T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELÂM BİLİM DALI

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN NAZAR SAVUNUSU

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Betül ALUÇ

BURSA-2022

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELÂM BİLİM DALI

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN NAZAR SAVUNUSU

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Betül ALUÇ

Danışman

Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU

BURSA-2022

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalı'nda 701823047 numaralı Betül ALUÇ'un hazırladığı "*Kâdî Abdülcebbâr'ın Nazar Savunusu"* başlıklı yüksek lisans tezi ile ilgili savunma sınavı, 22/07/2022 günü 14:00-15:00 saatleri arasında yapılmıştır. Alınan cevaplar sonunda adayın başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Veysel KAYA
İstanbul Üniversitesi

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Kâdî Abdülcebbâr’ın Nazar Savunusu" başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

24.06.2022

Adı Soyadı: Betül ALUÇ

Öğrenci No: 701823047

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Programı: YL

Tezin Türü: ■ Yüksek Lisans/ ☐ Doktora/ ☐ Sanatta Yeterlilik

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS / DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 24/06/2022

Tez Başlığı / Konusu: **Kâdî Abdülcebbâr'ın Nazar Savunusu**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 136 sayfalık kısmına ilişkin, 24/06/2022 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 4'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

1- Kaynakça hariç
2- Alıntılar hariç/dahil
3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Adı Soyadı:	Betül ALUÇ
Öğrenci No:	701823047
Anabilim Dalı:	Temel İslam Bilimleri
Programı:	Yüksek Lisans
Statüsü:	☒ Y.Lisans ☐ Doktora

Danışman
Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU

*** Turnitin programına Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane web sayfasından ulaşılabilir.**

ÖZET

Yazar adı soyadı	Betül ALUÇ
Üniversite	Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim dalı	Temel İslam Bilimleri
Bilim dalı	Kelâm
Tezin niteliği	yüksek lisans
Mezuniyet tarihi	……/……/2022
Tez danışmanı	Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU

Kâdı Abdülcebbâr'ın Nazar Savunusu

"Kâdî Abdülcebbâr'ın Nazar Savunusu" isimli bu tez, istidlâli bilginin temelini oluşturan nazar yönteminin Kâdî Abdülcebbâr'ın bilgi anlayışında nasıl konumlandığını tartışmaktadır. Araştırmanın birinci bölümünde bilgi ve nazar konusu hakkında kısa bir bilgilendirilmede bulunulmuş, bu minvalde nazarın ihtiva ettiği özellikler, yapılan bilgi tanımları ve bu bilgilerin tasnif edilme şekilleri açıklanmaya çalışılmıştır. Ayrıca nazara alternatif olarak gösterilen bilgi elde etme yöntemleri ve bu yöntemlerin geçersiz görülme nedenlerine değinilmiştir. Tezin ikinci bölümünü daha anlaşılır kılması bakımından Kâdî Abdülcebbâr'ın nazar anlayışından kısaca bahsedilmiştir. Araştırmanın ikinci bölümünde ise muhaliflerin nazarın imkanı, bilgiyi meydana getirme şekli ve meydana gelen bilginin niteliği gibi konulara yönelik itirazları ve Kâdî Abülcebbâr'ın bu itirazlara verdiği cevaplar detaylıca işlenmiştir.

Anahtar kelimeler: Kâdî Abdülcebbâr, Bilgi, Nazar, İstidlâl, Şüphe.

ABSTRACT

Name & surname	Betül ALUÇ
University	Bursa Uludağ University
Institute	Institute of Social Sciences
Field	Basic Islamic Sciences
Subfield	Kalam
Degree awarded	Master
Date of degree awarded	……/……/2022
Supervisor	Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU

Qādī Abd al-Jabbār's Defending of Reflection (Naẓar)

This thesis entitled “Qādī Abd al-Jabbār's Defending of Reflection (Naẓar)” discusses the position of the reflection (naẓar) method, which forms the basis of inferential (istidlālī) knowledge, in Qādī Abd al-Jabbār’s understanding of knowledge. In the first chapter of the study, a brief information was given about the subject of knowledge and the reflection (naẓar) method. In this regard, features of reflection (naẓar) and definitions put forward about knowledge itself and and the ways knowledge is classified are explained. In addition, other methods of obtaining knowledge, which are offered as an alternative to the method of reflection (naẓar), and the reasons why these methods are considered invalid are mentioned. In order to make the second chapter of this thesis more comprehensible, Qādī Abd al-Jabbār's understanding of reflection (naẓar) is briefly touched upon. In the second chapter, objections concerning the possibility of reflection (naẓar), its forming of knowledge and the nature of knowledge resulted from it and Qādī Abd al-Jabbār's responds to these objections are discussed in detail.

Keywords: Qādī Abd al-Jabbār, Knowledge, Naẓar, Istidlāl, Suspicion.

ÖNSÖZ

İslam dini, çok tanrılı inanca sahip olan topluma indirilmiş, imanın şartları arasında tevhid üzerinde çokça durulmuş ve bu husus vahiy ile birçok kez vurgulanmıştır. Müslümanların kendi içlerinde inançlarını bilgiyle temellendirme ihtiyacı hissetmeleri ve fetih hareketleriyle farklı inançlara karşı İslâm dinini muhafaza etme isteği, kelâm ilminin doğmasına neden olmuştur. Allah'ın varlığına dair bilgi kelâm ilminin ana konusunu oluşturmaktadır. Mârifetullahın bilgisi ancak nazar yöntemi ile elde edildiğinden nazar bahsi de kelam ilminde önemli yere sahiptir. Öyle ki bazı âlimler kişinin mükellef olduğu ilk şeyin nazar olduğunu savunmuştur. Kâdî Abdülcebbâr da bu konuda kişi için gerekli olan ilk şeyin marifetullaha götüren nazar olduğunu belirtmiştir. Buna göre mükellefin yapması gereken ilk vacip, deliller üzerinde düşünmek suretiyle Allah'ın varlığına ulaşmaktır. Böylece nazar bahsi, üzerinde önemle durulması gereken bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kâdî Abdülcebbar'ın *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* adlı eserinin bir cildini bu konuya tahsis etmesi de onun konuya verdiği önemin göstergesidir. Diğer yandan nazar bahsinin açıklanmasının önemi kadar, bu hususta dile getirilen itirazlar ve itirazlara verilen cevaplar da önem arz etmektedir. Bu nedenle çalışmamızda söz konusu eserden hareketle müellifin nazar hakkındaki görüşleri, muhaliflerin nazar metoduna yönelik itirazları ve Kâdî'nın bu itirazlara verdiği cevaplar el verdiği ölçüde değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Tez çalışmamın her aşamasında bana desteklerini esirgemeyen saygı değer hocam Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU'na, tez jürimde yer alan ve katkılarıyla tezimin daha iyi hale gelmesini sağlayan kıymetli hocalarım Doç. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ ve Doç. Dr. Veysel KAYA'ya, tüm yoğunluklarına rağmen kıymetli vakitlerini benden esirgemeyip çalışmama büyük katkı sağlayan değerli hocam Arş. Gör. Sami Turan EREL'e ve en özelde desteklerini her daim üzerimde hissettiğim kıymetli anne ve babama teşekkürü borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ..... **ii**

YEMİN METNİ ..... **iii**

YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU ..... **iv**

ÖZET ..... **v**

ABSTRACT ..... **vi**

ÖNSÖZ ..... **vii**

İÇİNDEKİLER ..... **viii**

KISALTMALAR ..... **x**

GİRİŞ **1**

A. PROBLEMİN İFADESİ 1

B. TEZİN KONUSU AMACI VE METODU 2

C. KAYNAKLAR 2

BİRİNCİ BÖLÜM

BİLGİ, KAVRAMLAR VE NAZAR

1.1. Bilgi 5

1.1.1. Bilginin Tanımı 5

1.1.2. Bilgi Çeşitleri 7

1.1.2.1. Kadîm Bilgi 7

1.1.2.2. Hâdis Bilgi 9

1.1.3. Bilgi- İtikad İlişkisi 12

1.2. Kavramlar 14

1.2.1. Delil-Delâlet 14

1.2.2. Sukûn-ı Nefs 17

1.2.3. Şekk-Şüphe-Cehil-Zan 18

1.3. Nazar 21

1.3.1. Kavramsal Çerçeve ve Nazar Tanımları 21

1.3.2. Nazarın Sıhhat Kriteri 24

1.3.3. Nazarın Özellikleri 25
1.1.1.1. Nazar Cehli ve Nazarı Doğurmaz 27
1.3.4. Nazarın Vacip Olma Sebebi ve Terk Edilmesinin Sonucu 28
1.3.5. Nazar Dışında Alternatif Bilgi Edinme Yollarının Reddi 32
1.1.1.2. Tab` Görüşünün Reddi 32
1.1.1.3. İlhâmın Reddi 35

İKİNCİ BÖLÜM

NAZARA YÖNELİK ELEŞTİRİLER VE KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN CEVABI

2.1. Şüphenin Bilgiyi Engelleme Nedeni 39
2.2. Nazarın Bilgiyi Rastlantısal Olarak Doğurmaması 50
2.3. Nazarın Failiyle İlişkili Şüpheler Ve Cevaplar 53
2.3.1. Nazarda Bulunanların Hallerinin Farklılaşması 53
2.3.2. Nâzırın Nâzır Oluşunu Bilmesi 70
2.3.3. Nazarın Doğru Yapılamaması 73
2.4. Nazarın Aleti ve Mahalli ile İlişkili Şüpheler ve Cevaplar 78
2.4.1. Aklın Hata Yapması Durumunda Nazar 78
2.4.2. Akli Hükümlerin Karışması Durumunda Nazar 84
2.4.3. Nazarın Kalp Üzerindeki Etkisi 88
2.4.4. Nazar Kalbi İfsad Etmez 90
2.5. Nazarın Konusuyla İlişkili Şüpheler Ve Cevaplar 94
2.5.1. Dakîk Konularda Nazar 94
2.5.2. Aynı Konuda Nazarın Çoğaltılması 97
2.5.3. Latîf Şeylerin Bilgisinde Nazar 99
2.5.4. Aklın Ötesinde Olan Konularda Nazar 106
2.6. Şartların Gerçekleştirilmesi Halinde Nazar 109
2.7. Nazarın Tertibine Yönelik Bilginin Nazarın Şartı Olmaması 110
2.8. Nazarın Sıhhatine Dair Bilginin Müktesep Oluşu 115

SONUÇ 117

KAYNAKÇA 119

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
b.	İbn
bs.	Basım
bkz.	Bakınız
c.	Cilt
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	Editör
İSAM	İslam Araştırmaları Merkezi
MÖ.	Mîlattan Önce
M.Ü.	Marmara Üniversitesi
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm
thk.	Tahkik eden
ts.	Tarihsiz

GİRİŞ

A. PROBLEMİN İFADESİ

Bilgi konusu gerek klasik gerekse de modern dünyada büyük öneme sahiptir. Çünkü bilgi olmadan düşünceden bahsedilmesi mümkün değildir. İnsanı diğer canlılardan farklı kılan şey, bilen ve akıl eden olmasıdır. Bu nedenle felsefi düşünce gelişmeye başladığından itibaren müfekkirler bilme ve onun problemleri üzerinde kafa yormuşlar, bilginin mâhiyeti, eşyanın bilgisinin elde edilip edilemeyeceği, edilebilmesi halinde hangi yöntemle bunun gerçekleştirildiği ve bilginin kaynakları gibi meseleler üzerinde durmuşlardır. Bilgi ile alakalı tartışmalar Protagoras (MÖ. 482-411) ve Gorgias (MÖ. 483-375) gibi ilk sofistler tarafından başlatılmıştır. Onlar insanların aynı konu üzerinde bu denli farklı fikirlere sahip olmalarından hareketle, gerçek bilginin mümkün olmadığını iddia etmişlerdir. Böylelikle bilgiye dair tartışmalar daha çok metafizik alanda olmak üzere ilkçağ felsefesinde, bir teori olarak ise çağdaş felsefede tartışılmıştır.

Bilgi bahsi İslâm kelâmının ana konuları arasında yer almış, bilginin tanımı, mâhiyeti bilgi elde etme yolları gibi meseleler İslâm âlimleri tarafından tartışılmıştır. Abbâsîler döneminde yapılan çeviri faaliyetlerinin etkisiyle oluşan Müslüman filozof grubu ile kelâmcılar arasındaki ayrılıklar, bilgi tartışmalarına yeni bir boyut kazandırmıştır. Bu minvalde nazar ve istidlâl yöntemlerinin niteliği, bilgiye ulaşmada bir yol olup olmaması konusunda farklı fikirler ileri sürülmüştür. Söz konusu tartışmaların temelinde yaratıcının varlığına ulaştıran yöntemin ne olduğu konusu yer almış, âlimler bu konuda farklı fikirler sunmuşlardır. Bazıları Tanrı'nın bilgisine ulaştıracak ve bilgiyi meydana getirecek yöntemin ilhâm olduğunu öne sürerken bazıları bilginin zorunlu olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak âlimler arasında yaygın olarak kabul edilen görüş, bilgiye ve yaratıcının varlığına götüren yolun nazar olduğudur. Buna rağmen nazarın niteliği, bilgiyi meydana getirme şekli gibi hususlarda âlimler görüş birliğinde olmamışlar ve birbirlerini eleştiriye tabi tutmuşlardır. "Kâdî Abdülcebbâr'da Nazar Savunusu" adlı tezimizde de Mutezili âlimlerden olan Kâdî Abdülcebbâr'ın nazar anlayışına yöneltilen eleştirilere değinilmiş, onun bu eleştirilere verdiği cevaplara işaret edilmeye çalışılmıştır.

B. TEZİN KONUSU AMACI VE METODU

Tezimizde ilk olarak bilginin anlamsal çerçevesi açıklanmış, genel bir bakış açısı oluşturması bakımından âlimlerin yaptığı farklı bilgi tanımlarına yer verilmiştir. Ayrıca bilgi çeşitleri ve tasniflerine değinilmiş, nazarın müktesep bilgiye ulaştıran yegâne yol olarak görülmesi üzerinde durulmuştur. Ardından nazarın özelliklerine dair bilgiler verilerek, Kâdî'nın nazar anlayışı daha derli toplu biçimde açıklanmaya çalışılmıştır. Tezin ikinci bölümünün anlaşılmasına yardımcı olacağı düşünüldüğünden nazarla ilgili bazı kavramların açıklamalarına yer verilmiştir. Konu hakkında genel bir perspektif sunulduktan sonra *Muğnî'*de yer alan ve on sekiz başlık altında incelenen nazara dair eleştiriler ve Kâdî'nın bu hususstaki açıklamaları detaylı bir şekilde incelenmiştir. Diğer yandan okuyucuya kolaylık sağlayacağı düşünüldüğünden, *Muğnî*'den yapılan alıntılar satır numaraları ile verilmiştir.

Tezin temel amacı gerek nazarın imkanına gerekse de onun meydana geliş şekline yönelik muhalifler tarafından öne sürülen eleştirilerin belirlenmesi ve Kâdî'nın söz konusu eleştirileri ne şekilde cevapladığının belirtilmesidir. Bu anlamda konu sem`î itirazlar ve delillere yer verilmeksizin, aklî itirazlar ve cevaplar özelinde açıklanmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızda deskriptif yöntem kullanılmıştır. Doküman toplama açısından ise incelenen meselenin ilişkili olduğu sâir konu ve kavramlarla ilgisini açıklanmak amacıyla veri toplama ve analiz yöntemi kullanılmıştır. Veriler yer yer aktarımla ifade edilmiş, genelde açıklayıcı ve yorumlayıcı bir üslup izlenmiştir.

C. KAYNAKLAR

Çalışmamızda kullanılan en temel kaynak Kâdî'nın telif ettiği *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-nazar ve'l-maârif*"tir. Bunun yanı sıra *Muğni*'nin IX. cildi olan *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl:et-tevlîd'* IV. cildi *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: rü'yetü'l-bârî, Şerhu'l-usûli'l-hamse* gibi klasik kaynaklardan da yararlanılmıştır.

Modern kelâm literatüründe ise Orhan Şener Koloğlu'nun *"*Cübbâ*`îler'in Kelâm Sistemi"* adlı doktora tezinden faydalanılmış, gerek Kâdî'nın hocalarından alıntıyla açıkladığı kısımların anlatılmasında, gerekse de tâli konularda alıntılarda bulunulmuştur. Ayrıca Murat Memiş'in *"Mutezili Bir Bakışla Bilgi Problemi"* adlı kitabı, Kâdî'nın bilgi

anlayışına dair hususların anlaşılması ve açıklanmasında kaynak olarak kullanılmıştır. Hilmi Demir'in *"Delil ve İstidlalin Mantıki Yapısı"* isimli çalışması da başvurulan modern kaynaklar arasındadır. Tezin bibliyografya kısmında kullanılan kaynaklar tek tek belirtileceğinden, bu kısımda en temel kaynakların zikredilmesiyle yetinilmiştir.

Tezin ikinci bölümde işlenen konu en detaylı haliyle *Muğnî*'nin XII. cildinde yer aldığından bu kısımda sâir kaynaklardan yeterince yararlanılamayıp söz konusu eserdeki ilgili bölüm ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. "Kâdî Abdülcebbâr'ın Nazar Savunusu" adlı çalışmamız muhaliflerin nazarın reddine dair iddialarını ve Kâdî'nın bu iddialara verdiği cevapları detaylı şekilde açıklaması, söz konusu itiraz ve cevapları bir bütün halinde vermesi açısından diğer çalışmalardan farklılaşmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM
BİLGİ, KAVRAMLAR VE NAZAR

1.1. Bilgi

1.1.1. Bilginin Tanımı

Türkçe'de bilgi kelimesiyle karşıladığımız ilim, "a-l-m" kökünden türetilmiştir.[1] Bilgi bahsi, gerek modern dünyada gerekse de İslam düşünce dünyasında büyük öneme sahiptir. Kendisine atfedilen öneme binâen bilgi, hakkında azımsanmayacak derecede eser telif edilmiş bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavram, herhangi bir kayıt bulunmaksızın Allah ve yarattığı şuur sahibi varlıklar hakkında kullanılabilen müşterek bir kavramdır.[2] Ancak bilginin bu ortak kullanımı onun tanımlanması ve özelliklerinin belirlenmesi hususunda birtakım sıkıntılara sebep olabilmektedir. Zira yapılan tanımda kullanılan kavramlar Allah'ın bilgisi için de kullanılabilir olmalıdır. Bu minvalde bazı âlimler mahlûkatın bilgisi ile Allah'ın bilgisi arasında tanım, cins ve herhangi bir şeyde ortaklık olmadığından hareketle müşterek bir bilgi tanımı yapılamayacağını ifade etmiştir.[3] Böylece onlar, insanın bilgisine dair tanım yapmakla yetinmişlerdir. Bazı âlimlere göre ise bilgi haddi zâtında apaçık bir kavram olması hasebiyle tanımlanmaya ihtiyaç duymamaktadır. Söz gelimi Fahreddin Râzî bu görüştedir. O bilginin kendisinden daha açık bir kavram olmadığı için onun ancak kendisiyle açıklanabileceğini ifade etmiştir.[4]

Bilginin tanımlanamaz olduğunu düşünenlerin yanı sıra belli tarifler yapanlar da mevcuttur.[5] Örneğin Ebu'l Muîn en-Nesefî, el-Maturîdî'nin bilgi tanımını, yaptığı bir konuşmada aktardığını bildirir. Buna göre, Maturîdî, bilgiyi "kendisinde bulunduğu kimseye, söylenebilen ve düşünülebilen her şeyin açık hale gelmesini sağlayan bir sıfat" olarak tanımlamıştır. Nesefî'ye göre bu tanım, bilginin bütün fertlerini içeren doğru bir tanımdır.[6] Eş`arî ise bilgiyi sıfat olarak değerlendirir ve onu "bilenin bilineni kendisiyle

---

1 Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), XII/417.

2 Bakara 2/30; "….Allah da onlara sizin bilemeyeceğinizi herhalde ben bilirim dedi."

3 Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), III/292.

4 Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn Fahreddin Râzî, *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteehhırîn mine'l-ulemâ* (Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyyeti'l-Mısriyye, 1323), 69.

5 Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Kahire: Matbaatü'l-Hayriyye, ts.), VIII/405"a-l-m" maddesi.

6 Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 45-46.

bildiği şey" şeklinde tanımlar. Ayrıca o kişinin ancak bilgi ile bilen olabileceğini de belirtir.[7] Cüveynî'nin aktarımına göre ise Eş`arî, bilgiyi "kendisinde olduğu kimseyi bilen yapan şey" olarak ifade eder.[8] Yine Eş`arî âlimlerden olan Bağdâdî'ye göre bilgi, "hayat sahibi varlığın kendisi sayesinde âlim olduğu bir sıfat"tır.[9]

Mutezili kelâmcıların bilgi tanımlarına gelinecek olursa, onların yaptıkları tanımlarda "itikad" kavramının ön plana çıktığı görülmektedir. Örneğin Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l Huzeyl el-Allâf'ın bilgiyi -yalın bir ifadeyle- itikad olarak değerlendirdiğini belirtir.[10] Diğer yandan bu tanım, tanımlananı tam olarak ifade etmediğinden, diğer Mutezili âlimlerin bazı eklemelerde bulunmasıyla geliştirilmiştir. Mesela Ebû Ali el-Cübbâ'î ve Ebû Hâşim el-Cübbâ'î bilgiyi "bir şeye olduğu gibi itikad etmektir" şeklinde tanımlamışlardır.[11] Burada tanım "olduğu gibi" ifadesiyle kayıtlanmıştır. Kâdî ise sâir Mutezili âlimlerin aksine bilgi tanımında, "itikad" kavramının kullanılmasını uygun bulmayıp, bunu eleştirmiştir. Bu konu ileride daha detaylı şekilde incelenecektir.

Kâdî Abdülcebbâr'a nisbet edilen üç farklı bilgi tanımı mevcuttur. Öncelikle *el-Umed* adlı eserindeki tanımı incelediğinde, o, bilgiyi "*inandığı şeyin inandığı hal üzere olduğuna dair nefsin sukûn bulduğu itikad"* şeklinde tanımlamıştır.[12] Ancak Nesefî, bu tanımın Ebû Hâşim'e ait olduğunu bildirmiştir.[13]

Kâdî'nın bir diğer tanımı *Şerhu'l-usûli'l-hamse* adlı eserinde yer almaktadır. O, burada bilgiyi "*sukûn-ı nefsi, gönül ferahlığını ve kalp tatminliğini gerektiren (şey)"* olarak ifade etmiştir.[14] Görüldüğü üzere Kâdî, *Umed*'de geçen itikad lafzını, *Şerhu'l usûli'l-hamse*'de yaptığı bilgi tanımından çıkarmıştır.

---

7 Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî İbn Fûrek, *Mücerred makâlâti'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş`arî* (Beyrut: Dârü'l-Meşrik (Dar el-Machreq), 1987), 10.

8 İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ila kavâtıı'l-edilleti fi usûli'l-i`tikâd* (Bağdat: Mektebetü'l-Hanci, 1950), 12.

9 Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1981), 5.

10 Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-nazar ve'l-maârif* (thk. İbrahim Medkûr), (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963), XII/25;5-6.

11 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/13;17-18.

12 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988), 46.

13 Ebü'l-Muin Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefi Nesefî, *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2011), I/126.

14 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 46.

Kâdî Abdülcebbâr'ın *Muğnî*'de ki bilgi tanımı ise *"bilgi, bilenin ele aldığı şeyde sukûn-ı nefs sahibi olmasını gerektiren manadır"* şeklindedir.[15] Burada diğer tanımlardan farklı olarak bilgi "mana" ile ifade edilmiş, "âlim" ve "ele alınan konu" tabirleri tanıma eklenmiştir. Bu tanımın, Kâdî'nın nihai bilgi tanımı olduğu ifade edilmektedir.[16] Sonuç olarak Kâdî'ya nisbet edilen bilgi tanımları incelendiğinde onun sukûn-ı nefs kavramına ayrıca önem atfettiği görülecektir. Zira o, kişinin elde ettiği bilgiye dair şüphe duymasına mahal bırakmayan bu kavramı, bilginin ayırıcı unsuru saymaktadır.

1.1.2. Bilgi Çeşitleri

1.1.2.1. Kadîm Bilgi

Mutezili âlimler istisna olmak üzere, İslam kelâmcıları, bilginin Allah ve yaratılmış varlıklar için ortak sıfat olduğunu düşünürler. Ancak bu Mutezilenin Allah'ın âlim olduğunu inkar ettiği manasına gelmez. Zira onlar Allah'ın zâtına zâid bir sıfatla değil zâtıyla âlim olduğunu ifade ederler.[17] Ehli sünnet âlimlerine göre ise Allah âlimdir ve O'nun ilim sıfatı vardır.[18] Bu konunun bilgi çeşitleri açısından önemi ise şudur; Ehli sünnet kelâmcıları Allah'ın kadîm bir ilim sıfatına sahip olduğunu kabul etmelerinden dolayı bilgiyi kadîm ve hâdis bilgi şeklinde tasnif ederler. Kâdî'nın bilgi anlayışında ise böyle net bir ayırım yoktur. Bununla birlikte, onun Allah'ın bilgisi hakkında yaptığı izahlar konunun ayrı bir başlık altında incelenmesine imkan tanımaktadır.

Bahsedildiği üzere Ehl-i sünnet âlimleri bilgiyi Allah'ın bilgisini de içerecek şekilde tanımlamışlardır. Şu halde onların bilgiyi kadîm ve hâdis bilgi şeklinde tasnif etmeleri zorunlu bir hal alır. Nitekim mezhep içerisinde bilgi tasnifinin kadîm ve hâdis bilgi şeklinde olması gerektiği yönünde ihtilaf bulunmamaktadır. Örneğin Pezdevî Allah'ın bilgisinin zarûrî veya müktesep değil mutlak bilgi olduğunu aktarmıştır.[19] Yine Sâbûnî

---

15 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/13;3.
16 Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü'l-teklif arai'l-Kâdî Abdülcebbâr el-Kelâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1971), 48.
17 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 182; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, I/367.
18 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, I/371.
19 Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Pezdevî, *Usûlü'd-dîn* (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963), 10-11.

el-Bidâye adlı eserine bilgiyi kadîm ve hâdis bilgi şeklinde iki kısma ayırarak başlamıştır.[20]

Ehl-i sünnete göre kadîm bilgiyi ifade eden Allah'ın bilgisi, başlangıcı bulunmayan ezelî bir bilgidir ve bu tür bilgi sadece Allah'a nispet edilebilir. Zira Allah'ın sıfatları isimlendirilme konusunda her ne kadar diğer varlıkların sıfatlarıyla benzerlik içerse de aynı değildir. Allah'ın bilgisi, iradesi, kelâmı yaratılmışlarınkinden ayrıdır.[21] O'nun bilgisinin sonu yoktur ve her şeyin bilgisi O'nda mevcuttur.[22] Öyle ki Allah'ın bilgisi dışında yaprak düşmemekte, O insanların kalplerinde gizledikleri şeyleri dahi bilmektedir.[23] Allah'ın bu kadîm bilgisi gizli, açık her tür bilgiye taalluk etmektedir. Görüldüğü üzere Allah'ın bilgisine ait nitelikler O'nun ayetlerinden yola çıkılarak elde edilmiştir.

Mutezile ise Allah hakkındaki bilgilerimizin vahiyle değil, akılla bilinmesi gerektiğini savunur. Bu minvalde Kâdî, Allah'ın muhkem fiil işlemesini O'nun âlim oluşuna delil olarak zikretmiştir. O'nun fiillerinin muhkem oluşu da onların belli anlam, gaye ve hikmeti içerdiğine delâlet etmektedir. Söz gelimi anlamlı bir yazının oluşturulabilmesi gibi basit bir fiilde dahi kişinin bilen olması gerekir. Gökyüzündeki düzen, hayvanların yaratılışlarındaki mükemmellik, yaz ve kışın birbiri ardına gelmesi gibi fiiller yazı yazmaktan daha hikmetlidir. Şu halde bu fiillerin âlim olmayan bir zât tarafından meydana getirilmesi düşünülemeyecektir.[24] Öte yandan muhkem fiillerin O'nun âlim oluşuna delâlet etmesi, diğer fiillerini âlim olmaksızın yarattığı manasına da gelmemektedir. Kâdî'ya göre bu fiiller O'nun kâdir olduğuna dair delildir.[25]

Tüm bu açıklamalar Allah'ın âlim oluşunun delili niteliğindedir. Bununla birlikte O'nun bilgisinin, yaratılmışların bilgisine benzemediği hususu açıklanmaya muhtaçtır. Hiç kuşkusuz Allah'ın bilgisini hâdis bilgiden ayıran en bariz fark, O'nun bilgisinin ezelî ve

---

[20] Ebû Muhammed Nuruddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn* (İstanbul: Elif Ofset, 1995), 16.
[21] Ahmed Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâma Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1987), 75-76.
[22] Nesefî, *Tebsıratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, I/317.
[23] Abdülaziz b. Abdullah Râcihî, *el-İâne ala Takribi'ş-Şerh ve'l-İbâne* (Riyad: Dârü'l-Keyyân, 2010), II/558. Bkz. En'âm 6/59.
[24] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 156-157.
[25] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 158.

bütün malûmatı kapsayıcı nitelikte olmasıdır. Onun bilgisi ezelî olmadığı takdirde bilginin O'nda sonradan meydana gelmesi gerekir. Ancak Allah'ın zâtına yaratılmış herhangi bir şey taalluk edemeyeceğinden, O'nun hâdis bilgiyle nitelendirilmesi mümkün değildir.[26] Yine O'nun âlim oluşunun zâtından nefyedilememesi de bilgisinin ezelî olduğuna delâlet etmektedir. Çünkü Allah'ın âlim olmadığı bir hal bulunmamaktadır.[27] Ayrıca O, tüm malûmatı bilinebilecek en doğru vecihle bilmektedir. Bunun delili ise şudur; âlimlerin çoğuna göre malûmat sınırsızdır ve bir kişinin bildiği şeyi başka bir kimsenin de bilmesi mümkündür. Yani ilim sahibi olan herkes, malûmata dair bilgi elde edebilir. Kişiler hakkında mevcut olan bu durum, Allah hakkında evleviyetle geçerlidir. Şu halde O'nun bilgisinin bütün malûmatı kapsayıcı nitelikte olması zorunludur. Zira sıfatlar söz konusu olduğunda onların zâta taalluku sahihse, Allah için vacip olması gerekir.[28]

1.1.2.2. Hâdis Bilgi

Hâdis bilgi kadîm bilginin aksine sonradan meydana gelen bilgiyi ifade etmektedir. Kelâm âlimleri genelde hâdis bilgiyi zarûrî ve müktesep olmak üzere iki kısımda ele almışlardır. Örneğin Sâbûnî *el-Bidâye* adlı eserinde bu ikili tasnifi kullanmıştır.[29] Yine Bakıllânî hâdis bilginin zarûrî ve istidlâli olmak üzere iki kısım olduğunu belirtmiştir.[30] Kâdî Abdülcebbâr da bu ayrımı benimsemiş, insanın elde ettiği bilgilerin ya zarûrî ya da iktisâbî olacağını ifade etmiştir.[31]

1.1.2.2.1. Zarûrî Bilgi

Zarûrî bilgi kesb ve ihtiyar olmaksızın Allah'ın kişide yarattığı bilgidir. Kişinin kendi nefsini ve açlık, susuzluk, elem gibi durumların kendisinde meydana getirdiği değişiklikleri bilmesi bu tür bilgilerdendir.[32] Bakıllânî onu "yaratılmışların, nefislerinden ayırmaya bir yol bulamayacak şekilde kendilerine gerekli olan bilgi" şeklinde ifade

---

[26] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 160.
[27] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-fark gayri'l-İslâmiyye* (thk. Mahmûd M. el-Hudayri; müracaa İbrahim Medkur), (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963), V/258;1-2.
[28] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 160.
[29] Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, 16.
[30] Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri Bâkıllânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1986), 26.
[31] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/59;2.
[32] Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, 16.

etmektedir.[33] Cüveynî ise "zarar ya da ihtiyaçla bağlantılı olarak kulun gücü dışında meydana gelen bilgi" şeklinde tanımlamaktadır.[34] Görüldüğü üzere Bakıllânî ve Cüveynî'nin tanımları kişinin zarûrî bilgiyi kendisinden uzaklaştıramaması noktasında ortaklık barındırmaktadır.

Kâdî da zarûrî bilgiyi "âlimin nefsinden şekk veya şüpheyle uzaklaştırması mümkün olmayan bilgi" şeklinde tanımlamış,[35] bunları bizde doğrudan meydana gelen bilgiler ve bir yöntemle veya yöntem yerine geçen bir şeyle elde ettiğimiz bilgilerdir şeklinde iki kısımda ele almıştır. Bizde doğrudan var olan bilgiler kendimizin, arzulayan, nefret eden veya inanan olduğunu bilmemiz kabilinden bilgilerdir.[36] Bu kısım da kendi içerisinde aklın gücü dahilinde olan ve olmayan bilgiler şeklinde sınıflandırılmıştır. Aklın gücü dahilinde olmayan bilgilere örnek olarak Zeyd'in bilgisi gösterilmektedir. Daha önce Zeyd'in varlığına dair bilgi sahibi olan kimse, Zeyd'i gördüğünde onu ya hatırlayacak ya da hatırlamayacaktır. Onun hatırlanmasına dair bilgi Allah Te`ala tarafından kişide doğrudan meydana getirilmiştir. Ancak bunun aksine, bazı kişilerin onu hatırlamaması da mümkündür. Sonuçta kişilerin onun hatırlanması hususundaki halleri farklılaşmakta ve her halükarda bu bilgi Allah tarafından yaratılıp, kulun akıl gücü dahilinde olmamaktadır. Aklın gücü dahilinde olan bilgilerimize gelince, bunlar, haber çeşitlerine dayanan ve dayanmayan bilgi olarak iki kısma ayrılır. Habere dayanmayan bilgi zâtın mevcut veya madûm olduğuna dair kişide bulunan bilgiyken, habere dayanan bilgi fiilin failine taalluku gibi bilgilerdir.[37]

Bir yöntem sayesinde edindiğimiz bilgiler ise idrak ettiğimiz şeylere dair bilgilerdir. Burada bilginin yöntemi idraktir. Yöntem yerine geçen bir yolla bildiğimiz şeyler de bizim zâtın bilgisiyle onun halinin bilgisine ulaşmamızdır. Zira zâtın bilgisi olmadan hale dair bilgi elde edilemeyeceğinden, zâtın bilgisi halin bilgisine nispetle asıl konumunda olacaktır. Kâdî yöntemle veya yöntem yerine geçen bir şeyle elde edilen bilgiler arasındaki farklılığa da değinmiştir. Buna göre yöntemle bilinen şeylerin yöntem

---

33 Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Hanefî Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Kum: İntişarat-ı Şerif er-Radi, 1991), I.c.'de I-II c., I/90-91.

34 İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ila kavâtıı'l-edilleti fî usûli'l-i`tikâd* (Bağdat: Mektebetü'l-Hanci, 1950), 14.

35 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 48.

36 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 50.

37 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 51.

olmaksızın da bilinmesi mümkündür. Mesela idrak olmadan Allah'ın kişide yaratmasıyla müdrekât bilinebilir. Bu durumda kişi idrak etmeden, Allah'ın kendisinde var ettiği idrakle müdrik olacaktır. Yani yöntem olmadığında da o şeyin bilgisi elde edilebilecektir. Ancak yöntem yerine geçen şeyle elde ettiğimiz bilgiler böyle değildir. Çünkü zâtın bilgisi asıldır ve bu bilgi olmadan zâtın haline ilişkin bilginin oluşması mümkün değildir.[38]

1.1.2.2.2.İktisâbî Bilgi

Hâdis bilginin bir diğer türü iktisâbî bilgidir. Bu bilgi istidlâli/nazarî bilgi olarak da ifade edilir ve kişinin deliller üzerinde düşünmek suretiyle kesbettiği bilgi anlamına gelir. Kâdî'ya göre bu tür bilgiler sadece nazar vasıtasıyla elde edilir.[39] Ayrıca ona göre zarûrî bilgiler Allah tarafından var edilirken, iktisâbî bilgiler failin kendi çabasıyla meydana gelir. Bu açıdan iktisâbî bilgi zarûrî bilginin zıddı mesabesindedir. Zira açıklandığı üzere zorunlu bilgide kişinin bir etkisi bulunmayıp bilgi doğrudan Allah tarafından var edilmektedir. Ancak iktisâbî bilgi için öznenin çabası gereklidir ve iktisâbî bilgilerin tamamı nazara atfedilir. Çünkü nazar bilinenden bilinmeye götüren bir vasıtadır ve kişide duyular vasıtasıyla ya da zorunlu olarak ortaya çıkmaz. Nazar söz konusu olduğunda zarûrî olarak bilinen tek şey kişinin nazarda bulunan oluşuna dair kendisinde bulduğu bilgidir.[40] İktisâbî ve zarûrî bilgi arasındaki ilişkiye gelince, zarûrî bilgiler, iktisâbî bilgiler için asıl konumundadır. Kişi bildiği şeyleri zarûrî bilgiler üzerine bina ederek bilinmeyenin bilgisine ulaşmaktadır.[41]

Diğer yandan zarûrî bilgilerin istidlâl yoluyla veya müktesep bilgilerin zarûrî olarak bilinip bilinemeyeceği meselesi âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Örneğin Mutezili kelâmcılardan olan Ka`bî El-Belhî "zarûrî olarak bilinen şey ancak bu yöntemle bilindiği gibi istidlâlle bilinen de sadece bu yolla bilinebilir" diyerek zarûrî bilgilerin iktisâbîye, iktisâbî bilgilerin de zarûrîye dönüşmesini mümkün görmemiştir.[42] Ancak Kâdî Abdülcebbâr, Ka'bî'nin görüşünü doğru bulmamaktadır. Çünkü ona göre zarûrî

---

38 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 50.
39 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/67;21, 68;1.
40 Hilmi Demir, *Delil ve İstidlalin Mantıki Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 66-67.
41 Demir, *Delil ve İstidlalin Mantıki Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*, 69.
42 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 52.

olarak bilinen şeyin bazı durumlarda istidlâl yoluyla bilinmesi mümkündür. Örneğin Zeyd'in evde olduğuna dair bilgiye müşâhede ve haber vasıtasıyla ulaşılabilir. Bu bilgi duyular aracılığıyla zarûrî olarak bilinebileceği gibi bir başkasının haber vermesi suretiyle istidlâlle de bilinebilir. Şu halde Ka'bî'nin "zarûrî bilgiler ancak zarûrî bilgilerle bilinebilir" şeklindeki iddiası geçersiz olmaktadır.[43]

1.1.3. Bilgi- İtikad İlişkisi

İtikad Türkçe'de daha çok dini akideyi karşılamak için kullanılır. Bu manada akide "Allah'tan alarak din adına tebliğ ettiği kesin olan hususlarda peygamberleri tasdik etmek ve onlara inanmak" manasına gelir.[44] Ancak bilgi bahsi söz konusu olduğunda kavramın "iman" yerine "kanaat" şeklinde anlaşılması daha doğrudur. Söz gelimi G.F. Hourani, bu konuda akîdenin karşılığı olan "creed" kelimesi yerine inanç anlamına gelen "belief" i kullanmıştır.[45]

Mutezili âlimlerce "itikad", bilgiyi ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Mutezili bilgi tanımları incelendiğinde bilginin çoğunlukla "itikad" olarak ifade edildiği görülecektir. Bu duruma istisna gösterilebilecek tek isim belki de Ebu'l Huzeyl el-Allâf'tır. Zira o, ilmin itikad cinsinden olmadığını, bilakis kendisinin başlı başına bir cins olduğunu ifade etmektedir. Ancak Kâdî'nın bildirdiğine göre o bu hususta nihai bir karara varmamıştır. Buna rağmen onun bilgiyi itikaddan ayrı bir cins olarak gördüğü fikri, müellifler arasında daha yaygın kabul görmüştür.[46] Kâdî da çoğu Mutezili alim gibi bilginin itikad cinsinden olduğunu belirtmiştir.[47] İtikad cins, cehil, taklit ve bilgi ise bu cinsin türleridir. Zannın itikad cinsine dahil olup olmadığı hususu ise tartışmalıdır. Ebû Hâşim'e göre zan itikad cinsinde yer alırken, Ebû Ali onun ayrı bir cins olduğunu düşünmektedir.[48] Kâdî Abdülcebbâr ise bu konuda kesin bir görüş beyan etmemiştir.

---

43 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 60.
44 Mustafa Sinanoğlu, "İman", *DİA*, XXII/212.
45 George Fadlo Hourani, *Islamic rationalism: the ethics of abd al-jabbar*. (London: Oxford University Press, 1971), 17.
46 Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâ`îler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011), 133.
47 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/25;5-6.
48 Ebû Ali Eminüddin Fazl b. Hasan b. Fazl Tabersî, *Mecmaü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-İ'lam li'l-Matbuat, 1995), I/197.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Ali ve Ebû Hâşim'in bilgiyi "bir şeye olduğu gibi inanmak (itikad)" şeklinde tanımladıklarını belirtir.[49] Ancak o, bu tanımı bazı yönlerden eksik bularak eleştiriye tabi tutmuştur. Kâdî'ya göre "bir şeye olduğu gibi inanma" ibaresi mukallidin de bilen olmasını gerektirir. Zira mukallid, -deliller üzerinde düşünmeksizin- bir şeye olduğu hal üzere inanmaktadır. Zan ve şüphe içerisinde olan mukallidin âlim olarak nitelendirilmesi mümkün olmadığı için, yapılan bu tanım uygun değildir.[50] İlgili eleştirilerinden sonra Kâdî bilgi tanımında sukûn-ı nefs kavramına yer vermiştir.[51] Ancak Kâdî da bundan dolayı eleştirilmiştir. Çünkü bilgi tanımının hem Allah'ın hem insanın bilgisini içermesi gerektiğini ifade edenler bulunmaktadır. Buna göre sukûn-ı nefs kavramının Allah'ın bilgisi için kullanılması gerekecektir fakat bu mümkün değildir. Şu halde sukûn-ı nefsin tanımda kullanılması halinde tanım Allah'ın bilgisini ihata etmeyecektir. Bu sebeple kavramın tanıma dahil edilmesi doğru bulunmamıştır.[52]

Aynı şekilde Mutezili kelâmcıların bilgiyi itikad kavramıyla tanımlamalarına yönelik eleştiriler de vardır. Bu eleştirilerin temelinde Allah'ın mutekit olarak isimlendirilemeyeceği meselesi yer alır. Zira bilgi kavramı Allah'ın bilgisini içerecek şekilde tanımlandığında O'nun mutekit olarak isimlendirilmesi gerekir ki bu imkansızdır.[53]

İtikad kavramı eşyaya olan taallukunun şekline göre isimlendirilir. Söz gelimi itikad nesnenin gerçekliğiyle uyum içerisindeyse ve inanan kişide buna dair bir sukûn-ı nefs hali oluşmuşsa, bu durumda itikad, bilgi olur. Eğer bunun aksi olursa yani kişinin inancı nesnenin gerçekliğiyle mutlak olarak uyum halinde değilse ve onda sukûn-ı nefs bulunmuyorsa, bu durumda itikad, cehil olur. Diğer yandan itikad nesnenin gerçekliğiyle uyum halinde olup buna rağmen kişide sukûn-ı nefs hali yoksa, bu ne bilgi ne de cehil olacaktır.[54]

---

49 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/13;17-18.
50 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/17;19-21.
51 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/13;3.
52 Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn Fahreddin Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtihü'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1934), I.c'de I-II.c., II/202.
53 Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 6.
54 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/25;15-18.

Görüldüğü üzere itikadın bilgiye dönüştüğü çeşitli şekiller vardır ve Kâdî bunları üç başlıkta değerlendirmiştir:

a. Nazarın, delilin delâlet ettiği yönde gerçekleşmesiyle meydana gelen bilgi
b. Bir kimsenin daha önce yaptığı nazar ve istidlâli hatırlamasıyla meydana gelen bilgi
c. Müdrekâtı bilen kimsede bulunan bilgi[55]

1.2. Kavramlar

1.2.1. Delil-Delâlet

Delil, delâletin faili olup "kılavuzluk eden" manasına gelir. Bu nedenle yolda öncü olan kimseye delil (kılavuz) denmektedir.[56] Kelâm ilmindeki kullanımıyla delil, bir meselede gerçeğe ulaşmayı sağlayacak veya bir şeyin ispatına götürecek olan şeydir. Eş`arî delâleti "Delâlet edenin (dâl) delâlet edileni (medlûl) gösterdiği işaret veya iz ya da bir sonuca ulaştıran bilgi gerektirici hüküm" şeklinde tarif etmiştir.[57] Bâkıllânî onu "zarûrî olarak bilinmeyip duyularla da idrak edilemeyen bilgilere ulaşmayı sağlayan şey" olarak ifade etmiştir. Cüveynî'nin tanımı da bu minvaldedir. Gazzâlî ise "yeni bir bilgi meydana getiren yani sonuca ulaştıran iki öncülün birleşmesi" şeklinde tanımlamıştır. Gazzâlî'den sonra yapılan delil tanımlarının daha çok mantıkî forma büründüğü görülmektedir. Gerek mütekaddimîn gerekse de müteahhirîn kelâmcıları, delilin bilinmeyenin bilgisine ulaştıran vasıta bilgi olduğu hususunda görüş birliğindedir.[58]

Makdisi de delili "bilinmesi isteneni gösteren şey" olarak ifade etmektedir. Delille onun delâlet ettiği bilgi bilinir ve o bir şeyin doğruluğunun yanı sıra yanlışlığına da delil olabilir. Diğer yandan medlûle delâlet eden birden fazla delilin olması da mümkündür. Bu durum tıpkı bir yere ulaşılmasını sağlayan farklı yolların bulunması gibidir. Netice itibariyle sonuca götüren her türlü yol delil niteliğindedir. Kâdî, delil ile delili meydana getiren failin aynı olduğunu iddia edenlere karşı eleştiride bulunmuştur. Çünkü bu

---

55 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 191.
56 Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl Askerî, *el-Furuk fi'l-luga* (Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1983), 59.
57 Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018), 159.
58 Yusuf Şevki Yavuz, "Delil", *DİA,* IX/136.

görüşün savunulması bir şeyin delili sorulduğunda kişinin kendisini delil olarak göstermesinin yeterli olmasına neden olacaktır.[59] Ancak bunun geçersizliği aşikardır.

