

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

EBÜ'L-KÂSİM el-KA'BÎ'NİN BİLGİ ANLAYIŞI

Yüksek Lisans Tezi

ABDÜSSAMET SARIKAYA

İstanbul, 2018

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

EBÜ'L-KÂSİM el-KA'BÎ'NİN BİLGİ ANLAYIŞI

Yüksek Lisans Tezi

ABDÜSSAMET SARIKAYA

Danışman:

Prof. Dr. Hatice KELPETİN ARPAGUŞ

İstanbul, 2018



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı KELAM Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi ABDÜSSAMET SARIKAYA'nın EBÜ'L-KÂSİM EL-KA'BİNİN BİLGİ ANLAYIŞI adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 19.07.2018 tarih ve 2018-20/18 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 31.07.2018

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmza

1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. HATİCE KELPETİN ARPAGUŞ	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. HÜSEYİN HANSU	
3.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. YUSUF ŞEVKİ YAVUZ	

GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı: Abdüssamet SARIKAYA

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Programı: Kelâm

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Hatice Kelpetin Arpaguş

Tez Türü ve Tarihi: Yüksek Lisans-2018

Anahtar Kelimeler: Mu‘tezile, Bağdat, Kâ‘bî, Bilgi, İtikat

ÖZET

Ebü’l-Kâsım el-Ka‘bî’nin Bilgi Anlayışı

Müteahhirûn dönemi Bağdat Mu‘tezile okulunun en önemli isimlerinden olan Ebu’l-Kâsım el-Kâ‘bî, bilgiyi varlık ve ulûhiyet anlayışı çerçevesinde tanımlayarak, onun bir şeye bulunduğu hal üzere itikad etmek olduğunu kabul etmiştir. Ancak bu tanım, başta Basra Mu‘tezile âlimleri olmak üzere Mâtürîdî ve Eş‘arîlerce kendi varlık ve ulûhiyet anlayışları cihetinden eleştirilmiştir. Eserlerinde bilginin imkânı hususuna ayrı bir önem atfeden Kâ‘bî, bu konuda “ashâbu’l-unûd” ve “ashâbu’l-inâdiyye” gibi akımlara değinerek bunların iddialarının geçersiz olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Kâ‘bî, genel Mu‘tezilî kabule paralel olarak tevlid anlayışını benimseyen Eş‘arîleri de eleştirmektedir. Bununla birlikte nazarı müslümanların tamamı için şart görmemiş, kendisinde nazar melekesi bulunmayanların hakkı taklit etmeleri halinde kurtuluşa ereceklerini iddia etmiştir. Her ne kadar Kâ‘bî’nin kelâma dair bazı görüşleri diğer mezheplerce reddedilse de o, bilgi anlayışı da dahil pek çok meselede Şeyh Müfîd ve İbn Hazm gibi âlimleri etkisi altına almayı başarmıştır.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and surname: Abdussamet SARIKAYA

Department: Basic Islamic Sciences

Programme: Kalam

Thesis advisor: Prof. Dr. Hatice Kelpetin Arpaguş

Thesis type and date: Master - 2018

Keywords: Mu‘tazila, Baghdad, Kâ‘bî, knowledge, conviction

ABSTRACT

Abu‘l-Kasım al-Kabî’s Conception of Knowledge

Abu al-Qâsim al-Kabî -who is accepted as one of the most important representatives of the school of Baghdad Mu‘tazila- defines the knowledge within the frame of his view of existence and divinity. He regards that it is conviction that a thing is as it truly is. However, this definition, has been criticized particularly by Basrian Mu‘tazilah scholars and Asharis and Maturidites from aspect of their understanding of existence and divinity. Kabî, places a particular emphasis on possibility of knowledge in his books and addresses some groups such as “ashabu‘l-unud” and “ashabu‘l-inadiyyah” and he tries to prove that their claim is invalid. Kabî, in parallel with general acceptance of Mu‘tazilah, adopts the theory of generated effects and acknowledges that knowledge also occurs in the same way. Accordingly, knowledge takes place from the heart through generated effects by necessity. If the structure of someone’s heart is undisturbed, he must know at least his presence. Because he regards the reason as information source, he rigorously rejects people who don’t accept human reasoning in religious belief. According to him, if the reasoning applied correctly the knowledge of ma‘qulat (rational issues) occurs mandatorily. However, he accepts that the reasoning in religion has not essential for all Muslims, he holds that who emulates (mukallid) the truth is saved. Although Kabî’s opinions about kalam rejected by other denominations, he has influenced the thoughts of some scholars such as Shaykh Mufid and Ibn Hazm in many issues including conception of knowledge.

ÖNSÖZ

Bağdat Mu‘tezile âlimlerinden Ebu’l-Kâsım el-Kâ‘bî’nin pek çok eseri günümüze ulaşamamış olmasına rağmen görüşleri farklı ilmî gelenekler üzerinden asırları aşmayı başarmıştır. O, İslam düşüncesinin teşekkül devrinde özellikle Bağdat’ta tevarüs edilen felsefî geleneği kelâm ilmi çerçevesinde ele alarak yeniden yorumlamış ve kan kaybeden Bağdat Mu‘tezilesine yeni bir soluk getirmiştir. Biz bu çalışmamızda onun bilgi anlayışını ele almak suretiyle onun kelâma dair bütünsel yaklaşımının bir meseleye yansımalarını incelemeye çalıştık. Bu bağlamda ilk bölümde onun hayatını ve ilmî kişiliğini ele aldık. Bunu yaparken diğer kelâmî görüşlerine de yer verdik. İkinci bölümde ilâhî ilmin Kâ‘bî’ye göre mâhiyetini, onun bilgi tanımının diğer gelenekler üzerindeki etkisini, bilginin kısımları, imkânı ve oluşumunu inceledik. Üçüncü ve son bölümde ise bilgi vasıtalarından akıl, haber-i sâdık ve duyu verilerini ele alarak çalışmamızı nihayete erdirdik.

Çalışmamızın başından sonuna kadar yanımızda olan ve bizden desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen İbn Haldun Üniversitesi’nin kıymetli hocalarına, hassaten tezimi okuyup katkıda bulunan Ahmet Süruri hocama şükranlarımı bir borç bilirim. Bununla beraber tezimi okuyup oldukça kritik noktalarda önemli uyarılarda bulunmak suretiyle tezimin şekillenmesine katkıda bulunan Prof. Dr. Hüseyin Hansu ve Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz hocalarıma minnet borçluyum. İlmî gelişimim boyunca maddi-manevi varlıklarını sürekli hissettiğim İlim Yayma Cemiyeti (İYC) ve İlimler ve Sanatlar Merkezi’ne (İSM) teşekkürlerimi sunuyorum. Tüm bunlarla birlikte yerinde uyarıları ve yol göstermesi yanında manevi desteğini lisans ve yüksek lisans hayatım boyunca hep hissettiğim kıymetli hocam Prof. Dr. Hatice Kelpetin ARPAGUŞ’a ne kadar teşekkür etsem kifayetsiz.

Son olarak ilim yolculuğum boyunca sürekli arkamda duran ve hayır dualarını hiçbir zaman esirgemeyen validem, babam ve kıymetli eşime sonsuz teşekkür ediyorum. Bu çalışmamız İslam düşünce geleneğine bir nebze ışık tutar ve yapılacak çalışmalara katkı sağlarsa kendimizi bahtiyar addederiz.

“Ve mâ tevfkî illa billah aleyhi tevekkeltü ve ileyhi ünîb”

Abdüssamet SARIKAYA

Üsküdar-2018

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ.....	1
I. KONUNUN AMACI, KAPSAMI VE SINIRLILIĞI	1
II. KONUYLA İLGİLİ YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR	3
III. ÇALIŞMANIN KAYNAKLARI VE KULLANILAN YÖNTEM	4
BİRİNCİ BÖLÜM	
EBU'L-KÂSİM EL-KÂ'BÎ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ	
I. HAYATI	7
II. HOCALARI.....	11
A. EBÜ'L-HÜSEYİN EL-HAYYÂT	11
B. EBÜ'L-ABBAS MÜBERRED.....	12
III. TALEBELERİ	12
A. EBÛ ABDULLAH MUHAMMED B. ÖMER ES-SAYMERÎ.....	13
B. EBÜ'L-HASEN ALÎ B. MUHAMMED EL-HAŞŞÂBÎ EL-BELHÎ	13
C. EBÛ TAYYİB İBRAHİM B. MUHAMMED B. ŞİHAB	13
D. İBNÜ'L-MÜNECCİM EBÜ'L-HASEN AHMED B. YAHYA	13
E. EBÛ MÜSLİM MUHAMMED B. BAHR EL-İSFAHÂNÎ	14
IV. ESERLERİ	14
A. KELÂM ALANINDAKİ ESERLERİ.....	14
B. REDDİYE TÜRÜ ESERLERİ	16
C. CEDEL VE MÜNÂZARA	17
D. HADİS	18
E. DİĞER ESERLERİ	18
V. DİĞER İLİMLERDEKİ YETKİNLİĞİ.....	19
A. TEFSİR	20
B. HADİS	20
C. CEDEL VE MÜNÂZARA	22
D. EDEBİYAT VE BELÂGAT.....	23
VI. KELÂMÎ GÖRÜŞLERİNE GENEL BİR BAKIŞ.....	24
A. VARLIK.....	24
1. Cevher	25
2. Araz	27
B. ULÛHİYET.....	29
C. İMÂMET	30

İKİNCİ BÖLÜM

BİLGİNİN ÇEŞİTLERİ, TANIMI VE İMKÂNI

I. İLİM TÜRLERİ.....	34
A. KADİM İLİM	35
B. HÂDİS İLİM	39
II. BİLGİNİN TANIMI.....	40
A. EŞ‘ARİYYE’DE KÂ‘BÎ’NİN TANIMI	41
B. MÂTÜRÎDÎYYE’DE KÂ‘BÎ’NİN TANIMI.....	49
C. BASRA MU‘TEZİLESİ’NDE KÂ‘BÎ’NİN TANIMI.....	51
D. EHL-i HADİS VE ZÂHİRİLİKTE KÂ‘BÎ’NİN TANIMI.....	59
III. BİLGİNİN KISIMLARI.....	63
A. ZARÛRÎ BİLGİ	63
B. İKTİSÂBÎ BİLGİ.....	65
IV. BİLGİNİN İMKÂNI	68
A. HAKİKATİN GÖRECELİ OLDUĞUNU İDDİA EDENLER.....	70
B. EŞYÂNIN HAKİKATİNİ İNKÂR EDENLER	73
C. HAKİKATİN MEÇHUL OLDUĞUNU İDDİA EDENLER	76
V. BİLGİNİN OLUŞUMU	77
A. KÂ‘BÎ’DEN ÖNCEKİ NAZARİYELER.....	78
B. KÂ‘BÎ’YE GÖRE BİLGİNİN OLUŞUMU	79

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİLGİNİN KAYNAKLARI

I. AKIL	84
A. NAZAR VE İSTİDLÂL	87
1. Nazar ve İstidlâlin Gerekliği	89
2. Nazar ve İstidlâli İnkâr Edenler	92
B. İSTİDLÂLİN ZİDDİ OLARAK TAKLİD	102
II. BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HABER	109
A. MÜTEVÂTİR HABER.....	110
1. Kabul Şartları	112
2. Bilgi Değeri	114
3. Mütevâtir Haberi Kabul Etmeyenler	115
B. ÂHAD HABER.....	116
1. Kabul Şartları	117
2. Haber-i Vâhid İle Amel.....	118
III. DUYU VE İDRÂK.....	119
SONUÇ.....	125
KAYNAKÇA.....	128

KISALTMALAR

b.	bin; oğlu
bkz.	bakınız
C.	cilt
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	editör
haz.	hazırlayan
MÜİFD	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
nşr.	neşreden
ö.	ölüm
s.	sayfa
Sy.	sayı
thk.	tahkik eden
trc.	tercüme eden
vb.	ve benzeri
yy.	yüzyıl

GİRİŞ

I. KONUNUN AMACI, KAPSAMI VE SINIRLILIĞI

Bu çalışmanın temel amacı, Bağdat Mu'tezilesi'nin önde gelen âlimlerinden Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin (ö. 319/931) bilgiye dair görüşlerini ele alarak bu konuda diğer mezheplere etkisini incelemektir. Öncelikle belirtmek gerekir ki erken dönemde felsefî eserlerin tercümesi ile birlikte özellikle Bağdat ve civarında aklî ilimlere olan ilgi artmış, felsefeden tevârüs edilen birtakım meseleler kelâm ilmi içerisinde ele alınmaya başlanmıştır. Bu da küllî bir ilim olan kelâmı, tüm bu problemleri kendi sınırları içerisinde ele almaya ve İslâmî çerçevede yeniden değerlendirmeye sevketmiştir. Bu hususta öncü sayılabilecek özellikle Bağdat Mu'tezile âlimleri, gerek Yunan felsefesinden etkilenmeleriyle gerekse bu geleneğin gündeme getirdiği bazı problemleri yeniden ele alarak eleştirmeleriyle temâyüz etmektedirler. Bağdat'ta ilim tahsil eden Kâ'bî de bu âlimlerden sayılabilir.¹

Bağdat Meşşâî felsefe okulunun simge isimlerinden birisi ve ilk İslam filozofu kabul edilen Kindî, (ö. 252/866) Bağdat'ta pek çok talebe yetiştirmiştir ki bunlardan en önemlileri Ebû Ma'ser el-Belhî (ö. 272/886) ve Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934)'dir.² Bunlardan Ebû Zeyd, Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî ile uzun yıllar vakit geçirmiş ve fikir alışverişinde bulunmuştur. Onun Ebû Zeyd ile olan bu birlikteliği de Yunan felsefî geleneğine aşina olmasının bir nedeni olmalıdır. Tüm bunlarla birlikte Kâ'bî, kelâmcılığından ödün vermemiş, tabiatçı felsefenin bazı görüşlerini yine İslam düşüncesi ile harmanlayarak yorumlamıştır. Bu sebepten onun bu yaklaşımı Sünnî kelâm ekollerinin temsilcileri tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Bu çalışmada bilgi anlayışı çerçevesinde bu tepkilerin sonuçları da ele alınacaktır.

Çalışmada Kâ'bî'nin bilgi anlayışı çerçevesinde ele alınacak meselelerden ilki, ilâhî sıfatlar konusuna yaklaşımının tabiî bir sonucu olarak ilmin Allah Teâlâ'nın zâtından bağımsız olamayacağı görüşü, diğer bir ifade ile manâ sıfatlarının reddi meselesidir. Bu konuda onun

¹ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî, var olan her şeyin bir tabiatının olduğunu ve bunların doğadaki dört elementten teşekkül ettiğini belirtmekte ve bazı âyetleri bu anlayış çerçevesinde te'vil etmektedir. Örneğin o, insanın da dört unsurdan yaratıldığına "Andolsun ki biz insanı süzölmüş bir çamurdan yarattık" (Mü'minûn 12/23) âyetini delil getirmektedir. (Bkz. Ebû Reşîd en-Nisabûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, M'an Ziyâde, Rıdvan Seyyid (thk.), Beyrut: Ma'hedü'l-Enmâi'l-Arabî, 1979, s. 343.)

² Mehmet Bayrakdar, "Bağdat Felsefe Mektebi", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum*, C. 2, 2011, s. 5.

genel Mu'tezilî yaklaşımı benimsediği aşıkardır. Kâ'bî de bilgiyi: "bir şeyin mâhiyetini ispat etmek ve onun hakikatine olduğu hal üzere itikad etmek" olarak tanımlamıştır.³ Bu tanıma göre bilgi sahibi herkesin "mu'tekid" olarak nitelenmesi gerekirken Allah Teâlâ'nın mu'tekid olarak nitelenemeyeceği açıktır. Genellikle Eş'arî kelâmcılarının yönelttiği bu ve bunun gibi eleştirilerin cevabı Kâ'bî'nin varlık ve ulûhiyet anlayışında yatmaktadır. Zira ona göre Allah Teâlâ ile insan aynı varlık mertebesinde bulunmadığı için âlim olmaları da aynı tanımla ifade edilemez. Aynı şekilde Allah Teâlâ, "diğer şeyler gibi olmayan bir şey" olarak kabul edildiğinden tanım, Allah Teâlâ'ya dair bilgiyi kapsamaktadır.

Sonuç olarak Kâ'bî'nin bilgi anlayışı kelâma dair diğer görüşleri çerçevesinde bütünsel olarak ele alınmalıdır. Bu minvalde bu çalışmanın amaçlarından birisi onun varlık ve ulûhiyete dair fikirlerinin bilgi anlayışını nasıl şekillendirdiğini ortaya koymaktır. Örneğin Kâ'bî, varlık anlayışı içerisinde sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi zorunlu görmektedir. Bunun bir yansıması olarak o, istidlâlin doğru bir şekilde yapılması halinde zorunlu olarak bilginin meydana geleceğini iddia etmektedir. Bir başka ifade ile sebebin tahakkuk ettiği durumda zarûrî olarak sonucun da tahakkuk edeceğini kabul etmektedir. Bu husus ile alakalı bir başka örnek ise ona göre bilginin canlılık neticesinde zarûrî olarak meydana gelmesidir ki bu sebepten cansız varlıklarda bilginin meydana gelmesi imkânsızdır. Onun varlığa dair görüşleri çerçevesinde şekillenen bu gibi görüşleri gerek âdet teorisini benimseyen Eş'arî âlimlerince gerekse Allah Teâlâ'nın kudretine vurgu yapan Basra Mu'tezilîleri tarafından şiddetle eleştirilmiştir.

Tüm bunlarla birlikte çalışmanın bir diğer amacı da onun bilgi anlayışı çerçevesinde diğer mezheplere olan etkilerini ele almaktır. Ka'bî'nin *Evâilü'l-edille* isimli eseri hem Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) hem de Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö. 324/936) eleştirilerine maruz kalmış ve her ikisi de bu esere birer reddiye kaleme almışlardır. Aynı şekilde Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* isimli eserinin pek çok yerinde onun görüşlerini naklederek eleştirmiştir. Her ne kadar Kâ'bî'nin görüşleri bazı âlimler tarafından eleştirilse de kendisinden sonra pek çok önemli ismi etkisi altına almayı da başarmıştır. Söz gelimi bilginin tanımı hususunda farklı geleneklere mensup pek çok âlim onun tanımındaki bazı kavramları değiştirse de yapısal olarak onun benimsediği kalıbı tercih etmiştir. Buna örnek olarak Bakıllânî (ö. 403/1013) bilgiyi

³ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî, *Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, Abdülhamid Saîd Kürdî, Hüseyin Hansu, Abdülhamid Râcih Kürdî (thk.), Amman: Darü'l-Hâmid, 2014, s. 53; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlüddîn*, Ahmet Şemseddin (thk.), Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, s. 14-15.

Kâ'bî'nin tanımında kullandığı “itikad” ve “şey” kavramlarını hariç tutarak yeniden tanımlamıştır.

Çalışmanın bir diğer amacı, Ka'bî'nin bilgi konusu kapsamında ele aldığı görüşleri benimseyen âlimlerin de varlığını göstermek ve aralarındaki bu ilişkiyi ortaya koymaktır. Örneğin İbn Hazm (ö. 456/1064), onun bilgi tanımını benimseyen ve tanıma yöneltlen eleştirileri yanıtlayan âlimlerden bir tanesidir. Aynı şekilde İmâmiyye Şia'sının önemli âlimlerinden Şeyh Müfîd (ö. 413/1022), bilgiye dair pek çok konuda onun görüşlerini naklederek bunlara katıldığını ilave etmiştir.

Tüm bunlarla birlikte Kâ'bî'nin kelâm ilmine dair kaleme aldığı pek çok eseri ne yazık ki günümüze ulaşamamıştır. Dolayısıyla onun bilgi anlayışı farklı mezhep ve ekollerin kaynak eserleri vasıtasıyla yeniden inşa edilmeye ve bu yolla ilim dünyasına bir nebze katkı sunulmaya çalışılacaktır. Bu sebeple onun hayatı, ilim yolculuğu, yetiştiği bölge ve ilmî çevre ele alınarak onun fikir dünyası hakkında daha sıhhatli bilgilerin temin edilmesi hedeflenmektedir. Buna ilâve olarak varlık, ulûhiyet ve imâmet anlayışlarına değinililerek bunların bilgiye dair görüşlerini nasıl ve ne oranda etkilediği ortaya konulacaktır. Ancak konunun genel kapsamı içerisinde bu konulara bilgi anlayışına ışık tutması hasebiyle değinilecek ve bu konular üzerindeki tartışmalı hususlara girilmeyecektir.

II. KONUYLA İLGİLİ YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR

Çok yönlü ve disiplinlerarası düşünebilen bir İslâm âlimi olan Kâ'bî, kelâm, hadis, mezhepler tarihi ve tefsir gibi alanlarda pek çok nitelikli eser kaleme almıştır. Bu açıdan onun bu sahalardaki görüşlerine dair gerek Türkiye’de gerekse ülke dışında pek çok çalışma yapılmıştır. Bunlardan ilki, *Horasan Mu'tezilesi ve Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin Hayatı* isimli mezhepler tarihi alanında yapılmış yüksek lisans tezidir.⁴ Tefsir alanında ise *Mu'tezilî Mufessir Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin Kur'ân ve Yorum Anlayışı* adında bir yüksek lisans tezi kaleme alınmıştır.⁵ Bir diğer çalışma, *Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi (Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî Bağlamında)* isimli mezhepler tarihi alanına ait doktora tezidir.⁶ Son olarak hadis alanında

⁴ Yunus Kaplan, “Horasan Mu'tezilesi ve Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin Hayatı” (Basılmamış yüksek lisans tezi), **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 2006.

⁵ Elif Yazıcı, “Mu'tezilî Mufessir Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin Kur'an ve Yorum Anlayışı”(Basılmamış yüksek lisans tezi), **Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Adana, 2013.

⁶ Yulduz Musahanov, *Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi (Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî Bağlamında)*(Basılmamış doktora tezi), **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara, 2009.

Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî ve Kabûlü'l-ahbâr ve ma'rifetü'r-ricâl isimli Eseri adıyla bir de yüksek lisans tezi kaleme alınmıştır.⁷

Türkiye dışında ise 2009 yılında Suriye'de Ka'bî'nin kelâmî görüşlerini ele alan *Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî el-Mu'tezilî ve arâuhu el-keîamiyye ve'l-felsefiyye* isimli doktora çalışması yapılmıştır.⁸ Ancak çalışmada onun Allah-âlem anlayışı, ulûhiyyet ve sıfatlar hakkındaki görüşlerine yer verilmiş, bilgi anlayışına değinilmemiştir. Bununla birlikte 2006 yılında ABD'de kısmen Kâ'bî'nin bilgi anlayışını da ele alan *The Theology of Abu'l-Qasim el-Balhi/al-Ka'bî* isimli bir doktora tezi kaleme alınmıştır.⁹ Her ne kadar iki çalışma da Kâ'bî'nin kelâmî görüşlerini ele alsa da hiçbirisi bilgi anlayışını etraflı bir şekilde incelememiştir. *The Theology of Abu'l-Qasim el-Balhi/al-Ka'bî* isimli çalışmada Racha Moujır, "Kâ'bî'nin bilgi anlayışı" isimli bir konu başlığı açsa da bilginin tanımı ve bu tanımın diğer mezhepler üzerindeki yansımalarından başka bir hususa temas etmemiş; bilginin kısımları, oluşumu, imkânı ve kaynaklarına dair hiçbir bilgi sunulmamıştır.

III. ÇALIŞMANIN KAYNAKLARI VE KULLANILAN YÖNTEM

Kâ'bî'nin bilgi anlayışının etraflıca incelendiği bu çalışma, üç ana bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde onun hayatı, ilmî kişiliği, hocaları, talebeleri, eserleri, diğer ilimlerdeki yetkinliği ve özet olarak diğer kelâmî görüşleri ele alınmıştır. Yukarıda da değinildiği üzere onun ilim tahsili boyunca uğradığı merkezler ve ders aldığı hocalar görüşlerini şekillendirmede önemli bir rol oynamıştır. Aynı şekilde onun bilgi anlayışı varlık ve ulûhiyyet hakkındaki düşünceleriyle yakından irtibatlıdır. Bu açıdan çalışmada bu meselelere dair bilgiler de sunulmuştur.

Çalışmanın ikinci bölümünde Kâ'bî'nin bilgi anlayışı çerçevesinde ilâhî ilmin mâhiyeti, bilginin tanımı, kısımları, imkânı ve oluşumu incelenmiştir. Esasen apolojetik bir tavrı benimseyen kelâmcılar kendi inanç ve görüşlerini savunurken karşıt görüş ve fikirleri de eleştirmekten geri kalmamışlardır. Bu açıdan Kâ'bî de ilmin mâhiyeti kısmında genel olarak Sünnî düşünce ile; tanım hususunda özellikle Eş'arî kelâmcılarıyla; bilginin imkânı hususunda

⁷ Taha Çelik, "Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî ve Kabûlü'l-ahbâr ve ma'rifetü'r-ricâl isimli Eseri" (Basılmamış yüksek lisans tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2009.

⁸ İmâd Abdurrahman Ali el-Huveyl, "Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî el-Mu'tezilî ve arâuhu el-keîamiyye ve'l-felsefiyye" (Basılmamış doktora tezi), Câmîatü Dimeşk Külliyyetü'l-âdâb ve'l-ulûm el-insâniyye kısmü'l-felsefe, Şam, 2009.

⁹ Racha Moujır el Omari, "The Theology of Abu'l-Qasim el-Balhi/al- "bî" (Basılmamış yüksek lisans tezi), Faculty of the Graduate School of Yale University, USA, 2006.

BİRİNCİ BÖLÜM

EBU'L-KÂSİM el-KÂ'BÎ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

I. HAYATI

Yaşadığı dönemde Mu‘tezilî âlimler tarafından yeryüzünün imamı olarak nitelenen¹⁰ ve Mu‘tezile’nin sekizinci tabakasından olan¹¹ Kâ‘bî’nin asıl adı Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Ebu’l-Kâsım el-Kâ‘bî’dir.¹² O, memleketine nispetle Belhî diye de anılmaktadır.¹³ Kaynaklarda Kâ‘bî olarak zikredilmesinin sebebi kendisinin Kâ‘b kabilesine mensup olmasındandır.¹⁴ Bununla birlikte amelde Hanefî mezhebini benimsediği için el-Hanefî,¹⁵ itikatta Mu‘tezilî olduğu için el-Mu‘tezilî¹⁶ nisbeleriyle anılmakla birlikte doğduğu şehir Belh’in Horasan’da yer almasından ve Horasan civarında meşhur bir âlim olmasından Horasânî,¹⁷ Bağdat’ta uzun yıllar kalmasından ötürü de bazı müelliflerce Bağdâdî nisbeleriyle anılmaktadır.¹⁸

Her ne kadar İbn Hacer, Kâ‘bî’nin hicrî 273 yılında Belh’te dünyaya geldiğini nakletse de¹⁹ bu tarihin doğruluğu bazı kaynaklarla uyuşmamaktadır. Söz gelimi Kâ‘bî, hicrî 287 yılında Muhammed b. Zeyd’e kâtiplik yapmakla birlikte kaynaklarda bu tarihten önce farklı yerlerde ve farklı kişilerin ders halkalarında yer aldığı nakledilmektedir.²⁰ Dolayısıyla o, doğum tarihi olarak zikredilen tarihte henüz gençlik yıllarında olmalıdır.

Kâ‘bî, ilim hayatına başlamadan önce Nisabur’da uzun yıllar farklı kişilerin kâtipliğini yapmıştır. Söz gelimi dâî Muhammed b. Zeyd’in kâtipliğini yaptığı için memnuniyetini dile getirdiği şu ifadelerinde bu açıkça görülmektedir:

¹⁰ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (thk.), Beyrut: Darü Sâdır; İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007, s. 130.

¹¹ İbnü’l-Murtaza, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, Susanna Diwald, Wilzer (thk.), Beyrut: Ma’hedü’l-Almani li’l-Ebhâsi’s-Şarkiiyye, 1961, s. 88.

¹² Kâdî Abdülcebbar, “Fadlû’l-i’tizâl ve tabakâtü’l-Mu‘tezile”, Fuad Seyyid (ed.), *Fadlû’l-i’tizâl ve tabakâtü’l-Mu‘tezile* içinde, Tunus: ed-Dârü’t-Tunûsiyye li’n-neşr, 1974, s. 297.

¹³ İbn Hallikan, *Vefayâtü’l-a’yân*, İhsan Abbas (thk.), Beyrut: Dârü Sâdır, 1972, C. 3, s. 45. Belh şehri Horasan’ın bir vilayeti olarak nakledilmektedir. Horasan ise bugünkü Afganistan sınırları içerisinde bir yerdir. Belh şehri coğrafi olarak Cicon nehri kenarında yer almakla birlikte halkı içerisinde farklı inançları benimseyen insanlar vardır. Söz gelimi kaynaklara göre o tarihlerde burada Müslümanlarla birlikte Zerdüşter, Maniheiztler ve Mecûsiler yaşamaktaydı. Detaylı bilgi için bkz. Yakut b. Abdullah el-Hemevî, *Mu‘cemu’l-udebâ*, İhsan Abbas (thk.), Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1. Basım, 1993, C. 1, s. 276.

¹⁴ İbn Hallikan, III, s. 45.

¹⁵ Abdülkadir Kuraşî onu Hanefî tabakat kitabında zikretmiştir. Bu eserde onun hakkında zikredilen bilgiler Hatib el-Bağdadî ile hemen hemen aynıdır. Detaylı bilgi için bkz. Abdülkadir el-Kuraşî, *el-Cevâhirü’l-mudiyye fî tabakâti’l-Hanefiyye*, Abdülfettah Muhammed el-Halevi (thk.), Cize: Dârü Hicr, 1993, C. II, s. 296-297.

¹⁶ İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü’l-ârifin*, Bağdad: el-Mektebetü’l-müsenna, 1972, C. 1, s. 444.

¹⁷ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, İbrahim Zeybek (thk.), Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1982, C. XV, s. 255.

¹⁸ İsmail Paşa, I, s. 444.

¹⁹ İbn Hacer el-Askalanî, *Lisânu’l-Mizan*, Abdülfettah Ebû Gudde (nşr.), Beyrut: Mektebetü el-Matbûati’l-İslâmiyye, 2002, C. IV, s. 430. Her ne kadar onun doğum tarihine dair kaynaklarda net bir bilgi olmasa da onun doğum tarihi 270’ten önce olmalıdır. Nitekim kaynaklarda Zeydî imam Hâdî ile’l-Hak’ın 270 yıllarında kendisine talebelik ettiği de nakledilmektedir. Bkz. Abdüllatif el-Hıfzî, *Te’sîru’l-Mu‘tezile fî’l-Havâric ve’s-Şia*, Cidde: Darü’l-Endelüs, 2000, s. 407.

²⁰ Rachâ Moujir el Omari, “The Theology of Abu’l-Qasim al-Balhî/al-Kâ‘bî”(Unpublished phd dissertation), *Faculty of the Graduate School of Yale University*, 2006, s. 108.

“Ben, kâtip olarak çalıştığım herkesin yanında kendimi mahçup hissederdim tâ ki Muhammed b. Zeyd’in kâtipliğini yapana kadar. Ben, pek çok sultanın yanında bulundum. Onların malları, mülkleri, makamları ve dünyalık pek çok şeyleri vardı. Ancak ben Muhammed b. Zeyd gibisini görmedim. Onun sözlerini yazarken sanki Allah’ın peygamberi Hz. Muhammed, Allah’ın âyetlerinden birini söylüyor gibi hissederdim.”²¹

Kâ’bî, Muhammed b. Zeyd ile birlikte dönemin Nisabur yöneticisi Nasr b. Ahmed’in komutanlarından birisi olan Ahmed b. Sehl’in kâtipliğini de yürütmüştür. Ahmed b. Sehl, Nasr b. Ahmed’i devirip Nisabur’un hâkimi olduğunda Kâ’bî’nin yakın arkadaşı Ebû Zeyd’i veziri yapmak istemiş, o bunu kabul etmeyince de Kâ’bî vezir olmuştur. Bu görevi süresince Kâ’bî’nin aylık maaşı bin gümüş dirhem iken Ahmed b. Sehl’in kâtibi olan Ebû Zeyd’inki beş yüz gümüş dirhem idi.²² Ne var ki kısa süre sonra Ahmed b. Sehl’in bu isyanı bastırılıp iktidar elinden alınınca Kâ’bî de dahil olmak üzere pek çok kişi tutuklanıp hapse atıldı. Onun hapiste olduğunu haber alan Bağdat veziri Ali b. İsa daha sonra onu hapisten kurtarmıştır.²³

Tüm bu yaşadıklarının ardından Kâ’bî siyasette yer aldığı ve kâtiplik yaptığı için pişmanlık duymuş ve tövbe etmiştir.²⁴ Daha sonra Bağdat’a gelip ilim meclislerine katılmış ve Bağdat Mu’tezile ekolünün önde gelen âlimlerinden olan Ebu’l-Hüseyin el-Hayyât (ö. 300/910)²⁵ ve büyük nahiv âlimi Müberred’in (ö. 286/899) talebeliğini yapmıştır.²⁶ Farklı hocalardan ders aldıktan sonra zekâsı ve ilme olan merakı sayesinde şöhreti artmış, kısa süre sonra da aralarında farklı mezheplerin imamlarının da bulunduğu pek çok kişiye ders vermiştir, hocalığını yapmıştır.²⁷ O, yaşadığı dönemde Mâverâünnehir ilim meclislerinden daha prestijli addedilen Bağdat’ta ilmî toplantılara ve münazaralara katılmıştır.²⁸ Henüz hayatta iken eserlerinin şöhreti Bağdat’ın sınırlarını aşmış, İslâm dünyasının pek çok yerinde eserleri okunmaya ve fikirleri kabul görmeye başlamıştır.²⁹

²¹ Bahaüddin b. İsfendiyyar, **Tarihu Taberistan**, Ahmed Muhammed Nadi (trc.), 1.Basım, Kahire: el-Meclisü’l-A’lâ li’s-Sekâfe, 2002, s.105.

²² el-Hemevî, *Mu’cemu’l-udebâ*, C. 1, s. 278; IV, s. 1491.

²³ İbn Nedim, **el-Fihrist**, Eymen Fuad Seyyid (nşr.), Londra: Müessesetü’l-Furkân li’t-türâsi’l-İslâmî, 2009, C. 1, s. 613-614; Ebû Hayyan et-Tevhidî, **el-Beşâir ve’z-zehâir**, Beyrut: Dârü Sâdır, 1988, C. 5, s. 66.

²⁴ Kâdî, *Fadlû’l-i’tizâl*, s. 297.

²⁵ Kâdî, *Fadlû’l-i’tizâl*, s. 296; İbn Murtazâ, *Tabakâtü’l-Mu’tezile*, s. 87-88; Abdülkâhir el-Bağdâdî, **el-Fark beyne’l-firak**, Muhammed Osman el-Hušt (thk.), Kahire: Mektebetü İbn Sina, 1988, s. 165.

²⁶ Adil Bebek, “Kâ’bî”, **DİA**, C. 24, 2001, s. 27.

²⁷ Abdüllatîf el-Hıfzî, s. 407.

²⁸ el-Hemevî, *Mu’cemu’l-udebâ*, C. 4, s. 1491; Salahuddin es-Safedî, **el-Vâfi bi’l-vefeyât**, Beyrut: Dârü’l-İhyâit’t-türâsi’l-Arabî, 2000, C. 17, s. 17-18.

²⁹ Onun ününün Bağdat’ın dışına yayılması ile alakalı olarak Yakut’un zikrettiği şu rivayeti burada nakletmek yerinde olacaktır: “Kâ’bî’nin öğrencilerinden Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed Haşşâi el-Belhî, hacı olmak için kutsal beldelere gittiğinde oranın ahalisi onun için “Kâ’bî’nin öğrencisi gelmiş kalkın görmeye gidelim” dediler. Beldenin itibarlı ve faziletli kimseleri,

Kâ'bî, ilim hayatı boyunca yalnızca Bağdat'ta kalmamış, kaynaklarda zikredildiğine göre Nesef'te de bulunmuş ve hadis meclislerine katılmıştır.³⁰ Tüm bunlarla birlikte ilim hayatının büyük çoğunluğunu Bağdat'ta geçiren Kâ'bî, daha sonra Belh'e dönerek vefatına kadar burada kalmıştır.³¹ Hayyât'ın yanında uzun yıllar ilim tahsil edip artık Horasan'a dönmek istediği zaman hocası kendisinden hoca-talebe ilişkileri hatırına Ebû Ali'ye (ö. 303/916) uğramamasını istemiştir. Kâdî Abdülcebbâr'a (ö. 415/1025) göre bunun sebebi, Kâ'bî'nin Ebû Ali'nin fikirlerinden etkilenecek ona intisap etmesinden endişe etmesidir.

Horasan'a döndükten sonra hocası Hayyât ile sürekli mektuplaşmış, ilmî müzakereleri bu yolla devam etmiş ve kendisine kapalı kalan bazı ilmî meseleleri hocasına sormuştur.³² Memleketi Belh'in ileri gelenleri her ne kadar onu inancından ve savunduklarından dolayı zındıklıkla suçlayıp itibarsızlaştırmaya çalışsalar da³³ kaynaklar onun Horasan'da pek çok kişinin hidayetine vesile olduğunu nakletmektedir.³⁴

Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin vefatıyla alakalı kaynaklarda birbirinden farklı tarihler zikredilmektedir. Söz gelimi İbn Nedim onun vefatı için 309,³⁵ İbn Hallikan ve İsmail Paşa 317,³⁶ Müeyyed 327,³⁷ Zehebî ise 329 yıllarını³⁸ göstermektedirler. Ancak kanaatimizce o, İbnu'l-Mürteza ve diğer pek çok âlimin de ifade ettiği üzere hicrî 319 yılında Şaban ayının ilk günlerinde Abbasî halifelerinden el-Muktedir-Billah (ö. 320) hükümetinde vefat etmiştir.³⁹

kelamcıları bu talebenin etrafını sardılar. Onu hayretle karşıladılar ve ona teveccüh edip Ka'bî hakkında, onun özellikleri ve şemaili hakkında sorular sordular." Bkz. el-Hemevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, C. 4, s. 1491.

³⁰ Abdülkerim Sam'anî, **el-Ensâb**, Abdurrahman b. el-Muallimî el-Yemânî (thk.), Haydarabad: Dâiretü'l-maarif el-Osmaniyye, 1977, C. 11, s. 122-123.

³¹ el-Hemevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, C. 4, s. 1491; Hatib Bağdâdî, **Târihu Bağdâd ve Medinetü's-Selâm**, Beşşar Avvad Maruf (thk.), Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2001, C. 11, s. 25.

³² Kâdî, *Fadlû'l-i'tizâl*, s. 296-297. Her ne kadar Kâdî, Kâ'bî'nin mektupla hocası Hayyât'a sorduğu sorulara dair hocasının cevaplarını *Fadlû'l-i'tizâl*'in önceki bölümlerinde dile getirdiğini ifade etse de, önceki bölümlerde Kâdî'nin bahsettiği bu cevaplar bulunmamaktadır. Büyük olasılıkla bunlar kitabın kayıp bölümleri içerisinde olmalıdır.

³³ el-Hemevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, C. 4, s. 1492.

³⁴ İbn Mürteza, s. 88.

³⁵ İbn Nedim, C. 1, s. 615.

³⁶ İbn Hallikan, C. 3, s. 45; İsmail Paşa, C. 1, s. 444.

³⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, C. 15, s. 255.

³⁸ Zehebî'ye göre Kâ'bî, Şaban ayında değil Cemaziye'l-evvel ayında vefat etmiştir. Bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, C. 15, s. 255.

³⁹ Hatib el-Bağdâdî, C. 11, s. 25; Abdurrahman İbnü'l-Cevzi, **el-Muntazam fî târihi'l-ümem ve'l-mülûk**, Mustafa Abdülkadir Atâ (thk.), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1995, C. 13, s. 302; el-Hemevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, C. 4, s. 1491; es-Safedî, C. 17, s. 17; İbn Hacer, C. 4, s. 430; İbn Mürteza, s. 89; Katip Çelebi, **Keşfü'z-zünûn**, Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Şerafeddin Yaltkaya, Rıfat Bilge (thk.), 1941, C. 1, s. 200.

Kâ'bî, farklı ilim dallarındaki derin bilgisi ve zekâsı kadar mümtaz şahsiyetiyle de şöhret kazanmıştır. Kaynaklar onun eli açık,⁴⁰ cömert,⁴¹ diğergam,⁴² âli-himmet⁴³ ve vefalı⁴⁴ bir kişiliğe sahip olduğundan bahsetmekte ve bu hasletlerine dair farklı rivayetlere yer vermektedirler. Yine de Bağdat Mu'tezile okulunun en önemli isimlerinden olan ve kendisinden sonraki pek çok âlim üzerinde derin izler bırakan Kâ'bî hakkında kaynaklarda yeterince malumât bulunmamaktadır. Bununla birlikte diğer kaynaklarla mukayese edildiğinde en geniş biyografik bilgiyi aktaran müelliflerden biri Yakut el-Hamevî'dir (ö. 626/1229). O, Kâ'bî hakkında topladığı bilgilerin kaynağı hakkında şu izahatta bulunmaktadır:

*“Ben, emirü'l-mü'minînin mevlâsı Ebû Sehl Ahmed b. Ubeydullah b. Ahmed'in kaleminden çıkan bir eser okudum. Bu eser, Ebû Zeyd el-Belhî, Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî ve Ebu'l-Hasen Şehid el-Belhî'nin biyografileri üzerine idi. Bu üç kişi hakkında anlatacaklarım bu eserin bir özeti mahiyetindedir.”*⁴⁵

Sonuç olarak Kâ'bî, her ne kadar hayatı hakkında kaynaklarda pek fazla bilgi yer almasa da yaşadığı dönemde yankı uyandıran bir âlimdir. Ders aldığı isimler yanında, katiplik yaptığı ve arkadaşlık ettiği kişilerin de onun fikir dünyasında etkisinin olması kaçınılmazdır. Ancak tüm bunlardan bağımsız olarak o, özgün düşünebilen, gerek hocalarının gerekse önceki âlimlerin

⁴⁰ Bununla alakalı kaynaklarda sıklıkla zikredilen bir rivayeti nakletmek istiyoruz: “Ben (Ebû Sehl Ahmed b. Ubeydullah), duydum ki Ahmed b. Sehl, Belh'in sultanı olduğu dönemde bir gece Kâ'bî ve Ebu Zeyd kendisini ziyaret etti. Sultan elinde parıl parıl parlayan inci dizili bir kolye tutuyordu. Bu kolye sultanın eline Hint vilayetlerinin fethi sırasında geçmişti. Sultan bu incilerden on tanesini ayırdı ve Kâ'bî'ye verdi. Sonra on tane daha ayırdı ve bunları da Ebu Zeyd'e verdi. Ardından sultan şöyle söyledi: “Bunlar çok kıymetli incilerdir. Ben bunlara tek başıma sahip olmak yerine ikinizle paylaşmak istedim.” Bunun üzerine ikisi de sultana teşekkür ettiler. Daha sonra Kâ'bî, incilerini Ebû Zeyd'e vererek şunları söyledi: “Ebû Zeyd bu incilere benden daha meraklıdır. Bu sebeple ben, sultanın benim için layık gördüğünü ona vermek istedim (olur da benim verdiklerimle birlikte) bir zincir kolye olur.” Bunun üzerine sultan: “Ne güzel ettin!” dedi ve elinde kendisine ayırdığı son on inciye de Ebu Zeyd'e vererek şunları söyledi: “Bunları da al. Benim fütüvvette ve paylaşımdaki nasibim Ebu'l-Kâsım'dan daha az değildir. Emin ol bunların değerleri konusunda aldanmadın. Bunlar hazineden otuz bin dirhem değerindedir.” Daha sonra Ebû Zeyd, bu incileri otuz bin dirheme sattı ve bu parayla Şamistiyan'da (Ebu Zeyd'in doğduğu köy) bir konak satın aldı.” Bkz. el-Hemevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, C. 1, s. 276.

⁴¹ Bu hasletle alakalı olarak kaynaklarda şunlar nakledilmektedir: Kâ'bî, Ahmed b. Sehl'in vezirliğini yürüttüğü yıllarda aylık bin gümüş dirhem alırken yakın arkadaşı Ebû Zeyd katiplik görevinden aylık beş yüz gümüş dirhem alıyordu. Bunun üzerine Kâ'bî, hazineye kendi maaşından yüz dirhem eksiltip Ebû Zeyd'in maaşına yüz dirhem ilave edilmesini emretmiş, kendi maaşının değeri daha düşük olan mükesser gümüşten, Ebû Zeyd'in maaşının ise kaliteli gümüşten verilmesini salık vermiştir. Bkz. el-Hemevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, C. 1, s. 278.

⁴² Kâdî, *Fadlû'l-i'tizâl* isimli eserinde şunları ifade etmektedir: “Nakledilmektedir ki o, bir gün elinde isimlerin yazılı olduğu kağıtla Ka'be'yi tavaf ederken bir kişiyle karşılaştı. Adam ona bakınca şaşırды ve onun kağıttan bir şeyler okuyarak Allah'a dua ettiğini zannetti. Bunun üzerine Kâ'bî: ‘Ben duamda zikretmek için kardeşlerimin isimlerini bu kağıda yazdım. Bu sebeple kağıdı elimde taşıyorum.’ dedi.” Kâdî, *Fadlû'l-i'tizâl*, s. 297.

⁴³ Bir gün bazı kimseler onun kalbinin sebatını test etmek için yüksek bir yerden kalaylanmış bir bakır kâse attılar. Kâsenin düşüp kırılmasına rağmen Kâ'bî bunun için yerinden dahi kıpırdamadı. Kâdî, *Fadlû'l-i'tizâl*, s. 297.

⁴⁴ Bu hususta Hatib el-Bağdâdî şunları nakletmektedir: “Ebû Ubeydullah Muhammed b. İmran el-Merzubânî şunları söylemiştir: ‘Kâ'bî ile bizim aramızda eski ve güçlü bir dostluk bağı vardır. O, ne zaman Bağdat'a gelse mutlaka babamı ziyaret ederdi. Kendi memleketine döndüğünde de mektupları babama sürekli gelmeye devam etti.’” Hatib el-Bağdâdî, C. 11, s. 25; el-Hemevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, C. 4, s. 1492.

⁴⁵ el-Hemevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, C. 1, s. 275.

görüşlerini kendi süzgecinden geçirerek kabul eden ve zaman zaman eleştiri getirebilen bir âlim olmuştur.

II. HOCALARI

Kaynaklarda Kâ'bî'nin hocaları ve talebeleri ile alakalı hemen hiç malumât bulunmamaktadır. Yine de tespit edilebildiği kadarıyla o, kelâm ilminde uzun yıllar Hayyât'tan ve nahivde Müberred'den dersler almıştır.

A. Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât

Tam adı Ebu'l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed b. Osman'dır. Hayyât ismiyle meşhurdur.⁴⁶ Kaynaklar, Mu'tezile'nin sekizinci tabakasından olan Hayyât'tan Kâ'bî'nin hocası olarak bahsetmektedirler.⁴⁷ Hayyât, Bağdat Mu'tezile okulunun öncü isimlerindendir. Yaşadığı dönemde Bağdat ve civarında müntesibi bulunan İslâm dışı akımlara karşı mücadele etmiş, İbnü'r-Râvendî'ye (ö. 301/913) reddiye olması hasebiyle *el-İntisâr* isimli meşhur eserini kaleme almıştır.⁴⁸ Ancak yine de yetiştirdiği talebesi Kâ'bî'nin ilimde hocasını geçtiği rivayet edilmektedir. Örneğin Basra Mu'tezile âlimlerinden Ebû Ali, Kâ'bî'yi hocası Hayyât'tan daha âlim biri olarak görmektedir. Ancak yine de hocasının ilmî çizgisinden birkaç mesele dışında ayrılmamış, onunla fikrî bağını koparmamıştır. Hatta Kâ'bî, hocasının görüşlerini savunmak için meşhur eserlerinden *en-Nihâye*'yi kaleme almıştır.⁴⁹

Erken dönem makâlât eserleri Kâ'bî'nin, hocası Hayyât'ın hemen tüm görüşlerine katıldığı için Bağdat Mu'tezile ekolüne mensup bu iki âlimi Kâ'bîyye-Hayyâtiye olarak birlikte zikretmektedirler.⁵⁰ Ancak Kâ'bî, hocası Hayyât'a pek çok hususta katılmakla birlikte bazı meselelerde ondan farklı düşünmektedir. Her ne kadar Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) hocasına muhalif olduğu konuları birkaç başlıkta ele alsada⁵¹ kaynaklar detaylı incelendiğinde bu ihtilafların zikredilenden daha çok olduğu anlaşılmaktadır. Söz gelimi Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin zikretmediği bir konu da ilâhî iradedir. Zira Kâ'bî, ilâhî irâde hususunda da

⁴⁶ Kâdî, *Fadlû'l-i'tizâl*, s. 296.

⁴⁷ İbn Mürteza, s. 88.

⁴⁸ Kâdî, *Fadlû'l-i'tizâl*, s. 296.

⁴⁹ Kâdî, *Fadlû'l-i'tizâl*, s. 297.

⁵⁰ Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015, s. 95.

⁵¹ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 157-159.

hocasından farklı düşünmektedir.⁵² Kâ'bî'nin görüşlerini derinden etkileyen Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât'ın vefat tarihi net olarak bilinmemekle birlikte hicrî 300 yılında vefat ettiği tahmin edilmektedir.⁵³

B. Ebü'l-Abbas Müberred (ö. 286/900)

Meşhur bir nahiv âlimi olan Müberred'in lakabı 'soğutulmuş' anlamındaki 'müberred' olarak bilinmektedir. Bu lakabının ortaya çıkışı ise hocası Ebu Osman el-Mazinî'nin (ö. 249/863) sorulan sorulara gönle serinlik ve esenlik verecek bir üslupla, isabetli ve tatminkâr cevaplar vermesinden ötürü ona 'sen müberridsin' demesine dayanmaktadır. Daha sonra bu kelimenin kendisini çekemeyen birtakım insanlar ve nahivde Kûfe okulu mensupları tarafından alay etmek maksadıyla 'müberred' şekline dönüştürüldüğü kaydedilir. Müberred, Mazinî'den ilim tahsil ettiği yıllarda Ebu Hatim es-Sicistanî'nin ilim halkalarına da katılmıştır. Diğer ilim sahalarında da yetkinliği olan Müberred, İbn Aişe'den hadis, ensab ve ahbar, Muhammed b. Ubeydullah el-Utbî'den şiir ve tarih ilimlerinde istifade etmiştir. Mu'tezilî Câhız'la ilişkisini onun vefatına kadar devam ettirmiş ve ondan şiir, hikemiyat, bedevîlere ve tarihi şahsiyetlere dair pek çok rivayette bulunmuştur. Basra dil okulunun Sibeveyh'ten sonra ikinci otoritesi addedilen Müberred, Arap grameri, belagatı ve edebiyatıyla ilgili kendisine özgü pek çok görüşe sahiptir. Aralarında Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî de olmak üzere⁵⁴ pek çok talebe yetiştiren Müberred, hicrî 285 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Pek çok eseri bulunmakla birlikte *el-Kâmil fi'l-edeb* ve *el-Müktedâb* en meşhur iki eseridir.⁵⁵

III. TALEBELERİ

Kâ'bî, Bağdat'ta ilim tahsiline başladıktan kısa bir süre sonra kaleme aldığı eserleriyle tanınır olmuş ve İslâm coğrafyasının farklı yerlerinden kendisine talebe olmak için öğrenciler gelmeye başlamıştır. Her ne kadar Bağdat'ta pek çok talebe yetiştirse de tıpkı hocalarına dair bilgilerin yetersiz oluşu gibi talebelerine dair bilgiler de yok denilecek kadar azdır. Tespit edilebildiği kadarıyla onun talebeleri Ebû Abdullah es-Saymerî, Ebü'l-Hasen el-Belhî, Ebû

⁵² Sam'anî, C. 11, s. 122-123; İbn Hallikan, C. 3, s. 45; Zehebî, *Tarihü'l-İslâm*, Ömer Abdüsselam et-Tedmürî (thk.), Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 1996, C. 23, s. 584; İmadüddin İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-nihâye*, Beyrut: Mektebetü'l-maârif, 1990, C. 11, s. 164; es-Safedî, C. 17, s. 18.

⁵³ Şerafettin Gölcük, "Hayyât", *DİA*, 1998, C. 17, s. 103-105.

⁵⁴ Adil Bebek, "Kâ'bî", *DİA*, C. 24, 2001, s. 27.

⁵⁵ İsmail Durmuş, "Müberred", *DİA*, 2006, C. 31, s. 432-434.

Tayyib Muhammed b. Şihâb, İbnü'l-Müneccim Ahmed b. Yahya ve Ebû Müslim el-İsfahânî'dir.

A. Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer es-Saymerî

Mu'tezile'nin dokuzuncu tabakasına mensup olan Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer es-Saymerî nakledildiğine göre Bağdat Mu'tezilesi âlimlerinden dersler almıştır. Kâdı, onun Hayyât ve Kâ'bî'den ilim tahsil ettiğini, daha sonra ise Ebû Ali'nin yanına giderek Bağdat okulunun görüşlerini bırakıp ona intisap ettiğini nakletmektedir. Daha sonra o, eski hocası Kâ'bî'nin aslah hakkındaki görüşlerine reddiye de kaleme almıştır.⁵⁶ İbn Nedim'in naklettiğine göre es-Saymerî, 315 yılında vefat etmiştir.⁵⁷

B. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Haşşâbî el-Belhî

Mu'tezile'nin dokuzuncu tabakasından olan Ebü'l-Hasen el-Belhî⁵⁸ Bağdat'ta Kâ'bî'nin talebesi olmuştur. es-Safedî'nin naklettiğine göre hacı olmak için Kâ'be'ye gittiğinde onun etrafını çevirip Kâ'bî'nin talebesi olduğu için hürmet göstermişler ve Kâ'bî hakkında sorular sormuşlardır.⁵⁹

C. Ebû Tayyib İbrahim b. Muhammed b. Şihab

Ebû Tayyib İbrahim b. Muhammed, Kâ'bî ve Hayyat gibi Bağdat Mu'tezile ekolü âlimlerinden ilim tahsil etmiştir. Uzun bir ömür yaşayan İbn Şihab, hicrî 350 yılından sonra vefat etmiştir.⁶⁰

D. İbnü'l-Müneccim Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahya

Kâdı ve İbnü'l-Mürteza tarafından Mu'tezile'nin dokuzuncu tabakasında zikredilen İbn Münecim, Bağdat Mu'tezilesi'ne mensup âlimlerden Ka'bî ve Hayyât'tan ders almıştır.⁶¹ İbn

⁵⁶ Kâdı, *Fazlû'l-i'tizâl*, s. 308-309.

⁵⁷ İbn Nedim, C. 1, s. 616.

⁵⁸ Kâdı, *Fazlû'l-i'tizâl*, s. 321.

⁵⁹ es-Safedî, C. 17, s. 17.

⁶⁰ İbn Nedim, C. 1, s. 625.

⁶¹ İbn Mürteza, s. 88.

Nedim, onu iki farklı yerde zikretmiş ve Ebû Cafer et-Taberî'nin mezhebi üzerine olduğunu nakletmiştir.⁶² İbn Müneccim, 327 yılında vefat etmiştir.⁶³

E. Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî

Mu'tezile'nin sekizinci tabakasında zikredilen Ebû Müslim, Kâ'bî ile yakın bir ilişki içerisinde olmuştur. Kâdî, onun kıymetli bir tefsir eserinin olduğunu nakletmektedir. İbn Mürteza ise onun Kâ'bî ve Nâsır li'l-Hak ile birlikte Taberistan'ın Zeydiyye reisi olan dâi Muhammed b. Zeyd'in yanında bulunduklarından bahsetmektedir.⁶⁴

Tespit edilebildiği kadarıyla Kâ'bî ile hoca-talebe ilişkisi içerisinde olan kişiler bu kadardır. Ancak ne var ki Kâ'bî ile aynı asırda yaşamasalar da onun etkisinde kalan pek çok âlim olmuştur ki bunların başında Şeyh Müfid (ö. 413/1032) gelmektedir. Zira o, Kâ'bî'nin talebesi olan Ebû'l-Hasen el-Belhî vasıtasıyla Bağdat Mu'tezilesi'nin düşüncelerini öğrenmiş ve benimsemiştir.⁶⁵ Aynı şekilde ondan ciddi oranda etkilenen bir başka âlim, Ebû Reşid en-Nisâbü'rî'dir (ö. 460/1068). Her ne kadar kendisi Basra ekolünün görüşlerini benimsese de Bağdat'ta eğitim görmüş ve o da Kâ'bî'nin bazı görüşlerinden etkilenmiştir.

IV. ESERLERİ

Kâ'bî, henüz hayatta iken eserleri elden ele dolanmış ve şöhret kazanmıştır. Ancak ne yazık ki onun eserlerinden günümüze ancak birkaç tanesi ulaşabilmiştir. Fuad Seyyid, *Fazlu'l-i'tizâl* isimli eserin başında onun 46 eserini zikretmektedir. Ancak günümüze *Kabûlu'l-ahbâr ve ma'rifetü'r-ricâl*, kaynaklarda dokuz cilt olduğu ifade edilen *Uyûnu'l-mesâil*'in bir kısmı ile *Kitâbu'l-Makâlât* isimli eserleri ulaşabilmiştir. Farklı kaynaklarda eserleri şu şekilde zikredilmektedir:

A. Kelâm Alanındaki Eserleri

a. Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât⁶⁶

⁶² İbn Nedim, C. 1, s. 444; s. 617-618.

⁶³ İbn Mürteza, s. 88.

⁶⁴ İbn Mürteza, s. 91.

⁶⁵ Hulusi Arslan, *İslâm Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif el-Mürteza Örneği)*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017, s. 32.

⁶⁶ İbn Nedim, C. 1, s. 614.

Kaynaklarda dokuz cilt olarak zikredilen⁶⁷ bu eser, Kâ'bî'nin başyapıtlarından birisi niteliğindedir. Eserin bir kısmı Râcih Kürdî, Abdülhamid Kürdî ve Hüseyin Hansu'nun birlikte yürüttüğü tahkik çalışması neticesinde neşredilmiştir.

b. *Evâilü 'l-edille fî usûliddîn*⁶⁸

Hem İmâm Mâtürîdî hem de Eş'arî'nin birer reddiye kaleme aldıkları bu esere İbn Fûrek (ö. 406/1015) bir imlâ şerhi yapmıştır.⁶⁹ Fuad Seyyid'in naklettiğine göre bu şerhin bir nüshası Paris Millî Kütüphanesi'nde mevcuttur.⁷⁰

c. *Kitâbu 'l-Makâlât*⁷¹

Kâ'bî'nin itikadî mezhepler ve şahıslara dair kaleme aldığı bu eserinin “Zikru'l-mu'tezile min Makalâti'l-İslâmiyyîn” kısmını Fuad Seyyid, *Fazlû 'l-i'tizâl ve tabakâtü 'l-Mu'tezile* içerisinde 1974 yılında neşretmiştir. Ayrıca o, Kâdî Abdülcebbar'ın bu esere bir şerh yazdığını da ifade etmektedir.⁷² Eserin tamamı 2018 yılında Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî ve Abdülhamid Kürdî'nin tahkikleriyle birlikte neşredilmiştir.

d. *Keyfiyyetü 'l-istidlâl bi 'ş-şâhid ale 'l-gâib*⁷³

Bu eseri Zehebî, *el-İstidlâl bi 'ş-şâhid ale 'l-gâib* şeklinde nakletmektedir.⁷⁴

e. *es-Sünne ve 'l-Cemâa*⁷⁵

f. *Kitâbu 'l-imâme*⁷⁶

⁶⁷ el-Hemevî, *Mu'cemü 'l-üdebâ*, C. 4, s. 1493; es-Safedî, C. 17, s. 18; İbn Nedim, C. 1, s. 614.

