklîf*. thk. Ö. Azmî ve A. el-Ehvânî. Mısır: y.y, ts.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü’l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed. *el-Muhtasar fi usûli’-d-dîn*. nşr. Muhammed Ammâre. Kahire: y.y, 1971.



Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. *Müteşâbihu'l-Kur'ân*. nşr. Adnan M. Zerzür. Kahire: y.y, 1969.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. nşr. Abdülkerîm Osman. Kahire: y.y., 1998.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü'l-Tevhîd*. nşr. Fethullah Huleyf. İstanbul: y.y. 1979.

Mâverîdî, Ebü'l-Hasen. *Edebü'd-dünyâ ve 'd-dîn*. çev. Ali Akın. İstanbul: y.y., 1998.

Öz, Mustafa. "Dâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/420-421. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Özdemir, Metin. "Mutezile'nin Nübüvvet Müdafaası". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 119-134.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Seyyid Kiylani Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.

Seyyid Şerîf el-Cürcânî. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Beyrut: y.y. 1997.

Şehristânî, Abdülkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihâl*. nşr. M. Seyyid Kılânî. Beyrut: y.y. 1975.

Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-akâidi'n-Nesefti*. çev. Ali Haydar Doğan. İstanbul: Yasin Yayınları, 2012.

Topaloğlu, Bekir. "Gâşiye Süresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/399. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Ülken, Hilmi Ziya. *Bilgi ve Değer*. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2016.