Delilin türevleri olan dâl ve delâlet kelimeleri genelde delille aynı anlamda kullanılmaktadır. Ancak Askerî delil ile delâlet arasında fark olduğunu belirtmiştir. Ona göre delâlet dört şekilde gerçekleşmektedir;

a. Failin kastı olsun ya da olmasın kendisiyle istidlâlde bulunulabilecek nitelikteki delâlettir. Örneğin muhkem fiilde bulunan kimse, bu fiilini zâtına yahut âlim olduğuna delil olması amacıyla yapmamıştır. Ancak buna rağmen ondan fiilin meydana gelmesi onun zâta sahip bilen kimse olduğuna delâlet etmektedir. Diğer yandan fiilin delâlet olabilmesi için failin kastını zorunlu görenler, hırsızın bıraktığı izin delil olduğunu iddia etmişlerdir. Halbuki hırsızın asıl amacı iz bırakmamak olduğu için onun delil olmaması gerekir.
b. Delâlet, "dilâlet"ten (kılavuzluktan) ibarettir.
c. Delâletin "şüphe" anlamı vardır.
d. Delâlet "emare"yi ifade etmek için de kullanılır.

Delil, öncesinde de belirtildiği üzere "kılavuzluk eden" manasına gelir. Onun ibare ve emare anlamında kullanımı mümkünken, şüphe anlamına gelmesi olası değildir. Ancak delâletin şüphe manası vardır ve bu açıdan delil ve delâlet farklılaşmaktadır.[60]

Kâdî Abdülcebbâr, idrâkin müdrekâtın bilgisine aracı olması gibi delilin de bilgiye ulaşmada vasıta olduğunu ifade eder.[61] Ona göre delil ve delâlet aynı anlama gelir ve zarûrî olarak bilenemeyen bilgiler bu yolla bilinir. Bununla birlikte delilin medlûle delâlet eden yönde bilinmesi gerekir. Örneğin karın vaktinde yağması Hz. Peygamber'in peygamberliğini ispatlamada delil olarak kullanılamaz ve bu nedenle onun nübüvvete dair delil olduğu söylenemez.[62] Kâdî burada delili ve onun delâlet yönünü doğru tespit

---

59 Muhtâr b. Tahir Makdisî, *el-Bed' ve't-tarih* (Bağdad: Mektebetü'l-Müsenna, ts.), I/30-31.
60 Askerî, *el-Furuk fi'l-luga*, 59.
61 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: rü'yetü'l-bârî* (thk. Muhammed Mustafa Hilmi, Ebu'l-Vefa el-Guneymi; müracaa İbrahim Medkur), (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963), IV/70;3-5.
62 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 87.

etmenin önemini vurgulamaktadır. Nitekim karın vaktinde yağması, kış mevsiminin geldiğine dair bilgide doğru bir delil özelliği kazanmaktadır.

Ayrıca o delilleri akıl, kitap, sünnet ve icma olarak dört kısımda incelemiştir. Çünkü Kâdî'ya göre delil, bir konu hakkında düşünen kimseyi başka bir bilgiye ulaştıran şeydir ve bu özellik sadece bahsedilen hususlarda mevcuttur. Kıyas ve haber-i vâhid ise kitap, sünnet ya da icma içerisine dahil edildiğinden ayrıca zikredilmemiştir. Diğer yandan o mârifetullaha sadece akılla ulaşılabileceğini ifade etmiştir. Çünkü mârifetullah dışındaki konular ona nazaran fer` konumundadır. Bu nedenle mârifetullahın akıl haricindeki şeylerle delillendirilmesi aslın fer`e dayanması manasına gelir ki bu durum imkansızdır.[63]

Kâdî delilleri açıkladıkları yönler doğrultusunda derecelendirir. İlk ve derece bakımından üstün olanlar, sıhhat ve vücûba delâlet eden delillerdir. Bu üstünlük, onların, kişiyi tevhidin bilgisine ulaştırmalarından kaynaklanmaktadır. İkinci sırada devâî ve ihtiyara delâlet eden deliller yer alır. Bunlar, adaletin bilgisine götürmesinden dolayı tevhide götüren delillerden hemen sonra gelir. Sonuncusu ise nübüvvet ve şeriatlerin bilgisini sağlayan muvâdaa ve kasda delâlet eden delillerdir.[64]

Bir başka açıdan kelâm âlimleri delilleri istinbat edildikleri kaynaklar bakımından değerlendirmiş ve onları aklî ve naklî olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutmuşlardır. Aklî deliller nassa veya bir otoriteye dayanmaksızın aklın zarûrî ve kesbî bilgiler vasıtasıyla verdiği hükümleri içermektedir. Eş`arî'ye göre akla dayandırılan hükmün değişmesi mümkün değildir.[65] Naklî deliller ise öncülleri nakle dayanan delillerdir ve bunlar "sem`î" veya "lafzî" delil olarak da isimlendirilir. Ehl-i sünnet âlimlerince naklî delillerin kaynağı Kur'ân ve sünnettir. Kur'ân'ın hüccet olması tüm âlimler tarafından kabul edilirken haber-i vâhidin delil olma niteliği tartışmalıdır. Başta Mutezile olmak üzere Eş`arîler ve Maturîdîler itikadi meselelerde kesinlik aranmasından dolayı haber-i vâhidi bu konuda delil olarak kullanmamışlardır.[66]

---

63 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 88.
64 Demir, *Delil ve İstidlalin Mantıki Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*, 162.
65 Mavil, *İmam Eş'ari'nin Kelâm Düşüncesi*, 167.
66 Hüseyin Şahin, "Kelâmcılara Göre Delil ve Delil Türleri", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XIII/1 (2015), 461.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre akılla elde edilen bilgiler "aklî bilgiler"dir. Bir şey yalnızca vahiy yoluyla bilindiğinde o "sem`î delil" olmaktadır. Mesela kurban kesmenin gerekliliği sadece nakille bilinir, çünkü; nakil olmasaydı akıl bu eylemin kötü olduğu yönünde hüküm verebilirdi.[67] Ayrıca Kâdî, Allah'ın insanı yaratmasında bir hikmetin bulunduğunu, buna binâen insana fiil yapma yetisi bahşettiğini ve yaptıkları sebebiyle onu mükellef kıldığını söylemiştir. İnsan kendisinde bulunan kudretle bilgiye ulaşabilir. Zorunlu bilgilere[68] sahip olan herkesin nazar ve istidlâlde bulunma imkanı vardır.[69] Buradan da anlaşılacağı üzere Kâdî sadece zorunlu bilgilerin var olmasıyla kişiyi mükellef kılmaktadır. Bu da onun aklî delillere verdiği önemin göstergesidir.

1.2.2. Sukûn-ı Nefs

Sukûn, sözlükte hareket ve ıstırabın zıddı olarak geçmektedir.[70] Sukûn-ı nefs terkibinde ise bu kelime kalbin huzurunu ifade etmek üzere mecazi olarak kullanılmıştır. Zira nefsin sukûnundan maksat onun hareketsizliği değildir. Sukûn-ı nefs, kişinin korkudan uzak olması ve inandığı şeyin doğruluğuna tam kanaat getirmesi manasına gelir. Kişi bir şeye ihtiyaç duyduğunda muhtaç olma halini bertaraf etmek amacıyla hareket eder. Örneğin açlık çeken bir kimse bu histen kurtulmak için yemek bulma çabasına girer. Kişi bu ihtiyacını giderdiğinde kendisinde bir hareketsizlik yani sukûn hali meydana gelir. Böylece o, artık korkmaz ve çektiği sıkıntılarından kurtulur. İşte bu durum sukûn-ı nefs halidir. Kur'ân-ı Kerim'de Allah "İmanlarını bir kat daha artırsınlar diye mü'minlerin kalplerine güven/sekine indiren O'dur…"[71] buyurmaktadır. Görüldüğü üzere burada da sekine kalp huzurunu ifade etmektedir.[72]

Kuşkusuz Kâdî Abdülcebbâr'ın bilgi tanımındaki en önemli kavram "sukûn-ı nefs"tir. O, nazar sonucunda meydana gelen şeyin bilgi olduğuna ancak nefsin sukûn bulmasıyla kâni olunacağını düşünmektedir. Çünkü bilgiyi taklit, zan gibi hallerden farklı kılan şey sukûn-

---

67 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (thk. Taha Hüseyin; müracaa Emin Hûlî), (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963), XVII/101;17-19,102;1-5.

68 Kâdî bunu akıl olarak ifade etmiştir, bkz: Demir, *Delil ve İstidlalin Mantıki Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*, 161.

69 Demir, *Delil ve İstidlalin Mantıki Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*, 161-162.

70 Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1970), III/88.

71 Fetih 48/4.

72 Murat Memiş, *Mu'tezili Bir Bakışla Bilgi Problemi* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 55.

ı nefstir.[73] Sukûn-ı nefs insanın psikolojik durumuyla ilgilidir ve bu kavramın bilgi tanımına dahil edilmesi, bilginin doğruluğuna dair verilecek hükmün nesnelliğini sorgulamaya mahal vermektedir. Kâdî'ya göre ise kişide sukûn-ı nefsi meydana getiren nihai şey bilgi olduğundan dolayı, ilgili kavram salt öznel yargı olarak değerlendirilmemelidir.[74]

Kâdî sukûn-ı nefsin mahiyetini şu şekilde açıklamıştır; "Bir kimsenin Zeyd'in evde olduğunu müşahede ederek bilmesi ile bir başkasından duyarak bilmesi arasındaki farkı içinde hissetmesidir. Çünkü o başkasında bulunmayan hali hissetmektedir. Sukûn-ı nefsle ifade edilen husus da böyle bir farklılıktır."[75] Burada kastedilen şudur; bir kimse herhangi bir mesele hakkında haber yoluyla bilgi elde ettiğinde bu bilgiye dair inanç onda oluşabilir. Ancak bu inanç hiçbir zaman kişinin bizzat müşahede ederek elde ettiği bilgi kadar ikna edici olmayacaktır.

Sonuç itibariyle Kâdî'ya göre sukûn-ı nefs bilginin sıhhatine delâlet eder ve onu zan, cehil gibi diğer itikad cinslerinden farklı kılar. Kişi, nazar sonrasında elde ettiği şeyin bilgi olduğuna dair kendisinde sukûn hali bulur ve itikadının bilgi olduğuna kanaat getirir. Bilginin sıhhat kriteri olması açısından bu kavram Kâdî'nın bilgi anlayışında önemli bir yere sahiptir.

1.2.3. Şekk-Şüphe-Cehil-Zan

Şüphe kelimesi "ş-b-h" kökünden türemiştir ve genellikle şeylerin nitelik açısından benzerliğini ifade etmektedir. Şüphe "soyut veya somut olması fark etmeksizin iki şeyden birinin diğerinden ayırt edilememesi "dir.[76] Dini literatürde bu kavram, bir konu hakkında kesin hüküm veremeyip kararsız kalma anlamına gelir.[77] Diğer yandan şüphe, kelâm ilmi açısından ayrı bir öneme sahiptir. Nitekim Kâdî, Muğnî'de şüphenin bilgiye etkisini çokça ele almıştır. Ona göre delil üzerinde meydana gelen şüphe medlûlün bilgisini ortadan kaldırır. Bunun dışındaki şüpheler ise nazar üzerinde zedeleyici etkiye sahip

---

73 Memiş, *Mu'tezili Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 56.
74 Memiş, *Mu'tezili Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 56-57.
75 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usuli'l-hamse*, 46-47.
76 Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragıb İsfahânî, *Mu'cemu Müfredati elfazi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 260.
77 Havva Özata, "Kur'ân'da Rayb Kelimesinin Semantik Analizi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/1 (2011), 208.

değildir.[78] Hatta Kâdî, şüphelerin niteliğini bilmek adına şüphe üzerinde düşünülmesinin gerekli olduğunu savunmaktadır.[79]

Şüphe genellikle şekk ile eş anlamda kullanılır. Şekk "insan nezdinde iki zıddın muadil ve denk olması" durumudur. Bu hal çoğu zaman bir görüşün tercihine yönelik delilin bulunmamasından kaynaklanır. Şekk, bir şeyin hangi cinse dahil olduğu, onun nitelikleri, var olma amacı gibi konularla ilgili olabilir ve o bir tür cehalet halidir. Ancak bu cehalet ile şekkin eş anlamlı oldukları anlamına gelmemektedir. Zira cehalette iki zıt şeyin ikisinin de bilinmemesi mümkündür ve bu açıdan cehalet şekkten daha özeldir. Sonuç itibariyle her şekkin cehalet olduğunu söylemek mümkünse de her cehalet şekktir denilemez.[80]

Şekk kelimesinden, cümle içindeki kullanımına göre farklı anlamlar çıkarılması mümkündür. Örneğin "sağlam bir mızrakla onun elbisesini deldim"[81] mısrasında delmeyi ifade etmek için kullanılan "şekektu" fiilinden hareketle şekk bir şeyde meydana gelen deliğe benzetilebilir. Yine delme manası nazar özelinde düşünüldüğünde şöyle bir anlam çıkarılabilir; delilde meydana gelen şüphe onda bir boşluğa sebep olur ve artık bu delil sağlam bir zemin teşkil etmeyeceğinden medlûle ulaştıran aracı olamaz. Kelimenin "kolun yan yana yapışması" anlamında kullanılma ihtimali de vardır.[82] Bu anlamda kullanıldığında, onunla, iki zıt şeyin aralarındaki fark anlaşılmayacak derecede birbirine yakın olması kastedilebilir. Kişi bu durumdan dolayı nihai bir tercihte bulunamayacak ve bilgi elde edemeyecektir.

Yukarıda da belirtildiği gibi kişinin iki şey arasında karar verememe durumu şekk olarak isimlendirilmiştir. Sonuçta elde edilen bilginin vasfı ise bu iki seçenekten birini tercih etme şekline göre değişmektedir. Söz gelimi eğer kişi iki şıktan biri arasında tercih yapmakta zorlanıyorsa ve kişinin seçenekler hakkındaki hükmü eşitse, bu durum şekk olarak ifade edilir. Eğer, bir taraf kabul edilmekle birlikte diğer taraf tam manasıyla terk

---

78 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/78;15-18.
79 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/109;16-17.
80 İsfahânî, *Mu'cemu Müfredati elfazi'l-Kur'ân*, 272.
81 İsfahanî bu mısranın Antera'nın Muallaka'sında geçtiğini kaydetmiştir. Bkz.: İsfahânî, *Mu'cemu Müfredati elfazi'l-Kur'ân*, 272.
82 İsfahânî, *Mu'cemu Müfredati elfazi'l-Kur'ân*, 272.

edilmemişse bu durumda kabul edilen kısım zan, terk edilmemiş kısım da vehim olarak isimlendirilir. Zayıf taraf terk edilirse kabul edilen kısım zann-ı gâlib olur.[83]

Zan, emare üzerinde düşünüldüğünde ulaşılan bilgiyi ifade eder.[84] Cürcanî zannı "zıddına ihtimal vermekle birlikte bir şeyde tercih kılınan kanaat" şeklinde tanımlar ve onun sözlük anlamı itibariyle şekk ve yakînî karşıladığını belirtir.[85] Ancak bu sadece sözlük anlamı söz konusu olduğunda geçerlidir. Zira dini, akli ilimler açısından bakıldığında bu iki kavram arasında fark vardır. Şekkte kişi iki seçenek arasında bir tercihte bulunamazken zanda nihai bir tatmin olmasa da verilmiş bir karar bulunur. Bununla birlikte zannın bilgi yerine kullanılması mümkün değildir. Çünkü zan içerisinde şüphe barındır ancak bilgide şüphe yoktur. Bu nedenle bir şeyden şüphe duyulduğunda "biliyorum" değil "sanıyorum" denir. Burada söz konusu beyandan rücû edilmesi gerekmez. Zira "sanıyorum" ifadesiyle zaten kesin bir kanaatin olmayışı belirtilmiş olur. Ancak "biliyorum" dedikten sonra o konu hakkında şüphe duyulduğu söylenemez. Eğer söylenirse bu beyandan vazgeçilmelidir. Çünkü "biliyorum" diyebilmek için kişide tatminin bulunması gerekir. Bundan dolayı zan ile bilgi eşit kabul edilemeyecektir.[86]

Ayrıca kişinin şüphe bulunan iki şey arasından birini tercih etme nedeni deliller üzerinde düşünmesi değil de kendi hevesi olursa, bu durumda bilgi zan adını alacaktır. Buna, müşriklerin putları ilahlaştırmalarını, melekleri Allah'ın kızları saymalarını örnek göstermek mümkündür. Çünkü bunlar temelsiz, gerekçesiz, zanna dayalı inançlardır.[87]

Kâdî Abdülcebbâr zannın, ya Ebû Hâşim'in iddia ettiği gibi itikad cinsine dahil olacağını ya da diğer âlimlerin savunduğu gibi tek başına ayrı bir cins olduğunu belirtir. İtikad cinsine dahil edildiğinde kanaat getirilen şey ya inanıldığı gibidir ya da değildir. İnanıldığı gibi olması durumunda bu artık zan değil ilim olarak isimlendirilir. Aksi durumda o şeyle mutabakat olmayacağından var olan kanaat kabih bir cehil olacaktır. Zannın itikaddan başka müstakil bir cins olması durumunda ise o kanaat olmaktan öteye

---

83 Hacı Mehmet Günay, "Şüphe", *DİA*, XXXIX/263.
84 İsfahânî, *Mu'cemu Müfredati elfazi'l-Kur'ân*, 327.
85 Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Hanefî Cürcânî, *et-Ta'rifat* (İstanbul: Ahmed Kamil Matbaası, 1909), 96.
86 İhsan Turgut, *Felsefi Sorgulama*, İzmir Anadolu Matbaası: 1997, 98.
87 Engin Erdem, "Hanefî-Mâtürîdî Genelenekte Bilgi ve İman=Knowledge and Faith in the Hanafi-Maturidi Tradition", *Diyanet İlmi Dergi (Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı)* LIV/3 (2018), 71.

gidemeyecektir. Şu halde inanılan şeye olan taalluku açısından yine iki ihtimal bulunmaktadır. Kanaat getirilen şey vaki olanla örtüşürse zan değil, bilgi olacaktır. Örtüşmediği durumda ise kanaat ya cehil ya da kabih olmaktadır.[88]

Kâdî'ya göre itikad cinsinden olup olmaması fark etmeksizin zannın bilgiye dönüşmesi veya bilgi için sebep olması mümkün değildir. O bu durumu şöyle izah etmektedir: Zannın itikad cinsine dahil olduğu düşünüldüğünde onun bilgiye dönüşmesi imkansızdır. Zira o şey meydana geldiğinde zan değil bilgi olacaktır. Ondan ayrı cins olduğunda da bilgiye dönüşmesi mümkün değildir.[89] Çünkü ayrı cinslerin birbirine dönüşmeleri düşünülemez. Bunlara ilaveten Kâdî, emare üzerinde düşünüldüğünde meydana gelen şeyin zan, delil üzerinde düşünüldüğünde meydana gelen şeyin ise bilgi olacağını ifade etmiştir.[90] Sonuç itibariyle emare ve delilin birbirinden farklı olması, zannın bilgiye dönüşmesini imkansız kılmaktadır.

Cehlin ise üç anlamı bulunmaktadır:

a. İnsanın bilgiye sahip olmaması ki bu anlam cehlin en güçlü anlamıdır. Kelâmcılara göre bilginin doğru davranışları gerektirmesi gibi cehalet de aykırı davranışları gerektirir.
b. Bir şeye olduğundan başka şekilde inanmak.
c. Kişinin bilgisi eşyanın hakikatine uysa da uymasa da o şeyi olması gerektiği şekilde yapmamak. Buna örnek olarak "Onlar bizimle alay mı ediyorsun? Deyince o da cahillerden olmaktan Allah'a sığınırım dedi."[91] ayeti gösterilmektedir.[92]

1.3. Nazar

1.3.1. Kavramsal Çerçeve ve Nazar Tanımları

Nazar kelimesinin Arapça'da birden fazla anlamı vardır. Nitekim Âmidî onun bakmak, gözle görmek, lütuf, rahmet, tefekkür gibi farklı anlamlara geldiğini teyit edici bilgiler

---

88 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usuli'l-hamse*, 73-74.
89 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963), XV/396;5-7.
90 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XV/397;12.
91 Bakara 2/67.
92 İsfahânî, *Mu'cemu Müfredati elfazi'l-Kur'ân*, 100.

verir.[93] Kâdî da nazarın farklı anlamlara geldiğini ifade eder ve bunları örneklerle açıklar. Bunlardan biri nazarın "bir şeyi görmek amacıyla göz bebeğini o şeye yöneltme" anlamıdır. Çünkü Araplar "Hilale baktım ancak onu göremedim"[94] cümlesinde, görmeyi ifade etmek için "nazar" kelimesini kullanır. Nazar "beklemek" (intizâr) anlamına da gelir. Allah Te`ala zor durumdaki borçludan alacaklı olan kimseye "…Eli genişleyinceye kadar mühlet vermek (gerekir)"[95] buyurmaktadır. Ayette mühlet verme "neziratun" kelimesi ile ifade edilmiştir. İlaveten Kâdî, nazarın ilahi lütuf ve rahmet manasına geldiğini de belirtir. Bu anlama örnek olması bakımından "…Allah onlarla konuşmayacak ve onlara bakmayacak (yani merhamette bulunmayacak ve sevap vermeyecektir.)"[96] ayetinde geçen "yenzuru" kelimesini zikretmiştir.[97] Ayrıca o, nazarın göz ile birlikte kullanılması halinde bir şeyi görmek için göz bebeğini o şeye yöneltme anlamına gelirken, kalp ile birlikte kullanıldığında sadece düşünme manasına geleceğini belirtmektedir.[98]

Nazar çoğu zaman fikirle eş anlamlı olarak kullanılır. Bu bağlamda Bakıllânî nazarı "kendisiyle bilginin veya gâlip zannın talep edildiği fikir" olarak ifade eder.[99] Tehânevî'ye göre fikir nefsin makûlatta gerçekleştirdiği hareketken[100], nazar makûlâtın incelenmesidir.[101] Râzî ise fikri kalbin ameli olarak görür ve kalbin en değerli âzâ olmasından dolayı onunla yapılan işin en değerli iş olacağını ifade eder.[102] Kâdî Abdülcebbâr da fikir ile nazarı aynı anlamda kullanır. Ona göre tefekkür eden kimse nazar yapmış olur, nazar yapan kimse de tefekkürde bulunmuştur.[103] Böylece o, nazar ve fikri birbirini içeren iki kavram olarak değerlendirir. Ancak söz konusu kavramların aynı anlamda kullanılması noktasında dil bilimci âlim Askerî farklı bir görüş ileri sürer. Ona

---

93 Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim Âmidî, *el-İhkam fî usuli'l-ahkâm* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hidiviyye, 1914), I/12.
94 "Nazartu ile'l-hilali felem erahu" Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usuli'l-hamse*, 44.
95 Bakara 2/280.
96 Âli imrân 3/77.
97 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 44.
98 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 45.
99 Abdülhakim b. Muhammed el-Hindi el-Pencabi Siyâlkûtî, *Hâşiye ala şerhi'l-Mevâkıf* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311), I/119.
100 Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefi Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), III/430.
101 Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefi Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), IV/205.
102 Râzî, *et-Tefsirü'l-kebir: Mefatihü'l-gayb*, I.c.'de I-II c., II/188.
103 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/4;8-9.

göre nazar, fikri veya bedîhî olarak yapılabilirken; fikir, sadece bedîhî olanların dışında mümkündür.[104] Görüldüğü üzere o, nazarın fikirden daha geniş bir kavram olduğunu düşünür. Eş`arî âlimlerden Cüveynî de fikir ile nazarın aynı anlamda kullanılamayacağını ifade eder. Çünkü fikir, kendisiyle bilgi veya zan talep edildiğinde nazar adını alır. Söz gelimi kişinin iç konuşmaları nazar değil fikirdir. Dolayısıyla fikir nazarla aynı anlamı ifade etmeyip onun cinsi olmaktadır.[105]

Bazı nazar tanımları incelenecek olursa, İbn Fûrek nazarı "duyularla elde edemediğimiz bilgilere ulaşma konusunda manada ve delâlette ortak olan bilinene ulaşmaktır" şeklinde tanımlar.[106] Maturîdî ise nazar kavramı hakkında detaylı bir açıklama yapmaz ve onu bilgi kaynaklarından olan aklı karşılayacak şekilde kullanır. O nazarı genelde aklın işlevsel kullanımı şeklinde ifade eder.[107] Eş`arî de nazar kavramının kalp ile kullanılması durumunda onun bir tür akıl yürütmeyi ifade eden "fikir", "teemmül", "itibar" ve "kıyas" anlamlarına geleceğini açıklar. Ona göre nazar bilinmeyenin bilinmesine imkân veren, mana ve illet bakımından ortak olan duyular ötesi şeylerin duyulur olanla bilinmesidir.[108]

Kelâm ilminde nazar kesbî bilginin yegâne yoludur.[109] Bu ilmin bir kavramı olarak nazar, bilinenden bilinmeyenin bilgisini elde etmeyi sağlayan yöntemi ifade eder. Bu yönteme örnek olarak Hz. İbrâhim'in gök cisimlerinin hareketlerinden yola çıkarak Allah'ın varlığına ulaşması gösterilir. Kur'ân'da bu olay şu şekilde zikredilmiştir; "gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü, Rabbim budur dedi. Yıldız batınca, batanları sevmem dedi. Ay'ı doğarken görünce, Rabbim budur, dedi. O da batınca, Rabbim bana doğru yolu göstermezse elbette yoldan sapan topluluklardan olurum dedi."[110] Görüldüğü üzere Hz. İbrâhim'in gök cisimlerinin hareketlerinden yola çıkarak onların ilah olamayacağı sonucuna varırken kullandığı yöntem nazardır.[111]

---

104 Askerî, *el-Furuk fi'l-luga*, 66.
105 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I.c.'de I-II c., I/194.
106 İbn Fûrek, *Mücerred makâlâti'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş`arî*, 17.
107 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979), 10.
108 İbn Fûrek, *Mücerred makalati'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş`arî*, 17.
109 Jan R. T. M. Peters, *God's Created Speech* (Leiden: E.J. Brill, 1976), 55.
110 En'âm 7/76-77.
111 Semih Dügaym, *Mevsûatu mustalahâti ilmi'l-kelâmi'l-İslâmî* (Beyrut: Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1998), II/1374"n-z-r" maddesi.

1.3.2. Nazarın Sıhhat Kriteri

Yukarıda da ifade edildiği üzere iktisâbî bilginin tek yolu nazardır ve şu halde nazarın geçerliliğinin de ispatlanması gerekmektedir. Kâdî'ya göre nazar sonucunda bilginin meydana gelmesi onun doğruluğunun göstergesidir. O, bu hususta Ebû Hâşim'in görüşüne değinmiştir. İlgili görüşe göre nazarda bulunan kimse bilgiye ulaştığında elde ettiği şeyin bilgi olduğuna dair sukûn-ı nefs haline sahip olur ve kendisinin cahil, şüphe halinde olan veya zanna sahip kimseden farklı olduğunu bilir. Çünkü bu kimselerde huzursuzluk, inatçılık ve zihin karışıklığı gibi haller bulunur. Kişinin bilgisine dair hissettiği bu sukûn hali nazarın doğru bilgiyi meydana getirdiğinin işaretidir.[112] Zira elde edilen bilgiye dair sukûn-ı nefs oluştuktan sonra o bilgi hakkında şüphe edilmesi mümkün değildir. Bu minvalde Kâdî nazarın sıhhatinin bir başka nazarla bilinmesi gerektiğine dair itirazın da geçersiz olacağını belirtmiştir.[113] Çünkü sukûn-ı nefs meydana geldiğinde kişi o bilgisinin hakikatle uyumlu olduğuna dair şüphe götürmeyen inanca sahip olacaktır.

Nazarın sıhhat kriterinin ne olduğu hakkında Ebû Ali ve Ebû Hâşim arasında ihtilaf vardır. Belirtildiği üzere Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr nazarın doğruluk nişanesi olarak sukûn-ı nefs halini göstermektedir. Buna karşın, Ebû Ali'ye göre nazar neticesinde elde edilen bilginin çelişkiye mahal vermemesi onun doğruluğuna delildir. Bir şeyin çelişkiye açık olması yanlışlığına delâlet ediyorsa, çelişkiden uzak olması da doğruluğuna delâlet edecektir. Nasıl ki küçüğün büyüğü içerdiği veya bir cismin aynı zamanda iki mekanda olduğu iddia edildiğinde çelişki ortaya çıkıyor ve bundan dolayı bilgi yanlışlanıyorsa; o halde bilginin çelişkiden uzak oluşu da onun doğruluğunu gerektirir.[114] Ebû Hâşim ise bu görüşü eleştirmektedir. Zira ona göre bilgide çelişkinin bulunmaması, bilginin kendisiyle değil, elde edilme yoluyla ilgilidir. Bu açıdan o, çelişik olmamanın müktesep bilgilerde mümkün olduğunu kabul etse de, zarûrîler için geçerli olamayacağını belirtmiş; sonuç olarak çelişmezliğin bütün bilgileri kapsamayacağını savunmuştur. Kâdî da çelişmezliğin bilginin sıhhat kriteri olmadığını haber yoluyla elde edilen bilgileri örnek vererek açıklamaktadır. Buna göre kişinin yeme içmesine dair verdiği yalan haberin

---

[112] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/69;3-8.
[113] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/70;16.
[114] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/75;17-20, 76;1-4.

çelişkili olup olmadığı bilinemeyecektir.[115] Şu halde çelişmezliğin bilgi için sıhhat kriteri olması doğru değildir.

1.3.3. Nazarın Özellikleri

Nazarın sıhhatinin, nazar sonrasında elde edilen bilgiye dair sahip olunan sukûn-ı nefs ile bilineceği daha önce belirtilmişti. Bu durum, nazarın şartlarını, nasıl nazarda bulunulması gerektiğini açıklamayı zorunlu kılmaktadır. Nazarın bilgiyi meydana getirmesi için belli şartlar söz konusudur. Örneğin kişinin âkil olması ve nazara zıt olan şeylerin onunla birlikte bulunmaması bu şartlar arasındadır.[116] Yine nazarın sahih olabilmesi için medlûlü bilmeksizin delilin medlûle olan delâletinin bilinmesi gerekmektedir.[117] Bu şartlara riâyet edilmediğinde nazar bilgiyi tevlîd etmeyecektir. Peters da *Muğnî*'nin XII. cildinden hareketle sahih nazar yapılabilmesi için beş şart saymaktadır. Bunlar;

a. Nazarda bulunan kimse akıl sahibi olmalıdır.
b. Nazarda bulunan kimse bunu yaparken delilden hareket etmelidir.
c. Nazarda bulunan kimse delile dair bilgiye sahip olmalıdır.
d. Kişi, nazar sonrasında elde edilecek bilgiyi öncesinde bilmemelidir. Ancak bu durum medlûle dair mutlak cehaleti gerektirmez, kişide medlûle dair şüphe bulunmalıdır.
e. Nâzır delili medlûle delâlet eden yönde bilmelidir.[118]

Bahsi geçen şartlar gerçekleştirilmediğinde sahih nazarın sonucu olan bilgi meydana gelmez, aksine bu durum fâsid nazar olarak adlandırılır ve cehle sebep olur. Sahih nazarda bulunabilmek için ilk şart kişinin akıl sahibi olmasıdır.[119] Ayrıca delilin medlûle delâlet ettiği vecihle bilinmesi gerekir. Örneğin nübüvvetin bilgisi elde edilmek istendiğinde cisimlerin hudûsuna yönelik delil kullanılamaz.[120] Diğer yandan nazarda bulunan kimse

---

[115] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/38;1-8.
[116] Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim Âmidî, *Ebkarü'l-efkâr fî usûli'd-dîn* (thk. Ahmed Muhammed Mehdi), (Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2002), I/128.
[117] İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs fî usûli'l-fıkh: Telhîsü't-Takrîb* (thk. Abdullah Cevlem en- Nîbâlî, Şübeyr Ahmed el-Ömerî), (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1996), 1/129.
[118] Koloğlu, Cübbâ`îler'in *Kelâm Sistemi*, 139.
[119] Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar Îcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbi, ts.), 28.
[120] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/77;3-6.

medlûle dair bilgiye sahip olmamalıdır çünkü; bu durumda kişi bildiği bilgiyi elde etmek için nazarda bulunmuş olacaktır ki bunun gereksizliği açıktır. Kişi zikredilen tüm bu şartlara uyduğu takdirde onun nazarı sahih olarak nitelendirilecek ve bu nazar onu bilgiye ulaştıracaktır. Bu şartlara uyulmadan yapılan nazar ise fâsid nazardır ve ondan bilginin elde edilmesi mümkün değildir.

Nazar, gerçekleştiği konumun farklılığı ve meydana getirdiği sonucun niteliği açısından dini ve dünyevi konularda nazar olmak üzere iki kısımda değerlendirilir. Konumu bakımından dünyevi nazar daha çok gündelik hayata dair akıl yürütmeleri içermektedir. Bir kimsenin yırtıcı hayvandan kaçmak için bir yol düşünmesi, tüccarın kazanç elde etme yollarını araması buna örnektir. Dini konulardaki nazar ise kişinin Allah ile olan ilişkisine yöneliktir. Kişi tıpkı dünyevi meselelerde düşündüğü gibi dini konularda da fayda elde etmek adına nazarda bulunmalıdır.[121] Meydana getirdiği sonuç açısından değerlendirildiğinde dünyevi konularda yapılan nazar emarelerden yola çıkarak elde edilir ve bu nazar sonrası iktisâb edilen şey zann-ı gâlib olur. Dini konularda yapılan nazarda ise delil üzerinde düşünülür ve bu nazar neticesinde mutlaka bilgi meydana gelir.[122]

Kâdî, kişinin nâzır olduğuna dair bilgiyi iç halleriyle bilindiğini ifade etmektedir. Nasıl ki bir kimse isteyen veya istemeyen olduğuna dair bir farkındalığa sahipse aynı şekilde nazarda bulunan oluşuna dair de farkındalığa sahiptir.[123] Ayrıca o, nazarın nazarla bilinmediğini belirtir. Bu durum fiil işlememesine rağmen kişinin irade eden olduğunu bilmesi gibidir. Yani kişinin nâzır olduğunu bilmesi için nazar fiilinde bulunmasına gerek yoktur. Bu kimse mürîd olduğunu bilebildiği gibi nâzır olduğunu da iç halleriyle bilir.[124]

Kâdî, şartlarına uygun gerçekleştirilen nazarın bilgiyi meydana getireceğini ifade etmiştir. Muhaliflerin bu konudaki itirazları ve bu itirazlara Kâdî'nın verdiği cevaplar ikinci bölümde detaylı bir şekilde inceleneceğinden burada ayrı bir başlık altında

---

121 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/4;13-17.
122 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/143;16-18.
123 Ebû Reşid Saîd b. Muhammed Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn* (Beyrut: Ma'hedü'l-İnmai'l-Arabi, 1979), 349.
124 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/6;14-18.

zikredilmeyecektir. Ancak nazar sonrasında cehlin veya nazarın meydana gelmeyeceğine dair açıklamada bulunulması uygun görülmektedir.

1.1.1.1.Nazar Cehli ve Nazarı Doğurmaz

Kâdî'ya göre sahih nazar sonrasında mutlaka bilgi meydana gelir. Ancak muhalifler nazarda bulunmasına rağmen bilgi elde edemeyen kimseleri delil göstererek nazarın bilgi vasıtası olmadığını iddia etmişlerdir. Bu minvalde Kâdî, nazarla cehlin elde edilemeyeceğini savunup kişinin bilgiye ulaşamamasının birtakım eksikliklerden kaynaklandığını belirtir. O, bu hususta, Ebû Ali ve Ebû Hâşim'den alıntılarda bulunmuştur. Ebû Hâşim'e göre aynı delil üzerinde tek yönde nazarda bulunulduğunda, bunu birden çok kişi yapsa dahi aynı bilgi elde edilir, yapılan nazardan farklı sonuç çıkarılamaz. Şu halde bazı nazarlar bilgiyi meydana getirdiğine göre diğer nazarların da bilgiyi tevlîd etmesi mümkün olur.[125] Bu açıdan nazarın cehaleti meydana getirdiği iddia edilemez. Zira bu nazarın bir kısmı için geçerli olduğunda diğer kısmı için de geçerli olur.

Diğer yandan nazarın cehli meydana getirmesi mümkün olduğunda onun kabih olması gerekir. Ancak her soru hasen olduğu gibi her nazar da hasendir. Bu açıdan nazarın cehli doğurması mümkün değildir. Çünkü hasen olan şey kabihi meydana getirmez. Ayrıca hasen ve kabih nazarın bulunduğu kabul edilecek olursa o nazardan bilginin mi yoksa cehlin mi meydana geleceği nazar sonrasında bilinir. Onun kabih olana ulaştırma ihtimalinin oluşu, her nazar hakkında bunun mümkün olmasını gerektirir; ancak bu durum açıkça muhaldir. Şu halde nazar sonrasında cehil meydana gelmemektedir.[126]

Ebû Ali'ye göre ise nazarın cehaleti tevlîd etmesi mümkün olduğunda bilgi ve cehil arasında fark bulunmaması gerekir. Zira ikisi de nazar sonrasında meydana gelir. Ancak hakikatte durum böyle değildir. Çünkü bilgide sukûn-ı nefs bulunurken cehilde bu hal yoktur. Bu fark iki durum arasında ayrım yapmayı zorunlu kılmaktadır. Yani nazar sonrasında meydana gelen şey, cehil değil bilgidir.[127] Kâdî buna dayanarak nazarın şekki doğurmayacağını da ifade eder. Diğer bir deyişle nazarın cehli doğurmadığı ispatlandığında, onun şekki de meydana getirmediği ispatlanmış olur. Ayrıca nazar

[125] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/104;3-6.
[126] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/105;9-17.
[127] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/114;13-16.

haddizâtında karışıklığı giderme amacıyla yapılır. Bu nedenle nazar sonrasında şekkin meydana geldiği iddia edilemez. Bu iddia tıpkı duyularla idrak edilen şeyde şüphenin bulunduğunu söylemek gibidir, bunun geçersizliği malumdur. Nazarın zannı meydana getirmesine gelince, zannın iyi ve kötüye muhtemel olmasından dolayı bu mümkün değildir. Çünkü nazarın zannı meydana getirmesi, nazar sonrasında kötü zannın ortaya çıkmasına ve dolayısıyla nazarın kabihlikle nitelendirilmesine imkan tanır. Nazarın hasen olduğu belirtilmiştir. Böylece nazarın zannı doğurması geçersiz olmaktadır.[128]

Kâdî, nazarın bir başka nazarı doğurmayacağını ifade eder ve bu minvalde Ebû Ali ve Ebû Hâşim'den alıntılarla meseleyi açıklar. Ebû Ali'ye göre nazar ikinci bir nazarı doğurduğunda bunun sürekli olarak gerçekleşmesi gerekir. Şu halde nazarın bir sonu olmayacak, kişi sürekli nazarda bulunduğundan daima bilen olacaktır. Ancak vâkıada durum böyle değildir, bu nedenle nazar nazarı doğurmaz. Ebû Hâşim'e göre de nazar nazarı meydana getirmez çünkü; nazar bir diğer nazarı tevlîd ettiğinde, ikinci nazar da bir başka nazarı tevlîd edecektir. Bu ise sonuçta teselsüle yol açar. Teselsül imkansız olduğuna göre iddia geçersiz olacaktır. Ebû Abdullah ise konuya nazardan meydana gelen diğer nazarın niteliği üzerinden yaklaşır. Ona göre nazar bir başka nazarı meydana getirdiğinde ikinci nazar ilk nazarla ya aynı ya da farklı olacaktır. Aynı olması halinde sonsuzca nazar tek bir vakitte bulunmalıdır. Çünkü her bir nazar sonu olmaksızın benzerini meydana getirir. Nazarın kendisinden farklı nazarı meydana getirmesi halinde de aynı durum geçerlidir. Sonuç itibariyle açıklanan hususların kabul edilemez olmasından dolayı nazarın nazarı meydana getirdiğine yönelik iddia geçersiz olmaktadır.[129]

1.3.4. Nazarın Vacip Olma Sebebi ve Terk Edilmesinin Sonucu

Nazara dair yapılan tüm bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere nazar kelâm ilmi açısından büyük önemi haizdir. Nitekim o, iktisâbî bilgiye ulaştıran yegane yol kabul edilir. Nazarın bilgiyi meydana getirme şekli açısından mezhepler arasında farklılıklar bulunsa da ondan bilginin meydana geldiği konusunda ihtilaf yoktur. Âlimlerin nazarın mutlak bilgiyi elde etme yolu olduğuna dair ispat çabaları, şüphesiz bir amaca yöneliktir.

---

[128] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/116;6-17.
[129] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/117;7-18.

Söz konusu amaç kişinin Allah'ın varlığına dair bilgiyi elde edebilmesidir. Bu bağlamda nazarın kişiye vacip olma nedenleri ve onun Allah'ın bilgisini elde etmede bir yol olup olmadığı soruları cevaplanmaya muhtaçtır.

Allah'ın istidlâl yoluyla bilineceğini söyleyenler olduğu gibi O'nun zarûrî olarak bilindiğini iddia edenler de bulunmaktadır. Söz gelimi Gaylân ed-Dımaşkî'ye göre kainatın muhdes olduğu ve kadîm bir varlık tarafından yaratıldığı bilgisi zarûrî iken, O'nun sıfatlarına ve birliğine dair bilgi iktisâbîdir.[130] Diğer yandan mârifetullahın nazarî olarak bilindiği kelâmcılar arasında daha yaygın olarak kabul edilir. Nitekim Eş`arî âkıl bâliğ olmuş kimsenin yaptığı özel nazarla Allah'ın bilgisini elde ettiğini ifade eder. Ona göre bu kimse bir şeye taklit yoluyla veya nefsine hoş gelmesi nedeniyle yahut dünya çıkarı elde etmek amacıyla inanmaz. Aksine o araştırmada bulunmayı kendisine görev edinir ve farklı fikirlere eşit mesafede yaklaşır. Iztırârî olarak bilemeyeceği meseleleri zarûrî bilgilere dayandırarak elde etmeye çalışır ve bu sayede hükmün hangi durumlarda yanlış hangi durumlarda doğru olacağını bilir. Delillerden yola çıkarak hükmün yanlış ya da doğru olduğuna dair netice elde eder. Sonuç itibariyle bu kimse nazara engel teşkil edecek durumları ortadan kaldırdığında kendisinde bilgi meydana gelir.[131]

Eş`arî, Allah'ın ahirette zorunlu olarak, dünyada ise nazar yoluyla bilineceğini ifade eder.[132] Çünkü Allah'ın bilgisinin zarûrî olması halinde tüm insanların bu bilgiye sahip olması ve aralarında ihtilafın bulunmaması gerekirdi. Bu konuda şüphelerin var olması O'nun zorunlu olarak bilinmediğine işaret etmektedir.[133] Maturîdî de nazarda bulunan kişinin Allah'a kul olduğunu bileceğini, bu sayede de cezalandırılmasına neden olacak davranışlardan kaçınıp dünya ve ahirette mutluluğu elde edeceğini belirtir.[134]

Diğer yandan nazarın Allah'ın bilgisine götüren yol olması, onu kişiye vacip kılmayı gerektirir. Bakıllânî'ye göre nazarın gerekliliği, Allah'ın zâtı hakkında olmasa da O'nun yarattıkları hakkında nazarda bulunmayı mükellefe vacip kılar.[135] Kâdî da kişiye ilk vacip

---

130 Recep Ardoğan, "Kelâmcılara Göre Zarûrîlik ya da Nazarîlik Yönüyle Marifetullah", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)* V/1 (2005), 177.
131 İbn Fûrek, *Mücerred makâlâti'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş`arî*, 250.
132 İbn Fûrek, *Mücerred makâlâti'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş`arî*, 15.
133 İbn Fûrek, *Mücerred makâlâti'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş`arî*, 248.
134 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 136.
135 Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib Bâkıllânî, *el-İnsâf fîmâ yecibu i'tikâduhu velâ yecûzü'l-cehl bihi* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986), 41.

olan şeyin Allah'ın bilgisine ulaştıran nazar olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre Allah'ın bilgisinin zarûrî olarak bilinmesi ya da müşâhede yoluyla elde edilmesi mümkün değildir.[136] Ancak ilk vacibin nazar olduğu hakkında kelâmcılar görüş birliği içerisinde değillerdir. Örneğin Ebû Hâşim kişiye vacip olan ilk şeyin nazar değil, ona götüren şüphe olduğunu ifade eder. Çünkü bir kimsenin nazarda bulunabilmesi için öncelikle şüphe duyması gerekir.[137] Ebû Ali ise kula vacip olan ilk şeyin nazar olduğunu düşünür. Zira kişi bilginin zıddı olan şekk ve cehle güç yetirebildiğinde medlûlün bilgisine ulaştıran nazara da güç yetirebilir.[138]

Yukarıda zikredilen, nazarın kula vacip olduğu hakkındaki görüşlerden sonra, onun vacip olma nedenlerine de değinmek gerekli görülmektedir. Kâdî'ya göre kötü olan şeylerden sakınmak kişi için vaciptir ve onlardan sakınmanın yolu bilmekten geçer. Şu halde mârifetullahın bilinmesi kişiyi kötü şeylerden alıkoyacağından onun vacip olması gerekir.[139] Kâdî Allah tarafından kişiye bahşedilen lütuf olmasından dolayı nazarın vacip olduğunu ifade eder.[140] Çünkü lütuf kişiyi vacip olanı yapmaya kabih olanı terk etmeye sevk eder. Nazar da lütuf olduğuna göre onunda iyiliğe yaklaştırması ve kabih olandan uzaklaştırması gerekir. Şu halde lütuf olması bakımından nazarın vacipliği hasen olacaktır. Allah da iyi ve güzel olana sevk edecek yolu kuluna vacip kılmıştır. Ancak Kâdî söz konusu görüşünden dolayı Ebû Hâşim tarafından eleştirilir. Çünkü Ebû Hâşim'e göre mârifetullah lütuf olması hasebiyle vacip olsaydı Allah'ın bu bilgileri zarûrî olarak yaratması daha kuvvetli lütuf olurdu. Bu nedenle o nazarın gerekliliğini lütfa değil kişinin sevaba nâil olmasına dayandırır. Kişi sevabı elde edebilmek için öncelikle Allah'ın bilgisine sahip olmalıdır ve bu nedenle onun nazarda bulunması gerekir. Diğer yandan Kâdî nazarın lütuf olmasından dolayı vacip olduğuna dair görüşünü Ebû Hâşim'in el-Câmiu's-sağîr adlı eserine atıfta bulunarak ifade eder. Bu, Ebû Hâşim'in konu hakkında iki farklı görüşü olduğu anlamına gelir. Ancak onun nihai kararının ne olduğu halihazırda bilinmemektedir.[141]

---

136 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 39.
137 Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, I/170.
138 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/211;6-8.
139 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 43.
140 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/493;9-10.
141 Koloğlu, *Cübbâ`iler'in Kelâm Sistemi*, 150-151.