⁶⁸ İsmail Paşa, C. 1, s. 444.

⁶⁹ Katip Çelebi, C. 1, s. 200.

⁷⁰ Fuad Seyyid, s. 49.

⁷¹ İbn Nedim, C. 1, s. 614; el-Hemevî, *Mu'cemü 'l-üdebâ*, C. 4, s. 1493.

⁷² Fuad Seyyid, s. 55.

⁷³ İbn Nedim, C. 1, s. 614; el-Hemevî, *Mu'cemü 'l-üdebâ*, C. 4, s. 1493.

⁷⁴ Zehebî, *Siyeru a 'lâmi 'n-nübelâ*, C. 14, s. 313.

⁷⁵ İbn Nedim, C. 1, s. 614; Zehebî, *Siyerü a 'lâmi 'n-nübelâ*, C. 14, s. 313.

⁷⁶ İsmail Paşa, C. 1, s. 444.

g. *Kitâbu 'l-müsterşid fi 'l-imâme*⁷⁷

B. Reddiye Türü Eserleri

Kâ'bî, kelâmî pek çok meselede daha detaylı izahat getirmek ve muâırza daha tatminkâr cevaplar vermek için pek çok reddiye türü eser kaleme almıştır. Bunlar kısaca şu şekilde zikredilebilir:

a. *en-Nihâye fi 'l-aslah alâ Ebî Ali fi 'l-cenne*⁷⁸

b. *Fusûlü 'l-hitâb fi 'n-nakz alâ raculin tenebbî bi-Horosan*⁷⁹

c. *Kitâb fi 'n-nakz ale 'r-Râzî fi 'l-felsefeti 'l-ilâhiyye*⁸⁰

d. *İntikâdü 'l-ilmi 'l-İlâhî alâ Muhammed b. Zekerîyya*⁸¹

e. *el-Kelâm fi 'l-Ümme alâ İbn Kubbe*⁸²

f. *el-Mesâilü 'l-Hucendî fî mâ hâlefe fîhi Ebâ Ali*⁸³

g. *Te'yîdü makâlât Ebi 'l-Hüzeyl fi 'l-cüz*⁸⁴

Aynı eseri İbn Nedim, *Te'yîdü makâlât Ebi 'l-Hüzeyl fi 'l-cebr* şeklinde zikretmektedir.⁸⁵

h. *Nakzu kitâbi Ebî Ali el-Cübbâi fi 'l-irâde*⁸⁶

⁷⁷ el-Hemevî, *Mu'cemü 'l-üdebâ*, C. 4, s. 1493; İsmail Paşa, C. 1, s. 444.

⁷⁸ İbn Nedim, C. 1, s. 614.

⁷⁹ İbn Nedim, C. 1, s. 614; el-Hemevî, *Mu'cemü 'l-üdebâ*, C. 4, s. 1493; Zehebî, *Siyeru a 'lâmi 'n-nubelâ*, C. 14, s. 313.

⁸⁰ İbn Nedim, C. 1, s. 614; Zehebî, *Siyeru a 'lâmi 'n-nubelâ*, C. 14, s. 313.

⁸¹ el-Hemevî, *Mu'cemu 'l-udebâ*, C. 4, s. 1493.

⁸² İbn Nedim, C. 1, s. 614.

⁸³ İbn Nedim, C. 1, s. 614; el-Hemevî, C. 4, s. 1493.

⁸⁴ el-Hemevî, *Mu'cemu 'l-udebâ*, C. 4, s. 1493.

⁸⁵ İbn Nedim, C. 1, s. 614.

⁸⁶ el-Hemevî, *Mu'cemu 'l-udebâ*, C. 4, s. 1493.

1. *Nakzu kitâbi 'l-Halîl alâ Bergûs*⁸⁷

i. *en-Nakzü 'n-nakz ale 'l-mücebbira*⁸⁸

j. *el-Kitâbu 's-sânî alâ Ebî Ali fî 'l-cenne*⁸⁹

k. *el-Kitâb fî ıslâhi galat İbn Ravendî*⁹⁰

Kâdı Abdülcebbar *Tesbîtü delâili 'n-nübüvve* isimli eserinde onun bu eserinden nakiller yapmış ve Kâ'bî'nin imâmete dair fikirlerini nakletmiştir.⁹¹

C. Cedel ve Münazara

a. *el-Cedel ve âdâbu ehlihi ve tashîhu ilelihi*⁹²

b. *Edebü 'l-cedel*⁹³

c. *Tecrîdü 'l-cedel*⁹⁴

d. *Tahdîdü 'l-cedel*⁹⁵

e. *et-Tezhîb fî 'l-cedel*⁹⁶

⁸⁷ İbn Nedim, C. 1, s. 614; el-Hemevî, *Mu'cemu 'l-udebâ*, C. 4, s. 1493.

⁸⁸ El-Hemevî, *Mu'cemu 'l-udebâ*, C. 4, s. 1493.

⁸⁹ İbn Nedim, C. 1, s. 614.

⁹⁰ Ebû Reşîd, s. 343.

⁹¹ Kâdı Abdülcebbar, *Tesbîtü delâili 'n-nübüvve*, Abdülkerim Osman (thk.), Beyrut: Dârü'l-Arabiyye, 1966, s. 62-63.

⁹² İbn Nedim, C. 1, s. 614.

⁹³ İsmail Paşa, C. 1, s. 444; el-Hemevî, *Mu'cemu 'l-udebâ*, C. 4, s. 1493.

⁹⁴ İsmail Paşa, C. 1, s. 444.

⁹⁵ el-Hemevî, C. 4, s. 1493.

⁹⁶ İsmail Paşa, C. 1, s. 444.

D. Hadis

a. *Kitâbu 'l-hicce fî ahhâri 'l-âhâd*⁹⁷

b. *Kabûlü 'l-ahbâr ve ma 'rifetü 'r-ricâl*⁹⁸

Kâ'bî, ricâl ilmine dair kaleme aldığı bu eserin mukaddimesinde mütevâtir haber ve haber-i vâhid'e yaklaşımıyla alakalı kıymetli bilgiler sunmaktadır. Eser, 2000 yılında Ebû Amr el-Hüseynî tahkiki ile iki cilt halinde neşredilmiştir.

c. *Nakdû 's-Sircânî*

Eser, Harb b. İsmail es-Sircânî'nin kible ehlini eleştirdiği *Kitâbü 's-sünne ve 'l-cemâa*'sına reddiye olarak kaleme alınmıştır.⁹⁹

E. Diğer Eserleri

a. *et-Tefsîru 'l-kebîr li 'l-Kur 'ân*¹⁰⁰

Hemevî'nin naklettiğine göre bu, on iki ciltlik dev bir eserdir.¹⁰¹

b. *el-Mecâlisü 'l-kebîr*¹⁰²

c. *el-Mecâlisü 's-sagîr*¹⁰³

d. *el-Gurer ve 'n-nevâdir*¹⁰⁴

⁹⁷ Hüseyin Hansu, **Mutezile ve Hadis**, 1. Basım, Ankara: Kitâbiyat Yayınları, 2004, s. 205.

⁹⁸ İsmail Paşa, C. 1, s. 444.

⁹⁹ Yakut b. Abdullah el-Hemevî, **Mu'cemu'l-büldân**, Beyrut: Dârü Sâdır, 1977, C. 3, s. 296.

¹⁰⁰ İsmail Paşa, C. 1, s. 444; Zehebî, *Siyeru a 'lâmi 'n-nubelâ*, C. 14, s. 313, İbn Nedim, C. 1, s. 614.

¹⁰¹ el-Hemevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, C. 4, s. 1493.

¹⁰² İbn Nedim, C. 1, s. 614; el-Hemevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, C. 4, s. 1493.

¹⁰³ İbn Nedim, C. 1, s. 614; el-Hemevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, C. 4, s. 1493.

¹⁰⁴ el-Hemevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, C. 4, s. 1492; Zehebî, *Siyeru a 'lâmi 'n-nubelâ*, C. 14, s. 313; İbn Nedim, C. 1, s. 614.

e. *el-Muzâhât ale 'l-Bergûs*¹⁰⁵

f. *Tuhfetü 'l-vüzerâ*¹⁰⁶

g. *el-Fetâvâ el-vâride min Cürcân ve 'l-Îrâk*¹⁰⁷

h. *Mefâhiru Horasan*¹⁰⁸

ı. *Mehâsinü âl-i Tâhir*¹⁰⁹

i. *Kitâbu 'l-Esmâ ve 'l-ahkâm*¹¹⁰

j. *Kitâbu 'l-Cevâbât*¹¹¹

V. DİĞER İLİMLERDEKİ YETKİNLİĞİ

Kâ'bî, hadisten kelâma, münâzaradan edebiyat ve belagâta, tefsirden fıkha kadar pek çok alanda eser vermiş çok yönlü bir âlimdir. Onun farklı ilim dallarındaki yetkinliğini Kâdı şu şekilde ifade etmektedir:

*“Tam adı Abdullah b. Ahmed b. Mahmud olan Kâ'bî'nin kendisine şöhret kazandırmış pek çok eseri vardır. Onun tefsirde çok başarılı bir eseri olmakla birlikte kelâm ve fıkhta da yetkindir. Edebiyattaki maharetini söylemeye bile hacet yoktur.”*¹¹²

Kâ'bî, bu alanlarda o denli yetkinleşmiştir ki Ebû Ali'ye göre hocasını dahi geçmiştir.¹¹³ Kâdı'nın naklettiğine göre onun bu yetkinliğinden ötürü Basra Mu'tezile âlimlerinden Ebû Hâşim'in talebeleri sık sık yanına gelip kendisinden istifade ederlerdi.¹¹⁴ Bu sebeple bu kısımda

¹⁰⁵ İbn Nedim, C. 1, s. 614; el-Hemevî, *Mu'cemu 'l-udebâ*, C. 4, s. 1493.

¹⁰⁶ İsmail Paşa, C. 1, s. 444; el-Hemevî, *Mu'cemu 'l-udebâ*, C. 4, s. 1493.

¹⁰⁷ el-Hemevî, *Mu'cemu 'l-udebâ*, C. 4, s. 1493.

¹⁰⁸ el-Hemevî, *Mu'cemu 'l-udebâ*, C. 4, s. 1493; İsmail Paşa, C. 1, s. 444.

¹⁰⁹ el-Hemevî, *Mu'cemu 'l-udebâ*, C. 4, s. 1493; İsmail Paşa, C. 1, s. 444.

¹¹⁰ el-Hemevî, *Mu'cemu 'l-udebâ*, C. 4, s. 1493; İsmail Paşa, C. 1, s. 444.

¹¹¹ el-Hemevî, *Mu'cemu 'l-udebâ*, C. 4, s. 1493.

¹¹² Kâdı, *Fadlû 'l-i 'tizâl*, s. 297; İbn Mürteza, s. 88.

¹¹³ İbn Mürteza, s. 88.

¹¹⁴ Kâdı, *Fadlû 'l-i 'tizâl*, s. 297.

kısaca Kâ'bî'nin tefsir, hadis, münâzara ve edebiyat-belagat ilimlerindeki yetkinliği ele alınacaktır.

A. Tefsir

Kâ'bî'nin yaşadığı dönemde pek çok âlimin övgüyle bahsettiği oldukça yetkin ve hacimli bir tefsirinin olduğu nakledilmektedir. Kaynaklarda on iki cilt olduğu belirtilen bu esere o, *et-Tefsîrû 'l-kebîr li 'l-Kur'ân* adını vermiştir. Eser, hacim ve içerik bakımından yakın arkadaşı Ebû Zeyd'in tefsiri ile kıyaslanmıştır. Bu konuda Ebû Hayyan şunları nakletmektedir:

“Ben (Tevhîdî), Ebû Zeyd el-Belhî'nin Kur'ân'ın tefsirinden hacimce daha büyük ve içerik olarak daha mükemmel bir eser görmedim. O, çok kıymetli bir âlimdi ve filozofların görüşlerini benimserdi. Bununla birlikte Kuran'ı özenle ve mâhir bir üslupla tefsir etmiş, kapalılıklarını izah etmiştir. O, tefsirini Nazmu'l-Kurân diye isimlendirmiştir. Tüm bunlarla birlikte onun tefsiri gerekli tüm incelikleri içerebilmiştir. Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin tefsiri ise Ebû Zeyd'in tefsirinden ebat olarak çok daha geniştir.”¹¹⁵

Tefsir ilmindeki bu yetkinliğinden ötürü Dâvûdî onu *Tabakâtü'l-müfessirîn* isimli eserinde zikretmektedir.¹¹⁶ Her ne kadar onun tefsiri tam haliyle günümüze ulaşamasa da Fahreddin er-Râzî,¹¹⁷ Tûsî ve Tabersî gibi pek çok âlim kendi tefsir kitaplarında Kâ'bî'nin tefsirinden nakiller yapmışlardır. Bununla alakalı olarak başta yukarıdaki isimler olmak üzere farklı müfessirlerin eserlerinden onun tefsirleri derlenmiş ve *Tefsîrû Ebi'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî* ismiyle neşredilmiştir.¹¹⁸

B. Hadis

Aynı zamanda muhaddis olan Kâ'bî'nin hâdis usûlüne dair farklı eserleri olmakla birlikte hadis rivayetleri de mevcuttur. O, Ebû Osman Saîd b. İbrahim döneminde Nesef'e gitmiş, orada kendisine hadis rivayet etmesi için bir imlâ meclisi kurulmuş ve Muhammed b. Zekeriyya

¹¹⁵ Dönemin meşhur müfessir ve kelâmcılarından olan Ebû Zeyd, Kâ'bî ile aynı memlekettendir. Kâ'bî, Ahmed b. Sehl'in vezirliğini yaptığı zamanlarda Ebû Zeyd de kâtipliğini yürütmekte idi. Hicrî 330 civârında vefat eden Ebû Zeyd'e bilgisi ve felsefî konulardaki derinliğinden ötürü Horasan'ın Câhîz'ı denilmekteydi. Hakkında detaylı bilgi için bkz. Ebû Hayyân, C. 8, s. 66.

¹¹⁶ Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1983, C. 1, s. 299-230.

¹¹⁷ Örneğin Fahreddin er-Râzî *et-Tefsîrû 'l-kebîr* isimli eserinde Kâ'bî'nin tefsirinden 116 farklı nakilde bulunmuştur. Bkz. Racha Maujir, s. 69.

¹¹⁸ Hudr Muhammed Nebha (nşr.), *Tefsîrû Ebi'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî* (Mevsûâtü tefsîri'l-Mu'tezile içerisinde), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007, s. 67-68.

kendisinden hadis rivâyet etmiştir.¹¹⁹ Ancak Kâ'bî, özellikle Mu'tezile mezhebine mensûbiyetinden ötürü bazı hadisçiler tarafından sert bir dille eleştirilmiştir. Bu hususla alakalı Müstağfirî *Tarihu Nesef* isimli eserinde şunları nakletmektedir:

*“Eğer Muhammed b. Zekeriyya ondan hadis rivâyet etmemiş olsaydı kimse onun adını kitabında zikretmezdi. Nitekim o, aşırı Cehmîlik ve i'tizal taşımakta ve kendi sapık inançlarına insanları davet etmektedir. Ben, o ve onun gibilerden hadis rivâyet etmeyi doğru görmem.”*¹²⁰

Nesef'e gittiğinde gördüğü ilginin yanı sıra orada bulunan bazı hadis âlimlerinin kendisi hakkındaki kanaatlerini ve Kâ'bî'nin bu tutum karşısındaki duruşunu yansıtmaları bakımından Muhammed b. Zekeriyya'nın şu rivâyeti oldukça önemlidir:

*“Kâ'bî Nesef'e geldiğinde Hâfız Abdülmü'min b. Halef hariç herkes ona ilgi gösterip izzeti ikramda bulundu. O, Kâ'bî'ye hiç görünmedi. Zira onu hiç sevmez, hatta tekfir ederdi. Kâ'bî, onu sorunca oradaki ahali: “O kimsenin ayağına gitmez” dediler. Bunun üzerine Kâ'bî: ‘O halde biz onun ayağına gideriz’ dedi. Yanına vardığında Kâ'bî için ayağa kalkmadı, ona yüzünü bile dönmedi. Bunun üzerine Kâ'bî: “Zahmet etme şeyh, ayağa kalkma!” dedi. Ona ayakta dua etti ve geri dönüp gitti.”*¹²¹

O, gerek *Kabûlü'l-ahbâr* ve *ma'rifetü'r-ricâl* isimli eserinde gerekse diğer hadis eserlerinde bazı hadisçileri eleştirmiş ve onların taassuba saplandıklarını ifade etmiştir. Mukaddimede bu eseri yazmaktaki amacının talebelerinin hadisçilerden gelen her türlü haberi sorgulamaksızın kabul etmek suretiyle onlara karşı hüsn-ü zan beslemelerinden korkması olduğunu belirtmekte; tutarsızlıklarından, hata ve bilgisizliklerinden bahsederek öğrencilerini onlara karşı teyakkuzda olması için uyarmaktadır.¹²² İbn Hacer'e göre onun hadisçileri eleştirmek için bir eser kaleme alması taassup sahibi olduğunun bir göstergesidir. Ona göre Kâ'bî'nin birtakım hadisçileri eleştirdiği bu eseri, hadis ilminde otorite kabul edilen âlimlerden ziyâde bu sahada yetkin sayılmayan birtakım hatalı ve kusurlu zevâtın görüşlerine dayanmaktadır. Zira Kâ'bî, bu kimselerin güvenilir kimseler olup olmadığına, insanları karalayıp karalamadıklarına bakmaksızın bunların peşinden gitmekte ve görüşlerini

¹¹⁹ Abdülkerim Sam'anî, C. 11, s. 122.

¹²⁰ Abdülkerim Sam'anî, C. 11, s. 122-123; Zehebî, *Tarîhu İslâm*, Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî (thk.), Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabî, 1996, C. 23, s. 584.

¹²¹ Zehebî, *Tarihu İslâm*, C. 23, s. 584-585; İbn Hacer, C. 4, s. 429-430.

¹²² Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Kabûlü'l-ahbâr ve ma'rifetü'r-ricâl*, Ebû Amr el-Hüseynî (thk.), Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000, C. 1, s. 17.

benimsektedir. Bu iddiasını kanıtlamak için İbn Hacer, Kâ'bî'nin bu eseri kaleme alırken Kerâbisî'nin müdellisler hakkında yazdığı kitaptan istifade ettiğini de nakletmektedir.¹²³

C. Cedel ve Münâzara

Bu sahada kaleme aldığı eserlere bakılacak olursa Kâ'bî, cedel ve münâzarada da oldukça velûd ve maharetlidir. *Uyûnu'l-mesâil* isimli eserinde o, cedel metodunu benimsemek suretiyle meseleleri hasmın da görüşlerini naklederek ele almaktadır. Ebû Saîd el-Istahrî Kâ'bî hakkında: “Ben Kâ'bî'den daha cedelci kimseyi görmedim.” demektedir.¹²⁴ Bağdat'ta ilim tahsil ettiği yıllar boyunca farklı ilim meclislerinde münâzaralara katılmış, bu sebeple de herkes ona saygı göstermiştir.¹²⁵ Kâ'bî, bu hususta Ebû İsmâ el-Verrâk'ın *Kitâbü makâlâtî'l-mülhidîn* isimli eserinde kelâm âlimi ile sofistin münâzarasından bahsederek şunları nakletmektedir:

“Bir sofist, kelâmcılardan biriyle tartışmak için bineğinin üzerinde yanına gelir. Bu kelâmcı kölesinden sofistin bineğini saklamasını ister. Katırını bulamayan sofist ev sahibi kelâmcıya dönerek: “Bineğimi getirin!” der. Bunun üzerine kelâmcı: “Sen bineğinle mi geldin ki!” diye sorar. Sofist evet cevabını verince kelâmcı: “İyice düşün belki de yürüyerek gelmişsindir de kendini bineğinle gelmiş zannediyorsundur” der. Bineğiyle geldiği hususunda sofist ısrarcı olunca kelâmcı: “Dikkat et, belki de bineğinle geldiğini hayal ediyorsundur ve sana öyle geliyordur” der. Bunun üzerine sofist: “Bu konuda kafa yormama gerek yok. Ne hayal göreceğim, bu nasıl şektir böyle! Ben yakînen biliyorum ki bineğimle geldim. Onu şuraya bağladım. Uykulu ya da baygın da değildim.” der. Ev sahibi ona dönerek tekrar zanna ya da varsayıma kapılmaması için onu uyarır ve düşünmesini ister. Bunun üzerine sofist: “Bunun düşünmesi mi olur! Bu, zannî ya da varsayımsal bir durum değil, ben deli de değilim.” der. Sofistin bu halini gören kelâmcı ona şunları söyler: “O halde nasıl olur da eşyanın kendinde bir hakîkatinin olmadığını ve her şeyin bir zan ve varsayım ürünü olduğunu iddia edersin! Nasıl

¹²³ İbn Hacer, C. 4, s. 429.

¹²⁴ İbn Hacer, C. 4, s. 429.

¹²⁵ Bu hususta İbn Nedim ve diğer pek çok âlimin naklettiği şu rivayet oldukça önemlidir: “Kâ'bî, genellikle kelâmcıların iştirak ettiği Ebû Ahmed Yahya b. Ali'nin meclisine katıldı. İçeri girdiğinde ona saygı göstermek bağlamında ayağa kalkmayan kimse kalmadı. Daha sonra bir Yahudî içeri girdi ve orada bulunan bazı kimseler şeriatin neshi hakkında onunla tartışmaya başladılar. Tartışmada öyle bir yere kadar geldiler ki Kâ'bî'yi hakem tayin ettiler. Söz sırası Yahudî'ye geçince Kâ'bî “Bu tartışma/kelâm senin aleyhine” dedi. Bunun üzerine Yahudî: “Bu tartışmanın neyle alakalı olduğunu sen nereden bileceksin dedi.” Bunun üzerine o: “Bak ey filanca, Bağdat'ta kelâm tartışmalarının yapıldığı buradan daha meşhur bir meclis var mıdır?” diye sordu. Yahudî hayır cevabını verince Kâ'bî: “Buraya katılmayan bir tane kelâmcı tanır mısın?” diye sordu. Yahudî buna da hayır deyince Kâ'bî: “Onların içinden bana saygı göstermeyen ve benim için ayağa kalkmayan herhangi birini gördün mü?” dedi. Buna da hayır diyen Yahudî'ye: “Eğer ben boş bir adam olsaydım bana böyle saygı gösterirler miydi zannediyorsun!” dedi.” Bkz. İbn Nedim, C. 1, s. 614; İbnü'l-Mürteza, s. 88-89; el-Hemevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, C. 4, s. 1492.

olur da yakaza/uyanıklık halinin uyku hali gibi olduğunu iddia edersin!” Orada bulunanlar bu sofistin verilen mesajı alarak görüşlerini terkettiğini ve bu hâdisenin onun doğru yola dönüşüne vesile olduğunu nakletmektedirler.”¹²⁶

D. Edebiyat ve Belâgat

Kâdı Abdülcebbar, Kâ'bî'nin diğer ilimlerde mâhir olduğunu ifade ettikten sonra edebiyattaki yeteneğinden bahsetmeye hacet dahi olmadığından bahsetmektedir.¹²⁷ Onun aruzla alakalı bir eser kaleme alarak Halil b. Ahmed'i eleştirmesi edebiyat ve belâgat sahasındaki maharetine delil teşkil etmektedir.¹²⁸ Kaynaklarda farklı kişiler için kaleme aldığı birkaç beyit nakledilmektedir:

Kâ'bî, Muhammed b. Abdullah b. Tâhir'e şu beyti yazmıştır:

يا طالب النار في الزناد وقادح النار باسزناد
دع عندك شكا خذ يقينا واقتبس النار من فؤاد

“Ey ateşi çalıyla, ateş taşı ile yakmayı uman kişi,
Şüpheyi bırak, yakîne sarıl ve ateşi benim gönlümden al!”

Muhammed b. Abdullah ne zaman bu şiiri okusa şunları söylerdi: “Bu şiir, hem kendisi hem de onu söyleyen kişiden dolayı oldukça şerefli.”¹²⁹ Aynı şekilde o, Bermekîlerce hüsn-ü kabul görmüş şair Muhammed b. Yesir için şu mısraları kaleme almıştır:

وما الدهر إلا دولة بعد دولة تخول ذا نعمى وتعقب ذا بلوى
إذا أنزلت هذا منازل رفعة من الملك حطته إلى الغاية السفلى
على أنها ليست تدوم لإهلها ولو أنها دامت لکنتم بها أحرى

“Ömür dediğin bir mülkün gelip diğerinin gitmesidir,

¹²⁶ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî, Abdülhamid Kürdî (thk.), Amman: Dârü'l-Fetih, 2018, s. 78-79.

¹²⁷ Kâdı, *Fadlû'l-i'tizâl*, s. 297.

¹²⁸ İbn Hacer, C. 4, s. 430.

¹²⁹ el-Hemevî, C. 4, s. 1492.

Bazen nimete dönüşür bazen peşi sıra afet getirir,
Tutup buna kıymet verirsen sefil bir gaye edinirsin
Gelip geçiciyken böyleysen, kalıcı olsa hepten içine düşersin.”¹³⁰

VI. KELÂMÎ GÖRÜŞLERİNE GENEL BİR BAKIŞ

Kâ'bî, Bağdat Mu'tezile okuluna mensup olup Kâ'biyye akımının lideridir.¹³¹ Hakkında yapılan araştırmalar onun Bağdat içinde önemli bir mevkiye sahip olduğunu ve kendisiyle ekolün yeniden bir ivme kazandığını göstermektedir. Ancak ne var ki özellikle mihne sürecinden sonra Bağdat Mu'tezilesi kan kaybetmiş, karşı mihne süreci yaşayarak eski parlak dönemlerini yitirmişlerdir. Bu sebeple onun ekol içerisindeki konumu gümüş dönemi olarak nitelenmektedir.¹³² Mu'tezile içerisinde Ebû Ali el-Cübbai'nin dengi kabul edilen¹³³ Kâ'bî, hocası Hayyât'ın görüşlerini benimsemekle birlikte kendisine özgün görüşleri de vardır. Burada özetle onun varlık, ulûhiyet ve imâmet görüşleri ele alınacaktır.

A. Varlık

Özellikle mütekaddimûn dönemi kelâm âlimleri âlem hakkında konuşurken onu kadîm olan Allah Teâlâ'ya nispeti yönüyle ele almışlardır. Diğer bir ifadeyle kelâmcılar yaratıcının varlığı, birliği, sıfatları ve her ân âleme müdâhil oluşunu âlemden yola çıkarak temellendirmeye çalışmışlardır. Bu da onları kaçınılmaz olarak bir âlem tasavvuruna götürmüştür. Bu bağlamda onların bu anlayışlarının zeminini oluşturan en önemli argüman hudûs teorisi'dir. Zira onlara göre âlemin sonradanlığı, değişkenliği ve her an yeniden var oluşu zorunlu olarak onu sonradan yaratan, değiştiren ve her an ona müdahalede bulunan bir yaratıcı anlayışını doğurmaktadır.

Bu bakımdan Kâ'bî de atomculuğu benimsemiş ve geliştirme gayreti içerisinde olmuştur. Ancak cevher ve arazın tanımı, madum ve mevcut, hareket ve sükûn, halâ ve melâ gibi konularda gerek Ehl-i Sünnet gerekse Basra Mu'tezile âlimleriyle ihtilâfa düştüğü hususlar da olmuştur. Burada onun varlık felsefesine dair görüşleri cevher ve araz olarak iki altbaşlık içerisinde kısaca ele alınacaktır.

¹³⁰ el-Hemevî, C. 4, s. 1492.

¹³¹ Sam'anî, C. 11, s. 122-123; İbn Hallikan, C. 3, s. 45.

¹³² Hatice K. Arpaguş, "Bağdat Mu'tezile Ekolü: Kâ'bî Örneği", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum*, 2011, C. 2, s. 168.

¹³³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, C. 14, s. 313.

Belirtmek gerekir ki Kâ'bî'ye göre evrende var olan her cisim -Allah Teâlâ başka bir yolla yaratmaya kâdir olsa da- dört tabiatın meydana gelmektedir. Var olan her şeyin mutlaka bir tabiatı vardır ve biz bazılarını yeni bir heyet/şekil ve yapı kazandırabilirken bazılarını hiçbir şekilde tabiatının dışına çıkartmaya güç yetiremeyiz. Örneğin tabiatı aynı kaldığı sürece asla buğdaydan arpa meydana gelmez. Keza insan sperminden başka bir canlının meydana gelmesi de mümkün değildir. İnsan yalnızca var olan bir şeyi aynı tabiat içerisinde başka bir forma sokmaya/heyet kazandırmaya güç yetirebilir. Örneğin insan, ağaçtan masa ve sandalye yapmaya ya da balçıktan tuğla yapıp ona yeni bir form kazandırmaya muktedirdir. Ebû Reşid'in naklettiğine göre Kâ'bî bu konuda kendi hocaları ve aynı düşünce havzasından beslendiği diğer âlimlerden de farklı düşünmektedir. Onun tabiatçı yaklaşımı kaçınılmaz olarak bazı kelâmî meselelere yaklaşımı hususunda da oldukça etkili olmuştur.¹³⁴

1. Cevher

Kâ'bî, cevher hakkındaki görüşleri, genel itibariyle Bağdat ekolünün fikriyatını yansıtmaktadır. Ancak bazı konularda hem Basra Mu'tezile âlimlerinden hem de Bağdat Mu'tezile ekolünden olan hocası Hayyât'tan yer yer farklı düşündüğü olmuştur. Hatta o, hocasını da geçerek Bağdat Mu'tezile'sinin simge ismi haline gelmiştir. Bu sebepten Ebû Reşid, Basra ve Bağdat ihtilafına dair kaleme aldığı eserinde Bağdat ekolünü temsilen Kâ'bî'nin görüşlerini zikrederek ekolü onun fikirleri çerçevesinde değerlendirmiştir.

Kâ'bî'ye göre cevher, arazları kendisinde taşıyan bir şeydir ve bu sebeple cevherin arazdan bağımsız olması mümkün değildir.¹³⁵ Bununla birlikte cevherlerin boyutu ve hacmi yoktur. Dolayısıyla cevher sadece diğer bir cevherle birleştiğinde üç boyutlu cismi meydana getirebilir ki bu da cevherin yapısından değil arazlardan kaynaklanmaktadır. Zira iki cevher bir araya geldiğinde te'lîf arazı oluşmakta, bu da cevherlerin üç boyutlu bir görünüme kavuşmasını sağlamaktadır.¹³⁶ Bunun bir uzantısı olarak o, cüz-i lâ yetecezzâ olan cevheri iki farklı şeyin hareket ettirmeye çalışması halinde o iki şeyin (muharrik) etkisinin aslında tek bir etkiye dönüştüğünü yani bu ikisinin cevherde hareketi ortaya çıkarması bakımından tek bir hareket ettirici olacağını belirtmektedir.¹³⁷ Zira alan kaplamadığı ve üç boyutlu olmadığı için ona temas

¹³⁴ Ebû Reşid, s. 133.

¹³⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'raz*, Sami Nasr, Faysal Büdeyr (thk.), Kahire: Darü's-Sekâfeti li't-tibâi ve'n-neşr, 1975, s. 124.

¹³⁶ Hatice K. Arpaguş, "Bağdat Mu'tezile Ekolü: Kâ'bî Örneği", s. 170.

¹³⁷ Ebû Reşid, s. 208.

etmek yalnızca tek bir noktadan olur. Sonuç olarak diğer bir cevherin onunla birleşmesi aslında her şeyiyle onunla bütünleşmesi anlamına gelmekte, yoksa tek bir yönünden/cihetinden diğerine yapışması manası taşımamaktadır. Kâ'bî'ye göre cevherler mütemâsil (benzer) olabileceği gibi farklı da olabilirler. Bu yüzden ona göre bir cismin, diğer bir cisme muhalif olması mümkündür.¹³⁸ Bununla birlikte o, arasında bir cevher bulunmayan iki cevherin ayrık oluşunu yani halâ anlayışını reddederek âlemde cisimlerden hâli bir boşluğu kabul etmemekte ve melâ görüşünü savunmaktadır.¹³⁹

Kâ'bî, cevherin niteliklerinden bahsederken onun ne olmadığını da gündeme getirmektedir. Ona göre cisim mutlaka mekâna muhtaç iken¹⁴⁰ cüz-i lâ yetecezza olan cevher asla bir alana ve yöne/cihete sahip değildir.¹⁴¹ Cevherin yönü ve ciheti olarak görünen şey, cevherin dışında bir şeydir.¹⁴² Zira cevherin yanında bir başka cevher yoksa -yani cisim değilse- onun ne bir yönü ne de hayyizi/mekânı olamaz.¹⁴³ Cevherin renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlıktan ayrı bulunması (huluv) da imkansızdır.¹⁴⁴ Ona göre bütün cevherler gözle görünürler. Bunun için de bir heyete sahip olmaları gerekir. Müellef bir cismin de mutlaka bir rengi olması gerekir. Dolayısıyla cevherin renkten bağımsız oluşu imkansızdır.¹⁴⁵ Ona göre cevher, Allah Teâlâ onda bekayı yaratmadığı zaman yok olur.¹⁴⁶

Hocası Hayyât'a göre cevher, adem halinde de cevher olarak isimlendirilirken Kâ'bî'ye göre cevher değildirler. Bu görüşü onunla birlikte Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, Hişam b. Amr ve el-Berzaî de savunmaktadır.¹⁴⁷ Ancak Kâ'bî, bunlardan farklı olarak maduma 'şey', 'makdur', 'malum' ve 'muhberun anh' şeklinde hitap edilebileceğini savunmaktadır.¹⁴⁸ Ebu'l-Muîn en-

¹³⁸ Ebû Reşid, s. 29.

¹³⁹ Ebû Reşid, s. 47; İbn Metteveyh de Kâ'bî'nin halâ anlayışını imkânsız gördüğünü nakletmektedir. Bkz. İbn Metteveyh, s. 117; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 100.

¹⁴⁰ Ebû Reşid, s. 190.

¹⁴¹ İbn Metteveyh, s. 181.

¹⁴² Ebû Reşid, s. 58-59; İbn Metteveyh, bu görüşü Ebu'l-Hüzeyl ve Ebû Ali'nin de paylaştığını ifade etmektedir. Bkz. İbn Metteveyh, s. 188.

¹⁴³ Ebû Reşid, s. 61.

¹⁴⁴ Ebû Reşid, s. 62. Aynı görüşü Bağdâdî'nin naklettiğine göre Ebû'l-Hasen el-Eş'arî de benimsemektedir. Ona göre de cevherlerin renk, oluş (kevn), tat, koku, sıcaklık, soğukluk, ıslaklık ve kuruluk gibi arazlardan ayrılması imkansızdır. Ancak Bağdâdî burada Kâ'bî'nin cevherin renk hariç tüm arazlardan soyutlanabileceğini savunduğunu da nakletmektedir. Bkz. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlüddîn*, s. 76; İbn Metteveyh, s. 124.

¹⁴⁵ Ebû Reşid, s. 72.

¹⁴⁶ Ebû Reşid, s. 83. Bağdâdî'nin naklettiğine göre aynı görüşü Ebû'l-Hasen el-Eş'arî de benimsemektedir. Dolayısıyla ona göre de Allah Teâlâ cisimde bekâyı yaratmadığı an cisim yok (fenâ) olmaktadır. Bkz. Bağdâdî, *Usûlüddîn*, s. 108; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 96-97.

¹⁴⁷ Rükneddin İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik fi usûli'd-dîn*, Wilferd Madelung, Martin McDermont (thk.), Tahran:

Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1386, s. 91.

¹⁴⁸ Ebû Reşid, s. 37-38; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 158; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Milel ve'n-nihal*, Nasri Nâdir (thk.), Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1970, s. 126; Ebû'l-Muzaffer el-İsferâînî, *et-Tebşir fi'd-dîn*, Kemal Yusuf Hut (thk.), Beyrut: Merkezü'l-hademât ve'l-ebhâs li's-sekâfe, 1983, s. 84; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'raz*, Sami Nasr, Faysal Büdeyr (thk.), Kahire: Darü's-Sekâfeti li't-tibâi ve'n-neşr, 1975, s. 76.

Nesefî'ye (ö. 508/1115) göre Kâ'bî'nin bu görüşte olmasının sebebi, Allah Teâlâ'nın âlemi yoktan yaratmadığı, yalnızca ademden varlık sahasına çıkarttığına inanmasıdır.¹⁴⁹

2. Araz

Sözlükte; eşyaya bitişen ve ondan ayrılmayan şey, geçici olan şey anlamlarına gelen araz, ıstilahî olarak kendi başına var olamayan, varlık sahasında bulunabilmesi için başka bir şeye muhtaç olan anlamlarına gelmektedir.¹⁵⁰ İslâm düşüncesinde arazların sayıları ve neler oldukları ile alakalı pek çok farklı görüş benimsenmiştir.¹⁵¹ Kâ'bî'ye göre de cisme ait görünüm ve özellikler cismin kendisi olmadığı için buna araz denir. Arazlar kendi başlarına kaim olmadıkları gibi iki zamanda bâki de kalamazlar.¹⁵² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ise cisim dışındaki şeylere “araz” ifadesini kullanmanın doğru olmadığını belirtmektedir. Çünkü Kur'ân'da Allah Teâlâ, cisimsel olan dünyayı kastederek bunlara da araz demiştir.¹⁵³ Bu bakımdan cismin dışındakilere ‘sıfat’ demek ona göre İslâmî terminolojiye daha yakındır.¹⁵⁴ Ne var ki İslâm düşüncesinde cismin niteliklerini karşılamak için araz kavramı kabul görmüştür. Bu başlık altında Kâ'bî'nin cismin önemli arazlarından olan renk, kevn (oluş) ve itimat ile alakalı görüşleri özetle ele alınacaktır.

a. Renkler

Kâ'bî'ye göre ana renkler beyaz ve siyahtır. Bunun dışındaki tüm renkler siyah ve beyazın kombinasyonlarından teşekkül etmektedir.¹⁵⁵ Basra Mu'tezilîlerine göre renkler bâki kalabilirlerken Kâ'bî'ye göre renkler de dahil olmak üzere hiçbir araz bâki kalamamaktadır.¹⁵⁶ Aynı şekilde o, tevellüd nazariyesini benimsediği için beyaz rengin bir başka beyaz rengi tevellüd ile meydana getirebileceğini savunmaktadır.¹⁵⁷

¹⁴⁹ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, **Tebsiratü'l-edille**, Hüseyin Atay (thk.), Ankara: Diyanet İşleri Vakfı, 2004, C. 1, s. 100.

¹⁵⁰ Seyyid Şerif Cürcanî, **et-Ta'rîfât**, Muhammed Sıddık el-Minşâvî (thk.), Kâhire: Dârü'l-Fazile, 1983, s. 125.

¹⁵¹ Hatice K. Arpaguş, “Bağdat Mu'tezile Ekolü: Kâ'bî Örneği”, s. 172.

¹⁵² Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn**, Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (thk.), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, C. 2, 1990, s. 47; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 98. Bekâ ikinci bir anda cevherde yeniden yaratılan bir arazdır. Eş'arîler ve Kâ'bî'ye göre bekâ bir mana iken Basra ekolüne göre mana değildir. Dolayısıyla Bağdâdî'ye göre bekânın mana olduğunu kabul eden herkes arazların bekâsını reddetmektedir. Bkz. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlüddîn*, s. 62, s. 70.

¹⁵³ “Siz eğreti dünya malını (araza'd-dünya) istiyorsunuz.” el-Enfal 8/67.

¹⁵⁴ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, s. 99.

¹⁵⁵ Ebû Reşid, s. 132.

¹⁵⁶ Ebû Reşid, s. 122.

¹⁵⁷ Ebû Reşid, s. 130.

b. Kevn (Hareket-Sükûn-Mekân)

Basra Mu‘tezile âlimlerinden Ebû Haşim’e göre tüm oluşlar (ekvân) için beka mümkünken Kâ‘bî’ye göre hiçbir arazın bekâsı mümkün değildir.¹⁵⁸ Bununla birlikte Ebû Haşim’e göre kevn (oluş) duyu organları ile idrak edilemezken Kâ‘bî ve Ebû Ali’ye göre idrak edilebilir.¹⁵⁹ Basralı âlimlere göre zarûrî bilgi iktisâbî bilgi ile; lezzet elemle aynı cinsten olduğu gibi sükûn da hareketle aynı cinse aittir. Kâ‘bî ise bu görüşe katılmamakta, sükûn ile hareketin muhalif, hatta zıt olduğu görüşünü benimsemektedir.¹⁶⁰

Kevn ile alakalı bir diğer konu ise mekânın mâhiyeti problemidir. Kâ‘bî’ye göre mekânın tanımı şudur: Mekân, başka bir şeyi tüm yönlerinden saran, ihâta eden şeydir.¹⁶¹ Basralı âlimler bir cismin mekân olmadan da hareket edebileceğini mümkün görürlerken Kâ‘bî’ye göre bu mümkün değildir. Zira ona göre Allah Teâlâ tek başına ve her şeyden bağımsız bir cevher-i ferd yaratırsa yalnızca onun mekâna ihtiyacı olmayacaktır. Ona göre âlemde tek başına bulunan ve diğer bir cevherle bütünleşik olmayan cevher olmadığı için cismin mekândan bağımsız olması da düşünülemez.¹⁶² Sonuç olarak Kâ‘bî’ye göre âlemde tek başına, diğer bir ifade ile yanında bir başka cevher olmayan cüz-i lâ yetecezzâ olmadığı için evrenin atomik yapısı halâ ile değil melâ anlayışı ile izah edilebilir.

c. İ‘timat

Basra Mu‘tezile âlimlerine göre Allah Teâlâ’nın bir cismi onu çeken veya iten bir başka cisim olmaksızın (itimat olmaksızın) hareket ettirmesi mümkündür. Zira Allah Teâlâ’nın kudreti buna taalluk etmekte ve bunun aksini savunmak O’nun kudretine hâlel getirmektedir. Ancak Kâ‘bî, *Uyûnu’l-mesâil*’de herhangi bir sebepten tevellüd etmediği sürece bir cismin kendi başına hareket etmesinin aklen mümkün olmadığını ifade etmektedir. Bununla birlikte Ebû Reşid, bazı Basralı âlimlerin de bir cismin itimaddan bağımsız kalamayacağını ve hareketin tevellüd olmadan meydana gelemeyeceğini kabul ettiklerini nakletmektedir.¹⁶³ Kâ‘bî’ye göre bir hareket bir başka hareketi tevellüd ile meydana getirebildiği gibi sükûnu da meydana

¹⁵⁸ Ebû Reşid, s. 188.

¹⁵⁹ Ebû Reşid, s. 214.

¹⁶⁰ Ebû Reşid, s. 173.

¹⁶¹ Tanımın Arapçası şu şekildedir: “إن المكان ما أحاط بغيره من جميع جوانبه” Bkz. Ebû Reşid, s. 188; İbn Metteveyh, s. 484; Şeyh Müfid, *Evâilü’l-makâlât*, s. 100.

¹⁶² Ebû Reşid, s. 190.

¹⁶³ Ebû Reşid, s. 196.

getirebilir. Aynı şekilde sükûn da bir başka sükûnu tevellüd ile meydana getirebilir.¹⁶⁴ İleride de değinileceği üzere Kâ'bî bu görüşü bilginin bir başka bilgiyi tevellüd ile meydana getirebileceğine de uygulamaktadır. Başta Basra Mu'tezile âlimleri olmak üzere bu konuda ona getirilen eleştirilerin başında bu durumun sonsuz sayıda hareket veya bilginin meydana gelmesine imkân sağlaması gibi aklen ve âdeten kabul edilemez bir durumu iktiza edişi gelmektedir.

Kâ'bî'nin tabiat felsefesine dair son olarak şunlar zikredilebilir: Basralı âlimlere göre dünya düzken Kâ'bî onun yuvarlak olduğunu savunmaktadır.¹⁶⁵ Buna ilâveten o, dünyanın dönmediğini ve evrenin merkezinde olduğunu savunmakta ve buna delil olarak şunları zikretmektedir:

*“Evren (felek), her cihetten yükseltilmiştir (yuvarlaktır). Dolayısıyla yeryüzünde -tam altımızdaki kısımda- ayakları ayaklarımıza denk gelen bir başka kavim olabilir. Biz, gökyüzünün altında toprağın üzerinde oluruz. Eğer yeryüzü alttan yukarıya bize doğru hareket etse onlara göre ayakları yönünde yukarı doğru hareket etmiş olacak. (Ki bu durumda onların tutunmaları mümkün değildir.) Ayrıca dünya, evrenin merkezinde olduğu için ağır bir cismin merkezden ayrılıp hareket etmesi de mümkün değildir.”*¹⁶⁶

B. Ulûhiyet

Genel Mu'tezilî yaklaşımda olduğu gibi Kâ'bî'ye göre Allah Teâlâ diğer şeyler gibi olmayan bir şeydir.¹⁶⁷ Cisim, cevher veya araz da değildir. Dolayısıyla cisimsellikten farklı olan Allah, onu meydana getiren ve var eden yegâne var edicidir. Ne dünyada ne de âhirette duyular O'nu idrak edemez. Herhangi bir mekânda olmadığı gibi herhangi bir bölgeyle de sınırlandırılmaz. Zira yarattığı mekânda yer tutması şeklinde bir şey söylenemez. Bu sebeple “Allah her yerdedir” sözünden maksat, O'nun mekânda olup biteni bilmesidir.¹⁶⁸ Yine, O'nun nihayeti yoktur. Üzerinden zaman akmaz ve sonu-sınırı da söz konusu değildir. O, her şeyi hiçlikten (lâ min şey) varlık sahnesine çıkartmıştır. O'nun dışındaki her şey sonradan olmasına rağmen O, ezeli ve kadîmdir.¹⁶⁹

¹⁶⁴ Ebû Reşid, s. 205.

¹⁶⁵ Ebû Reşid, s. 100; İbn Metteveyh, s. 527.

¹⁶⁶ Ebû Reşid, s. 192.

¹⁶⁷ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 105.

¹⁶⁸ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, s. 156.

¹⁶⁹ Fuad Seyyid, s. 63.

Allah Teâlâ'nın sıfatları ile alakalı olarak Kâ'bî, duruma ve şahsa göre değişebilme ihtimali olan sıfatlara fiilî, değişme ihtimâli olmayan sıfatlara ise zâtî demektir. Söz gelimi rızık vermek, rahmet etmek ve kelâm etmek gibi sıfatlar duruma ve şahsa göre değişebildiği için Allah Teâlâ'nın fiilî sıfatlarından. O'nun kâdir, âlim ve hay oluşu ise kendisinin zatına aittir ve hiçbir durumda değişmez. Bu sebeple bu sıfatlar ona göre zâtî sıfatlardır. Ka'bî'nin bu taksime dair ikinci kıstası ise Allah Teâlâ'nın kudretine taalluk eden sıfatların fiilî sıfatlar olmasıdır. Söz gelimi konuşmaya, rızık vermeye ve rahmet etmeye kâdir olması gibi. Dolayısıyla bu ayrıma göre “Allah Teâlâ bilmeye kâdir midir?” diye bir şey sorulamaz, zira O'nun ilmi kudretinden bağımsızdır. Bununla birlikte Allah Teâlâ'nın fiilî sıfatlarının zıddı mümkünken (rızık vermek-vermemek), zâtî sıfatlarının zıddı mümkün değildir. Çünkü bu sıfatlar O'nun zatına taalluk eder ve zâtı asla zıtlık kabul etmez.

Tüm bunlarla birlikte Kâ'bî'ye göre Allah Teâlâ hakikatte bir sıfata sahip değildir. Sıfat diye bilinen şeyler vasfedenin vasfı, isimlendirenin O'na verdiği isimdir.¹⁷⁰ Bağdat Mu'tezile âlimlerine göre ulûhiyet meselesi ile alakalı en önemli husus tevhid ve Allah Teâlâ'nın sıfatlarının anlaşılma biçimidir. Bu manada tenzih anlayışını benimseyen Ka'bî, Yunan Allah Teâlâ'nın bazı sıfatlarını hakîkî kabul etmemekte, bu sıfatların onun ilmi manasına geldiğini ifade etmektedir. Söz gelimi o, Nazzam'ın da benimsediği üzere Allah Teâlâ'nın hakîkî manada ne kendisini ne de kendisi dışında bir şeyi görmediğini O'nun görmesinin (basar) bilgisi anlamına geldiğini ifade etmektedir. Aynı şekilde Allah Teâlâ hakîkî manada bir şeyi duymaz. Bağdatlıların hemen tamamına göre O'nun duyması duyulan şeyleri (mesmûât) bilmesinden ibarettir.¹⁷¹ Üçüncü olarak Kâ'bî, Allah Teâlâ'nın gerçek anlamda mürîd olmadığını, “O, bir şeyi yapmayı irâde etti” cümlesinin “bir şeyi yaptı” anlamına geldiğini kabul etmektedir. Çünkü O'nun irâdesi, ilmi ve kudretinin birlikte tecelli etmesinden ibarettir.¹⁷²

C. İmâmet

Kâ'bî'nin imâmete dair fikirlerinin oluşması farklı saiklere bağlanabilir. Söz gelimi uzun yıllar yaşadığı Bağdat, özellikle Me'mûn'un hilâfetinin ilk yıllarından itibaren Şîî etkisi altında

¹⁷⁰ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, s. 130-131.

¹⁷¹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 159; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Milel ve'nihal*, s. 127; el-İsferâînî, s. 85; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 330.

¹⁷² Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 159; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Milel ve'nihal*, s. 127; el-İsferâînî, s. 85; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 228.

kalmıştır. Bununla birlikte o, uzun yıllar Taberistan Zeydî imâmı dâi Muhammed b. Zeyd'in kâtipliğini yapmış ve onun şahsiyetinden etkilendiğini bizzat kendisi ifade etmiştir.¹⁷³

Abdülkâhir el-Bağdâdî, imâmın özelliklerini zikrettiği başlığın altında Kâ'bî'nin imâm ile alakalı görüşünü şu şekilde nakletmektedir:

*“Kâ'bî, Kureyş dışında imâmete daha ehil birisi olsa da imâmet Kureyş için daha evlâdır. Ancak, eğer bir fitne söz konusu olursa bu durumda imâm, Kureyş dışından da olabilir.”*¹⁷⁴

İmâmet hususunda Kâ'bî'nin zikrettiği bu kriter, daha ziyade Ehl-i Sünnet düşüncesindeki “İmâmlar Kureyş'tendir” şartı ile Mürcie'nin fitne durumundaki imâm tayininin mezc edilmiş formülasyonu gibi görünmektedir.¹⁷⁵ Ancak o, *Kitâbu'l-Makâlât* isimli eserinde bu görüşü Mu'tezile'nin de genelini benimsediğini ifade etmektedir.¹⁷⁶ Bununla birlikte Kâdî Abdülcebbar *Tesbîtü delâili'n-nübüvve* isimli eserinde şunları zikretmektedir:

*“Ebû'l-Kâsım el-Belhî şöyle söyledi: Emîrû'l-mü'minîn'i (Hz. Ali'yi) üstün gören kimse onun şu sözlerini inkâr edemez: “Bilin ki Hz. Peygamber'den sonra bu ümmetin en hayırlıları Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'dir.” Kendisinde ilim ve basiret olan bir kişinin bunu inkâr etmesi mümkün değildir. Hatta ilk Şîîler Ebû Bekir ve Ömer'i Ali'den üstün görürlerdi. Bir kişi Şüreyk b. Abdullah'a: “Hangisi daha efdal? Ali mi Ebû Bekir mi?” diye sormuş o da Ebû Bekir'dir demiştir. Bunun üzerine bu kişi: “Sen bunları söylüyorsun bir de Şîî olduğunı iddia ediyorsun öyle mi?” deyince o da: Evet, gerçek Şîî böyle söyler. Vallahi emirü'l-mü'minîn Hz. Ali'de aynı sözleri söyleyerek şöyle demiştir: “Hz. Peygamber'den sonra en efdal kişiler Ebû Bekir ve Ömer'dir.” O (Hz. Ali), böyle söylemişken bu sözünü mü reddelim? Onu mu yalanlayalım? Vallahi o (Hz. Ali) yalancı değildir.”*¹⁷⁷

Kâdî, aynı ifadelerin devamında Kâ'bî'nin, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'e nasıl yardım ettiklerini, onun vefatından sonra da din için nasıl mücadele ettiklerini anlattığını nakletmektedir.¹⁷⁸ Dolayısıyla Kâ'bî'nin imâmet konusuna yaklaşımı, İmâmiye Şia'sından farklı olarak Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i gâsıp görmeden kabul eden bir anlayışa sahiptir. Bu sebepten olmalıdır ki Kâ'bî'nin sıkı bir takipçisi olan Şeyh Müfid, *el-Cemel* isimli eserinde Kâ'bî ve bazı âlimlerin Hz. Ali'nin girdiği her savaşta haklı olduğunu

¹⁷³ Bahaüddin b. İsfendiyyar, **Tarihu Taberistan**, Ahmed Muhammed Nadi (trc.), 1.Basım, Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2002, s.105.

¹⁷⁴ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlüddîn*, s. 303.

¹⁷⁵ Racha Majour, s. 211-212.

¹⁷⁶ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 428.

¹⁷⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtü delâili'n-nübüvve*, s. 62-63.

¹⁷⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtü delâili'n-nübüvve*, s. 63.

ancak Hz. Aişe, Talha ve Zübeyr ile yaptığı savaşı istisna tuttuğunu nakletmektedir ki Şeyh Müfid buna şiddetle karşı çıkmaktadır.¹⁷⁹

Sonuç olarak Kâ'bî'nin imamet bahsinde Şîî yaklaşıma sahip olmadığı görülmektedir. Kâ'bî, Mu'tezile, Mürcie'nin büyük çoğunluğu ve Hâricîler'e göre Allah Teâlâ ve peygamberi imâmı nass ile tayin etmemiştir.¹⁸⁰ Bununla birlikte Kâ'bî, yalnızca masum imamın haberinin doğru olduğu şeklindeki bir görüşü benimsemediği gibi sahabeye yaklaşım hususunda da Sünnî çizgiye oldukça yakın bir tutum içerisinde. Bu sebeple o, sahabeden gelen haberleri titiz bir araştırmayla ve önyargıdan uzak bir şekilde ele almaktadır. Bu konudaki görüşleri haberin bilgi değerinin ele alındığı kısımda değerlendirilecektir.

¹⁷⁹ Şeyh Müfid, **el-Cemel ev en-Nusra fi harbi Basra**, Kum: Mektebetü i'lâmi'l-İslâmi, 1995, s. 28.

¹⁸⁰ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 429.

İKİNCİ BÖLÜM

BİLGİNİN ÇEŞİTLERİ, TANIMI VE İMKÂNI

I. İLİM TÜRLERİ

Mütekaddimûn dönemi kelâm âlimleri bu ilmin konusunu “Allah'ın zatı, sıfatları ve Allah’a dayanması yönüyle mümkinât” olarak ifade etmişler, bu sebeple de bu ilmi “ilmü’t-tevhîd ve’s-sıfât” olarak adlandırmışlardır.¹⁸¹ Dolayısıyla kelâmın ilk ve en önemli konusu Allah Teâlâ’nın zâtı ve sıfatlarıdır. Bu durum, sıfatlar konusunda farklı İslam mezhepleri arasında pek çok ihtilafı beraberinde getirmiş, özellikle de Ehl-i Sünnet mezhepleri ile Mu‘tezile arasında uzun bir süre devam edecek olan Allah tasavvuru meselesini doğurmuştur. Söz gelimi Mu‘tezile, ilâhî sıfatlar konusunda daha tenzihçi bir yaklaşımı benimsemiş, mana sıfatlarından kabul edilen hayat, ilim, kudret, irade, sem’, basar ve kelâm gibi sıfatları kabule yaklaşmamışlardır. Bunun yerine onlar manevî sıfatlardan hayy, âlim, kâdir, mürîd, semî ve basîr sıfatlarını kabul ederek ilâhî zatın yanında kadîm başka sıfatların bulunmasının, diğer bir ifade ile teaddüd-i kudemânın önüne geçmişlerdir.

Kelâmcılar diğer ilâhî sıfatlar konusunda olduğu gibi ilim sıfatı üzerine de farklı görüşler ileri sürmüşler ve neticede bu durum onların ilim tasniflerine de yansımıştır. Ehl-i Sünnet kelâmcıları Allah Teâlâ’ya masdar olarak “ilim” sıfatını nispet ettikleri için ilmin hâdis ve kadîm/mutlak olarak ikiye ayrılmasında ittifak etmişler¹⁸² ve kadîm kabul ettikleri Allah’ın ilmini, insanın hâdis bilgisinden ayırmaya özen göstermişlerdir. Bununla birlikte hem Allah’ın hem de insanın ilmini aynı tanım altında ve aynı kavramlarla ifade etmeye gayret göstermişler, buna uymayan tanımları da eleştirmişlerdir.¹⁸³

Mu‘tezilî düşünce içerisinde “Allah’ın ilmi” ifadesi O’nun zatından ayrı kadîm bir sıfatın varlığına işaret etmektedir. Onlara göre bu durum teaddüd-i kudemâyâ (kadîm varlıkların çokluğuna) yol açtığı için Allah Teâlâ’ya “ilim” sıfatını nispet etmekten kaçınmışlar, bunun yerine Allah Teâlâ’nın “âlim” olduğunu belirtmişlerdir. Nitekim “âlim, semî, basîr” sıfatlarında zât ve sıfat ayrımı olmadığı gibi bu sıfatlar doğrudan tek bir zata taalluk etmektedir. Bu yaklaşımın bir diğer sonucu da Allah Teâlâ ile hâdis olan âlem arasında akla gelebilecek her türlü benzerliği ortadan kaldırmak ve O’nun zatı dışındaki kadîm varlıkları nefyetmektir.¹⁸⁴

¹⁸¹ İlyas Çelebi, “Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde ‘Konu’ Problemi”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2005/1, Sy. 28, s. 15.

¹⁸² Murat Memiş, **Mu‘tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi**, 1. Basım, Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011, s.111.

