

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

EBÛ'L-KĀSİM EL-KA' BÎ EL-BELHÎ'DE BİLGİ

DOKTORA TEZİ

Zeynep Hümeýra KOÇ

Ankara, 2021

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

EBÛ'L-KĀSİM EL-KA' BÎ EL-BELHÎ'DE BİLGİ

DOKTORA TEZİ

Zeynep Hümeyra KOÇ

Prof. Dr. Mahmut AY

Ankara, 2021

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

EBÛ'L-KĀSİM EL-KA'BÎ EL-BELHÎ'DE BİLGİ

DOKTORA TEZİ

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Mahmut AY**

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

İmzası

1- Prof. Dr. Mahmut AY

2- Doç. Dr. İbrahim ASLAN

3- Doç. Dr. Engin ERDEM

4- Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR

5- Prof. Dr. Mehmet EVKURAN

Tez Savunması Tarihi

04. 06. 2021

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Mahmut AY danışmanlığında hazırladığım “**EBÛ'L-KĀSİM EL-KA' BÎ EL-BELHÎ'DE BİLGİ (Ankara, 2021)**” adlı **doktora tezindeki** bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 04. 06. 2021

Adı-Soyadı ve İmza

Zeynep Hümeysra KOÇ

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
KISALTMALAR	V
ÖNSÖZ.....	VI
GİRİŞ.....	1
A. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ	1
B. ARAŞTIRMANIN PROBLEMATİĞİ	2
C. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI	3
D. EBÛ'L-KÂSİM EL-KA'BÎ EL-BELHÎ (d. 273/886?-ö. 319/931).....	8
1. HAYATI.....	8
2. İLMÎ ŞAHSİYETİ.....	13
3. YAŞADIĞI DÖNEMİN SOSYO-KÜLTÜREL TASVİRİ.....	19
4. ÇAĞDAŞLARI	26
5. ESERLERİ	30
5.1. <i>Kitâbu'l-Makâlât</i>	30
5.2. <i>'Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât</i>	36
5.3. <i>Kabûlu'l-Ahbâr ve Ma'rifetu'r-Ricâl</i>	38
5.4. <i>Evâilu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn</i>	38
5.5. <i>Kitâbu Tefsîru'l-Kebîr li'l-Kur'ân</i>	41
5.6. Diğer Eserleri.....	41

E. MU‘TEZİLÎ DÜŞÜNCEDE BASRA-BAĞDÂT AYRIŞMASI VE EBÛ’L-KÂSİM EL-BELHÎ’NİN KONUMU.....	46
F. BELHÎ ÖNCESİ BİLGİ SORUNUNUN GELİŞİM SÜRECİ.....	55
I. BÖLÜM	61
BİLGİNİN İMKÂNI, MÂHİYETİ VE İLİŞKİLİ OLDUĞU KAVRAMSAL ÇERÇEVE	61
A. BİLGİNİN İMKÂNI.....	61
1. Hakîkatın ve Bilginin Mümkün Olmadığını İleri Sürenlerin Eleştirisi	68
2. Hakîkatın ve Bilginin İzâfilîğini İleri Sürenlerin Eleştirisi	69
3. Hakîkatın ve Bilginin Meçhul Olduğunu İleri Sürenlerin Eleştirisi.....	72
B. BİLGİNİN TANIMI VE MÂHİYETİ	76
1. Ebû’l-Kâsım el-Belhî’de Bilginin Temel Parametreleri.....	76
2. Ebû’l-Kâsım el-Belhî’nin Bilgi Tanımına Yöneltilen Eleştiriler	93
C. BİLGİNİN İLİŞKİLİ OLDUĞU KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	100
1. Tevlîd (التوليد).....	101
1.1. Tevlîd-Tabiat İlişkisi	107
1.2. Tevlîd-Zorunluluk İlişkisi.....	111
1.3. Tevlîd-Teklîf İlişkisi.....	114
2. İ’tikâd (الاعتقاد)	117
3. Taklîd (التقليد)	120
3.1. Belhî’de Taklîdî İmanın Geçerliliği	124
4. Şüphe (الشك/الشبهة)	135

5. Hakikat (الحقيقة)	137
D. BELHÎ'DE VARLIK-BİLGİ İLİŞKİSİ.....	140
1. Varlık/ Varlığın Bilgisi.....	140
2. Tabiat.....	151
3. Cevher-Araz.....	157
4. Mekân-Halâ	168
5. Ma'dûm/ Ma'dûm'un Şey'liği	176
II. BÖLÜM.....	187
BİLGİNİN KAYNAKLARI VE TÜRLERİ	187
A. BİLGİ ELDE ETME YOLLARI.....	187
1. Duyular	187
2. Akıl.....	195
2.1. Nazar.....	204
2.2. Delîl ve İstidlâl	216
2.3. İstidlâl bi'ş-Şâhid ale'l-Gâib	220
3. Haber	224
3.1. Mütevâtir Haber.....	227
3.2. Âhâd Haber.....	232
B. BİLGİ TÜRLERİ.....	235
1. İlâhî Bilgi.....	236
1.1. Allah'ın Bilen Olması.....	239
1.2. İlâhî Bilginin Ezelîliği Problemi.....	249

2. Beşerî Bilgi.....	255
2.1. Zarûrî Bilgi.....	257
2.2. İktisâbî Bilgi.....	266
III. BÖLÜM.....	272
BİLGİNİN DEĞERİ.....	272
A. TEOLOJİK AÇIDAN BİLGİNİN DEĞERİ: MA‘RİFETULLÂH.....	272
B. AHLÂKÎ AÇIDAN BİLGİNİN DEĞERİ.....	276
1. Ahlâkın Bilişsel Temeli.....	276
1.1. Değerlerin Varlık Nedeni ve Nesnelliği.....	276
2. Belhî'nin Ahlâk Tasavvurunu Belirleyen Kavramlar.....	280
2.1. Husun-Kubuh/ Ta'dîl-Tecvîr.....	280
2.2. Salâh-Aslah/ Tanrı ve Ahlâkîlik.....	290
2.3. İstîtâ'at/ İnsan Fiilleri.....	302
2.4. Teklîf/ Sorumluluk.....	308
SONUÇ.....	326
ÖZET.....	330
ABSTRACT.....	331
KAYNAKÇA.....	332
BİRİNCİL KAYNAKLAR.....	332
İKİNCİL KAYNAKLAR.....	339

KISALTMALAR

Vr.: Varak

Thk. : Tahkik Yapan

Nşr.: Neşreden

Trc.: Tercüme Eden

Edt.: Editör

Çev.: Çeviren

Bkz.: Bakınız

a.mlf.: Aynı Müellif

a.g.e.: Adı Geçen Eser

Tsz.: Tarihsiz

Krş.: Karşılaştırınız

M.Ö.: Milattan Önce

M.S.: Milattan Sonra

ö.: Ölümü

h.: Hicrî

s.: Sayfa

S.: Sayı

C.: Cilt

A.Ü.: Ankara Üniversitesi

M.Ü.: Marmara Üniversitesi

A.Ü.İ.F.D.: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

M.Ü.İ.F.D.: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

İ.Ü.İ.F.D.: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

DMBİ: Dâiretü'l-Ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî (The Great Islamic Encyclopaedia)

DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

ÖNSÖZ

Kelâm literatüründe "eşyanın hakikati sabittir" ilkesini temel alan epistemolojik bir yaklaşım söz konusudur. Dış dünyadaki varlığın zihinden ayrı bir hakikate/gerçekliğe sahip olduğu ana ilkesinden hareket edilmektedir. Bu ilkeyle, sofist yaklaşımların temel aldığı, varlığın bir hakikatinin olmadığını ve dolayısıyla bilginin mümkün olmadığını içeren argümanlar reddedilmiştir. Kelâmcılar, "ilim ma'lûma tâbîdir" ilkesiyle zihindeki bilgilerin dış dünyayla örtüştüğü takdirde doğru bilgi olduğunu ifade etmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre varlık hakkında objektif bir bilgi elde etmek mümkündür. Varlığı, Allah ve âlem şeklinde iki kategoride değerlendiren kelâmcılar, her iki varlık hakkında bilgi elde etmenin imkân dahilinde olduğunu savunmuşlardır.

Özelde Ebû'l-Kâsım el-Belhî genelde kelâmcılar ortaya koydukları bilgi nazariyeleriyle âlemin yaratılmış olduğunu ispatlamayı ve buradan hareketle âlemi yaratan bir muhdise ulaşmayı amaçlamışlardır. Bilginin imkânı, âlemi, hudûsunu ve onun bir ihdâs edicisinin olduğunu ve bunları idrâk eden insanı, ma'kul ve mümkün bir temelde anlaşılır hale getirmektedir.

Çalışmamızda Belhî'nin bilgi yaklaşımı ele alınmaktadır. Giriş bölümünde Belhî, hayatı, eserleri, dönemi ve Mu'tezile ekolü içerisindeki yeri çerçevesinde tanıtılmaktadır. İlk bölüm, bilginin imkânı, mâhiyeti, bilginin ilişkili olduğu kavramsal çerçeve ve bilgi varlık ilişkisi konularını kapsamaktadır. Tevlîd, tabiat, i'tikâd, taklîd, şüphe, hakikat ve varlık yaklaşımı Belhî'nin bilgi konusundaki perspektifini ortaya koymaktadır. Bilginin kaynakları ve bilgi türleri ikinci bölümün konularıdır. Belhî'nin söz konusu bölümlerdeki yaklaşımının sonucu, bilginin değeri olarak üçüncü bölümü oluşturmuştur. Bu bölümde Belhî'nin bilgi teorisinin teolojik ve ahlâkî alana yansması elimizdeki bilgiler doğrultusunda değerlendirilmiştir.

Yüksek lisans ve doktora eğitimi boyunca, alan birikiminden azami ölçüde istifade ettiğim; tez sürecimde, katkı ve değerlendirmeleriyle konunun belli bir ilke ve

perspektif doğrultusunda şekillenmesini sağlayan, tespitleri ve dikkat çektiği noktalarla çalışmanın seyrini dinamik tutan danışman hocam Sayın Prof. Dr. Mahmut AY'a teşekkür ederim. Çalışmamızla ilişkili eserlere ulaşma konusunda yardımcı olan, tezimi okuyarak değerlendirmede bulunan, motive eden tavrıyla desteğini esirgemeyen Sayın Doç. Dr. İbrahim ASLAN'a; tez izleme toplantılarında yönlendirme ve sorgulamalarda bulunan, ufuk açıcı ve moral verici tavrıyla katkı sağlayan Sayın Doç Dr. Engin ERDEM'e; Belhı'nin *Kitabu'l-Makālāt* eseri tahkık edilmeden önce, *el yazmasının* varaklarına ulaşma konusunda yardımcı olan Sayın Prof. Dr. Hüseyin HANSU'ya teşekkür ederim. Hassaten, tedrisinden geçtiğim Sayın Prof. Dr. Hüseyin ATAY, Sayın Prof. Dr. Ahmet AKBULUT ve Sayın Prof. Dr. şaban Ali DÜZGÜN'e; desteğini her daim hissettiğim Sayın Doç. Dr. Rabiye ÇETİN'e şükranlarımı sunarım. Çalışma esnasında alan birikimleriyle desteklerini esirgemeyen Sayın Doç. Dr. Sabri ERDEM ve Sayın Dr. Walid SALAMA'ya teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Doktora süreci boyunca dostluğu ve ilmı farkındalığı ile her daim yanımda olan, tezimi dakık bir şekilde okuyarak katkılarını esirgemeyen Sayın Dr. Tuğba GÜNAL'a teşekkür ederim. Ayrıca tezimde çalışmalarından yararlandığım tüm bilim insanlarına teşekkür ederim. Aileme ve sevgili oğlum Furkan'a müteşekkirim.

Zeynep Hümeyra Koç/ 2021

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ

Araştırmamız Bağdât Mu‘tezilesi’nin yetkin isimlerinden Ebû’l-Kâsım el-Ka‘bî el-Belhî’nin (ö. 319/931) bilgi yaklaşımını konu edinmektedir. Kelâm tarihinde bilgi konusunun, Belhî’nin yaşadığı dönem (10. yy. başları) dikkate alındığında, henüz sistematize olduğunu söylemek güçtür.¹ Buna bağlı olarak Belhî’nin düşünce sisteminde önemli bir yer tutan bilgi konusu müstakil bir teori olarak yer almaz. Buna karşın Belhî’de bilgi ve ilgili hususlar, müstakil bir teoriye çerçeve oluşturabilecek güçlü temellere ve kavramsal zenginliğe sahiptir. Bu bağlamda, çalışmamızda, bağımsız bir bilgi teorisine temel oluşturan, bilginin imkânı, mâhiyeti ve bilgiye ilişkin kavram çeşitliliği ele alınmıştır. Belhî’nin bilgi türleri ve bilgi elde etme yolları konusundaki özgün bir tarzda yaptığı tanımlama, sınıflandırma ve ilişkilendirme biçimleri çalışmamızın ana temaları arasında yer almaktadır. Bilgi teorilerinde kritik bir öneme sahip olan bilginin değeri konusu ve Belhî’nin teolojik ve ahlâkî tasavvurlarına nasıl kaynaklık ettiği, çalışmamızda üzerinde durulan konulardır.

Belhî’nin *nazar* kavramı temelinde inşa ettiği epistemolojik bakış açısı, Tanrı’yı, insanı, âlemi ve aralarındaki ilişkiyi değerlendirmesinde etkili olmuştur. Onun bilme, bilme yolları, düşünme ve anlama gibi konulardaki yaklaşımları teolojik düşünce sistemini belirlediğinden, söz konusu hususlara odaklanmamızı gerekli kılmıştır. Kelâm’da epistemolojik tartışmalarda Belhî’nin durduğu yer ve metodu, kendisinden sonraki tartışmaları etkilemiş, bilgiyi gündemine alan düşünürlere yeni bakış açıları ya da yeni tartışma alanları kazandırmış görünmektedir. Bu bağlamda konunun anlaşılması için Kelâm literatüründeki farklı görüşlerden yararlanılsa da; mukayeseli değerlendirmede Mu‘tezilî kelâmcıların görüşleri özellikle de Basra-Bagdât ayrışması esas alınmıştır.

¹ Bkz. Josef Van Ess, "Abu'l-Qâsem Ka'bî", *Encyclopædia Iranica*, I/4, pp. 359-362.

Çalışmada düşünürün önem verdiği kavramlar tespit edilip epistemik parametrelerini belirlemek adına analizlere gidilmiştir. Belhî'nin kelâm sistemini hangi epistemolojik ve kurucu prensipler üzerine inşa ettiğinin belirlenebilmesi de çalışmanın amaçlarından biridir. Bu sebeple çalışma, Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin epistemolojisini özgün yönleriyle ortaya koymayı amaçlamak gibi bir eksende hareket etmektedir.

B. ARAŞTIRMANIN PROBLEMATİĞİ

Bu çalışmayı ortaya çıkaran temel saik, Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin *Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*² isimli eserinde bilgiye dair güçlü argümanların mevcudiyetidir. Bu, Belhî'nin mütekaddimûn kelâmı için önemini artıran bir bağlam sunmaktadır. Buna göre, o dönem için bilginin nasıl ele alındığı, neden bilgiye değer verildiği, âlimlerin kelâmî bakış açılarını bilgisel yönden temellendirip temellendirmedikleri Belhî'nin düşünceleri örneğinde değerlendirilebilecektir. Ayrıca Belhî, bir "makâlât" yazarı olarak, kendisinden önceki fikirleri de görmemizi sağlayacaktır. Bu bağlamda "bilgi nedir?" sorusu sadece tanım odaklı olmayıp; Belhî'nin ve mütekaddimûn âlimlerinin genel bilgi perspektifini görmemize ışık tutacaktır. Belhî, bilginin mâhiyetini, varlığı ve bilgi edinme yollarını içine alması bakımından nasıl ortaya koymuştur? Onun bakış açısı, epistemolojik anlamda objektif olarak değerlendirilebilir mi? Bilgi tanımı, insanı merkeze alan bir tanım çeşidi midir? Allah'ın bilgisi onun bilgi yaklaşımında nasıl ele alınmaktadır? Allah'ın bilen olmasının insana/âleme yansıması nasıldır? Allah'ı bilmek insan için bir gereklilik midir? Taklîdin bilgisel değeri var mıdır? İlâhî bilgiye taklîdle ulaşmak mümkün müdür? Taklîd yoluyla bu bilgiye ulaşanların teolojik durumu nedir? Belhî'nin bilgi teorisinde bilgiyle ilişkili olarak kullandığı kavramlar nelerdir? Söz

² Belhî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (319/931), *Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, thk. Râcih Abdulhamîd Said Kürdî-Hüseyn Hansu, Amman: Dârû'l-Hamîd, 2014/1435.

konusu kavramlar epistemik bir temelde mi ele alınmıştır? Bilen özne açısından bilginin teolojik ve ahlâkî değerinden söz edilebilir mi? Bilgi temelinde ahlâk tasavvurunu belirleyen unsurlar ve bunun Belhî perspektifinde yorumu nedir? Bu ve benzeri soruların Belhî'ye göre cevapları ve bu cevapların tutarlılığı, nesneliliği ve kelâmî yaklaşımına etkileri epistemolojik bağlamın ana kaidelerini temin etmektedir.

C. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

Çalışma, sosyal bilimlerin klasik yöntemi ve genel bilgi teorisi kapsamında sürdürülmüştür. Dolayısıyla öncelikle verilerin toplanması, bunun için de kaynakların taranması esas alınmıştır. Çalışma, bu veriler ışığında ve analizlerle şekillenmiştir. Zira araştırma süreci boyunca edindiğimiz izlenime göre; gerek Eş'arî-Mâturîdî gerekse Mu'tezile'nin Basra çevresine ait kaynaklar, Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin ifadelerini kendi görüşlerine göre yükledikleri anlamlarla günümüze aktarmışlar hatta bazı kritik noktalarda bağlamından kopararak aktardıkları için tahrif etmişlerdir. Bu sebeple bu eserler tarafından yoğun bir yönlendirme söz konusu olsa da; kendi eseri denetiminde yapılan analizler neticesinde Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin bilgi yaklaşımının ortaya konulması amaçlanmıştır.

Tezimizde, Belhî'nin *Kitâbu'l-Makâlât ve meahû Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*³ isimli eseri temel alınmıştır.⁴ Belhî'nin yetiştiği entelektüel ortam Bağdât olmakla birlikte

³ Belhî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (ö. 319/931), *Kitâbu'l-Makâlât ve meahû Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kurdî, Abdulhamîd Kurdî, İstanbul-Amman: Kuramer ve Dârû'l-Feth, 2018.

⁴ Söz konusu eserin beşinci bölümü (Belhî, *Makâlât*, s. 549 vd.), *Uyunu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât* ismiyle 2014 yılında müstakil bir eser olarak tahkîk edilmiş ve yayımlanmıştır. Bkz. 2. dipnot. Tezimizde, bahsi geçen iki tahkîk de kullanılmış; ilk tahkîke referansımız *Uyunu'l-Mesâil*, ikincisine ise *Makâlât* şeklinde verilmiştir.

Basra Mu‘tezile düşüncesinin onun fikirlerinin gelişmesine ve günümüze ulaşmasına katkı sağladığı da bir gerçektir. Bu nedenle çalışma boyunca yeri geldikçe Basralı kaynaklardan yararlanılmıştır. Bu bağlamda, Kādî Abdulcebbâr’ın *el-Muğnî*⁵ isimli ansiklopedik eserinin farklı ciltleri ve *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*⁶ adlı eseri temel kaynaklarımız arasındadır.

Basra çizgisinde olan Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî’nin *el-Mesâil fî’l-Hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*⁷ ve Hâkim el-Cüşemî’nin *Şerhu Uyûni’l-Mesâil*⁸ eserleri, Belhî’nin epistemolojisini ortaya koymada önemli bir işleve sahiptir. Cüşemî de dahil olmak üzere diğer Basralı kaynaklar, büyük oranda Nîsâbûrî ya da Kādî Abdulcebbâr’dan alıntılara dayanmaktadır. Belhî’nin, "Uyûnu’l-Mesâil ve’l-Cevâbât" bölümü öncelikli olmakla beraber *Kitâbu’l-Makâlât* eserindeki temel argümanları çerçevesinde değerlendirerek okuma yaptığımızda; Nîsâbûrî’nin *el-Mesâil fî’l-Hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn* eseri,⁹ Belhî’nin Basra-Bağdât fikir ayrılıklarındaki konumunu

⁵ Kādî’l-Kudât Ebû’l-Hasan Abdulcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî (ö. 415/1025), *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl*, thk. İbrahim Medkûr, tsz.

⁶ Kādî Abdulcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, thk. Abdulkерim Osman, Kahire, 1988.

⁷ Saîd b. Muhammed b. Saîd Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî (400/1009), *el-Mesâil fî’l-Hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma’n Ziyad, Beyrût: Ma‘hedü’l-Inmail Arabi, 1979.

⁸ Ebû Sa’d el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, (ö. 494/1101), *Şerhu Uyûni’l-Mesâil*, Medîne: Mektebetu Câmiati Melik Suûd.

⁹ Nîsâbûrî’nin bu eseri, Kādî Abdulcebbâr’ın *el-Muğnî* eserinin bir nevi özeti olarak değerlendirilmiş; Basra ve Bağdât Mu‘tezilesi teorisyenlerinin doktrinleri arasındaki sistematik bir karşılaştırma olduğu ifade edilmiştir. Bkz. H. Ansari and S. Schmidtke "Mu‘tazilism after ‘Abd al-Jabbâr: Abû Rashîd al-Nîsâbûrî’s *Kitâb Masâ’il al-khilâf fî l-*

anlamamız için de yeterli verilere sahiptir.¹⁰ Epistemolojik anlamda Basra-Bağdât görüş farklılıklarını ele alan söz konusu iki çalışmadan; Cüşemî'nin eserinin, Nîsâbûrî'nin eserinden daha ansiklopedik fakat daha az sistematik olduğu ifade edilmiştir. Nîsâbûrî'nin çalışmasının ise, amacı Belhî'yi reddetmek olmayan Cüşemî'nin eserine göre daha tepkisel bir şekilde yazıldığı anlaşılmaktadır. Fakat Nîsâbûrî'nin bu eseri, şimdiye kadar Belhî'nin düşüncelerinin yapı sökümü için en önemli kaynak olarak görülmüştür.¹¹ Kādî Abdulcebbar'ın öğrencisi İbn Metteveyh'in *et-Tezkira fî Ahkâmi'l-*

uşûl". *Studia Iranica* (2010) 39: 225–77; Hassan Ansari, Sabine Schmidtke and Jan Thiele, "Zaydî Theology in Yemen", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, edited by Sabine Schmidtke, Oxford University Press, 2016, p. 5-15.

¹⁰ Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin Bağdat'tan ayrılıp Belh'e dönmesiyle, Mu'tezile'nin Bağdat ekolü de düşünce olarak daha doğuya kaymıştır. Nîsâbûr'da ders halkası olan Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî de Kādî Abdulcebbar'ın öğrencisi olup, Ebû Hâşim'in yolunu takip etse de başlangıçta Bağdat ekolüne mensuptur. Dolayısıyla Nîsâbûrî, Bağdat ekolünü ve Belhî'yi çok yakından bilmektedir. Bu sebeple eserinde Bağdat-Basra kritiklerini yaptığı bölümlerde çoğunlukla Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin ismine dayanmıştır. Ayrıca bkz. İbnû'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya (ö. 840/1437), *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Suzana D. Wilzer, Beyrût: Dârû'l-Muntazır, 1409/1988, s. 116; Fuad Sezgin, *Tarîhu't-Turâsi'l-'Arabî*, I/4, 85; Reşîd Hayyûn, *Mu'teziletu'l-Basra ve Bağdâd*, Beyrût: Mektebetu Nîl ve Fırât, 2011, s. 309; Madelung, "Abû Rasîd Nîsâbûrî", *EI*, I/367.

¹¹ Bkz. el-Omari, Racha Moujir, *The Theology of Abû l-Qâsim al-Balkhî/al-Ka'bî A Study of Its Sources and Reception*, Ph.D. Dissertation, Yale University, 2006, s. 186; Sabine Schmidtke, "The Mu'tazilite Movement (III): The Scholastic Phase", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, edited by Sabine Schmidtke, Oxford University Press, 2016, s. 161.

*Cevâhir ve'l-A'râz*¹² ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin öğrencisi İbnü'l-Melâhîmî'nin *Kitâbu'l-Fâik fî Usûli'd-Dîn*¹³ eserleri, Mu'tezilî düşünceyi ve Belhî'yi anlamak için aktarımları ve yorumlarından istifade ettiğimiz çalışmalardır.

Ayrıca Belhî'nin görüşlerine yönelik eleştirel bir çalışma olması hasebiyle Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*¹⁴, konu bağlamında âlimlerin fikirlerini aktaran Eş'arî'nin *Makâlât*¹⁵ ve çoğunlukla Belhî'yle aynı minvalde düşünen ve yoğun bilgi aktarımı yapan Şeyh Müfid'in *Evâilu'l-Makâlât*¹⁶ adlı eserleri de kaynaklarımız arasındadır. İbn Hazm'ın *el-Fasl*¹⁷ ve Seyyîd Şerîf Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*¹⁸ isimli üç ciltlik eserleri, Mu'tezilî görüşleri ve Belhî hakkındaki bilgileri aktarmalarından dolayı çalışmada yer

¹² Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed b. Metteveyh el-Bahrânî (ö. 469/1076), *et-Tezkira fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'râz*, nşr. Sâmî N. Lutf & Faysal B. Avn, Kâhire: Dârû's-Sakâfe li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, 1975.

¹³ Rüknuddîn Mahmud b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî (ö. 536/1141), *Kitâbu'l-Fâik fî Usûli'd-Dîn*, thk. ve mukaddime: Wilferd Madelung ve Martin McDermott, Tahrân, 1386.

¹⁴ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM, 2015.

¹⁵ Ebû'l-Hasan Eş'arî, (ö. 324/935-36), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn* İlk Dönem İslâm Mezhepleri, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul: Kabcacı, 2005.

¹⁶ Şeyh Müfid, (ö. 413/1022), *Evâilu'l-Makâlât*, thk. İbrahim Ensârî, 2000.

¹⁷ İbn Hazm, Ebû Muhammed el-Endelusî el-Kurtubî (456/1064), *el-Fasl* Dinler ve Mezhepler Tarihi, çev. Halil İbrahim Bulut, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

¹⁸ Seyyîd Şerîf Cürcânî (ö.1413), *Şerhu'l-Mevâkıf* Mevâkıf Şerhi, çeviri: Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

almaktadır. Kaynak olarak, tüm yazma bölümlerini de içerdği için tercihen *Fihrist*'in (İbn Nedîm)¹⁹ Türkçe çevirisi kullanılacaktır.²⁰



¹⁹ İbn Nedîm (ö. 385/995?), *el-Fihrist İlk Dönem İslâm Kültür Atlası*, edt. Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.

²⁰ Ebû'l-Kâsım el-Belhî ile ilişkili olarak son dönemde yapılan çalışmalarla ilgili olarak da ayrıca bkz. Abdüssamet Sarıkaya, *Ebü'l-Kâsım el-Ka'bi'nin Bilgi Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı (Kelâm), 2018, s. 3-4.

D. EBÛ'L-KĀSİM EL-KA'BÎ EL-BELHÎ (d. 273/886?-ö. 319/931)

1. HAYATI

Biyografik kaynaklarda tam adı, Ebû'l-Kāsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bî el-Belhî el-Horasânî olarak geçmektedir.²¹ Doğum yeri olan Belh'e²² nispetle el-

²¹ Ebû'l-Kāsım el-Belhî'nin hayatı hakkında bkz. Kādî Abdulcebbâr, *el-Münyeye ve'l-Emel*, cem': İbnû'l-Murtazâ, thk. İsamüddin Muhammed Ali, Dârû'l-Maarifeti'l-Câmiyye, ty., s. 74-75; Fuad Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Tunus: Dârû't-Tunûsiyye, 1974, s. 43, 297; a.mlf., *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi*, Almanca Aslın Türkçe Tercümesi, İstanbul, 2015, I/715; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 469; İbnû'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 88; Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit (463/1071), *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, Beyrût: Dârû'l-Kitâbi'l-Arabî, tsz., IX/384; İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Lisânu'l-Mizân*, Beyrût, 2002, IV/429-30; Zehebî, Ebû Abdullah Remseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru Â'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1996, XV/255, XIV/313; Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, trc. Rüştü Balcı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013-2016, I/271, 286, 315, 388, IV/1423; Babanzâde, Bağdatlı İsmail Paşa (1839-1920), *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâi'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, edt. İbnû'l-Emîn Mahmûd Kemal İnal, Avni Aktuç, İstanbul: Milli Eğitim Vekâleti, 1951, I/444; Reşîd Hayyûn, *Mu'teziletu'l-Basra ve Bağdâd*, s. 439 vd.; Carl Brockelmann, "Ka'bî", *GAL*, Leiden: E. J. Brill, 1942, I/343; Albert Nasrî Nâder, "al-Balkhî", *The Encyclopaedia of Islam*, I/1002-3.

²² Belh, bugün Afganistan'ın dört büyük şehrinden biri olan *Mezâr-ı Şerif* olarak bilinmektedir.

Belhî ya da el-Horasânî, Benî Ka'b kabilesine nispetle de el-Ka'bî olarak tanınmıştır.²³ Belhî'nin²⁴ doğum tarihi ile ilgili farklı rivayetler söz konusudur. Ca'fer el-Müstağferî *Târîhu Neseî* isimli eserinde 273/886 yılını vermiş olsa da bu bilgi, klasik kaynakların verdiği bilgilerle uyuşmamaktadır.²⁵ Mu'tezile'nin sekizinci tabakasından kabul edilen Belhî,²⁶ kendisine nispetle "Ka'bîyye" olarak bilinen düşünce ekolünün üstadı olarak

²³ Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 43; Zehebî, *Siyer*, XV/255; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, çev. Mehmet Keskin, İstanbul, tsz., IX/289; Reşîd Hayyûn, *Mu'teziletu'l-Basra ve Bağdâd*, s. 440; Abdussettâr İzzeddin Râvî, *Sevratu'l-Akl* (Medresetu Bağdâdi'l-İ'tizâliyye-Dirâsetu Felsefiyye), Kâhire: Dâru'l-Hulûd li't-Turâs, 2006, s. 187.

²⁴ Literatürde kendisinden bahsedilirken Belhî, Ka'bî, Ebû'l-Kâsım şeklinde farklı kullanımlar söz konusudur. Çalışmamızda, metin nakli dışında, kendisinden "Belhî" olarak bahsedilecektir.

²⁵ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, IV/430. Zehebî, *Siyer*, XV/255. Kaynaklarda, Belhî'nin Muhammed b. Zeyd'e (ö. 287/900) h. 287 tarihinde kâtiplik yaptığı bildirilmektedir. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, XIV/298. Zeydîyye Devleti'nin kurucusu imam Hâdî ile'l-Hakk'ın (ö. 298/911) h. 270'lerde Belhî'den usûlu'd-dîn dersi aldığı ifade edilmektedir. Bkz. Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, V/167, 206. Öte yandan kendisinin Ebû Zeyd Belhî'yle olan arkadaşlığını aktardığı ifadeleri h. 273 tarihinden daha erken bir tarihte doğmuş olabileceğine işaret etmektedir. Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 345; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, I/479.

²⁶ Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 297; Hâkim Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil fî'l-Usûl*, thk. Ramazan Yıldırım, Kâhire: Dâru'l-İhsân, 2018, s. 101; İbnû'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 88; Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-'Arabî*, I/4, 77. Subhî, *fî İlmi'l-Kelâm*, s. 116.

anılmıştır.²⁷ Dinî pratiğinde Hanefî aidiyete sahip olduğu kaydedilen Belhî,²⁸ Hanefî Tabakâtı içerisinde zamanın Hanefî fakihî olarak da nitelenmiştir.²⁹ Düşüncesi ve geleneği açısından Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât'ın çizgisine dayanan Belhî, ekole katkıları nedeniyle Bağdât Mu'tezilesi'nden kabul edilmiştir.³⁰ Konumu bakımından çağdaşı Ebû Ali el-Cübbâî'nin³¹ (ö. 303/916) Basra'daki konumuna benzetilmiştir.³² Bağdât'ta uzun

²⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 131; İsferyânî, *et-Tabsîr*, s. 85; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 77; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I/315; Makrizî, *Kitâbu'l-Hitat ve'l-Âsar fî Mısır ve'l-Kahire ve'n-Nîl*, Bulak: Dâru't-Tıbaati'l-Mısriyye, 1270, II/348.

²⁸ Babanzâde, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, I/444; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I/388.

²⁹ el-Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdulkâdir b. Muhammed el-Mısırî (ö. 775/1373), *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed Hulv, Kâhire, 1978, II/296-297; Abbas Ziryab, "Ebu'l-Kâsim-ı Belhî", *DMBİ*, VI/151-156; Reşîd Hayyûn, *Mu'teziletü'l-Basra ve Bağdâd*, s. 440, 445.

³⁰ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 77; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I/315.

³¹ Ebû Alî el-Cübbâî'nin hayatı ve kelâmî görüşleri için bkz. Ahmed Mahmûd Suphî, *el-Felsefetu'l-Ahlâkiyye fî'l-Fikri'l-İslâmî el-Akliyyûn ve'z-Zevkiyyûn evi'l-Nazar ve'l-Amel*, Beyrût: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1992, s. 289-308; İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 463; Reşîd Hayyûn, *Mu'teziletü'l-Basra ve Bağdâd*, s. 297; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM, 2017.

³² Josef Van Ess, "Abu'l-Qâsem Ka'bî", *Encyclopædia Iranica*, I/4, pp. 359-362; Adil Bebek, "Ka'bî", *DİA*, 24/27. İbn Nedîm, Ali Cübbâî'yi *zamanının Basra reisi*; aynı dönemde yaşayan Ebû'l-Kâsim el-Belhî'yi *de kendi zamanında yaşayanların reisi* olarak zikretmiştir. Belhî, *Makâlât* isimli eserinde, Ebû Ali el-Cübbâî'yi, Hayyât, Şatavî ve Saîd b. Zur'a'yla birlikte dönemin Mu'tezilî âlimleri arasında saymıştır. Ebû Ali el-Cübbâî'nin de Belhî'yi hocası Hayyât'dan üstün gördüğü ifade edilmiştir. Bkz. Belhî, *Makâlât*, s.

süre kalan ve bu süre zarfında Hayyât'tan Kelâm tedrisatını alan Belhî, Bağdât'tan ayrıldıktan sonra da hocasıyla yazışarak görüşlerinden istifade etmeyi sürdürmüştür.³³ Belhî, ilmî müktesebâtı ziyadesiyle geniş bir âlim profiline sahiptir. Kelâm ilminin yanı sıra hadis, tefsîr, fıkıh, edebiyat, arap dili, tarih ve tabiat alanlarında da yetkin bir konuma sahip olmuştur.

Belhî'nin, Bağdât'ta kısa bir süre kamu görevinde bulunduğu bilinmektedir. Kaynaklara göre o, Bağdât'ta, Abbâsî halîfesi Muktedir Billâh (ö. 320-932) döneminde bürokraside görev almış, daha sonra bu görevinden ayrılmıştır. Onun bürokrasideki bu kısa tecrübesi hakkında Kādî Abdulcebbâr, "Ka'бі, eliyle işlediği günahtan tövbe eden biri gibi yaptığından pişman olmuş ve salaha ermişti"³⁴ ifadelerini kullanır. Belhî, Muktedir Billah'ın hilafeti döneminde Nasr b. Ahmed'in komutanı olan Ahmed b. Sehl'in kâtibisi olarak da çalışmıştır. Daha sonra Ahmed b. Sehl'in, Nasr b. Ahmed'e isyan etmesi

168; İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 464; İbn Tâvûs, *Radıyyu'd-Dîn Alî b. Mûsâ b. Ca'fer* (ö. 664/1266), *Sa'du's-Su'ûd li'n-Nufûs*, thk. Kum: Merkezu'l-İbhâs ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, h. 1422, s. 314; Zehebî, *Siyer*, XIV/313; Kādî Abdulcebbâr, *el-Münye*, s. 72; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 88; a.mlf., *Kitâbu'l-Kalâid*, thk. A. Nasrî Nâder, Beyrût: Mektebetu'ş-Şarkıyye, 1986, s. 55; Seyyîd, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 297.

³³ Belhî, *Makâlât*, s. 50; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 77; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Din ve Temyîzu'l-Fırkati'n-Nacîye an Firaki'l-Hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf Hut, Beyrût 1985, s. 84; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 88; İbn Tâvûs, *Sa'du's-Su'ûd*, s. 314; Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 43-46; Ahmed Mahmud Suphi, *fî 'Ilmi'l-Kelâm: Dirâse Felsefiyye li Ârâi'l-Firaki'l-İslâmiyye fî Usûli'd-Dîn*, Beyrût: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1985, I/288; Cârullah, *el-Mu'tezile*, Amman, 1990, s. 161.

³⁴ Kādî Abdulcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 297; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 89; Reşîd Hayyûn, *Mu'teziletu'l-Basra ve Bağdâd*, s. 445.

üzerine görevinden alınıp bir süre hapsedildiği, akabinde Bağdât veziri Ali b. İsa b. el-Cerrah'ın Belhî'yi serbest bıraktığı aktarılır.³⁵

Belhî'nin, Belh'te Sâmânoğulları hanedanlığı döneminde de bürokratik bazı görevlerde bulunduğu anlaşılmaktadır.³⁶ Emir Ahmed b. Sehl b. el-Hâşim'in, Belh'te iktidarı ele geçirdiğinde (306/918), filozof Ebû Zeyd el-Belhî'ye (850-934)³⁷ vezirlik teklif ettiği, bu teklifi reddeden Zeyd Belhî'nin (Ahmed b. Sehl) yerine Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin vezir olduğu nakledilir.³⁸

Belhî'nin, birçok şehri gezdikten sonra Nesef'e gittiği, orada bir mektep kurduğu ve müderrislik görevinde bulunduğu rivayet edilmiştir. Ca'fer el-Müstağfirî (ö. 432/1041), Belhî'nin, Nesef'e gittiğinde büyük ilgi gördüğünü ve saygıyla karşılandığını aktarır. Aynı zamanda Müstağfirî'nin, Mu'tezilî görüşlere çağırdığı için Belhî'den rivâyeti câiz görmediği de ifade edilmiştir. İbn Hacer, Hâfız Abdu'l-Mü'min b. Halef'in onu tekfir ettiğini bu sebeple şehre girdiğinde ona selam vermediğini rivayet eder.³⁹ Bu

³⁵ İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 468; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzan*, IV/429; Zehebî, *Siyer*, XIV/313.

³⁶ Kādî Abdulcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 297; Van Ess, "Abu'l-Qâsem Ka'bî", I/359-362.

³⁷ Belhî, mülhidlikle itham edilen Ebû Zeyd hakkında "Ebû Zeyd, mazlumdur ve muvahhidir. Onu iyi tanırım. Beraber büyüdük. Birlikte mantık okuduk, Allah'a hamdolsun yolumuzu şaşırmadık" şeklinde övgü dolu ifadeler kullanır. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 345.

³⁸ Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin, aldığı 1000 dirhemlik maaşın onda birini Zeyd Belhî'ye tahsis ettiği rivayet edilir. Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 1923, I/147; Reşîd Hayyûn, *Mu'teziletu'l-Basra ve Bağdâd*, s. 443.

³⁹ İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 468; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, IV/429; Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 44-5.

bilgiler, Belhî'nin sadece Irak bölgesinde değil aynı zamanda Horasan bölgesinde de iyi tanınan bir kişilik olduğunu göstermektedir.⁴⁰

Hayatının son yıllarını Belh'te geçiren Ebû'l-Kāsım el-Belhî,⁴¹ kayıtlara göre, 319/931 tarihinde vefat etmiştir.⁴²

2. İLMÎ ŞAHSİYETİ

Ebû'l-Kāsım el-Belhî, Bağdât Mu'tezilesi'nin genel yaklaşımını paylaşmakla birlikte farklı görüşlere de sahiptir. Bu nedenle çeşitli kaynaklarda kendine özgü ve

⁴⁰ Bkz. Yunus Kaplan, *Horasan Mu'tezilesi ve Ebû'l-Kāsım el-Ka'bi'nin Hayatı*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyât Anabilim Dalı (İslâm Mezhepleri Tarihi), 2006, s. 59, 61.

⁴¹ Hatib Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, IX/384. Ayrıca burada Ebû'l-Kāsım'ın, Belh'e döndükten sonra zaman zaman Bağdât'a tekrar gittiği ifade edilmiştir. Ebû Abdullah es-Saymerî'den (436/1045) gelen bir rivayette Ebû Ubeydullah Muhammed b. İmrân el-Merzibânî'nin (384/994), "Ka'bi ile aramızda eski ve sağlam dostluk vardı. Bağdât'a geldiği zaman babama uğrardı ve etrafına çok büyük kalabalıklar toplanırdı. O, Belh'e döndükten sonra bile kitapları bize ulaşmaktaydı" dediği rivayet edilmiştir. Ayrıca bkz. İbn Hâcer, *Lisanu'l-Mizan*, III/255; Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 45.

⁴² Cundârî, İbn Hallikân ve İbn Kesîr, Belhî'nin ölüm tarihini h. 317 olarak tespit ederken; Hatib el-Bagdâdî, *Târîhu Bağdât*'ta, İbn el-Cevzi, *el-Muntazam*'da, Zehebî, *Siyer*'de, el-Mustağferî, *Târîhu Neseף*'te ve İbn Nedîm, söz konusu tarihi 319 olarak nakletmişlerdir. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 468; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I/315, 388; Babanzâde, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, I/444, Zehebî, *Siyer*, XI/313, XV/255; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, s. 45; Kâdî Abdulcebbâr, *el-Münye*, s. 74-5; Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 45-6, 297; İbn Tâvûs, *Sa'du's-Su'ûd*, s. 314; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 88.

sıradışı bir âlim olarak nitelenegelmiştir.⁴³ O, muhalifleri ile girdiği tartışmaları konu edinen, bilgi ve yöntem içeren değerli eserler te'lîf etmiş; söz konusu tartışmalarda görüşlerini açıkça ifade ettiği için Belh çevresinin aydınlarından bazıları onu desteklerken bazıları ise onu zındıklıkla itham etmiştir. Bağdât orijinli bir âlim olsa da Horasan bölgesindeki Mu'tezilî akımlar onun fikirlerinden etkilenmişlerdir. Örneğin Kādî Abdulcebbar, Basra Mu'tezilesi'nden Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye (ö. 321/933) yakın bazı kimselerin Belhî'ye gelerek onun ilmî birikiminden yararlandıklarını aktarmıştır. Dolayısıyla Belhî'nin görüşleri, söz konusu bölgede İslâm'a intisap edilmesinde de etkili olmuştur.⁴⁴

Kādî Abdulcebbar Belhî'yi, karakter olarak cömert, yüce gönüllü ve sabırlı olarak nitelmiş ve *asrının öncüsü, zamanının benzersizi* olarak değerlendirmiştir. Ayrıca Kādî'ya göre o, asil bir lider, fıkıh, kelâm ve edebiyatta oldukça bilgili, var olan dini söylemler (*mezâhib*) konusunda vukufiyet sahibi bir kişidir.⁴⁵ Bu özelliği de "makâlât" tarzı bir eser yazabilmesinin sebebini açıklamaktadır. Mâturîdî ve Nesefî, Belhî'nin, Mu'tezile'ye göre *yeryüzü sâkinlerinin imamı* olduğunu ifade ederler.⁴⁶ Mu'tezile'ye ve kelâm ilmine dair menfî görüşleri olan Ebû Hayyan et-Tevhîdî (ö. 414/1023), Belhî'nin "ilmen, rivâyeten, dirâyeten ve emâneten kâfi (yetkin)" ve aynı zamanda "sika (otorite)"

⁴³ Hatib Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, IX/384; İbn Tâvûs, *Sa'du's-Su'ûd*, s. 314; Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 154-9.

⁴⁴ Kādî Abdulcebbar, *el-Münye*, s. 74; İbnû'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 88; Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 44.

⁴⁵ Kādî Abdulcebbar, *el-Münye*, s. 74-5, 77; a.mlf., *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 297; İbnû'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 88.

⁴⁶ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 104; Nesefî, *Tabıra*, II/334.

bir şahsiyet olduğunu zikrederken; İbn Hacer (ö. 852/1449) Ebû Hayyân'ın bu görüşünden dolayı eleştirildiğini kaydetmiştir.⁴⁷

Belhî'nin katıldığı ilim meclisleri, dönemin kelâm ve felsefe münazaraları açısından önemlidir. Belhî'nin, dönemin edebiyat tarihçisi, musikî, fıkıh ve kelâm üstadı olarak bilinen Ebû Ahmed Yahya b. Ali el-Müneccim'in (ö. 327) meclisine katıldığı, saygı gördüğü ve oradaki tüm kelâmcıların ondan etkilendiği; ayrıca aynı zamanda kendisinden ders alan Ebû Abdullah İbn el-Hakem'in evinde kurulan mecliste bulunduğu nakledilmiştir.⁴⁸

Belhî'nin itikâdi görüşlerinin çoğunu kendisinden aldığı hocası, Ebû'l-Hüseyn Abdurrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayyât (ö. 300/913?),⁴⁹ Bağdât ekolünden ve

⁴⁷ Tevhîdî, Ebû Hayyân, Ali b. Muhammed b. Abbas (414/1023), *el-Besâir ve'z-Zehâir*, <http://www.al-mostafa.com>, I/52, 124; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, IV/430; Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 45; Reşîd Hayyûn, *Mu'teziletu'l-Basra ve Bağdâd*, s. 441-2; ayrıca bkz. Mahmut Kaya, "Ebû Hayyân et-Tevhîdî", *DİA*, 10/154.

⁴⁸ İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 468, 470; Kādî Abdulcebbâr, *el-Münye*, s. 74-5, 87.

⁴⁹ Neşredilen tek kitabı olan *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Reddu alâ Râvendîye'l-Mülhid* ile tanınan Hayyât, kendisinden önceki Mu'tezilî fikirlerin ve dönemin argümanlarının sağlıklı bir şekilde günümüze ulaşması konusunda etkin kelâmcılardandır. O, bu eserini İbn Râvendî'nin Mu'tezile'yi kötülemek için yazdığı *Fedâihu'l-Mu'tezile* (Mu'tezile'nin Saçmalıkları) isimli kitabına reddiye olarak kaleme almıştır. Hayyât, *İntisâr*, s. 33; İbn Nedîm, *Fihrist*, 145. dipnot, s. 465-6; İbnû'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 92. Hayyât'ın kelâmî görüşleriyle ilgili bkz. Ahmed Mahmûd Suphî, *el-Felsefetu'l-Ahlâkiyye*, s. 270-88.

Mu'tezile'nin sekizinci tabakasındandır.⁵⁰ Ebû'l-Kâsım el-Belhî, tahsilini tamamlayıp Horasan'a giderken yolda Ebû Ali Cübbâî'ye uğramak isteyince Hayyât, dostluğu hatırına kendisinden Ebû Ali el-Cübbâî'ye intisap etmemesini istemiştir. Belhî, Horasan'a döndükten sonra dakîku'l-keâm konusunda istifade ettiği Hayyât'tan aldığı materyali kullanmış ve çözülmemiş soruları aydınlatmak, ilminin ne aşamada olduğunu bildirmek için onunla her fırsatta yazışmıştır.⁵¹ Belhî, hocasını, *dindarlık, vera' ve ilim ehli* dendi. *İlimde benzerlerini çok geride bırakmıştır. Öncekilerin pek çoğuna öncülük etmiştir. Onun bazı kitapları vardır ki, güzellikte, mükemmellikte ve insafta benzerleri bulunamaz. Üstelik güzel ahlâk sahibi, hadis ve ferâid konusunda da bilgindi* sözleriyle övmüştür.⁵²

Belhî'nin başka bir hocası hakkında elimize geçen bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte Belhî, Basra dil okulunun Sibeveyhî'den (ö. 180/796) sonra ikinci otoritesi olan Müberred'den⁵³ *Kabûlu'l-Ahbâr* ve *Ma'rifetu'r-Ricâl* kitabında bahsetmektedir.⁵⁴

⁵⁰ Belhî, *Makâlât*, s. 50, 168; Kādî Abdulcebbâr, *el-Münye*, s. 72; *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 296; Hâkim Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 101; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 77; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 85, 88; Râzî, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, s. 42; *Tevhîdî*, *el-Besâir*, V/427; Cârullâh, *el-Mu'tezile*, s. 161.

⁵¹ Belhî, *Makâlât*, s. 50; Kādî Abdulcebbâr, *el-Münye*, s. 74; a.mlf., *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 296.

⁵² İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 466.

⁵³ Tam adı, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdî'l-Ekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî (ö. 286/900). Bkz. İsmail Durmuş, "Müberred", *DİA*, 31/432.

⁵⁴ Belhî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bî (ö. 319/931), *Kabûlu'l-Ahbâr ve Ma'rifetu'r-Ricâl*, thk. Hüseyin Hansu, İstanbul-Amman: Kuramer-Dârû'l-Feth, 2018, s. 71.

Kaynaklarda Belhî'nin pek çok öğrencisinden söz edilmektedir:

Ebû'l-Tayyib İbrahim b. Muhammed b. Şahhâb (ö. 350/962)⁵⁵

Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdirrahman Kubbe (ö. h. III. yy. sonu)⁵⁶

Ebû Ahmed el-Askerî el-Abdekî (?)⁵⁷

Ebû'l-Hasan el-Ahdeb (?)⁵⁸

⁵⁵ Şahhâb, *Kitâb Mecalis el-Fukahâ ve Munâzaratuhum* adlı eseri ile bilinir. İbn Nedîm, söz konusu kişiyi, İbn Şihâb şeklinde zikreder. Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 474. Mu'tezilî öğretilerin, Ebû Alî el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Ebû'l-Kâsım el-Belhî vasıtasıyla devam ettiği, İbn Şahhâb'ın Belhî'nin takipçisi olduğu zikredilir. Nasrî Nâder, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, I/33.

⁵⁶ Bazı kaynaklarda Kubbe'nin, Şîîlerin önde gelen kelâmcılarından ve Şîî imâmet teorisinin savunucularından olduğu ifade edilir. Kubbe, *Kitâb el-İnsâf fi'l-İmâme* adlı eseriyle bilinir. Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 481; İbnu Ebî'l-Hadîd, İzzuddîn Abdülhamîd b. Hîbetullâh el-Medâinî (ö. 656/1258), *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1987, I/132. Belhî'nin söz konusu esere reddiye babından, *Nakzu'l-Müstesbit fi'l-İmâme li-İbni Kubbe* adlı eseri telif ettiği ifade edilir. Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 52, 55; Râvî, *Sevratu'l-Akl*, s. 188, 190.

⁵⁷ Abdekî, Mu'tezile'nin 10. tabakasından sayılmıştır. Kādî Abdulcebbâr, *el-Münye*, s. 92; a.mlf., *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 331; İbnû'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 109; Râvî, *Sevratu'l-Akl*, s. 188.

⁵⁸ Bizzat öğrencisi olmamakla birlikte Belhî'nin takipçilerinden olan, 11. tabakadan sayılan Ahdeb'in çoğu zaman zayıf görüşleri benimseyip onları Belhî'ye izafe ettiği nakledilir. Kādî Abdulcebbâr, *el-Münye*, s. 96; Hâkim Cüşemî, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 379; İbnû'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 114; Râvî, *Sevratu'l-Akl*, s. 188.

Abdullah b. Muhammed Ebû'l-Hüseyn el-Bağdâdî (?)⁵⁹

Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Haşşâbî el-Belhî (?)⁶⁰

Yahya b. Hüseyin el-Hâdî ile'l-Hak (ö. 298/911)⁶¹

Ayrıca, Şeyh Müfid'in (ö. 413/1022) hocalarından, Ebû Sehl en-Nevbahtî öğretisinden gelen Ebû'l-Ceyş el-Belhî (ö. 368/977-78), İmâmiyye'nin önemli kelâm ve hadis âlimlerindendir.⁶² Ebû'l-Ceyş'in de ilk tahsilini memleketinde Belhî'den aldığı aktarılır. Böylece Şîa'da usûlî kelâmın başlamasına zemin hazırlayan Şeyh Müfid, hocası sayesinde hem Nevbahtî geleneğine hem de Bağdât doktrinlerine vâkıftır.⁶³ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât* adlı eserinde Belhî'nin görüşlerine yoğun bir şekilde yer vermiş ve Basra ekolü karşısında kendisini Bağdât ekolünün görüşlerinden yana

⁵⁹ Bağdâdî'nin, *Kitâbu Lisâni'l-İrşâd li-men Talebe'l-İstirşâd* isimli eserinden söz edilmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Lisân*, IV/577.

⁶⁰ Mu'tezile'nin dokuzuncu tabakasından sayılan Ebû'l-Hasan Mekke'ye gittiğinde, insanların birbirlerine "Ka'bi'nin oğlu (علاء) geldi" dediği hatta büyük bir heyecanla karşılandığı rivayet edilir. Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 44, 321; Benzer bir olayın, Bağdât'a, Belhî'nin Nisâbûr'lu bir öğrencisi gittiğinde yaşandığı aktarılır. Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, nşr. Dr. İhsan Abbâs, Beyrût: Dâru'l-Garbu'l-İslâmî, 1993, s. 1491; Reşîd Hayyûn, *Mu'teziletu'l-Basra ve Bağdâd*, s. 440.

⁶¹ Belhî'den usûl ilmi aldığı rivayet edilmiştir. Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 44. Madelung'a göre bu olası değildir. Madelung, *Der Imam al-Qâsim ibn İbrâhîm*, s. 163-168.

⁶² İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 484.

⁶³ Muhammed Rıza Câ'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye: Neş'etuhû ve Tatavvuruhû ve Mevkû'ş-Şeyh el-Müfid minhu", *Silsiletu Müellefâti's-Şeyh el-Müfid*, Beyrût, 1993, s. 240; Wilferd Madelung, "Al-Mufid", *El²*, VII/312.

konumlandırmıştır.⁶⁴ Tüm bunların yanı sıra Belhî'nin görüşleri gerek kendi gerekse öğrencileri üzerinden farklı mecralara nüfuz etse de; öğretisini devam ettiren güçlü bir takipçisinin bulunmayışı onun ilmi birikiminin ve özgün perspektiflerinin kurumsal düzeyde devam etmemesi gibi bir talihsizlik doğurmuştur denebilir.⁶⁵

3. YAŞADIĞI DÖNEMİN SOSYO-KÜLTÜREL TASVİRİ

Ebû'l-Kāsım el-Belhî'nin yaşadığı dönemin karakteristiğini ve yapılan teolojik tartışmaların dinamiklerini belirlemenin, araştırmanın konusu olan Belhî'nin bilgi anlayışını çözümlenmede önemli katkı sunacağı kanaatindeyiz.

Belhî'nin yaşadığı dönem (ö. 319/931), politik olarak Abbâsî hilâfetinin Muktedir Billâh (320/932) iktidarına tekabül etmektedir. Bakıldığında bu zaman dilimi, *mihne*⁶⁶

⁶⁴ Halil İbrahim Bulut, *Şia'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2013, s. 88.

⁶⁵ Belhî'nin bulunduğu bölgede önde gelen bir teolog olmasına rağmen ölümünden sonra onun okulunun önemli bir rol oynadığına dair bir gösterge olmadığından bahsedilmiştir. Sabine Schmidtke, "The Mu'tazilite Movement (III): The Scholastic Phase", s. 161.

⁶⁶ Me'mun (ö. 218/833), Mu'tasım (ö. 227/841) ve Vâsık'ın (ö. 232/846) halifelikleri zamanında "Kur'ân-ı Kerîm'in mahlûk olduğu" tezinin Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere özellikle ehl-i hadis'e zorla kabul ettirilmeye çalışıldığı dönem *mihne* olarak adlandırılmaktadır. Bu üç halîfe döneminde, bazı Mu'tezilî öğretiler politik amaçları gerçekleştirmek adına vasıta kılınmıştır. Halîfe Mütevekkil (ö. 247/861) ile birlikte mihne süreci sona erdirilmiş, ancak karşı mihne süreci başlatılmıştır. Bu süreçte ehl-i hadis itibarları iade edilip ehl-i hadis'in din anlayışı tahkim edilirken, Mu'tezilî görüşler ve temsilcileri resmi soruşturma ve kovuşturmayaya tabi tutularak mahkum edilmiştir.

olarak tarihe geçen dönemin sona erdiği bir iklimi yansıtmaktadır. Ayrıca karşı mihne uygulamaları ve Mu‘tezile’yi mahkum eden politikaların hakim olma durumu da sona ermiştir.⁶⁷ Belhî, bu dönemde, ilmî düşüncenin güçlü girişimlerine imkân tanıyan Bağdat ve çevresinde önemli bir figürü temsil etmekteydi. Yanı sıra bu dönem, çeşitli çevrelerin etkileşim içinde olduğu kültürel ve teolojik meydan okumaların gerçekleştiği dinamik bir ilmî atmosferi de barındırmaktaydı.⁶⁸

Mihne dönemi öncesinde, bilgisel temelde tartışılan *halku’l-Kur’ân* meselesi, politik tavırları belirlemiş, dönemin sosyo-kültürel yapısına olumsuz anlamda etkide bulunmuştur. Söz konusu mesele, ilk dönem âlimleri tarafından kader ve sıfatlar meselesiyle ilgili olarak bilgisel temelde tartışılırken, *mihne* döneminde siyasî içerik kazanmıştır. Mihnenin uygulamaları, uygulayıcıların Mu‘tezilî olması hasebiyle, bu düşünce sisteminin tamamen reddedilmesine sebep olmuştur. Tepkisel olarak, akıl sahibi insanın fiillerinde özgür olması ve seçim hakkı görmezden gelinerek bir din anlayışı geliştirilmiştir.

Mu‘tezile’nin, özellikle 235/850’den sonra pratikten kaynaklanan gerilimlerden uzak entelektüel bir düşünce paradigması hâline geldiği görülmektedir.⁶⁹ Bu dönemde İslâm, farklı din ve söylem çevrelerinin bulunduğu coğrafyalara yayılmıştır. Fakat İslâm âlimleri, bu çevrelerle etkileşime geçilebilecek tartışma yöntemi konusunda yeterince

Ayrıntılı bir analiz için bkz. Mahmut Ay, *Mu‘tezile ve Siyaset*, İstanbul: Endülüs, 2017, s. 278-87.

⁶⁷ Ahmed Emîn, *Zuhru’l-İslam*, Kâhire, 1365, I/38 vd.; Cârullah, *el-Mu‘tezile*, s. 188; Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Sarkaç Yayınları, 2013, s. 274; Mahmut Ay, *Mu‘tezile ve Siyaset*, s. 324.

⁶⁸ Abdulazîz Dûrî, "Bağdat", *DİA*, 4/425-433.

⁶⁹ Bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 356.

donanımlı değillerdi. Söz konusu çevreler ise kendi aralarındaki cedel ve diyalektiklere alıştıkları için daha yetkin konumdaydılar. İlmî alanda tekrar güçlenen Mu‘tezilî âlimler, diğer âlimlere göre bu çevrelerin tartışma uslubuna daha hakimdiler. Çünkü onların meseleleri rasyonel tarzda ve diyalektik usulpla ele almaları farklı görüşlerle tartışabilme imkânı sağlamaktaydı. Dolayısıyla bu yaklaşımları, entelektüel çevrelerce kıymetli bulundu ve Mu‘tezile, dönemin en önemli söylem çevresi durumuna geldi.⁷⁰

Mihne sonrasında Mu‘tezile’nin hızlı bir şekilde gelişme dönemine girdiği görülmektedir. Çünkü öncesinde Ebû’l-Huzeyl, Nazzâm, Câhız, Bişr b. Mu‘temir gibi isimlerin hem fikir üretiminde bulunduğu hem de birbirlerini birçok konuda eleştirdiği kayıtlıdır. Örneğin aralarında farklılıklar olsa da Ebû’l-Huzeyl ve Nazzâm’ın *aslah* yaklaşımı Bişr b. Mu‘temir tarafından eleştirilmiştir. Bir başka açıdan *tevellüd* ve *tabiatlar*la ilgili farklı fikirler beyan eden Mu‘tezilî âlimler, dönemin kozmolojik prensiplere hakim olduğunu göstermektedir.⁷¹ Bu dönemde, Mu‘tezile genel doktrinleri bağlamında ele alınan her konu, epistemolojik bir mâhiyette tartışılmış hatta kitaplaştırılmıştır. Yani Mu‘tezile, teolojik gayeye sahip, her alanda çalışmaları olan bir entelektüel grup olarak bilinmesinin temellerini bu dönemde atmıştır. Dolayısıyla mihne sonrasına bu ilmî ve entelektüel birikim intikal etmiştir.

Hicrî III. yüzyılın sonları ve IV. yüzyılın başlarını kapsayan dönemde, Mu‘tezile’yi tekrar parlak günlerine kavuşturma amacına yönelik girişimlere Bağdât’ta Hayyât’ın; Basra’da ise baba-oğul Cübbâî’lerin öncülük ettikleri görülmektedir. Bu amaçla Hayyât, öncesinde henüz sistemleşmemiş olan *el-usûlu’l-hamse* doktrinini formüle eden bir söylem geliştirmiş; Cübbâîler de söylemi yenileme arayışında

⁷⁰ "Mu‘tezile: İslamın Akılcı Yorumu-I", çev. Veysel Kasar, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl:13, sayı: 20, Temmuz-Aralık 2008, s. 295.

⁷¹ Daniel Gimaret, "Mutazila" *EF*, 7/785.

olmalarına rağmen çoğunlukla kronik tartışmalara derinlik kazandıran bir çabayı temsil etmişlerdir. Bu çabaların bir amacı da; Mu'tezilî söylem çerçevesinden kopan bazı isimlerin (İbn Râvendî gibi) Mu'tezile'ye ve daha da özelde İslâm'a karşı reaksiyon göstermeleridir. Bu sebeple, dönemin Mu'tezilî kelâmcıları bu yeni duruma karşı bir refleks geliştirmişlerdir.⁷² Bu girişim ve çabalar, *mihned* önceki dönemin aksine epistemolojik anlamda bir sistemleşmenin oluşmaya başladığını göstermektedir.

Bu dönemde Bağdât'ın en güçlü ismi Ebû'l-Kâsım el-Belhî, bu yeniden toparlanma sürecine katılmış;⁷³ mensup olduğu geleneğin perspektifinden hareketle kelâm düşüncesine önemli katkılarda bulunmuştur. Özellikle onun fikirlerine karşı ya da aynı bağlamda geliştirilen fikirlerden oluşan Bağdat-Basra kritikleri ile ilgili kayıtlar, epistemolojik olarak zengin bir literatürün daha sonraki döneme intikalini sağlamıştır.

Belhî de hocası Hayyât gibi Mu'tezilî doktrinlere bağlı kalmasıyla dikkat çekmiş, kimlerin Mu'tezilî sayılabileceğini bu doktrinlerle ilişkilendirmiştir. Buna göre, Mu'tezile adına lâayık olan kimse, tevhd ve adâlete inanan kimsedir. Bu sebeple o, 'el-menzile beyne'l-menzileteyn' ilkesini savunmasına rağmen tevhd ve adâlete aykırı bulduğu fikirlerinden dolayı Dırâr b. Amr ve takipçilerini Mu'tezilî olarak kabul etmemektedir.⁷⁴

Belhî'nin, hocasının yolundan giderek muhaliflerine karşı birçok reddiye eser te'lif ettiği kayıtlıdır. O, *sıfatların nefyi*, *halku'l-Kur'ân*, *ru'yetullah*, *kader*, *ma'dûm* ve *haber-i vâhid* gibi konularda üstâdı Hayyât'la benzer fikirleri paylaşmış ya da ona karşı

⁷² Osman Aydınlı, "Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Marife*, 3/3 (2003), s. 40; Josef Van Ess, "Abu'l-Qâsem Ka'bî", s. 359-62.

⁷³ Louise Marlow, "Abû Zayd al-Balkhî and the *Naşihat al-mulûk* of Pseudo-Mâwardî", *Der Islam* 2016; 93 (1): 35-64, s. 61.

⁷⁴ Belhî, *Makâlât*, s. 169.

çıkılmış; mütekaddimûn ve müteahhirûn kelâmcılarınca, Mu‘tezile’nin Bağdât çevresinin son temsilcisi olarak adlandırılmıştır.⁷⁵ Bu süreçte Belhî’nin katkılarıyla Bağdat’ta güç kazanan Mu‘tezile, aynı zamanda Horasan bölgesinde de yayılma olanaklarına sahip olmuştur.

Bir "makâlât" yazarı olarak Belhî’nin eserinde aktardıkları ve aktarırken kullandığı ifadeler kendi bilgi birikimini ve yaşadığı dönemin sosyo-kültürel ve bilgisel tartışmalarını ortaya koymaktadır. *el-Mehâsin* adlı eserinde, nazar ehlinin üstadlarından birisi olduğunu söylediği Haris el-Verrak ile ilgili değerlendirmesi, *Dakîku’l-keîâm* ve *Celîlu’l-keîâm* alanlarında otorite olarak nitelediği Abdekî ile ilgili sözleri⁷⁶ aynı zamanda kendisinin ilmi seviyesine de işaret etmektedir.

Belhî sonrası süreçte Bağdât Mu‘tezilesi’nin Zeydîleşme sürecine girdiği ileri sürülmektedir.⁷⁷ Mihne sonrası Mu‘tezilî öğretilerine ve temsilcilerine yönelik olarak

⁷⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, III/520; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 274.