Ebû Ali ise bu konuda üç görüş beyan etmektedir:

a. Nazar, cehil veya şekkin mübah olmaması için vacip kılınmıştır. Çünkü kişi mârifete ulaşmadığında cehil veya şekkten ayrılamaz ve bundan dolayı da sorumlu tutulmaz. Bu ise Allah'ın kabih fiili mübah kılması manasına gelecektir ki Allah hakkında bu mümkün değildir, o halde nazar vaciptir.
b. Cehalet veya şekki işleyen kimselerin bundan dolayı mâzur görülmemeleri için nazar gereklidir. Bu görüş ilk madde ile oldukça benzerlik gösterir.
c. Mükellefin kendisine verilen nimetlere şükredebilmesi için nazar vacip kılınmıştır. Çünkü kişiye Allah tarafından pek çok nimet bahşedilmiştir. Nimete karşı şükür aklen vaciptir ve bu ancak Allah'ı bilmekle mümkün olur. Bu durumda nazarın vacip olması gerekir.[142]

Görüldüğü üzere nazar, mükellef kimse için vaciptir. Dolayısıyla bu kimsenin nazarda bulunduğunda sevaba nâil olması, onu terk ettiğinde ise cezayı hak etmesi gerekir. Nitekim Ebû Hâşim'e göre nazarın terk edilmesi neticesinde cezalandırma olmasaydı, Allah'ın mükellefi nazardan alıkoyması, onu kabih olana yönlendirmesi ve bundan zarar görmeyeceğine inandırması gerekirdi. Fakat Allah'ın kişiyi kabihe yönlendirmesi mümkün değildir, bu nedenle nazarı terk etmenin bir cezası bulunmalıdır. Ebû Ali'ye göre de nazarın terki cezayı gerektirmez ve kişi bundan zarar görmezse, Allah'ın bunu mübah kılmış olması gerekir. Terk edilmesi mübah olan şey, vacip olamayacağından nazar vacip olmamalıdır. Şu halde aslında vacipliği bilinen şeyin vacip olmadığını söylemek gerekir.[143] Sonuç itibariyle nazar hasendir ve terk edilmesi halinde kişi kabihe yönelir. Bu nedenle nazarın mübah değil vacip olması gerekir. Kişi kendisine gelecek tüm zararlardan ve kötülüklerden Allah'ın bilgisiyle kurtulacağından mükellefin yapmakla yükümlü tutulduğu ilk şey mârifetullaha götüren nazardır. Onun vacip olması nedeniyle de terk edilmesi halinde kişinin cezalandırılması gerekmektedir.

[142] Kologlu, *Cübbâ`iler'in Kelâm Sistemi*, 151-152.
[143] Kologlu, *Cübbâ`iler'in Kelâm Sistemi*, 155-156.

1.3.5. Nazar Dışında Alternatif Bilgi Edinme Yollarının Reddi

1.1.1.2.Tab` Görüşünün Reddi

Kâdî'nın iktisâbî bilgiyi elde etmede nazarı tek yol olarak gördüğü belirtilmiştir. Bu görüş Mutezili âlimlerin çoğu tarafından yaygın olarak kabul edilir. Ancak bilginin nesnenin mahalli gereği meydana geldiğini savunan âlimler de vardır ve bu görüşün en şiddetli savunucusu Ebû Osman el-Câhiz'dir. Ona göre bilgiler nazar vasıtasıyla değil, eşyanın tabiatı gereği zorunlu olarak meydana gelir. Câhiz'e nispet edilen bu görüş "tab` nazariyesi" olarak isimlendirilmektedir. Nitekim Kâdî *Muğnî*'nin XII. cildinde zikredilen görüşe dair meseleleri bu şekilde adlandırarak ayrı bir başlık altında incelemiştir.[144]

Tab` teorisine göre fiiller insan kaynaklı olmayıp nesnenin tabiatı gereği meydana gelir ve bu açıdan fiil nesnenin mahalline nispet edilir. Ancak Kâdî'ya göre bu geçerli bir iddia değildir. Zira tabiattan fiil meydana gelmesi mümkün olduğunda bu diğer tabiatlar için de geçerli olacaktır. Şu halde insanın bilgi, idrak ve güdülerinin fiil üzerinde etkide bulunduğu söylenemeyecektir. Ancak fiillerin bu minvalde gerçekleştiği bilinmektedir ve bu nedenle söz konusu görüş geçersizdir.[145]

Diğer yandan fiili meydana getiren neden mahallin tabiatı olduğunda mahaldeki bu özelliğin ya ezelî ya da yaratılmış olması gerekir. Ezelî olması halinde onun gerektirdiği şey de ezelî olur ve bu söz konusu özelliğin meydana getirdiği şeyden bir vakit önce bulunması manasına gelir. Bu iki durum da yanlış olduğuna göre onun ezelî olması mümkün değildir. Şayet bu özellik yaratılmış (muhdes) olursa o ya Allah'ın yaratmasıyla ya insana ait fiille ya da tabiat aracılığı ile gerçekleşir. İnsana ait olması halinde mahalde bulunan diğer fiillerin de ona nispet edilmesi gerekir. Şu halde tabiatın fiili olduğu iddiası geçersizdir. Allah'ın yaratmasıyla olması halinde de aynı durum söz konusudur. Yaratılan fiil Allah'a ait olduğunda mahalde bulunan diğer fiillerin de O'na nispet edilmesi gerekir böylece fiil mahalle yüklenemeyecektir. Onun mahalden meydana geldiği iddia edildiğinde ise diğer arazların da mahalden meydana gelmesi zorunlu olur ancak bu mümkün değildir. Çünkü bu durumda her araz bir başka mahalle ihtiyaç duyar ve bu

---

144 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/316;2.

145 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-tevlîd* (thk. Tevfîk et-Tavîl-Sâîd Zâyid), (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963), IX/25;5-12.

teselsüle sebebiyet vereceğinden geçersizdir. Zira teselsül fiilin meydana gelme imkanını ortadan kaldırır. Bu görüş geçersiz kılındığına göre fiillerin irade ve kudret sahibi varlık tarafından meydana getirilmesi gerekir.[146]

Câhiz'e göre fiilin gerçekleşip gerçekleşmemesi insanın tabiatından kaynaklanır ve kişi iki fiilden birini tabiatı gereği gerçekleştirir. Onda bulunan şehvet, fiili işlemeye yönlendirirken akıl terke götürür. Şehvet akıl üzerinde galip geldiğinde fiil meydana gelir ancak akıl üstün gelirse fiil gerçekleşmez. Bu ise fiillerin mahallerinin gereği olarak meydana gelmesine engel teşkil etmez. Çünkü şehvet tüm vücuda hükmettiğinde ondan fiil zorunlu olarak sadır olur. Ebû Ali bu iddiayı ağır nesnenin kaldırılmasından yola çıkarak cevaplamıştır. Ona göre bu görüşün geçerli olması halinde bir kimsenin şehveti üstün geldiğinde ağır olan nesneyi taşıması zorunlu hale gelir. Zira tab` görüşüne göre onun kudret sahibi olmasını gerektirecek bir durum yoktur. Ancak fiiller kişinin birtakım özelliklere sahip olmasıyla meydana gelir, bu açıdan onların görüşleri geçersiz olmaktadır.[147]

Diğer yandan Câhiz deliler üzerinde yapılan nazardan meydana gelen bilginin kişinin çabası neticesinde değil mahallin tabiatından kaynaklı bir zorunlulukla meydana geldiğini belirtir. Nazar ise bazen ihtiyari bazen de zorunlu şekilde vuku bulur. Nazar kişinin güdüleri güçlendiğinde zarûrî olarak meydana gelirken, güdülerin eşit olması halinde ihtiyari olarak meydana gelmektedir. Ayrıca o, nazarın müdrekâtın idrak edilmesi kabilinden olduğunu da belirtir. Yani idrak gibi nazar da zorunlu olarak meydana gelir.[148] Kâdî'ya göre bu görüş nazarın rastlantısal ve şans eseri meydana gelen fiiller kabilinden olmasını gerektirir. Bu açıdan kişi nazar yapmakla mükellef olmaz ve onu yerine getirdiğinde methedilmez ya da terk ettiğinde zemmedilmez. Nitekim Câhiz de bu görüşü benimsemiş, nazarda bulunan kimsenin kendisini bilgiye ulaştırıp ulaştırmayacağını bilmediği için nazarın kişiye vacip olmadığını belirtmiştir. Sonuç itibariyle o, nazarın vacip olmadığını, onun kesin olarak bilgiye ulaştırıp ulaştırmadığının bilinemeyeceğini

[146] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, IX/26;10-18.
[147] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, IX/34;20-24, 35;1-7.
[148] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/316;3-7.

ve nazardan bilginin meydana gelmesi halinde bunun kişinin bilinçli çabası neticesinde değil onun tabiatı gereği gerçekleştiğini iddia etmiştir.[149]

Ebû Ali, Câhiz'in tab` görüşüne çeşitli vechelerden cevap vermektedir. Ona göre nazar tabiatı gereği zorunlu olarak meydana gelmeyip kişinin bilinçli şekilde gerçekleştirdiği fiildir ve onun mükellef için vacip olduğu bilinir. Ayrıca nazarın vücûbiyetinin bilinmesi için ondan tevlîd edecek bilginin bilinmesine gerek yoktur. Kişi nazarda bulunduktan sonra kendisini bilgiye ulaştıran şeyin nazar olduğunu bilir ve böylece o mükellef kılınır. Bu açıdan nazarın vacip olması için sem`î delilin bulunması da şart değildir.[150]

Ebû Ali tab` görüşünün kabul edilmesi halinde meydana gelecek sorunlara da değinmektedir. Ona göre bilgi tabiatı gereği zorunlu olarak oluştuğunda, nazarda bulunmanın ve düşünmenin bir anlamı kalmaz. Bu durumda ilmi tartışma gibi gayretlerin de abes olması gerekir. Diğer yandan bilginin mahalli gereği zorunlu olarak oluşması halinde Allah'ın nazarın terkinden dolayı zemmetmesinin ve yerine getirildiğinde övmesinin bir anlamı olmaz. Ancak Allah Kur'ân'da "Hala Kur'ân üzerinde gereği gibi düşünmeyecekler mi?"[151] buyurarak nazara teşvik etmektedir. Ayrıca bu görüş doğru olduğunda Allah'ın nübüvvet, adalet ve tevhide dair deliller göstermesi bir fayda sağlamayacak, peygambere ihtiyaç duyulmayacak ve nübüvvete dair her şey anlamsızlaşacaktır.[152]

Tab` nazariyesinin kabul edilmesi akli melekeleri gelişmemiş kimsede bilginin meydana gelmesine imkan verirken, akıllı kimsenin bilgiye ulaşamayacağını iddia etmeye sebep olur. Ayrıca kişi işlediği suçlardan dolayı cezalandırılamaz ve elde ettiği bilgiyi kendisinden uzaklaştıramaz. Çünkü kişinin zorunlu olarak meydana gelen şeyi kendisinden uzaklaştırması mümkün değildir. Bu durum mahal nedeniyle gerçekleşen bütün bilgilerin zarûrî olmasını gerektirir ki hakikatte durum böyle değildir.[153]

Câhiz akli ispatlar yanında bilginin tab`an meydana geldiğine dair sem`î deliller de kullanmıştır. Söz gelimi o "Ey kitap ehli, (gerçeği) gördüğünüz halde, niçin Allah'ın

---

[149] Koloğlu, *Cübbâ`îler'in Kelâm Sistemi,* 159.
[150] Koloğlu, *Cübbâ`îler'in Kelâm Sistemi,* 160-161.
[151] Nîsâ 4/82.
[152] Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi,* 161-162.
[153] Koloğlu, *Cübbâ`îler'in Kelâm Sistemi,* 163.

ayetlerini inkar ediyorsunuz?"[154] ayetinden yola çıkarak nazar öncesinde de kişide bilginin var olduğunu ifade eder. Ebû Ali'ye göre zikredilen ayette bilinen ve şahit olunan şeyler açıkça ifade edilmemiştir. Bu nedenle ayet bilginin zorunlu olduğuna delâlet etmez. Çünkü kafirlerde de bazı bilgiler bulunur. Ancak bu onların Allah'ı bildikleri manasına gelmez. Câhiz'in delil gösterdiği bir başka ayet ise şöyledir; "Bir zamanlar Musa kavmine, 'Ey kavmim! Benim, Allah'ın size gönderdiği elçisi olduğumu bildiğiniz halde niçin beni incitiyorsunuz?' demişti." Câhiz'e göre bu ayet onların bilmelerine rağmen inat ettiklerini ifade eder. Ebû Ali'ye göre ise ayette böyle bir delâlet bulunmamaktadır. Çünkü ayetin zahirine bakıldığında hitabın sadece inkar eden kimselere olduğuna yönelik işaret yoktur. Hz. Musa bazen kendisini inciten mü'minlere de bu minvalde hitapta bulunmuştur.[155] Sonuç itibariyle gerek aklî izahların yetersizliği gerekse de sem'iyyâttan getirilen delillerin konuya doğrudan delâlet etmemesi sebebiyle tab`görüşünün geçersizliği ortaya konulmuştur.

1.1.1.3.İlhâmın Reddi

İlhâm sözlükte "birden yutmak" manasındaki "lehm" kökünden türemiş olup "yutturmak" anlamına gelir.[156] Terim olarak "Allah'ın doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırması" şeklinde ifade edilebilir. İlhâm bilgi kaynaklarını kullanmaksızın kişinin zihninde (kalbinde) aniden var olur ve söz konusu özellik ilhâmın esasını teşkil eder. Nitekim Gazzâlî ilhâmı herhangi birinden öğrenilmeyen ya da zarûrî olarak elde edilmeden bilginin bir yerden atılmışçasına kişinin zihninde meydana gelmesi olarak ifade eder.[157] Bu kavram sadece "iyilik ve kötülüklerini ilhâm edene yemin ederim ki"[158] ayetinde geçer ve Allah'ın insana hem zaafları hem de güçleri yerleştirdiğini belirtilir. İlhâm kavramının hadislerde yer aldığı da gözlemlenir.

---

[154] Âli İmrân 3/70.

[155] Koloğlu, *Cübbâ`îler'in Kelâm Sistemi*, 164-165; Câhiz bu konuda birçok ayeti delil göstermektedir. Daha detaylı bilgi için bkz. Koloğlu, *Cübbâ`îler'in Kelâm Sistemi* "tab` nazariyesinin reddi" adlı bölüm ve burada kullanılan referanslar.

[156] İsfahânî, *Mu`cemu Müfredâti elfâzi'l-Kur'ân*, 475"l-h-m" maddesi.

[157] Mehmet Vural, "Gazzâlî (ö.505/1111)'nin Epistemolojisinde Sezgi ve İlham", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* III/9 (2002), 183.

[158] eş-Şems 91/8.

Örneğin Hz. Peygamber'in bir sahabîye "Allah'ım! Bana gerçeği bulma yeteneğini ilhâm et" duasını öğrettiği rivâyet edilmiştir (Tirmizî, "Da'avât", 69).[159]

İlhâmın bilgi elde etme yöntemini ifade ettiği belirtilmiştir. Bu minvalde ilhâm yoluyla meydana gelen bilgilerin bazı özelliklerine değinmek gerekir. İlhâmla elde edilen bilgiler objektif değil sübjektif mahiyettedir. Bir kural doğrultusunda elde edilmeyip kişiye özel olduklarından bu tür bilgilerde genellemeden söz edilemez. Yine öznel olmasından dolayı ilhâm vasıtasıyla elde edilen bilgilerin şer`î hüküm niteliğinde olmaları düşünülemez. Zira şer`î hükümler çoğunlukla genel hükümlerdir ve bu nedenle ilhâm fıkıh ilminde delil olarak kabul edilmemektedir. Ayrıca ilhâm yoluyla elde edilen bilgiler emredici veya nehyedici nitelikte olmayıp uyarıcı ve tavsiye edicidir. Örneğin Hâris el-Muhâsibî helalliği şüpheli olan yiyeceğe uzandığında parmağındaki bir damarın titremesiyle uyarılmıştır. Onun parmağındaki bir damar, şüpheli yiyeceğe uzandığında atmaya başlamaktadır. Böylece o yiyeceği şeylerin helal olup olmadığını kendine özel bir halle bilip bu konuda ikaz edilmiştir.[160]

Akıl yürütme sürecine başvurmaksızın bilgilerin kişide aniden var olmasına imkan tanımasından dolayı ilhâm, nazar metodunun karşısında yer alır. Bilginin sadece ilhâmla elde edileceğini savunan grup Kâdî Abdülcebbâr tarafından ashâbu'l ilhâm olarak isimlendirilmiştir. Kâdî'ya göre ilhâmı savunanlar bilginin zarûrî olarak meydana geldiğini düşündüklerinden nazar ve istidlâlin bilgiye ulaştırmada bir yöntem olmadığını iddia ederler. Ancak Kâdî bu iddianın kabul edilemez olduğunu belirtir. Çünkü kişi nazar ve istidlâlde bulunma kudretine hâizdir ve Allah Te`ala nazarda bulunmaları için kullarına bir takım deliller göndermiştir. Ayrıca Allah nazarda bulunan kimseyi överken onu terk eden kimseyi yermektedir ve O tevhid, nübüvvet ve adalete dair delilleri açıklamıştır.[161] Sonuç itibariyle Allah'ın hikmeti olmayan iş yapması mümkün olmadığından ve övmesinin, yermesinin bir anlamı olması gerektiğinden ashâbu'l ilhâmın söz konusu görüşleri geçersiz olacaktır.

---

[159] Yusuf Şevki Yavuz, "İlham" *DİA*, XXII/98.

[160] Süleyman Uludağ, "Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları:(İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-II)* VI (2004), 282-283.n

[161] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/343;18-21, 344;1-3.

Ayrıca Kâdî farklı inançların varlığından hareketle ilhâmın bilgi için bir yöntem olamayacağını belirtir. Çünkü Yahudiler, Hıristiyanlar, Müşebbihe, Mücebbire gibi farklı inançlara mensup kişiler bulunurken hakikatin ilhâm yoluyla herkeste eşit şekilde meydana geldiği iddia edilemez.[162] Kişi birçok konuya dair duyduğu şüpheleri bertaraf etmek için nazarda bulunur ve bunun neticesinde bilgiye ulaşır. Böylelikle kalbinde duyduğu şüphe o bilgi vasıtasıyla zâil olur. Dolayısıyla bilgilerin kalplere ilhâm olunması yoluyla meydana geldiği iddia edilemez. Çünkü mü'min olan kimsenin imanını terk etmesi ve bilgisizliğe düşmesi mümkündür. Söz konusu farklılaşma nedeniyle bilginin Allah tarafından kişide zorunlu olarak meydana geldiği iddia edilemez. Allah'ın kabih olan bilgisizliğe teşvik etmesi düşünülemeyeceğinden bilme veya bilmemenin kişiden kaynaklanması gerekir.[163] Yapılan bu açıklamalardan ilhâmın rasyonel bilgi için bir yöntem olmadığı anlaşılmaktadır.

Kâdî, Ebû Hâşim'in ilhâmı savunanlar hakkındaki görüşlerine değinerek onların iddialarının geçersizliğini açıklamaya çalışır. Ebû Hâşim'e göre sadece ilhâmı bilgi vasıtası olarak ileri sürenler mutlaka nazarı kabul etmelidirler. Bunun açıklaması ise şudur; bir kimse ilhâm aldığını ya ilhâmla ya da nazar vasıtasıyla bilir. İlhâmla bilmesi halinde bir şey kendisi ile bilinmiş olacaktır ki bu durum geçersizdir. Şu halde ilhâmın nazarla bilindiğinin kabul edilmesi gerekir ve böylece nazarın geçerliliği ispatlanmış olur. Diğer yandan Ebû Hâşim benzer bir itirazın nazara yöneltilemeyeceğini ifade eder. Çünkü nazara muhalif olan kimseler onun geçerliliği hakkında değil ondan meydana gelen bilginin sukûn-ı nefsi sağladığı noktasında itirazda bulunurlar. Ancak ilhâma yönelik itirazlar onun bilgi için yöntem olamayacağına dairdir.[164] Sonuç itibariyle kelâm âlimlerinin ve özellikle Mutezile'nin akılcı metodu kullanmaları ve bilgi elde etme sistemlerini doğrulanıp yanlışlanabilir deliller üzerine bina etmelerinden dolayı ilhâmı bilgi vasıtası olarak kabul etmedikleri söylenebilir.[165]

---

[162] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/344;17-20.
[163] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/345;3-16.
[164] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/344;4-16.
[165] Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi* (İstanbul : Beyan Yayınları, 1998), 146.

İKİNCİ BÖLÜM
NAZARA YÖNELİK ELEŞTİRİLER VE KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN CEVABI

2.1. Şüphenin Bilgiyi Engelleme Nedeni

Muhalifler, Kâdî Abdülcebbâr'ın şüphe halinde bilginin ortadan kalkacağı düşüncesinden hareketle nazarı inkar ederler. Çünkü onlara göre, nazar bilgiyi meydana getirseydi nazar neticesinde elde edilen bilginin şekk veya cehaletle nefyolunması gerekirdi. Zira nazar yapan kimsenin şekk veya cehle ulaşmasında bir engel yoktur. İtiraz sahipleri Kâdî'nın bu hususta görüşlerine yer vererek itirazlarına devam ederler. Kâdî'ya göre nazarın hemen akabinde şekk veya cehle ulaşılması mümkün değildir ve nazardan doğan bilgi sadece şüphe halinde ortadan kalkabilir. Muhaliflere göreyse nazardan meydana gelen bilginin sadece şüphe ile zail olması, şüphenin bilgiye zıt olan şeylere cehil veya şekten daha yakın olmasını gerektirir. Çünkü bir şeyle çelişen şey onun cinsinden olan diğer arazlarla da çelişecektir. Bu ise her şüphe anında bilginin ortadan kalkacağı manasına gelmektedir. Zira Kâdî'ya göre şüphe halinde bilginin meydana gelmesi mümkün değildir ve bu şüphe kişiyi cehalete sürüklemektedir. Buna göre bir şüphenin bilgiyi ortadan kaldırması mümkün olduğunda bu diğer şüpheler için de geçerli olacak, şüphe uykudan uyanan kimsenin tercihi üzerinde etki ettiğinde o uyanık kimsede de etkide bulunacaktır.[166]

Ancak şüphe bilginin zıddı değildir ve bu nedenle bilinende, delil üzerinde, nazarda ve bilgiyle ilişkili sâir şeylerde etkide bulunamaz. Şüphenin bilgiye bir yön olmaksızın etki ettiğinin söylenmesi ise apaçık cehalettir. Çünkü bunun savunulması daha genelde tezat ve tenâfî hakkındaki görüşleri de geçersiz kılar ve nazardan meydana gelen bilginin akıl ortadan kalkmadıkça hatta zail olduğunda dahi kişinin âlim olacağını savunmayı gerektirir. Fakat hakikatte durum bunun aksinedir.[167]

Kâdî Abdülcebbâr bu itirazı dâîler (güdüler) üzerinden cevaplandırır. Ona göre kâdir bir kimsenin fiil yapma hususunda güdüleri devam ettiği müddetçe kişi fiilinde sebat eder. Bununla birlikte o güdülerinden dolayı birçok seçeneği olmasına rağmen tek bir yönü tercih etmek durumundadır. Çünkü kâdir olan kimsenin fiili ilcâ seviyesine ulaştığında onun farklı bir fiilde bulunması -her ne kadar kudreti dahilinde olsa da- mümkün değildir.

---

[166] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/127;9-20.
[167] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/127;21, 128;1-5.

Şu halde o başka bir seçeneğe yönelememesi açısından engellenmiş kimse konumundadır.[168] Örneğin bir kimse öne, arkaya, sağa ya da sola adım atmaya kâdirdir ancak ilcâ seviyesine ulaşıldığında bu kimsenin zorunluluk hasıl olan yöne doğru hareket etmesi gerekir. Bu açıdan failin diğer seçenekleri tercih etmesi mümkün değildir ve bu kimse engellenmiş kimse konumundadır.

Benzer şekilde, güdüler mecburiyet seviyesine ulaşmasa dahi, güçlendiğinde o kimse dâîlerine göre fiilde bulunur. Kâdî bunun tab` görüşüne mahal vermeyeceğini de belirtmiştir. Zira tab` görüşünün aksine güdülerin değişmesi ve kişinin başka bir fiile yönelmesi mümkündür. Ayrıca güdüler diri olan öznenin bedeninde meydana geldiğinde onların failin hal ve tercihlerinde etkide bulunması zorunludur. Güdüler hakkındaki sâlim itikad kişide devam ettiği müddetçe güdüler de var olacaktır. Bu hususta bir değişiklik meydana geldiğinde ise bu değişiklik kişinin haline etki edecektir.[169] Böylece Kâdî güdülerden hareketle nazar sonrasında bilginin meydana gelme imkanının ortadan kalkmayacağını delillendirmiştir. Açıklandığı üzere güdülerin güçlenmesi ile kişinin o yöne yönelmesi diğer seçenekleri tamamen geçersiz kılmaz. Kişideki bu yönlendirici nedenler (dâiler) bir başka seçeneğe yönelik güçlendiğinde kişi o seçeneğe yönelebilir. Tıpkı bunun gibi kişide bir takım şüpheler arız olduğunda bu şüphe bilginin elde edilme imkanını tamamen ortadan kaldırmaz. Çünkü her ne kadar şüphe halinde nazardan bilginin meydana gelmesi mümkün olmasa da bu, nazar sonrasında asla bilgi elde edilemeyeceği manasına gelmez.

Diğer yandan Kâdî'ya göre nazar ve onun sıhhati nazarda bulunan kimsenin delili delâlet ettiği yönde bilmesine bağlıdır. Kişinin delilin delâlet ettiği yöne ilişkin bilgisinde bir değişiklik olduğunda nazardan bilgi meydana gelmez. Çünkü delilin delil olmadığını düşünmekle medlûlün bilinmesi mümkün değildir. Bu durum tıpkı kişinin fail oluşunun başkasına ait bir fiille delillendirilememesi gibidir. Bu nedenle mücbirenin istidlâlde bulunmak suretiyle hayy olmaya dayanan diğer sıfatlarla âlim ve kâdir oluşu bilmesi mümkün değildir. Bu bağlamda, Ebû Hâşim, Cebriye'nin mucizeleri nübüvvete dair delil göstermesini mümkün görmemiştir. Zira onlara göre peygamberlerin kabih fiil işlemesi mümkündür. Bu ise mucizenin peygamberliğe delil teşkil edemeyeceği manasına

---

[168] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/128;8-13.
[169] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/128;13-20.

gelmektedir.[170] Çünkü onların kötü fiil işlemesine imkan verilmesi hasen fiilleri hakkında da şüphe duyulmasına neden olur. Örneğin kişiden meydana gelen fiilin mucize veya istidrâc[171] olup olmadığı bilinemez.

Kâdî, şüpheyi, delil üzerinde etkide bulunan ve delile etki etmeksizin delilde bulunanın haline tesir eden şüphe şeklinde iki kısımda ele almıştır. Delil üzerinde meydana gelen şüphe istidlâlde bulunan kişiyi delili delâlet ettiği yönde bilmekten alıkoyar. Bu durumda bilginin zâil olması kaçınılmazdır. Çünkü şüphe ile mârifetin bir arada bulunması mümkün olduğunda delilin delil olduğu kabul edilmeksizin o delille medlûlün bilindiğinin söylenmesi gerekir. Ancak bu durum imkansızdır. Zira mümkün olması halinde müktesep bilgi söz konusuyken delilin medlûlün bilgisine dair asıl konumunda olması da bilinemez. Diğer yandan müktesep bilgilerde, bilgiler birbirine dayandırılabilirken zarûrî bilgilerde bu mümkün değildir. Buradan hareketle bir kimsenin zarûrî bilgilerin delil olmaksızın bilinebildiği gibi müktesep bilgilerin de delilsiz bilinebileceğini iddia etmesi mümkün değildir.[172]

Müellif muhaliflerin "Şüphe zarûrî bilgilere etki etmezken nasıl olur da müktesep bilgilere tesir eder?" şeklindeki itirazlarına karşı, Ebû Hâşim'in cevabını nakletmektedir. Ona göre bu durum iradenin taalluk keyfiyeti tek bir yönde ve aynı cinste olmasına rağmen onun irade edilen fiilden başka bir fiile etki etmemesi gibidir.[173] Daha açık ifade etmek gerekirse iradenin fiil üzerinde tesirde bulunma şekli aynıdır. Ancak buna rağmen farklı kişilerde var olan irade sadece irade edenin fiiline tesir etmektedir. Örneğin kitap okumak isteyen iki kişi düşünüldüğünde bu kimselerin kitap okumaya yönelik iradeleri aynı cinstir ve bu irade tek bir yönde etkide bulunmaktadır. Ancak bu iki kişiden birinin iradesi diğerinin fiilini etkilememektedir. Yani irade en temelde aynı olmasına rağmen etki söz konusu olduğunda failin fiiline özeldir. Şüphe için de benzer bir durum söz konusudur. O bir şeye tek yönde etkide bulunsa da bir hususta etkili olurken başka bir hususa tesir etmemektedir. Şu halde şüphenin müktesep bilgiler üzerinde etkide bulunup

---

[170] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/128;21, 129;1-10.

[171] İstidrac sözlükte aşama aşama yükselmek manasına gelmektedir. Istılahta ise facir ve kafirin elinde iddiasına uygun şekilde gerçekleşen olağanüstü olayları ifade etmektedir. Hayati Aydın, "İslâm İnançları Açısından Mucize, Kerâmet, Sihir ve İstidrac Kavramları Üzerine Bir İnceleme", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII/32 (2015), 133.

[172] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/129;12-21.

[173] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/130;1-8.

zarûrî bilgiler hakkında etkide bulunamaması imkan dahilindedir. Yapılan bu izahla birlikte söz konusu itiraz geçersiz kılınmaktadır.

Delile etkisi bulunmayıp istidlâlde bulunan kimsenin haline tesir eden şüpheye gelince, bu şüphe kişiyi cehle sürükleyeceğinden bilginin zevaline neden olur. Çünkü hakikatte şüphe bilgiyi nefyeder. Bir kimsede şüphe meydana geldiğinde o kişide bilginin zail olmasına yönelik dâî oluşur. Ancak burada bilginin ortadan kalkmasındaki neden, şüphe değil, cehil veya şektir. Bilginin devamlılığını sağlayan şey ise kişide meydana gelen sukûn-ı nefs halidir. Kişi bu hale sahip oldukça bilgisinin onda devam etmesi gerekir. Bu durum, kişinin kendisine fayda sağlayacağı hakkında şüphe duymadığı fiili yapmaya devam etmesi gibidir. Kâdir olan kimse de kâdir oluşunu engelleyecek bir engelle karşılaşmadıkça ve dâîleri değişmedikçe kâdir olmaya devam edecektir. Benzer şekilde bilen kişi de kendisindeki sukûn-ı nefs hali devam ettiği müddetçe âlim olarak nitelendirilecektir.[174]

Kâdî, Ebû Hâşim'in şüphenin bilgi üzerindeki etkisine el-Câmiu's-sağîr adlı eserinde değindiğini ifade eder. Ebû Hâşim'e göre bir kimsenin zihninde şüphe meydana gelirse ve kişi bu şüphesini izale edemezse her ne kadar bilen olduğunu iddia etse de onun bilgisi ortadan kalkar. Şüphe giderilmediği takdirde bu kimsenin itikadı bilgi değil, itikad cinsinden olan zanna benzer bir inanç olur. Ayrıca Ebû Hâşim'e göre delile ilişkin şüphe sadece nazara yeni başlayan kimselere arız olur ve nazarını çoğaltan kimseye çözemeyeceği şüphe ilişmez. Diğer yandan Ebû Hâşim, medlûle ulaştıran tek bir delil varsa ve kişi bu delil üzerinde şüphe halindeyse medlûle dair bilginin elde edilebilmesi için kişinin tekrar nazarda bulunması gerektiğini belirtir. Ancak söz konusu medlûle delâlet eden benzer delillerin bulunması halinde kişinin şüphe duyduğu delili terk etmesi mümkündür. Şüphe duyulan delilin ilk delil olması, onun terk edilmesine mani değildir. Çünkü medlûlün bilgisi özel bir delille bilinmeyi gerektirmemektedir. Aksine, kanaat getirilmiş delil, şüphe duyulan delilin yerine geçecektir.[175] Kâdî'nın aktardığına göre Ebû Abdullah el-Basrî bu konuda Ebû Hâşim'den farklı düşünmektedir. O, Ebû Hâşim'in

[174] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/130;9-20.
[175] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/130;21, 131;1-12.

iddia ettiğinin aksine çokça nazarda bulunan kimseye şüphenin ilişmesini mümkün görmektedir.[176]

Ebû Ali ise *Nakzu'l-Ma'rife* adlı eserinde istidlalde bulunan kimsenin konuyu her yönden bilememesi nedeniyle onda birtakım şüphelerin meydana gelmesinin mümkün olduğunu ifade eder. Ancak bu durum nazar yapan kimsede meydana gelen sukûn-ı nefs halinin devam etmesine engel değildir ve bu nedenle kişinin görüşünden vazgeçmesi gerekmez. Fakat şüphe, sukûn-ı nefsi ortadan kaldıracak seviyede olduğunda bilgi zail olur ve kişinin bilgiyi elde edebilmesi için tekrar nazarda bulunması gerekir.[177]

Muhalifler Ebû Hâşim'in taklidin bilgiyle desteklenmesi halinde bilgiye dönüşebileceğine yönelik görüşünden hareketle bir başka itirazda bulunmuşlardır. Söz konusu itiraza göre Ebû Hâşim'in iddiası kabul edildiği takdirde delilde şüphe meydana gelmesiyle medlûlün bilinemeyeceğini ve kişide bulunan inancın bilgi değil sadece itikad olduğunu da kabul etmek gerekir.[178] Bu itiraz, temelde, birden fazla delili olan medlûlün bir delili üzerinde şüphe meydana geldiğinde diğerlerinin bundan etkilenmediği ve onlarla medlûlün bilinme imkanının devam ettiği görüşüne dayandırılmıştır. Buna göre tek bir delilde şüphe duyulmasına rağmen sâir delillerle medlûlün bilgisi elde edilebilmektedir. Muhalifler bunu şüphenin medlûlün bilgisine etkide bulunmadığına yormuşlardır. Ebû Hâşim'in taklide bilgi dahil olduğunda onun bilgi seviyesine ulaşacağı görüşü dikkate alınırsa aynı etkinin bilgi ve şüphe özelinde de geçerli olması gerekir. Yani taklit bilgi ile desteklendiğinde bilgiye dönüşüyorsa, bilgiye şüphe dahil olduğunda da onun bilgi olmaktan çıkıp itikad olması gerekir. Bu nedenle delile şüphe arız olduğunda medlûlün bilgisine başka bir delille ulaşılacağı iddia edilemez.

Kâdî, bu itirazın kendisine değil, taklit konusunda muhaliflerle aynı görüşte olan Ebû Hâşim'e yöneltilebileceğini ifade eder. Diğer yandan o Ebû Abdullah'ın bu hususta ki görüşüne değinerek itirazı cevaplandırır. Ebû Abdullah taklidin bilgiye dönüşmesini mümkün görmez, zira taklit belirli yönde gerçekleşmesi açısından taklit olarak isimlendirilir. Ona göre bu durum hüsün ve kubuhun gerçekleştikleri yön doğrultusunda iyi ya da kötü olarak nitelendirilmeleri gibidir. Onlar bu yönlerden çıktıklarında iyi ve

---

[176] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/131;15-16.
[177] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/131;19-21, 132;1-2.
[178] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/132;3-5.

kötü oluşları da değişir.[179] Bu husus vücûh teorisi olarak isimlendirilmektedir. Bu teoriye göre şeyler bir nedenden dolayı iyi veya kötü olarak nitelendirilir. Kâdî bunu şu şekilde ifade etmiştir: "*Bil ki eylemin kötü olmasını gerektiren bir illet vardır. Örneğin; sözü kötü kılan yalan olmasıdır, acı vermeyi kötü kılan zulüm olmasıdır. Bunun açıklaması şudur: Konu bir zorunluluk ilişkisi içinde [yani] sonucu gerektiren yeter nedenler ('ilel) ile sonuç arasındaki ilişki gibi işlemektedir. Yeter nedenin (illet) olması durumunda sonucun oluşmaması nasıl imkansız ise kötülük nedeni (vechu'l-kubh) olması durumunda da fiilin kötü olmaması imkansızdır."*[180]

Bir örnekle açıklamak gerekirse acı vermek başlı başına iyi veya kötü olmakla nitelendirilemez. Ancak A'nın bir eylemle B'ye acı vermesi halinde artık o ahlaki değere sahip olur. Bu acı zulmü içerdiğinde eylem kötü olarak isimlendirilir. Zira Kâdî zulmü "zararı def etmeyen, yarar kazandırmayan acı" şeklinde tanımlamaktadır. Sonuç olarak A ve B arasındaki eyleme ahlaki değer katan unsur onun adalet veya zulüm üzere gerçekleşmesidir.[181]

Kâdî bir başka yerde vücûh teorisiyle alakalı şunları söyler: *"Biz bir fiilin bazen iyi bazen de kötü olduğunu bildiğimizde, arazların ispatında uyguladığımız yöntemde olduğu gibi, o fiilin bir şey sebebiyle iyi veya kötü olması gerektiğini düşünürüz. Dolayısıyla bir eylem bulunduğu halden, eyleyenin sahip olduğu imkanlardan ve illetin (ma'na) olmasından dolayı iyi veya kötü olur. Bu durumda eylem bir nedenden (vech) dolayı iyi veya kötü olur. Eyleme bu nitelikleri sağlayan nedeni genel olarak yahut ayrıntılı bir tarzda bilmediğimiz müddetçe bir eylemin kötülüğünü bilmemiz de mümkün değildir. Bu şuna benzer: Zulüm olan bir eylem için birisi onu adalet ile nitelediği zaman kötülüğüne hükmetmesi mümkün değildir. Buna binâendir ki Haricî biri, fiilde iyi yönlerden birinin bulunduğu inancıyla kendisine muhalefet edeni öldürmeye veya başka bir şekilde cezalandırmaya atılmasının kötülüğünü bilemez. Eylemin faydadan, zarardan ve hak etmeden âri olduğunu bildiğinde zorunlu olarak eylemin kötülüğünü de bilir."*[182]

---

[179] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/132;6-13.
[180] Mervenur Yılmaz, *İslam düşüncesinde ahlaki önermelerin kaynağı.*, ed. Eşref Altaş (Ankara : Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 23.
[181] Yılmaz, *İslam düşüncesinde ahlaki önermelerin kaynağı.*, 23.
[182] Yılmaz, *İslam düşüncesinde ahlaki önermelerin kaynağı.*, 21-22.

Tüm bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere bir şeye sahip olduğu niteliği veren onun gerçekleştiği yöndür. Bu minvalde Ebû Abdullah taklidin kendisine bilgi eklenmesi suretiyle ilme dönüşeceği iddiasına karşı çıkar. Çünkü taklit gerçekleştiği yön nedeniyle taklit olarak isimlendirilir. Bu yön dışında bulunduğunda artık o taklit olma niteliğini kaybedecektir. Şu halde Ebû Abdullah bir halden başka bir hale dönüşmeyi kabul etmeyip taklidin ortadan kalkması cihetiyle bilginin meydana geldiğini savunmaktadır. Kâdî bu görüşü açıklayarak söz konusu itirazın kendilerine değil, Ebû Hâşim'e yöneltilmesi gerektiğini ifade etmiş, böylece itirazı geçersiz kılmıştır.

Kâdî, Ebû Hâşim'in *el-Câmi'us-sağîr* adlı eserinden nakille onun delile şüphe arız olması halinde inanılan şeyin bilgi olmaktan çıkıp zan kabilinden itikad olarak kalmasını mümkün gördüğünü belirtir.[183] Bu görüşe göre delilde şüphe olması halinde kişinin istidlalde bulunma imkanı yoktur. Bu durumdaki kimsede bir inanç varsa da bu inanç bilgi değil yine itikad cinsinden olan zan benzeri inançtır. Şu halde kişiye şüphe arız olduğunda o kişide itikadın bulunması bilginin devam ettiği manasına gelmez, sadece zan olma bakımından bir itikadın varlığına işaret eder.

Kâdî muhaliflerden gelebilecek olası bir itiraza değinir. Buna göre şayet şöyle denilirse: "İstidlâlini veya delilini unutan nâzır hakkında ne düşünüyorsunuz? Onun bilgisi var olmaya devam eder mi etmez mi? Eğer eder derseniz sizin medlûle ilişkin bilgi delâletin bilgisine dayanır sözünüz geçersiz olur. Eğer bilgiyi ortadan kaldırır derseniz gerçekte durumun böyle olmadığını size ispat ederiz."[184] Muhalifler burada dile getirdikleri ispatla muhtemelen istidlâli hatırlamıyor olmalarına rağmen kendilerinde var olan bilgileri kastetmişlerdir. Onlar nazarı veya delili hatırlamasalar da bilen olduklarını iddia edecekler, böylece delil olmaksızın bilginin var olabileceğini ispatlamış olacaklardır.

Müellif bu hususu Ebû Hâşim, Ebû Ali ve Ebû Abdullah'ın görüşlerini ayrı ayrı aktararak açıklar. Buna göre Ebû Hâşim *Nakzu'l-ilhâm* adlı eserinde nazarın unutulması veya terkedilmesi halinde nazardan bilginin meydana gelmeyeceğini belirtmiştir. Zira istidlâl neticesinde bilginin oluşması ve var olmaya devam etmesi ancak delillerin hatırlanmasıyla mümkündür. Kişi delilleri unuttuğunda bilginin var olmaya devam etmesi

---

183 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/132;14-18.
184 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/132;19-20, 133;1-2.

ve ona denk bilgilerin meydana gelmesi imkansızdır. Ebû Hâşim'e göre şüpheler ancak bilgiye etki edebilecek düzeyde olduklarında onu izale edebilir. Kişide bu ölçüde şüphe meydana geldiğinde o artık delili kullanamadığından istidlâlde de bulunamaz ve böylece o kişi medlûlün bilgisini elde edemez.[185]

Ebû Ali ise eseri *Nakzu'l-ma'rife*'de nazar ve sehvin bir arada bulunabileceğini belirtmiştir. Çünkü ona göre bir kimse fikri olmadığı konuda nazar yapmak suretiyle bilgi elde edebilir. Yani kişinin bilmediği ve inanmadığı şeyler hakkında nazarda bulunması mümkündür.[186] Burada kişinin bilmediği hususlarda nazar yapmasından maksat, asıl nazarda bulunmak istediği konudan başka bir şey üzerinde istidlâlde bulunması olarak görülebilir. Örneğin bir kimse A bilgisini elde edebilmek için X deliline başvurmalıdır. Ancak onun Y delili üzerinde nazar yaparak B bilgisine ulaşması mümkündür. Nazar şartlarına uygun olarak gerçekleşmesine rağmen üzerinde nazar yapılmak istenen asıl delil kullanılmamıştır. Bu açıdan Ebû Ali nazarda sehvin bulunmasına ve kişinin bilmediği şey hakkında nazarda bulunmasına imkan tanımaktadır.