¹⁸³ Bağdâdî, *Usûlüddîn*, s. 15; Nureddin es-Sâbûnî, **el-Kifâye fi’l-Hidâye**, Muhammed Arûcî (thk.), Beyrut: Darü İbn Hazm, 2014, s. 46. Gerek Bağdâdî gerekse Sâbûnî Mu‘tezilî bilgi tanımını eleştirirken bu tanımın Allah Teâlâ’nın ilmini ifade etmediği yönünde eleştiri getirmişlerdir.

¹⁸⁴ Bekir Topaloğlu, **Kelâm İlmine Giriş**, 3. Basım, İstanbul: Damla Yayınevi, 2013, s.174.

Onlara göre bu, tevhid ilkesinin bir gereğidir. Bu sebeple genel olarak Mu'tezile âlimleri sıfatların Allah'ın zâtıyla aynı olduğunu ve O'nun zâtıyla âlim, zâtıyla kâdir olduğunu ifade etmektedirler.¹⁸⁵

Mu'tezilî sıfatlar teorisi içerisinde Allah Teâlâ'nın zatından bağımsız ilminden bahsetmek mümkün olmadığı için onlar 'kadîm ilim' şeklinde bir ifadeyi kabul etmemekte ve bilgi konusunu ele alırken Allah Teâlâ'nın kadîm ilmini tasnife tâbî tutmamaktadırlar. Bu hususta Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 482/1089) şunları nakletmektedir:

*"Ehl-i Sünnet'e göre ilim üç çeşittir: Bunlar, zarurî, mükteseb ve ne zarurî ne de mükteseb olmayan mutlak(kadîm) ilimdir. Ancak Mu'tezile'ye göre ilim iki çeşittir: Bunlar zarurî ve mükteseb ilimdir."*¹⁸⁶

Genel olarak Mu'tezilî bir yaklaşıma sahip olmakla birlikte Kâ'bî, sıfatlar konusunda yer yer onlardan farklı düşünmektedir. Örneğin o, Allah Teâlâ'nın mürîd oluşunu hakikî manada değerlendirmemekte, mecâz ifade ettiğini belirtmektedir. Aynı şekilde sıfatlar formülasyonunda da genel Mu'tezilî yaklaşımın aksine Allah Teâlâ'nın binefsihi âlim, binefsihi kâdir olduğunu iddia etmektedir. Tüm bunlarla birlikte mana sıfatlarını O'nun zâtından bağımsız kadîm varlıklara kapı aralayacağı gerekçesiyle kabul etmemiştir. Dolayısıyla da onun ilim anlayışında Allah Teâlâ ile insanın ilmi aynı kategori içerisinde yer almamaktadır.

A. Kadîm İlim

Kâ'bî, Allah Teâlâ'nın mürîd, semî ve basîr gibi bazı sıfatlarını hakikî birer sıfat olarak telakki etmemekte, bunları Allah Teâlâ'nın âlim oluşu ile açıklamaktadır. O, bu görüşlerinde esasen Nazzâm'dan (ö. 231/845) etkilenmiştir ve ondan sonra Kâ'bî dışında bu görüşü benimseyen başka bir Mu'tezilî âlim yoktur.¹⁸⁷ Kâ'bî'nin ilâhî irâdeyi Allah'ın ilmi olarak kabul etme gerekçesini Şehristânî (ö. 548/1153) şu şekilde izah etmektedir:

"Kâ'bî dedi ki: İrâdenin husûsî olarak (insanlarda) bir sıfat halini alması görünen âlemdeki (şâhid) duruma dayanmaktadır. Bir fâil, yapacağı işin tüm yönlerini bilip kavrayamaz. Bu

¹⁸⁵ Memiş, s. 112.

¹⁸⁶ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, **Usûlüddîn**, Hans Peter Lins (thk.), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003, s. 23.

¹⁸⁷ Racha Moujir el Omari, "The Theology of Abu'l-Qasim al-Balhî/al-Kabî", s. 135; Ayrıca bkz. Şehristânî, **Nihâyetü'l-İkdâm fî ilmi'l-keîlâm**, Alfred Guillaume (thk.), Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009, s. 227. Bu hususta tek istisna Kâ'bî'nin hocası Hayyât (ö. 300/913) olmalıdır. Nitekim pek çok kaynakta bu görüş Nazzâm ve Kâ'bî'ye atfedilse de Neseî (ö. 508/1115), Hayyât'ın da bu görüşü benimsediğini nakletmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Ebu'l-Muîn en-Neseî, C. 1, s. 493.

kimse ne kendisine kapalı gelen hususları ne bu işin vaktini ne de miktarını tam ölçüde bilebilir. Bu yüzden de bu fiilin zamanlar içinde bir zamanda ve miktarlar içinden bir miktarda gerçekleşmesi için bir yönelmeye (kasıt) ve azme ihtiyaç duyar. Ancak Bârî Teâlâ, tüm gaipleri bilir ve gâibin sırlarına ve hükümlerine muttalî olur. Bu yüzden bir şeyin gerçekleşmesi için irâde ve kasıt yerine O'nun bilgisinin kudretiyle birlikte varlığı kâfi gelir. (...) Böylece anlaşılmaktadır ki kadîm olan Allah Teâlâ'nın irâdesinin O'nun âlim, kâdir ve fâil olmasından başka bir manası yoktur.”¹⁸⁸ Bağdâdî'ye (ö. 429/1037) göre o, bu görüşü benimsediği için Basra Mu'tezile âlimleri tarafından tekfir edilmiştir.¹⁸⁹

Dolayısıyla Kâ'bî, Allah Teâlâ'nın mürîd olarak nitelenmesinin O'nun âlim olduğu anlamına geldiğini, daha açık bir ifade ile ilmi ve kudretinin irâdenin işlevini gördüğünü ifade etmektedir. Aynı şekilde Kâ'bî'ye göre Allah Teâlâ'nın duyması ve görmesi de bilmesi anlamına gelmektedir. Genel Mu'tezilî anlayışa göre Allah Teâlâ'nın bir şeyi görmesinden bahsedilemez ve zatı itibarıyla ne dünyada ne de ahirette görülemez. Allah Teâlâ'yı basîr (gören) olarak nitelememiz, O'nun bir şeyi bilmesi anlamına gelmektedir.¹⁹⁰ Çünkü Kâ'bî'ye göre görmek, görünen şeyi 'bilmek'ten ibarettir.¹⁹¹

Netice itibarıyla Kâ'bî'ye göre Allah Teâlâ'nın irâdesi, duyması (semî) ve görmesi (basîr) gibi sıfatları O'nun âlim oluşuna taalluk etmektedir. Ancak burada ortaya çıkan diğer bir husus Kâ'bî'nin Allah Teâlâ'nın ilmi hakkındaki düşünceleridir. Öncelikle o, bu hususta Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf'ın (ö. 235/849) “Allah ilimle âlimdir, O'nun ilmi zâtıdır.” şeklindeki görüşüne katılmamaktadır. Çünkü Allah Teâlâ'nın ilmi zâtı olsaydı insanlar bir yandan Allah Teâlâ'ya ibadet ediyorken aynı zamanda ilmine de ibâdet ediyor olması gerekirdi. Zira kim Allah Teâlâ'nın ilmine ibadet ettiğini iddia ederse o kimse Kâ'bî'ye göre kâfirdir.¹⁹²

O, ilâhî sıfatların anlaşılma biçimi hususunda Ebü'l-Hüzeyl'in düşüncesini benimsemediği gibi Mâtürîdîlerin “Allah Teâlâ bir ilimle âlimdir, O'nun ilmi ne zatının aynı ne de zatından

¹⁸⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 227; Kâ'bî'ye göre Allah Teâlâ'nın Kur'an'da zatına nispet ettiği irâde esasen mecaz ifade etmektedir. Bu, tıpkı Kehf sûresi 77. âyette (Derken orada yıkılmaya yüz tutmuş - erâde - bir duvar gördüler) duvar için mecazî olarak irâde kavramının kullanılması gibidir. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 160.

¹⁸⁹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 160.

¹⁹⁰ Bağdâdî, *Usûlüddîn*, s. 119; Kâ'bî'nin Nazzâm'dan devraldığı bu görüşü cevap olarak Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935) *el-İbane* isimli eserinde şunları dile getirmektedir: “Onlara: Allah Teâlâ'nın “O, gözleri idrak eder” (En'âm 6/103) ayetinin manası nedir? diye sorulur. Eğer O'nun gözleri idrak etmesinin manası ‘bilmesidir’ derlerse bu takdirde onlara: Eğer (âyetteki) iki kısım birbirine atfedilmekte ise ve böylece âyetin ikinci kısmındaki O'nun gözleri idrak edişi ‘bilmesi’ manasında ise, o halde ilk kısmındaki “Gözler Onu idrak edemez” kısmı da gözlerin O'nu bilememesi anlamına gelir ki bu takdirde siz Allah Teâlâ'nın görmesini inkâr etmek isterken kulların O'na dair bilgisini inkâr etmiş olursunuz.” Bkz. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, **el-İbâne an usûli'd-diyâne**, Bişr Muhammed Uyun (thk.), Beyrut: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1990, s. 70-71.

¹⁹¹ Bağdâdî, *Usûlüddîn*, s. 64.

¹⁹² Nesefî, C. 1, s. 493; Sâbûnî, s. 92.

başkadır.” şeklindeki formülasyonlarına da katılmamaktadır. Zira eğer “Allah Teâlâ’nın ilmi zatının aynı değildir, aynı şekilde zâtının dışında/zâtından başka da değildir” şeklindeki bir ifade doğru olsaydı bu takdirde O’nun ilmi aynı anda hem zatının aynı hem de zatından başka olması gerekirdi.¹⁹³ Dolayısıyla da bir varlığın aynı anda iki farklı şey olması mümkün olurdu ki bu aklen doğru değildir.

Kâ’bî’nin Allah Teâlâ’nın bir ilimle âlim olamayacağına dair diğer delillerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

a. Eğer Allah Teâlâ bir ilimle âlim olmuş olsaydı O’nun hakkında cehl de düşünülebilirdi. Zira âlim oluşu bir ilimle mümkün olursa aklen ilminin olmayabileceği de imkân dahilinde olur.

b. Kendisinde hayat olan her şeye hay, ilim olan her şeye de âlim denilmez. Söz gelimi kendisinde hayat olduğu için bir şeye ‘canlı’ denilebilseydi “el canlıdır”, kendisinde ilim olduğu için de “kalp âlimdir” dememiz gerekirdi. Ona göre bunun yanlışlığı apaçıktır ve akıl sahibi kimse bunu savunmaz.

c. Eğer Allah Teâlâ’nın bir ilimle âlim olduğu kabul edilecek olursa bu takdirde üç ihtimal ortaya çıkmaktadır: Buna göre ilmin ya Allah Teâlâ ile aynı olması (huve huve) ya Allah Teâlâ dışında başka bir şey olması (mugâyeret) veyahut da Allah Teâlâ’nın bir kısmı (ba’z) olması gerekir ki üç ihtimal de kusurludur.

Netice itibariyle Kâ’bî’ye göre Allah Teâlâ nefsiyle (linefsihi) âlim, biaynihi kâdir ve haydır. Onun bu konudaki yegâne delili ise âlemdeki sapa sağlam (muhkem) ve kusursuz (itkan) işlerdir. Zira bu tarz kurgulanmış ve tasarlanmış işler sadece hay, âlim ve kâdir bir kimse tarafından yapılabilir.¹⁹⁴ Diğer bir ifade ile Allah Teâlâ’ya bu üç sıfat ancak tabiata bakılarak ve kusursuz işleyişi gözlemlenerek nispet edilebilir. Bu hususta Nesefî şunları belirtmektedir:

“Kâ’bî ve ona tâbi olan Bağdathîlar şöyle söylemektedirler: Muhkem ve kusursuz bir iş, bunu yapan fâilin âlim olduğuna delâlet eder. Bunun ardından kişi düşünür ve nazar eder: Eğer bu fâil için acziyet ve cehâlet mümkünse bu takdirde bu kişinin bir ilim ile âlim ve bir kudret ile kâdir olduğu anlaşılır. Eğer fâil hakkında -acziyet ve cehâlet gibi- bilgi ve kudretin zıddı

¹⁹³ Ancak Nesefî, onun bu ifadelerinin delilsiz bir varsayımdan ibaret olduğunu düşünmektedir. Nitekim bir sayısı on sayısının ne aynısıdır ne de onun dışındadır. Hal böyle olunca bir sayısı hem on sayısının aynı hem de ondan başkadır şeklinde düşünmek batıldır. Çünkü bir şeyden iki hususu nefyetmek bunları birleştirmek anlamına gelmez. Bir başka ifade ile mefhumu muhâlifini kabul etmek anlamına gelmemektedir. Örneğin at, eşek değildir, katır da değildir demek hem eşektir hem de katırdır anlamı taşımadığı gibi Kâ’bî’nin Matürîdî sıfatlar teorisine dair yönelttiği bu eleştiri de bir anlam ifade etmemektedir. Bkz. Nesefî, C. 1, s. 322.

¹⁹⁴ Ebu’l-Kâsım el-Kâ’bî el-Belhî, *Uyûnu’l-mesâil*, s. 105.

olan her şey imkânsızsa bu takdirde bu fâilin nefsiyle (binefsihi) âlim ve nefsiyle kâdir olduğu anlaşılır.”¹⁹⁵

Genel olarak kelâmcılar nazar yöntemini kullanarak Allah’ın varlığı ve sıfatlarını ortaya koymakta, böylece Allah Teâlâ’nın âlemin muhdisi olduğunu ispat ederek âleme sürekli müdâhil olduğunu ispat etmeye çalışmaktadırlar. Bununla birlikte Allah Teâlâ’nın kudretine ve ilmine taalluk eden fiiller sıradan işler olmadığı gibi kusursuzdurlar. Kelâm literatüründe bu nitelikli fiillere genel olarak “muhkem fiiller” ismi verilmektedir.¹⁹⁶ Kelâmcılar âlemin hüdûsuyla Allah’ın kâdir, O’nun kusursuz işleriyle de âlim oluşunu izah etmektedirler.

Kâ’bî de muhkem fiillere bakılıp bu fiilleri ortaya koyan fâilin âlim bir zât oluşunun bilinebileceğini kabul etmektedir. Ancak ona göre bu delâlet yani “kusursuz bir işin onu ortaya koyanın âlim olduğuna delâleti” zarûrîdir ve bu hususta istidlâle ihtiyaç yoktur. Dolayısıyla kişi bir ev gördüğünde bunun rastgele olamadığını ve ne yaptığını bilen bir kimse tarafından bilinçli olarak ortaya konulduğunu hiçbir akıl yürütme olmaksızın bilir. Dolayısıyla hem görünür âlemde kusursuz bir işin fâilin âlim bir zât olması -ki bu insandır- hem de âlemi kusursuz olarak yaratan yaratıcının (gâipteki) âlim oluşu muhkem eserleri üzerinden zarûrî olarak bilinir.¹⁹⁷ Ancak Basra Mu‘tezile âlimlerinin kanaatine göre bu bilgi iktisâbîdir ve istidlâlî olarak meydana gelir.¹⁹⁸

Sonuç olarak genelde Mu‘tezilî âlimler özelde Kâ’bî, Allah Teâlâ’nın kendisiyle âlim olduğu bir ‘ilim’ sıfatının varlığını kabul etmemekle birlikte O’nun âlim oluşunu insanların bilgisi ile aynı kategori içerisinde ele almamışlardır. Özetle onlara göre kadîm ilim yoktur, kadîm olan âlim vardır. Bunun tabîî bir sonucu olarak da Ehl-i Sünnet âlimlerinin ilim tasniflerinde görüleceği üzere mutlak olarak bilgiyi maksem yapıp kâdim bilgiyi de hâdis bilginin bir kasîmi şeklinde tayin etmemişlerdir.

¹⁹⁵ Neseî, C. 1, s. 294. Kâ’bî’nin burada kullandığı kavram, “bi-nefsihi”dir. Bununla birlikte Ebû Ali Allah Teâlâ’nın ‘li-nefsihi’ âlim olduğunu belirtmektedir. Ancak Neseî’ye göre ikisi de ilim sıfatını inkâr ettiği için ikisinin de görüşü batıldır. Bkz. Neseî, C. 1, s. 274.

¹⁹⁶ Memiş, s. 112.

¹⁹⁷ Neseî, C. 1, s. 299. Ancak Neseî’ye göre bu iddia yanlıştır. Çünkü Allah Teâlâ’nın âlim oluşunun bilgisi O’nun fâil oluşunun üzerine bina edilmektedir. O’nun fâil oluşuna delâlet eden şey de O’nun muhkem fiilleridir. Bu silsile göstermektedir ki bu bilgi zarûrî değil istidlâlîdir. Tersten söylemek gerekirse bir kimse önce kusursuz bir işin bir kimse tarafından yapıldığını yani fâilini, ardından da bu fâilin âlim olduğunu aklına getirir ki bu da bu bilginin zarûrî olmadığını göstermektedir. Bkz. Neseî, C. 1, s. 299.

¹⁹⁸ Neseî, C. 1, s. 297.

B. Hâdis İlim

Kâ'bî'nin bu konu hakkındaki düşüncelerine geçmeden önce şunu belirtmek gerekir ki kelâm âlimleri ilk dönemden itibaren bilgi üzerinde düşünmüşler ve onu sınıflandırarak detaylı bir şekilde ele almışlardır. Kâ'bî de kendi dönemine kadar bilgiye dair tartışılan konuları Bağdat Mu'tezile ekolünün önemli isimlerinden olan Ca'fer b. Mübeşşir'den (ö. 234/848) naklederek temelde ikiye ayırmaktadır. Bunlar:

1. Bilginin Allah Teâlâ ve insandan bağımsız üçüncü bir mana olarak bulunduğuna ve hakikatinin varlığına inananlar,

2. Bütün bilgilerin eşyanın niteliğine dair bir mecâz olduğunu ve hiçbirinin dış dünyada bir hakikatinin olmadığına inananlardır. Bunlara göre bilgi, eşyanın kelama konu olan vasfından başka bir şey değildir.

Bunun ardından Kâ'bî, bilginin ve bilgiye konu olan şeylerin insandan bağımsız olarak var olduğuna inananların bilgi tanımlarına yer vermektedir. Aynı şekilde bilgilerin zarûrî mi yoksa iktisâbî mi olduğu; Allah Teâlâ tarafından mı yaratıldığı yoksa kulun sorumluluğuna alan açmak için irâdesi neticesinde kişide tabiatından kaynaklı olarak mı oluştuğu şeklinde pek çok tartışmayı ele almaktadır.¹⁹⁹

Sonuç olarak Allah Teâlâ'nın âlim olmasının mâhiyeti üzerinde düşünürken Mu'tezile âlimlerinin esas aldıkları husus, tevhid anlayışına hâlel getirmemektir. Bu bağlamda onlar, diğer fırka ve mezheplerin kendilerine delil olarak kullandıkları bazı âyetleri te'vil etmişler ve Allah Teâlâ'nın ilmini değil âlim olduğunu kabul etmişlerdir. Bilgi bahsiyle alakalı tartışılan bir diğer mesele ise kişiyi âhirette kurtuluşa götürecektir olan inancı ortaya koymasına yönüyledir. Diğer bir ifade ile kişinin sorumluluğundan doğan doğru bilgiyi elde etme zorunluluğudur. Dolayısıyla mükellef bireyler inançlarını temellendirmek için bilgi edinmeli ve bu bilginin mahiyetini sorgulamalıdır. Bu da kelâm âlimlerini insan bilgisinin kaynakları ve bilginin değeri üzerinde düşünmelerine sevk etmiştir.

¹⁹⁹ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 409-426.

II. BİLGİNİN TANIMI

Kâ'bî ve onun çağdaşları Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935) ve İmâm Mâtürîdî'yi (ö. 333/944) kapsamlı bir bilgi tanımı yapmaya sevkeden temel kaygı büyük olasılıkla yaşadıkları dönemde şüphecilik akımının yükselişte olmasıdır. Buna İbn Ravendî (ö. 301/913) gibi inançsızlıkla itham edilen bir dizi şahsiyetin fikirleri örnek olarak verilebilir.²⁰⁰ İbn Râvendî, Bağdat'ta yaşayan, ilk zamanlar Mu'tezile'nin büyük bir imamı olmasına rağmen daha sonra Şîî-Sûfî akımdan etkilenerek Mu'tezilî fikirleri terk eden, akabinde de inançsızlığa varacak kadar sapkın fikirleri benimseyen bir kimsedir. *Kitâbü'l-Garûf* isimli eserinde kelâm ilmi içerisindeki spekülasyonların herhangi bir faydasının olmadığını, bir konuda münâzaraya tutuşan her iki tarafın da delillerinin denk olduğunu (tekâfüü'l-edille) belirtmiş ve kelâm ilminin akılcılığını reddetmiştir.²⁰¹

Kâ'bî, kendisinden önceki âlimlerin bilgiye dair bazı görüşlerini naklederek onların bilgi tanımlarını da zikretmiştir: Buna göre bilgi:

- a. Eşyânın olduğu hal üzere idrâk edilmesi,
- b. Bir şeyin bilinmesi esnasında kalbin hareketi,
- c. Bir şeyin bilinmesi esnasında kalbin o şey üzerindeki sükûnu,
- d. Var olan şeylerin hakikatleri nasılsa o şekilde açık seçik olması şeklinde tanımlanmıştır.²⁰²

Kâ'bî ise bilgiyi: “Bir şeyin inniyetini(mâhiyeti) ispat etmek ve onun hakîkatlerine bulunduğu hal üzere itikad etmektir” şeklinde tanımlamıştır.²⁰³ Bu tarz bir tanımla bilginin mahiyetine dair iki hususun üzerinde durulduğu dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki, bilginin bir tür inanç/kanaat olduğudur ki itikad kavramı bunu ifade etmektedir. Diğerisi ise bu inancın doğruluğu yani olguya mutabakatıdır ki kendisine itikad edilen şeyin herkes tarafından kabul edilebilir bir durum üzerinde olmasıyla, yani itikadın o şeyin bulunduğu hal üzere gerçekleşmesiyle ifade edilen de budur.²⁰⁴ Kâdî Abdülcebbar'ın naklettiğine göre Mu'tezile

²⁰⁰ Racha, “The Theology of Abu'l-Qasim al-Balhi/al-Kâ'bî”, s. 165. Nitekim Kâ'bî de hocası Hayyât gibi İbnü'r-Ravendî'yi gündemine alarak onun hakkında *Islâhu galatî İbn Râvendî* gibi eserler kaleme almıştır. Bkz. Ebû Reşîd, s. 343.

²⁰¹ İlhan Kutluer, “İbnü'r-Râvendî”, *DİA*, C. 21, 2000, s. 182.

²⁰² Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 411.

²⁰³ اثبات انية الشيء واعتقاد حقائقه على ما هي عليه (Bkz. Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 574; *Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, s. 53.) Kanaatimizce bilgi-itikad (kanaat) ilişkisi İslâm düşüncesinden önce de mevcuttur. Zira Eflâtun'a göre bilgi denilen şey, doğrulanmış ve başkaları tarafından da anlaşılan “inanç”tan ibarettir. (Bkz. Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, 1. Basım, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1992, s. 59-68.) Dolayısıyla felsefi eserlerin tercümesiyle beraber hikmet geleneği İslâm düşünce dünyasına intikal ederek yeniden yorumlanmasına zemin oluşturulmuştur.

²⁰⁴ Muhit Mert, “Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, *AÜİFD*, C. XLIV, Sayı 1, (2003) s. 46.

içerisinde bilgiden itikad şeklinde bahseden ilk kişi Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'tır.²⁰⁵ Bununla birlikte Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlat* isimli eserinde önceki âlimlerin bilgi-itikad ilişkisine dair üç farklı yaklaşımın olduğunu ifade etmektedir:

*“Âlimler bir şeye dair itikadın o şeyin bilgisi olup olmadığı hususunda ihtilâf etmişlerdir. Bir kısmı: “Bir hüccetle ya da hüccet olmadan meydana gelse bile eğer bir şeye dair itikad vakıya uyumlu (sahih) ise bu bilgidir.” demişlerdir. İkinci gruba göre bilgi, itikattan başka bir şeydir. Bir kimse, bir başkasını taklit etmeksizin, hüccetle bir itikada sahip olsa dahi yine de âlim olmayabilir. Üçüncü gruba göre ise itikat bilgiden başka bir şeydir. Bir kimse delilsiz olarak itikat etse dahi o şeyin âlimi olabilir.”*²⁰⁶

Kâ'bî'den önce bilgi-itikad ilişkisi bağlamında iki ana akımın olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki, onun da benimsediği üzere gerekçelendirilmiş ve olguyla örtüşen itikadın bilgi olabileceğini savunan gruptur. İkinci ve üçüncü görüşlere göre ise bilgi ile itikad farklı şeylerdir. Sonuç olarak Kâ'bî, diğer itikâdî mezheplerin değişik gerekçelerle eleştireceği ancak kendi bilgi tanımlarını ortaya koyarken onun kullandığı kalıptan bağımsız kalamayacakları bir bilgi tanımı yapmıştır. Onun görüşlerini gerek savunmak gerekse eleştirmek için kendi eserlerinde nakleden kelâm âlimleri onun bilgi anlayışını ortaya koymak için yeterli veriyi sağlamaktadırlar. Bununla birlikte bu bölümde öncelikle onun bilgi tanımının diğer gelenekler içerisinde nasıl ele alındığı incelenecek, ardından bilginin kısımları, imkânı ve oluşumuna dair görüşleri ele alınacaktır.

A. Eş'ariyye'de Kâ'bî'nin Tanımı

Eş'arî gelenek içerisinde Kâ'bî'nin tanımını ona atfederek nakleden en eski kaynak, Abdülkâhir el-Bağdadî'nin *Usûlüddin* isimli eseridir. Bağdâdî, bilgi tanımlarını ele alıp değerlendirdiği konu başlığının altında Mu'tezile'nin üç tanımını sahiplerine nispetle aktararak bu tanımlara dair itirazlarını dile getirir:

“Mu'tezile bilginin tanımında uzlaşmamıştır: Kâ'bî, bilgi için “bir şeye olduğu hal üzere itikad etmek” derken Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ise “Zarûrî olarak veya delil ile bir şeye

²⁰⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, İbrahim Medkûr (thk.), C. 12, Kahire: ed-Daru'l-Mısriyye, 1963, s. 25.

²⁰⁶ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 423.

olduğu hal üzere itikad etmek” şeklinde tanımlamıştır. Oğlu Ebû Hâşim (ö. 321/933) ise bilgiyi, “Nefsin sükûnuyla birlikte bir şeye olduğu hal üzere itikad etmek” şeklinde tanımlamıştır.”²⁰⁷

Kâ'bî'nin tanımı Basra Mu'tezile ekolünün iki önemli temsilcisi olan Ebû Ali (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim'i de etkilemiş görünmektedir. Tanımın “bir şeye olduğu hal üzere itikad etmek” kısmını aynen kabul etmekle birlikte, bilgiyi bilgi olmayan şeylerden (taklit, cehl vs.) ayırt etmediği için tanımı yeterli bulmayan Ebû Ali, tanıma “zarûrî olarak veya delil ile” ilâvesini yaparken Ebû Hâşim ise bilginin hem taklit, şüphe ve tesadüf (tebhât) ile hem de yanlış itikat (cehl) ile eşit tutulmadığını ifade etmek için “nefsin sükûnu” kaydını getirmiştir. Böylelikle ikisi de itikad olarak meydana gelen bir şeyin bilgi adını alabilmesi için haricî birer kıtas sunmuşlardır. Zamanla Mu'tezilî âlimler içinde Ebû Hâşim'in bilgi tanımı Ebû Ali'ye kıyasla daha çok benimsenmiş ve Basra Mu'tezilesinin bilgi tanımını temsil etmiştir.²⁰⁸

Bağdâdî'nin getirdiği ilk eleştirisi, tanımdaki “şey” kavramı üzerinedir. Buna göre tanım, muhâlin bilgisini imkânsız hale getirmektedir. Çünkü muhâl, bir “şey” olmadığı için muhâle dair bilgi de “şey” in bilgisi değildir. Ancak, bilgimize muhal olması yönüyle konu olmaktadır. Dolayısıyla ona göre eğer bilgi “şey”e dair itikad olarak ifade edilecek olursa bu, tanımın kapsayıcılığını kısıtlayan bir unsur haline gelecektir. Buna örnek olarak Bağdâdî, Allah Teâlâ'nın eşinin, ortağının ve çocuğunun olmasının muhâl olduğunu, bunun bir “şey” olamamasına rağmen bilginin O'nun çocuğunun, eşinin ve ortağının olmayacağına taalluk ettiğini zikretmektedir.²⁰⁹

Bağdâdî'nin bu eleştirisi Kâ'bî'nin değil Basra Mu'tezilîlerin bilgi anlayışları içerisinde şekillenen tanıma bir eleştirisi niteliği taşımaktadır. Çünkü Kâ'bî'ye göre eğer bir şeye dair bilgi varsa mutlaka o bilginin malumu da olmalıdır. Zira ona göre ilim maluma tabidir.²¹⁰ O halde Allah Teâlâ'nın eşinin, çocuklarının ve ortağının olmasının imkansızlığı Kâ'bî'ye göre bir “şey” olmakla birlikte ilmin taalluk ettiği ve tâbî olduğu bir malumdur. Bu hususta Ebû Reşid'in şu ifadeleri onun fikirlerini net bir şekilde ortaya koymaktadır:

²⁰⁷ Bağdâdî, *Usûluddîn*, s. 14-15.

²⁰⁸ Pezdevî, s. 22. Pezdevî bu eserinde Mu'tezile'nin bilgi tanımı olarak Ebû Hâşim'in tanımını zikretmektedir.

²⁰⁹ Bağdâdî burada muhal ile madum arasında bir ayrıma da yer vermektedir. Bu takdirde madûm, varlık sahasına çıkabilmesi mümkün olan şeyler olup Mu'tezile'ye göre bir “şey”dir. Ancak muhal, tıpkı Allah Teâlâ'nın eşi, çocuğu ve ortağı gibi asla vücuda gelemeyecek olanı tanımlar. Bkz. Bağdâdî, *Usûluddîn*, s. 14-15.

²¹⁰ Fahrettin er-Razi, *Tefsiru'l-Fahri'r-Razi*, C. 2, Beyrut: Daru'l-Fikir, 1981, s. 50.

*“Ebu’l-Kâsım’ın söylediklerine göre bir bilginin mutlaka bir malumu olması gerekir. Ancak bizim meşayihimize göre bir bilgi, bir maluma taalluk etmeyebilir. Bu bilgi tıpkı Allah Teâlâ’nın ortağının olamayacağının bilgisi gibi (muhalin bilgisi) dir.”*²¹¹

Netice itibariyle Kâ’bî’ye göre eğer Allah Teâlâ’nın ortağı ve çocuğunun imkânsızlığının bilgisinden bahsediliyorsa bu durumda bu imkânsızlığın “şey” ve bir malum olması gerekir. Kâ’bî’nin bu konudaki argümanlarını Cüşemî (ö. 494/1101) *Şerhu Uyûni’l-mesâil* isimli eserinde şu şekilde zikretmektedir:

a. Bir bilginin zatı itibariyle mutlaka bir malum ile alakasının olması gerekir. Tıpkı canlı birinin zatı itibariyle mutlaka âlim olması gibi. Dolayısıyla canlılık ilmi, ilim de canlılığı gerekli kıldığı gibi ilim malumu, malum da ilmi gerekli kılar.

b. Yine âlimi olmayan bilginin imkânsız olması gibi müteallakı (malumu) olmayan bilginin varlığı da mümkün değildir.

c. Bir başka delil ise bir şeye taalluk etmeyen (malumu olmayan) bilginin varlığının tıpkı bir şeye taalluk etmeyen (makdûru olmayan) kudretin varlığı gibi anlamsız olmasıdır.

d. Son olarak Kâ’bî’ye göre Allah Teâlâ’nın ortağının ve çocuğunun olmasının imkânsızlığına dair bilginin malumu O’nun vahdâniyyetidir.²¹²

Dolayısıyla Kâ’bî’ye göre muhal olarak addedilen bilginin de aslında bir malumu vardır. Şu halde Bağdâdî’nin eleştirisinde Allah Teâlâ’nın çocuğunun veya O’nun ortağının olmasının imkânsız oluşunun bilgisi, vahdâniyyetine taalluk etmektedir. Vahdâniyyeti zâtından bağımsız olmadığı ve Allah Teâlâ, diğer şeyler gibi olmayan bir “şey” olduğu için²¹³ Bağdâdî’nin getirdiği eleştiri Kâ’bî’nin tanımına zarar vermemektedir.

Ancak Bağdâdî’nin bu eleştirisi genel olarak Basra Mu‘tezilesinin benimsediği bilgi anlayışı için geçerlidir. Nitekim yukarıda nakledilen ifadelerde de görüleceği üzere onlara göre malumu olmayan bilginin varlığı mümkündür. Ebû Reşid, bu tarz bilgilere örnek olarak yalnızca Allah Teâlâ’nın ortağının bilgisini vermekle yetinirken Cüşemî bu durumun tüm nefiyler için geçerli olduğunu belirtmektedir.²¹⁴ Ebû Reşid, bunu şu şekilde izah etmektedir: Eğer Allah Teâlâ’nın ortağına dair bilginin bir malumu olsaydı bu takdirde bu malumun ya O’nun zatı ya da bir başkası olması gerekirdi. Kendi zatından olması mümkün değildir çünkü Allah Teâlâ’nın zatı O’na ait sıfatlarla bilinmektedir. Bu bilginin taalluk ettiği malumun Allah Teâlâ’nın zatı dışında

²¹¹ Ebû Reşid, s. 316.

²¹² Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu Uyûni’l-mesâil*, C. 4, Medine: Mektebetü Câmîati Melik Suûd, 180a-180b.

²¹³ Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-firak*, s. 105.

²¹⁴ Cüşemî, C. 4, 180a.

bir başkasının olması da mümkün değildir çünkü bu durumda “diğer ilah/ortak” ya mevcut ya da madum olmalıdır. Eğer mevcut olduğu kabul edilirse bu durumda Allah Teâlâ’nın şerîkinin olması gerekir ki bu, bir bilgi değil cehldir. O’nun ortağının madum olması da mümkün değildir çünkü madumun vücut bulması aklen mümkündür. Sonuç olarak ona göre bu bilginin taalluk ettiği herhangi bir malum yoktur.²¹⁵

Bağdâdî’nin tanıma getirdiği ikinci eleştiri itikad kavramına yöneliktir. O, her âlimin mu‘tekid olarak ifade edilmesi durumunda Allah Teâlâ’nın âlim olmasına rağmen “mu‘tekid” olarak isimlendirilemeyeceğinden bahsetmektedir. Dolayısıyla ona göre tanımın hem Allah Teâlâ’nın hem de insanın bilgisini kapsayacak şekilde tasarlanması ve kavramların ona göre tercih edilmesi gerekir.²¹⁶ Ancak burada üzerinde durulması gereken iki husus vardır. Bunlardan ilki daha önce de değinildiği üzere Mu‘tezile’ye göre Allah Teâlâ’nın ilminden değil yalnızca O’nun âlim oluşundan bahsedilebilir. Kâ‘bî’ye göre de ilmin herhangi bir tanımının, binefsihi âlim olan Allah Teâlâ’yı kapsamaması gerekmemektedir. Bu hususta bilgiyi Kâ‘bî ile aynı şekilde tanımlayan İbn Hazm, Eş‘arî’lerin bu iddialarına karşı şunları ifade eder:

“Allah Teâlâ’nın ilmine gelince, o asla sınırlı değildir. O’nun ilmi mahlûkatın ilmi ile ne aynı tanımda ne cinsten ne de herhangi bir hususta asla bir araya getirilemez. Eş‘arî’ler, Allah Teâlâ’nın ilminin bizim ilmimizle aynı tanım altında olduğu görüşünü benimsediler. Bu apaçık bir hatadır. Çünkü ezeli olanın, ezeli olmayan bir varlık ile aynı tanıma dahil olması bâtıldır. Ezeli olan nihâetsizdir ve O’nun bir sınırı ve tanımı yoktur. Tanım, sonlu varlıkları kapsar. Allah Teâlâ’nın ilmi ise daha önce ifade ettiğimiz gibi Allah Teâlâ’nın dışında (O’ndan bağımsız) değildir.”²¹⁷

Bu hususa dair son olarak belirtmek gerekir ki Kâ‘bî ve Cübbâî’lerin itikad kavramı ile kastettikleri şey kavram kargaşasına sebebiyet verebilecek niteliktedir. Zira buradaki “itikad” kavramı, aralarında çok yakın bir ilişki olsa da Türkçe’deki ‘iman/inanç’ kavramına tekabül etmemektedir. Bu bakımdan Mu‘tezilî alimler itikad kavramına, sadece inanç anlamına gelecek şekilde dar bir zâviyeden bakmamışlar, bilakis kavramı özne ile nesne arasındaki ilişkiye işaret eden ve kişinin karşısındaki nesneye yönelik kanaatini ifade eden daha geniş bir çerçevede ele

²¹⁵ Ebû Reşîd, s. 317.

²¹⁶ Bağdâdî, *Usûlüddîn*, s. 5.

²¹⁷ İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-milal ve’l-ehvâi ve’n-nihal*, Sami Enver Cahîn (thk.), C. 3, Kahire: Darü’l-Hadis, 2010, s. 419.

almaya gayret etmişlerdir.²¹⁸ Bu bakımdan buradaki itikad, Türkçe'deki inanç kelimesinin karşılığı değil, basitçe “kanaat” şeklinde ifade edilebilecek bir tutumun karşılığı olmalıdır.²¹⁹

Eş‘arî gelenekte Bağdâdî dışında da Kâ‘bî'nin tanımını zikrederek eleştiren âlimler olmuştur. İbn Fûrek (ö. 406/1015) *Mücerredü makâlâti'l-Eş‘arî* isimli eserinde Kâ‘bî'nin tanımını naklederek Ebü'l Hasen el-Eş‘arî'nin tanımı kabul etmediğini şu ifadelerle dile getirmektedir:

*“O (Eş‘arî), bilginin “bir şeye olduğu hal üzere itikad etmek” şeklindeki tanımını reddeder ve bizim bilginin itikad şeklinde ifade edilmesinin mecazî olduğunu belirtir. İtikad kelimesi bu manaların dışında bir anlama sahiptir. Onun (bilginin) bu (itikad) manada kullanılmasının ancak anlam genişlemesiyle mümkün olabileceğini belirtir.”*²²⁰

İbn Fûrek'in Eş‘arî'den bu nakli onun Kâ‘bî'nin tanımından habersiz olmadığını ortaya koymaktadır. Ancak onun itikad kavramına getirdiği eleştiri Bağdâdî'nin eleştirilerinden farklıdır. Buna göre itikad ve akd, aynı kökten türemiş iki lafızdır. Akd, bir cismin cüzlerini diğer kısmına terkip etmek, cismi cisme eklemektir.²²¹ Ancak bu durum, cisimsel şeylerde gerçekleşip manalar arasında böyle bir durum tahakkuk etmez. Kişinin bir şeye dair bilgisinin itikad ile karşılanması da manevî bir durum olduğu için tanımda itikad kavramı ancak mecâzen kullanılabilir. Mecâz ile hakîkî manada bir tanım yapılamayacağı için Eş‘arî, bu tanımın doğru olmadığını belirtmektedir.

Eş‘arî'nin yaptığı eleştiri öncelikle lügavî açıdan doğru görünmemektedir. Çünkü, her ne kadar itikad kelimesi ile akd kelimesi arasında kök bakımından bir müşâreket olsa da bu iki kavram yalnızca cismin parçalarını birbiriyle eklemlemek ve terkip etmek anlamına gelmemektedir. “Akd” lafzı, farklı şekillerdeki mutabakatları ve sözleşmeleri de içine alacak şekilde oldukça kapsamlı bir anlam yelpazesine sahip olsa da “itikad” lafzı lügât bakımından yalnızca tasdik etmek, onaylamak ve kalbini bir şeye mânen bağlamak anlamlarına gelmektedir.²²² Yani Eş‘arî'nin dediği gibi “itikad” lafzı bu anlamda mecazî olarak kullanılmamakta, aksine bu onun gerçek anlamı olmaktadır.²²³

²¹⁸ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 1. Basım, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, s. 134-135.

²¹⁹ Bu hususta Koloğlu ‘itikad’ kavramının İngilizce ve Fransızca literatürdeki karşılıklarından yola çıkarak birtakım tespitlerde bulunmuştur. Buna göre inanç ve kanaat kelimeleri arasındaki fark Mu‘tezilîlerin bilgi tanımı çerçevesinde iki dildeki literatüre de yansımıştır. Örneğin bazı müellifler itikadı, Türkçe'deki inanç anlamına karşılık gelen ‘belief’ kelimesiyle ifade ederken bazı müellifler daha doğru bir tespit ile ‘kanaat’ anlamına gelen ‘conviction’ ile karşılaşmışlardır. Bkz. Koloğlu, s. 135.

²²⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti'l-Eş‘arî*, Ahmed Abdürrahim es-Sayih (thk.), Kahire: el-Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005, s. 5-6.

²²¹ Neseî, C. 1, s.12.

²²² Butrus el-Bustanî, *Muhîtü'l-muhît*, “itikad” mad., Beyrut: el-Mektebetü Lübnan, 1999.

²²³ Muhit Mert, “Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, s. 47; Neseî, C. 1, s. 12.

Her ne kadar İbn Fûrek, onun Kâ'bî'nin bilgi tanımına dair eleştirilerini nakletse de Eş'arî'nin mevcut hiçbir eserinde bu bilgiler yer almamaktadır. Zira onun Kâ'bî'nin kelâmî görüşlerini ele aldığı eserleri de ne yazık ki günümüze ulaşamamıştır.²²⁴ İbn Fûrek'in bu naklinden çıkarılması gereken netice ise Eş'arî'nin onun fikirlerine aşına olması ve eleştiri getirmesidir.

Bir başka Eş'arî kelâmcısı olan İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) *Kitabü'l-İrşad* isimli eserinde bilgiyi itikad olarak ifade etmenin taklîdî bilginin geçerliliğine imkân sağlamasından dolayı yanlış olduğunu ifade etmiş ve tanımını “nefsin sükunu ile birlikte bir şeye olduğu hal üzere inanmaktır” şeklinde geliştiren Ebû Haşim'in ifadelerini de yeterli görmemiştir. İkinci olarak o, tanımını Bağdadî'de olduğu gibi “şey” kavramı üzerinden eleştirerek şunları ilave eder:

*“Bize göre “şey” mevcut olmalıdır. Onlara göre ise hem mevcut hem de varlığı düşünülebilen “madum” şey sayılır. (Ancak muhal şey sayılmadığı için) bazı bilgi türleri bu tanımın dışında kalmaktadır.”*²²⁵

Buna ilâve olarak Cüveynî şârihi İbn Bezîze et-Tunusî'ye (ö. 673/1274) göre bu tanım, tüm bilgileri içine alacak şekilde kapsamlı olmadığı gibi bazı hususları dışarıda bırakacak kadar da sınırları net değildir. Bu tanımın dışarıda bıraktığı hususlar şunlardır:

a. Bu tanım, Bağdadî ve Cüveynî'nin de ifade ettiği üzere muhalin bilgisini kapsamamaktadır.

b. Tanımın kapsayıcılığına hâlel getiren ikinci husus ise Mu'tezilî âlimlerin genel tutumunu yansıtacak şekilde tanımdan Allah Teâlâ'nın bilgisinin çıkarılma gayesidir. Nitekim ilim: “bir şeye olduğu hal üzere itikad etmek” olarak tanımlanırsa bu takdirde Allah Teâlâ'nın da mu'tekid olması gerekir ki bu mümkün değildir. Ona göre Kâ'bî'nin bu tanımı, Allah Teâlâ'nın sıfatlarını inkâr eden Mu'tezilî sıfatlar teorisinin bir neticesidir.

İbn Bezîze'ye göre tanımın engellemediği hususlar ise şunlardır:

a. Tanım bu haliyle taklîdî bilginin imkanına kapı aralamaktadır. Ebû Ali ve Ebû Hâşim gibi âlimlerin tanıma “zarûrî olarak veya delil ile” veyahut da “nefsin sükunuyla birlikte” şeklinde ilave yapmaları yine de onların tanımlarını taklîdî bilgiye imkân sağlamaktan

²²⁴ Nitekim Eş'arî'nin *Fî nakdi Evâilü'l-edille ale'l-Kâ'bî* ismiyle Kâ'bî'nin *Evâilü'l-edille*'sine bir reddiye kaleme aldığı bilinmektedir. Bkz. İbn Asâkîr, *Tebyînü kezîbî'l-müfterî fî mâ nûsibe ilâ İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Abdülbaki Cezairî (thk.), Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1979, s. 34.

²²⁵ İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, Muhammed Yusuf Mûsî, Ali Abdülmün'im Abdürrahîm (thk.), Kahire: el-Mektebetü'l-Hancı, 1950, s.13.

kurtarmamaktadır. Aynı şekilde Ebû Hâşim'in tanıma getirdiği “nefsin sükûnuyla birlikte” ilavesinde de bir tekrar vardır. Nitekim bir şeye dair “itikad” aslında nefsin sükûnunu da içerisinde barındırmaktadır. Aynı şekilde Ebû Hâşim, tanıma “birlikte (ma'a)” kaydı koymakla terkip yapmıştır. Bu da tanım kriterlerine muhalif bir husustur.

b. İkinci olarak İbn Bezîze, Eş'arî'nin de belirttiği gibi “itikad” lafzının mecaz ifade ettiğini, bu sebeple de tanımın geçersiz olduğunu öne sürmektedir.²²⁶

Kâ'bî'nin bilgi tanımını farklı bir açıdan ele alıp eleştiren diğer bir Eş'arî kelâmcısı ise İmâm Gazzâlî'dir (ö. 505/1111). O, fıkıh usûlüne dair kaleme aldığı *el-Mustasfâ* isimli eserinde bilginin irâde, kudret gibi nefis sıfatlarıyla birlikte şek ve zandan da kolaylıkla ayrılabilirliğini, ancak bilgiyle karışması muhtemel olan şeyin “itikad” olduğunu ifade etmektedir. O, bu hususta Kâ'bî'nin bilgi tanımını zikrederek şunları belirtir:

*“Belki de bilgi, mukallidin bir şeye olduğu hal üzere, basiretsiz bir şekilde, başkasından telakkî etmek suretiyle tereddütsüz ve kesin (câzim) bir şekilde itikad etmesi ile karışabilir. Bu yüzdendir ki Mu'tezile'ye bu durum kapalı kalmış ve bilgiyi tanımlarken ondan “bir şeye olduğu hal üzere itikad etmek” şeklinde bahsetmişlerdir.”*²²⁷

Gazzâlî'nin bu tanıma getirdiği ilk eleştiri Bağdâdî ve diğer Eş'arî kelâmcılarında olduğu gibi “şey” kavramına yöneliktir. Ancak Gazzâlî burada muhâli değil madumu ele almış, Mu'tezilî bir varlık felsefesi çerçevesinde yapılan bilgi tanımını Eş'arî kriterlere göre değerlendirip hatalı bulmuştur:

*“Tanımda “şey” kavramının seçilmesi bir hatadır. Nitekim bize göre madum “şey” olmamasına rağmen bilgi ona taalluk etmektedir.”*²²⁸

Kâ'bî'nin varlık felsefesine göre madum “şey” olduğu için tanımda bu kavramı kullanmak madumun bilgisine dair herhangi bir kusur taşımamaktadır. Nitekim Kâ'bî, madumu bilgiye konu olan, güç yetirilebilen, kendisinden haber verilebilen ve “sabit” olarak nitelenebilen bir “şey”²²⁹ olarak ifade etmektedir.²³⁰ Sonuç olarak Kâ'bî'nin benimsemiş olduğu varlık anlayışı

²²⁶ İbn Bezîze, Mu'tezile ve Eş'arîler arasındaki madum-mevcut tartışmalarına da yer vermekte ve tanımın bu hususlara dayanan yönü itibarıyla de geçersizliğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Abdülaziz İbn Bezîze et-Tunusî, *el-İs'âd fî şerhi'l-İrşâd*, Abdürrezzak Büsrûr, İmad es-Süheyli (thk.), Kuveyt: Daru'z-Ziya, 2014, s. 110-111.

²²⁷ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfa min ilmi'l-usûl*, Hamza b. Zühreir (thk.), C. 1, Cidde: eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-tiba ve'n-neşr, 1993, s. 77-78.

²²⁸ Gazzâlî, C. 1, s. 78.

²²⁹ İbn Metteveyh, s. 76.

²³⁰ Ebû Reşid, Kâ'bî'ye göre madumun cevher ve araz olarak niteleneceğini ve madumdan yalnızca makdur, malum ve kendisinden haber verilebilen bir “şey” olarak bahsedilebileceğini ifade etmiştir. (Ebû Reşid, s. 37-38) Bu hususta Bağdâdî ise şunları söylemektedir: “Mu'tezile'den bazı kimseler ise madumun bir şey, malum ve mezkûr olduğunu, cevher ve araz olmadığını söylemektedirler. Bu görüş, Kâ'bî'nin benimsediği görüştür.” (Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 164.) Ayrıca bkz. İbnü'l-Melâhimî, s. 91.

içerisinde şey kavramı madumu karşılamakta dolayısıyla Gazzâlî'nin eleştirisi Eş'arî perspektifte kalmaktadır.

Gazzâlî'nin tanımı eleştirdiği ikinci husus, mukallidin hiçbir düşünme sürecine girmeksizin elde ettiği şeyin bilgi addedilmesine yöneliktir. Ona göre bilginin itikattan ayrıldığı yön, mu'tekidin başka ihtimalleri hiç düşünmeden herhangi bir itikada saplanması ve bununla kalbini tatmin etmesidir. O, buna şu örneği vermektedir:

*“Şüphe içinde olan birisi “Âlem hâdis midir yoksa kadîm midir?” der, halbuki bir görüşe dair kanaati kesinlik kazanmış itikad sahibi kişi “âlem hâdistir” der ve âlemin kadîm oluşunun imkânına kalbinde hiç yer vermeksizin bu itikad üzere devam eder. Diğer taraftan câhil kimse ise “Âlem kadîmdir” der ve o da bu kanaat üzere devam eder.”*²³¹

Gazzâlî'ye göre itikad sahibi bir kimse şüpheyi düşar olduğunda kendi inancının zıddına zihninde bir karşılık bulacaktır. Ancak ilimde durum böyle değildir. Âlim, kendisini şüpheyi sokabilecek her ne duyarsa duysun şüpheli şeyler onun kalbinde asla bir tereddüde sebebiyet veremez.²³²

Sonuç olarak hem Kâ'bî'nin tanımının hem de Ebû Haşim ve Ebû Ali'nin tanıma getirdikleri açıklamaların Eş'arî âlimleri derinden etkilediği şüphesizdir. Nitekim bazı Eş'arî âlimleri Kâ'bî'de görülen tanım formunu aynı şekilde devam ettirmişlerdir. Söz gelimi Bakıllânî (ö. 403/1013) *et-Temhîd* isimli eserinde bilgiyi “malumu olduğu hal üzere bilmektir”²³³ şeklinde tanımlamaktadır.²³⁴ Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Eş'arî kelâmcılardan birinin marifet yerine idrâk, yine bir başka Eş'arî âlimi olan Ebû İshak el-İsferaînî'nin (ö. 418/1027) ise tebeyyün kavramını kullandığını nakletmektedir.²³⁵ Bu tanımlardaki iki kavram istisna tutulursa kalıbın Kâ'bî'nin yaptığı tanıma mutabık olduğu açıkça görülebilir. Bunlardan ilki “itikad” yerine kullanılan kavramın değişkenliğidir. Eş'arî âlimler bunun yerine “marifet”, “idrak” ve “tebeyyün” kavramını ikâme etmişler, “şey” kavramı yerine ise genellikle “malum” kavramını kullanmışlardır.²³⁶

²³¹ Gazzâlî, C. 1, s. 78-79; Gazzâlî'ye göre itikad, olguya mutabık olsa bile yine de özü itibarıyla bir cehâlet olup izafetle cahillikten farklıdır. Bununla birlikte malumun değişmesine rağmen ilmin baki kalması mümkün değildir. Çünkü ilim maluma tâbidir. Aynı şekilde ilim inşirah ve keşf, itikad ise kalbin üzerinde kenetlenen bir düğümdür. İlim düğümlerin çözülmesi, keşfi ve inşirahı olduğuna göre ilim ve itikad iki farklı şeydir. Bkz. Gazzâlî, C. 1, s.79.

²³² Gazzâlî, C. 1, s. 79.

²³³ معرفة المعلوم على ما هو به

²³⁴ Ebû Bekir el-Bakillânî, *Kitâbu Temhîdî'l-evâil fî telhîsî'd-delâil*, İmâdüddin Haydar (thk.), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987, s. 25; Ebû Bekir el-Bâkillânî, *el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâduhu ve lâ yecuzu'l-cehlu bihi*, İmâdüddin Haydar (thk.), Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986, s. 22.

²³⁵ Nesefî, C. 1, s.14-15.

²³⁶ Muhit Mert, “Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, s. 49.

Aynı şekilde Ebu'l-Hasen Eş'arî, selevin Hz. Peygamber'den (s.a.v.) bir haber nakledebilmek için uzak diyarlara yaptıkları rihlelerin faziletini anlatırken seçtiği ifadeler Mu'tezilî âlimlerin bilgiyi tanımlarken kullandığı kavramlara oldukça yakındır:

“Onlardan (selef) birisi kalkıp Allah'ın peygamberinden kendisine (s.a.v) ulaşan bir haber ile doğru bilgiye ulaşmayı istemesi ve sahih delilleri arzulaması sebebiyle uzak diyarlara rihle yapardı, ta ki itikad ettikleri şeye (bi mâ ya'tekidûnehu) dair gönülleri huzur, din olarak yaşadıkları şeye dair de nefisleri sükûn (teskunu nüfûsuhum) bulsun.”²³⁷

Eş'arî'nin yukarıdaki ifadeleri haberin bilgi değerini izah ederken seçmesi dönemin ilim çevrelerindeki karşılıklı etkileşime dair bir örnek teşkil etmektedir. Söz gelimi o, inanılan bir şeyin delille kişinin nefsinin sükûna erdireceğini belirtmiş, Ebû Hâşim'in Kâ'bî'nin tanımına getirdiği ilaveyi itikadın sahih bilgiye dönüşmesinin bir neticesi olarak ifade etmiştir.

Sonuç olarak her ne kadar Kâ'bî'nin bilgi tanımı Eş'arî gelenek içerisinde yankı uyandırmış ve kendi bilgi tanımları için bir ilham kaynağı olmuşsa da pek çok açıdan eleştiriye de tabi tutulmuştur. Bu eleştirilere özetle;

- a. Tanımda kullanılan “şey” kavramının muhâlin ve madumun bilgisini kapsamaması,
- b. “İtikad” kavramını kullanmaları suretiyle Allah Teâlâ mu'tekid olarak ifade edilememesi,
- c. İtikad kavramının mecaz ifade ettiği gerekçesiyle tanımın tam olmaması,
- d. Taklîdî bilginin imkânına kapı aralaması gibi hususlar zikredilebilir.

B. Mâtürîdîyye'de Kâ'bî'nin Tanımı

Kâ'bî'nin çağdaşı ve Mâtürîdî mezhebinin kurucusu olan Ebû Mansur el-Mâtürîdî (ö. 333/944), *Kitâbü't-Tevhîd* isimli eserinin pek çok yerinde Kâ'bî'ye atıfta bulunmuş hatta ona reddiye için ayrı başlıklar dahi açmıştır.²³⁸ Her ne kadar o, bu eserinde Kâ'bî'nin bilgi tanımına değinmemiş olsa da günümüze ulaşamayan bazı eserlerinde tanıma dair kanaatlerini dile getirmiş olması muhtemeldir.²³⁹

²³⁷ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Risâle ilâ ehl-i's-segr*, Beyrut: Mektebetü ulûmi'l-Kur'ân, 1988, s.194.

²³⁸ Bu başlıklar: Mes'eletü ârâi'l-Kâ'bî fi sıfâtî'z-Zât ve sıfâtî'l-fi'l ve'r-red aleyhâ, Ârâü'l-Kâ'bî fi ef'âli'l-halk ve beyâni fesâdiha, Ârâü'l-Kâ'bî fi'l-kudre ve teklîfi mâ lâ yutak, Ârâü'l-Kâ'bî fi'l-irâde ve beyâni fesâdiha, Ârâü'l-Kâ'bî fi'l-kaza' ve'l-kader ve beyâni fesâdiha, Ârâü'l-Kâ'bî fi'l-kebîra ve beyâni fesâdiha. Bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, s. 24.

²³⁹ Nitekim tıpkı Eş'arî'de olduğu gibi onun da Kâ'bî'ye reddiyeleri vardır. Bular: *Kitâbü reddi Evâili'l-edille li'l-Kâ'bî*, *Kitâbu reddi tehzibi'l-cedel li'l-Kâ'bî*, *Reddü vâidi'l-füssâk li'l-Kâ'bî* dir. Bkz. Nesefî, C. 1, s. 359.

Aynı zamanda bir Hanefî fakihî olmakla birlikte²⁴⁰ Mâtürîdî mezhebinin önemli kelâmcılarından birisi kabul edilen Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100), her ne kadar doğrudan Kâ'bî'nin bilgi tanımına açıkça değinmese de Mu'tezile'yi temsilen Ebû Haşim'in tanımını zikretmiştir. Ne var ki onun bu tanıma yönelttiği eleştiri, özünde Kâ'bî'nin tanımı için de geçerli olmakla birlikte tanıma dair Mâtürîdî refleksleri de yansıtmaktadır. Ona göre Mu'tezilîler Allah Teâlâ'ya ilim sıfatını nispet etmedikleri için tanımda itikad kavramını bilinçli ve kasten O'nun ilim sıfatını nefyetmek için kullanmışlardır. Ancak bununla birlikte Pezdevî, Ehl-i Sünnet'in tanımını Kâ'bî'nin bilgiyi tanımladığı formda “malumu olduğu hal üzere idrâk etmek” şeklinde tanımlamıştır.²⁴¹

Pezdevî, Ehl-i Sünnet'ten bazı kimselerin tanımda “şey” kavramını kullanmalarını eleştirerek bunun Mu'tezile'yi anımsattığını düşünerek şunları ifade eder:

*“(Ehl-i Sünnetten) Bazıları da bilgiyi “Bir şeyi olduğu hal üzere marifet etmek” şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanım, Mu'tezile ile bağlantılı olduğu için doğru değildir. Aynı şekile Ehl-i Sünnet'e göre bir “şey” olarak kabul edilmeyen madum, malumdur. Bununla birlikte Mu'tezile'ye göre bir şeydir. Ne var ki bazıları yine de bu tanımı doğru kabul etmiş ve şunları söylemişlerdir: “Varlığı mukadderse madum bilinebilir ve var olduğu durumda da bilgiye konu olur. Nitekim mevcut da şeydir.” Yine de Mu'tezile'nin (tanımını) anımsattığı için bu ibâreye gerek olmadığı gibi bunun terkedilmesi de vâciptir.”*²⁴²

Bir başka Mâtürîdî kelâmcısı olan Ebu'l-Muîn en-Nesefî ise bu tanımı Mu'tezile'den hiç kimsenin kabul etmediğini ve insanlar bir şeye olduğu hal üzere itikad etseler de âlim olarak nitelenemeyeceğini belirtir:

*“Çünkü hâdis bilginin ya duyma, görme, koklama, tatma ve dokunma gibi beş duyu organıyla elde edilen zarûrî bilgilerden olması gerekir ya da bir cismin aynı anda iki farklı yerde bulunmasının imkânsızlığı veya bir şeyin zorunlu olarak parçasından büyük oluşu gibi bedhî olması gerekir. Veyahut da âlemin hâdis olmasıyla birlikte bir yaratıcısının ispât edilmesi gibi istidlâlî olması gerekir.”*²⁴³

Nesefî'ye göre Kâ'bî'nin bilgiyi “bir şeye olduğu hal üzere itikad etmek” şeklinde tanımlaması, mukallid, herhangi bir akıl yürütme olmaksızın itikad ettiği için zarûrî-istidlâlî

²⁴⁰ Hakkında detaylı bilgi için bkz. Muhammed Aruçi, “Pezdevî, Ebü'l-Yüsr”, *DİA*, C. 34, 2007, s. 266-267.