⁷⁶ Bkz. Kādî Abdulcebbâr, *el-Münye*, s. 92; İbnü’l-Murtazâ, *Tabakâtu’l-Mu‘tezile*, s. 110.

⁷⁷ Nasrî Nâder, *Felsefetu’l-Mu‘tezile*, I/34. Mu‘tezile ile Zeydiyye arasındaki ilişkinin Bağdat Mu‘tezilesi’nin aktif olduğu dönemde arttığı iddia edilmektedir. Mu‘tezile-Zeydiyye yakınlaşmasında fikrî açıdan uzun bir zaman diliminden bahsedilse de bu fikirlerin mezhep esaslarına yansıdığı dönemin Kâsım er-Ressî (ö. 246/860) ve onun torunu Hâdî ile’l-Hakk (ö. 298/911) dönemi olduğu ifade edilmektedir. Zeydiyye-Mu‘tezile etkileşimi ile ilgili olarak bkz. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu‘tezile Etkileşimi* Zeyd b. Ali’den Kâsım er-Ressî’nin Ölümüne Kadar, İstanbul: İSAM, 2011; Resul Öztürk, *Kâsım er-Ressî ve Zeydiyye Kelâmı*, Van: Ahenk Yayınları, 2008, s. 36-38, 99-105; ayrıca bkz. Binyamin Abrahamov, *al-Qâsim b. İbrâhîm on the Proof of God’s Existence: Kitâb al-Dalîl al-Kabîr* (Islamic Philosophy and Theology Texts and Studies, vol. V), XIII/201 pp., Leiden: Brill, 1990; Wilferd Madelung, "İmam Kâsım b. İbrâhîm

uygulan anti-mihne politikaları, Mu'tezilî düşüncenin Müslüman coğrafyanın belli bölgelerinde var olma mücadelesi içerisine girmesine neden olmuştur. Horosan/Maverâünnehir bölgesi ve Yemen Mu'tezilî düşüncenin ayakta kalması adına önemli imkanlar sunmuştur. Yemen'de Zeydîlik ev sahipliği yaparak Mu'tezilî öğretilerin yayılmasına vesile olmuştur. Bu etkileşim ve yönelimin sağladığı en önemli kazanımlardan biri hiç kuşkusuz Mu'tezilî te'lifâtın muhafaza koşullarını sağlamış olmasıdır. Buna karşın yine de bu çevrenin literatürü büyük ölçüde bugüne ulaşmamıştır. Söz konusu kaynakların yakıldığına dair rivayetler,⁷⁸ böylesi bir durumun ortaya çıkmış olmasında belirleyici olmuş olmalıdır. Hicrî V. ve VI. asırlarda Irak'ta Mu'tezile üzerinde ciddi baskılar yaşanırken, bu çevre tarafından kaleme alınmış olan eserlerin, Zeydî söylemin itikâdî ve ictimâî açılarından güçlü olduğu Yemen'e götürüldüğü belirtilmektedir. Bu stratejik kazanımın, entelektüel tartışmaların merkezi Irak, Kûfe, Basra ve Bağdât gibi kentlere yapılan ziyaretlerle elde edildiği anlaşılmaktadır. Bu vesileyle, günümüzde Mu'tezile hakkında elde edilen bilgiler ve gün ışığına kavuşturulan eserler büyük ölçüde Yemen kaynaklıdır.⁷⁹

ve Mu'tezilîlik", çev. Mehmet Ümit, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1, ss. 394-406.

⁷⁸ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, II/697; Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Ankara: Otto, 2012, s. 19.

⁷⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Ay, "Mu'tezilizm'den Arta Kalan Mu'tezile", *Kelam Araştırmaları*, 9:1, 2011, s. 71 vd. Ayrıca Mu'tezile *Makâlâtı*'nın Yemen'e getirilmesi hakkında bkz. Fuad Seyyid, "Mahtûtâtü'l-Yemen", *Mecelletu Ma'hedi Mahtûtâti'l-'Arabiyye*, Kâhire, I (1955), 2/194-214.

Mu‘tezile, mihne dönemi hariç tutulursa, İslâm coğrafyasının siyasal iklimiyle paralel olarak güçlü entelektüel çabalara öncülük etmiş bir düşünce çevresidir.⁸⁰ Ebû'l-Kāsım el-Belhî, çabaların zirve yaptığı dönemin en önemli isimlerinden biridir. Bu sebeple gerek onun fikirleri gerekse akabinde onun fikirleri üzerinden yapılan tartışmalar, çalışmalar ve değerlendirmelerin anlaşılması için öncelikli olarak bu dönemin epistemolojisinin ortaya konulması gerekmektedir.

Mu‘tezilî teorisyenlerin bilgi ve mâhiyeti konusundaki çabaları ilk dönemden itibaren sadece teolojik içerikli değildir. Çünkü Mu‘tezile’nin genel doktrinlerini belirleyen *el-usûlu’l-hamseyi* temellendirmeleri ve savunmaları için teolojiden bağımsız bir nesnellik gerekmektedir. Bu da ancak rasyonel ve duyusal temele dayalı bilgi temelinde mümkün olmaktadır. Mu‘tezilî düşüncede bilgi konusu, öncelikle kelâm alanının ana problemlerinden biridir. Mantık temelinde yapılan epistemik çalışmalar, teolojiyi temellendirmeci ve objektif bir yaklaşımla ortaya koymalarına yardımcı olmuştur.⁸¹ Dönemin arka planına baktığımızda, gerek çeviri faaliyetlerinin sağladığı entelektüel kazanımlar gerekse o dönemde iletişimde oldukları çevre inanç ve kültürlerin hakikat iddialarına karşı gelişen tartışmalar, onları objektif bir temelde kelâm yapmaya yöneltmiştir. Bu temelde bilgi, Mu‘tezile kelâmının öncelikli ve esaslı temalarından biri olmuştur. Ebû'l-Kāsım el-Belhî de bilgi konusunda, ulaşabildiğimiz en kapsamlı

⁸⁰ Bkz. İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002, s. 169.

⁸¹ Bu temellendirme çabaları sadece Mu‘tezile için söz konusu değildir. Mâturîdî’nin (ö. 944) *Kitâbu’t-Tevhîd*, sonrasında Bağdâdî’nin (ö. 1037-38) *Usûlu’d-Dîn*, Bâkılânî’nin (ö. 1013) *Temhîdu’l-Evâil ve Telhîsu’d-Delâil*, Cüveynî’nin (ö. 1085) *eş-Şâmil fî Usûli’d-Dîn*, Ebû'l-Muîn en-Nesefî’nin (ö. 1115) *Tabsıratu’l-Edille fî Usûli’d-Dîn* eserlerinde de benzer çabalar söz konusudur.

değerlendirmelere sahip olan Mu'tezilî bir âlimdir. Erken dönemden beri Mu'tezile'de bilgi, çeşitli açılardan ele alınmakla birlikte günümüze ulaşan bilgi konusuna ait en eski te'lîf Belhî'ye aittir.

4. ÇAĞDAŞLARI

Kaynaklarda, Belhî'nin çağdaşları arasında, Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebû Bekr el-Halfânî (?), Ebû İshak el-Vâhibî (?), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), İbnû'l-İhşîd (ö. 326/938)⁸² ve hocası Saymerî (ö. 315/927)⁸³ gibi isimler yer almaktadır.⁸⁴

Ehl-i sünnet düşüncesinin kurucu figürleri olarak bilinen İmam Ebû'l-Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944) ve Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) gibi önemli isimler de Belhî ile aynı zaman diliminde yaşamışlardır. Bu sebeple bu dönem, kelâm düşüncesinin

⁸² Türk asıllı bir aileye mensup olan Ebû Bekir Ahmed b. Ali İbnû'l-İhşîd, hocası Ebû Abdullah Saymerî gibi Basra Mu'tezilesi'ne mensup bir âlimdir. Ancak Ebû Hâşim el-Cübbâî'yi bazı görüşlerinden dolayı ağır bir şekilde eleştirmiştir. Döneminde Belhî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî ile birlikte üç büyük Mu'tezile imamından biri olarak kabul edilmiştir. İbn Hazm, *el-Fasl*, III/520; İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 472.

⁸³ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer es-Saymerî, Bağdât'da, Hayyât ve Belhî'nin öğretilerinden etkilendiği halde, Ebû Alî el-Cübbâî'den ders aldığı ileri sürüldüğü için Basra Mu'tezilesinden sayılmıştır. Saymerî'nin, Ebû Alî el-Cübbâî'den sonra Basra reisliğini devraldığı aktarılır. Kādî Abdulcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 308-309; Zehebî, *Siyer*, XIV/480; İbnû'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 96; İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 469.

⁸⁴ İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 469.

klasik dönemini oluşturması bakımından müstesna bir tarihsel evredir.⁸⁵ Belhî'nin adı geçen kelâmcılarla ilgili doğrudan herhangi bir eleştiri ya da değerlendirmesi söz konusu olmasa da; bu âlimlerin, Belhî'nin fikirlerinden haberdar oldukları görülmektedir. Eş'arî ve Mâturîdî'nin, Belhî'nin görüşlerine yönelttikleri itirazlar, Belhî'nin "eserleri" bahsinde dikkat çekileceği üzere, kayıtlıdır. Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eseri, Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî'nin şahsında Mu'tezilî bazı öğretilere eleştiri içermektedir.⁸⁶ Eserin birçok yerinde, Belhî'nin görüşlerini sert bir tutumla eleştiren müellifin, eleştiriler dikkatli bir şekilde incelendiğinde, aslında Belhî'nin metodunu kullandığı, hatta bazı konularda aynı fikirde olduğu tespit edilmiştir.⁸⁷ Mâturîdî'nin ortaya koyduğu kelâm sistemindeki her türlü fikri Belhî ile olan karşılaşmasına borçlu olduğu, bu sebeple Mâturîdî anlayışın oluşmasında Belhî'nin dolaylı olarak etkisi olduğu; Mâturîdî'nin kendi usûl yaklaşımını, Hanefî-Mu'tezilî usûl anlayışına karşı bir reddiye

⁸⁵ Bkz. Richard MacDonough Frank, *Beings and Their Attributes The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*, Albany: State University of New York Press, 1978, s. 7.

⁸⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz.; Kıyasettin Koçoğlu, *Mâturîdî'nin Mu'tezile'ye Bakışı*, Doktora Tezi, Ankara: A.Ü. Sosyal Bilimler Ens. Temel İslâm Bilimleri (İslâm Mezhepleri Tarihi) Anabilim Dalı, 2005; Yulduz Musahanov, *Mâturîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi* (Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî Bağlamında), Doktora Tezi, Ankara: A.Ü. Sosyal Bilimler Ens. Temel İslâm Bilimleri (Kelâm) Anabilim Dalı, 2009; Hasan Kurt, "İmam Mâturîdî'de Mu'tezilî Ka'bî'nin Eleştirisi", *Bilimname*, XX, 2011/1, 109-34.

⁸⁷ Mâturîdî'nin benzer görüşlere sahip olmasına rağmen Ka'bî'ye tepkisel yaklaşımı hakkında bkz. Fikret Soyal, "Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî ve "Uyûnu'l-Mesâil" Adlı Eseri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt: 11, sayı: 61, yıl: 2018, s. 1219-21.

olarak geliştirdiği yapılan tespitler arasındadır.⁸⁸ Belhî'nin Mürcîî fikirlerine getirdiği eleştirilerin, Mâturîdî'nin fikirleriyle benzerlik göstermesinin, Mâturîdî'nin onun hakkındaki eleştirilerine zemin oluşturduğu ifade edilmiştir. Ayrıca onun *Kitâbu'l-Makâlât* isimli eserinin Eş'arî ve Mâturîdî'nin dolaylı olarak birbirlerinin fikirlerinden haberdar olmasını sağladığı düşünölmektedir.⁸⁹ Bunun da eğer doğrulanabilirse, Belhî'nin Sünnî kelâm düşüncesini oluşturan Eş'arî ile Mâturîdî üzerinde etkili olduğuna işaret ettiği ve böylelikle Belhî'nin konumunun daha da önemli bir hale geldiği vurgulanmıştır.⁹⁰

Belhî'nin çağdaşları arasında yer alan diğer bir önemli isim de ünlü filozof Zekeriyya er-Râzî (ö. 313/925)'dir. Bazı kaynaklarda, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî'nin felsefeyi Belhî'den okuduğu ve onun eserlerini kendine mâl ettiği şeklinde iddialar söz konusudur. Bahsi geçen kişinin, *Horasan'ın Câhîz'i*⁹¹ olarak anılan Zeyd Belhî (ö. 322/934) olma ihtimali yüksektir. Nitekim Ebû Zeyd Belhî tarafından kendi el

⁸⁸ Bkz. Ulrich Rudolph, *Mâturîdî -Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, çev. Özcan Taşçı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, s. 543; Hatice Arpağu, "Bağdat Mu'tezile Ekolü: Kâ'bî Örneği", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum (07-09 Kasım 2008)*, s. 183-4; şükrü Özen, "İmam Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşası" *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, hazırlayan: Sönmez Kutlu, Ankara: Otto, 2011, s. 261.

⁸⁹ Bkz. Sönmez Kutlu, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Mezhebî Arka Planı" *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, hazırlayan: Sönmez Kutlu, Ankara: Otto, 2011, s. 150; Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâturîdîlik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu, 2013, s. 279.

⁹⁰ Fikret Soyal, "Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî ve "Uyûnu'l-Mesâil" Adlı Eseri", s. 1219.

⁹¹ Tevhîdî, Ebû Hayyân Ali b. Muhammed b. Abbas (414/1023), *el-Besâir ve'z-Zehâir*, VIII/694, pdf. <http://www.al-mostafa.com>.

yazısıyla yazılmış fakat tedavüle girmemiş olan müsveddelerin Râzî tarafından elde edildiği ve bu metinlerin Horasan'da mevcut olabileceği nakledilmektedir.⁹² Kādî Abdulcebbâr ise Râzî ve Ebû'l-Kâsım el-Belhî arasında bir görüşmenin söz konusu olduğunu belirtmektedir.⁹³ Zekeriyya Râzî'nin, Belhî'yle ilgili olarak; *Kitâb ilâ Ebû'l-Kâsım el-Belhî fi'z-Ziyâde alâ Cevabihî ve alâ Cevâb Haze'l-Cevâb*, *Kitâb er-Red alâ Ebû'l-Kâsım el-Belhî fi Nakzihi el-Makâle es-Sâniye fi'l-İlmi'l-İlahî*, *Kitâb Nakzu Nakdi el-Belhî li'l-'İlmi'l-İlahî* başlıklı te'liflerinden bahsedilmektedir.⁹⁴

⁹² İbn Nedîm, Râzî'nin felsefe eğitimi el-Belhî'den aldığını ifade ettiğini aktarır. el-Belhî'yi tanıttığı bölüm ise bu kişinin Zeyd Belhî olduğuna işaret eder. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 767-8; ayrıca bkz. Zehebî, *Siyer*, XIV/354; İlhan Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, Doktora Tezi, İst. 1989, s. 131; Ali Sami Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999, I/177; Mahmut Kaya, "Râzî, Ebû Bekir", *DİA*, 34/479.

⁹³ Kādî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâli'n-Nübüvve* Mucizelerle Hazreti Peygamber'in Hayatı, çev. Ş. Eroğlu- Ö. Aydın, edt. Hüseyin Hansu, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başk. Yayınları, 2017, s. 1160; Reşîd Hayyûn, *Mu'teziletu'l-Basra ve Bağdâd*, s. 443. Buradaki anlatıdan, Belh sultanının sağlık sorunu için Râzî'nin saraya çağrıldığı ve saraya gelen Râzî'nin Belhî'yle görüşme isteğinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu görüşmede Belhî, Râzî'yi Müslümanların rubûbiyet ve nübüvvet inançları hakkında söyledikleriyle yargılarken; Râzî'nin onun güzel ahlâk ve hilmle tanındığını söylemesi ilgi çekicidir.

⁹⁴ İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 770-72. Ayrıca Râzî'nin "zaman" hakkında Belhî'yle (el-Ka'bî) tartışmasını kaleme aldığı, *mâ cerâ beynehû ve beyne Ebî'l-Kâsım el-Ka'bî fi'z-Zamân* isimli günümüze ulaşmamış bir eserinin olduğu da rivayet edilir. Ebû Bekir Râzî, "Giriş",

5. ESERLERİ

Ebû'l-Kâsım el-Belhî'ye nispet edilen 46 eser olmakla birlikte; bunların arasından sadece *Kitâbu'l-Makâlât* ve *Kabûlu'l-Ahbâr* ve *Ma'rifetu'r-Ricâl* isimli eserleri günümüze ulaşmıştır. *Kitâbu'l-Makâlât* eserinin son kısmında yer alan *Uyûnu'l-Mesâil* ve *'l-Cevâbât* ayrı bir eser olarak değerlendirilmiştir.

5.1. *Kitâbu'l-Makâlât*

Kitâbu'l-Makâlât,⁹⁵ "makâlât" geleneğinin elimizde bulunan en eski eseridir.⁹⁶ Belhî, eserin girişinde, sadece ehl-i kiblenin görüşlerine yer verdiğini, ehl-i küfür ve mühlidlerin görüşlerini kapsam dışında bıraktığını ifade etmiştir.⁹⁷ Belhî'nin, eserini, belli bir sistematik üzerine inşa ettiğine işaret ettiği; eserin tamamı göz önüne alındığında, buna sadık kaldığı görülmektedir.⁹⁸ Eser, bilginin imkânına, akıl yürütme ve nazarın gerekliliğine işaret ederek başlamaktadır. *Sofistler* ve *müsterşid* olarak nitelediği kimseler

Felsefe Risâleleri, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016, s. 54.

⁹⁵ Tevhîdî, *el-Besâir*, V/408; İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, *Telbîsu İblîs*, Riyâd: Dâru'l-Vatani'n-Neşr, 2002, s. 493; İbn Tâvûs, *Sa'du's-Su'ûd*, s. 314; Zehebî, *Siyer*, XIV/313; Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 46-55.

⁹⁶ Belhî, "Mukaddimetu't-Tahkîk" *Makâlât*, s. 5; Mehmet Keskin, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Makâlât Geleneği "el-Eş'arî ve el-Belhî Örneği"", *Yüzüncü Yıl Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, yıl: 2014, sayı: 27, s. 151. Josef Van Ess'e göre Belhî, Mu'tezile içerisinde tabakât tarzında yazan ilk kişidir. Josef Van Ess, "El-Câhız ve Erken Mu'tezile Kelâmı", çev. Mustafa Köse, *Marife*, Yaz 2015, 15/1, s. 208.

⁹⁷ Belhî, *Makâlât*, s. 49 (vr. 1a).

⁹⁸ Bkz. Belhî, *Makâlât*, s. 50, 53-67, 549.

üzerinden bilgiyi tartışan Belhî, eşyanın bir gerçekliği olduğunu, bunun da bilgiye konu olduğunu savunur.

Belhî, eserin ikinci bölümünde, o dönemde Şîa, Havâric, Mu'tezile, Mürcie, Âmme⁹⁹ ve Haşeviyye¹⁰⁰ olmak üzere altı fırka olduğunu ifade eder.¹⁰¹ Eserde, Cehmiyye, Dırâriyye ve Mücebbire ayrıca ele alınmıştır.¹⁰² Belhî, Hz. Peygamber'den sonra insanlar arasındaki ilk ihtilafın *sakîfe* hadisesi olduğunu, muhacirler tarafından imâmetin Kureyş'e ait olduğunun ileri sürüldüğünü aktarır. Bu ihtilaf o güne kadar da devam etmiştir.¹⁰³ Bu bölümün, "Bâbu Zikru'l-Mu'tezile" başlığı,¹⁰⁴ Fuad Seyyid tarafından, *Fazlu'l-İ'tizal* ve *Tabakât'ul-Mu'tezile* içinde yayımlanmıştır. Bu başlık altında, i'tizâlî fikirlerin doğuşu, i'tizâl/Mu'tezile kelimelerinin aslı ve mezhebin teşekkülü çerçevesindeki ihtilaflar ele alınmıştır. Eserin üçüncü bölümü, *istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib* konusuna ve bu konudaki ihtilaflara ayrılmıştır.

Eserin dördüncü bölümü, ehl-i mille'nin ihtilâf ettiği görüşleri (*makâlât*) kapsamaktadır. Dakîku'l-keâmî da içeren bu konular, kimi zaman görüş sahibi belirtilemeksizin aktarılırken, kimi zaman kişiler arasındaki ihtilaflar temele alınarak

⁹⁹ Belhî, *Âmme* olarak isimlendirdiği, cumhûr olarak gördüğü bu kesimin sayılarının fazla olduğunu, ihtilaflardan uzak durduğunu ifade eder. Belhî, *Makâlât*, s. 203.

¹⁰⁰ Belhî, söz konusu grubun (*Haşv*) dindar bir hayat süren hadise önem veren kimseler olduğunu; teşbih ve irca görüşünü kabul ettiklerini ifade eder. Ona göre bu kimseler, kabul ettikleri bir görüşün tersini de kabul edebildikleri için şuurlu bir şekilde hareket etmemektedirler. Belhî, *Makâlât*, s. 203.

¹⁰¹ Belhî, *Makâlât*, s. 83.

¹⁰² Belhî, *Makâlât*, s. 204-207.

¹⁰³ Belhî, *Makâlât*, s. 83.

¹⁰⁴ Belhî, *Makâlât*, s. 157.

aktarılmıştır. Belhî, bu ihtilafları aktarırken, kitaplardan edindiği şekilde aktaracağını, yorum katmayacağını ifade etmiştir.¹⁰⁵ Bu bölümde, tevhîd ve ilişkili konular, nübüvvet, haber ve delîl hakkındaki ihtilaflar; teccîm, ru'yet, Allah'ın sıfatlarının mâhiyeti, ilim, kudret, irâde, semi', basîr, Kur'ân, nâsih-mensûh, muhkem, müteşâbih, mütevâtir gibi başlıklar altında ele alınmıştır.¹⁰⁶ Kulların fiilleri; tevellüt, istitâat, acz, bedel, aslah, lütuf, ecel, rızık, dalâlet-hidâyet, tab'-hatm, hızlân ve bir çok benzer başlık altında işlenmiştir.¹⁰⁷ Esmâ', ahkâm ve va'îd konusu; îman, nifâk, şirk-küfür, kader, müşebbihe-mücebbire, küçük günahlar, hata-unutkanlık, şefâat, kabir azabı, mîzan, münker-nekîr, tövbe hakkındaki fikirlerin aktarılmasını kapsamaktadır.¹⁰⁸ Dakîku'l-keâm meseleleri; ma'dûmun şey' olup olmadığı, el-cüz' ellezî lâ-yetecezzâ', cevher-araz, cismin mâhiyeti, insan, insan fiillerinin tek bir cins olup olmadığı, kalbin fiilleri, idrâk, kelâm, tabiatlar, ruh, hava, zaman-mekân, kümûn gibi konulardaki görüşleri ihtiva etmektedir.¹⁰⁹ O, temelsiz bulduğu tenâsüh gibi görüşleri "bâbu'l-ekâvîli's-ş-enî'a" bölümünde zikretmiştir.¹¹⁰ Son bölüm ise *Uyûnul-Mesâil ve'l-Cevâbât* kitabının bir bölümüdür.

Belhî'nin tabakât niteliğinde bir çalışma yapmasının nedeni, Orta Asya menşeli öğrencilerinin, Mu'tezile düşüncesinin nasıl ortaya çıktığına ilişkin tarihsel bir perspektifle bilgilendirme talepleridir.¹¹¹ Belhî'nin Mu'tezile'yi ele alırken *Makâlât*'ta takip ettiği metot, mezhepler tarihi alanında yazılmış diğer eserlerle kıyaslandığında, farklılık

¹⁰⁵ Belhî, *Makâlât*, s. 50.

¹⁰⁶ Belhî, *Makâlât*, s. 53-5, 241 vd.

¹⁰⁷ Belhî, *Makâlât*, s. 55-9, 300 vd.

¹⁰⁸ Belhî, *Makâlât*, s. 59-67, 363 vd.

¹⁰⁹ Belhî, *Makâlât*, s. 441 vd.

¹¹⁰ Belhî, *Makâlât*, s. 512 vd.

¹¹¹ Josef Van Ess, "el-Câhız ve Erken Mu'tezile Kelâmı", s. 208-209.

arz etmektedir. Bu metot, mezhepler tarihinde takip edilen metotlardan biri olan "yer ve zaman"ın tespiti ilkesiyle ilişkilidir. Söz konusu ilkeye göre, görüşlerin ortaya çıktığı ve bu görüşlerin savunucularının yaşadığı yer ve zaman belirlenebilmektedir. Dolayısıyla söylemin ortaya çıkışı ve gelişimi takip edilebilmekte, kişilerin etkilenimleri ortaya konulabilmektedir.¹¹² Böylelikle görüşleri mevzu edilen kişilerin yaşadığı şehirlerden bahsedilerek coğrafi bölge tesirinin zihinlerdeki karşılığına işaret edilmiş olmaktadır. Bu temelde, şehir ve tabakât açısından bölümlenmeler yapan Belhî, Mu'tezilî âlimleri, Medine, Mekke, Yemen, Tâif, Basra, Kûfe gibi şehirlere nispetle kategorilendirmiştir.¹¹³ Eserde, ekolün fakihlerine de ayrı bir başlık açılmıştır.¹¹⁴ Bu eserin ayırt edici bir özelliği de sadece Mu'tezile'den değil, diğer İslâmî fırkalardan da söz etmiş olmasıdır. Bu bağlamda, bu eseri, Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-Firâk* adlı eserinden ayıran temel fark; Belhî'nin kendi mezhebini, Bağdâdî'de olduğu gibi, fırka-i nâciye olarak ele alıp diğer fırkaları dalâletle suçlamamasıdır. Bu bakımdan Belhî'nin, eserde, objektif bir tutum takındığı söylenebilir.¹¹⁵

¹¹² Bkz. Ayşe Neslihan Acar, *Ebu'l-Kâsım el-Ka'bi'nin Makâlât'ında Mu'tezile'yi Ele Alış Şekli*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi, 2006, s. 8.

¹¹³ Bkz. Belhî, *Makâlât*, s. 157-199.

¹¹⁴ Belhî, *Makâlât*, s. 191.

¹¹⁵ Krş. Belhî, "Mukaddimetu't-Tahkîk", *Makâlât*, s. 8-9.

Makālât'ı yazarken, kendisinden önce yaşamış olan "makālât" müellifleri; Ebû İsa el-Verrâk,¹¹⁶ Zurkân¹¹⁷ ve Burgûs'un¹¹⁸ telifâtından faydalandığını belirten Belhî, ancak Zurkân'a ait *Makālât*'ın sağlam bir nüshasını temin edemediğini kaydetmiştir.¹¹⁹ Dolayısıyla Belhî'nin bu eseri, kendisinden sonraki "makālât" tarzı eserlerin ana kaynağı olmaktadır. Eser, İbn Nedîm, Neseî ve Şehristânî'nin de önemli kaynakları arasında yer alır. Abdulkâdir el-Bağdâdî'nin yaptığı nakillere bakıldığında, bu eserin bir nüshasına sahip olduğu düşünülebilir.¹²⁰ Eş'arî, kendi *Makālât*'ının bazı yerlerinde Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin ismini vererek ya da birçok yerde ismini anmadan ondan alıntı yapmıştır. Eş'arî'nin, doğrudan Belhî'nin *Makālât* adlı eserinden mi yoksa ona ait başka bir eserinden mi alıntı yaptığının tespit edilmesi olası görünmemektedir. Ancak bazı araştırmacılara göre, Belhî'nin, bu eseri, Eş'arî'nin *Makālât* adlı eserinden önce yazmış

¹¹⁶ Ebû İsa Muhammed b. Hârûn el-Verrâk'ın (ö. 248/862), *Kitâbu Makâlâtu Mülhidîn* isimli "makālât" tarzı eserinden söz edilmektedir. Bkz. Belhî, *Makālât*, s. 49, 78.

¹¹⁷ Belhî, *Makālât*, s. 49. Ebû Ya'lâ Muhammed b. Şeddâd Zurkân (247/861), günümüze ulaşmamış *Kitâbu'l-Makâlât* adlı esere sahip Mu'tezilî bir bilgindir. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 440; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 78.

¹¹⁸ Burgûs, Ebû Abdullah Muhammed b. İsa el-Cehmî (ö. h. 240) olarak da bilinir. Neccâriyye çizgisinde görüş bildiren Burgûs, mihne esnasında İmam Ahmed b. Hanbel ile tartışmalara girenlerden biridir. Onun, *Kitâb el-Makâlât* adlı eserinden söz edilir. Bkz. Belhî, *Makālât*, s. 49, 256; İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 465; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 154; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 86-88.

¹¹⁹ Belhî, *Makālât*, s. 49 (vr. 1a).

¹²⁰ Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 12, 54, 83, 112, 114, 123, 127, 175.

olması kuvvetle muhtemeldir.¹²¹ İsmâîlî "makâlât" tarzı eserlerden, Ebû Temmâm'a nispet edilen (IV./X. yy.) *Bâbu 'ş-Şeytân min Kitâbi 'ş-Şecere* ve Ebû Hâtim er-Râzî'nin (ö. 322/934) *Kitabu'z-Zîne* isimli eserlerinde Mu'tezile ile ilgili bilgilerin kaynağının Belhî'nin *Makâlât*'ı olduğu ifade edilmiştir.¹²²

Belhî, *Makâlât*'ı yazarken, üstâdı Hayyât'ın eserlerini temel aldığını belirtmektedir. O, bazı durumlarda şifahen bazı durumlarda ise yazıyarak hocasına başvurduğunu ifade etmektedir.¹²³

İbn Nedîm, günümüze kadar iki ayrı eser şeklinde gelse de Belhî'nin *Uyûnu'l-Mesâil* eserini *Makâlât*'la birleştirdiğini nakleder.¹²⁴ Belhî, bu hususa, *Makâlât*'ta "Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât" bölümüne geçmeden önce işaret etmiştir.¹²⁵ O, bu eseri, bilinen tek nüsha olan *el yazmasının* giriş kısmında, 290/903'ten sonraki bir tarihte kaleme almaya başladığını ifade etmesine karşın,¹²⁶ Kâtip Çelebi, eserin yazılmaya

¹²¹ Bkz. Mehmet Keskin, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Makâlât Geleneği "el-Eş'arî ve el-Belhî Örneği"", s. 165.

¹²² Ali Avcu, "İsmâiliyye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları", *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*, edt. Halil İbrahim Bulut, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018, s. 177, 184.

¹²³ Belhî, *Makâlât*, s. 50 (vr. 1b).

¹²⁴ İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 468.

¹²⁵ Belhî, *Makâlât*, s. 545.

¹²⁶ Belhî, *Makâlât*, s. 49 (vr. 1a).

başlandığı tarihi 279/892 şeklinde nakletmektedir.¹²⁷ Kādî Abdulcebbâr'ın (415/1025), bu esere ilişkin olarak *Şerhu'l-Makālât* adlı bir te'lîfinin olduğu bilinmektedir.¹²⁸

5.2. 'Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât

Belhî'nin, *Kitâbu'l-Makālât* adlı eserinin sonuna bir bölüm şeklinde eklediği *Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*¹²⁹, mülhidlerle bilginin imkânına dair tartışmaları içeren "fi tashîhi'n-nazar" konusuyla başlamıştır. Daha sonra eser, âlemin hâdis oluşu (*fi hudusi'l-âlem*), âlemin sonlu oluşu (*delîlun alâ tenâhi'l-âlem*), arazların ve onların hâdis oluşunun isbatı (*mes'eletun fi'd-delâleti alâ isbâti'l-ârâzi ve isbâti hadesihâ*), âlemin bir muhdisi olduğu (*fi enne li'l-âlemi muhdisen*), muhdisin muhdesin benzeri olmadığı O'nun ancak Kâdir olan ve Hayy olan olduğu (*fi enne'l-muhdise lâ yekûnu misle'l-muhdesi ve ennehu lâ-yekûnu illâ kâdiran hayyen*), âlemin sâni'inin tek olduğu ve onun birden fazla

¹²⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, IV/1423.

¹²⁸ Belhî'nin *Makālât* adlı eserinin Kādî Abdulcebbâr'ın kaynaklarından olduğundan hareketle, Fuad Seyyid tarafından neşredilen *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile* içinde bulunan Kādî'ya ait bölümün, Kādî Abdulcebbâr'ın *Şerhu'l-Makālât* adlı eserinin tümü ya da bir bölümü olduğu düşünülmektedir. Bkz. Orhan Ş. Koloğlu, "Kādî Abdulcebbâr'a Göre İmâmiyye Fırkaları: Mutezilî 'Makâlat'tan Bir Kesit", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 12, sayı: 2, 2003, s. 209-10. Krş. İbnû'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 113; Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 37, 137-350. İbn Sînâ da Kādî'nin bu eserinden nakilde bulunmuştur. İbn Sînâ (ö. 428/1037), "Risâletu li-Ba'zi'l-Mütekellimîn ile'ş-Şeyhi fe-Ecâbehum", *Resâilu İbn Sînâ*, nşr. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1953, s. 155.

¹²⁹ İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 468; Kādî Abdulcebbâr, *el-Münye*, s. 74; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I/315; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l Ârifîn*, I/444; Reşid Hayyûn, *Mu'teziletu'l-Basra ve Bağdâd*, s. 446.

olmasının mümkün olmadığı (*ed-delâletu alâ enne sânia'l-âlemi vâhidun ve ennehu la-yeçûzu en yekûne eksere min zâlike*) ve Allah'ın âdil olduğu, zulmetmediği (*fi't-ta'dîl ve't-tecvîr*) konularıyla devam etmiştir.¹³⁰

İbn Nedîm, Hurremiyye ve Mazdekiyye fırkaları hakkındaki malumatları; Mes'ûdî, Hint fırkaları hakkındaki bilgileri Belhî'nin *Uyûnu'l-Mesâil* adlı eserinden öğrendiklerini ifade ederler.¹³¹ Ayrıca Ebû Reşîd de Belhî'nin bazı ifadelerini *Uyûnu'l-Mesâil*'den aldığını belirtmektedir. Bu bilgilere baktığımızda, bahsedilen konular, elimizdeki kitapta bulunmamaktadır. Dolayısıyla elimizdeki *Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât* nüshası günümüze eksik olarak gelmiş görünmektedir. Günümüzdeki nüsha, nazar ve cevher-araz konularıyla ilgili olup hudûs meselesini ihtiva etmektedir. Kâtip Çelebi de bu eserin dokuz cilt olduğunu ifade etmiştir.¹³² Cilt olarak nasıl bir yapıdan bahsettiklerini bilemiyoruz ama elimizdeki kitap 148 sayfa olup sekiz konu başlığından oluşmaktadır. Mu'tezile tarihinde, yerçekimi, yeryüzünün şekli, renklerin ve dillerin asılları gibi meselelerin, ilk defa Ebû'l-Kâsım el-Belhî tarafından, bu eserde ele alındığı değerlendirilmesi yapılmıştır.¹³³ Belhî, eserde, isminden de anlaşılacağı üzere, problemlerin kaynağına inip yanıtlarını temelden bina ettiği diyalojik soru-cevap metodunu kullanmıştır.

¹³⁰ Belhî, *Makâlât*, s. 549 vd.

¹³¹ İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 858; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, I/87.

¹³² Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I/315.

¹³³ Reşîd Hayyûn, *Mu'teziletu'l-Basra ve Bağdâd*, s. 439.

5.3. *Kabûlu'l-Ahbâr ve Ma'rifetu'r-Ricâl*

Belhî'nin muhaddis yönünü ortaya koyan *Kabûlu'l-Ahbâr ve Ma'rifetu'r-Ricâl* eserinin bilinen tek nüshası Dârû'l-Kütübû'l-Mısriyye'dedir.¹³⁴ Eserin giriş kısmında, haberin çeşitlerini ve kabul şartlarını tartışan müellif, müteakip kısımlarda, hadis ricâline yönelik eleştirileri bir araya getirmeye çalışmıştır. Altı bölümden oluşan eser, on dokuz alt başlığa sahiptir. Eser, gerek hadis usûlüne gerekse ricâl edebiyatına ait bilgileri ele alması sebebiyle Mu'tezilî düşüncede ilk olarak kabul edilmiştir.¹³⁵ Belhî, bu eserini, haber-i vâhid kategorisine giren rivâyetlerin iyi etüd edildikten sonra kabul edilmesi gerektiğine dikkat çekmek amacıyla kaleme aldığını belirtmiştir.¹³⁶

5.4. *Evâilu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*

Dînî doktrinlerin özetini içerdiği düşünülen¹³⁷ bu eser, günümüze ulaşmamıştır. Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih* eserinde *Evâilu'l-Edille*'den alıntı yaptığını ifade

¹³⁴ Bu nüsha, 572/1176 yılında istinsah edilmiştir. Eser, Ebû Amr el-Hüseyini İbn Ömer İbn Abdirrahim tarafından neşredilmiştir. Beyrût: Dârû'l-Kütübû'l-İlmiyye, 2000. Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, 156. dipnot, s. 469. Eser, 2018 yılında da Hüseyin Hansu tarafından tahkîk edilmiştir.

¹³⁵ Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 26; ayrıntılı bilgi için bkz. Taha Çelik, *Ebû'l Kâsim el-Ka'bi ve Kabûlu'l Ahbâr ve Ma'rifetu'r Ricâl İsimli Eseri*, Y. Lisans Tezi, Konya, 2009, s. 37

¹³⁶ Belhî, *Kabûlu'l-Ahbâr ve Ma'rifetu'r-Ricâl*, s. 66-7.

¹³⁷ David Thomas, "Abû l-Qâsim al-Balkhî", *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, volume II, edt. David Thomas, Alex Mallet, Brill, 2016, s. 189.

eder.¹³⁸ *Şerhu Evâili'l-Edille* ise İbn Fûrek'in, Belhî'nin bu eserine yaptığı şerhtir.¹³⁹ Ayrıca bazı kaynaklarda, Ebû Mansûr el-Maturîdî (333/944)'nin, Belhî'nin bu eserine karşı *Reddu Evâili'l-Edille li'l-Ka'bi*¹⁴⁰ ve Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin *en-Nakzu alâ Evâili'l-Edille li'l-Belhî* isimli reddiyelerinin olduğu aktarılır.¹⁴¹

Bu eserin bir kısmının Paris'te bir kütüphanede (no:174) olduğu iddia edilmektedir.¹⁴² Kütüphaneden alınan kayıtlara göre, burada, Hristiyan ilâhiyatına hakim, felsefe ve tıp metinleri çevirmeni filozof İsmâ b İshâk b Zur'a'nın (ö. 398-1008) reddiyesi bulunmaktadır. Bu reddiyenin içeriğine göre, filozofun, Belhî'nin *Evâilu'l-Edille* eserinde Nasârâ'ya reddiyesinden bazı cümleleri alıntılıyıp şerh ettiği görülmektedir.¹⁴³

¹³⁸ Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, I/135. Makdisî, eserinde, tabiatta bulunan cevherlerin ve cisimlerin hallerini tartışmış ve bu konulara dair en kapsamlı bilgiyi Belhî'nin *Evâilu'l-Edille* eserinden başka yerde bulamadığını kaydetmiştir. Ayrıca bkz. Josef Van Ess, "Abu'l-Qâsem Ka'bi", s. 359-362.

¹³⁹ Babanzâde, *Hediyetü'l-Ârifîn*, I/444, 475; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I/203; İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetevâ*, Nşr. Abdurrahman bin M. en-Necdî, Riyad, 1381, II/262.

¹⁴⁰ Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 50; Neseî, *Tabsıra*, II/142-3.

¹⁴¹ İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan (ö. 406/1015), *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret, Beyrût: Dâr el-Machreq, 1987, s. 108; Neseî, *Tabsıra*, II/142.

¹⁴² Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 49.

¹⁴³ Adı geçen reddiye/eser, Günümüzde "Paris Milli Kütüphanesi" olarak bilinen kütüphanede bulunmaktadır. Buna göre reddiye, Kütüphane No (code): Arabe 174 (Ancienne cote: 419 (Regius) Ancienne cote: Ancien fonds arabe 98, şeklinde kayıtlıdır. Söz konusu reddiye, 'Isâ Ibn İshâq Ibn Zur'a Abû 'Alî. Neuf traités apologétiques' dosyasının içinde bulunmaktadır: Réfutation du Kitâb awâ'il al-adilla de 'Abdallâh ibn

Belhî'nin, *Evâilu'l-Edille* eserinin geniş bir bölümünde Hristiyanlara karşı kullanılan bazı argümanları ele aldığı anlaşılmaktadır. Bu argümanları kullanımı, sistematik bir şekildedir. Belhî, bu eserinde, öncelikli olarak, varlık konusunu temele almaktadır. Bu konunun odağında ise Allah'ın varlığı hususu yer almaktadır. Bu bağlamda Belhî, eleştirdiği çevrelerin Tanrı tasavvurlarını ele almıştır. Belhî burada, Müslümanlardan Hristiyanları ayıran özelliklerden söz eder. O, teslîs, teşbih ve nübüvvetin reddi olarak ifade edilen Hristiyanlara ait üç teolojik pozisyonu eleştiri konusu yapar. Ayrıca eserde sadece Hristiyan iddia ve inançlarını değil, yanı sıra Yahudi inancını reddettiği ve onları Hristiyanlarla eşitlediği anlaşılmaktadır.¹⁴⁴

Ahmad al-Balhî Abū al-Qāsim, datée de Dū l-Ĥiġġa 387 de l'Hégire (997 J.-C.)
foliotation: 5. F. 53 v-66 v.

Bu reddiye, ayrıca, P. Paul Sbath'ın (1887-1945) *Vingt Traités -Philosophiques et Apologétiques d'Auteurs Arabes Chrétiens du IX' au XIV' siècle*, Cairo 1929- adlı eserinde 3. makale (s. 52) olarak yayımlanmıştır. İshâk b. Zur'a'nın Belhî'nin *Evâilu'l-Edille* eserine *er-Red 'alâ evâ'ili'l-edille fî uşûli'd-dîn* isimli bir reddiyesinin olduğu söylenmiştir. Bkz. Sahbân Halîfât, "İbn Zūr'a", *DĪA*, 20/477. Fakat bu makale, o reddiye mi yoksa Belhî'nin eserinden bazı pasajlara cevaplar mı bir bilgi bulunmamaktadır. Makalenin başında İshâk b. Zur'a tarafından yazılan; "bu, Ebû'l-Kāsım el-Belhî'nin *Evâilu'l-Edille* eserinde Hristiyanlara reddiyesidir. 387 yılında arkadaşlarım bu eseri okumamı ve incelememi istediler" şeklinde bir giriş bulunmakla birlikte, makalenin genelinde, İshâk b. Zur'a'nın, Belhî'nin Hristiyanlara reddiye olan belli başlı önermelerine cevapları yer almaktadır.

¹⁴⁴ Paul Sbath, *Vingt Traités*, s. 52. Krş. David Thomas, "Abū l-Qāsim al-Balkhī", s. 190.

5.5. *Kitâbu Tefsîru'l-Kebîr li'l-Kur'ân*

Belhî'ye ait olduğu belirtilen, *Kitâbu Tefsîru'l-Kebîr li'l-Kur'ân* adlı eserden¹⁴⁵ *Câmiu'l-İlmi'l-Kur'ân* şeklinde de bahsedilmiştir.¹⁴⁶ Kādî Abdulcebbar'ın övgüyle söz ettiği bu eser,¹⁴⁷ Kâtip Çelebi tarafından "eşi görülmemiş 12 ciltten oluşan bir kitap" olarak kaydedilmiştir.¹⁴⁸ Kur'ân ilimlerini (*ulûmu'l-Kurân*), dil ve belâgati ayrıca kelâm ve fıkıh usulünü içeren Belhî'nin bu eseri günümüze ulaşmamıştır. Fakat bu eserden alıntı yapan kaynaklardaki bilgiler derlenerek bir çalışma yapılmıştır. Bu çalışma, editörlüğünü Dr. Hudr Muhammad Nabhâ'nın yaptığı *Mevsûatu Tefâsîri'l-Mu'tezile*'nin 4. Cildi olarak *Tefsîru Ebî'l-Kâsım el-Ka'bi el-Belhî* ismiyle yayımlanmıştır. Bu çalışmanın kaynakları; Râzî, Tûsî, Tabersî, İbn İdrîs el-Hillî, İbn Tâvus ve Nisâbü'rî'dir.¹⁴⁹ Elimizdeki bu eser, tek cilt olup Belhî'nin bazı âyetleri tefsirini içermektedir.

5.6. Diğer Eserleri

*Kitâb Keyfiyyetü İstidlâl bi's-Şâhid ale'l-Gâib*¹⁵⁰
*el-Esmâ' ve'l-Ahkâm*¹⁵¹

¹⁴⁵ Tevhîdî, *el-Besâir*, XIII/66; Zehebî, *Siyer*, XIV/313.

¹⁴⁶ Bkz. İbn Tâvus, *Sa'du's Su'ud*, s. 65-6, 314, 317-8, 320, 322, 326, 328-9, 330-1, 335.

¹⁴⁷ Kādî Abdulcebbar, *el-Münye*, s. 74; a.mlf., *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 297.

¹⁴⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I/388.

¹⁴⁹ Bkz. Belhî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bi (ö. 319/931), "Mukaddime", *Tefsîru Ebî'l-Kâsım el-Ka'bi el-Belhî*, Mevsûatu Tefâsîri'l-Mu'tezile/IV, cem', i'dâd ve thk. Hıdır Muhammed Nabhâ, Beyrût: Dârû'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007, s. 9-10. Çalışma boyunca bu eserden [Belhî, *Tefsîr*] şeklinde alıntı yapılacaktır.

¹⁵⁰ İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 468; Zehebî, *Siyer*, XIV/313; *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 46.

¹⁵¹ Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 46; Babanzâde, *Hediyyetu'l-Ârifîn*, I/444.

*el-İntikâd fî'l-Ulûmi'l-İlâhiyye alâ Muhammed b. Zekerîya*¹⁵²

*Târîhu Belh*¹⁵³

*Tecrîdü'l-Cedel*¹⁵⁴

*Târîhu Nîsâbûr*¹⁵⁵

*Te'yîdu Mesâili (Makâleti) Ebî'l-Huzeyl fî'l-Cebr*¹⁵⁶

*Ba'zu'n-Nakz Ale'l-Mücbira*¹⁵⁷

*Tuhfetü'l-Vüzerâ*¹⁵⁸

*et-Tehzîb fî'l-Cedel*¹⁵⁹

*Kitâbu fî't-Tevellüdi ve Ef'âli't-Tibâi*¹⁶⁰

*İslâhu Ğalat İbn Râvendî*¹⁶¹

¹⁵² Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 46; İbn Nedîm eserin ismini *Kitâb en-Nakdu ale'r-Râzî fî'l-İlmi'l-İlâhî* şeklinde zikreder. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 468; Zehebî, *Siyer*, XIV/313.

¹⁵³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I/271; Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 48.

¹⁵⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I/315; Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 48.

¹⁵⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I/286; Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 48.

¹⁵⁶ İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 468; İbn Hacer, *Lîsan*, IV/430; Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 48.

¹⁵⁷ Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 48.

¹⁵⁸ Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 48.

¹⁵⁹ Nesefî, *Tabsıra*, I/472. Mâturîdî'nin bu esere *Kitâbü'r-Redd Alâ Tehzîbi'l-Ka'bi fî'l-Cedel* isimli bir reddiyesinden söz edilmektedir. Bkz. Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 49.

¹⁶⁰ Belhî, İbn Râvendî'ye reddiye olarak yazdığı bu kitabında tevellüt prensibi ile ilgili fikirlerini ortaya koyduğunu ifade eder. Belhî, *Makâlât*, s. 362.

¹⁶¹ Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 343.

*Kitâbu'l-Cedel ve Adâbu Ehlihî ve Tashîhi İlelihî*¹⁶²

*el-Cevâbât li-Ebî'l-Kâsım el-Belhî*¹⁶³

*Kitâbu's-Sünne ve'l-Cemâa*¹⁶⁴

*Nakzu's-Sircânî*¹⁶⁵

¹⁶² İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 468; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I/315; Zehebî, *Siyer*, XV/255, XIV/313; Dâvudî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, I/299; Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 49. Kitabın adı, *Edebü'l-Cedel* olarak da geçmektedir. Eserin isminin hangisi olduğu veya her ikisinin ayrı kitaplar mı olduğu net değildir. Bkz. Babanzâde, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, I/444; İbn Fûrek, *Mücerred Makâlât*, s. 310.

¹⁶³ Arkadaşı olan Ebû Zeyd el-Belhî, *Kitâbu Evcibeti Ebî'l-Kâsım el-Belhî* isimli bir eser te'lîf etmiştir. Belhî, Zeyd Belhî'ye cevap olarak bu eseri yazmış olabilir. Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 346; Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 49.

¹⁶⁴ İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 468; Dâvudî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, I/230; Zehebî, *Siyer*, XIV/313; Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 50. Fuad Seyyid, Belhî'nin, *el-Müsned* isimli eseriyle bu eserinin (*Kitâb es-Sünne ve'l-Cemâa*) aynı olduğunu ileri sürmektedir. Fakat Hansu'ya göre bu eserin, Belhî'nin *Nakzu's-Sircânî* isimli eseriyle aynı olması daha muhtemeldir. Bkz. Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 207.

¹⁶⁵ Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 54. Belhî, bu eserini, ehl-i kıbleyi tekfir etmesinden dolayı Ahmed b. Hanbel ile görüştüğü kaydedilen Sircânî'ye (ö.280/893) reddiye olarak yazmıştır. Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân*, Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, tsz., III/214, 296, 319. Haber-i vâhidler arasındaki çelişkileri gösteren örneklerin de bulunduğu bu eserin isminin *Nakzu Kitâbi's-Sünne ve'l-Cemâa* olduğu ifade edilmiştir. Abbas Ziryab, "Ebû'l-Kâsım-ı Belhî", *DMBİ*, VI/156. Van Ess, kitabın adından yola çıkarak "Bu kitap, Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında bir fark olmadığını açıklamak için yazılmıştır" diyorsa da; Hüseyin Hansu'ya göre, onun bu ifadesini destekleyecek bir

*Tabakâtu'l-Mu'tezile*¹⁶⁶

*el-Arûz*¹⁶⁷

*el-Ğurar ve'n-Nevâdir*¹⁶⁸

*Fetâvâ Ebî'l-Kâsım el-Belhî*¹⁶⁹

*Kitâb fî Reddi alâ Mütenebbi' Horasan*¹⁷⁰

*Kitâb Fusûlu'l-Hitâb fî'n-Nakd alâ men Tenebbi bi-Horâsân*¹⁷¹

*Kitâbu'l-Kelâm fî'l-Ümmeti alâ İbn Kubbe*¹⁷²

*Kitâb el-Mecâlis el-Kebîr*¹⁷³

*Kitâb el-Kitâb es-Sânî alâ Ebî Ali fî'l-Cenne*¹⁷⁴

bilgiye rastlamak mümkün olmamıştır. Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 211. Krş.

Josef Van Ess, "Abu'l-Qâsem Ka'bî", s. 360.

¹⁶⁶ Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 50.

¹⁶⁷ İbn Hacer, bu eserin ismini vermeden, *Lisânu'l-Mîzan*'da, el-Müstağfirî'den naklederek, Belhî'nin, aruz ilmine dair bir eser telif ettiğini ve bu eserinde nahiv ve aruz ilmini sistemleştiren dil ve edebiyat bilgini el-Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî'yi (ö. 175/791) tenkit ettiğini kaydetmiştir. İbn Hacer, *Lisân*, IV/430; Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 50.

¹⁶⁸ İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 468; Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 50; Zehebî, *Siyer*, XIV/313; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, I/230.

¹⁶⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, II/1220; Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 50.

¹⁷⁰ Zehebî, *Siyer*, XIV/313; Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 52.

¹⁷¹ İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 468; Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 51-2.

¹⁷² İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 468; Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 51-2.

¹⁷³ İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 468; Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 51-2.

¹⁷⁴ İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 468; Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 51-2.

*Kitâb fî'l-Gavli fî't-Tâati ve Galebe'l-A'râz*¹⁷⁵

*Müteşâbihu'l-Kur'ân*¹⁷⁶

*Kitâb fîmâ Hâlefe fîhi Ashâbuhû fî'l-Cevher*¹⁷⁷

*Kitâbu'l-Hucce fî Ahbâri'l-Ahad*¹⁷⁸

*Kitâb el-Mecâlis es-Sağîr*¹⁷⁹

*Mehâsinu Âli Tâhir*¹⁸⁰

*Mehâsinu Horasan*¹⁸¹

*Mesâilu'l-Hucendî*¹⁸²

*el-Mesâil ve'l-Mecâlis*¹⁸³

*el-Müsterşid fî'l-Îmâme*¹⁸⁴

*Kitâb el-Mudâhât alâ Muhammed b. Îsa el-Muleggab bi-Berğûs*¹⁸⁵

¹⁷⁵ Seyyid, *Fazlu'l-Î'tizâl*, s. 52.

¹⁷⁶ Seyyid, *Fazlu'l-Î'tizâl*, s. 52.

¹⁷⁷ Seyyid, *Fazlu'l-Î'tizâl*, s. 52.

¹⁷⁸ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, IV/429.

¹⁷⁹ Seyyid, *Fazlu'l-Î'tizâl*, s. 53.

¹⁸⁰ Seyyid, *Fazlu'l-Î'tizâl*, s. 53; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, II/1608; Babanzâde, *Hedyyetu'l-Ârifîn*, I/231.

¹⁸¹ İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 468; Seyyid, *Fazlu'l-Î'tizâl*, s. 53.

¹⁸² Eser, *Kitâb Mesâil el-Hucendî fî ma Halefe fîh Ebû Alî* olarak da geçer. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 468; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, I/230; Seyyid, *Fazlu'l-Î'tizâl*, s. 53.

¹⁸³ Seyyid, *Fazlu'l-Î'tizâl*, s. 53.

¹⁸⁴ Seyyid, *Fazlu'l-Î'tizâl*, s. 53. Bu eser, Belhî'nin, Şîî kelâmcılardan İbn Kubbe er-Râzî'nin *Kitâbu'l-İnsaf fî'l-Îmâme* adlı eserine reddiyesidir. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 481.

¹⁸⁵ Eser, İbn Nedîm'de, *Kitâb el-Mudâhât alâ Berğûs* olarak geçmektedir. *Fihrist*, s. 468.

*Mefâhiru/ Mehâsinu Horasan*¹⁸⁶

*el-Makâmât*¹⁸⁷

*Nakzu Kitâbi Ebî Ali el-Cübbâi fî'l-Îrâde*¹⁸⁸

*Kitâb Nakzu Kitâbi'l-Halîl alâ Bergûs*¹⁸⁹

*Nakzu'l-Müstesbit fî'l-Îmâme li İbni Kubbe*¹⁹⁰

*en-Nihâye fî'l-Aslah alâ Ebî Ali*¹⁹¹

*et-Ta'nu ale'l-Muhaddisîn*¹⁹²

*Kitâb fî Va'îdi'l-Füssâk*¹⁹³

E. MU'TEZİLÎ DÜŞÜNCEDE BASRA-BAĞDÂT AYRIŞMASI VE EBÛ'L-KÂSİM EL-BELHÎ'NİN KONUMU

Mu'tezile'nin,¹⁹⁴ Vâsıl b. Atâ'nın, hocası Hasan Basrî'nin ders halkasından ayrılmasıyla Basra'da doğduğu ve orada gelişmeye başladığı yaygın bir kabuldür.¹⁹⁵

Daha sonra Abbâsîler devrinde hem Basra hem de Bağdât, Mu'tezile için önemli iki

¹⁸⁶ Seyyid, *Fazlu'l-Î'tizâl*, s. 54; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, II/1758.

¹⁸⁷ Belhî'nin *el-Makâlât* eseri olabilir. Seyyid, *Fazlu'l-Î'tizâl*, s. 54.

¹⁸⁸ Seyyid, *Fazlu'l-Î'tizâl*, s. 55.

¹⁸⁹ Seyyid, *Fazlu'l-Î'tizâl*, s. 55.

¹⁹⁰ Seyyid, *Fazlu'l-Î'tizâl*, s. 55.

¹⁹¹ Seyyid, *Fazlu'l-Î'tizâl*, s. 55. Saymerî'ye de ayrı bir reddiyesi vardır. Bkz. *Aynı yer*.

¹⁹² Hayruddîn Ziriklî, *el-A'lâm*, IV/65.

¹⁹³ Nesefî, *Tabsıra*, I/472. Bu esere, Mâturîdî'nin *Redd Kitâbi'l-Ka'bî fî Va'îdi'l-Füssâk* isimli bir reddiyesinden bahsedilir. Bkz. *Aynı yer*.

¹⁹⁴ Bu düşünce ekolüne mensup olanların "Mu'tezile" şeklinde adlandırılmalarının sebepleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Belhî, *Makâlât*, s. 195.

¹⁹⁵ Belhî, *Makâlât*, s. 161; Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 138.

merkez durumuna gelmiştir. Ekol iki kola ayrılmış¹⁹⁶ ve Mu‘tezile kelâmı bu iki ana damardan beslenerek sistematik bir düşünce ekolüne dönüşmüştür. Mu‘tezile’nin, bu yönüyle “Basra’daki ilmî ortamın, çeviri faaliyetlerinin tetiklediği değişim sürecinin ve Bağdât kültür çevresinin ürünü” olduğu ifade edilir.¹⁹⁷

Bağdât ekolü, hicrî ikinci asrın sonlarında Harun Reşîd (ö. 193/809) ve Me’mûn’un (ö. 218/833) hilafetlerine tekabül eden zaman diliminde oluşmuştur. Kurucusu, Bişr b. Mu‘temir’dir (ö. 210/825).¹⁹⁸ Bişr’den sonra; Sümâme b. Eşres (ö. 213/828), Ebû Mûsa el-Murdar (ö. 226/841), İbn Ebî Du‘âd (ö. 240/854), Ca‘fer b. Harb (ö. 236/850-1), Ca‘fer b. Mübeşşir (ö. 234/848-9), İsa b. Heysem es-Sûfî (ö. 245/859), Ebû Ca‘fer el-İskâfî (ö. 240/854) gelmektedir. Bu ekolün en önemli isimleri arasında Hayyât (ö. 300/913?) ve son Bağdât şeyhi olarak kabul edilen Ebû’l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931) yer almaktadır.¹⁹⁹

Basra ve Bağdât ekolleri, buldukları bölgelere nispetle bu isimleri almış olsalar da aslında bu ayrılık, temelde coğrafi olmayıp düşünsel bir ayrılıktır. Basra ve Bağdât ekolleri *usûl* konusunda ittifak etmişlerdir. Hayyât, eserinde Mu‘tezile’nin nazar ve ma‘rifet ehli olduğunu bu sebeple kelâm ilminin inceliklerini onlardan daha iyi bilen olmadığını, kendi aralarında fikir ayrılıkları olsa bile Mu‘tezilî ulemânın usulde anlaşmış olduğunu, ihtilafın tâlî meselelerde olduğunu belirtir. Mu‘tezilî bilginlerin kendi aralarında tartıştıkları ikincil meseleler arasında, maânî, mâlûm, ma‘dûm, tevellüd, zulme

¹⁹⁶ İbnü’l-Murtazâ, *Tabakâtu’l-Mu‘tezile*, s. 3; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 82; Râzî, *İ’tikâdâtü Fıraki’l-Müslimîn ve’l-Müşrikîn*, s. 28-29; Malâtî, *et-Tenbîh*, s. 31.

¹⁹⁷ Osman Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu‘tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, İstanbul: Endülüs, 2018, s. 63.

¹⁹⁸ Nîsâbü’rî, *Mesâil*, s. 14; Malâtî, *et-Tenbîh*, s. 31; Nyberg, “Mu‘tezile”, *İA*, VIII/759.

¹⁹⁹ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 274.

kudretin taalluk etmesi, cins-şey ilişkisi, insan doğası ve bilginin oluşumu gibi konular yer almaktadır.²⁰⁰

Bu iki ekolün birbirinden farklılaştıkları konular üzerine; Bağdât Mu'tezilesi'nden Ebû Mûsa el-Murdâr'ın (ö. 226/841) *Kitâbu mâ cerâ beynehu ve beyne'l-Basriyyin*, Basra Mu'tezilesi'nden Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî'nin ise *el-Mesâil fî'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* isimli eserleri te'lif etmeleri; iki ekolün teorisyenlerinin *usûl* dışında her konuda görüş birliği içerisinde olmadıklarına, dakîk konularda ilmî tartışmalar yaptıklarına, bilgi birikimlerine ve entelektüel düzeylerine işaret etmektedir.

Nîsâbûrî, *el-Mesâil* adlı eserinde, Belhî ile Basra ekolünü temsil eden Ebû Hâşim el-Cübbâî arasındaki görüş ayrılıklarının sayısının yüz elli beş olduğunu kaydetmekte,²⁰¹ Malâtî ise bu sayının bini aştığını ileri sürmektedir.²⁰²

İki ekol arasındaki farklılaşmanın, politik ve teolojik olarak iki ana nedene dayandığı söylenebilir²⁰³ bunun çeşitli sebepleri vardır. İlk olarak, Mu'tezile'nin özgürlükçü anlayışının, iki farklı ekole ayrılmasında önemli bir etken olduğu söylenilmiştir. Çünkü Mu'tezile'nin insan düşüncesindeki özgürlüğü savunusuna göre

²⁰⁰ Hayyât, *İntisâr*, s. 39, 124, 126, 166; ayrıca bkz. Belhî, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 75; Kâdî Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 122-5; Malâtî, *et-Tenbîh*, s. 31.

²⁰¹ Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 416; a.mlf., *Divânu'l-Usûl fî't Tevhîd*, s. 443.

²⁰² Malâtî, *et-Tenbîh*, s. 33.

²⁰³ Abdussettâr Râvî, *el-Akl ve'l-Hurriye Dirâsetu fî Fikri'l-Kâdî Abdulcebbâr el-Mu'tezilî*, Beyrût, 1980, s. 20; Ahmed Şevki İbrahim el-Amerrecî, *el-Mu'tezile fî Bağdât ve Eseruhum fî'l-Hayâti'l-Fikriyyeti ve's-Siyâsiyyeti*, Kahire: Mektebetü'l-Mebûlî, 2000, s. 46 vd.; Richard C. Martin, Mark R. Woodward, Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam*, London: Oneworld, 1997, s. 28.

bireyler farklı düşünebilir, farklı söylemleri destekleyebilirler. Dolayısıyla özgür düşüncenin olduğu yerde, farklı söylem çevrelerinin oluşması mümkündür. Akla ve onun neticesi olarak özgür düşünceye önem vermelerinden kaynaklanan farklı "akıl" tarifleri bile görüş ayrılıklarına işaret etmektedir. Genel olarak Basra-Bağdât görüş ayrılıkları şu şekilde tasnif edilmiştir: (i) *Halku'l-Kur'ân* meselesi etrafında yapılan tartışmalar, (ii) Bağdât Mu'tezilesinin *imâmet* düşüncesi, (iii) Abbâsî yönetiminin Bağdât Mu'tezilesi ile olan ilişkisi, (iv) Bağdât Mu'tezilesinin Zeydiyye ile olan ilişkileri.²⁰⁴ Bunlar ana temalar olup, ekollerin tevhîd ve adâlet temelinde kelâmî konulardaki farklı düşünceleri her konu bağlamında ele alınmalıdır. Çünkü âlimlerin varlık, bilgi ve etik düzeyde tartışmaları entelektüel düzeyde olmasına rağmen kelâmî görüşlerine de yansımıştır. Konumuz bağlamında, Belhî'nin bilgi anlayışı sınırlarında, zaman zaman Basra-Bağdât görüş farklılıkları ele alınacaktır. Çünkü Belhî'nin fikirleri, kendi eserleri dışında çoğunlukla Basralı kaynaklar tarafından günümüze aktarılmaktadır.

Basra ve Bağdât ekollerini birbirinden ayıran en belirgin meselenin, Bağdât ekolünün, Hz. Ali'yi diğer sahabeden üstün tutma ve Alî oğullarına yakınlık duyma şeklindeki siyasi tavrı benimsemeleri olduğu ifade edilir.²⁰⁵ Hatta Bağdât ekolünün,

²⁰⁴ Sınıflandırma ve daha kapsamlı bilgi için bkz. Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri Şahıslar ve Görüş Ayrılıkları*, Ankara: Sonçağ Yayınları, 2017; a.mlf., "Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Ayrılmasına Etki Eden Sebepler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt: XVII, Sayı: 2, s. 271-295.

²⁰⁵ Bkz. Belhî, *Makâlât*, s. 435; Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 766-7; Nyberg, "Mu'tezile", *İA*, VIII/760; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam İslam'ın Doğuşu*, trc. Ahmet Serdaroğlu, Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976, s. 425; Râvî, *el-Akl ve'l-Hürriye Dirâsetu fî Fikri'l-Kādî Abdulcebbar el-Mu'tezilî*, s. 22; Racha el-Omari, "Abu l-Qâsim al-Ka'bî/al-Balkhî's Doctrine of the Imâma" In *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*.