Ebû Abdullah ise delâletin unutulmasıyla birlikte nazardan bilginin meydana gelmeyeceğini savunmaktadır. Aynı şekilde delâlette bulunup delili hatırlamayan kimse de bilgi elde edemeyecektir. Ancak o, medlûle dair bilgiye ulaşıldıktan sonra delilin unutulmasını bilginin devamlılığına engel olarak görmemiştir. Çünkü kişi delillendirme aşamalarını zihninde tutmak zorunda değildir. Sözgelimi tevhid ve adaletin bilgisine bir kere ulaşıldığında onun delillerinin sürekli hatırda tutulmasına gerek yoktur. Kişi bu delilleri unutsa dahi tevhid ve adaleti bilen olmaktadır.[187]

Kâdî'ya göre medlûlün bilgisinin delâletin bilgisine dayandığını söylemek zorunludur. Delâlete ilişkin bilgi üzerinde etkili olan şey, medlûlün bilgisinde de etkili olmaktadır. Şüphe ve sehiv nasıl delil üzerinde etkide bulunuyorsa medlûle etki edecektir. Bu nedenle tevhid ve adalet biliniyorsa, bu, onların delillerinin de bilindiği manasına gelmektedir. Diğer yandan kişi delâletin delâlet olduğuna dair bilgide yanılabilir. Bu açıdan bir kimsenin delilleri bilen olduğunu bilmesi zorunlu değildir, buna rağmen kişi medlûlün bilgisini elde edebilir. Bu durum tıpkı hareket eden taşın hareketli oluşuna dair bilgi

---

[185] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/133;3-8.
[186] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/133;9-11.
[187] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/133;13-17.

gibidir. Bir kimse taşın zâtını bilmeden onun hareketine dair bilgiyi elde edemez. Ancak zâtını bildiğine dair bilginin kişide bulunması taşın hareketli oluşunu bilmesinde zorunlu değildir.[188] Görüldüğü üzere Kâdî delâletin bilgisi ile delâletin bilindiğinin bilgisinin birbirinden farklı olduğunu vurgulamaktadır. O delâletin bilinmemesi halinde medlûlün bilgisine ulaşılamayacağını düşünürken, delâletin delâlet oluşuna dair bilginin medlûlün bilgisine etki etmeyeceğini ifade etmiştir.

Kâdî "şüphe delilde etkili olması sebebiyle medlûle ilişkin bilgide de tesir eder ancak sehvin durumu böyle değildir" şeklindeki olası bir itiraza cevap verir. Ona göre medlûlün bilgisi delâletin bilgisine ya bağlıdır ya da değildir. Bağlı olması durumunda delâlete etki eden şey medlûlün bilgisinde de etkili olur. Etki etmediği takdirde ise delâletin bilgisi bütün yönleriyle bilinmese dahi bilginin kalıcı olması zorunlu hale gelir. Kâdî onların ikinci şıkkı seçmeleri halinde, delâlete ilişkin cehlin medlûl üzerinde etkili olduğunun iddia edilemeyeceğini belirtir. Çünkü delâletin bilgisine dayanmayan medlûl, delâlette meydana gelen halden etkilenmez. Etkilenmesi halinde bunu zorunlu kılan şeyin açıklanması gerekir. Ancak bu durum, bir şeyin, kendisine zıt olmayan başka bir şeyle veya ihtiyaç duyduğu bir şeye zıt olmayan şeyin meydana gelmesiyle zail olması anlamına gelir ki bu imkansızdır.[189] Bir örnekle açıklamak gerekirse bir kimsenin sahip olduğu kudret arazı ancak onun zıddı olan aczin meydana gelmesiyle nefyolunur.[190] Aksi takdirde körlük gibi kudrete zıt olmayan arazların oluşmasıyla kişinin kâdir olmadığının söylenmesi gerekir. Görüldüğü üzere Kâdî, delâletin bilgisinde meydana gelen eksikliğin medlûlün bilgisinde etkisi olduğunu ve bu eksikliğin cehalete neden olmasından dolayı medlûlün bilgisinin zıddı olan cehil ile zail olacağını savunmuştur.

Diğer yandan Kâdî, medlûle götüren delilde şüphe bulunması halinde söz konusu medlûle delâlet eden başka bir delilde nazar yapılırsa medlûlün bilgisine ulaşılabileceğini ifade eder. Çünkü medlûle delâlet eden bir delile şüphe arız olması, diğer delilleri geçersiz kılmaz. Ancak medlûle delâlet eden tek bir delil varsa ve kişi bu delilden şüphe duyuyorsa öncesinde de belirtildiği üzere bu kimsenin o delilde tekrar nazarda bulunması gerekir.

---

188 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/134;3-8.
189 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/134;9-19.
190 Sami Turan Erel, *Mu`tezile ile Eşârîlik Arasında Kesb Tartışmaları: Kâdî Abdülcebbâr ve Ebu'l-Kâsım el-Ensârî Örneği,* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 140.

Bazen bir kimse delilleri unuttuğunu zanneder fakat aslında onu bilir.[191] Bu açıdan medlûle delâlet eden tek bir delilde şüphenin bulunması o medlûlün elde edilemeyeceği manasına gelmez. Zira nazarda bulunan kimse bazen delilde yanıldığını düşünse de aslında onu bilir. Bu kimse delili bilip bilmediğini temyiz ettiğinde veya delildeki şüphesini izale ettiğinde, onun medlûlün bilgisini elde etmesi mümkündür. Kâdî'ya göre tüm bu iddialar bilginin kalıcı bir araz olduğunu savunanların iddialarıdır.[192]

Ebû Ali'nin müktesep bilgi hakkındaki görüşüne gelince, ona göre delile şüphe arız olduğunda o delil bilgi ifade etmekten çıkar. Çünkü şüphe, delil veya güdüler üzerinde etkide bulunur. Kâdî'ya göre ise bilgi kalıcı araz olmazsa, şüphenin onu nefyettiğini veya nefyetmeyi gerektirdiğini söylemek mümkün değildir.[193] Yukarıda zikredilen görüşler bilginin kalıcı olduğunu savunanların görüşleridir. Ebû Ali ise bilgiyi kalıcı arazlar arasında görmemektedir. Bu minvalde Kâdî onun şüphenin bilgiyi ortadan kaldıracağına dair görüşünü tutarlı bulmamıştır. Zira bilgi kalıcı bir araz olarak kabul edilmediğinde onun şüphe ile zail olacağı da söylenemez.

Diğer yandan Ebû Ali'nin bazı kitaplarında şüphenin bilgiyi nefyettiğine, var olmasını engellediğine ve akıl sahibi kimsenin doğrudan cehle düşmesini mümkün gördüğüne dair ifadeler yer alır. Ayrıca o nazar ve bilgiden sonra doğrudan cehalete varmanın mümkün olmadığını beyan eder. Ebû Ali'ye göre bu durum tıpkı güzel bir hayatın herhangi bir yönlendirici neden bulunmadan kötü hayata dönüşmesinin mümkün olmaması ve kulun bir dâî olmadan ibadetini bırakmaması gibidir. Yönlendirici neden bulunmadan iyi hayat kötü hayattan farklılaşmaz. Yine, kul bir nedenden dolayı kulluğunu terk eder. Akıl sahibi kimsede doğrudan cahil olabilir ancak bilgiye sahip olduktan sonra o bilginin bilgi vasfından çıkması mutlaka bir nedenden dolayıdır.[194] Kâdî, Ebû Ali'nin bu ifadelerini onun bilgiyi kalıcı bir araz olarak kabul etmemesinden dolayı eleştirir. Çünkü tüm bu delillendirmeler ancak onun bâki olduğunu kabul edenler tarafından kullanılabilir.

Kâdî sonrasında Ebû İshak İbrâhim b. Ayyâş'ın bu konudaki görüşüne değinir. Ebû İshak'a göre bilgi, türü itibariyle kalıcı olmayan arazlardandır. Dolayısıyla şüphe, bir

---

[191] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/134;19-21, 135;1-2.
[192] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/135;2-3.
[193] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/135;4-7.
[194] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/135;7-11.

bilginin benzerlerini elde etme konusunda saikler üzerinde etki eder. Çünkü mükellefin nazar sonucundaki bilgiyi sürekli tekrar ederek bilmesi gerekir. Böylece onun inancı, delâleti hatırlaması bakımından bilgi olur.[195] Görüldüğü üzere Ebû İshak bilgiyi kalıcı araz olarak değerlendirmez. Nazar sonrasında meydana gelen bilgiyi kalıcı kılan şey, kişinin delili hatırlayıp bir nevi tekrar nazarda bulunmasıdır. Bu kimse delili hatırladığında itikadı bilgiye dönüşür. Bu hususta Ebû İshak'ın, Ebû Abdullah'a muhalefet ettiği görülmektedir. Zira öncesinde belirtildiği üzere Ebû Abdullah nâzırın bir kez sahih nazarda bulunarak medlûlün bilgisini elde etmesi halinde sürekli delilleri hatırlamasının zorunlu olmadığını ifade etmiştir.

Ebû İshak'a göre şüphe meydana geldiğinde kişinin güdüleri değişir ve bu kimse daha öncesinde yaptığı gibi nazarda bulunamaz. Delil ise ancak belli bir yönde vuku bulduğunda delil olur. Şüphe delile bu yönde etki ettiğinde artık o medlûle götüren delil olmaktan çıkar. Ayrıca şüphe delile etki etmese dahi kişinin güdüleri üzerinde etkilidir. Bu durumda o kimse bilen olmayacaktır.[196] Bir başka ifade ile Ebû İshak şüpheye dair iki tür etkiden bahseder. Bunlardan ilki delilde meydana gelen şüphedir ve bu şüphe delilin delil olma vasfını izale edeceğinden, o delille medlûlün bilgisi elde edilemez. İkincisi ise kişinin güdüleri üzerinde meydana gelen şüphedir. Şüphe bizzat delilde gerçekleşmese dahi kişinin hali üzerinde etki edeceğinden yine medlûlün bilgisi elde edilemeyecektir. Kâdî, Ebû İshak'ın görüşünü doğru bulur. Ona göre her ne kadar şüphe bilginin zıddı değilse de kişiye iliştiğinde o kimse bilen değil şüphe eden olmaktadır.[197]

Kâdî bu izahların şüphenin şekk veya cehalete sebep olması ve bilgi meydana geldikten sonra şüphenin o bilgi üzerinde etkide bulunamaması arasındaki farkı açıkladığını belirtir. Bu durumda şüphe bilginin zıddı olması sebebiyle değil, şekk veya cehalete neden olması açısından bilgiyi nefyetmektedir.[198] Şu halde muhaliflerin söz konusu itirazları tüm bu açıklamalarla geçersiz kılınmıştır.

---

[195] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/136;3-6.
[196] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/136;6-8.
[197] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/136;8-10.
[198] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/136;19-21, 137;1-2.

2.2. Nazarın Bilgiyi Rastlantısal Olarak Doğurmaması

Muarızlar nazar esnasında bilginin rastlantısal olarak meydana gelişini delil göstererek onun geçersizliğini ispat etmeye çalışmışlardır. Onlara göre nazar hakikati ortaya çıkarıp bilgiye ulaştırsaydı, bilgiyi ya var olduğu anda ya da nazar yapan kimsenin nazarı ele alışı esnasında meydana getirmesi gerekirdi. Çünkü sebebin müsebbebi ancak bu iki vakitte ortaya koyması gerekir.[199] Oysa düşünen kimse uzunca düşünüp düşünmeyi bırakır ve sonra tekrar ona geri döner. Bu kişide bilgi ancak uzun zaman geçtikten sonra meydana gelir. Hatta kişinin düşündüğü konu hakkında aklında bir şey yokken ve yaptığı nazarın kendisini bilgiye ulaştıracağı konusunda ye's halindeyken, bir anda o kişide bilgi oluşuverir. Bahsedilen bu süreç, her ne kadar nazar anında bilgi rastlantısal olarak ortaya çıksa da nazarın bilgiyi gerektirmediğini ortaya koyar.[200]

Buradan anlaşıldığı üzere muhaliflere göre kişinin bilgiye ulaşması için nazar yapmasına gerek yoktur. Çünkü kişi zihninde düşündüğü şey hakkında bir mefhum yokken dahi bilgiyi elde edebilir. Onlar, bu iddialarıyla nazar ve bilgi arasındaki doğrusal ilişkiyi reddetmişlerdir. Diğer yandan bir kimsenin nazarda bulunduğu esnada bilgiye ulaşması mümkündür. Ancak bu imkan, bilginin nazar vasıtasıyla elde edildiği manasına gelmez. Zira kişi bilgiye ulaşmak için nazar yaptığı sırada kendisinde nazardan kaynaklanmayan bir bilgi meydana gelebilir. Muhaliflere göre bu rastlantısal bir durumdan ibarettir. Kişi bilgiyi nazar yaptığı esnada elde ettiğinden, bilgiye götüren yolun nazar olduğunu zanneder. Fakat ifade edildiği üzere bilginin meydana gelmesi nazar neticesiyle değildir. Aksine bu durum tamamen tesadüfidir ve kişi bunun tesadüf olduğunu fark edemediğinden bilgiye nazarla ulaştığını düşünür. Sonuç olarak nazar ve bilgi arasında zorunlu bir ilişki yoktur, zira kişi zihninde bir şeyle meşgul değilken onda bilginin var olması mümkündür.

---

[199] Kâdî rengin insan gücü dahilinde olmayan bir fiil olduğunun açıklamasını yaparken sebebin sonucu ilk anda meydana getirmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre darp edilen mermerin kırmızılaşmaması, rengin sebebe bağlı gerçekleşmediğini ispalamaktadır. Çünkü sebebin müsebbebi ilk anda meydana getirmesi gerekmektedir. Sonucun sebepten uzun süre sonra meydana gelmesi mümkün değildir. Eğer uzun müddet geçerse bu durumda sebebin sonucu meydana getirmesi geçersiz olmaktadır. Bkz. *Nüketü'l-Kitâbi'l-Muğnî Muhtasarun munakkahun mine'l-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîdi ve'l-adl*, nşr. Ömer Hamdân ve Sabine Schmidtke, Beyrut: el-Ma`hedü'l-Almâniyyu li'l-Ebhâsi'ş-Şarkıyye, 2012, 75-76.

[200] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/144;14-19.

Kâdî Abdulcebbâr bahsi geçen itiraza düşünen kimsenin zihninde düşündüğü şeye dair mutlaka bir mefhumun olması gerektiğinden yola çıkarak cevap verir. Ona göre kişi bir şey üzerinde düşünmeden ve onun delilleri hakkında tefekkür etmeden o şeyi bilen olamaz. Çünkü itikad sadece belirli vecihlerde gerçekleştiğinde bilgi olur ve bu vecihlerden bazılarının kişinin zihninde bir şey yokken ortaya çıkması mümkün değildir.[201] İtikad, obje ile suje arasındaki bilişsel bağlantının temel kategorisini ifade eder. Dolayısıyla itikad cins; bilgi, zan ve cehil ise bu cinsin türleri olur.[202] İtikadın bilgi olabilmesi için belli şartlarda gerçekleşmesi gerekir ve bu kavram kişinin objeye olan taallukuna göre farklı şekilde isimlendirilir. Kişide bulunan bilgi objeyle tam bir uyum içerisinde ise ve kişi sukûn-ı nefse sahipse, itikad "bilgi" olarak ifade edilir. Eğer kişinin objeye olan taalluku onun tam zıddı mesabesinde ise ve kişide sukûn-ı nefs oluşmamışsa itikad "cehil" adını alır. Diğer yandan kişinin objeye dair taalluku gerçekleşmekle birlikte onda sukûn-ı nefs oluşmamışsa bu ne bilgi ne de cehil olmaktadır.[203]

Kâdî Abdülcebbâr'ın itikadın ancak belirli şartlar dahilinde bilgi olabileceğini savunduğu belirtilmiştir. Bu şartların bazılarında görüş birliği bulunurken bazı şartlar hakkında farklı fikirler serdedilmiştir. Örneğin nazarın delile dayanması gerektiği herkes için ortak bir kuraldır. Ancak kişide sukûn-ı nefsin oluşması bazılarına göre şartken bazılarına göre değildir. Nitekim Ebû Ali bilginin doğruluğunu onun çelişkili olmamasına bağlarken, Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr bilginin kişide sukûn-ı nefsi oluşturması gerektiğini savunmuştur. Fakat bu Ebû Ali'nin sukûn-ı nefs kavramını tamamen yok saydığı anlamına gelmemektedir.[204] Burada önemli olan husus şudur: İtikad ancak belli şartlarda gerçekleştiğinde bilgi olur ve kişinin bilgiyi düşünmeden elde etmesi mümkün değildir. Zira kişi ancak zihnen bir şeyle meşgul olduğunda düşünür ve bu sürecin neticesinde bilir. Yani itikadın bilgi olabilecek vechelerinin ortaya çıkabilmesi için kişinin zihnen bir şeyle meşgul olması gerekir. Diğer yandan bu her düşünme faaliyeti neticesinde mutlaka

---

[201] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/144;19-21, 145;1.

[202] İslam mantıkçılarına göre cins "gerçekleri (hakikat) çeşitli olanlardan "bunlar nedir?" diye sorulunca verilen cevaptır." Örneğin insan, at ve kuşun ne olduğu sorulduğunda verilecek cevap hayvan olduklarıdır. Burada "hayvan" cins olmaktadır. Tür ise gerçeklikleri aynı olan şeylere "bunlar nedir?" diye sorulduğunda verilen cevaptır. Mesela "Elif, Ayşenur, Nur vs. nedir?" diye sorulduğunda "insandır" cevabı verilecektir. Burada insan tür olmaktadır. Necati Öner, *Klasik mantık* (Ankara : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974), 22.

[203] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/25;15-18.

[204] Koloğlu, *Cübbâ`îler'in Kelâm Sistemi*, 140-141.

bilginin tevlîd edeceği manasına gelmez. Kişinin düşünmesine rağmen bilgi için gerekli şartları yerine getirmediğinden dolayı bilgiye ulaşamaması mümkündür. Çünkü belirtildiği üzere kişinin bilen olması için onun mutlaka düşünmeye ihtiyacı vardır.

İtirazda ifade edilen husus, yani kişinin zihnen bir şeyle meşgul olmaması halinde onda bilginin meydana gelmesi durumu ancak zorunlu bilgileri hatırlama söz konusu olduğunda geçerlidir ve nazarda bu mümkün değildir. Muhalifler muhtemelen tezekkür ve tefekkür kavramlarını karıştırmış, aralarında fark bulunmasına rağmen bu iki kavramı aynı şey zannetmişlerdir.[205] Ancak bu kavramlar anlam bakımından birbirinden farklıdır. Zira tefekkür "bir işin akıbeti konusunda düşünmek" manasına gelirken; tezekkür, geçmişe yönelik düşünmeyi ifade eder ve hatırlama manasına gelir.[206] Hatırlama bir şey bilindikten sonra meydana gelen bir olgudur. Tefekkür ise düşünme anlamındadır ve bu açıdan tezekkürden farklıdır. Çünkü tefekkürde kişinin bir şeyi önceden bilme zorunluluğu bulunmaz. Kâdî tezekkürün zorunlu bilgilerde olduğunu ifade ederken bunu kastetmiştir. Yani kişide zaten var olan zorunlu bilgiler istidlâl yoluyla elde edilmeyip hatırlanır. Nazar ise zorunlu bilginin değil kesbî bilginin vasıtasıdır. Dolayısıyla kişi nazarda bulunduğu esnada tezekkür değil tefekkür etmiş olur. Kâdî bu nedenle söz konusu kavramların ayrımına dikkat çekmiştir.

Nazar yapan kimsenin nazar yaptığının farkında olmaması ise şu şekilde olur: Bazen düşünen kimse ortada delil yokken ilk aşamada yüzeysel düşünür, böylece konuyu çok özet geçer ve kendisinde bilgi oluşmaz. Sonra tekrar düşünmeye koyulur ve akabinde bilgi meydana gelir. Kişi kendisini düşünmüyor zannetse de onda tefekkür devam eder. Düşünme eylemi var olmaya devam ettiği için ikinci andaki bilgi ilk andakinden daha kolay ortaya çıkar. Birinci ve ikinci düşünmesi arasındaki farkın nedeni budur.[207]

Görüldüğü üzere itirazda dile getirilen bilginin kişide aniden meydana gelmesi durumu, kişinin nazar yaptığının farkında olmamasıyla ilişkilendirilmiştir. Yani kişi aslında düşünme eylemini devam ettiriyorken düşünmediğini zanneder ve bilginin rastlantısal olarak meydana geldiği yanılsamasına kapılır. Burada kastedilen, kişinin nazar yaptığının farkında olmasa bile kendisinin nazar yapıyor oluşudur. Kâdî bu durumun geçerli olması

---

[205] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/145;1-3.
[206] İlhan Kutluer, "Düşünme", *DİA*, X/53.
[207] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/145;4-9.

halinde delil ve medlûl arasında doğrusal bir ilişki kurulamayacağını ifade eder. Diğer bir deyişle, bu ilişki ortadan kaldırıldığında delilin bazen medlûlden önce bazen de sonra bilinmesi mümkün olur. Ancak vakıaya bakıldığında delilin her zaman medlûlden önce geldiği görülür. Bu nedenle onların görüşlerinin geçersiz olduğu ifade edilmiştir. Şu halde bilgiye ulaştıran yol, deliller üzerinde yapılan nazar olmaktadır. Müellif müktesep bilginin ancak nazar vasıtasıyla elde edilebileceği ilkesini kabul ettiğinden, bilginin rastlantısal olarak meydana gelmesini geçersiz görür. Çünkü açıklandığı üzere zorunlu bilgiler hariç bir yerde bilgi varsa orada nazarın bulunması gerekir, böylelikle söz konusu itirazın geçersizliği ispatlanmış olur.

2.3. Nazarın Failiyle İlişkili Şüpheler Ve Cevaplar

2.3.1. Nazarda Bulunanların Hallerinin Farklılaşması

Muhalifler nazarda bulunan kimselerin hallerindeki farklılıktan hareketle nazarı geçersiz kılarlar. Onlara göre nazar bilgiyi doğursaydı bu hususta akıl sahiplerinin hükmü farklılaşmazdı. Oysa kelâm ilminde ileri seviyede olan kimsenin başlangıç aşamasındakinden, zekinin aptaldan, hızlının yavaştan, celîlu'l-kelâmın dakîku'l-kelâmdan ayrıştığı görülür. Şayet nazar bilgiye götürseydi, her ne kadar kudretler farklı olsa da makdurlarının farklı olmaması, sebepler aynı olduğu sürece ondan meydana gelen sonucun da aynı olması gerekirdi. Şu halde buradaki farklılık bilginin zorunlu olarak değil âdeten meydana geldiğine işaret eder. Bilgi âdet üzere meydana geldiğinden kişilerin durumları farklılaşır.[208]

Kâdî bu itirazı nazarda bulunanların hallerindeki farklılığın sebeplerine değinerek cevaplar. Ona göre zeki ile aptal, ilimde başlangıç seviyesinde olan ile ilimde derinleşmiş olan ve muhaliflerin zikrettikleri diğer farklı durumlara sahip kimselerin halleri aynı olduğunda bilgiye ulaşma noktasında da onların eşit olmaları gerekir. Bu kimselerin hallerindeki farklılaşma onların nazarda ihtiyaç duyulan hususlarda ayrışmaları sebebiyledir. Sözgelimi ticarette ve seyahatte uzman olan kimse, bu hususlarda acemi olanın yapamayacağı şeyleri yapar. Çünkü zikredilen hususlar basirete ve yapılan iş kendisine kolay gelinceye dek aletlerin çokça kullanılmasına ihtiyaç duyulan hususlardır.

---

[208] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/137;5-11.

İbareleri bilen kimsenin durumu da böyledir. Bu kimse ibareleri tertip etme konusunda tecrübeye[209] ihtiyaç duyar. Görüldüğü üzere insanların durumları bu gibi konularda farklılaşmaktadır. Ancak onlar aynı şartlara sahip olduklarında hızlılık ve yavaşlık konusunda eşit olacaklardır. Kişilerin durumlarındaki farklılaşma nazar ve istidlâl sonucunda bilginin tevlîd etmeyeceği manasına gelmemektedir.[210]

Ebû Hâşim'e göre belîd (ahmak) kimse nazar yapmanın yolunu bildiğinde nazarı da bilmiş olur. Bunu bilmediğinde ise nazarın gereklerini yerine getiremeyeceğinden nazarla ulaşacağı bilgiyi elde edemez. Diğer yandan Allah Te'âlâ belîd kimseye vermediği şeyi zeki olana bahşetmiştir. Ancak ahmaklık, nazarda başlangıç aşamasında olan kimsenin anlamadığı şeyi anlamaya engel değildir. Belîd kimse nazarda başlangıç seviyesinde olan kimsenin bilmediğini bilebilir, onun kendisinden uzaklaştıramadığı şüpheleri uzaklaştırabilir ve mübtedinin fehminin ulaşamadığı noktalara ulaşabilir. İlimde ise dakîk konuların tüm yönlerine dair bilgi elde edilmesi mümkün değildir ve bu nedenle dakîku'l-kelâm ile celîlu'l-kelâm birbirinden farklılaşmaktadır.[211]

Ebû Hâşim *Nakzu'l-ma'rife*'de belîd kimsenin çalışması halinde bilip anlayabileceğini, bu nedenle de mükellef tutulacağını belirtir. Diğer yandan ona göre belâdet iki türlüdür. Birincisi kalbin zekasının zıddıdır ki bu Allah'ın fiillerindendir ve bu fiilleri O yaratır. İkincisi ise bilmemiz gereken hususlarda hak yerine batılın desteklenmesidir.[212] Burada belâdetin ilk türüyle Allah tarafından yaratılmış, doğuştan var olan anlama zorluğu kastedilmektedir. İkincisinde ise kişinin bile isteye batılı hakka tercih etmesi söz konusudur.

Kâdî'ya göre kapalı olan bir ifade delille sabit olmuşsa buna itiraz edilmesi mümkün değildir. Şu halde itiraz etmek yerine o ifadenin delille örtüşecek te'vili yapılmalıdır. Hakkında delil olan şeye itiraz edilememesi açısından kelâm ilminde ilerlemiş kimse ile başlangıç aşamasında olan, zeki ile ahmak ve dakîku'l-kelâm ile celîlu'l-kelâm

---

209 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/137;19 Metinde ibare "حربة" olarak geçmektedir. Ancak paragrafın anlam bütünlüğü dikkate alındığında "خبرة" şeklinde okunması daha doğru görülmektedir.

210 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/137;12-20.

211 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/137;21, 138;1-6.

212 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/138;6-9.

müsavidir. Bu nedenle nazarın bilgiyi doğurduğuna ilişkin görüş çürütülemeyecektir.[213] Diğer bir deyişle muhalifler zikredilen hususlarda durumları farklılaşan kimselerden hareketle nazarın bilgiyi meydana getirmediğini iddia etmişlerdir. Ancak Kâdî'ya göre bir şey delille sabit olduğunda onun hakkında kapalı hususlar olsa da ona itiraz edilemez ve o şey te'vil edilmek suretiyle delille mutâbık hale getirilir. Zeki ile ahmak arasındaki fark nazarın çürütülmesine delil değildir. Çünkü onlar arasında zıtlığın olması birinin inkar edilmesini gerektirmez. Bu minvalde nazarın bilgiyi meydana getirmediğine dair itiraz geçersiz olur. Zira nazarın bilgiyi tevlîd ettiği bilinir ve nazar delillerden hareket ederek medlûlün bilgisine ulaşmayı ifade eder. Delille sabit olan şey kapalı olmasından dolayı sâkıt olamaz. Sonuç olarak burada yapılması gereken, bilinenin delile taalluk edecek şekilde te'vil edilmesidir.

Burada nazarın bilgiyi meydana getirmesine itiraz edilememesinin nedeni diğer mütevellid fiillere de itiraz edilemeyişidir. Çünkü tevlîdle meydana gelmesi bakımından bu fiiller nazara benzemektedir. Örneğin atıcılıkta ok kullanmanın keyfiyetini bilen kimse bir başkasının yapmaya güç yetiremeyeceği şekilde atışta bulunur ve her zanaat sahibi kişi için aynı durum söz konusudur. Buradaki farklılıklar itimâdın doğurma özelliğini geçersiz kılmamaktadır. Nazarda bulunan kimselerin durumlarının farklılaşmasındaki diğer neden bu kişilerin nazar için gerekli olan mukaddimelerde kusur etmeleridir. Bir kimse önermeleri doğru değerlendiremeyip, nazar için gerekli şartları yerine getiremediğinde onun nazardaki durumu farklı olacaktır.[214]

Kâdî muhaliflerin "İlimde başlangıç aşamasında olanla ilerlemiş olan ve zeki ile belîd arasında farklılık vardır. Çünkü onlar nazar yapmaya kâdir değillerdir veya kalpleri nazarı yahut bilgiyi[215] taşımaya güç yetiremez" şeklinde itirazda bulunamayacaklarını ifade eder. Zira bu durumun geçersizliği açıkça ortadadır. Şu halde nazarda bulunan kimselerin hallerinin farklı olma nedeni, onların delillere ilişkin bilgiye sahip olmamaları veya sürekli bir şekilde delillerin mertebeleri üzerine nazarda bulunmanın keyfiyetini

---

213 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/138;11-15.
214 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/138;15-21.
215 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/139;3 Metinde ibare "العمل" şeklinde geçmektedir. Ancak cümlenin daha anlamlı olması ve paragrafta konu bütünlüğünün sağlanması açısından "العلم" olarak okunması daha doğru görülmektedir.

bilememeleridir.[216] Görüldüğü üzere Kâdî, nazar konusunda durumları farklılaşan kimselerin kalplerinin nazara elverişli olmadığı iddiasına karşı çıkmıştır. Ona göre bu kimseler nazarda bulunabilmeleri açısından aynı konumdadırlar, ancak nazarın tertibinde farklılaştıklarından dolayı bilgi elde etme konusunda ayrışırlar. Bu nedenle nazarda bulunan kimselerin hallerindeki farklılıktan hareketle onların nazar yapma yetilerinin bulunmadığı iddia edilemez.

Belîd kimsenin delilleri hatırlaması zordur ancak bu kimse akıl sahibi ise onun aklının bilgiye elverişli olmadığı iddia edilemez. Diğer yandan zarûrî bilgilerini kullanamayan ve bu nedenle de onlara dayanan fer`î bilgileri bilemeyen kişinin durumu bundan farklıdır. Bu kimsenin aklının yetersiz olduğunu söylenebilir. Böyle olmayan belîdin aklı, bilgiyi taşımaya elverişli olması bakımından zeki ile aynı konumdadır. Bu nedenle belîd kişi mükellef olur ancak ona zeki kimseye kıyasla daha çok mühlet tanınır.[217]

Allah'ın belîd kimsede kendisinin birtakım şeyleri bilen olduğuna dair bilgi yaratması mümkündür. Ancak Allah anlayışı hızlı olan kişide bunu daha farklı meydana getirir. Bu nedenle belîd ile zekinin durumları farklılaşır. Bu görüşe itiraz edilecek tek nokta belîdin zeki kimsenin nazarı gibi nazarda bulunmasına rağmen bilgi elde edemediği iddiasıdır. Bu itiraza verilecek cevap yukarıda izah edilen cevapla aynıdır.[218] Yani belîd kimse şartlarına uygun nazar yapmadığından dolayı zeki olandan farklılaşmaktadır.

Celîl ve dakîk bilgi arasındaki farka gelince; celîl bilginin delilleri zarûrîdir ve bu bilgilerde çokça öncülün tertip edilmesine gerek yoktur. Dakîk olan bilgi ise pek çok öncüle dayanmasıyla celîlden farklılaşır. Böylece dakîk bilgilerde öncüller çoğaldığı gibi şüpheler de çoğalır ve bu sebeple celîl olan ilimle dakîk olan birbirinden ayrışır. Ancak bu durum, nazarın bilgiyi meydana getirdiğine dair zikredilen hususları geçersiz kılmaz.[219] Düşünceden kaynaklı farklılıktan hareketle nazarın mutlak bilgiye ulaştırmayacağına dair eleştiride bulunmak mümkün değildir. Açıklandığı üzere bu iki

---

[216] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/139;1-4.
[217] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/139;5-9.
[218] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/139;10-16.
[219] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/139;17-19, 140;1-2.

bilginin birbirinden farklı olmasının nedeni dayandıkları öncüllerin tertibinden ve sayısından kaynaklanmaktadır.

Muhalifler "Şayet nazar bilgiye ulaştırsaydı nazarda bulunan herkesin bilgiyi elde etmesi gerekirdi. Ancak nâzırlar içerisinde hakkı bilmeyenlerin olduğu aşikardır." diyerek nazarın bilgiye ulaştırdığına dair temel ilkeye itirazda bulunurlar. Kâdî bu itirazı nazar sonrasında bilgi elde edemeyen kimsenin nazarı gerektiği gibi icra etmemesiyle açıklar. Ayrıca Kâdî'ya göre muhaliflerin "zayıf veya güçlü olması fark etmeksizin nazarın her kişide bilgiyi meydana getirmesi gerekir ancak hakikatte durumun böyle değildir" şeklindeki itirazları da geçersizdir. Çünkü bu kimselerin durumlarındaki farklılık, delilleri işleme konusunda eşit olmamalarından kaynaklanır. Bu kişiler deliller üzerinde nazarda bulunma konusunda eşit olduklarında yaptıkları nazar neticesinde aynı bilgiyi elde ederler.[220]

Muhalifler nazarın sıhhatine dair farklılıktan yola çıkarak bir başka itirazda daha bulunurlar. Onlara göre nazar sahih olsaydı, onun sıhhatini bilenler haricindeki kimselerin de kendi zâtlarını bildikleri gibi nazarın sahih olduğunu bilmeleri gerekirdi. Ancak bu hususta kişilerin hallerinin farklılaştığı bilinmektedir, böylece nazarın geçerli olduğu iddia edilemeyecektir. Kâdî'ya göre bu iddia, kabul edilmesi mümkün olmayan geçersiz bir iddiadır. Çünkü kişinin kendi içsel hallerine dayanarak nazarın imkanını bilmesi onun bilgiyi meydana getirmesinde şart değildir. Bu durum kişinin tevlîdle gerçekleşen diğer fiillerde o fiillerin imkanını bilmesinin zorunlu olmaması gibidir. Yani nazarda bulunabilmek için nazarın sıhhatinin bilinmesi şart değildir. Çünkü nazarın bilgiye ulaştıran yol olduğuna dair bilgi müktesep bilgidir.[221] Görüldüğü üzere Kâdî tevlîdle meydana gelen diğer fiillere dair hükümleri örnek vererek nazarın imkanına yönelik bilginin nazar için şart olmadığını belirtir. Bir örnekle açıklamak gerekirse taş atan kimsenin bu fiili gerçekleştirebilmesi atış neticesinde isabetin meydana geleceğini ve atmanın isabette bir yöntem olduğunu bilmesine bağlı değildir. Atışı yapan kişi böyle bir bilgiye sahip olmasa da onun fiilinden isabetin meydana gelmesi mümkündür. Bunun gibi nazarda bulunan kimsenin nazarın sıhhatini nazar öncesinde bilmesi zorunlu değildir. Aksine nazar neticesinde bilgi elde edildiğinde kişi kendisini bilgiye ulaştıran şeyin nazar

---

[220] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/140;3-9.
[221] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/140;10-16.

olduğunu bilir. Bu açıdan nazarın imkanına dair bilgi zarûrî değil müktesep bilgi olmaktadır.

Ebû Osman el-Câhiz, el-İlham adlı eserinde, dinin asılları ve ferlerine yönelik nazarda bulunan kimselerin hallerindeki farklılığa dair görüşünü belirtmiştir. Ona göre bu kimselerin halleri tıpkı bir şeyi elde etmek için çabalayan kişinin o şeye ulaşamamasına rağmen tembellik yapanın ulaşması, çalışkan olanın bir şeyden mahrum kalırken vaktini zayi edenin onu elde etmesi gibidir. Bu ise bilginin nazardan meydana gelmediğine delâlet etmektedir.[222] Çünkü bir kimsenin herhangi bir çaba göstermeksizin bilgiyi elde etmesi, bilginin nazar vasıtasıyla elde edilmediğine dair işaret niteliğindedir.

Kâdî Câhiz'in belirttiği farklılıkları, kişilerin deliller üzerinde tek şekilde[223] nazarda bulunmamalarıyla ilişkilendirir. Bu kişiler delilde tek tarzda nazarda bulunduklarında bilgiyi elde edeceklerdir. Atışta da aynı durum söz konusudur ve kişi isabeti gerçekleştiren yönde atış yaptığında ondan isabet meydana gelecektir. Diğer yandan Câhiz'in iddiasında yer alan haller tevlîdle meydana gelmeyen hallerdir. Bu gibi hallerde farklılığın bulunması mümkündür ancak tevlîd yoluyla meydana gelen fiiller aynı neticeyi doğurmak zorundandır.[224]

Kâdî fiillerin belli kısımlara ayrıldığını belirtir. Bazı fiiller doğrudan Allah tarafından meydana getirilir ve Allah'ın, kişinin maslahatını gözetmesinden dolayı bu fiili yaratmaması mümkündür. Diğer yandan O'nun doğrudan meydana getirdiği fiiller de vardır, nitekim rızıklar bu gibi fiillerdendir. Bazı fiiller ise Allah dışında bir varlık tarafından talep edilir fakat bu kimsenin güdüleri fiili terk etme yönünde meydana geldiğinde kişi fiili yapmayabilir.[225] Yine bir kimsenin zararı ortadan kaldırmak veya

---

[222] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/140;17-21, 141;1.

[223] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/141;2 Metinde ibare "على واحد واحد" şeklinde geçmektedir. Ancak mana bakımından "على حد واحد" olarak okunması daha doğru görülmektedir. Bir sonraki cümlede de "على حد واحد" kullanımına yer verilmesi bu okuyuşu destekler niteliktedir.

[224] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/141;2-5.

[225] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/141;8 Bu ifade metinde " ما يطلب الشيء من قبل غيره، و قد يفعله لحصول دواعيه الى تركه..." şeklinde geçmektedir. Ancak güdülerin terk etmeye yönelik olması fiilin yapılmasına değil yapılmamasına neden olur. Bu nedenle ibarenin "....و قد لا يفعله" şeklinde okunması daha doğru görülmektedir.

rahat etmek adına fiilde bulunması mümkündür. Tüm bu fiiller fiili[226] doğurmaz ve onu zorunlu kılmaz.[227] Kâdî bu gibi tevlîdle meydana gelmeyen fiillerden bahsederek Câhiz'in kişilerin durumlarındaki farklılığa dair itirazına cevap vermeye çalışır. Ona göre maslahat elde etme gibi tevlîde dayanmayan fiillerde kişilerin hallerinin farklılaşması mümkündür. Ancak nazar tevlîde dayanan fiiller arasında yer aldığından kişilerin nazar neticesinde elde edilen şeyde ortak olmaları gerekir. Bu nedenle tevlîd olmadan gerçekleşen fiillerde farklılaşma mümkünken nazarda bu mümkün değildir ve nazarda bulunanların bilgiye ulaşma noktasında eşit olmaları gerekir.

Câhiz nazarın farklı hallerde bulunmasından dolayı onun terk edilmesi gerektiğini ifade eder. Kâdî ise bu itirazı önceki delillerle ispatlar. Zira belirtildiği üzere kişilerin nazar konusundaki farklılıkları onların delil üzerinde tek yönde nazarda bulunmamalarından kaynaklanır. Ayrıca Câhiz'in bu iddiası dünya işlerindeki nazarda dahi geçerli değilken, delillere dayanarak yapılan nazarda geçerli olması asla mümkün değildir.[228] Bir başka ifade ile nazarın asgari düzeyi olan dünya işlerindeki nazarda dahi iddia geçersiz olurken, bunun delillerle gerçekleştirilen nazarda geçerli olduğunun savunulması imkansızdır.

Kâdî fiillere dair yapılan açıklamaların, muhaliflerin "Dinin bilgisi nazarla talep edildiği takdirde Allah'a tevekkülün terk edilmesi gerekir." şeklindeki iddialarına da cevap niteliğinde olduğunu belirtir. Çünkü dini meselelere ilişkin bilgiyi nazarla talep eden kimsenin nazarında Allah tarafından meydana getirilmesi gereken pek çok unsur bulunur. Böylece kişi tevekkül eden kimse olmaktan çıkmaz. Ayrıca bu iddianın geçerli olması halinde dünya işlerindeki nazarında terk edilmesi gerekir ancak bu mümkün değildir. Şu halde söz konusu iddia geçersiz olmaktadır.[229] Görüldüğü üzere muhalifler bilginin nazardan zorunlu olarak meydana geldiği görüşünden hareketle bunun Allah'a tevekkülü ortadan kaldırdığını iddia etmişlerdir. Çünkü onlara göre bu zorunluluk ilahi müdahalenin dışarıda bırakılması manasına gelir. Kâdî ise nazardan bilginin zorunlu olarak meydana geldiğini kabul etmekle birlikte bunun Allah tarafından yaratıldığını ayrıca nazarda

[226] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/141;9 Paragrafın anlam bütünlüğü açısından "العلم" kelimesinin "الفعل" şeklinde okunması daha doğru bulunmaktadır.
[227] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/141;6-9.
[228] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/141;10-17.
[229] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/141;17-20.

Allah'ın müdahalesini gerektiren pek çok unsur bulunduğunu belirtir. Böylece o muhaliflerin iddialarını geçersiz kılmıştır.

Muhaliflerin bir başka iddiaları da şöyledir; Bir kimse nazarı terk etmekten korktuğu için nazarda bulunduğunda bu kişinin durumu boğulmak üzere olup ipe tutunan, kendisine vurulduğunda çığlık atan, hastalığından dolayı inleyen kimsenin durumu gibi olur. Bu kimseler söz konusu fiillerle içinde bulundukları halden kurtulabileceklerini düşünürler, ancak bu fiilleri işlemeleriyle sonuç zorunlu olarak gerçekleşmez. Nazarın durumu da böyledir. Yani bir kimse nazarın terkinden korkmuş olsa dahi onun yaptığı nazardan zorunlu olarak bilginin meydana geleceği iddia edilemez.[230] Bir başka ifade ile boğulmak üzere olan kimse kurtulmak amacıyla ipe tutunsa da bu fiil o kişiyi boğulmaktan kurtarmaz ve kişinin kurtulmasını zorunlu kılmaz. Tıpkı bunun gibi nazarın terkinden korkulması da nazar neticesinde bilginin meydana gelmesini zorunlu kılmaz.

Kâdî'ya göre muhaliflerin bu iddiaları geçersizdir. Çünkü öncesinde de belirtildiği üzere şartlarına uygun şekilde meydana getirilen nazar bilgiyi tevlîd eder ve bunu yapan herkesin aynı neticeye ulaşması zorunludur. Nazar haricindeki diğer fiillerde kişilerin hallerinin farklılaşması ise tevlîd yoluyla meydana gelmemelerinden dolaydır. Ayrıca itirazın geçerli olması halinde bilginin nazardan zorunlu olarak meydana gelmemesi gibi isabetin de itimâddan tevlîd etmemesi gerekir. Bu durum mümkün olmadığından itiraz nazarın geçersizliğine delil teşkil etmemektedir.[231]

Muhaliflere göre nazar, soru gibi keşfin yolu olduğunda nazar sonrasında bilginin zorunlu olarak tevlîd etmemesi gerekir.[232] Çünkü soru cevabını zarûrî olarak meydana getirmemektedir. Şu halde tıpkı soruda olduğu gibi nazarda da bilginin zarûreten var olduğu iddia edilemeyecektir. Kâdî bu itirazı sual ve nazarın farklı olmasından hareketle cevaplandırmıştır. Ona göre suâl sözdür ve sözün bilgiyi ya da sâir şeyleri meydana getirmediği bilinir. Nazar ise tevlîdle meydana gelmesi açısından sorudan farklıdır.[233]

---

[230] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/142;1-4.
[231] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/142;4-8.
[232] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/142;9-10.
[233] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/142;10-12.

Görüldüğü üzere Kâdî bu itirazı da nazarla kıyaslanan şeyin yöntem olarak nazardan farklı olmasıyla açıklamıştır.