²⁴¹ Pezdevî, s. 22. O, burada Kâ'bî'nin bilgi tanımında kullanmış olduğu kalıbı Ehl-i Sünnet'in tanımları şeklinde sunmaktadır. Ona göre Ehl-i Sünnetten bazıları bilgiyi “Malumu olduğu hal üzere bilmek(marifet)”, bazıları “Malumun olduğu hal üzere tebeyyünü” şeklinde tanımlamışlardır. Bununla birlikte o, isabetli tanımın kendi tanımı olduğunu da belirtmektedir.

²⁴² Pezdevî, s. 22.

²⁴³ Nesefî, C. 1, s. 12.

bilgi ayrımını ortadan kaldırmaktadır. Aynı şekilde o, Ebû Hâşim'in tanımına yer verir ve tanıma “nefsin sükûnu” ibaresini eklememesinin bu problemi çözmek için yeterli olmayacağını belirtir. Nitekim âvamdanda bir kimse, halihazırda bir şeye itikad ettiğinde de nefsi onun doğruluğuna dair bir sükûn içerisinde. Hatta bu kimse itikadıyla o denli mutmaindir ki bir başkası onu bu inancından çevirmeye kalkışsa bu kimseyi öldürmekten de geri durmaz. Yine o, Ebû Ali'nin “zarûrî olarak veya delil ile” şeklindeki açılımını da doğru bulmaz. Çünkü bu bir tanım değil bir taksimdir.²⁴⁴

Bağdâdî'nin aksine Neseî üç tanım ayrı ayrı değerlendirir. Bununla birlikte bu üç tanımın ortak noktalarına da eleştiri getirir. Söz gelimi bu üç tanım da muhâlin bilgisini içermediği için kapsayıcı değildir. Yine Mu'tezile'nin masdar olarak Allah Teâlâ'ya ilim sıfatını nispet etmemesi bilgiyi “itikad” aynı zamanda bir gerekçesidir. Aynı şekilde o, akd ve itikad kelimelerinin aynı kökten türediklerini, dolayısıyla bir kimsenin bir şeye dair bilgisinin mecâzen itikad olarak adlandırılabilirliğini savunur. Neseî, neticede Mâtürîdî'nin bilgi tanımını zikrederek bunun mantık kuralları çerçevesinde daha tutarlı olduğunu belirtir.²⁴⁵

Görüleceği üzere Mâtürîdî gelenek içinde de Kâ'bî'nin tanımı ele alınmakta ve değerlendirilmektedir. İmâm Mâtürîdî'nin onun tanımını zikretmemesi *Kitâbu't-Tevhîd*'de böyle bir başlık açmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte Pezdevî, Kâ'bî'nin tanım formu üzerindeki bazı kavramları değiştirmek suretiyle Ehl-i Sünnet'in tanımı olarak aktarmıştır. Son olarak Neseî'nin bilgi tanımlarını ele aldığı başlığın altında Bağdâdî gibi Kâ'bî'nin tanımıyla başlaması üzerinde durulması gereken bir başka husustur. Yine o, Eş'arî gelenek içerisinde bu tanıma yöneltilen tüm eleştirileri toplu bir şekilde aktarmış ve neticede İmâm Mâtürîdî'nin tanımını daha doğru bulduğunu belirtmiştir.

C. Basra Mu'tezilesi'nde Kâ'bî'nin Tanımı

Günümüze ulaşabilen eserleri istisna tutulacak olursa Kâ'bî'nin gerek bilgi gerekse diğer kelâmî görüşlerini detaylıca aktaran eserler Basra Mu'tezile âlimlerine aittir. Bu minvalde Kâdî

²⁴⁴ Neseî'ye göre tanımın efradını câmi, ağıyarını mâni olabilmesi için tanımda ittihad ve in'ikas bulunmalıdır. Ebû Ali'nin tanımı ise bir tanımın kapsamı içerisinde yer alması gereken her şeyi kapsamamaktadır. Bununla birlikte bir kimse bir şeye olduğu hal üzere zarûrî olarak itikad ettiğinde istidlâl devre dışı kalmış olacak, bir şeye olduğu hal üzere bir delil ile itikad ettiği takdirde de zarûriyyât devre dışı kalacaktır. Bu durumda tanım, küllîlik kesbetmeyeceği için batıl olacaktır. Bkz. Neseî, C. 1, s. 12.

²⁴⁵ O, İmâm Mâtürîdî'nin bilgiyi: صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به “Bu sıfata sahip olan kişiye mezkûrun(malumun) açık olacağı sıfattır.” şeklinde tanımladığını belirtmektedir. Bkz. Neseî, C. 1, s. 12.

Abdülcebbar (ö. 415/1025), Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101) ve Ebû Reşid en-Nîsâbûrî onun görüşlerine yer veren âlimlerdendir.²⁴⁶ Burada belirtmek gerekir ki imâmet düşüncesinde Zeydî tutumlarıyla tanınan Cüşemî, kelâma dair pek çok meselede Basra Mu'tezilesi âlimlerinin görüşlerini benimsemiştir. Bu sebepten onun Ka'bî'nin bilgi tanımı hakkındaki görüşleri Basra Mu'tezile geleneneği altında ele alınacaktır.

Bağdat, İslam tarihi boyunca Mu'tezile, Eş'ariyye, Şia ve Selefiyye gibi itikadî ekollerin merkezi olmuştur. Bağdat'ın Abbasî hükümetinin en önemli şehri olmasından sonra Mu'tezilî düşünce ile yetişen Bîşr b. Mu'temir (ö. 210/825) ve onun düşüncelerinden etkilenen Ebû Mûsâ el-Murdar (ö. 226/841), Ahmed b. Ebî Duâd (ö. 240/854), Sümâme b. Eşres (ö. 213/828), Cafer b. Harb (ö. 236/850), Ebû Ca'fer el-İskâfî (ö. 240/854), Hayyât (ö. 300/913) ve Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî gibi âlimlerin görüşleri Bağdat Mu'tezilî akımını teşkil etmiştir. Mezhebin asıl kurucularının da içinde bulunduğu Mu'tezilî âlimler ise Basra Mu'tezile'si olarak anılmaktadır. Burada belirtmek gerekir ki bu isimlendirmelerin mekanlarla bir ilintisi olsa da ekollere mensup tüm âlimlerin bu şehirlerde yaşadığı düşünülmemelidir. Bununla birlikte Basra Mu'tezile âlimleri daha çok teori ve kelâmî meseleler ile meşgul olurken Bağdat Mu'tezile âlimleri devlet içerisinde görevler almış ve siyâsetle de iştigal etmişlerdir.²⁴⁷

Basra okulunun en önemli isimlerinden kabul edilen ve mehzebin günümüze ulaşabilen geniş külliyâtının sahibi olan Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî* isimli eserinde Kâ'bî'nin bilgi tanımına dair şunları dile getirmektedir:

*“Bazıları ilmin “bir şeye bulunduğu hal üzere itikad etmek” olduğunu söylemişlerdir. Bu, (doğru tanıma) uzaktır. Çünkü mübhit²⁴⁸ ve mukallid de bir şeye bulunduğu hal üzere itikad eder ancak âlim olmazlar. Bu sebeple de kendilerini tıpkı şüphe içindeki veya zan halinde olan birisi gibi hissederler.”*²⁴⁹

Kâdî'nın temas ettiği ve genel olarak Basralı âlimlerin özellikle üzerinde durduğu konu mukallidin bilgisidir. Kâdî'ya göre tanım, itikad edilen şey hakkında şüpheyi gidermemekte ve tanımı hakîkî bilgiye muhâlif unsurlardan (cehl, şüphe ve hata) ayıracak bir kıstas barındırmamaktadır. O, dil ehlinin de ilmi, ilim ifade etmeyen şeylerden ayıracak şekilde tanımladıklarından bahsetmektedir. Zira mübhit ve mukallidin inançlarında kat'iyet olsaydı,

²⁴⁶ Hakkında detaylı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Reşid en-Nîsâbûrî”, *DİA*, C. 10, 1994, s. 212-213.

²⁴⁷ Halil İbrahim Bulut, *Şia'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, 1. Basım, Ankara: Araştırma Yayınları, 2013, s. 218-219.

²⁴⁸ Kâdî, bu kavramı şans eseri ve rastgele meydana gelen, herhangi bir düşünme sonucunda gerçekleşmeyen itikad manasında kullanmaktadır.

²⁴⁹ Kâdî, C. 12, s. 17.

şüphe ve zandan etkilenmezlerdi.²⁵⁰ Kâdî'ya göre bilgiyi bu şekilde kabul etmek, zarûreti inkâr etmek anlamı taşımaktadır. Çünkü bu durumda cisimlerin kıdemine itikad eden bir kimsenin cisimlerin hâdis olduğuna itikad eden bir kimseden üstünlüğü olmayacaktır. Zira her ikisinin de itikadları henüz gerekçelendirilmemiştir. Bilgiyi bu şekilde tanımlayan bir kimsenin her ikisini aynı anda kabul etmesi ya da reddetmesi de mümkün değildir. Dolayısıyla mantık zaviyesinden bakıldığında iki durumdan yalnızca biri doğru olmalıdır.²⁵¹

Daha önce de değinildiği üzere Mu'tezilî düşünce içerisinde ilmi itikad olarak kabul eden bir yaklaşım mevcuttur. Genel olarak Basra Mu'tezile âlimleri itikad olarak tanımladıkları ilmi mantıktaki "beş tümel" çerçevesinde ele alırlar. O halde itikad, cins; ilim, türdür.²⁵² İtikad belirli yollarla gerçekleştiğinde ilim meydana gelmektedir. İlmin meydana geldiği bu belirli yollarla genel olarak Basralı âlimler, itikada eklemlenmesi gereken şeyi yani "nefsin sükûnu"nu kastetmektedirler.²⁵³ Bu konuda Kâdî şunları ifade etmektedir:

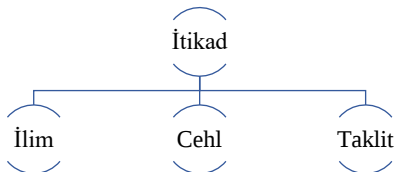
*"Bizim şeyhlerimize göre ilim, itikad cinsindendir. İtikad, ne vakit bir şeye olduğu hal üzere taalluk eder ve bu, nefsin sükûnunu gerektirecek bir yolla elde edilirse ilim olur. Bir şeye bulunduğu hal üzere taalluk etmediği durumda cehl, bulunduğu hal üzere taalluk eder, lakin nefsin sükununu gerektirmezse bu takdirde ne ilim ne de cehl olur."*²⁵⁴

Kâdî'ya göre Kâ'bî'nin tanımında itikad, cehlden farklı olarak bir şeye bulunduğu hal üzere taalluk etse de ilim olmaz. Zira belirli bir yol ve yöntemle elde edilmeyen itikad kişiden şek ve şüpheyi izale edemez. Bu durumda o, ancak taklit olur.²⁵⁵ Buna göre Basra Mu'tezilesi'nin tanıma yaklaşımı onun yanlış olduğu yönünde değil eksik olduğu yönündedir. Öyle ki itikadın bir türü olan hakîkî bilgi, ancak itikadın belirli bir yolla gerçekleşmesi ile meydana gelebilir. Kâ'bî'nin tanımı için geriye kalan iki seçenek taklidin veya cehlin tanımı olmasıdır. Cehl de itikadın bir şeye olduğu hal üzere taalluk etmeyişi olduğuna göre onun tanımı taklidin bir tasviridir.

²⁵⁰ Kâdî, C. 12, s. 18.

²⁵¹ Memiş, s. 242.

²⁵² Bunu basitçe şu şekilde şematize edebiliriz:



²⁵³ Koloğlu, s. 134.

²⁵⁴ Kâdî, C. 12, s. 25.

²⁵⁵ Kâdî, C. 12, s. 18; İbnü'l-Melâhimî, s. 388.

Sonuç olarak Basra ekolünde Kâ'bî'nin tanımına iki unsurun ilâve edildiği görülmektedir:

- a. İtikadın belirli bir yol üzere (alâ vechin mine'l-vücûh) gerçekleşmesi
- b. Zikri geçen bu yollardan biriyle oluşan itikadın nefsin sükûnunu gerektirmesidir.

Ebû Reşid, bu hususta Kâdî'ya ilâve olarak şunları ifade etmektedir:

*“Bizim şeyhlerimize göre bir itikad, (hârici bir unsur olmaksızın) yalnızca itikad olması hasebiyle bilgi değeri kazanmaz. İlim olabilmesi için özel bir yolla (alâ vechin mine'l-vücûh) meydana gelmesi gerekir. Ancak Ebu'l-Kâsım, itikadın salt itikad olması hasebiyle ilim olabileceğini söylemektedir.”*²⁵⁶

Ona göre Kâ'bî ile bu husustaki ihtilafın kaynağı, bir şeye dair itikadın belirli bir yolla elde edilmeden bizatihi ilim olup olmayışdır. Bu takdirde iki ihtimal ortaya çıkmaktadır:

A. Eğer Kâ'bî, “bir bilgi (itikad) kendi zatından dolayı bilgidir”²⁵⁷ sözüyle itikad üzerine zâid herhangi bir mana olmadan “kendi zatı ve aynıyla itikad, ilimdir” gibi bir anlamı kastediyorsa ona cevaben şunlar söylenebilir:

a. Eğer bir itikad kendi zatından dolayı bilgi olsaydı bu takdirde bilgiyi bilgi olmayandan ayıracak bir kıstas olmadığı için tüm itikatlar ilim olur, birinin yekdiğerine bir üstünlüğü olmadığı için de hepsinin bilgi değeri eşit olurdu.

b. Bilgi olmayan şeylerin (taklit, cehl, zan vs.) itikad cinsinden olması da aklen caiz olmazdı. Zira bu durumda herbirinin hakîkî ilim olması gerekirdi.

c. Hakikatte ilim olmadığı takdirde bazı manaların bilgi gibi ortaya çıkması aklen caiz olmazdı.²⁵⁸ Bu durumda mükellef olan insanın imtihanı için doğru ile yanlış, hak ile batıl ayırt etmesi gibi bir durum söz konusu olmazdı.

B. Eğer o, nazar ya da daha önce yapılan bir nazarın hatırlanması (tezekkür-i nazar) dışında itikadın ilim olmasını sağlayacak başka bir mananın varlığını benimsiyorsa bu da anlamsızdır. Bu hususta Cüşemî şunları ifade etmektedir:

*“Eğer itikadı ilim yapan şeyin herhangi bir “mana” olduğu kabul edilirse bu takdirde nazar sonucunda meydana gelen bir itikad, bu “mana” olmadığı için nazarla elde edilmiş olsa bile ilim olamayacak, bununla birlikte bu manayı taşıyan herhangi bir itikad, nazarla elde edilmemiş olsa bile bilgi değeri kazanmış olacaktır.”*²⁵⁹

²⁵⁶ Ebû Reşid, s. 287; Cüşemî, C. 4, 178a.

²⁵⁷ العلم علم لا معنى

²⁵⁸ Ebû Reşid, s. 287. Zeyd'in evde olduğuna bir kişi müşahede ile bir kişi de taklit ile itikad etse, bu ikisi de aynı maluma taalluk eden iki itikattır. Ancak birisi ilim olmasına rağmen diğeri değildir. Dolayısıyla Kâ'bî'nin iddiası kabul edildiği takdirde bu iki itikat arasında herhangi bir ayırım kalmayacaktır. Bkz. Cüşemî, C. 4, 178a.

²⁵⁹ Cüşemî, C. 4, 178a.

Neticede itikad, Ebû Reşid'in bahsettiği özel yollar dışında ne herhangi bir manadan dolayı ne de bizatihi kendi kendine bilgi değeri kazanamaz. Bunun ardından Ebû Reşid, itikadın "belirli bir yol ile meydana gelmesi"²⁶⁰ kıstasını da izah eder ve bunun bilgiyi taklitten ayırmak için zorunlu olduğunu belirtir. O, bilgiye götüren bu yolları şu şekilde izah etmektedir:

*"Birisi derse ki: İtikadın içlerinden bir tanesiyle meydana gelip de ilim olduğu (belirli) yollar nelerdir? Ona Ebû Ali ve Ebû Haşim'in şu cevabı verilebilir: Bilgi üç yoldan biriyle elde edilir ki bunlar; (itikadın) nazar ile veya bir başka nazarın hatırlanmasıyla veyahut da (itikada konu olan) şey ile fâil arasındaki ilişki (duyu) neticesinde meydana gelmesidir."*²⁶¹

Ebû Reşid, bu konuda Basralı âlimlerin ittifak içinde olmadığını, Ebû Abdullah'ın Ebû Ali ve Ebû Haşim'in kıstasları dışında iki noktaya daha değindiğini dile getirir. Buna göre onun bilginin oluşumu için sunduğu birinci ölçüt, kıyas; ikincisi ise daha önce meydana gelen bir ilmin hatırlanmasıdır.²⁶²

Bu konuda Basra ve Bağdat okullarının farklı düşünmesinin temel sebebi Basra Mu'tezile âlimlerine göre ilmin itikadın bir türü olarak kabul edilmesine rağmen Kâ'bî'ye göre böyle bir şeyin söz konusu olmamasıdır.²⁶³ Onlara göre itikad cins; ilim, cehl ve taklid de onun birer türüdür.²⁶⁴ Kâ'bî'nin bu görüşü benimsememesinin sebebi bilgi anlayışı içerisinde tanımı beş tümel ile izah etmemesidir. Bu sebepten olmalıdır ki Ebû Reşid itikadın cins; bilgi, zan, cehl ve taklidin de bu cinsin birer türü olduğunu ispat etmek ve Kâ'bî'ye karşı savunmak için ayrı bir başlık dahi açmıştır. Buna göre iki itikad (ilim ve taklit) mümkün olan en hususi noktada (ikisinin de itikad oluşu) birbirleri ile alakalı iseler bu durumda bunlar benzer iki itikattırlar. Buna delâlet eden şey ise bu iki itikadın karşısında zıt bir itikad meydana geldiğinde ikisinin de yok olmasıdır. Örneğin Zeyd'in evde olduğuna bir kişi zanla, bir başkası da taklitte itikad etse, bu iki itikad (zan ve taklit) tek bir maluma taalluk eden benzer iki itikattır. Bunların mukabilinde söz gelimi Zeyd'in evde olmadığına dair müşahade ile bir itikad hasıl olsa Zeyd'in evde oluşuna dair hem taklit hem de zan ile hasıl olan iki itikad da ortadan kalkacaktır.

²⁶⁰ وقوع العلم على وجه من الوجوه

²⁶¹ Ebû Reşid, s. 287.

²⁶² Ancak burada belirtmek gerekir ki Ebû Reşid, Ebû Abdullah'ın sunduğu ikinci kıstası kabul etmez. Ona göre hatırlanan bu bilgi ya zarûrî ya da iktisâbî olmalıdır. Eğer önceden kendisinde meydana gelen bilgi zarûrî ise bu takdirde hatırlamaya gerek yoktur nitekim zarûrî bilgi her daim geçerlidir. Ancak eğer iktisâbî ise hatırladığı anda yeniden bir nazar yapmış olmalıdır ki kendisinin daha önce âlim olduğunu ve bu bilgisiyle nefsinin sükûna kavuştuğunu bilebilsin. Dolayısıyla bu bilgisi de yine nazar sonucunda gerçekleşmiş olacaktır. Bkz. Ebû Reşid, s. 290.

²⁶³ Cüşemî, C. 4, 178a.

²⁶⁴ Kâdî, C. 12, s. 25; İbnü'l-Melâhimî, s. 388.

Ebû Reşid, ikinci olarak yukarıdaki iki itikadın birbirleriyle aklen mümkün olan tüm ilişkilerini sebr ve taksim yöntemini kullanarak ele alır: Buna göre bu iki itikad; ya iki zıt ya da farklı iki itikad olabilir veyahut da üçüncü olarak benzer iki itikad olabilir. Yukarıdaki örnek göz önünde bulundurulduğunda zıtlık ilişkisi ortadan kalkmaktadır. Zira ilim ve taklid zıt itikad olsa ilim için gereken yargı taklidin gerektirdiğinin tam zıddı olmalıdır. Mantıktaki zıtlık ilkesi gereği aydınlık ve karanlık, doğru ve yanlış gibi bir şey aynı anda hem var hem yok olamaz. Ancak söz gelimi Allah'ın varlığına dair hem taklid hem de ilim aynı anda olabilir. Nitekim insanların bir kısmı taklid ile inanırken bir kısmı yakîn ve ilimle inanmaktadır.

Ebû Reşid'e göre bunlar iki muhtelif itikad da olamazlar. Zira konuları (mâlumları) muhtelif olsaydı, cehaletle birlikte bunlardan yalnızca birinin ortadan kalkıp diğerinin kalması gerekirdi. Örneğin “Zeyd evdedir” şeklindeki bir itikad ile “Zeyd çocuktur” şeklindeki başka bir itikad konuları farklı olduğu için muhtelifler. Dolayısıyla bir bilgi konuları farklı olduğu için iki muhtelif itikadı aynı anda ortadan kaldıramaz.²⁶⁵ Sonuçta taklid ile ilmin benzer iki itikad olduğu anlaşılmaktadır. Ne var ki bu itikatlardan biri hakîkî bilginin elde edilmesi için zarûrî olan bir yolla (müşahede veya nazar) meydana geldiği için ilim olurken, diğeri taklitle hasıl olduğu için ilim olmaz. Bununla birlikte taklit, itikadın bir türü olması yönüyle ilimle benzerdir.²⁶⁶

Kâ'bî'nin bilgi sistematüğinde cins ve tür şeklinde bir ayrım olmadığı için o, taklidi ilim kabul etmektedir.²⁶⁷ Eğer itikad, taklitle meydana gelse de olguyla örtüşüyorsa bu ilimdir, örtüşmüyorsa değildir. Bununla birlikte Basra ekolüne göre yukarıda da görüldüğü üzere bilgi iki aşamada meydana gelmektedir. Buna göre ilk aşama itikad aşaması, ikinci aşama ise bu itikadın belirli bir yolla kontrol edilip sağlanması yoluyla oluşan ilim aşamasıdır. Bu aşamaların neticesinde ortaya çıkan sonuç ise nefsin sükûnudur. Bunun bir sonucu olarak Basra Mu'tezilîlerinin bilgi tanımlarına göre itikad safhasında bir şey henüz bilgi olmasa dahi onun taalluk ettiği şeye “malum” denilebilmekte, bu sebeple de ilim olmadan bazı malumların olabilmesi mümkün hale gelmektedir. Ebû Reşid bu konuda şunları ifade etmektedir:

“Henüz ilim yokken malumun olabilmesinin durumu, bir kimsenin bilgiye kademe kademe ulaşmasında olduğu gibidir. Bu durumda ilmin öncesinde henüz nazar ve istidlâl gerçekleşmediği durumda (henüz itikad aşamasında) bu ilmin malumu var olabilir. Görmez

²⁶⁵ Ebû Reşid, s. 303.

²⁶⁶ Cüşemî, C. 4, 178a.

²⁶⁷ Ebû Reşid, s. 302-303.

misin ki bir kişide böyle bir itikad oluştuğunda ve henüz buna dair istidlâlde bulunmadığında bu, itikadı rastgele elde etmiş olan (mübhit) birinin durumu gibi kabul edilir. Şüphesiz itikad ettiği şey, olguya mutabık olsa bile bu itikad ilim değildir.”²⁶⁸

Ebû Reşid, meseleyi daha anlaşılır kılması bakımından bir örnekle izah etmektedir. Buna göre “Zeyd evdedir” şeklinde bir itikada sahip olan kimse, onun evde olduğunu müşahade ettiğinde onun itikadı hakiki bilgiye dönüşmüş olacaktır. Çünkü idrak esnasında Allah Teâlâ bu kişinin itikadını zarûrî bilgi seviyesine çıkaracak ve bu bilgi kalbini mutmain edecektir. Bu şekilde itikad safhası ile gerçek bilgi safhası arasında malum mevcut iken ilim henüz mevcut değildir. Diğer bir ifadeyle müşahade gerçekleşmeden evvel malumun (Zeyd’in evde oluşu) var olduğu ancak ona dair ilmin olmadığı da sabit olmuş olmaktadır. Ebû Reşid’e göre buradan çıkarılacak netice, ilim olmadan malumun olabilmesidir.²⁶⁹

Netice itibariyle Basralı âlimler bilginin tanımı hususunda cins ve tür ayrımı yapmakla sistemin gerektirdiği bazı hususları kabul etmek zorunda kalmışlardır. Söz gelimi onlar ilim olmadan bazı malumların olabileceğini kabul ettikleri gibi malum olmadan da bazı bilgilerin varlığını kabul etmişlerdir.²⁷⁰ Ancak Kâ’bî’ye göre ilmin iki aşaması olmadığı için ikisi de doğru değildir. Ona göre ilim olmadan malumdan bahsedilemeyeceği gibi ilim varsa mutlaka onun bir malumu da olmalıdır. Çünkü ona göre ilim, maluma tabidir.

Kelâma dair pek çok meselede Basra Mu‘tezile ekolünün görüşlerini benimseyen Cüşemî de Kâ’bî’nin görüşlerine kayıtsız kalmamıştır. Öncelikle ifade etmek gerekir ki Mu‘tezile’nin düşünce dünyasından beslenen en büyük mezhep Şia, özellikle de Zeydiyye’dir.²⁷¹ Onların Mu‘tezilî fikirlere olan meyilleri Bağdat ekolünün teşekkülü ile daha da artmıştır. Bunun en önemli sebeplerinden birisi Bağdat Mu‘tezile ulemâsının yetiştiği coğrafyadır. Örneğin bu ekolünün kurucusu olan Bişr b. Mu‘temir’in (ö. 210/825) ilmî olarak yetiştiği yer Şîî nüfusun yoğun olduğu Kûfe’dir.²⁷² Bununla birlikte büyük Zeydî imamlar Bağdat Mu‘tezile âlimlerine talebelik etmişlerdir. Buna, Zeydî imam el-Hâdî Yahya b. el-Hüseyn’in (ö. 298/911) Irak’ta

²⁶⁸ Ebû Reşid, s. 300.

²⁶⁹ Ebû Reşid, s. 301.

²⁷⁰ Ebû Reşid, s. 316.

²⁷¹ Bu etkileşimin ilk nerede başladığını tespit etmek makalât müelliflerine göre oldukça güç bir durumdur. Birtakım âlimlere göre Zeyd b. Ali, Vasıl b. Ata’nın talebesi idi ve bu hoca-talebe ilişkisi iki mezhebin derin bir şekilde etkileşimine sebebiyet verdi. Kimilerine göre ise büyük Zeydî imâm Kâsım er-Ressî gibi âlimlerin görüşlerinin Mu‘tezilî makalât kitaplarında yer alması bu etkileşimi başlatmıştır. Bkz. Abdüllatif el-Hıfzî, s. 407.

²⁷² Abdüllatif el-Hıfzî, s. 408.

Kâ'bî'den kelâm ilmini öğrenmesi örnek olarak gösterilebilir.²⁷³ Ancak yine de Zeydiyye, Mu'tezile içerisinde daha çok Basra'dan, İmâmiyye ise Bağdat'tan etkilenmiştir. Bunun gerekçelerinden biri olarak diğer Şîî fırkalara nispetle Zeydiyye'nin daha itidalli olması ve Kâdî Abdülcebbar döneminde Basra Mu'tezile'sinin Sünnî anlayışa meyletmesi gösterilebilir. Buna karşılık Şeyh Müfid gibi İmâmî-usûlî bir âlim Basra Mu'tezile'si yerine daha çok Bağdat Mu'tezilî görüşlerini benimsemiştir.²⁷⁴

Kelâma dair pek çok meselede olduğu gibi bilgi ile alakalı hususlarda da Basra Mu'tezile ekolünü benimseyen Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-mesâil* isimli eserinde Ebû Reşid'de olduğu gibi Bağdat Mu'tezilesi'yle ihtilaflı konuları ön plana çıkartmaktadır. Bilgi konusunu biri "el-İtikâdât" diğeri "en-Nazar" olmak üzere iki alt başlıkta ele almış, girişte Ebû Reşid'in aksine telif gayesinin Kâ'bî'nin fikirlerini çürütmek olmadığını belirtmiştir. Bu sebeple o, pek çok konuda Kâ'bî'nin konu ile alakalı delillerine de yer vermektedir. Bu bakımdan Cüşemî'nin kitabı Ebû Reşid ile mukayese edildiğinde daha fazla ansiklopedik ancak daha az sistematiktir.²⁷⁵

Cüşemî, farklı bilgi tanımlarını incelediği başlığın altında Kâ'bî'nin tanımını da zikrederek şunları belirtmiştir:

*"Bazıları bilginin; "bir şeye olduğu hal üzere itikad etmek" olduğunu iddia etmişlerdir ki bu yanlıştır. Buna ilim ile ilim olmayan şeyleri aynı anda ifade etmesi ve bunları ayıracak herhangi bir kıstası barındırmaması yönüyle cevap verilmiştir. Zira mukallidin inandığı şey, olguya mutabık olsa bile ilim olarak kabul edilemez."*²⁷⁶

Cüşemî'nin Kâ'bî'nin tanımına dair kanaati Kâdî Abdülcebbar ile hemen hemen aynıdır. Esasen onun tanımın barındırdığı kusurlara dair "cevap verilmiştir" ifadesinden kastı, Kâdî'nin eleştirileri olmalıdır.²⁷⁷ Cüşemî, kendisi dışında kimsenin Kâ'bî'ye atfetmediği başka bir tanım daha aktararak şunları söylemektedir:

²⁷³ Abdüllatif el-Hıfzî, s. 413. Bu hususta Şehristânî'nin ifadelerine göre Zeydiyye usulde Mu'tezile'ye tamamen tâbî olmuş, Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerini Ehl-i Beyt'in imamlarından daha üstün görmüşlerdir. Detaylı bilgi için bkz. Şehristânî, s.154.

²⁷⁴ Bulut, s. 219.

²⁷⁵ Racha, s. 186.

²⁷⁶ Cüşemî, C. 4, 161a -161b.

²⁷⁷ Kâdî, C. 12, s. 18.

*“Ebu’l-Kâsım el-Kâ’bî, bilgiyi, bir şeyi olduğu hal üzere ispat etmek şeklinde tanımlamıştır. Bu da doğru tanıma oldukça uzaktır. Çünkü ispat, bir nesnenin kendisiyle sabit olduğu şeydir.”*²⁷⁸

Öncelikle Cüşemî tanımında kullanılan “ispat” kavramının sözlükte, “bir şeyi bir yerde meydana getirmek” anlamına geldiğini belirterek şunları ilave etmektedir:

*“Bu hususta “oku hedefine attı (ispat etti)” denilir. Bu kelime daha sonra bir şeyin varlığını ifade eden haber için kullanılmaya başlandı. Söz gelimi: “Bir kişi arazları ispat etmek suretiyle bir yaratıcının varlığını ispat etti” denilir. Ancak bilgi bu türden bir şey olmadığı için tanımda “ispat” kavramını kullanmak doğru değildir.”*²⁷⁹

Sonuç olarak Cüşemî’nin onun tanımına dair eleştirileri ve bilgiye dair diğer görüşleri, Basra ekolünün onun düşünceleri üzerindeki yansımalarını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Kâdî’da olduğu gibi onun da bu tanıma dair temel eleştirisi ilim ile taklidi ayıran bir ölçüt sunmamasıdır. Bununla birlikte Cüşemî, kendisinden başka kimsenin Kâ’bî’ye atfetmediği bir başka tanımı daha ona nispetle aktarmaktadır. Buradan çıkarılacak sonuç, muhtemelen Cüşemî’nin Kâ’bî’nin günümüze ulaşamamış bir başka eserine ulaşmış olmasıdır.

D. Ehl-i Hadis ve Zâhirîlikte Kâ’bî’nin Tanımı

İslam düşünce geleneği içerisinde ortaya çıkan hemen her akım ya etki ya da eleştiri olarak diğer gelenekler içerisinde mutlaka yer almıştır. Bu durum Şia’dan Selefiyye’ye, Eş’ariyye’den Mâtürîdiyye’ye, Mu‘tezile’den Zâhirîliğe kadar tüm gelenekler için geçerlidir. Bu başlık altında ise Bağdât Mu‘tezile okuluna mensup bir âlim olan Kâ’bî’nin tanımının nakle bağlılıkları ile bilinen Selefiyye ve Zâhiriyye içerisinde nasıl ele alındığı incelenecektir. Ancak konunun sınırlılığını da göz önünde bulundurularak Ehl-i Hadis’ten Ebû Ya’la el-Ferrâ (ö. 458/1066) ve Zâhiriyye’den İbn Hazm’ın eserlerinde Kâ’bî’nin bilgi tanımının izleri aranacaktır.

²⁷⁸ Cüşemî, C. 4, 161b. Bu tanımı Cüveynî şârihi İbn Bezîze, bir şafiî fakihî olan Gaffal Abdullah b. Ahmed el-Mervezî’ye atfetmektedir. (İbn Bezîze, s.107) Kâdî ise aynı tanımı isim vermeden zikretmekte, Cüşemî ile aynı eleştiri yapılmaktadır. (Kâdî, C. 12, s. 19) Cüşemî hariç hiçbir kaynakta bu tanım Kâ’bî’ye atfedilerek aktarılmamaktadır. Muhtemelen o, Kâ’bî’nin günümüze ulaşamayan eserlerine vakıf olmuş olmalıdır. Bununla birlikte İbn Hazm’ın naklettiği bilgi tanımları içinde “bir şeyi olduğu hal üzere ispat etmek” şeklinde bir tanım da mevcuttur. Bkz. Murat Serdar, **İbn Hazm’ın Kelamî Görüşleri**, 1. Basım, Ankara: Yason Yayıncılık, 2014, s.124.

²⁷⁹ Cüşemî, C. 4, 161b.

Hanbeli fıkhında otorite sayılan ve Mu‘tezile düşüncesinden derinden etkilenmiş olan Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ²⁸⁰ *el-Mu‘temed fî Usûliddîn* isimli eserinde Kâ‘bî’nin tanımına şu şekilde yer vermektedir:

*“İlk dönem Mu‘tezilî’lerinin bilgiyi, “bir şeye olduğu hal üzere itikad etmek” olarak ele almalarının aksine (bize göre) bilginin tanımı, “malumu olduğu hal üzere marifet etmektir.” Bu tanıma delâlet eden şey ise bir bilgiyi bileninin onun marifet olduğunu da bilmesidir. Bu marifet sayesinde âlim, âlim olarak isimlendirilir. (Bu gerekçelerle) bu, sahîh bir tanım olmalıdır. (Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi) bilginin tanımının itikad oluşu doğru değildir. Nitekim bir kimse âlemi Allah’ın yarattığı ve O’nun bir olduğu hususunda bir başkasını taklit etse itikadî olguya mutabık olur ancak bu, bir ilim olmaz.”*²⁸¹

Ebû Ya‘lâ, Kâ‘bî’nin tanımını ilk dönem Mu‘tezilesi’nin genel tanımı olarak zikretmektedir. Burada dikkat çeken ikinci husus Kâ‘bî’nin tanımının taklidî bilgiye kapı araladığı gerekçesiyle reddedilmesidir. Devam eden kısımlarda Ebû Ya‘lâ, kadîm-hâdis ilim ayrımı yapmakta, hâdis ilmin alt başlıklarını da zarûrî ve iktisâbî olarak ikiye ayırmaktadır. Ona göre iktisabî bilgi nazar ve istidlâlin bilgisidir ki bunlar söz gelimi yaratıcıya ve yarattığına, O’nun vâcip ve caiz sıfatlarına, O’ndan tenzih edilmesi gereken şeylerin bilgisine, nübüvvete ve tüm dînî ahkama taalluk eden bilgilerdir.²⁸² Dolayısıyla ona göre bu hususlar taklîdî olarak elde edilemez ve bilginin itikad olarak tanımlanması taklîdî bilginin geçerliliğine kapı araladığı için doğru değildir. Bununla birlikte Ebû Ya‘lâ’nın benimsediği tanım, Bakillânî’ninki ile aynıdır²⁸³ ve o da Kâ‘bî’nin bilgi tanımından bazı kavramları değiştirmek sûretiyle istifade etmiştir. Ebû Ya‘lâ, “itikad” kavramı yerine “ma‘rifet”, “şey” kavramı yerine de “malum” u tercih etmiştir.

Zâhiriyye’nin en önemli temsilcisi olan ve kendisini Sünnî, Ehl-i Sünneti de “ashabın izinden gidenler” şeklinde tanımlayan İbn Hazm (ö. 456/1064) da Kâ‘bî’nin bilgi tanımını ele alan bir diğer kelâm âlimidir. Tespit edilebildiği kadarıyla o, Kâ‘bî’nin bilgi tanımını benimseyen ilk âlimdir. Bu hususta İbn Hazm şunları ifade etmektedir:

²⁸⁰ Kelâmî görüşleri ile alakalı detaylı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ”, *DİA*, C. 10, 1994, s. 256-257.

²⁸¹ Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, *Kitabu’l-Mu‘temed fî usuliddîn*, Zeydan Haddad (thk.), Beyrut: Darü’l-Meşrik, 1986, s. 32.

²⁸² Ebû Ya‘lâ, s. 33.

²⁸³ Ebû Bekir el-Bakillânî, *el-İnsâf*, s. 22.

*“Bize göre ilim ve marifet tek bir mana ifade eden iki farklı isimdir. O da bir şeye olduğu hal üzere itikad etmek, onu yakînen bilmek (teyakkun) ve o şey üzerindeki tüm şüpheleri kaldırmaktır.”*²⁸⁴

Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki İbn Hazm Kâ‘bî’nin bilgi tanımını aynen kabul etmektedir. Bunun da ötesinde o, tanıma yöneltilen eleştirileri ele alarak bunları eserlerinde cevaplandırmıştır. Söz gelimi Bağdadî, Kâ‘bî’nin tanımda “itikad” kavramını kullanmasının Allah Teâlâ’nın ilmini devre dışı bırakacağını ifade etmektedir. Zira ona göre Allah Teâlâ, âlim olmasına rağmen “mu‘tekid” olarak isimlendirilemez. Kâ‘bî’ye yöneltilen bu eleştiriye İbn Hazm şu şekilde cevap vermektedir:

*“Allah Teâlâ’nın ilmine gelince, o asla sınırlı değildir. O’nun ilmi mahlûkatın ilmi ile ne aynı tanımda ne cinste ne de herhangi bir hususta asla bir araya getirilemez. Eş‘arî’ler, Allah Teâlâ’nın ilminin bizim ilmimizle aynı tanıma dahil olduğu görüşünü benimsediler. Bu apaçık bir hatadır. Çünkü ezeli olanın, ezeli olmayan bir varlık ile aynı tanıma dahil olması bâtıldır. Ezeli olan nihâyetsizdir, O’nun bir sınırı ve tanımı yoktur. Tanım, sonlu varlıkları kapsar. Allah Teâlâ’nın ilmi ise daha önce ifade ettiğimiz gibi O’nun dışında (O’ndan bağımsız) değildir”*²⁸⁵

İkinci olarak İbn Hazm, Eş‘arîler ve onların dışındaki bazı kelâmcıların²⁸⁶ tanıma yönelttikleri diğer eleştirileri ele alır. Buna göre bir kimse taklitle bir şeye olduğu hal üzere inansa bu kişinin onu bildiği söylenemez, ancak ona itikad ettiği söylenebilir. Bu, Basra Mu‘tezilesi âlimlerinin sıklıkla dile getirdiği eleştirilerden bir tanesidir. Çünkü onlara göre hakîkî bilgi itikadın bir türüdür. Bir şeye olduğu hal üzere itikad etmek eğer delil ile olursa hakikî bilgi, delilsiz olursa zan olur. Dolayısıyla hakîkî bilgi, birincisi itikad, ikincisi itikadın belirli bir yol ile (delil ile) gerçekleşmesi sonucunda oluşan iki aşamalı bir terkipten ibarettir. Buna göre her ilim itikaddır ancak her itikad ilim ve marifet değildir.²⁸⁷ Basralılara göre bilgiyi diğerlerinden (taklit, cehl ve zan) ayıran kıstas, bilginin burhan ile meydana gelmesidir. Eğer burhan olmasaydı tüm bilgiler birbirlerine müsâvî olur, hakîkî bilginin bilgi olmayan diğer itikatlardan bir üstünlüğü kalmazdı.²⁸⁸

²⁸⁴ İbn Hazm, C. 3, s. 419.

²⁸⁵ İbn Hazm, C. 3, s. 419.

²⁸⁶ Burada İbn Hazm’ın Eş‘arîlerin dışındaki gruplar ifadesiyle kastettiği kimseler Basra Mu‘tezilesi âlimleri olmalıdır. Nitekim aynı eleştiriye buradaki ifadelerle yakın bir tarzda Ebû Reşid en-Nisâbü’rî de görmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Ebû Reşid, s. 287.

²⁸⁷ Bu durumu mantık diliyle izah etmek gerekirse itikad ile ilim-marifet arasında umum husus mutlak (tam girişimcilik) ilişkisi vardır. Buna göre iki kavramdan yalnızca biri diğerinin tüm fertlerini kapsamaktadır. Söz gelimi insan ve canlı kavramları arasında bu türden bir bağıntı vardır. Buna göre her insan canlıdır, fakat her canlı insan değildir. Detaylı bilgi için bkz. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mî‘yâru’l-İlim fi’l-mantık*, Ahmet Şemsüddin (thk.), Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2013, s. 63.

²⁸⁸ İbn Hazm, C. 3, s. 420.

İbn Hazm bu eleştirilere cevap olarak birtakım şeyleri bilgi, bazılarını da zan, taklid veya cehl şeklinde isimlendirmenin şer'an yanlış olduğunu ve bir manaya lafzın vaz' edilmesinin yalnızca Allah Teâlâ tarafından yapılabileceğini savunur.²⁸⁹ O, bu hususta nakilden de deliller getirerek şu iki âyeti zikreder: *"Onlar ancak sizin ve atalarınızın (ilâh edindiğiniz şeylere) taktığınız isimlerdir. Allah, onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Onlar (putperestler) yalnız zanna ve nefislerinin arzularına tâbi oluyorlar. Andolsun ki, kendilerine, rableri katından bir yol gösterici gelmiştir."*²⁹⁰ Ona göre Allah Teâlâ, nesnelere böyle bir isim vermeden evvel delilsiz bir şekilde isim verenleri eleştirmiştir. O halde Basra Mu'tezilîlerinin bu tutumunu Allah Teâlâ reddetmektedir. Yine bu hususla alakalı İbn Hazm, *"Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme. Çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan sorumludur."*²⁹¹ âyetini delil getirir. O, bu âyeti zikretmek suretiyle bilgi ve taklit şeklinde bir ayrıma gidenlerin kesin bilgi sahibi olmadıkları için hatalı olduklarını belirtir.²⁹² Onun bu ifadelerinde de Kâ'bî'nin etkisi olmalıdır. Zira Ebû Reşid'in naklettiğine göre Kâ'bî'ye göre manalara lafzı vaz' eden Allah Teâlâ'dır. Dolayısıyla bir manaya bir lafzın verilmesi kulların iradesine bırakılmadığı için tevkîfidir.²⁹³ Aynı şekilde o, *Uyûnu'l-mesâil* isimli eserinde lügatte herhangi bir ıstılah ihdas etmenin mümkün olmadığını, ıstılahın ancak şifâhen nesilden nesile gelerek ya da yazı ile aktarılarak kullanıldığını belirtmektedir.²⁹⁴ Bununla birlikte Allah Teâlâ Hz. Adem'e isimleri öğrettiğini Kur'ân'da beyan etmiştir²⁹⁵ ki bu da tevkîfî olduğuna delâlet etmektedir.²⁹⁶

²⁸⁹ İbn Hazm, lafızlara anlam yükleyen irâde hususunda (vaz') Eş'arîlere ve onlar dışındaki bazı gruplara (Basra Mu'tezilîleri) karşı Kâ'bî'nin kabul ettiği görüşleri savunmaktadır. Zira Ebû Haşim'e göre anlamları lafızlara insanlar da yükleyebilmektedirler. Diğer bir ifade ile muvâzaa (bir lafzı bir manaya hamletme) yalnızca şeriatın değil insanların da müdâhil olabildiği bir durumdur. Detaylı bilgi için bkz. Ramazan Demir, "Eğimli İbrahim Hakkı Efendi ve Metnun Fi'l-Vaz' Adlı Risalesi", 2. **Sarkiyat Mecmuası**, Sy. 13, 2008, s. 44.

²⁹⁰ en-Necm 53/23.

²⁹¹ el-İsrâ 17/36.

²⁹² İbn Hazm, C. 3, s. 421.

²⁹³ Ebû Reşid, s. 158.

²⁹⁴ İbn Metteveyh, s. 397-398.

²⁹⁵ "(Allah) Adem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti" Bakara 2/31.

²⁹⁶ Buna ilâve olarak Kâ'bî, bir lafzın mana için vaz edilmesinde olduğu gibi bir kavramın bir başkasıyla değiştirilmesinin de ancak vahiy yoluyla olacağını savunmaktadır. Hatta ona göre şeriatla veya vahiy ile hareketin sükûn, sükûnun hareket olarak isimlendirilmesi mümkün olsa bu kesinlikle kabul edilmelidir. Ancak vahiy kapısı artık kapandığı için böyle bir şey söz konusu değildir. Bkz. Ebû Reşid, s. 160-161.

III. BİLGİNİN KISIMLARI

Ehl-i Sünnet düşüncesinde olduğu gibi genel olarak Mu‘tezilî düşüncede de hâdis bilgi, zarûrî ve iktisâbî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.²⁹⁷ Ancak yine de tüm kelâmcıların bilgiyi bu şekilde iki kısma ayırdığını söylemek oldukça güçtür. Nitekim ilk dönem Râfızîleri tüm bilgilerin Allah Teâlâ tarafından yaratılan zarûrî bilgiler olduğunu, ancak âdeten bir düşünme sürecinden sonra gerçekleştiğini iddia etmekte ve buna örnek olarak da çocuğun anne babanın ilişkisi sonucunda meydana gelişini vermektedirler. Bu görüş daha sonra tüm bilgilerin insanın tabiatı gereği kalbinde zorunlu olarak meydana geldiğini savunan Câhız (ö. 255/869), Sümâme b. Eşres (ö. 213/828) ve Salih b. Ömer (?) gibi düşünürlerin “Ashâbü’l-maârif” olarak anılmasına sebebiyet vermiştir.²⁹⁸ Kâ‘bî ise bu konuda temelde üç görüşün olduğunu belirtmektedir. Buna göre birincisi bilgilerin tamamının zarûrî olduğunu ve iktisâbî olarak hiçbir bilginin olamayacağını iddia edenlerin görüşüdür. İkinci gruba göre ise tüm bilgiler ihtiyârîdir ve Allah Teâlâ kula asla zarûrî bir bilgi bahsetmemektedir ki bu görüşü savunan Cehm b. Safvan (ö. 128/745) ve ona tâbi olanlardır. Mu‘tezile’nin genelinin benimsediği üçüncü görüşe göre ise bazı bilgiler zarûrî, bazıları da iktisâbîdir.²⁹⁹ Burada Kâ‘bî’nin bu ayrım çerçevesinde konuyu nasıl ele aldığı üzerinde durulacaktır.

A. Zarûrî Bilgi

Sözlükte, “her insan canlıdır” ifadesindeki gibi mahmûlün mevzû için zorunlu olarak sâbit olması veya “hiçbir insan taş değildir” cümlesinde olduğu üzere mevzûnun zatı aynı kaldığı müddetçe mahmulün mevzûdan nefyedilmesi olarak tanımlanan mutlak zarûrî,³⁰⁰ kelâm ilminde “Allah Teâlâ’nın bilen kimsenin kesbi ve tercihi olmadan onda meydana getirdiği bilgi” şeklinde tanımlanmaktadır.³⁰¹ Kelâmcılar genel itibarıyla zarûrî bilgidен bahsederken beş özelliği barındıran bilgiyi kastetmektedirler. Bunlar: a. İnsan gücü olmaksızın meydana gelmesi, b. Zorunluluk, c. Allah Teâlâ tarafından yaratılması, d. Şüphe barındırmaması, e. Herhangi bir spekülasyona mahal vermemesi.³⁰²

²⁹⁷ Pezdevî, s. 23.

²⁹⁸ Binyamin Abrahamov, “Necessary Knowledge in Islamic Theology”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, C. 20, Sy. 1, 1993, s. 24.

²⁹⁹ Ebu’l-Kâsım el-Kâ‘bî el-Belhî, *Kitâbu’l-Makâlât*, s. 411-414.

³⁰⁰ Seyyid Şerif Cürcanî, s. 117.

³⁰¹ es-Sabûnî, s. 48.

³⁰² Binyamin Abrahamov, “Necessary Knowledge in Islamic Theology”, s. 21.

Basra Mu‘tezilîlerine göre tıpkı taklit ve cehlin itikadın birer türü olması gibi zarûrî ve mükteseb bilgi aynı cinsin birer türüdürler.³⁰³ Bu da tıpkı taklid ve hakiki bilginin benzer olması gibi zarûrî ve iktisâbî bilginin de benzer (misil) olması anlamına gelmektedir. Zira Basralı âlimlere göre iki bilgi türünün farklı yollarla meydana gelmesi benzer olmalarının önünde bir engel değildir. Muhtemelen onların bu görüşleri taklid, cehl, hakîkî bilgi (zarûrî-iktisâbî) gibi tüm manaların ‘itikad’ cinsinin bir türü olduğunu kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır. Ancak Kâ‘bî’nin bilgi anlayışı içerisinde kavramlar beş tümel üzerinden mantıkî bir tasnife tabi tutulmadığı için -taklid ve ilmin itikadın birer türü olduğunu kabul etmediği gibi- iktisâbî ve zarûrî bilginin de aynı cinsin birer türü olduğunu kabul etmemektedir. Ona göre bu iki bilgi birbirine muhaliftir. Nitekim bizim zarûrî ve iktisâbî bilginin ayrımını yapıyor olmamız onların farklı iki bilgi türü olduğunu göstermektedir.³⁰⁴

Tüm bunlarla birlikte kaynaklardan tespit edilebildiği kadarıyla Kâ‘bî’ye göre zarûrî bilgiler şu şekilde sıralanabilir:

- a. Duyular zarûrî bilgi kaynağıdır ve bu bilgileri inatçılarından başka kimse inkâr etmez.³⁰⁵
- b. Aklın apriorik verileri de zarûrî olup asla fâsit olamazlar.³⁰⁶
- c. Ölülerde elem ve bilginin yaratılmayacağına bilgisi de zarûrîdir.³⁰⁷ Mu‘tezile’den Sâlih Kubbe’ye göre ise bu mümkündür. Çünkü elem, bilgi ve hayat Allah Teâlâ’nın kudretine taalluk eden birer arazdır. Sonuç olarak O’nun dilemesi ile ölüde bilgi ve elem meydana gelebilir. Ancak Kâ‘bî, bunu muhal kabul etmekte, muhalin de kudret veya acziyetin alanı dışında olduğunu ifade etmektedir.³⁰⁸ Basra Mu‘tezile âlimleri ise bu bilginin Kâ‘bî’nin iddia ettiği gibi zarûrî değil istidlâlî olduğunu savunmaktadır. Zira bu hususta şüphe hasıl olabilmekte ve akıl sahipleri bu konuda ihtilafa düşebilmektedirler. Aynı şekilde Kerramîlerin Allah Teâlâ’nın ölümlere azap ettiğini ve ölümlerin de bunu hissettiğini söylemeleri de bu bilginin zarûrî olmadığını göstermektedir. Eğer bu bilgi zarûrî olsaydı herkesin ittifakla bunu kabul etmesi ve kimsenin böyle bir iddiada bulunmaması gerekirdi.³⁰⁹

³⁰³ Cüşemî, C. 4, 193a.

³⁰⁴ Ebû Reşîd, s. 304.

³⁰⁵ Ka‘bî, *Uyûnu’l-mesâil*, s. 34; Ebû Reşîd, s. 346.

³⁰⁶ Ebû Reşîd, s. 346.

³⁰⁷ Ebû Reşîd, s. 321.

³⁰⁸ Ebû’l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü’l-makâlât*, s. 471-472.

³⁰⁹ Cüşemî, C. 4, 195a.

d. Aynı şekilde âlemdeki kusursuz ve eşsiz nizamın (muhkem işler) fâilinin âlim bir zât olduğuna delâleti zarûrî bir bilgidir.³¹⁰ Diğer bir ifadeyle ona göre kusursuz bir iş gören kimse bu işi yapanın âlim olduğunu zorunlu olarak bilir.

e. Son olarak Kâ'bî'ye göre bir kimse bir şeyi bildikten sonra o şeyin âlimi olduğunu zarûrî olarak bilir. Buna göre bir kimse müşâhede ile bir şeyi bilse, zarûrî olarak bildiğini de bilmesi gerekir.³¹¹ Bu sebeple o, duyulara konu olan şeyleri (mahsûsât) bilmelerine rağmen bildiklerini inkâr eden Sofistlerle tartışmaktan da men etmektedir.³¹²

B. İktisâbî Bilgi

Genel olarak kelâm âlimlerinin iktisâbî bilgidен istidlâlî/nazarî olarak bahsetmeleri, bu bilginin bir tür düşünme sürecinin akabinde oluştuğunu ve ma'kulata dair bilgiye ancak akıl yürütme veya daha önceden yapılan bir nazarın hatırlanmasıyla ulaşılabileceğini vurguladıklarını göstermektedir. Ancak bununla birlikte bu bilginin iktisâbî olarak isimlendirilişinin de ayrı bir ehemmiyeti vardır. Buna göre bir kimsenin bu bilgiyi edinirken hâdis bir kudret ve tercihle elde etmesi, bu bilginin tercihli bir eylem olduğunu ve bilinçli bir düşünme sürecini gerektirdiğini göstermektedir.³¹³ İktisâbî bilginin kelâmcılara göre gayesi sorumluluğun başlangıcıyla, diğer bir deyişle mükellefiyetle eş değerdir. Bu bağlamda kişinin iktisâbî bilgiyi elde edebilme durumu kelâmcılar arasında tartışılan bir konu olagelmıştır. Bağdâdî, teklifi ve mükellefin sorumluluğunu ele aldığı başlığın altında Eş'arîlere göre hangi hususlarda iktisâbî bilginin gerektiğine dair şunları ifade etmektedir:

a. Ona göre mükellefe gereken ilk şey Allah Teâlâ'nın zatı, sıfatları, vahdâniyeti, adâleti ve hikmeti,

b. Daha sonra Allah Teâlâ'nın peygamber göndermesi ve bu yolla dilediğini mükellef kılmasının mümkün oluşunda

c. Ardından peygamberlerin gelmesi ve insanların mükellef olması hususunda,

d. Ve şeriatin rükunlarının tafsilatlı bir şekilde nazar ve istidlâlde bilinmesi gerekir.

e. Son olarak da tüm bunlarla amel etmesi gerekmektedir.³¹⁴

³¹⁰ Nesefî, C. 1, s. 297.

³¹¹ Ebû Reşîd, s. 335; Cüşemî, C. 4, 195b.

³¹² Kâdî, C. 12, s. 41-42; Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 78.

³¹³ Bakillânî, *el-İnsâf*, s. 27-28.

³¹⁴ Bağdâdî, *Usûluddîn*, s. 233-234.

Bağdâdî aynı konunun ilerleyen kısımlarında mükellefiyeti başlatan iktisâbî bilgi hususunda Mu‘tezile’nin kendi içerisinde farklı görüşleri benimsediğini, Kâ‘bî ve diğer Bağdât Mu‘tezile âlimlerine göre iktisâbî bilgileri elde etme yolunun sebr³¹⁵ ve nazar olduğunu belirtir. Bununla birlikte Bağdâdî, Kâ‘bî’ye göre mü’min ve kâfir çocuklarının kâfir addedilmeleri ve cehennemde olmaları gerektiğini belirtmektedir. Çünkü eğer ona göre mükellefiyet sebr ve nazar ile gerçekleşiyorsa bu durumda bazı çocukların istidlâl çağına gelmesiyle mükellef sayılması gerekir. Ona göre bu düşünce Mu‘tezile’nin aslah prensibine ters düşmekte ve kendi temel tezleriyle çelişmektedir.³¹⁶ Ancak bu konuda Kâ‘bî, Bağdâdî’nin bu çıkarımından oldukça farklı düşünmektedir. Zira o, teklifi “kendisinde meşakkat ve külfet olan bir şeyin birisinden istenmesi” şeklinde tanımlamış ve bu görüşüne Kâdî Abdülcebbar, Şeyh Müfid, Şerif Mürteza, Tûsî gibi âlimler de katılmışlardır. Bununla birlikte Kâ‘bî, teklif için ma‘rifet, idrâk ve anlayış kabiliyeti olan fehmi şart koşmuş bu sebeple de çocuk için teklifin geçerli olmadığını belirtmiştir.³¹⁷

Kâ‘bî, kişiye Allah Teâlâ tarafından iktisâbî bilgiyi elde edebileceği kadar bir mühlet ve vaktin verilip bunun neticesinde mükellef sayılabileceğinden bahsetmektedir. Aynı şekilde o, bir kimsenin nazar ve istidlâl için kendisine tanınan süre içinde fâsit bir nazar yapması ve üzerinden bir miktar zaman geçmiş olmasına rağmen nazarının yanlış olduğunu öğrenmeden ölmesi durumunda akıbetine dair iki görüşü nakletmektedir:

a. Kâ‘bî’nin hocalarından bazı kimselere göre bu kimse hiçbir şekilde bu fasit nazarından dolayı hesaba çekilmez. Çünkü bu kişi kendisine istidlâl için tanınan vakit içerisinde ölmüştür. Eğer bu kişi bundan sorguya çekilecek olsaydı bulunduğu halin mühlet vakti olarak kabul edilmemesi gerekirdi.

b. Bu husustaki ikinci görüşe göre burada bir ayırım yapılmalıdır. Eğer bu kişi kendisini marifete götüren yeni bir nazara başlayacak kadar yaşamamışsa bundan hesaba çekilmez. Çünkü ilk nazarının fâsit olduğunu görüp yeni bir nazara başlayacak kadar kendisine ömür verilmemiştir. Allah Teâlâ, onun bu fâsit nazar ile öldüğünü bilmekte ve bu kişiye bu kadar süre takdir etmektedir. Eğer ilk yaptığı nazarının yanlışlığını görse ve yeni bir istidlâl yapacak

³¹⁵ Kimi zaman yerine taksim ifadesi de kullanılan sebr kavramının sözlük anlamı: “Bir konuda muhtemel seçenekleri belirleyip ardından bir illete binaen birer birer elemek” demektir. Örneğin içkinin haramlığı için illet ya sarhoş edicilik ya da sıkılmış üzüm suyu olmasıdır. Bunlar içkinin haram kılınmasına dair muhtemel iki illettir. Bunlardan üzüm suyu elenerek geriye kalan asıl illet olarak belirlenir. Bkz. Muhammed Alâ b. Ali et-Tehanevî, *Mevsûatu keşşâfu Istılâhâtî’l-fünûn ve’l-ulûm*, Refik el-Acem (thk.), Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996, C. 1, s. 926.