Peygamberden sonra insanların en üstününün Ali b. Ebî Tâlib olduğunu savunduklarına dair bilgiyi veren Malatî, diğer "makâlât" müelliflerinden farklı olarak Bağdât Mu'tezilesini, Zeydiyye'nin dördüncü fırkası olarak kabul eder.²⁰⁶

Mu'tezile'nin *imâmetle* ilgili görüşünün temelini, tarihsel arka plan oluşturmaktadır. Bağdât Mu'tezilesi, Hz. Ali'yi diğer sahabeden üstün görmüştür. Bu da Abbâsî hilâfeti tarafından ezilen Ali oğullarından yana siyasi bir tavır takınmalarına etki etmiştir.²⁰⁷ Bağdât ekolünün buradaki farklılığı, imâmete layık olarak Hz. Ali'yi görmelerinden dolayı yönetimi ve halîfeyi efdal kabul etmemeleridir. Fakat onlara göre Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in hilâfetleri hakkında da şüphe yoktur. Yani onlara göre daha az erdemli gördükleri bu kişilerin (mefdûlün) imâmeti de meşrudur. Basra Mu'tezilesi ise tarihi süreçteki hilâfet sıralamasını kabul ederek efdâliyet görüşünü benimser.²⁰⁸ Efdâliyet ve mefdûliyet kavramı çerçevesinde farklılaşma yaşansa da her iki durumda da hilâfete gelen kişilerin imâmetleri meşrûdur.

Proceedings of the First Conference of the Mu'tazilite Manuscripts Group, edited by Camilla Adang, David Sklare, and Sabine Schmidtke, Würzburg: Ergon, 2007, 39–57.

²⁰⁶ Malatî, *et-Tenbîh*, s. 28.

²⁰⁷ Muhammed Ammara, *Mutezile ve Devrim*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1988, s. 169-170; Osman Aydın, "Mu'tezile Ekolü, Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Marife*, 3/3 (Kış 2003), s. 47-48.

²⁰⁸ Osman Aydın, "Bağdât Mu'tezilesi'nin İslam Bilim ve Düşüncesine Katkıları", *İslam Medeniyetinde Bağdât (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum*, 07-08-09 Kasım 2008, 2011, cilt: II, s. 187-200, s. 189. Ayrıca Mu'tezile'nin efdâliyet sorununa yaklaşımının "el-menzile beyne'l-menziyeteyn" ilkesinde olduğu gibi uzlaşma temeline dayalı bir ara formül arayışı olduğu ifade edilmiştir. M. Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 68.

Basra ile Bağdât ekolü arasında, sadece efdâliyet meselesinde değil, başka açılardan da farklılaşma söz konusudur: İmâmetin gerekliliği, nass ile tayin tartışmaları, imâmetin Kureyşîliği gibi pek çok problem temelinde çeşitli fikirler ortaya konulmuştur.²⁰⁹ Basra ekolüne göre imam dinde *lütuftur*. Bağdât ekolüne göre ise bireylerin dîni ve dünyevî menfaati ve halkın maslahatı için bir imamın olması *aslah* olandır.²¹⁰

Ebû'l-Kâsım el-Belhî, imâmet konusunda, imamın gerekliliği, hilâfetin Kureyşîliliği ve Hz. Ali'nin efdâliyeti gibi konularda kişisel görüşlerini ortaya koymuş,²¹¹ pek çok kimseyle karşılıklı tartışmalarda bulunmuştur.²¹² Belhî ile uyumlu bir biçimde

²⁰⁹ Daha kapsamlı bilgi için bkz. Murat Memiş, "İmamet Teorisi Bağlamında Mu'tezilîlerin Hz. Ali Anlayışı", *Kelam Araştırmaları*, 8:2 (2010), s. 118 vd.

²¹⁰ Kādî Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 758-9; R. Hayyûn, *Mu'teziletü'l-Basra ve Bağdâd*, s. 446.

²¹¹ Bu konuda Belhî'nin, *en-Nakz alâ İbn Râvendî* kitabından şu ifadeleri nakledilmiştir: "Emîru'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Talîb'in, "bu ümmetin Nebî'sinden sonra en hayırlılarının Ebû Bekir ve Ömer olduğu" sözüyle en faziletli olarak onları gördüğünü kabul etmemek haddimizi aşar. İlim ve bilgiden azıcık nasibi olan bunu reddetmez. Ancak bize göre Emîru'l-Mü'minîn bu hususta kendisini istisna etmiştir." Kādî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 138. Madelung bunu, Belhî'nin güçlü Zeydî sempaticizmine bağlar ve Zeydî öğretilerine uygun olarak Şîa'nın erken dönemde Ebû Bekir ve Ömer'i reddetmediğini vurgular. Madelung, *Der Imam al-Qâsim ibn İbrâhîm*, s. 77.

²¹² Belhî'nin, Belh şehrinde bulunduğu dönemde, eskiden Mu'tezilî olan İbn Kiba ile (karşılıklı kaleme alınmış) risalelerde imâmeti tartıştığı ifade edilmiştir. Bu risalelerin Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin bir öğrencisi olan Sûsencirdî tarafından, Belh'ten Rey'e ve Rey'den Belh'e taşındığı söylenmektedir. Hatta Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'nin (ö. 912 ya da 922) *İbn Kiba'ya cevaplar ve İbn Mumlik ile tartışmalarının açıklanması* başlıklı

hocası Hayyât da sahabenin en üstününün, tüm faziletleri üzerinde toplayan Ali b. Ebû Tâlib (ö. 40/661) olduğu inancındadır.²¹³ Yani Bağdât Ekolü Hz. Ali'yi efdal kabul etmiş, mefdul olmasına rağmen diğer halifelerin de halifeliğini câiz görmüştür. Fakat onlara göre bu halifeliklerin geçerliliği nassla değil icma'ın sabit olduğu bir seçimle söz konusudur.²¹⁴ Belhî'ye göre imâmet aklen vaciptir.²¹⁵ Bu konuda verâset de söz konusu değildir.²¹⁶ Belhî, imâmet konusunda Kureyşli imamın üstün vasıflarından söz eder. Fakat ona göre fitne çıkması ihtimaline karşı Kureyşli olmayan imama da biat edilebilir.²¹⁷ Ayrıca iki imam varsa aralarında seçim yapılır.²¹⁸

Belhî'ye göre, eğer imam (otorite) hakkında Allah tarafından nass koyulmamış ise, insanlara düşen onu nasbetmeleridir. Çünkü insanların maslahatları bundadır. Fakat bu durum, imamın masum olmasını gerektirmez. Bu konuda da o, İmâmiyye'den

bir eser yazmasının, bu ilişkinin önemine işaret ettiği vurgulanmıştır. Bkz. Montgomery Watt, "Erken Dönem İmâmet Doktrinine Dair Mülâhazalar", çev. Halil İbrahim Bulut, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: 5, sayı:1, 2005, s. 299.

²¹³ İbnû'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 86-88; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 425.

²¹⁴ Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, s. 52; Malatî, *et-Tenbih*, s. 28-29; Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 14; Cârullâh, *Mu'tezile*, s. 161; Adil Avvâ, *el-Mu'tezile ve'l-Fikru'l-Hurr*, s. 262.

²¹⁵ Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 757.

²¹⁶ Belhî, *Tefsîr*, s. 134. Bakara, 2/247 âyetini buna delil gösteren Belhî, imâmetin verâsetle değil ancak bilgi ve yetenekle (القوة) olacağına işaret etmektedir. Bkz. *Aynı yer*.

²¹⁷ Belhî bu görüşün Mu'tezile ve Mürcie'nin çoğunluğu tarafından kabul edildiğini söyler. Belhî, *Makâlât*, s. 428; Bağdâdî, *Usûl*, s. 312, 332; Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 161; Adil Avvâ, *el-Mu'tezile ve'l-Fikru'l-Hurr*, s. 262; Nesefî, *Tabsıra*, II/436; a.mlf., *Temhîd Tevhîd'in Esasları*, çev. Hülya Alper, s. 151.

²¹⁸ Nesefî, *Tabsıra*, II/515.

ayrılır.²¹⁹ Câhız (255/868), Hayyât (300/913?) ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (436/1045) gibi Belhî de "zararın def'inin aklî gerekliliğine dayanarak imâmetin aklî bir vâcib olduğu görüşünü ileri sürer. Diğer bir ifadeyle, insanın toplumsal tecrübesi, vahiy olsun ya da olmasın, böyle bir kurumun olmaması durumunda insanlığın zarar göreceğini göstermektedir."²²⁰ Aynı zamanda otoriteden çekinen insanların, va'd ve va'idi önemseyen insanlardan çok olduğunu düşünen Belhî, konuyu hem sosyolojik olarak ele almış hem de aklın gereklilikleri arasında değerlendirmiştir. Fakat diğer Mu'tezilî ulemâ ile birlikte, İmâmiyye'nin aksine, söz konusu zorunluluğun Allah'a değil, insanlara ait olduğu görüşündedir.²²¹ *Emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker* açısından imâmeti değerlendiren Belhî, imam yoksa bunu tüm insanların yapabileceğini; fakat imam varsa ancak gereklilik durumunda yapabileceklerini ifade etmektedir.²²² Dolayısıyla Belhî'ye göre "imâmet" ictimâî bir kavramdır diyebiliriz.

İmâmet düşüncesinin, Mu'tezile'nin Basra ve Bağdât olarak ayrılmasında şüphesiz büyük etkisi olmuştur. Fakat bununla beraber Bağdât Mu'tezilesinin tamamı

²¹⁹ Kādî Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 758-9; R. Hayyûn, *Mu'teziletu'l-Basra ve Bağdâd*, s. 446.

²²⁰ Murat Memiş, "İmamet Teorisi Bağlamında Mu'tezilîlerin Hz. Ali Anlayışı", s. 120

²²¹ Belhî, *Makâlât*, s. 426; a.mlf., *Tefsîr*, s. 135, 146; Kādî Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 758; Fahreddîn Râzî, *el-Erbâîn fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Saka, Kahire, 1986, II/255; Reşîd Hayyûn, *Mu'teziletu'l-Basra ve Bağdâd*, s. 446.

²²² Belhî, Âl-i İmran, 3/104. âyetin tefsirini bu bağlamda ele alır. Belhî, *Tefsîr*, s. 50, 146.

imâmet konusunda aynı düşünmediği²²³ gibi Basra ekolünde²²⁴ de durum farklı değildir.²²⁵

Basra ve Bağdât ekollerinin karşılaştırması yapılırken; Basra ekolünün, daha ziyade teorik çerçevede kendini ortaya koyduğu, kelâm problemlerinin çözümünde geliştirdikleri yeni fikir ve düşüncelerinde daha akılcı bir tavır takındığı; buna mukabil Bağdât ekolünün ise düşüncenin pratiğe aktarımını öncelendiği ifade edilmiştir.²²⁶ Bu değerlendirmenin pek çok açıdan sorgulanabilir yönü vardır. Çünkü siyaseten yapılan uygulamalar, dönemin tarihi şartlarıyla ilgili olup sadece o politik bağlamı kapsamaktadır. Dolayısıyla Mu‘tezile içerisinde çıkan görüş ayrılıklarını, tarihin seyri içerisinde mütalaa etmek gerekmektedir. Ayrıca bu çıkarımlar daha çok Hayyât öncesi dönem için geçerlidir denilebilir. Daha sonra gelişmelerin epistemolojik bir hüviyete kavuştuğu anlaşılmaktadır.

²²³ Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, s. 61.

²²⁴ Vâsıl b. Atâ, imâmet konusunda Ali'yi Osman'dan üstün tuttuğu için *Şîi* diye isimlendirilmiştir. Vâsıl b. Atâ'nın Basra ekolünün kurucusu olmasına rağmen, Bağdât ekolünün imâmet fikrini savunmuş olması dikkat çekicidir. Basralı olmasına rağmen Kādî Abdulcebbar'a göre de sahabenin en faziletlisi mü'minlerin emiri Hz. Ali'dir. Çünkü Basra ekolü, Ebû Bekir'in Ali'den efdal olduğunu söylerken, fazilet sıralaması olarak halifelerin kronolojik sıralamasını dikkate almışlardır. Belhî, *Makâlât*, s. 435; Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, s. 51; Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 767.

²²⁵ Krş. Frank, *The Metaphysics of Created Being According to Abû l-Hudhayl al-Allâf*, s. 4; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 282.

²²⁶ Abdussettâr Râvî, *el-Akl ve'l-Hurriye Dirâsetu fî Fikri'l-Kādî Abdulcebbar el-Mu'tezilî*, s. 21; Nyberg, "Mu'tezile", *İA*, VIII/760.

Bağdât Mu‘tezilesi’nin, Beytû’l-Hikme etrafında ortaya çıkan bilgi, varlık ve ahlâk müktesebatından etkilendiği de görülmektedir. Bu sebeple Basra ekolüne nazaran Bağdât ekolü’nün perspektif yapısı daha felsefî bir derinlik kazanmıştır.²²⁷

F. BELHÎ ÖNCESİ BİLGİ SORUNUNUN GELİŞİM SÜRECİ

İslâm düşünce geleneğinde, ilmî paradigmalara kavram dünyalarının oluşumunda Kur’ân’ın belirleyici işlevi inkar edilemez bir gerçekliktir. Düşünce paradigmalarının çerçevesini oluşturan kavramların tarihsel süreçte kazandıkları anlam veya anlam dönüşümlerini analiz etmek için en önemli kaynaklardan biri de İslâm öncesi Arap şiiri veya edebiyatıdır. Söz konusu edebî söylem ve şiirlerde soyut konulara veya olgulara ilişkin atıfların oldukça sınırlı olduğu ifade edilmektedir.²²⁸ Ancak İslâm öncesi Arap edebiyatında ve şiirlerinde *ilim* ve *cehl* kavramlarına ilişkin yaygın bir kullanım alanı olduğu ve bu kullanımlarda soyut anlamların gündemde olduğu vurgulanmaktadır. Örneğin İslâm öncesi Arap şiirlerinde *ilim* (العلم) kelimesi, sonuç çıkarma, fikir yürütme, istidlâlde bulunma, sağlam yargılara ulaşmak için derin araştırma yapma gibi anlamlarda kullanılmıştır.²²⁹ Genel anlamda, Câhiliye Dönemi Arapları’nın bilimsel anlamda bilginin varlığından haberdar olduklarından veya bilimsel yöntemlere bağlı olarak çıkarımlarda bulduklarından söz edilmesi mümkün değildir.²³⁰ Câhiliye Dönemi’nde *ilim*, bir kişinin bir şey hakkında kendi şahsî tecrübesiyle elde ettiği bilgi demektir. Bu anlamda da *ilim*, tecrübeden değil, subjektif düşünceden meydana gelen bu sebeple de

²²⁷ De Lacy O’leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Yaşar Kutluay- Hüseyin Yurdaydın, İstanbul: Pınar Yayınları, 2003, s. 128-129; Nîsâbü’rî, *Mesâil*, s. 9 vd.

²²⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Özcan, *Mâturîdî’de Bilgi Problemi*, s. 15-22.

²²⁹ Ziyad al-Rawashdeh, *Kur’ân’da İlim Kavramı*, Doktora Tezi, İstanbul: İ.Ü. Sosyal Bilimler Ens. Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı (Tefsir), 2010, s. 42.

²³⁰ Adem Apak, *Kur’ân’ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu*, İst.: Kuramer, 2017, s. 114.

güvenilemeyen bilgi olan *zannın* zıddı anlamında kullanılmaktaydı.²³¹ Ayrıca Câhiliye Devri'nde, ilmin kaynağı olarak, kabile otoritesi ve tecrübesini taşıyan kabile ruhu anlaşılmıştır. Bu kaynaktan elde edilen bilgi, mutlak meşruiyete sahip objektif bilgiler olarak kabul edilmiştir²³² ki bu bilgiler subjektif karakterli olup, Kur'ân'da doğruluk değeri açısından birçok yerde eleştirilmiştir.²³³

İlim, İlahî hitabın başat kavramlarından olup, gerek etimolojik (köken bilim) gerekse semantik (anlam bilim) bağlamından türeyen kelimelerin de Kur'ân-ı Kerim'de yaklaşık 750 farklı yerde geçtiği görülmektedir. Bu sebeple ilim kavramı, Kelâmcılar tarafından öncelikli bir ilgiye konu olmuştur. Çünkü Kur'ân-ı Kerim'e göre iman ancak bilgi üzerine kurulduğunda geçerlilik kazanabilir.²³⁴ Bilgi ile iman arasında karşıtlık olmadığı gibi aksine biri diğerini gerektirmektedir.²³⁵ İlim adamlarını bu konuda etkileyen diğer saik ise oluşan hadis külliyyatıdır.²³⁶

Bilginin "ne olduğu" sorusu, cevaplanması gereken önemli bir sorudur. Çünkü İslâm Kelâmı ve Fıkha yönelik metodolojik yaklaşım, verilecek cevaba dayalıdır. Bu

²³¹ Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara: A. Ü. Basımevi, 1975, s. 55.

²³² İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 56; al-Rawashdeh, *a.g.e.*, s. 42.

²³³ Bkz. 2/170; 5/104; 7/28; 10/78; 31/21; 43/22-24.

²³⁴ Hüseyin Atay, "Kur'ân'ın Anlaşılmasına Ait İlkeler", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri, 1992, s. 1.

²³⁵ Engin Erdem, "Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Bilgi ve İman", *Diyanet İlmî Dergi*, 54 (2018), s. 61.

²³⁶ 'i-l-m kökünden türeyen *ilim* ve türevleri, Hz. Peygamberin hadislerinde çok sık yer almaktadır. Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, trc. Lami Güngören, İstanbul, 2004, s. 95.

sebeple bu alanlarda bilgi tanımları üzerinde önemle durulmuş ve bilgi, birçok konunun temelini oluşturmuştur.²³⁷

İslâm'ın geliştinden sonra, farklı kültürlerle karşılaşma, tenzîl evreninden te'vîl evrenine geçişle anlama eylemini belirli esaslara bağlama ve yeni akîdelerin ortaya çıkışı, ister savunma isterse reddetme anlamında olsun, akli bir temellendirme ihtiyacı ortaya çıkarmış bu da bir bilgi nazariyesinin öncelenmesini gerektirmiştir.²³⁸ Bilgi konusunda, Sofistlerin²³⁹ tutumları ve onların bilgiyi mümkün görenler tarafından eleştirilmesi, farklı kültür ve düşünce sistemleriyle olan karşılaşmanın, bu sebeple de anlamayı belirli esaslara bağlama zorunluluğunun en açık kanıtını oluşturmuştur.²⁴⁰

²³⁷ Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, s. 231.

²³⁸ Hasan Hanefî, *et-Turâs ve't-Teçdîd: mine'l-'Akîde ile's-Sevra I*, Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1988, s. 231.

²³⁹ Felsefe tarihçilerine göre, bilginin imkânı söz konusu edildiğinde ilk akla gelenler, milattan önce beşinci ve dördüncü yüzyıllarda Atina'da ortaya çıkan Sofistler olarak bilinen gruptur. Bu kimselere göre eşyanın bir gerçekliği yoktur; dolayısıyla bilgi mümkün değildir. Sofistlerle ilgili olarak kavramın kökeni ve tarihi süreç açısından ayrıntılı bilgi için bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005, s. 39; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s. 780-781; a.mlf., *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2009, s. 31; Kâmıran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara: A.Ü.İ.F.Y., 1987, s. 30-35.

²⁴⁰ Hilmi Demir, *Delîl ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*, İstanbul: İsam, 2012, s. 10.

Bilgi hakkında ilk fikir beyan edenler, onları tam olarak karşılamasa da ilk İslâm rasyonalistleri²⁴¹ ya da teolojik rasyonalistler²⁴² olarak nitelenen Mu'tezile çevresi olmuştur. Mu'tezilî âlimlerin teolojik karakterli sorunları anlama ve anlamlandırma çabalarını içeren epistemolojik yaklaşımları İslâm'da serbest düşünceye atılan ilk adımlar olarak değerlendirilmiştir.²⁴³ Hicrî ikinci ve üçüncü yüzyılda epistemolojik konularda çok fazla çalışma yapılmadığı ifade edilse de;²⁴⁴ Mu'tezile'nin ortaya koyduğu çalışmalar genelinde bu tarihler, epistemolojik muhtevanın teşekkül dönemi olması açısından önemlidir.

Bilginin kaynakları ve aklın yeterliliği gibi konuların Hasan Basrî'den itibaren tartışma konusu olduğu yaygın olarak kabul edilir.²⁴⁵ Mu'tezilî düşüncede, bilgi konusunda sistematik olmayan ve dağınıklık gösteren durumu ilk farkedenden kişinin Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50) olduğu ifade edilir. Bu nedenle Allâf, bu dağınıklığı ve gayr-ı sistematikliği düzenleme adına, öncelikle insan bilgisinin nasıl oluştuğuna, bilgi

²⁴¹ Muhammad Kamal, "Mu'tazilah: The Rise of Islamic Rationalism", *Australian Rationalist*, Number 62, 2003, s. 27.

²⁴² Detlev Halid, "Neo-Mu'tezilizm'in Bazı Tezahürleri", çev. Mahmut Ay, *AÜİFD*, XLIV (2003), sayı: 1, s. 424, 436-7, 443.

²⁴³ Abdülhak Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din* Cilt I ve II, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012, s. 84.

²⁴⁴ Josef Van Ess, *A History of Religious Thought in Early Islam* Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra, volume II, edited by Maribel Fierro, M. Şükrü Hanioglu, Renata Holod, Florian Schwarz, Leiden-Boston: Brill, 2017, s. 315.

²⁴⁵ Yusuf Ziya Yörükan, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve Ebû Mansûr-i Mâturîdî", *A.Ü.İ.F.D.*, yıl: 1953, cilt: 2, sayı: 2, s. 133.

elde etme yollarına ve bunlar arasındaki farklılıklara odaklanmıştır.²⁴⁶ Ancak Mu‘tezilî düşüncede, bilgi konusu, Allâf ile birlikte gündeme gelmemiştir. Ondan yaklaşık bir asır önce yaşamış olan Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) "bir şeye ilişkin bilginin nasıl elde edileceği" sorusunu gündeme getiren ilk müstakil eseri yazmıştır. Vâsıl b. Atâ, bilginin ne olduğundan çok, bilgi vasıtaları ve Allah'ı tanımaya ulaştıran insan bilgisi üzerinde durmuştur. Onun "gerçeklik nedir ve kişi gerçekliğin bilgisine nasıl ulaşır?" sorusuna yönelik olarak *Kitâbu's-Sebîl/Tarîk ilâ Ma'rifeti'l-Hakk* isimli bir eser te'lîf ettiği belirtilir.²⁴⁷ Bu aşamada Vâsıl b. Atâ'nın, düşünce ve görüşlerinde, antik filozofların fikir ve yöntemlerinin etkisi görülmediği ileri sürülür.²⁴⁸ Daha sonra Nazzâm (ö. 231/845) bilgiyi, kalbin hareketiyle ilişkilendirirken,²⁴⁹ Câhız (ö. 256/869) ise bütün bilgilerin zorunlu olduğunu söyleyerek farklı bir tartışma alanı açmıştır.²⁵⁰ Çünkü ona göre insanın irâdeden başka bir fiili yoktur.²⁵¹ Ebû Ali el-Cübbâî, *Kitâbu'l-Ma'rife* eserinde bilgiyi

²⁴⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 265, 343; Nyberg, "Mu'tezile", *İA*, VIII/765. Marie Bernard, "İlk Mu'tezilîlerde İlim Kavramı", çev. Şerafettin Gölcük, *Atatürk Üniv. İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, 1977, s. 327.

²⁴⁷ İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 436; Hayrettin Nebi Güdekli. "Vâsıl b. Ata". *İslam Düşünce Atlası*. <https://www.islamdusunceatlası.org>.

²⁴⁸ M. Şemsettin Günaltay, İrfan Bayın, *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, Ankara: Fecr, 2008, s. 39.

²⁴⁹ Bağdâdî, *Usûl*, s. 31; Neseî, *Tabsıra*, I/12.

²⁵⁰ Belhî, *Makâlât*, s. 380, 411; Kâdî Abdulcebbar, *Muğnî*, XII/316.

²⁵¹ Belhî, *Makâlât*, s. 474.

önsezinin (*hads*) bir sonucu olarak kabul eden Câhız'a bir reddiye yazmıştır.²⁵² Aynı dönemde Hayyât bilgi vasıtaları için kesinlik şartına dikkat çekmiştir.²⁵³

Mu'tezile kelâmcıları tarafından ortaya konulan *el-usûlu'l-hamse*'yi tanımlayan prensiplerden her biri bilgi konusunu yakından ilgilendirir. Onların bu konulara ilişkin, geliştirdikleri bir takım akli istidlâl türleri vardır.²⁵⁴ İşte bu noktada bu konuların kapsamlı ve sistematik bir tarzda ele alınabilmesi için bilgiyi merkeze alan bir yaklaşım kaçınılmazdır. Çünkü Mu'tezilî âlimler, doktrinlerini epistemolojik düzlemde tartışılabilir mahiyette oluşturmuşlardır.

Mu'tezile'nin Bağdât Ekolü'nün önemli bir kelâmcısı olan Ebû'l-Kâsım el-Belhî, bilgi konusundaki yaklaşımıyla dikkat çeken önemli bir isimdir. Bu sebeple bu çalışmada günümüze ulaşan eserlerini esas alarak, Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin bilgi yaklaşımı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

²⁵² Josef Van Ess, "El-Câhız ve Erken Mu'tezile Kelâmı", s. 216.

²⁵³ Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 161.

²⁵⁴ Bkz. F. Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, s. 235. Krş., Kādî Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 45, 137.

I. BÖLÜM

BİLGİNİN İMKÂNI, MÂHİYETİ VE İLİŞKİLİ OLDUĞU KAVRAMSAL ÇERÇEVE

A. BİLGİNİN İMKÂNI

Felsefe tarihinde Platon'a (M.Ö. 427-347) kadar Sofistler dışında hiçbir filozofun tabiat hakkındaki bilginin imkânı hakkında şüphe etmediği kaydedilmiştir. Buna göre Sofistler, tabiat hakkındaki bilgilerimizin objektif mi yoksa insan aklının bir ürünü mü olduğu sorgulamaları sonucunda objektif bilginin imkânını reddeden bir tutum takınmışlardır.²⁵⁵ Sofistlerden Protagoras'a (M.Ö. 482-411) göre, herkes için geçerli olan doğru bir bilgi mümkün değildir. Ona göre "insan her şeyin ölçüsüdür (*homo mensura*)".²⁵⁶ Bu görüş, algı ya da inançlardan bağımsız sabit bir gerçeklik olmadığını temele aldığı için gerçekliğin bilgisinin mümkün olmadığını, eşya hakkındaki bilginin insandan insana değişmekte olup subjektif karakter taşıdığını iddia etmektedir.²⁵⁷ Bu iddia, Gorgias (M.Ö. 480-380) tarafından açıkça ifade edilmiştir. Ona göre, herşeyin ölçüsü insan olduğuna göre, hakikat insandan insana değişiyor demektir. Bu durumda hakikat diye bir şey yoktur. Gorgias'ın nihilizme (hiççilik) götüren düşüncesine göre hiçbir şey var değildir. Var olsa bile bilinemez; bilirse bile, kişi bu bilgisini aktaramaz. Çünkü algılama göreceli olduğu için bu şekilde elde edilen bilgi görecelidir. Dolayısıyla varlığa dair üzerinde uzlaşılabilir halde bulunan tam ve net bir bilgi söz konusu değildir. Bilgi,

²⁵⁵ J. Burnet, *Greek Philosophy*, NY 1967, s. 85-99; D. W. Hamlyn, "History of Epistemology" *The Encyclopedia of Philosophy*, Nşr. Paul Edwards, London 1967, III/9.

²⁵⁶ Platon, "Theaitetos/Bilgi Üstüne", *Diyaloglar*, çev. Macit Gökberk, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010, s. 463 (152b), 475 (160e), 497 (178c).

²⁵⁷ Bkz. Walter Kranz, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suat Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984, s. 194.

kişiden kişiye, dil vasıtasıyla aktarılmaktadır; sembollerden oluşan dil ise güvenilir değildir. Bu sebeple dil ile kurulan iletişim de görecelidir.²⁵⁸

Sofistler, bir yandan nesnel ve objektif bilginin imkânının söz konusu olmadığını savunurken; diğer yandan, yetkin felsefi ekollerin bilgi konusundaki ihtilaflarına dikkat çekmektedirler. Böylelikle doğruluk denilen şeyin göreceli olduğunu savunmaya çalışırken aslında bilgisel zeminden hareket ettikleri görülmektedir. Ayrıca onlar gerçekliğe daima şüphe ile yaklaşmışlar; fakat kendi doktrinlerinden asla şüphe etmemişlerdir.²⁵⁹

Felsefe literatüründe ilk defa sistematik tarzda Platon tarafından geliştirilen bilgi nazariyesine iki farklı eğilim tarafından temsil edilen görüş ve düşüncelerin zemin hazırladığı iddia edilmektedir. Bu iki eğilimden birincisi Sofistlerce dillendirilen ve objektif bilginin imkanını reddeden subjektif yaklaşımdır. İkincisi ise Parmenides tarafından savunulan ve objektif aklî hakikatlere dayanan tutumdur. Bu birbirine zıt iki eğilimin Platon'un epistemolojisine zemin hazırladığı varsayılmaktadır.²⁶⁰ Böylelikle

²⁵⁸ Bkz. Walter Kranz, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, s. 197; Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, 1995, s. 36.

²⁵⁹ Krş. Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet, İstanbul, 1927, s. 30, 31, 198; Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener, İstanbul, 1995, I/75.

²⁶⁰ Sofistlerin ilme ve felsefeye yaptıkları hizmetin önemine vurgu yapan Atay, ilmin ve felsefenin ilkelerinin sağlam temellere oturtulmasına onların sebep olduğunu ifade eder. Hüseyin Atay, "Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)", *A. Ü. İ. F. D.*, 29 (1987), s. 14; ayrıca bkz. Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I/214. Benzer bir yaklaşım Gökberk tarafından da iddia edilmektedir. Ona göre, sofist tezlerin, bilgi konusunda şüpheye vurgu yapmaları, edinilen bilgilerin pratik değeri veya yarar içerdiğine ilişkin kabulleri, bilgi

bilgi kuramına ait temel meseleler ilk defa Platon'la birlikte ele alınmaya başlamıştır. Platon ve Sokrates gibi filozoflar öncelikli olarak kesin bir bilginin var olduğu hakkında net bir tavır sergilerken, bu bilginin herkes için geçerli olduğunu, eşyanın hakikati hakkında göreceliğin söz konusu olmadığını ispatlamışlar ve sanı'yı (*doxa*), bilgi'nin (*episteme*) karşıtı olarak konumlandırmışlardır.²⁶¹ Bilginin mâhiyeti, bilgi elde etme yolları, bilgi edinmede duyuların yeterli olup olmadığı ve hakikatin bilgisini verip vermediği, bilgi edinmede aklın rolü, bilinenin doğruluk değeri, bilgi ve doğru inanç arasındaki ilişki²⁶² gibi epistemik konular, o dönemlerden beri zihinleri meşgul etmiş ve bilgi konusunda kapsamlı bir literatür ortaya çıkmıştır.

Kelâm literatüründe ise "eşyânın hakikati sabittir/ حقائق الأشياء ثابتة"²⁶³ ilkesini temel alan epistemolojik bir yaklaşım söz konusudur. Dış dünyadaki varlığın zihinden ayrı bir hakikate/gerçekliğe sahip olduğu ana ilkesinden hareket edilmektedir. Bu önerme, varlığın hakikatine dair görecelilik tezinin reddedilmesidir. Bu sebeple bu ilke, bilgi konusunda göreceliliği savunan her türlü argümanın reddedilmesini içerir. Bu konuda muhatap ise Sofistler ve onlar gibi düşünen zümrelerdir.²⁶⁴ Ayrıca kelâmcılar, "ilim

elde etme sürecinde nesne kadar özneye dikkat çekmeleri; bilgi kuramı hakkında oluşan literatüre önemli katkı sunmaktadır. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 44-5.

²⁶¹ Platon, *Diyaloglar*, s. 193, 449; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 44; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 686; Walter Kranz, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, s. 195.

²⁶² Bkz. Burnet, *Greek Philosophy*, s. 193-221; Hamlyn, "History of Epistemology" III/9.

²⁶³ Nesefî, *Tabsıra*, I/20.

²⁶⁴ O dönemde Müslümanlar tarafından üretilen eserlerde, "gerçekleri iptal edenler" şeklindeki ifadenin Sofistlere işaret ettiği görülmektedir. Bu ise sofist düşüncenin bilinirliğini göstermesi bakımından önemlidir. Bkz. Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin*

ma'lûma tâbîdir/العلم يتبع المعلوم"²⁶⁵ ilkesiyle, zihindeki bilgilerin dış dünyayla örtüştüğü ölçüde doğru bilgi değeri taşıyabileceğini ifade etmişlerdir. Böylelikle nesnel gerçekliği kabul etmeyen, var olan her bir şeyin zihnî olduğunu savunan idealist yaklaşımlardan da ayrılmışlardır. Bir başka açıdan, kelâmcılar tarafından ortaya konulan epistemolojik parametrelerin en önemlilerinden biri, varlık hakkında objektif ölçütlere dayalı bilginin mümkün olduğuna yöneliktir. Varlığı, Tanrı ve âlem şeklinde iki kategoride değerlendiren kelâmcılar, her iki varlık hakkında bilgi elde etmenin imkân dahilinde olduğunu savunmaktadırlar.

Ebû'l-Kâsım el-Belhî dönemine yakından bakıldığında, bilginin imkânı sorununun temel tartışma konularından biri olduğu görülmektedir. Özelde Belhî genelde kelâmcılar ortaya koydukları bilgi nazariyeleriyle âlemin yaratılmış olduğunu ispatlamayı ve bundan hareketle âlemi yaratan bir muhdise ulaşmayı amaçlamışlardır. Eşyanın hakîkati bilinmezse yaratma anlaşılabilir. Dolayısıyla bilgi, yaratmanın ma'kûl ve yerinde bir eylem, yaratanın ise hikmet sahibi bir varlık olduğunu idrâk etmede yadsınamaz bir öneme sahiptir. Ayrıca düzen ve uyum içinde bir bütünlüğe sahip dünyanın da özne olarak insanın algılarına açık olduğunun ortaya konulması ancak bilgiyle söz konusu olmaktadır.²⁶⁶ Yani bilginin imkânı, hâdis olan âlemi, onun bir ihdâs edicisinin olduğunu ve bunları idrâk eden insanı, ma'kul ve mümkün bir temelde anlaşılır hale getirmektedir. Bunların her biri birer gerçeklik olduğu için de bilgi mümkündür.

Doğuşu, I/214. Sofistlerle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, I/146-152; Makdisî, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, I/48-50.

²⁶⁵ Belhî, *Tefsîr*, s. 109; Bâkılânî, *Temhîd*, s. 6.

²⁶⁶ Bkz. Bülent Baloğlu, "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebû'l-Mu'în en-Neseî Örneği", *D.E.Ü.İ.F.D.*, sayı: XVIII, İzmir 2003, s. 8.

Kelâm'da bilgi konusunun başat meselelerden biri olarak değerlendirilmesinde ve kelâmî çıkarımlara teorik bir çerçeve oluşturmasında pek çok iç ve dış faktörün etkili olduğu söylenebilir. Bu faktörlerden biri, İslâm'ın Arap Yarımadası dışına yayılması ve çevre inanç ve kültürlerle karşılaşmasıdır. Bu kültürel ve teolojik karşılaşma, dinamik bir entelektüel faaliyetin doğmasını kaçınılmaz kılmıştır. Bu bağlamda, çevre inanç ve kültürlerle ait felsefî ve dinî eserler Arapça'ya tercüme edilmiştir. Özellikle Mantık alanında yapılan çeviriler, kelâmî düşünce sisteminde belli bir epistemolojik anlayışın oluşmasına önemli bir katkı sağlamıştır. Karşılaşma tecrübesi, kelâmî düşüncede, teolojik ilkelerin, inanç ve ahlâka ilişkin önermelerin sistemli bir şekilde, akılcı bir yöntemle oluşturulmasını zorunlu kılmıştır. Kelâm ilmindeki literatürün erken dönemden itibaren bilgi konusuyla başlaması da bu sürecin sonucunda ortaya çıkan bir eğilimdir. Bu bağlamda Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin *Kitâbu'l-Makâlât* adlı eseri bilgi konusuna ilişkin açıklamalarla başlayan, elimize ulaşan en eski eser olma özelliğine sahiptir.²⁶⁷ Belhî,

²⁶⁷ Pek çok Batılı ve Müslüman araştırmacı, İslâm düşünce geleneğinde, bilgi konusunu ilk defa bütünsel ve teorik bir çerçevede ele alan ismin Mâturîdî (ö. 333/945) olduğunu iddia etmektedir. Bkz. Arent Jan Wensinck, *Muslim Creed*, London: Cambridge University Press, 1932, s. 255; J. Schacht, "The History of Muhammadan Theology", *Studia Islamica*, 1953, I/23-42, 41; Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, s. 235. Fakat İslâm düşünce literatürü ve özellikle kelâmî literatür dikkatlice tetkik edildiğinde, bu iddianın gözden geçirilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Zira Mâturîdî'den önce Mu'tezilî âlimlerin bilgi konusuna özel bir önem atfettikleri ve eserlerinde bilgi konusuna önemli bir yer verdikleri görülmektedir. Bu bağlamda, Belhî'nin *Makâlât* ve *Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât* adlı eserlerine; bilgi, bilgi edinme yolları ve istidlâl konuları ile başlaması dikkate değerdir. Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî tarafından epistemolojik bir girişle başlayan *Kitâb el-Bed' ve't-Târîh* adlı eser hem kendi döneminden hem de Mâturîdî'nin

Makālât'a "el-fennu'l-evvelu fi'n-nazari ve idrâki'l-hakki"²⁶⁸ konusu kapsamında "zikru'l-mesâil elletî tealleka bihâ mubdilû'n-nazar"²⁶⁹ başlığıyla giriş yapmıştır. *Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât* adlı bölümde ise "fi tashîhi'n-nazar",²⁷⁰ bölümün ilk makalesidir.

Belhî, *Kitâbu'l-Makālât ve meahû Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât* eserinde, Mu'tezilî düşünce sistemiyle örtüşen bir tarzda, yaşadığı dönemde ve coğrafyada hakim olan bazı inanç, öğreti ve doktrinlere yanıt vermektedir. Belhî'nin söz konusu zümrelere yönelik, bilginin mümkün olduğuna dair itiraz ve eleştirileri, Kur'ân'ın temel referanslarını da hesaba katan, epistemolojik bir çerçeve arz etmektedir. Belli bir

döneminden oldukça eski bir tarihte, akâid konularına epistemolojik bir girişle başlangıç yapma gibi bir uygulamanın var olduğunun kanıtı konumundadır. Bkz. Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, s. 239. Bu bakımdan Makdisî'nin Ebû'l-Kâsım el-Belhî'den etkilenmiş olduğu ifade edilmektedir. Çünkü *Kitâb el-Bed' ve't-Târih*'in birinci cildindeki "fi tesbîti'n-nazar ve tehzîbi'l-cedel" bahsi, Belhî'nin *Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*'ındaki "fi tashîhi'n-nazar" bahsiyle benzerlik göstermektedir. Krş. Racha el-Omari, *The Theology of Abû l-Qâsim al-Balkhî/al-Ka'bî*, Brill, Leiden Boston, 2016, s. 49; Süleyman Sayar, "Mutahhar bin Tahîr Makdisî", *DİA*, 27/432. Ebû Zeyd ise bilgi, bilgi vasıtaları ve şartları hakkındaki ayrıntılı mukaddimelere eserlerinde yer veren ilk kelâmcı olarak Bâkılânî'yi (ö. 403/1013) vermektedir. Ona göre Bâkılânî'nin Mu'tezile'nin görüşlerinden etkilendiği kesindir. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim Mu'tezile'ye Göre Kur'ân'da Mecâz Meselesi*, çev. Numan Konaklı-Nihat Uzun, İstanbul: Mana Yayınları, 2015, s. 74.

²⁶⁸ Belhî, *Makālât*, s. 69.

²⁶⁹ Belhî, *Makālât*, s. 71 (vr 5a).

²⁷⁰ Belhî, *Makālât*, s. 549; a.mlf., *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 31.

epistemolojik sistem dahilinde oluşturulan argümanlar, onun teolojik düşüncesine zemin oluşturmaktadır. Bu bağlamda Belhî'nin özel bir önem atfettiği hususlardan biri de nesnel bilginin imkânı ve bunun vazgeçilmezliğidir. Bilginin imkânı konusunda Belhî'nin ana muhatabı Sofistler olmuştur.²⁷¹ Bu bağlamda hem Belhî'nin bilginin imkânı konusundaki düşünceleri Sofistlere getirdiği eleştiriler üzerinden elde edilmekte; hem de Sofistlerin kimler olduğu Belhî'nin eserlerinde ilgili gruplara atfen verdiği iddialar üzerinden belirlenebilmektedir. Ayrıca Belhî'de 'Sofistler' üst bir kavram olarak kullanılmaktadır.²⁷² Çünkü belirli iddia sahiplerini, 'Sofistler' adı altında ortak

²⁷¹ Kādî Abdulcebbâr, Belhî'nin en iyi tartışmalarından biri olarak gördüğü bir anekdotdan hareketle Sofistler'e ilişkin bir tespit ortaya koymaktadır. "Bir mecliste Belhî, zarûriyyâtı inkâr eden bir Sofist'le delîl üzerinden tartışmayı yürütemeyince; Sofist'in bineğini saklar ve sonrasında bineğini arayan Sofist'e 'Belki sen onu görmek istediğin yerin dışında başka bir yere bıraktın. Belki de bineği bıraktığın yerin dışında başka bir yere koyduğun izlenimine kapılıyorsun. Hatta belki sen bir binek üzerinde bile gelmedin. Sadece bunlar sana, -miş gibi geliyor.' der." Kādî Abdulcebbâr, *el-Münye ve'l-Emel*, s. 75; İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, çev. Hüseyin Maraz, İstanbul: Endülüs, 2018, s. 94; a.mlf., *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 88. Bu diyalogta önemli olan nokta, Sofist iddiaların temelsizliğini göstermektir. Benzer bir anlatı, Belhî tarafından Ebû İsâ el-Verrâk'ın *Kitâbu Makâlâtî'l-Mülhidîn* eserinden Kelâmcı ve Sofist arasında geçen bir anekdot olarak nakledilmektedir. Bkz. Belhî, *Makâlât*, s. 78-9.

²⁷² Kelâmcılardan "sofistâiyye" adını ilk kullanan kişinin Mâturîdî (ö. 333/944) olduğu ifade edilmiştir. Hüseyin Atay, "Bilgi Teorisi", s. 26. Fakat vefat tarihi daha önce olan Belhî (ö. 319/931) de eserlerinde Sofistlerden (السوفسطائية) bahsetmektedir. Bkz. Belhî, *Makâlât*, s. 71, 72, 566; a.mlf., *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 45. Ayrıca çok daha önce Ebû'l-Huzeyl'in *Kitâb alâ Sûfustâiye* isimli te'lîfi kayıtlıdır. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 439.

sınıflandırmayı mümkün kılan birtakım özellikler bulunmaktadır.²⁷³ Bu özelliklerden herhangi biri, kişiden kişiye ya da gruptan gruba daha baskın olabilmektedir. Bu sebeple, bizzat Belhî belirtmediği için Sofistlerle ilgili bir gruplandırma yapmayı uygun görmemekteyiz. Bu doğrultuda, aşağıda ise iddiaları ve Belhî'nin cevapları üzerinden o dönemdeki sofist yaklaşımlar incelenecektir.

1. Hakîkatin ve Bilginin Mümkün Olmadığını İleri Sürenlerin Eleştirisi

Ebü'l-Kâsım el-Belhî, eşyanın hakîkatinin bilinemeyeceğini savunan zümrelerin argüman ve iddialarının çelişkili ve temelsiz olduğunu ortaya koymaktadır. O, Sofistlerin 'hakîkat yoktur' iddiasına, temelsiz olduğu gerekçesiyle karşı çıkmaktadır. Belhî, 'hakîkat yoktur' ve 'hakîkat vardır' görüşleri arasında nesnel bir zeminin bulunmaması durumunda bunun, onların kendi görüş ve delillerinin de geçersiz olduğunu kabul etmek anlamına geleceğini ifade ederek, onları, kendi önermeleri üzerinden eleştirmektedir.²⁷⁴ Belhî'nin sofist iddia ve tezlerle ilişkin cedel tarzındaki mantıksal argümanlarından biri, Sofistlerin eşyanın hakîkatinin bilinemeyeceği ve bilginin nesnel bir değerinin olamayacağına ilişkin ifadelerinin temelsiz ve kendi içerisinde çelişki taşıdığına yöneliktir.

Belhî'ye göre, *Sofist (eşyanın) hakîkati yoktur derse, bu durumda onun sözü de hak değildir. Dolayısıyla o, kendisiyle çelişmiş olur ve sözünün bir anlamı kalmaz. Eğer (Sofist) hak olarak iddia ettiğin şeyi reddediyorsa, o zaman ona senin bu ifaden hak mıdır değil midir? diye sorulur. Eğer 'haktır' derse, o zaman hakkın varlığını kabul etmiş olur, eğer 'hak değildir' derse, o zaman kendi sözünün geçersiz olduğunu kabul etmiş olur.*²⁷⁵ Bu doğrultuda, Belhî'nin çelişik olarak değerlendirdiği Sofistlerin *hiçbir şeyin hakîkati*

²⁷³ Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 31.

²⁷⁴ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 32; a.mlf., *Makâlât*, s. 551.

²⁷⁵ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 31, 32; a.mlf., *Makâlât*, s. 71, 72.

olmadığı gibi bilgisi de yoktur düşüncesi, onların bağlı buldukları düşünce paradigmasına tarafgirliklerinden temel almaktadır. Zira *hak yoktur* iddiası, sonuç olarak ortaya bir hakikat koymakla ilgilidir.²⁷⁶ Ayrıca ona göre *her şey haktır* şeklindeki düşünce de ortada bir gerçeklik bırakmamaktadır.²⁷⁷ Belhî'ye göre Sofistler, insanların farklı zamanlarda farklı fikirlere sahip olabileceklerinden hareketle, bilginin nesnel bir temele dayanmadığını iddia etmektedirler; fakat onların bu tespiti dahi olgusal zemine dayanan bir bilgi içermektedir. Dolayısıyla onların bu temele dayanarak bilgi konusunda geliştirdikleri iddianın doğruluk değeri bulunmamaktadır.²⁷⁸

2. Hakîkatin ve Bilginin İzâfliğini İleri Sürenlerin Eleştirisi

Kelâmî literatürde Sofistler, *lâ edriye*, *'inâdiyye* ve *'indiyye* fırkaları olmak üzere üç grupta değerlendirilmektedir.²⁷⁹ Belhî'nin *ashâbu'l-'unûd* ifadesiyle karşıladığı²⁸⁰ söz konusu grubun, literatürde *'inâdiyye* olarak ifade edilen zümreye karşılık gelebileceği belirtilebilir. Çünkü *'inâdiyye*'nin, örneğin bir açıdan şifa olan bir şeyin başka açıdan öldürücü olabilmesine dayanarak öne sürdüğü bilginin izâfliği meselesi, onların bu kategoride değerlendirilebileceklerini göstermektedir. Benzer şekilde, literatürde *'indiyye* olarak ifade edilen fırkayı da bu çerçevede ele almak mümkündür. Zira bu fırka da nesnelere, kişilerin görüş ve fikirleri doğrultusunda değerlendirildiklerini; dolayısıyla bilginin izâflik taşıdığını ileri sürmektedir. Burada, bilginin elde edilmesini salt duyulara

²⁷⁶ Belhî, *Makâlât*, s. 71 (vr 5a).

²⁷⁷ Belhî, *Makâlât*, s. 74.

²⁷⁸ Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 31, 32; a.mlf., *Makâlât*, s. 71, 72.

²⁷⁹ Bkz. Hüseyin Atay, "Bilgi Teorisi", s. 24.

²⁸⁰ Örnek olarak bkz. Belhî, *Makâlât*, s. 569, 572.

bağlayanların da aynı kategoriye girdiği söylenebilir. Çünkü onlara göre de bilgi, değişken ve subjektif bir temele dayanmakta; dolayısıyla izâfiyet barındırmaktadır.

Belhî, *ashâbû'l-'unûd*'un, eşyanın kendinde hakîkatinin olmadığını, hakîkat olarak ifade edilen şeyin, kişinin görüş ve fikirlerine (*i'tikâd*) göre farklılaştığını iddia ettiklerini aktarmaktadır. Bu gruba göre, bir ilaç, kimi zaman fayda verirken kimi zaman fayda vermemekte ya da kimi canlıya şifa olurken kimisini öldürebilmekte; bir yemek kimi insan tarafından çok sevilirken kimisi tarafından hiç sevilmemektedir. Bu örneklerde olduğu gibi, nesnelere hakkında da tüm insanları bağlayıcı bir gerçeklik söz konusu değildir. Belhî, her türlü varlık, olgu, olay ve nesneye dair bilgileri duyu bilgisi kategorisinde gören ve bunun da kişiden kişiye değiştiğini savunan sofist argümanı epistemolojik açıdan temelsiz kabul etmektedir. Çünkü Belhî'ye göre bu kimseler, âlem hâdis olmasına rağmen onun kadîm olduğuna i'tikâd ederler. Belhî burada istidlâlî ve zorunlu bilgi ayırımına gitmektedir. Örneğin cisim, kendisine uzak olan kişiye küçük, yakın olana ise büyüktür. Buradaki büyük ve küçük niteliğinin cismin hakîkâtine ait olmadığı ise açıktır. Bu durumun bilginin izâfililiği için delil gösterilmesi ise yalnızca bu şekilde düşünen kişilerin (*sâhibu'l-'inâd*) şahsî tutumudur. Bu sebeple duyu bilgisini kişinin itikadına bağlayan bir yaklaşım için iktisâbî olarak meydana gelen bilgi de görecelidir. Çünkü duyu, uzaktaki bir şeyi farklı algılamakta, yakınlaştığında algı aksine dönüşür. Yani kişinin duyu algısıyla elde ettiği bilgi, uzaklık yakınlığa göre değişir. Bu da balı (tatlı olmasına rağmen) acı bulan, kılıçta yüzünü uzun gören, ayı (yansıması olmasına rağmen) suda gören, ay ışığında gölgesini gören kimsenin bilgisi gibidir. Yani bu kimselerin kıyasına göre tüm bu örnekler üzerinden duyularla algılananların hakîkati sorunludur.²⁸¹ Çünkü tüm bu örnekler, kişisel tecrübeye ilişkilidir.

²⁸¹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 48; a.mlf., *Makâlât*, s. 569.

Buradan hareketle Belhî'nin varlıkların ontolojik düzey farklılıklarını ve bu farklılığa bağlı olarak bilgi aktlarının çeşitliliğini göz önünde bulundurduğu söylenebilir. Çünkü bütün varlık, olgu veya nesnelere için tek bir bilgi kaynağı veya bilgi elde etme yolu geçerli değildir. Dolayısıyla Belhî, kadîm olan Allah hakkındaki bilgi aktı ile hâdis olan âlem ve âlemdeki varlıklar hakkındaki bilgi aktlarının aynı olamayacağını vurgulamaktadır. Varlığa dair bilginin kişiden kişiye değişmediğinin ve nesneliliğinin sağlanmasının üzerinde durmaktadır. Aksi takdirde hâdis olan âlemin kadîm olduğuna i'tikâd etmek gibi bir yanlış hükme varılabileceğini düşünmektedir.

Belhî, bu konu bağlamında, farklı vurgularda da bulunmaktadır. O, bu doğrultuda, rengi salt bir *cisim* olarak gören (الجسمي) ile bir *araz* olarak gören (العرضي) iki farklı yaklaşımı örnek vermekte ve bunun, renk hakkında hakîkatin çoğaltılması anlamına geleceğine işaret etmektedir. Belhî'ye göre, varlık hakkında birbirine zıt iki gerçeklikten bahsedilmesi ise mümkün değildir. Dolayısıyla varlık hakkında oluşan tasavvurlardan ilki (cisim), varlığın kişinin i'tikâdına göre yorumlanmasından ibarettir ve kişi tarafından yorum olarak kabul edildiği takdirde herhangi bir sorun teşkil etmemektedir. Fakat kişi tarafından bu durum varlığın hakîkati olarak değerlendiriliyorsa, Belhî bunu hakîkatı çarpıtma (تجاهل) olarak değerlendirmektedir.²⁸² Bu gibi durumların, hak ve bâtılın karışmasına da sebebiyet vereceğini ifade eden Belhî'nin²⁸³ bilgi nazariyesinde, eşyanın hakîkatinin tekliği vurgusu, eşyaya dayalı olarak oluşturulan bilginin de nesnel olduğunu temellendirmesi bakımından oldukça önemlidir.

²⁸² Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 49-50; a.mlf., *Makâlât*, s. 570-1.

²⁸³ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 51; a.mlf., *Makâlât*, s. 572.

3. Hakîkatin ve Bilginin Meçhul Olduğunu İleri Sürenlerin Eleştirisi

Belhî, bilgi teorisini ortaya koyarken eşyanın hakîkatinin meçhul olduğunu veya bilinemeyeceğini iddia eden bir söylem çevresinden de bahsetmektedir. Kelâm literatüründe *lâ-edriyyûn*, felsefî literatürde ise *agnostikler* olarak adlandırılan bu söylem çevresi için, hiçbir şeyin kesin bir hükmü yoktur. Bu bağlamda onlar, hiçbir şeyin bilgisine sahip olmadıklarını ileri sürmüşlerdir.²⁸⁴

Varlık, olgu, olay ve nesnelere hakkında kesin bir bilgi elde edilemeyeceğini ve eşyanın hakîkatinin kesin olarak bilinemeyeceğini savunan kimselerden bazıları, insanın, ilâhî fiiller konusunda bilgi sahibi olamayacağını iddia etmişlerdir. Örneğin, onlara göre yoktan yaratma fiilinin mâhiyeti bilinemez (*meçhûl*). Aynı gruptan bazıları ise her şey için bu bilinemezlik durumunun geçerli olduğunu düşünmektedir. Onlara göre her türlü varlık, olgu, olay ve nesne hakkında insan hiçbir zaman kesin bilgi sahibi olamaz. Belhî bu çerçevede, eşyanın mâhiyetinin meçhul olduğu iddiasının hiçbir temeli olmadığını ifade etmiştir. Belhî'ye göre bu argüman, tümüyle cehâletten kaynaklanmaktadır. Çünkü ona göre bilgi, bir şeyin mevcûdiyetini ortaya koymak ve onun olduğu şey üzere hakîkatine i'tikâd etmek demektir.²⁸⁵

Belhî, söz konusu çevrelerin ilâhî fiillere ilişkin iddialarını eleştirerek, insanın Allah'ın fiilleri hakkında bilgi sahibi olmasının imkânı üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda ona göre, Allah'ın cisimleri yoktan (لا من شيء) varlığa çıkarma keyfiyeti hakkında da insan bilgi elde edebilir. Bunun keyfiyeti tümüyle insana meçhul değildir.²⁸⁶

²⁸⁴ Bkz. Hüseyin Atay, "Bilgi Teorisi", s. 23; İlhan Kutluer, "Lâedriyye", *DİA*; 27/41-2.

²⁸⁵ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 52-3; a.mlf., *Makâlât*, s. 574.

²⁸⁶ Mu'tezile ve Belhî, bu doğrultuda Allah'ın bilinemez olduğunu söylemenin de doğru olmadığını düşünmektedir. Hatta onlara göre Allah'ın bilinemez olduğuna inanmak geçersizdir. Belhî, *Makâlât*, s. 266; Eş'arî, *Makâlât*, s. 185.

Bu türden bir meydana geliş, biçimsel olarak dil düzleminde "Abdullah size nasıl geldi?" sorusuna verilebilecek yanıtlar üzerinden açıklanabilir. Aslında böyle bir soru, muhataplarından, Abdullah'ın hali hakkında haber vermelerini talep eder. Şayet soru, nasıl geldiği ile ilişkili ise soruya, örneğin, "yürüyerek geldi" şeklinde yanıt verilebilir. Belhî'ye göre eğer bunun gibi bir mana kastediliyorsa; diğer bir deyişle, cismin tek tek mi toplu olarak mı yokluktan varlığa çıktığı kastediliyorsa, bu husus tam olarak bilinemez. Belhî bu bağlamda, hiçbir insanın, varlığın, yokluktan varlığa nasıl çıktığına tanıklık etmediğini; ancak yine de bu husus varlıkla ilgili olduğu için imkân olarak bilinebileceğini ifade etmiştir.²⁸⁷

Belhî'ye göre söz konusu imkânın, insanın ontolojik anlamda sahip olduğu bilme yetisine atfen kullanıldığı söylenebilir. Zira Allah'ın yaratmasının keyfiyetinin ontolojik anlamda nasıl bir mâhiyete tekabül ettiği bilinmemektedir. Belhî'ye göre bu durum, insanın bilme imkânını aşması bakımından *cehâlet* olarak nitelendirilemez; çünkü ancak bilinebilir olan şeyi bilmemek cehâlettir. Dolayısıyla insanın bu konu hakkındaki bilgisi yalnızca vahyî bildirimle (كن فيكون) sınırlıdır.²⁸⁸

Belhî, söz konusu yaklaşımları doğrultusunda, bilginin imkânını reddettikleri için Sofistleri bu konuda muhatap almanın anlamsızlığı üzerinde durmaktadır. Çünkü ona göre, kesinliğinde şüphe olmayan, asıl olan "müşâhedâtı" inkâr edenlerle bilgisel zeminde bir tartışma yapılması söz konusu edilemez. Zira kendisinin 'bilen/bilebilen' bir varlık olduğunu kabul etmeyen biri ile bilgi temelinde bir tartışma gerçekleştirmek mümkün değildir. Bir başka ifadeyle, tartıştığı şeyin bilgisine hatta kendi varlığının bilgisine sahip olmayanla; yani hakîkatin tümüyle olumsuzlandığı yerde, bilgi tartışması olanaksızdır. Belhî tarafından bu tür bir muhataplık, karşıdaki kişinin konuşmaması ile aynı

²⁸⁷ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 53, 54; a.mlf. *Makâlât*, s. 575.

²⁸⁸ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 38, 53, 54; a.mlf., *Makâlât*, s. 558, 575.

görülmektedir. Basra Mu'tezilesi'nden Ebû Ali el-Cübbâ ile Kādî Abdulcebbar ise Sofistlerin bilginin imkânı konusunda ikna edilebileceğini; bunun mümkün ve gerekli olduğunu ifade etmektedir.²⁸⁹

Belhî, bu tür sofist yaklaşımların dışında bir de bilginin imkân dahilinde olduğunu, fakat bunun ancak hendese ve dört matematik ilmiyle (aritmetik, geometri, astronomi ve musikî) gerçekleşebileceğini ifade eden Kindî (ö. 252/866) ve takipçilerinden bahsetmektedir. Onlara göre, matematik olmaksızın gerçek ve sabit şeylerin bilgisi, sadece duyuların sınırları dahilinde olasıdır.²⁹⁰ Belhî, koşullu olarak bilgiyi/bilmeyi mümkün gören bu söylem grubunun iddialarının da geçersizliği üzerinde durmaktadır. Bu tür cedelî tartışmaların önceki dönemlerde de olduğunu ifade eden Belhî, *el-Ârâ' ve'l-Diyânât*²⁹¹ isimli kitapta, bilginin/bilmenin imkânını çürütmek için benzer

²⁸⁹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 52; a.mlf., *Makâlât*, s. 78, 573; Kādî Abdulcebbar, *Muğnî*, "en-Nazar ve'l-Ma'ârif" XII/41-46. Mâturîdî de duyuların yanılması gerekçe göstererek duyu bilgilerine güvenilemeyeceğini öne sürenlere karşı, bir organı kesilen veya acıtılan kişinin acıyı hissedip hissetmediği sorusuna vereceği cevapla duyu bilgilerinin kesin bilgiyi ifade edeceğinin ispatının gerekliliğini ifade eder. Bu sebeple ona göre de duyular gibi aklın da yanılabilirliğini söyleyerek bilginin imkânını kabul etmeyen Sofistler ve Septiklerle tartışmanın anlamı yoktur. Bkz. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 46.

²⁹⁰ Belhî, *Makâlât*, s. 76-7.

²⁹¹ Şîî âlim el-Hasan b. Musa en-Nevbahtî'ye (ö. 300-310?/912-922?) ait olduğu kabul edilen tamamlanmamış olan bu eserden bazı küçük parçalar günümüze kadar ulaşmıştır. Kādî Abdulcebbar, Seneviyye ve Hristiyanlar hakkındaki bazı hususlara bu kitaptan alıntılar yaparak değinmektedir. Kādî Abdulcebbar, *Muğnî*, "el-Furak Ğayr'ul-İslâmiyye" V/9; a.mlf., *Şerh*, s. 291; İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 482 ve 241. dipnot.

argümanların kullanıldığını hatırlatmaktadır.²⁹² Fakat ona göre, kelâmcıların amacı tartışma olmayıp Sofistlerin hatalı ifadelerine uyarı (*tenbîh*) gayretleri dikkat çekmektedir. Kelâmcıların bu yaklaşımı da Sofistleri çelişkiye düşürmüştür.²⁹³

Bir başka açıdan, Belhî'nin tartışma âdâbı ve yöntemine özel bir önem atfettiği görülmektedir. Ona göre, tartışmayı yürüten taraflar öncelikle akıl yürütme kabiliyetine sahip (اهل النظر) ve alanında yetkin kişiler olmalıdırlar. Ayrıca taraflar birbirlerinin görüşünün mâhiyetini ve temellendirilme şeklini de bilmelidirler. Argümanların ortaya konduğu tartışma ortamları, hakikat ve doğruluk üzerine kurulu olması koşuluyla değerli bir imkân sunmaktadır. Fakat Belhî'ye göre, söz konusu yetkinliklere sahip olmayan kişilerin muhalif görüşle tartışmaması gerekmektedir.²⁹⁴

Belhî'nin, bilginin imkânı konusunda, kesinliğinde şüphe olmayan varlığın gerçekliğinden hareket eden bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Varlığa dayalı bu yaklaşımın iki temelini bulduğu söylenebilir: (i) *Mevcûdâtın/müşâhedâtın ontolojik kesinliği*: Mevcûdâtın değişmeyen bir yasa doğrultusunda yaratılması, ona ilişkin elde edilecek olan bilginin de doğru ve nesnel/objektif oluşunun zemini teşkil etmektedir. Bir başka ifadeyle, varlığın kesinliği, varlığa dayalı olarak ulaşılan bilginin de kesinliği sonucunu vermektedir. (ii) *İnsan varlığının ontolojik anlamda bilme yetisine sahip oluşu*. Belhî'nin bilginin imkânını söz konusu bu iki temele dayandırması, onun bilgiyi izâfiyet ve meçhûliyet olmaksızın mümkün gördüğünü ve bilgiyi açık, anlaşılır, tutarlı, test edilebilir nesnel bir temelde değerlendirdiğini göstermesi bakımından önemlidir.

²⁹² Kādî Abdulcebbar, *Muğnî*, "en-Nazar ve'l-Ma'ârif" XII/41-42.

²⁹³ Belhî, *Makâlât*, s. 78.

²⁹⁴ Belhî, *Makâlât*, s. 72 (vr 5a-5b); a.mlf., *Tefsîr*, s. 258. Benzer bir yaklaşım için bkz.

İbn Hazm, *el-Fasl*, I/148.

B. BİLGİNİN TANIMI VE MÂHİYETİ

Dönem olarak Ebû'l-Kâsım el-Belhî'den sonra yazılan kelâm eserlerinde, bilgi konusuna çoğunlukla Belhî'nin bilgi tanımıyla başlandığı görülmektedir.²⁹⁵ Bu sebeple, bu bölümde şu şekilde bir metodoloji izlenecektir: (i) Kıyaslama yapılabilmesi açısından öncelikle Belhî öncesi dönemde ortaya konulan bilgi tanımları incelenecektir. (ii) Sonrasında ise özel olarak Belhî'nin bilgi tanımı ve dolayısıyla bilgi yaklaşımı ortaya konulmaya çalışılacaktır. (iii) Son olarak ise Belhî'nin bilgi tanımı üzerine yapılan katkı ve eleştiriler ele alınacaktır. Ayrıca onun bilgi tanımına eleştiri yönelten ve katkıda bulunanların tanım ve değerlendirmeleri de söz konusu edilecektir.

1. Ebû'l-Kâsım el-Belhî'de Bilginin Temel Parametreleri

Klasik kelâm terminolojisinde *el-ilm* ve *el-ma'rife* kavramlarıyla ifade edilen bilgi, varlık/nesne/olgu (bilinen) ve akıl sahibi olan (bilen) arasında kurulan ilişkinin ürünüdür. Bir başka ifadeyle bilgi, bilgi elde etme imkânına sahip olan kişinin herhangi bir şey hakkında mâlumât sahibi olmasını ifade etmektedir.²⁹⁶

²⁹⁵ Belhî'nin bilgi tanımıyla başlayan eserlere örnek olarak bkz. Makdisî, *Kitâbu'l-Bed'*, I/19; İbn Fûrek, *Mücerred Makâlât*, s. 11; Kādî Abdulcebbâr, *Muğnî*, "en-Nazar ve'l-Ma'ârif" XII/17; Bustî, *Kitâbu'l-Bahs*, s. 26; Bağdâdî, *Usûl*, s. 30; Hâkim Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-Mesâil*, Medîne: Mektebetu Câmiati Melik Suûd, IV/170b; Nesefî, *Tabşıra*, I/9.