Muarızlar dünyevi konularda yapılan nazarla bilgi elde edilememesinden hareketle bir başka itirazda bulunmuşlardır. Onlara göre dünyevi meselelerde menfaat elde etme ve zararı ortadan kaldırmaya yönelik yapılan nazar bilgiyi meydana getirmediğinde delille yapılan nazarın tevlîd edici olmadığı bilinmiş olur. Bu durum itimâdın bazısının meydana gelmesiyle diğerlerinin de var olmasının mümkün olması veya sesin bir başka sesi doğurmaması gibidir.[234] Buradaki temel iddia dünyevi konularda yapılan nazarın bilgiyi meydana getirmediğinden dini konulardaki nazarın da bilgiyi tevlîd etmeyeceğidir. Muhalifler bunu itimâd ve sesin hükümlerine değinerek delillendirmeye çalışmışlardır. Onlara göre itimâdla olan fiillerin bir kısmı bir kısmını doğurduğundan bu hükmün diğer kısımlarda da geçerli olması gerekir. Örneğin yuvarlanan taş sürekli kendinden sonraki hareketi meydana getirir ve bu nedenle onun bir sonraki hareketi tevlîd etmesi mümkündür. Ses söz konusu olduğunda ise bazı sesler bazı sesleri doğurmaz ve buradaki hükmün diğer sesler içinde geçerli olması gerekir. Nazarın hükmü de böyledir, yani dünyevi meselelerde yapılan nazarın bilgiyi meydana getirmediği iddia edildiğinde dini konularda yapılan nazarın da bilgiyi meydana getirmeyeceği söylenmelidir. Çünkü biri hakkında geçerli olan hüküm diğeri için de geçerli olmalıdır. Şu halde dünyevi meselelerde bilgi meydana gelmiyorsa dini konularda yapılan nazardan da bilginin meydana geldiği iddia edilemeyecektir.

Kâdî'ya göre bu geçersiz bir iddiadır. Çünkü nazardan bilginin meydana gelebilmesi için nazarın delile taalluk etmesi gerekir. Ancak menfaatleri elde edip zararları uzaklaştırmak için yapılan dünyevi nazarda böyle bir zorunluluk yoktur. Diğer yandan itimâdın çarpma suretiyle sesi meydana getirmesi mümkündür. Fakat bu sadece cisimlerde meydana gelir, atomlar söz konusu olduğunda itimâddan bahsedilemez. Şu halde nazarın bilgiyi meydana getirmeme sebebi muhaliflerin iddia ettikleri nedenlerden dolayı değil daha önce zikredilen sebeplerdendir.[235]

---

[234] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/142;15-18.
[235] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/142;18-21, 143;1-3.

Muhalifler nazarın şâhid alemde bilgi vermemesinden hareketle bir başka iddia da bulunurlar. Buna göre müşahede edilen nesnelerde yapılan nazar bilgiyi doğurmazken gâib alanda yapılan nazarın bilgiyi meydana getirmesi mümkün değildir. Kâdî'ya göre onların bu itirazları geçersizdir. Çünkü ister şâhid isterse de gâib olsun, bu alanlarda elde edilecek şeyler gâib olma noktasında eşittir.[236] Görüldüğü üzere Kâdî gâiblik niteliğini sadece duyu ötesi alana has kılmamıştır. Ona göre kişinin bilgisi dahilinde olmayan her şey o kişi için gâibtir. Bu nedenle bilinmezlik söz konusu olduğunda fizik ve metafizik alan arasında bir fark gözetilmemiştir.

Ayrıca karışıklığın bulunması idrak nesnelerinde mümkün olduğu gibi nazarda da mümkündür. Kişi fiilde bulunan kimsenin kâdir olduğunu kendi içsel halleriyle bilir. Hâdis olan şeyin, ona kast eden bir varlık tarafından yaratılmış olduğu bilgisini ise istidlal yoluyla elde eder. Bunun aksi olan zarûrî veya istidlâli olarak bilinmeyen durumlardan hareketle nazarın bilgiyi meydana getirmediği iddia edilemez.[237] Bir başka ifadeyle bilgiler ya fiil yapanın kâdir olduğunun bilgisi gibi kişinin kendi içsel hallerinde zarûrî olarak bilinir ya da hâdis olan nesnenin muhdise ihtiyaç duyduğuna dair bilgi gibi istidlâlde bulunmak suretiyle elde edilir. Diğer yandan Allah'ın zâtının mâhiyeti gibi ne zarûrî olarak ne de istidlâl yoluyla elde edilemeyen bilgiler mevcuttur. Allah'ın mâhiyetine dair bilginin elde edilememesi O'nu inkar etmeyi gerektirmemektedir. Bu bilgiye istidlâli veya zarûrî olarak ulaşılamaması bu yöntemleri geçersiz kılmamaktadır. Şu halde bazı nazarlarda karışıklığın bulunmasından yola çıkarak nazarın tamamen inkar edilmesi mümkün değildir.

Tüm bu zikredilenlerle muhaliflerin "Bir görüşü elde etmek için nazarda bulunan kimselerin durumları farklıdır. Onlardan bazısı bilirken bazısı şekk veya cehle düşer. Şu halde deliller üzerinde nazarda bulunanın durumu, dünyevi meselelerde nazarda bulunan kimse gibidir" şeklindeki itirazları da geçersiz olur. Çünkü belirtildiği üzere nazarda bulunanlar nazarın şartlarını gerçekleştirme konusunda eşit olduklarında nazar bilgiyi meydana getirir. Bu kişiler bilginin elde edilmesi konusunda eşittir. Ancak dünya

[236] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/143;3-6.
[237] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/143;7-11.

işlerindeki nazar delilde gerçekleştirilmediğinden onda böyle bir şart yoktur. Dünyevi konularda yapılan nazardan elde edilen şey bilgi değil zann-ı gâlibtir.[238]

Muhaliflerin bir başka itirazları şu şekildedir: Nazarda bulunan kişilerin halleri, elde ettikleri neticeler konusunda farklılaşır. Bu açıdan nazardan bilginin meydana gelmesi cinsi münasebet sonrası hamileliğin gerçekleşmesine benzer. Nasıl ki bu durum âdeten meydana geliyorsa nazarda bilgiyi zorunlu olarak değil âdet gereği meydana getirir. Kâdî'ya göre bu geçersiz bir iddiadır, çünkü nazar bilgiyi tek tarzda zorunlu olarak tevlîd eder. Bu nedenle nazarın âdetle meydana gelen şeylerle kıyaslanması mümkün değildir.[239] Dolayısıyla âdette var olan farklılık delil gösterilerek aynı durumun nazar için de geçerli olacağı iddia edilemez.

Muarızlar önceki itirazlarına benzer bir iddiada daha bulunurlar. Onlara göre nazarda bulunan kişilerden bazıları bilgiyi elde ederken bazıları edemez ve bu durumda nazar taalluku bulunmayan fiiller kabilinden olur. Netice itibariyle nazarın tevlîd edici niteliğe sahip olduğu iddia edilemez. Kâdî da bu iddianın geçersiz olduğunu savunur. Çünkü nazarda bulunan kişiler delil üzerinde aynı şekilde nazar yaptıklarında onların bilgiye ulaşmaları zorunlu olur ve bu zorunluluk nazarın rastgele veya şans eseri elde edilmesini engeller. Böylece nazar iddia edildiği gibi rastgele meydana gelen filler arasında değerlendirilemez ve o tevlîd edici olmaktan çıkarılamaz. Ayrıca nazarın bilgiyi tevlîd yoluyla meydana getirmediği kabul edildiğinde, itimâdın da tevlîd etmediğinin söylenmesi gerekir.[240]

Muhalifler nâzırın, nazarla elde ettiği bilgiden vazgeçmesini delil göstererek nazarın bilgiyi zorunlu kılmadığını iddia ederler. Onlara göre bir kimse nazar sonrasında elde ettiği bilgiye dair itikadını devam ettirebilir, ondan vazgeçebilir ya da başka bir görüşe inanabilir. Bu, nazardan meydana gelen bilginin terk edilemeyecek nitelikte olmadığına delâlet etmektedir. Kâdî ise itirazı sukûn-ı nefs kavramı üzerinden cevaplamıştır. Nazar sonrasında elde edilen bilgi kişide sukûn-ı nefsi meydana getirir, böylece bilgi zandan farklılaşır.[241] Çünkü kişi inandığı şeye dair kesin kanaat getirdiğinde o bilgisinden

---

[238] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/143;12-18.
[239] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/143;19-21, 144;1.
[240] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/144;2-7.
[241] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/144;7-10.

vazgeçmez. Vazgeçmesi halinde inandığı şeyin bilgi değil zan kabilinden inanç olduğu bilinir. Yani kişinin kanaatinden dönmesi nazarın bilgiyi meydana getirmediğine değil o kişinin bilen olmamasına delâlet etmektedir. Şu halde söz konusu itiraz nazarın bilgiyi meydana getirmesini geçersiz kılmayacaktır.

Muarızlara göre nazarda bulunan kişilerin durumlarının farklı olduğu bilinmektedir. Nazar yapma hususunda ileri seviyede olan kimsenin hızı, başlangıç aşamasındaki kimsenin durumundan farklıdır. Bu durum zekinin zeka bakımından kendisinden aşağıda olan kimseden farklı olması gibidir. Şu halde nazarda başkasına göre kusurlu olan kimsenin kusurunun sebebi hüccet ile şüphe arasındaki ayrımı yapamaması, delili bilmeye yaklaştıracak şeyi bilmemesi ve delile yaklaştıranla yaklaştırmayan arasındaki ayrımı yapamamasıdır. Nazarda bulunanlar arasında ise bu halde olmayan kimse yoktur.[242] Görüldüğü üzere muhalifler itirazlarında nazarda bulunanın hüccet ile şüphe arasındaki farkı bilmemesinden dolayı nazardan yanlış sonucun çıkabileceğini iddia ederek nazarın mutlak doğru bilgiyi verdiğine dair görüşe karşı çıkarlar. Çünkü kişi şüphe ile delil arasında ayrım yapamadığında kişi şüphede mi yoksa delilde mi nazar yaptığını tam anlamıyla bilemez. Şüphe üzerinde nazar yaptığında ise bu nazardan doğru bilgi meydana gelmez. Ayrıca kişinin delile yaklaştıran ve yaklaştırmayan şey arasında bir ayrım yapamaması da onun nazarda bulunmasına engel teşkil eder. Bu nedenle muhalifler nazar yapmanın sadece delil ile şüphe arasındaki ayrımı tam manasıyla idrak etmiş kişiler için mümkün olduğunu düşünürler. Onlara göre nazar bilgiyi meydana getirse dahi nazar vasıtasıyla bilgiye ulaşmak sadece bilgileri kemâle ermiş, hüccetle şüpheye dair bilgisi oturmuş, nazarın zorluğuna ilişkin kendisine sabır lütfedilmiş kişiler için mümkün olur. Bu ise nazarın güvenilirliğine gölge düşürür.[243]

Kâdî Abdülcebbâr bu iddianın gerçeklikten uzak olduğunu ifade eder. Çünkü nâzır delâletin delâlet olduğunu bilmese dahi onun niteliğini bildiğinde medlûlün bilgisine ulaşır. Bu durum tıpkı atılan ok sonucunda meydana gelen isabetin bilinmesinde atışı bilmenin zorunlu olmaması gibidir.[244] Müellif burada muarızların iddialarının aksine nazarın doğru bilgi vermesi için kişinin şüphe ve delil arasındaki ayrımı bilmesinin şart

[242] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/147;16-20.
[243] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/147;21, 148;1-2.
[244] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/148;3-5.

olmadığını ileri sürmüştür. Kâdî'ya göre delâletin niteliği yani medlûle ilişkin vasfı bilindiğinde, delâletin bizzat delâlet olduğunun bilinmesine gerek yoktur. Kişinin bunu bilmemesi nazardan bilginin meydana gelmesine engel değildir. O nazardan bilginin nasıl meydana geldiğini bilmese de nazarla bilgi arasındaki ilişkinin varlığından haberdar olabilir. Diğer bir deyişle kişi tevlîdin detaylarını bilemese dahi bilgi ile nazar arasında sebep-sonuç ilişkisi kurabilir. Netice itibariyle iddia edildiği gibi delille alakalı ayrıntılı bilgi sahibi olmak, nazarın bilgiyi tevlîd etmesi için şart değildir.

Kâdî'ya göre muhaliflerin iddialarının geçerli olması halinde cisimlerin hudûsu ve kendisinden fiil mümkün olan kimsenin kâdir oluşu hakkında yapılan akıl yürütmeden de bilginin meydana gelmemesi gerekir. Çünkü hüccet ve şüphe olduğu ayırt edilemeyen deliller buna sebep olur. Aynı şekilde nazar ve istidlâlin sıhhati, onun mertebeleri ve tüm bilgiler bilinemez. Ancak bu bilgiler bilinmektedir ve kişide söz konusu bilgilere ilişkin sukûn-ı nefsin bulunması muarızların iddialarının geçersizliğine delâlet etmektedir. Kişi delil ve şüphe arasındaki ayrımı ancak deliller üzerinde akıl yürüttükten sonra bilmektedir. Sonuç olarak delil ve şüphe arasındaki ayrımı bilmek bilgilerin imkanında şart değildir zira, bunun zorunlu olması, bilginin asla elde edilememesine sebebiyet vermektedir.[245]

Görüldüğü üzere müellif itirazı, nazar ve istidlâli bilgiyi tamamen geçersiz kılması açısından eleştirir. Çünkü muhalifler bir taraftan şüpheler ve deliller arasındaki ayrım bilindiğinde nazarın bilgiyi meydana getireceğini kabul ederlerken diğer taraftan nazarın mutlaka doğru bilgiyi tevlîd ettiğine dair genel ilkeyi reddederler. Ayrıca nazarın doğru bilgi vermesini söz konusu şartlara bağlamakla onun imkanını ortadan kaldırırlar. Zira onların iddia ettikleri gibi deliller hakkında detaylı bilgiye sahip olmayı nazar için şart kılmak, bir nevi onun imkanını ortadan kaldırmak manasına gelir. Çünkü her konunun bu denli ayrıntılı bilinmesi mümkün değildir. İtiraz geçerli olduğunda kişilerin cisimlerin hudûsu hakkında nazar yapmasının imkanı da bulunmayacaktır. Zira cisimlerin hudûsuna dair delillerin ayrıntılı şekilde bilinmesi mümkün değildir. Sonuç olarak delillerin ayrıntılarına ilişkin bilgiyi nazar için şart koşmak istidlâli bilginin önünü kapatmak anlamına gelmektedir.

---

[245] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/148;9-16.

Kâdî muhalifleri söz konusu itirazları sebebiyle bir nevi teselsüle düşmekle itham eder. Açıklandığı üzere muhalifler nazarın bilgiye ulaştırması konusunda hüccet ile şüphe arasındaki farkı detaylıca bilmeyi şart koşarlar. Ancak bu itirazı dile getirmek için onların da deliller üzerinde düşünmeleri, o delillerin ayrıntılarını bilmeleri gerekir. Yine bunu bilmek için başka deliller üzerinde düşünmelilerdir ki bu deliller için de aynı şey söz konusu olacaktır. Bu ise teselsüle sebebiyet vereceğinden bilginin meydana gelmesi mümkün olmayacaktır.

Muhalifler itirazlarında şüphe ile delil arasındaki farkı bilmeyen kimsenin nazarda bulunamayacağını ifade etmişlerdir. Bu ise şüphe ile delilin farkını bilen kimsenin nazarda bulunabileceği manasına gelmektedir. Kâdî da buradan yola çıkarak muhaliflere karşı itirazda bulunmuştur. Ona göre delil ve şüphe arasındaki farkı bilen kişinin nazar hakkındaki bilgisi ya zarûri ya da iktisâbî bilgidir. Zarûri olması imkansızdır.[246] Çünkü zarûri bilgi kişinin kendisinden uzaklaştıramayacağı şekilde meydana gelen bilgidir. Dolayısıyla bu hususta ihtilafın olmaması gerekir. Ancak nazarın bilgisi hakkında görüş birliği sağlanamamıştır ve şu halde bu bilginin iktisâbî olmasından başka seçenek yoktur. Nazarın istidlâli olarak bilinmesi ise kişinin sukûn-ı nefsiyle olur. Bu yöntem nazar konusunda başlangıç seviyesindeki kimse için ileri seviyede olan kişi gibi mümkündür.[247] Diğer bir deyişle kişi yaptığı nazar sonucunda doğru bilgiye ulaştığında kendisinde nazarın doğruluğuna, onun sahih bilginin aracı olduğuna dair sukûn hali oluşur. Böylelikle nazarın sıhhati hakkında bilgi kendisinde meydana gelir. Ayrıca bu durum hem nazara yeni başlayanlar için hem de bu hususta ileri seviyede olanlar için ortaktır. Yani sahih nazar yapıldığında nazarın bilgi için vasıta olduğuna dair sukûn-ı nefs nazar yapan herkeste meydana gelmektedir.

Kâdî'nın muarızların görüşlerine itiraz ettiği diğer nokta ise onların delillerin asıllarını reddetmekle birlikte bu asıllar üzerine bilgi inşa etmek suretiyle çelişkili tavırlar sergilemeleridir. Ona göre hakkında güvenilir olduğuna ve olmadığına dair şeyler söylenirken nazarı reddetmek[248], delillerin asıllarına güvenmemek ve bu deliller üzerine bina edilen şeyleri bilen olmak mümkün değildir. Muhalifler kişinin, hüccetler ve

---

[246] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/148;17-20.
[247] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/148;20, 149;1-2.
[248] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/149;3"نوع" ibaresini "نمنع" şeklinde okumanın itirazdaki anlam bütünlüğünün sağlanması açısından daha doğru olacağı düşünülmektedir.

şüpheler arasındaki farkı bilip, nazarın temel unsurlarına ilişkin bilgi sahibi olduğunda onun sukûn-ı nefse ulaştığını kabul ederler.[249] Onlar hem delille şüphe arasındaki ayrımı ve bunların detaylarını bilmeyi nazar için şart koşarlar hem de bunlar olduğunda nazarın mümkün olduğunu savunurlar. Yani delillerin ayrıntılarıyla bilinmesi gibi mümkün olmayan bir durumu şart koşarak istidlâlî bilginin imkanını ortadan kaldırırlar ancak bununla birlikte nazarın belli şartlarda bilgiyi tevlîd edeceğini de söylerler. Bu da onların istidlâlî bilgiyi imkansız hale getirmelerine karşın onu kullanmaları anlamına gelir. Müellif muarızların bu durumlarının tıpkı zarûrî bilgileri inkar etmekle birlikte onların üzerine bina edilen şeyleri kabul etmek gibi olduğunu belirtir. Kısaca ifade etmek gerekirse daha temel olan şeyin inkarı o şey üzerine inşa edilecek olanın da inkarını gerektirdiğinden nazarın temel unsurları inkar edilip, daha sonra onun bilgiyi meydana getirdiği iddia edilemez.

Kâdî nâzırın delilin ayrıntısını bilmesinin şart olmadığını ifade etmekle birlikte o kişinin nazarın sıhhatine güvenmesini, nazarla ilgili durumların ona karışık gelmemesini zorunlu kılar. Çünkü kişi hata yapıyor olsa dahi nazarını sahih zannedebilir zira nazarda şüphe mümkündür. Bu durum cahil kimsenin sukûn-ı nefse sahip olduğuna inanması gibidir.[250] Burada kastedilen nazarda bulunan kişinin nazarın imkanına dair bilgisiyle, nazarda hata yapma ihtimalinin birbirinden farklı olmasıdır. Diğer bir ifadeyle kişinin nazarı kabul ediyor olması onun fâsid nazar yapmayacağı manasına gelmemektedir. Nitekim kişi yaptığı hatalı nazar sonucunda meydana gelen şeyi bilgi zannedebilir. Sonuç olarak nazarın imkanını bilmek ve sahih nazar yapmak ayrı şeylerdir.

Kâdî nazardan bilginin meydana gelmesinin ve buna güvenilmesinin şartları arasında muarızların iddia ettikleri şeyleri kabul edenler ile "zarûrî bilgi ancak diğer zarûrî bilgiler olgunlaştıktan sonra olur ve bunun nedeni bu bilgilerin birbirine ilişmesidir" diyenler arasında bir fark olmadığını ifade eder. Bu ise açıkça geçersizdir.[251] Çünkü onların hüccet ile şüphe arasında ayrımı bilmeyi şart koşmaları teselsüle neden olur ve bu durumda kişinin tekrar nazar yapması gerekir. Aynı zamanda onların iddiaları zarûrî bilgilerde de

[249] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/149;2-6.
[250] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/149;7-10.
[251] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/149;10-12.

teselsülü gerekli kılar. Zira birbirleriyle ilişkili olan zarûrî bilgilerin bir kısmı bilinmediğinde diğer bilgiler de bilinemeyecektir.

Görüldüğü üzere muarızlar nazarın hüccet ve şüphe arasındaki farkı bilen kimse için mümkün olduğunu düşünürler. Kâdî ise bu itirazı delillerin delil olduklarını başka bir delille bilmeyi zorunlu kılması ve teselsülü gerektirmesi açısından geçersiz görür. Ayrıca o yaptığı eleştiriye yönelik olası bir itiraza cevap vermek adına nazarın başka bir nazara temel teşkil etmesi hakkındaki görüşlerini ifade eder. Buna göre Kâdî'nın muarızları teselsüle düşmekle itham etmesi nazarın bir kısmının bir kısmına dayanmasını mümkün görmesi ile çelişmez. Bu durum arazların yaratılması hakkındaki nazarın onun ispatına dayandırılması gibidir. Hüccet ile şüpheler arasındaki ayrıma ilişkin bilgi nazar ve sıhhati hakkında şart değildir. Nazarın tertibinde ise ikinci ve üçüncü olarak kullanılan delilin bilgiyi öncelemesi gerekir.[252] Örneğin âlemin muhdisinin Allah olduğuna dair nazarda bulunmadan önce her hâdisin bir muhdisinin olduğu ispatlanmalıdır. Nazarın tertibi ile kastedilen şey budur. Burada muarızlardan ayrışılan nokta nazarın sıhhat şartı olarak delâleti bilme haricinde bir şeyin gerekli görülmemesidir.

Muhaliflerin itirazlarındaki temel unsur nazarın sadece belirtilen şartlara haiz kimselerin elinde gerçekleşeceği iddiasıdır. Söz konusu itiraz belîd (ahmak) kimsenin nazarı hakkında bilgi verme ihtiyacı doğurmuştur ve bu nedenle Kâdî, Ebû Ali'nin belîd kişi hakkındaki görüşüne değinmiştir. Ebû Ali'ye göre belîd kimsenin ahmaklığının sebebi sözün ayrıntılarına dair bilginin onda meydana gelmemesi ve bu konuda bir netliğin olmamasıdır. O, nazar hakkındaki sözün ayrıntılarına ve onun delillerine ilişkin bilgiyi bilemez ve kendi nazarı ile zeki kimsenin nazarını ayırt edemez. Bu kimse anlayışı hızlı olan kişide olduğu gibi nazarın ayrıntılarına dair bilgiye ulaşamaz.[253] Buradan da anlaşılacağı üzere Ebû Ali, belîd kimsenin nazara ilişkin ayrıntıları bilmemesinden dolayı furû kabilindeki meselelerde nazar yapamayacağını ifade etmiştir. Bu açıdan Ebû Ali'nin görüşü muarızların iddialarıyla yakınlık göstermektedir. Kâdî ise Ebû Ali'nin bu hususta eleştirilemeyeceğini ifade etmiş ve konu hakkında detaylı bir açıklamada

[252] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/149;13-18.
[253] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/149;19, 150;1-4.

bulunmamıştır.[254] Ancak sonrasında Ebû Hâşim'in belîd kişi hakkındaki görüşlerini aktararak itirazların geçersizliğini ispatlamıştır.

Ebû Hâşim'e göre ahmak kimsenin nazarda bulunması mümkündür. Fakat nazar ona meşakkatli gelir ve o nazar yöntemine vâkıf olabilmek için uzun vakte ihtiyaç duyar. Ancak netice itibariyle onun nazarı bilgiyi meydana getirir.[255] Görüldüğü üzere Ebû Ali ve Ebû Hâşim belîd kimsenin nazarının imkanı hususundaki farklı görüştedir. Ebû Ali belîdin furû meselelerde yaptığı nazarın bilgiyi meydana getirmeyeceğini ifade ederken, Ebû Hâşim bu kişinin zorlansa da nazar yapmasını mümkün görmektedir.

Ebû Hâşim'e göre akıl sahiplerinin zarûrî bilgileri kullanmadaki durumları farklı olabildiği gibi Allah Teâlâ'nın onların hızlılık ve yavaşlık hakkındaki durumlarını birbirinden ayırması veya bu hususlarda eşit kılması da mümkündür. Ayrıca Allah'ın ahmak kimsenin kendisinden dolayı bilgileri hatırına getirmesi ve nazarın yollarına vakıf olmasının zor olduğu illete onu vakıf kılmaması da imkan dahilindedir.[256] Diğer bir deyişle Ebû Hâşim a) akıl sahibi kimselerin zarûrî bilgileri kullanma konusunda farklı olmalarından hareketle bu bilgilerin işleniş hızlarının farklılaşmasını b) belîd kimsenin nazar yapma hususundaki eksikliğinin nedenini bilememesini c) bu eksikliğin illetine dair farkındalık halinde olmamasını mümkün görmüştür. Ancak tüm bunlar nazarın sıhhatine ve onun bilgiyi doğurmasına etki etmemektedir. Bu durum tıpkı ok atanların hallerindeki farklılığın okun isabeti doğurmasına etki etmemesi gibidir. Böylelikle muhaliflerin nazarda bulunanların durumlarının farklı olmasına yönelik itirazları geçersiz olmaktadır.[257]

Açıklandığı üzere nazar hususunda kişilerin durumlarının farklılaşması nazarı engelleyici sebep olarak değerlendirilmemiş, bu ok atma örneğiyle izah edilmeye çalışılmıştır. Buna göre ok atma konusunda kişilerin durumları farklılık arz edebilmektedir. Bazı atışlarda isabet sağlanırken bazılarında isabet meydana gelmemektedir. Ancak buna dayanılarak isabetin geçersiz olduğu iddia edilemeyecektir. Tıpkı bunun gibi nazarda da bazı kimselerin şartları yerine getirmemelerinden dolayı bilgiyi elde edememeleri

[254] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/150;3-4.
[255] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/150;5-7.
[256] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/150;7-11.
[257] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/150;11-14.

mümkündür. Ancak bu nazarın asla bilgiyi meydana getirmeyeceği manasına gelmemektedir. İtiraza verilen cevapta en temel nokta, kişilerin durumlarının farklılaşmasının nazarın imkanını ortadan kaldırmayacağıdır. Nitekim onun bilgiyi tevlîd etmesi kişilerden bağımsız olarak meydana gelmektedir. Dolayısıyla bu itiraz geçersizdir ve nazarın imkanının reddine dair delil teşkil etmemektedir.

Görüldüğü üzere muhalifler en temelde nazarda bulunan kimselerin hallerindeki farklılıktan hareketle nazarın mutlak bilgiyi meydana getirmediğini iddia etmişlerdir. Kâdî'nın cevapları dikkate alındığında ise onun bu farklılığı çoğunlukla kişinin nazarı gerektiği gibi gerçekleştirememesine dayandırdığı izlenmektedir.

2.3.2. Nâzırın Nâzır Oluşunu Bilmesi

Muhalifler nazarda bulunan kişinin, nazarın faili olduğunu bilip bilmemesinden hareketle itirazda bulunurlar. Onlara göre şayet nazar bilgiye ulaştırsaydı ve bilgi nazarda bulunanın fiili olsaydı, kişinin bilginin faili olduğunu bilmesi zorunlu olurdu. Çünkü - herhangi bir engel bulunmadığında- sebebin müsebbebi meydana getirmesi zorunludur.[258] Burada sebep faili yani nazarda bulunan kişiyi ifade etmektedir. Müsebbeb ise sonuçtur ki nazar söz konusu olduğunda o, bilgi anlamına gelir. Sebebin müsebbebi gerekli kılması, diğer yandan müsebbebin sebep tarafından yapılması gerektiği genel ilkesinden hareket edilerek, nazarda bulunan kişinin, bilginin faili olduğunu bilmesinin zorunluluğu savunulmuştur. Diğer bir ifadeyle muhaliflere göre nazar bilgiye ulaşmada bir yöntem olduğunda, bilginin nazarda bulunanın fiili olması ve bu durumda da o kişinin nazarın faili olduğunu bilmesi gerekir. Ayrıca bu bilgi kişide zorunlu olarak bulunmalıdır. Zira sebeple müsebbeb arasında birbirini gerektirme ilişkisi mevcuttur. Ancak kişi bilginin faili olduğunu zorunlu olarak bilmemektedir. Şu halde kişide bu yönde bir bilgiden bahsedilemeyecektir.

Kâdî itirazı, bizzat itirazda belirtilen hususun ancak istidlâlle bilinmesi gerektiğinden hareketle cevaplar. Çünkü nâzırın fail olduğuna ilişkin bilgisi istidlâle ihtiyaç duyar. Bu bilginin meydana gelmesi ancak o şeyin zâtına ilişkin bilginin önceden bulunmasıyla mümkündür ve ona bu şekilde taalluk edebilir. İnsan kendi iç hallerine baktığında bilgiyi

[258] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/146;12-13.

bilmek bir yana kendisinin bilen olduğunu dahi bilmemektedir. Kişide zarûri olarak meydana gelen bilgi onun inanan ve nazarda bulunan olduğuna dair bilgidir. Bu bilgiler nâzırın içsel halleriyle bilmesi mümkün olan bilgilerdendir. Bu nedenle Kâdî nazarın bilgiyi doğurduğuna ilişkin delillendirmeyi onun nazar esnasında tek tipte meydana geliyor oluşuna dayandırmış ve delâlet olarak bunu göstermiştir. Dolayısıyla failin bir şeyi yapma imkanının o şeye taalluk etmesi bilgiyle olmak zorunda değildir.[259]

Belirtildiği üzere Kâdî muhaliflerin iddialarının aksine kişinin fail olduğuna dair bilgisinin istidlâle dayalı bilgi olduğunu ifade eder. Bir kimse fail olduğunu bilmek için öncelikle fiilde bulunmalıdır. Buradan hareketle, nasıl ki bir kişi fiil yaptıktan sonra fail olduğunu biliyorsa, bilen olduğunu bilmesi için de öncelikle bir şeyi bilmesi gerekir. Burada önemli olan husus, bilen olmanın zorunlu olarak bilinmediğidir. Diğer yandan Kâdî'ya göre kişi fail olduğunu bilmeden önce onda önsel bilginin bulunması gerekir. Örneğin bir kimse yazan olduğunu bilmeden önce kendisinde yazının ne olduğuna dair bilgi olmalıdır. Zira yazan ile yazma fiili arasındaki ilişki ancak bu şekilde meydana gelir. Onun bilen olduğuna etki eden önsel bilgi ise kendi nefsinde zorunlu olarak bildiği inanan ve nazar yapan oluşunun bilgisidir. Kişi kendi içsel hallerinde nazarda bulunan olduğunu bilip nazara yönelir, nazar sonrasında bilginin ortaya çıkmasıyla da bilginin faili olduğunu bilir. Yazı örneğinde geçerli olan durum, nazarda da geçerlidir. Kişi öncelikle nazara dair bilgi sahibi olacaktır ki o nazar yapan olduğunu yani nazar fiili için fail olduğunu bilebilsin. Ancak burada nazarın detaylarına dair bilginin bilinmesi kastedilmemektedir. Zira ileride de değinileceği üzere Kâdî nazarın bilgiyi meydana getirmesi açısından bunu zorunlu görmemektedir. Buradaki asıl husus, kişinin nâzır olduğunu zarûri olarak bilmesidir.

Kâdî nazarın geçerliliğini onun bilgiyi tek tipte meydana getirmesiyle delillendirir. Burada kastedilen şey vakıaya bakıldığında şartlarına göre yapılan nazarın herkeste bilgiyi meydana getirdiğinin malum oluşudur. Kâdî nazarın bilgiyi meydana getirmesi için onun belli şartlar çerçevesinde yapılmasının gerekli olduğunu belirtir. Bu şartlardan biri nazar yapan kimsenin akıl sahibi olmasıdır. Zira akıl olmadan önermeler arasında bağlantı kurabilmek ve bunun sonucunda medlûle ulaşmak mümkün değildir. Bir diğer

[259] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/146;14-20.

şart ise nazarın delile olan taallukudur. Delilden hareket edilmeksizin nazar bilgiyi meydana getirmeyecektir. Ayrıca nazar yapan kimsenin delili bilmesi gerekmektedir. Bu kişi delilin delil veya delâletin delâlet olduğunu bilmese, onu bu şekilde isimlendirmese de delilin delâlet ettiği yönü bilmelidir.[260] Diğer yandan nazarda bulunan kişi medlûlün bilgisine sahip olmamalıdır çünkü; hâsılın tahsili imkansızdır. Fakat bu, kişinin medlûl hakkında mutlak cehalet durumunda olması gerektiği manasına gelmemektedir. Zira kişinin hiçbir fikri olmadığı şey hakkında akıl yürütmesi mümkün değildir. Ayrıca nâzırın medlûle götürecek bir takım delilleri de bilmesi gerekir. Çünkü o, bu delillerden hareket ederek medlûlün bilgisine ulaşılabilir. Yine nazarda bulunan kimsenin delilin delâlet niteliğini bilmesi gerekir. Çünkü delilin tek bir konuya delâlet etmesi mümkün değildir. Böyle olması halinde onun diğer konulara olan delâleti geçersiz kılınmış olur.[261] Yani kişi söz konusu medlûle götürecek niteliğe sahip olan delâlet üzerinde nazar yaparak medlûlün bilgisine ulaşabilir. Bir örnekle açıklanacak olursa karın yağması kişinin hasta olduğuna dair delil olarak kullanılamaz. Zira hastalığın delâleti kişide meydana gelen ıstırap halidir. Karın yağması ise kış mevsiminin geldiğine işarettir ve buradan hareketle kişinin hasta olduğu neticesi elde edilemeyecektir. Bu nedenle nazar yapan kimsenin delilin delâlet yönünü medlûlün bilgisine ulaştıracak şekilde bilmesi gerekir.

Diğer yandan Kâdî'ya göre failin bir şeyi yapma imkanının o şeye taalluk etmesi bilgiyle olmak zorunda değildir. Çünkü fail olmada bilginin birincil rolü yoktur. Kişinin fail olduğuna ilişkin bilgisi kendisinde var olmadan da onun bir şeyi yapması mümkündür. Yani fail olmanın failin kendisinde bu hale dair bir farkındalığının olmasıyla ilişkisi yoktur. Kişi bir şeyi bildiğinde kendisinin bilen olduğunu bilmese dahi o bilen olur. Şu halde bir kimse nazarda ve nazardan meydana gelen bilgide fail olduğunu bilmese de onun nazarda bulunması ve bu nazarı neticesinde bilgiye ulaşması mümkündür. Çünkü nazarın bilgiyi meydana getirme şartları arasında kişinin fail olduğunu bilmesi şartı yoktur ki Kâdî da nazarın bilgiyi tevlîd etmesinde bunu şart koşmamaktadır. Ona göre nazar bilgiyi doğuracak şekilde meydana geldiğinde, nazarın failin haliyle bir ilişkisi

[260] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/148;3-4.
[261] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, IX/37;4-5.

olmayacaktır. Doğru nazar ancak ve ancak nazarda bulunanın delili bilmesine taalluk etmektedir.[262] Bu durumda söz konusu itiraz geçersizdir.

2.3.3. Nazarın Doğru Yapılamaması

Muarızlar nazarın mutlak olarak güvenilir sonuç vereceğine karşı çıkarlar. Onlara göre nazarın imkanı kabul edilse bile bu, nazara güvenmeyi zorunlu kılmaz. Çünkü kişinin doğru şekilde nazarda bulunamaması zorunludur. Bu durum dil bilen herkesin şiir yazamaması ve Arapçada harfleri ve kelimeleri bilen herkesin Arapçayı kullanamaması gibidir. Şiir ve dil kendi özlerinde mümkündür.[263]

İtirazdan da anlaşılacağı üzere muhalifler nazarın doğruluğunun mümkün olması halinde dahi onun mutlaka doğru bilgiyi meydana getireceğine dair görüşün geçerli olmayacağı kanaatindedirler. Onlara göre nazara güvenilmesi de zorunlu değildir. Çünkü nazar yapan kişilerin nazarları esnasında hataya düşmeleri kaçınılmazdır. Burada nazarda bulunan kimsenin mutlaka hata yaptığı esas alınarak itiraz temellendirilmeye çalışılmış, hata yapmak bir nevi insan için kaçınılmaz bir durum olarak değerlendirilmiştir. Böylece nazarın mutlaka doğru bilgi vereceğine dair genel ilkeye itiraz edilir.

Kâdî ise dili kullanabilmek ve şiir yazmakla nazarın aynı olmamasından yola çıkarak itiraza cevap verir. Ona göre Arap dilinde bir anlam ifade edecek şekilde söz söylemek ancak o dilin özelliklerini bilen kişi hakkında mümkündür. Şiir de sözün miras olacak şekilde inşa edilmesidir ve şiiri sadece bunu bilen kişi yazabilir. Bu durum tıpkı bir zanaatin ancak o zanaatin niteliklerini bilen kişide mümkün olması gibidir. Söz konusu şeylere ilişkin bilginin bulunmaması, hepsinin âdeten imkansız olmasını gerektirir.[264] Burada şiir yazabilmek ve Arapça konuşabilmek için onlar hakkında asgari düzeyde bir şeylerin bilinir olması gerektiği ifade edilmiştir. Nitekim Arap diline dair kendisinde hiçbir mefhum olmayan kişinin bu dilde tasarrufta bulunması imkansızdır. Aynı şekilde şiirin nasıl yazıldığını bilmeyen kişinin de şiir yazması mümkün değildir. Kısaca kişide söz konusu şeylerin neliğine dair bilgi ortadan kalktığında o kişi bunları icra edemeyecektir. Ancak Kâdî'ya göre nazar böyle değildir. Çünkü nazar bilgiyi doğuracak

---

[262] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/147;10-12.
[263] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/147;1-5.
[264] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/147;6-9.

şekilde meydana geldiğinde onun failin haliyle bir ilişkisi yoktur, böylece nazarın bilgiyi[265] tek bir yönde doğurması zorunlu olur. Çünkü nazardan doğan şey failin bilen oluşuyla ilgili değildir. Doğru nazar ancak ve ancak nazarda bulunanın delili bilmesine taalluk etmektedir. Bu anlamda zanaat ve şiir yazmanın keyfiyetine ilişkin bilgiler hususunda insanların ortak olması gibi nazarda bulunanlar da bu hususta ortaktır.[266]

Görüldüğü üzere Kâdî Arapça konuşmanın veya şiir yazmanın nazardan farklı olduğunu iddia eder ve nazarın bilgiyi meydana getirecek şekilde vuku bulduğu anda failden ayrıldığını düşünür. Diğer bir deyişle kişi nazar için gerekli şartları yerine getirdiğinde nazarın bilgiyi ortaya çıkarması konusunda artık nazar yapan kimsenin bir etkisi kalmaz. Failin içsel hallerinin nazarın bilgiyi doğurma aşamasında bir etkisi yoktur. Ona etki eden şey kişinin delili biliyor olmasıdır. Yani nazarın bilgiyi meydana getirmesi nazar yapan kişinin delili biliyor olmasıyla ilişkilendirilmiştir. Kişi delili bildikten sonra nazar bir nevi mekanik bir süreç şeklinde işleyerek bilgiyi meydana getirmektedir ve Kâdî bunu tevlîd ilkesiyle açıklamıştır. Tevlîd ilkesi Kâdî'nın nazar anlayışında önemli bir yere sahiptir ve o, ileride ele alınacak konularda bu ilkeye çokça değinmiştir. Bu nedenle tevlîd teorisi hakkında birtakım hususların açıklanması uygun görülmektedir.

Tevlîd sözlükte "doğurmak" anlamına gelen vilâd kökünden türemiştir ve "meydana getirmek, bir şeyi başka bir şeyden elde etmek" manasına gelmektedir. Terim anlamı ise "kulun ihtiyari fiillerini Allah'ın müdahalesi olmadan tabiattaki işleyiş çerçevesinde meydana getirmesi"dir.[267] Tevlîd teorisinin çıkış noktası kötü fiillerin Allah'a isnâd edilmesinin önüne geçilmesidir. Failin fiili üzerinde etkili olduğu ispat edilerek, fiili eyleyen kimsenin icra ettiği fiilden sorumlu tutulması gerektiği delillendirilmiştir. Bu açıdan insandan meydana gelen dolaylı fiillerin failinin bulunup bulunmadığı, bulunması halinde fiilin kime isnâd edilmesi gerektiği tartışma konusu olmuştur. Böylece Mutezile içerisinde birbirinden farklı eylem tasnifleri yapılmıştır. Bu hususta yapılan ilk tasnif Vâsıl b. Atâ'ya aittir ve o, insan fiillerini sükun, hareket, itimâd, nazar ve bilgi şeklinde

---

[265] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/147;11 Metinde ibare " فيجب أن يولد الكلام على حد واحد" şeklinde geçmektedir. Ancak cümlenin paragraf içerisinde konu bütünlüğünü sağlaması açısından "الكلام" yerine "العلم" şeklinde okunulmasının daha doğru olacağı düşünülmektedir.
[266] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/147;9-14.
[267] Demir Osman, "Tevlîd", *DİA,* XLI/52.

sınıflandırmıştır.[268] Ebu'l Hüzeyl el-Allâf ise fiilleri kalbin fiilleri, azaların fiilleri ve mütevellid fiiller şeklinde tasnif etmiştir. Onun bu ayrımını Kâdî Abdülcebbâr da benimsemektedir.[269]

Genel manada Mutezile'nin fiil sınıflandırması ise mübâşir (doğrudan) ve mütevellid (dolaylı) fiiller şeklindedir. Mübâşir fiil Allah'ın insanda yarattığı azim ve kasd ile kişinin kudreti dahilinde bulunan ve onun tarafından başlatılan fiildir. Bu tür fiiller dışarıdan bir etki olmaksızın meydana gelir. Mütevellid fiiller ise başka bir eylem aracılığıyla gerçekleşen fiillerdir. Kâdî'ya göre kâdir olan kimse bir fiil yapmak istediğinde o fiil ancak kişiye ait başka bir fiille mümkün oluyorsa bu fiiller mütevellid fiiller olarak isimlendirilir.[270] Mütevellid fiillerin bazılarında sebep ve sonuç aynı mahalde gerçekleşir. Buna örnek olarak akıl yürütme neticesinde bilginin meydana gelmesi gösterilebilir. Nitekim nazar fiilinde akıl yürütme sebep, bilgi ise sonuçtur ve ikisi de aynı mahalde yani kalpte meydana gelir. Diğer yandan her mütevellid fiil bu şekilde ortak mahalde bulunmaz. Örneğin kalemle yazı yazılması bu kabildendir. Çünkü yazı yazmada elin hareket ettirilmesi sebep, yazının meydana gelmesi ise sonuçtur. Ancak mahal olarak hareket elde gerçekleşirken yazma kağıtta var olur. Kâdî bunu şu şekilde ifade etmektedir; "*Sebebin mahalli, sonucun mahalli aynı ise bu tür edimlere mübâşir edim denir. Mütevellid edimlerde ise sebebin mahalli sonucun mahalli ile aynı olabildiği gibi farklı da olabilmektedir.*"[271]

Mutezilede mübâşir fiillerin kul tarafından meydana getirilmesi hakkında fikir ayrılığı bulunmamaktadır. Ancak mütevellid fiillerin nispeti konusunda farklı görüşler beyan edilmiştir. Buna göre mütevellid fiiller bazılarına göre insana, bazılarına göre Allah'a, bazılarına göre ise cisme nispet edilmelidir. Diğer yandan mütevellid fiillerin failinin bulunmadığını iddia edenler de vardır. Söz konusu görüşlere kısaca değinmek gerekirse Nazzâm tevlîd yoluyla gerçekleşen fiilleri hilkatinin gereği olarak Allah'a isnâd eder. O hareket haricinde bir fiilin varlığını kabul etmez ancak susma, yalan, cehalet, namaz gibi

---

[268] Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl* (Beyrut : Dârü'l-Ma'rife, 1975), 1/47.
[269] Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/52.
[270] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, IX/37.
[271] Yunus Cengiz, *Mutezile'de eylem teorisi -Kâdî Abdülcebbâr örneği-*, (İstanbul : Düşün Yayıncılık, 2012), 374-376.

fiilleri hareket kabilinde değerlendirdiğinden bu fiillerin insan tarafından yapılmalarını mümkün görür. Ayrıca Nazzâm'a göre renk, tat, koku vb. şeyler latîf cisimlerdir ve insanın bunlar üzerinde bir etkisi yoktur.[272] Muammer ise mütevellid fiillerin failini cismin kendisi olarak görür. Cisimler sıcaklık, kuruluk, yaşlık gibi halleri kendi tabiatlarında barındırır ve Allah'ın bu arazlar üzerinde bir kudreti yoktur. İnsanın ise irade haricinde bir fiili bulunmaz ve onun hareket sükûn gibi fiilleri iradesine dayanır. Görüldüğü üzere Muammer tevlîd yoluyla meydana gelen fiilleri Allah'a veya insana değil cisme nispet eder.[273] Diğer taraftan Sümâme b. Eşres mütevellid fiillerin bir failinin olmadığını iddia eder. Ona göre tıpkı ölüye fiil isnâd edilemeyeceği gibi insana fiil isnâd edilemez. Sümâme'nin bu görüşü savunmasının nedeni, kötü fiillerin Allah'a dayandırılmasının önüne geçmek istemesidir. O nazar hakkında da benzer görüşü delil göstererek nazarın failinin bulunmadığını iddia etmiştir.[274]

Tevlîdin failinin insan olduğu fikri ise Bişr b. Mu'temir'e isnâd edilmektedir. Ona göre gözün açılmasıyla idrakin gerçekleşmesi, bir şeyin yenilmesiyle ağızda meydana gelen lezzet kişiden sadır olan fiiller vasıtasıyla oluşur. Bu sebeple fiil kişiye aittir. Ebu'l Huzeyl el-Allâf'a göre ise keyfiyetini bildiği takdirde insandan meydana gelen her fiil o kişiye ait olur. Ebu'l Huzeyl ok atılmasından dolayı ölümün gerçekleşmesi halinde sorumlunun oku atan kimse olduğunu ifade eder, zira ölüm, oku atanın fiilinin devam etmesi neticesinde meydana gelmiştir. Şu halde o kişi söz konusu fiilin failidir. Ayrıca o lezzet, sıcaklık, soğukluk, açlık, tokluk gibi fiillerin Allah'a ait olduğunu belirtir. Çünkü insanda bu fiillerin keyfiyetine dair bilgi bulunmamaktadır.[275]

Mütevellid fiillerin failinin insan olduğunu vurgulayan önemli kişilerden biri kuşkusuz Kâdî Abdülcebbâr'dır. Ona göre sebep failin zâtıdır ve sonucun meydana gelmesi zorunlu değildir. Herhangi bir engel bulunmadığı takdirde mübâşir fiiller ile mütevellid fiiller arasında bir ayrım bulunmamaktadır. Bu nedenle kişi sebep olduğu fiilden meydana gelen eylemden sorumludur. Kâdî bu fiillerin kişiye nispeti konusunda özgürlüğü esas almıştır.