³¹⁶ Bağdâdî, *Usûlüddîn*, s. 234.

³¹⁷ Hudr Muhammed, s. 67-68.

kadar da yaşasa, ancak buna rağmen hala önceki yanlış sonucu terketmese bu takdirde hesaba çekilir.³¹⁸ Sonuç olarak iktisâbî bilginin sorumluluğu Bağdâdî'nin ifade ettiği gibi henüz mükellef olmayan çocukları kapsamadığı gibi hatalı bir akıl yürütmeye bulunup bu konuda hataya düştüğünü göremeden ölen kimseyi de içine almamaktadır.

Bu konu ile alakalı bir diğer mesele ise şudur: Kâ'bî'ye göre istidlâl ile elde edilen bir bilginin zarûrî bir yolla meydana gelmesi, aynı şekilde zarûrî olarak elde edilen bir bilginin de istidlâl ile hasıl olması mümkün değildir.³¹⁹ O, bu hususta Basra Mu'tezile âlimlerinden farklı düşünmektedir. Zira onlara göre istidlâl ile elde edilen bir bilgi zarûrî olarak bilinebileceği gibi zarûrî olarak bilinen bazı bilgiler de istidlâl ile elde edilebilir. Örneğin insanların Allah Teâlâ'ya dâir bilgileri dünyada iktisâbî iken âhirette zarûrîrîdir. Eğer bu bilgi ahirette de iktisabî olarak bilinseydi istidlâl gerekirdi ki ahirette istidlâlde bulunmak aklen mümkün değildir. Çünkü nazar ve istidlâl, bir meşakkat ve zorluk durumu, yani tekliftir. Oysa cennet ehli hiçbir şey için zorluk çekmeyecektir.³²⁰ Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere Kâ'bî'ye göre bu mümkün değildir. Ona göre zarûrî bilginin tabiatı onun ancak bu şekilde elde edilmesini gerekli kılarken iktisâbî bilginin tabiatı da istidlâl ile bilinmesini zorunlu kılmaktadır. Basra Mu'tezile âlimlerine göre ise bu Allah Teâlâ'nın kudreti dâhilindedir.³²¹

Kâ'bî'ye göre iktisâbî bilgi iki kısma ayrılmaktadır. Bunlar:

- a. Zarûrî olarak elde edilen bir bilgiye kıyas edilerek meydana gelen bilgiler
- b. Yalnızca istidlâl ile elde edilebilen bilgilerdir.

Birinci kısma onun verdiği örnek şu şekildedir:

- Kişiye hiçbir menfaat sağlamayan ve kişiden bir zararı da defetmeyen yalanın kabih ve çirkin oluşu zarûrî olarak bilinir.

- Daha sonra buna kişiye bir fayda sağlayacak olan ya da ondan bir zararı savuşturan bir başka yalan kıyas edilir. Sonuç olarak kabîh olduğu zarûrî olarak bilinen bir yalan, zarûrî olarak bilinmeyip istidlâl muhtaç olan bir başka yalanın hükmü için bir asıl teşkil etmiş olur.³²²

Bununla birlikte ikinci kısımda yer alan iktisâbî bilgilere onun verdiği örnek ise şu şekildedir:

- Her cismin mutlaka bir arazı vardır,
- Arazlar hâdistir.

³¹⁸ Ebû Reşîd, s. 347-348.

³¹⁹ Ebû Reşîd, s. 330.

³²⁰ Ebû Reşîd, s. 331.

³²¹ Ebû Reşîd, s. 330.

³²² Cüşemî, C. 4, 186b.

- O halde arazlardan ayrılmayan cisimler de hâdistir.

Bu şekildeki bir akıl yürütmede zarûî olarak bilinen bir asıl yoktur. Zira ona göre buradaki öncüllerin hepsi yalnızca delillerle bilinebilir.³²³ Son olarak belirtmek gerekir ki Kâ'bî'ye göre gerek zarûî bilgiler gerekse istidlâlî bilgiler birer arazdır ve iki zamanda bâki kalamadıkları için devamlı değildirler. Bununla beraber Ebû Hâşim, tüm bilgilerin devamlılık arzettiğini, Ebû Ali ise zarûî bilgilerin devamlı olup istidlâlî bilgilerin bir kısmının süreklilik taşımadığını belirtmektedir.³²⁴

Sonuç olarak Kâ'bî, gerek Ehl-i Sünnet gerekse Mu'tezile âlimlerinin genelinde olduğu gibi bilginin zarûî-iktisâbî şeklindeki ayrımını kabul etmekte, kulun sorumluluğuna alan açan iktisâbî bilgiye özellikle vurgu yapmaktadır. Bu konuya dair detaylı bilgi aklın işlevsel yönü olarak istidlâlin incelendiği bölümde sunulacaktır.

IV. BİLGİNİN İMKÂNI

Hemen tüm kelâmcılar varlık hakkında objektif bir şekilde bilgi edinmenin mümkün olduğunu ortaya koymak için önce varlığın, diğer bir ifadeyle “şey”in hakikatini sorgulamışlar, varlığın insanlardan bağımsız, dış dünyadaki hakikatini kabul etmişlerdir. Diğer bir ifade ile var olanın zihinde kurgulanmış bir hayal ve vehimden ya da bir zandan ibaret olmadığını, aksine zihnin dışında bir gerçekliğinin bulunduğunu öne sürmüşlerdir. Bu hususta genelde kelâmcıların, özelde Kâ'bî'nin görüşlerine geçmeden önce bilginin imkânını tartışmaya açan şüphecilik akımı hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

Yunanca skeptinos (septik) kelimesi, düşünceli, mütefekkir, arayan, araştıran, soran ve sorgulayan anlamlarında kullanılmaktadır. Istilahî olarak ise bir kimsenin filozof olsun ya da olmasın bir şeyin bilgisi hakkında ileri sürülen iddiaların güvenilirliğini sorgulamasına şüphecilik (scepticism) adı verilmektedir. Dış dünyadaki hiçbir şeyin kesin olmadığını, bununla birlikte var olan her şeyin şüpheli olduğu ve bu şeylerin bilgisi karşısında da aklın ikilemde kaldığını ileri süren felsefi bir tutum olan bu yaklaşımın ortaya çıkmasının doğal olarak

³²³ Cüşemî, C. 4, 187a. Her ne kadar Kâdî Abdulcebbar bu konuda Kâ'bî gibi düşünmekte ise de genel olarak Basralı Mu'tezilîler hiçbir iktisabî bilginin (fer'in) kendisine kıyas edilecek bir zarûî asla ihtiyacı olmadığını iddia etmektedirler. Söz gelimi Ebû Reşid'in naklettiğine göre Ebû Hâşim iktisabî bilgilerin hepsinin akıl yürüten kişinin delil üzerindeki nazarıyla oluştuğunu ve bu şekilde medlûle dâir bilginin meydana geldiğini belirtmektedir. Ona göre iktisabî bilgi böyle oluşmayıp zarûî bir asla kıyas ile bilinseydi bu takdirde kâdir olan Allah Teâlâ'nın varlığının ispatı için O'na dair zorunlu ve bedihî bilgimizin olması icap ederdi ki bu mümkün değildir. Ebû Reşid, s. 313-314.

³²⁴ Cüşemî., C. 4, 183a-b.

birtakım nedenleri vardır.³²⁵ Onlara göre insanın bir bilgiyi elde edebilmesinin iki yolu vardır; buna göre insan bilgiyi elde etmek için ya duyu verilerini kullanır veya akıl ile nazar ve tefekkürde bulunur. Ancak ne var ki bunların her ikisi de yanıltıcıdır. Pek çok durumda duyu verileri insanları aldatmaktadır. Zira duyu verileri öznel ve kişiden kişiye değişmektedir. Netice itibarıyla öznel olan bir şey de herkesi bağlayan bir bilgi kaynağı olamaz. İnsana kat'i veri sağladığı düşünülen ikinci kaynak olan akıl ise aynı anda iki çelişik önermeyi doğrulayabilir ya da olmayan bir şeyin tasavvurunu zihinde meydana getirebilir. Oysa biz aklın üretmiş olduğu bu şeyin olup olmadığını hiçbir zaman kesin olarak bilip kavrayamayız. Bununla birlikte kişiyi bir kez yanıltan şeyin daha sonra da yanıltmayacağını hiçbir garantisi yoktur.³²⁶

Kadim Yunan'dan günümüze kadar her dönemde var olan bu düşünce kendi içerisinde üç farklı tavra bürünmüş ve Sufestâiyye adıyla klasik kelâmcıların da gündemine girmiştir. Bunlar: Eşyânın hakikatini reddedip var olan her şeyin hayal ve vehimlerden ibaret olduğunu iddia eden İnâdiyye; eşyânın hakikatini kabul etmesine rağmen bu hakikatin sabit olmadığını, dolayısıyla da kişiden kişiye değiştiğini iddia eden İndiyye ve eşyânın hakikatinin sabit olup olmadığının bilinemeyeceğini, kendisinin bu hususta şüphede olduğunu iddia eden Lâedriyye'dir.³²⁷

Kelâm âlimlerinin özellikle Sofistlere karşı münazarada kullandıkları metotları iki başlık altında özetlemek mümkündür:

a. Genel itibarıyla kelâm âlimleri İndiyye ve Lâedriyye taraftarları ile münazara etmiş, onların aklın verilerinin kişiden kişiye değiştiğine dair görüşlerini duyu verileri (algılar) ile kıyas ederek çürütmeye çalışmışlardır. Bu yaklaşım, gerek Ehl-i Sünnet âlimlerinin gerekse Basra Mu'tezilesi'nin ortak tavrıdır. Kâ'bî de İndiyye ve İnâdiyye taraftarlarına karşı aynı metodu benimsemiştir.³²⁸

b. Eşyânın hakikatini inkâr eden ve bunların birer hayal ve zandan ibaret olduğunu iddia eden İnâdiyye taraftarları ile münâzara hususunda kelâmcılar uzlaşma içerisinde değildirlere. Mâtürîdî³²⁹ ve Eş'arî³³⁰ âlimler ile Kâ'bî'ye³³¹ göre onlarla münâzara etmek yersiz ve anlamsızdır. Onlara eşyânın hakikatinin meçhul olmadığını göstermek için yapılması gereken

³²⁵ Bu nedenler hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Hüseyin Atay, "Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)" **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 29, 1987, s. 12-23.

³²⁶ Ferhat Ağırman, Ahmed Türkmetin, "Bilginin İmkânı Problemi: Gazzali Örneği", **Kaygı Dergisi**, Sy. 18, 2012, s. 198.

³²⁷ Sa'düddîn Taftazânî, **Şerhü'l-akîdeti'n-Nesefiyye**, Mustafa Merzukî (thk.), Cezâir: Dârü'l-Hüdâ, 2000, s. 14.

³²⁸ Mâtürîdî, s. 137-138; Taftazânî, s. 15; Kâdî, C.12, s. 43-44; Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 48-49.

³²⁹ Nesefî, C. 1, s. 21-22.

³³⁰ Bağdâdî, *Usûluddîn*, s. 16.

³³¹ Kâdî, C. 12, s. 41; Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 50; *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 78.

aklî delillere müracaat etmek değil, duyu verilerinden istifade etmektir ki bu da ancak onları dövmek veya canlarını yakmakla olur.³³² Kelâmcıların bu yöntem ile amaçladıkları şey, onlara eşyânın gerçekliğini duyularla ikrar ettirmektir.³³³ Ancak Basra Mu‘tezilesi’ne göre onlarla da aklî deliller vasıtasıyla münâzara yapmak mümkündür. Zira onlara göre iktisâbî bilgiyi inkâr eden İnâdiyye mensupları yersiz bir inat içerisinde değil; bilgi elde ettiklerinden habersiz, cehâlet halindedirler.³³⁴

Kâ‘bî’nin bilginin imkânına dair görüşlerine ve bunu kabul etmeyen akımlara karşı eleştirilerine geçmeden önce belirtmek gerekir ki onun bilgi tanımı eşyanın hakîkatini ve bu hakikatin olguya uygun bir şekilde, olduğu gibi bilinebileceğini ifade edecek şekilde yapılmıştır. Tanımda yer alan “olduğu/bulunduğu hal üzere”³³⁵ kaydı, itikad edilen şeyin hayal ve vehim ürünü olmadan kişilerden bağımsız bir şekilde dış dünyada bulunuşunu ifade etmesi bakımından önemlidir. İkinci olarak onun şu ifadeleri de erken dönemde mâhiyeti bilgi anlayışı içerisinde değerlendirdiğini göstermektedir:

*“İlim, bir şeyin inniyetini(mâhiyeti) ispat etmek ve onun hakîkatlerine bulunduğu hal üzere itikad etmektir.”*³³⁶

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Kâ‘bî’ye göre eşyânın mâhiyeti ve hakikati sabittir ve buna dair itikat da mümkündür.

A. Hakîkatin Göreceli Olduğunu İddia Edenler

Kâ‘bî, *Uyûnu’l-mesâil*’de eşyânın kendi özünde bir hakikati olmadığını ve bunun kişiden kişiye değiştiğini iddia edenlere dair şunları dile getirmektedir:

“Ashâb-ı unûda –ki onlar, eşyânın kendinde (kişilerden bağımsız) hakîkatleri olmadığını, hakîkatlerinin inanan kişiye göre şekillendiğini zannetmektedirler. Onlara göre bu durum tıpkı bir yemeği kimi insanın canının çok isteyip kimisinin nefret etmesi, bir şeyin bazı canlılara şifâ olup bazısını da öldürmesi ya da bir zamanda derman olan bir ilacın bir başka zaman zarar

³³² Nakledildiğine göre Sümâme b. Eşres, halife Me‘mûn’un huzurunda “Her şey hayal ve zandan ibarettir. Öyle ki insan onları sadece kendi zihnine göre kavrar ve gerçeklikte hiçbir doğruluk yoktur” diyen bir sofistle tartışmaya tutuşmuştu. Bunun üzerine o, bu kişiye öyle bir tokat attı ki adamın suratı mosmor oluverdi. Bunun üzerine de ona: “Belki de sadece yüzünü yağlamışımıdır” dedi. Bkz. Josef van Ess, “İslâm Dîni Düşüncesinde Septisizm” Murat Memiş (trc.), **D.E.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, C. 22, 2005, s.167-168.

³³³ Josef van Ess’e göre bu, Aristo’nun da salık verdiği bir metottur. Bkz. Van Ess, s.168.

³³⁴ Kâdî, *el-Mugnî*, C. 12, s. 42.

³³⁵ علی ما هو به

³³⁶ Ebu’l-Kâsım el-Kâ‘bî el-Belhî, *Uyûnu’l-mesâil*, s. 53; *Kitâbu’l-Makâlât*, s. 574.

vermesi gibidir- şöyle söylenir: Siz istinbâtî(aklî/istidlâlî) olarak bilinenler için söylediğinizi (aklî çıkarımların kişinin şahsî itikadına bağlı olduğunu) hislerle algılanan şeyler için de söylüyor musunuz? Eğer öyleyse size göre bir cismin uzaklık ve yakınlığı inanan kişiye göre değişmelidir. Söz gelimi bir nesnenin uzağında olan bir kişi için o cisim küçük, yakınında olan için ise aynı cisim büyük olmalıdır.”³³⁷

Kâ'bî, öncelikle bunlara göre kişiden kişiye değişmeyen, objektif hakikatlerin olup olmadığını sorgulayarak onlarla tartışabileceği ortak bir zemin aramaktadır. Nitekim münâzarada aslolan her iki tarafın kabul ettiği ortak yargı ve hükümlerden yola çıkmaktır. Zira bunlar duyu verilerinin kişilerin itikadına bağlı olmayan bir yapıda olduğunu kabul etmekte, ancak aklî çıkarım ve istidlâlîn göreceli olduğunu, dileyenin dilediği sonucu çıkarabileceği esnek bir yapı arzettiğini varsaymaktadırlar. Kâ'bî'nin onlara cevap verirken takip ettiği metot ise her iki taraf nezdinde müsellemler olan duyu verilerinden hareket etmektir. İndiye mensuplarının aklın verilerini göreceli bulmalarının gerekçesi, duyu verileri hususunda herkesin aynı kanaati paylaşmasına rağmen istidlâlî olan hususlarda insanların bir zaman ulaştıkları çıkarımlardan daha sonra vazgeçip başka görüşleri benimsemeleri, sık sık görüş değiştirmeleridir.³³⁸ Buradan hareketle Kâ'bî, onların spekülasyona mahal vermeden kabul ettikleri duyu verilerinin de göreceli olabileceğini göstermeye çalışmakta, çıkarsamalarını, olgulara ilişkin aktarımlarını ve mantık hatalarını ele almaktadır:

“Biz görürüz ki duyu organları bir şeyi uzaktan başka algılarken yaklaşıncaya bu algı zıddına döner. Aynı şekilde yakından algıladığı bir şeye dair itikad, uzağa gidildiğinde tamamen farklı bir hale gelir. Benzer bir şekilde bir kimse balı acı bulabilir, tek gözünü kapattığında farklı görebilir, kılıca baktığında yüzünü uzun veyahut ay ışığında gölgesini görmesine rağmen ayı da suyun içinde görür. Tüm bu yanılsamalar sizin (bir konuda istidlâl edenler daha sonra tam zıddı görüşleri benimsedikleri için aklî verilerin bir hakikati yoktur şeklindeki) kıyasınıza göre birer problem teşkil etmektedir.”³³⁹

³³⁷ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 48.

³³⁸ Ancak öyle görünüyor ki İndiye de kendi içinde iki farklı gruptur. Bunlardan ilki Kâ'bî'nin de tartıştığı, duyu verilerinin objektif hakikatleri olduğunu kabul edip aklın verilerinin kişiden kişiye değiştiğini iddia edenlerdir. İkincisi ise hem hissiyyâtın hem de bedhiyyâtın indî olduğunu iddia edenlerdir. Onlara göre zarûriyyâtın bir kısmı duyu verilerinden oluşmaktadır. Duyu verileri de genellikle yanıltıcıdır. Örneğin şaşının biri iki görmesi ve sahra hastalığına yakalanan birinin tatlı bir şeyi acı olarak algılaması gibi. Nazarî bilgilere gelince bunlar zarûriyyâtın bir fer'ididir. Tüm nazarî bilgilerin aslı zarûridir. Dolayısıyla zarûrî bilgiler kişiden kişiye değişiyorsa nazarî bilgiler de pekâla değişebilir. Onlara göre, “Her müctehid musîbdir.” fikhî kaidesinde olduğu gibi eşyanın hakikatine kim nasıl inanıyorsa o doğrudur. Bkz. Tehanevî, C. 1, s. 957.

³³⁹ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 48.

Böylelikle Kâ'bî, rölativist bir gözle bakılacak olursa duyu verilerinin de değişken olabileceğini ve yanıltabileceğini onlara göstermeye çalışmaktadır. Bunların Kâ'bî'nin verdiği örneklerin birer yanılsamadan ibaret olduğunu iddia etmeleri halinde o, ikinci aşamaya geçerek bu yanılsamalara neden olan illeti duyu organlarıyla mı yoksa akılla mı anladıklarını sorgulatmakta, bunun hislerle bilinmesinin mümkün olmadığını ve yalnızca akılla bilinebileceğini ikrar ettirmektedir.

Kâ'bî konuyu bir örnek üzerinden daha somut hale getirerek onların “renk, onun cisim olduğuna inanana göre cisim, araz olduğuna inanana göre arazdır” sözünün iki ihtimale açık olduğunu belirtir:

a. Bunlardan ilki, rengin ona araz olarak inanana göre araz, cisim olarak inanana göre ise cisim olmasıdır. Tıpkı Amr'a uzaktan bakıp ona Zeyd diye inanan bir kimsenin durumunda olduğu gibi. Nitekim Amr yaklaşınca onun üzerindeki şüphe herkes için gider ve ona dair bilgi objektif bir hal alır. Eğer bunların yukarıdaki ifadeden kastı bu ise Kâ'bî de buna katıldığını ifade etmekte ancak onların bunu izah ederken yanlış bir ibare seçtiklerini belirtmektedir.³⁴⁰ Bu durum, üzerinde spekülasyon olan ve hakikati tam olarak bilinmeyen şeylere dair bir kanaati ifade ederken anlamlı hale gelmektedir. Söz gelimi rengin araz olduğunu savunanlar da cisim olduğunu savunanlar da kendi delillerini öne sürmek suretiyle bir iddiada bulunmaktadırlar.

b. İkinci ihtimal ise rengin iki zıttan meydana gelen bir hakikati olduğu ve bunlardan birisinin ona cisim olarak inanan kimse için bilgi, diğerinin de ona araz olarak inanan için bilgi ifade etmesidir ki mantık bakımından bunun yanlışlığı açıktır. Zira bir şey aynı anda iki farklı görüntü arz edemeyeceği gibi iki farklı hakikate de sahip olamaz.

Son olarak onların bu kıyasına dayanarak Kâ'bî, onlara ahmak ve cahil olarak inanan kimselere göre ahmak ve cahil, cahil olmadığını söyleyen kimselere göre de akıllı kimseler olmaları gerektiğini ifade eder.³⁴¹ Böylelikle anlaşılmaktadır ki Kâ'bî, onların müsellemler kabul ettiği duyu verilerinden yola çıkarak aklın çıkarımlarının da hakikat ifade ettiğini ispatlamaya çalışmıştır.

³⁴⁰ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 49.

³⁴¹ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 49.

B. Eşyânın Hakikatini İnkâr Edenler

Kâ'bî, *Uyûnu'l-mesâil*'de eşyânın hakikatini inkâr eden ve bunların birer zan ve vehimden ibaret olduğunu söyleyenlerle alakalı olarak şunları ifade etmektedir:

*“Ashâb-ı inâda gelince biz onlarla münazara etmenin gereksiz olduğunu ve görüşlerinin hüccet ve istidlâl ile çürütülemeyeceğini ifade ettik. Nitekim onların inkâr ettiği şey, üzerine istidlâlî bilgilerin bina edildiği ve delilsiz olarak (apriorik) sabit olan bilgilerdir. (Onlarla tartışmak için) İstidlâlî bilgiye referans olabilecek bir hakîkatın olması gerekir ki o hakîkat de delile gerek olmadan, bedihî veya hislerle sabit olan ve kendisi dışındakilere delil teşkil eden (zarûrî) bilgidir.”*³⁴²

Kâ'bî, bu eserinde İnâdiyye'ye verilmesi gereken asıl cevapların birinci kitapta³⁴³ yer aldığına işaret ettikten sonra burada ilave olarak birkaç hususa daha değineceğini ifade etmektedir. O, ilk olarak onların şu sorusuna yer verir: Eğer birtakım bilgilerin zarûrî olarak meydana geldiği ve söz konusu bu bilgilerin hiçbir sûrette cehl kabilinden bir zıddının olmadığı kabul edilecek olursa bu durumda bilgi kabilinden bir zıddı olmayan (zarûrî bir) cehâletin varlığı neden imkânsız olsun?

Kâ'bî'ye göre bu soru hak ve bâtılın farkını bilen, hakîkatin doğruluğuna ve zıddı olan bâtılın yanlışlığına inanan kimsenin soracağı bir soru değildir. Eğer zarûrî bilgi gibi zarûrî cehâlet meydana gelseydi onu defetmenin ve zıddı olan hakîkî bilgiyi ispat edebilmenin bir yolu olmazdı. Aynı şekilde eğer böyle bir cehâlet meydana gelseydi kişiden defedilmesi mümkün olmadığı için bu cehâlet hakikat olurdu. Bu durumda da hak ile bâtıl arasında hiçbir fark kalmayacağı gibi mutlak hakikatten bahsetmek de imkânsız olurdu.³⁴⁴

İnâdiyye'ye göre bir şey, hakîkat kabul edilse bile onu ispat edecek başka bir delile ihtiyaç vardır, delilsiz ve bedihî olarak meydana gelen hiçbir hakikat yoktur.³⁴⁵ Kâ'bî, kendisini sofistlerle tartışmaktan alıkoyan gerekçenin de bu olduğunu ifade etmektedir. Çünkü her delil kendisini ispatlaması için bir başka delile muhtaçtır. Bunun sonu ancak delilsiz bir şekilde kabul edilen zarûrî bilgilerde gelir ki İnâdiyye'nin aksine İnâdiyye bu bilgileri de reddetmektedir.³⁴⁶

³⁴² Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 50.

³⁴³ Onun burada bahsettiği birinci kitap muhtemelen *Kitâbu'l-Makâlât* olmalıdır.

³⁴⁴ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 51.

³⁴⁵ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 52.

³⁴⁶ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 78.

Her ne kadar Kâ'bî, onlarla tartışmayı men etse de hak ve bâtılın özelliklerini kıyas etmek suretiyle aralarındaki farkı onlara izah etmeye çalışmaktadır. Buna göre:

a. Her hakîkatin kendisini cehâletin, şüphenin ve bâtılın hiçbir türevinin yok edemeyeceği zarûrî bir aslı, temeli vardır. Eğer her hakikatin karşısında batılın bir türevi olsaydı bu takdirde hakîkat kendisini batıldan ayıracak bir şeye muhtaç olurdu. Bu durumda da İnâdiyye'nin dediği gibi her hakikatin delile muhtaç olması gerekirdi ki bu da sonsuz sayıda delilin art arda gelmesi demektir. Dolayısıyla delilsiz bir şekilde, zarûrî olarak meydana gelen hakikatlerin olması kaçınılmazdır ki bu da duyu verileridir.

b. Bâtılın üzerine bina edilebileceği zarûrî bir zemini ve temeli olmadığı için vehmî gerekçelerden arınmış bir cehâlet de yoktur. Diğer bir ifadeyle her nerede bir cehâlet/yanlış itikad varsa orada mutlaka vehim söz konusudur. Netice itibariyle cehâleti meydana getiren şey, hayâlî illetlerdir ki bunların zarûrî bilgi nev'inden hiçbir karşılığı yoktur. Bununla birlikte tek bir hakikat tüm batılları yok etmeye yetmektedir. Böylelikle Kâ'bî'ye göre şüphe ve bâtılın yok edemeyeceği zarûrî bilgilerin varlığı ispatlanmış olur.³⁴⁷

Ancak tüm bunlara rağmen ashâb-ı inâd, mükâberede bulunmakta ve hakikati kabul etme hususunda inat etmektedir. O halde onlarla münâzara etmek anlamsızdır. Zira onlarla münâzara etmek isteyen bir kişi onların “tüm hakikatler ancak delil ile sabit olur (diğer bir deyişle delilsiz ve zarûrî olarak sabit olan hiçbir hakikat yoktur)” şeklindeki önermelerini teslim etmek zorundadır. Bunun kabul edilemeyeceği ise açıktır çünkü her delil bir başka delile muhtaçtır. Eğer bu durum zarûrî olarak kabul edilen ve diğer tüm bilgilerin kendisi üzerine bina edildiği bir zeminde sonlanmazsa teselsül meydana gelir. Teselsül kabul edildiği takdirde ise sonsuz silsile içerisinde ortada ne delil ne de medlül kalmayacaktır.³⁴⁸

Kâ'bî'nin onlarla tartışmanın anlamsız olduğuna dair kanaatini şekillendiren bir diğer husus da şudur: Ona göre bir kimse bir şeyi biliyorsa kendisinin âlim olduğunu da zarûrî olarak bilmelidir. Örneğin kalemi gören bir kimse göz duyusuyla elde ettiği bilginin âlimi olduğunu da zarûrî olarak bilir. Dolayısıyla kalemi gördüğü anda zarûrî olarak “ben kalemin bilgisine sahibim” demelidir. Ancak Basra ekolüne göre bu bilgi zarûrî değil istidlâlidir.³⁴⁹ Onlara göre bir kimse bir şeyi bilse de bildiğini bilmeyebilir. Basralılara göre İnâdiyye mensupları müşâhedâta dair malumâtı bilmelerine rağmen âlim olduklarını bilmezler bilakis hepsinin zan

³⁴⁷ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 52.

³⁴⁸ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 50-51.

³⁴⁹ Cüşemî, C. 4, 175a.

ürünü olduğuna itikad ederler. Aynı şekilde Sümeniyye mensupları da mütevâtir haberi bilmelerine rağmen kendilerinin bu bilginin âlimi olduklarını bilmezler.³⁵⁰

Kâ'bî, *el-Mesâilü'l-vâride* isimli eserinde bir ilmin aynı anda iki maluma taalluk edebileceğini belirtmektedir.³⁵¹ O'na göre Allah Teâlâ'nın insanların yaratıcısı olduğuna dair bir bilgi hem O'na hem de insanlara aynı anda taalluk etmektedir.³⁵² Sonuç olarak bir ilim kişiye iki malumu sunmaktadır: Bunlardan birincisi malumun bilgisi, ikincisi ise kişinin bu malum ile âlim olduğunun bilgisidir.³⁵³ Ancak Basra Mu'tezilesine göre ikinci malum, (kişinin o bilginin âlimi oluşunun bilgisi) bir başka bilgi ile meydana gelir ki bu da istidlâli gerektirir. Onlara göre bir kimsenin bir şeyi bilmesi o şeyin âlimi olduğuna dair bilgisinden başka bir şeydir ve ilk bilgiyle zorunlu bir birliktelik taşımaz.³⁵⁴ Dolayısıyla Basra Mu'tezile âlimlerine göre İnâdiyye mensupları Kâ'bî'nin iddia ettiği gibi zorunlu bilgiyi inkâr etmek suretiyle mükâbere içerisinde değillerdir ve onlarla tartışmak da mümkündür.³⁵⁵ Ancak Kâ'bî'ye göre onlarla tartışmak yersiz ve anlamsızdır. Bu konuda Kâdî, Kâ'bî'den şu ifadeleri nakletmektedir:

*“Yanlış olan, onlarla münâzaraya girişip onlara cevap vermektir. Çünkü o anda münâzara edip etmediğini bilmeyen, hatta kendisinin var olup olmadığını bilmeyen kişiyle nasıl münâzara yapılır? Onunla konuşmak tıpkı onun susup konuşmaması gibidir. Bu kimseyle tartışmak doğru değildir. Ona yapılacak tek şey te'dip etmektir. Münâzara içinde onunla tartışılacak husus müşâhedât ise ve o bunu dahi inkâr ediyorsa onunla konuşmak nasıl mümkün olabilir? Eğer onlar müşâhedâtta dahi habersiz ve câhil olduklarını ifade ediyorlarsa -ki müşâhedâtta daha sağlam bilgi yoktur- onlara bilginin ve hakîkatin varlığından nasıl bahsedilebilir?”*³⁵⁶

³⁵⁰ Basra ekolünü bu görüşe sevk eden şeyin onların bilgi tanımı olduğu görülmektedir. Nitekim onlara göre bilgi iki aşamadan meydana gelmektedir. İlk aşama itikad, ikinci aşama ise özel yollarla (akıl, duyu vs.) itikadın denetlenmesi neticesinde varılan ilim aşamasıdır. Bu sebeple sofistler bir şeyi bildiklerinde bu onlar için itikad seviyesidir ve henüz ispatlanmamıştır. Dolayısıyla onlar bir şeyi (itikad aşamasında) bilseler de bildiklerini bilmeyebilirler. Bir kişi âlemin hâdis olduğunu istidlal ile bildiğinde de aynı durum meydana gelir. Bu kimse âlemin hâdis olduğuna dair itikadının bilgi anlamına geldiğini ilk anda bilmez. Önce kendisinde hasıl olan bu itikadı belirli metotlarla ortaya koymalı ve bulgusu da nefsinin tatmin etmeli, gönlünü rahatlatmalıdır. Ebû Reşîd, s. 335.

³⁵¹ Ebû Reşîd, s. 310.

³⁵² Cüşemî, C. 4, 175a. Bu hususta Basra Mu'tezile âlimleri Kâ'bî'den farklı düşünmektedirler. Zeyd bilinmeden Allah Teâlâ'nın Zeyd'in yaratıcısı olduğunun ve aynı şekilde Allah Teâlâ bilinmeden Zeyd'in Allah Teâlâ'nın yarattığı bir kul olduğunun bilinmeyeceği iddia edilemez. Çünkü Allah Teâlâ'nın Zeyd'i yarattığı bilinmeksizin de Allah Teâlâ bilinebilir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın zatına dair bilgi Zeyd hiç bilinmeden de mümkündür. Ancak bunun zıddı ise yani Zeyd'in bilinip Allah Teâlâ'nın onun yaratıcısı olduğuna dair bilginin elde edilmesi ise Kâ'bî'nin iddia ettiği gibi zorunlu değil istidlâlidir. Çünkü bu bilgi, Zeyd'in hâdis oluşu, ikincisi Allah Teâlâ tarafından yaratılması ve üçüncüsü Zeyd'in tesadüfen/hata ile var olmayıp bir amaca binaen yaratıldığı şeklinde üç bilgidен meydana gelmektedir. Bunlar bu bilginin zarûrî değil çıkarımsal olduğunun bir ispatıdır. Bkz. Ebû Reşîd, s. 310-311.

³⁵³ Ebû Reşîd, s. 336.

³⁵⁴ Cüşemî, C. 4, 175a.

³⁵⁵ Memiş, s. 125.

³⁵⁶ Kâ'bî, özelde İnâdiyye mensuplarının genelde sofistlerin bir belaya düşer olduklarında mutlaka bu durum karşısında ne yapılmasını bilen bir kimsenin peşinden gideceklerini bildirmektedir. O halde onların durumu aklı ve temyiz melekesini inkâr

Sonuç olarak Kâ'bî'ye göre eşyânın hakikatini bilmelerine rağmen bilmediğini iddia eden bu görüşün savunucularını müşâhedâtın zorunlu bilgisini ikrar etmeleri için te'dip etmek gerekir. Bu yöntem yalnızca Kâ'bî'ye ait olmayıp aynı zamanda hem Eş'arîler hem de Mâtürîdîlerin tercih ettiği bir metottur. Böylelikle bu kişi hissettiği acının gerçekliğinden ve hakîkatinden haberdar olarak mükâbereden kurtulacaktır.

C. Hakikatin Meçhul Olduğunu İddia Edenler

Kâ'bî, *Uyûnu'l-mesâil*'de eşyânın hakikatinin meçhul olduğunu kabul edenlerin temelde iki gruba ayrıldığını ifade etmektedir:

a. Bunlardan ilki, Allah Teâlâ'nın âlemdeki fiillerinden ve yaptıklarından (masnûâtından) câhil olduklarını zannetmektedirler. Bilinemeyeceğini varsaydıkları husus, Allah Teâlâ'nın hiçlikten (lâ min şey) kâinatı nasıl yarattığı yani yaratılışın keyfiyetidir.

b. İkinci grup ise yalnızca yaratılışın değil var olan her şeyin mâhiyetinin meçhul olduğunu iddia etmektedir.³⁵⁷

Kâ'bî öncelikle mâhiyetin tamamen meçhul olduğunu iddia eden ikinci gruba yanıt vermektedir. Ona göre bir şeye dair bilgi, onun inniyyetini³⁵⁸/mâhiyetini ispat etmek ve onun hakikatine olguya uyumlu olarak itikad etmektir.³⁵⁹ Bir kimse, eşyânın mâhiyetinden bîhaber olduğunu iddia etse bu, aslında mâhiyetini farketmeden kabul ettiği ancak kendisine meçhul olduğunu zannetmesi anlamına geir. Dolayısıyla onlar mâhiyet meçhuldür derken dahî onun varlığını ispat etmektedirler. O halde bir şeyin inniyyetinin bilgisi zorunlu olarak meydana gelir

edip gördüklerinin birer zan ve varsayım olduğunu iddia etmekten ibarettir. Onların bu inatçı tavırlarından ötürü de onlarla tartışmak anlamsızdır. Bkz. Kâdî, C. 12, s. 41-42.

³⁵⁷ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 52.

³⁵⁸ Kâ'bî, inniyyeti mâhiyet manasında kullanıyor olmalıdır. Nitekim geniş anlamıyla inniyyet: "zât, mâhiyet ve cevher" anlamlarına gelmektedir. Bkz. Kasım Turhan, "İnniyye", *DİA*, C. 22, 2000, s. 316. Bununla birlikte Kindî, inniyyet ile hakikat arasındaki ilişkinin zorunluluk ilişkisi olduğundan bahsetmekte ve şunları söylemektedir: "İnniyyeti olan her şeyin zarûrî olarak hakikati de vardır. Hakikat zorunlu olarak var olduğuna göre inniyyet de zorunlu olarak vardır" Bkz. Ya'kub b. İshak el-Kindî, *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, Muhammed Abdülhâdi (thk.), Kâhire: Matbaatü Hassan, 1978, s. 26. Kâ'bî'nin eserinde kullandığı ifadeler ise şu şekildedir: 'İlim, bir şeyin inniyyetini ispat etmek ve o şeyin hakikatine olduğu hal üzere itikad etmektir. (...) İnniyyete dair itikad mevcuttur. Bu itikad tüm itikatların ilkidir. Aynı şekilde inniyyet de var olan her şeye şamildir.'" Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 53. Bununla birlikte İbn Sina, inniyyetin mâhiyetin zıddı olduğunu düşünmektedir. İnniyyesi olmaksızın mâhiyeti olan şey malûldür. Dolayısıyla İlk Sebep dışındaki hiçbir şeyin inniyyetinden bahsedilemez, yalnızca mahiyetinden bahsedilebilir. Ona göre inniyyet ve varlık mahiyetten kaynaklanmaz. Bkz. İbn Sina, *eş-Şifa: İlâhiyyat*, G.C. Anavati, Said Zayed (thk.), Kâhire: el-Hey'etü'l-âmme li-Şuûni'l-Matâbii'l-Emîriyye, 1964, s. 346-347. Ona göre 'İlk' in yalnızca inniyyesi vardır. İnniyye ve varlık, mâhiyet için arazîdir ve tüm mümkün varlıkların mâhiyetleri kendileri dışından gelir. İlk sebep için söylenebilecek şey O'nun özünün inniyyeti olduğudur. Bkz. Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafizîği*, 1. Basım, Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1985, s. 56-57.

³⁵⁹ لا علم إلا إثبات إنية الشيء واعتقاد حقائقه على ما هي عليه

zira bu, bizim ilk bilgilerimizdendir ve bu bilgi varlık kazanan her şeye şâmindir.³⁶⁰ Sonuç olarak ona göre eşyânın inniyeti hakkında konuşabildiğimize göre meçhul olmadığı da anlaşılmaktadır.

İkinci olarak o, Allah Teâlâ'nın fiillerinin meçhul olduğunu iddia edenlerin bununla neyi kastettiklerini sorgulamaktadır. Eğer Allah Teâlâ'nın cisimleri hiçlikten (salt yokluktan) vücuda nasıl getirdiğini bilmediklerini iddia ediyorlarsa bunun cevabı kolaydır zira bu, meçhul değil aklen sabittir. Çünkü Allah Teâlâ'nın cisimleri var edişi istidlâlî olarak izah edebilmektedir. Eğer onlar bununla bu yaratılışın keyfiyetini/toplu mu yoksa ayrı ayrı mı olduğunu sorgulamakta iseler bunun bilgisine hiçkimse sahip değildir ancak bunu bilmek imkânsız da değildir.³⁶¹ Diğer bir ifadeyle eğer varlığın nasıl meydana geldiği soruluyorsa bizim vereceğimiz tek cevap Allah Teâlâ'nın ona 'ol' demesidir.³⁶² Eğer bu yaratılışın şekli ve yapısı/keyfiyeti soruluyorsa bunun bilgisi yarattığı anda Allah Teâlâ indindedir.³⁶³ İlk yaratılış anında O'ndan başka hiçbir varlık olmadığı için âyânen bu yaratılışa şâhid olan kimsenin olamayacağı da açıktır.

Sonuç olarak Kâ'bî, bilginin imkânı hususunda eşyânın mâhiyetinden, hakikatinden ve ona dair itikattan habersiz kalınamayacağını açıkça belirtmekte, bu konularda şüphe veya inkâr içerisinde bulunanları farklı tartışma yöntemleriyle ikna etmeye çalışmaktadır.

V. BİLGİNİN OLUŞUMU

Bilgi bahsiyle alakalı diğer bir mesele ise bilginin nasıl oluştuğu hususudur. Şüphesiz bu, insan fiilleri ve bilgisi ile alakalı süregelen tartışmanın bir devamı niteliği taşımaktadır. Yaratıcıyı gösteren deliller üzerinde düşünmek, akıl yürütmek ve bu sayede kurtuluşa ermek insan bilgisinin kaynaklarını ve bu kaynaklardan meydana gelen bilginin türlerini ele almayı zorunlu hale getirmektedir. Zira kulun mükellef sayılabilmesi için bilgiye ulaşabileceği bir zeminin yaratıcı tarafından oluşturulduğuna inanmak gerekmektedir. Bu da İslam düşüncesi içerisinde temelde zarûî ve iktisabî bilgi ayırımını doğurmuştur. Bununla birlikte Mu'tezilî

³⁶⁰ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 53.

³⁶¹ Kâ'bî, onların kastını belirgin hale getirmek için bir örnek vermektedir. Buna göre eğer Abdullah size nasıl geldi? sorusuyla Abdullah'ın gelirkenki halini soruluyorsa buna verilecek cevap "Bir binek üzerinde geldi." gibi o andaki durumunu izah edecek bir cevap olacaktır. Yaratışın bu şekildeki hey'eti ve yapısı Allah indinde sâbittir ancak bunu bilmek insanlar için imkânsız değildir. Bkz. Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 53.

³⁶² Bakara 2/117; Âli İmran 3/47; Yasin 36/82.

³⁶³ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 53.

düşünce içerisinde kişide bilginin meydana gelmesi hususunda farklı nazariyeler de doğmuştur.³⁶⁴

A. Kâ'bî'den Önceki Nazariyeler

Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât* isimli eserinde kendinden önce bilgilerin nasıl meydana geldiğine dair ileri sürülen birtakım fikirleri zikretmektedir. Burada onun zikrettiği dört sınıf şunlardır:

- a. Bilgilerin tamamının zarûrî olduğunu ve kulun hiçbir surette iktisâbî bilgi elde edemeyeceğini ifade eden Câhız'ın görüşü,³⁶⁵
- b. Bilgilerin tamamının iktisâbî olduğunu ve kulun hiçbir şekilde zarûrî bilgi elde edemeyeceğini savunanlar,
- c. Bilgilerin tamamının zarûrî olmasının mümkün olabileceğini fakat tamamının iktisâbî olmasının mümkün olmadığını iddia edenler,
- d. Bilgilerin tamamının zarûrî ya da iktisâbî olamayacağını, bilakis bir kısmının zarûrî bir kısmının da iktisâbî olduğunu kabul edenler.³⁶⁶

Bu görüşlerden ilkinin savunucusu olan Câhız'a göre kulun bir işi meydana getirmek için ortaya koyduğu irâde ve kasıttan başka müdahalesi söz konusu değildir. Dolayısıyla birey, yalnızca irâde göstermekle mükelleftir. Gözünü açan insanın karşısındaki nesneyi görmesi nasıl zorunlu ise akletme gücünü ma'kûlâta (aklî konulara) sevk edip istidlâlde bulunmaya irâde edenlerin neticeye ulaşması da aynen bu şekilde zorunludur.³⁶⁷

Bununla birlikte Câhız'a göre aklî bilgileri elde etmek için irâde gösteren kişi, yaptığı nazar ve istidlâlin doğru bilgiye ulaştırıp ulaştırmayacağını önceden bilmediği için nazar, teklif kapsamına girmez.³⁶⁸ Câhız'ın bu husustaki düşünceleri başta akıl yürütmenin vücûbiyetinin bilinemeyeceği olmak üzere, istidlâl neticesinde bilgiye ulaşmanın kesin olmaması ve elde edilen bilginin bilinçli bir çabanın ürünü olmayıp tamamen kulun tabiatı gereği oluştuğu

³⁶⁴ Racha, s. 163.

³⁶⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 94; Bağdâdî, *Usûlüddîn*, s. 234; Câhız'ın bu konudaki görüşünü şekillendiren kişi hocası Sümâme b. Eşres (ö. 213/828) olmalıdır. Ona göre tevliid ile oluşan fiillerin bir fâili yoktur. Bu fiiller fâillerine nispet edilemediği gibi Allah Teâlâ'ya da nispet edilemezler. O halde bunlar fâili olmayan fiiller kabilindendir. Örneğin ona göre aklî bilgi, nazardan tevellüd ettiği için bir fâili yoktur. Ona göre kulun tek bir fiili/kesbi vardır ki o da irâdedir. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 94.

³⁶⁶ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 411.

³⁶⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Câhız", *DİA*, C. 8, 1993, s. 24.

³⁶⁸ Kâdî, C. 12, s. 324.

yönünde şekillenmektedir.³⁶⁹ O, bu görüşünden dolayı hem Mu‘tezile hem de Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından eleştirilmiştir.³⁷⁰ Kâ‘bî’nin naklettiğine göre Salih b. Kubbe ve ona tâbi olan bazı âlimler de bilgilerin zarûrî olarak herhangi bir nazar ve düşünme olmaksızın Allah Teâlâ’nın kalpte yaratmasıyla meydana geldiğini savunmaktadırlar.³⁷¹

İslam mezheplerinin hemen tamamı Allah Teâlâ’nın âlemi yaratıp her an âleme müdâhil olduğunu kabul etmektedir. Bu minvalde insanların iktisâbî fiilleri de kâinat içerisinde bir şeydir. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet âlimlerine göre Allah Teâlâ âlemdeki her şeyi yönettiği gibi kulların bu türden fiillerini de yaratıp kontrol etmektedir. Bu durum O’nun ilminin, kudretinin, irâde ve tekvînin bir tecellisidir. Buna karşılık Mu‘tezile âlimleri mükellefin sorumluluğuna alan açmak için Allah Teâlâ’nın kulların fiillerini yaratmadığını iddia etmişlerdir. Onların bu iddialarını temellendirmek için kullandıkları argüman ise tevlîd nazariyesidir.³⁷² Buna göre kulların fiilleri mübâşir/doğrudan veya mütevellid/dolaylı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Doğrudan fiil, insanın kudreti altında bulunup onun tarafından başlatılmakta, mütevellid fiil ise bir veya daha fazla vasıta ile gerçekleşmektedir. Söz gelimi düşünen bir kimsenin kastı ve iradesi doğrudan, meydana gelen bilgi ise mütevellid fiillerdendir.³⁷³ Bu türden fiillerin yalnızca kullara nispet edilmesi hususunda Mu‘tezile içerisinde bir fikir birliği olsa da tevelledün tanımı, fâili, hangi fiillerin tevellüdî fiil olduğu tartışmalı konulardır.³⁷⁴

B. Kâ‘bî’ye Göre Bilginin Oluşumu

Genel olarak Mu‘tezilî âlimlerin çoğunda olduğu gibi Kâ‘bî’ye göre de bilgi, kalpte tevellüd ile meydana gelmektedir. O’na göre hayatta olan bir kimsenin kalbi asla herhangi bir bilgidен ya da zıddı olan (cehl, hata ve şekk gibi) manalardan bağımsız kalamaz. Bu sebeple canlı ve kalbinin tabiatı³⁷⁵ değişmemiş olan bir kimse, mutlaka bir bilgiye sahiptir.³⁷⁶ Bu hususta Kâ‘bî,

³⁶⁹ Koloğlu, s. 159.

³⁷⁰ Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, s. 152. Bu hususta Kâdî Abdülcebâr ve Ebû Ali’nin bu fikrinden dolayı Câhız’a yönelttiği eleştiriler için bkz. Koloğlu, s. 160-167.

³⁷¹ Ebu’l-Kâsım el-Kâ‘bî el-Belhî, *Kitâbu’l-Makâlât*, s. 411.

³⁷² Osman Demir, “Tevlîd”, *DİA*, C. 41, 2012, s. 38. Şehristânî’ye göre bu nazariyeyi ortaya atan, Bağdat Mu‘tezile ekolünün ilk temsilcisi kabul edilen Bîşr b. Mu‘temir’dir. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, s. 94.

³⁷³ Memiş, s. 125. Bağdâdî’ye göre sebep ile sonuç arasında zorunlu ilişki yoktur. Söz gelimi bir insan oku çekip atabilir ancak ok hedefe gitmeyebilir. Aynı şekilde ok hedefine gidebilir ancak isabet ettiği şeye zarar vermeyebilir. Ona göre tüm bunlar âdeten netice verir ve Allah Teâlâ’nın irâde etmesi durumunda da âdet gerçekleşmeyebilir. Örneğin çocuk cinsel ilişkiden sonra olsa bile âdetin aksine Allah Teâlâ anne babası olmadan Hz. Ademi yaratmaya güç yetirir. Bkz. Bağdâdî, *Usûluddîn*, s. 159.

³⁷⁴ Ebû’l-Hasen el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, C. 2, 1990, s. 98.

³⁷⁵ بنية القلب Kâ‘bî buna kalbin bünyesi ve yapısı demektedir.

³⁷⁶ Cüşemî, C. 4, 193b.

Ebû Ali ile aynı görüşü paylaşırsa da Ebû Haşim ona katılmamaktadır. Ebû Hâşim'e göre bu manalar (bilgi, hata vs.) ile canlılık arasında akli hiçbir bir bağ yoktur.³⁷⁷ Diğer bir ifadeyle bu manaları meydana getiren illet, canlılık değil başka manalardır. Kâ'bî'ye göre sağlam bir kalp hiçbir surette bilgiden tamamen mahrum kalamayacağı gibi bazı kalpler her bilgiyi elde etmeye de elverişli değildir. Nitekim bu hususta Ebû Reşid şunları nakletmektedir:

*“Ebu'l-Kâsım, mizaca bağlı olarak bazı kalplerin birtakım bilgilere elverişli olmadığını belirtmektedir. (Örneğin) Ona göre bu kalpler, dakik ve latîf olan (kelâm ilmi gibi) ilimleri almaya elverişli değildir. Ancak bizim şeyhlerimize göre kalbin kimi bilgileri elde edip kimisine el verişli olmaması gibi bir durum yoktur.”*³⁷⁸

Görüleceği üzere Kâ'bî'nin bilgi anlayışı içerisinde kalbin yapısı ve tabiatı önemli bir yer tutmaktadır. Buna göre kişinin kalbi biyolojik olarak çalışıyorsa ve yapısı -delirmiş birinde olduğu gibi- bozuk değilse tabiatı gereği mutlaka ondan bilgi tevellüd eder. Ancak yine de bu, her bilgiye açık olduğu anlamına gelmez. Mizaca bağlı olarak bazı bilgileri elde edemeyebilir. Bu hususta Basra Mu'tezile âlimleri Kâ'bî'ye katılmamaktadırlar. Onlara göre bilgilerin oluşması için kalbin bünyesi/yapısının sağlamlığından başka -mizaç gibi- bir şart yoktur. Eğer öyle olmasaydı insanlar içinde bir cismin hareket ettiğini bilen ancak aynı cismin siyah olduğunu bilemeyen insanların olması gerekirdi. Çünkü Kâ'bî'nin bu düşüncesine göre bu iki itikaddan (cismin siyah ve hareket ediyor oluşu) her birisi için kalbin yapısı kişinin mizacına bağlı olarak yetersiz hale gelebilmektedir.³⁷⁹ Siyahı bilen kişinin hareketi de bilebilmesi için mizacının buna el vermesi gerekecek, dolayısıyla hareketin bilgisi için kalbin yapısının sağlam olması yetersiz kalacaktır.

Basralı âlimlere göre Kâ'bî'nin 'mizaç' ile kastettiği şey de oldukça müphemdir. Eğer Kâ'bî bu kavramla bilgiye zıt bir anlamı ifade ediyorsa bu doğru değildir. Nitekim bir kimse eğer mizaca bağlı olarak bir cismin hareketini biliyor ancak aynı cismin siyah olduğunu bilemiyorsa bu takdirde hareket ve siyahlığın iki zıt şeyler olması gerekir ki bu yanlıştır. Çünkü bunlar, iki zıt değil iki muhtelif arazlardır.³⁸⁰

Ne var ki Kâ'bî, bu kavramla vakıayı ortaya koymaktadır. Bilindiği üzere her insanın akli aynı seviyede çalışmadığı gibi her bilgiye de açık değildir. O, bu kavramı ortaya atmakla

³⁷⁷ Ebû Reşid, s. 317.

³⁷⁸ Ebû Reşid, s. 318; Ancak Kâ'bî'nin bu konudaki delili yalnızca kelâm ilmi ile sınırlı değildir. Ona göre bazı insanların kalplerinin fıkha ve matematiğe elverişli olmadığı da yadsınamayacak bir gerçektir. Bkz. Cüşemî, C. 4, 194a.

³⁷⁹ Ebû Reşid, s. 319.

³⁸⁰ Cüşemî, C. 4, 194a.

muhtemelen mukallidin bilgisine de zemin oluşturmak istemektedir. Nitekim köylü ya da eğitimsiz birinin kalbi kelâmın dakîk konularını anlamak ve istidlâlde bulunmak için yeterli olmayabilir. Şu halde bu kimseler ona göre hakkı ve doğruyu taklit etmekle mükelleftirler. Ne var ki onun mizaç ile kastettiği şey de Basralı âlimlerinin iddia ettiği gibi bilgiye zıt bir unsur değil basitçe kişinin kapasitesi olmalıdır.

Kâ'bî'nin bilgi anlayışında kalbin tabiatı oldukça önemli bir yere sahiptir. Ona göre akıl, delilik (cünûn) ve hata (sehv) gibi manalar kalbin yapısından tevellüd ile meydana gelmektedir. Dolayısıyla o, aklı sonuç, kalbin tabiatını da sebep kabul etmektedir. Ancak Ebû Reşid, Basralı âlimlerin onun bu görüşüne şiddetle karşı çıktıklarını nakletmektedir. Onlara göre kalbin tabiatının temelinde bir de canlılık/hayat vardır. Durum böyle olunca kalbin tabiatı, canlılık vs. gibi pek çok sebep, akıl gibi tek bir sonucu meydana getirmiş olurdu ki bu doğru değildir.³⁸¹ Onların Kâ'bî'nin bu görüşüne dair ikinci eleştirileri şudur: Eğer akıl, cünûn ve hatayı kalp tevellüd ile meydana getiriyorsa bunlardan birinin diğerlerine bir üstünlüğünün olmaması ve kalbin tabiatının sınırsız sayıda bilgiyi elde etmesi mümkün olurdu ki bunun yanlışlığı aşikardır.³⁸²

Kâ'bî'ye göre akıl, tevellüd ile kalpten meydana geldiği gibi; bir bilgi başka bir bilgidен tevellüd ile elde edilebilir. Ancak onun bu görüşü de sonsuz sayıda bilginin tevellüd ile meydana gelmesine kapı araladığı için eleştirilmektedir.³⁸³ O, bilginin oluşumunu sebep-sonuç ve illet-malûl gibi zorunlu bir ilişki içerisinde ele alarak aralarına giren herhangi bir arızanın bilginin oluşmasını engelleyemeyeceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla ona göre baygın veya uyuyan bir kişinin kalbinde Allah Teâlâ'ya, sıfatlarına ve O'nun peygamberinin doğruluğuna dair bilgi tevellüd ile meydana gelebilir. Ancak onun bu iddiası da birkaç sebeple eleştirilmiştir:

a. Uykudaki bir kişinin aklı kâmil olmadığı için iktisâbî olarak bir bilgiyi ve marifeti elde etmesi mümkün değildir.

b. Uykuda veya baygın olan birisinin aklı bir çocuğun aklından daha nâkıstır. Çocuk bile Allah Teâlâ'ya dair marifetten, peygamberlerini tasdik etmekten ma'zur iken uykudaki bir kimsenin kalbinde bu türden bir bilginin meydana gelmesi mümkün değildir.

c. Eğer bu kabul edilecek olursa iki durum ortaya çıkacaktır: Uykudaki bu kişi ya nazar ve istidlâl ile bir bilgi elde edecek ya da uyumadan veya bayılmadan önce kendisinde var olan

³⁸¹ Ebû Reşid, s. 319-320.

³⁸² Cüşemî, C. 4, 194a.

³⁸³ Ebû Reşid, s. 320.

bilgi uyku veya baygınlık halinde onda başka bir bilgiyi doğuracak/tevlîd edecektir ki ikisi de Basralı âlimlerce mümkün görülmemektedir.

Sonuç olarak Kâ'bî, diğer Mu'tezîle âlimleri gibi bilginin oluşumu hususunda tevlîd anlayışını benimsemektedir. Ancak onun gerek varlık gerekse bilgi anlayışında tabiatçı bir yaklaşım³⁸⁴ hâkim olduğu için o, bilginin oluşumunu zorunlu sebep-sonuç ilişkisi içerisinde ele almaktadır. Dolayısıyla eğer kalbin tabiatı sağlamsa bu illetin malûlü olan bilgi zorunlu olarak meydana gelir/tevlîd eder. Buna uyku ve baygınlık gibi herhangi bir arıza engel olamaz. Onun bu şekildeki anlayışı zaman zaman Basra Mu'tezilîleri ve Eş'arîler tarafından Allah Teâlâ'nın kudretini hâlel getirdiği ve O'nun âleme müdahalesini göz ardı ettiği gerekçesiyle eleştirilmiştir.