²⁹⁶ *İlim* ve *ma'rifet* kelimelerinin birbirinden farklı anlamlar taşıdığı, *ma'rifet* kavramının *ilm* kavramından daha dar kapsamlı olduğu dilciler tarafından ifade edilmektedir. Kimilerine göre, "ilim" fiili, bir meful aldığı zaman ma'rifet manasına gelmektedir. İlim, bir şeyi diğerleri ile bir arada toplu olarak bilmeyi gösterirken; ma'rifet, bir şeyin diğerlerinden ayrılarak (*temyîz*) bilinmesini ifade etmektedir. Bkz. Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmi ve İbrahim es-Samerrâî, Dâru'r-Râşid

Belhî'den önce Mu'tezilî düşüncede, insanın bilgi sahibi olması veya bilme faaliyeti sonucunda elde ettiği bilgi, çoğunlukla *ma'rifet* kavramıyla karşılanmıştır. Bu dönemde ilim tabiri, hem Allah hakkında hem de insan hakkında kullanılırken; ma'rifet sadece insan için geçerli bir fiil olarak kullanılmaktadır. Bu bakımdan, ma'rifet kavramının fâil sîgasının, tümüyle insan için kullanıldığı görülmektedir. Örneğin, Allah için ârif denilmediği halde, âlim denilebilmektedir.²⁹⁷ Oysa insan için ikisi de söz konusudur. Bu doğrultuda, Mu'tezilî kelâmcılar tarafından Allah ve insan bilgisinin aynı tanım etrafında değerlendirilmeme gerekçesinin, ilim sıfatının zâttan ayrı bir sıfat olarak kabul edilmemesi olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu ayrımın, Allah-âlem arasındaki ontolojik farklılığa dayandırılarak ele alındığı düşünülebilir.

Buna göre, insanın eşya hakkındaki bilgisini ifade eden ma'rifet, insanî bilme eylemi ve bu eylem sonucunda oluşan bilgiyi ifade etmektedir. Belhî'nin de ma'rifet kelimesini bu anlamda kullandığı görülmektedir. Zira Belhî, *ma'rifet* (القول في المعرفة) başlığı altında; bilginin mâhiyeti, bilginin fâili ve bilgi elde etme yolları gibi konulardaki görüşleri, insanı temele alarak aktarmaktadır. Benzer şekilde, Belhî'nin aktarımlarıyla

Li'n-Neşr, 1981, II/152; Cevherî, *Sihâhu'l-Luğa/Tâcu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmet Abdulğafur, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1956, ilgili madde; Firûzâbâdî, Ebû Tâhir Mecduddîn, *Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1983, IV/153; İsfehânî, *Müfredât*, s. 655; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, IV/109; Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, XVII/495; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûq fi'l-Luğa* Arap Dili'nde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü, trc: Veysel Akdoğan, İstanbul: İşaret Yayınları, 2013, s. 96; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XII/417; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, II/809, IV/410.

²⁹⁷ Bkz. Nesefî, *Tabsıra*, I/13.

haberdar olduğumuz Belhî öncesi döneme ait kelâmî ve feseî söylem çevrelerinin *ma'rifet* kullanımlarında ve tanımlarında da insan unsuru açıkça dikkat çekmektedir.²⁹⁸

Belhî, bilginin (*ma'rifet*) mâhiyeti ile ilgili olarak o döneme kadar tartışılan tanımları, Ca'fer b. Mübeşşir'den (ö. 234/848-9) nakille aktarmaktadır. Belhî, bilginin mümkün olduğunu kabul eden kimselerin, bilgiyi genellikle zorunlu-ihtiyârî/kesbî ve mecâzî-hakîkî gibi sınıflandırmaya tabi tuttuğunu belirterek; kendi dönemine kadar yapılan bilgi tanımlarında *istibâne* (açık-seçiklik), *fi'lu'l-müdrîk*, *haraketun fi'l-kalb*²⁹⁹ ve *sükûnu'l-kalp* gibi kavramların merkeze alındığına işaret etmektedir.³⁰⁰ Belhî öncesi dönemde, bilgi tanımlarının odağına yerleştirilen bu kavramlara bakıldığında; bilgi temellendirmesinin nesnel bir zemine dayandırıldığı (*istibâne*), bilginin oluşumu için bilme yetisine sahip bir fâile ihtiyaç duyulduğu (*müdrîk*), bilmenin bir çaba gerektirdiği (*fi'lün*), bilginin bir mahalde gerçekleştiği (*fi'l-kalb*) ve bilginin bilende oluşturduğu nitelik (*sükûn*) vurguları taşıdığı söylenebilir.

Ebû'l-Kâsım el-Belhî tarafından *bilgi ise bir şeyin inniyyetini ispat etmek ve onun hakîkâtlerine olduğu hal üzere i'tikâd etmek* (لا علم إلا إثبات إنية الشيء و اعتقاد حقائقه على ما هي) şeklinde tanımlanmaktadır.³⁰¹ Klasik kaynaklarda bu tanım, *olduğu hal üzere bir*

²⁹⁸ Belhî, *Makâlât*, s. 409-24.

²⁹⁹ Bilgiyi, kalbin hareketi olarak tanımlayan düşünceyi, Belhî belirli bir isim belirtmeden aktarmaktadır. Benzer şekilde Kādî Abdulcebbâr da bu tanım üzerinden değerlendirmeler yapmakta; fakat tanımın aidiyeti konusunda herhangi bir bilgi vermemektedir. Neseî ise bu tanımı Nazzâm'a atfen vermektedir. Belhî, *Makâlât*, s. 410; Kādî Abdulcebbâr, *Muğnî*, "en-Nazar ve'l-Ma'ârif" XII/22; Neseî, *Tabîra*, I/12

³⁰⁰ Belhî, *Makâlât*, s. 410.

³⁰¹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 53; a.mlf., *Makâlât*, s. 574.

şey *inanmak* (اعتقاد الشيء على ما هو به) şeklinde aktarılmaktadır.³⁰² Tanımda dikkat çeken üç önemli husus olduğu görülmektedir: (i) Belhî, bilgiyi varlık ile temellendirmekte; dolayısıyla ontoloji ile epistemoloji arasında sıkı bir bağ kurmaktadır. (ii) Bu bakımdan *şey*' kavramı, tanımda önemli bir yer tutmaktadır. Belhî'nin özsel yaklaşımı *şey'in inniyyetini* temel almakta; dolayısıyla *şey*'den bahsedebilmenin önemi inniyyeti ile ilişkilendirilmektedir. (iii) Dolayısıyla tanımda *i'tikâd* kavramının kullanımı dikkat çekmektedir.

Belhî'ye göre, ilim *ma'lûma tâbîdir*; bu sebeple de varlık (*ma'lûm*), *şey*'dir.³⁰³ Bu yaklaşımıyla Belhî, bir açıdan, *şey* olmaksızın bilgi elde etmenin imkânsızlığına işaret etmekte; diğer bir açıdan ise bilgi anlayışını açık, anlaşılır, test edilebilir nesnel bir temel üzere inşa ettiğini vurgulamaktadır. Böylelikle Belhî, açık bir şekilde ifade etmemiş olsa da ilhâm ve sezgi gibi subjektif yaklaşımları reddetmektedir.

Benzer şekilde Belhî'nin bilgi tanımında kullandığı *i'tikâd* kavramı da kelimenin kişinin şahsî görüş ve fikirlerini içerir bir şekilde yaygın kullanılan anlamının aksine, nesnellik vurgusu taşımaktadır. Zira Belhî, *i'tikâd*'ın, varlık üzerinden işletilen bilme süreci (*nazar*) sonunda öznede oluşan "kesinlik hali" olduğunu ifade etmektedir.³⁰⁴ Bir başka ifadeyle *i'tikâd*, kişide oluşan zann, şüphe gibi zihin hallerinin ortadan kalkmasıdır.

³⁰² Nesefî, 'bilgi tanımları' başlığında Belhî'ye ait bu tanımı aktarmakta ve Mu'tezile içinde ondan başkasının bu tanımı kabul etmediğini ifade etmektedir. Nesefî, *Tabsıra*, I/9. Makdisî, 'nazar' bahsinde aynı tanımı isim vermeden kullanmaktadır. Makdisî, *el-Bed' ve 't-Tarih*, I/19; ayrıca bkz. İbn Fûrek, *Mücerred Makâlât*, s. 11; Kādî Abdulcebbâr, *Muğnî*, "en-Nazar ve'l-Ma'ârif" XII/17; Bustî, *Kitâbu'l-Bahs*, s. 26; Bağdâdî, *Usûl*, s. 30; Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-Mesâil*, IV/170b.

³⁰³ Belhî, *Tefsîr*, s. 109; Nisâbûrî, *Mesâil*, s. 316; Râzî, *Tefsîr*, 3/154.

³⁰⁴ Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 52; a.mlf., *Makâlât*, s. 573.

Bu bakımdan bilgi tanımında kullandığı her bir kavramın, Belhî'nin kendi bilgi sistemi açısından tutarlı olduğu ve kelimelerin bilinçli bir şekilde seçilmiş olduğu görülmektedir. Söz konusu bilinçli tercih, özellikle *i'tikâd* kelimesi üzerinden kendini göstermektedir. Zira Belhî, bilginin *i'tikâd* ile ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceği hususunda kendinden önceki dönemde de önemli tartışmaların yapıldığının farkındadır. Bu doğrultuda Belhî, *Makālât* adlı eserinde, *bir şeye i'tikâdı* ilim olarak kabul edenler ile *ilmin i'tikâdın dışında bir şey olduğunu* savunanlar arasındaki ihtilafları aktarmaktadır.³⁰⁵ Örneğin, Ebû'l-Huzeyl el-Allâf, bilgiyi *i'tikâd*dan ayrı kendi başına bir tür olarak görmekte; ve bilginin *i'tikâd* olarak ele alınmasını eleştirmektedir. Çünkü Allâf'a göre bilginin *i'tikâd* türünden olması, her *i'tikâd*ın bilgi olmasını gerektirmekte; bu da taklîd ve tebhît gibi hükümlerin de bilgi olarak kabul edilmesi sonucunu vermektedir. Benzer şekilde, ona göre, bilginin *i'tikâd* türünden olması, her bilenin mu'tekîd olmasını gerektirmektedir. Fakat bu sonuç, Allah için mu'tekîd ifadesinin kullanılamayacağı ile uyuşmamaktadır.³⁰⁶ Bahsi geçen bilgiler, Belhî'nin bilginin *i'tikâd* olarak tanımlanmasına yönelik eleştirilerin farkında olmasına rağmen özellikle bu kavramı seçtiği kanaatimizin zeminini teşkil etmektedir.

³⁰⁵ Belhî, *Makālât*, s. 423.

³⁰⁶ Kādî Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 188. Yukarıdaki bilgiden farklı olarak, Ebû Ali el-Cübbâî tarafından Ebû'l-Huzeyl'in, bilginin *i'tikâd* olduğu görüşünü kabul ettiği de aktarılmaktadır. Bkz. Kādî Abdulcebbâr, *Muğnî*, "en-Nazar ve'l-Ma'ârif" XII/25. Bu bilgilere göre Ebû'l-Huzeyl'in bilgi ve *i'tikâd*ı eşitlemesi olası görünmemekle birlikte, nazar süreci sonucunda oluşan *i'tikâd*ı kabul etmesi söz konusu edilebilmektedir.

Belhî, ma'lûma tabi olan ve nazar süreci sonunda elde edilen bilginin mahallinin ise *kalb* olduğu görüşündedir.³⁰⁷ Belhî'ye göre kalb, yalnızca bilginin mahalli değil; aynı zamanda bilginin oluşumuna imkân sağlayan zemindir.³⁰⁸ Bir başka ifadeyle, akıl yürütme ve bilgi, kalbin fiilidir; kalp tarafından meydana getirilir (مولدة); bilme fiilinin gerçekleşmesini mümkün kılan ise kalbin yapısıdır (بنية القلب).³⁰⁹ Kalbe sahip olmak bakımından eşit olmalarına rağmen, insanların bilgi durumlarındaki farklılığın sebebi ise mizacî yatkınlıktır.³¹⁰ Mizacî yatkınlığın, birçok çevresel faktöre bağlı bir şekilde oluştuğu dikkate alındığında, Belhî'nin burada, kişilerin olgusal durumları üzerinden bir tespit yapmış olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Belhî açısından, mizaç teorisinin

³⁰⁷ Belhî, İskâfî dışında, bilginin mahallinin kalp olduğu konusunda Mu'tezile ve ehl-i nazarın mutabık olduklarını aktarmaktadır. Belhî, *Makâlât*, s. 472.

³⁰⁸ Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 44, 47; a.mlf., *Makâlât*, s. 565, 568; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 132. Abdulcebbâr'a göre ise kalp, sadece bilginin yerleşme mahallidir. Bu bağlamda o, bilginin, kalp tarafından tevlîd edildiğini kabul etmez. Kādî Abdulcebbâr, *Muğnî*, "en-Nazar ve'l-Ma'ârif" XII/222. Halbuki Kādî Abdulcebbâr'ın, bilginin mahallinin kalp olduğuna dair Kur'ân-ı Kerîm'den verdiği örnek [لهم قلوب لا يفقهون] بها (A'râf, 7/179)] açıkça kalbin bilgi üretme fonksiyonuna işaret etmektedir. Bkz. Murat Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011, s. 90, 92. Krş: Kādî Abdulcebbâr, *Muğnî*, "el-İrâde" VI/28.

³⁰⁹ Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 319; Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-Mesâil*, IV/194b.

³¹⁰ (أن بعض القلوب لما يرجع إلى المزاج لا يحتمل. ولا يحتمل هذه العلوم الدقيقة الطيفة) Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 318; Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-Mesâil*, IV/194b. Basralılara göre, mizacî yapı üzerinden böyle bir ayırımın yapılmasına gerek yoktur; çünkü onlar, her kalbin, her türden bilgiye istidatlı olduğunu düşünmektedir. Bkz. Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 318, 319-320.

oluşumunda etkin bir isim olan Galen'in iddia ettiği tarzda bir mizaç görüşünden bahsedilemeyeceği açıktır.³¹¹

³¹¹ Belhî'nin Galen (ö. 200) düşüncesinden etkilendiği iddia edilmektedir. Bkz. el-Omari, *The Theology of Abū l-Qāsim*, s. 160. Galen'e göre insanlar, iklim ve beslenme farklılıklarından dolayı çeşitli kişilik ve karakter tiplerine sahiptir. Yanı sıra atalarından miras kalan, *mizaç* olarak isimlendirilen, tabî ve genetik bir yapının da etkisindedir. Bu yapı, bedensel dört karışım olan kan, balgam, sarı safra, kara safra (*ahlât-ı erbaa*) ve dört temel unsur olan ateş, hava, su ve topraktan (*anâsır-ı erbaa*) meydana gelmektedir. Buna göre insanların, hasta ve sağlıklı olmaları gibi farklı kişilik ve karakter sahibi olmaları da bedenlerindeki bu karışım ve unsurlar arasındaki denge ve dengesizlikle ilgilidir. Böylelikle Galen tarafından tabî mizaç, psikolojik mizaçla ilişkilendirilmiş olmakta; farklı insan karakterleri ve insanların kişilikleri tabî-psikolojik mizaç yaklaşımıyla açıklanmaktadır. Bkz. M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki (edt.) *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, Ankara: İlem Kitaplığı, 2016, s. 2. Farklı kişilik ve karakter tiplerinin varlığını, *mizaç* denilen doğal ve genetik yapıya dayandıran Galen'in, insanın karakterini ve buna bağlı olarak meydana gelen ahlâkî eylemleri, doğal ve genetik yapısıyla temellendirmesi ise kişilerin, o hal üzere var edildikleri sonucunu vermektedir. Buna göre, bir kişi bilgi elde etme kapasitesine sahip olarak veya merhametli olarak var edilmediyse, kişiyi bu durumların aksi yönüne çevirmek mümkün değildir. Buradan hareketle Galen'in tabiat konusundaki yaklaşımının, atomcu teorinin arkasında yatan tesadüfliğe karşı geliştirilmiş olabileceği söylenilmektedir. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, trc. H. Vehbi Eralp, İstanbul, 1993, s. 88-91; ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Ötenkaya, "Atomcu-Dualist-Teslis Anlayışına Karşı Mu'tezile'nin Meydan Okuması: Yeni Bir Tanrı-Âlem Tasavvuru", *Kader*, cilt: 16, sayı: 2, 2018, s. 326-7. Galen'in tesadüfliği önceden belirlenimle reddetmesi de Belhî'nin genel tabiat ve mizaç anlayışıyla

Belhî'nin delilik, unutkanlık gibi zihnî halleri de kalbe atfettiği; söz konusu halleri, kalbin fiilleri olarak değerlendirdiği görülmektedir.³¹² Kanaatimizce Belhî, bu görüşüyle, kalbin hem bilgi gibi olumlu hem de delilik ve unutkanlık gibi olumsuz sonuçlar meydana getirmeye tabiaten istidatlı oluşundan bahsetmemektedir. Onun burada ifade etmek isteği, kalbî sağlığın ve sağlamlığın bulunmadığı durumlarda ortaya çıkabilecek sonuçlardır.

Bir başka açıdan Belhî, uyuyan kişinin kalbinde bilginin ortaya çıkmasını (متولدا) mümkün görmektedir. Çünkü ona göre bilgi, uyku hali de dahil her durumda kalp tarafından üretilmektedir.³¹³ Belhî'nin bilgi anlayışı, varlık ve varlık üzerinden işletilen bilinçli bir nazar süreci temeline dayandığı için, uyku haliyle ilgili ifadelerdeki kastın, daha önce sahip olunmayan yeni bir bilgi üretimine işaret ettiği düşünülemez. Uykudaki bilgi üretimi ile anlatılmak istenenin, insanın daha önceden edindiği bilgilerin, uykuda farklı türden birleştirmelere ve ayrıştırmalara tabi tutulması olduğu söylenebilir.

Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin bilgi anlayışının hangi temellere dayandığını belirlemek, aynı zamanda onun kozmolojik ve ontolojik bağlamdaki düşünce sistemiyle bağ kurmak anlamına gelmektedir. Zira bir düşünce sisteminin, kendisini oluşturan tüm

uyuşmamaktadır. Belhî, sistemini insan özgürlüğü ve sorumluluğu üzerine kurmaktadır. Dolayısıyla Belhî açısından irâde sahibi insanların yaratılışları itibarıyla tüm ahlâkî eylemlerine yön verecek ve değiştirilemeyecek verili bir yapı ile var edilmeleri mümkün değildir. Benzer şekilde, Belhî'nin bilgi elde etme süreci boyunca, nazar'a yaptığı vurgu da bilgiyi insanın çabasına bağladığını ve kişinin yapısı söz konusu edilmeksizin bilginin imkânını ortaya koyduğunu göstermektedir. Belhî'nin kalplerin farklılığına ilişkin vurgusu, bu zeminde değerlendirilmelidir.

³¹² Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 319.

³¹³ Bkz. Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 324.

boyutlarla bağlantılı bir şekilde ele alınmaması, indirgemeci bir tutum sergilenmesine sebep olmaktadır. Konunun temel bağlantıları ve temel tezahürlerinin bir bütünlük içerisinde ortaya konulması ise konunun doğru bir zeminde değerlendirilmesini sağlamaktadır. Buna göre, aşağıda, Belhî'nin eserleri üzerinden tespit ettiğimiz; (i) bilgi, kendi zâtı itibarıyla bilgidir, (ii) her bilginin bir bilineni vardır ve (iii) bilgi, arazdır önermeleri ile (iv) bilgi tanımının, varlık-mâhiyet üzerine kurulu bir şekilde organize edildiği konuları ilişkili oldukları alanlar göz önünde bulundurularak incelenecektir.

(i) *Bilgi, Kendi Özü İtibarıyla* (لذاته و لعينه) *Bilgidir*: Mu'tezilî düşünce içerisinde, bilginin bizâtihi anlam ve değer taşıyıp taşımadığı konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bağdat Mu'tezilî düşünce sisteminin kurucu şahsiyetlerinden Ebû'l-Kâsım el-Belhî'ye göre bilgi, bir "mânâ" dolayımıyla değil, özü itibarıyla bilgidir (ان العلم يكون علما لعينه). Basra Mu'tezilî okuluna göre ise bilgi, ancak belli bir yönde meydana gelmesi itibarıyla bilgi olmaktadır (ان العلم يكون علما لوقوعه على وجهه).³¹⁴

Bu bağlamda Nîsâbü'rî, Belhî'nin yaklaşımına birkaç açıdan eleştiride bulunmaktadır: Ona göre bilgi, kendi zâtından dolayı bilgi olsaydı; (i) bilgilerin hepsinin benzer olması (متماثلة) gerekirdi. (ii) Bilgi olmayan bir şeyin bilgi cinsinden olmasının imkânsız olması gerekirdi. (iii) Bilgi olmadığı halde o şeyin bilgi olarak kabul edilmesinin mümkün olmadığını söylemek gerekirdi.³¹⁵ Bu bakımdan Nîsâbü'rî'nin bilgiyi nazar sürecinde ortaya çıkan bir 'oluş' olarak değerlendirdiği görülmektedir. Oluş

³¹⁴ Kādî Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 190; Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 287; Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-Mesâil*, IV/178b.

³¹⁵ Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 287; Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-Mesâil*, IV/178b.

ise ancak bir yön üzere olmakla gerçekleşebilmekte; dolayısıyla bilgi, nazar etme sürecinde delîl-medlûl ilişkisinin yönüne doğru meydana gelen bir "mânâ" olmaktadır.³¹⁶

Bilginin bir 'oluş' olarak görülmesi, Basra Mu'tezile okulu tarafından *nazar sürecinin* dikkate alındığını göstermektedir. Belhî'ye göre bilginin, özsel anlamda bilgi olarak kabul edilmesi (لعينه لذاته) ise *nazar süreci sonunda oluşan i'tikâd*ı dikkate aldığını göstermektedir. Bir başka ifadeyle, bir tarafın *süreç*, diğer bir tarafın ise *sonuç* odaklı bir değerlendirme yaptığı görülmektedir. Belhî *nazarın* bir süreç içerdiğini kabul etmekle birlikte; bilginin, bu süreç sonucunda meydana geldiğine vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla ona göre bilginin doğrudan süreçle değil, sonuçla ilişkilendirilmesi gerekmektedir. Bilginin bizâtihi mi yoksa bir yön üzere meydana gelmesiyle mi bilgi olduğu konusunun kozmolojik yaklaşımla ilgili olduğu söylenebilir. Özellikle ekollerin *cevher-i ferd* teorisi hakkındaki anlayışlarının, konuyu irdeleyiş şekillerini belirlediği görülmektedir. Bu bakımdan Belhî'ye göre, nazarın her parçası bilgidен bir parça içermeyip sonuçta oluşan i'tikâdla bilgi ortaya çıkmaktadır. Basralıların ise bu görüşlerini nazar ve i'tikâdı ayrı ayrı ele alarak ifade ettiği söylenebilir.

Bir başka açıdan Basralılar, nazar sürecini dikkate almaları dolayısıyla taklîdi, bilgi olarak kabul etmemektedirler. Çünkü taklîd, herhangi bir bilgi elde etme süreci içermemektedir. Basralılar Belhî'nin, bilginin, bizâtihi bilgi olduğu düşüncesine dayanarak; onun taklîdi, bilgi olarak kabul etmesi gerektiğine vurgu yapmaktadırlar. Zira onlara göre bilginin, bizâtihi bilgi olarak kabul edilmesi, her türden bilginin aynı kategori içerisinde ele alınması gerektiği sonucunu vermektedir. Fakat Belhî, delîl olmaksızın elde edilen ve nazar süreci içermeyen bir bilgiyi doğru bilgi olarak değerlendirmemektedir. Bir başka ifadeyle, taklîdin Belhî açısından epistemolojik herhangi bir değeri söz konusu

³¹⁶ İbrahim Aslan, *Kādî Abdulcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, Ankara: Otto, 2014, s. 150.

değildir.³¹⁷ Ayrıca Belhî'ye göre, bilgi olmayan bir şey, bilgi cinsinden kabul edilemeyeceği için taklîdin bilgi olarak kabul edilmesi aklen mümkün değildir.³¹⁸ Bu yaklaşım, Belhî açısından taklîdin ilim sayılmasına imkân vermemektedir.³¹⁹ Dolayısıyla söz konusu eleştiri, Belhî'nin konuya yaklaşımı açısından geçerli ve tutarlı görünmemektedir.

Bilginin, bizâtihî bilgi olarak değerlendirilmesine, tüm bilgilerin aynı kategori içerisine dahil edilmesi sonucunu doğuracağı için itiraz edilmesi de Belhî açısından kabul edilebilir görünmemektedir. Çünkü Belhî açısından, bilginin nesnesine tabi olması, nazar sonucu üretilen her bir bilginin farklı olmasını gerektirmektedir. Bir başka ifadeyle, Belhî'ye göre varlık, olgu ve olay çeşidi kadar bilgi bulunduğu söylenebilir. Dolayısıyla bilginin bizâtihî bilgi kabul edilmesi, benzerliğin değil farklılığının temeli olarak konumlanmaktadır.

Belhî'nin (i) bilinenin (المعلوم) varlığının bizim bilgimize bağlı olmadığı; yani bir şeyin bilinmesi de var olabileceği,³²⁰ (ii) bilgi olmayan şeyin, bilgi cinsinden olmasının mümkün olmadığı³²¹ ve (iii) bilginin bir nesnesi veya konusunun (*ma'lûm*) olması gerektiği³²² şeklindeki görüşleri, Belhî tarafından bilginin neden bizâtihî bilgi olarak kabul edildiğini açıklar mahiyettedir. Buna göre, bilginin temeline, tanımlı yapılamayacak kadar açık olan varlığın koyulması, bir başka ifadeyle, kendisini kendisiyle açıklayan varlıktan hareket edilmesi, bilginin bizâtihî bilgi olarak değerlendirilmesinin temel tezini

³¹⁷ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 41-2; a.mlf., *Makâlât*, s. 561-2.

³¹⁸ Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 304.

³¹⁹ Bkz. bir sonraki başlık.

³²⁰ Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 300.

³²¹ Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 303.

³²² Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 316. Bkz. Belhî, *Tefsîr*, s. 109.

oluşturmaktadır. Çünkü bilgiyi, bilgi olmayan şeyden ayıran *delîl*dir.³²³ Dolayısıyla bilginin mânâ ve yön gibi ek koşullara ihtiyacı bulunmamaktadır. Bu, onun, hakîkati hakikat olmayanla ayıran şey hakîkatin kendisidir³²⁴ şeklindeki ilkesel kabulü ile benzerlik göstermektedir.

Bir başka açıdan, Belhî'nin bilgi konusundaki bu yaklaşımının, ahlâk alanındaki değerlendirmelerine de zemin teşkil ettiği söylenebilir. Kanaatimizce, Belhî'nin eylemin doğası gereği iyi ya da kötü olduğunu ifade etmesi,³²⁵ bilginin bir mânâ veya yön dolayımıyla değil *li-zâtihî/li-'aynihî* bilgi olduğu anlayışıyla mantıksal olarak ilintilidir. Örneğin, Belhî'ye göre öldürme fiili, hangi şart ve koşulda olursa olsun *bizâtihî* kötüdür. Örnekte görüldüğü gibi, Belhî'nin bir eylemi, herhangi bir şarta bağlı olmaksızın zâtî açıdan ele alması, ahlâkî değerlerin de nesnel bir zemine dayandırıldığını göstermektedir. Ahlâkî nesnelliğin temelini ise zâtî açıdan ele alınan ve objektif bir zemine dayandırılan bilgi oluşturmaktadır.

(ii) *Her Bilginin Bir Konu veya Nesnesi (Ma'lûm) Vardır*: Basralılara göre, *ma'dûm* veya *mevcûd* olarak nitelendirilen bir *ma'lûma* dayanmaksızın bilgi elde etmek mümkündür. Nîsâbûrî, Allah'ın ortağının olmadığı bilgisine herhangi bir *ma'lûma* dayalı olarak ulaşmadığımızı, bu yaklaşıma örnek olarak vermektedir. Cüşemî, tüm diğer nefyeleri de bunun gibi görmektedir. Belhî'ye göre ise her bilginin bir *ma'lûmunun* olması gerekmektedir.³²⁶

³²³ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 51; a.mlf., *Makâlât*, s. 572.

³²⁴ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 94; a.mlf., *Makâlât*, s. 616.

³²⁵ Kādî Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 310; Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 354. Belhî'nin ahlâk alanındaki görüşleri tezimizin son bölümünde incelenecektir.

³²⁶ Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 316; Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-Mesâil*, IV/180b-181a.

Söz konusu değerlendirmelerine göre, Basralıların ontolojik bir zeminden hareket ettiği görülmektedir. Basralılar, Allah'ın bir ortağı olmadığı bilgisinin, bir ma'lûma dayalı bir şekilde oluşturulmadığını; bir başka ifadeyle, bu bilginin, hakikatte var olan bir gerçeklik üzerinden üretilmediğini ifade etmektedirler. Dolayısıyla onlara göre, her bilginin bir bilineninin olması gerekmemektedir.

Belhî'nin konu hakkında, aynı örnek üzerinden hareketle değerlendirilecek olursa, iki temel görüşü dikkate aldığı söylenebilir: (i) Belhî, bir şeyin olduğu hal üzere bilinmesi gerektiğini temel alan bir yaklaşıma sahiptir. Buna göre, Tanrı olma hüviyeti, onun bir ortağının olamayacağını göstermektedir.³²⁷ Bir başka ifadeyle, Belhî burada, varlığı (*ma'lûm-Tanrı*) temel almakta ve varlığın zâtî gereklilikleri üzerinden (*'alâ mâ hüve bihî*) bir bilgi inşa etmektedir. Dolayısıyla burada hem ontolojik hem de epistemolojik zeminden hareket edildiği görülmektedir. (ii) Bilginin, bizâtihi bilgi olması temele alındığında ise bilgiyi, bilgi olmayandan ayıran şeyin varlık olduğu görüşü³²⁸ karşımıza çıkmaktadır. Buna göre, Allah için bir ortak düşünülemediği bilgisi, benzer şekilde, Tanrılık mâhiyeti gereği, varlıktan hareket edilerek çıkarılan epistemolojik bir yaklaşım içermektedir.

(iii) *Bilgi Arazdır*: Epistemolojinin, temel kozmolojik doktrinlere bağlı olarak biçimlendirilmesi kaçınılmazdır. Zira kozmolojik temellendirme, varlık tasavvuruna; varlık tasavvuru ise bilgi anlayışına etki etmektedir. Buna göre, Mu'tezilî düşüncede, bilginin, cevher-araz teorisiyle ilişkilendirildiği;³²⁹ bunun ise onların kozmolojik kabullerinin bir sonucu olduğu görülmektedir. Kelâmcılara göre âlem, *hudûs*la meydana

³²⁷ Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-Mesâil*, IV/181a

³²⁸ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 51; a.mlf., *Makâlât*, s. 572.

³²⁹ Bkz. Hayyât, *İntisâr*, s. 106; Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 92 vd.; Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-Mesâil*, IV/183b-184a.

gelmekte; hudûs ise cevher ve araza dayanmaktadır.³³⁰ Varlığın cevher ve arazlardan oluşması, varlığın cevherî ve arazî durumlarının farkında olunduğu bir bilmeyi gerektirmektedir. Bu bakımdan bilme, bilende sonradan ortaya çıkan bir durum olması, bilenin yapısal özüne ait bir şey olmaması ve bilenin ölümüyle yok olması dolayısıyla araz niteliği taşımaktadır. Bu doğrultuda bilgi elde etme aracı olan akıl da Belhî tarafından araz olarak görülmektedir.³³¹ Genel anlamda kelâmcılar, bilgiyi araz olarak kabul etmekte; bu konu hakkındaki ihtilaf ise büyük ölçüde, arazların sürekliliği noktasında yoğunlaşmaktadır.³³² Belhî açısından ise bilgi, devamlılığı olmayan bir arazdır.³³³

(iv) *Bilgi Tanımında Varlık-Mâhiyet İlişkisi*: Belhî'nin bilgi sistematiği içerisinde, varlık ve mâhiyete ilişkin müstakil başlıklar veya vurgular olmamakla birlikte; onun bilgiyi, varlık ve mâhiyet ayrımı düşüncesi doğrultusunda tanımladığı kanaati bizde oluşmaktadır. Varlık-mâhiyet ayrımı,³³⁴ literatürde İbn Sînâ'yla özdeşleştirilen bir konu

³³⁰ Bkz. Hayyât, *İntisâr*, s. 89, 91; Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 55 vd., 75 vd.; a.mlf., *Makâlât*, s. 576 vd., 597 vd.; Kādî Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 94 vd.

³³¹ Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 319.

³³² Bağdâdî, *Usûl*, s. 68-9; Neseî, *Tabsıra*, I/73.

³³³ Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-Mesâil*, IV/183b-184a. Bu konuda Ebû Ali el-Cübbâî, istidlâlî bilgilerin araz olduğunu bu sebeple sürekliliklerinin (*bekâ*) mümkün olmadığını; fakat zarûrî bilgilerin sürekliliklerinin mümkün olduğunu savunmuştur. Ebû Hâşim ise tüm bilgilerin sürekliliğinin imkân dahilinde olduğunu savunmuştur. Bkz. *Aynı yer*.

³³⁴ Nesnelere zihindeki tümel kavramları *mâhiyet*, bu kavramların dış dünyada varlık kazanmaları *inniyet* (varlık) olarak ifade edilmektedir. Yani dış dünyadaki somut varlığın, varlığı ve mâhiyeti söz konusudur. Hüseyin Atay, "İslam Felsefesinde Yaratma", *Kelâm Araştırmaları*, 1:1 (2003), s. 3.

olmasına rağmen,³³⁵ İbn Sînâ'dan önce özellikle Mu'tezilî kelâmcıların bu perspektife sahip oldukları görülmektedir. Bu doğrultuda, Mu'tezilî kelâmcıların; varlık, şey' ve ma'dûm kavramları hakkındaki tartışmalarının bu konunun bir uzantısı olduğu ifade edilmektedir.³³⁶

Belhî'nin varlık anlayışı, bilgi tanımı ve bilgi edinme yolları arasında yaptığı karşılaştırmalar, varlık - mâhiyet ayırımına işaret ettiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, Belhî'nin bilgiyi, *bir şeyin inniyyetini ispat etmek ve onun hakîkâtlerine olduğu hal üzere inanmak* (لا علم إلا إثبات إنية الشيء و اعتقاد حقائقه على ما هي عليه)³³⁷ şeklinde tanımlaması, hem bir şey hakkında bilgi elde etmenin aşamalarını hem de varlık-mâhiyet ayırımını temele aldığını göstermektedir.³³⁸ Bilgi tanımının, (i) *isbâtü inniyyeti*'ş-şey' ve

³³⁵ Felsefî literatürde varlık-mâhiyet ayırımının ilk defa Fârâbî tarafından açıkça ortaya konulduğu, sistematığının İbn Sînâ tarafından inşa edildiği ifade edilmiştir. Bkz. Mahmut Ay, *Sadruşşerî'a'da Varlık Ta'dîlu'l-'Ulûm Temelinde Kelam-Felsefe Karşılaşması*, Ankara: İlâhiyât, 2006, s. 109; Fazlur Rahman, *İslâm Felsefesi ve Problemleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım-Mehmet Ata Az, Ankara: Otto, 2015, s. 82.

³³⁶ Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik, 2010, s. 189-209; Veysel Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâm'a Etkisi*, Ankara: Otto, 2015, s. 60, 128. İbn Sînâ'nın kelâm kavramlarını ve meselelerini kendi sistematığı içinde ele almasıyla ilgili ayrıca bkz. Michael E. Marmura, "Avicenna and the Kalam" *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of İbn Sînâ, al-Ghazâlî and Other Major Muslim Thinkers*, New York: Binghamton, 2005, ss. 97-130.

³³⁷ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 53; a.mlf., *Makâlât*, s. 574.

³³⁸ Aristo'da da bir şeyin varlığı ile mâhiyetini ayırma fikrinin var olduğu iddia edilmektedir. Ona göre, bir şeye ilişkin bilginin elde edilmesi, ilk olarak o şeyin var olup olmadığının sorgulanmasına daha sonra da o şeyin mâhiyetinin sorgulanmasına bağlıdır.

(ii) *i'tikâdu hakâikihi* üzerinden ele alınması, tanımın mümkün varlık dikkate alınarak yapıldığını göstermektedir. Bu bakımdan, varlığı ispatı, ontolojik; hakikatlerine *i'tikâd* ise epistemolojik düzlemde ele alınmaktadır.³³⁹ Bir başka ifadeyle, varlık, somut bir gerçeklik olarak dış dünyada var olup, duyularla idrâk edilebilirken; onun hakikatleri, yani mâhiyeti, epistemolojik olarak tespit edilir. Buna göre varlığa/olguya/olaya ilişkin bilgisi, öznenin temelinde delîl olan nazar süreci sonucunda oluşturduğu *i'tikâdına* bağlı bir şekilde ortaya koyulmaktadır.³⁴⁰ İlahî olana ilişkin bilginin ise bu tanıma iki açıdan dahil edilebileceği söylenebilir: (i) Marifetullah'ın istidlâlî bilgi oluşu, öncelikle mümkün

Aristo'nun varlık-mâhiyet ayrımına açıkça işaret ettiği pasajlar bulunmakla birlikte; yukarıdaki açıklamalarında, varlık-mâhiyet ayrımı yapmaktan ziyade varlığa ilişkin bilgi edinme aşamalarını ele aldığı görülmektedir. Bkz. Aristo, *Organon-IV İkinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi-Devlet Kitapları Müdürlüğü, 1967, s. 5-7, 10, 100; Fazlur Rahman, *İslâm Felsefesi ve Problemleri*, s. 81.

³³⁹ Çünkü kelâmcılara göre varlık-mâhiyet ayrımı salt aklî düzlemde söz konusudur; dış dünyada bu ayrım söz konusu değildir. Bkz. Mahmut Ay, *Sadruşşerî'a'da Varlık*, s. 112.

³⁴⁰ Ayrıca Belhî'ye göre, bir şeyin var olması başkadır, onu bilmek başka bir şeydir. O şeyi bilmek için onun hakikatini bilmek gerekmektedir. Bu da onun bilgi edinme yollarından olan duyular ve akıl arasında yaptığı karşılaştırmayı akla getirmektedir. Ona göre duyu bilgisi, duyunun idrâk alanı içindeki varlığın, var olduğuna dair bilgi verir. Fakat bunu değerlendiren ve o şeyin hakikatini ortaya koyan akıldır. Bir şeyi "ne ise o (على ما هو عليه)" yapan şey, onun hakikatidir. Bu da o şeyi, diğer şeylerden ayıran şeydir. Bu ifadeleri de onun varlık-mâhiyet ayrımının farkında olduğunu göstermektedir. Belhî, *bu, çoğu mütekaddimûn tarafından ifade edilmedi* ifadesiyle, varlık-mâhiyet ayrımına o döneme kadar epistemolojik anlamda dikkat çekilmediğine işaret etmiş olabilir. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 94; a.mlf., *Makâlât*, s. 616.

varlığı bilmeyi gerektirmektedir. (ii) Allah için varlık-mâhiyet ayrımının söz konusu edilemeyeceği ve O'nun mâhiyetinin bilinemeyeceği konusuna³⁴¹ ise bir şeyin hakikatının bilinemeyeceğini söylemekle, var olduğunun (*inniyyet*) bilinemeyeceğini söylemenin aynı şey olmadığıyla cevap verilebilir.

Sonuç olarak, Belhî'nin, *bir şeyin inniyyetini ispat etmek ve onun hakikâtlerine olduğu hal üzere inanma* (لا علم إلا إثبات إنية الشيء و اعتقاد حقائقه على ما هي عليه) şeklindeki *bilgi* tanımının, bahsi geçen temel parametrelere mutabık olduğu görülmektedir. Bilginin tanımındaki *inniyyetü's şey* ve *hakâikahu 'alâ mâ hiye 'aleyhi* ifadesi, hem 'bilginin, bizâtihî bilgi olması' hem de 'bilginin ma'lûma tabi olması' anlayışlarını içermektedir. Bir başka ifadeyle, burada, bir açıdan, bilgi elde etmek için varlığa duyulan zorunlu ihtiyaç söz konusu edilmekte; diğer bir açıdan ise bilginin varlığın mâhiyetini ortaya koyacak biçimde oluşturulması gerektiği görülmektedir. Bilginin *i'tikâd* olarak ele alınması ise öznedede oluşan kesinlik halini ifade etmekle birlikte; bu halin araz olduğuna vurgu yapmaktadır.

³⁴¹ Varlık-mâhiyet ayrımı ile zorunlu (*vâcib*) ve mümkün varlık ayrımı birbiriyle ilişkili konulardır. Çünkü Tanrı'nın (Zorunlu Varlık) bir mâhiyeti olup olmadığı meselesi, Tanrı'yı bilme konusu açısından önemlidir. Belhî'ye göre, Tanrı için varlık-mâhiyet ayrımının söz konusu olmadığını, Tanrı'yı bilme konusundaki yaklaşımlarından da anlayabilmekteyiz. Belhî'nin zâttan ayrı varlık vermemek adına sıfatları olumsuzlaması bu bağlamda okunabilir. Bu sebeple onun Tanrı için varlık-mâhiyet ayrımını kabul etmeyişi, Tanrı'nın sıfatlarını nefyetmesinin temeline yerleştirmiş olabileceği söylenebilir.

2. Ebû'l-Kāsım el-Belhî'nin Bilgi Tanımına Yöneltilen Eleştiriler

Ebû'l-Kāsım el-Belhî'nin "bilgi, bir şeye olduğu hal üzere *i'tikâd* etmektir" şeklindeki tanımı, tanımda kullanılan *i'tikâd* ve *şey*' kavramları üzerinden eleştiri almaktadır. *I'tikâd* kavramı, taklîdî bilgiye imkân sağlayabileceği ve Allah'ın âlim olmasına rağmen mu'tekîd olarak nitelenemeyeceği gerekçesiyle; *şey*' kavramı ise ma'dûm, muhâl ve mecaz açısından eleştirilmektedir.

Kādî Abdulcebbar'a göre *i'tikâd*,³⁴² bilgi içerdiği gibi, zan, kanaat ve teslimiyeti de içerebilmektedir.³⁴³ Dolayısıyla o, Belhî'nin bilgi tanımını, özne ve öznenin bilgisi açısından eleştirmektedir. Ona göre bu tanım, taklit eden (*mukallid*) ve düşünmeden inanan (المبخت) kimsenin de bir şeye olduğu gibi inanmasının imkânını içermektedir. Kādî Abdulcebbar'a göre, tanımın söz konusu zihin hallerini içeriyor olması, gerçek anlamda bilen (*âlim*) olmadıkları; hatta zihnî anlamda sürekli şüphe ve zan içinde oldukları halde, salt bir şeye olduğu hal üzere inanıyor olmaları sebebiyle, bilen olarak kabul edilmeleri sonucunu vermektedir.³⁴⁴ Kādî Abdulcebbar, söz konusu bilgi tanımının hem ilâhî hem

³⁴² Ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Aslan, *Kādî Abdulcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, s. 152-7.

³⁴³ Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 46. İcî de aynı şekilde söz konusu ifadenin bilginin dışındaki şeylerin tanıma girmesini engellemediğini, bu sebeple gerçekle örtüşen taklîdin tarife girdiğini savunur. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/164. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Akif Ceyhan, "Adudüddîn el-İcî'nin Bilgi Teorisi", *Eskiye*, 43 (Mart/2021), s. 150-1.

³⁴⁴ *Mukallid*, sükûn-u nefis'e sahip olmayan; inançlarında kolayca şüpheye düşebilecek hatta şüphe ve zan içinde bulunan kimse olarak tanımlanmaktadır. Kādî Abdulcebbar, *Muğnî*, "en-Nazar ve'l-Ma'ârif", XII/17, 21, 37, 195, 199; Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 188; Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 289, 302, 303.

de insanî bilgiyi kapsamadığına; tanımın yalnızca insan gerçekliği ile ilişkili olduğuna, Allah'ın zâtıyla bilen oluşunun farklı bir mâhiyet arz ettiğine de işaret etmektedir.³⁴⁵

Kādî Abdulcebbar'ın, Belhî'nin tanımına itiraz ettiği nokta, aslında i'tikâd kelimesinin delâletinin geniş olması sebebiyledir. Zira Kādî Abdulcebbar'ın kendisi de i'tikâd ile bilgi arasında sıkı bir ilişki bulunduğunu vurgulamaktadır. O, i'tikâdın, bir konu veya nesneye ilişkin bilginin, o konu veya nesneye mutabık bir şekilde meydana gelmesinden sonraki hüküm olduğunu; bu zihnî hükmün ise 'ilme tekabül ettiğini ifade etmektedir. Bu doğrultuda, i'tikâdın, bir konu veya nesnenin şey'iyetine mutabıklık içermeme hali ise Kādî Abdulcebbar tarafından *cehl* olarak nitelendirilmektedir.³⁴⁶

Dolayısıyla Kādî Abdulcebbar'a göre, i'tikâd kavramı, delâletinin geniş olması nedeniyle bilgiyi tanımlamak açısından ayırt edici bir özelliğe sahip değildir. Bu sebeple o, i'tikâd kavramının bilgi tanımında kullanılmasını doğru bulmamakta;³⁴⁷ bilgiyi, "bilenin (*âlim*) bildiği şey konusunda, nefsinin sükûnunu gerektiren bir anlam" olarak tanımlamaktadır. Söz konusu bu anlam ile bilen bilmeyenden ayrılır. Bilgiyi bu şekilde tanımlamak da ancak bir şeye olduğu şekilde i'tikâd etmekle olur.³⁴⁸ Buna göre Kādî

Belhî'nin ismini vermeden sadece bilgi tanımı üzerinden değerlendirme yapan Gazâlî de i'tikâd hükmünün âlim olmadığı halde mukallid için de geçerli olabileceği eleştirisinde bulunmuştur. Gazâlî, burada, inançlarını kendilerinden önceki nesillerden *taklîden* devralan Yahudi ve müşriklerin i'tikâdını örnek vererek; onların, şey'e zıddı ile i'tikâd edebildiğini belirtmektedir. Bkz. Gazâlî, *el-Mustasfâ* Deliller ve Yorum Metodolojisi, trc. Y. Apaydın, Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994, I/33.

³⁴⁵ Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 188.

³⁴⁶ Kādî Abdulcebbar, *Muğnî*, "en-Nazar ve'l-Ma'ârif" XII/25.

³⁴⁷ Kādî Abdulcebbar, *Muğnî*, "en-Nazar ve'l-Ma'ârif" XII/17-18; a.mlf., *Şerh*, s. 46.

³⁴⁸ Kādî Abdulcebbar, *Muğnî*, "en-Nazar ve'l-Ma'ârif" XII/23.

Abdulcebbar'ın i'tikâd ile bilgi arasındaki ilişkinin farkında olduğu,³⁴⁹ fakat kelimenin birtakım açmazları sebebiyle bilginin tanımında *sükûn-u nefis* ifadesini tercih ettiği söylenebilir. Benzer bir kaygının Cübbâiler'de de olduğu görülmektedir. Zira Cübbâiler'in bilgiyi, "bir şeye olduğu hal üzere i'tikâd etmek" olarak tanımladıkları; fakat Ebû Ali el-Cübbâi'nin "zarûreten ya da delîl yolu ile", Ebû Hâşim el-Cübbâi'nin ise "sükûn-u nefis" kaydıyla i'tikâd kavramını ifade ettikleri görülmektedir.³⁵⁰

Eş'arî kelâmcılar da bilgiyi tanımlamak için i'tikâd kavramını yeterli görmemişlerdir. Çünkü onlar i'tikâdî, kavramlara (*ma'nâ*) dayalı epistemik bir hüküm/yargı olmaktan ziyade inanca dayalı psikolojik bir nitelik olarak anlamışlardır. Bu sebeple bilgi tanımlarında, 'ilmi; *fehm*, *fitnat*, *dirâyet*, *akıl* ve *fikh* kavramlarıyla eşanlamlı olarak kullandıkları görülmektedir.³⁵¹ Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Cüveynî (ö.478/1085) - çoğunlukla- bilgiyi, "ma'lûm olanın bilinmesi, onun olduğu şey üzere bilinmesidir" (انه معرفة المعلوم علي ما هو به) şeklinde tanımlamaktadırlar.³⁵² Bu doğrultuda, ortaya koyulan bilgi tanımının, kadîm ve hâdis bilgiyi içermesi gerektiğinden hareket eden Cüveynî'nin, "bilgi, ma'lûmun olduğu şekilde *tebeyyün* etmesidir" şeklindeki tanımı eleştirdiği görülmektedir. Çünkü ona göre *tebeyyün*, bilgisizlik ve gafletten sıyrılıp ma'lûmun

³⁴⁹ Bkz. Murat Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, s. 80.

³⁵⁰ Nesefî, *Tabsıra*, I/9-10.

³⁵¹ İbn Fûrek, *Mücerred Makâlât*, s. 11.

³⁵² Nesefî, *Tabsıra*, I/13; Bâkılânî, *Temhîd*, s. 6; Cüveynî, *İrşâd*, s. 32. Bu tanım ise lafzî tarif olarak değerlendirilmiş ve *ma'rifet* kavramının kullanılması açısından eleştirilmiştir. Zira tanımlanan ve tanım arasında totolojik (*devr*) bir ilişki söz konusudur. Ayrıca bir şeyin olduğundan farklı bilinmesi, bilgiyi değil *cehâleti* kapsadığı için, tanımda geçen "olduğu gibi" kaydı gereksiz bulunmuştur. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/166; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I/3.

kavranması demektir. Bu sebeple *tebeyyün* kelimesinin Allah için kullanılması mümkün değildir.³⁵³

Bağdâdî ise ilmin, i'tikâd olarak tanımlanmasını, ilâhî ilim bağlamında eleştirmektedir. Zira ilmin, i'tikâd olarak değerlendirilmesi; bilenin, *mu'tekîd* olarak nitelenmesini gerektirmektedir. Fakat mu'tekîd olma, Allah için söz konusu edilemez; çünkü Allah, bizâtihi/bi-'ilmihî bilendir. Allah için söz konusu edilemeyen bir kavram ile bilgi tanımı yapmak ise Allah'ın ilmini dışarda bırakmaktadır.³⁵⁴

Bağdâdî ile benzer düşünen Neseî, bu doğrultuda, tanımda kullanılan i'tikâd ifadesinden yola çıkarak, Mu'tezile'nin Allah'ın ilim sıfatını reddettiği sonucuna varmaktadır. Neseî, i'tikâd kelimesinin kullanımına yönelik bir diğer eleştirisini ise zorunlu ve istidlâlî bilgi bağlamında yapmaktadır. Ona göre, iki bilgi türünü kapsamaması söz konusu olmadığı için i'tikâd kelimesi, ya zorunlu ya da istidlâlî bilgi için kullanılmalıdır. Zira zorunlu bilgi temelinde yapılan bir tanım, istidlâlî bilgiyi; istidlâlî bilgi temelinde yapılan bir tanım ise zorunlu bilgiyi kapsamayacaktır. İki bilgi türünden biri zorunlu olarak dışarıda kalacağı için ise bu tanım, eksik bir tanım olarak değerlendirilmiştir.³⁵⁵

Kelâm'da, bilgi tanımına ilâhî ilmi de dahil etme gayretinde olanlar, temelde, ilmi bir sıfat olarak görmektedirler.³⁵⁶ Bilgi tanımında kullanılan i'tikâd kavramının, gerçekte

³⁵³ Cüveynî, *İrşâd*, s. 32.

³⁵⁴ Bağdâdî, *Usûl*, s. 31.

³⁵⁵ Neseî, *Tabsıra*, I/11-2; Bağdâdî, *Usûl*, s. 31; Cüveynî, *İrşâd*, s. 31.

³⁵⁶ *Sıfat* üzerinden yapılan tanımlara göre bilgi, sıfatı olduğu varlığa (*âlim*), eşyanın, aksi düşünülemez şekilde, apaçık hale gelmesidir. Abdullatif Harputî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, Dersâdet, 1330, s. 11. Adududdîn el-Îcî'nin bilgiyi, bir anlamın zihinde çelişkiye mahal vermeyecek şekilde ayrışması anlamında tanımladığını aktaran Cürcânî, farklı bir

inançla ilgili bir temele sahip olduğu ve dolayısıyla tanımda, kelimenin mecâzen kullanıldığını ifade ederek eleştiride bulunan Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, ilmi bir sıfat olarak değerlendirmektedir. Ona göre ilim, bulunduğu mahale kıyasla, "bulunduğu yeri âlim yapan şey" veya "âlim oluşu gerektiren, yani onun için kişiye âlim vasfını veren şey"dir.³⁵⁷ Eş'arî'nin bilgi tanımının, âlimi ilimle, ilmi de âlimle açıklayarak kısır bir döngü oluşturduğu görülmektedir.³⁵⁸ Bir başka ifadeyle tanımın, bir yönüyle yeni bir bilgi vermediği; diğer bir yönüyle ise tanımlananın açıklamasını gerektirdiği sebebiyle açık-seçik olmadığı ifade edilmektedir. Çünkü tanımda kullanılan unsurlar, tanımlanana göre daha açık-seçik olmak zorundadırlar.³⁵⁹ Bu problemin farkında olan Cüveynî, kadîm ve

yaklaşım ile bilgiyi *taalluk* barındıran bir sıfat olarak tanımlar. Ona göre bilgide bilen ile bilinen arasında bir *izâfet* yani özel bir nispet bulunmalıdır ki bu nispet sayesinde kişi, ilişkili olduğu şeyi bilmiş olur ve bilinen de bilen bildiği olur. Bu da taalluk adı verilen şeydir. Taalluk, herhangi bir şeyin bilinmesinde şarttır. Yani ortada bilgi ve bilen olmak üzere sıfat ve taalluk olarak iki öge vardır. Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/176; II/380.

³⁵⁷ Eş'arî, *el-Luma'*, s. 50; Bağdâdî, *Usûl*, s. 30; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/166; İbn Fûrek, *Mücerred Makâlât*, s. 11.

³⁵⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/166.

³⁵⁹ Cüveynî, *İrşâd*, s. 12. Neseî ise Eş'arî'nin bu tanımını doğru ve yeterli görmektedir. Neseî, *Tabsıra*, I/16.

hâdis bilgiyi içeren bir bilgi tanımının yapılması gerektiğini düşünmekte,³⁶⁰ fakat bunun bilgiye sıfat niteliği verilerek yapılamayacağına vurgu yapmaktadır.³⁶¹

Bilgiyi bir sıfat olarak değerlendirenlerden biri de Mâturîdî'dir. Ona göre bilgi, "kendisinde bulunan kimseye, düşünülebilen her şeyin açık ve seçik hale gelmesini sağlayan bir sıfattır."³⁶² Taftazânî de bilgiyi, "bilgi, öyle bir sıfattır ki kendisinde bulunduğu kimseye, o sıfat nedeniyle, mevcut olsun veya olmasın zikredilen her şey apaçık ve ifade edilebilir hale gelir" şeklinde, sıfat kavramını merkeze alarak tanımlamaktadır.³⁶³

Cübbâiler'e ait olduğu aktarılan³⁶⁴ ve İbn Fûrek tarafından da kabul gördüğü iddia edilen bir tanıma göre de ilim, "kendisiyle kâdir olandan fiilin ihkam ve itkanının meydana geldiği bir sıfattır"³⁶⁵ veya "âlim, kendisinden muhkem fiil mümkün olandır" şeklinde tanımlanmaktadır. Bilgiyi bilen açısından ele alan bu bakış açısı, yeterli ve tatmin edici bulunmamaktadır.³⁶⁶

³⁶⁰ İbn Hazm'a göre ise Allah'ın bilgisi ile insanın bilgisinin bir tarif altında toplanması mümkün değildir. İbn Hazm, Bâkılânî ve İbn Fûrek'in şahsında bu tanımları benimsemeleri nedeniyle, onların bu yaklaşımını tevhide zedeleyen, küfürle içiçe geçmiş bir durum olarak değerlendirir. Zira onlar, ezeli olan bir şeyi yaratılmışlar sınıfına indirerek sınırlandırmışlardır. İbn Hazm, *el-Fasl*, II/76.

³⁶¹ Cüveynî, *İrşâd*, s. 12, 32.

³⁶² Nesefî, *Tabsıra*, I/19; ayrıca bkz. Hanifi Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, s. 53.

³⁶³ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, İstanbul 1976, s. 25; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 142.

³⁶⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Muğnî*, "el-Furak Gayru'l-İslâmiyye" V/239.

³⁶⁵ Bağdâdî, *Usûl*, s. 30; Nesefî, *Tabsıra*, I/14; Cüveynî, *İrşâd*, s. 32.

³⁶⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/166.

Bağdâdî, Belhî'nin bilgi tanımını, *muhâl* konusu bağlamında eleştirmekte; tanımdaki *şey*' kullanımının muhâli kapsamadığını ifade etmektedir. Bağdâdî'nin konu hakkındaki değerlendirmesi şu şekildedir: "Muhâl, bir şey' olmadığı için muhâleri bilmek de bir şey' değildir."³⁶⁷ Örneğin, Allah'ın eş ve çocuk sahibi olması veya ortağının olması gibi hususların muhâlliği, herhangi bir şey'e dayalı bir şekilde bilinmemektedir. Buna göre muhâlin bilgisinde olduğu gibi bilgi, bir şey'e dayalı olmaksızın da elde edilebilmektedir.³⁶⁸ Benzer şekilde Cüveynî de tanımda kullanılan *şey*' kavramını, muhâlin bilgisini içermemesi dolayısıyla eleştirmektedir.³⁶⁹ Gazâlî ise tanımda kullanılan *şey*' ifadesini *ma'dûm* üzerinden eleştirmiş; bilginin *şey*' olmamasına rağmen ma'dûma taalluk ettiğini ifade etmiştir.³⁷⁰

Belhî'nin bilgi tanımına yöneltilen söz konusu eleştirilerin, onun tanım mantığı açısından tutarlı olmadığı görülmektedir. Belhî, i'tikâd kavramının delâletinin kapsam genişliğinin farkındadır. Bu bakımdan o, bir nesneye, olaya ve duruma bağlı olarak oluşan i'tikâd yargısının, hem doğru hem de yanlış temelde oluşabileceğini belirtmektedir. Belhî, bu durumu, bilen fâilin *hâdis* oluşuna; bir başka ifadeyle, mümkün varlık olan insan için her iki ihtimalin de söz konusu oluşuna delâlet olarak görmektedir.³⁷¹ Fakat tanımda kullanılan *i'tikâd* kelimesi, konu veya nesneye ilişkin bilginin, o konu veya nesneye mutabık bir şekilde meydana gelişini temele almaktadır. Dolayısıyla burada söz konusu edilen i'tikâd kapsamına; taklîd, cehl, zan, şüphe gibi zihin hallerinin girmesi, Belhî'nin

³⁶⁷ Bağdâdî, *Usûl*, s. 31.

³⁶⁸ Bkz. Bağdâdî, *Usûl*, s. 31.

³⁶⁹ Cüveynî, *İrşâd*, s. 13, 33.

³⁷⁰ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I/33.

³⁷¹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 110; a.mlf., *Makâlât*, s. 632.

bilgi sistematığı bakımından mümkün görünmemektedir. Bir başka ifadeyle, Belhî'nin i'tikâd kullanımı, nesnel bilginin elde edilme imkânını ifade etmektedir.

Belhî'nin bilgi tanımındaki şey' kelimesine yöneltilen eleştirilerin ise muhâl ve ma'dûm bilgisinin elde edilebilirliği üzerinden işletildiği görülmektedir. Ma'lûmun varlığını, bilginin önşartı kabul eden Belhî, muhâl ve ma'dûma ilişkin bilginin de aynı zeminden hareketle elde edildiğine işaret etmektedir. Zira mevcûd olan varlıkların zâtî nitelikleri üzerinden işletilen epistemolojik süreç, ma'dûm ya da muhâl olana ilişkin bilginin zeminini teşkil etmektedir. Örneğin, Belhî'ye göre, Allah için eş, çocuk ve ortak gibi hususların muhâl olmasına dair bilginin ma'lûmu, Allah'ın ehadiyetidir.³⁷²

Belhî'nin bilgi tanımının ilâhî bilgiyi kapsamadığı yönündeki eleştiri de benzer şekilde Belhî için söz konusu edilemez. Zira Belhî açısından Allah'ın bilgisinin tanıma ihtiyacı bulunmamaktadır; çünkü ilâhî bilginin oluşum keyfiyeti bilinemez. Dolayısıyla Belhî, bilgi tanımını, insanı dikkate alarak yapılandırmaktadır.

C. BİLGİNİN İLİŞKİLİ OLDUĞU KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Kelâmî düşüncede ve Mu'tezilî gelenekte, bilgi odaklı çalışmalarda, Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin etkisi görülmektedir. Bilginin tanımı, ilâhî bilgiye taklitle ulaşmanın mümkün olup olmadığı, nazarla bu bilgiyi edinemeyenlerin teolojik durumu ve tabiat yaklaşımının epistemik alandaki yansımaları, bu başlık altında üzerinde duracağımız konulardır. Bir başka açıdan, onun teolojik sistemine temel oluşturan kavramların epistemolojik bağlamları ve içerikleri üzerinde durulacaktır. Bu sebeple öncelikle, bilginin oluşumu *tevlid* kavramı üzerinden ortaya konacak; sonrasında ise bilginin ilişkili olduğu diğer kavramlar analiz edilecektir.

³⁷² Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-Mesâil*, IV/181a.

1. Tevlîd (التوليد)

Mu‘tezile kelâmının ayırt edici kavramlarından biri olan *tevlîd*, terim olarak bir fiilden dolayı başka bir fiilin doğması anlamına gelmektedir.³⁷³ Mu‘tezile, insan fiilleri konusunda görüş birliği içinde olmakla beraber; Bağdât ekolü, insan sorumluluğunu cevher-i ferd teorisi ile ilişkilendirmiş, *tevlîd* prensibi etrafında meseleyi epistemolojik zemine taşımıştır. Bu bağlamda tevellüd yoluyla meydana gelen fiilin fâili hakkında, genel Mu‘tezilî doktrin benimsenmiş olsa da; tevlîd konusundaki sebep-sonuç ilişkisinin mâhiyeti açısından farklı görüşler söz konusudur. Bu da bilginlerin kozmolojik anlayışlarındaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır.

Mu‘tezile, tevlîd konusunda, kendi içinde görüş ayrılıkları yaşamıştır. Belhî bu ihtilafları, ‘tevellüd’ başlığı altında aktarır; fakat kendi görüşünü ifade etmez. İhtilaf alanları; tevellüdün ne olduğu,³⁷⁴ mütevellid fiilin fâilinin kim olduğu, hareketin sükûnu, taatin masiyeti tevlîd edip etmemesi, irâdenin mütevellid fiil olup olmadığı, Allah’ın

³⁷³ Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 390; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I/270, 330.

³⁷⁴ Belhî öncesi bazı Mu‘tezilîler tevellüdü; kişi tarafından kendinde ya da başkasında meydana gelmesi mümkün olan fiil anlamında kullanırken; bazıları ise kişi tarafından kendinde ya da başkasında terk edilmesi imkânsız bir şekilde meydana gelen fiil anlamında kullanmıştır. Yine bazıları, darbeden dolayı oluşan acı, (bir şeyi) atmadan dolayı (o şeyin) gitmesi anlamında zarardan meydana gelen üçüncü bir fiil olarak olarak tanımlamışlardır. İskâfi’ye göre ise kasıt ve irâde olmaksızın hataen meydana gelmesi mümkün olan her bir fiil mütevellittir. Sadece kasıtle meydana gelmesi mümkün olan ve her bir parçası azmin, kastın ve irâdenin yenilenmesine ihtiyaç duyan her fiil, bu tanımın dışında tutulmuştur. Zira bu tür fiiller, doğrudan (*mübâşir*) meydana gelen fiil kategorisine girer. Bkz. Belhî, *Makâlât*, s. 359-60.

fiillerinin mütevellid olup olmadığı ve mütevellid fiildeki kudret gibi konuları kapsamaktadır.³⁷⁵

Tevlîd teorisi, istidlâlî bilginin elde edilme sürecine de uygulanmıştır. Mu‘tezilî bilgi teorisine göre, nazar sonucu meydana gelen bilgi tevlîd yoluyla gerçekleşmektedir.³⁷⁶ Yani kapıyı açarken, elin hareketinin anahtarın hareket etmesini gerektirmesi gibi, bir fiilin fâilinin başka bir fiili zorunlu olarak meydana getirmesi tevlîd doktrini ile açıklanmaktadır. "Tevlîd, bilgiyi bir fiil olarak kaynağı ve öznesi açısından ele alan ve bunu da büyük oranda bilginin oluşma koşullarına giderek temellendirmeye çalışan bir epistemoloji olarak ortaya çıkmaktadır."³⁷⁷

Bu temelde bilgi ediminin, her mütevellid fiil gibi *müvellid* (ortaya çıkarıcı)³⁷⁸ olan bir başka edim yoluyla ortaya çıkması gerekir.³⁷⁹ Belhî'nin epistemolojisinde bu etkin konumda yer alan *müvellid*, "nazar"dır. Kalbin fiili olarak kabul edilen nazar, her yönüyle kişiye ait bir fiil olarak tanımlanır. Yani kişinin kendisinden, yaptığı başka bir eylemin aracılığı olmaksızın doğrudan meydana gelir. Böylelikle "nazar etmek" fiilinden nazar edilen şey; yani bilgi doğmaktadır. Belhî, nazar süreci sonunda bilginin tevlîd etmesini ise belirli şartlara bağlamıştır. Bunlar aynı zamanda nazar ve akıl yürütmenin

³⁷⁵ Belhî, *Makâlât*, s. 359-363.