---

[272] Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak Eş`arî, *Makâlatü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, (nşr. Hellmut Ritter), (Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1963), 403-404.
[273] Eş`arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, 405.
[274] Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/71.
[275] Eş`arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, 401-402.

Buna göre fail fiilini kendi iradesi doğrultusunda gerçekleştirdiğinde fiil ona ait olur.[276] Örneğin yuvarlanan taş neticesinde oluşan acı -her ne kadar taş yuvarlanırken hız kazansa da- taşı yuvarlayanın fiili olur. Netice itibariyle fiili işleyen kimse cisimleri taşımaya, bina yapmaya ve yazı yazmaya kendisinin sebep olduğunu bilir.[277]

Görüldüğü üzere Kâdî mütevellid fiilleri insana izafe eder. Dolayısıyla bu fiiller içerisinde yer alan nazar insanın fiili olur. Diğer yandan Kâdî muhaliflerin nazarda bulunan kişilerin mutlaka hata yapacaklarına yönelik itirazlarına verdiği cevapta, kişinin delilin delâlet ettiği yönde nazarda bulunması halinde, nazardan meydana gelecek bilginin failin haliyle ilişkili olmadığını ifade etmiştir. Ancak bu durum onun mütevellid fiilleri insana izafe etmesiyle çelişmemektedir. Çünkü ona göre mahal fiili yüklenebilecek nitelikte olduğunda ve sebep ile sonuç arasında herhangi bir engel bulunmadığında sebep sonucunu gerekli kılacaktır. Bu açıdan sebep-sonuç ilişkisi, illet-mâlûl ilişkisinden farklı olarak bir şarta bağlanmış engelin olmaması durumunda zorunlu bir şekilde sonucun meydana geleceği ifade edilmiştir.[278] Ayrıca Kâdî'ya göre tevlîdde de terk mümkün değildir.[279]

Eş'arî de mûcib zorunlu illeti açıklarken illet meydana geldiğinde irade eden kimsenin bundan geri dönemeyeceğini belirtir. Örneğin taş atma eylemi gerçekleştiği anda fail taşın hareketini durduramaz çünkü, atma fiili meydana geldiğinde taşın gitmesi kaçınılmazdır.[280] Tıpkı bunun gibi herhangi bir engel bulunmadığı takdirde nazardan tevlîd edecek bilginin de failin kudretiyle ilişkisi kalmayacaktır. Fail, üzerinde nazarda bulunacağı delili medlûlün delâlet niteliğine uygun olacak şekilde bildiğinde artık nazarın bilgiyi tevlîd etmesi kaçınılmazdır. Şu halde bilgiyi meydana getireceği esnada nazarın failin haliyle herhangi bir ilişkisi yoktur. Şartları yerine getirildiği takdirde yapılan her akıl yürütme zorunlu olarak bilgiyi meydana getirir.

Görüldüğü üzere nazarın bilgiyi tevlîd etme aşamasında failin etkisi yoktur ve bu nedenle nazarın bilgiyi tek tipte meydana getirmesi gerekir. Kâdî söz konusu itirazda dile getirilen

---

[276] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, IX/37-38.
[277] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, IX/42.
[278] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, IX/20,161-162.
[279] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/215;15-16.
[280] Halil İbrahim Bulut, "Mu`tezile Mezhebinde Nedensellik Tartışmaları", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)* III/3 (2003), 279.

delillere atıf yaparak kişilerin zanaatlerde ve şiir yazmada ortak olmaları gibi nazarda bulunanlarında nazarlarının bilgiyi meydana getirmesi konusunda ortak olabileceğini ifade eder. Dolayısıyla nazarı kabul ederek onun güvenilmez olduğunu söylemek, nazardan kaynaklanan hatalar olabilir düşüncesiyle nazarı reddetmek mümkün değildir. Çünkü tıpkı zanaatlerde, şiirde, dilde insanlar ortak olabildiği gibi nazarda da bilginin meydana gelmesi konusunda onlar ortak olabilir. Böylece Kâdî yapılan itirazın nazarın güvenilirliğini zedelemeyeceğini belirtilerek onun sıhhatini ispatlamaya çalışır.

2.4. Nazarın Aleti ve Mahalli ile İlişkili Şüpheler ve Cevaplar

2.4.1. Aklın Hata Yapması Durumunda Nazar

Muarızlar aklın hata yapmasının nazar üzerindeki etkisi hakkında eleştiride bulunurlar. Onlara göre aklın taalluk ettiği hususlarda tam akıl sahibi olan kimsenin hata yapması kişinin seviyesini düşürür, bu da akılda hatanın bulunmasını mümkün kılar. Dolayısıyla nazara ve onun bilgiye ulaştırdığına güvenilmemesi zorunludur, zira bu aklın gereğindendir.[281] Buradan da anlaşılacağı üzere muhalifler akıl bakımından üstün kimsenin hata yapmasını, akla hata ilişmesi konusunda delil getirirler. Çünkü kişi aklı kullanma bakımından ne kadar ileri seviyede olursa olsun, onun bazı hususlarda hata yapması kaçınılmazdır. Şu halde çok akıllı kimse dahi hata yapar ve akılda hatanın bulunması zorunludur. Bu sebeple nazarın güvenilmez olduğu iddia edilmiştir. Zira nazar akılla yapılır ve akılda hata bulunmasının zorunluluğu ispatlanmıştır. Diğer yandan kendisinde hata barındıran şey ile elde edilenin de hatalı olması gerekir. Böylece akılla yapılan nazar doğru bilgiyi meydana getirmeyecek ve onun imkanına güvenilmeyecektir.

Kâdî'nın cevabına geçmeden önce onun akıl anlayışından kısaca bahsedilmesi konunun daha iyi anlaşılması açısından önemli görülmektedir. O aklı, "ortaya çıktığında mükellefin nazar ve istidlâlde bulunmasını, mükellef olduğu şeyleri eda etmesini mümkün kılan bir takım özel bilgilerdir" şeklinde tanımlar.[282] Kâdî tanımda geçen özel bilgilerin neler olduğunu tam anlamıyla belirtmez fakat bu bilgilerin özelliklerini açıklar. Ona göre aklın var olmasında bir gaye vardır ve bu gaye aklın bilgiye ulaştırması, fiili

[281] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/150;18-21, 151;1.
[282] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl : et-teklif*, (thk. M. Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr), (Kahire : ed-Darü'l-Mısriyye, 1963), XI/375;17-18.

yükümlülükleri yerine getirmeyi sağlamasıdır.[283] Bu ise akılda bulunan zarûrî bilgilerle mümkündür. Şu halde diğer bilgilere göre asıl konumunda olan zarûrî bilgiler özel bilgilerdendir.

Kâdî özel bilgilerin akılda eksiksiz var olmasını kemâlü'l-akl olarak isimlendirir ve onu üç grupta ele alır. Kemâl-i aklı oluşturan ilk grup bilgiler asli delillerin bilinmesidir. Müellif kişinin müdrekâta ve kendisine dair bilgisini bu gruba dahil etmiştir. Çünkü kişinin kendisine dair bilgisi, onda bulunan en açık bilgilerdendir.[284] Yine cisimlerin birleşik veya ayrık olma hallerine dair bilgi ve bir şeyin aynı anda iki mekanda bulunamayacağına dair bilgi de bu grup içerisindedir. İlk grupta yer alan bilgiler olmadan arazların varlığını ve hudûsunu, cisimlerin yaratılmasını, fiilin failiyle olan ilişkisini bilmek mümkün değildir. Zira tüm bunların ispatı söz konusu bilgilere dayanmaktadır.[285]

Kemâl-i aklı oluşturan ikinci grup bilgiler ise delillerle matlûbu bilmeyi sağlayan bilgilerdir. Bununla kastedilen taksim bilgilerdir.[286] Örneğin bir cismin hem kadîm hem muhdes olamayacağına dair bilgi taksim yöntemiyle elde edilen bilgilerdendir. Mantık ilminde bu yöntem "ayrık (munfasıl) şartlı kıyas" olarak isimlendirilir. Bu tür kıyasta mukaddem ile tâlî arasında zıtlık ilişkisi vardır. Örneğin "sayı ya tektir ya da çifttir." hükmünde "tek" mukaddem "çift" tâlî olup ikisi birbirine zıttır ve ikisi birden doğru olamadığı gibi yanlış da olamaz. Çünkü "sayı ne tektir ne çifttir" veya "sayı hem tektir hem çifttir" hükümleri çelişkilidir.[287] Kelâm ilminde bu yöntem sebr ve taksim olarak adlandırılır. Sebr ve taksim yönteminde öncelikle istidlâlde bulunulacak konuyla ilgili tüm seçenekler ortaya konulur. Ortaya konan seçeneklerin topyekûn yanlış veya doğru olması imkansız olduğundan, yanlış olan ihtimaller elenip geriye kalanın doğruluğuna hükmedilir. Burada göz önünde bulundurulması gereken husus, sebr ve taksim

[283] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, XI/379;15-16.
[284] Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed b. Metteveyh Bahrânî İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fî'l-Muhît bi't-teklîf,* (Beyrut : Dârü'l-Meşrik (Dar el-Machreq), 1986), II/261.
[285] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, XI/383;6-10.
[286] İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fî'l-Muhît bi't-teklîf.*, II/261.
[287] Ahmet Akgüç, "Şartlı Kıyaslar ve Kelâm İlminde Kullanılması", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/1 (2014), 9.

yönteminin bir konuyu araştırmak için değil, konu hakkındaki ihtimalleri ortaya koymak için kullanılmasıdır.[288]

Kemâl-i aklı oluşturan üçüncü grup bilgilere gelince, bunlar; bazı iyilik, kötülük ve vâcipler hakkındaki bilgilerdir. Örneğin zulmün ve yalanın çirkinliğine, ihsanda bulunmanın güzelliğine ve nimet verene şükretmenin gerekliliğine dair bilgiler bu bilgilerdendir. Bu gibi bilgiler bulunmadığında kişi nazarı terk etmekten korkmayacağından, teklif de gerçekleşmeyecektir. Yine iyi ve kötü arasındaki fark ayırt edilmediğinde Allah'ın kötülüklerden münezzeh kılınması da mümkün olmayacaktır.[289]

Kâdî, kemâl-i akıldan olan özel bilgilerin belli olgunlaşma sürecine ihtiyaç duyduğunu belirtir. Ona göre olgunluğa ulaşmayan akıl eksiktir ve o bunu "nuksânu'l-akl" olarak isimlendirir. Nuksânu'l-akla örnek olarak ergenlik döneminde bulunan bireyin sahip olduğu akıl gösterilebilir. Zira Kâdî, kişinin ergenliğe ulaşmasını onun âkil olarak isimlendirilmesi için yeterli görmemektedir. Ona göre bu kimse kemâl-i aklı oluşturan bilgilere dair ancak zan halinde bulunabilir.[290] Kâdî'nın aklı olgunlaşma sürecini barındıran bir yapıya sahip olarak değerlendirmesi, yukarıda zikredilen itiraza verdiği cevabın temelini oluşturduğundan, onun akıl hakkındaki görüşlerine değinilmiştir. Tüm bu izahların ardından Kâdî'nın itiraza verdiği cevaba geçilebilir.

Kâdî aklın hata yapmasından dolayı nazarın geçersiz olacağına dair itirazı gerçeklikten uzak olarak değerlendirir. Ona göre akıl sahibi kimseden hatanın meydana gelmesi inkar edilemez. Kişiye bir takım arızi durumlar ilişebilir ve nefsin güdüleri (devâî)[291] hata

---

[288] Ramazan Altıntaş, "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri", *Kelâmda Bilgi Problemi: Bildiriler*, 2003, 110-111.

[289] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, XI/384;12-19.

[290] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, XI/386;18-19.

[291] Arapça da "çağırmak, seslenmek, davet etmek" anlamlarına gelen ve "d-a-v" fiilinin ism-i faili olan "dâî" kelimesinin çoğuludur. Türkçeye "güdü" şeklinde tercüme edilmesi mümkündür. Kâdî Abdülcebbâr'ın sisteminde güdüler insan davranışlarının başlangıç noktasını ifade etmektedir. Fiilin ortaya çıkmasından itibaren süreç geriye doğru incelendiğinde, mutlaka bir güdüye varılmaktadır. Güdülerin insan davranışlarının ahlakiliği üzerinde bir etkisi yoktur ve güdü, fiili başlatan ve kişiyi bir yöne doğru harekete geçiren eylemdir. Daha sonra iradenin meydana gelmesi ile fiil ahlaki olmakla nitelendirilmektedir. Buna göre güdüler kişiyi bir eylemi yapmaya yahut terk etmeye yönlendiren unsurları ifade etmektedir. Güdü, psikolojide "organizmanın ihtiyacını gidermek için dürtü yönünde etkinlik göstermesi" şeklinde tanımlanmaktadır. Örneğin susamak bir dürtüdür. Kişiyi, susuzluğunu gidermek için yerinden kalkmaya yönlendiren şey ise güdüdür. Kâdî tüm güdülerin birbirine dayandığı görüşünün teselsüle sebebiyet vermediğini belirtmek adına güdülerin, Allah'ın fiilinden meydana gelen güdüde nihayete erdiğini ifade etmektedir. Ona göre insan fiillerinin insana nispet edilebilmesi için onun şartlarına uygun olarak meydana gelmesi gerekir. Bu ise fiilin failin bilgisi, kanaati, zannı ile ilişkili

yapma yönünde meydana gelebilir.[292] Böylece kişi batılı taklit ederek onun hakikat olduğuna dair kanaatte bulunabilir ve kendisine fayda sağlamayacağını düşünmesinden yahut terkinin rahat olmasından dolayı nazarı terk edebilir. Yine nazarı savunanlara düşmanlık beslemesi sebebiyle de onu terk etmesi mümkündür.[293]

Diğer yandan bazı arızi durumların meydana gelmesinden dolayı kişi hata yapabilir. Kâdî idrakte hata konusunda da benzer görüşler serdetmiştir. Ona göre idrakte hata mümkün değildir, ancak bazı engellerin bulunmasıyla kişide sukûn-ı nefs oluşmayabilir. Örneğin kişi serap görerek onu beyazlık ve parlaklığından dolayı su zannedebilir. Burada hata idrakte değil, idrake dair verilen hükümdedir. Çünkü kişinin serabı su şeklinde görmesi doğrudur fakat onun su olduğuna dair verilen hüküm yanlıştır.[294] Örnekten de anlaşılacağı üzere birtakım arızi durumlardan dolayı aklın yanılması mümkündür. Ancak akılda hatanın mümkün olması aklın sıhhatini etkilememektedir. Bu durum akıl sahibi bir kimsenin kendisine galip gelen arzusu sebebiyle kötü bir fiil yapmaya yeltenmesinin o fiilin kötü olmasını etkilememesi gibidir.[295] Bir başka ifadeyle kişilerin hata yapmaları mümkün olmakla birlikte, bu hata mahza aklın kendisinden kaynaklanmamaktadır. Kâdî buna örnek olarak akıl sahibi kimsenin üstün gelen istekle kötü bir fiili işlemesinden dolayı bu fiilin kötü olmaktan çıkmayacağını gösterir. Nitekim bir kimse hırsızlık yaptığında bu kişinin akıl sahibi olması hırsızlığın kötü olmasını etkilememektedir. Benzer şekilde kişinin hata yapması da aklın özünde iyi olmasını etkilemeyecektir.

Kâdî'ya göre muarızların iddiaları aklı yermeyi zorunlu kılarsa, akıl sahibi kişinin hiçbir fiilinin mümkün olmaması gerekir. Ayrıca illet olarak zikredilenlerden dolayı herhangi bir şeyin sıhhatine de güvenilemez. Diğer yandan zarûrî bilgilerde yanılma mümkün olduğunda bunun söz konusu bilgiler ve yolları hakkında da etki etmesi gerekir. Zarûrî

---

olmasıyla mümkün olmaktadır. İnsandan meydana gelen tüm davranışlar failin yönelimlerine ve güdülerine göre geçekleşmektedir. Diğer yandan Kâdî güdüleri teklifle ilişkilendirir. Allah'ın kulları yaptıkları fiillerden sorumlu tutabilmesi için güdünün varlığının zorunlu olduğunu ifade etmektedir. Çünkü kişi bu yolla nazarın terkinden korkacak ve zarardan korunmak adına bilgiye ulaşmaya çalışacaktır. Kişide bu korkunun oluşmasını sağlayan şey dâî veya onun yerine geçen hatır olacaktır. Bu nedenle kişi ancak bu güdüler kendisinde var olduğunda mükellef olmaktadır. Ayrıca güdü kişiyi iradeye yöneltmekte irade ile fail fiili yapmakta veya terk etmektedir. Bu açıdan teklifin olması için güdüye ihtiyaç duyulmaktadır. Osman Demir, *Kâdî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi Güdüler(Devâî) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 28-47.

[292] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/151;2-3.

[293] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/183;8-11.

[294] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/451-9.

[295] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/151;3-4.

bilgide etkide bulunması halinde ise bazısında hata barındırmasından dolayı onun tasarruflarından hiçbirinin mümkün olmaması gerekir.[296] Burada Kâdî'nın zarûrî bilgilere değinmesinin nedeni şudur; muhalifler aklın hata yapma imkanından dolayı nazarın geçersizliğini itirazın temeline alırlar ve bu durumu delil göstererek nazarın imkanını bütünüyle ortadan kaldırmayı amaçlarlar. Kâdî ise onların genellemelerinden yola çıkarak itirazda geçen illetin geçerli olması halinde, akılla yapılan hiçbir fiilin güvenilir olmayacağını ifade eder. Çünkü akılda hatanın bulunması nazarın tamamen geçersiz olmasına sebep olduğunda, bunun akılla yapılan diğer tasarruflar içinde mümkün olması gerekir ve bu durumda aklın iliştiği her fiil yanlış olarak değerlendirilir. Burada Kâdî itirazı ileri boyuta taşıyarak zarûrî bilgilerin geçersizliğine dayandırmıştır. Bir kişi zarûrî bilgilerinde hata yaptığında bu zarûrî bilgilerle hiçbir bilgi elde edemeyecektir. Şu halde istidlâli bilginin temelini oluşturan bilgilere güvenilmediğinde diğer bilgilerin elde edilmesi mümkün olmayacaktır. Zira bilgilerimiz en temelde zarûrî bilgilere dayanmaktadır.[297] Bu ise vakıaya aykırı bir durumdur. Çünkü zarûrî bilgileri tamamen reddetmek ve onların haddi zâtında hatalı olduklarını iddia etmek imkansızdır. Görüldüğü üzere itiraz cevaplanırken kişinin hata yapmasının mutlak olarak akılda hatanın bulunduğu manasına gelmediği, bu hatanın sâir nedenler sebebiyle oluştuğu üzerinde durulmuştur. Yapılan tüm bu açıklamalar hatanın sebebinin akıl olmadığını göstermektedir. Şu halde nazarın sıhhatini ve ondan bilginin meydana gelmesini engelleyecek bir durum bulunmamaktadır.

Kâdî hatanın mahza akıldan kaynaklanmadığını ifade ettikten sonra, akıl sahibi kimsenin hata yapmasının mümkün olduğunu açıklar. Ona göre akıllı kişinin hata yaptığı inkar edilemez ancak onun nazarı sukûn-ı nefsten dolayı fâsid nazarlardan ayrışır. Yine sahih nazardan meydana gelen bilgi, fâsid nazardan meydana gelen itikaddan farklıdır. Bu farklılık bilgilerin sıhhati hakkında bir etkide bulunmadığı gibi nazarda meydana gelen farklılık da nazarın sıhhati hakkında etkide bulunmaz.[298] Buradan da anlaşıldığı üzere Kâdî bazı akıl sahiplerinin nazarda hataya düşmelerini mümkün görür. Fakat onların yaptıkları nazar sahih nazardan farklıdır. Fâsid nazar sukûn-ı nefse sahip olmaması açısından sahih nazardan, nazar sonrası meydana gelen bilgi ise bilgi seviyesine çıkmamış

[296] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/151;4-8.
[297] Demir, *Delil ve İstidlalin Mantıki Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*, 56.
[298] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/151;11-14.

itikaddan ayrılmaktadır. Bu ayrışma bilgiyi imkansız kılmadığı gibi nazardaki farklılıklar da nazarı imkansız kılmayacaktır. Şu halde yapılan tüm açıklamalar neticesinde söz konusu itirazın nazarın geçersizliğine dair delil teşkil ettiği söylenemeyecektir.

Muarızların akla dair bir diğer eleştirileri de şu şekildedir; alete noksanlık iliştiğinde bu noksanlık aletin işlevini gerçekleştirmesini ya da fiilin doğru şekilde meydana gelmesini engeller. Akıl da nazar fiilinin aleti olduğuna göre akıldaki noksanlığın nazarın bilgiye ulaştırması konusunda etki etmesi zorunludur. Ayrıca akıl sahiplerinin çoğundan akla ilişen noksanlık halinin giderilmesi mümkün değildir. Şu halde nazarın imkanına güvenilmemesi zorunludur.[299] Bir başka şekilde ifade edilecek olursa, herhangi bir husus için alet olan şeyde meydana gelen eksiklik, fiilin yapılmasına ya da olması gerektiği gibi icra edilmesine engeldir ve bu iki durumda da amaç istenilen şekilde gerçekleştirilemeyecektir. Akıl da nazarın aletidir ve bu nedenle onda meydana gelen eksikliğin nazarı ve nazar sonucunda meydana gelecek bilgiyi etkilemesi gerekir. Böylece nazar ya tamamıyla geçersiz olacak ya da sağlıklı netice vermeyecektir. Bu durum muhalifler tarafından nazarın geçersizliğine delil olarak gösterilmiştir.

Kâdî ise iddiayı hakikatten uzak olarak değerlendirir. Çünkü ona göre alete ilişen noksanlık onu kendisinden dolayı alet olduğu nitelikten çıkarır. Ancak noksanlık bundan farklı ise alete etki etmez.[300] Görüldüğü üzere Kâdî itirazı, eksikliğin niteliğinden hareketle cevaplandırır. Ona göre aleti alet yapan asıl kısım olmadığında, o artık söz konusu şey için alet olamaz. Diğer bir deyişle aleti alet yapan, onu o özelliğe has kılan ayırıcı unsurun bulunmaması, aletin işlevine yönelik kullanılmasını ya bütünüyle ortadan kaldırır ya da eksik yapılmasına neden olur.

Kâdî bunu parmakların küçüklüğünü örnek vererek açıklar. Ona göre elin ve parmakların küçüklüğü yazı yazmanın imkanına etki etmez. Aynı şekilde aklın noksanlığı da akıl sahibinin bizzat bilgisine etkide bulunmaz, böylece o akıl sahibinin nazarı mümkün hale gelir. Nâzırın nazar yapmaya kâdir olması sebebiyle noksanlık nazarın imkanına etki etmez. Bunda etkide bulunmadığı gibi nazarın bilgiyi doğuracağı şartın meydana gelişinde de etkide bulunmaz. Şayet etki etseydi akılda noksanlık bulunmasıyla birlikte

[299] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/151;16-19.
[300] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/151;20-21, 152;1.

kişide cisimlerin hudûsuna, yaratıcının ispatına ve failin kâdir ve âlim olduğuna ilişkin bilgi nazarla meydana gelmezdi.[301] Aynı şekilde yalnızca akılla gerçekleştirilen fiillerden hiçbiri elde edilemezdi. Çünkü aklın noksanlığı nazarın sıhhatine etki ettiğinde akılla ilişkili diğer fillerin imkanına da etki etmesi gerekir, bunun geçersizliği ise açıktır.[302] Yapılan bu açıklamalardan da anlaşılacağı gibi muhalifler kişilerin mutlaka hata yaptıklarını ifade ederek aklın yanılmasının kaçınılmaz olduğunu, bu nedenle nazara zorunlu olarak güvenilemeyeceğini iddia ederler. Kâdî ise bu itiraza karşı çıkar çünkü kişide cisimlerin hâdis olduğuna, sahih fiil yapan kimsenin kâdir ve âlim oluşuna ve bir yaratıcının varlığına ilişkin bilgi bulunur. Aklın hata yapmasından dolayı meydana gelen eksikliğin akılla yapılan bütün fiillerde mümkün olması halinde, belirtilen bu hususların bilinmesi de imkansız olur. Ancak bu hususlar ve sadece akılla bilinebilecek konulara dair bilgiler kişide mevcuttur. Şu halde aklın hata yapması onun tasarruflarına olan güveni tamamen zail etmez. Bu durumda nazara yöneltilen itiraz geçersiz olur.

Diğer yandan Kâdî'ya göre aklın noksanlığı ile bilgilerin tam olmaması ve bilgilerin tam olmaması halinde nazarın mümkün olmayacağı kastediliyorsa bu durumda itiraz doğru olur. Çünkü deliller ancak aklın olgunluğuyla bilinir ve yine aklın olgunluğuyla inanılan şeye güvenilir.[303] Fakat noksanlıkla aklın hata yapmasının kaçınılmaz olduğu kastediliyorsa, bu görüş Kâdî'nın belirttiği delillerle geçersiz kılınmıştır ve onun doğru nazarın imkanını ortadan kaldırmayacağı açıklanmıştır.

2.4.2. Akli Hükümlerin Karışması Durumunda Nazar

Muhaliflere göre duyular birbirine karışmayacak şekilde idrak meydana getirmekle nitelenirler, çünkü görülen şey işitilenle, kokular tatla karışmaz. Ancak buna rağmen idrakte hata mümkündür. Akıl ve akıl vasıtasıyla ulaşılan şeyler ise bir kısmı bir kısmına karıştığından onlarda hatanın caiz olması daha muhtemeldir. Bu durum nazara güvenmeyi ve onun yakîn bilgi ifade etmesini imkansız hale getirir.[304] Diğer bir ifadeyle birbirine karışmamasına rağmen duyularda hata mümkünse, akılla elde edilen şeylerde bu

[301] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/152;1-6.
[302] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/152;8-11.
[303] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/152;6-8.
[304] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/160;14-18.

ihtimalinin olmasından dolayı onun hatayı barındırması daha önceliklidir. Şu halde akıl ile elde edilen nazardan bilgi meydana gelmemektedir.

Kâdî'ya göre bu iddia geçerli değildir. Çünkü akılda hatanın mümkün olması duyu üzerine bina edilen bilgilere güvenilmemesini ve insanın aklıyla bir şeyi diğerinden ayırt edememesini gerektirir. Muhaliflerin zikrettikleri illetin geçersizliği ise bilinen bir şeydir. Zira insan idrak nesnelerine güvenir, onları bilir ve idrak hakkında hata caiz değildir. Her ne kadar karışıklık esnasında sukûn-ı nefs meydana gelmese de bu böyledir. Karmaşıklığı gerektirecek bir takım şüpheler arız olmadıkça, nazar vasıtasıyla bir şeyin doğruluğunu bilmek mümkündür. Şayet böyle olmasaydı fiil icra etmesine rağmen insanın kâdir oluşunun bilinmesi ve buna ilişkin bilgiye güvenilmesi mümkün olmazdı.[305]

Kâdî idrakte hatanın mümkün olmadığını düşündüğünden, itirazda belirtilen illetin yani duyuların hatayı barındırmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir. Zira idrakte hatayı kabul etmek, duyularla elde edilen bütün bilgilerin geçersiz olacağı anlamına gelir ki bu durum imkansızdır. Çünkü bunun doğru olması halinde hiçbir habere güvenilemeyecektir, ancak insan haberle bir takım bilgileri bilmektedir. Diğer yandan idrak edilen şeyde sukûn-ı nefs gerçekleştiğinde, o şey doğru şekilde idrak edilmektedir. Fakat herhangi bir karışıklık durumunda sukûn-ı nefs halinin ortadan kalkması mümkündür. Karışıklık olmadığı hallerde idrak sahih bir şekilde gerçekleştiği gibi nazarda da karışıklık bulunmadığında ondan bilgi meydana gelmektedir. Ayrıca nazarla bir şeyin bilinmemesi mümkün olduğunda, bir kimseden fiil meydana gelmesi ile o kimsenin kâdir olduğuna dair en temel bilgilerin de bilinememesi gerekir. Sonuç olarak şartların gerçekleşmesi halinde müdrekâtın bilgisi idrakle sahih olarak bilinebildiği gibi nazar da şartlarına uygun olarak yapıldığında ondan bilgi meydana gelir. Şu halde söz konusu itiraz nazarı geçersiz kılmaz.

Muhalifler önceki itirazlarına benzer bir eleştiride bulunmuşlardır. Onlara göre duyular akıldan daha açıktır ancak her ne kadar akla dayandırılan şeylerden daha açık olsalar da duyularda tutarlılığın bulunmadığı haller vardır. Şu halde kendisinin ve kendisine dayandırılan bilgilerin kapalı olmasından dolayı aklın tutarlı olmaması duyulardan daha

[305] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/160;19-20, 161;1-7.

önceliklidir ve bu nazarın sıhhatini engellemektedir.[306] Görüldüğü üzere itiraz yukarıda belirtilen itiraza yakındır. Muhalifler duyuların akıldan daha açık olmasına rağmen onlarda hata bulunmasından hareketle nazarı geçersiz kılmışlardır. Çünkü akıl nazar için alet konumundadır ve o hem kendinde hem de kendisine dayandırılan şeylerde kapalılığı barındırır. Şu halde akıldan açık olan duyularda dahi hata mümkünken, duyulara kıyasla karmaşık olan akılda hatanın meydana gelmesi daha muhtemeldir. Bu durumda akılla elde edilen nazar sahih olmayacak ve bilgiyi meydana getirmeyecektir.

Kâdî diğer itiraza verilen cevapların bu iddiaları geçersiz kılacağını ifade eder. Çünkü ona göre duyular, sadece kendisine gelen verilerde karmaşıklık söz konusu olduğunda tutarlı sonuç vermez. Bu kabul edilmediğinde sofistlerin iddialarının doğru olması gerekir. Ancak onların iddiaları geçersizdir ve böylece akılda karışıklık bulunmadığı sürece, nazarla elde edilen bilgilerin doğru olması gerekir.[307] Açıklamalardan da anlaşılacağı gibi Kâdî'ya göre bir karışıklık olmamasına rağmen duyuların hatalı olduğunu kabul etmek sofistlerin iddialarının doğru olmasını gerektirir. Çünkü sofistlerden bir grup duyuyla elde edilen bilgiler dahil hiçbir bilgiye güvenilemeyeceğini iddia etmiştir.[308] Ancak hakikatte durum böyle değildir ve bazı bilgilerin duyularla elde edildiği bilinmektedir. Şu halde hata söz konusu olduğunda bunun bir takım karışıklıklardan dolayı meydana geldiğinin kabul edilmesi gerekir. Kâdî duyuların akıldan daha güçlü olduğu iddiasını da kabul etmemektedir. Çünkü duyularla idrak edilen şeyler sadece akılla ayırt edilebilir. Aksi takdirde idrak edilen şeyler arasında ayrım yapmak mümkün değildir. Nitekim hayvanlar bu ayrımı yapamadıklarından dolayı idrak nesnelerini, akıl sahiplerinin ayırt ettiği şekilde edemez.[309]

Kâdî duyuların akıldan daha güçlü olduğunu kabul etmediği gibi aklın zayıf olduğunu da kabul etmez. Aksine ona göre bilgiler hakkında dayanak akıldır ve idrak ancak kişide akıl bulunduğunda bilgiye götüren yol olur. Akıl ve akıl vasıtasıyla bilgisine ulaşılan şeyler doğru yönde meydana geldiğinde, onda hata mümkün değildir ancak duyularda bazen hata bulunabilir. Hasmın iddiası kabul edildiğinde ise duyularla bilgisine ulaşılan bazı

---

[306] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/161;8-10.
[307] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/161;11-13.
[308] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 4. bs. İstanbul : İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi , , (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları ; 1961), 43.
[309] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/161;13-15.

şeylerde sukûn-ı nefs bulunduğunun kabul edilmesi gerekir. Buna bağlı olarak da karışıklık bulunan durumdan ayırt edilmesi nedeniyle duyularla elde edilen şeylerin akılla da elde edilmesinin mümkün olduğu söylenmelidir. Bunların hükmü ancak sukûn-ı nefse dayanarak verilebileceğinden muhalifler bunu kabul etmelidir. Çünkü onlar yaptıkları itirazla duyuların bazen doğru sonuç vermediğini akıl vasıtasıyla bildiklerini itiraf etmişlerdir. Zira bu bilgi duyuyla idrak edilir şeylerden değildir.[310]

Kâdî muhaliflerin itirazını temel alarak onların bunu kabul etmeleri halinde akılla bir şeyin bilinmesinin imkanını da kabul etmeleri gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü onlar duyuların akla kıyasla daha açık olmalarına rağmen bazen hatalı olabileceğini iddia etmişlerdir. Bu itiraz aslında duyularla elde edilen şeylerin doğru olup olmadığının bilinebileceğini itiraf kabilindendir. Çünkü duyuların hangi konularda hata yapıp yapmadığının söylenmesi zihni süreci gerektirir ve duyu verileri akılla temyiz edilerek onların doğru olup olmadıklarına dair hüküm verilir. Aklın sukûn-ı nefse sahip olmasıyla o bilginin doğru olduğu bilinir. Şu halde itiraz kabul edildiğinde akılla hüküm verilmesinin de kabul edilmesi gerekir. Zira muhaliflerin yaptıkları bu ayrım ancak akıl vasıtasıyla yapılabilir. Böylece onlar akılla bir şeyin bilindiğini ispatlamış olurlar ve onların bunu inkar etmeleri kendileriyle çelişmeleri anlamına gelir. Sonuç olarak akılla bilginin elde edildiğinin kabul edilmesi gerekir.

Muhalifler akli hükümlerinin duyular üzerine bina edilmesinden hareketle benzer bir itirazda bulunurlar. Onlara göre idrak edilirlere ilişkin bilgide ve aklın temeli olmasına rağmen duyular hakkında hata mümkün olduğunda, benzer durumun onun uzantısı olan akıl için de mümkün olması gerekir. Çünkü temelde var olan bu ihtimal, o temel üzerine bina edilen şeyde de söz konusu olmalıdır.[311]

Kâdî yukarıda zikredilen cevabın bu itirazı geçersiz kılacağını belirtir. Çünkü itiraz eden kişi duyuların hatasını akıl vasıtasıyla bildiğini, hata ettiği ve etmediği şeylerin akılla ayırt edildiğini, duyular üzerine bina edilen şeyin doğruluğunu kabul etmiş olur. Şu halde herhangi bir karışıklık bulunmadığı takdirde idrak edilirlere dair bilgiye güvenildiği gibi nazarın sahih bir şekilde meydana gelmesiyle ondan doğan bilgiye de güvenilecektir.[312]

---

[310] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/161;15-20, 162;1-4.
[311] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/162;8-11.
[312] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/162;12-15.

Özetle belirtmek gerekirse idrak edilenlere dair karışıklık bulunmadığında onlara güvenilir ve nazar şartlarına uygun olarak yapıldığında o nazardan bilgi meydana gelir. Bunların tümü sukûn-ı nefse dayanmaktadır. İdrakte ve nazarda doğruluğun ölçütü sukûn-ı nefstir ve onun varlığıyla söz konusu bilginin doğruluğuna hüküm verilir. Açıklanan tüm bu hususlar muhaliflerin itirazlarını geçersiz kılmaktadır.

2.4.3. Nazarın Kalp Üzerindeki Etkisi

Muhaliflere göre kelâm ilminin konuları üzerinde nazarda bulunmak, birçok meşakkati barındırır. Bu meşakkat nazarın aleti konumunda olan kalp üzerinde ifsâd edici etkide bulunur. Çünkü kalp, en zayıf azalar arasında yer alır. Şu halde kelâma ilişkin bilgiler nazarla elde edildiğinde o nazarın ifsâd edici şekilde kalbe tesir etmesi gerekir. Böylece kelâm ilmine dair bilginin meydana gelmesi mümkün olmaz. Diğer yandan kelâmın konuları üzerinde yapılan nazar, dünya işleri hakkında yapılan tefekkürden farklıdır. Çünkü dünya işlerindeki tefekkürde arzu bulunur ve kişi istekli olduğundan dünya işlerinde yaptığı nazardan netice elde eder. Kelâm ilminde yapılan nazar ise meşakkati barındırdığından kalbi ifsâd eder ve böylece ondan bilgi meydana gelmez.[313]

İtirazdan da anlaşılacağı üzere nazarın mahalli kalp olarak görülür. Kelâm ilminde nazar yapmak da kalp üzerinde ifsâd edici etkide bulunur. Çünkü kelâma ilişkin meseleler daha çok dakîk konuları ihtiva eder ve bu bilgilerin elde edilmesi meşakkatlidir. Diğer yandan muhalifler dünya işlerinde yapılan nazarla kelâmi konulardaki nazarı farklı değerlendirir. Dünya işlerindeki nazar belli bir fayda elde etme ve zararı uzaklaştırma sebebiyle yapıldığı için kişi isteklidir ve bu durumda nazar ona meşakkatli gelmeyecektir. Ancak kelâmi meselelerdeki nazarda böyle bir durum yoktur. Bu nedenle kişi zorlanır ve nazar kalpte ifsâd edici etkide bulunur. Böylece kelâmın konuları hakkında yapılan nazar bilgiyi meydana getirmez. Fakat Kâdî'ya göre bu iddia geçersizdir çünkü; akıl sahibi kimsenin kelâm ilminde kalbiyle nazarda bulunduğunu inkar etmesi mümkün değildir ve kişi bunu kendi iç halleriyle bilir. Kalp ise düşünmenin mahallidir ve nazar bilgiyi doğuracak şekilde meydana geldiğinde onun kelâma dair bilgiyi tevlîd etmesi[314] zorunludur. Sonuç

---

[313] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/157;19-21, 158;1-2.

[314] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/158;5 Metinde ibare "ان لا يولده" şeklinde geçmektedir. Ancak " ان يولده " şeklinde okunması gerekir.

itibariyle nazar bilgiyi doğuracak şekilde icra edildiğinde kalbi ifsâd edecek derecede meşakkat barındırmayacaktır.[315] Diğer yandan müellif nazarda bulunan kişinin nazarı çoğaltması sebebiyle kalbin yorulabileceğini kabul etmektedir. Özetle Kâdî tıpkı diğer aletlerde mümkün olduğu gibi kalbin de farklı yönlerde kullanılmasını mümkün görür ve böylece dünya işlerinde nazar yapılabildiği gibi kelâmî konularda da nazar yapılabileceğini düşünür. Ayrıca kişinin nazarını çoğaltması suretiyle nazar için alet konumunda olan kalbin yorulmasını diğer aletlerin de fazlaca kullanılması halinde organların yorulması ile temellendirir.[316] Örneğin çokça bakıldığında göz yorulabildiği gibi çok nazar yapıldığında da kalbin yorulması mümkündür.

Kâdî yapılan açıklamaların a) nazarın asla kalple olamayacağını zorunlu görenlere b) nâzırın, bazı durumlarda nazarı uzatmaya ihtiyaç duyup bazı durumlarda duymamasını ve bu iki durum arasındaki farkı ayırt etmenin, onun açısından âdeten imkansız olduğunu ileri sürenlere karşı da cevap niteliği taşıdığını ifade eder. Bu itirazların geçersiz olma nedeni şudur; nazar, nazarda bulunan kişiden mükellef olduğu şekilde meydana geldiğinde bu kişinin görüşleri bilmesi ve kendi durumları arasında ayrım yapması mümkündür. Böylece nazar teklîf-i mâ lâ yutâka sebebiyet vermeyecektir. Kişinin kalbi bu nazarı taşıyabilecek ve nazar kalpte fesada yol açmayacaktır. Yapılan tüm bu açıklamalar muhaliflerin iddialarını geçersiz kılmaktadır.[317]

Görüldüğü üzere Kâdî ilk itiraza verilen cevabın kalbi nazarın aleti, düşünmenin mahalli olarak görmeyenlerin itirazlarına yönelik de cevap sadedinde olduğunu ifade etmiştir. Çünkü yukarıda da bahsedildiği üzere kişi kalbiyle nazarda bulunduğunu içsel halleriyle zarûrî olarak bilir. Bir kimsenin çokça nazarda bulunup yorulması da nazarın kalple yapıldığına delâlet eder. Diğer yandan bu cevapla kişinin nazarı uzatıp uzatmadığına dair farkındalık halinde olamayacağını iddia edenlerin görüşleri de geçersiz kılınmış olur. Zira kişi nazarını çoğalttığında kalbinde yorgunluk meydana gelir, böylece nazarı uzatıp uzatmadığına dair bilginin o kişide var olması mümkün olur. Muhaliflere göre ise nazar yapan kimse nazarı uzatıp uzatmadığına dair bilgiye sahip değildir. Nazarın vacip olması halinde bu durum kişide teklif-i mâ lâ yutâka sebebiyet verecektir. Bir kimsenin güç

[315] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/158;3-6.
[316] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/158;7-10.
[317] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/158;10-16.

yetiremediği şeyle sorumlu tutulması imkansız olduğuna göre nazarın vacip olması da mümkün olmayacaktır. Ancak Kâdî kişinin içsel halleriyle nazarın hangi durumlarda uzun hangilerinde kısa olacağını bildiğini savunarak iddianın geçersizliğini ortaya koymuştur. Çünkü bir kimse bunu bildiğinde nazarın kalpte ifsâd edici etkisi olmayacak ve nazar sahih şekilde gerçekleşecektir.

2.4.4. Nazar Kalbi İfsad Etmez

Muhalifler nazarın kalp üzerinde olumsuz etkide bulunduğu iddiasından hareketle nazarı geçersiz kılarlar. Onlara göre uzaklık gözün kullanımına etki eder ve nesnenin görülmesini engeller. Nazarla ulaşılmak istenen bilgiye de sadece nazarın kalbi ifsad edecek şekilde amel etmesiyle ulaşılabilir ve bu durumda nazar fâsid olur.[318] Bir başka ifadeyle uzaklık görmeye manidir çünkü bir yerin uzak oluşu gözün onu idrak etmesini engeller. Görmenin aleti gözdür fakat uzaklık meydana geldiğinde bu alet, işlevini tam olarak yerine getiremez ve nesneyi idrak edemez. Bu durum nazar hakkında da geçerlidir ve nazar kalp üzerinde olumsuz yönde etkilidir. Uzaklığın gözdeki etkisi gibi nazar da kalbi ifsad etmektedir ve bu nedenle nazarın bilgiye ulaştırdığına dair iddia geçersizdir.

Kâdî'ya göre bu itiraz hakikatten uzaktır. Çünkü nazarın imkanı sabittir ve zarûrî olarak bilinen şeyin butlânına ilişkin şüphe îrâd etmek mümkün değildir.[319] Böylece Kâdî iddiayı temelde geçersiz saymıştır. Zira nazar kişinin nefsinde zorunlu olarak bildiği hallerdendir ve bu durumda onun nazarı şüphe ile ortadan kaldırması mümkün değildir. Şu halde bu iddiayla nazarın imkanı geçersiz kılınamayacaktır.