³⁸⁴ Ebû Reşîd, s. 133.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
BİLGİNİN KAYNAKLARI

İslâm düşünce tarihi boyunca bilgi ve bilgiye götüren vasıtaların neler olduğu sürekli bir araştırma konusu olmuştur. Bu bakımdan âlimler bilginin kaynağı hususuna ayrı bir önem vermişler, herkes tarafından kabul edilebilir objektif bilginin kaynağının ne olduğu hususunda çaba göstermişlerdir. Bu bakımdan hadis âlimleri kendilerine hadis olarak nakledilen haberlerin kaynağı hususunda uzun araştırmalar yapmış, isnat sistemini kurmuşlar; fıkıh âlimleri temelde akıllı ve kıyası esasa kabul ederek fıkıh usulünü ve fıkıh sistematüğini geliştirmişlerdir. Kelâm âlimleri ise itikadî konularda doğru bilgi için herkesin mutabık olduğu beş duyu organı, akıl ve haber-i sâdik olmak üzere üç kaynak tespit etmişler, ilham, keşif ve rüya gibi subjektif kaynakları itikadî konular için kaynak olarak kabul etmemişlerdir.³⁸⁵

Mu'tezilî düşünce içerisinde de doğru bilgiyi elde etmek ve aktarmak için temelde üç kaynak tespit edilmektedir. Kâ'bî ise bu hususta genel Mu'tezilî yaklaşımı benimsemekle birlikte onların bilgi vasıtalarına dair görüşleri üzerine bazı ilâve unsurları zikretmektedir. Örneğin o, hakkı taklit etmenin geçerli bir yol olduğunu belirtmekte ve bilgiyi de taklidi kapsayacak şekilde tanımlamaktadır. Bununla birlikte *Kabûlü'l-ahbar ve ma'rifetü'r-ricâl* isimli hadis usulü eserinde haber-i vâhidin bazı durumlarda geçerli bir bilgi kaynağı olduğunu ifade ederek bunu kabul etmeyen hocası Hayyât'ı eleştirmektedir. Tüm bunlarla birlikte bu bölümde onun akıl, nazar ve istidlâl, taklit, haber ve duyu organları gibi bilgi kaynaklarına ilişkin görüşlerine değinilecektir.

I. AKIL

İslâmiyetin doğuşundan günümüze akıl hem teklîf hem de yaratıcıya delâlet eden âlemi idrak etmek için en önemli bir ilâhî mevhibe kabul edilmiştir. Bu durum, Kur'ân'ın pek çok âyetinde “akletmek (taakkul)”, “akıl sahipleri (ülü'l-elbâb)”, “tefekür” ve “tedebbür” gibi ifadelerle dile getirilmiştir.³⁸⁶ Evreni anlamak ve anlamlandırmak, yaratılış üzerinde düşünmek Kur'ânî ifadeyle ancak akıl sahipleri tarafından yapılabilir. Dolayısıyla akıl İslâm'da temel bilgi kaynağıdır ve bilgilerin bilgisidir. Bununla birlikte İslâm düşüncesinde ilk dönemden bu yana aklın ne ölçüde kullanılabileceği tartışılmış, şeriatın anlaşılması hususunda aklın konumu tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bakımdan bu başlık altında aklın mâhiyeti ve işlevsel yönü olan nazar ve istidlâl bahisleri üzerinde durulacaktır.

³⁸⁵ Taftazânî, s. 25.

³⁸⁶ Bu âyetler için bkz. el-Bakara 2/164; el-Mü'minûn 23/80; el-Mü'min 40/67; el-Mülk 67/3; el-Gâşîye 88/17-20.

Akıl, Mu‘tezilî düşünce içerisinde genel olarak araz kabul edilmektedir. Ebû’l-Hüzeyl el-Allaf’a (ö. 235/849) göre hem kişinin kendisini diğer canlılardan, dağ, taş gibi şeylerden ayırdığı zarûrî bilgilerin hem de iktisâbî bilgilerin kendisinden kaynaklandığı bir güçtür.³⁸⁷ Ebû Ali ise aklın birtakım bilgilerden meydana geldiğini, bu bilgiler belirli bir seviyeye ulaştığında da kişinin âkil olup mükellef sayılabileceğini belirtmektedir.³⁸⁸ Câhız’a göre eleştirel bir kuvve olarak kişinin anlayış (fehm) ve kendisini zararlı unsurlardan koruma gücü/garîzesi olarak tanımlanmaktadır.³⁸⁹ Son olarak Kâdî Abdülcebbar’a göre ise akıl, birtakım özel bilgilerin toplamından ibarettir. Bunlar, mükellefin nazar, istidlâl ve mükellef olduğu şeyleri yerine getirmesine olanak sağlamaktadır.³⁹⁰ Görüleceği üzere Kâdî’nin tanımı Ebû Ali’nin tanımına oldukça yakındır. Bu, onların akli süreç içerisinde gelişim göstermeye açık bilgiler yekûnu olarak kabul ettiklerini göstermektedir.

Genel olarak Mu‘tezilî düşünce içerisinde Nazzam dışında hiçbir âlim akli, ontolojik olarak bir varlık/cevher olarak nitelememiş, varlığı bir başkasından olan araz olarak tanımlamamıştır.³⁹¹ Bu sebepten ötürü Nazzam, hareket ve sükûnu aklın merkezi olan kalbin fiilleri olarak görürken diğer Mu‘tezile âlimleri kalbin sükûn ve hareket yönünden bir fiilinin olmadığını belirtmişlerdir.³⁹² Kâ‘bî’ye göre de akıl, kalbin bünyesinden tevellüd ile meydana gelen ve canlılık devam ettiği müddetçe varlığını koruyan bir arazdır. Zira ona göre kalp aklın cevheri olduğu için kalp olmadan aklın varlığı da düşünülemez.³⁹³ Bununla birlikte genel olarak Bağdat Mu‘tezile ekolünde akıl, bilgi kazanmada bir meleke ve yeti olarak ele alınmaktadır.³⁹⁴ Onun bu görüşünü Ebû Reşid, şu şekilde nakletmektedir:

*“Aklın tamamı yalnızca kalbin tabiatı ve heyeti bozulduğunda -ki bu durumda kişide canlılık yok olur- gider. (Bu sebeple bir çocukta ya da yetişkinde kalbinin tabiatı ve biyolojik varlığı korunduğu takdirde en azından kendini bilebilecek kadar akıl mutlaka olacaktır.)”*³⁹⁵

³⁸⁷ Hüsnî Zeyne, s. 20.

³⁸⁸ Memiş, s. 199.

³⁸⁹ Aynı şekilde o, şunları nakletmektedir: “Sen gözünün gösterdiği yere gitme, aklının gösterdiği yere git. Her şey için iki hüküm vardır. Bunlardan ilki duyulara konu olan zâhiri hüküm ve ikincisi akla konu olan batınî hükümdür. Akıl da hüccettir.” Bkz. Hüsnî Zeyne, s. 21.

³⁹⁰ Kâdî, C. 11, s. 375; C. 12, s. 222.

³⁹¹ Ona göre akıl yürütme (taakkul) eylemini gerçekleştiren kalpteki düşüncelerin maddî birer varlığı vardır. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *DİA*, C. 2, 1989, s. 242.

³⁹² Ebû’l-Kâsım el-Kâ‘bî el-Belhî, *Kitâbu’l-Makâlât*, s. 471.

³⁹³ Kâ‘bî’nin naklettiğine göre bu husustaki istisna İskâfî’dir. Zira ona göre kalp dışında da bilginin meydana gelmesi mümkündür. Bkz. Ebû’l-Kâsım el-Kâ‘bî el-Belhî, *Kitâbu’l-Makâlât*, s. 472.

³⁹⁴ Ramazan Altıntaş, “Mu‘tezile’de Akıl Anlayışı”, *Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*, 2004, s. 313.

³⁹⁵ Ebû Reşid, s. 325.

Kâ'bî'ye göre kişinin kalbinin tabiatı ile birlikte biyolojik yapısının da sağlam olması durumunda gerek çocuk gerekse yetişkin olsun en azından kendi varlığından haberdar olabilecek kadar bir akıl olmak zorundadır. Ancak Basra Mu'tezilîleri Kâ'bî'nin zorunlu gördüğü bu hususa katılmamaktadırlar. Bu hususta onların temel eleştirileri Allah Teâlâ'nın akıldan arınmış bir kalp yaratabilmeye güç yetirebilmesi yani bu durumun O'nun kudretine muhâlif olması yönündedir. Dolayısıyla bu, zorunlu bir husus değildir. İkinci olarak eğer aklın devamlılığı mümkünse zıddı olan bir şeyle ortadan kalkması ve zevâli de mümkün olmalıdır. Çünkü her bilginin mutlaka bir zıddı vardır. Eğer mümkün değilse bu takdirde diğer arazlarda olduğu gibi ikinci anda yok olması gerekir ki bu takdirde de kalbin akıldan mahrum kaldığı bir zaman diliminin varlığı kanıtlanmış olur. Dolayısıyla onlara göre kalbin tabiatı ve biyolojik yapısı sağlam olsa da aklın bulunmaması mümkündür.³⁹⁶

Ebû Reşid'in bu konudaki diğer bir itirazı, Kâ'bî'nin sebep-sonuç ilişkisini zorunlu görmesi kaydıyla kalbin tabiatı sağlam olduğu müddetçe ondan tevellüd ile meydana gelen aklın da zorunlu olarak var olacağını iddia etmesidir. Ona göre sebep sahih bir şekilde var olsa da bir engele binaen sonuç tevellüd ile meydana gelmeyebilir. Örneğin baygın bir kişi, kalbinin yapısı sağlam da olsa bilgi üreten bir akla sahip değildir.³⁹⁷ Burada sebep, kalbin yapısı; sonuç ise akıldır. Ancak bu örnekte baygınlık gibi ârızî bir durum tevellüde yani akla engel teşkil etmektedir. Dolayısıyla Ebû Reşid'e göre sebep ile sonuç arasında her zaman zorunlu bir ilişkiden bahsetmek doğru değildir. Tüm bunlarla birlikte o, Kâ'bî'nin bu görüşüne temelden karşıdır. Zira Ebû Reşid'e göre aklın kalbin tabiatından tevellüd ile meydana gelmesi gibi bir durum söz konusu değildir.³⁹⁸

Özetle eğer kalbin tabiatı bozuk değilse akıl ondan zorunlu olarak doğmakta ve gerek çocuk gerekse akıllı kâmil olan reşid bir kimsede en azından kendisini bilebilecek kadar bir akıl meydana gelmektedir. Bunun mefhûm-u muhâlifi olarak Kâ'bî, canlılık gittiğinde yani kalp biyolojik fonksiyonlarını yitirdiğinde cevher olmadan arazın düşünülememesi gibi ne aklî ne

³⁹⁶ Ebû Reşid, s. 325.

³⁹⁷ Ebû Reşid, s. 326.

³⁹⁸ Ebû Reşid, s. 319.

de zarûrî hiçbir bilginin meydana gelemeyeceğini belirtmektedir.³⁹⁹ Bu sebeple o, *Uyûnu'l-mesâil*'de ölüm ile bilginin zıt şeyler olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰⁰

Son olarak Kâ'bî'ye göre bir çocuk, aklı iyi ve kötüyü bilebilecek kadar kemâle ermesene bile ilk anda kendisine fayda sağlayacak bir şeyi güzel (hüsün), zarar dokunabileceğini düşündüğü bir şeyi de çirkin (kabih) görebilir.⁴⁰¹ Ancak teklifin şartı marifet, idrâk ve kavrayış (fehm) olduğu için çocuk mükellef değildir.⁴⁰² Buradan bakıldığında teklifi geçerli kılan şeyin aklın kemâli olduğu anlaşılmaktadır. Eğer insan âkil değilse yaptıklarından ötürü ne bir kınama ne de bir te'dip söz konusu değildir. Ona göre akılda bilgiyi üstün görme ve marifetin değerli bir şey olduğunu bilmek gibi pek çok nimet vardır. Eğer akıl yüce ve şerefli bir şeyse onda kişiyi mükellef olduğu şeyleri bilmekten alıkoyacak hiçbir kusur da olmamalıdır.⁴⁰³ Bu da aklı kemâle eren her insanın ister inançlı ister inançsız olsun mükellef olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak Kâ'bî, teklif için aklın varlığını şart koşturmakla birlikte aklın mâhiyetine ve meydana gelişine dair tutarlı bir sistem kurma gayreti göstermektedir. Ona göre aklın mâhiyeti ve yapısı yukarıda değinildiği gibidir. Ancak onun işlevsel yönü, bilgi üretmek ve istidlâlde bulunmaktır. Bununla beraber o, akıl ile ulaşılabilen bilgiler yanında taklitle elde edilen bilgilere de bu bağlamda yer vermektedir.

A. Nazar ve İstidlâl

Kâ'bî'ye göre nazar ve istidlâl bahsine geçmeden önce delilin ne olduğu üzerinde durmak gerekmektedir. Zira istidlâlî bilgiler delilin üzerine bina edildiği için delilin tanımı ve mâhiyeti önem arz etmektedir. Sözlükte, “kendisinin bilinmesiyle başka bir şeyin bilgisini gerekli kılan şey” olarak tanımlanan delil⁴⁰⁴, lügavî olarak delâlet kelimesinin ism-i fâili olup irşad eden, yol gösteren manalarına gelmekle birlikte işaret, kanıt ve alâmet anlamı da taşımaktadır.⁴⁰⁵ Bu anlamda şâir Ru'be şöyle söylemektedir:

³⁹⁹ Ona göre ölüde ilmin ve elemin yaratılamayacağına dair bilgi, apriorik bilgilerdendir. Eğer ölüde bilginin varlığı kabul edilecek olursa bu takdirde ölünün kâdir ve tercih sahibi olması aynı şekilde tat alma duyusunun da çalışması gerekir. Hal böyle olunca ölü ile canlı arasında bir fark kalmamış olur. Bkz. Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 131-132; Cüşemî, C. 4, 194b-195a; Ebû Reşid'e göre önceleri bu görüşe Ebû Ali ve Ebû Haşim de katılmaktaydılar. Ancak daha sonra Ebû Haşim *en-Nakz alâ ashâbi't-tabâi* isimli tabiatçıların görüşlerine eleştiri getirdiği eserinde bu görüşünden vazgeçmiş ve cansızlarda elemin yaratılmasını aklın mümkün görmüştür. Bkz. Ebû Reşid, s. 167.

⁴⁰⁰ Ebû Reşid, s. 237.

⁴⁰¹ Ebû Reşid, s. 326.

⁴⁰² Hudr Muhammed, s. 67-68.

⁴⁰³ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 123.

⁴⁰⁴ Seyyid Şerif Cürcânî, “delil” md. s. 91.

⁴⁰⁵ Hüseyin Şahin, “Kelâmcılara Göre Delil ve Delil Türleri”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 13:1, 2015, s. 353.

“Rehber (delil) gece vakti yolların daha önceden kullanılıp kullanılmadığını yolu koklayarak anlar.”⁴⁰⁶

Kâ‘bî, Ebû Reşîd’in aktardığına göre delili: “Bir şeye dair kişinin bilgisi ve onu elde edişi” şeklinde tanımlamaktadır.⁴⁰⁷ Ona göre Kâ‘bî’nin bu tanımı doğru değildir. Çünkü âlemin hâdis olduğuna dair akıl yürütürken “Bu konudaki delilimiz, âlemin hâdis olmasına dair bilgimizdir.” dememekteyiz. Zira âlemin hâdis olduğunu bilmemiz durumunda yeniden istidlâl etmemizin bir anlamının kalmayacağı açıktır.⁴⁰⁸ Kâ‘bî, delili sözlük anlamına yakın bir manada kullanmış ve zarurî bilginin dışında kalan iktisâbî bilgilerin elde edilmesi için bir vasıta olarak görmüştür. Diğer bir ifadeyle ona göre delil, zorunlu olarak bilinmesi mümkün olmayan şeyin bilgisine ulaştıran bir araçtır.

Bağdat Mu‘tezilîleri’nin genel kanaati ve Kâ‘bî’ye göre nazar ve istidlâl, bir bilineni diğer bir bilinene eklemlemek suretiyle bedihî olarak üçüncü bir maluma ulaşmaktır.⁴⁰⁹ Buna göre istidlâl, aklın bilinen iki önermeden (kazıyyeden) bu önermelerin bedihî olarak içerdiği bir bilgiyi açığa çıkarma işlemidir. Bu ise bilinmeyene ulaşmak için bilinen önermeleri belirli bir tertip ile düzenlemeyi gerektirmektedir. Nitekim Kâ‘bî, tanımında geçen eklemek (zamm) ifadesi ile sistematik bir şekilde önermeleri düzenlemeyi kastetmektedir. Buna göre istidlâl, bir ya da birkaç önermenin diğer bir önermeyi doğrudan veya dolaylı olarak kapsadığını ve içerisinde barındırdığını gösterme çabasıdır.⁴¹⁰ Ebû Reşîd, Kâ‘bî’nin nazar ve istidlâl kavramı ile birlikte istinbat kavramını da aynı manada kullandığını aktarmaktadır.⁴¹¹ Bununla birlikte Kâ‘bî’nin bu tanımı, klasik mantıktaki kıyasın tanımı ile hemen hemen aynıdır.⁴¹²

Ebû Reşîd, onun tanımını birincisi neticenin bedihî oluşu, ikincisi mukaddimelerin durumu olmak üzere iki açıdan eleştirmektedir. Öncelikle Kâ‘bî’nin tanımda neticenin bedihî olduğunu iddia etmesi doğru değildir. Buna göre:

- Zulüm kabihtir,
- Adam öldürmek zulümdür,

⁴⁰⁶ Ebû Reşîd, s. 344.

⁴⁰⁷ Ebû Reşîd, s. 343. Ebû Reşîd’in naklettiğine göre Kâ‘bî’nin delil tanımının Arapçası şu şekildedir:

‘إن الدليل علمي بالشئ و وجودي له’

⁴⁰⁸ Ebû Reşîd, s. 344.

⁴⁰⁹ Ebû Reşîd, s. 345; s. 348. Bu tanımın Arapçası şu şekildedir: إنه ضم معلوم إلى معلوم لتنتج البديهة منهما معلوما

⁴¹⁰ Abdülkuddüs Bingöl, “İstidlâl”, *DİA*, C. 23, 2001, s. 323.

⁴¹¹ Ebû Reşîd, Basra Mu‘tezile âlimlerinin istidlâli: “marifete ulaştıran/yönlendiren nazar” şeklinde tanımladıklarını nakletmektedir. Bkz. Ebû Reşîd, s. 345.

⁴¹² Tehânevî kıyası şu şekilde tanımlamaktadır: “Kıyas, iki müellef (eklemlenmiş) kazıyyeden oluşmaktadır ki bunlar doğru olduklarında zorunlu olarak üçüncü bir önermeyi gerekli kılarlar. Söz gelimi: ‘Âlem değişkendir’, ‘Her değişken olan hâdistir’ şeklindeki iki önerme birbirlerine eklemlendiklerinde zorunlu olarak ‘o halde âlem hâdistir’ şeklinde üçüncü bir bilgi ortaya çıkar. Buna akli kıyas veya mantıkî kıyas denildiği gibi delil de denir.” Bkz. Tehânevî, C. 1, s. 1348.

- O halde adam öldürmek kabihtir.

Eğer bu kıyasta netice Kâ'bî'nin iddia ettiği gibi bedihî olsaydı kişi bunu zihninden defedemez ve bu bilgi kişiden kişiye değişmezdi. Ancak ne var ki Haricîler gibi zulmün adâlet olduğuna inananların varlığı da bilinmektedir. O halde bu sonucun bedihî olması gibi bir çıkarım doğru değildir.

Ebû Reşid'in tanıma yönelttiği ikinci eleştiri ise şu şekildedir: Kâ'bî istidlâli, bedihî bir sonuç elde etmek için mukaddimelerin birbirlerine eklemelenmesi şeklinde tanımlamaktadır. Buna göre birbirlerine te'lif edilip sonuca götürecek bu iki önerme ya zarûrî ya da iktisâbî bilgilerden teşekkül etmelidir. Bu durumda ortaya çıkan iki ihtimal şu şekildedir:

- Eğer iki önerme zarûrî olursa bu takdirde neticenin bedihî olması gerekir. Bu durumda ne mukaddimelerde ne de sonuçta hiçbir tartışmanın meydana gelmemesi, akıl sahibi hiç kimsenin bu netice üzerinde ihtilafa düşmemesi gerekirdi. Bu, yukarıda bahsedildiği üzere vakıya uyumlu değildir.
- Eğer bu iki önerme istidlâlî bilgilerden oluşuyorsa bu takdirde nasıl olur da asıl olan iki mukaddime istidlâl ile bilinirken, fer'(netice) bedihî olarak meydana gelebilir? Dolayısıyla Ebû Reşid'e göre iki istidlâlî bilginin birbirlerine eklemelenerek bedihî bir bilgi meydana getirmeleri son derece yanlıştır.⁴¹³

Her ne kadar Kâ'bî'nin delil ve istidlâlin tanımını yaptığı eseri günümüze ulaşmamış olsa da gerek delil gerekse nazar ve istidlâlin tanımında Basra Mu'tezile âlimleriyle fikir ayrılığı içerisinde. Bununla birlikte onun nazar ve istidlâl tanımına bakılacak olursa klasik mantıktaki kıyasın tanımına oldukça yakın bir anlamı kastettiği anlaşılmaktadır.

1. Nazar ve İstidlâlin Gerekliliği

Kâ'bî, hem yaşadığı coğrafî ortam hem de üzerinde bulunduğu gelenekten devraldığı ilmî mirasın gereği olarak nazar ve istidlâlin geçerli ve elzem bir bilgi kaynağı olmadığını iddia eden akımlarla mücadele etmiş, onların iddialarına cevap vermiştir. Esasen bu, kelâm âlimlerinin temel yaklaşımıdır. Nitekim Mâtürîdî ve Eş'arî âlimler eserlerinde nazar ve istidlâlin dînî bilgi için kaçınılmaz olduğuna dair birbirinden farklı pek çok fikir ve akımla mücadele etmişlerdir.

Nazar ve istidlâlin geçerli bir bilgi kaynağı olduğunu inkâr edenler hakkında Kâ'bî, *Uyunu'l-mesâil*'de şunları belirtmektedir:

⁴¹³ Ebû Reşid, s. 345-351.

“Kelâm ehlinden bazıları, -nazarı inkâr edenlere karşı ashâbımızın delillerinin toplandığı bir kitapta- şöyle söylemektedirler: Nazar ve aklı metod olarak benimseyenlerin bu konudaki doğruluğuna delâlet eden şey, zarûrî olarak ya nazarın kabul edilmesi ya da onun inkâr edilmesidir. Biz, nazarı inkâr edenlerin çabalarının onları nazarı kabul etmeye mecbur ettiğini görmekteyiz. Çünkü bir kimse, duyu organlarından biriyle, fitraten/tabiaten veya herhangi bir haberle nazarı inkâr ettiğini söyleyemez. Zira bu durumda aynı duyu organlarına sahip olanların ya da nazarın fâsit olduğu hususundaki haberi işiten herkesin aynı görüşü benimsemesi gerekirdi. İnsanlar nazarın fâsit veya sahih olduğu konusunda farklı düşünüyorlarsa bu, nazarın duyu, haber veya fitrat ile inkâr edilemeyeceğini (bilakis bunun aklî bir durum olduğunu) gösterir. İnkâr eden kimse, yalnızca nazarın geçersiz olduğunu vehmetmektedir. Bu, tıpkı diliyle “ben konuşamıyorum”, “ben dilsizim” diyen biri gibidir. Zira bu kişi, nazar ve aklın fâsit olduğunu yine aklıyla bildiğini iddia etmektedir.”⁴¹⁴

Bu konuda onun zikrettiği diğer deliller şu şekildedir:

a. Akıl sahibi kimseleri övmeye ve onları yüceltmeye, toplum indinde konumlarının âli oluşuna, onların edep ve istişârelerine güvenmenin insanların fitratlarına işlenmiş olması, nazar ve istidlâlînin doğruluğuna delalet eden delillerden biridir. Aklını kullanan kişileri hafife alan kimseye ahmak ve akılsız bir kimse olarak bakılması da aynı şekilde insanların fitratına işlenmiş birer tutumdur. Aklın doğru bilgiyi ortaya koymak ve kesin bilgiye ulaşmak gibi bir işlevi olmasaydı insanların fitratı akılla süslenmez, görüşüne baş vurulmaz, bilgili olanlara güvenilmezdi.

b. Kâ'bî'ye göre nazarın sıhhatine dair bir delil de şudur: Ya aklın duyu organlarının işlevi dışında (onların yapamadığı) bir görevi olmalı veya hiçbir işlevi olmamalıdır. Eğer aklın hiçbir işlevi olmasaydı akıl sahibiyle ahmağın veya delinin bir farkı olmazdı. Ve böylece bilgiyi elde edebilme bakımından akıllı biriyle ahmağın aynı seviyede olması gerekirdi. Dolayısıyla aklın bir işlevi ve fonksiyonu vardır ki o da nazardır.

c. Eğer akıl kullanılmasa ve tüm bilgiler bedihî olarak elde edilseydi hiçbir şeyin kimseye gizli kalmaması gerekirdi. Buna ilaveten insan fitratı da bu bedihî bilgilerden birini diğerine tercih etmez, herkes aynı görüşe sahip olurdu. Oysa gerçekte herkesin kendine ait farklı fikir

⁴¹⁴ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 32; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî de *Kitâbu't-Tevhîd*'de istidlâlînin geçerli oluşuna dair Kâ'bî'nin ifadelerine yakın olarak şunları belirtmektedir: “Şunu ifade etmek gerekir ki nazarı inkâr eden kişinin elinde onu reddetmek için nazardan başka bir yol yoktur.” Bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, s. 87.

ve düşünceleri vardır. Bu da göstermektedir ki ma'kûlâta dair bilgi, bir düşünme ameliyesinin neticesinde yani nazar ve istidlâl sonucunda meydana gelmektedir.

d. Nazar ve istidlâlın sıhhati hususunda bir diğer delil de akıl ile emrin, nehyin ve kınamanın güzel görülmesi (hüsün), yokluğuyla tüm bunların çirkin (kabih) görülmesidir. Eğer akıl, emredilen ve yasaklanan şeyleri bilebileceğimiz; kınanan ve yasaklanan şeyleri anlayabileceğimiz bir araç olmasaydı yukarıda sayılanları güzel görmezdi.⁴¹⁵ Nitekim akıl; zinadan, hırsızlıktan, adam öldürmekten kaçınılması gerektiğini bilir ve güzel görür. Ancak mecnun, bir insanı öldürse de kötü bir şey yaptığını bilemez. Aynı şekilde hayvan da bir başka canlıyı öldürürmesine rağmen bu yaptığının kötü olduğunu düşünmez.

Görüleceği üzere nazar ve istidlâlın geçerli bir yol olduğuna dair Kâ'bî'nin zikrettiği tüm deliller, aklîdir. Ancak nazar ve istidlâlın doğruluğunu yine akılla ispatlamak bazılarına göre teselsül anlamına gelmektedir. Zira bu kimselere göre birinci istidlâlın doğruluğu için ikinci bir istidlâl; ikincisinin doğruluğu için de üçüncü bir istidlâl gerekecek, bu da teselsülü doğuracaktır. Ancak Kâ'bî, böyle bir yanılsamayı kabul etmemektedir. Ona göre nazar ve istidlâlın doğruluğu bir başka istidlâlde değil bizzat birincisiyle bilinir. Bunun anlamı şudur: Bir kimse bilir ki, sahibinin düşünürken doğru bir yöntemi benimsediği ve kıyası doğru kurguladığı, bununla beraber sebri (mukaddimelerin düzenlenmesi) takip ettiği, düşünürken hevâsına, bir görüşün taraftarlığına meyiletmediği her istidlâl doğrudur, bunun için bir başka istidlâl ihtiyacı yoktur.⁴¹⁶

Son olarak Kâ'bî'ye göre nazar ve istidlâl, hüsün veya kubuh gibi niteliklere sahip olabilir. Bu hususta Ebû Reşîd şunları nakletmektedir:

“Ebû'l-Kâsım, Uyûnu'l-mesâil'de 'el-Esmâ ve'l-ahkâm' başlığı altında şunları nakletmektedir: Hz. Peygamber'e iman etmeyip ona düşmanlık besleyen biri kendi kendine düşünse: “Ben onun nübüvveti hususunda zâhirî tüm deliller üzerinden akıl yürütüp istidlâl yapacağım. Eğer bu akıl yürütmem beni onun hak peygamber olduğuna götürürse ben, onun eleştirilecek yönlerini en iyi bilen kişi olacağım. Bir kimse kendisini ondan en iyi nasıl korur, onun anlattığı şeyleri en güzel nasıl çarpıtır bu hususlarda en mâhir ve en donanımlı ben

⁴¹⁵ Ka'bî, *Uyûnu'l-mesâil* s. 33.

⁴¹⁶ Ka'bî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 35; Ancak Ebû Reşîd ve diğer Basra Mu'tezililerine göre “nazar doğrudur/sahihtir” ifadesi iki mana taşımaktadır. Birincisi onun güzel olduğunu (hüsün) ifade eder. Bir nazarın güzel oluşu kişiyi bir menfaate iletmesi, onu bir zarardan koruması gibi neticelerle bilinir. İkinci olarak nazarın doğruluğuyla kastedilen şey, nazarın tevellüden bir bilgi meydana getirmesidir. Ancak meydana gelen bilginin sıhhati onlara göre Ka'bî'nin ifade ettiği gibi kıyas metodunu kullanmakla değil nefsin sükûnuyla sağlanır. Buna göre eğer nazar neticesinde tevellüd ile hasıl olan bilgi nefsin sükûnunu sağlıyorsa bu takdirde yapılan istidlâl sahihtir/doğrudur. Bkz. Ebû Reşîd, s. 346.

olacağım. Eğer bu nazar beni onun bâtil olduğuna götürürse -ki böyle bir şeyden Allah'a sığınırım- bu durumda rahata erip onun sözlerinin boş birer uydurmadan ibaret olduğunu kat'î delillerle anlamış olacağım.” dese ve bunun üzerine istidlâl etse sonuçta bu akıl yürütmesi onu Allah Teâlâ'nın marifetine ve Hz. Peygamber'in doğruluğuna götürse bu kişinin marifeti isyan anlamına gelir. İsyân da iman değildir.”⁴¹⁷

Netice itibariyle Kâ'bî'ye göre buradaki nazarın kendisi çirkin/kubuhtur. Ancak Mu'tezilî âlimler Kâ'bî'nin yukarıda zikrettiği örnekte olduğu gibi kişinin istidlâli yapma amacının çirkin olması halinde nazarın etik değeri hususunda ihtilaf etmişlerdir. Ebü'l-Hüzeyl ve Ebû Hâşim'e göre kişi çirkin bir gaye ile nazar etmişse nazarın bizatihi kendisi güzel (hüsün) ancak amaç çirkindir. Onlara göre gaye bizatihi nazarın etik değerini etkilememektedir. Ebû Ali ve Kâ'bî ise, nazarla amaçlanan netice çirkinse nazarın da çirkin olduğunu kabul etmektedirler.⁴¹⁸

2. Nazar ve İstidlâli İnkâr Edenler

Kâ'bî, akla önem veren bir kelâmcı olarak yaşadığı dönemde en çok nazar ve istidlâlin geçerli bir bilgi kaynağı olmadığını iddia edenlerle tartışmış, onlara farklı metotlar kullanarak savundukları şeyin doğru olmadığını ispat etmeye çalışmıştır. Bu bakımdan o, günümüze ulaşan *Uyûnu'l-mesâil* isimli eserinde nazarın doğru bir bilgi vasıtası olduğunu savunmak için özel bir başlık dahi açmıştır. Bu açıdan o, nazarı reddedip yalnızca haberi kabul eden Müşebbihe ve Mücessime gibi fırkalarla ve akıl yerine keşf ve ilhamı koyan birtakım Müslümanlarla tartıştığı gibi Müslümanlar dışından Sümeniyye⁴¹⁹ ve Mülhidlere de nazar ve istidlâlin doğruluğunu kanıtlamak için çaba sarfetmiştir. Bunların her birinin nazar ve istidlâli inkâr gerekçeleri farklı olsa da bu husustaki ortak savları, aklın hükümlerinin ve çıkarımlarının objektif olmayıp değişken olmasıdır. Buna göre herkes kendi görüşünü akıl ile ispat ettiğini belirtmekte, genel geçer bir doğru meydana gelmemektedir. Bu da aklın geçerli bir bilgi kaynağı olmadığını göstermektedir.⁴²⁰

Bu başlık altında Kâ'bî'nin nazar ve istidlâli inkâr eden akımlara karşı geliştirdiği argümanlar üç başlık altında ele alınacaktır. Bunlardan ilki yalnızca duyu verilerini kabul etmek suretiyle akli inkâr eden Sümeniyye, ikincisi yalnızca haberi kabul eden ve onu zâhiri ile

⁴¹⁷ Ebû Reşid, s. 315.

⁴¹⁸ Ebû Reşid, s. 315-316.

⁴¹⁹ Bağdâdî, *Usûluddîn*, s. 21.

⁴²⁰ Sâbûnî, s. 49.

anlayan Müşebbihe ve Mücessime, üçüncüsü ise nazarı geçerli bir bilgi aracı görmekle birlikte kesin ve zorunlu sonuç doğurmayacağını, nazarın âdeten bilgiye götürdüğünü savunan Eş‘arî’lerdir. Ancak belirtmek gerekir ki Eş‘arîler nazarı bir bilgi kaynağı olarak savunmakta hatta nazarı kabul etmeyen ve taklidi kabul edenleri sert bir dille eleştirmektedirler. Ancak Kâ‘bî, benimsediği tevellüd fikri içerisinde sebep-sonuç arasındaki zorunluluk ilişkisinin doğal bir neticesi olarak doğru bir istidlâlin kesinlikle bilgiye ulaştırdığını kabul ederken Eş‘arî’leri istidlâlin âdeten bilgi meydana geldiğini kabul etmelerinden ötürü eleştirmiştir. Bununla birlikte Kâ‘bî, doğru bilginin yalnızca matemattikteki dört işlemle ve hendese ile elde edilebilceğini savunan felsefî bir akımdan daha bahsetmektedir. Onun bu hususta onlara verdiği yanıt, bilginin kaynağı olarak yalnızca duyu verilerini ya da yalnızca haberi kabul edenlere verdiğiyle hemen hemen aynıdır. Buna göre yalnızca matematiksel doğruların hakikat olduğunu iddia edenlere bunu nasıl bildikleri sorulur. Eğer matematikle bildiklerini iddia ederlerse bu takdirde boş laf etmiş olurlar. Eğer bunun dışında başka bir şeyle bildiklerini söylerlerse bu durumda kendi inandıklarıyla ters düşmüş olurlar ki her halükârda devreye akıl girmektedir.⁴²¹

a. Yalnızca Duyu Verilerini Kabul Edenler

Bağdâdî’nin naklettiğine göre nazarı reddedip yalnızca duyu verilerini kabul edenler Sümeniyeye taraftarlarıdır.⁴²² Onlar aynı şekilde haberin de bilgi kaynağı olduğunu reddetmektedirler.⁴²³ Onların hem akli hem de haberi reddetmelerinin gerekçesi, her ikisinin verilerinin de doğru ve yanlış, sahih ve fâsit şeklinde iki ihtimale açık olmasıdır. Kişiyi bu ikilem içerisinde bırakmayan yegâne kaynak duyu verileridir. Bu yüzden Kâ‘bî onlara kişinin duyu verileri hususunda da yanılgıya düşebileceklerini göstermek kaydıyla bu saplantılarının yanlış olduğunu açıklamaya çalışmaktadır.

Kâ‘bî, onlara -tıpkı akli bilgilerin çelişik olduğunu iddia etmeleri gibi- duyu verilerinin de çelişik olabileceğini göstermek için bir kişinin büyük bir cismi uzaklaştıkça küçük görmesine veya bir kişinin olmayan bir şeyin serabını görmesine neyin sebep olduğunu sormaktadır. Eğer bunun duyu organından kaynaklanmayan bir yanılsama olduğu iddia edilecek olursa aynı

⁴²¹ Ebu’l-Kâsım el-Kâ‘bî el-Belhî, *Kitâbu’l-Makâlât*, s. 77.

⁴²² Bağdâdî, *Usûluddîn*, s. 21.

⁴²³ Sâbûnî, s. 49; İbnü’l-Melâhimî, s. 3.

şekilde akıl ile meydana gelen ihtilâfın da akıldan kaynaklanmadığı kabul edilmelidir. Duyu organıyla elde edilen yanıltıcı bilgilerin duyu organından kaynaklanmaması gibi akıl ile elde edilen yanıltıcı bilgilerin de nazardan değil hatalı düşüncelerden ve yanlış mezheplerden kaynaklandığı aşikâr olmalıdır. Oysa doğru kullanılan akıl ve nazar ile yalnızca gerçek bilgiler elde edilip doğru mezhepler teşekkül edebilir. Eğer bu eleştiriye cevap olarak: “siz akli kullanarak duyu verilerini yanıltıcı görüp reddediyorsunuz” denilirse, bu durumda onların da duyu ve hislerle akli inkâr edişinin yanlışlığı ortaya çıkmış olacaktır.⁴²⁴

Kâ'bî'ye göre bilgi kaynağı olarak yalnızca duyu verilerini kabul edenlerin akıl hakkında konuşması da anlamsızdır. Nitekim nazarın delil olmadığını hiçbir duyu organıyla ispat etmek mümkün değildir. Çünkü duyu organlarının verileri akli ve nazarı konu edinebilecek bir yetkinliğe sahip değildir. Bu sebeple duyu organlarının yapamadığı işi gerçekleştirmesi için başka bir veri kaynağı olmalıdır ki bu da akıldır.⁴²⁵

O'nun bilgi kaynağı olarak yalnızca havâss-ı selîme'yi kabul edenlere yönelik diğer eleştirileri ise şu şekildedir:

a. Hiçbir duyu organında duymak ve görmek gibi iki farklı idrak aynı anda bir araya gelmez. Buna göre hem duymayı hem de görmeyi aynı merkezde toplayan bir unsur vardır. İki farklı duyu organının bilgisini aynı anda meydana getiren şey tek başına bir duyu organı olamaz. Çünkü bir duyu organı bir nesnenin hem sesine hem de rengine aynı anda işaret edemez. Duyu organı neye tahsis edilmişse yalnızca onun bilgisi hasıl olur. Sonuç olarak anlaşılmaktadır ki bu ikisi (renk ve ses) farklı şeylerdir ve özellikleri de başkadır. Tüm bunlara dair bilimiz de yalnızca akılla hasıl olur.

2. Kâ'bî'nin bu husustaki bir diğer delili ise tüm bilgilerin akıl yitirildiğinde yok olmasıdır. Tüm bilgiler aklın dışındaki bir başka vasıta ile (haber, duyu organlarından birisi vs.) elde edilse bile akıl gittiğinde bu bilgilerin hepsi kaybolmaktadır. Duyu organlarından birisi işlevini yitirse bile akıl var olduğu müddetçe daha önce o duyu organıyla elde edilen bilgiler olduğu gibi kalır. Örneğin kişinin belli bir yaşa kadar gözü görse ve daha sonra bunu yitirse gözüyle idrak ettiği bilgiler onda saklı kalır zira onu bu şekilde muhâfaza eden şey akıldır.

3. Kâ'bî'nin bu konudaki son delili ahlakî değerlerin kaynağı hususundadır. Nitekim ona göre hiçbir duyu organıyla zâlimin kötü, âdaletin övülesi bir durum olduğu ve iyilik yapana

⁴²⁴ Kâ'bî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 39.

⁴²⁵ Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 77.

karşı teşekkür edilmesi gerektiği gibi hasletler kazanılmaz. Tüm bu değerlerin kaynağı da yine akıl ve nazardır.⁴²⁶

b. Yalnızca Haberi Kabul Edenler

İslâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren dînî konularda akla asla yer vermeyen mezhep ve kişiler daima var olmuştur. Bunlar özellikle naslarda geçen ifadeleri zâhiri itibariyle Allah Teâlâ'ya nispet eden Müşebbihe ve Mücessime gibi akımlardır. Bir kısmı Ehl-i Hadis içinden çıkan ve Mücessime temsilcileri olarak da anılan bu gruba mensup Mudar b. Muhammed el-Kûfî, Kehmes b. Hasan el-Basrî, Ahmed b. Ata el-Hüceymî, Allah ile karşılaşp tokalaşmanın mümkün olduğunu, ileri derecede ihlas ve riyâzet sayesinde Müslümanların dünya ve ahirette O'na sarılabileceklerini ileri sürmüşlerdir.⁴²⁷ Aynı dönemde yaşayan pek çok âlim bunları eleştirerek görüşlerinin yanlışlığına işaret etmişlerdir. Söz gelimi Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Risâle fî istihsâni'l-havz fî ilmi'l-Kelâm* isimli eserinde onlardan şu şekilde bahsetmektedir:

“İnsanlardan bazıları cehâleti kendilerine sermaye edindiler ve onlara nazar ile dînî araştırma ağır geldi. Bu sebeple onlar (bunu yapanları) hafife almaya ve (başkalarını) taklide meylettiler. Usûluddîn hakkında araştırma yapanı eleştirip onları dalâlete nispet ettiler. Hareket, sükûn, cisim, araz, renkler, oluşlar (ekvân), cüz', tafra ve Allah Teâlâ'nın sıfatları hakkında söz söylemenin bid'at ve sapıklık olduğunu zannedip şöyle söylediler: 'Eğer bu konularda nazar etmek hidâyet ve doğru yol olsaydı Hz. Peygamber (s.a.v.), onun halifeleri ve ashabı bu konular hakkında mutlaka bir şeyler söylerlerdi.'”⁴²⁸

Görüleceği üzere bu dönemde akli ve nazarı reddeden akımlar Hz. Peygamber devrinde dînî konularda nazar ve istidlâlî geçerli olmadığını gerekçe göstermiş, o dönemde bunun olmadığını varsayarak daha sonraki nesiller içerisinde nazar ve istidlâlî kabul edenleri bidat ehli olmakla itham etmişlerdir. Eş'arî'nin çağdaşı olan Kâ'bî, onların bu argümanlarını şu şekilde reddetmektedir:

“Eğer birisi çıkıp Hz. Peygamber (s.a.v) devrinde dînî konularda münâzaranın ve karşılıklı delil getirmenin olmamasını bu metotların fâsit oluşuna yorarsa ona şu söylenir: “Hz. Peygamber devrinde akıl ışıığında cedel yapmanın ve delil getirmenin olmaması Hz.

⁴²⁶ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 38.

⁴²⁷ İlyas Üzümlü, “Mücessime”, *DİA*, C. 31, 2006, s. 450; Topaloğlu, s.174.

⁴²⁸ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Risâle fî istihsâni'l-havz fî ilmi'l-Kelâm*, Beyrut: Dârü'l-Meşâri', 1995, s. 38.

Peygamber'in ve apaçık delil olan âyetlerin sahabeye kâfi gelmesindendir. Eğer o dönemde bu metotların olmaması bunların fâsit olduğuna delil olsaydı fetva ve kıyasta da nazar metodunun kullanılmaması gerekirdi ki bu da Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabenin, tâbiûnun ve onları izleyenlerin yaptıklarının yanlış olduğu anlamına gelir."⁴²⁹

Sahabenin böyle bir metoda ihtiyaç duymamasının sebebi itikadlarının saf ve temiz olması, bununla birlikte Hz. Peygamber (s.a.v.) devrinde ya da onun vefatından sonra nübüvvet nurunun hâkim olduğu bir atmosfer içerisinde yaşamalarındandır. Yine bu dönemde dînî ve itikâdî konularda ihtilafın ve fitnenin az oluşu da onların bu metoda ihtiyaç duymamalarının bir sebebidir. Ancak İslâm dünyasında zamanla siyâsî, sosyal ve entelektüel ihtilaflarların baş göstermesiyle bir takım fitnelerin yayılması, bid'atların ve hevâya düşkünlüklerin artması âlimlerin gerek fikhî gerekse usûle dair konularda görüşlerinin farklılaşmasına sebebiyet vermiştir. Bu da bu dönemin âlimlerinin nazar, istidlâl ve içtihad gibi metotlarla meşgul olmalarını gerekli kılmıştır. Netice itibariyle hem fıkıh hem de kelâm metodu bu şekilde teşekkül etmiş oldu.⁴³⁰ Bu bakımdan Kâ'bî'ye göre de ihtiyaca binâen nazar ve istidlâl metodu kullanılmaya başlanmış ve daha sonra doğruyu yanlıştan ayırt etmek için dînî konularda kullanılması zarûrî bir hal almıştır.

Kâ'bî, *Uyûnu'l-mesâil*'de yalnızca taklidi kabul edip dini konularda akla başvurmayan ve kelâm metodunu benimseyenleri dalâlete nispet eden bu akımları kendi argümanlarıyla ilzâm etmektedir. Bu sebeple o, nazar ve akletmenin Kur'ân-ı Kerîm'de geçtiğini ifade ederek âyetlerden delil getirmektedir. Bu bağlamda Gâşiye 88/17-20,⁴³¹ A'râf 7/185,⁴³² Âl-i İmrân 3/190,⁴³³ Âl-i İmrân 3/191,⁴³⁴ En'am 6/76,⁴³⁵ Zâriyât 51/20-21,⁴³⁶ Haşr 59/2,⁴³⁷ Sa'd 38/9,⁴³⁸

⁴²⁹ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 41.

⁴³⁰ Taftazânî, s. 8-9.

⁴³¹ "Deveye bakmıyorlar mı, nasıl yaratılmıştır! / Göğ'e bakmıyorlar mı, nasıl yükseltilmiştir! / Dağlara bakmıyorlar mı, nasıl dikilmişlerdir! / Yeryüzüne bakmıyorlar mı, nasıl yayılmıştır!"

⁴³² "Onlar göklerdeki ve yerdeki sınırsız hükümler ve nizâma, Allah'ın yarattığı her şeye, ecellerinin yaklaşmış olabileceğine hiç bakmadılar mı? Peki, bundan sonra artık hangi söze inanacaklar?"

⁴³³ "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde selim akıl sahipleri için elbette ibretler vardır."

⁴³⁴ "Onlar ayaktayken, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah'ı anarlar. Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler. 'Rabbimiz! Bunu boş yere yaratmadın, seni eksikliklerden uzak tutarız. Bizi ateş azabından koru' derler."

⁴³⁵ "Üzerine gece karanlığı basınca, bir yıldız gördü. 'İşte Rabbim!' dedi. Yıldız batınca da 'Ben öyle batanları sevmem' dedi."

⁴³⁶ "Kesin olarak inananlar için yeryüzünde ve kendi nefislerinizde birçok alametler vardır. Hâlâ görmüyor musunuz?"

⁴³⁷ "Ey akıl sahipleri! Ders alın!"

⁴³⁸ "Bu Kur'an, âyetlerini düşünsünler ve akıl sahipleri öğüt alsınlar diye sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır."

Hûd 11/32,⁴³⁹ Nahl 16/125,⁴⁴⁰ Meryem 19/42,⁴⁴¹ Enbiyâ 21/63⁴⁴² âyetlerini Allah Teâlâ'nın düşünmeye ve nazara teşvik etmesine delil olarak zikretmektedir. Burada örnek olması hasebiyle Kâ'bî bir âyeti şu şekilde ele almıştır: Gâşiye sûresindeki âyette Allah Teâlâ'nın devenin yaratılışına bakmaktan(nazar) kastı, onun yaratılışı üzerinde düşündürmektir. Nitekim eğer hakikî manada göz ile bakmak kastedilmiş olsaydı göz duyusu hem çocukta hem de akılsız varlıklarda ortak olduğu için nazar ifadesinin kullanılmasının bir özelliği kalmamış olurdu.⁴⁴³

İkinci olarak eğer nazar ve istidlâli kabul etmeyip yalnızca taklidi benimseyenlerin gerekçesi nazar metodunu kullananların düştükleri ihtilaflar ise bu takdirde kişinin taklide meyletmesinin hiçbir anlamı olmamalıdır. Çünkü Mecûsî birisi atalarını taklit ettiği için Mecûsî; Yahûdî aynı şekilde taklit ile Yahûdî; Hristiyan, yine atalarını taklit etmekle Hristiyan; Düalist atalarını taklit ile Düalist; Râfızîler de kendilerinden öncekileri taklit ettikleri için Râfızî olmuşlardır. Görüleceği üzere taklit ile helâk olanların sayısı akıl ve nazar ile helak olanlardan çok daha fazladır. Bu sebeple araştırma, nazar ve kıyasa güven olmadığı takdirde taklide asla güvenin olmayacağı açıktır.⁴⁴⁴

Son olarak Kâ'bî'ye göre yalnızca haberi kabul eden, bununla birlikte Müşebbihe ve Mücebbire gibi mezhepleri taklit eden kişiye bunları taklit etme gerekçeleri sorulur. Eğer yanıtları bunların Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât oldukları yönündeyse bunu bilebilmelerinin iki yolu vardır:

Buna göre öncelikle bu kişi sünnet ve cemaatin ne olduğunu bilmeli, sonra da taklit ettiği mezhepleri sünnet ve cemaatin özelliklerine kıyas ederek bunların Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât olduğuna kanaat getirmiş olmalıdırlar. Ancak sünnet ve cemaatin bilinmesi ancak nazar ve istidlâl ile mümkündür. Aynı şekilde burada bir de kıyas vardır. Eğer bir kimse bu mezheplerin hak olduğuna bu yolla inanmışsa mantıkî değildir nitekim bu, o kimsenin bu bilgiye ulaşmak için nazar ve istidlâl metodunu uyguladığı anlamına gelmektedir.

İkinci ihtimale göre bu kişi Müşebbihe ve Mücebbire'nin çok oruç tuttuklarını, sürekli namaz kıldıklarını, bol sadaka verdiklerini ve hacca gittiklerini görmüş, âvamdan zanaatkârların ve tüccarların bunların peşine gittiklerini müşâhede etmiş ve böylelikle bunların Ehl-i Sünnet ve'l-

⁴³⁹ Dediler ki: "Ey Nûh! Bizimle tartıştın ve tartışmayı uzattın. Eğer doğru söyleyenlerden isen, haydi kendisiyle bizi tehdit ettiğin azabı getir."

⁴⁴⁰ "(Ey Muhammed!) Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et. Şüphesiz senin Rabbin, kendi yolundan sapanları en iyi bilendir. O, doğru yolda olanları da en iyi bilendir."

⁴⁴¹ "Hani babasına şöyle demişti: 'Babacığım! İştıme, görmeyen ve sana bir faydası olmayan şeylere niçin tapıyorsun?'"

⁴⁴² Dedi ki: "Hayır! Bunu şu büyükleri yapmıştır. Konuşabiliyorlarsa, onlara sorun bakalım!"

⁴⁴³ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 40.

⁴⁴⁴ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 40.

Cemaât olduğuna kanaat getirmiştir. Ancak Kâ'bî'ye göre onların benimsedikleri bu yol da doğru değildir. Çünkü bir kimsenin ibadetinin çok oluşu onların sünnet ehli olduğu anlamına gelmez. Nitekim Hâricîler, Zeydiyye, Râfızîler ve Mu'tezile içerisinde de ibadeti onlar kadar çok olanlar vardır. Aynı şekilde sayıca çok oldukları memleketlerde halk onların peşinden gider. O halde Müşebbihe ve Mücebbire'nin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât olarak isimlendirilip akıl ve nazar olmaksızın körü körüne taklid edilmelerinin bir izahı yoktur.⁴⁴⁵

Görüleceği üzere Kâ'bî'nin bu mezheplerin nazarı inkâr eden tutumlarına karşı öncelikle nazar ve istidlâlin tarihî olarak ihtiyaç haline gelişini ve sistematik bir biçimde kullanılmasının gerekçelerini izah etmekle başlamaktadır. İkinci olarak o, bu mezheplerin tek geçerli bilgi kaynağı kabul ettikleri nasslarda yer alan nazar ve düşünmeye dair âyetleri serdetmektedir. Bununla birlikte taklit ile helâka uğrayanların sayılarının nazar ve istidlâl ile yanlışa düşenlerden daha fazla oluşuyla mukayese etmek suretiyle onların bu konudaki şüphelerini yok etmeye çalışmaktadır. Son olarak ise aklî olarak onların taklit gerekçelerini açıklayarak onları taklide sürükleyen sebep ve illetin ne olduğunu sorgulatmaktadır. Ancak onun bu eleştirisi cehâleti kendilerine sermaye edinen ve aklın geçerli bir bilgi kaynağı olduğunu reddedenlerdir. Zira ona göre âvamdan bir kişi hakkı taklit ettiği müddetçe kurtuluşa erecektir. Ancak onun bu husustaki görüşleri daha detaylı bir şekilde ilgili başlık altında ele alınacaktır.

c. Nazarın Âdeten Bilgiye Götürdüğünü Kabul Edenler

Hicrî III. yüzyıldan itibaren Yunan felsefî eserlerinin tercüme edilip İslâm dünyasında yer edinmesiyle birlikte tartışılan konuların başında varlığın mâhiyeti yani tabiat felsefesi gelmektedir. Eşyânın var oluşu kadar varlığını sürdürmesi, âlemin mekanik ve determinist(zorunlu) kanunlara tabi olup olmadığı, tâbi değilse ondaki nizam ve sürekliliği sağlayan fâil unsurun ne olduğu ve âlemlerle olan ilişkisinin mâhiyeti konusu filozoflarla kelâmcılar arasında ihtilafa neden olan hususlardandır. Kelâmcılar, deizme kapı araladığı gerekçesiyle söz konusu işleyişin zorunlu (determine) olmadığını iddia ederek bu konuda âdet kavramını ihdâs etmiş, böylece İslâm literatürüne sünnetullah ile eş anlamlı olarak “âdetullah” kavramını dâhil etmişlerdir. Âdetullah, tabiat kanunlarının zorunluluğu gerektirmediği ve olup biten her şeyde tabiat üstü bir irâdeye ihtiyacı vurguladığı için hem ilâhî irâdeye alan açıyor

⁴⁴⁵ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 54.

hem de mucizeye imkân sağlıyordu. İlk dönem Eş‘arî kelâmcılarından Bağdâdî gibi âlimler bu teori için yalın durumda “âdet” kavramını kullanmış,⁴⁴⁶ İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî ve Gazzalî gibi sonraki dönem kelâm âlimleri ise âdet kelimesini Allah’a nispet ederek “âdetullah” şeklinde ifade etmişlerdir.⁴⁴⁷

Özellikle Eş‘arîlerin ortaya attığı bu teorinin tarihî zemini, Mu‘tezilî tevellüd nazariyesinin eleştirisinde kendisini göstermektedir. Bu bağlamda İbn Fûrek, tevellüd nazariyesini ele aldığı başlığın altında Ebu’l-Hasen el-Eş‘arî’nin bu konu hakkındaki görüşlerini nakletmektedir. Ona göre hâdis olan her şey hem varlığında hem de varlığını sürdürmesinde hiçbir zorunlu sebep ve illet olmaksızın Allah Teâlâ tarafından yeniden yaratılmaktadır. Aynı şekilde ilim, canlılık, göz ve idrakten hiçbiri yekdiğeri için zorunlu ve bağlayıcı değildir. Dolayısıyla ona göre zorunlu bir tabiat yoktur ve var olan her şey yaratıcının irâdesi ve her an sürekli yaratmasıyla meydana gelmektedir.⁴⁴⁸ Bilgi konusunda Eş‘arî, hem nazar neticesinde meydana gelen bilginin hem de mütevâtir haber ile meydana gelen bilginin zorunlu olmayıp Allah Teâlâ’nın o an yaratmasıyla oluştuğunu kabul etmektedir.⁴⁴⁹ Ancak âdet teorisini yalnızca Eş‘arî’ler değil, müteahhirûn Basra Mu‘tezilesi âlimleri de savunmaktadır. Bu hususta Ebû Reşid şunları ifade etmektedir:

*“Ebu’l-Kâsım’a göre canlılar yaşamlarını sürdürebilmek için gıdaya muhtaçtır. Tabiatı bozulup değişmediği sürece besin olmadan varlığını devam ettiremezler. Ancak bizim şeyhlerimize göre (Basralılar) canlılar (tabiatı gereği) beslenmeye (zorunlu olarak) muhtaç değildir. Beslenme, âdeten yaşamın devamı için gereklidir.”*⁴⁵⁰

Kâ‘bî, yukarıda da ifade edildiği üzere her şeyin bir tabiatı olduğunu ve -Allah Teâlâ eşyâyı başka bir şekilde yaratmaya kâdir olsa bile- âlemde var olan her şeyin dört elementten/tabiatan teşekkül ettiğini savunmaktadır.⁴⁵¹ Ona göre var olan şeylerin bir kısmı insanların şekil ve heyet kazandırabileceği nesnelerden, bir kısmı ise tabiatlarını değiştirmeye kulun gücünün asla yetmeyeceği nesnelerden oluşmaktadır. Söz gelimi buğdayın bir tabiatı vardır ve buğdaydan asla arpa meydana gelmez. Aynı şekilde insan sperminden Allah Teâlâ’nın bir başka canlıyı yaratması gibi bir durumdan bahsedilemez. Sonuç olarak Kâ‘bî, eşyânın kendi özünde

⁴⁴⁶ Bu kavramı Bağdâdî şu şekilde kullanmaktadır: “Bize göre Allah Teâlâ’nın bu âdeti değiştirmek sûretiyle insandaki tüm nazarî bilgileri zarûriye çevirmesi mümkündür. Bu durum tıpkı Hz. Adem’e istidlâl ve bir kitaptan okumadan zarûrî birer bilgi olarak isimleri öğretmesi gibidir.” Bkz. Bağdâdî, *Usûluddîn*, s. 29.

⁴⁴⁷ İlyas Çelebi, “Sünnetullah”, *DİA*, C. 38, 2010, s. 159.

⁴⁴⁸ İbn Fûrek, s. 132-134.

⁴⁴⁹ İbn Fûrek, s. 135.

⁴⁵⁰ Ebû Reşid, s. 234.

⁴⁵¹ Ona göre hiçbir cisim ateş, su, hava ve topraktan bağımsız olamaz. Cisimler de hararet (sıcaklık), burûdet (soğukluk), rutûbet (ıslaklık), yubûset (kuruluk) gibi arazlardan ayrılmazlar. Bkz. Şeyh Müfid, s. 102.

barındırdığı bu tabiata dışarıdan bir müdahalenin olamayacağını savunmaktadır. Bununla birlikte o, sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu olduğunu sıklıkla vurgulamakta, bu açıdan onun görüşleri nedensellikçi yaklaşıma daha yakın durmaktadır. Ebû Reşid, onun bu fikirlerine hem Basra Mu'tezile âlimlerinin hem de Kâ'bî'nin kendi ashabından olan Bağdatlıların katılmadığını nakletmektedir.⁴⁵²

Bilginin oluşumu başlığı altında da zikredildiği üzere tevellüd neticesinde bilginin oluşumu Kâ'bî'ye göre zorunluluk arz etmektedir. Kişi uykuda veya baygın bile olsa kalbi bilgi meydana getirebilir. Onun zikrettiği tek şart, kalbinin biyolojik yapısının ve tabiatının sağlam olmasıdır. Onun varlık hakkındaki tabiatçı tutumu bilgi anlayışına da yansımaktadır. Zira o, *Uyûnu'l-mesâil*'de âdet teorisini savunanları "nazar ve aklın hüccet değerini geçersiz saymak isteyenler" şeklinde vasıflandırmaktadır. Ona göre âdet düşüncesini savunanlar, herhangi bir görüşün doğru olup olmadığına dair bilginin kalpte nazar ve istidlâl olmaksızın da meydana gelebileceğini, ancak âdeten nazar neticesinde meydana geldiğini iddia etmektedirler.⁴⁵³

Kâ'bî, bu görüşün tutarsızlığını göstermek için onlara bir dizi sorular yöneltmektedir. Buna göre o, kalbin tabiatı sağlam ancak göz ya da bakma yoksa bu durumda renklere dair bilginin meydana gelip gelemeyeceğini sormaktadır.⁴⁵⁴ Eğer renklere dair bilginin âmâ bir kimsenin kalbinde yaratılabileceğini iddia ederlerse bu takdirde onlara göze ışığın değdiği, gözün sağlıklı bir şekilde çalıştığı zaman renklere dair bilginin yaratılıp yaratılamayacağı sorulur. Eğer yaratılamayabilir derlerse bu takdirde âmâda bilginin meydana gelip görende meydana gelememe durumu mümkün olur ki bu kabul edilebilir bir şey değildir.⁴⁵⁵ Sonuç olarak

⁴⁵² Ebû Reşid, s. 133.