³⁷⁶ Şeyh Müfid (ö.413/1022), *Evâilu'l-Makâlât*, thk. İbrahim Ensârî, 2000, s. 104; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/330; Mahmûd Kâmil Ahmed, *Mefhûmu'l-'Adl fî Tefsîri'l-Mu'tezile li'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Beyrût: Dâru'n-Nahdeti'l-Arabiyye, 1983, s. 52.

³⁷⁷ İbrahim Aslan, *Kādî Abdulcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, s. 72.

³⁷⁸ Müvellid'e verilen anlam için bkz. Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012, s. 378.

³⁷⁹ Kādî Abdulcebbar'a göre burada *müvellid* (ortaya çıkarıcı) akıl yürütmedir. Kādî Abdulcebbar, *el-Muhît bi't-Teklîf*, I/389.

doğruluğunu da sağlayan koşullardır. Ona göre; (i) nazar yapan kimsenin (*nâzır*), nazar etme sürecinde; dostluk, hevâ, asabiyet gibi subjektif hususlardan uzak olması gerekir. (ii) Nazar yapan kimsenin belli bir tertip ve disiplin altında bu süreci işletmesi yani belirli bir yöntem takip etmesi gerekir. Bu prensiplerden hareketle, (iii) duyu (*havâs*) bilgileri ve bedîhî/a priori bilgiler üzerine bina edilen her bilgi doğru bilgidir (*ğayru fâsîd*). Bu çerçevede oluşmuş nazar, geçerliliğine tanıklık eden delillere dahildir. Sonuç olarak, bu koşullar altında yapılan her nazar geçerli olup bu durum, akıl ve nazarın kendisiyle bilinir.³⁸⁰

Bu bağlamda, düşünce-bilgi ilişkisini sağlayan tevlîd doktrini,³⁸¹ öngörülen koşullar çerçevesinde düşünme fiili gerçekleştiğinde, doğal olarak bilginin meydana gelmesine sebebiyet verir.³⁸² Belhî ve İskâfî gibi Bağdât Mu'tezilesi'nden bazı

³⁸⁰ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 35; a.mlf., *Makâlât*, s. 554; Nisâbü'rî, *Mesâil*, s. 345-6.

³⁸¹ Mu'tezile'de düşünce-bilgi ilişkisini ortaya koyan ayrıntılı bir çalışma olarak bkz İbrahim Aslan, "Mutezile Kelâmında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi -Kadı Abdulcebbar Örneği-", *A.Ü.İ.F.D.*, 51:1 (2010), ss. 151-176.

³⁸² Mu'tezile'nin düşünce-bilgi ilişkisindeki zorunluluk fikri, bazı kesimlerce eleştirilmiştir. Cüveynî bu doktrine *zorunluluk* yerine *imkân* kavramının kullanılması gerektiğini söyleyerek karşı çıkmıştır. Ona göre düşünce-bilgi ilişkisi zorunlu bir ilişki değildir. Doğru düşünme hiçbir engelle karşılaşmıyor ve usûlüne uygun gerçekleşiyorsa bilginin ortaya çıkması zorunlu değil mümkündür. Düşünme eylemi sonucunda bilginin mümkün olması, nazar ve istidlâlin vâcib olmasını gerektirir. Çünkü Allah'ı bilmenin gerekliliği hakkında genel bir görüş birliği söz konusudur. Cüveynî'nin burada düşünce-bilgi arasındaki bağıntıya karşı geliştirdiği eleştiri, düşünce ile bilgi arasındaki zorunlu ilişkinin, bilgiyi zorunlu bir şekilde gerektirmediği hususundadır. Bkz. Cüveynî, *İrşâd*, s. 25-31. Bazı Eş'arîler bir adım daha ileri giderek zorunluluk fikrine karşı çıkıp, teorik

kelâmcılar, tevlîdi, sebep-sonuç ilişkisi açısından ele almışlar ve insanda kendi kudret alanı dışında meydana gelen fiillerin zorunlu olarak gerçekleştiğini ifade etmişlerdir.³⁸³

Ebû'l-Kâsım el-Belhî, nazarın bilgiyi tevlîd etmesini, delilin delâletine ve bu delâletin de ancak nazarla imkân dahilinde olacağına dayandırmıştır. Çünkü ona göre ilimler istidlâlle elde edilir.³⁸⁴ Bu sebeple nazarın varlığını, gerekliliğini ve doğruluğunu detaylandıran Belhî, bilginin oluşumunu *âdet* teorisine bağlayan görüşleri,³⁸⁵ "nazarın ve aklın hüccetini geçersiz kılmak isteyenler" şeklinde değerlendirmiştir. Bu görüşü savunanlara göre, herhangi bir fikrin doğru ya da yanlış olduğu bilgisinin, nazar ve istidlâl olmaksızın kalpte oluşma ihtimali de söz konusudur. Çünkü onlara göre fikrin nazar

araştırmanın bilgi için gerekli; fakat yeterli şart olmadığını ve bilginin Allah'ın geçerli *âdeti* temelinde yaratıldığını savunmuşlardır. Bkz. İbn Fûrek, *Mücerred Makâlât*, s. 33.

³⁸³ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 103. Mu'tezilenin tevellüd görüşü ile ilgili dikkat çeken hususlardan biri, sebep-sonuç ilişkisinde *illet* kelimesi yerine özellikle *sebeb* kelimesinin kullanılmasıdır. Bkz. Shlomo Pines, *İslâm Atomculuğu*, trc. Osman Demir, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 40; ayrıca bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. H. Hacak, E. Demirli, B. Köroğlu, Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 261.

³⁸⁴ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 34; a.mlf., *Makâlât*, s. 554.

³⁸⁵ *Âdet* kavramı, (i) Kelâm'da, belli olayların art arda gelişindeki gözlenebilir düzenlilik anlamında kullanılmaktadır. *Âdet* kavramı, aynı zamanda, (ii) tabiattaki değişimin zorunlu olmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla nedensellik anlayışının karşısında konumlanmaktadır. Kavram, (iii) Allah'ın fiili olması açısından ele alınmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, İstanbul: Klasik, 2015, s. 147 vd.; Metin Yıldız, "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşıtlığı: *Âdet* Nazariyesi", *Marife*, 19/2 (2019), s. 541-549.

sürecinin sonunda oluşması, zorunlu bir yasa dahilinde değil; nazar ve akıl yürütme yapılsa bile *âdeten* meydana gelmektedir.

Belhî, bilginin âdeten oluşumunu kabul edenleri, nazar ve duyu bilgisi arasındaki ilişkiyi temele alarak eleştirmektedir. Örneğin, pamukla ateşin her bir araya geldiğinde yanma olacağını bilmek duyu bilgisiyle ilgilidir. Çünkü bu gözlemlenebilir bir husustur. Yani âdet, duyu bilgisine dayanmaktadır. Bilginin âdeten meydana geldiğini savunanlar da bunu reddetmezler. Nazarın temeli duyu bilgisine dayandığı için duyu bilgisini kabul eden nazar sonucu zorunlu olarak bilginin oluşumunu da kabul etmelidir. Buradaki imkânın âdet prensibi ile ilişkilendirilmesi ve âdetin duyu bilgisine dayanması kendi içerisinde zorunluluk taşır. Bu sebeple de o, âdet teorisini kabul edenlerin, duyu bilgisini kabul etmelerine rağmen nazarın sonucunda zorunlu olarak bilginin oluşması gerektiğini kabul etmemelerini eleştirmiştir. Çünkü istidlâl yapmanın imkânı, duyu bilgisinin gerekliliğine dayanmakta olup duyu bilgisiyle elde edilen bilginin doğruluğu da doğru bir akıl yürütme sonucu elde edilen bilginin doğruluğuyla eşdeğerdir. Bu duruma, taşın ve okun atılması gibi birçok örnek verilebilir. Şâhid âlemde gözlemlediğimiz şey, taşın ve okun her atıldığında hareket etmesidir.³⁸⁶

Bir başka açıdan, Belhî'ye göre, bir kimsenin kendi varlığını ve kendi dışındaki somut cisimlerin varlığını bilmesi âdeten olsaydı, duyularla ilgili bir sorun (*âfet*) söz konusu olduğunda da bilmenin gerçekleşebilmesi gerekirdi. Fakat böyle bir durum, mümkün değildir. Belhî, bu görüşte olanların âdeten olarak gördükleri durumun ise aslında, daha önce nazar sonucu edindikleri bilgi olduğunu ifade etmektedir.³⁸⁷

Âdet görüşünde olanların, nazarı, yasalılık ve ma'kûliyet zemininden ayırmaları söz konusudur. Buna göre, onlar için duyu bilgisi de dahil olmak üzere hiçbir bilginin

³⁸⁶ Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 45; a.mlf., *Makâlât*, s. 566.

³⁸⁷ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 43; a.mlf., *Makâlât*, s. 564.

elde edilebilirliği kesinlik arz etmemektedir. Bir başka ifadeyle ne duyumsamayla elde edilen bilgi ne de istidlâli bilginin doğruluğu ve nesnelliği denetlenebilir.³⁸⁸ Buradan hareketle onların, 'bilginin âdeten meydana geldiği' düşüncesinin de âdeten meydana geldiği, dolayısıyla bu görüşün nesnel ve doğru bir zemini bulunmadığı söylenebilir.

Belhî, âdet teorisini, zarûrî bilgi ile iktisâbî bilginin niteliksel anlamda eşitlenmesine sebebiyet vermesi açısından da eleştirmektedir. Zira bu görüşü savunanlara göre hiçbir fiil, neden-sonuç ilişkisi temelinde gerçekleşmemektedir. Buna göre, doyma, acıkma gibi zarûrî olan bilgiler ile âlemin hudûsu gibi iktisâbî/istidlâlî olan bilgiler, âdeten gerçekleşmekte; dolayısıyla oluş açısından aralarında bir fark bulunmamaktadır. Belhî, âdet teorisinin ürünü olan bu sonucu eleştirmekle birlikte; bu görüşün Sofistlerin yaklaşımına benzer olduğunu ifade etmektedir.³⁸⁹

Sonuç olarak Belhî, bilginin, tevliden değil âdeten gerçekleştiği tezinin kabul edilmesi durumunda ortaya çıkacak sorunlara şu şekilde işaret etmiş olmaktadır: (i) İstidlâl yapmaksızın gâibi bilmek ma'kûl olmayacaktır; çünkü duyular ve duyu verileri üzerinden yapılan nazar, temelsiz bırakılmaktadır. Bir başka ifadeyle, *delil* (varlık) üzerinden işletilen nazar sürecinin, sonuca ulaşıp ulaşamayacağı meçhul bırakılmaktadır. Bu durumda bir kişi için gâibin bilinebilirliği ve gâibe imanın gerçekleşebilirliği, zorunluluk olmaktan çıkmaktadır. (ii) Şâhidin gâib, gâibin şâhid olması gibi durumlar ortaya çıkacaktır. Çünkü âdet doktrininin kabulü ile bilgilerin, her zaman doğru ve nesnel sonuçlar vermesinin önüne geçilmektedir.³⁹⁰ Bir başka açıdan, âdet teorisinin kabulünün, insanın epistemik sorumluluğu bakımından da önemli sorunlar ortaya çıkardığı görülmektedir.

³⁸⁸ Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 43; a.mlf., *Makâlât*, s. 564.

³⁸⁹ Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 43-5; a.mlf., *Makâlât*, s. 564-6.

³⁹⁰ Krş. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 44; a.mlf., *Makâlât*, s. 564-5.

1.1. Tevlîd-Tabiat İlişkisi

Tevlîd kavramını, ilk kullanan kişilerin Bişr b. Mu‘temir (ö. 210/825) ve Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 226/841) olduğu belirtilmektedir.³⁹¹ Ebû'l-Huzeyl'e göre, tabiat yasalarındaki neden-sonuç ilişkisi, her zaman bir zorunluluk içermemektedir. Örneğin, ona göre, Allah ağır olan bir taşı havada uzun süre tutabilir. Bu sürede, taş için yere düşme ve yuvarlanma olmaksızın sükûn söz konusu olmaktadır. Belhî'ye göre ise bu mümkün değildir. Çünkü ağır bir nesnenin desteksiz havada durması imkânsızdır. Bu durumun imkân dahilinde olduğunu düşünmek ise çelişki içermektedir.³⁹² Belhî, Allah'ın kendi

³⁹¹ Kādî Abdulcebbâr, *Muğnî*, "et-Tevlîd" IX/5; Cihat Tunç, "Bişr b. Mu‘temir", *DİA*, VI/224. Bu konuda Bişr'le beraber Dırâr b. Amr'ın (ö. 200/815?) adı geçmekle beraber önceliğin kime ait olduğu tam olarak bilinmemektedir. Bkz. Ernst Mainz, "Mu‘tezile'nin Ahlâk Felsefesi", çev. İsmail Koçak-Bilal Kır, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 6 (2016), s. 151.

³⁹² Belhî, *Makâlât*, s. 447, 476; Nisâbûrî, *Mesâil*, s. 196; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 129-30. Şeyh Müfid, kendisinin de Belhî'yle aynı fikirde olduğunu söylemektedir. Şeyh Müfid bu konuyu irdelediği pasajda, bir cismin hareket ettirici olmadan hareket etmesinin imkânını tartışmaktadır. Ona göre, cismin dayanaksız ve bağlantısız bir şekilde havada durması imkân dahilinde olsaydı, Ebû Kubeys dağının da dayanaksız olarak kendisinde yaratılan sükûn sebebiyle; yani kendini yere bağlı kılan yasanın ortadan kaldırılması sebebiyle, havada durması mümkün olurdu. Benzer şekilde, ince bir camın üzerine gelen sert, ağır bir taşın, camı kırmaması, ateşin pamuğu yakmaması gerekirdi. Şeyh Müfid, bu tür durumların kabulünü, muhâl ve fâsid olana yönlendiren cehâlet olarak değerlendirmektedir. Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 129-30. Ebû Ali'nin ise Allah'ın havadaki cisimde sükûnları sürekli olarak peş peşe yaratmak suretiyle onu havada tutabileceğini ve başka bir cismin etkisi olmadan bir cismi hareket ettirebileceğini

koyduğu tabiat³⁹³ kanunlarına aykırı fiilde bulunmayacağı ilkesinden hareket etmekteyken;³⁹⁴ Ebû'l-Huzeyl'in ise konunun merkezine Allah'ın meşîetini/kudretini koyduğu görülmektedir.

Ebû'l-Huzeyl'e göre, pamuk ve ateşin bir araya gelmesi, her zaman ateşin pamuğu yakmasını gerektirmemektedir.³⁹⁵ Hayyât'a göre, pamuk (الحفء) ile ateş bir araya gelir ve Allah yanmayı gerçekleştirmeyebilir demek bir çeşit cehâlettir. Aynı zamanda ona göre, bu görüş Sofistlere aittir.³⁹⁶ Belhî'ye göre, eşyaya ait zorunlu bilginin kabul edilmemesi; yani taşın havada desteksiz durmasının ve bir araya gelen ateş ve pamuğun yanmamasının savunulması, 'eşyanın hakîkati sabittir' ilkesine ters düşmektedir. Yani tabiatları bilinmediğinde ya da görmezden gelindiğinde, varlıkla ilgili bilgi de söz konusu olmayacaktır. Bu, aynı zamanda duyu bilgisinin de kabul edilmemesi anlamına

söylediği nakledilir. Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, s. 251. Nîsâbûrî, Ebû Ali'nin görüşünü, isim vermeksizin "bize göre" ifadesiyle aktarmaktadır. Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 195.

³⁹³ Belhî'nin *tabiat doktrini* bir sonraki başlık altında incelenecektir.

³⁹⁴ Ahmet Mekin Kandemir, "Mu'tezile'de Zorunlu Nedensellik ve Mucize: Tabiat (Tab') Teorileri Çerçevesinde Bir İnceleme", *Kader*, cilt: 18, sayı: 1, 2020, s. 40.

³⁹⁵ Ateş ve pamuk örneği üzerinden tabiatta zorunlu bir sebeplilik olup olmadığı tartışılmıştır. Ebû Alî el-Cübbâî'ye göre de ateşle pamuk bir araya geldiğinde yanma fiili gerçekleşmeyebilir. Çünkü Allah, ateşle pamuk bir araya geldiğinde ateşte yanmayı (*ihrak*) ortadan kaldıracaktır. Yani ateşi sâkin hale getirir, pamuğun cüzleri arasına sokmaz ve böylelikle yanma engellenir. Bkz. Şeyh Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 130. Çünkü Ebû Alî el-Cübbâî'ye göre "sebebin sebebiyi zorunlu kılması caiz değildir. Bir şeyi ancak onu yapan ve yaratan zorunlu kılabilir." Eş'arî, *Makâlât*, s. 303.

³⁹⁶ Hayyât, *İntisâr*, s. 130; a.mlf., *el-İntisar Mu'tezile Müdafaası*, çev. Yüksel Macit, İstanbul: Endülüs, 2018, s. 105-6.

gelecektir. Bu anlam, onun açısından âdet teorisini savunanlar ve şeylerin doğasını reddedenlerin ifadeleri olsa da Sofistler ve Mücebbire'ye uygun bir yaklaşım biçimidir.³⁹⁷

Tevlîd-tabiat ilişkisi konusunda, Ebû'l-Huzeyl'in Bısr b. Mu'temir'den de ayrıldığı görülmektedir.³⁹⁸ Ebû'l-Huzeyl'e göre, insan fiilleri, (i) keyfiyeti bilinen ve (ii) keyfiyeti bilinmeyen şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Vurma fiili sonucu meydana gelen acı, atma fiili sebebiyle taşın hareket etmesi; hatta ölmeden hemen önce atılan ok nedeniyle bir insanın ölümüne sebep olunması gibi fiiller; insanın keyfiyetini bildiği fiiller kapsamına girmektedir. İnsan, kendi fiillerinden tevellüd eden söz konusu fiilleri, keyfiyetini bilerek gerçekleştirmektedir. Fiile ilişkin bu bilme, insanın o fiilden sorumlu tutulmasının zeminini teşkil etmektedir. Ebû'l-Huzeyl'e göre; renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, kuruluk gibi fiiller ise keyfiyeti bilinmeyen fiiler kapsamındadır. Bu kapsama, dış bir fiil sebebiyle, kişinin kendisinde, kendi irâdesi dışında gerçekleşen fiiller de girmektedir. Başkası tarafından eline ateş tutulan kişinin elinin yanması, buna örnek olarak verilebilir. Söz konusu bu fiillerin meydana gelişinde, insanın sorumluluğu bulunmamaktadır; çünkü insan, bu keyfiyetler hakkında bilgi sahibi değildir. İnsanın bilgisinde olmayan fiil ise insana nispet edilemez. Ebû'l-Huzeyl'e göre bu fiillerin fâili, Allah'tır.³⁹⁹ Allah'ın da insanı, keyfiyetini bilmediği bir şeye muktedir kılma ve onunla mükellef tutma ile nitelenmesi mümkün değildir.⁴⁰⁰

Bısr b. Mu'temir'in, 'keyfiyeti bilinmeyen fiiller' şeklinde kategorilendirilen eylemlerle ilgili değerlendirmesi ise şu şekildedir: "Nâtıfın⁴⁰¹ rengini ve beyazlığını;

³⁹⁷ Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 45; a.mlf., *Makâlât*, s. 361, 566.

³⁹⁸ Bkz. Belhî, *Makâlât*, s. 361, 566, 569.

³⁹⁹ Bkz. Hayyât, *İntisâr*, s. 129; Belhî, *Makâlât*, s. 361.

⁴⁰⁰ Mustafa Gurâbî, *Ebû'l-Huzeyl el-Allâf*, Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Hâdis, 1953, s. 90.

⁴⁰¹ *Nâtıf*, bir çeşit tatlıdır.

peltenin tadını ve kokusunu; elemi, lezzeti, sağlığı, sakatlığı ve şehveti, insanlar meydana getirmektedirler."⁴⁰² Bu görüşüyle Bişr'in ifade etmek istediği, renklere sebebiyet verenin insanın kendisi olduğunu söylemek değildir. Burada kastedilen, insanın, maddenin tabiatından faydalanarak yeni bir şey meydana getirmesi; renkleri karıştırarak yeni renkler oluşturmasıdır.⁴⁰³ Dolayısıyla ona göre; renk, koku, sıcaklık gibi niteliklerin tabiaten bulunması ile insanın bunu kullanarak bir şey meydana getirmesi ayrı şeylerdir. Sebebi insan olan ile olmayan fiillerin ayrılması ise insanın sorumluluk alanının belirlenmesi bakımından önemlidir. Eline ateş tutulan insan örneğinden hareket edildiğinde ise burada iki fiilin bulunduğu görülmektedir: Ateşi tutma ve yanma. Söz konusu fiillerin fâilini Allah olarak görmek ise mümkün değildir.⁴⁰⁴ Konuyu, yaklaşımlarında birtakım farklılıklar bulunsa da hem Ebû'l-Huzeyl'in hem de Bişr b. Mu'temir'in insanın sorumluluk alanını belirleme ve bunu bilme temelinde inşa etme çabası içerisinde oldukları görülmektedir.

⁴⁰² Belhî, *Makālât*, s. 360-61; Eş'arî, *Makālât*, s. 297. Nazzâm'a göre ise insanın hareketten başka fiili bulunmamaktadır. Hareketi ise insan sadece kendinde meydana getirebilir. Bu sebeple insan, bunlardan sorumlu; başkasında meydana getirdiği fiillerden ise sorumlu değildir. Ona göre insan, cisimleri meydana getiremez. Ses de cisimdir; çünkü ona göre araz duyumsanmaz. Renkler, kokular ve tatlar, latîf cisimlerdir; bu sebeple insanın fiili olamazlar. Çünkü cisimleri yaratan Allah'tır. Lezzet insan fiili olmayıp, idrâk da yaratılış gereği Allah'ın fiilidir. Ayrıca Allah, birisi taş attığı zaman taşa gitme tabiatı vermiştir. Belhî, *Makālât*, s. 360, 446, 469; Eş'arî, *Makālât*, s. 298.

⁴⁰³ Nasrî Nâder, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, I/87.

⁴⁰⁴ Krş. Belhî, *Makālât*, s. 360-61; Eş'arî, *Makālât*, s. 297-8.

Tevellüd konusuyla ilgili düşüncelerini içeren *Kitâbu fi't-Tevellüdi ve Ef'âli't-Tibâi*⁴⁰⁵ eseri günümüze ulaşmamış olsa da, eserlerdeki ilgili aktarımlardan, Belhî'nin, bu konuda Bîşr b. Mu'temir'i takip ettiği anlaşılmaktadır. Varlığın değişmez bir yasa barındırdığını (*hakâiku'l-eşyâi sâbitetün*) düşünen Belhî; renk, koku, tat gibi keyfiyetleri, iki açıdan değerlendirmektedir: (i) Söz konusu keyfiyetler, tabiaten varlıkta bulunmaktadır. Tabiatların fâili ise Allah'tır. (ii) Varlıkta tabiaten bulunan keyfiyetlerin idrâki ise insana aittir. Dolayısıyla iradî bir şekilde gerçekleşen; tatma, dokunma, görme gibi fiillerin yanında gelme, gitme, fırlatma gibi fiiller de insana aittir. Belhî'ye göre bu aidiyetlik, fiillerin sonucuyla ilgili insanı sorumlu kılmaktadır.⁴⁰⁶

1.2. Tevlîd-Zorunluluk İlişkisi

Mantıksal düzlemde söz konusu olan zorunluluk, eşyanın tabiatı için de geçerlidir. Zira sebep-sonuç bağıntısı gereği, bir sebebin ortaya çıkaracağı sonuç, varlığın tabiatına uygun olmayan bir şekilde gerçekleşemez. Örneğin, "her fiilin bir fâili vardır" ve "bir hareket ettirici olmadan herhangi bir şey hareket edemez" şeklindeki mantık ilkeleri, varlığın tabiatı gereği, bir zorunluluk olarak sebeplere duyulan ihtiyacı göstermektedir.⁴⁰⁷ Bu tabiat ise varlıkların yaratılış zeminidir. Bir başka ifadeyle, varlıklara kendilerine uygun tabiatı veren Allah'tır. Bu bağlamda, Belhî'nin tevlîd anlayışını, varlığın tabiatıyla ilişkili bir şekilde, zorunluluğu açıklayan bir temelde ele aldığı görülmektedir.⁴⁰⁸

⁴⁰⁵ Belhî, *Makâlât*, s. 362.

⁴⁰⁶ Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 72-3; a.mlf., *Makâlât*, s. 595-7; Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 305-6, 308-9; Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-Mesâil*, IV/193b; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 90, 101; Eş'arî, *Makâlât*, s. 401-2; Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s. 56.

⁴⁰⁷ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 31; a.mlf., *Makâlât*, s. 550; a.mlf., *Tefsîr*, s. 235.

⁴⁰⁸ Belhî'nin sebeplilik anlayışına dayanan tabiat doktrini, *tecvîz* prensibine karşıt değildir. Maddenin tabiatı ondaki imkânı göstermektedir. Şeyh Müfid de Belhî'nin tabiat

Belhî'nin sistematüğinde söz konusu edilen bu zorunluluk ise determinizm⁴⁰⁹ anlamına gelmemektedir.

Bu çıkarımı yapmamızın dört temel belirleyeni bulunmaktadır: (i) Belhî'nin, insan özgürlüğü ve sorumluluğuna ilişkin vurguları, insan eylemlerinin temeline zorunluluğun değil, iradî tercihin yerleştirildiğini göstermektedir. Bu bakımdan Belhî'ye göre, Allah kulların fiillerini yaratmaz; fiillerinin fâili insandır.⁴¹⁰ (ii) Belhî'nin nesnelar dünyası için söz konusu ettiğı tevlîd anlayışında da irâde yok sayılmamaktadır. Örneğın, ateşın yakma tabiatı ile odunun yanma tabiatının bir araya gelmesiyle gerçekleşen yanma fiili, onları bir araya getiren bir güç ve irâdeyi kapsayacak şekilde ele alınmaktadır. Fâilin dikkate alındığı bir konuda ise determinizm iddiasından söz edilemez. (iii) Determinizmde sebep-sonuç ilişkisi daimilik içermektedir. Dolayısıyla meydana gelen her oluş, yeni bir oluşun sebebidir. Bu durum, Belhî'nin teselsülü reddeden ve âlemin hâdis oluşuna dayanan

doktrininin Mu'tezilî diğer teorisyenlerin tabiat konusundaki anlayışından farklı olduğunu, aynı zamanda tabiatların zorlayıcı tesirlerini kabul eden felsefî görüşle de mutabık olmadığını vurgulamıştır. Bkz. Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 101, 103-4; ayrıca bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 283, 285.

⁴⁰⁹ İki tür determinizmden söz edilmektedir. İlkine göre, olayların sebeplerinin, insan tecrübesi dışında ve aşkın olmadığı; olayların kendisinde ve tabiatla mündemiç olduğu ileri sürülmektedir. Yani olayların ve olguların sebebi olarak aşkın bir varlık veya Tanrı görülmemektedir. İkinci tür determinizmde ise insanın hürriyet ve ihtiyarı olumsuzlanarak bütün karar ve eylemlerinin haricen belirlendiğı (aşkın varlık) iddia edilmektedir. Bkz. S. Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara, 1996, s. 61-62; ayrıca bk. İsmail Fenni, *Lügatçe-i Felsefe*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1341, s. 181- 182.

⁴¹⁰ Belhî, *Makâlât*, s. 157; a.mlf., *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 63; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 467.

kozmozolojisi açısından kabul edilemez.⁴¹¹ Bir başka açıdan, Belhî'nin savunduğu, sebebin sonucu zorunlu kılması görüşü, irâde-yaratma arasındaki ilişkinin açıklanmasında, felsefî yaklaşımdan ayrılmaktadır. Belhî'ye göre fiil, fâilden sonra ve fâilin dışında gerçekleştiği için âlemin meydana gelmesinde ezellilik söz konusu olmamaktadır.⁴¹² Benzer şekilde, Belhî'nin sebeplilik prensibi, yaratmanın sürekliliği ilkesine engel olmamaktadır. Çünkü ona göre, arazlar süreksizdir. Cevher, Allah arazda yaratmayı kestiğinde yok olacaktır.⁴¹³ Bu bakımdan Belhî'nin tevlîd doktrinini bağlamında, Yaratan açısından da hür irâdenin varlığını temellendirmekte olduğu görülmektedir. (iv) Ayrıca Belhî'ye göre mucize, nübüvvetin tesisidir.⁴¹⁴ Halbuki determinizmde mucizeye yer yoktur.⁴¹⁵

Belhî'nin bilgi sistematığının temelinde de tevlîd anlayışının bulunduğu görülmektedir. Çünkü Belhî'de tevlîd anlayışı, bilginin imkân zemini oluşturmaktadır. Buna göre, bilginin elde edilebilmesi için gereksinim duyulan *sebepe*, "nazar süreci" olarak belirlenmektedir. Bu bakımdan bilgi, nazar sürecinin ortaya çıkardığı *sonuçtur*. Bir şeyin sonucunun, başka bir şeyin sebebi olabilme ihtimali ise, nazar sonucunda tevlîd eden bilginin başka bir bilgiyi tevlîd edebileceği şeklinde ifade edilmektedir. Bir bilginin başka bir bilgiyi tevlîd edebileceği fikri, Belhî'ye atıfla verilip teselsülü gerektirmesi

⁴¹¹ Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 35, 72-3, 83-4; a.mlf., *Makâlât*, s. 554 595-7, 607; a.mlf., *Tefsîr*, s. 220, 266, 291; vb.

⁴¹² Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 54; a.mlf., *Makâlât*, s. 575.

⁴¹³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 273-4; Nisâbûrî, *Mesâil*, s. 83, 122, 177.

⁴¹⁴ Belhî, *Tefsîr*, s. 49, 261, 262. Belhî'nin nedenselliği savunmasına rağmen mucizeyi kabul etmesiyle ilgili bkz. Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, İstanbul: Endülüs, 2019, s. 317; a.mlf., "Mu'tezile'de Zorunlu Nedensellik ve Mucize: Tabiat (Tab') Teorileri Çerçevesinde Bir İnceleme", s. 54.

⁴¹⁵ Bkz. İlhan Kutluer, "Determinizm", *DİA*, 9/215-220.

açısından eleştirilmektedir.⁴¹⁶ Onun teselsülü reddeden bilgi anlayışına göre, nazar süreci sonunda elde edilen bir bilgi, başka bir nazar sürecinin başlangıcını teşkil edebilmektedir. Bir başka ifadeyle, nazar sürecinin fâili tarafından, daha önce elde edilen epistemik sonuç, yeni nazar sürecinin sebebi (*delil*) olarak kullanılabilir. Dolayısıyla 'bilginin, bilgiyi tevlîdi'; insanın nazar sürecindeki tercihi bağlamında ele alınmış olmaktadır.

Bu doğrultuda, Belhî'nin bilginin imkânı temeline yerleştirdiği tevlid ilkesinin, insanın epistemik faaliyet göstereceği sorumluluk alanı içerisinde değerlendirildiği sonucuna ulaşılmaktadır. İnsanın bu anlamdaki sorumluluğunun bir diğer temeli ise akıldır. Çünkü akıl olmaksızın nedenselliğin bileşenleri (sebeup-sonuç) arasında bağ kurmak mümkün değildir. Bir başka ifadeyle, "evrende nedensellik yoksa varlık, aklın ve düşünmenin konusu olmaktan çıkmaktadır."⁴¹⁷

1.3. Tevlid-Teklif İlişkisi

Her fiilin bir fâile olan gereksinimi, dolaylı olarak meydana gelen (*mütevellid*) fiilin aidiyeti konusunun da incelenmesini gerektirmektedir. Konu hakkında üç farklı görüş olduğu görülmektedir: (i) Mütevellid fiillerin fâili yoktur. (ii) Mütevellid fiillerin fâili, Allah'tır. (iii) Mütevellid fiillerin fâili, insandır. Sümâme b. Eşres, mütevellid fiilin fâilinin olmadığını iddia etmektedir. Çünkü ona göre, insanın irâdeden başka bir fiili bulunmamaktadır. Bilgi edinme ve akıl yürütme de dahil her fiil, insana ancak mecâzen nispet edilebilir. Ona göre, insana gerçek anlamda fâil denilememesi, tıpkı ölüye fiil

⁴¹⁶ Nisâbûrî, *Mesâil*, s. 320.

⁴¹⁷ Mehmet Evkuran, "Bir Ahlâk Sorunu Olarak Nedensellik-Özgürlük İlişkisi-Eşarî Kelâmında Atom, Kesb ve Sürekli Yaratma Kavramları Üzerine-", *V. Uluslararası Şeyh Şaban Veli (Eşarilik) Sempozyumu*, 2018, s. 408.

nispet edilememesi gibidir.⁴¹⁸ Belhî'ye göre ise bir fiilin fâilinin olmaması, mümkün değildir.⁴¹⁹ İnsan tarafından meydana getirilen fiile kaynaklık eden sebebin ise insan olduğu açıktır.

Belhî'nin düşünce sistemine göre, mütevellid fiillerin Allah'a ait olarak kabul edilemeyeceği görülmektedir. Zira Allah, fiillerini, herhangi bir aracı/vasıta/dolayım sözü konusu olmaksızın 'doğrudan' meydana getirmektedir.⁴²⁰ Fakat mütevellid fiiller, tabiatı gereği dolayım yoluyla gerçekleşmektedir. Bir başka açıdan Belhî'nin düşünce sistemine göre, mütevellid fiillerin Allah'a ait olduğunu kabul etmek, Allah'ı kötülüğün yaratıcısı olarak görmek anlamına gelmektedir.⁴²¹ Çünkü mütevellid fiillerin sonucunda, kötü olarak nitelenen fiiller de meydana gelebilmektedir. Allah'ı kötülüğün yaratıcısı olarak görmek ise Allah'ın adâleti ile çelişecektir.⁴²² Buradan hareketle Belhî'ye göre, mütevellid fiillerin Allah'a nispet edilmesinin mümkün olmadığı sonucuna ulaşılabilir.

Mütevellid fiillerin Allah'a ait görülmesinin, cebrî bir yaklaşım ortaya çıkaracağından da bahsedilebilir. Çünkü bu durumda fiilin, belirli bir sonuca sebebiyet vermesinin, Allah'ın takdiri gerekçesiyle olduğu kabul edilmiş olmaktadır.⁴²³ Bu ise insanın her koşulda fiillerinin sonuçlarını düşünerek, bu konuda sorumluluk üstlenerek hareket etmesinin önüne geçen bir yaklaşımdır.

⁴¹⁸ Bkz. Belhî, *Makâlât*, s. 361; Eş'arî, *Makâlât*, s. 300; Kādî Abdulcebbar, *Muğnî*, "et-Tevlîd" IX/11; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 125.

⁴¹⁹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 31; a.mlf., *Makâlât*, s. 550.

⁴²⁰ (" لا بعلاج ", " أن الأجسام لاتقع إلا مبتدأة ") Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 54; a.mlf., *Makâlât*, s. 363, 575.

⁴²¹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 110; a.mlf., *Makâlât*, s. 633.

⁴²² Belhî, *Tefsîr*, s. 219, 253-4; ayrıca bkz. Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 301.

⁴²³ Bkz. Belhî, *Makâlât*, s. 361.

Bu doğrultuda, Belhî'nin, mütevellid fiillerin insana ait olduğuna vurgu yaptığı; insanın, doğrudan gerçekleştirdiği fiiller gibi, fiillerinin sebep olduğu ikincil fiillerden de sorumlu tutulduğu söylenebilir. Bu yaklaşımın temelinde, insanın, bir fiilin ihtimalî sonuçlarını düşünerek hareket etmesi gerektiğine işaret olduğu düşünülebilir. Bir başka ifadeyle, insanın mütevellid fiilinin sonucu konusunda herhangi bir kasıt taşımamış olması, insanın üzerinden sorumluluğu kaldırmamaktadır. Bu noktada, örneğin, Belhî'ye göre ecel (*mevt*), Allah'a; öldürme (*katl*) ise kâtile/insana ait bir fiildir.⁴²⁴ Aksi halde kâtilin zâlim olarak nitelendirilmesi temelsiz bir yargı olmaktadır.⁴²⁵ Çünkü burada söz konusu edilen, eylemin niteliğidir. Özünde kötü olan bir eylem, hangi şartta, hangi amaçla ve hangi nedenle gerçekleşirse gerçekleşsin kötüdür.⁴²⁶ Dolayısıyla fiilin kastî ya da gayri kastî olması sorumluluk bakımından fark etmemektedir. Buradan hareketle, Belhî'nin mütevellid fiilleri insana ait görmesinin, insanın bilinçlilik ve farkındalık haline atıfla ele alındığı; söz konusu bilinçlilik halinin ise teklîf düşüncesiyle temellendirildiği; zira insanın teklîfe muhatap olabilmesi için fâil özne olması gerektiği vurguları taşıdığı söylenebilir.

Belhî'nin tevlîd konusuna yaklaşımının; (i) insan fiillerinin yapısal olarak tevlîdî olanı da içermesi bakımından ontolojik; (ii) bilginin nazar süreci sonunda tevlîden oluşması ve edinilen bilgilerin yeni bilgileri tevlîd etmesi bakımından epistemolojik; (iii)

⁴²⁴ Belhî, *Makâlât*, s. 345, 463.

⁴²⁵ Kādî Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 783. Belhî buna A'râf, 7/96 âyetini delîl getirir. Ona göre bu âyet, öldürülen bir kimsenin, eğer öldürülmemiş olsaydı, yaşamaya devam edebileceğine işaret etmektedir. Çünkü âyette, bahsedilen insanlar, eğer iman etmiş ve isyandan kaçınmış olsalardı, üzerlerine bereket gönderileceği, helâk edilmeyecekleri bildirilmiştir. Belhî, *Tefsîr*, s. 222.

⁴²⁶ Bkz. Nisâbü'rî, *Mesâil*, s. 210, 354, 357; Kādî Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 310.

teklîfe muhatap olan insanın mütevellid fiillerinden de sorumlu tutulması açısından ise ahlâki bir karakter taşıdığı görülmektedir.

2. İ'tikâd (الاعتقاد)

Ebû'l-Kâsım el-Belhî, i'tikâd kavramını, epistemolojik bir çerçevede ele almaktadır. Kelâmcıların, her türden bilmeyi, bireyin öznel inancına bağlayan Sofistleri eleştirmeleri, onların bilme ve bilgi için nesnel bir zemin öngördükleri anlamına gelmektedir. Bu doğrultuda, Belhî'nin bilgiyle ilişkili olarak kullanıldığı *i'tikâd* kavramının, objektif zihnî süreçleri içeren kognitif bir temele dayandığı açıklık kazanmaktadır. Bu bağlamda Belhî'nin i'tikâd kavramını iki şekilde ele aldığı görülmektedir: (i) Belhî, Sofistlerin hakîkatın subjektifliğini savunan düşüncelerini, *onların i'tikâdı* olarak ifade etmektedir.⁴²⁷ Belhî tarafından burada söz konusu edilen i'tikâd, olumsuz anlamda kullanılmakta ve eleştirilmektedir. Çünkü Belhî'ye göre kişi, sahîh bir akıl yürütme yapmadığında hakîkat temeli olmayan bir cehâlete de i'tikâd edebilmektedir.⁴²⁸ Belhî'ye göre Sofisler de bu kategoriye girmektedir.

Belhî, (ii) i'tikâdı, nazar sonucu bireyde meydana gelen epistemik kesinlik hali olması açısından olumlu anlamda kullanmaktadır. Bu anlamdaki i'tikâd, Belhî'nin bilgi tanımının temelini teşkil etmekte ve kelimeyi hangi bağlamda kullandığını göstermektedir. Söz konusu iki yaklaşım dikkate alındığında, i'tikâd; bir nesne, olay ve durumun olduğu hale mutabık bir şekilde *oluşabilir* ya da *oluşamaz* şeklinde iki ihtimal

⁴²⁷ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 48; a.mlf., *Makâlât*, s. 569.

⁴²⁸ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 38; a.mlf., *Makâlât*, s. 558. Bu açıdan onun epistemolojisinde bu kavram, sözlük anlamdan ziyade hüküm olarak dikkat çekmektedir diyebiliriz.

taşıdığı görülmektedir.⁴²⁹ Bir anlamda bu durumun, i'tikâdın kendisiyle değil, onu meydana getiren fâille, dolayısıyla bağlamla ilgili olduğu açığa çıkmaktadır. İ'tikâd kavramının kullanımına ilişkin bu çift yönlü içerik, Belhî tarafından, bazı durumlarda fayda, bazı durumlarda ise zarar veren ilaca benzetilmektedir. Buna göre yanlış bilgiye i'tikâd, canlıyı hatta neslini tamamen ortadan kaldırabilmekte; doğru bilgiye i'tikâd ise canlıyı besleyip büyüten şey olmaktadır.⁴³⁰

Bu bağlamda, Belhî'ye göre i'tikâd, subjektif bir şekilde veya alışlagelmiş bir form olarak salt duyumsamaya ve isteklere göre oluşmayıp, tabiatı icabı doğru ve faydalı olana yönelimli olarak; değerlendiren, tartışan, doğrulayan veya reddeden bir akılla meydana gelmektedir. Bu noktada onun bilgiyi, *bir şeye olduğu hal üzere i'tikâd etmektir*⁴³¹ şeklinde tanımlaması anlamlı hale gelmektedir. Belhî'ye göre i'tikâd, duyumsamayla ilgili değildir. Bu sebeple o, duyu bilgisiyle mümkün olmayan i'tikâdın ancak nazar ve istidlâlle mümkün olduğunu ifade eder.⁴³² Dolayısıyla Belhî'nin duyu bilgisini yeterli görenleri eleştirirken kullandığı ifadeler, i'tikâd kavramına delilsiz ve nazar süreci olmaksızın olumlu bir anlam vermediğinin göstergesidir. Akıl yürütmeye bulunan özne, bu süreçten bağımsız olamayacağından; öznenin i'tikâdı da doğru bilgi için gerekli olmaktadır. Belhî tarafından buradaki i'tikâdın, dogmatik olmadığı, tamamıyla düşünen kişinin düşünme sürecine bağlı olduğu, bilgiyi tanımlarken kullandığı ifadelerle gerekçelendirilmiştir.

Bir başka açıdan, Belhî'nin, bilgi tanımında, i'tikâdı *şey*'le ilişkilendirmesi, hem bilginin oluşma zeminini hem de i'tikâdın hangi bağlamda ele alındığını göstermesi

⁴²⁹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 38, 110; a.mlf., *Makâlât*, s. 558, 632.

⁴³⁰ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 48, 51; a.mlf., *Makâlât*, s. 569, 572.

⁴³¹ إعتقاد الشيء على ما هو به

⁴³² Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 51; a.mlf., *Makâlât*, s. 573.

bakımından önem arz etmektedir. Zira Belhî'nin bilgiyi, şey'in *inniyyetinin* ispat edilmesine; yani delîle dayalı bir şekilde varlığın ortaya konmasına (*i'tikâd*) dayandırdığı görülmektedir. Bu bakımdan, Belhî'ye göre bilme, varlığı, o varlık yapan hakikatlerin delîl yoluyla teyit edilmesi (*isbât*); bilmeme ise varlığın gerçekliğinin (*inniyyetu's-şey*) yadsınması (*nefy*) anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bilme, ispat etme ile; bilmeme ise nefyetme ile özdeş konuma getirilmektedir.⁴³³ Bu yaklaşımın, Belhî'nin bilgi tanımındaki sistematîğiyle uyumlu olduğu görülmektedir. Zira tanımında da önce varlığın gerçekliğinin kabulü ve tespiti (*isbâtü inniyyeti's-şey*), sonrasında ise varlığın kendine özgü unsurlarıyla birlikte ortaya konması/tespit edilmesi (*i'tikâdu hakâikihî 'alâ mâ hiye 'aleyhi*) şeklinde iki aşamalı bir yöntem izlediği görülmektedir. Söz konusu bu iki aşama olmaz ise; örneğin, o şey hâdis olmasına rağmen kadîm olduğuna, araz olmasına rağmen cisim olduğuna inanılabilir (*يعتقد*).⁴³⁴ Bu doğrultuda, Belhî'nin ortaya koyduğu yöntemin, bu tür sonuçların önüne geçmekte olduğu söylenebilir. Dolayısıyla buradaki *i'tikâd*, göreceli, subjektif, bilinemez değildir; aksine nesnel, objektiftir, kanıta dayalıdır, apaçıktır.

Buradan hareketle, Belhî'nin, nazarın bilgiyi tevlîd etmesini, delîlin delâletinin imkânına dayandırdığı görülmektedir. Ona göre, bu imkân söz konusu olduğunda yani duyu verileri kullanılarak doğru bir akıl yürütme yapıldığında, delîlin delâleti özneyi medlûle ulaştırır. Her ne kadar nazar sürecini işleten özne de olsa delâletin özneyi aşan bir kesinliği söz konusudur. Bu sebeple delîlden hareket edildiğinde subjektiflik söz konusu değildir. Dolayısıyla Belhî'nin bilgi tanımında *i'tikâd* ifadesinin, özneyi içine alan yönüyle subjektifliğinden bahsedilemez. Yani delîlin doğrulama kriteri olmasıyla

⁴³³ (لا علم إلا إثبات إنية الشيء و اعتقاد حقائقه على ما هي عليه) Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 53; a.mlf., *Makâlât*, s. 574.

⁴³⁴ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 53; a.mlf., *Makâlât*, s. 574-5.

beraber, Belhî'nin bilgi tanımındaki i'tikâd kavramının kognitif teması açığa çıkmaktadır. Bu bakımdan, delîlin delâleti ve öznenin i'tikâdı arasında mantıksal bir ilişki söz konusudur. Yani Belhî'nin düşünce sisteminde i'tikâd, temellendirilebilir bir hakikat içeriğine sahiptir.

Bütün bu değerlendirmelerin sonucunda, Belhî'nin bilgi anlayışında önemli bir yeri olan i'tikâd kavramının, nesnel/objektif bir şekilde ele alındığı ve bilgiyle bağının bu temelde kurulduğu görülmektedir. Bir başka ifadeyle, salt i'tikâd olması bakımından i'tikâdın bilgiyle bağı kurulmamakta; varlık üzerinde işletilen düşünme sürecinin (*nazar* ve *istidlâl*) kişide oluşturduğu kesinlik halinin bir sonucu olarak i'tikâd bilgiyle ilişkilendirilmektedir. Nazar ve istidlâl sonucunda oluşan i'tikâddan bahsedilmesi ise *zan*, *şüphe*, *cehl* ve *taklîd* gibi zihin hallerinin bu kapsama dahil edilemeyeceğini göstermektedir.

3. Taklîd (التقليد)

Mu'tezile epistemolojisinde *taqlîd*,⁴³⁵ kişinin herhangi bir hüccet ve delîl olmaksızın bir başkasının görüşünü, söz ve davranışlarını kabul etmesi anlamına gelir. Bu nedenle bilgi vasıtaları arasında sayılmaz.⁴³⁶ *Mukallid* ise sükûnu'n-nefs'e sahip olmayan, inançlarında kolayca şüpheyeye düşebilecek hatta şüphe ve zan içinde bulunan kimse⁴³⁷ olarak kabul edilmiştir.

⁴³⁵ Sözlük anlamına bakıldığında, taklîd kelimesi, tıpkı boyna takılan tasma gibi birinin sözüne, davranışına tabi olmayı içerir. Bkz. Cevherî, *Sihahu'l-Luğa ve Tâcu'l-Arabiyye*, II/527; Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, XVII/68; Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rîfât*, s. 28.

⁴³⁶ Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 61.

⁴³⁷ Kādî Abdulcebbar, *Muğnî*, "en-Nazar ve'l-Ma'ârif" XII/17, 21, 37, 195, 199; Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 289, 302, 303.

Kādî Abdulcebbar, bilgi temeli olmayan i'tikâdî, taklîd; bilgi temeli olan i'tikâdî ise nazar olarak değerlendirmiştir. Ona göre mukallid olarak kalmak, ahlâkî anlamda istenmeyen bir durum olarak konumlandırıldığı için kişinin bu taklîd halinden kurtulması gerekmektedir. Taklîd halinden kurtulmanın yolu ise nazar ve istidlâlde bulunmaktır.⁴³⁸ Basralılar, taklîdle meydana gelen bilginin epistemolojik değerinin olmadığını savunmuştur. Onlara göre taklîd, (i) ilim değildir, (ii) ilim cinsindedir ve (iii) mânâ

⁴³⁸ Kādî Abdulcebbar, *el-Muhîr bi't-Teklîf*, s. 49. Kādî Abdulcebbar'a göre, taklîd kabul edilir bir şey olsaydı öncelikli olarak peygamberlerin taklit edilmesi gerekirdi. Bu ise bâtıldır. Allah, gönderdiği peygamberini mucizesiyle desteklemiştir. Eğer nazarın doğruluğu söz konusu olmasaydı, peygamberin beşerî yönünü içeren yeme ve içme gibi eylemleri ile nübüvvetine delâlet eden mucizeleri arasında ayırım yapılamazdı. Peygamberlere tâbi olma, onların ortaya koyduğu deliller üzerinden yapılan akıl yürütmelere dayanmaktadır. Bu demektir ki, peygambere ait olan söz, delil olmaksızın kabul edilemez. Yani peygamberin peygamberliğini tespit eden akıldır. Kişi, yalancı peygamberlerle gerçek peygamberin farkını ancak akletme yoluyla ortaya koyabilir. Ayrıca eğer muhalifler iblis kıyas yaptı ve hataya düştü, yani buna binaen nazar fâsittir, taklîdden başka bir yol yoktur derlerse, Kādî Abdulcebbar'a göre bu, bâtıl bir çıkarsamadır. Çünkü taklîdde yapılacak olan hata kıyasta yapılacak olan hatadan daha büyüktür. Bu durumda taklîdin geçersizliği ortaya çıkmaktadır. Bkz. Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 63; a.mlf., *Muğnî*, "en-Nazar ve'l-Ma'ârif" XII/124-5; a.mlf., *el-Muhtasar Dinin Temel İlkeleri*, s. 120 vd. Belhî de nübüvvetin doğruluğunu mucizeye dayandırmaktadır. Buna göre, mucizenin mucize olduğunu anlamak ve bunu peygamberin doğruluğuna delil kabul etmek, akli bir çıkarsama gerektireceğinden; Belhî'ye göre, peygambere itaatin, istidlâl yoluyla gerçekleştiğini; dolayısıyla taklîd barındırmadığını ifade edebiliriz. Belhî, *Tefsîr*, s. 49, 261, 262.

değildir. Bu sebeple taklîdle bilgi elde edilmez. Fakat bir mânâ sebebiyle taklîd, ilim olabilir.⁴³⁹ Çünkü bilgi, bilen kişinin bilgi nesnesi hakkında sükûn-u nefse sahip olmasını sağlayan bir mânâdır.⁴⁴⁰ Yani onlara göre taklîdle elde edilen bilgide sükûn-u nefis gerçekleşmemiştir. Bu sebeple Zeyd'in evde olduğunu bizzat idrâk etmekle başkasını taklîd ederek bilmek aynı şey değildir. Çünkü kendi idrâkiyle bu bilgiye sahip olan kişi, şüpheye düşmezken; başkasını taklîd ederek bu bilgiyi edinen kişi, en basit bir sorgulamayla şüpheye düşecektir.⁴⁴¹

Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin bilgi anlayışına göre, *taklîd*in, bilgi edinme yolu olarak kabul edilemeyeceği görülmektedir.⁴⁴² Kendi bilgi tanımındaki *i'tikâd* (اعتقاد الشيء على ما هو به) ifadesi, taklîdi, bilgi olarak görmediğini açıkça ortaya koymaktadır. Çünkü ona göre bilgi, sadece doğru bir nazar süreci sonunda tevli'd etmektedir. Nazar, bireye ait bir fiil olup, kendisinden aracı olmaksızın meydana gelir. Nazar ve taklîdi karşılaştırmalı olarak değerlendiren Belhî'ye göre, sağlıklı yürütülemeyen bir düşünme (النظر, البحث, التقييس) sürecinden sonra elde edilen bilgi hakkında dahi güvenirlilik söz konusu edilemezken; taklîdi bilgi elde etme yolu olarak kabul etmek mümkün değildir.⁴⁴³

Belhî, insanları düşünmekten alıkoyan, akletmekten uzaklaştıran ve taklîd yapmaya iten sebepleri de anlamaya çalışmaktadır. Ona göre bu sebeplerden biri, nazar yapanlar arasında görülen ihtilaflar olabilir. Kişi bu ihtilafların gerekçelerini anlamaktan

⁴³⁹ Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 287.

⁴⁴⁰ Kādî Abdulcebbar, *Muğni*, "en-Nazar ve'l-Ma'ârif" XII/13.

⁴⁴¹ Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 302.

⁴⁴² Nîsâbûrî, Belhî'nin, mukallidin inandığı şeyin doğru olması durumunda, taklîdin de bilgi değeri taşıdığını kabul ettiğine ilişkin görüşüne yer vermektedir. Ancak elimizdeki veriler, Nîsâbûrî'nin bu iddiasını doğrulamamaktadır. Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 302.

⁴⁴³ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 41; a.mlf., *Makâlât*, s. 561.

kaçınıp taklîd etmeyi tercih edebilir. Fakat Belhî'ye göre bir kişinin söz konusu ihtilaflar sebebiyle taklîde yönelmesi, doğru değildir; zira mukallidler arasında da birçok ihtilaf ve dalâlet bulunmaktadır.⁴⁴⁴ Belhî, burada örnek olarak, Mecûsî, Senevî, Yahudî vb. olan insanların, inanç ve düşünce bakımından atalarını taklit etmesinin onları sürüklediği yanlışlığa işaret etmektedir.⁴⁴⁵ Dolayısıyla Belhî'ye göre ihtilâfin asıl sebebi, taklîddir. Zira akıl ortak paydası, insanların üzerinde uzlaşabilecekleri bir temel sağlamaktadır. Bu bakımdan Belhî, insanın tarihî tecrübesine dikkat çekerek *taklîdle helak olanların, nazarla helak olanlardan çok olduğuna*⁴⁴⁶ vurgu yapmaktadır. Çünkü Belhî'ye göre taklîd, tehlikeli ve öldürücü zehir konumundadır. Nazar süreci, sağlıklı bir zeminde işletilemese dahi nazarın, taklîd gibi düzeltilemez sonuçları bulunmamaktadır.⁴⁴⁷

Bu doğrultuda, Belhî'nin, taklîdî, insanların sahip olabilecekleri zihnî bir gerçeklik olarak kabul ettiği; fakat ona epistemik bir değer yüklediği görülmektedir. Belhî, bilgi edinme sürecindeki bilinçlilik halini temele almakta; bu bilinçlilik halinin ise nazar ve istidlâl yoluyla sağlandığına işaret etmektedir. Objektif ve tarafsız bir nazar süreciyle elde edilen bilginin ise insanların uzlaşmasını sağlayabileceği bir zemin olduğundan

⁴⁴⁴ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 41; a.mlf., *Makâlât*, s. 561.

⁴⁴⁵ Mâturîdî de Belhî gibi herhangi bir sorgulama yapmaksızın ataların inanç ve geleneklerine uyma, sayısal çoğunluktan kaynaklı bir inanç ve görüşü kabul etme veya bir inanç ve görüşe körü körüne tabi olma şeklindeki taklîdin mazur görülemeyeceğini ifade etmektedir. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 39-40.

⁴⁴⁶ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 41; a.mlf., *Makâlât*, s. 561. Kādî Abdulcebbar da benzer şekilde, taklîdle hata etmenin sorumluluğunun, daha büyük olduğuna işaret etmektedir. Kādî Abdulcebbar, *Muğni*, "en-Nazar ve'l-Ma'ârif" XII/124-125, 172.

⁴⁴⁷ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 41; a.mlf., *Makâlât*, s. 562.

bahsetmektedir. Bu doğrultuda, Belhî'nin bilginin evrensel değerinden bahsettiği sonucuna varılabilir.

Bilgi anlayışını bu temel üzerine kuran Belhî'nin, taklîdi, bilgi kaynağı olarak kabul etmesi mümkün görünmemektedir. Belhî'nin taklîdi, cehâlete sürükleyen bir fiil olarak değerlendirmesi⁴⁴⁸ ve nazar ve istidlâle bilgiye dönüştürülmediği takdirde cehâlet kategorisinde⁴⁴⁹ kabul etmesi de bu görüşümüzü desteklemektedir. Çünkü Belhî'nin düşünce sisteminde ilim ve cehâlet, hak ve bâtıl gibi birbirine tümüyle zıt şeylerdir: *Cehâlet tümüyle bâtıl olduğu gibi ilim de tümüyle hakır.*⁴⁵⁰ Bu bakımdan, cehâlet ile özdeş görülen taklîdin, ilim kategorisine dahil edilmesi, Belhî'nin bilgi anlayışıyla tutarlı değildir.

Taklîdin bilgi kategorisine dahil edilemeyeceğine ilişkin bir diğer gerekçe ise Belhî'nin 'şüphe' konusundaki görüşleridir. Belhî, mukallidin, her an şüpheyeye düşebilir durumda olduğunu belirtmektedir. Şüphe ise Belhî'nin epistemolojisinde bilginin zıddı konumundadır.⁴⁵¹ Bu yaklaşım da Belhî'nin taklîde bilgi değeri yüklediğini göstermektedir.

3.1. Belhî'de Taklîdî İmanın Geçerliliği

Kelâmcıların çoğu, imanın delil ve bilgi üzerine inşa edilmesi gerektiği konusunda özel bir duyarlılık ortaya koyma çabasıdadır.⁴⁵² Belhî de bu bağlamda bir anlayış

⁴⁴⁸ (فكذلك كان التقليد مورطا في الجهل) Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 41; a.mlf., *Makâlât*, s. 562.

⁴⁴⁹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 41, 52; a.mlf., *Makâlât*, s. 562, 573.

⁴⁵⁰ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 52; a.mlf., *Makâlât*, s. 573.

⁴⁵¹ Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 338.

⁴⁵² Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Ay, "Kelâm'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:1(2011), s. 55-65.

geliştirmiştir. Ona göre, insanın ilk görevi (*evvelü'l-vâcibât*), Allah'ı bilmektir.⁴⁵³ Bu bilme ise varlıktan hareketle mümkündür. Bu sebeple, Belhî'ye göre Allah'a iman, temeli ve gerekçeleri açısından delil ve bilgi üzerine kuruludur.

Belhî, delilsiz ve akıl yürütmede bulunmaksızın iman eden kimselerin durumunu, isim vermeden bazı fırkalar üzerinden aktarmaktadır. Bu fırkalardan kimine göre mukallid, mü'min olarak kabul edilmiş; fakat Allah katındaki durumu hakkında fikir beyan edilmemiştir. Kimine göre ise mukallid, mü'min olarak değerlendirilmiş; fakat Allah katında mü'min olarak kabul edilmeyebileceği görüşü benimsenmiştir. Kimine göre de hiçbir delile dayanmaksızın i'tikâd eden kimse, i'tikâdı hakîkate uygun olması durumunda, hem kendileri nezdinde hem de Allah katında mü'min olarak kabul edilmiştir. Mü'min kabul edildiği için sevabı da hak etmiştir; ancak eğer mukallidin i'tikâdı küfre mutabık ise bu kimse delil olmaksızın ve nazara başvurmaksızın; yani taklîdle inandığı için bu sevap ona ulaşamayacaktır. O zaman da hem kendilerine göre hem de Allah katında bu kişi kâfir olarak değerlendirilmiştir.⁴⁵⁴

Mu'tezilî düşüncede taklîdin geçersiz olduğu ve reddedilmesi gerektiğine ilişkin yaklaşımın gerekçesi, onların akıl ve teklif konusundaki temel iddia ve tezleriyle ilişkilidir. Nitekim onlara göre taklîd, akli işlevsiz hale getirdiği için geçersizdir. Çünkü nazar eylemi, bireye ait düşünsel bir eylemdir. Mu'tezilî kelâmcılara göre, delile dayalı temellendirmeler ve tasdik yoluyla elde edilen kazanımlar, ancak belli meşakkat ve zorlukları aşmakla mümkündür. Bundan dolayı meşakkatsiz bir imandan bahsedilemez. Tasdik, tek başına meşakkat içermez. Meşakkat, tasdike giden süreçte söz konusudur. Bu sebeple onlara göre, ölmek üzere olan bir kişinin imanı fayda getirmez.⁴⁵⁵ Onlara göre,

⁴⁵³ İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, s. 382.

⁴⁵⁴ Belhî, *Makâlât*, s. 371.

⁴⁵⁵ Nesefî, *Tabsıra*, I/43-4.

yükümlülükler meşakkat içerdiği için yerine getirildiği zaman övgü ve sevap; terk edildiğinde günah ve kınama gerektirir.⁴⁵⁶ Teklîf, mükellef açısından külfet ve meşakkat içeren fiilleri kapsar. Buradan yola çıkarak, Allah'ı bilmek için gerekli olan (*vâcib*)⁴⁵⁷ nazarı terk eden kişi (*mukallid*), bu tutumuyla meşakkat yüklenmemiş olmaktadır. Bu sebeple Kādî Abdulcebbar, nazarı terk edenin günah işlediğini ve kınanacağını ifade etmektedir.⁴⁵⁸ Mukallid, nazar ve istidlâli; yani öncelikli yükümlülüklerden birini terk ettiği için bu tutum nedeniyle, iman ile küfür arasında bir konumda (*el-menzile beyne'l-menziletayn*) yer alır. Ebû Ali el-Cübbâi ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâi de mukallidi mü'min kategorisinde görmemişlerdir.⁴⁵⁹

Belhî, taklîdi onaylamasa da onun sosyal ve antropolojik bir gerçeklik olduğunun farkındadır. Ona göre, özellikle avam taklîd etmeye eğilimlidir.⁴⁶⁰ Bu bağlamda, hakkı ve hakîkati taklîd eden bir kimse; yani doğru ve iyi olanı taklîd eden bir kimse, *ma'zûr* olarak

⁴⁵⁶ Belhî'ye göre de sevap, amellerin kadri kadardır. Belhî, *Tefsîr*, s. 56.

⁴⁵⁷ Mu'tezilî düşüncede insan sorumluluğu bağlamında kullanılan *vâcib*, gücü yeten bir kimsenin yaptığında övgüyü terk ettiğinde kınanmayı hak ettiği bir fiildir. Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 39-40. Ayrıca bkz. Sibel Kaya, *Mu'tezile'de "Vücûb Alellah" Düşüncesi*, Doktora Tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Kelâm) Anabilim Dalı, 2020, s. 14-5.

⁴⁵⁸ *Muğni*, "en-Nazar ve'l-Ma'ârif" XII/293, 444.

⁴⁵⁹ Nesefî, *Tabsıra*, I/43.

⁴⁶⁰ İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, s. 5.

isabet etmiş (*musîb*)⁴⁶¹ ve bu yönüyle kurtuluşa ermiştir.⁴⁶² Belhî'ye göre taklîd yoluyla ulaşılan sonuç, gerçekliğe uygun ise bu yolla gerçekleşen iman sahih ve geçerlidir.⁴⁶³ Belhî'nin epistemolojik çözümlemesinin bütünselliği ve genel karakteristiği dikkate alındığında, taklîdî iman konusunda onun sosyolojik ve antropolojik gerçekliği gözetildiği söylenebilir. Bu bağlamda, onun konu hakkında kullandığı *ma'zûr* ve *musîb* kavramları, taklîdî imanın geçerliliğine zemin oluşturur. Belhî'nin epistemolojik anlayışında ve buna bağlı olarak kurguladığı iman teorisinde, insanların kültürel, sosyal ve zihinsel kapasitelerini ve eğilimlerini hesaba kattığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Belhî'nin bu yolla insanları tekfîr etmekten imtina ettiği de görülmektedir. Bu noktada karşımıza iki temel ilke çıkmaktadır:

1-*Allah'ı bilme gerekliliği*: Ona göre insan için ilk yükümlülük (*evvelü'l-vâcibât*), Allah'ı bilmektir. Bu da ancak nazar vasıtasıyla mümkündür. Tüm insanlar için Allah'ı bilmeyi zorunlu gören Belhî, bu bilgiyi elde etmenin herkes için nazar yoluyla gerçekleşemeyeceğinin, olgusal bir gerçeklik olması açısından farkındadır.

⁴⁶¹ Bustî, Ebû'l-Kâsım (ö. 420/1029?), *Kitâbu'l-Bahs an Edilleti't-Tekfîr ve't-Tefsîk*, thk. Wilferd Madelung-Sabine Schmidtke, Tahran: Merkez Neşr Dânişhânî, 2003, s. 26.

⁴⁶² Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-Mesâil*, IV/170a. Basralılar ise nazarın vâcipliğine vurgu yaparak, hakkı taklîd edenin kurtulamayacağını ifade etmektedirler. Onlara göre şayet taklîd caiz olsaydı nazar geçersiz olurdu. Dolayısıyla onlara göre, akli yetkinliğe sahip olduğu halde, kişi, nefsin sükununu gerektiren bir i'tikâdla Allah'ı bilmeyi gerçekleştirilmemişse tekfîr edilir. Taklîd yoluyla bilmek sonucu değiştirmez. Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-Mesâil*, IV/170a; Bustî, *Kitâbu'l-Bahs*, s. 26.