Kâdî nazarın imkanı sabit olsa dahi onun bilgiyi doğuracak şekilde meydana gelmediği şeklinde olası bir itiraza da cevap verir. Ona göre nazarın bilgiyi doğurmasındaki yön delilin delâlet ettiği şekilde bilinmesi ve onun üzerinde nazar yapılmasıdır. Bu minvalde yapılan nazarın etkisi bu yön dışında meydana gelmesindeki etki gibidir ve bu nedenle nazarın kalp üzerinde tesir etmemesi zorunludur. Kişi fiil yapan kimsenin fail olduğuna dair bilgiyi, ondan fiil meydana gelmesinin imkanına yönelik nazar yapmasıyla bildiğini bilir. Şu halde nazar kendisi vasıtasıyla düşünülen kalbi ifsad etmez.[320] Burada Kâdî

---

[318] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/158;18-21.
[319] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/159; 1-2.
[320] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/159; 4-7.

medlûlün bilgisine ulaştırması için nazarda şart olan şeyin delilin delâlet yönü bilinerek o delil üzerinde nazar yapmak olduğunu ifade etmiştir. Bu şartlara uyularak yapılan nazar bilgiyi meydana getirecektir. Diğer yandan kendisinden fiil meydana gelen kimsenin kâdir olduğuna dair bilgi nazarla bilinir. Onun kâdir oluşunun nazarla bilindiğine dair bilgi ise zorunlu olarak bilinmektedir. Şu halde nazar zarûrî olarak bilindiğinden kalp üzerinde ifsad edici bir etkide bulunmayacaktır.

Uzaklığın görülür nesnenin görülmesinde engel olması, muhaliflerin öne sürdükleri illetten dolayı değildir. Nesne uzak olduğunda öznenin gözünden çıkan ışınlar görmedeki aletini tamamlayacak şekilde meydana gelmediğinden kişi görememektedir. Nesnelerin uzaklıklarındaki farklılaşmanın nedeni budur. Bu farklılıktan dolayı bir derece uzak olan şey görülürken, ondan daha uzakta olan görülemez.[321] Bir başka şekilde ifade edilecek olursa, muhalifler itirazlarında nesnenin görülmesine engel olan şeyin uzaklık olduğunu öne sürmüşlerdir. Kâdî'ya göre ise uzaklığın görmede engel olmasının nedeni onların iddia ettikleri gibi değildir. Kişinin gözünden yeteri kadar ışık çıkmadığından dolayı uzak olan cisim idrak edilememektedir. Yani mahza uzaklık nesnenin görülmesinde engel değildir. Zira uzakta olmasına rağmen idrak edilip ona kıyasla daha yakın olan nesnenin idrak edilemediği haller vardır. Örneğin Güneş ve yıldızlar çok uzak olmalarına rağmen görülebilir. Kâdî, gök cisimlerinin görülme nedenlerini şu şekilde açıklamıştır; göz ile yıldızlar arasında toz ve buhar kabilinden görmeyi engelleyen nedenler vardır ve bu engeller yatay düzlemde bulunurken, dikey düzlemde bulunmaz. Bu sebeple uzaklık yıldızların görülmelerinde engel değildir. Ayrıca toz ve buhar gibi engeller dikey düzlemde bulunduğunda güneş ve yıldızlar görülemeyecektir.[322] Bu örnekten de anlaşılacağı üzere, nesnenin görülmesindeki engel iddia edildiği gibi salt uzaklık değildir. Şu halde nasıl ki uzaklık görme konusunda tek başına engel teşkil etmiyorsa aynı şekilde nazar için de kalbin yorulması tek başına engel değildir. Bu durumda nazarın geçersiz kılınması imkansızdır.

Muhaliflere göre görülecek yerin uzaklığı o şeyin olduğu hal üzere idrakini imkansız kılar. Bu nedenle büyük olan küçük, küçük olan büyük olarak idrak edilir. Sonuç itibariyle uzaklığın görmeyi engellemesi gibi nazarla talep edilen şeyin akıl için uzak olması da

[321] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/159;7-11.
[322] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, IV/119;1-13.

marifetin bilinmesini engeller.[323] Kâdî'ya göre ise bu iddia geçersizdir. Çünkü görme ancak ışınların belirli şekilde gözden ayrılmasıyla tamamlanır ve idrak nesnesi uzaklaşıp ışının açısı daraldığında büyük olan küçük görülür. Nazar ise bu durumdan farklıdır, zira nazarın bilgiyi tevlîd edecek şekilde var olmasında sadece kalbin sağlamlığına ihtiyaç duyulur. Dolayısıyla nazar her akıl sahibini zorunlu olarak bilgiye ulaştırır.[324] Muhaliflerin nazarla elde edilmek istenen şeyi uzak olarak nitelemeleri de gerçeklikten uzaktır. Çünkü nazar vasıtasıyla elde edilmek istenen şey, özne için mâlum olmamakla nitelenir ve özne, nazarla onun bilgisine ulaşır. Bu hususta hüküm herkes için eşittir ancak görülür nesnenin durumu böyle değildir. Çünkü açıklandığı üzere onun hali farklılaşabilir.[325]

Açıklamadan da anlaşılacağı üzere görmeyi tamamlayan şey ışınların yeterli seviyede var olmasıdır ve bu görmenin gerçekleşmesinde şarttır. Ancak nazarın şartları arasında ışınların yeterli olması gibi kişinin kendisinde bulunmayan haller yoktur. Onun sahih şekilde meydana gelmesi sadece kalbin selametiyle ilişkilidir. Şu halde duyular hakkında verilen bu hüküm nazar için geçerli olmayacaktır. Yani görülür nesnenin uzak olmasının onun görülmesine engel teşkil etmesi ile akıl için uzak olan medlûlün bilgisine nazarla ulaşılmasının imkansız olduğu iddia edilemeyecektir. Zira meydana getirdikleri şey açısından ihtiyaç duydukları şartlar birbirinden farklıdır. Ayrıca daha önce de belirtildiği üzere kişinin medlûlü bilmesi nazar yapmaya engel teşkil eden durumlardandır. Kişide bu bilgi bulunduğunda, o, elde etmek istediği bilgiyi zaten biliyor olacaktır. Onu bilmesi ise hâsılın tahsili olacaktır ki bu durum imkansızdır. Çünkü bilinen şey haddi zâtında bilinen olduğundan onun tekrar elde edilmesi mümkün değildir. Diğer yandan kişilerin görme yetileri birbirinden çok farklı olabilir. Ancak nazarda akıl sahibi her kimse medlûlün bilgisine ulaşabilmektedir. Bu açıdan da görme ile nazar kıyaslanamayacaktır. Sonuç olarak nazarın gerçekleşme süreci görmeye kıyasla daha nesneldir ve tüm bu açıklamalar nazarla medlûlün bilgisine ulaşıldığına dair delil niteliğindedir.

---

[323] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/159;12-15.

[324] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/159; 19-20 Metinde ifade "الّا" şeklinde geçmektedir ancak "أن " olarak okunması daha doğrudur.

[325] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/159;16-21, 160; 1-2.

Muhalifler uzaklıktan hareketle bir başka itirazda daha bulunurlar. Onlara göre nesnenin uzaklığı isabetin meydana gelmesini engellediği gibi nazar vasıtasıyla bilgisi elde edilmek istenen şeyin uzaklığı da nazarın sıhhatini engeller. Çünkü tıpkı atışta kullanılan şeyin isabete ulaşmada alet olması gibi nazar da bilgiye ulaşmada bir alettir.[326] Kâdî'ya göre bu iddia da gerçeklikten uzaktır. Zira atış ancak okta yenilenen bir doğal eğilim (i'timâd) olduğunda isabeti doğurur. Sebep azaldığında ve bu hususta kusur edildiğinde hedef alınan nesnenin uzaklığından dolayı alet ona ulaşmaz. Bu durum tıpkı taşın yukarı atıldığında ancak ondaki lâzım i'timâda denk olacak seviyede kuvvet uygulandığında hedefine ulaşması gibidir. Nazar ise tek bir manadır ve nazarın bazısı bazısını doğurmaz. Nazar ne zaman var olursa bilgiyi doğurması zorunlu olur. Bununla birlikte nazar asıllara ilişkin bilginin öncelenmesi şartıyla fer`in bilgisini doğurmaktadır.[327]

Burada muhalifler atış ile isabetin meydana gelmesini ve nazarla bilginin elde edilmesini kıyaslarlar. Kâdî ise bunu atmada i'timâdın bulunmasıyla cevaplandırır. İ'timâd, cisimlerdeki sürekli hareket eğilimini ifade eden bir kavramdır. Ancak zamanla anlam alanı genişleyerek, cisme dışarıdan uygulanan etkiler içinde kullanılmıştır. Bu minvalde i'timâd-ı lâzım ve i'timâd-ı mücteleb şeklinde iki tür i'timâddan bahsedilmektedir. İ'timâd-ı lâzım cisimlerin ağırlıklarına göre yer çekimi karşısındaki tepkisini ifade etmektedir. Atılan taşın aşağı, ateşin yukarı doğru hareket etmesi buna örnek olarak gösterilebilir. İ'timâd-ı mücteleb ise dış etkenlerden dolayı bu hareketin aksi yönde gerçekleşmesidir. Örneğin kuvvet uygulanarak atılan taşın yukarı yönde hareket edip doğal eğiliminin dışına çıkması i'timâd-ı mücteleb dir.[328] İsabet söz konusu olduğunda ise atılan okun bir hareketin ardından başka bir hareketi meydana getirerek ilerlemesi isabeti gerçekleştirecektir. Bir hareket diğer harekete dayanacak ve ok hedefine ulaşacaktır. Ancak atışta bir kusur meydana geldiğinde alet hedefe ulaşamayacaktır. Bu durum taş örneğiyle açıklanmıştır. Taşın lâzım i'timâdı atıldığında aşağı yönde hareket etmesidir. Onun yukarı yönde ilerlemesi için i'timâd-ı lâzımına denk gelecek şekilde kuvvet uygulamak gerekir. Bu sağlandığında taş yukarı yönde hareket edecektir. Fakat nazarın durumu tüm bu anlatılanlardan farklıdır ve onun bütün halinde değerlendirilmesi gerekir. Zira bir nazarın başka bir nazarı doğurması gibi bir durum söz konusu değildir ve nazar

[326] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/160;3-5.
[327] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/160;6-12.
[328] Kologlu, *Cübbâ`îler'in Kelâm Sistemi*, 202-203.

gerçekleştiği anda bilgi meydana gelir. Dolasıyla atış ile nazar kıyaslanarak hareketin bir diğer hareketi meydana getirmesi gibi nazarın başka bir nazarı doğurması iddia edilemez. Şu halde nazar yapıldığında bilgi meydana gelir ve bilginin meydana gelmesi, nazarın geçerliliğini ortaya koyar.

2.5. Nazarın Konusuyla İlişkili Şüpheler Ve Cevaplar

2.5.1. Dakîk Konularda Nazar

Muhalifler dakîk konular üzerinde nazar yapan kimsede meydana gelen bitkinlik halinin, kişiyi nazarda bulunmaktan ve bilgiye ulaşmaktan alıkoymasından hareketle eleştiride bulunmuşlardır. Muhaliflere göre nazarın bilgiyi meydana getirmesi doğru olsa dahi bu, nazarın tamamının güvenilir olacağı manasına gelmez. Çünkü bir şeyin anlam bakımından inceliği ve kapalılığı, o şey üzerinde uzunca düşünmeyi gerektirir. Bu da kuvveti azaltır ve nazar yapan kimseyi bitkin düşürür. Onu nazarla talep edilen bilgiye ulaşmaktan alıkoyar. Bu sebeple nazar matlûba ulaştıran sahih alet olmaktan çıkar. Dolayısıyla nazarın bilgiyi meydana getirmesi ilk aşamasında mümkün olsa da sonunda mümkün olmaz.[329]

Açıklandığı üzere muhalifler nazarın bilgiyi meydana getirdiği varsayılsa bile bunun nazarın her aşamasının doğru olmasını gerekli kılmayacağını ifade etmişlerdir. Nitekim anlam bakımından kapalı olan ve incelik barındıran, mefhumun anlaşılması için üzerinde uzunca düşünmeyi gerektiren şeylerin bilgisini elde etmede meşakkatin bulunduğu inkar edilemez. Zira bir kimsenin duman çıkan yerde ateşin bulunduğuna dair yaptığı istidlâli ile arazların mahiyetine yönelik istidlâli zorluk açısından birbirinden farklıdır. Bazı akıl yürütmelerde iki öncülle sonuca ulaşılırken, bazıları için birkaç öncülün art arda sıralanması gerekir. Bu minvalde iki öncül ve bir sonuçtan meydana gelen kıyaslar "basit kıyas" olarak isimlendirilir.

Örneğin; "Bütün çiçekler sevimlidir."

"Papatya çiçektir."

[329] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/145;11-15.

"O halde papatya sevimlidir."[330]

kıyası basit bir kıyastır ancak her kıyas bu şekilde oluşturulmaz. Çünkü sonuca ulaşmada birden fazla öncüle ihtiyaç duyan kıyaslar mevcuttur ve bu kıyaslar "bileşik kıyaslar" olarak isimlendirilmektedir.

Örneğin: "Bütün diktatörler anti-demokrattır."

"Bütün anti-demokratlar dengesiz yöneticidir."

"Bütün dengesiz yöneticiler zalimdir."

"Bütün zalim yöneticiler nefretle ve hiddetle karşılanır."

"Öyleyse bütün diktatörler nefretle ve hiddetle karşılanır."[331] kıyası sonuç için birden fazla öncüle ihtiyaç duyan kıyastır ve bu kıyasta sonuca basit kıyaslarda olduğu gibi kolayca ulaşılamaz. Muhaliflerin itirazlarına göre bu karmaşık hal nedeniyle kişinin, üzerinde nazar yaptığı konuya dair düşünme süresi uzun olacaktır. Bir şey hakkında uzunca düşünme halinde olmak ise nazar yapan kişi açısından bir meşakkat meydana getirecek ve bu durumda kişi bitkin hale gelecektir. Onun bu hali ise nazarın matlûba ulaştırmasına engel teşkil edecek ve kişi nazara başlamış olmasına rağmen bilgiye ulaşamadığından, nazar artık bilgi için bir vasıta olmaktan çıkacaktır. Dolayısıyla nazarın ilk kısımda bilgiyi tevlîd etmesi mümkünken, meşakkatli oluşundan dolayı onun son kısmı için aynı durum söz konusu olmayacaktır. Sonuç itibariyle muhaliflere göre meşakkati barındırması hasebiyle nazar bilgiyi meydana getirmeyecektir.

Kâdî Abdülcebbâr bu itirazı bir nevi nazarın doğruluğunun kabul edilişi olarak değerlendirmiştir. Ona göre bir kimse kapalı (dakîk) ifade üzerinde nazar yaptığında o kişi nazarın başlangıcının ve sonunun farklı olduğunu zanneder. Meşakkatten dolayı kalpte meydana gelen zayıflık ise nazarın imkanında ya da delillerin kullanılmasında bir engel teşkil etmez. Kalbin kuvveti itikad ve bilme konusunda bâki olduğunda delil üzerinde nazar yapma hususunda da bâki olur.[332] Burada Kâdî'nın kalpten bahsetmesinin

---

[330] Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, 140.
[331] Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, 173.
[332] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/145;16-21.

nedeni, onu akıl yürütmenin mahalli olarak addetmesidir. Zira akıl bilgidir ve bu nedenle onun bir mahalde bulunması gerekir ki Kâdî'ya göre bu mahal kalptir. Kalp sözlükte bir şeyin bulunduğu halden başka bir hale döndürülmesi manasına gelir. İsfahânî de insanın kalbinin çokça değişmesinden dolayı bu şekilde isimlendirildiğini ifade etmiş, ayrıca "Şüphesiz ki bunda kalbi olan kimse için elbette bir öğüt vardır."[333] ayetinde geçen kalp kelimesinin "ilim" ve "anlayış" manasına geldiğini belirtmiştir.[334]

Düşünme mahallinin kalp olarak görüldüğü açıklanmıştır. Tüm bilme eylemleri kalpte gerçekleşmektedir. Nasıl ki diğer organların görevleri bulunuyorsa kalbinde bir görevi vardır ve bu görev kalbin bilgilerin meydana gelmesinde bizzat etkili olmasıdır. Diğer yandan Kâdî sâir organlar ile kalp arasında fark olduğunu belirtmektedir. Ona göre kalp bilgi için alet konumunda değildir. Çünkü fiillerin başlangıçlarının alete dayandırılması gerekir. Bu şekilde o alet başka bir fiili meydana getirecektir. Zira bu durum alet olmanın en temel özelliğidir. Fakat bilgi söz konusu olduğunda bilgi başlangıçta kalbe değil dışarıdan bir etkiye yani Allah'ın müdahalesine dayanır. Ancak Allah fiillerinde alete ihtiyaç duymaz. Bu nedenle kalp ve bilgi arasındaki ilişki dil ile konuşma veya göz ile görme ilişkisi gibi değildir. Çünkü göz görmenin aletidir ve o dış unsurları etkilemekle birlikte kendisi de bundan etkilenmektedir. Oysa kalp, kendi fiillerinde etkin değil edilgin konumdadır. Kâdî bilgi elde etme sürecine yönelik dış müdahaleleri azaltmak amacıyla kalbi edilgen olarak nitelendirmiştir. Diğer yandan kalbin bedenle bir ilişki kurması gerekmektedir. Çünkü eylemin olduğu yerde bir mahallinde bulunması gerekir. Bu nedenle Kâdî kalbi bedenden tam olarak soyutlamaz. Bununla birlikte yapılan açıklamalardan Kâdî'nın kalbi mutlak manada alet olarak görmediği sonucu çıkarılamaz. Zira o çok çalışmalarından dolayı organların yorulması gibi fazlaca nazar yapılmasından dolayı da nazarın aleti olan kalbin yorulduğunu ifade eder. Bu da Kâdî'nın kalbi, göz ve kulak gibi somut manada ele aldığını gösterir. Bu ikilemden dolayı onun kalbi alet olarak görüp görmediği hakkında net beyanda bulunmak güçleşmektedir.[335]

Görüldüğü üzere Kâdî, kalbin nazar üzerindeki etkisini edilgen hale getirmiştir. Bu nedenle kalpte meydana gelen arızi durum nazarın sıhhatine etkide bulunmayacaktır. Öte

[333] Kâf 50/37.
[334] İsfahânî, *Mu'cemu Müfredâti elfâzi'l-Kur'ân*, 411"g-l-b" maddesi.
[335] Cengiz, *Mutezile'de eylem teorisi -Kâdî Abdülcebbâr Örneği-*, 153-154.

yandan, Kâdî'nın kalbin tıpkı inanma konusunda gücünün bâki olması gibi nazar yapmada da bâki olduğuna dair görüşü belirtilmiştir. Kalbin nazar üzerinde etkide bulunmadığı ve nazarın kalbe meşakkatli gelmediği sabit olduğuna göre nazar yapan kimse ilk nazarında olduğu gibi ikinci nazarında da bilgiyi elde edecek, ilk nazardan bilgi meydana geldiği gibi ikinci nazardan da bilgi meydana gelecektir. Ayrıca Kâdî muarızların söylediklerinin doğru olması halinde ikinci yapılan nazarın bilgiyi tevlîd etmemesi gerektiğini belirtmiştir. Çünkü ikinci nazar delilleri ayrıştırmak ve bilgi elde etmek isteyen kişide yorgunluğa sebep olacak, nazar istirahatten sonra yapılsa dahi bilgiyi meydana getirmeyecektir. Bu durum tıpkı isabet ettiremeyip, atmaktan yorulan kimsenin durumu gibidir. Ancak atış üslup üzere yapıldığında isabet meydana gelecektir.[336] Aynı şekilde nazar için gerekli şartların yerine getirilmesi halinde nazar bilgiyi doğuracak, böylece nazar kişi için meşakkati barındırmayacaktır.

Diğer yandan Kâdî muhaliflerin "nazarın sayısını çoğaltmak kuvveti azalttığı gibi karmaşık olana ulaşmayı kolaylaştırır" demelerinin daha kabule şayan olduğunu ifade eder. Çünkü bu iki durum da yani nazarın sayısını çoğaltmanın kuvveti azalttığı gibi karmaşık olana gitmeyi kolaylaştırması hususları da doğrudur. Kâdî daha sonra Ebû Hâşim'in bu konudaki görüşüne değinir. Buna göre Ebû Hâşim yürüyen kimsenin yorgunluktan imtina etmesi gibi kişinin çokça nazarda bulunmasının da onu nazar yapmaktan alıkoyabileceğini ifade eder. Ancak kişi bu durumu kendisinden uzaklaştırdığında onun bundan etkilenmeyeceğini de belirtir. Sonuç olarak itirazda dile getirilen tüm bu hususlar nazarın sıhhatine bir etkide bulunmaz.[337]

2.5.2. Aynı Konuda Nazarın Çoğaltılması

İtiraz sahipleri birden fazla nazar yapma durumunu esas alarak nazarın geçersizliğini iddia ederler. Onlara göre şayet nazar sahih olsaydı nazarın çoğaltılmasıyla bilginin de çoğalması zorunlu olurdu. Bir şeyi bilen kişi o bildiği şey üzerinde nazarda bulunduğunda, onu tıpkı birinci defada bildiği gibi ikincide de bilmesi gerekirdi. Bu durum isabetin denklerini doğurmasının mümkün olması gibidir. Sonuç olarak nazarla

[336] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/145;21, 146;1-5.
[337] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/146;6-10.

elde edilen bilgiye tekrar nazarla ulaşılmasının mümkün olması gerekir ve bunun geçersiz olması nazarın sahih olduğuna ilişkin görüşün geçersizliğini zorunlu kılar.[338]

İtirazdan da anlaşıldığı gibi muhaliflerin iddialarındaki temel nokta, bir şey üzerinde nazar yapıldığında o şeyin bilgiyi tekrar meydana getirmemesinin nazarı geçersiz kılmasıdır. Onlar bir konuda yapılan nazarın artırılmasıyla bilginin de artması gerektiğini iddia etmişlerdir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, tek bir konu üzerinde yapılan birden fazla nazarın esas alınmasıdır. Çünkü muhalifler nazarın artırılmasıyla bilginin de artması gerektiğini, buna rağmen bir şey nazarla bilindikten sonra o şey üzerinde yapılan ikinci nazarın bilgiyi meydana getirmediğini iddia ederler. Bu da nazarın bilgiyi tevlîd etmediği manasına gelir, zira nazar bilgiyi meydana getirseydi, yapılan her nazarda bilginin oluşması gerekirdi. Ancak aynı konu üzerinde gerçekleştirilen ikinci nazardan bilgi meydana gelmemektedir ve şu halde nazarın geçersizliğine hükmedilmesi gerekecektir.

Kâdî'ya göre bu iddia gerçeklikten uzaktır. Çünkü o nazar arttığında bilginin de arttığını ve deliller üzerinde çok düşünenin az düşünenden daha bilgili olduğunu kabul eder. O, nazarın bilgiyi meydana getirmesini buna dayandırmıştır.[339] Kâdî'ya göre tıpkı diğer fillerde olduğu gibi nazarın da az veya çok yapılması mümkündür ve çokça yapılan nazardan tek bir bilgi meydana gelmez.[340] Buna karşın sadece bir konunun delilleri üzerinde nazarda bulunmak her an birden fazla bilginin doğmasını[341] gerektirmez. Çünkü aynı delilde, aynı yönde tekrar düşünüldüğünde, delilin nazar yapılan konuda farklı bir taalluk keyfiyeti bulunmayacağından, bu nazardan farklı sonuç meydana gelmez. Kâdî bu durumu zarûrî bilgilerin nazarla bilinememesinden hareketle açıklamaya çalışır. Buna göre herhangi bir şeye ilişkin zarûrî bilginin benzeri nazarla talep edilemediği gibi öznenin medlûle ilişkin bilgisi de özneyi o medlûlün delilleri üzerinde nazarda bulunmaktan alıkoyar.[342] Çünkü zorunlu bilgiler, kişinin kendisinden izâle etmesi

---

[338] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/152;13-16.
[339] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/152;17-19.
[340] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/10;15-16.
[341] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*,1963, XII/152;20-21 Metinde " لو وجد حالا بعد حال لم يولد"şeklinde geçmektedir. Ancak Kâdî'nın görüşü dikkate alınarak okunduğunda "لم" ifadesinin bulunmamasının daha doğru olacağı düşünülmektedir. Aksi takdirde cümle "tek bir şey üzerinde nazar yapıldığında birden fazla bilginin meydana gelmemesini gerektirmez" anlamına gelecektir ki bu muarızların iddiaları olmakla birlikte Kâdî'nın karşı çıktığı bir görüştür.
[342] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/152;21.

mümkün olmayan bilgilerdir ve bu nedenle onlar istidlâlî olarak elde edilemez. Bunun gibi nazarla elde edilen bilgi de artık kişide var olmuştur ve bu bilgi tekrar nazar yaparak elde edilemeyecektir. Bilinen şeyi bilmek ise hâsılın tahsili mesabesindedir ki bu durum geçersizdir. Diğer yandan elde edilen medlûlün, başka bir nazar için delil olarak kullanılması mümkündür. Çünkü bu durumda medlûl artık delil konumunda olur ve üzerinde nazar yapıldığında bu nazar bilgiyi meydana getirir.

Medlûlün bilgisi nazardan önce bulunduğunda, nazarın var olmasının imkansız olduğu açıklanmıştır. Bu hususta atış ile nazar birbirinden farklıdır. Atışta isabetin sebepten (atmadan) önce bulunması sebebin var olmasını engellememektedir. Bu nedenle Kâdî'ya göre iki farklı durum arasında mukayesede bulunmak doğru değildir.[343] Kısaca belirtmek gerekirse muhalifler itirazlarında atış ile nazarı ilişkilendirerek atıştaki durumun nazar için de geçerli olacağını ifade etmişlerdir. Yani onlara göre birden fazla atışın aynı isabeti meydana getirmesi mümkün olduğu gibi, yapılan birden fazla nazarında aynı bilgiyi meydana getirmesi mümkündür. Kâdî ise atışla nazar arasında böyle bir benzerliğin kurulmasını doğru bulmaz. Çünkü ona göre isabetin önceden var olması tekrar atmayı engellemez. Diğer bir deyişle birinci atıştan doğan isabetin ikinci atışta da gerçekleşmesi mümkündür. Ancak bu durum nazar hakkında söz konusu değildir. Zira elde edilen bilginin tekrar nazarla bilinmesi yani bilinen şeyin tekrar bilinmeye çalışılması hâsılın tahsilidir ve belirtildiği üzere bu durum geçersizdir. Sonuç olarak atışla nazar arasında böyle bir kıyaslamanın yapılması doğru değildir. Kâdî tüm bunlara dayanarak, itirazın nazarı geçersiz kılmadığını açıklamaktadır.

2.5.3. Latîf Şeylerin Bilgisinde Nazar

Muhalifler asıl ve fer` arasındaki ilişkiyi temel alarak nazara yönelik itirazda bulunmuşlardır. Onlara göre nazarın sıhhatini savunmak açık olan bilgilerin kapalı olanlara dayandığını savunmayı gerektirir. Çünkü arazların ispatını, onun cisimlerden başka olduğunu bilmek kapalı bilgilere dayanır. Bu ise atomu ve tafrayı bilme mesabesindedir. Şu halde nazarın sahih olmaması zorunludur çünkü, nazarın sıhhatini savunmak âlem nasıl yapıldı ise o halden çıkarmanın, tersini söylemenin doğru olmasını gerektirir. Bu açık olan ifadenin kapalı olana dayandırılmasından dolayı böyledir. Ancak

[343] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/153;3-5.

açık olan bilginin kapalı olana ihtiyaç duyması imkansızdır. Nazarın sıhhati bunun aksini gerektirdiğinden nazar fâsid olacaktır.[344]

Görüldüğü üzere muhalifler, arazların ispatına ve onun cisimden ayrı oluşuna dair bilginin kapalı bilgilere dayandırılmasıyla fer`in bir nevi asla temel teşkil ettiğini, nazarın bunu gerekli kıldığını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre nazarın doğru olması halinde arazlar ispat edilirken atom ve atom altı parçacıkların hareketlerine dair bilgiler gibi kendilerinden daha kapalı olan bilgilerin bilinmesi gerekir. Ancak arazların bilgisi bu söz konusu şeylerin bilgisinden daha açıktır. Buna rağmen arazlar ispat edilirken atomun bilgisine başvurulur ve bu durum muhalifler tarafından nazarın geçersizliğine delil olarak gösterilir. Çünkü burada fer` olan asla dayandırılmıştır ancak, fer`, asla değil, asıl, fer`e dayandırılmalıdır.

Kâdî'ya göre bu geçersiz bir itirazdır. Çünkü arazların ispatı ancak ve ancak apaçık bilgilere dayandırılır. Bu apaçık bilgiler;

a. Cismin durumunun değiştiğine
b. Hareket ettirilmediğinde o cismin hareketli olmasının zorunlu olmadığına
c. Tüm şartlar eşit olduğunda cisim hakkında imkan dahilinde olan ve olmayan niteliklere
d. Bu iki nitelikten birisine özgü oluşuna sebep olan bir durumun gerekliliğine dair bilgilerdir.[345]

Kelâmcıların çoğuna göre arazlar müşâhede ve aklî zorunluluk yoluyla bilindiğinden, ayrıca ispat edilmelerine gerek yoktur. Yine de onlar apaçık delillerle arazları ispatlamaya çalışmışlardır. Kullanılan delillerden biri, cisimlerin ictimâ-iftirâk, hareket-sukûn gibi değişken hale sahip olmalarıdır. Cisimlerin hareket edip durmaları ya da birleşip ayrılmaları, o şeyin zâtından ayrı olduğuna işaret etmektedir. Çünkü zâtıyla aynı olması halinde hareketli veya sakin oluş hallerinin devam etmesi gerekir. Ancak müşâhede yoluyla bunun böyle olmadığı bilinir. Yani cisimlerin bazen hareket ederken bazen etmedikleri görülür. Şu halde zâttan ayrı bir sıfat olarak arazların varlığı ispatlanmış olur. Diğer yandan siyah bir cismin beyaza dönüşmesi mümkündür ve bu husus iki ihtimali

[344] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/153;20-21, 154;1-4.
[345] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/154;5-8.

barındırır. Buna göre cisimdeki siyahlık veya beyazlık ya cismin kendisinden kaynaklanacak ya da dışarından bir etkiyle bu özelliğe sahip olacaktır. İlk ihtimalin doğru olması mümkün değildir. Zira cismin siyah veya beyaz oluşu kendi zâtından kaynaklandığında, onun siyah veya beyaz olmaktan ayrılamaması gerekir. Bu durumda ikinci seçenek yani dışarıdan bir etki ile bu halin meydana gelmesi doğru olacaktır. Netice itibariyle siyah olan cismin beyaza dönüşmesi arızi bir durumdan kaynaklanmaktadır ve bu da arazların varlığına dair delil niteliğindedir.[346] Görüldüğü üzere arazların ispatı, bu gibi apaçık bilgilere dayandırılmıştır. Tüm bu bilgiler arazların ispatına ilişkin bilgiden kapalı değil, daha açık bilgilerdir ve bu apaçık bilgiler onun ispatına dair bilgiden önce meydana gelmektedir. Şu halde nazarın sıhhati hususunda bu şekilde itirazda bulunmak mümkün değildir.[347]

Diğer yandan Kâdî arazların ispatında sözün zorlaştığı bir takım şüphelerin varlığını inkar etmez. Ancak ona göre bahsedilen kapalı hususların bulunması, arazların ispatının onlara dayandırıldığı manasına gelmez. Kapalı deliller, arazların subûtuna yönelik bilgide kendisine ihtiyaç duyulan delillerden değildir. Daha kapalı olan bilgilerden bahsetmek ancak arazlara dair bilginin artırılması istendiğinde ve o bilgi kişinin hatırına geldiğinde mümkündür.[348] Burada müellif arazların ispatı konusunda onun bilgisine kıyasla daha kapalı bilgilerin delil olarak kullanıldığını ifade eder. Ancak bu muhaliflerin iddialarını geçerli kılmaz çünkü Kâdî'ya göre bu deliller her ne kadar arazların ispatında kullanılıyor olsalar da asıl konumunda değillerdir. Bu hususta asıl olanlar, yukarıda da zikredildiği üzere cisimlerin hallerindeki değişim gibi apaçık delillerdir. Arazlar ilk olarak bu delillerle ispat edildikten sonra, daha kapalı olan delillerle onun subûtuna ilişkin akıl yürütmede bulunmak mümkündür. Ancak bu, arazların kendilerinden daha kapalı bilgilerle ispat edildiği anlamına gelmemektedir. Kâdî'ya göre bu durum tıpkı cevher-i ferdin ispatı hususunda tafraya dair meselelerinin bilinmesine ihtiyaç duyulmaması gibidir. Nazarda bulunan kişi cisimler üzerinde meydana gelen te'lif arazının cevherlerden ayrılmasının mümkün olduğunu ve te'lif bulunmayan şeyde tecezzî bulunmadığını bildiğinde, cevher-i ferdi bilmiş olur. Bu bilgileri bildiğinde ayrıntılı

[346] Yusuf Şevki Yavuz, "Araz",*DİA,* XLI/339.
[347] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/154;8-10.
[348] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/154;11-13.

bahisleri bilmesine gerek yoktur. Tafrayla ilgili birtakım şüpheler onun zihninde meydana gelmese de, o cevher-i ferdi bilebilmektedir.[349]

Muhaliflerin diğer itirazları ise bilgilerdeki devir üzerinedir. Onlara göre kelâm ilminde latîf olanın, celî olana dayandırıldığı bilinir. Arazların ispatının kelâm ilminin celîlinden ve en temel konularından olduğu hususu da açıktır. Bununla birlikte arazların ispatı kelâmın kapalı konularına ihtiyaç duyduğunda, bu durum latîf olanın celîye, celî olanında latîfe dayanmasını ve bunun şart olmasını gerektirir. Bu ise her ikisinin de meydana gelmesini imkansız kılar.[350]

İtirazdan da anlaşılacağı gibi muhalifler, latîf bilginin celî olana ihtiyaç duyması ve arazların ispatının kelâm ilminin celîl konusu olmasından hareketle, onun ispatının daha kapalı meselelerle yapılmasının devr-i fâside sebebiyet vereceğini iddia etmişlerdir. Çünkü bu durumda kapalı konuların açıklara, açık olanların kapalılara aynı anda, aynı yönde yani biri diğerine şart olacak şekilde dayanması gerekir ve şu halde iki bilginin de meydana gelmesi mümkün olmaz. Çünkü bu bilgiler var olmaları açısından birbirlerine ihtiyaç duyarlar ve biri var olmadan diğerinin varlığından bahsedilemez. Böylelikle bilginin meydana gelme imkanı ortadan kalkar.

Kâdî bu itirazı da arazların ispatına ilişkin bilgiyi ancak ve ancak onu önceleyen bilgilere dayandırmasıyla cevaplandırır. Çünkü o, yukarıda da bahsedildiği üzere arazları ispat ederken, cisimlerin hallerindeki değişim gibi apaçık delilleri kullanır. Kâdî'ya göre arazların ispatının kelâmın kapalı konularına dayandırılması mümkün olduğunda, bu kapalı konuların arazların ispatına dayanması mümkün olmazdı. Oysa latîf şeyler celî olana dayandırılır.[351] Bu ise muarızların söylediklerini geçersiz kılar.

Diğer yandan muhaliflere göre tıpkı tek bir konuyu bilmenin diğer bütün şeyleri bilmeye dayanması gibi kelâmın bazı konularına dair bilgi onun diğer bazı konularını bilmeye dayansaydı, nazarla bilinecek olanların tümü bilinmeden bir kısmı bilinemezdi. Ancak

[349] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/154;13-16.
[350] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/154;16-19.
[351] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/154;20-21, 155;1-2.

bilgilerin tümünü nazarla bilmek mümkün değildir. Bilgiler nazar olmaksızın meydana geldiğinde ona ihtiyaç duyulmayacaktır. Bu da nazarın sıhhatini geçersiz kılmaktadır.[352]

İtirazda kelâma dair konuların birbirine dayandırılması ve bunlar arasındaki ilişki nazar özeline taşınmıştır. Buna göre bir takım bilgilerin bilinmesi için diğer bütün bilgileri bilmek şart olduğunda, bu durum nazarla elde edilecek bilgi için de geçerli olacaktır. Yani tüm bilgiler bilinmeden nazardan medlûle dair bilgi meydana gelmeyecektir. Diğer yandan bilgilerin tümü nazar vasıtasıyla elde edilmemektedir. Bu da nazarın geçersizliğini gerektirir. Çünkü nazar vasıtasıyla elde edilmeyen bir takım bilgilerin bulunması bunun diğer bilgilerde de olmasına imkan sağlar.

Kâdî bu itirazı ilk itiraza benzer şekilde cevaplandırmıştır. Ona göre failin kâdir oluşu, onun fiilde bulunmasının mümkün olmasıyla bilinir. Özneden fiil meydana gelmesine ilişkin bilginin dışında bir şey bilinmese dahi o öznenin kâdir oluşu bilinir. Ancak bunun mukaddimesi kabilinden konular olursa bunlar müstesnadır. Ayrıca her ne kadar arazların ispatı bilinmese de cismin birleşik veya ayrı olduğunu bilmek mümkündür. Asıl olan bilgi fer`ine değil ancak ona temel teşkil eden şeye dayanır ve kişi bu hususları zarûrî olarak bilir. Bu durumda ise onların itirazları geçersiz olur.[353] Müellif burada failin kâdir oluşuna dair bilginin ve cisimlerin hareket etmeleri ile arazların ispatının bilgisinin apaçık bilgiler olduğunu söylemiştir. Ona göre kişi bu bilgileri kendi nefsinde zorunlu olarak elde ettiği için onların bilgisi bundan daha açık bir delile ihtiyaç duymaz. Kâdî bu şekilde söyleyerek arazların ispatının kendilerinden daha kapalı bilgilere dayandırılarak yapıldığı iddiasını cevaplarken, diğer yandan da cisimlerin hareketli oluşuna dair bilginin kişide bulunduğunu belirtir. Buna göre bir kimse arazı araz olarak isimlendirmese bile, cisimlerin hareket etmesinden yola çıkarak onun cisme sonradan ilişen veya cisimden ayrılması mümkün olan arızî bir durum olduğunu bilebilir. Bunu araz olarak isimlendirmesi zorunlu değildir. Şu halde arazların ispatına dair bilgi diğer bilgilere -atom altı parçacıkların bilgisi gibi- ihtiyaç duymaz. Bu durumda muhaliflerin bir şeyin bilinmesi için diğer şeylerin bilinmesi gerektiğine yönelik iddiaları geçersiz kılınmış olur.

[352] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/155;2-6.
[353] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/155;7-12.

Müellif bu hususta Ebû Hâşim'in görüşüne de değinir. Ona göre söz konusu iddiaları savunmak, kelâmın konularını asla bilmemeyi gerektirir.[354] Çünkü muhaliflerin iddia ettikleri gibi bilgilerin bir diğeri için şart olması durumunda kelâma dair bilgilerin elde edilmesi mümkün olmayacaktır. Zira her bir bilginin bilinmesinde bir başka bilgiye ihtiyaç duyulacak, bu durum da teselsüle sebebiyet verecek ve böylelikle bilgiye ulaşılması imkansızlaşacaktır. Ancak vakıada durum böyle değildir ve bilgilerimiz nihayetinde zarûrî bilgilere dayandırılmaktadır. Örneğin yukarıda da belirtildiği üzere Kâdî, arazların bilgisini cisimlerin hareket etmesi gibi apaçık bilgilere dayandırmış ve bunu kişinin kendi içinde zorunlu olarak bildiğini ifade etmiştir. Kâdî bu cevaptan hareketle kendisine yöneltilebilecek olası bir itiraza da cevap verir. Buna göre muhalifler "Allah Teâlâ'nın kelâmın konularına ilişkin bilgiyi kişide yaratması suretiyle, bu bilgilerin zarûrî olarak bilinmesi mümkündür" şeklinde itirazda bulunamazlar.[355] Çünkü Kâdî'ya göre zarûrî ve müktesep bilgilerin birbirine dayanmasıyla nazar bilgiyi tevlîd eder. Hal böyleyken muhaliflerin iddia ettikleri gibi olması durumunda her ne kadar ikisi birbirinden ayırt edebilirse de onların bunu ancak tek bir halde bilmeleri gerekir. Fakat içsel hallere bakıldığında bunun aksi görülmektedir. Bu durumda muhaliflerin iddiaları geçersiz olacaktır.[356]

Burada Kâdî, bilgilerin nihayetinde zarûrî bilgilere dayandığını ve nazardan meydana gelen bilginin müktesep bilgi olduğunu açıklamıştır. Buna göre müktesep bilgiler zorunlu bilgilere dayanmakla birlikte, nazardan meydana gelen bilgilerdir. Muhaliflerin iddiaları geçerli olduğunda, zarûrî ve müktesep bilgi arasında bir ayrım yapılamayacaktır. Çünkü onlar bu iki bilgi arasındaki ayrımı bilmelerine rağmen, bilgilerin birinin diğerine muhtaç olması şeklindeki iddialarla asıl fer` ilişkisini ortadan kaldırmışlardır. Bu durumda onların zarûrî ve müktesep bilgiler arasındaki farkı bilmelerine karşın aynı kabul etmeleri gerekecektir. Ancak iç hallere bakıldığında bu bilgilerin birbirinden ayrı olduğu bilinmektedir. Zarûrî bilgilerin daha temel, müktesep bilgilerin ise zarûrîlere dayanan bilgiler olduğu iç hallerde bulunmaktadır. Bu nedenle iddia edildiği üzere tüm bilgilerin zorunlu olması imkansızdır ve bu durumda itiraz geçersiz olacaktır.

---

[354] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/155;13-14.
[355] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/155;14-15.
[356] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/155;15-18.

Diğer yandan muhalifler kelâm ilminde yetkin kimsenin hata yapmasından hareketle nazara yönelik itirazda bulunmuşlardır. Onlara göre kişi kelâmda her ne kadar ileri seviyede olsa da hatadan uzak kalamaz ve savunduğu görüşten vazgeçebilir. Şu halde nazarın sıhhati hakkında ihtiyaç duyulan her şeyin tam olarak bilinmesinin imkansızlığı zorunlu olur ve bu nazarın sıhhatini engeller.[357] Bir başka deyişle kelâm ilminde yetkin olarak görülen kimselerin bu hususta hata yaptığı ve savunduğu fikirlerinden vazgeçtiği bilinir. Bu ise nazarda bulunan kişinin nazar için alet olan şeyleri tam anlamıyla kullanamadığı ve herkesin mutlaka hata yaptığı anlamına gelir. Çünkü bir konuda gelişmiş kişilerin hata yapması mümkün olduğunda, onlara kıyasla yetersiz olan kişilerde bu hatanın bulunması daha muhtemeldir. Şu halde doğru nazar yapan kimse yoktur ve bu durumda nazarın sıhhatine güvenilemeyecektir.

Kâdî' ya göre bu gerçeklikten uzak bir görüştür. Zira bu hususstaki illet nazarın sıhhatinde ihtiyaç duyulan şeyleri bilememek olsaydı, bir şeyde isabetli olunması ve nazar vasıtasıyla bir şeyin bilinmesi mümkün olmazdı. Oysa hakikatte durum bunun aksidir. Şu halde buradaki illet o kişiye şüphenin arız olması, bu şüphenin onun delile ilişkin bilgisine etki etmesi ve bunun medlûlün bilinememesini gerektirmesidir. Bu anlamda nazar bir kısmının geçersiz olmasıyla diğer kısmının geçersiz kılınmadığı fiiller kabilindendir.[358]

Bahsedildiği üzere muhalifler nazarın geçersizliğine illet olarak, onun sıhhatinde ihtiyaç duyulan birtakım hususların bilinememesini kabul etmişlerdir. Kâdî'ya göre ise bunun illet olması halinde nazarla hiçbir bilgi bilinemeyecektir. Oysa gerçekte nazarla birtakım şeylerin bilindiği ortadadır. Şu halde illetin onların iddia ettikleri gibi olmaması gerekir. Kâdî'ya göre bu hususstaki illet, kişiye bir şüphenin arız olması ve bu şüphenin delil üzerinde etki etmesidir. Kişi delilde şüphe duyduğunda medlûlün bilgisi geçersiz olacaktır. Bu durumda onların hata yapmalarının nedeni nazar hakkında ihtiyaç duyulan şeylerin bilinmemesi değil, kendilerine şüphe arız olmasıdır. Diğer yandan nazar bir fiildir ve nasıl ki diğer fiillerde hatanın olması o fiili tamamen geçersiz kılmıyorsa, nazarda da hata yapılması diğer bütün nazarları geçersiz kılmayacaktır. Örneğin atma fiilinde isabetin meydana gelmemesi, isabetin bir daha asla mümkün olmayacağı anlamına gelmemektedir. Tıpkı bunun gibi bazı nazarlarda hatanın bulunması diğer

[357] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/156;1-4.
[358] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/156;5-10.

nazarları geçersiz kılmayacaktır. Dolayısıyla söz konusu itirazla nazarın bilgiyi meydana getirmediği iddia edilemeyecektir.