⁴⁵³ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 43.

⁴⁵⁴ Cüşemi, Kâ'bî'ye göre Allah Teâlâ'nın renklere dair bilgiyi âmâ birinin kalbinde yaratmasının mümkün olmadığını nakletmektedir. Bkz. Hâkim el-Cüşemî, C. 4, 178b; Bu konuda Şeyh Müfid de Kâ'bî ile aynı düşünmekte ve şunları ifade etmektedir: "Âmâ birinin kalbinde renklere dair bilginin meydana gelmesi imkânsız olduğu gibi herhangi bir engel olmaksızın göze bir maddenin ışıkları değmişse o kişide bilginin oluşmaması da imkânsızdır. Aynı şekilde istinbata dair konularda delil olmadığı müddetçe bir kişinin kalbinde bilginin oluşması da imkânsızdır. (...) Bu, Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin ve tevhid ehlinin çoğunun görüşüdür. Bazı Mu'tezililer onun bu görüşüne katılmamaktadırlar." Bkz. Şeyh Müfid, s. 132. Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*'ta âmâ birinin kalbinde renklere dair bilginin yaratılabileceğini savunanların İskâfî, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf ve bunların mezheplerine tâbi olan Basralılar olduğunu nakletmektedir. Bkz. Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 472. Bunun gerekçesi Bağdat Mu'tezililerinin tabiatçı bir varlık anlayışına sahip olmasıdır. Bu konuya dair bir başka örnek ise şu şekildedir: Bağdat Mu'tezililerine göre Allah Teâlâ'nın zarûrî bilgiyi iktisâbiye çevirmesi mümkün değildir. Çünkü bir bilginin tabiatı iktisâbî ise o ancak o yolla bilinebilir. Ancak Basra Mu'tezililerine göre Allah Teâlâ her türlü yaratmaya kâdirdir. Bkz. Ebû Reşid, s. 330.

⁴⁵⁵ Bu hususta İbn Fûrek'in Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'den nakilleri Kâ'bî ile karşılıklı münâzara hissi uyandırmaktadır. Bu noktada İbn Fûrek, Eş'arî'nin âmâ birinin kalbinde Allah Teâlâ'nın bilgiyi yaratabileceğini şu şekilde ifade etmektedir: "Işık ve bir cisim ile mukabele neticesinde gözde idrâki yaratan Allah Teâlâ, ışık ve mukabele olmadan yaratmayı dileyseydi bunu yapabilirdi (buna kâdirdir) ve bu sahih olurdu." Bkz. İbn Fûrek, s. 134.

Kâ'bî'ye göre bir cisimle mukabele (karşısında olma), göz teması, gözün sağlıklı çalışması ve ışık gibi ön şartların bulunması halinde bilginin oluşması zarûrîdir.⁴⁵⁶

Onun âdet teorisini savunanlara yönelttiği diğer eleştiriler şu şekildedir:

a. Eğer bir konu hakkında nazar tam manasıyla yapıldıktan sonra bilginin oluşmaması mümkünse bu durumda neden halfa otu⁴⁵⁷ ile ateş yan yana geldiğinde otun yanmaması mümkün olmasın? Sonuç olarak âdeten ot ile ateş yan yana geldiğinde yanması gerekir. Ancak aklen yanmaması da mümkündür. Ancak her ne zaman ateş bu ot ile yan yana gelse biz yandığına şahit olmaktadır. Aynı şekilde ona göre âdet nazariyesini savunanlara taşı kaldırıp atma durumu da sorulmalıdır. Buna göre taşı kaldırıp attığımız takdirde gitmemesi de imkân dahilinde olmalıydı. Oysa taşın her fırlatılmasında gittiği gözlenmektedir.⁴⁵⁸

b. İkinci olarak eğer doğru bir akıl yürütme sonrasında bilginin oluşmaması mümkünse göz bir cisme temas ettikten sonra o cisme dair bilginin oluşmaması da mümkün olmalıdır. Çünkü gâibe dair bilgi delil üzerinde nazar etmekle elde edilirken, şahit (görünür) âleme dair bilgi gözle elde edilmektedir. Delil üzerinde nazar ettikten sonra gâibe dair bilginin oluşmaması mümkünse gözün bir cisme temasından ve mukâbelesinden sonra da idrakin oluşmaması mümkün olmalıdır.⁴⁵⁹

c. Bu görüşü savunanlara göre doyma bilgisinin âdeten yemek yedikten sonra oluşması gibi nazarî bilgi de âdeten istidlâl neticesinde meydana gelmektedir.⁴⁶⁰ Ancak bu takdirde duyu organıyla elde edilen zarûrî bilgi ile istidlâlî bilgi eşit olacaktır ki bu görüş Sofistlerin iddialarına daha yakındır.⁴⁶¹

d. Son olarak onlara şu soru yöneltilmelidir: Görmenin âdeten göz kapağını açıp bakmakla gerçekleşmesi gibi göz kapalıyken halihazırdaki kesif (yoğun) cisimlere dair bilginin gözün kapalı olmasıyla gerçekleşmesi mümkün olur muydu? Eğer olurdu derlerse bu takdirde körlükle görme arasında bir farkın kalmaması gerekir. Her şeyin tabiatı ile değil de imkân dahilinde

⁴⁵⁶ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 45.

⁴⁵⁷ Çabucak alev alabilen bir ot türü.

⁴⁵⁸ İbn Fûrek, Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'nin böyle bir şeyin mümkün olduğuna dair görüşünü şu şekilde nakletmektedir: "O, taşın atılması durumunda gitmesinin bizim elimizde olmadığını belirtmektedir. Bilakis taşın gitmesi Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla oluşmaktadır. Bir kimsenin taşı atması durumunda Allah Teâlâ'nın gitmeyi yaratmamasıyla taşın gitmesi imkânsız hale gelmektedir. Aynı şekilde bir kişi taşı atmadığı takdirde Allah Teâlâ'nın taşa gitmeyi yaratması ile taşın gitmesi de mümkündür." Bkz. İbn Fûrek, s. 134.

⁴⁵⁹ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 45.

⁴⁶⁰ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye göre yemek yedikten sonra doyma, su içtikten sonra suya kanma, yemek ve su olmadığında acıkma ve susama gibi bilgilerin tamamı Allah Teâlâ'nın ihtiyârı ve irâdesiyle kişide yaratılmış bilgilerdir. Eğer Allah Teâlâ dileseydi tamamen başka bir şekilde de bu bilgileri meydana getirebilirdi. Ancak Allah Teâlâ âdeti bu şekilde cereyan ettirmiştir. Eğer başka bir şekilde meydana getirseydi bu durumda âdeti delmiş olurdu ki bu da mucize ve kerâmetin oluşmasına birer delil teşkil etmektedir. Bkz. İbn Fûrek, s. 135.

⁴⁶¹ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 45.

işlediği kabul edilirse bu durumda kudret ile aczin, canlılık ile ölümün, sağlık ile hastalığın, akıl ile deliliğin hiçbir farkı kalmazdı.⁴⁶²

Sonuç olarak Kâ'bî, tabiat felsefesine yaklaşımının tutarlılığı çerçevesinde nazar ve istidlâlin doğru yapılması sonucunda makûlâta dair bilginin kesinlikle meydana geleceğini savunmaktadır. Bu bağlamda o, var olan her şeyin her an Allah Teâlâ tarafından yeniden yaratıldığını, eşyânın bu türden kendinde bir tabiatının olmadığını ve âlemdeki her şeyin âdetullah çerçevesinde oluştuğunu kabul eden Eş'arî'leri eleştirmektedir.

B. İstidlâlin Zıddı Olarak Taklit

Buluğ çağına eren bir kimsenin başkalarının -ebeveyninin, hocalarının ya da kamu otoritesinin- inandıkları şeye pasifçe itaat etmesi onu hakîkî mü'min kılmaya yetip yetmediği ya da tefekkür, bilişsel kavrayış ve istidlâlin ne oranda ve kimler için gerektiği kelâm âlimleri tarafından erken dönemden itibaren tartışılan konuların başında yer almaktadır. Bu sebepten bu konu genellikle taklidin bilgi sayılıp sayılmayacağı tartışması ekseninde ele alınmaktadır. Taklit, bir kimsenin bir başkasından görerek inandığı şeyi sorgusuz sualsiz kabul etmeyi ya da toplum indinde muteber kabul edilen insanların fikirlerine şahsî düşünce süzgecinden geçirmeden boyun eğmeyi ifade etmek için kullanılmaktadır.⁴⁶³ Kelâm âlimlerinin genel kanaatine göre nazar ve istidlâl, imanın kemâlinin şartları arasında zikredilirken Eş'arî'ye göre imanın sıhhat şartı olarak zikredilmektedir. Ancak bu konuda Eş'arîler'e yakın bir anlayışı benimseyen pek çok Mu'tezilî âlimin, ya pek çok konuda Ehl-i Sünnet'e muhâlif olduklarından hata ettikleri dile getirilmiş, ya da her şeyi akılla izah etme yolundaki metotlarının onları bu sonuca ulaştırdığı üzerinde durulmuştur.⁴⁶⁴

Nesefî, mukallidin imanın rüknü olan tasdiki yerine getirdiğini, ancak taklit ile delillerden yoksun kalıp düşünme ve akıl yürütme sürecindeki meşakkat ve zorluğa katlanmadığı için sevaptan mahrum kalacağını belirterek yine de bu kimsenin mümin olduğunu kabul etmektedir.⁴⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr'a göre ise taklit, bir başkasının görüşünü ondan hüccet ve delil istemeksizin kabul etmek hatta gerdanlık gibi bu kimsenin sözünü boynuna takmak anlamına

⁴⁶² Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 46.

⁴⁶³ Richard M. Frank, "İlim ve Taklid Klasik Eşarilikte (Mütekaddimin) Dini İnancın Temelleri" Hatice K. Arpaguş (trc.), *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 3/2, 2005, s. 83.

⁴⁶⁴ Hatice Kelpetin Arpaguş, "İman Bağlamında Kelâm'da Taklit ve Mukallid (Gazzali Örneği)", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 3/1, 2005, s. 125.

⁴⁶⁵ Nesefî, C. 1, s. 60-61.

gelmektedir. Ona göre bilgi kaynağı olarak kabul edilmeyen taklit, kişiyi gerçek imana ve kurtuluşa götürecek bir vasıta da değildir. Bilgi yalnızca kitap, sünnet, müşâhede, nazar ve istidlâl yollarından biriyle elde edilir. Taklitte bunlar bulunmadığı için bilgi vasıtalarından birisi olarak kabul edilemez.⁴⁶⁶ Bununla ilâveten Kâdı, taklidi kabul etmenin “zarûreti inkâr” anlamına geleceğini de ifade etmektedir. Nitekim cisimlerin kıdemini kabul eden birini, cisimlerin hâdis olduğuna inanmış bir kimseye tercih edip taklit etmek için ortada herhangi bir sebep ve kıstas yoktur. Bununla birlikte bu görüşlerden her ikisini kabul etmek ya da her ikisini birden reddetmek gibi bir durum da söz konusu değildir. O halde bu ikisinden birinin tercihi sırasında taklide sarılmak kişiyi doğruya götürmek için yeterli değildir ki Kâdı bu durumu “zarûreti inkâr” olarak kabul etmektedir.⁴⁶⁷

Kâdı Abdülcebbar’ın öğrencisi olan Ebü’l-Kâsım el-Büstî, *el-Bahs an edilleti’t-tekfîr ve’t-tefsîk* isimli eserinde doğru bilgiye ulaşamamanın üç şeklini zikrederek İslâm düşüncesinde taklide farklı yaklaşımları sınıflandırmaktadır. Buna göre doğru bilgiye ulaşamamanın birinci yolu, Allah Teâlâ’nın zâtı ve sıfatlarına dair bilginin bir başkasından hiç düşünmeksizin alıp benimsemektir. İkincisi kendisini doğru ve hakîkî bilgiye götürmeyecek şekilde bir nazar yapmaktır. Sonuncusu ise gerçekte delil niteliği taşımayan bir şey üzerinde nazar etmektir. Büstî, İslâm düşüncesinde bu kimselerin kâfir olup olmadıklarına dair birbirinden farklı görüşleri zikretmekte ve Kâ’bî’ye de özel bir başlık ayırmaktadır. Bu görüşler özetle şu şekildedir:

- a. İslâm ümmeti içerisinde te’vil yapan kimsenin tekfir edilemeyeceğini savunan bir kesim vardır.
- b. Müslümanlar içerisinde usûluddinde ve furûda içtihâda başvurup hata eden kimsenin Allah Teâlâ tarafından bağışlanacağını ve mazur olduğunu iddia eden kimseler bulunmaktadır.
- c. Bununla birlikte ümmetin çoğunun savunduğu görüş ise Allah Teâlâ’nın varlığını, sıfatlarını, peygamberliği ve kutsal kitapları kabul eden bir kişinin hiçbir şekilde tekfir edilemeyeceğidir ki bu görüş, geneli Ehl-i Hadis’ten oluşan bir grubun görüşüdür.
- d. Ümmet içinde ehl-i kıblenin tekfir edilemeyeceğini Ehl-i Sünnet’in bir şartı olarak kabul edenler vardır.

⁴⁶⁶ Sefa Bardakçı, “Kâdı Abdülcebbar’da Allah Teâlâ’yı Bilme ve Taklidi İman”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3/11, 2010, s. 108.

⁴⁶⁷ Memiş, s. 242.

e. Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî, “doğru yolu (hakkı) taklit eden kimse mazurdur ve isabetlidir” görüşünü benimsemekte, taklidin umumun güç yetirebileceği asgarî bir düzey/sınır olduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde o, bir delilden meydana gelmesi dahi bir şeye olduğu gibi itikad etmeye ilim demektedir. Bununla birlikte nefsin sükûnunu bilgiyle bağlantılı görmemekte ve taklit yolunu benimseyen bir kimseyi kâfir olarak isimlendirmemektedir.

f. Büstî'nin son olarak “bizim şeyhlerimizin görüşü” şeklinde ifade ettiği Basra ekolüne göre ise Allah Teâlâ'ya dair bilgi üretebilecek aklî yetkinliğe ulaşan bir kişi –ki bu bilgi nefsin sükununa sebep olan itikattır- eğer kendisine marifet vacip olduğu halde ihmal etmişse tekfir edilir. Bu kişinin bilgisinin marifetten taklide, şüpheyne, zanna veya cehâlete evrilmesi kâfir olduğu hükmünü değiştirmez. Netice itibarıyla mukallidin Allah Teâlâ'nın varlığına ve sıfatlarına dair zarûfî bilgiye sahip olması mümkün değildir.⁴⁶⁸

Basra Mu'tezile âlimlerinden İbnü'l-Melâhimî'ye göre akıl sahibi bir kimse bilgiye ulaştıran nazar ile mükelleftir. O, taklit ya da zanna götüren nazarın kurtuluşa götürmeyeceğini belirtmekte ve bu görüşlere kâil olanları zikretmektedir. Buna göre kişinin yalnızca taklitle mükellef olduğunu iddia edenler Haşvîler; nazar ehlinde olanların ilimle, âvâmın ise hakkı taklitle mükellef olduğunu iddia edenlerse Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî ve Ebû İshak b. Ayyaş'tır.⁴⁶⁹ İbnü'l-Melâhimî'nin de zikrettiği üzere Kâ'bî, nazar karşısında Müslüman tipolojisinin ikiye ayırmaktadır. Bunlardan ilki dînî konularda araştırmayı ve nazar yapmayı arzu eden ve hakkı bulmak için bu iki yöntem hususunda azmedenlerdir. Bunlara gereken, tüm çabalarını nazar ve araştırma ile doğruyu bulmak için harcamalarıdır. Ta ki doğru bilgi ve hakikat bir delil yoluyla ayan beyan ortaya çıkıncaya kadar. Bu takdirde bu kişiler, dini diğer sapkın görüşlere karşı savunabilir ve bunlarla cedel yapabilirler. İkinci olarak bazı kimselere gereken ise din konusunda kendilerine sunulan delillere ve kendilerine gösterilen yola tâbi olmaktır. Bu kimseler kendilerine gösterilen yolu takip eder, bundan şaşmazlar. Her ne zaman bu yola muhalif bir söylem vâki olursa bu kişiler bu söylemin İslâm ümmetinin genelini kabul ettiklerine uyup uymadığına bakarlar. Eğer uyarsa bunu doğru, uymazsa yanlış ve bâtil kabul ederler. Bu kimselerin uyması gereken ve cumhûrun, meşâyihın, yaşlıların, çiftçilikle uğraşan

⁴⁶⁸Ebu'l-Kâsım el-Büstî, *Kitâbu'l-Bahs an edilleti't-tekfîr ve't-tefsîk*, Wilferd Madelung, Sabine Schmidtke (thk.), Tahran: Merkez Neşr Danışnâhî, 2003, s. 25-26.

⁴⁶⁹Bu ikisine cevap olarak o şunları zikretmektedir: “Bu ikisine: mukallidin hak ve bâtili ayırt ettikten sonra mı taklit edeceği sorulur. Eğer onlar buna “hayır” cevabını verecek olurlarsa bu takdirde mukallidin herkesi taklit edebileceğine dair cevaz vermiş olurlar. Eğer bu soruya “ever önce hak ve bâtili ayırt etmelidirler” şeklinde bir cevap verilerse bu durumda da önce ilim ve yakîni elde etmeleri şart koşulmuş olur ki bu ayırım ancak bilgisinden sonra gerçekleşebilir.” Bkz. İbnü'l-Melâhimî, s. 4-5.

büyük çoğunluğun benimsediği bu ezcümle inançlar, şüphelerden ve ihtilaflardan tamamen korunmuştur.⁴⁷⁰ Sonuç olarak Kâ'bî, Müslümanların tamamının din konusunda aklederek iman edebilmesini, diğer bir ifadeyle herkesin nazar ve istidlâl ile meşgul olmasını vakıya uygun bulmamaktadır.

Ona göre hakkın taklidi âvam için bir bilgi kaynağı olmakla birlikte taklîdî iman da geçerli ve makbuldür.⁴⁷¹ Zira Kâ'bî, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ikrâr eden ve onun getirdiği her şeyi hak bilen kimsenin İslâm ümmetinden olduğunu ifade etmekte, yukarıda zikredildiği üzere nazar ve istidlâlî herkes için şart görmemektedir.⁴⁷² Bununla birlikte Cüşemî, Kâ'bî'nin hak yolu taklit eden bir kimsenin kurtulacağına dair delillerini şu şekilde zikretmektedir:

a. Bilginin tanımını “bir şeye olduğu hal üzere itikad etmek” olduğu için taklit ile de bir kimse bir şeye olduğu hal üzere itikat edebilir. Bu da itikat ettiği şeyin bilgi olması anlamına gelir.

b. Nazarla amaçlanan şey itikattır. Ancak itikat, hakkı taklit ile de gerçekleşebilmektedir.⁴⁷³

c. Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde yaşayan yaşlı ve bedevîler hakka bir nazar ile inanmadılar. Aynı şekilde Hz. Peygamber'den sonra Müslümanlar yeni toprakları fethederken oradaki insanlar İslâm'ı nazar ve istidlâl ile değil, Müslümanlardan etkilenmek suretiyle kabul etmişlerdir.⁴⁷⁴

d. Yine ona göre kişinin mizacına bağlı olarak bazı kalpler kelâm, fıkıh ve matematik gibi dakîk olan ilimleri öğrenmeye elverişli değildir.⁴⁷⁵ Dolayısıyla her Müslümanı nazar ve istidlâl ehli görmek anlamsızdır.

Hakkı taklit etmenin kişiyi kurtuluşa götürdüğünü düşündüğü için Kâ'bî, bilgi tanımını taklidi de kapsayacak şekilde kapsamlı tutmuştur. Zira Ebû Ali ve Ebû Hâşim bu gerekçeden

⁴⁷⁰ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 73. Kâ'bî, ümmetin çoğunluğunun inandığı, bedevîlerin, köylülerin, çiftçilikle uğraşan insanların itikat ettiği bu “ezcümle” inancın izahını da yapmaktadır. Buna göre İslâmın özünü teşkil eden bu inançlar şu şekildedir: Allah Teâlâ kadîm, onun dışındaki her şey hâdistir, sonradan yaratılmıştır. O, Hayy'dır, ölmez. O birdir, ikincisi ve ortağı yoktur. Hiçbir şey ona benzemez. O, Âlimdir ve hiçbir şey O'na gizli kalmaz. O, Kâdirdir ve hiçbir şey O'nun kudretinin dışına çıkamaz. O, Âdildir, zulmetmez. Hikmet sahibidir, peygamber göndermekle boş bir iş yapmamıştır. Va'dine sâdiktir. O'nun takdir ettiği her şeyde onun iradesi ve yaratması vardır. Bütün her şey yalnızca O'nun yaratmasıyla olmuştur. O'ndan başka güç ve kudret sahibi de yoktur. Dilediği olur, dilemediği olmaz. O'nun sözü yarattıklarına nüfuz eder. O'nun yaratmasının bir illeti yoktur. Yaratmasında bir kusur yoktur. O, fesadı sevmez ve kulunun küfrü seçmesine razı olmaz. Kullarından kolay olanı ister, onları zora koşmaz. Hiçbir nefse gücünün yetmeyeceğini yüklemeyiz. Muhammed (s.a.v), O'nun kulu ve bütün insanlığa gönderdiği bir elçisidir. Onun getirdiği her şey haklıdır. Kâ'bî'ye göre kim bu inançların cümlesine ya da içlerinden bir tanesine ihtilâf ederse helâk olur. Kim ki bunlara inanır ve büyük günahlardan kaçınırsa kurtuluşa erer.

⁴⁷¹ Ebû Reşid, s. 302.

⁴⁷² Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 29.

⁴⁷³ Cüşemî'ye göre nazardan amaçlanan şey itikat değil ilimdir. İlim de başkasını taklit ile değil ancak nazarla elde edilebilir.

⁴⁷⁴ Aynı şekilde Kâ'bî'nin bu delilini o, şu şekilde reddetmektedir: “Biz sahabe efendilerimizden bedevî ve yaşlı olanların da hakkı taklit ettiklerini kabul etmiyoruz. Onlar, hakkın doğru oluşunu bir delil ile özellikle de mucize ile bilmişlerdir. İslâm'ın daha sonra başka diyarlara arz edilmesine gelince, biz onların tebliğ ve İslâm'ı arz ettiklerinde istidlâl ettiklerini düşünüyoruz. Eğer istidlâl etmeseler bile onlara İslâm'ın doğruluğuna dair delilin sunulması gerekir ki onlar da bu yolla hakkın doğruluğunu bilmiş olurlar.” Bkz. Cüşemî, C. 4, 169b-170a.

⁴⁷⁵ Cüşemî, C. 4, 194a.

ötürü tanıma birtakım ilâve unsurlar getirmişler, tanımın taklîdî bilgiyi dışarıda tutması için çaba göstermişlerdir. Basra Mu‘tezilîleri dışında onun bilgi tanımının taklide kapı araladığını ifade eden pek çok kelâm âlimi olmuştur. Bunlardan Nesefî’nin konuya dair açıklamalarını zikretmek anlamlı ve yerinde olacaktır:

*“Kâ‘bî olarak bilinen Ebu’l-Kâsım, bilgiyi bir şeye olduğu hal üzere itikad etmek şeklinde tanımlasa da Mu‘tezile içerisinde onun bu tanımını benimseyen kimse yoktur. Onlara göre bu tanım bâtıldır. Çünkü âvamdan biri de âlemin hâdis olduğuna, bir yaratıcısının varlığına, bu yaratıcının birliğine ve peygamberinin doğruluğuna itikat edebilir. Bu, bir şeye olduğu hal üzere itikaddır, çünkü inanılan şey gerçekte de öyledir ancak ne var ki bu bir ilim değildir.”*⁴⁷⁶

Basra Mu‘tezilîlerine göre taklit ile meydana gelen itikat, içinde az da olsa mutlaka şüphe barındırmakta, dolayısıyla da kişinin kalbini tam manasıyla tatmin etmemektedir. Söz gelimi Zeyd’in evde olduğuna dair bir başkasını taklit eden kimse ile Zeyd’in evde olduğunu gözüyle idrâk eden kişi arasındaki fark açıktır. Bunu taklîdî olarak bilen kimseye: “Belki de sana Zeyd’in evde olduğunu söyleyen kişi bir sebepten ötürü yalan söylemiştir.” denildiğinde bu kişinin şüpheye düşmesi kaçınılmazdır. Ancak duyu organlarından biriyle ya da istidlâl ile bilen kimsede böyle bir şüphe asla oluşmayacaktır.⁴⁷⁷ Aynı şekilde onlara göre taklit ile ortaya çıkan diğer bir problem ise birtakım insanları taklit etmenin onlar dışındakileri taklit etmeye üstün olmayışıdır. Sonuç olarak nazar ve istidlâli bırakıp taklidi yol edinen kimse Ebû Hâşim’e göre iki defa azabı hak etmiştir. Birincisi bu kişi cehâlet olup olmadığını bilmediği bir şeyin peşine düşmüş, ikincisi nazar ve istidlâli terk etmiştir.⁴⁷⁸

İbn Hazm, Kâ‘bî ile bilgiyi aynı kavramlar üzerinden tanımlamış, “Eş‘arî’ler dışındaki bazı kimseler” ifadesiyle de Basra Mu‘tezilîleri’nin Kâ‘bî’ye yönelttiği eleştirileri yanıtlamıştır. İbn Hazm, bir eserinde bilgiyi, “bir şeye olduğu hal üzere teyakkun etmek” şeklinde tanımlayarak bilgi vasıtalarını şu şekilde ortaya koymuştur:

“Bilgi, bir şeye dair yakîn kesbetmektir. Bu, ya yakîne ulaştıran zarûrî bir burhan ile veya hissin evveli ile ya da aklın bedîhiyyâtı ile olabilir. Aynı şekilde -et-Takrîb isimli kitapta da belirttiğimiz üzere- aklın ya da hissin evveliyâtına râci mukaddimleri ele alarak veyahut da

⁴⁷⁶ Nesefî, C. 1, s. 9; Nesefî’nin burada Mu‘tezilîlerin genelini eleştirisi olarak sunduğu argümanı Kâdî, şu şekilde zikretmektedir: “Bazıları da ilmin, bir şeye olduğu hal üzere itikat olduğunu söylemektedir. Bu, çok uzak bir tanımdır. Çünkü herhangi bir şeye rastgele inanan kimse (mübhit) veya mukallid de bir şeye olduğu hal üzerine inanmaktadırlar. Ancak onlar âlim değildirler. Bu sebeple itikat ettikleri bu şeye dair durumları şüphe eden bir kimsenin veya zan sahibi birisinin durumu gibidir.” Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, C. 12, s. 17.

⁴⁷⁷ Ebû Reşîd, s. 302.

⁴⁷⁸ Cüşemî, C. 4, 169b.

zarûreten ya da istidlâl dışında Allah Teâlâ'nın tâbî olmayı emrettiği kişilere tâbî olup hakka muvâfık olmak suretiyle gerçekleşebilir.”⁴⁷⁹

Görüleceği üzere bilgi tanımında olduğu gibi İbn Hazm'ın taklîdî bilgiye yaklaşımı da Kâ'bî'nin düşünceleri ile örtüşmektedir. İbn Hazm'a göre bazı kelâmcıların “delil olmadan bilinen şey taklittir” şeklinde bir tanım yapıp taklidin ümmetin icmasıyla bâtıl, istidlâl yapmadan iman edenlerin mukallit olduklarını ve imanlarının kabul edilmeyeceğini iddia etmeleri doğru değildir. Dolayısıyla delile dayanmayan bir hükmü kabul etmek her zaman taklit olarak nitelenemez. Zira burada iman edilen şeyin olgu olarak bir hakikatinin olup olmamasına bakılmalıdır. Ona göre eğer mukallidin taklid ettiği şey hak ve doğru ise delil getirmeden inansa bile doğruyu bulmuş ve kurtulmuştur.⁴⁸⁰ Paralel olarak onun bu ifadeleri de Kâ'bî'nin “hakki taklit eden kurtulmuştur”⁴⁸¹ şeklindeki görüşünün şerhi mahiyetindedir.

İbn Hazm'a göre Allah Teâlâ pek çok âyette “Ey iman edenler!” şeklinde hitapta bulunmuş, yine “Eğer müminlerden iki grup birbirleriyle savaşırlarsa aralarını düzeltin”⁴⁸² âyetinde “mü'minler” şeklinde hitap etmiştir. Ayrıca Allah Teâlâ, Kur'an'da “Eğer tövbe edip namazı kılar ve zekâtı verirlerse bu takdirde onlar sizin din kardeşlerinizdir”⁴⁸³ âyetiyle imânın durumunu belirterek kıyamete kadar dünyaya gelecek müminlere hitap etmiştir. Burada İbn Hazm, Kâ'bî'nin zikrettiği bir diğer argümanı da izah etmektedir. Ona göre Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde yaşayan ya da asırlarca kıyamete kadar gelecek olan müminler içerisinde nazar ve istidlâl edenler –ki bunlar oldukça azdır- ile birlikte istidlâl etmeyenlerin de olduğu/olacağı bilinmektedir. Örneğin siyahîlerden, Rumlardan, Fârisîlerden, kölelerden, zayıf kadınlardan ve çobanlardan Müslüman olan kimselerin durumu böyledir. Bunların çoğu babası veya efendisinin eğitmesiyle İslâm üzere yetişmiştir. Sonuç olarak Allah Teâlâ onlara da mü'minler şeklinde hitap etmiş ve İslâm'ın hükmü ile hükmetmiştir.⁴⁸⁴

Kur'an ve sünnetten mukallidin imanının geçerli olduğuna dair deliller zikreden İbn Hazm bu konuda ümmetin icmâ ettiğini ifade etmektedir. Ona göre nazar ve istidlâl her Müslümana farz olması kesinlikle doğru değildir. Eğer mümin olmak için tek yol istidlâl olsaydı Allah

⁴⁷⁹ Enver Hâlid ez-Zu'bî, **Zâhiriyyetü İbn Hazm**, Amman: el-Ma'hedü'l-âlem li'l-fikri'l-İslâmî, 1996, s. 67.

⁴⁸⁰ Serdar, s. 146-147.

⁴⁸¹ Cüşemî, C. 4, 170b.

⁴⁸² Hucûrat 49/9.

⁴⁸³ Tevbe 9/11.

⁴⁸⁴ İbn Hazm, C. 3, s. 421.

Teâlâ'nın "Birinin istidlâl edinceye kadar Müslüman olmasını kabul etmeyin" demesi gerekirdi ki böyle bir emir olmadığı gibi bunu dile getirenler de yalnızca câhil bir topluluktur.⁴⁸⁵

Son olarak İbn Hazm, nazar karşısında Kâ'bî'nin ortaya koyduğu iki Müslüman tipolojisine benzer bir ayırmadan bahsetmektedir. Bunlardan birincisi, Yüce Allah'ın kendisine uyulmasını emrettiği kişiye yani Hz. Peygamber'e tâbî olan kimsedir. Bu kişi ister istidlâl yapsın ister yapmasın mümin ve âlimdir. Eğer istidlâl yapıp Allah Teâlâ'nın tevfiğiyle hakka isabet ederse iki sevap, edemezse buna da bir sevap vardır. Nitekim bu, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) içtihat etmesine rağmen hata eden hâkim hakkında söylediğinin izahıdır.

İkinci grup ise Allah Teâlâ'nın kendisine tâbî olmayı emrettiği Hz. Peygamber'e uymayan kimselerdir. Bunlar ister istidlâl yapsınlar isterse yapmasınlar zâlim, câhil ve kâfirdirler. Nitekim bunlardan bir grup istidlâl yapsa ve Hz. Peygamber'in getirdikleri ile aynı sonuca varsa ve fakat ona tâbî olmasa yine de kâfir ve câhildir.⁴⁸⁶

Netice itibariyle hem Kâ'bî, hem de İbn Hazm aynı bilgi tanımını benimsemiş, bunun bir neticesi olarak da taklidi kabul etmişlerdir. Onların mukallidin bilgisini ve imanını geçerli kabul etmelerinin temel şartı bilginin hakikate uygun olması, diğer bir ifade ile olguya mutâbık oluşudur. Onlara göre toplumun çoğu nazar ve istidlâl seviyesinde aklî yetkinliğe ulaşamamış kimselerden müteşekkildir. Aynı şekilde herkesin yapısı ve karakteri her bilgiyi aynı düzeyde elde edilebilecek kadar yetkin de değildir. Bununla birlikte hem Allah Teâlâ hem de O'nun peygamberi bu kimseleri mümin olarak vasıflandırmıştır. Tüm bunlarla birlikte Kâ'bî, nazar ve istidlâl üzerine vurgu yapmış hatta *Uyunu'l-mesâil* isimli eserinde nazarın geçerli bir bilgi kaynağı olduğuna dair özel bir başlık açmıştır. Neticede onun taklîdi bir bilgi kaynağı kabul etmesi, âvamın durumunu göz önünde bulundurmasından, herkesin aklının doğuştan eşit olmadığını savunmasından kaynaklanmaktadır.

⁴⁸⁵ İbn Hazm, C. 3, s. 422.

⁴⁸⁶ İbn Hazm, C. 3, s. 423. Aynı görüşü Kâ'bî şu şekilde dile getirmektedir: "Hz. Peygamber'e iman etmeyip ona düşmanlık besleyen birisi kendi kendine düşünse ve: 'Ben onun nübüvveti hususunda zahîrî tüm deliller üzerinden akıl yürütüp istidlâl yapacağım. Eğer bu akıl yürütmem beni onun hak peygamber olduğuna götürürse ben, onun eleştirilecek yönlerini bilen en mahir kişi olacağım. Bir kimse kendisini ondan en iyi nasıl korur, onun anlattığı şeylerin manasını en güzel nasıl çarpıtır bu hususlarda en mahir ve en güçlü ben olacağım. Eğer bu nazar beni onun bâtil olduğuna götürürse- böyle bir şeyden Allah'a sığınırım.- bu durumda rahata erip onun sözlerinin boş birer uydurmadan ibaret olduğunu kat'î delillerle anlamış olacağım.' dese ve bunun üzerine istidlâl etse ve bu akıl yürütmesi onu Allah Teâlâ'nın marifetine ve Hz. Peygamber'in doğruluğuna götürse bu kişinin marifeti isyan anlamına gelir. İsyan da iman değildir." Bkz. Ebû Reşid, s. 315.

II. BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HABER

Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin bilgi anlayışı içerisinde haber önemli bir yer tutmaktadır. Zira yaşadığı dönemde Bağdat Mu'tezilesi'nin önde gelen âlimi olan Kâ'bî, kelâm ilmindeki derinliğinin yanı sıra hadis ve ricâl ilmine vukûfiyetiyle de tanınmaktadır.⁴⁸⁷ Hansu'nun naklettiğine göre onun hadis ilmine dair kaleme aldığı eserler şu şunlardır:

- a. *el-Müsned*
- b. *Kitâbü'l-hücce fî ahbâri'l-âhâd*
- c. *Kitâbü kabûli'l-ahbâr ve ma'rifetü'r-ricâl*
- d. *Nakdû's-Sircânî*⁴⁸⁸

O, *Kabûlü'l-ahbâr ve ma'rifetü'r-ricâl* isimli eserinin mukaddimesinde bir hadis kitabı kaleme almasının gerekçesini şu şekilde ifade etmektedir:

*“Allah seni aziz ve muvaffak eylesin. Seni dinde sabit olanlardan kılın. Seni ifrattan muhafaza eylesin ve sana araştırmayı sevdirtsin. Ben, şeyhimiz Ebu'l-Hüseyin'in (Allah ondan razı olsun) haber-i vâhidi eleştirdiği eserine karşı çıkıp haber-i vâhidin belli konularda ve açıkladığım şartlarda delil olarak kabul edilmesi gerektiğini izah etmiştim. Ancak (benim ona karşı haber-i vâhidi savunduğum bu eserime bakarak) kendisini hadise nispet edenlerden gelen bu tür haberlerin çoğuna hüsnüzan ile yaklaşımdan; hadisçilerin kendi müntesipleri arasındaki şöhretlerine ve seslerinin çok çıkmasına bakıp hataya düşmenden endişe ettim ve bu sebeple bu eseri yazdım. Bu kitabımda onların tutarsızlıklarına, cehâletlerine ve yanlışlarına dair anlattığım şeyler hasımlarının değil, bizzat kendilerinin birbirleri hakkında söyledikleridir. İşte bu yolla hadisçilerin rivayet ettiği haberlerin gerçek sayısı hususunda bilgi sahibi olmanı, (bu haberler içinden) doğruluğu sabit olan ve kabul etmen gerekenleri bilmeni ve (birtakım şartları taşımayan haberlere) suizanla yaklaşmanı istedim.”*⁴⁸⁹

Görüleceği üzere Kâ'bî, bir taraftan haber-i vâhidi delil olarak kabul etmeyen hocası Hayyât'a bir reddiye kaleme alırken⁴⁹⁰ diğer taraftan hadis olarak zikredilen her şeyin araştırılmadan kabul edilmemesi hususunda talebelerini uyarmaktadır. Onun haber-i vâhid

⁴⁸⁷ Hansu, s. 204.

⁴⁸⁸ Bu eserlerin yazılış amaçları ve muhtevaları hakkında detaylı bilgi için bkz. Hansu, s. 205-209.

⁴⁸⁹ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Kabûlü'l-ahbâr*, C. 1, s. 17.

⁴⁹⁰ Bu, Bağdâdî'nin naklettiğine göre *Kitâbü'l-hücce fî ahbâri'l-âhâd* isimli eser olmalıdır. Bkz. Bağdâdî, *el-fark beyne'l-fırak*, s. 159.

hususunda benimsediği bu yaklaşım, itidali simgelemektedir. Bununla birlikte o, burada bahsettiği hadisçilerle kimi kastettiğini şu ifadelerle açıklamaktadır:

*“(Allah sana hayırlı olan ilmi öğretsin ve seni o ilmin ehli kılsın) bil ki bizim hadise intisap edenler diye bahsedip eleştirdiğimiz kimseler ilim erbabı olup âsar ve sünneti bize nakledenler değildir. Çünkü onlar bizim selefimizdir, sevdiğimiz ve kendilerine hürmet etmeyi dinin bir gereği saydığımız kimselerdir. Bizim kastımız, zamanımızda veya bundan kısa bir süre önce zuhur eden, dinlerini taassup ile yaşayan, anlamadıkları işe burunlarını sokan, selefe muhâlefet eden, riyâset peşinde koşan, küfür ve dâlâlet işareti olan teşbih inancını benimseyen kimselerdir.”*⁴⁹¹

Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî, haber-i vâhidin bilgi değeri taşıdığını kabul edip bunun aksini iddia edene cevap vermekle birlikte hadislerin kabulü konusunda seçici davranmaktadır. Onun bu seçiciliği iki noktada kendini göstermektedir. Bunlardan ilki, her âhad haberin kabul edilemeyeceği yönündedir. Dolayısıyla ona göre hadis olarak nakledilen her haber muteber değildir. Onun burada değindiği bir diğer husus, bu tarz nakillerin dinin hangi sahasında bilgi kaynağı teşkil ettiği yönündedir. Bu noktada haber, temelde ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan ilki haber-i sâdık, diğeri haber-i vâhiddir. Haber-i sâdık da kendi içerisinde mütevâtir haber ve nübüvveti mucize ile ispatlanmış peygamberin haberi olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Genelde kelâmcılara, özelde Kâ'bî'ye göre bu türden haberlerin dînî konularda kaynak teşkil edeceği yerler farklıdır. Buna göre o, hem mütevâtir haberi hem de nübüvveti mucize ile ispatlanmış peygamberin haberini akaidde bilgi kaynağı olarak kabul etmiş, haber-i vahidin usûlü desteklemek için kullanılabileceğini belirtmekle birlikte bir takım sıhhat şartlarını sağladığı takdirde fikhî konularda bunlarla amel edilebileceğini ifade etmiştir. Burada onun habere yaklaşımı “mütevâtir haber” ve “haber-i vâhid (âhâd haber)” olmak üzere iki alt başlık altında ele alınacaktır.

A. Mütevâtir Haber

Kelâm ilminde bilgi kaynakları (esbabü'l-ilim) hakkında yer yer farklı ifadeler kullanılmakla beraber genel itibariyle daha sonraları sistematik hale getirilen sağlam duyu (havâss-ı selîme), akıl ve sâdık haber konusunda âlimlerin genel olarak bir görüş birliğinden

⁴⁹¹ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Kabûlü'l-ahbâr*, s. 19-20.

bahsetmek mümkündür. Bu bağlamda İslâm bilgi anlayışında kat’î/yakînî bilgi sunan kaynaklardan birisi de mütevâtir haberdır. Sözlükte, “bir şeyin diğerinin ardından gelmesi, onu takip etmesi” anlamına gelen tevâtür, birini izlemek, peşinden gelmek gibi manalara gelmektedir. Kur’ân’da lügat manasında Mü’minûn sûresi 40. âyette “Sonra biz arka arkaya peygamberlerimizi gönderdik”⁴⁹² şeklinde yer almaktadır.⁴⁹³ Mütevâtir kavramı, klasik literatürde, yalnızca dinî konulara taalluk eden nakillerle sınırlı kalınmaksızın genel bir bilgi kaynağı olarak ele alınmıştır. Bu haberin epistemolojik değeri göz önünde bulundurulduğunda ise katiyyeti hususunda herhangi bir hâricî karînenin aranmayacağı, aksine sıhhatinin bizatihi kendisinden kaynaklandığı ifade edilmektedir.⁴⁹⁴ Bunun dışında nakledilen diğer haberlerin sıhhati ancak haber dışında bir delil ile sabit olur ki bu da söz konusu haberlerin doğruluğunun nazarî olduğu anlamına gelmektedir.⁴⁹⁵

Haber-i sâdığî bilgi kaynağı olarak kabul eden kelâm alimlerine nakil karşısında akla da önemli bir yer ayıran Mu‘tezile de dahildir. Zira aklın işlevsellik kazanması, bilgi üretmesi ve marifete ulaştırması için ona malzeme temin eden araçlardan biri haberdır. Mu‘tezilî düşüncenin genel olarak kabul ettiği en net tanım, Kâ’bî’nin *Kitâbu ’l-Makâlât*’ında şu şekilde yapılmaktadır:⁴⁹⁶

*“Mu‘tezile’nin geneli ve ümmetin büyük çoğunluğu (mütevâtir haber hakkında) şunları söylemişlerdir: Geçmiş peygamberlerin mucizeleri ya da bunlar dışında bize gâib olan hususlar hakkında hüccet, üzerinde kasıtlı ya da kasıtsız olarak anlaşması mümkün olmayan bir topluluk tarafından, yine kendisi gibi (büyük) bir topluluğa aktarılan haberdır. Bu haberin böyle bir topluluktan gelmesi muhtevâsının kesin bilgi ifade ettiği anlamına gelir. Başında, sonunda ve ortasında aynı nitelikleri taşıyan bu haberi nakleden topluluğun mü’min, fâsık veya kâfir olması fark etmediği gibi işiten herkes için de bir hüccettir.”*⁴⁹⁷

Kâ’bî’nin bu ifadeleri Mu‘tezile içerisindeki en derli toplu mütevâtir haber tanımıdır. Her ne kadar o, “mütevâtir” kavramı yerine “hüccet olabilecek haber” şeklindeki bir ifadeyi tercih etse de konunun devamında Nazzâm’ın mütevâtir haberi kabul etmeyişi “Nazzâm ve onun

⁴⁹² ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا

⁴⁹³ Tahânevî, s. 521.

⁴⁹⁴ Mustafa Selim Yılmaz, “Kelâm İlminde Mütevâtir Haberin Bilgi ve Delil Değeri”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 2018, C. 18, Sy. 1, s. 207.

⁴⁹⁵ H. Yunus Apaydın, “Mütevâtir”, **DİA**, C. 32, s. 208.

⁴⁹⁶ Hansu, s. 113.

⁴⁹⁷ و قال جل المعترلة وأكثر الأمة إن الحجة فيما غاب عنها من آيات الأنبياء عليهم السلام وفيما سوى ذلك من الأخبار ما تنقله الجماعة التي لا تجوز عليها التواطؤ والإتفاق والتي قد جرت العادات بأن مثلها لا يطرد عن جماعة مثلها إلا أن يضطر الأمر في ذلك بالخبر عنه مؤمنين كانت الجماعة أو كفارا أم فساقا قالوا فإذا كان Bkz. Ebu’l-Kâsım el-Kâ’bî el-Belhî, *Kitâbü ’l-Makâlât*, s. 285.

gibi mütevâtir haberi kabul etmeyenlere göre” şeklinde ifade etmesi onun hüccet olabilecek haber ifadesiyle mütevâtiri kastettiğini açıkça ortaya koymaktadır.⁴⁹⁸ Kelâma dâir pek çok meselede özelde Kâ’bî’nin genelde Bağdat Mu‘tezilesi’nin görüşlerini benimseyen Şeyh Müfid, mütevâtir haber ile alakalı şunları nakletmektedir:

“Sıhhati kat’î olan mütevâtir haberin tanımı şöyledir: Bu, -adet olarak, bir haber uydurması ve buna dair hakikatin ortaya çıkmamasının imkânsız olduğu- (büyük) bir topluluğun naklettiği haber olup insanların farklı hallerine, iddialarına ve sebeplerine rağmen hasıl olmaktadır. Bu yolla oluşan bir haber, müşâhadeye ve var olan şeylere dairdir. Yoksa gaybî konulara dair (herkesin üzerinde icmâ ettiği) böyle bir kelâmdan bahsetmek mümkün değildir. Bu, Bağdatlı Mu‘tezîlîlerin mütevâtir hakkındaki görüşleridir. Bu hususta Basra Mu‘tezîlîleri onlara muhâlif olmakla birlikte mütevâtir haberi zarûrî bilgi ifade edecek şekilde yeniden tanımlamışlardır.”⁴⁹⁹

Şeyh Müfid’in naklettiği Bağdat Mu‘tezîlîleri’nin mütevâtir haber anlayışının temelde birkaç hususu barındırdığı görülmektedir. Bunlardan ilki, haberin yalan üzere birleşmesi imkânsız olan bir topluluk tarafından nakledilmiş olmasıdır. Bu hususta her ne kadar Kâ’bî, bazı âlimlerin sayı belirttiğini nakletse de⁵⁰⁰ genel kanaat bu sayının kişinin kalbini tatmin edecek kadar çok oluşudur. Ancak bu şartın Mu‘tezîlî düşünce içerisinde istisnaları da vardır. Yukarıda da ifade edildiği üzere İbrahim en-Nazzâm, bu haberin hüccet değeri taşımadığını, büyük bir topluluğun da yalan üzere birleşmesinin mümkün olduğunu ifade etmektedir.⁵⁰¹ İkinci olarak bu tarz haberlerin müşâhadeye dayalı haberler olması gerekmektedir. Zira - sofistler dışında- herkesin üzerinde ortak bir şekilde uzlaştığı haber, ancak beş duyu organına konu olan haberdur ki Şeyh Müfid’in özellikle vurguladığı husus da budur.

1. Kabul Şartları

Mütevâtir haber ile alakalı kelâm, usûl ve hadis âlimlerinin farklı kriterleri olmakla birlikte Kâ’bî’ye göre mütevâtir haberin sıhhati onun:

⁴⁹⁸ Hansu, s. 113; İlk dönemde mütevâtir haber yerine ‘hüccet olabilecek haber’ ya da ‘üzerinde icmâ edilmiş haber’ kavramları kullanılmaktaydı. İmâm Şaffî’nin tevatür kavramıyla birlikte aynı manada ‘el-ihâta’ ve ‘el-ilmü’l-âmmе’ tabirini tercih ettiği de görülmektedir. Bkz. Ahmet Yücel, **Hadis Usulü**, 1. Basım, İstanbul: İFAV, 2011, s. 142.

⁴⁹⁹ Şeyh Müfid, s. 89.

⁵⁰⁰ Ebu’l-Kâsım el-Kâ’bî el-Belhî, *Kitâbü’l-Makâlât*, s. 286.

⁵⁰¹ Ebu’l-Kâsım el-Kâ’bî el-Belhî, *Kitâbü’l-Makâlât*, s. 286.

a. her nesilde yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir grup tarafından rivayet edilmiş olmasına,

b. haberin duyu organları ile bilinmiş olmasına bağlıdır.⁵⁰²

Kâ'bî'nin burada zikrettiği ikinci hususa göre mütevâtir haberin konusu duyularla algılanabilen bir işle ilgili olmalı ve haber verenler tarafından zorunlu olarak bilinmelidir. Nitekim aklî ve itikâdî durumlarla ilgili haberler, zorunlu bilgi ifade etmez. Eğer bu türden haberler zarûrî bilgi ifade etseydi, büyük topluluklar tarafından rivayet edilen tevhid, adalet ve nübüvvetle ilgili konuların, gidilip görülmeyen şehirlerin varlığından verilen haberlerde olduğu gibi, başka bir delile ihtiyaç duyulmadan herkes tarafından zarûrî olarak benimsenip kabul edilmesi gerekirdi.⁵⁰³ Şeyh Müfid, mütevâtir haberin müşâhede ve varlık sahasında olan şeyler hakkında geçerli olduğunu, gaybî hususlarda herkesin görüş birliği içerisinde oluşunun ve söz söylemesinin mümkün olmadığını belirtmekte ve bu konuda Bağdât Mu'tezile âlimlerinden istifade ettiğini belirtmektedir.⁵⁰⁴

Aynı şekilde Kâ'bî'nin âlemin sonradan yaratılmış olmasının onun tek bir yaratıcısı olduğuna delâlet etmeyeceğine çok sayıda işçinin bir binayı inşa etmek için çalışmasını örnek veren düalistlere cavabı mütevâtir haberin yalnızca müşâhedeye dayalı bilgilerden oluşmasını kabul ettiğini göstermektedir:

*“Bir binâyı inşa eden işçilere dair haber, tevatür ile sabittir. Tevatür eğer duyu verilerinden kaynaklanıyorsa asla fâsit değildir. (Yaratıcı tarafından) gönderilen elçinin haberinin doğru oluşu ise gönderenin hikmetine dayanır. Bu hikmet, haberi gönderen kadîm yaratıcının yalancı, sapkın ve fâsık bir elçi göndermeyeceğine delâlet eden kusursuz(muhkem) fiilleridir. Eğer O'nun hikmetine delâlet eden (âlemdeki) kusursuz işleri olmasaydı (yalancı, sapkın ve fâsık bir elçi göndermeyeceğine dair) bilgimiz de olmazdı.”*⁵⁰⁵

Sonuç olarak Ka'bî'ye göre tek bir yaratıcının olduğuna dair delil, âlemdeki muhkem ve nizamlı işlerdir ki bunlar gönderdiği elçilerin de doğru ve sâdık olduğuna delâlet etmektedir. O halde gönderilen peygamberlerin tek ve kadîm olan yaratıcıdan aldığı haberler doğrudur. Bunların doğruluğuna delil teşkil eden zarûrî bilgi bizim müşâhede ile evrende gördüğümüz nizamdır. Dolayısıyla kutsal metinlerin müşâhedeye dayanan yönü âleme, onu yaratıp ikâme eden yegâne yaratıcının hikmetine dayanmaktadır.

⁵⁰² Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 285.

⁵⁰³ Hansu, s. 120.

⁵⁰⁴ Şeyh Müfid, s. 89.

⁵⁰⁵ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 116-117.

2. Bilgi Değeri

Şârî tarafından yapılması veya yapılmaması istenen fiiller hususunda, haberin önemli bir bilgi kaynağı olduğunu belirten Ebû Ali ve Ebû Hâşim'e göre mütevâtir haberle gelen bilgi, zarûrî bir bilgidir.⁵⁰⁶ Bununla birlikte Kâ'bî ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre mütevâtir haberle hasıl olan bilgi nazarî/istidlâlîdir. Nitekim haberin duyularla algılanabilen türden olması, yalan üzere birleşmesi mümkün olmayan sayıdaki kişiler tarafından aktarılması gibi şartlar mütevâtirin nazarî olduğunu göstermektedir.⁵⁰⁷ Çoğunlukla Bağdat ekolünün görüşlerini tercih eden Şeyh Müfid bu konuya özel bir başlık altında değinerek şunları ifade etmektedir:

*“Haberlerin doğru olup olmadığına dair bilginin yolu ancak istidlâlîdir ki bu da iktisâbî olarak (kişinin yönelmesiyle) meydana gelmektedir. (Haberin hiçbir türlüsüyle) zarûrî bir şeyin vâki olması mümkün değildir. Haberle alakalı bu durum tıpkı (istidlâl olmadan bilinmesi mümkün olmayan) tüm gâiblerin durumu gibidir. Bağdât Mu'tezîlesi âlimlerinin tamamı bu görüşü benimsemektedir. Bu hususta Basra Mu'tezîlîleri, Müşebbihe ve Ehl-i Cebr onlara muhâlefet etmektedir.”*⁵⁰⁸

Sonuç olarak mütevâtir haber ile oluşan bilginin zarûrî mi yoksa istidlâlî mi olduğu ihtilaflı bir konudur. Kâ'bî'ye göre bir haber bir grup insan için mütevâtir olabilirken onlar dışında kalanlar için olmayabilir. Çünkü bu gibi ihtilaflı durumlarda bir başkasının görüşlerini benimseme ya da ona kin ve düşmanlık besleme gibi durumlar söz konusu olabilir. Örneğin Hz. Peygamber'in Kur'ân-ı Kerîm dışındaki diğer mucizeleri Müslümanlar için mütevâtir seviyesine ulaşırken Yahûdî ve Hristiyanlar bunları işittiklerinde kendilerinde zarûrî bilgi meydana gelmez.⁵⁰⁹ Bilakis yalnızca bunlar üzerinde akıl yürütüp inananlar Müslüman olur ancak duyduklarında zarûrî bilginin oluşması mümkün değildir. İslâm düşünce geleneği içerisinde Kâ'bî, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Şeyh Müfid, Cüveynî, Gazzâlî ve Âmidî gibi farklı geleneklere mensup âlimler bu bilginin iktisâbî olduğunu savunurken Basra Mu'tezîlîleri, İbn Fûrek, Bakıllanî, Abdülkâhir el-Bağdâdî, Sâbûnî ve Taftazânî gibi âlimler bunun zarûrî olduğunu belirtmişlerdir.⁵¹⁰

⁵⁰⁶ Şeyh Müfid, s. 89; Hansu, s. 121; Memiş, s.168. Kâdî'nın mütevâtir haberin zarûrî oluşuna dair delili şudur: “Bize göre bu haber, hüccet veya delil değildir ki onunla haber verilenin sıhhatine istidlâlde bulunalım. Haber anında bilgi, yalnızca Allah Teâlâ tarafından âdet gereği meydana gelir. Allah Teâlâ'nın bu bilgiyi iptidâen yahut az ya da çok bir insan topluluğu aracılığıyla yaratması da imkân dahilindedir.” Bkz. Kâdî, *el-Mugnî*, C. 15, s. 335.

⁵⁰⁷ İbnü'l-Melâhimî, s. 390.

⁵⁰⁸ Şeyh Müfid, s. 89.

⁵⁰⁹ Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 289.

⁵¹⁰ Memiş, s.168.

3. Mütevâtir Haberi Kabul Etmeyenler

Kâ'bî'ye göre ümmetin üzerinde icmâ ettiği itikadî konularda mütevâtir haberden başkası kabul edilemez. Bu nevi haberler herkesi ilgilendirdiği için ümmetin tamamına dair böylesi konularda topluluğun rivayetinden (haberü'l-cemâa) ve ümmetin bu husustaki uygulamasından başkası hüccet değeri taşımaz.⁵¹¹ Nitekim mütevâtir haber için herhangi bir isnâda ve “filanca filancadan şunu nakletti” şeklinde bir ifadeye de gerek yoktur. İslâm âlimlerinin mütevâtir haber üzerindeki bu tutumu hiçbir haber türünü bilgi kaynağı olarak kabul etmeyen Sümeniyye ve Berahime taraftarlarına bir reddiye mâhiyeti taşımaktadır.

Kâ'bî'nin naklettiğine göre Nazzâm, mütevâtir haberin bilgi değeri taşımadığını ifade etmektedir. O'na göre çok sayıda kişinin yalan üzerine birleşmesi de mümkündür. Nitekim tek başına yalan söyleme ihtimali olan kimseler, cemaat olduklarında da yalan söyleyebilir. Cemaat olmaları onların yalan söyleme ihtimalini ortadan kaldırmaz.⁵¹² İki âmânın bir araya gelmesi gören bir insan oluşturmadağı gibi, yalanların bir araya gelmesi de doğruyu meydana getirmez. O'na göre Yahûdîlik, Hıristiyanlık gibi dinlere inananlarla, bid'at ehlinde olanların yalan bir haber üzerinde ittifak etmiş olmaları, bu iddianın geçersiz olduğunu kanıtlamaktadır.⁵¹³ Nazzâm'a göre cisimlere dair bilgi haberle değil yalnızca havâss-ı selîme ile elde edilebilir. Mu'tezile içerisinde şaz kabul edilebilecek bu görüşünden ötürü pek çok âlim, Nazzâm'ı eleştirmiştir.⁵¹⁴ Bununla birlikte Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*'ta bazı kimselerin icmâ ve mütevâtir haberi reddetmeleri hususunda farklı gerekçeleri olduğunu da ifade etmektedir. Buna göre icmâ, ümmetin eksiksiz olarak tüm fertlerinin katıldığı bir görüş birliğidir. Bu oluşum çerçevesinde ümmetin bir ferdinin dışarıda kalması dahi düşünülemez. Ümmetin tüm fertlerinin eksiksiz olarak bir görüş üzerinde icmâ etmesi de mümkün olmadığına göre icmânın geçersizliği anlaşılmaktadır. Kâ'bî gerek mütevâtir haberin hüccet değerini kabul etmeyen Nazzâm'a gerekse icmâyı delil addetmeyen bu gibi kimselere şu cevabı vermektedir:

“Ümmetin çoğunluğu şunları söylemiştir: İcmâ, haktır. Çünkü bizim ümmetimizin diğer ümmetlerin aksine hata ve dalâlet üzerine birleşmesi söz konusu olamaz. Zira Allah Teâlâ:

⁵¹¹ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Kabûlu'l-ahbâr*, C. 1, s. 17.