⁴⁶³ Kâdî Abdulcebbar, *Muğnî*, "en-Nazar ve'l-Ma'ârif" XII/124-125; Nisâbü'rî, *Mesâil*, s. 302; Neseî, *Tabsıra*, I/60.

2-Mizaç: Bireylerin nazara başvurma kapasitelerinin farklı olduğu gerçeğinden hareket eden Belhî, insanları ikili bir ayırım üzerinden değerlendirir. Ona göre, *insanların bazıları (Allah) bilgisini elde etmeye eğilimlidir (كفوا)* ve *bunlar nazar ehlidir (ashâb-u nazar)*. Diğerleri ise *taklîde ve zanna başvurmaya eğilimlidir (كفوا)*. Bunlar da *avam, köleler ve kadınların çoğudur*.⁴⁶⁴ Belhî, iman anlayışını, insanlar hakkında düşündüğü bu epistemolojik ayırma göre kurgulamıştır. Buna göre, insanlardan bazıları (*ehlü'n-nazar*), bilgiye dayanarak iman ederler, bazıları ise (*mukallid*) bilgiye ve istidlâle dayanmaksızın taklîd ve zan⁴⁶⁵ yoluyla iman ederler. Bu demektir ki, Belhî'ye göre iman, her zaman bilgiyle gerçekleşmemektedir. Ona göre, nazar ehli olan insan kategorisi, din konusunda araştırma ve düşünmeye istekli olup doğru olana da yine araştırma ve yöntemle yönelenlerdir. Bunlara gereken, bir delîl vasıtasıyla doğru bilgi ve hakikat açıkça ortaya çıkana kadar tüm çabalarıyla araştırma yapmak ve akıl yürütmede bulunmaktır. Bu kişiler

⁴⁶⁴ Bu görüş aynı zamanda Ebû İshak el-Ayyaş'ın da benimsediği bir görüştür. Bkz. İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, s. 5. Belhî, mükellefler içerisinde derin kavrayış ve nazar/istidlâlden uzak kimselerin bulunabileceğini, Bakara, 2/50. âyetini gerekçe göstererek temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre İsrailoğullarının ekserisi böyle olup, hissî mucizeler ile uyarılmışlardır. Bu tip insanlar, kendilerine gösterilen bu mucizelerden sonra dahi putlara tapan bir kavme rastladıklarında, ...*Ey Musa! Onların tanrıları olduğu gibi, sen de bizim için bir tanrı yap! ... (A'raf, 7/138)* demişlerdir. Belhî'ye göre Araplar, böyle değildiler. Araplar, duyulardan daha çok akıllarını kullanma, dilin inceliklerine vakıf olma gibi eğilimler taşımaktaydılar. Bu sebeple Allah, onlara ince delîller ve latîf mucizeler göndermiştir. Bkz. Belhî, *Tefsîr*, s. 116; Râzî, *Tefsîr*, 3/197.

⁴⁶⁵ Belhî, i'tikâdın olumsuz anlamda kullanımını, kimi zaman "zannetmek" şeklinde ifade etmektedir. Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 41-3, 48, 52 vb.; a.mlf., *Makâlât*, s. 561-4, 569, 573-4.

ancak bu şekilde dini diğer sapkın görüşlere karşı koruyabilir ve o görüşlerle tartışabilirler. Ehl-i nazarın dışındaki insan tipine gereken ise din konusunda kendilerine sunulan delilleri ve gösterilen yolu takip etmektir. Ne zaman ki gittikleri yolla ilgili ihtilaf söz konusu olur, o zaman genelin kabul ettiğine aykırı olup olmadığına bakarlar. Eğer aykırı ise yanlış, aykırı değilse doğru olarak kabul ederler.⁴⁶⁶ Bir anlamda genelin kabulü olan inançlar, şüphe ve ihtilaflardan uzaktır.⁴⁶⁷ Aslında bu iki doktrin birbirini tamamlamaktadır. Belhî'ye göre insana ilk gereken Allah'ı bilmektir. Fakat insanların mizaçları farklıdır. Kimi nazar yapabilme kapasitesine sahipken bir kısım insan,

⁴⁶⁶ Belhî, çoğunluğa göre hareket etme yönelimini, kişilerin zihnindeki *ehl-i sünnet ve'l-cemaat* düşüncesine bağlı bir şekilde de izah etmektedir. Belhî'ye göre, bir kişinin bir grubu taklîd etme gerekçesi, onların *ehl-i sünnet ve'l-cemaat* olduğunu düşünmesi olabilir. Bu durumda o kişi ile ilgili iki durum söz konusudur: (i) Bu kişi, *sünnet* ve *cemaat*in ne olduğunu bilerek o grup müntesiplerini taklîd etmektedir. Fakat Belhî'ye göre burada taklîd söz konusu değildir; çünkü kişi, *sünnet* ve *cemaat*'in ne olduğunu ancak nazar ve delille bilebilir. (ii) Bu kişi, söz konusu zümrenin ibadetlerinin çokluğuna bakıp onlar hakkında söylenenlerin doğru olduğunu düşünerek o grup müntesiplerini taklîd etmektedir. Fakat Belhî'ye göre, bu temele dayanarak bir grubun ehl-i sünnet ve'l-cemaat ilan edilmesi doğru değildir; çünkü farklı bir grubun ibadetleri çokluk bakımından daha üst bir seviyede bulunabilir. Dolayısıyla bu görüş herhangi sağlam bir delil barındırmamaktadır. Belhî'nin bu yaklaşımından hareketle, çoğunluğun taklîd edilmesinin geçerliliğiyle ilgili olumlu bir yaklaşımının olmadığını söyleyebiliriz. Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 54; a.mlf., *Makâlât*, s. 576.

⁴⁶⁷ Belhî, *Makâlât*, s. 73-4.

kendilerine verilen bu imkânı kullanamamaktadır.⁴⁶⁸ Bu açıdan Belhî, taklîdî imanın geçerliliğini kabul etmekten ziyade, bu koşullardan dolayı taklîden iman etmenin olgusallığının farkında olduğunu göstermektedir. Ayrıca taklîdi, cehâletle ilişkilendiren Belhî, taklîdi ma‘zûr görse bile cehâleti ma‘zûr görmemektedir. Çünkü ona göre cehâlet, hakikat değeri barındırmamaktadır.⁴⁶⁹ Dolayısıyla Belhî, bir olgu olarak câhil mü‘minler olabileceğini ifade etmektedir.⁴⁷⁰

Belhî'nin insan kapasitesi hakkındaki hiyerarşik değerlendirmesinin onun sosyolojik anlamda iyi bir gözlemci ve tarihçi olmasıyla da yakından ilgili olduğu söylenebilir. Ona göre taklîd, insan ile ilgili bir gerçekliktir. İdeal anlamda olması gereken şey, bireyin düşünerek ma‘rifetullâha ulaşması ve bu bilgiyle bir farkındalık

⁴⁶⁸ Belhî'nin insanların nazarda bulunabilme kapasitesi hakkında yaptığı ikili ayırım, insanları yaratılışta eşit görmediği anlamına gelmemektedir. Ona göre, insanlar kendilerine verilen akıl melekesini farklı kullanmaktadır. Bu, istek ve irâdenin dışında yaşam koşullarından dolayı da söz konusu olabilmektedir. Kur'ân'da, insanların anlayış farklılığıyla ilgili olarak üç ayrı yoldan bahsedilmesi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Nahl Sûresi 16/125. âyet, bu bağlama dikkat çeken bir vurguyla, insanın doğru yola hikmetle, güzel öğütle ya da güzel bir tartışmayla davet edilmesinden söz etmektedir. İbn Rüşd de meseleyi aynı zaviyeden ele almıştır. Ona göre, insanların tabiatları konusunda aralarında farklılık söz konusudur. Söz konusu âyetten yola çıkarak, kendi sosyolojik statüsüne göre kimi insanların burhanla, kimilerinin cedelle, kimlerinin de hatabî (*iknâî*) ifadelerle, tasdikte bulduklarını ifade etmektedir. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl el-Keşf an Minhâci'l-Edille* Felsefe Din İlişkileri, hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2015, s. 83-4.

⁴⁶⁹ Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 38, 41; a.mlf., *Makâlât*, s. 557, 562.

⁴⁷⁰ Bkz. İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, s. 5.

kazanmasıdır. Halbuki taklîd eden kişide, bu anlamda bilinç oluşmaz. Yani kalbin yapısı gereği bilgiyle beslenmesi ve kendi yapısından bilgi üretmesi gerekir. Bu sebeple anlama kapasitesi kişiden kişiye değişir. Kişilerin bilgi birikimi bunu göstermektedir. Fakat toplumda bilme süreçlerinden uzak olan ve aklî melekelerini geliştiremeyen kesimlerin ma‘rifetulâhı elde etmeleri, başkaları vasıtasıyla olmaktadır. Bu öngörülen ya da beklenen bir durum değil; aksine kültürel ve toplumsal tecrübeler yoluyla gerçekleşen bir durumdur. Belhî, bu durumu görmezden gelmeyip, bu insanların başka seçenekleri olmadığı için onların imanı hakkında kültürel bir vasatı ortaya koymaktadır diyebiliriz.⁴⁷¹ Çünkü insanların sahip olduğu çevresel imkânlar değişkendir. Bu imkanların değişkenliği ise insanın anlama, düşünme, irâde etme gibi temel eylemlerini dahi sınırlayabilmektedir. Belhî'nin taklîdle ilgili değerlendirmelerinde açık olan şudur ki; ona göre birtakım koşullardan dolayı bilginin taklîdi mazur görülse dahi taklîd yoluyla edinilen bilgilerin

⁴⁷¹ Ebû'l-Kâsım el-Bustî, Belhî tarafından, insanların geneli için söz konusu edilen olgusal gerçekliğin, insanlar için alt bir sınır olarak kabul edilebileceğine işaret etmektedir. Bkz. Bustî, *Kitâbu'l-Bahs*, s. 26. Onun bu ifadeleri, Belhî'nin taklîd konusundaki gerçekçi yaklaşımının farkında olduğunu göstermektedir. Fakat Bustî aynı farkındalığı, Belhî'nin bilgi tanımında yer verdiği i'tikâd kavramını anlamlandırmada göstermemekte ve Belhî'nin ilmi, 'delîlden meydana gelmese bile' bir şeye olduğu haliyle i'tikâd, olarak kabul ettiğini ifade etmektedir. Bustî, delîlden meydana gelmeme iddiasına ise bilginin sükûn-u nefisle ilişkilendirilmemesi ve mukallidin mü'min olarak kabul edilmesini delîl göstermektedir. Bustî'nin bu görüşlerinin Belhî'nin bilgi sistematığı açısından doğruyu yansıtmadığı görülmektedir. Zira Belhî, bilgi tanımında delîllendirme/ispât yöntemini kullanmaya özel vurguda bulunmaktadır. Bkz. Bustî, *Kitâbu'l-Bahs*, s. 26; ayrıca bkz. Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-Mesâil*, IV/170b.

doğrulanması kişisel akıl yürütmeye sağlanmalı ve geçerliliği delil yoluyla doğrulanmalıdır.

Benzer bir durumun, Hz. Peygamber dönemi için geçerli olup olmadığına ilişkin tartışmalarda, Belhî'nin bulunduğu konum ise şu şekilde izah edilebilir: Belhî'ye göre, o dönemde; peygamberin hayatta olması, âyetlerin kişilerin tecrübelerine konu olarak açık ve anlaşılır bir biçimde nüzûl etmesi ve insanları zihnî anlamda ikna etmesi; inanç konusunda ek delillendirmelere ihtiyaç oluşturmamıştır. Bir başka ifadeyle, delil olmak bakımından peygamberin bizâtihi varlığı ve kişilerin nüzûl ortamına şahitlik etmeleri yeterliydi ve bu sebeple, nazar ve istidlâlde bulunmaya gereksinim duyulmamaktaydı. Belhî'ye göre, Hz. Peygamber dönemindeki bu durumu temele alarak hiçbir dönemde nazar ve istidlâlde bulunmaya ihtiyaç bulunmamaktadır demek doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü sonraki dönemler için nazar ve istidlâlin gereksizliğinin ifade edilmesi, peygamberin vefatından sonra sahabenin, tâbiinin ve onları takip edenlerin bu amaca yönelik olarak yaptığı gerek sözsel gerekse eylemsel birtakım faaliyetlerin geçersizliği anlamına gelmektedir.⁴⁷² Dolayısıyla Cüşemî'nin iddia ettiği gibi, Belhî, peygamber döneminde yaşayanların hakîkate ve hidâyete nazar yoluyla ulaşmadıklarını, peygamberden sonra fethedilen topraklarda da İslâm'ın, Müslümanlardan etkilenilerek kabul edildiğini söyleyerek taklîde meşruiyet vermemekte,⁴⁷³ yalnızca peygamber döneminde bu türden bir ihtiyacın olmadığından, delilin bizzat ellerinde olduğundan bahsetmektedir.

Sonuç olarak, Belhî'nin taklîde kognitif bir değer yüklediği; hatta taklîdi cehâlet kategorisinde ele aldığı açık olmakla birlikte; *iman* söz konusu olduğunda konuya daha ihtiyatlı yaklaştığı görülmektedir. Salt *bilgi* meselesinin söz konusu edildiği

⁴⁷² Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 41; a.mlf., *Makâlât*, s. 561.

⁴⁷³ Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-Mesâil*, IV/170b.

kısımlarda, Belhî'nin taklîdi olumsuzlama bakımından gösterdiği net tavrın, iman konusunda devam ettirilmeme gerekçesi ise imana ilişkin kararın Allah'a ait görülmesi olduğu söylenebilir.

Bir başka açıdan, Belhî'nin, önemli bir sosyolojik gerçekliğe tekabül eden bu durumu yadsımaması da dikkate değerdir. Çünkü Belhî, konu hakkındaki doğru/ideal temeli ilkesel olarak ortaya koymakta; "birinin sözlerini tasdik eden, ona itaatte bulunup boyun eğen herkes mutlak manada *mü'min* olarak isimlendirilmez"⁴⁷⁴ demektedir. Benzer şekilde *mü'min* kavramını amel-iman birlikteliği açısından ele alan Belhî,⁴⁷⁵ salt tasdikî *mü'min* olmaya yetmeyeceğini de ifade etmektedir.⁴⁷⁶ Zira ona göre *tasdik*, itaat niteliğindeki tüm fiil ve durumları içine almaktadır.⁴⁷⁷ Bu açıdan, tasdik dayalı imanın,⁴⁷⁸ akıl ve bilgi merkezli epistemik bir temele yerleştirildiği görülmektedir.⁴⁷⁹ Çünkü Belhî, "ey imân edenler! iman ediniz"⁴⁸⁰ ifadesini, iman edenlerin sağlıklı ve sağlam olan hal üzere kalmaya devam edilmesinin emredilmesi olarak yorumlamaktadır.⁴⁸¹ Bu da ancak bilinçli bir bakış açısı gerektirmektedir.

⁴⁷⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 518.

⁴⁷⁵ Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 526.

⁴⁷⁶ Belhî, *Tefsîr*, s. 277.

⁴⁷⁷ Belhî, *Tefsîr*, s. 213.

⁴⁷⁸ *Tasdîk* ifadesinin, epistemolojik olarak teknik bir terimi karşıladığı; yani iman ederek tasdikte bulunan bireyin, "Tanrı vardır" önermesini kalbinde onayladığı belirtilmiştir. Engin Erdem, "Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Bilgi ve İman", s. 66.

⁴⁷⁹ Bkz. Mahmut Ay, "Kelam'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar", *A.Ü.İ.F.D.*, 52:1(2011), s. 55.

⁴⁸⁰ Nîsâ, 4/136.

⁴⁸¹ Krş. Belhî, *Tefsîr*, s. 174 (Nîsâ, 4/136); ayrıca bkz. Tûsî, *et-Tıbyân*, III/357, 358.

Belhî'nin Allah'ı bilmenin insan için ilk gereklilik olduğu konusundaki yaklaşımının da taklîdi imanın geçerliliği konusu dikkate alınarak şekillendirilmiş olduğu söylenebilir. Zira Kādî Abdulcebâr'a göre insanın üzerine düşen ilk sorumluluğun "nazar" olduğu belirtilmekteyken; (ان النظر هو اول الواجبات);⁴⁸² Belhî'ye göre ilk sorumluluğun, "Allah'ı bilmek" olduğu aktarılmaktadır (ان العلم بالله تعالى هو اول الواجبات).⁴⁸³ Kādî, insan için *Allah'ı bilmeyi* değil de *nazarı* dînen ilk gereklilik olarak görme gerekçesini şu şekilde açıklamaktadır: "Nihâî amaç zaten Allah'ı bilmektir. Allah'ı bilmenin de nazarla mümkün olduğu açıktır. Aksi takdirde Allah'ı bilmek vâcib olmazdı."⁴⁸⁴ İnsan için akıl yürütmenin, nazarın, istidlâlin önemini eserlerinin pek çok yerinde vurgulayan Belhî'nin, insanın yerine getirmesi gereken ilk sorumluluğu *Allah'ı bilme* şeklinde değerlendirmesiyle, taklîdî imanı ma'zûr ve musîb görmesinin ilişkili olduğu söylenebilir.

Belhî tarafından, taklîdî imanın ise *ma'zûr* ve *musîb* kavramları temelinde değerlendirmeye konu edildiği görülmektedir. Buna göre, ya insanın bizâtihi kendisine

⁴⁸² Kādî Abdulcebâr, *Şerh*, s. 39, 45, 69, 87.

⁴⁸³ İbnû'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, s. 382.

⁴⁸⁴ Kādî Abdulcebâr, *Şerh*, s. 72. İbnû'l-Melâhimî, Basralılarla Bağdâtlıların fikir ayrılığının sadece ibareden kaynaklandığını (*hilâfrâci ile'l-ibâre*) ifade etmektedir. O, bu noktada tüm Mu'tezilîlerin Tanrı bilgisine ulaşmanın nazarla mümkün olduğu konusunda mutabık olduğunun altını çizmektedir. Cürcânî de buradaki tartışmaların lafzî olduğunu belirtmektedir. Her iki durumda da amaç ma'rifetullahtır. Nazar, Allah'ı bilmek için gerekli olan süreçtir ve ma'rifetullahtan öncedir. Kendi başına amaçsız olarak insana vâcib olması ma'kûl değildir. Bkz. İbnû'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, s. 382; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/358, 360, 366; ayrıca bkz. Fahreddîn Râzî, *el-Muhassal/Kelâma Giriş*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, s. 33-4.

ya da haricî sebeplere bağılı birtakım sınırlılıklarının (*ma'zûr*) onu taklîdî imana yönlendirebileceğı söz konusu edilmektedir. Bu yönelimin *hakk* ya da *bâtıla* isabet etme bakımından ise iki ihtimali bulunmaktadır. Bu doğrultuda, Belhî'nin geçerli gördüğü, kişinin hakka ve hakîkate isabet eden (*musîb*) taklîdî imanıdır.

4. Şüphe (الشك/الشبهة)

Ebû'l-Kāsım el-Belhî'nin bilgi sisteminde şüphe, genel kabullerden ve geleneksel yaklaşımlardan farklı, özel bir anlamda kullanılmaktadır. Ona göre şüphe, bilginin zıddı konumdadır.⁴⁸⁵ Oysa geleneksel literatürde, çoğunlukla bilginin karşıtı ve onun zıddı olarak yalnızca cehâlet yer almaktadır.⁴⁸⁶

Belhî'nin bilgi sisteminde cehâlet, kanıta veya delîle ihtiyaç duyan bilinebilir şeyler hakkındadır. Bu yönüyle cehâlet daha çok delîl, hakîkat ve i'tikâd kavramlarıyla ilişkilidir.⁴⁸⁷ Çünkü Belhî'nin sistematüğinde bilgi, ancak delîl ve istidlâle dayalı bir şekilde oluşmaktadır. Bilinmeyen (مجهول) ise delîle ve istidlâle muhtaç olan şeydir.⁴⁸⁸ Bu bakımdan, Belhî'ye göre *cehâlet, hakîkat ile i'tikâd arasındadır*.⁴⁸⁹ Bir başka ifadeyle, *cehâlet, hakîkat ile temellendirilmeyen bilmeme halidir*.⁴⁹⁰ Dolayısıyla Belhî'nin bilgi sisteminde *cehâlet, tümüyle bâtil; ilim ise tümüyle hak*⁴⁹¹ olarak değerlendirilmektedir.

⁴⁸⁵ (ان الشك معنى من المعاني يضاد العلم) Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 338.

⁴⁸⁶ İsfehânî, *Müfredât*, s. 655; ayrıca bkz. Hüseyin Atay, "Müslümanlarda Şüphecilik", *AÜİFD*, XXVIII (1986), s. 2.

⁴⁸⁷ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 52, 54; a.mlf., *Makâlât*, s. 573, 575.

⁴⁸⁸ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 51; a.mlf., *Makâlât*, s. 572.

⁴⁸⁹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 52; a.mlf., *Makâlât*, s. 573.

⁴⁹⁰ Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 38; a.mlf., *Makâlât*, s. 558.

⁴⁹¹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 52; a.mlf., *Makâlât*, s. 573.

Belhî'ye göre şüphe de *bilmeme haline* karşılık gelmektedir. Söz konusu bilmeme halinin özne açısından üç durumu içerdiği görülmektedir: (i) İlgili konu hakkında bilgi sahibi olmamak, (ii) ilgili konu hakkında bilgi sahibi olmadığının farkında olmamak, (iii) ilgili konu hakkında neyin doğru neyin yanlış olduğunu bilememek.⁴⁹² Belhî'ye göre, bu durumlara sebebiyet veren şüphenin kişide oluşma sebebi ise delil yokluğudur. Bu doğrultuda Belhî, delilinin yokluğunda kalpte şüphenin hâkim olacağını önemle vurgulamaktadır. Çünkü ona göre hakikat, içinde şüphe barındırmamakta; kesinlik içermektedir.⁴⁹³ Bir başka ifadeyle ona göre bilgi, delile ve istidlâle bağlı olarak oluşurken; şüphe de ancak delil ve istidlâl ile giderilebilir.

Bu durumda Belhî'ye göre bilginin, yalnızca cehâletin değil, şüphenin de zıddı olduğu açıklık kazanmaktadır.⁴⁹⁴ Bilginin zıddı olmak bakımından cehâlet ve şüphe arasındaki fark ise şu şekilde açıklanabilir: Cehâlet, bilinebilir olan bir şeyin bilinmemesi; bilinebilir olan şey hakkında hiçbir nazar ve istidlâl sürecinin işletilmemesi; bununla birlikte buna ihtiyaç da duyulmaması durumu söz konusudur. Bir başka açıdan ise cehâlet, kişinin, kendisinin doğru bilgi sahibi olduğuna ilişkin kesin inancıdır (*i'tekade el-cehle*).⁴⁹⁵ Çünkü kişi bulunduğu hale ilişkin eminlik durumu yaşamaktadır; dolayısıyla nazar sürecine gidilmemektedir. Şüphe ise gerçekte bilinebilir olan şeyin, bilinebilir olup

⁴⁹² Bkz. Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 339.

⁴⁹³ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 42, 43; a.mlf., *Makâlât*, s. 563.

⁴⁹⁴ Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kādî Abdulcebbar'a göre ise kendisindeki taalluk, delil ile medlûl arasındaki taalluk gibi olmadığı için şüphe, kalp fiilleri gibi bir mânâ değildir. Bu yüzden onlara göre şüphe, bilginin zıddı değildir. Ayrıca onlara göre, düşünme, ancak medlûle dair kuşkuyla birlikte doğruluk kazanır. Bkz. Kādî Abdulcebbar, *Muğnî*, "en-Nazar ve'l-Ma'ârif" XII/11, 113, 189; Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 338.

⁴⁹⁵ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 38; a.mlf., *Makâlât*, s. 558

olmadığına emin olunamamasıdır. Dolayısıyla şüphe hali, kişinin o şeyle ilgili bilgi edinmesinin önündeki engeldir.

5. Hakikat (الحقيقة)

Belhî'nin bilgi sistemindeki temel kavramlardan biri de *hakikat*dir. Belhî, hakikati, bir şeyin özü veya mâhiyeti olarak kabul etmektedir. Her şeyin kendine özgü bir mâhiyet ve özünün olduğunu düşünen Belhî, bunun bilinebilir olduğunu savunmaktadır. Bir şeyi, diğerlerinden ayıran bu özün/mâhiyetin/hakikatin, bir gerçekliğinin olduğunu vurgulayan Belhî; bir şeye ait bilginin, bu gerçekliğe bağlı olarak oluştuğunu savunmaktadır. Ona göre, bilinen şey/*ma'lûm*, bir hakikati olduğu için bilgiye konu olmaktadır.⁴⁹⁶ Bu sebeple ona göre, epistemik bir temele sahip olan hak (gerçek/varlığı sabit olan), olumsuzlanamayan şeydir (لم يكن الى دفعه سبيل فهو حق).⁴⁹⁷ Bir başka ifadeyle, Belhî'ye göre, *ma'lûm* (varlık-*delil*) bir hakikate delâlet etmezse, medlûle (bilgi) de delâlet etmez.

Belhî'ye göre, bir şeyi bilmek, o şeyin hakikatini bilmek (*'alâ mâ hüve bihî*) demektir. Dolayısıyla, Belhî'ye göre, bir şeyin mâhiyeti ile hakikatinin, epistemolojik bir zeminde örtüşür hale geldiği söylenebilir. Bir başka açıdan ise Belhî'nin, bir şeyin varlığı ile mâhiyetini birbirinden ayırdığı görülmektedir. Çünkü Belhî'nin bilgi tanımından anlaşıldığına göre, bir şeyin var olmasının (*inniyyetu 'ş-şey'*) dışında, bir de hakikati (*'alâ mâ hüve bihî*) bulunmaktadır. Ona göre bir şeyin hakikati ise o şeyin mânâsıdır, bu da o şeyi kendine özgü kılan gerçekliktir. Bir başka ifadeyle, bir şey ne üzere bulunuyorsa, bu onun hakikatidir. Bu hakikat, aynı zamanda bir şeyi diğer şeylerden ayıran bir

⁴⁹⁶ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 71; a.mlf., *Makâlât*, s. 594.

⁴⁹⁷ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 51; a.mlf., *Makâlât*, s. 572.

gerçekliktir.⁴⁹⁸ Bu şekilde Belhî, şey'lerin kendine ait hakikatleri olduğunu, o şeye ait bilginin de bu hakikat dolayısıyla gerçekleştiğini savunmaktadır. Bu noktada Belhî'nin bilgiyi bir mânâdan dolayı değil, özsel olarak (لعينه/لذاته) bilgi kabul etmesi,⁴⁹⁹ daha anlaşılır olmaktadır. Zira Belhî'nin hakikat anlayışı, onun bilgiyi bizâtihî bilgi olarak değerlendirmesinin temelini teşkil etmektedir.

Bir başka açıdan, Belhî'nin epistemolojisinde hakikat, duyu bilgisiyle ortaya koyulabilir bir şey değildir. Zira duyular, varlığı yalnızca renk, tat, ses gibi özellikler üzerinden duyusal idrâk sınırları içerisinde algılayabilir; fakat varlığın hakikatının ne olduğuna ilişkin bir çıkarsamada bulunamaz. Zira bu çıkarsamanın yapılabilmesi, varlık (*delîl*) üzerinden gerçekleştirilen istidlâl ile mümkündür. Bir başka ifadeyle, bir varlığın hakikatının/mâhiyetinin bilinmesi için duyu verileri yeterli değildir; bilme, ancak nazar ve istidlâl ile gerçekleşebilir. Nazar ve istidlâl sürecini işleten ise akıldır. Aklın bir *âlet* olarak insana ait olması ise akıl yürüterek hakikati ortaya koyanın insanın kendisi olduğunu göstermektedir.⁵⁰⁰ Dolayısıyla, hakikatin varlıkla ilişkisi, ontolojik anlamda duyuları devreye sokarken, hakkında delîl getirilmesinin gerekmesi epistemolojik düzeyde olup akılı/insanı devreye sokmaktadır. Bu bakımdan, Belhî'nin bilgi sisteminde, hakikati tespit etme amacıyla işletilen nazar sürecinin ve bu süreç sonunda kişide bilgisel kesinlik halini meydana getiren i'tikâdın, temel öge olduğu görülmektedir. Dolayısıyla hakikat olanın dışında bir şeye i'tikâd etme ise *cehâlet* anlamına gelmektedir.⁵⁰¹ Yani Belhî'ye göre, hakikat yoksa bilgi de yoktur.

⁴⁹⁸ Belhî, (حقيقة الشيء التي هي معناه والتي من أجلها كان على ما هو عليه، والتي بها يفصل بينه وبين غيره) ⁴⁹⁸

Uyûnu'l-Mesâil, s. 94; a.mlf., *Makâlât*, s. 616.

⁴⁹⁹ Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 287.

⁵⁰⁰ Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 33, 37, 38, 51, 81; a.mlf., *Makâlât*, s. 552, 557, 604.

⁵⁰¹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 38; a.mlf., *Makâlât*, s. 558.

Bu doğrultuda, Belhî'nin epistemolojisinde hakikat, sabit ve değişmezdir. Fakat hakikatin bilinmesi, özne ile ilgili bir durumdur; dolayısıyla değişkendir. Öznenin hakikati yanlış değerlendirmesi ve ona i'tikâd etmesi, kendi nazar süreciyle ilgilidir. Bu doğrultuda cehâlet, kişinin yanlış bilgiye i'tikâdı anlamına gelmektedir. Bu da hakikati yanlış anlama demektir. Belhî'ye göre temel önermelerden hareket edilip, doğru bir nazar süreci işletildiğinde, bâtıl olarak değerlendirilen cehâlet, hak olarak değerlendirilen ilme evrilecektir.⁵⁰²

Hakkın her zaman bâtılı ortadan kaldırdığını (ان يد الحق مبسوطه علي كل باطل) ifade eden Belhî'ye göre,⁵⁰³ hakkın bâtılı geçersiz kılma yolu ise delîldir. Batılın, üzerine bina edildiği bir temeli yoktur. Bâtılın, delil ve burhânî temellendirmeden (سلطان البراهين والحجج) yoksun olması ise epistemik bakımdan vehim, şüphe, zan gibi zihnî hallere sebebiyet vermesine neden olmaktadır.⁵⁰⁴ Bu bakımdan bilgi konusunu, hakikatin temeline yerleştiren Belhî'nin, hak ve bâtıl ayrımını ortaya koymayı amaçladığı söylenebilir.

⁵⁰² Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 41, 52; a.mlf., *Makâlât*, s. 562, 573.

⁵⁰³ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 52; a.mlf., *Makâlât*, s. 574.

⁵⁰⁴ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 51-2; a.mlf., *Makâlât*, s. 573-4; *Nîsâbûrî, Mesâil*, s. 313.

D. BELHÎ'DE VARLIK-BİLGİ İLİŞKİSİ

1. Varlık/ Varlığın Bilgisi

Kelâm'da bilginin imkânı, varlığın hakîkatinin bilinmesine bağlıdır. Bir başka ifadeyle, bütün bilgilerimizin oluşma zemini olarak varlık bilgidен önce gelmektedir; zira hem duyuvarın hem de aklın işlevsel kılınması varlığın bulunmasına bağlıdır. Dolayısıyla ma'lûm ilme değil, ilim ma'lûma tabidir. Çünkü bilgi olmasa bile varlık var olmaya devam eder.⁵⁰⁵

Varlık,⁵⁰⁶ tanımını yapılamayacak kadar açıktır;⁵⁰⁷ dış dünyada veya zihinde oluşu fark etmeksizin taşınan ortak bir niteliktir.⁵⁰⁸ Varlığı tanımlayan ifadeler, kendisinden daha açık ve net olmadığından, tanımlanması için başka kavramlara ihtiyacı yoktur. Varlık, epistemolojik olarak, bilme, algılama, anlama anlamında zihnî; ontolojik olarak ise bir şeyin gerçekliğinin olması, var olması anlamında harîci varlığa işaret

⁵⁰⁵ Bkz. Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001, s. 25.

⁵⁰⁶ Arapça "vcd" kökünden türetilen *vücûd* kavramı, "kaybolan şeyi bulmak, bir şeye ulaşmak; sahip olmak, zengin olmak" anlamına geldiği gibi yine aynı kökten *vicdân* kavramıyla ilişkili olarak algılamak (*idrâk*) manasında, beş duyunun her biri aracılığıyla elde edilen veya algılanan şey olarak varlığın, olgusal bir gerçekliğe tekâbül etmesiyle epistemolojinin de nesnesi olduğuna delâlet etmektedir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, "v-c-d" mad. III/445; İsfehânî, *Müfredât*, s. 1537-39.

⁵⁰⁷ İbn Sînâ, *Metafizik İlâhiyât-ı Şifâ*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011, s. 37; Fahrüddîn Râzî, *Muhassal*, s. 43.

⁵⁰⁸ İbn Sînâ, *Metafizik İlâhiyât-ı Şifâ*, s. 41.

etmektedir.⁵⁰⁹ Varlığın mâhiyeti, tıpkı parçanın bütünden küçük olduğunun bilinmesi gibi zihin tarafından doğrudan bilinir. Karşıtı olan "yokluk" kavramı da varlıktan hareket edilerek bilinmektedir.⁵¹⁰ Bu bağlamda varlık, bütün varlıkları içine alan en genel kavramdır.⁵¹¹

İlk kelâmî tartışmalara bakıldığında, varlığa ait herhangi bir tartışmanın söz konusu olmadığı görülmektedir.⁵¹² Konu, hicrî ikinci yüzyılın başlarında, yaratma bağlamında fikir beyanları söz konusu olsa da; henüz felsefî ve teolojik anlamda sistematik bir hüviyete sahip değildir. İlk defa Câ'd b. Dirhem (ö. 124/742), Cehm b. Safvân (ö. 128/745) ve Câ'fer es-Sâdık (ö. 148/765) tarafından cevher ve arzılardan hareketle âlemin hudûsunun ispatı; Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50) tarafından ise Allah'ın bilgisi ve kudretiyle ilgili olarak *cüz'ü lâ-yetecezzâ* (cevher-i ferd, atom) tezinin ispatı ve hudûsun önermesel olarak ifade edilmesiyle bilginin temeline varlık yerleştirilmiş olmaktadır.⁵¹³

⁵⁰⁹ Bilgi teorisinin tüm boyutlarıyla belirlenmesinin ancak ontoloji temelinde başarılacağı ve ontoloji temelli bilginin imkânı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Nicolai Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, trc. Harun Tepe, Ankara, 1998.

⁵¹⁰ Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik İlâhiyât-ı Şifâ*, s. 42; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: İklim, 1987, s. 117.

⁵¹¹ Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Ankara, 1999, s. 197; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1978, s. 185.

⁵¹² Varlık düşüncesinin Kelâm'daki yeri, ortaya çıkışı ve gelişim süreci hakkında detaylı bilgi için bkz. Mahmut Ay, *Sadruşşerî'a'da Varlık*, s. 52-79.

⁵¹³ Hayyât, *İntisâr*, s. 40, 43; Belhî, *Makâlât*, s. 451; Kādî Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 95; İbn Hazm, *el-Fasl*, III/896; Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II/312-4.

Kelâmcıların *cevher-i ferd* anlayışının kaynağı ile ilgili olarak çeşitli değerlendirmeler söz konusudur. Kelâm'daki atomcu anlayışın kaynağı olarak çoğunlukla Antikçağ Grek düşüncesi gösterilmektedir. Fakat konuya bütüncül bakıldığında, bu mümkün görünmemektedir.⁵¹⁴ Çünkü kelâmcılar, atomculuklarını materyalist bir temele dayandırmadıkları gibi bu fikre karşıt olan Aristocu âlem anlayışına da sahip değillerdir.⁵¹⁵ Kelâm'da, Allah ve âlem arasındaki ilişkinin atomistik önermelerden kurulu bir akıl yürütmeye açıklanması, Mu'tezile kelâmının başarısı olarak görülmüş; onların bu yöntemi, Yunan atomculuğunun aksine Allah'ın varlığı ve birliğini ispatlamada kullandıkları belirtilmiştir.⁵¹⁶ Örneğin, Demokritos atomculuğundan hareket eden Ebû'l-Huzeyl, maddenin sonsuza dek bölünemeyeceği konusunda Yunan felsefesiyle mutabık olmasına rağmen; atomların yaratılmış olduğu ve bu yaratılmışlığın bir başlangıcı ve sonu olduğu savunusunda onlardan ayrılmaktadır. Bu doğrultuda,

⁵¹⁴ Bkz. Shlomo Pines, *İslâm Atomculuğu*, s. 102-103.

⁵¹⁵ Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, Ankara: Doğubatu, 2017, s. 127; Kutluer, "Cevher", *DİA*, 7/452; Anthony Kenny, *Antik Felsefe Batı Felsefesinin Yeni Tarihi*, çev. Serdar Uslu, İstanbul: Küre Yayınları, 2011, s. 50; Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 28; Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 485; Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumunu*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011, s. 76; Mehmet Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, İstanbul, 2016, s. 33.

⁵¹⁶ Josef Van Ess, "Mu'tezile: İslâmın Akılcı Yorumu-II", çev. Veysel Kasar, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl:14, sayı: 21, Ocak-Haziran 2009, 174-5.

kelâmcıların hareket noktası ve sonuç açısından Antikçağ Grek atomculuğundan farklı özgün bir atomculuk anlayışı geliştirdikleri görülmektedir.⁵¹⁷

Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin bilgi konusunda özellikle muhatap aldığı sofist yaklaşım, insanın doğrudan idrâk ettiği varlık karşısında olumsuz bir tavır takınarak nesnel bilginin mümkün olmadığını iddia etmiştir. Varlığın hakikatini ve bilginin

⁵¹⁷ Kelâmcıların atomcu nazariyeyi farklı bir şekilde ele almaları, kelâmın felsefî ve fizikî derinlikten yoksun olmadığını göstermektedir. Krş. Richard M. Frank, "Kalam and Philosophy, A Perspectif from One Problem", *Islamic Philosophical Theology*, ed. Parviz Morewedge, Albany, 1979, s. 73; Muhammed Bâsil et-Tâî, "Kelâm Kozmolojisinin (Dakîku'l-Kelâm) Bilimsel Değeri", çev. Mehmet Bulğen, *M.Ü.İ.F.D.*, 39 (2010/2), 149-62. Kelâm atomculuğu dolayısıyla ulaşılan metafizik ve ahlâkî sonuçlar, vasıta olarak kullanılan fiziğin ve hizmet ettiği teolojinin eşit ve dengeli bir şekilde kullanıldığını ortaya koymaktadır. Mehmet Bulğen, "Klasik Dönem Kelâmında Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 33 (2015): 39-72, 40, 52-55. Çünkü kelâmcılar, sadece teolojik savunma amacıyla değil, hem vahyî önermelerin doğayı işaret etmesinden dolayı hem de birer hakikat arayıcısı olarak doğaya ilgi duymuş, bilinçli bir şekilde onunla etkileşimde olmuş, araştırmalarda bulunmuşlardır. Dolayısıyla onların amaçlarının hakikati ortaya koymak olduğu söylenebilir. Bkz. Alnoor Dhanani, *Kalâm and Hellenistic Cosmology*, s. 37; Anton M. Heinen, "Kelâmcılar ve Matematikçiler: Süregelen Neticeleriyle Bir Tartışmanın İzleri", çev. Mehmet Bulğen, *MÜİFD*, 43 (2012), s. 307. Elimizdeki metinlere bakıldığında; kelâmcıların cevher-araz, cisim, boşluk, hareket ve nedensellik gibi konuları diğer din ve düşünce sistemleriyle tartıştıklarından daha fazla kendi aralarında tartıştıkları görülmektedir. Bu bakımdan Hayyât'a göre, uzmanlık gerektiren *dakîku'l-keâm* konusunda, Mu'tezile'nin tartışabileceği düşünce grubu dahi yoktur. Hayyât, *İntisâr*, s. 13, 14, 43.

imkânını reddeden bu yaklaşımın, Allah'ı bilme konusunda sorunlara yol açmasından dolayı Belhî'nin epistemolojisinde varlık konusu önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü metafiziğin en temel konu başlığı varlıktır ve varlık, metafizik bilginin imkân zeminidir.

Bu bağlamda, Belhî'ye göre, *varlık* (الإننيات) *mutlaktır*. Çünkü *inniyyete i'tikâd* yani varlığın bilgisi, inkâr edilemez ölçüde açıktır. *Bu, ilk i'tikâdlardandır*. Yani o, ilk bilinenlerdendir.⁵¹⁸ *Bu, gözün gördüğü her şeyde böyledir*. Yani ona göre varlığı bilmek zarurî ilk bilgilerdendir.⁵¹⁹

Belhî'ye göre, insanın ilk yükümlülüğü (*evvelü'l-vâcibât*) olan ma'rifetullâh, sadece nazar ve istidlâlle mümkündür. Dolayısıyla varlık, istidlâl yapabilmenin temeli ve imkânı açısından da önem arz etmektedir. Belhî, *Uyûn'ul-Mesâil ve'l-Cevâbât* adlı eserinde baştan sona bu hususa yer vermiştir. Söz konusu eserde, şâhid âleme ait bilgiyi kapsamlı bir şekilde anlamlandırmak için varlık bilgisini, dolayısıyla eşyanın doğasını keşfetmeye götüren kozmoloji temele alınmıştır. Belhî'nin, diyalektik tarzda ayrıntılı bir şekilde ele aldığı kozmolojik argümanlar, teolojik yorumlarının temelini oluşturduğu için ayrıca bir öneme sahiptir.

Belhî'ye göre, şâhid âleme ait bilgiyi edinmenin ilk yolu ise duyulardır. Belhî duyulara konu olan hâricî varlığı, ilimlerin aslı olan zorunlu şeyler olarak görmektedir. Ağacın ağaç olmasının delilinin, 'ağaç olması' olduğunun ancak duyuyla bilinebilmesi, buna örnek olarak verilebilir. Duyuyla algılananların *zorunlu* olarak değerlendirilmesi;

⁵¹⁸ Belhî, burada i'tikâdı "bilgi" anlamında kullanmıştır. Belhî, *Makâlât*, s. 575. Varlığın mutlak olması da varlığın bütün mevcutlarda ortak olmasıyla ilişkilidir. Eğer varlık tüm mevcutlarca paylaşılan ortak bir zemin olmasaydı; o şeyin varlığına dair i'tikâd/bilgi çeşitlilik gösterirdi. Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/488, 490; Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001, s. 11.

⁵¹⁹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 53, 55, 75, 85; a.mlf., *Makâlât*, s. 575.

Belhî'nin, duyu bilgisi ile zarûrî bilgiyi imkân açısından eşitlediğini göstermektedir. Çünkü ona göre hâricî varlık, kendisini idrâk edeceğimiz duyuya (*hâsse*) sahip olduğumuz için başka bir delîle ihtiyaç duyulmayacak şekilde zorunlu olarak bilinmektedir. Dolayısıyla duyularla idrâk edilen şeylerin inkârı, zarûraten idrâk edilen şeylerin de inkârını gerektirmektedir. Bu bakımdan varlık, bizâtihi *delîl*dir. Delîle bilinen de ma'lûmdur. Bu sebeple Belhî'ye göre ilim, ma'lûma tâbidir. Burada Belhî, varlığın (*mevcûd*) insanın algılayabildiği bir gerçeklik olduğunu temellendirme çabasıdadır. Bu görüşünden hareketle, Belhî tarafından, duyu bilgisini inkâr edenler ile Sofistlerin aynı düzlemde değerlendirildiği görülmektedir.⁵²⁰

Bir başka açıdan Belhî'ye göre, *mevcûd*, bilinmeden önce var olduğu gibi bilindikten sonra da vardır.⁵²¹ Yani varlığın bilinmeden önce ve sonra var olması, onun bilinmesini sağlamaktadır. Yoksa idrâk edenin onu bilmesi mümkün olmazdı. Varlığın bilinebilir olması, bilen öznenin bilme yetisinin işleyişi ile varlığın yasalarının işleyişi arasında mutabakat olduğunun işaretidir.⁵²² Hem fizik alemdeki varlık, olgu ve olaylara ilişkin bilgi elde edebilmenin hem de metafizik âleme ilişkin istidlâl yapabilmenin temeli ve imkânı olması; varlığın/âlemin 'bilgi kaynağı' olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla kişinin hem şahid hem de gâib âleme dair istidlâlî bilgi üretebilmesi varlık (*delîl*) olmadan ma'kûl ve mümkün değildir.⁵²³

⁵²⁰ Bkz. Belhî, *Makâlât*, s. 78, 566; a.mlf., *Tefsîr*, s. 109.

⁵²¹ Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 300.

⁵²² Bkz. Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 25.

⁵²³ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 44; a.mlf., *Makâlât*, s. 564. Kâdî Abdulcebbar bu temelde, Ebû Abdullah el-Basrî ve (ö. 369/979) Bağdât Mu'tezilesi'ne göre *mevcûdun* var (*kâin*) ve gerçek (*sâbit*) anlamında kullanıldığını tespit etmiştir. Fakat ona göre bu tanım açık olmadığı için doğru değildir; çünkü tanımın, tanımlanandan daha açık ve net olması

Buna göre, Allah'ın dışındaki cevherler ve arazlardan müteşekkil her şeyi ifade eden "âlem",⁵²⁴ Belhî'nin epistemolojik değerlendirmelerini dayandırdığı varlık alanıdır. Arapça alâmet, nişan koymak manasında *alm* kökünden türeyen âlem, ilim ile ortak köke sahiptir.⁵²⁵ Bu ortaklık, âlemin hem yaratıcının varlığına alâmet olması hem de O'nun bilinebilmesinin imkânı olmasına işaret etmektedir. Dolayısıyla âlem, Allah'ın varlığı ve kendisine delâlet eden fiillerinin bilinmesine vesile olan şey olması bakımından bilinenden bilinmeyene istidlâlin zeminini oluşturmaktadır.

Mu'tezilî bilginler gibi Belhî de âlemin sonradan yaratıldığını, varlığı cevher ve arazlara ayırarak temellendirmeye çalışmış ve hayatın bizzat Allah tarafından yaratıldığını ve başlatıldığını âlemden hareketle ispat etme çabasında olmuştur. Belhî'ye göre âlemin var olması, Tanrı'nın onu irâde etmesine bağlıdır. Bu bakımdan âlem,

gerekmektedir. *Mevcûd* ifadesi, *kâin* ve *sâbit* ifadesinden daha açıktır. Ayrıca "kâin, sâbit olandır", "sâbit, kâin olandır" şeklinde ifade edildiği için tanımda gereksiz tekrarlar söz konusudur. Ona göre "kâin" ifadesi mekânda yer tutan cevher için kullanılmasından dolayı mevcûdu mekânda yer tutmasına göre tanımlamak ne kadar doğrudur? Bu değerlendirmelerden sonra o, mevcûdu, çeşitli sıfat ve hükümlerin kendisinde açığa çıkmasının imkân dahilinde olmasıyla açıklar. Fakat yine de mevcûd ifadesini bu tanımlamadan daha açık ve net görmektedir. Bu sebeple de tanımından daha açık ve anlaşılır olduğu için mevcûdun tanımının yapılmaması daha doğrudur. Kādî Abdulcebbâr, mevcûdun hakikatini sorana da varlığa doğrudan işaret etmenin yeterli olacağını ifade eder. Bkz. Kādî Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 175-6.

⁵²⁴ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 55; a.mlf., *Makâlât*, s. 576-7; Kādî Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 65; Bağdâdî, *Usûl*, s. 62; Cüveynî, *İrşâd*, s. 36; Nesefî, *Tabsıra*, I/62; Râzî, *Erbaîn*, I/15; Mahmut Ay-Engin Erdem, *İlâhiyat Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Grafiker, 2019, s. 12.

⁵²⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XII/420-421.

mümkün varlıktır. Mümkün/hâdis olan ise sonludur. Âlemin *sayılabilen* şeylerden oluştuğundan hareketle âlemin sonluluğunu savunan Belhî, *mesâfe* ve *daha az/daha çok* gibi kavramları, bu delilini güçlendirmek için kullanır. Çünkü sayılabilen şeyler sonludur.⁵²⁶ Sayısal olarak benzeri düşünülen şey de benzeri sonlu olduğu için sonludur. Bu bağlamda sonlu olmak, tam olmamayı eksik olmayı gerektirir. Ayrıca sonsuz olan kat edilemez. Halbuki âlem kat edilebilmektedir. Bu da âlemin sonlu olduğuna delîldir. Bu özellikler sonlu olana ait olduğu için sonsuz olanın sonlu olması da muhâldir. Şayet âlem sonsuz olsaydı, varlığa çıkanın kesintisiz var olması ve varlığını ebediyen sürdürmesi olası olurdu. Fakat bu, söz konusu değildir. Aynı bağlamda Belhî'ye göre sonsuz *mesâfelerden* de bahsedilemez. Mesâfe, sonlu olan şeyler hakkında söz konusudur. Çünkü sonsuz olan aşılamaz/bitimli olamaz. Mesâfeden bahsederken de sonsuzluktan bahsedilemez. Bu sebeple ona göre, 'mesâfeler sonsuzdur' denilmesi imkân dahilinde değildir.⁵²⁷

Bir başka açıdan Belhî, âlemin sonlu oluşunu, iki kişinin yan yana yürürken birinin diğerini geçmesi ve bu yüzden varacakları yere o andan itibaren diğerinden *daha az* yol kat ederek ulaşması örneği üzerinden kanıtlamaya da çalışmaktadır. Bu, şahit âlemde gözlemleyebildiğimiz bir durumdur. *Daha az* ve *daha çok*, sonlu olan hakkında kullanılan ifadelerdir. Çünkü ona göre sonsuz olan şey, sonsuz olan başka şeyden daha az ve daha çok olmaz. Buna göre, âlemin sonluluğu hakkındaki bilgimizin, duyu algıları

⁵²⁶ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 65; a.mlf., *Makâlât*, s. 587. Âlemdeki sayılabilen şeylerin, çok ve az terimlerinin onun sonluluğuna delil olması, Nazzâm'ın ifadelerinde de söz konusudur. Hayyât, bu delili, ezeli âlem inancı olanlara karşı Kelâm'ın en iyi delillerinden biri olarak tanımlamıştır. Hayyât, *İntisâr*, s. 77-8; ayrıca bkz. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 318-20.

⁵²⁷ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 69-70; a.mlf., *Makâlât*, s. 591-93.

ve tecrübe üzerine kurulduğu söylenebilir. Bir başka ifadeyle Belhî, duyu algılarına ve tecrübeye (akıl) dayanarak müşahede edilenin sonluluğundan bahsetmektedir. Yani âlemin sonluluğu bilgisini ispatta geçmişe ait bir bilgiyi kullanıyoruz, cennet ehlinin hareketleri ve nimetleri ise geleceğe aittir ve gelecek bilinemez.⁵²⁸

Belhî'ye göre, cennet ehlinin hareketleri ve nimetleri ise sonsuzdur. Bu sebeple onlar hakkında daha az ya da daha çok ifadesi kullanılamaz. Çünkü cennet ehli ve nimetleri daha varlığa çıkmadığı için bu konuda bir bilgiye sahip değiliz. Cennet nimetleri üzerinden konuyu ele alan Belhî, cennet nimetlerinin sonsuzluğunu Allah'ın takdirine bağlayarak, bunları takdîrî bilinenler olarak tanımlamaktadır.⁵²⁹ Belhî, âhiret hayatıyla ilgili epistemolojik analizini *ma'lûm* ifadesiyle yapmasına rağmen ontolojik değerlendirmesini *makdûr* kavramıyla sınırlandırmıştır. Çünkü sonsuz olan, kâdir olan ve kâdir olmaya devam eden bir fâil vardır. Bu fâil, fiil yapmaya devam etmektedir. Sonsuz olan şey, sonsuz olan diğer şeyden daha az ve daha çok olmadığı halde bu sonsuzluk ancak âhiretteki fiiller için geçerlidir. Aynı zamanda bahsedilen sonsuzluk, Allah'ın takdîriyle sınırlıdır. Bu sebeple bizim değerlendirme imkânımız söz konusu değildir. Çünkü ona göre biz henüz âhiret hayatını tecrübe etmedik ve bizim âhiretle ilgili bilgimiz sadece verilen bilgi kadardır. Bu haliyle de âhiret âlemi, *ma'lûm*dur ve *makdûr* olarak da henüz mevcut hâle gelmemiştir. Dolayısıyla takdîrî olarak bilinen sonsuzluk, yalnızca epistemolojik anlamda bir mâhiyet taşımaktadır; ontolojik olarak mevzu edilemez.⁵³⁰

Buradan hareketle Belhî'ye göre sonsuzluğun; belli bir zamanda, kendisine çizilen belli bir başlangıçla (في المستأنف) meydana gelmiş varlıklar için; yani şahid alem için söz konusu edilemeyeceği görülmektedir. Belhî bunu, bilgisel zeminde tartışmış ve böylelikle

⁵²⁸ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 65; a.mlf., *Makâlât*, s. 588.

⁵²⁹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 65, 70; a.mlf., *Makâlât*, s. 588, 593.

⁵³⁰ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 71; a.mlf., *Makâlât*, s. 594.

başlangıcı olan bir varlığın sonsuzluğunun söz konusu olmadığını "bir başlangıcı varsa bir sonu da vardır" ilkesiyle müşâhade alanından temellendirmiştir. Fakat geçmişte nasılsa gelecekte aynı bağlamda çıkarım yapılması gerektiğini vurgulaması âhiret âlemi için söz konusu değildir. Onun dünya hayatı için müşahade ve akıl yoluyla bilgisel açıdan yaptığı değerlendirme, âhiret hayatında Allah'ın takdîrine bırakılmıştır. Sonuç olarak Belhî açısından sonsuzluk, şâhid âlemdeki varlığa ait olmayıp bilgisel olarak söz konusudur. Onun için gâib âlemdeki sonsuz olan Allah dışındaki varlıkların sonsuzluğu ise Allah'ın takdiriyle sınırlandırılmıştır.

Belhî'nin âlem anlayışı, onun yeryüzünün şekli ile ilgili tespitlerini de içermektedir. Bu görüşü de yine tabiat doktriniyle ilişkilidir. O, dünyanın yuvarlak olduğunu ve evrenin merkezinde bulunduğunu ifade etmektedir.⁵³¹ Ona göre yeryüzünün evrenin merkezinde olması, ağır bir cismin merkezden evrene hareketi *tabiatıyla* mümkün olmadığı için yeryüzünün hareketsiz olmasını sağlamaktadır. Aynı dönemde Ebû Ali el-Cübbâî dünyanın düz olduğunu savunurken; Ebû Hâşim el-Cübbâî yuvarlak

⁵³¹ Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 18, 100.

olduğunu savunmuştur.⁵³² Mu‘tezile’de yerçekimi,⁵³³ dünyanın şekli, renklerin aslı gibi konuların ilk defa Belhî'nin *Uyunu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât* adlı eserinde ele alındığı ifade edilmiştir.⁵³⁴

⁵³² Dünyanın düz olduğunu iddia eden Basralılar, "yeryüzüne (bakmazlar mı), nasıl yayılmış?" (Ğaşiye, 88/20) ve "Bundan sonra da yeri düzenleyip yaymıştır." (Nâziât, 79/30) âyetlerini öne sürerek; dünyanın yuvarlak olması durumunda denizlerdeki suyun boşalıp akacağını, güneşin de farklı görülmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 101. Belhî ve Bağdatlıların dünyanın düz olmasının mümkün olmadığına yönelik delilleri ise, dünyadan çok daha büyük olan güneşin dünyanın her yerinde aynı anda doğup aynı anda batmamasıdır. Bu, dünyanın yuvarlak olduğunun kanıtıdır. Ayrıca yıldızların bazıları dünyanın belli bölgelerinde görülürken bazıları görülmemektedir. Gemi seyir halindeyken görünen yıldızlar, seyir ilerledikçe görünmez hale gelmektedir. Çünkü güneş, ay ve yıldızlar dünyayı çevreleyen feleklerdir. Dünya, dairenin ortasında bulunan bir nokta gibi tüm bunların merkezindedir. Bunlara ilaveten ay tutulması, ayın yuvarlak bir şekilde örtüldüğünü göstermektedir. Demek ki ayı örten şey yuvarlaktır. Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 102. Ay, dünya tarafından örtüldüğüne göre dünya yuvarlaktır. Belhî'nin dünyanın yuvarlak olduğunu savunan Aristo'nun *es-Semâ' ve'l-Âlem* ve Batlamyus'un *el-Mecistî* eserlerindeki delilleri üzerine istidlâl yaptığı aktarılmıştır. Bkz. Belhî, *Tefsîr*, s. 70, 260; Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 18, 100-4, 192; İbn Metteveyh, *Tezkira*, s. 527-29; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 99-100.

⁵³³ Belhî'nin, bir elmayı parmaklarıyla havada tutan kimsenin, parmağını elmadan çektiğinde onun düştüğünü göreceğini ifade etmesi yerçekimiyle ilgili araştırmalarının olduğunu göstermektedir. O, düşme olayının tevlîd etmesini, parmağı elmadan çekmekle ilişkilendirirken ona karşı çıkan Ebû Hâşim, Newton'un (ö. 1727) yerçekimi görüşüne daha yakın bir şekilde düşme olayını maddenin ağırlığıyla ilişkilendirmiştir. Bkz. Hatice

Bu bağlamda Belhî'ye göre, bilginin imkânı açısından varlık dolayısıyla âlem önem arz etmektedir. Bilen öznenin akledebilir olması ve varlığın akledilebilir olması arasındaki ilişki, metafizik bilginin imkânı ve ma'kûliyeti açısından temel oluşturmaktadır. Çünkü ona göre metafizik bilgi, şâhid âlemdeki varlıkla ilişkilidir (*istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib*). Bu da onun nesnel bir zeminden hareket ettiğini, bilgi yaklaşımının varlığı/delili temel almasından dolayı objektif karakterli olduğunu göstermektedir.

2. Tabiat

Ebû'l-Kâsım el-Belhî'ye göre varlıklar, belirli bir şekilde hareket etmeleri için kendilerine ait özel tabiatlara sahiptir.⁵³⁵ Ona göre, cisimlere ait tabiatlar, cisimlerin arazlarını belirlemektedir. Belhî'ye göre her ne kadar *Allah Teâlâ başka bir şekilde yaratmaya kâdir olsa da* varlık, belirli tabiatlardan meydana gelmiştir. Bu tabiatlar hiçbir şekilde değişmez. Tabiatı aynı kaldığı müddetçe buğdaydan arpanın meydana gelmesi

Arpaguş, "Bağdat Mu'tezile Ekolü: Kâ'bî Örneği", s. 176-7. Krş. Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 205, 207; Reşîd Hayyûn, *Mu'teziletu'l-Basra ve Bağdât*, s. 454.

⁵³⁴ Reşîd Hayyûn, bu konulardaki oldukça ince ve ayrıntılı açıklamalarından hareketle, Belhî'nin bir laboratuvarı olabileceğini ifade etmiştir. Bkz. Reşîd Hayyûn, *Mu'teziletu'l-Basra ve Bağdât*, s. 439, 453.

⁵³⁵ Belhî, *Makâlât*, s. 595; a.mlf., *Tefsîr*, s. 57, 220, 266. Kādî Abdulcebbâr, *Muğnî*, "et-Tevlîd" IX/11; Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 133. Şeyh Müfid de Belhî'nin bu yaklaşımını aktarır ve aynı şekilde düşündüğünü söyleyerek şeriatın da bunu desteklediğini ifade eder. Aklî olarak bu fikri çürütecek bir delile rastlamadığını belirten Şeyh Müfid'e göre bu durum, Allah'ın Rubûbiyetini, hikmetini ve tevhîdini güçlendirmektedir. Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 102.

mümkün olmadığı gibi insan sperminden insan dışında başka bir canlının meydana gelmesi de mümkün değildir. Fakat bu tabiatlardan yeni bir *hey'et* meydana getirilebilir.⁵³⁶ Bir başka ifadeyle Belhî, her varlığın belirli bir tabiata sahip olduğunu ifade etmekle birlikte tabiatların karışımıyla farklı birçok varlığın meydana gelmesinden bahsetmektedir. Belhî'nin konu hakkında Nazzâm'la aynı görüşlere sahip olduğu anlaşılmaktadır.⁵³⁷ Buna göre, her cismin mezcedilmiş sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık olarak dört tabiatı söz konusudur. Bu dört unsurdan toprağın tabiatının soğuk, kuru ve ağır olmak; ateşin tabiatının sıcak, kuru ve hafif olmak; havanın tabiatının sıcak, ıslak ve latîf olmak; suyun tabiatının da soğuk, ıslak, ağır ve akıcı olmak gibi yapıları söz konusudur. Soğukluk ve yaşlık suyu, sıcaklık ve kuruluk ateşi meydana getirir. Belhî'ye göre canlıların temel maddesi olan su,⁵³⁸ ateşin zıddıdır. Bu zıtlıktan da hava oluşmuştur. Hava, su ile ateşin arasında bulunduğu için her ikisinin tabiatında var olan özelliklerden

⁵³⁶ Belhî'nin tabiat doktrinine Basralı Mu'tezilîler muhalefet etmişlerdir. Onlar, zarûrî ya da iktisâbî olarak bilinemeyeceğinden yola çıkarak şeylerin tabiatlarının kabul edilmesinin gayr-ı ma'kûl olduğunu ifade eder. Basralılara göre, Allah dilediğinde mâhiyeti değişmeksizin buğdaydan arpa, insan sperminden başka bir canlı yaratmaya kâdirdir. Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 133. Tabiatları cevher ya da araz olması açısından tartışan Nîsâbûrî, tabiatların cevher olamayacaklarını ifade eder. Akabinde, belirli bir araz türü taşımalarından ve özelliklerin kendi mahallerine has olmasından dolayı (buğday, yetiştirme/büyüme gibi bir özelliğe sahipken taş için bu söz konusu değildir; ateş yakma özelliğine sahipken toprağın yakma özelliği yoktur gibi) bunların Allah'ın irâdesi ve ihtiyârına bağlı olduğunu; yani şeylerin kendi doğalarıyla açıklanamayacağını ileri sürer. Bkz. Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 133-5; ayrıca bkz. Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 101.

⁵³⁷ Bkz. Belhî, *Makâlât*, s. 444, 453; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 102.

⁵³⁸ Belhî, *Tefsîr*, s. 269.

de almıştır. Birbirlerine dönüşmeyen bu tabiatlar bizâtihi kâim değildir. Çünkü mezcedilmişlerdir. Bu tabiatlar kesinlikle ayrı olarak var olamayacakları için, birbirinin zıddı olduğunda, birbirinden uzaklaştığında, bazısı çoğaldığı bazısı azaldığında, bazısı bazısını fesâda uğrattığı bazısı bazısını uzaklaştırdığında, illet ölçüsünde (علي قدر العلة) onları birleşmeye zorlayan bir zorlayıcının (قاهر) olması gerekir. Dolayısıyla tabiatlar, bir zorlayıcı (قاهر) tarafından sonradan meydana getirilmiştir. Ona göre, tabiatları sonradan meydana getiren de ayrı oldukları halde bir araya getiren de O'dur. Bu birleşme eğer bir kâhir ve sâni' olmaksızın imkân dahilinde olsaydı, bu, kâhir ve sâni' için mümkün ve münasip olurdu. Bu tabiatların bir kâhir olmadan birleşebileceklerinin kabulü halinde dahi, tabiatlara koyulan ilkelerin yaratmayla ilişkili olması, bunun Allah'ın fiili olduğu sonucunu vermektedir. Sonuçta her iki halde de kâhir ve sâni' olmadan bu birleşme söz konusu olamaz.⁵³⁹ Yani tabiatlar ayrı ayrı olamayacakları gibi katı determinizmle de bir araya gelmezler. Onları ilk olarak yaratan da belli bir ölçüde bir araya gelmelerine sebep olan da Allah'tır. Yani tabiatlar bizâtihi fâil olmayıp hâdistirler. Dolayısıyla tabiatlar (tiba') sayesinde oluşumların mahalli meydana gelmektedir. Örneğin, duyuların işlevsel hale gelmesi tabi yetenekleri sayesinde. Gözün görmesi, kulağın duyması; aynı şekilde ateşin tabiatında bulunan yanabilecek şeyleri yakması bunun gibidir. Belli bir tabiatta meydana gelen şey (ما يتولد), kendisinde matbu' olan birtakım özelliklerin fiile sebebiyet vermesiyle açığa çıkar. Bu ise gerçekte tabiatın (tiba') bir fiili değildir.⁵⁴⁰

Belhî, eşyanın kendine has bir tabiata sahip olduğuna ve insanın da dört tabiattan yaratıldığına işaret ederek, bu görüşünü Kur'an'daki bazı âyetlerle desteklemeye çalışır.⁵⁴¹ Onun tabiat anlayışı, bazı yönlerden benzerlik taşısa da Nazzâm ve Câhız gibi

⁵³⁹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 72-3; a.mlf., *Makâlât*, 595-7; a.mlf., *Tefsîr*, s. 220, 266, 291.

⁵⁴⁰ Bkz. Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 101.