2.5.4. Aklın Ötesinde Olan Konularda Nazar

Muhalifler duyular hakkında verilen bir hükmü akıl için de geçerli kılarak nazara yönelik eleştiride bulunmuşlardır. Onlara göre duyuların ötesinde olan şeylerin duyular vasıtasıyla idrak edilmesi veya idrak edilmek suretiyle bilinmeleri mümkün değildir. Aynı şekilde aklın ötesinde olanın akıl vasıtasıyla bilinmesi mümkün olmadığı gibi onun bilgisine ancak akılla meydana gelen nazarla ulaşılması da mümkün değildir. Çünkü duyular aklın temelidir ve duyular hakkında verilecek hüküm akıl için evleviyetle geçerlidir. Bu durumda nazarla bilinen her şey gâib ise bunlardan hiçbirinin nazar vasıtasıyla bilinememesi gerekir.[359]

İtirazdan da anlaşılacağı üzere muhalifler duyu ötesi şeylerin duyular vasıtasıyla bilinemeyeceğini ifade ederler. Bir engelin bulunması veya uzaklık gibi haller nesnenin görülmesine mani olduğu için görme duyusu ile görmeye konu olan nesne idrak edilemez. Aynı şekilde akıldan uzak olan şeyler de, akıl vasıtasıyla yapılan nazarla bilinemez. Çünkü nazar fiilinin aleti akıldır ve nazarla elde edilmek istenen bilgi bilinmeyenin bilgisidir. Bu nedenle o bilgi aklın ötesindedir ve zarûrî ya da iktisâbî olarak bilinmemesi gerekir. Zarûrî olarak bilinemeyecektir çünkü kişinin zarûrî bilgileri kendisinden uzaklaştırması mümkün değildir. İktisâbî olarak da bilinmeyecektir zira bu bilgi aklın ötesindedir ve ona akılla ulaşılamayacaktır. Muhaliflerin duyulardaki bu hükmü akılda da geçerli saymaları, duyuların akla temel teşkil etmesinden dolayıdır. Çünkü bir şeyin aslında hata ihtimali bulunduğunda bunun üzerine bina edilen şeyde hatanın bulunması daha önceliklidir. Şu halde aleti akıl olan nazarla bilginin elde edilmesi mümkün değildir ve bu nazarı geçersiz kılmaktadır.

Kâdî'ya göre bu iddia gerçeklikten uzaktır. Çünkü duyuların ötesinde olan şeyin idrak edilememesi[360] onun görülmesine ilişkin bir engelin bulunmasını gerektirir. Bu ise ya

---

[359] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/156;12-17.

[360] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/156;18 Metinde ibare " و هذا بعيد لان ما له يدرك" şeklinde geçmektedir. Ancak "لا يدرك" olarak okunmasının daha doğru olacağı düşünülmektedir. Zira metnin devamında nesnenin duyularla idrak edilmesinin değil edilememesinin nedenleri anlatılmaktadır.

uzaklık[361] sebebiyle ya da perde kabilinden bir engelin bulunmasıyla olur ve söz konusu engeller görme üzerinde etkide bulunur. Böylece gâib olanın durumu hâzır olanın durumundan farklılaşır.[362] Ayrıca görmenin eksiksiz gerçekleşmesi için belli şartlar vardır. Söz gelimi görenin canlı olması,[363] canlılık bünyeye ihtiyaç duyduğundan bir bünyenin bulunması,[364] ve görme aletsiz gerçekleşemeyeceğinden görmenin aleti olan gözün var olması bu şartlardandır.[365] Kâdî'ya göre göz olmaksızın görmenin mümkün olduğunu söylemek hareket olmadan hareket edilmesinin mümkün olduğunu söylemek gibi hatalıdır.[366]

Yine görmenin tam olarak gerçekleşmesi için ışığın görenin gözünden çıkması ve nesneyi tamamen kuşatması gerekir. Böyle olmadığı takdirde idrak gerçekleşmeyecektir. Ancak ışınların nesneyle olan teması fasılasız şekilde vuku bulduğunda görme meydana gelir.[367] Diğer yandan Kâdî'ya göre kişinin büyük bir nesnenin var olmadığına dair bilgisi onun var olması halinde mutlaka görüleceğine yönelik bilgiye dayanır.[368] Yani görmenin gerçekleşmesi için görülecek olan şeyin var olması gerekir. Nazarda ise bunun aksi söz konusudur çünkü onunla gâib olan bilinir. Akıl sahibi kişinin gâibi nazarla bilmesi mümkünken, zarûrî olup akla yerleşen şeylerin nazarla bilinmesi mümkün değildir ve şu halde iki durum arasında ayrım yapılması zorunludur. Bu nedenle her ne kadar göz ile failin kâdir olduğu idrak edilemese de fiilin mümkün olmasından hareketle onun failinin kâdir olduğunun bilinmesi mümkündür.[369]

Görüldüğü üzere Kâdî görmenin şartları ile nazarın şartlarının kıyaslanamayacağını ifade eder. Zira nazar haddi zâtında bilinmeyenin bilgisini elde etmek için yapılan bir fiildir. Hatta nazar sonucunda elde edilecek bilginin nazar için gerekli olması bir yana, bu onu

---

[361] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/156;19. Kâdî burada aşırı uzaklığı kastetmektedir. O bunu genelde "البعد المفرط " şeklinde ifade etmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebâabi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, IV/77,116,120.

[362] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/156;18-20.

[363] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, IV/81;5.

[364] Metinde ibare "البينة" şeklinde geçmektedir. Ancak paragrafın anlam bütünlüğü dikkate alındığında "البنية" olarak okunması daha doğru bulunmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, IV/142;11.

[365] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, IV/64;3-5.

[366] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, IV/141;1-4.

[367] İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ila kavâtıı'l-edilleti fî usûli'l-i`tikâd* (Bağdat: Mektebetü'l-Hanci, 1950), 169.

[368] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, IV/45;11-13.

[369] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/156;20-21, 157;1-2.

engelleyen bir durumdur.[370] Bu nedenle gâibin nazarla talep edilmesi nazarın geçersizliği için delil ifade etmez. Ayrıca Kâdî bir kimsenin eylemde bulunmasından hareketle onun kâdir oluşuna dair bilginin akıl yürütme sürecini gerektirdiğinden bu bilginin duyularla elde edilemeyeceğini de belirtir. Bu nedenle duyularla elde edilen bilgilerin hükümleri nazarla elde edilen bilgilerin hükümlerinden farklı olmalıdır. Sonuç olarak duyulardaki bu hükmün akıl için geçerli olması mümkün olmadığından, itiraz nazarı geçersiz kılmamaktadır.

Kâdî itirazın devamında muhaliflerin başka iddialarına daha yer verir. Onlara göre göz vasıtasıyla idrak edilen şeyin kapalılığı (latîfliği) onun görülmesini engeller. Kelâm ilmi bundan daha kapalı, nazar ve fikir ise idrakten daha zayıftır. Böylece kelâma ilişkin meselelerin nazarla bilinmesinin imkansız olması zorunludur.[371] Çünkü nazar idrakten daha zayıf olduğunda gözle idrak edilmesi mümkün olmayacak derecede latîf olan şeyin nazarla bilinememesi, gözün idrakine nispetle daha mümkündür. Kelâm ilmi de idrak edilemeyen şeylerden daha kapalıdır. Şu halde nazar idrakten daha zayıfken ve kelâm ilmi idrakten kapalıyken nazarla kelâmın konularına dair bilginin elde edilmesi mümkün değildir. Bu durumda nazar geçersiz olacaktır.

Kâdî bu itiraza bir öncekine benzer şekilde cevap verir. Buna göre bir şeyin latîfliği, o şeyin duyuyla idrak edilmesini ışına dayanan bir sebepten dolayı engeller. Bu nedenle latîf cisim kendisi dışındaki diğer cisimler konumunda olduğunda, o cisim idrak edilebilir. Ancak nazarda durum böyle değildir. Çünkü nazarın sıhhatinde ve bilgiyi doğurmasında akıl sahibinde bulunmayan bir duruma ihtiyaç duyulmaz, dolayısıyla nazarın kişiyi bilgiye ulaştırması gerekir.[372]

Kâdî burada latîf şeyin görülememesinin ışınlardan kaynaklandığını ifade etmiştir. Ona göre latîf şeylerin idrak edilememesi, gözde onun idrakine yetecek kadar ışın bulunmamasından dolayıdır. Bu gibi engeller kalktığında latîf cisimler görülebilir. Örneğin ölüm anında kişinin melekleri görmesi Allah'ın o kişinin gözündeki ışını

---

[370] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/11;14-15.
[371] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/157;3-5. Burada nazar ve fikrin idrakten daha zayıf olmasının nedenleri arasında idrakle elde edilen bilginin zarûrî olarak bilinmesine rağmen nazarda bunun mümkün olmaması gösterilebilir. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/57;1-3.
[372] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/157;6-10.

artırmasıyla mümkün hale gelir.[373] Nazarın durumu ise duyularla idrakte olduğu gibi bir karışıklık içermediğinden idrakten farklıdır. Nitekim nesnenin uzak oluşu görmede engelken nazarda değildir. Çünkü nazar duyularda olduğu gibi dışarıdan bir etkiye ihtiyaç duymamaktadır. Mesela nazarın yapılabilmesi için ışınların yeterli olması gibi bir şart yoktur. Dolayısıyla duyuların nazara temel teşkil etmesinden hareketle onun duyularla kıyaslanması doğru değildir. Sonuç olarak nazarın doğru şekilde meydana gelmesi için belirli şartlar vardır, ancak nazar ve idrakin şartları birbirinden farklıdır. Böylece idrak ve nazar kıyaslanarak nazarın geçersizliği iddia edilemeyecektir.

Kâdî bu konuda Ebû Hâşim'in görüşüne de yer verir. Ebû Hâşim'e göre cevher-i ferd ışınla ayırt edilemediğinden idrak edilemez.[374] Ancak ışınlar yeterli seviyeye ulaşırsa cevher-i ferd idrak edilebilir. Şu halde görülememe vasfı bizzat cevherin kendisinden değil hariçteki ışınların yetersiz olması gibi sâir engellerden kaynaklanır.[375] Nazarda ise durum böyle değildir. Çünkü onda tevlîdi engelleyecek şekilde bir karışıklık meydana gelmemektedir. Bu durumda nazar, sıhhatine hükmetmenin zorunlu olması açısından herhangi bir karmaşıklık bulunmadığında nesnenin idrak edilmesi gibidir.[376] Sonuç olarak muhalifler herhangi bir karışıklık olmadığında duyularla idrakin gerçekleştiğini kabul etmişlerdir. Nazarda da böyle bir karışıklığın bulunmadığı açıklanmıştır. Dolayısıyla nazarla bilginin elde edilmesi, tıpkı bir engel olmadığında idrakin meydana gelmesi gibi mümkün olacaktır ve bu iddia nazarı batıl kılmayacaktır.

2.6. Şartların Gerçekleştirilmesi Halinde Nazar

Muhaliflere göre akıl sahibi olan bir kişi bazen nazar vasıtasıyla bir şeyleri bilmeye olan yoğun isteğine, güdülerinin oluşmuş olmasına ve nazara sıkıca tutunmasına rağmen bilgiye ulaşamayabilir. Bunun tek açıklaması nazarın sahih olmayışıdır.[377] Burada itirazın temel noktası kişinin nazar yapmak için gerekli bütün şartları sağlamasına karşın onda bilginin meydana gelmemesidir. Yani sahih nazar yapılmasına rağmen bilgiye ulaşılamaması nazarın geçersizliğine delil olarak gösterilmiştir.

---

[373] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, IV/121;18-21, 122;1.
[374] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/157;13-15.
[375] Koloğlu, *Cübbâ`îler'in Kelâm Sistemi*, 190-191.
[376] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/157;15-17.
[377] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/153;7-9.

Kâdî muhaliflerin bu itirazlarına onların delillerini kullanarak cevap verir. Zira onlar bir kişinin nazar yapamamasını genel bir hüküm haline getirip, hiç kimsenin nazar yapma imkanına sahip olmadığını iddia ederler. Kâdî ise kıyaslamada bulunarak bunu açıklamaya çalışır. Buna göre söz konusu itirazı savunanlar ile Berâhime ehlinin, bir Hâricî'nin Allah'a yakınlaşmaya duydukları kuvvetli isteğe rağmen sevaba nâil olamadıklarını, böylece herhangi birinin sevaba ulaşmasının imkansızlığının zorunlu olması gerektiğini savunanlar arasında bir fark yoktur. Muhalifler bu konuda makul olmayan bir görüş ileri sürmüşlerdir.[378] Çünkü Allah'a yakınlaşma konusunda büyük istek duyan kimsenin sevaba nâil olamaması herkesin buna ulaşamamasını gerektirir. Zira bir kısmı için geçerli olan şeyin bütününde geçerli olması nazar hakkında mümkün olduğunda, bunun diğer şeylerde de mümkün olması gerekir. Kâdî ise muhaliflerin bu tutumunu akla tamamen aykırı olarak değerlendirir.

Kâdî'ya göre nazarda bulunup bilmeyen, nazar yapan kimselerin durumlarının farklılığı hakkında soran ve "nazar sonrasında bilgi değil cehalet, hayret, şüphe elde edilir" diyen kimseler için de benzer cevap verilir. Bu kişiler delilin delâlet edeceği yönü bilerek nazar yapmayıp fâsid bir inanca ulaşırlar ve bundan dolayı nazarda bulunma konusunda farklılaşırlar.[379] Buradan da anlaşılacağı üzere Kâdî nazarda bulunan kişilerdeki farklılığın sebebini onların delilin delâlet yönünü bilerek nazar yapmamalarına bağlar. Zira delilin delâlet niteliği bilinmediğinde nazardan bilgi meydana gelmez. Bu kişilerin nazar sonrasında cehalet ve şüpheye ulaşmalarının nedeni budur. Özetle, iddia edilenin aksine itirazda bahsedilen hale sahip kimse nazar hakkında gerekli tüm şartları sağlamamıştır ve bundan dolayı fâsid nazarda bulunmuştur. Bu durum tüm nazarlar için geçerli değildir ve böylece itiraz nazarın geçersizliğine dair delil teşkil etmemektedir.

2.7. Nazarın Tertibine Yönelik Bilginin Nazarın Şartı Olmaması

Nazar bilgiyi doğuran niteliğine sahip olma hususunda özel bir tertibe ihtiyaç duymaktadır. Ancak nazar meydana gelmedikçe bu hususun bilinmesi mümkün değildir. Şu halde bilgiye götürmemesi açısından nazarın durumu tıpkı keyfiyetini bilen kişi tarafından düzenlenerek meydana gelen yazı gibidir. Yazının, yazmayı bilmeyen kişiden

[378] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/153;12-15
[379] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/153;15-18.

meydana gelmesi mümkün değildir.[380] Yani bir kimse yazı yazmanın şartlarını bilmediğinde o kişi doğru şekilde yazma fiilini gerçekleştiremeyecektir. Zira anlamlı bir yazının oluşabilmesi için kişinin bu şartları bilmesi gerekir. Bir tertibe göre yazılmayan şey düzenli yazı değil, gelişigüzel karalama olacaktır. Dolayısıyla yazının anlamlı şekilde meydana gelebilmesi için onun tertibinin bilinmesi gereklidir. Tıpkı burada olduğu gibi nazarın da doğru şekilde gerçekleşebilmesi için onun tertibine yönelik şartlar önceden bilinmelidir. Aksi halde yapılan nazar düzenli olmayacaktır. Bu ise nazarın sadece onun şartlarını bilen kimse elinde bilgiyi meydana getireceği anlamına gelmektedir.

Kâdî'ya göre bu iddia geçersizdir. Çünkü nazar bilgiyi doğurur ve bunun için sadece nazarın ve hakkında nazarda bulunulan şeyin bilinmesi gerekir. Nazarın tevlîd edici olduğuna, bilgiyi tevlîd ettiğine veya nazardan meydana gelen bilginin niteliğine ilişkin bilgi nazar için şart değildir. Aksine bu bilgilerin bulunması nazara engeldir. Çünkü daha önce bilinen şeyi bilmek için delilde nazarda bulunmak mümkün değildir. Nazar yapan kişi nazarından meydana gelecek bilgiyi bildiğinde, medlûlü bilmiş olur ve bu durumda o nazarda bulunamaz.[381]

Diğer yandan idrak eden özne bilmese dahi duyular vasıtasıyla idrakin bilgi için bir yol olması mümkün olduğunda, bunun benzeri nazar hakkında da geçerli olur. Çünkü bazı insanlar idrak eden öznenin idrak eden oluşuyla bir hale sahip olduğunu reddederler. Buna rağmen idrak edilirlerin bilgisine ilişkin söylenenler, idrak edilirlerin haline ilişkin bilgi konumundadır. Nazar söz konusu olduğunda da kişi içsel hallerine baktığında kendisini nazarda bulunan ve düşünen olarak bilmese de ondan bilginin meydana gelmesi mümkündür. Ancak hakikatte kişi kendisini nâzır olarak bulmaktadır.[382] Görüldüğü üzere Kâdî, nazarın yapılabilmesi için onun tertibine yönelik bilginin şart olmamasını idrake dayalı örnekle açıklamaya çalışmıştır. Ona göre kişi duyuların nasıl idrak ettiğini bilmese de müdrik olmakla nitelendirilir. Bunu bilmiyor oluşu onu müdrik olmaktan çıkarmadığı gibi idrakin imkanını da ortadan kaldırmaz. Öncesinde de belirtildiği üzere gören kişi görmenin detaylarına vâkıf olmasa bile, herhangi bir engel bulunmadığında görülür

[380] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/163;9-12.
[381] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/163;13-17.
[382] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/163;17-20 164;1-2.

nesneyi idrak edebilir. Şu halde bu durumun nazar hakkında da geçerli olması gerekir. Yani kişide nazarın tertibine dair bilgiler olmasa dahi o kimse bilgiyi elde edebilecektir.

Bununla birlikte kişinin zorunlu olarak bildiği nazarda bulunan olma halinin diğer zorunlu hallerle karışması ve bilginin o hallerden doğması mümkün değildir. Ayrıca nazar istidlâlin bir yöntemidir. Kişi nazarın ispatı hakkında delillendirmede bulunmasa dahi o delil üzerinde düşündüğünde kendisinde bilgi meydana gelir.[383] Bir başka şekilde ifade edilecek olursa, nazarın diğer içsel hallerle karışması ve bilginin bundan meydana gelmesi mümkün değildir. Örneğin bir kişi isteyen olma haliyle bilgiyi elde edemeyecektir. Kişinin bilgiye ulaşabilmesi için mutlaka nazarda bulunması gerekir ve o kişi nazar yapma hali ile nazarda bulunur. Ayrıca nazarda bulunmadan önce nazarın sıhhatinin bilinmesi gerekli değildir. Kişi bunu bilmese de o kişiden sahih nazarın meydana gelmesi mümkündür.

Kâdî yazı söz konusu olduğunda kişinin onun tertibini bilmesi gerektiğini ifade eder. Bunu söylemesinin nedeni ise yazının düzenli veya düzensiz şekilde meydana gelmesidir. Yazı bir tertibe sahip olduğunda, failinin de bir hale sahip olması gerekir ancak bu durum nazarda geçerli değildir. Çünkü nazar fiil cinsindendir fakat yazının parçaları bazen taklit bazen telkîn ve tâ`lim yoluyla meydana gelir. Şu halde bunun benzeri nazar hakkında da caiz olmalıdır. Yani nazar taklit telkîn ve ta`lîm yoluyla tertip edilip onun yöntemi bilindiğinde, nazarda bulunan kişinin nazarın kısımlarını bilmesi gerekir. Ancak bu durum nazarı dışarıdan gelecek müdahalelere açık hale getirir.[384] Oysa nazar şartlarına uygun şekilde gerçekleştirildiğinde kişiden bağımsız olarak bilgiyi tevlîd edecektir. Kâdî burada yazmanın nazarla kıyaslanamayacağını ifade etmiştir. Çünkü yazma düzenli veya düzensiz olarak meydana gelebilir. Bu nedenle kişi yazma öncesinde yazının neliğine dair bilgi sahibi olmalıdır. Ancak nazarda böyle bir durum söz konusu değildir ve onun meydana gelmesindeki şartlar arasında detayların bilinmesi yoktur. Bu detaylar bilinmediği takdirde de nazarın sahih bir şekilde bilgiyi meydana getirmesi mümkündür. Fakat yazının anlamlı olabilmesi için onun belli bir tertibe göre olduğunun bilinmesi gerekir. Sonuç olarak yazı yazma ile nazarın kıyaslanması doğru görülmemiştir.

---

[383] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/164; 2-4.
[384] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/164; 4-10.

Nazar delil üzerinde düşünmeyle gerçekleşir. Muhalifler de buradan hareket ederek bir başka itirazda bulunmuşlardır. Onlara göre delilin şüpheyle benzeşmesi mümkünken delille şüphenin birbirinden farklı olduğuna ilişkin bilginin zarûrî olmasının imkanı yoktur. Şu halde nazarın delil yerine şüpheye ilişme ihtimali var olduğunda nazara güvenilmemesi zorunlu olur.[385]

Kâdî'ya göre ise bu iddia gerçek olmaktan uzaktır. Çünkü delil ve şüphe arasındaki farkı bilmek nazarın bilgiyi doğurmasında ihtiyaç duyulmayan bir şeydir. Dolayısıyla kişinin delili bilmesi, onda nazar yapması, medlûlü bilmesi ve sukûn-ı nefse sahip olması mümkündür. Ayrıca kişi delil üzerinde nazarda bulunduğunu nazardan sonra bilir ve delil ile şüpheyi bu aşamada birbirinden ayırır. Böylece şüpheler üzerinde nazarda bulunmanın bilgiyi doğurmadığını da bilmiş olur.[386] Görüldüğü üzere müellif nazarın sıhhat şartları arasında nazar yapıldığı esnada delil ile şüphe arasındaki ayrımın bilinmesi gerektiğini zikretmez. Çünkü ona göre bu bilgi nazar sonrasında elde edilir. Kişi yaptığı nazar sonucunda bilgiye ulaşıp sukûn-ı nefse sahip olduğunda, delil üzerinde nazar yaptığını bilir. Bunların gerçekleşmemesi durumunda ise üzerinde düşündüğü şeyin delil değil şüphe olduğunu anlar.

Kâdî'ya göre fayda elde etmenin ve zararları gidermenin bilgisine düşünce yoluyla ulaşılması ya da ulaşılamaması mümkündür. Ulaşamama ihtimali olmasına rağmen kişi o bilgileri elde edebilir. Aynı şekilde nazarın delile ilişmesi ve ilişmemesi mümkün olmakla birlikte, nazar delile iliştiğinde nazarın bilgiyi gerektirmesi de mümkün olacaktır. Nitekim dâî veya hâtır mükellefi nazarın yöntemine karşı uyarır ve bunun sonucunda deliller ona açık olur. Bu durumda deliller şüphelerden ayrışır ve böylece özne her ne kadar nazardan doğacak bilgi meydana geldikten sonra delili delil olarak bilse de deliller üzerinde nazarda bulunur.[387] Bir başka ifade ile kişinin şüphe üzerinde nazarda bulunma imkanı nazarın tamamen geçersiz kılınmasına sebep olmaz. Bu durum tıpkı neyin faydalı veya zararlı olduğuna dair bilginin elde edilip edilememesi ihtimali gibidir. Nazar söz konusu olduğunda da şüpheler üzerinde nazar yapılma ihtimali, delilde nazar yapılamayacağı manasına gelmemektedir. Böyle bir ihtimalin bulunması, diğer ihtimali

[385] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/164;11-13.
[386] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/164;14-17.
[387] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/164; 17-21.

yani deliller üzerinde nazarda bulunma ihtimalini tamamen geçersiz kılmayacaktır. Şu halde nasıl ki şüpheler üzerinde nazarda bulunmak mümkünse delil üzerinde nazarda bulunmak da mümkündür. Ayrıca kişi her ne kadar nazar sonrasında delil üzerinde nazar yaptığını bilse de hâtır veya dâî kişiyi delilde nazar yapması şeklinde uyarır ve kişi onu şüpheden ayırt eder. Nazar sonrasında bilginin meydana gelmesiyle de kişi nazar yaptığı şeyin neliğine dair bilgiye ulaşır.

Muhalifler nazarın sıhhatinin nazardan önce bilinmesi gerektiğinden hareketle benzer bir eleştiride daha bulunurlar. Onlara göre şayet nazar sahih olsaydı, nazarda bulunan kişi nazar öncesinde bu fiilin hasen ve vacip olduğunu bildiği gibi onun sıhhatini nazardan önce veya kendi içsel hallerinden hareketle bilmesi zorunlu olurdu.[388] Kâdî ise bunun yukarıda belirtilen itiraza benzer şekilde cevaplanabileceğini ifade eder. Çünkü ona göre tıpkı diğer fiillerde olduğu gibi nazarın bilgiyi zorunlu kıldığının bilinmesi onun gerçekleşmesi için şart değildir. Kişi kudreti ve fiilin kudretle meydana geldiğini bilmese de onun bu kudretle fiil yapması mümkündür. Benzer durumun nazar için de geçerli olmasını engelleyecek bir hal yoktur. Nazarın hasen oluşunun nazar öncesinde bilinmesi ise sadece keşif ve tebeyyün (bilgilenme) için bir yol ve bilgiyi açığa çıkarmaya ilişkin sorgulama yöntemi olan nazarın terkinden meydana gelen korkudan dolayı mümkün olabilir.[389]

Nazarın sıhhatine ilişkin bilgiye gelince, bunun yolu onun bilgiyi zorunlu kıldığının bilinmesidir. Bu nedenle de nazarın sıhhatine dair bilginin kendisinden sonra gelmesi gerekir ki nazarın bilgiyi tek tipte doğurduğu bilinsin. Şu halde nazarın sıhhatine ilişkin bilgi zarûrî değil iktisâbî bilgidir. Çünkü diğer delillerde zarûrî bilgilere dayanıldığı gibi iktisâbî bilgide de zarûrîlere dayanılır ve böylece nazar teselsüle sebebiyet vermez. Zira kişi dış dünya şartlarında daima bilginin meydana gelmesinden dolayı nazarla, teemmülle nazarın sahih olduğunu bilir. Bu durum idrak edilen nesneleri bilip, bunların bildiğinin bilinmemesi gibidir. Yani her ne kadar insan bildiğini bilmese de bilmektedir.[390] Bir başka ifade ile nazarın sıhhatine ilişkin bilgi iktisâbîdir. Ancak bu nazarın sıhhatine dair bilginin başka bir nazarın bilgisine dayanmasını gerekli kılarak teselsüle sebebiyet

[388] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/165; 1-2.
[389] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/165; 3-7
[390] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/165; 7-13.

vermemektedir. Çünkü kişi nazar yapan oluşunu kendi iç hallerinde zarûrî olarak bilir ve diğer fiillerde olduğu gibi nazarın sıhhati konusunda yapılan nazar da nihayetinde zarûrî bilgilere dayanır. Dolayısıyla burada teselsülden bahsedilemez. Kişi şartlarını yerine getirerek birçok kez nazarda bulunduğunda daima doğru bilgi elde ettiğini ve nazarın bilgi için bir yol olduğunu bilir.

2.8. Nazarın Sıhhatine Dair Bilginin Müktesep Oluşu

Muhaliflere göre nazarın sıhhatinin bilgisi ondan doğan bilgi için asıl konumunda olduğunda, bu bilginin nazardan meydana gelen bilgiden daha açık olması gerekir ve bu durumda o, zarûrî bilgi olmalıdır. Bunun imkansızlığı da nazarın sıhhatini geçersiz kılmaktadır.[391] Görüldüğü üzere muhalifler nazarın sıhhatine ilişkin bilginin nazardan meydana gelecek bilgiden daha açık olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Nazardan meydana gelen bilgi ise iktisâbî olduğundan, nazarın sıhhatine dair bilginin iktisâbî bilgiden daha açık olan zarûrî bilgi olması gerekir. Ancak nazarın sıhhatine dair bilginin zarûrî olmadığı bilinmektedir. Şu halde nazar geçersizdir.

Kâdî bu itiraza nazarın sıhhatine ilişkin bilginin iktisâbî olmasından hareketle cevap verir. Belirtildiği üzere nazarın sıhhatinin bilgisi zarûrî değil, müktesep bilgidir ve bu bilgi nazardan doğacak bilgiye asıl teşkil etmez. Çünkü nazarın sıhhati ancak nazardan bilginin doğmasından sonra bilinir. Bu durum tıpkı atılan oktan meydana gelen isabetin itimattan doğarak olduğunu bilmemek gibidir.[392] Atma sonrası isabetin meydana gelmesi atışın doğru yapıldığı anlamına gelir. Kişi oku attığında atılan okun hareketine dair ayrıntılı bilgiye sahip olmasa ve hareketin nasıl gerçekleştiğini bilmese de bu kişinin atışından isabetin meydana gelmesi mümkündür. Ayrıca atış yapan kişi oku attıktan sonra, o atışının isabeti meydana getirdiğini bilir. Bunun gibi nazar sonrasında bilginin meydana gelmesi ve sukûn-ı nefsin oluşması durumunda da kişi doğru şekilde nazar yaptığını bilecektir. Nazarda bulunan kimse nazarın detaylarına ve nazar sonucunda bilgiye ulaşıp ulaşmayacağına dair bilgisi olmasa da nazarda bulunup bilgi elde edebilir. Diğer yandan muarızların iddiaları geçerli olsa dahi bu, nazarın sıhhatine ilişkin bilginin zarûrî olmasını gerektirmez. Zira iki bilginin de müktesep olması halinde kapalı olan hususa ilişkin

[391] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/165; 15-17.
[392] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/165; 18-21

bilginin açık olanı önceleđi haller mevcuttur. Bu durum tıpkı arazların ispatı hakkındaki nazarın, cismin arazdan hali kalamayacağına ilişkin bilgiyi öncelemesi gibidir. Her ne kadar cisimlerin arazlardan hali kalamayacağına dair bilgi arazların bilgisinden daha açık olsa da bu mümkündür.[393]

Nazarın sıhhatine ilişkin bilgi nazardan doğan bilgiye ve nazarın diğer hallerinin bilgisine temel teşkil etmediğine göre muhaliflerin bu konuda savundukları her şey sâkıt olacaktır. İtiraz eden kimsenin ise "her sahih şeyin sıhhatinin o meydana gelmeden önce bilinmesinin zorunlu olması gibi bunun benzerinin nazar içinde geçerli olması gerekir. Çünkü nazarın sıhhati ne zaman bilinirse onun medlûle ilişkin bilgiyi doğuran olduğu da bilinmiş olur" demesi mümkün değildir. Zira medlûlün bilgisinin nazarı engellediği daha önce açıklanmıştır. Bununla birlikte birden fazla nazarda bulunulduğunda, nazar ve nazarın bilgiyi tevlîd ettiği bilindiğinde her ne kadar ondan doğan şeyin ayrıntısı bilinmese de genel olarak nazarın bilgiye ulaştırdığının bilinmesi imkansız değildir.[394]

Kâdî nazarın sıhhatinin onun gerçekleşmesi için şart olmadığını kanıtlamıştır. Şu halde öncesinde de belirtildiği üzere nazar için gerekli olan şey, kişinin delili delâlet ettiği yönde bilmesi ve o delil üzerinde nazar yapmasıdır. Diğer yandan Kâdî, nazarın sıhhatinin nazardan önce bilinmesinin ancak genel bir kabul şeklinde olabileceğini ifade etmiştir. Ona göre kişi çokça nazar yapıp her seferinde bilgiyi elde ettiğinde o kişide nazarın bilgiyi meydana getirdiğine dair bir kanaat oluşacaktır. Kişi yaptığı sahih nazarlarla bilgiye ulaştığını bilecek, bu durumda yapacağı diğer nazarın da bilgiye götüreceğine dair kanı sahibi olacaktır. Kâdî nazar öncesinde onun sıhhatinin bilinmesinin, ancak bu şekilde mümkün olacağını ifade etmektedir.

[393] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/166; 1-4.
[394] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1963, XII/166; 5-12.

SONUÇ

Kâdî Abdülcebbâr'a göre nazar iktisâbî bilginin elde edilmesinde tek yöntemdir. Bu yöntemdeki amaç bilinenlerden hareket etmek suretiyle bilinmeyenin bilgisine ulaşmaktır. Nazar gerçekleştiği konum itibariyle dini ve dünyevi konularda nazar olmak üzere iki kısımda değerlendirilmiştir. Kişi dini ve dünyevi çıkarları sağlamak, kendisine fayda sağlayacak şeylere yönelip muhtemel zararlardan korunmak adına, deliller ya da emareler üzerinde nazarda bulunmaktadır. Emarelerde gerçekleştirilen nazardan gâlib-i zan elde edilirken, deliller üzerinde gerçekleştiren nazardan bilgi meydana gelmektedir. Bu açıdan dünyevi konulardaki nazar emarelerde yapıldığından gâlib-i zannı doğurmaktadır. Dini konulardaki nazar ise delillerle yapıldığından bu tür nazardan zan değil bilgi elde edilmektedir. Şu halde dini ve dünyevi konulardaki nazar meydana getirdiği sonuç açısından da farklılaşmaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr nazar neticesinde bilginin meydana geldiğini şiddetle savunmuştur. Bu minvalde o, nazar neticesinde elde edilen bilginin bilgi olduğunu ispata dair sukûn-ı nefs kavramını sistemine dahil etmiştir. Sukûn-ı nefs kavramı nazar sonrasında elde edilen bilginin doğru olduğuna yönelik kişide bulunan zihinsel kesinliği ifade etmektedir. Nazarda bulunan kişide bu hal meydana geldikten sonra, o kişi nazar neticesinde elde ettiği bilginin zan ve cehil olmadığını şüphe götürmeyen bir kanaatle bilmektedir. Bu açıdan sukûn-ı nefs kavramı Kâdî'ya göre bilginin doğruluğunda ölçüttür. Kâdî, sukûn-ı nefsin öznelliğini kabul etmekle birlikte bu halin oluşmasına neden olan şeyin bilgi olduğunu ifade ederek kavramın görece objektif, rasyonel bir yapıyı barındırdığını açıklamaya çalışmıştır. Ancak bu konuda yapılan açıklamalar tatmin edici bulunmamıştır.

Nazarın fayda elde edip zarardan koruduğunun düşünülmesi onun lütuf olarak değerlendirilmesine neden olmuştur. Allah'ın iyi ve güzel olanı vacip kılması delil gösterilerek mârifetullaha götüren nazarın kişiye vacip olan ilk şey olduğu belirtilmiştir. Nazara yüklenen bu önemli anlam, ona yöneltilen eleştirilere de ayrıca önem verilmesine sebep olmuştur. Kâdî bu hususta akli eleştirileri on sekiz başlık altında incelemiş ve söz konusu şüpheleri cevaplamak suretiyle nazar yöntemini savunma yoluna gitmiştir. O, nazara yöneltilen eleştirilere değinmiş bununla birlikte eleştirilerin kime ait olduğuna dair

bilgi vermemiştir. Kâdî'nın naklettiği eleştiriler özelinde düşünüldüğünde nazara yöneltilen akli eleştirilerin daha çok nazarın konusu, nazarda bulunan kimsenin hali ve nazarın aleti üzerinde olduğu görülmüştür. Kâdî nazarı topyekun reddeden grupların itirazlarına değinmekle birlikte, nazarı kabul etmelerine rağmen onun bilgiyi tevlîd yoluyla meydana getirmediğini savunanların itirazlarına da değinmiştir. O, muhaliflerin iddialarına cevap vermekle birlikte yaptığı açıklamalara yöneltilebilecek olası itirazlara da yer vermiş ve söz konusu itirazları cevaplamıştır. Bu açıdan Kâdî'nın güçlü bir savunmada yöntemi izlediği gözlemlenmektedir. Kâdî muhaliflerin iddialarını cevaplarken daha çok Ebû Ali ve Ebû Hâşim olmak üzere, Ebû Abdullah ve Ebû İshak'tan alıntılarda bulunmuş hocalarının görüşlerine değinerek itirazları cevaplandırmaya çalışmıştır. Diğer yandan muhalifler bazı itirazlarında en temel görüşlerin reddedildiğini iddia ederek nitelikli itirazlarda bulunmuşlar, bazen de yanlışlığı kolayca bilinebilecek eleştirilere yer vererek cedel yöntemini kullanmışlardır. Kâdî'nın ise bu eleştirileri mümkün olduğunca detaylı ele aldığı izlenmiştir. Ancak yer yer uzunca cevaplardan kaçındığı, hasmın itirazını tam anlamıyla çürütmeyecek deliller öne sürdüğü de görülmüştür. Buna rağmen nazara yönelik eleştiriler ve müellifin cevapları kıyaslandığında, Kâdî'nın muhaliflere nazaran çok daha güçlü argümanlar kullandığı ifade edilebilir. Onun nazarın doğru bilgiyi elde etmede bir vasıta olamayacağına yönelik itirazlara verdiği cevaplar daha çok kişinin doğru nazar yapamamasıyla ilişkilendirilmiştir. Netice itibariyle o, en temelde şartlarına uygun gerçekleştirilen nazardan mutlaka bilginin meydana geleceğini ifade etmiş, nazarda bulunulmasına rağmen bilgi elde edilememesini, söz konusu bu şartların yerine getirilmeyişiyle ilişkilendirmiştir.

KAYNAKÇA

Akgüç, Ahmet, "Şartlı Kıyaslar ve Kelâm İlminde Kullanılması", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/1 (2014), 1-46.

Altıntaş, Ramazan, "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri", *Kelâmda Bilgi Problemi: Bildiriler*, 73-104, 2003.

Âmidî, Seyfeddin Ebü'l Hasan Ali b. Ali b. Muhammed (ö. 631/1233), *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, (thk. Ahmed Muhammed Mehdi) Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2002.

———; *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hidiviyye, 1914.

Ardoğan, Recep, "Kelâmcılara Göre Zarûrîlik ya da Nazarîlik Yönüyle Marifetullah". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)* V/1 (2005), 175-196.

Askerî, Ebû Hilâl Hasan b Abdullah b Sehl, *el-Furuk fi'l-luga*, Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l Cedîde, 1983.

Aydın, Hayati, "İslâm İnançları Açısından Mucize, Kerâmet, Sihir ve İstidrac Kavramları Üzerine Bir İnceleme", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII/32 (2015), 105-137.

Bağdâdî, Abdülkahir b. Tâhir et-Temîmî (ö. 429/1037-38), *Usûlü'd-dîn*, Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1981.

Bâkıllânî, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib, (ö. 403/1013) *el-İnsâf fîmâ yecibu i'tikâduhu velâ yecûzü'l-cehl bihi*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986.

———;*Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1986.

Bulut, Halil İbrahim, "Mutezile Mezhebinde Nedensellik Tartışmaları", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)* III/3 (2003), 275-292.

Cengiz, Yunus, *Mutezile'de Eylem Teorisi -Kâdî Abdülcebbâr Örneği-*, İstanbul : Düşün Yayıncılık, 2012.

Cürcânî, Seyyîd Şerîf Ali b. Muhammed (ö. 816/1413), *et-Ta'rifat*. İstanbul: Ahmed Kamil Matbaası, 1909.

———; *Şerhu'l-Mevakıf*, Kum: İntişarat-ı Şerif er-Radi, 1991.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullâh, *Kitâbü'l-İrşâd ila kavâtıı'l-edilleti fi usûli'l-i`tikâd* Bağdat: Mektebetü'l-Hanci, 1950.

———; *Kitâbü't-Telhîs fî usûli'l-fıkh:Telhîsü't-Takrîb*, (thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî, Şübeyr Ahmed el-Ömerî), Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1996.

Demir, Hilmi, *Delil ve İstidlalin Mantıki Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.

Demir, Osman, *Kâdî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi Güdüler(Devaî) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri*, Bursa: Emin Yayınları, 1.bs, 2013.

———; "Tevlîd", *DİA,* XLI/38-39.

Dügaym, Semîh, *Mevsûatu mustalahâti ilmi'l-kelâmi'l-İslâmî*, Beyrut: Mektebetu Lübnân [Librairie du Liban], 1998.

Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Bursa: Asa Kitabevi, 1999.

Erdem, Engin, "Hanefî-Mâtürîdî Genelenekte Bilgi ve İman=Knowledge and Faith in the Hanafi-Maturidi Tradition", *Diyanet İlmi Dergi (Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı)* LIV/3 (2018), 59-78.

Erel, Sami Turan, *Mu`tezile ile Eşàrîlik Arasında Kesb Tartışmaları: Kâdî Abdülcebbâr ve Ebu'l-Kâsım el-Ensârî Örneği,* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), 2016.

Eş`arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil (ö. 324/935-36) *Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1963.

Günay, Hacı Mehmet, "Şüphe", *DİA,* XXXIX/263-265.

Hourani, George F., *Islamic rationalism: the ethics of abd al-jabbar*, London: Oxford University Press, 1971.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyyâ, *Mu'cemu mekayisi'l-luga*, Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1970.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan (ö. 406/1015), *Mücerred makalâti'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Beyrut: Dârü'l-Meşrik (Dar el-Machreq), 1987.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (ö. 456/1064), *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b Mükerrem b Ali el-Ensârî. *Lisanü'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sadır, ts.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed en-Necrânî (ö.469/1076), *el-Mecmû` fi'l-Muhît bi't-teklîf,* Beyrut : Dârü'l-Meşrik (Dar el-Machreq), 1986.

Îcî, Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed (ö. 756/1355), *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm*. Kahire:

Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedâni (ö.415/1024) *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*: Rü'yetü'l-bârî, IV, (thk. Muhammed Mustafa Hilmi, Ebu'l-Vefa el-Guneymi; müracaa İbrahim Medkur), Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963.

V, *el-Fıraku gayrü'l-İslâmiyye* (thk. Mahmûd M. el-Hudayri; müracaa İbrahim Medkur), Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963.

IX, et-Tevlîd (thk. Tevfîk et-Tavîl-Sâîd Zâyid) Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963.

XI, et-Teklîf (thk. M. Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr), Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963.

XII, en-Nazar ve'l-maârif (thk. İbrahim Medkûr), Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963.

XV, et-Tenebbüât ve'l-mu`cizât, Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963.

XVII, eş-Şerìyyât (thk. Taha Hüseyin; müracaa Emin Hûlî), Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963.

————; *Nüketü'l-Kitâbi'l-Muğnî Muhtasarun munakkahun mine'l-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîdi ve'l-adl,* (nşr. Ömer Hamdân, Sabine Schmidtke), Beyrut: el-Ma`hedü'l-Almâniyyü li'l-Ebhâsi'ş-Şarkıyye, 2012.

————; *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988.

Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, İstanbul : Beyan Yayınları, 1998.

Kılavuz, Ahmed Saim, *Anahatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâma Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1987.

Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâ`îler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011.

Kutluer, İlhan, "Düşünme", *DİA,* X/53-57.

Makdisî, Ebû Nasr Mutahhar b. Tâhir, *el-Bed' ve't-târîh*, Bağdad: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (ö. 333/944), *Kitâbü't-Tevhid*, İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979.

Mavil, Hikmet Yağlı, *İmam Eş`arî'nin Kelâm Düşüncesi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018.

Memiş, Murat, *Mu`tezili Bir Bakışla Bilgi Problemi*, Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (ö. 508/1114), *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-*

dîn, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2011.

Nîsâbûrî, Ebû Reşid, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, Beyrut: Ma'hedü'l-İnmai'l-Arabi, 1979.

Osman, Abdülkerim, *Nazariyyetü'l-teklif arai'l-Kâdî Abdülcebbâr el-Kelâmiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1971.

Öner, Necati, *Klasik Mantık,* Ankara : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974.

Özata, Havva, "Kur'ân'da Rayb Kelimesinin Semantik Analizi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/1 (2011), 207-217.

Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5.bs, 2017.

Peters, Jan R. T. M., *God's Created Speech*, Leiden: E.J. Brill, 1976.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin (ö. 493/1099), *Usulü'd-dîn*, Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1963.

Râcihî, Abdülaziz b. Abdullah, *el-İâne ala Takrîbi'ş-Şerh ve'l-İbâne,* Riyad: Dârü'l-Keyyân, 2010.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *Mu'cemu Müfredâti elfâzi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer (ö. 606/1210), *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhu'l-gayb*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1934.

————; *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteehhırîn*, Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyyeti'l-Mısriyye, 1323.

Sâbûnî, Nûreddin Ahmed b. Mahmûd (ö. 580/1184), *el-Bidâye fî usûli'd-dîn,* İstanbul: Elif Ofset, 1995.

Sinanoğlu, Mustafa, "İman", *DİA,* XXII/212-214.

Siyâlkûtî, Abdülhakim b. Muhammed el-Hindi el-Pencabi, *Hâşiye ala şerhi'l-Mevâkıf*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311.

Şahin, Hüseyin, "Kelâmcılara Göre Delil ve Delil Türleri", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XIII/1 (2015), 453-472.

Şehristani, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-nihal*, Beyrut : Dârü'l-Ma'rife, 1975.

Tabersî, Ebû Ali Fazl b. Hasan (ö. 548/1153) *Mecmau'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: Müessesetü'l-İ'lam li'l-Matbuat, 1995.

Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefi, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, III,1998.
IV Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Turgut, İhsan, *Felsefi Sorgulama*, İzmir: Anadolu Matbaası, 1997.

Uludağ, Süleyman, "Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları:(İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-II)* VI (2004), 271-293.

Vural, Mehmet, "Gazzâlî (ö.505/1111)'nin Epistemolojisinde Sezgi ve İlham", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* III/9 (2002), 179-186.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Araz", *DİA,* XLI/37-38.

———; "Delil", *DİA,*IX/136-138.

———; "İlham", *DİA,* XXII/98-100.

Yılmaz, Mervenur, *İslam Düşüncesinde Ahlaki Önermelerin Kaynağı,* ed. Eşref Altaş, Ankara : Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, Kahire: Matbaatü'l-Hayriyye, ts.