⁵¹² Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 286.

⁵¹³ Hansu, s. 118.

⁵¹⁴ Bu hususta Kâdî Abdülcebbar'ın ona yönelttiği eleştiriler için bkz. Kâdî Abdülcebbar, C. 20, s. 72.

“Müminlerin yolundan başkasına tâbi olan kimseyi, döndüğü yere döndürür ve onu cehenneme sokarız”⁵¹⁵ buyurmuş, Hz. Peygamber ise “Ümmetim yalan üzere birleşmez” demiştir.⁵¹⁶

Kâ'bî, mütevâtir habere dair İslâm düşüncesi içerisindeki farklı yaklaşımları da zikretmektedir. Buna göre Ebü'l-Hüzeyl ve Hişam b. Amr gibi âlimler mütevâtir haberi içlerinden en az birinin cennet ehlinden olduğu yirmi kişinin rivâyeti olarak kabul etmişlerdir. Bazı Zeydîler ise dört âdil kimsenin rivâyet etmesiyle bu haberin hüccet değeri taşıyabileceğini kabul etmişlerdir. Yine Râfızîler hüccetin yalnızca imâmın sözleri olduğunu ifade etmektedirler.⁵¹⁷ Kâ'bî'nin aktarımına göre mütevâtir habere dair farklı sayı ve şart ileri süren bu kimselerin görüşleri İslâm düşüncesinde şaz kalmıştır. Son olarak o, az sayıda kişinin haberinin yakînî bilgi ifade ettiğini savunan Ebü'l-Hüseyn el-Kerâbisî'yi de eleştirmektedir.⁵¹⁸ Netice itibarıyla o, itikadî konularda yalnızca mütevâtir haberleri kabul ederek inanç esaslarının bu yolla sağlam bir zeminde ele alınacağını göstermiştir. Zira mütevâtir haberin kesinliği yalnızca bir mezhebe ya da dine inananları değil herkesi bağlar bir niteliktedir. Böylelikle Kâ'bî, bir taraftan Sümeniyye ve Berahime gibi naklî bilgiyi tamamen devre dışı bırakan, yine Nazzâm gibi mütevâtir haber konusunda istisna kabul edilen kişilerin bu görüşlerini reddederken öte taraftan kendi görüşlerini âhad haberlere dayandıranları da eleştirerek haber konusunda mutedil bir yaklaşım benimsemiştir.⁵¹⁹

B. Âhad Haber

Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin bilgi anlayışı içerisinde haber-i vâhid önemli bir yer tutmaktadır. Zira o, bu konu üzerine hem müstakil eserler kaleme almış hem de haber-i vâhidi kabul etmeyenlerle mücadele etmiştir. Nitekim Bağdâdî'nin naklettiğine göre o, pek çok meselede hocası Hayyât'ı takip etmekle birlikte madum ve haber-i vâhidin hüccet değeri hususunda ondan farklı düşünmektedir.⁵²⁰ Bu bakımdan burada Kâ'bî'ye göre haber-i vâhidin hangi durumlarda ve ne şartlarda delil ifade edebileceği ele alınacaktır.

⁵¹⁵ Nisa 4/115

⁵¹⁶ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 489.

⁵¹⁷ Detaylı bilgi için bkz. Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 286-288.

⁵¹⁸ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 287.

⁵¹⁹ Hansu, s. 122-123.

⁵²⁰ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 157-159; Daha önce değinildiği üzere Kâ'bî, *Kabûlü'l-ahbar* isimli eserinde Hayyât'a haber-i vâhidi kabul etmediği için reddiye sadedinde bir eser kaleme alarak onu eleştirmiştir.

1. Kabul Şartları

Genel olarak hadis âlimleri bu tarz haberlerin sıhhatini tespit için senedine ve râvisine bakarken, istisnâları olmakla birlikte fıkıh ve kelâm âlimleri muhtevasının gerçeğe uygun ve olguya mutabık oluşuna yani metne ehemmiyet vermişlerdir. O, Hanefî âlimlerin bu husustaki kanaatlerini zikrederek kendisinin de buna katıldığını ifade etmektedir:

“Ebû Hanife’nin ashabı ve onların görüşünü benimseyenlere göre Hz. Peygamber (s.a.v.)’den nakledilen haber-i vâhid, Kur’ân, Sünnet, icmâ ve aklî delillere aykırı değilse, ravilerinin doğruluğu hakkında genel kanaat oluşmuş ve haklarında hüsnüzan edilmiş ise; rivayet edilen haber ümmetin genel tatbikatına aykırı olmayıp da şaz da değilse; bu haberin kesin bilgi ifade ettiği ve Allah indinde doğru olduğu kesin olarak iddia edilmemekle birlikte, kabul edilmesi ve onunla amel edilmesi de vaciptir. Ben de bu görüşe katılmaktayım.”⁵²¹

Hanefîlerin haber-i vâhidi hem metin hem de senet yönünden ele aldıkları görülmektedir. Bu bakımdan râvîlerin durumu da incelemeye tâbi tutulmakta ve bazı haberler sened kriterlerine uymadığı için reddedilmektedir. Bu açıdan Ebû Hanife’ye göre bir kimsenin haberi Kur’ân’la karşılaştırılır ve muhalif olduğu anlaşılırsa bu haberi nakledenin kabul edilmemesi Hz. Peygamber’i (s.a.v) reddetmek anlamına gelmez. Aksine bu, Hz. Peygamber adına yalan haber üreten kimseleri reddetmektir.⁵²² Aynı şekilde metin tenkidi yönünden Kâ’bî, haber-i vâhidin Kur’ân ve sünnete muhâlif olmaması gerektiğini belirterek birtakım ilâve şartlar da zikretmektedir. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

- a. Kur’ân’a,
- b. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) üzerinde icma edilen sünnetine,
- c. Ümmetin icmâına,
- d. Ve selef-i sâlihînin uygulamasına aykırı olmamalıdır. Nitekim onlar, Hz. Peygamberin muradını daha iyi bilmekle birlikte vahyin nüzûlünde Hz. Peygamberi gördükleri için nâsih-mansuhu, sebab-i nüzûlü ve olayları daha iyi bilmektedirler.
- e. Haber-i vâhid, akla aykırı olmaması gerektiği gibi
- f. Tevhid ve adalet gibi konularda da olmamalıdır. Çünkü bu gibi konular, hiçbir şekilde ve hiçbir peygamberin lisanında değişikliğe uğramamış, seleften kimse de bunların

⁵²¹ Ebu’l-Kâsım el-Kâ’bî el-Belhî, *Kitâbu’l-Makâlât*, s. 506.

⁵²² Ebû Hanife, *el-Âlim ve’l-müteallim* (İmâm Â’zâmın Beş Eseri İçinde), M. Zahid el-Kevseri (nşr.), Mustafa Öz (trc.), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992, s. 25.

değişebileceğine dair bir şey söylememiştir. Bu konularda haber-i vâhid yalnızca aklın ilkeleri doğrultusunda veya ona aykırı olmayacak şekilde te'kit ve bu konulara iltizam hususunda teşvik maksadıyla kullanılabilirler.⁵²³

Sonuç olarak Kâ'bî'nin âhâd haber hususundaki görüşleri genel olarak Hanefî fukahâ ve kelâm âlimlerinin görüşlerini yansıtmaktadır. Zira o, haber-i vâhidin şartları sağlaması durumunda amelî konularda delil olabileceğini belirtmiştir. Onun isnat hususunda benimsediği bu titiz ve seçici yaklaşımı da Ebû Hanîfe'nin ifade ettiği üzere hadis inkârcılığı değil, Hz. Peygamber (s.a.v) adına uydurulan birtakım sözlerden ümmetin fikir dünyasını korumaktır.

2. Haber-i Vâhid ile Amel

Genel olarak Mu'tezilî,⁵²⁴ Mâtürîdî⁵²⁵ ve Eş'arî⁵²⁶ âlimler Hz. Peygamber'den geldiği söylenen her rivâyetin mütevâtir seviyesinde ele alınamayacağını, ancak râvilerinin durumlarının incelenmesi ve açık/sarih nasslarla mukâyesenin ardından fikhî hususlarda delil olarak, akaidde ise destekleyici mahiyette değerlendirilebileceğini belirtmektedirler. Bununla birlikte kelâmcılar, yakîn bilgi gerektiren itikadî konularda sadece mütevâtirin kabul edilmesi gerektiğini şiddetle vurgulamaktadırlar.

Kâ'bî'ye göre haber-i vâhid, senet ve metin açısından aranan şartları taşımaları koşuluyla fikhî (furu') konularda delil olarak kullanılabilir. Bu hususta o, *Kabûlü'l-ahbâr*'da şunları ifade etmektedir:

“İki ya da üç kişinin haberi eğer kendi emsallerinden rivâyet edilmiş ve bu kişilerin adâleti zâhir olmuş ya da bunlar hakkında hüsn-ü zan vâki olmuşsa bununla birlikte rivâyet ettikleri

⁵²³ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Kabûlü'l-ahbâr*, C. 1, s. 17. Kâ'bî'nin bu görüşü Hanefî fukahânın haber-i vâhide yaklaşımı ile aynıdır. O, *Kitâbu'l-Makâlât*'ta şunları ifade etmektedir: “Çoğunluğu Mürcie'den olan ehl-i fikh şunları söylemiştir: Yakîn gerektiren konularda ilim ancak mütevâtir haber ile meydana gelir. Ancak ahkâma dair fer'i konularda eğer râvilerinin adâletleri ortaya çıkmışsa haber-i vâhid, iki ya da üç kişinin haberi de delil niteliği taşır. Dolayısıyla naklettikleri ile amel etmek gerekir. Bu, iki kişinin şahitliğine benzetilmiştir. Bu takdirde haber; Kitap, sünnet, icmâ ve akla aykırı olmamalıdır.” Bkz. Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 287.

⁵²⁴ Kâdî Abdülcebbar'ın bu husustaki düşünceleri şu şekildedir: “Doğruluğu ve yanlışlığı bilinmeyen habere gelince, bunlara örnek olarak âhâd haberler verilebilir: Şartları ile vârid olduklarında bu tür haberlerle amel etmek câizdir. İtikadî konulara gelince burada haber-i vâhidle amel caiz değildir. Burada da birtakım ihtilaflar vâki olmuştur. Buna göre insanlar içinden haber-i vâhid ile ibadetin vürûdunu câiz görenler olduğu gibi, onlarla ibadeti reddedenler de vardır.” Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, İlyas Çelebi (trc.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, C. 2, s. 718.

⁵²⁵ *Kitâbü't-Tevhîd* isimli eserinde pek çok konuda Kâ'bî'yi eleştiren Mâtürîdî, haber-i vâhid ile alakalı şunları ifade etmektedir: “Diğer bir haber de vardır ki ilim gerektirme hususunda ve rahmet peygamberinden gelen bir hak olduğu hususunda bu dereceye (mütevâtir) ulaşamaz. Bunlarla amel etmek ya da reddetmek mümkündür. Bu da bu haberin râvilerinin durumlarını incelemeye, muhtevadan çıkacak sonucu değerlendirip sâbit olan nass çerçevesinde ele almaya bağlıdır. Bundan sonra gâlip gelen ihtimale göre amel edilebilir.” Bkz. Mâtürîdî, s. 86.

⁵²⁶ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî de haber-i vâhidin itikatta delil olabileceğini zikretmemekle birlikte kabulü için belli şartlar zikretmektedir. Bkz. İbn Fûrek, s. 20.

*haber yukarıda zikredilen kusurlardan uzak ve saydığımız şartları da taşıyorsa yalnızca furû (amelî) konularda kabul edilebilir. Bu hususta yakînî değil, zann-ı gâlibe dayanılarak amel edilir.”*⁵²⁷

Sonuç olarak Kâ'bî, haber-i vâhidin fikhî konularda delil teşkil edebileceğini savunmakla birlikte öğrencilerine hadislerle ve bunları rivâyet edenlere yaklaşım hususunda bir kılavuz olması hasebiyle kaleme aldığı *Kabûlü 'l-ahbâr*'ında hadisleri olduğu gibi ele alıp kabul eden Haşvî yaklaşımı⁵²⁸ eleştirerek, haber-i vâhidle yalnızca bir usûl çerçevesinde amel edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁵²⁹

III. DUYU ve İDRAK

Kâ'bî'ye göre istidlâlî ve nazarî bilgilerin tamamına temel teşkil eden bilgi kaynağı duyu verileridir.⁵³⁰ Örneğin Allah Teâlâ'nın sıfatlarına dair bilgi, yeryüzündeki nizâma ve düzene bakıp muhkem ve kusursuz bu sistemin bir âlim, kâdir ve canlı (hayy) bir varlık tarafından gerçekleştirildiğine iletmesiyle bilinmektedir. Bu da beş duyu organının verilerinden istifade ederek elde edilen bilgiler cümlesindedir. Bununla birlikte bütün akıl yürütme, nazar ve istidlâller bir delile, mevcut deliller de kendisi dışında başka bir delile muhtaçtır. Ona göre bu zincirin kırılabilmesi için bunun delilsiz bir şekilde meydana gelen zarûî bilgilerde sonlanması gerekir ki bunlar da duyu verileridir.⁵³¹ Bu sebepten o, eşyâya dair zorunlu olarak meydana gelen bilgileri reddeden sofistlerle mücadele etmiştir. Bununla birlikte Kâ'bî, duyu verilerini şu şekilde tanımlamaktadır:

*“Bize göre hâsse (duyu) bir şeyi olduğu hal üzere bulmaktan (vicdân) başka bir şey değildir.”*⁵³²

⁵²⁷ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Kabûlü 'l-ahbâr*, C. 1, s. 17-18.

⁵²⁸ Kaynaklar haşvî yaklaşım ile teşbihçi anlayış arasında yakın bir bağ olduğunu ve haşvî düşüncenin nasları zahiri üzere, yorumlamaksızın kabul etmesi sonucunda ortaya çıktığı bilgisini aktarmaktadırlar. Nassa bağlılığı vazgeçilmez bir ilke kabul ettiklerinden ötürü haşvî temâyülün Ehl-i Hadis içinde yer aldığı kabul edilmekle birlikte aslında mezhepler tarihi kaynaklarında başta Ehl-i hadis ve Ehl-i sünnet uleması yanında Kerramîlerin de bu isimle anıldıkları kabul edilmektedir. Bu durum da Haşviyenin diğer mezhebi yaklaşımlara nispetle tanımlanmasında bazı zorlukların bulunduğunu göstermektedir. Ancak nassa bağlılık noktasındaki ısrarları onların Ehl-i Hadis ve Hanbelilik içinden çıkmış bir temâyül oldukları kanaatini güçlendirmektedir. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Hatice K. Arpaguş, “Haşvî Temâyülün İzdüşümü: Mukatil b. Süleyman Örneği”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, Sy. 43, s. 65-66.

⁵²⁹ O, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şu hadisi ile bu ilimle meşgul olanların vasıflarını zikrettiğini ifade etmektedir: “Bu ilim, her nesilde adâlet sahibi kimseler tarafından taşınır. Bu kimseler, bu ilmi aşırı gidenlerin tahrifinden, batıl ehlinin iftiralarından ve câhillerin te'vilinden muhâfaza ederler.” Bkz. Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Kabûlü 'l-ahbâr*, C. 1, s. 19.

⁵³⁰ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Uyûnu 'l-mesâil*, s. 41.

⁵³¹ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Kitâbu 'l-Makâlât*, s. 74.

⁵³² Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Uyûnu 'l-mesâil*, s. 37.

Kâ'bî, havâss-ı selîmenin adedi ve neler olduğu hususunda Mu'tezile içerisinde fikir birliği olmadığını belirtmektedir. Buna göre genel kabul beş duyu olduğu yönündedir ki bunlar; görme, işitme, tatma, koklama ve dokunmadır. Câhız'a göre ise ilk dört hâssenin tamamında da dokunma olduğu için duyu organları toplamda dört tanedir. Nazzâm, bütün duyu organlarının tek bir cinsten ibaret olduğunu belirtirken, Abbad b. Süleyman es-Saymerî (ö. 250/864) ise yedi olduğu yönünde görüş belirtmiştir.⁵³³ Tüm bunlarla birlikte Kâ'bî, duyuların beş adet olduğunu kabul ederek bunlarda bilginin nasıl meydana geldiğini açıklamaktadır.

Ona göre gözün Müşteri ve Zuhâl yıldızlarını idrak etmesi bu gezegenlerden ayrılan ışıklara temas etmesiyle gerçekleşmektedir. Eğer temas ve ittisal olmadan görme idraki oluşabilseydi bu takdirde görülen şey ile gören arasında herhangi bir engel, örtü ya da karanlığın idrake zarar vermemesi gerekirdi. Nitekim bu takdirde de bunların olması ya da olmamasının bir farkı kalmazdı.

Eğer ses, birbirine vurulan cisimlerden çıkan ilk hava dalgasında meydana gelir ve tevellüdi olarak birbirini takip ederek kulak kepçesine ulaşırsa bu takdirde de duyma gerçekleşir. Buna örnek olarak o, kassârın (elbise yıkayıcısı) taşın üzerindeki elbiseye vurduğunda bir temasın görünmesini ve ardından ses dalgalarının tevellüdi olarak bir havadan diğer havaya geçerek kulak kepçesine gelişini vermektedir.⁵³⁴ Kâ'bî, itimad teorisini savunmasından dolayı bir darbe (ses çıkartan herhangi bir durum) olmadığı sürece sesin meydana gelmesini mümkün görmemektedir. Zira sakın cüzlerden (sessizlikten) cehrî seslerin çıkması mümkün olmadığı gibi⁵³⁵ tek bir harfle, dalgalanma ve tevellüd olmaksızın sesin meydana gelmesi de imkânsızdır. Tüm bunlara ilâveten sesin oluşup işitmenin gerçekleşmesi için harf ile birlikte hava gibi hafif ve rakîk bir cismin de olması gerekir.⁵³⁶ Seslerle alakalı son olarak belirtmek gerekir ki Basralı âlimlerin aksine Kâ'bî'ye göre bir araya gelen farklı sesler eğer bir anlam ifade etmiyorlarsa bunlar bir "kelam ve söz" sayılmazlar.⁵³⁷ Aynı şekilde ona göre dilsizlik ve suskunluk da kelâma yani konuşmaya zıt şeylerdir.⁵³⁸ Bu minvalde anlamlı bir kelâmın oluşabilmesi için yalnızca sesin varlığı kâfi gelmemekte bir mana taşınması da gerekmektedir.

⁵³³ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Kitâbu 'l-Makâlât*, s. 480.

⁵³⁴ Kâ'bî'ye göre nasıl ki bir bilgi başka bir bilgiyi doğrulabiliyorsa (tevellüd) ses de sesi tevellüd ile meydana getirebilir. Bkz. Ebû Reşid, s. 156.

⁵³⁵ Ebû Reşid, s. 150.

⁵³⁶ Ebû Reşid, s. 153.

⁵³⁷ Ebû Reşid, s. 157.

⁵³⁸ Ebû Reşid, s. 162.

Kâ'bî, beş duyardan birisi olan kokunun oluşumunu şu şekilde açıklamaktadır: Kokulu bir cisimden latif parçacıklar ayrılır, o da havada dağılıp burnun koku alan en üst noktasına ulaşarak bu bilgiyi meydana getirir. Tatma ise cisimden ayrılan tadın dildeki ıslaklıkla karışması sonucu gerçekleşir. Nitekim tat olarak kendisinden hiçbir şeyin ayrılmadığı yakut ve cam gibi nesnelerin tadını algılayamayışımız da bu sebeptedir.

Son olarak ona göre dokunma, hakikatte bir şeyi hissetmeyi istemek demektir. Elem ve zevke dair idrak bu yolla oluşmaktadır. Basralı âlimlere göre varlığı itibariyle elem olarak algılanan bir şey, zevk verebilir. Söz gelimi uyuz olmuş birisi kaşındığında acı veren kaşıma ve yırtma ona zevk verirken uyuz olmayan birine acı verir. Ancak Kâ'bî'ye göre bu doğru değildir. Zira ona göre kaşımak, tabiatı bakımından acı verir ve koşullar ne olursa olsun bu fiilin hissettirdiği şey acıdır.⁵³⁹ Şeyh Müfid, hislere dair yukarıda zikri geçen görüşlerin tamamının Kâ'bî'ye ait olduğunu ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin bazı hususlarda ona katılmadığını belirtmektedir.⁵⁴⁰

Kâ'bî'ye göre duyu verileri, nazar ve istidlâlî bilgilerin bina edildiği ve zarûrî olarak bilinen birer asıldır. Bu sebeple de sağlam duyuların verdiği bilgiler asla kişiden kişiye değişmez. Ancak İslâm tarihi boyunca bu tarz bilgilerin de kişilere ve algılayana bağlı olduğunu iddia edenler olmuştur. Kâ'bî, eserlerinde bunların bir takım argümanlarını zikrederek yanıtlamaya çalışır. Buna göre örneğin kişinin bir kılıcın yüzeyinde yüzünü uzun, derinliği olmayan suda boyunu kırık görmesi, balı acı bulması, yaklaşınca küçüğü büyük, uzaklaşınca da büyüğü küçük görmesi ve serâbı su zannetmesi gibi durumların tamamı duyu verilerinin yanıltıcı olduğunu göstermektedir.

Öncelikle Kâ'bî, bu hususta nesnelerin mâhiyetlerinde bir değişikliğin olmadığını, hata ve galatın yalnızca algılanan nesnelerin keyfiyetinden kaynaklandığı belirtmektedir. Diğer bir ifadeyle nesnelerin özü aynı kalmakla birlikte onun niteliği hususunda ârizî bir durum hasıl olmaktadır. Örneğin kişi suya baktığında bir başka nesneyi değil de yine kendisini görür. Dolayısıyla Kâ'bî'ye göre bunlar, arızî durumlardır ve yalnızca algıya konu olan nesnelerin niteliğine bağlıdır.

Bir başka husus ise şudur: Nehrin kenarında duran bir kişi, suya baktığında kendisinin hareket ettiğini zanneder. Ancak nehrin kenarından uzaklaştığında aslında hareket etmediğini anlar ve gerçekliği olduğu hal üzere kavramaya devam eder. Dolayısıyla keyfiyette meydana

⁵³⁹ Ebû Reşid, s. 166.

⁵⁴⁰ Şeyh Müfid, s.137-139.

gelen yanılısama ârızîdir ve hakikati etkilememektedir. Kâ'bî, bu mesele üzerine muarızların bir şüphesini daha dile getirerek yanıtlamaya çalışır. Buna göre insanlar, bir nesnenin asıl ebatının ona yakından bakıldığındaki büyüklüğü olduğunu düşünüp uzaklaştıkça değişen ebatın ârızî olduğunu varsayarlar. Bunun sebebi, o nesnenin uzağında geçirilen sürenin zamansal olarak diğerinden daha kısa olmasıdır. Ancak belki de yakından bakıldığındaki bilgi de ârızîdir ve insanlar onun asıl olduğunu varsayıyorlardır? Bir başka örneğe göre insanlar her aynaya baktığında suratlarının normal olduğunu görür ve bunu asıl kabul ederler. Ancak bununla birlikte kılıcın üzerinde suratlarını kırık bir şekilde gördükleri zaman ise bunun ârızî olduğunu farzederler. Oysa hangisinin gerçek, hangisinin ârızî olduğuna dair insanların tek gerekçesi, biri üzerindeki algının daha uzun süreli olmasındandır.

Kâ'bî'nin bu iddiaya verdiği yanıt şu şekildedir: Uzaklık bir nesnenin niteliğidir. Dolayısıyla bu da onu algılayan öznenin ona nispetle ortaya çıkan durumu neticesinde hasıl olur. Eğer hem uzaklık hem de yakınlık fâsit kabul edilecek olursa bu takdirde bir nesnenin keyfiyetine dair hiçbir bilgi kalmaz. Dolayısıyla keyfiyeti ve birincil nitelikleri bilinmeyen nesnenin hakikati de bilinemez. Sonuç olarak bilinmeyen bir şey de asla bir soruya konu olamaz.⁵⁴¹ Sonuç olarak insanlar bir nesnenin hakikatini ancak kendilerine olan nispetiyle bilmektedirler. Eğer nispet ortadan kalkarsa bu takdirde o nesne hakkında konuşmak da anlamsız hale gelir.

Mu'tezile kelâmcıları, duyu organlarının sağlam ve kusursuz bir şekilde çalışması neticesinde meydana gelen idrâkin kim tarafından ve ne surette oluştuğu üzerinde ihtilâf etmişlerdir. Câhız ve İbnü'r-Râvendî'ye göre görme sonucunda kişide oluşan idrâk, yalnızca bakmak için irâde etmesi bakımından kişiye aittir. Ardından görmenin oluşması ise gözün tabiatı ile alakalıdır. İbrahim en-Nazzâm ise kişinin duyu organlarını yaratması bakımından idrâkin Allah Teâlâ'ya ait olduğunu ifade etmektedir. Mu'tezile'den Sâlih ise bunun tamamen Allah Teâlâ'ya ait olduğunu iddia etmiştir. Buna göre gözü sağlam bir kimse gözünü açsa, cisimle karşı karşıya gelse ve ışık da uygun olsa buna rağmen yine de idrâk oluşmayabilir. Aynı şekilde Allah Teâlâ dilediği takdirde bunların hiçbirisi olmadan da söz gelimi ölü birinde bu idrâki yaratabilir. Son olarak Bişr b. Mu'temir'in bu husustaki görüşü ise şu şekildedir: Eğer görme, birey tarafından bilinçli olarak gerçekleşmişse idrâk bireye, kulun tercihi olmadan Allah Teâlâ tarafından yaratılmışsa da Allah Teâlâ'ya aittir.⁵⁴² Bu meselede Bağdat Mu'tezilesi'nin

⁵⁴¹ Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 41-43.

⁵⁴² Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 478-479.

kurucu isimlerinden olan Bîşr b. Mu'temir'in bu görüşünü benimseyen Kâ'bî'ye göre ise burada üç farklı durum vardır:

a. Duyu organları ile oluşan bazı bilgiler Allah Teâlâ'ya aittir. Kul bu hususta herhangi bir mesûliyet sahibi olmadığı gibi tercih sahibi de değildir. Örneğin gök gürültüsünün sesini duymak, şimşegin ışığını görmek, sıcak ve soğuk hissetmek gibi kişinin hiçbir müdâhalesinin olmadığı bilgiler Allah Teâlâ'nın kulda meydana getirdiği idrâklerdir.⁵⁴³

b. Bazen duyu organıyla elde edilen idrak, bireyin kendi tercihi ve kesbidir. Örneğin kişi bir şey için gözünü kasıtlı açarsa veyahut da bir söze bilinçli olarak kulak kabartırsa bu idrâk, kişinin irâdesi ve kesbidir. Kâ'bî, bu husus ile alakalı olarak *el-Mesâilü'l-vâride* isimli eserinde şunları ifade etmektedir:

*“Eğer insanın hisleriyle edindiği bilgi kendisi tarafından istenilerek yapılıyorsa o, kişinin bir fiili ve kesbi olur. Yani eğer gözünü bir şey için kendisi açıyorsa bu durumda hasıl olan idrâk onun bir kesbi ve fiilidir.”*⁵⁴⁴

c. Son husus ise bazı durumlarda duyu organıyla elde edilen bilginin bir başkasının tercihi ve kesbi olmasıdır. Örneğin bir kimse bir başkasına elem ve acı verdiğinde bu fiil acıyı hisseden kişinin değil acı verenindir.⁵⁴⁵ Dolayısıyla bu idrâkin sorumluluğu birey değil, bu fiile sebep ikinci kişiye aittir. Bu hususta Kâ'bî şunları ifade etmektedir:

*“Eğer kişinin gözünü bir başkası açıyorsa bu takdirde meydana gelen idrak, gözünü açan (ikinci) kişinin bir fiilidir. Diğer duyu organlarında da durum böyledir. Bu, (aynı zamanda) Bîşr b. Mutemir ve Bağdatlı âlimlerin görüşüdür.”*⁵⁴⁶

Ebû Reşid, bu konuda Basra Mu'tezilî âlimlerinin Kâ'bî'den farklı düşündüğünü nakletmektedir. Onlara göre duyu verileri neticesinde oluşan idrâk, kulun bir fiili ve kesbi olamaz. Zira bu idrâkin sebebi birey olsaydı bunun ya mübâşeret (doğrudan) ya da tevellüd neticesinde meydana gelmesi gerekirdi. Doğrudan meydana gelmesi mümkün değildir çünkü eğer öyle olsaydı kulun yapması veya yapmaması kendi tercihine kalırdı ki kulun iradesi dışında da gördüğü ve duyduğu anlar vardır. Aynı şekilde tevellüd ile meydana gelmesi de mümkün değildir.⁵⁴⁷ Zira bu takdirde idrâkin oluşması yalnızca şu iki durumda mümkündür:

⁵⁴³ Şeyh Müfid, s. 90.

⁵⁴⁴ Ebû Reşid, s. 305.

⁵⁴⁵ Şeyh Müfid, s. 90.

⁵⁴⁶ Ebû Reşid, s. 305.

⁵⁴⁷ Kâdi, C. 12, s. 157; C. 4, s. 51.

a. Görme neticesinde idrâki meydana getiren şey, nazar ve istidlâl olabilir. Yani kişi duyu organını kullanırken aynı zamanda gördüğüne dair istidlâl etmelidir. Oysa hiç kimse bir nesneye baktığında akıl yürütme ile meşgul olmaz. Aynı şekilde görülen şeye dair üzerinde düşünülebilecek hiçbir delil de yoktur. Nitekim duyuya konu olan şey, açık ve nettir. Aynı şekilde eğer nazar edilmiş olsaydı kişi bir şeye baktığında veyahut bir şeyi duyduğunda bilginin oluşup oluşmaması kendi tercihinin kalırdı. Son olarak duyularla elde edilen bilgi, aklın kemâlini gerekli kılardı. Çünkü istidlalin şart olmasının sebebi bireyin aklının tam ve yetkin olmasıdır.

b. İkinci olarak eğer idrâk, tevellüd ile meydana geliyorsa bilginin oluşmasına sebep olan şey göz kapağını açmak olmalıdır. Ancak göz kapağını kaldırmak eğer bilginin oluşması için bir sebepse duyu organının sağlıklı olması da bir sebep olmalıdır. Hal böyle olunca tek bir müsebbeb (duyu ile oluşan bilgi) pek çok sebep tarafından meydana gelmiş olur ki bu da doğru değildir.⁵⁴⁸

Sonuç olarak duyularla oluşan idrâkin tamamı Basra Mu'tezile âlimlerine göre Allah Teâlâ'nın bir fiilidir.⁵⁴⁹ Aynı şekilde Kâdî'ya göre de idrâk, insanın bir tercihi değil, Allah'ın insanda yarattığı bir durumdur.⁵⁵⁰ Ancak burada ifade etmek gerekir ki Kâ'bî ve diğer Bağdatlılar hissî bilgilerin tamamını kulun tercihi ve kesbi olarak görmemekte, yalnızca kişinin duyu organlarını bilerek ve arzu ederek kullanması sonucunda meydana gelen idrâkin kulun sorumluluğunda olduğunu düşünmektedirler. Hal böyle olunca kulun isteyerek bir şeye bakması ya da bir şeye kulak kabartması irâdî bir eylem olmakla birlikte kişinin kesbi haline gelmektedir. Böylelikle bireye duyu verilerinden de sorumlu olacağı bir alan açılmaktadır. Bu sebepten olmalıdır ki Kâ'bî bu konuyu *el-Mesâilü'l-vâride* isimli eserinin 'Vaîd Meselesi' başlığı altında ele almıştır.⁵⁵¹

⁵⁴⁸ Ebû Reşîd, s. 305-308; Memiş, s. 144.

⁵⁴⁹ Cüşemî, C. 4, 193a.

⁵⁵⁰ Memiş, s. 144.

⁵⁵¹ Ebû Reşîd, s. 305; Nitekim vaîd kavramı Mu'tezilî terminolojide kişinin tövbesiz ve işlediği büyük günahlardan dolayı ahirette ebedi olarak cehennemde kalmak suretiyle cezayı hak etmesi anlamına gelir. Bu durumda kişinin idrâkinin kendi tercihi neticesinde oluşup oluşmadığı hususunu vaîd ilkesi çerçevesinde ele almak da önem kazanmaktadır.

SONUÇ

Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî, müteahhirûn dönemi Bağdat Mu'tezilesi'nin en önemli kelâm âlimidir. Yaşadığı dönemde gerek Basra Mu'tezilesi gerekse Mâtürîdî ve Eş'arîlerle farklı düşündüğü hususlar olmuş, bağlı bulunduğu ekole fikrî bir açılım sağlayarak mihne sonrası Bağdat Mu'tezilesinin yeniden güç kazanması yolunda önemli bir adım atmıştır. Ebû Reşîd, onun Bağdat Mu'tezilesi içerisindeki saygın konumuna dikkat çekerek, Basra Mu'tezile âlimleriyle yaşadıkları fikir ayrılıkları ele aldığı *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* isimli eserinde Bağdat ekolünün görüşlerini Ka'bî üzerinden aktarmıştır. Kelâm, fıkıh, hadis ve mezhepler tarihi alanlarındaki eserleri incelendiğinde onun fikir dünyasını şekillendiren pek çok unsurun olduğu anlaşılmaktadır. Bunların başında gelen en temel husus, ilmî gelişimini sağladığı sosyal çevredir. O, Yunan felsefî eserlerinin tercüme edilip İslâm düşüncesiyle tanıştığı Bağdat'ta uzun yıllar kalmış, burada Hayyât'tan kelâm ilmini öğrenmiştir. Kendisinden önceki bazı kelâmcılarda olduğu gibi Kâ'bî de tabiatı var olan her şeyin dört unsurdan meydana geldiği görüşünü savunmuş ve bu, onun kelâma dair konuları bu açıdan ele almasında önemli bir rol oynamıştır. Söz gelimi o, eşyânın kendi tabiatı gereği hareket ettiğini, Allah Teâlâ'nın kudretinin bu işleyişe müdâhil olmadığını belirtmiştir. Bu sebeple Ebû Hâşim, onu tabiatçılar sınıfına dahil ederek *en-Nakz alâ ashâbi't-tabâi* isimli eserinde görüşlerini eleştirmiştir.

Mu'tezilî düşünceye önemli katkıları olmakla beraber o, Ehl-i Sünnet'in temel mezhepleri olan Mâtürîdîlik ve Eş'arîliğin bazı görüşlerinin şekillenmesinde de rol oynamıştır. Zira onun çağdaşı olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Ebu'l-Hasen el-Eş'arî sıklıkla Kâ'bî'nin görüşlerini dillendirerek eleştirmişler, hatta onun *Evâilü'l-edille* isimli kelâm eserine her ikisi de birer reddiye kaleme almışlardır. Onun bu mezhepler tarafından eleştirilen en temel kelâmî yaklaşımı, varlığın kendi tabiatı doğrultusunda hareket etmesi, i'timat teorisini savunması ve tevellüt anlayışında benimsediği sebep-sonuç zorunluluğudur. Söz gelimi o, insan sperminden başka bir canlının olmayacağı, buğday tohumundan tabiatı gereği arpanın meydana gelebileceği, doğru yapılan bir nazarın mutlaka bilgiyi meydana getireceği, görme ile alakalı tüm şartlar sağlandığı takdirde idrâkin zorunlu olarak oluşacağı şeklindeki görüşleri özellikle Basra Mu'tezilîleri ve Eş'arîler tarafından Allah Teâlâ'nın irâde ve kudretini devre dışı bırakmakla eleştirilmiştir. Bu sebeple onlar, Allah Teâlâ'nın bu sıfatlarına alan açmak ve O'nun âleme her an müdâhil olduğunu ortaya koymak için âdetullah teorisini geliştirmişlerdir.

Onun fikirlerini eleştiren âlimler olduğu gibi kendisinden ciddi oranda etkilenen pek çok âlim de olmuştur. Söz gelimi İmâmîyye Şîası'nın önemli isimlerinden kabul edilen Şeyh Müfîd, onun özellikle de kelâmın dakîk konuları hususunda kendisinden etkilenmiş, pek çok meselede onun görüşlerini benimsediğini açık bir şekilde dile getirmiştir. Bununla birlikte bilgi anlayışı çerçevesinde İbn Hazm'ın da Kâ'bî'nin bilgi tanımı ve taklîdî bilgiye dair görüşlerinden etkilendiği görülmektedir. Hatta o, Basra Mu'tezile âlimleri ve Eş'arîlerin Kâ'bî'ye yönelttiği eleştirileri yanıtlayarak onun görüşlerini savunmuştur.

Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî, bilgi anlayışını varlık ve ulûhiyet düşüncesi üzerinde sistematize ederek tutarlı bir yaklaşım sergilemektedir. Bu bağlamda o bilgiyi özellikle müteahhirûn Mu'tezilî düşüncesinde de etki bırakacak şekilde “eşyanın mâhiyetini ispat etmek ve onun hakikatine olduğu hal üzere itikat etmek” olarak tanımlamıştır. Ancak u tanım, başta Basra Mu'tezile âlimleri olmak üzere Eş'arî ve Mâtürîdî âlimler tarafından eleştirilmiştir. Zira onların tabiat felsefeleri çerçevesinde tanım pek çok açıdan kusur barındırmaktadır. Söz gelimi tanımda yer alan “şey” kavramı madumu “şey” kabul eden Mu'tezilîlere göre bir problem teşkil etmezken Eş'arî ve Mâtürîdîler buna şiddetle karşı çıkmışlardır. Aynı şekilde yaygın Mu'tezilî kanaate göre Allah Teâlâ'nın âlim olması söz konusu iken zatından bağımsız varlıkları çağrıştıracakı gerekçesiyle O'nun ilminden bahsedilemez. Bu sebeple bilgi, Kâ'bî tarafından Allah Teâlâ'nın ilmini kapsayacak şekilde ele alınmamıştır. Zira tanıma göre âlim birine “mu'tekid” ismi verilebilirken Allah Teâlâ için böyle bir ifade söz konusu değildir. Sonuç olarak onun varlık ve ulûhiyete dair ön kabullerinin bilgiyi bu şekilde tanımlamasına sebebiyet verdiği görülmektedir. Ancak belirtmek gerekir ki bilginin itikat olarak ele alınması İslâm düşüncesine has bir durum olmayıp Eflatun'un da bu şekilde tanımladığı nakledilmektedir. Dolayısıyla Kâ'bî'den önce de bilgi-itikat ilişkisinin gündeme geldiği açıktır.

Bununla birlikte Kâ'bî, bilgiye konu olan şeylerin birer hakikati olduğunu, bunların zihnî ya da zannî olmadıklarını bilgi tanımında ön kabul olarak dile getirmiştir. Dolayısıyla eşyânın kendi özünde, bir hakikati vardır ve bunlar insan bilgisine konu olurlar. İslâm kelâmında bir tabiat araştırması yapmak, evreni ve varlığı incelemek, ancak eşyanın dış dünyadaki hakikatini kabul etmekle mümkün görülmüştür. Bu sebeple Kâ'bî, eserlerinde sofistlerle uzun tartışmalara girmiş, onlara karşı eşyânın kendi özünde, değişmeyen hakikatleri olduğunu ispat etmeye çalışmıştır.

Varlığın her safhasında olduğu gibi bilginin oluşumunu da zorunlu sebep sonuç ilişkisi çerçevesinde düşünen Kâ'bî, bilginin tevellüd yoluyla kalpte meydana geldiğini

savunmaktadır. Ona göre insan kalbi tabiatı ve biyolojik yapısı bozulmadığı sürece mutlaka bilgi üretir. Bu konuda hem Eş‘arîler hem de Basra Mu‘tezilîleri bunun Allah Teâlâ’nın kudreti içerisinde ele alınması gerektiğini, O’nun dilemesi halinde kalpte hiçbir bilginin meydana gelmeyeceğini savunmaktadırlar. Aynı şekilde Kâ‘bî, bilginin varlığını kalbin tabiatı ve biyolojik yapısına bağlamış, bunlar ortadan kalktığı takdirde hiçbir surette bilginin meydana gelemeyeceğini savunmuştur. Dolayısıyla ölü bir insanın kalbinde asla bilgi bulunamayacağı gibi herhangi bir şekilde acıyı da hissetmez. Onu bu neticeye götüren yaklaşımı sebep-sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmasıdır. Sebep olan kalp sağlamsa bilgi mutlaka meydana gelirken, sağlam değilse asla meydana gelemez.

Bilgi vasıtaları konusunda Kâ‘bî, genel Mu‘tezilî yaklaşımı benimsemekle birlikte onlardan ayrıldığı hususlar da olmuştur. O, akıl, beş duyu organının verileri ve haber-i sâdık’ı bilgi kaynağı olarak görmekle birlikte hakkın taklit edilmesi halinde kişinin kurtuluşa erebileceğini savunmuştur. Buradan hareketle insanların akıl ve bilgi düzeylerinin eşit olmadığını, çoğu insanın nazar ve istidlâl gibi derin tefekkür gerektiren konulara aklının yetmeyeceğini belirterek taklidî bilginin imkanına kapı aralamıştır. Bu açıdan bakıldığında o, bilgiyi taklidi de içerecek şekilde geniş tutmuş, özellikle de Basra Mu‘tezilîleri’nin tanımı geliştirmelerine sebebiyet vermiştir.

Akl konusunda Kâ‘bî, onu kalbin arazı olarak kabul edip tabiatı sağlam olan her kalpte zorunlu olarak tevellüd yoluyla meydana geleceğinden bahsetmektedir. Onun, aklın işlevsel yönü olan nazar ve istidlâl dair tanımı klasik mantıktaki kıyas tanımıyla aynıdır. Bununla beraber o, kıyas doğru bir şekilde kurgulandığında tabiatı gereği mutlaka sonuç vereceğini ifade etmekte, bilginin istidlâl sonucu âdeten oluştuğunu iddia eden Eş‘arîlere birtakım eleştiriler yöneltmektedir. Aynı şekilde Ka‘bî, yalnızca duyu verilerini ya da yalnızca haberi kabul eden fırkalara da karşı çıkmaktadır. Son olarak haber-i sâdığın da bir bilgi kaynağı olduğunu kabul eden Kâ‘bî, Mu‘tezilî düşüncede mütevâtir haberin en derli toplu tanımını nakletmekle birlikte bu hususta görüş belirten âlimleri de zikretmiştir. Aynı zamanda bir hadisçi olduğu için haber-i vâhidi reddeden hocası Hayyât ile mütevâtir haberin bilgi değeri taşımadığını kabul eden Nazzâm’ı eleştirmiştir. Bununla beraber ona göre itikadda yalnızca mütevâtir haber kaynak değeri taşımakta, ahâd haber yalnızca amelî konularda bilgi kaynağı olabilmektedir.

KAYNAKÇA

Abrahamov, Binyamin. “Necessary Knowledge in Islamic Theology”, **British Journal of Middle Eastern Studies**, C. 20, Sy. 1, 1993.

Ağırman, Fehat. Türkmetin, Ahmet. “Bilginin İmkânı Problemi: Gazzali Örneği”, **Kaygı Dergisi**, Sy. 18, 2012.

Altıntaş, Hayrani. **İbn Sina Metafiziği**, 1. Basım, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.

Altıntaş, Ramazan. “Mu‘tezile’de Akıl Anlayışı”, **Kelam İlmi’nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri**, 2004.

Arpaguş, Hatice Kelpetin. “İman Bağlamında Kelâm’da Taklid ve Mukallid (Gazzali Örneği)”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, 3/1, 2005.

_____, “Bağdat Mu‘tezile Ekolü: Ka‘bî Örneği”, **İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü’s-Selâm) Uluslararası Sempozyum**, 2011, C. 2.

_____, “Haşvî Temayülün İzdüşümü: Mukatil b. Süleyman Örneği”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 2012, Sy. 43.

Arslan, Hulusi. **İslâm Düşünce Geleneğinde Şia-Mu‘tezile Etkileşimi (Şerif el-Mürteza Örneği)**. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

Aruçi, Muhammed. “Pezdevî, Ebü’l-Yüsr”, **DİA**, C. 34, 2007.

Atay, Hüseyin. “Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)” **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 29, 1987.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. **Târihu Bağdâd ev medinetü’s-selâm**. Beşşar Avvad Maruf (thk.). Beyrut: Dârü’l-garbi’l-İslâmî, 2001.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. **el-Fark beyne’l-firak**. Muhammed Osman el-Huş (thk.). Kahire: Mektebetü İbn Sina, 1988.

_____, **el-Milel ve’n-nihal**. Nasri Nâdir (thk.). Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1970.

_____, **Usûlüddîn**. Ahmet Şemseddin (thk.). Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Bağdâdî, İsmail Paşa. **Hediyyetü'l-ârifin**, Bağdad: el-Mektebetü'l-müsenna, 1972.

Bakillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. **Kitâbü temhîdî'l-evâil fî telhîsî'd-delâil**. İmâdüddin Haydar (thk.). Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.

_____, **el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâdühü ve lâ yecüzü'l-cehlü bihi**, İmâdüddin Haydar (thk.). Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986.

Bardakçı, Sefa. "Kâdî Abdülcebbar'da Allah Teâlâ'yı Bilme ve Taklidî İman", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, 3/11, 2010.

Bayrakdar, Mehmet. "Bağdat Felsefe Mektebi", **İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum**, C. 2, 2011.

Bebek, Adil. "Kâ'bî", **DİA**, C. 24, 2001.

Bingöl, Abdülkuddüs. "İstidlâl", **DİA**, C. 23, 2001.

Bulut, Halil İbrahim. **Şia'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid**. 1. Basım. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.

Bustanî, Butrus. **Muhîtü'l-muhît**, Beyrut: el-Mektebetü Lübnan, 1999.

Büstî, Ebû'l-Kâsım. **Kitâbü'l-Bahs an edilleti'tekfir ve't-tefsîk**. Wilferd Madelung, Sabine Schmidtke (thk.). Tahran: Merkez Neşr Danışnâhi, 1962.

Cârullah, Zühdfî. **el-Mu'tezile**, Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyyeti'd-Dirâsiyye, 1990.

Cürcanî, Seyyid Şerif. **et-Ta'rîfât**. Muhammed Sıddık el-Minşavî (thk.). Kâhire: Dârü'l-Fazile, 1983.

Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. **Şerhu uyûni'l-mesâil**, Medine: Mektebetü Câmiati Melik Suûd.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. **Kitâbü'l-İrşâd**. Muhammed Yusuf Mûsî, Ali Abdülmün'im Abdürrahîm (thk.). Kahire: el-Mektebetü'l-Hancı, 1950.

Çelebi, İlyas. “Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde ‘Konu’ Problemi”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 28, 2005.

Çelebi, İlyas. “Sünnetullah”, **DİA**, C. 38, 2010.

Dâvûdî, Muhammed b. Ali. **Tabakâtü'l-müfessirîn**. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1983.

Demir, Osman. “Tevlîd”, **DİA**, C. 41, 2012.

Demir, Ramazan. “Eğimli İbrahim Hakkı Efendi ve Metnun Fi'l-Vaz' Adlı Risalesi”, **2. Şarkiyat Mecmuası**, Sy. 13, 2008.

Durmuş, İsmail. “Müberred”, **DİA**, C. 31, 2006.

Ebû Hanife, Numan b. Sâbit. **el-Âlim ve'l-müteallim**, M. Zahid el-Kevseri (nşr.), Mustafa Öz (trc.), (İmâm Â'zâmın Beş Eseri İçinde), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.

Eroğlu, Muhammed. “Hâkim el-Cüşemî”, **DİA**, C. 14, 1997.

Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim. **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn**. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (thk.). Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990.

_____, **el-İbâne an usûli'd-diyâne**. Bîşr Muhammed Uyun (thk.). Beyrut: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1990.

_____, **Risâle fi'stihsâni'l-havz fî ilmi'l-keâm**, Beyrut: Dârü'l-Meşâri', 1995.

_____, **Risâle ilâ ehl-i's-segr**, Beyrut: Mektebetü ulûmi'l-Kur'ân, 1988.

Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn. **Kitabü'l-Mu'temed fî usulü'd-dîn**, Zeydan Haddad (thk.). Beyrut: Darü'l-Meşrik, 1986.

Frank, Richard M. “İlim ve Taklid Klasik Eşarîlikte (Mütekaddimin) Dini İnancın Temelleri” Hatice K. Arpaguş (trc.). **Kelam Araştırmaları Dergisi**, 3/2, 2005.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. **el-Mustasfa min ilmi'l-usûl**. Hamza b. Züheyr (thk.). Cidde: eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-tıbaa ve'n-neşr, 1993.

_____, **Mi'yâru'l-ilim fi'l-mantık**. Ahmet Şemsüddin (thk.). Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.

Gölcük, Şerafettin. "Hayyat", **DİA**, C. 17, 1998.

Hansu, Hüseyin. **Mutezile ve Hadis**. 1. Basım. Ankara: Kitâbiyat Yayınları, 2004.

Hemevî, Yakut b. Abdullah. **Mu'cemü'l-üdebâ**. İhsan Abbas (thk.). 1. Basım. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.

_____, **Mu'cemü'l-büldân**, Beyrut: Dârü Sâdır, 1977.

Hıfzî, Abdüllatif. **Te'sîrü'l-Mu'tezile fi'l-Havâric ve's-Şîa**, Cidde: Darü'l-Endelüs, 2000.

İbn Asakir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh. **Tebyînü kezibi'l-müfterî fi mâ nüsibe ilâ imâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî**. Abdülbaki Cezairî (thk.). Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1979.

İbn Bezîze, Abdülaziz. **el-İs'âd fi şerhi'l-irşâd**. Abdürrezzak Büsrûr, İmad es-Süheyli (thk.). Kuveyt: Darü'z-Ziya', 2014.

İbnü'l-Cevzi, Abdurrahman. **el-Muntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mülûk**. Mustafa Abdülkadir Atâ (thk.). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

İbn Fürek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. **Mücerredü makâlâtî'l-Eş'arî**. Ahmed Abdürrahim es-Sayih (thk.). Kahire: el-Mektebetü's-Sekafet'id-Dîniyye, 2005.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. **Lisânü'l-mizan**, Abdülfettah Ebû Gudde (nşr.). Beyrut: Mektebetü el-Matbûati'l-İslâmiyye, 2002.

İbn Hallikan, Ebü'l Abbas Şemsüddin Ahmed. **Vefayâtî'l-a'yân**. İhsan Abbas (thk.). Beyrut: Dârü Sâdır, 1972.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. **el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal**. Sami Enver Cahîn (thk.). Kahire: Darü'l-Hadis, 2010.

İbn İsfendiyar, Bahâüddîn Muhammed b. Hasen. **Tarihu Taberistan**. Ahmed Muhammed Nadi (trc.). 1. Basım. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2002.

İbn Kesir, İmâdüddin. **el-Bidaye ve'n-nihâye**. Beyrut: Mektebetü'l-maarif, 1990.

İbnü'l-Melâhimî, Rükneddin, **Kitâbu'l-Fâik fî usûli'd-dîn**, Wilferd Madelung, Martin McDermont (thk.), Tahran: Müessesesi-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1386.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed. **et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'raz**. Sami Nasr, Faysal Büdeyr (thk.). Kahire: Darü's-Sekâfeti li't-tibâi ve'n-neşr, 1975.

İbn Murtaza, el-Mehdî-Lidînilâh Ahmed b. Yahyâ. **Tabakâtü'l-Mu'tezile**. Susanna Diwald, Wilzer (thk.), Beyrut: Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhasi's-Şarkıyye, 1961.

İbn Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb. **el-Fihrist**. Eymen Fuad Seyyid (nşr.). Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-türâsi'l-İslâmî, 2009.

İbn Sina, Ebû Ali Hüseyin. **eş-Şifa: İlâhiyyat**, G.C. Anavati, Said Zayed(thk.). Kâhire: el-Hey'etü'l-Amme li-Şuûni'l-Matabii el-Emiriyye, 1964.

İsferâînî, Ebü'l-Muzaffer. **et-Tebîr fî'd-dîn**. Kemal Yusuf Hut (thk.). Beyrut: Merkezü'l-hademât ve'l-ebhâs li's-sekâfe, 1983.

Ka'bî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Ebü'l-Kâsım. **Kabûlü'l-ahbâr ve ma'rifetü'r-ricâl**. Ebû Amr el-Hüseyinî (thk.). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

_____, **Kitâbü'l-Makâlât**, Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî, Abdülhamid Kürdî (thk.), Amman: Dârü'l-Fetih, 2018.

_____, **Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât**, Abdülhamid Saîd Kürdî, Hüseyin Hansu, Abdülhamid Râcih Kürdî (thk.), Amman: Darü'l-Hâmid, 2014.

Kâdı Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdu'l-kudât. "Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâti'l-Mu'tezile", Fuad Seyyid (ed.). **Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâti'l-Mu'tezile** içinde. Tunus: ed-Dârüt-Tunûsiyyeti li'n-neşr, 1974.

_____, **Tesbîtü delâili'n-nübüvve**, Abdülkerim Osman (thk.), Beyrut: Dârü'l-Arabiyye, 1966.

_____, **el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl**, İbrahim Medkûr (thk.), Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963.

_____, **Şerhu usûli'l-hamse**, İlyas Çelebi (trc.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Katib Çelebi, Hacı Halife. **Keşfü’z-zünûn**. Şerafeddin Yaltkaya (thk.). Beyrut: Dârü ihyâi’t-türâsi’l-Arabî. 1967.

Kindî, Ya’kub b. İshak. **Resâilü’l-Kindi el-felsefiyye**. Muhammed Abdülhâdi (thk.). Kâhire: Matbaatü Hassan, 1978.

Koloğlu, Orhan Şener. **Cübbâiler’in Kelâm Sistemi**. 1. Basım. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkâdir. **el-Cevâhir el-mudiyye fî tabakâtî’l-Hanefiyye**, Abdülfettah Muhammed el-Halevi (thk.). Cize: Dârü Hicr, 1993.

Kutluer, İlhan. “İbnü’r-Ravendî”, **DİA**. C. 21, 2000.

Mâtürîdî, Ebû Mansur. **Kitâbü’t-Tevhîd**. Bekir Topaloğlu, Muhammed Ârûçi (thk.). Beyrut: Darü Sâdır; İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007.

Memiş, Murat. **Mu’tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi**. 1. Basım. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.

Mert, Muhit. “Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, **AÜİFD**, C. 44, Sy. 1, 2003.

Nebha, Hudr Muhammed. **Tefsîru Ebi’l-Kâsım el-Kâ’bî el-Belhî** (Mevsûâtü tefâsîri’l-Mu’tezile içerisinde). Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2007.

Nesefî, Ebü’l-Muîn. **Tebziratü’l-edille**. Hüseyin Atay (thk.). Ankara: Diyanet İşleri Vakfı, 2004.

Nisabûrî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim. **el-Mesâil fi’l-hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn**. M’an Ziyâde, Rıdvan Seyyid (thk.). Beyrut: Ma’hedü’l-Enmâi’l-Arabî, 1979.

Omari, Racha Moujir. “The Theology of Abu'l-Qasim al-Balhî/al-Kabî”. **Faculty of the Graduate School of Yale University**, 2006.

Özcan, Hanifi. **Epistemolojik Açıdan İman**. 1. Basım. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1992.

Pezdevî, Ebü’l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn. **Usûlüddîn**, Hans Peter Lins (thk.), Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 2003.

Razi, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. **Tefsirü'l-fahri'r-Râzî**, Beyrut: Darü'l-Fikir, 1981.

es-Sâbûnî, Nureddin. **el-Kifâye fi'l-hidâye**. Muhammed Arûçî (thk.). Beyrut: Darü İbn Hazm, 2014.

Safedî, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. **el-Vâfi bi'l-vefeyât**. Beyrut: Dârü'l-İhyâit't-türâsi'l-Arabî, 2000.

Sam'anî, Muhammed b. Mansûr. **el-Ensâb**. Abdurrahman b. El-Muallimî el-Yemânî(thk.). Haydarabad: Dâiretü'l-maarif el-Osmaniyye, 1977.

Serdar, Murat. **İbn Hazm'ın Kelami Görüşleri**. 1. Basım. Ankara: Yason Yayıncılık, 2014.

Şahin, Hüseyin. "Kelâmcılara Göre Delil ve Delil Türleri", **Kelam Araştırmaları Dergisi**, Sy. 13:1, 2015.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. **el-Milel ve'n-nihal**. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015.

_____, **Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-Kelâm**. Alfred Guillaume (thk.). Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.

Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. **Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât**, İbrahim el-Ensârî (thk.), Meşhed: el-Mu'temerü'l-Âlemi li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1992.

_____, **el-Cemel ev en-nusra fî harbi Basra**, Kum: Mektebetü i'lâmi'l-İslâmi, 1995.

Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn. **Mecmau'l-Beyân**. Haşim er-Resülî Mahallati, Fazlullah el-Yezdi et-Tabatabai (tsh.). Beyrut: Dârü'l-Marife, 1986.

Teftazanî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn. **Şerhü'l-akîdeti'n-Nesefiyye**. Mustafa Merzukî(thk.). Cezâir: Dârü'l-Hüdâ, 2000.

Tehânevî, Muhammed Alâ b. Ali. **Mevsûatu keşşâfu Istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm**. Refik el-Acem (thk.). Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

- Tevhidî, Ebû Hayyan. **el-Beşâir ve'z-zehâir**. Beyrut: Dârü Sâdır, 1988.
- Topaloğlu, Bekir. **Kelâm İlmine Giriş**. 3. Basım. İstanbul: Damla Yayınevi, 2013.
- Turhan, Kasım. “İnniyye”, **DİA**, C. 22, 2000.
- Üzüm, İlyas. “Mücessime”, **DİA**, C. 31, 2006.
- Van Ess, Josef. “İslâm Dînî Düşüncesinde Septisizm” Murat Memiş (trc.). **D.E.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi**. C. 22, 2005.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Akıl”, **DİA**, C. 2, 1989.
- _____. “Câhiz”, **DİA**, C. 8, 1993.
- _____. “Ebû Reşid en-Nîsâbü’rî”, **DİA**, C. 10, 1994.
- _____. “Ebû Ya’lâ el-Ferrâ”, **DİA**, C. 10, 1994.
- Yücel, Ahmet. **Hadis Usulü**. 1. Basım. İstanbul: İFAV, 2011.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed. **Siyerü a’lâmi’n-nübelâ**. İbrahiim Zeybek (thk.). Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1982.
- _____, **Tarihü’l-İslâm**, Ömer Abdüsselam et-Tedmüri (thk.), Beyrut: Darü’l-kütübil Arabi, 1996.
- Zeyne, Hüsni. **el-Akl inde’l-Mu’tezile**, Beyrut: Dârü’l-Âfâki’l-Cedîde, 1978.
- Zu’bî, Enver Hâlid. **Zâhiriyyetü İbn Hazm**, Amman: el-Ma’hedü’l-âlemî li’l-fikri’l-İslâmî, 1996.