⁵⁴¹ A'râf, 7/57, 58; Mu'minûn, 23/12. Bkz. Belhî, *Tefsîr*, s. 220, 266.

ashâbu't-tabâi' olarak anılan âlimlerin tabiat anlayışı ile aynı değildir. Belhî, tabiat görüşüyle Mu'tezile içinde ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Başka bir ifadeyle o, başka herhangi bir âlimde bulunmayan kendine özgü bir tabiat anlayışı geliştirmiştir.⁵⁴² Belhî, kendi döneminde, tabiatların katı nedensellikte mezcolduğunu savunanları, *mülhid* olarak nitelendirmektedir. Onlara göre, tabiatları birleşmeye bir zorlayıcının zorlaması gerekmez ve bu katışmada illet yarım (نصف) vecihtir.⁵⁴³

Belhî, varlığını kabul ettiği bu tabiatların kıldemini reddeder.⁵⁴⁴ Ayrıca o, tabiatların fâil olduğu görüşünü semantik analizlerden hareketle de reddeder. Ona göre

⁵⁴² Belhî, *Makâlât*, s. 474-8; amlf., *Tefsîr*, s. 58; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 101, 103-4.

⁵⁴³ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 73; a.mlf., *Makâlât*, s. 596; a.mlf., *Tefsîr*, s. 220, 266. Belhî'ye göre tabiatların birleşmesinde oran, her zaman yarı yarıya olmak zorunda değildir. Halbuki mülhidlere göre oran hep yüzde elli olmak üzere sabittir. Yani onlar için katı nedensellik söz konusudur. Çünkü onlar tabiatların kendi kendine oluştuğunu iddia etmektedirler. Bu, onların, tabiatların fâil olduğunu düşündüklerini göstermektedir. Farklı oranlarda birleşme olunca bir zorlayıcıya yani dışardan bir müdahaleye ihtiyaç vardır. Fakat katı nedensellikte bir hâdise/kâhire ihtiyaç yoktur. Bu anlatılanlardan; mülhidlerin, *materyalist-evrimci* görüşü ya da *mekanik nedenselliği* savundukları söylenilebilir. İlki, nedenselliğin arka planında tabiat üstü ve maddi olmayan belirleyici bir gücü kabul etmezken; ikincisi, cansızlar âlemindeki aynı nedenlerin aynı sonuçları doğurduğunu savunarak tabiattaki düzenlilikten bahsetse de aslında iki görüşün de iddiası, Belhî'nin ifadesiyle karşılaştırsak, *kâhir gücü* reddetmeye yöneliktir. İlâhî fiillerde sebeplilikle ilgili olarak kelâmcıların ve karşıt görüşlerin fikir ve iddialarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Sinan Öge, *Allah'tan Âlem'e İlâhî Fiiller*, Ankara: Araştırma, 2009, s. 74-5 vd.

⁵⁴⁴ Belhî, *Tefsîr*, s. 220.

"soba yanıyor" dilsel bir ifade olarak kendi kendinin fâili değildir. Onu yakan insandır; dolayısıyla fâil de insandır. Eğer, insanların kullanımında olan ifadeler üzerinden, sanki tabiat fâilmiş gibi "ateş yaktı, kar soğuttu/üşüttü" denilirse bu da geçersiz bir çıkarsamadır.⁵⁴⁵ Çünkü ona göre insanlar günlük dilde bu sözlerle birlikte "filan kimse, bu kitabı ateşle yaktı, bu suyu karla soğuttu" şeklindeki ifadeleri de kullanmışlardır. Dolayısıyla "yürümek onu yordu", "ateş (humma) onu helak etti" şeklindeki ifadelerdeki gibi yakma fiilini ateşin dışında bir yakana, soğutma fiilini karın dışında bir soğutana nispet etmişlerdir. Burada Belhî, dilden hareket ettiği gibi kendi kozmolojik yaklaşımında arazların fâil olması da söz konusu olmadığından, çok açık bir şekilde literatürde kendisine tabiatları kabul etmesinden dolayı yöneltilen eleştirilere cevap vermiş olmaktadır. Ona göre şayet fâil, tabiatı gereği yani ihtiyar olmaksızın fiil yapıyorsa, tabîi olarak fiilinden ayrılmazdı. Bu da fâilin fiiline önceliğinin olmadığını ve fâilin fiil yapmaya ezelden beri devam ettiğini yani "ezelî olarak fâil" olduğunu gösterir. Bu da fiil ve fâilin aynı anlama gelmesi demek olacağı gibi fiile de ezellilik atfetmek anlamına gelir. Bu sebeple ona göre bunun doğru olması mümkün değildir.⁵⁴⁶

Belhî'nin tabiat doktrini aslında onun tevhîdi temellendirmek için oluşturduğu ontolojik bir zemin olarak değerlendirilebilir. Çünkü ona göre tevhîd, Allah'ın yaratıcı olduğuna bilerek iman etmeyi kapsamaktadır.⁵⁴⁷ O, tabiat doktrinini hikmet bağlamında ele almıştır. Bu bağlamda o, "Onunla taneler ve bitkiler ve birbirine sarmaş-dolaş bahçeler çıkaralım diye..."⁵⁴⁸ âyetini, Allah'ın gayesiz, sefeh iş yapmadığına delil olarak kabul

⁵⁴⁵ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 83-4; a.mlf., *Makâlât*, s. 607.

⁵⁴⁶ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 89; a.mlf., *Makâlât*, s. 611.

⁵⁴⁷ Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 109; a.mlf., *Makâlât*, s. 631; Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 322.

⁵⁴⁸ Neb'e, 78/15-16

etmiştir. Belhî, bu âyetin Allah'ın bir şeyi başka bir şeye vasıta kılarak yaratmadığını söyleyenlerin görüşlerinin yanlışlığına delâlet ettiğini ifade etmiştir.⁵⁴⁹

Görüldüğü üzere Belhî'ye göre, Allah tarafından yaratılan tabiat, aracıdır; bağımsız ve kendi kendisinin fâili değildir. Dehriyye ve Seneviyye'de ise tabiat, âlemdeki değişimlerin asıl kaynağı olan ezeli ilke olarak kendi kendisiyle açıklanmıştır. Bu bakımdan mülhidlerin ezeli tabiat anlayışıyla Mu'tezilî kelâmcı Belhî'nin tabiata yüklediği anlam ve rol arasında ciddi farklar vardır. Belhî'de tabiatlar, insan özgürlüğünü sınırlayacak bir biçimde olmadığı gibi aksine insanın eylemlerini gerçekleştirebilme imkânını hâizdir. Ayrıca Belhî'nin tabiat yaklaşımındaki "türlerin muhafazasını teminat altına alan, her varlığın kendine özgü tabii niteliklerinin bulunduğu"⁵⁵⁰ ve "gerçekte tabiatın kendi fiili olmadığı" argümanları, Belhî'nin evrimci bakış açısını temelsiz bulduğu anlamına da gelmektedir.

Bu bağlamda Belhî, maddenin belirli bir tabiata sahip olduğunu bilgi teorisinin temeline yerleştirmiş olmaktadır. Çünkü varlık hakkında bilgi edinmenin yolu, onun hakikatlerini ortaya koymaktır. Onun tabiat yaklaşımı kişiden kişiye değişmeyen nesnel bir bilginin mümkün olduğunu teyid etmektedir. Aynı zamanda hâdis varlığın muhdisinin ve eylemlerinin bilinmesi açısından bu ontik argümanlar oldukça değerlidir. Çünkü Mu'tezile'nin temel doktrinleri olan tevhîd ve adâlet, eylemler ve sorumluluk alanları açısından epistemik temelde ele alınmaktadır. Eylemin âidiyetinin bilinmesi ise varlığın tabiatının bilinmesiyle yakından ilişkilidir.

⁵⁴⁹ Râzî, *Tefsîr*, 22/420.

⁵⁵⁰ Halil İbrahim Bulut, "Mu'tezile Mezhebinde Nedensellik Tartışmaları", *Marife*, 3/3 (2003), s. 291. Krş. Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 101.

3. Cevher-Araz

Kelâm'da varlık ve bilgi arasındaki ilişkinin tezahür ettiği tartışma alanlarından biri de *cevher*⁵⁵¹-*araz*⁵⁵² meselesidir. Kelâmcılara göre âlem; cevher, araz ve cisimlerden meydana gelmiştir. Dolayısıyla bilginin nesnesi, Tanrı, cevher ve araz başlıkları altında incelenmektedir.⁵⁵³ Buna göre, Mu'tezile'nin bilgi tasavvurunun, onların kozmolojik yaklaşımları temelinde şekillendiği görülmektedir. Ebû'l-Kâsım el-Belhî de konuyu, *Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât* adlı eserinde, varlık-bilgi ilişkisi düzeyinde ele almaktadır.

Belhî ve kelâmcılar, tevhîd gereği kıdem ve yaratma açısından âlemin mâhiyetini açıklama çabasına girmişlerdir. Çünkü Allah tarafından yaratılan âlemin kadîm olması mümkün değildir. Kendisi sonlu ve sınırlı olan âlemi oluşturan bütün varlıklar da sonlu ve sınırlıdır. Bu düşüncenin aksini kabul etmek âlemin ezeliğini kabul etmek demektir; bu da tevhîde aykırı bir anlayıştır. Kelâmcıların bölünmez cevher anlayışı, kıdemini Allah'a ait olduğunu ispatlamanın dışında; Allah'ın kâdir ve âlim olduğunu açıklamak için âlemin hudûsundan hareket ettiklerini de göstermektedir.⁵⁵⁴ Dolayısıyla kelâmcıların

⁵⁵¹ Cevher, kendi zâtı ile kaim, değişen durumlara ve niteliklere karşı kalıcı olan; arazların kendisine yüklendiği, kendisi başka bir şeye yüklenmeyen öz, mahiyet olarak tanımlanmıştır. Mahmut Ay-Engin Erdem, *İlâhiyat Terimleri Sözlüğü*, s. 28.

⁵⁵² Araz, kendi başına boşlukta yer tutmayan, bir cevhere bağlı olarak var olabilen geçici nitelik ya da durum; ilinti olarak tanımlanmıştır. Mahmut Ay-Engin Erdem, *İlâhiyat Terimleri Sözlüğü*, s. 14.

⁵⁵³ Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 55; a.mlf., *Makâlât*, s. 576-7; Eş'arî, *Makâlât*, s. 246-60; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 99; Nesefî, *Tabsıra*, I/62.

⁵⁵⁴ Bkz. İlhan Kutluer, "Cevher", *DİA*, 7/453.

*cevher-i ferd*⁵⁵⁵ teorisi; hudûs, tevhîd ve tenzîh doktrinlerini belirleyen ontolojik ve epistemolojik zemini oluşturmaktadır. Mu'tezile'nin dakîku'l-kelâma kazandırdığı ve şekillendirdiği, Eş'arî ve Mâturîdî kelâmcılar tarafından da kullanılan söz konusu teori, bir varlık anlayışı ortaya koymakta; bu anlayışa göre oluşturulan bir dünya görüşünün esaslarını belirlemektedir.⁵⁵⁶

Belhî'nin kozmolojisinde cevher, arazları yüklenen bir prensiptir. Ona göre cevher, var olduğu sürece arazları taşımak zorundadır. O, cevherlerin boyutsuz ve hacimsiz olduğunu ancak birleştiklerinde boyutlu cisimleri meydana getirdiklerini ileri sürmüştür.⁵⁵⁷ Bu bağlamda o, cisimlerin meydana gelmesi için dört cüzü yeterli görmektedir.⁵⁵⁸ Bu düşünceye göre, cevherlerin birleşerek üç boyutlu olan cismi

⁵⁵⁵ Kelâm'da, cüz'ü lâ-yetecezzâ (*el-cüz' ellezî lâ-yetecezze'*) olarak da ifade edilen cevher-i ferd (*el-cevheru'l-ferd*), cismin bölünemeyen en küçük parçası, atom anlamına gelmektedir. Bkz. Mahmut Ay-Engin Erdem, *Îlâhiyat Terimleri Sözlüğü*, s. 28.

⁵⁵⁶ Bkz. Mahmut Ay, *Sadruşşerî'a'da Varlık*, s. 56, 59.

⁵⁵⁷ Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 58.

⁵⁵⁸ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 97-8; İbn Metteveyh, *Tezkira*, s. 48. Kelâmcılar, cismin meydana gelmesi için gerekli atom sayısı hakkında farklı görüşlere sahiptir. Ebû'l-Huzeyl, bir nesneye ait altı yönün (sağ, sol, iç, dış, alt, üst) bulunmasından hareketle, cismin meydana gelmesi için altı atomun birleşmesi gerektiğini savunmuştur. Muammer'e göre cisim, uzun, enli ve derin olması bakımından sekiz cüzden meydana gelir. Nazzâm'a göre, uzun, enli ve derin olan cisim için sınırlı sayıda cüzlerden bahsedilmez. Cubbâî'ye göre atomlar birleşerek te'lîfi oluşturdukları için iki atom yeterlidir. Muammer'in görüşü Kâdî Abdulcebbâr ve İbn Metteveyh'de daha sistematik bir şekilde ifade bulmuştur: Cisim, en, boy ve yüksekliğe sahiptir. Bu da ancak sekiz cüzün bir araya gelmesiyle söz konusudur. İki cüz uzunluk ve çizgiyi meydana getirir.

oluşturmaları araz sebebiyledir. Bir araya gelen her şeyin ayrılması da mümkündür.⁵⁵⁹ Atomlar boyutsuz olduğu için boyutu oluşturan te'lîf (التأليف) arazıdır. Cismin algılanması, bu te'lîf sayesinde olmaktadır. *Te'lîf* ise mütevellid bir fiil olup birleşmekten başka bir mânâyâ gelmemektedir.⁵⁶⁰ Bu düşüncenin temelleri Ebû'l-Huzeyl'e kadar uzanmaktadır. O ve takipçileri, cevherlerin tıpkı nokta gibi boyutsuz ve hacimsiz olduklarını sadece birleştikleri (*te'lîf*) zaman üç boyutlu cisim oluşturdıklarını ifade etmişlerdir.⁵⁶¹ Ancak Basralılar, cevherin boyutu/uzamı (*misâhâ*) konusunda kendi içlerinde farklılaşmışlardır. İbn Metteveyh, cisimlerin boyutsuz olduğu fikrinin Ali el-Cübbâî'ye ait olduğunu,

Bunun sağına soluna eklenen iki cüzle de genişlik oluşur. Bu, yüzey (*satih* veya *safha*) olarak isimlendirilir. Bunun üzerine benzer dört cüz daha eklenir ve cismin yüksekliği meydana gelir. Dolayısıyla ortaya çıkan cisim sekiz cüzden oluşmaktadır. Bu durum, cismin hakîkati olarak bilinir. Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, s. 247-8; Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 217; İbn Metteveyh, *Tezkira*, s. 48.

⁵⁵⁹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 75; a.mlf., *Makâlât*, s. 597.

⁵⁶⁰ Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 219; Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 157.

⁵⁶¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 249. Atomların birleşmesi/*te'lîf* bağlamında ele alınan konuya Bağdât çevresi ve Belhî'nin yaklaşım biçimi, kelâm atomculuğu ve Demokritos atomculuğunun farkına da işaret etmektedir. Demokritos atomculuğunda madde; dolayısıyla atom, varlığını tesis eden belirli özelliklere sahiptir. Ebû'l-Huzeyl'in de kabul ettiği şekliyle Bağdâtlılara göre cevher, birincil nitelikler denilen kendini belirleyen esas nitelikler dahil tüm özelliklerden yoksundur. Ayrı bir varlık kategorisi olan arazlar bunun dışındadır. Cevherin belirli özelliklerinden ancak cevherlerden ayrı olamayan arazlar sayesinde söz edilebilir. Yani mesele cevher-araz ayırımına ve cevherlerin arazsız olamayacağı önermesine dayanmaktadır. Bkz. Shlomo Pines, *İslâm Atomculuğu*, s. 17.

Belhî'nin de aynı düşünceyi paylaştığını söylemektedir.⁵⁶² Ebû Hâşim el-Cübbâi ise cevherlerin boyutlu olduğunu iddia etmiştir.⁵⁶³ Onun bu farklı yaklaşımı, boyutsuz cevherlerden üç boyutlu cisimlerin nasıl oluştuğunu izah etme zorluğunu bertaraf etme çabası olabilir.⁵⁶⁴ Bu zorluk, atomların boyutsuz olduğunu savunan Ebû Ali el-Cübbâi ve Belhî tarafından te'lîf yaklaşımı ile çözülmektedir. Onlara göre iki atom gerektiği kadar te'lîf arazına sahip olduğunda gereken tüm uzamın sağlanması söz konusudur.⁵⁶⁵ Böylece mesele cevher açısından değil araz açısından ele alınmış olmaktadır. Belhî, bu görüşüyle bağlantılı olarak *cüz'ü lâ-yetecezzâ* olan cevherin iki farklı şey tarafından hareket ettirilmeye çalışılmasının aslında tek bir etki olduğunu ifade etmiştir.⁵⁶⁶ Çünkü üç boyutlu olmayan ve mekânda yer kaplamayan cevhere temas ancak tek bir noktadan imkân dahilindedir. Bu sebeple, bir cevherin diğer bir cevherle birleşmesi (*te'lîf*) tek bir açıdan birleşme olmayıp onunla bütünleşmesi anlamına gelmektedir. Bu bağlamda cevher için mekân (*mahall*) ya da yön (*cihet*), yanında ikinci bir cevher olmaksızın (yani cisim haline gelmeden) söz konusu değilken, cisim için mekân zorunludur.⁵⁶⁷ Çünkü Basralıların

⁵⁶² Bkz. İbn Metteveyh, *Tezkira*, s. 181.

⁵⁶³ Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 58.

⁵⁶⁴ Bkz. Pines, *İslâm Atomculuğu*, s. 17; Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm*, s. 108.

⁵⁶⁵ Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 58; İbn Metteveyh, *Tezkira*, s. 181.

⁵⁶⁶ Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 208.

⁵⁶⁷ Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 190; İbn Metteveyh, *Tezkira*, s. 181. Bu sebeple Belhî'ye göre Allah cisim olmadığı için O'nun hakkında mekân söz konusu değildir. Çünkü Allah ezelde vardı ama mekân yoktu. O'nun değişikliğe maruz kalması mümkün olmadığı için yaratma esnasında mekâna ihtiyacı yoktu. Fakat bununla birlikte "Fılan kimse evin binasındadır" ifadesinden o kimsenin evin yapımıyla iştilal ettiği anlaşıldığı gibi; Allah,

aksine Belhî'ye göre mekân olmaksızın cismin hareket etmesi mümkün değildir. Cevherin yönü ise kendisinin dışındadır.⁵⁶⁸ Yani ona göre şey ve yönü iki ayrı şey olmaktadır.

Belhî'ye göre cevherler, birbirinin benzeri (*mütemâsil*) de olabilirler, birbirlerinden farklı (*muhtelif*) da olabilirler. Bu, cisimlerin birbirinden farklı olmasının imkânını oluşturmaktadır. Çünkü cisimlerin benzer olması, her cismin aynı özelliğe sahip olması demektir. Ayrıca o, Allah'ın cisim olmadığını ispatlarken, söz konusu öncülden hareket etmektedir. Belhî'ye göre Allah "şey"dir; ama eşya gibi değildir. O, cisim değildir. Çünkü cisim olan şey'lerde birbirine benzer olabilme özelliği ortakır.⁵⁶⁹ Cismin te'lîf yoluyla meydana geldiği düşünüldüğünde, bir araya getirilmiş ve birleştirilmiş bir şey mânâsında Allah'a cisimlik atfetmek söz konusu değildir. Basra çevresine göre ise bütün cevherler tek tip olup birbirine benzemektedirler (*mütemâsil*). Onlara göre farklılaşma arazların alınmasından sonra olmaktadır.⁵⁷⁰ Burada Belhî, cisimlerin farklılığını cevhere bağlarken, Basralılar bu farklılığı arazla açıklamaktadırlar.

bilen ve koruyan anlamında her mekândadır. Bkz. Belhî, *Makâlât*, s. 246; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 136.

⁵⁶⁸ Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 59-61, 190; İbn Metteveyh, *Tezkira*, s. 181, 188.

⁵⁶⁹ Belhî, *Makâlât*, s. 157; a.mlf., *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 63; Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 29, 59. Belhî'nin bu açıklamaları, Allah'ı, mevcûd olması sebebiyle, insan bilgisinin nesnesi olarak gördüğünü; O'nu bilmenin imkânının temeline kozmolojiyi yerleştirdiğini açıkça göstermektedir. Bu da istidlâlî olarak elde edilen bu bilginin delille gerçekleştiğinin ifadesidir.

⁵⁷⁰ Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 17, 29. "Cevherlerin tek tip veya farklı olduğunun savunulması, cevherler arası etkileşimlerin kabul edilmesi veya reddedilmesinde belirleyici olmuştur. Cevherlerin temâsülünü savunanlar, bunu, cevherlerde sabit tabiatlar bulunduğu fikrini

Belhî'ye göre cevher; oluş (الكون), ayrışma/temâyüz (التميز), var olmak (الوجود), belirli bir konuma sahip olmak (كونها كائنة في المحاذيات التي تحصل فيها) üzere dört özelliğe sahiptir. Cevherler arasındaki benzerliği sağlayan da zâtî nitelik ya da bu niteliğin gerektirdiğidir.⁵⁷¹ Belhî, oluşun (*kevn*) duyu organları ile idrâk edilebileceğini mümkün görmektedir. Ebû Ali el-Cübbâî, hareket ve sükûn halindeki cisimlerin birbirinden ayırt edilebilmesinden dolayı hareket ve sükûn arazlarının algılanabilir olması gerektiğini savunmakta ve bu konuda Belhî'ye katılmaktadır. Ebû Hâşim'e göre ise oluşun duyu organlarıyla idrâki söz konusu değildir.⁵⁷² Belhî'ye göre, oluşu meydana getiren hareket ve sükûn birbirinden farklı olup birbirinin zıddıdır. Hareket, başka bir hareketi ve sükûnu doğurabileceği (*tevlîd*) gibi sükûnun sükûna sebep olması (*tevlîd*) da mümkündür.⁵⁷³

Belhî'ye göre cevher, taşınması imkân dahilinde olan bir arazdan ya da zıddından hâlî değildir. Cevher için arazın zıddı söz konusu değilse mutlaka arazın kendisi söz konusudur. Ebû Ali el-Cübbâî de aynı şekilde düşünmektedir. Bunu tek bir hal olarak ifade eden Belhî, ikisinin bir arada olmasının mümkün olmamasından dolayı ya hareketin

ve varlıklar arası nedensel ilişkileri reddetmek için kullanmışlardır. Çünkü her yönden birbirine benzer olan cevherlerden birinin diğerini etkilemesi için hiçbir neden yoktur." Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 72-3. Bu bağlamda Belhî'nin cevherle ilgili değerlendirmelerinin, atomculuğu kullandığı halde, nedenselliği ve varlıklardaki sürekliliği temellendirmesine dair ipuçları verdiği ifade edilmiştir. Bkz. *Aynı yer*.

⁵⁷¹ Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 17.

⁵⁷² Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 212 vd.; İbn Metteveyh, *Tezkira*, s. 471.

⁵⁷³ Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 173. Ebû Hâşim'e göre ise hareket, bazen hareket bazen sükûn doğurabilir; fakat sükûnun bir şey doğurması mümkün değildir. Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, s. 303; Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 205.

ya sükûnun var olduğuna işaret etmektedir. Ona göre cevher için renk, tad, koku, sıcaklık-soğukluk, kuruluk-yaşlık gibi arazlar söz konusudur.⁵⁷⁴ Örneğin, cevherlerin gözle idrâk edilmesi, bir hey'ete sahip olmalarıyla ilgilidir ve ancak renk arazıyla mümkündür. Te'lîf arazıyla bir araya gelen cevherlerin renksiz olması mümkün değildir.⁵⁷⁵ Yani varlık alanına çıkan cisim görülmek zorundadır ve bu yüzden renklidir. Belhî, arazların sürekliliğini (*bekâ*) mümkün görmediği için renk arazının da sürekli olmadığını ifade ederken; Basra çevresi renklerin sürekli olabileceğini savunmuştur.⁵⁷⁶ Ona göre hâlis renk, sadece siyah ve beyazdır. Diğer renkler ise siyah ve beyazın terkîbinden meydana gelmektedir.⁵⁷⁷ Örneğin, toz renginin meydana gelmesi, siyah ve beyazın cüzlerinin karışmasıyla mümkündür ve toz rengi bu haliyle ayrı bir renktir.⁵⁷⁸ O, tevellüd yaklaşımından hareketle beyaz rengin bir benzerini yani diğer bir beyaz rengi meydana getireceğini ifade ederken; Basra çevresi bunu, onun halini de tevlîd etmesi gerekmesinden dolayı mümkün görmez.⁵⁷⁹

Belhî'ye göre, cevherleri bir araya getiren ma'nâ (المعنى) arazlardır. Yani araz, sebeptir. Ona göre, eğer bu sebep cevher olsaydı teselsül söz konusu olurdu. Çünkü âlem iki kategoriden oluşur. Cevherleri bir araya getiren, onlara hareket ya da sükûn sağlayan sebep kendileri değilse bu ihtiyacı sağlayan arazdır. Bu konuda cevherin kendisine ihtiyaç

⁵⁷⁴ Belhî, *Makâlât*, s. 576; Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 62; İbn Metteveyh, *Tezkira*, s. 124; Bağdâdî, *Usûl*, s. 86-7.

⁵⁷⁵ Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 72.

⁵⁷⁶ Belhî, *Makâlât*, s. 455; Eş'arî, *Makâlât*, s. 273-4; Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 122, 177.

⁵⁷⁷ Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 132.

⁵⁷⁸ Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 116.

⁵⁷⁹ Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 130.

olsa sonsuza kadar teselsül devam ederdi. Bu da arazların hâdis olduğuna delîldir.⁵⁸⁰ Belhî'ye göre araz, cismin zâtı olmayan ama ona ilişen özelliklerdir. Arazlar, cevherlerden ayrı olamayacakları için kendi başlarına olmaları mümkün değildir.⁵⁸¹ Ayrıca arazlar için arka arkaya iki zamanda var olma yani süreklilik (*bekâ*) söz konusu değildir.⁵⁸² Arazdan hareketle âlemin kadîm olamayacağını ifade eden Belhî, cevherin ancak Allah arazda bekâyı yaratmayı kestiğinde yok olacağını belirtir.⁵⁸³ Bu, cevherin, araz hâdis olduğu için hâdis olduğu anlamına gelir.⁵⁸⁴ Bekâ ise bir mânâ olarak, cevherde

⁵⁸⁰ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 75; a.mlf., *Makâlât*, s. 597.

⁵⁸¹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 55; a.mlf., *Makâlât*, s. 576; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 65.

⁵⁸² Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 79; a.mlf., *Makâlât*, s. 601. Arazların süreksizliği ilkesinin amacının, şeylerin tabiatı fikrinin önünü kesmek olduğu ifade edilmiştir. Böylece, Allah'ın arazları doğrudan tabiat ya da herhangi bir şeyi aracı yapmaksızın yaratması demek olacaktır. Bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 255. Fakat tabiat doktriniyle kelâm literatüründe dikkat çeken bir isim olarak Belhî de arazlarda süreksizliği savunmaktadır. Çünkü arazların süreksizliği, onun tabiat doktrinini kapsamaktadır. Ona göre arazın doğal yapısı bu şekildedir.

⁵⁸³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 274; Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 74, 83, 122. Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 98. Bu öğretiyi ilk ifade eden kişinin Belhî ile çağdaş, Bağdât Mu'tezilesinden, Bûkâ olarak bilinen Ebu'l-Hasan Ahmed b. el-Şatavî (ö. 297/910?) olduğu belirtilmiştir. Belhî, *Makâlât*, s. 168; Eş'arî, *Makâlât*, s. 273. Arazların süreksizliği fikri, Eş'arîler tarafından da savunulmuştur. Bkz. İbn Fûrek, *Mücerred Makâlât*, s. 237; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II/1168.

⁵⁸⁴ Belhî, *Makâlât*, s. 602.

ikinci zamanda yaratılan bir arazdır.⁵⁸⁵ Bu da cevherin dışardan değil, kendisinin taşıyıcısı olduğu bir bekâ ile varlığına devam etmesidir. Yani arazlar her an yaratılmaktadır; varlıkları süreklilik arz etmemektedir. Belhî'nin arazları bâkî görmemesi, aslında arazın kendi başına var olan bir varlık olmadığını söylemesi demektir. Ayrıca cevherle birlikte de arazın bâkî olmayacağını vurgulamaktadır. Ona göre arazlar hâdistir. Cevherlerin de zaman bakımından arazlara önceliği yoktur. Çünkü varlığa çıkmaları arazlar sayesinde. Hâdislerden önce olmayanın da hâdis olduğu, nazar ve tefekküre ihtiyaç olmadan zorunlu olarak bilinir. Arazın hâdis olmasından dolayı cevher de hâdistir. Ona göre arazların hâdis olmasına ve bâkî olmamasına delil, cevherden ayrı olamayan arazların cevhere intikalinin mümkün olmamasıdır. Çünkü arazların tek başlarına mekâna sahip olmaları (*mütehayyiz*) mümkün değildir.⁵⁸⁶ Arazların yaratılması son bulunduğu cevher de var olamayacaktır. Allah'ın cevherleri arazsız yaratması, O'nun yaratma sisteminde yer almaması ve kudretin de imkânsıza taalluk etmemesinden dolayı mümkün değildir.⁵⁸⁷ Yani arazın yapısı bu şekildedir. Arazın yapısı, iki zamanda var olmaması yani varlığını sürdürmemesi üzerine kuruludur. Böylelikle cevherin son bulması,

⁵⁸⁵ Belhî, *Makâlât*, s. 455; Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 59, 83, 177; Bağdâdî, *Usûl*, s. 70; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II/50; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 402.

⁵⁸⁶ Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 78-9; a.mlf., *Makâlât*, s. 453-4, 601. Belhî, arazın cevhere intikalini kabul etmemektedir. Çünkü bu, arazın cevherden ayrı olarak varlığa çıkması anlamına gelecektir. Bu sebeple bu intikal mümkün değildir. Arazların bâkî olmamalarını, farklı cevherlerde var olmamalarına bağlayan Belhî'ye göre, arazlar eğer bâkî kalsalardı, bir keresinde bir cisimde var olurken başka seferinde de başka bir cisimde var olurlardı. Arazlar, iki farklı cisimde var olsalar ancak o zaman bâkî olurlardı. Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 78-9; a.mlf., *Makâlât*, s. 453-4.

⁵⁸⁷ Belhî, *Makâlât*, s. 453; Cüveynî, *İrşâd*, s. 59; Nesefî, *Tabsıra*, I/90.

yaratmanın kesilmesine bağlıdır. Ayrıca cisimler için Allah tarafından doğrudan değil dolaylı bir yok edilme söz konusu olmuş olacaktır. Bu sebeple Belhî'ye göre, sonlu olan bir şeyin başlangıcının da olması gerektiği için hâdis olan arazlar, ezeli de değildir.⁵⁸⁸ Dolayısıyla eğer arazlar sürekli olsaydı; hareket (araz) eden bir cisim, hiç durmaksızın hareket halinde olurdu. Bu bağlamda arazların sonluluğu iddiasının, âlemdeki değişimi açıklamak için temel oluşturduğu ifade edilmiştir.⁵⁸⁹

Belhî'ye göre varlığın hudûsu ancak akıl yürütmeye bilinebilir. Hudûsu meydana getiren bir araya gelme ve birleşme hali bir süreç içermesi bakımından duyuya bilinmez. Bu sebeple ancak nazarla bilinebilen *hâdis*, cisimlerin toplanması ve maddelerin bir araya gelme sürecidir. Hâdis olan meydana geldiğinde ise artık bu *bir araya gelme* ve *hareket* ortadan kalkmakta, onların yerine *hâdis varlık* geçmektedir. Söz konusu süreç, belli önermelerden hareketle akıl yürütülerek yani ancak nazarla bilinebildiği için hâdis olma nazarla bilinebilir denilir.⁵⁹⁰ Belhî'nin hâdis olanın nazar yoluyla bilinebileceğine yaptığı vurgu, bir süreç içermesi bakımından bilginin tevlîdine de işaret etmektedir.

Belhî, hâdis olanın ancak akıl yürütme ve nazarla bilinebileceğini yaratma açısından da değerlendirmektedir. Belhî'ye göre, çocuk ilk etapta hâdis değildir. Çocuk bir araya gelen hâdis cisimlerden yani aslında var olduğu halde birleşen maddelerden meydana gelmiştir.⁵⁹¹ Cisimler ise ancak zorunlu olmayan bir yaratmayla/ilâhî irâde ile meydana gelir.⁵⁹² Dolayısıyla Belhî'ye göre, (i) zorunlu olmayan bir yaratmayla meydana

⁵⁸⁸ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 56; a.mlf., *Makâlât*, s. 578.

⁵⁸⁹ Bkz. Andrey Smirnov, "Nedensellik ve İslam Düşüncesi", çev. Fethi Kerim Kazanç, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: X, sayı: 1, 2010, s. 280.

⁵⁹⁰ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 47; a.mlf., *Makâlât*, s. 568.

⁵⁹¹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 47; a.mlf., *Makâlât*, s. 568.

⁵⁹² الأجسام لا تحدث إلا اختراعا غير موجبة

gelen cisimler ve maddeler hâdistir. (ii) Çocuk da bu hâdis cisim ve maddelerden meydana gelmiştir. (iii) Öyleyse çocuk da hâdistir.⁵⁹³ Buna göre, çocuğun hâdis olduğu bilgisi, nazar yoluyla ortaya çıkmaktadır.

Belhî, çocuk örneği üzerinden hareket ederek, bugünkü durumu ilk yaratmayla bağlantılı olarak açıklamaktadır. Ona göre, o zamanki durum göz önüne alındığında cisimler hakkında oluşumun yolu buysa günümüzde var olan cisimler de nazar ve akıl yürütmenin sonucunda hâdis olmuş olur. Yani cisimlerin ilk yaratıldığı anda hâdis olması o zaman için bir gerçekliktir, kıyas değildir. Bugün o gerçeklikten yola çıkarak akıl yürütürüz, kıyas yaparız ve çocuğun hâdis olduğunu söyleriz. Bu sonuç, nazarla ortaya çıkmıştır. Nazar sonucunda ortaya çıkan şey de zorunlu bilgi değerindedir.⁵⁹⁴ Bu hâdis olan şey, birleşme ve hareketten dolayı yani arazlar sebebiyle meydana gelir. Belhî'ye göre, cevherlerin birleşik ya da ayrı olmaktan hâlî olmadığını bilmenin kategorik bilgilerden olması yani insanın kendinde ya da bedaheten bildiği bilgilerde kâim olan şeyden olması, arazların sonradan var olduğuna delîldir. Yani cevherler ya ayrıdır ya birleşiktir. Onlar için üçüncü bir şık söz konusu değildir. Bu bilgi bize arazların sonradan meydana geldiği bilgisini vermektedir.⁵⁹⁵

Sonuç olarak Belhî'ye göre cisimlerin hâdis olduğuna delâlet eden dört öncül vardır:⁵⁹⁶ (i) Cisimler; birleşme (*ictimâ*), ayrılma (*iftirâk*), hareket ve *sükûn* gibi niteliklere sahiptir. (ii) Bu nitelikler birer araz olup hâdistirler. (iii) Cisimler, bu niteliklere öncelenemez ve bunlardan ayrılamaz. (iv) Bu sebeple arazları gibi cisimler de

⁵⁹³ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 47; a.mlf., *Makâlât*, s. 568.

⁵⁹⁴ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 47; a.mlf., *Makâlât*, s. 568.

⁵⁹⁵ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 75; a.mlf., *Makâlât*, s. 597.

⁵⁹⁶ Hudûsa ait bu dört öncül, ilk defa Ebû'l-Huzeyl el-Allâf tarafından ileri sürülmüştür.

Bkz. Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 95.

hâdistir. Bu bakımdan, Belhî'nin kozmoloji anlayışının, varlığın mâhiyeti ve niteliklerinin belirlenmesinde etkin olduğu görülmektedir. Cevher ve arazı, hâdisin muhdise ihtiyacı bağlamında konumlandırması, bunu açıkça göstermektedir. Dolayısıyla bu yaklaşım, varlığa ilişkin epistemik tasavvurun inşa edilmesinde de etkili olmaktadır. Hem cevher ve arazın hem de onlardan oluşan hâdis varlığın bilinebilme şeklinin (*zarûrî-istidlâlî*) belirlenmesinde bu etkiyi görmek mümkündür.

4. Mekân-Halâ

Antik felsefeden günümüze gelen epistemik tartışma alanlarından biri de âlemde boşluğun olup olmamasıdır. Epiküros, Lucretius ve Demokritos gibi atomcu âlem anlayışına sahip filozoflar tarafından, hareketin imkânı için boşluğun gerekliliği ortaya atılmış olsa da bu, aynı zamanda âlemin sonsuzluğunun temellendirilmesi için de kullanılmıştır. Stoacı filozoflar ise âlemde boşluk olmasını kabul etmemişlerdir.⁵⁹⁷

Kelâm'da ise Belhî öncesine ait boşlukla ilgili sistematik bir bilgi bulunmamaktadır. Konu, elini âlemin dışına uzatan kimsenin elinin hareket edip etmeyeceği, âlemin ötesine bakan kimsenin bir şey görüp göremeyeceği ve havanın anlamı hakkındaki birkaç görüşün aktarılmasıyla sınırlı kalmıştır.⁵⁹⁸ *Halâ* (boşluk) kavramı ilk defa, Belhî ile aynı dönemde yaşayan Ebû Bekir Râzî'nin (ö. 313/925) beş

⁵⁹⁷ İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s. 182-5.

⁵⁹⁸ Bkz. Belhî, *Makâlât*, s. 483, 485; Eş'arî, *Makâlât*, s. 314; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 132-3. Bu bağlamda Belhî, âlemin dışında boşluk olup olmadığı hakkında farklı görüşleri aktarmış, Abbâd'ın söz konusu iki yaklaşımı da reddettiğini ifade etmiştir. Belhî, *Makâlât*, s. 485.

ezelî ilkesi olarak kavramsallaşmıştır.⁵⁹⁹ Özellikle bu dönemde kelâmcılar ve İslâm filozoflarının âlem anlayışı kapsamında *halâ* (boşluk) kavramı önemli bir yer tutmaktadır. Boşluk, mekân fikrinden bağımsız olarak ele alınabilecek bir kavram değildir. Bu sebeple kelâmcıların cevher, mekân ve hareketle ilgili düşünceleri, boşluk hakkındaki fikirlerini de ortaya koymaktadır. Kelâmcılar, Allah'ı âlemden hareketle istidlâl ederek bilgi kapsamına almışlardır. Bu sebeple onların âlemin hudûsuna bakışları, Allah ile ilgili tasavvurlarını da ortaya koymaktadır. Dolayısıyla boşluk kavramına ontolojik bir mahiyet verilip verilmemesi epistemolojik olarak anlam kazanmaktadır.

Boşluğun kabul edilip edilmemesi, nedensellik fikrini ve mâhiyetini de belirlemektedir. Boşluğun kabul edilmesi durumunda nedenselliğin zorunlu olmadığı düşünülürken; boşluğun kabul edilmemesi nedenselliğin imkân dahilinde hatta zorunlu olduğu fikrine zemin hazırlamıştır.⁶⁰⁰ Dolayısıyla boşluk konusu hem bilgi temelinde tartışılmış hem de bilgiye zemin hazırlaması sebebiyle ele alınmıştır.

Mu'tezile'de boşluk fikri kozmolojik olarak ele alınmış, konu hakkında Basra-Bağdât kelâmcıları farklı fikirler beyan etmişlerdir. Bağdât Mu'tezilesi'nden Belhî'ye göre, âlemde boşluk (*halâ*)⁶⁰¹ yoktur. Münferit kaldığını düşündüğü bu fikri,⁶⁰² onun

⁵⁹⁹ Râzî'nin boşluk fikri için bkz. İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, s. 202-3; Mahmut Kaya, "Râzî, Ebû Bekir", *DİA*, 34/479 vd.

⁶⁰⁰ Bkz. Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 101.

⁶⁰¹ Boşluk, âlemdeki maddeler arasındaki *interkozmik* boşluk ve âlemin dışındaki *ekstrakozmik* boşluk olarak iki şekilde ele alınmaktadır. Bağdâtîliler ve Belhî, her iki boşluğu da kabul etmezken; Basralılar ikisinin de var olduğunu iddia etmektedirler. Bkz. Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 132-3; Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm*, s. 71-73; İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, s. 192.

⁶⁰² Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 115; a.mlf., *Makâlât*, s. 638.

cevher-i ferd yaklaşımıyla ilişkilidir. Ona göre cevher boyutsuzdur; fakat arazları vardır. Onun kozmolojisinde, iki cevherin birbirinden ayrılması ve araya üçüncü bir cevherin girmesi imkân dahilinde değildir. O, cevherin, ikinci bir cevherle birleşmeden diğerinden ayrılamayacağını ifade etmiştir.⁶⁰³

Belhî'nin evrende boşluğun olmadığı kabulü, boşluk fikrinin iki kadîm varlığa yol açabilmesi ihtimalinden kaynaklanmaktadır. Ona göre ancak boşluk olmadığı takdirde tek bir kadîm söz konusudur. Belhî, böylelikle iki kadîm varlığın olma ihtimalinin önünü kesmiş olmaktadır. Ona göre iki ya da daha çok kadîm, var olsalardı birbirinden başka iki şey olurlardı (لكان غيرين). Birbirinin gayrısı olan o iki kadîmin hakîkati, mekânda, zamanda ya da benzer yönlerde aynı anda bulunmamaktır. Bir mekânda ikisinden biri olursa diğeri olamaz; birisi bir zamanda ise o zaman zarfında diğeri yoktur. Çünkü o iki kadîm ancak bu şekilde bilindiğinde biri birinin dışında/başka olur. Yoksa iki başka şeyden bahsedilemez.⁶⁰⁴ Belhî bu noktada, *temânu*⁶⁰⁵ delilini farklı bir şekilde ele alarak konuya

⁶⁰³ (ليس يجوز عندنا أن يخلق جزأين غير متماسين، ولا يخلق بينهما شيئاً غيرهما) Belhî, "ed-delâletu alâ enne sâni'a'l-âlemi vâhidun ve ennehu la-yecûzu en yekûne eksere min zâlîke" *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 115; a.mlf., *Makâlât*, s. 638; Nisâbüri, *Mesâil*, s. 18,47; İbn Metteveyh, *Tezkira*, s. 116-7; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 100.

⁶⁰⁴ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 111, 113; a.mlf., *Makâlât*, s. 634, 637.

⁶⁰⁵ Kelâmcılar, vahdâniyeti ispat için çeşitli aklî deliller kullanmışlardır. Bunlardan birisi de *burhân-ı temânu* olarak isimlendirilen, Allah'tan başka ilâhların olması durumunda âlemin meydana gelmesinin imkânsızlığını ispatlamaya çalışan delildir. Allah'tan başka ilâhlar mümkün olsaydı, karşılıklı olarak birbirine engel olmak (*temânu*) söz konusu olacaktı. Çünkü her bir ilâhın irâdesi farklı bir yaratma ve yönetim tercih edecekti. Aksi takdirde ilâh irâdesiz olmuş olacaktı. Bu da mümkün değildir. Kādî Abdulcebbâr da Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'ın Allah'ın tek olduğuna ikincisinin olamayacağına dair ifadelerini

açıklık getirmiştir. Belhî'ye göre, iki kadîmin varlığı mümkün olsaydı; onlardan birisi bir cismi hareket ettirmeyi istediğinde, diğeri onu sakin kılmak isterse, ya o iki kadîm birbirinin hilafına eylemde bulunabilirdi ya da bulunamazdı. Bu iki durum da ihtiyaç ve hudûsluğu gerektirmektedir. Çünkü eğer ikisi de diğerrinin hilafına eylemde bulunabilirse, onlardan biri diğerrine ihtiyaç duyar. Bu da iki kâdirin ikisine de câiz değildir. Bir başka ifadeyle -yukarıdaki örneğe göre- hareket fiilinin gerçekleşmesi, sükûn fiilini irâde eden; sükûn fiilinin gerçekleşmesi ise hareket fiilini irâde eden kadîmin fiilinden men edilmesine bağlıdır. Bu men edilme diğerrinin vazgeçmesi anlamına gelmektedir. Bu da ihtiyaç doğurur. Yani temanu' olması, diğerrine ihtiyacı gerektirir; ki bu da noksanlık demektir. Kadîm tek olduğunda böyle bir sorun söz konusu değildir. Bu sebeple Belhî'ye göre boşluk, iki kadîmden bahsedilme imkânı demektir. Eğer boşluk olursa, bunların birbirine muhtaç olması söz konusu olmaz ve iki kadîm de varlığını aynı zaman diliminde

temânu' ile ilgili olarak ele almıştır. Ona göre eğer iki ilâh varsa, zaman ve mekân açısından birbirlerinden farklı olmaları mümkün olmayacaktır. Böyle bir şey de söz konusu olmayacağı için ilâh olarak Allah tektir. Daha sonra aynı delil, Ebû Ali el-Cübbâî tarafından kullanılmıştır. Kâdî Abdulcebbâr, *Muğni*, "Ru'yetu'l-Bârî" IV/319-20. Krş. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 300-1; Yusuf Şevki Yavuz, "Vahdâniyyet", *DİA*, 42/428-30. Kelâmcılar tarafından kullanılan temânu' delilinin temeli şu âyetlere dayanmaktadır: "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu. Arş'in Rabbi Allah, onların nitelemelerinden uzaktır." (Enbiyâ, 21/22) ve "... (ilâhlar) birbirlerine karşı üstünlük sağlamaya kalkıştırdı." (Mü'minûn, 23/91). Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 119; a.mlf., *Makâlât*, s. 642; Eş'arî, *el-Luma'*, s. 44; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 70; Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 25; Cüveynî, *İrşâd*, s. 57; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî 'Ilmi'l-Kelâm*, s. 93-4.

sürdürür. Dolayısıyla âlemde boşluk olmaması Kadîm'in tek olduğuna delîldir. Bir başka ifadeyle, iki kadîmin varlığı mümkün olmadığından evrende boşluk yoktur.⁶⁰⁶

Basra Mu'tezilesi'nden Cübbâiler ise Belhî'ye muhalefet ederek, âlemde boşluğun var olduğunu iddia etmişlerdir.⁶⁰⁷ Basra çevresi boşluğun varlığını kabul ederken; boşluğu hem hareketin imkânı hem de faktörü olarak ele almıştır.⁶⁰⁸ Belhî'ye göre cisim için mekân zorunlu olduğu için mekân olmaksızın cismin hareket etmesi de mümkün değildir.⁶⁰⁹ Bu sebeple, hareket ve sükûn için boşluk değil mekân şarttır.⁶¹⁰ Ona göre mekân, eşyayı her yönüyle kuşatan şeydir. Basralılara göre ise mekân, üç boyutlu bir cismin, hava boşluğu bırakmayacak şekilde kapladığı şeydir.⁶¹¹ Ayrıca Basralılardan Ebû Hâşim, kuyuların derinliklerinde havanın olmadığını, bu sebeple orada bulunan hayvanların öldüğünü, bunun da âlemde boşluğun varlığına delîl olduğunu savunur. Söz

⁶⁰⁶ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 118; a.mlf., *Makâlât*, s. 642.

⁶⁰⁷ Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 18,47; İbn Metteveyh, *Tezkira*, s. 116-7; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 100.

⁶⁰⁸ Atomculuk anlayışının, boşluğun kabulü fikriyle, insanların özgür bir şekilde eylemde bulunduğunu açıklamaya imkân verdiği ifade edilmiştir. Hareketin imkânını boşluğa bağlayan Nîsâbü'rî'ye göre de boşluk olmasaydı insanın eylemde bulunması imkânsız olurdu. Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 37; Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*, İstanbul: Klasik 2015, s. 41.

⁶⁰⁹ Belhî, *Makâlât*, s. 448.

⁶¹⁰ Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 59-61, 190; İbn Metteveyh, *Tezkira*, s. 181, 188.

⁶¹¹ Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 188; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 100. İbn Metteveyh, Belhî'nin mekân anlayışını eleştirir. Ona göre Belhî'nin ifadesi dilsel olarak yanlıştır. Çünkü dilcilere göre, bir kimsenin gömleği her yanını kuşatmasına rağmen o kimsenin mekânı olarak isimlendirilmez. İbn Metteveyh, *Tezkira*, s. 484.

konusu görüŖe, kuyuların derinliklerinde hayvanların ölmesinin sebebinin orada kirli havanın olması kabulüyle Basralılar da karşı çıkmıştır.⁶¹² Belhî'nin, boşluğu reddetmek için geliŖtirdiđi argümanların çoğunun MeŖŖâi gelenekle, birinin ise Helenistik tıp geleneği ile benzerlik gösterdiği ifade edilmiŖtir.⁶¹³

Belhî'den önce de boşluk fikri reddedilmiŖtir. Nitekim Kindî'ye göre, âlemde boşluk yoktur. Ona göre mekân varsa, mutlak boşluktan söz etmek imkânsızdır.⁶¹⁴ Belhî'den sonra Farabî'de de boşluk fikri yoktur;⁶¹⁵ İbn Sînâ ise, boşluğun tanımından

⁶¹² Belhî ve Bağdâtlıların boşluğun olmamasının gerekliliği ve olmasının imkânsızlığı, Basralıların ise boşluğun varlığı hakkındaki delilleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Nîsâbüri, *Mesâil*, s. 51-5; İbn Metteveyh, *Tezkira*, s. 117-9; İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, s. 192-5; ayrıca bkz. Belhî, *Makâlât*, s. 483. Boşluk hakkında Basra-Bağdât delillerinin ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Ahmet Mekin Kandemir, "Âlemin Ötesine Uzanan El: Mu'tezile'nin Basra ve Bağdât Ekolleri Arasında Boşluk/Halâ Tartışmaları", *Nazariyat*, 7/1 (2021): 1-34.

⁶¹³ Bkz. Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm*, s. 74, 77.

⁶¹⁴ Kindî'ye göre "boşluk, kendisinde bir Ŗeyin yer tutmadığı mekân anlamına gelir. Mekân ve yer tutan (*mütemekkin*) kavramları birbirleriyle bağlaşiktir; biri ötekinden önce değildir. Yani mekân varsa zorunlu olarak yer tutan, yer tutan varsa zorunlu olarak mekân vardır. O halde yer tutan olmadan bir mekânın bulunması mümkün değildir. Boşluk, 'kendisinde bir Ŗeyin yer tutmadığı mekândır' şeklinde tarif edildiğine göre, bu durumda mutlak bir boşluktan söz etmek imkânsızdır." Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", *Felsefi Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, s. 158.

⁶¹⁵ Farabî, "Felsefenin Temel Meseleleri", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, s. 122.

yola çıkararak olmadığını ispat etmeye çalışmıştır. Ona göre boşluğun "şey olmayan" şeklindeki tanımı yokluğunu kendiliğinden ispatlamaktadır. Çünkü iki şey arasında kalan bir şey olmayan hakkında, azlık ya da çokluktan bahsedilemez. Niteliğinden bahsedilemeyen şey de arazsız cevherin olamayacağı gibi mümkün değildir.⁶¹⁶ İbn Rüşd ise boşluğun varlığını imkânsız görmektedir; boyutların bağımsız bir şekilde doğal cisimlerin içinde ya da dışında var olmaları söz konusu değildir.⁶¹⁷

Bağdâdî, Kaderiyye'nin, yerin bir halde durmasının illetinin, altında ve yanında boşluk olmaması olduğunu iddia ettiğini aktarmaktadır.⁶¹⁸ Belhî'nin ismini vermese de onun boşluğu kabul etmemesi ve dünyanın karar kılması (hareketsizliği) ile ilgili açıklamalar yapmış olmasından dolayı bu fikrin ona ait olduğu anlaşılmaktadır. Yani Belhî'nin âlem ötesindeki boşluğu kabul etmediği burada açıkça görüldüğü gibi onun dünyanın evrenin merkezinde olduğu fikrinin temelinde de boşluğu kabul etmemesi bulunmaktadır.

Basra ve Bağdat ekolleri arasında boşluğun reddi ya da kabulü, aslında doğrudan boşluk konusu hakkında bir tartışma olmayıp, ekollerin kavramlar arasındaki sistemsel irtibatlarıyla ilintilidir. Ekollerin kozmolojik tasavvur ve tasdikleri, her bir kozmik varlık için tanımları, boşluk konusundaki fikirlerini oluşturmuş ve aralarındaki tanım farkı ortaya çıkmıştır. Cevher, mekân ve hareket kavramları boşluk kavramının anlamını belirlemede birer sacayağıdır. Felsefi anlamda boşluk fikrinin, hareketin imkânı ve varlığın hiçbir başlangıç fikrine dayanmayan sonsuzluğunu temellendirmek için

⁶¹⁶ İbn Sînâ, *Fizik Kitâbu's-Şifâ*, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera, 2014, s. 50 vd.

⁶¹⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniv. Basımevi, 1986, s. 56.

⁶¹⁸ Bağdâdî, *Usûl*, s. 90.

geliştirilmiş olduğu söylene de; Aristocu yaklaşım boşluğu reddeder. Atomculuk anlayışı ise boşluk fikrini kabul eder.⁶¹⁹ Boşluk fikri atomcu düşünceyle ortaya çıkan bir problem olarak görülmesine rağmen⁶²⁰ atomculuğu kozmolojik temellendirmede kullanan Belhî gibi düşünürler, boşluğu kabul etmemektedirler. Buradan hareketle Belhî, tüm yönleriyle Aristocu olmadığı gibi atomcu da değildir diyebiliriz. Çünkü onun cevher-i ferd anlayışı, cevherin bölünmesinin bir sınırı olduğu noktasında etken olup,⁶²¹ âlemin ezeli ve sonsuz olduğu çıkarımını gerektirmez. Dolayısıyla Belhî, hareket için boşluğu değil mekânı gerekli görmektedir.⁶²²

Bu bağlamda Belhî'nin boşluğun imkânını bilgisel zeminde tartıştığı görülmektedir. Müşâhade ve tecrübe açısından şahid âlemden hareketle delillendirdiği boşluğun imkânsızlığı fikri, Belhî'nin istidlâl yapabilmesine imkân tanımış ve temânu' delîlini farklı bir şekilde temellendirmiştir. Böylelikle onun boşluk fikri âlemin hudûsunun temelini oluşturmuştur.

⁶¹⁹ Boşluk ile ilgili kelâm-felsefe tartışmaları için bkz. İ. Kutluer, *Akıl ve İtikad*, s. 181-4.

⁶²⁰ Meselâ İbn Meymûn'a göre, atomcu düşünceyle boşluk fikri arasında doğrusal bir orantı söz konusu olup, cevher kavramından hareket eden her düşünürün âlemdeki hareketi açıklamak için boşluğu kabul etmesi gerekmektedir. Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara: A. Ü. İlâhiyat Fakültesi Yay., 1974, s. 201.

⁶²¹ Bkz. Belhî, *Makâlât*, s. 323, 451, 602.

⁶²² Belhî, *Makâlât*, s. 448.

5. Ma'dûm/ Ma'dûm'un Şey'liği

Kelâm'da varlık kavramı, *şey*⁶²³ kavramıyla da karşılanmıştır. Fakat şey' kavramı, varlıktan (*mevcûd*) daha genel bir anlam çerçevesine sahiptir. Çünkü epistemik kategorilendirmede en genel olan, mevcûd değil ma'lûmdur. Bu anlam aralığına mevcûdla birlikte ma'dûm da girdiği için şey' kavramı, *ma'dûm'un şey'liği* tartışmalarında olduğu gibi varlıkla ilgili epistemolojik birçok meselenin zeminini oluşturmuştur.

Ma'dûmun şey'liği, literatüre geçmiş önemli bir konudur. Ma'dûmun şey' olarak kabul edilmesini, kelâma kazandıran kişinin Ebû'l-Huzeyl'in öğrencisi ve Ali Cübbâî'nin hocası⁶²⁴ olan Ebû Yakub eş-Şahhâm (ö: 233/847 ?) olduğu söylenmektedir.⁶²⁵ Literatürde, 'ma'dûm'un bir şey' olup olmadığı'nin tartışılmasının yanında, 'ma'dûmun cevher, cisim ya da araz olup olmaması' ve 'bilgi ve kudretin nesnesi olarak ma'dûmun

⁶²³ Arap gramerinde yüklem öznesini, mantıkta ise yüklem konusunu oluşturacak bir kavram olarak da düşünülen şey' (الشيء), bilinmesi, zikredilmesi ve kendisinden haber verilmesi mümkün olan varlıkları ifade eden epistemik bir kavramdır. Kelâmcıların çoğunluğuna göre bu kelime, Allah ve O'nun dışındaki varlıklar için kullanılan ortak bir kelimedir. *Mevcûd*'u da *ma'dûm*'u da kapsayan şey', muhâl ya da mümkün olsun, ism-i mef'ûl olarak da ism-i fâil olarak da kullanılabilir. Bkz. İsfehânî, *Müfredât*, (شيء) "ş-y-e" maddesi, s. 542; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, I/292-3; Eş'arî, *Makâlât*, s. 363; Kâdî Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 221; İbn Sînâ, *Metafizik İlâhiyât-ı Şifâ*, s. 39; Cüveynî, *İrşâd*, s. 32.

⁶²⁴ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Münye*, s. 68.

⁶²⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi 'Ilmi'l-Kelâm*, s. 146-7. Şehristânî, bir çok Mu'tezilî düşünürün, ma'dûmun şey olduğu konusunda Şahhâm'la hemfikir olduğunu, aralarındaki ihtilafların arazların cevherlerle bulunması ve cevherlerin yer kaplamaması gibi konuları içerdiğini aktarır.

imkân niteliği⁶²⁶ de tartışılan konular arasındadır.⁶²⁷ Ma'dûmun imkân dahilinde olup olmaması da Tanrı'nın bilgisiyle, nesnesi olması açısından ilişkilidir.⁶²⁸ Söz konusu konular ontik ve epistemik bağlamda birçok konuyla ilişkili olarak ele alınmıştır.

⁶²⁶ Ma'dûmun ontolojisi, epistemolojisi ve imkânı hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Mahmut Ay, *Sadruşşerî'a'da Varlık*, s. 150-178.

⁶²⁷ Söz konusu konulardan biri de ma'dûm'un şey'liği ve varlık-mâhiyet ayrımı ilişkisidir. Çünkü ma'dûm'un şey' olduğunu savunanlar, varlık-mâhiyet ayrımını da ortaya koyma çabası içinde görülmüşlerdir. Bkz. Fadıl Aygân, "Zorunlu Varlığı İspat Bağlamında İbn Sînâ'da Varlık-Mâhiyet İlişkisi: Ontolojiden Teolojiye", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2015, cilt: X, sayı: 1, s. 111. Adudüddin el-Îcî'ye (ö. 756/1355) göre, "ma'dûmun şey' olup olmadığı" konusu, kelâmın ana meselelerinden biridir. Cürcânî (ö. 816/1413), Îcî'nin bu şekilde düşünmesinin sebebini mâhiyetlerin mec'ûl olmadığı (غير مجعولة) hükmünün de aralarında bulunduğu pek çok hükmün bu konu üzerine kurulmuş olmasına bağlamaktadır. Râzî'ye göre de varlığın mâhiyetle bir olduğunu savunan kimse, ma'dûmun şey' olduğunu söyleyemez. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/546.

⁶²⁸ "Yok olan'ın (*ma'dûm*) "şey" ya da "cevher, cisim, âraz" olarak nitelenip nitelenemeyeceği, bir başka ifadeyle yok olanın yokluk halindeyken herhangi bir nesnellik özelliğine sahip olup olmadığı konusu, Tanrı'nın kudreti, ilmi ve âlemi yoktan yaratması noktasında imkân kavramıyla ilgili yoğun içerimleri hâiz çetrefil konu olup Mu'tezile ile Eş'arî-Mâturîdî mütekellimûn arasındaki temel ihtilaf noktalarından birisini oluşturmaktadır." M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 133.

Varlık konusu nesne, özne ve yüklem olmak açısından ne kadar bilgi teorisiyle ilişkili ise yokluk (*adem*)⁶²⁹ ve yok olan (*ma'dûm*) da aynı oranda ilişkilidir. Hatta düşünürlerin bilgi tanımları, mevcûdun yanında ma'dûmu da içine alıp almaması yönünden farklılık göstermektedir. Aslında yokluk da varlık gibi tasavvuru bedîhî olarak bilinen bir kavramdır. Bu sebeple onun da açık net bir tanıma ihtiyacı olmadığı söylenmiştir. Fakat yok olanın, var olandan farkı, onun hakkında konuşabilmenin var olan vasıtasıyla ve ona nispetle olmasıdır.⁶³⁰ Mu'tezilî kelâmcıların mevcûda bağlı olarak yaptıkları ma'dûm tanımları bunu ifade etmektedir. Onlar, ma'dûmu mümkünle kayıtlamışlardır.⁶³¹ Zira onlara göre, imkânsız ma'dûm ittifakla menfî olup hiçbir şekilde sabitliği söz konusu değildir. Bu sebeple tartıştıkları konu mutlak yoklukla⁶³² ilişkili

⁶²⁹ Adem; yokluk, kelâm ve felsefede varlığın zıddı; âlemin yaratılmasından önceki durum; varlıksal değeri, içerimi ya da karşılığı olmayan olarak tanımlanmıştır. Mahmut Ay-Engin Erdem, *İlâhiyat Terimleri Sözlüğü*, s. 10.

⁶³⁰ Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara, 2001, s. 36; İbn Sînâ, *Metafizik İlâhiyât-ı Şifâ*, s. 42. Ma'dûmun, "mevcûd olmayan", "mevcûd olmayan ma'lûm" (*el-ma'lûm ellezî leyse bi-mevcûd*), "bir şey olmayan" (*leyse bi-şey*) şeklinde tanımlanması varlıktan hareket edildiğini göstermektedir. Hülya Alper, "Yokluk Nedir? Seyfeddin el-Âmidî'de Ma'dûm Kavramı Üzerine Bir İnceleme", *İ.Ü.İ.F.D.*, 2013, 28, s. 36.

⁶³¹ Mu'tezile'nin ma'dûma şey'lik atfetmesi ve mümkün arasında kurulan ilişki hakkında bkz. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, İstanbul: Klasik, 2011, s. 135.

⁶³² Mutlak anlamda yok, insan zihninin varlık gibi bir kavramı tasavvur edememesi; mutlak varlık ifadesinden anladığı kavramın karşıtı olarak anlaması demektir. Bir anlamda mutlak yokluk ancak mutlak varlıkla anlaşılabilir. Göreli (nisbî) yokluk ise, bir şeyin var olması olurlu iken var olmaması diye tanımlanmaktadır. Mantık bakımından

değildir. Ma'dûmun şey'liği onlar için *imkân* temelinde tartışılan metafizik bir ilkedir. Bu sebeple herhangi bir fâilin nüfuz edemediği bir yokluk onlar için söz konusu değildir. Onlara göre ma'dûm ve mevcûd hakîkatte iki şeydir. Ma'dûmun imkân içermesi ve mevcûddan başka bir şey olması, Belhî ve onun gibi düşünenler için ma'dûmun, mevcûdun zıddı olmadığını ortaya koymaktadır. Onlara göre ma'dûm'u nefyeden, Allah'ın onu bilmesini de nefyeder.⁶³³ Çünkü ma'dûm kavramı, hâdis varlığın ne olduğunu da ortaya koymaktadır.⁶³⁴ Bu açıdan ma'dûm kavramı, Mu'tezile'nin hâdis

yokluk ise, zihnî bir kavram olması bakımından söz konusu olan yokluktur. Burada sadece görelî (nisbî) bir yokluktan söz edilebilir. Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 134.

⁶³³ Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 86; a.mlf., *Makâlât*, s. 608-9, 441-442; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/548. Belhî'ye göre muhdesâtın olan şeyin muhakkak varlığa çıkması gerekirken; ma'dûmâtın olan şeyin muhakkak yok edilmesi gerekemeyebilir. Çünkü ona göre ma'dûmât; yok edilmesi mümkün olan ve olmayan ayrıca yok edilmesi doğru olmayan şeklinde ikiye ayrılır. Hâdis olan, bir ihdas ediciye (*muhdis*) muhtaçken; ma'dûm, yok edilmesi mümkün olan ve olmayan açısından bir yok ediciye (*mu'dim*) muhtaçtır; fakat yok edilmesi doğru olmayan açısından bir mu'dim gerekli değildir. Yani yok edilmesi doğru olmayan şey, ma'dûm kategorisinde olurken; ihdas edilmesi mümkün olmayan şey hâdis kategorisinde değildir. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 86; a.mlf., *Makâlât*, s. 608-9. Belhî'nin, hâdis varlık ve ma'dûm açısından bu farkı ortaya koyması; söz konusu iki kavramı birbirinin zıddı olarak kabul etmediğini; ayrıca mutlak yokluktan bahsetmediğini göstermektedir.

⁶³⁴ Harîcî varlığın öncesi ya yokluktur ya değildir. Buradan hareketle eğer varlığın öncesinde bir yokluk söz konusu değilse varlık ezelî (*kadîm*) olmaktadır. Eğer o varlığın

varlık anlayışını, dolayısıyla âlemin hâdisliğini ortaya koyan önermelerini de içine almaktadır. Çünkü yokluğun varlığa, varlığın yokluğa dönüşmesi, kendileri sayesinde değildir. Kendilerinin dışında bir muhdis/mu'dim gereklidir ki; o da Allah'tır.⁶³⁵

Genel anlamda Mu'tezile, Hişam b. Amr el-Fuvatî hariç, ma'dûmun şey olduğunu kabul etmektedir.⁶³⁶ Ebû'l-Kâsım el-Belhî ve Mu'tezilî kelâmcılar, *ma'dûm* kavramını, varlığı "mümkün olan yok" için kullanmakta; bu imkân sebebiyle "mutlak yokluk"tan bahsetmemektedirler.⁶³⁷ Ma'dûm'un şey'liği tartışması, onların yaratmayı epistemolojik açıdan anlamlandırma çabalarıdır diyebiliriz.⁶³⁸ Bir başka ifadeyle, ma'dûm'un şey'liği düşüncesi, zamansal olarak Tanrı'nın âleme öncelenebilmesini mümkün kılmakta;

öncesinde bir yokluk söz konusuysa; varlık, hâdistir, yer kaplar, kendisine işaret edilebilir. Günaltay-Bayın, *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, s. 48, 63.

⁶³⁵ Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 85-9 vd.; a.mlf., *Makâlât*, s. 607-11.

⁶³⁶ Hayyât, *İntisâr*, s. 187; Belhî, *Makâlât*, s. 442; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 130; Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 17, 37-38, 69; İbn Metteveyh, *Tezkira*, s. 76; Cârullah, *Mu'tezile*, s. 153.

⁶³⁷ Bkz. Mahmut Ay, *Sadruşşerî'a'da Varlık*, s. 176. Ma'dûm'un şey'liğinin mutlak yokluk olmadığına işaret etmesi, yok'un var olma, var'ın yok olma imkânıyla ilgili ayrıca bkz. Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Kozmoloji*, s. 214; Ömer Ali Yıldırım, "İslam Düşüncesinde Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbni Sina Merkezli Bir Çalışma", *Kelâm Araştırmaları* 10:2 (2012), ss. 251-274.

⁶³⁸ Cürcânî'ye göre, Mu'tezilî kelâmcıları mümkün ma'dûmu sâbit olarak kabul etmeye yani *ma'dûmun şey* olduğunu düşünmeye iten temel gerekçe, *belirsiz bir şeyi yaratmaya yönelmenin imkânsız olması* meselesidir. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/564; ayrıca bkz. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 274 vd.; Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 192-3; Ömer Ali Yıldırım, "İslam Düşüncesinde Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbni Sina Merkezli Bir Çalışma", s. 253 vd.

böylelikle hem taaddüd-ü kudemâ söz konusu olmamakta hem de yaratma bağlamında Tanrı'nın iradesinden bahsedilebilmektedir. Bu bir taraftan mutlak yokluğun, diğer taraftan ise âlemin ezeliği düşüncesinin reddidir.

Belhî, yoktan yaratma yerine ezeli bir âlemden bahsetmeyi Allah'ın fiillerini görmezden gelmek olarak değerlendirir. Çünkü Mu'tezilî anlayışa göre, Allah'ın fiili olarak tekvîn, Allah'ın dışındadır. O'nunla birlikte ezeli bir yaratmadan bahsetmek hem Allah'ın fiilini görmezden gelmek hem de varlığın hakikatini reddetmek demektir.⁶³⁹

Abdullah el-Basrî'ye göre ma'dûm, "yok olan (*müntefî*), kâin ve sâbit olmayan şey" şeklinde tarif edilir. Yani ona göre ma'dûm, varlığı mümkün olmayan şey anlamına gelmektedir. Bir tanımın; (i) konuyla ilgili mevzuları içeren (kapsayıcı), (ii) konuyla alakası olmayan mevzuları dışarıda bırakan olması gerektiği temelinden hareketle Kâdî Abdulcebbar, söz konusu bu tanıma doğru bulmadığını; zira 'yok'a 'kâin olmayan' demenin gereksiz bir tekrar olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle Mu'tezile'de ma'dûmun, 'var olmayan ma'lûm' şeklinde tanımlanması tercih edilmiştir.⁶⁴⁰ Çünkü onlara göre var olan, sâbit varlıktır. Buradan hareketle ma'dûm, ne kâindir ne sâbit olandır ne de müntefidir (yok olan).⁶⁴¹

Hayyât ise ma'dûmu, varlıkların vasıflarının çoğuyla vasıflandırdığı için bu konuda aşırı olarak değerlendirilen farklı bir yaklaşım sergilemiştir. O, *mevcûd* manasında Allah'ın bir 'şey' olduğunu ifade etmekte; O'nun mâhiyetinin söz konusu olmadığını, aynı ontolojik düzlemde olmasa da epistemolojik olarak *ma'dûm*un da bir 'şey' olduğunu ispat konusunda dikkat çekmektedir. Ona göre şey', bilinen ve

⁶³⁹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 52; a.mlf., *Makâlât*, s. 574.

⁶⁴⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 176.

⁶⁴¹ Burada Mu'tezilî âlimlerin dilden hareket ettiği görülmektedir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XIII/364-366.

kendisinden haber verilendir. Cevher ve araz yok iken de cevher ve araz olarak isimlendirilir. Bu sebeple kendisine ve takipçilerine *Hayyâtiyye* ile birlikte *Ma'dumiyye* de denilmiştir.⁶⁴²

Ebû Yâkup eş-Şahhâm, Ebû Ali el-Cübbâi, el-Hayyât, Ebû'l-Kâsım el-Belhî, Ebû Abdullah el-Basrî, Ebû İshak b. 'Ayyâş, Kādı Abdulcebbâr ve öğrencilerine göre *mümkün olan olan yoklar* var olmadan önce, zât⁶⁴³ (öz), cevher (*ayn*) ve gerçekçiler ve fâilin onlara tesiri, onları zât yapmak değil, zâtlara varlık vermektir. Onlara göre bu zâtlar, şahıslarıyla birbirinden ayırdırlar ve bu yokların her bir türünden sâbit olanlar sonsuz sayıdadır. Yokla niteli zâtların hepsi zât olma bakımından eşittirler; aralarındaki fark (*ihtilâf*), niteliklerindedir. Mu'tezilî bilginler bu konuda da ihtilaf etmişlerdir. Mu'tezilî âlimlerin çoğu, cinslerin, nitelikleriyle nitelenmiş olduğunu ileri sürmektedir. Bir başka ifadeyle onlar, siyahlığın zâtının siyahlık niteliği ile; cevherin zâtının cevherlik niteliği ile nitelenmiş olduğunu iddia etmektedirler. İbn Ayyâş ise nitelikler ancak varlık anında bulunduğu için bu zâtların niteliklerinin olmadığını savunmuştur.⁶⁴⁴ Râzî'nin aktardığı bu pasajda Belhî'nin ismi de geçmektedir. Fakat Belhî'nin ma'dûm yaklaşımı epistemolojik olarak farklıdır. Belhî'ye göre *ma'dûm*, şey'dir, ma'lûmdur, makdûrdur; fakat cisim, araz, hareket, iman, küfür ve fiil değildir. Çünkü ona göre, ma'dûmun şey olduğunu söylemek, cisim, araz ya da bunun dışındaki ifadeleri içermediği gibi; onun cisim, araz ve fiil

⁶⁴² Bağdâdî, *el-Fark*, s. 130-1; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 77; Neseî, *Tabsıra*, I/100; Makrizî, *Kitâbu'l-Hitat ve'l-Âsar*, II/348.

⁶⁴³ Varlık, "zât" mânâsına da gelmektedir. Bkz. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 7, 42, 43, 104; Neseî, *Tabsıra*, I/70.

⁶⁴⁴ Râzî, *Muhassal*, s. 49-50.

olduğunu söylemek de şey' olduğunu ifade etmez.⁶⁴⁵ Onun ma'dûmun şey' olduğunu kabul etmekle birlikte cevher veya araz şeklinde vasıflandırılmasını doğru bulmamasının⁶⁴⁶ sebebi yaratmayla ilişkilidir.⁶⁴⁷

Belhî'ye göre cevher, eğer yokluk halinde de cevher ya da araz olsaydı, Allah'ı cevher ve arazları yaratmakla (خلق) nitelenmek mümkün olmazdı. O, halk (خلق) ve ihdâs'ın (الإحداث) yaratma, ortaya çıkarma ve var etme (الإيجاد) olduğunu ifade ederek, cevhere varlık sıfatı veren ve dolayısıyla onu ortaya çıkarmanın Allah olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda gerçek anlamda cevherin yoktan yaratıcısı, Allah'tır.⁶⁴⁸ Yani ma'dûmu, şey' dışında cevher ya da araz olarak isimlendirmek yaratma konusunda sorunlara kapı açabilecektir. Bir başka açıdan da ma'dûm, epistemolojik bir kategori olup; cisim, cevher, araz olarak ele alınması ona ontolojik bir kategori vermektedir. Bu bağlamda Belhî, her ne kadar ma'dûm için "müsbet" kelimesini kullanmış olsa da bununla cevherin ontolojik varlığını kastetmediği açıktır. Çünkü ona göre cevherin arazsız var olması mümkün değildir. Onun mantıksal çıkarımına göre ma'dûmun sâbit olması, imkânla nitelenmesinden dolayıdır. Yani imkânın subûtî olması onunla nitelenen şeyin de subûtî olmasını gerektirir.⁶⁴⁹ Belhî'nin ma'dûmla ilgili bu değerlendirmeleri, onu mevcûdun zıddı olarak kabul etmemesinin de sebepleridir.

⁶⁴⁵ Belhî, *Makâlât*, s. 442; ayrıca bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 130; Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 17, 37-38; İbn Metteveyh, *Tezkira*, s. 76; Nasrî Nâder, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, I/132.

⁶⁴⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 157; Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 17; İbnû'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, s. 91.

⁶⁴⁷ Neseffî'ye göre Belhî'nin ma'dûm yaklaşımı, Allah'ın âlemi yoktan yaratmadığı sadece ademden varlığa çıkardığı anlamına gelmektedir. Neseffî, *Tabsıra*, I/100.

⁶⁴⁸ İbn Metteveyh, *Tezkira*, s. 76; Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 38.

⁶⁴⁹ Bkz. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, I/562.

Mu'tezile'nin ma'dûmu şey' olarak kabul etmesi âlemin kıdemini yani Tanrı dışında bağımsız ezeli varlıkların mevcûdiyeti kabul ettiklerinin göstergesi sayılmış, tevhid ilkesine aykırı bulunmuş, bu sebeple çoğu zaman kendileri gibi düşünmeyenler tarafından Ashâb-ı Heyulâ, Dehriyye ya da Seneviyye ile özdeşleştirilmişlerdir.⁶⁵⁰ Fakat Mu'tezilî düşüncede, ma'dûmu varlıkla nitelememe konusunda ittifak vardır.⁶⁵¹ Dolayısıyla ma'dûmun şey'liği düşüncesini bu açıdan da değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü "ma'dûm'un şey'liğini savunanlar sadece anlam vermekle kalmamış, ma'dûmu (i) bilginin konusu, (ii) zihnin konusu, (iii) kendisinden bahsedilecek bir nesne olarak algılamışlardır. Onların bu yaklaşımı, âlemin ezeli olmadığını söylemelerine rağmen şey'i ezeli bir madde olarak gördüklerini düşündürmüştür. Aslında bu şekilde algılanmasının sebebi, heyûlâ veya Platoncu ilk madde görüşüyle ilişkili olabilir."⁶⁵²

⁶⁵⁰ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 152-155; Bağdâdî, *Usûl*, s. 84, 100; a.mlf., *el-Fark*, s. 260. Şehristânî'ye göre de Mu'tezilî kelâmcılar, filozofların zihni varlık kategorisini yanlış anladıkları için ma'dûma şey'lik atfetmişlerdir. Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi 'Ilmi'l-Kelâm*, s. 162-3.

⁶⁵¹ Belhî, *Makâlât*, s. 608-9, 441-442; İcî, *Mevâkıf*, I/296. Mu'tezile'nin usûl'ünden olan tevhid'in korunmasını da içeren bu teorinin, onlara göre ezeli varlıkla ilişkisi yoktur. Yoktan yaratma teorisinin *ma'dûm'un şey'liği* tartışmaları ile yakından ilişkisi olduğu düşünüldüğünde, yoktan yaratmayı kabul etmelerinin sebebinin illet-malül ilişkisinin önünü kesmek; dolayısıyla ezeli âlem ve sudûr anlayışını reddetmek olduğu söylenebilir. Tüm Mu'tezilî kelâmcıların benimsediği yoktan yaratma anlayışının Allah ve âlem arasında yaptığı ayırım, sıfatlar meselesine bakışlarını da etkilemiş ve Allah'tan başka onun dışında bir varlığın (*âlem*) ezeli olmayacağı bir anlayış geliştirmişlerdir.

⁶⁵² Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1998, s. 170.

Ma'dûmun bilginin konusu olması, var olanların yok olabileceğini, yok olanların da var olabileceğini ortaya koyan bir ilke olarak, kadîm olanın tekliğine işaret eden epistemolojik bir temellendirme olması açısından ele alınmalıdır. Bu bağlamda kelâmın bilgi teorisinin kelâm ontolojisi ve kozmolojisinden bağımsız olması söz konusu değildir.⁶⁵³ Belhî de konuya bu bağlamda bakmış, mutlak bir yokluğun olmayacağını dolayısıyla âlemin kıdeminin de söz konusu olamayacağını ve böylelikle kadîmin tek olması gerektiğinin ispatını ma'dûm üzerinden de yapmıştır.⁶⁵⁴ Belhî açısından ma'dûm'un mevcûd olma imkânı, onun ma'lûm kategorisi içerisine dahil edilebilmesini; dolayısıyla epistemolojiyle ilişkilendirilmesini sağlamaktadır. Bu bakımdan Belhî'nin ma'dûmu şey' olarak kabul etmesi, ma'dûmu bilginin konusu yaparak yaratmayı epistemolojik anlamda açıklama çabasıyla ilişkilidir.⁶⁵⁵ Benzer şekilde; maddûr, ma'lûm, muhberun anh (kendisinden haberilen şey) şeklinde isimlendirilmesi⁶⁵⁶ de ma'dûm'un, Belhî'nin düşünce sistemindeki epistemolojik değerini göstermesi bakımından önemlidir.

⁶⁵³ Krş. Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Ankara: TDV, 2015, s. 214.

⁶⁵⁴ Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 86; a.mlf., *Makâlât*, s. 608-9.

⁶⁵⁵ Eş'arîler ise mevcûdu şey' olarak kabul ederken; ma'dûmu, şey' olarak kabul etmezler. Onlara göre ma'dûm, bilinen (*ma'lûm*) ama yok olan (*müntefî*) olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla ma'dûmun ma'lûm olması, epistemolojik anlamda olmayıp bizim onun yokluğunu bilmemizdir. Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 15-6; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/548.

⁶⁵⁶ Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 38; İbn Metteveyh, *Tezkira*, s. 76.

Tüm bu açıklamalar genelinde baktığımızda, varlık ve yokluk dikotomisinin⁶⁵⁷ hem bilgi tanımlarındaki tartışmalara hem de epistemik değer içeren teorilere temel teşkil ettiği görülmektedir. Bu bağlamda, Belhî'nin epistemolojik yaklaşımında, ma'lûm olması açısından ma'dûm, mevcûd kadar önemli bir yer teşkil etmektedir. Belhî, âlemin hudûsunu ma'dûm yaklaşımıyla da temellendirmiş olmaktadır. Dolayısıyla Belhî'ye göre hâdis olan âlemin yaratıcısının *Hâlik* olarak bilinmesi ma'dûm'a şey'lik atfetmesiyle ilişkilidir. Bu doğrultuda, Allah'ı bilmeyi insana ilk yükümlülük gören Belhî'nin ma'dûm yaklaşımı, isbât-ı vâcib ve yaratma açısından epistemolojik bir tahlil olarak değerlendirilebilir.

⁶⁵⁷ Varlık ve yokluğun dikotomik bir şekilde ele alınışı ile ilgili olarak bkz. Mahmut Ay, *Sadruşşerî'a'da Varlık*, s. 150,152.

II. BÖLÜM

BİLGİNİN KAYNAKLARI VE TÜRLERİ

A. BİLGİ ELDE ETME YOLLARI

Kelâm'da klasik kaynaklarda bilgi elde etme yollarının neler olduğu oldukça erken bir dönemde tartışma konusu edilmiştir. Klasik kelâm literatüründe, bilginin belli başlı kaynakları veya bilgi elde etme yolları; akıl, duyular ve haber şeklinde sınıflandırılmış ve bu sınıflandırma genel bir kabule dönüşmüştür.⁶⁵⁸ Bilgi elde etme yollarının bu şekilde sınıflandırılmasında Belhî'nin ciddi bir etkisinin olduğu söylenebilir. Bu sınıflandırmayı kendi bilgi sisteminde benimseyen Belhî, kendisinden sonraki epistemolojik perspektifin belli bir yönde şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır denebilir.

1. Duyular

Ebü'l-Kāsım el-Belhî, tüm kelâmcılar gibi, duyuları bilgi edinmede bir vasıta olarak görmektedir. Ona göre duyularla elde edilen veriler, varlığın bilgisine ulaşmada ilk aşamayı teşkil etmektedir.⁶⁵⁹ Duyu organlarına arız olan herhangi bir sorun söz konusu değilse, bu yolla elde edilen bilginin delîle ihtiyacı yoktur. İnsan duyularıyla ya dış dünyadaki varlığı ya da kendine ait acı, soğukluk, sıcaklık gibi hisleri delîle ihtiyacı olmadan zorunlu olarak bilmektedir. Bu sebeple Belhî'ye göre, duyu yoluyla elde edilen bilgide ihtilaf bulunmamaktadır.⁶⁶⁰

⁶⁵⁸ Neseî, *Tabsıra*, I/24.

⁶⁵⁹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 41; a.mlf., *Makâlât*, s. 562.

⁶⁶⁰ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 34; a.mlf., *Makâlât*, s. 553. Belhî'ye göre insanın duyumsaması, canlı olma haline bağlıdır. Belhî'nin, ölü bir varlığın acı hissetmediğini savunması da bu konuyla ilgilidir. Canlı olmayan varlık (ölü), acıyı, duyumsama yetisi

Belhî'ye göre tüm bilgiler, duyu bilgisi ve bedîhî bilgi (*zarûrî*) üzerine inşa edilir.⁶⁶¹ Nazarî ve istidlâlî bilginin temeli, duyu bilgileridir.⁶⁶² Belhî'nin, duyularla elde edilen bilgiyi temele yerleştirmesinin, nesnelîği ortaya koyarak, subjektifliğin önünü kesme gerekçesiyle olduğu görülmektedir. Aksi takdirde bilgi, aklın devrede olmadığı, kişiden kişiye değişen bir inanca indirgenmiş olacaktır.

Belhî'ye göre duyular, dış gerçekliği idrâk etmede önemli bir vasıta olduğu için öncelikle o, duyu bilgisini tenkit edenlerin iddalarını çürütmeye çalışır. Çünkü duyularla elde edilen veriler, nazar ve istidlâl yapabilmenin temelini oluşturmaktadır. Belhî, duyularla elde edilen verilerin, kişiden kişiye değişmesi bağlamında; *kılıçta yüzünü uzun gören, derinliği olmayan suda kendi boyunu olduğundan kısa ve eğilmiş gören, tattığında*

çalışmadığı için hissetmez. Bu, Belhî'nin kabir azabını reddettiğini gösteren epistemolojik bir değerlendirme olarak okunabilir. Çünkü Belhî'nin Bakara, 2/154. âyetini kabir azabını reddetmek için *haşra* hamlettiği ifade edilmiştir. O, Mücebbire'den bazı kimselerin ölünün acı çekmesini, uyuyanın ve çarmıha gerilenin acıyı hissetmesine benzeterek imkân dahilinde görmesini eleştirmiştir. Cübbâiler de cansız varlıklarda elem cinsinin var olmasını mümkün görmezken; daha sonraları tabiatçıların görüşlerine karşı çıkmak için bunun imkân dahilinde olduğunu ifade etmişlerdir. Sâlih b. Kubbe gibi hayat, elem ve bilginin Allah'ın fiili olduğunu düşünenlere göre ise ölü olan kimse acıyı hisseder. Belhî ve ehl-i nazar, bunun mümkün olmadığını; aksine muhâl olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre muhâl, kudret ve acziyetin alanı dışındadır. Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 91, 135; a.mlf., *Makâlât*, s. 404, 471-2, 613, 658; a.mlf., *Tefsîr*, s. 52, 126; Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 167, 321.

⁶⁶¹ (كل علم بني علي علم الحس وما في بداية العقول) Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 346.

⁶⁶² (علوم الحس التي هي أصل العلم بالاستدلال والنظر) Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 41; a.mlf., *Makâlât*, s. 562.

balı acı bulan kimselerin durumunu; benzer şekilde, uzaklaştığında büyüğün küçük, küçüğün büyük; duranın yürür, serabın su görülmesini örnek olarak vermektedir.⁶⁶³ Belhî'ye göre burada, *varlıklar hakkında hata ve sorun yoktur. Sorun, nitelikler (الكيفيات) hakkında vâki olur.* Uzakta olan bir varlık, uzaklığın tespitiyle birlikte bilinebilir. Yani uzaktaki varlığın normal boyutlarının ne olduğu ya da olması gerektiği, bilimsel ya da tecrübî olarak ortaya konulabilir. Benzer şekilde hasta birinin balın tadını acı olarak algılaması ya da bir şeyin balın tadını etkileyip acılaştırması olasıdır. Bilmediği bir kusur/eksik (آفة) sebebiyle balı acı olarak algılamak hasta açısından doğrudur; fakat "normal şartlarda" balın hakîkati açısından yanlıştır.⁶⁶⁴

Bu doğrultuda, duyularla elde edilen bilginin değerlendirmesinin, varlığın kendi durumu ve gerçekliğine göre yapılması gerekmektedir. Balın tadını duyumsama veya uzaktaki bir varlığın boyutlarına ilişkin yukarıda verilen örnekler dikkate alındığında, söz konusu çıkarımların salt duyu merkezli olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bir başka açıdan ise yukarıdaki örnekler, varlığı duyumsamanın duyuların sıhhatini gerektirdiğini de ortaya koymaktadır. Çünkü örneğin, bir varlığın duyulara konu olan özellikleri hakkındaki verilerin, ilgili varlığın uzak ya da yakın oluşuyla doğrudan bir ilgisi bulunmamaktadır. Yakında oluş, varlıkla ilgili duyumsamayı ve doğru veriler elde etmeyi kolaylaştıran bir unsur olmakla birlikte; burada asıl gereken duyuların sıhhatidir. Dolayısıyla duyuda bir kusur/eksik söz konusu ise yakında olan bir varlığı duyumsama da doğru bir sonuç vermeyecektir. Belhî'ye göre akıl sahibi olma, "normal şartlarda" maddenin halini bilmeyi; bir başka ifadeyle, varlığın ne türden bir gerçekliğe sahip olması gerektiği konusunda olması gereken ile diğer halleri birbirinden ayırmayı gerektirmektedir. Bu bakımdan duyu vasıtasıyla elde edilen verilerle ilgili üç durumun söz konusu olduğu

⁶⁶³ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 41, 42; a.mlf., *Makâlât*, s. 562.

⁶⁶⁴ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 42; a.mlf., *Makâlât*, s. 562

ortaya çıkmaktadır: (i) Duyulara herhangi bir sorunun arız olması, maddeyi olmadığı haliyle algılamaya sebep olabilir, (ii) duyuların sağlıklı olması, her zaman ve durum için maddeyi olması gerektiği haliyle algılamayı sağlamaz; zira maddenin kendine arız olan birtakım durumlar, onun doğru algılanmasının önünde engel olarak bulunabilir, (iii) bu bakımdan duyuları ve maddeyi denetleyecek olan üst bir unsura ihtiyaç bulunmaktadır; bu da akıldır.⁶⁶⁵

Belhî, duyu bilgisinin değerini ve kesinliğini tenkit edenlerin önermelerini çürüttüğü gibi, bilgiye sadece duyularla ulaşılabileceğini savunanları da açık bir şekilde eleştirmekte; bu yaklaşımı, cehâlet olarak görmektedir. Söz konusu bu anlayışa göre, bilinen şey (*ma'lûm*) ya duyuyla bilinir ya da bilinmesi imkânsızdır. Ma'lûmun bilinmesi için duyunun yeterli olması ise delil ve nazara ihtiyaç olmadığını göstermektedir. Bir başka ifadeyle onlara göre, nazar yapmaksızın tüm zihnî şüphelerden kurtulmak mümkündür.⁶⁶⁶ Belhî, bu iddiaları eleştirmektedir. Çünkü ona göre, bilgi elde etme sürecinde delil ve nazara ihtiyaç duyulmaması ve bunun salt duyuyla elde edildiği iddiası, bilme eyleminin duyu organı tarafından gerçekleştirilmiş olduğu sonucunu vermektedir. Buna göre, bilen olma bakımından, duyu organı ile fâil arasında; bilgi edinme yolu açısından ise duyular (*havâss*) ve akıl arasında herhangi bir fark kalmamaktadır. Bu sebeple, bilginin yalnızca duyuyla elde edildiği düşüncesi, Belhî'ye göre temellendirilemez bir iddia olmaktadır.⁶⁶⁷ Bir başka açıdan ise nazar ve aklın *delil* olarak kabul edilmemesi; duyuların da *delil* olmasını ortadan kaldırmaktadır. Çünkü duyulardan alınan bilgiyi değerlendiren ve duyu bilgisini denetleyen akıldır.⁶⁶⁸

⁶⁶⁵ Krş. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 42, 43; a.mlf., *Makâlât*, s. 562, 563.

⁶⁶⁶ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 46; a.mlf., *Makâlât*, s. 567.

⁶⁶⁷ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 46; a.mlf., *Makâlât*, s. 567.

⁶⁶⁸ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 36; a.mlf., *Makâlât*, s. 556; Nesefî, *Tabsıra*, II/39.

Bu bağlamda, bir başka tartışma konusu ise duyu fiilinin aidiyeti meselesidir. Duyu idrâkinin insanın mı yoksa Allah'ın mı fiili olduğu konusunda; Câhız ve İbnu'r-Râvendî, görmeyi gözün kendi tabiatı ile ilişkilendirmektedir. Onlara göre idrâk, irâde etmesinden dolayı insana aittir. Muammer ve onun tabiatçı yaklaşımını benimseyenlere göre idrâk, tabîi bir fiil olarak, bulunduğu mahalle nispet edilir. Nazzâm idrâki, duyu organlarını yaratan olmasından dolayı, Allah'a ait bir fiil olarak değerlendirir. Sâlih b. Kubbe'ye⁶⁶⁹ göre ise idrâk Allah'a aittir. Çünkü bir kimse sağlam olduğu halde gözünü açsa, cisimle karşılıklı bulunsa ve ışık olsa yine de idrâk oluşmayabilir. Bu, ancak Allah'ın dilemesiyle ilgili olup, Allah dilerse ölü birinde bile idrâki yaratabilir.⁶⁷⁰

Ebû'l-Kâsım el-Belhî'ye göre idrâk bilgisi, zarûrîdir. Bu bilginin zarûrî olması demek insanın kendisinden bunu nefyetmesinin mümkün olmaması demektir. Bu sebeple duyu bilgisini reddedenler, zorunlu olanı reddetmiş olurlar. Bu bağlamda, ona göre duyu idrâki, insana aittir; bunun, Allah'a ait bir fiil olarak görülmesi imkânsızdır.⁶⁷¹ Bu konuda Belhî, Bişr b. Mu'temir'i (ö. 210/825) takip etmiştir. Bişr b. Mu'temir'e göre insan bir kimseye vurduğu zaman, vurduğunu kendi eylemi olarak bilir. O, buradan hareket ederek, bir kimsenin herhangi bir eyleminin başka bir kimsede bilgi oluşturabileceğini iddia etmektedir. Bir kimse, eliyle diğer bir kimsenin gözünü açsa, görme idrâki gözü açılan kişiye aittir. Aynı şekilde bir kimse diğer bir kimsenin kör olmasına sebep olursa, körlük o kişinin başkasındaki fiilidir. Burada hareketi sağlayan eylemin sahibi olurken, o hareket sonucu meydana gelen idrâk, idrâk eden kişiye aittir. Bu sebeple ona göre idrâk, insanın fiilidir. Çünkü görme eylemi, göz kapaklarını açmak (*i'timâd*) sayesinde

⁶⁶⁹ Sâlih b. Kubbe, Mu'tezile'nin yedinci tabakasından sayılmıştır. Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 281.

⁶⁷⁰ Belhî, *Makâlât*, s. 478-9; Eş'arî, *Makâlât*, s. 287.

⁶⁷¹ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, s. 287.

gerçekleşmektedir. O, görme eyleminin insana nispet edilmesi gerektiğini açıklamak üzere, bir taşın fırlatılmasını örnek olarak verir. Buna göre, bu eylemi kişiye ait kılan şey, taşın o kişi tarafından atılmış olmasıdır.⁶⁷²

Belhî, Bişr b. Mu'temir'le benzer şekilde, idrâkle ilgili düşüncesini şu şekilde ifade etmiştir: *İnsanın duyumsadığı şeyi bilmesi, sebebi kendisi olduğu için, kendi fiil ve kesbidir. Yani eğer gözünü açan kendisiyse, gözün idrâki de idrâk bilgisi de kendi kesbidir. Eğer kişinin gözünü açan başka bir kimse ise eylem o kişiye ait olup idrâk bilgisi gözü açılan kişiye aittir. Diğer duyularda da böyledir.*⁶⁷³ Yani ona göre duyu bilgisi, bilerek isteyerek bakmak ve dinlemek gibi kişinin irâdî olarak eylemde bulunmasıyla oluştuysa, insanın fiili olup onun kesbidir. Fakat gök gürültüsünün ve rüzgârın sesinin duyulması, şimşeğin görülmesi, sıcak ve soğğun algılanması, Allah'ın fiili olup kişinin bunları algılamada hiçbir şekilde ihtiyârî söz konusu değildir. Bunların bilgisi ise kişiye aittir.⁶⁷⁴ Bu açıdan Belhî'yi eleştiren Nîsâbûrî, Basralılara göre idrâkin imkânla ilişkisi

⁶⁷² Bkz. Belhî, *Makâlât*, s. 478; Eş'arî, *Makâlât*, s. 297; Kâdî Abdulcebbar, *Muğnî*, "et-Tevlîd" IX/12.

⁶⁷³ Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 305. Nîsâbûrî, Belhî'nin bu konuyu *el-Mesâilü'l-Vâride* isimli eserinde "vaîd" başlığında ele aldığını aktarır. Bu bilgiye göre; Mu'tezilî terminolojide *vaîd* kavramının, Allah'ın tövbe etmeden ölen kimse hakkında, işledikleri sebebiyle hak ettiği karşılık olarak ceza vaadinde bulunması anlamına gelmesinden dolayı, kişinin idrâkinin kendi tercihi neticesinde oluşup oluşmadığı meselesinin *vaîd ilkesi* çerçevesinde ele alınması önem kazanmaktadır. Abdüssamet Sarıkaya, *Ebü'l-Kâsım el-Ka'bi'nin Bilgi Anlayışı*, s. 124.

⁶⁷⁴ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 90.

olmamasından dolayı Allah'ın fiili olduğunu; ayrıca Basralıların, birinin başkasında bilgi meydana getirmesine gücün mahalli sebebiyle karşı çıktığını ifade etmiştir.⁶⁷⁵

Belhî, nazarın; inceleme (تحديق), düzen (تركيب) ve yapı (بنية) olmaksızın söz konusu edilemeyeceğini ifade etmektedir. Buna göre, örneğin, rengin bilgisi, şahiddeki bir nesneyi görmenin (البصر), dikkatlice bakmanın (التحديق) görülecek şeyin karşısında olmanın (المقابلة) ve o şeye ışığın ulaşmasının (إتصال الضياء) varlığıyla beraber meydana gelmektedir. Tüm bu unsurlar bir araya gelmeden görmenin gerçekleşmesi mümkün değildir. Bir perde, bariyer veya karanlık olduğunda görme duyusunun işlevselleşememesi, yıldızların göz tarafından algılanmasının gezegenlerden gelen ışıkların göze temas etmesiyle meydana gelmesi, görme fiilinin bir metoda ve bu metodun da belli unsurlara dayandığının göstergesidir.⁶⁷⁶ Aksi takdirde, görme ile körlük ve âmâ

⁶⁷⁵ Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 305-6, 308-9.

⁶⁷⁶ Duyumsamanın nasıl gerçekleştiği konusunda farklı yaklaşımlar da vardır. Ebû'l-Huzeyl ve Muammer'in, duyuları, bedeninin dışında arazlar; nefsi de duyuların ve bedeninin dışında bir araz olarak kabul etmelerine karşın Nazzâm duyuların araz olmasını kabul etmemektedir. Bu da onun duyumsama konusunda farklı bir yaklaşım sergilemesini gerektirmiştir. Ona göre hareketten başka araz yoktur. Bu sebeple ona göre renk cisimdir; çünkü arazlar duyumsanmaz, renk ise görülmektedir. Nazzâm'a göre idrâk, müdâhale/tedâhül (iç içe geçme), ittisâl (birleşme) ve mücâvere (çevreleme/kenar kenara durma) yoluyla mümkündür ve nefse aittir. O, duyumsama ve idrâk ayrımı yaparak, nefsin duyumsananları idrâk ettiğini yani insanın zâtıyla duyumsadığını ifade etmektedir. Fakat Nazzâm'ın idrâki müdâhale, mücâvere ve ittisâl olarak ele alarak, duyuların duyumsanan nesneye sıçramasını (*tafra*) ve içiçe geçmesini (*müdâhale*) ifade etmesi diğer kelâmcılar tarafından kabul görmemiştir. Çünkü onlar, duyumsamayı nesneyle

ile gören arasında da bir fark kalmayacaktır. Belhî, Allah'ın âmâ birinin kalbinde rengin bilgisini yaratmasının imkân dahilinde olmadığını ifade etmektedir. Ebû'l-Huzeyl, İskâfi ve onlara tabi olanlar ise âmâ bir kimsede renklerin bilgisinin oluşabileceğini mümkün görmektedirler.⁶⁷⁷

Belhî, diğer duyu organlarının fizikî işleyişine de değinmektedir. Ona göre işitme; birbirine değen cisimlerden çıkan sesin hava akımıyla bir kimsenin işitme duyusuna, bu akımların tevellüden birbirini takip etmesiyle ulaşması demektir.⁶⁷⁸ Tevellüd nazariyesine göre sesin, başka bir sesi meydana getirmesini mümkün gören Belhî, öncelikli olarak herhangi bir hareket olmaksızın sesin oluşmasını mümkün görmemektedir.⁶⁷⁹ Çünkü ona göre statik bir durumdan (الاجزاء الساكنة) açıkça bir sesin çıkması mümkün değildir. Ebû Hâşim el-Cübbâi ise sesin oluşması için sadece mekânı yeterli görmektedir. Ona göre ses için tek bir harf yeterliyken Belhî'ye göre, tek bir harfle sesin meydana gelmesi de mümkün değildir. Sesin oluşması ve işitilmesi, harfle birlikte hava gibi rakîk bir cismi de gerektirmektedir.⁶⁸⁰

Belhî'ye göre koku algısı, kokulu olan bir cisimden ayrılan latîf parçacıkların havada dağılması ve buruna ulaştığı zaman kişi tarafından algılanmasıyla meydana gelir.

karşılıklı olmak, ışık, mesafe gibi belirli şartlar altında mümkün görmüşlerdir. Belhî, *Makâlât*, s. 163-4; Eş'arî, *Makâlât*, s. 264, 288.

⁶⁷⁷ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 44-5; a.mlf., *Makâlât*, s. 472, 476, 565; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 132, 138.

⁶⁷⁸ O, bunu, çamaşır yıkayıcısının (*kassâr*) klasik usülde olduğu şekliyle, taşın üzerinde yıkadığı giysiye vurması ve oluşan temasın ardından meydana gelen sesin işitilmesi ile örneklendirmiştir. Bkz. Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 138.

⁶⁷⁹ Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 156.

⁶⁸⁰ Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 150, 153.

Cisimde bulunan tadın, ondan ayrılarak dildeki ıslaklıkla birleşmesi sonucunda ise tatma algısı meydana gelir. Yakut, cam gibi nesnelere kendisinden ayrılan bir tadı olmadığı için bunların tadı algılanmaz. Dokunarak da bir şey hakkında bilgi sahibi olunmaktadır. Ona göre sertlik ve yumuşaklık dokunmayla hissedilir.⁶⁸¹ Duyuların adedi konusunda farklı bir fikir beyan etmeyen Belhî, genel Mu‘tezilî yaklaşımı paylaşmıştır.⁶⁸²

2. Akıl

Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin akıl anlayışını ortaya koyabilmek için bilgiyi nasıl temellendirdiğine ve bu konuda hangi argümanları geliştirdiğine bakmak gerekmektedir. Onun bilginin imkânı ve gerçekliği konusundaki yaklaşımı ve bilgi edinme vasıtalarını değerlendirme biçimi, doğrudan akla yüklediği anlamı belirleyici niteliktedir.

Bilgiyi kabul etmeye hazır olan *yeti* (عقل) ve insanın bu yeti ile elde ettiği *bilgi* (عقل) şeklinde iki anlamla karşılanan akıl, kelimenin kökü itibarıyla; engellemek, tutmak,

⁶⁸¹ Şeyh Müfid, duyumsamaya dair naklettiği bu görüşlerin, Belhî'ye ait olduğunu ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin bu görüşlerin bazı noktalarına katılmadığını ifade etmektedir. Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 138-9.

⁶⁸² Mu‘tezilî bilginler insanın beş duyuya sahip olduğu konusunda hemfikir olmakla birlikte farklı görüşler de söz konusudur. Câhız, bunların sayısını dört olarak verirken (işitme, görme, tat alma, dokunma); Nazzâm, tüm duyuların hepsinin tek bir cins olduğunu; Abbâd b. Süleymân (ö. 250/864) ise elem ve lezzeti duyumsamayı da ilave ederek duyuların sayısının yedi olduğunu ileri sürmüştür. Belhî, *Makâlât*, s. 480; Eş‘arî, *Makâlât*, s. 264.

hapsetmek, alıkoymak, korumak, bağlamak gibi anlamlara gelir.⁶⁸³ Kelâmcılar, Allah'ın varlığını ve O'nun bilgisini, yarattığı âlemden hareketle temellendirerek, epistemik bir zemine yerleştirmeyi amaçlamışlardır. Bu noktada kendi teolojik ve kozmolojik perspektiflerine uygun bir akıl teorisi geliştirmişlerdir. Başka bir ifadeyle akli kendi düşünce paradigmalarına uygun bir biçimde anlamlandırmışlardır. Akli ontolojik bir cevher/töz olarak ele almayan kelâmcılar, onun bir araz olarak güç ve yeti anlamına geldiğini düşünmüşlerdir.⁶⁸⁴ Kelâmî düşüncede yaygın kabulün aksine Nazzâm (ö. 231/845), akli bir cevher olarak ve hakîkatin bilinmesini sağlayan bir kaynak olarak kabul ederek ona ontolojik bir nitelik atfetmiştir.⁶⁸⁵ Nazzâm'ın akıl konusundaki bu yaklaşımı, Kelâmî paradigmadan ziyade felsefî paradigmaya daha uygun görünmektedir.⁶⁸⁶ Ebû'l-Huzeyl'e (ö. 235/849) göre ise akıl, insanın kendisi ile çevresinde bulunan canlı ve cansız varlıkları birbirinden ayırt edebildiği zorunlu bilgi, bilgi elde etme melekesi ve histir.⁶⁸⁷

⁶⁸³ İsfehânî, *Müfredât*, (عقل) "a-k-l" maddesi, s. 676-7; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, IX/352; İbn Fâris, *Mu'cemu'l-Mekâyis fi'l-Luga*, thk. Şihâbüddîn Ebû Amr, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1994, s. 672; ayrıca bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 274.

⁶⁸⁴ Nisâbü'rî, *Mesâil*, s. 319; İbn Hazm, *el-Fasl*, III/824; ayrıca bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 273.

⁶⁸⁵ Bağdâdî, *Usûl*, s. 75.

⁶⁸⁶ Müslüman filozoflar akli, ontolojik bir töz yani cevher olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre aklın dış dünyadan bağımsız bir varlığı söz konusudur. Akli (*nous*) Tanrı'dan ilk sâdır olan varlık, yani cevher olarak kabul edenlerin ilki Plotinus'tur (ö. 270). Eflâtun-Aristo geleneğini sürdüren tüm Müslüman filozoflar için akıl, güç ve yeti değil cevherdir. Bkz. İlyas Çelebi, *Akılçılık ve Kadı Abdulcebbar*, s. 24-30; Bolay, "Akıl", *DİA*, 2/238-42.

⁶⁸⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 343; Nasrî Nâder, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, II/34.

Bağdât Ekolü çevresi akılı, bilgi elde etme melekesi olarak değerlendirmiş ve bu bağlamda açıklamalar yapmıştır. Onlara göre akıl, şüpheyi ortadan kaldıran süreci işleterek kesin bilgiye ulaşmayı sağlar. Bu sebeple insan ancak akıl ve dikkat sahibi olduğunda mükellef olarak kabul edilir.⁶⁸⁸ Basra Ekolü'nden Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre akıl, ilimdir. O, insanın akıl sayesinde bir delinin yapmaktan kaçınmayacağı fiilleri işlemekten kendini koruduğunu ifade ederek aklın temyîz gücünü öne çıkarmaktadır. Dolayısıyla ona göre ancak akıl bâliğ olan kişi teklifle mükelleftir.⁶⁸⁹ Kādî Abdulcebbar ise zorunlu bilgilerle akılı birbirinden ayırmamıştır. Çünkü o, zorunlu bilgileri, kesbî bilgilerin mukaddimesi olarak ele almaktadır. Bu konuda Basra çizgisini takip eden Abdulcebbar, aklın, mükellefte olduğu zaman düşünme, akıl yürütme ve yükümlülükleri yerine getirmeyi sağlayan belli bilgi türleri kümesinden ibaret olduğunu ifade etmiştir.⁶⁹⁰

Belhî'nin bilgi sistematığında ise aklın birbiriyle ilişkili temel basamakları içerir bir şekilde geniş bir çerçevede değerlendirildiği görülmektedir. Buna göre, Belhî, akılı; (i) bilgi edinmenin vasıtası olması bakımından *âlet*,⁶⁹¹ (ii) bilginin temel belirleyeni olması açısından *hüccet*⁶⁹² ve (iii) bilginin belli aşamaları içermesi bakımından ise zihinsel bir süreç olarak ele almaktadır.⁶⁹³ Bu bakımdan akıl, hem fizik hem de metafizik alana ilişkin

⁶⁸⁸ Eş'arî, *Makâlât*, s. 344.

⁶⁸⁹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 344; Nasrî Nâder, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, II/37.

⁶⁹⁰ Kādî Abdulcebbar, *Muğnî*, "et-Teklîf" XI/375.

⁶⁹¹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 33; a.mlf., *Makâlât*, s. 552.

⁶⁹² Belhî, *Kabûlu'l-Ahbâr ve Ma'rifetu'r-Ricâl*, s. 66; a.mlf., *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 33, 36; a.mlf., *Makâlât*, s. 552, 556.

⁶⁹³ Örnek olarak bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 34, 38, 47, 100; a.mlf., *Makâlât*, s. 554, 558, 568, 624.

bilginin imkanına zemin (*hüccet*) oluşturan vasıta (*âlet*) olması dolayısıyla isim formunda; bilgi edinme süreçlerini içermesi ve bu süreçteki işlevselliği dolayısıyla da fiil formunda kullanılmakta; bu açıdan, bilen fâilin ve bilme fiilinin tüm gerekliliklerini içerir bir bütünselliğe işaret etmektedir. Belhî'nin çoğu zaman *akıl* kavramını *nazar* ile birlikte kullanmasının gerekçesi de böylelikle açığa çıkmaktadır.⁶⁹⁴

Belhî'ye göre akıl, bilgi edinmenin ön şartı olması dolayısıyla öncelikle *âlettir*.⁶⁹⁵ Bu tanımlamayı akli önermelerin doğruluğuna delil olan şeyleri sıralarken yapan Belhî, her ne kadar akla *âlet* demesinin sebebini açıklamasa da ifadeleri akleden/akıl yürüten insana vurgu yaptığını göstermektedir. Çünkü âletin bizatihi akleden olması mümkün değildir; âlet olan akli kullanarak akledilebilecek şeylerin bilgisini elde eden insandır. Bir başka açıdan, akla âlet niteliğinin verilmesi, onun hakîkatin kendisi olarak değil, hakîkate ulaşmada bir vasıta olarak görüldüğüne işaret olarak okunabilir.

Belhî'ye göre bilginin akılla meydana geldiğinin kanıtı, aklın yokluğunda bilginin de ortadan kalkmasıdır. Bilginin oluşumu akıl yürütmeye mümkün olduğu için; akıl yoksa diğer bilgi edinme yolları (duyu, haber) olsa dahi bilgi oluşmaz. Bir başka açıdan duyular, ancak şahid âlemde şimdiki zamandaki nesnel varlıklar hakkında işlev görebilir.⁶⁹⁶ Başka bir ifadeyle duyular, maziye veya geleceğe ilişkin bir duyumsama

⁶⁹⁴ Örnek olarak bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 34, 35, 39; a.mlf., *Makâlât*, s. 553-4, 558.

⁶⁹⁵ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 33; a.mlf., *Makâlât*, s. 552. Kādî Abdulcebbâr ise akli, belirli bilgiler (*'ulûmun mahsûsatun*) olarak kabul ettiği için, âlet olarak tanımlanmasını kabul etmez ve âletin dilde ve ıstılahta sadece cisimler için kullanıldığını belirterek bu tanımlama biçimini eleştirir. Âkil olmak, bilgilerin var olmasıyla ilişkilidir. Ona göre akıl cisim olmadığı gibi cevher de değildir. Bkz. Kādî Abdulcebbâr, *Muğnî*, "et-Teklîf" XI/375-378.

⁶⁹⁶ ([الحواس] إنما تقع على الموجود المتجلي) Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 38; a.mlf., *Makâlât*, s. 558.

gerçekleştiremez veya maziye ilişkin bir bilgiyi veya geleceğe ilişkin bir ihtimali teyid edemez. Fakat akıl, hatırlama ve tahmin eylemini gerçekleştirebilir.⁶⁹⁷

Bu bakımdan aklın eyleminin, duyuların eyleminden farklı olduğu açığa çıkmaktadır. Çünkü duyular, kendilerine ait tek bir işleve sahiptir. Örneğin, gözün kendine ait işlevi, yalnızca görme eylemidir. Göz, dokunma veya tatma işlevini yerine getiremez. Benzer şekilde gördüğü nesneye ilişkin istidlâlde de bulunamaz. Dolayısıyla göz, sadece görmeye konu olan nesnelere ait veri toplamaktadır. Görülen nesnelere ilişkin birtakım istidlâllerde bulunuluyor olması ise duyuların dışında bir unsurun varlığının delîlidir. Bu unsur ise akıldır.⁶⁹⁸ Bilgi edinme sürecinde yalnızca duylara ihtiyaç duyulmuş olsaydı, akıllı ile deli arasında bir fark olmazdı; zira ikisi arasında duylara sahip olmak bakımından herhangi bir fark bulunmamaktadır. Bir başka açıdan, görülen nesnelere ilişkin, görmenin konusu olan istidlâllerin dışında, farklı düşünsel süreçlerin işletiliyor olması ise aklın kendisine ait tek bir fiilin olmadığı delîlidir. Bu doğrultuda Belhî, "aklın işinin duyuların eyleminin dışında bir eylem olmasının gerekliliği" ve "aklın kendine ait tek bir eyleminin olmaması"nı, akletme sürecinin/nazarî önermelerin doğruluğunun delîllerinden görmektedir.⁶⁹⁹

Bu açıdan, Belhî'ye göre duyumsama, *bir şeyi olduğu hal üzere idrâk etmektir*. Yani duyumsama, var olan şey'lerin duyuyla ilişkili bir yönünün bulunmasına bağlıdır.⁷⁰⁰ Duyu sadece doğru bir işle çalışır. Duyu için doğru iş, yapması gerekeni yapmasıdır. Yani her bir duyu kendine ait tek bir eylem gerçekleştirir. Buna göre Belhî için duyu ile elde

⁶⁹⁷ (الحواس لا تؤدى العلم بالماضي ماضيا) Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 38; a.mlf., *Makâlât*, s. 557-8.

⁶⁹⁸ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 38; a.mlf., *Makâlât*, s. 557.

⁶⁹⁹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 33; a.mlf., *Makâlât*, s. 552.

⁷⁰⁰ (الحاسة ليس عندنا إلا وجدان الشيء على ما هو عليه دون غيره) Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 37; a.mlf., *Makâlât*, s. 557.

edilen bilgi, tikellerin; akıl ve nazarla elde edilen bilgi ise tümellerin bilgisidir diyebiliriz. Farklı duyu verilerini bir araya getiren (*câmi*‘) ve o verileri kendinde topladıktan sonra koruyan ise onların dışında bir şeydir. Bu sebeple idrâk ve istinbât sonucu bilgi edinen kimse olarak fâil, akıl ve idrâk sahibi anlamındadır. Yoksa "fâil", kişinin herhangi bir duyu organından farklı olmazdı. Bu, gözün kapalı ya da açık olmasının ve görme ile körlüğün bir farkının olmadığını savunmak gibidir.⁷⁰¹ Yani Belhî'ye göre, duyu bilgisinden hareketle bilgiye ulaşmak için gerekli olan şey; (i) duyuların dışında başka bir şey olmalıdır. (ii) Duyuların onun doğruluğunu iptal edemediği bir şey olmalıdır.⁷⁰² Bu şey ise iptali ya da ispatı kendisiyle olan şeydir. Belhî'nin saydığı bu iki özelliği taşıyan 'şey' ise onun epistemolojik sisteminde akıldır.

Bu gerekçelerden dolayı Belhî, bilgi edinme vasıtalarını aynı kategoride görmez. Ayrıca onları birbirine de indirgemez. Bilgi edinme vasıtası olarak sadece duyuları kabul edenlere göre; duyuların hata etmesi de isabet etmesi de olasıdır. Akıl da şayet duyuya indirgenirse bazen hata etmesi bazen de isabet etmesi gerekir. Bu indirgemeyi yapanlar da hüküm ve iddialarında bazen isabet etmiş bazen de hata etmiş olacaktırlar. Bu olasılık söz konusu olduğu için de hasım konusunda da hata etmeleri kaçınılmazdır. Bu da bilgiyi oluşturmaz.⁷⁰³ Belhî'ye göre akıl ise ölçü olması ve bilgiyi meydana getirmesi açısından duyu seviyesinde değildir. Akıl duyu kategorisinde olursa, bilgiye ulaştırmaz. Çünkü akıl,

⁷⁰¹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 38, 47; a.mlf., *Makâlât*, s. 557-8, 568.

⁷⁰² Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 37; a.mlf., *Makâlât*, s. 557. Kādî Abdulcebbar'a göre de duyu bilgileri olmazsa insan diğer bilgileri bilemez. Fakat bu aklî bilgilerimizin geçerliliği, algı ile bilinir demek değildir. Bu açıdan duyu bilgilerinin doğruluğuna aklın hükmedici olması zorunludur. *Muğnî*, "en-Nazar ve'l-Ma'ârif" XII/58.

⁷⁰³ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 39; a.mlf., *Makâlât*, s. 558.

duyu seviyesine indirgenğinde, ölçü olarak kabul edilmez. Halbuki akıl, kendisi için olduğu gibi kendi dışındaki için de ölçüttür (عیارا).⁷⁰⁴

Belhî'ye göre duyu-akıl işlev farkı ortaya net olarak konulmazsa, yukarıda bahsedildiği gibi akıl duyu seviyesine indirgenir ve onun değeri düşer. Akıl duyu seviyesinde olsaydı, gözün (duyunun) idrâk ettiği gibi o da idrâk eder ve sadece idrâk ettiğini bilirdi. Fakat akıl, kendi idrâk ettiğinin dışında duyuların idrâk ettiğini de idrâk eder ki bu aralarındaki farkı açık bir biçimde göstermektedir. Bu işlevsel farklılık, aynı zamanda aklın ve duyunun seviyesinin de farklı olduğunu göstermektedir.⁷⁰⁵ Bir başka açıdan; ona göre eğer akıl, duyuya indirgenirse; (i) o duyuya sahip olan herkesin aklın varlığını ispat etmesi gerekir. (ii) Duyuları eksik olan kimsenin, aklının olmaması gerekir ki busöz konusu değildir. Duyuları eksik olsa da aklın var olması, aklın duyuya indirgenemeyeceğinin göstergesidir. (iii) Ayrıca akıl duyuya indirgenirse, akletmek/bilmek, hangi duyunun eylemi olarak görülecektir? Çünkü her bir duyunun eylemi birbirinden farklıdır.⁷⁰⁶

Duyu bilgisinin doğru bilgi için gerekli ama yeterli olmayacağını ve duyu ile aklın eşitlenemeyeceğini söyleyen Belhî, bilgi için aklın gerekliliğini şu şekilde delillendirir: Bir şeye dikkatlice baktıktan sonra uzaklaşıldığında, büyük olan şey küçülür. Serap su olarak görülür. Küçük görünen şeyin aslında büyük olduğuna inanan (يعتقد) kişiyi buna sevk eden akıldır. Aslında duyuların verdiği bilgi burada yanlış değildir. Görme duyusu gördüğünün bilgisini vermesine rağmen akıl devreye girmekte ve uzaklıkla ilgili

⁷⁰⁴ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 38; a.mlf., *Makâlât*, s. 557-8.

⁷⁰⁵ Bu, bilgi teorisinin en eski önermelerinden biridir. Duyum, bir insanı görür ve görmeye elde ettiği insan imajını diskürsif (sonuç çıkarıcı) akla verir. Plotinus, *Enneadlar*, Türkçesi: Zeki Özcan, Bursa: Asa Kitabevi, 1996, s. 53.

⁷⁰⁶ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 39; a.mlf., *Makâlât*, s. 558.

bilinenleri devreye sokmaktadır. Böylece akıl, küçük görünen şeyin uzakta olduğu için küçük görüldüğüne, aslında onun gerçekte büyük olduğuna hükmeder. Bu yüzden akıl, duyuya indirgenemez. Doğru bir bilgi, ancak akıl ve nazarla ortaya konulabilir. Ayrıca duyu organıyla elde edilen bilgilerin yanlış olmasının duyuyla ilişkisi olmadığı gibi akıl yürütmeye yapılan nazar sonucu elde edilen bilgilerin yanlış olması da akıl ve nazar yönünden olmayıp, yanlış görüşler sebebiyle inanılan şeylerle ilişkilidir. Oysa düzgün bir akıl yürütme ve nazar sonucu, doğru bilgi ve sağlam görüş ortaya çıkacaktır.⁷⁰⁷

Belhî'ye göre aklın varlığının delili, *aklı geçersiz gören kişinin, aklın iptaline yönelik girişimini akla dayanarak yapmasıdır (...)* Bu da aynen insanın kendi lisaniyla *"ben dilsizim, ahrazım" demesi gibidir.*⁷⁰⁸ "Ben dilsizim, ahrazım" demek kendinden sözle haber vermektir ve anlam ifade eden sesler kelâmdır. Halbuki dilsizlik ve sesin çıkmaması, kelâmın zıddıdır.⁷⁰⁹ Konuşabilen bir insan ise dilsiz ve ahraz olamaz. Son tahlilde bu, *aklın (tabiat) ve haberin iptali olmayacağı gibi duyulardan birinin iptaline de güç yetirilemez* demektir. Eğer aklın iptali söz konusu olsaydı, haberi işitenlerle akıl (tabiat) ve duyu sahipleri eşit olurdu. Çünkü duyu ve haberin geçerliliği de akıl sayesinde.⁷¹⁰ Belhî, burada, aklın diğer bilgi edinme yollarından farkını ortaya koyarken aynı zamanda bilgi edinme yollarının hüküm konusunda eşitliğine ve akla hizmet etmelerinden dolayı iptal edilemeyeceklerine işaret etmektedir. Bu sebeple, kişi, nazar ve aklın fâsît olduğunu da duyuya değil akılla bilir. Akılla buna karar vermek

⁷⁰⁷ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 39; a.mlf., *Makâlât*, s. 559.

⁷⁰⁸ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 31-2; a.mlf., *Makâlât*, s. 550-1.

⁷⁰⁹ Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 157, 163.

⁷¹⁰ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 32; a.mlf., *Makâlât*, s. 551.

demek, aklın ve nazarın ispatı demektir. Bundan dolayı akıl, duyularla aynı kategoride değil kapsayıcı olarak farklı üst bir konumdadır.⁷¹¹

Sonuç olarak Belhî'ye göre akıl, duyumsanmayan ya da duyumsanlarla sınırlandırılmayan şeyi bilir.⁷¹² İşlevi ve mahiyeti açısından bilgi edinme yolu olarak akıl, duyu ve haber yollarından farklıdır. Akıl, kendi idrâk alanı içinde varlığa dair önermelerle bilginin mümkün olduğuna delâlet eder. Çünkü duyular ve haberden edinilen veriler ancak aklın denetiminde epistemolojik bir değer kazanmaktadır. Belhî'nin, aklın, (i) duyu ve haberden farkını ve (ii) duyu ve haber üzerindeki denetimini mantık temelinde delillendirmesi, mütekaddimûn dönemi için epistemolojik zeminde bir analizdir.⁷¹³

Belhî'ye göre istinbât (الاستنباط) faaliyeti akla aittir. Bu sebeple insan, akıl sahibi olmasaydı belli bir tabiat ve karakter sahibi olmazdı. Akıl sahibi olmak, insanın tabiatıyla ilgili olmasaydı insan, aklının görüşüne sığınmazdı.⁷¹⁴ Belhî için akıl, sadece kalbin tabiatı ve yapısı bozulduğunda yani kişide hayati faaliyet olmadığında yok olur. Bu yüzden, çocuk dahil tüm insanlarda, canlılık olduğu müddetçe, kalbin tabiatı korunduğu

⁷¹¹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 34; a.mlf., *Makâlât*, s. 554.

⁷¹² (أن العقل يعرف به ما ليس محسوسا أو منصوصا فيه) Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 37; a.mlf., *Makâlât*, s. 557.

⁷¹³ Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50) da akıl ve duyu farkını ortaya koymuştur. Ona göre akıl, zihnin düşünsel faaliyetlerine imkân tanıyan genel bir anlama gücüne sahiptir. Ayrıca o, duysal idrâk faaliyetlerinin de farkındadır. Fakat Belhî'deki kadar detaylı bir analizi henüz elimize ulaşmamıştır. Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, s. 265, 343; Nyberg, "Mu'tezile", *IA*, VIII/765; Bernard, "İlk Mu'tezilelerde İlim Kavramı", s. 327.

⁷¹⁴ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 33; a.mlf., *Makâlât*, s. 552; Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 345.

için kendini bilecek seviyede aklın olması gerekmektedir.⁷¹⁵ Çünkü Belhî'nin bilgi sisteminde *akıl*, insanı deliden ve içgüdü ile hareket eden hayvandan ayıran ontolojik bir melekedir. Belhî'ye göre inansın ya da inanmasın tüm insanlar, aklın fazileti ve şerefi hakkında uzlaşa halindedir. Bunun zıddı söz konusu değildir. Burada aklın fazileti ve şerefi ile ifade edilmek istenenin akıl yürütme süreci olduğu söylenebilir. Belhî'ye göre, aklın kapasitesi ve insana sağladığı faydalar görmezden gelindiğinde, ahmak olan bir kimse ile akıllı kimse arasında fark kalmayacaktır.⁷¹⁶

2.1. Nazar

Bir şeyi görmek, bakmak ve idrâk etmek için gözü yönlendirmek anlamındaki *nazar* kelimesi,⁷¹⁷ kelâm literatüründe 'bir şeyin mâhiyeti üzerine düşünmek, istidlâl etmek' şeklinde kavramsal bir anlam kazanmıştır.⁷¹⁸ Kelâmî ve felsefi terim olarak *nazar*;

⁷¹⁵ Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 325. Nîsâbü'rî, akıl-kalp ilişkisindeki bu zorunluluğa katılmadıklarını ifade eder. Onlara göre hayatta olan bir kişide kalbin tabiatı ve yapısı tam da olsa aklın olmaması imkân dahilindedir. Burada kudretten hareket eden Basralılara göre, Allah, akıl olmadan kalbi yaratmaya muktedirdir. Arazların süreksizliği ilkesi çerçevesinde düşündüğü anlaşılan Basralı âlimler, ikinci anda araz olan aklın ortadan kalkması gerektiği için bir anlık bile olsa akıl olmaksızın kalbin var olduğunu savunurlar. Ebû Hâşim el-Cübbâî de bir "mânâ" olarak ele aldığı bilgi ve zıtlarının da canlılıkla arasındaki bağın ma'kûl olmadığını iddia etmiştir. Bkz. Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 317, 325.

⁷¹⁶ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 33, 123; a.mlf., *Makâlât*, s. 552, 646.

⁷¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, "n-z-r" maddesi; İsfehânî, *Müfredât*, s. 966

⁷¹⁸ Belhî, *Makâlât*, s. 549 vd.; Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 36; Cüveynî, *İrşâd*, s. 25-31.

düşünme, araştırma, basîret, bir şeyi kıyaslayarak ya da takdir ederek tefekkür ve teemmül anlamlarını içerir.⁷¹⁹ Bu yönüyle nazar, kıyası da kapsamaktadır.⁷²⁰

Kelâm ilminde, nazarî düşüncenin önemi daima vurgulanmıştır.⁷²¹ Ancak konu tartışılırken muhatap alınan kesimler değişmiştir. Objektif bilginin imkânını reddeden Sofistler,⁷²² Hint kültürüne mensup duyumcu bir akım olan Sümeniyye,⁷²³ sadece akli yeterli bulan Berâhime,⁷²⁴ nazarî düşüncüyü tehlikeli bulan Haşeviyye⁷²⁵ ve Bâtınîler,⁷²⁶ bu muhatap kitlelerdendir.

Kelâmî yaklaşımda, "eşyanın hakîkati sabittir" ilkesi, bilginin imkân temelini oluşturmaktadır. Bilginin mümkün olduğunun ispatı ise ancak nazar yapmakla sağlanır. Bu sebeple nazar ve istidlâl bahsi, kelâm eserlerinin giriş konusu olmuştur. Böylelikle kelâmcılar, bilgi elde etmek için nazar yaparken aynı zamanda nazar yapmanın gereklilikleri ve yöntemi üzerinde durmuşlardır. Kelâmcılara göre nazar, epistemolojik açıdan bilgi elde etme yolu olmakla birlikte teolojik olarak da ele aldıkları bir kavramdır.

⁷¹⁹ Kādî Abdulcebbar, *Muğnî*, "en-Nazar ve'l-Ma'ârif" XII/4; a.mlf., *Şerh*, s. 45.

⁷²⁰ Hüsnî Zîyne, *el-'Akl inde'l-Mu'tezile*, Beyrût, 1980, s. 66.

⁷²¹ Bkz. Belhî, *Makâlât*, s. 71-9; Eş'arî, *Risâle fî İstihsâni'l-Havz fî İlmi'l-Kelâm*, s. 87-96; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 45; Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 45; Bağdâdî, *Usûl*, s. 32, 37; Cüveynî, *İrşâd*, s. 25-31.

⁷²² Belhî, *Makâlât*, s. 71 vd.; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 239 vd.

⁷²³ Sümeniyye'nin tümevarım ve tümdengelim dayalı bilgiyi reddedip, beş duyu vasıtası ile elde edilenler dışında hiçbir şeyin bilinemeyeceğini ileri sürdükleri belirtilmiştir. Bkz. Ahmet Güç, "Sümeniyye", *DİA*, 38/133; İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 864.

⁷²⁴ Bağdâdî, *Usûl*, s. 52; Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s. 453.

⁷²⁵ Metin Yurdagür, "Haşviyye", *DİA*, 16/426.

⁷²⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 230.

Kelâmcıları, nazarı teolojik bir çerçevede ele almaya iten temel gerekçe Kur'ân-ı Kerim'dir. Çünkü Kur'ân'da, birçok âyetin, bireyleri nazar yapmaya/akıl yürütmeye yönlendirmesi, bunu tercih etmeyenlerin kınanması ve bunun insan tabiatına uygun bir yol olduğunun vurgulanması önemlidir.⁷²⁷

Kelâmcılar, bireyin nazar yapmasının gerekliliği konusunda mutabakat halindedir. Bu sebeple, düşünme ve akıl yürütmenin dînî açıdan meşrûiyetini göstermek için eserler yazılmış,⁷²⁸ muhatap olunan vahyi anlamak için düşünme ve akletmenin gerekli olduğu vurgulanmıştır.⁷²⁹ Bu bağlamda, bilgiye sadece akıl yürütme ve nazarla

⁷²⁷ Bkz. Bakara, 2/73, 170, 242; En'âm, 6/151; A'râf, 7/169; Hûd, 11/51; Nahl, 16/12, 67; Enbiya, 21/10, 67; Yâsîn, 36/62; Sâd, 38/29; Hadîd, 57/17; Haşr, 59/2; Mülk, 67/10; vb.

⁷²⁸ Örneğin Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324-935), *Risâle fî İstihâni'l-Havz fî İlmi'l-Kelâm* eserini, Kelâm ilminin önemine atfen te'lif etmiştir. O, düşünme ve akıl yürütmenin dînî açıdan meşrûiyetine işaret ettiği bu eserde, bidat olduğu gerekçesiyle düşünmeyi eleştiren zihinlerin iddialarını aklî delillerle çürütmüştür. Ona göre bu şekilde düşünenler cehâleti ve taklîdi kendine sermaye edinenlerdir. Bu kimseler Hz. Peygamber zamanında söz konusu edilmeyen cevher-araz gibi kozmolojik kavramlar hakkında araştırmalar yapmayı, bunlardan bahsedilmediği gerekçesiyle sapkınlık olarak kabul etmişlerdir. Eş'arî buna karşı çıkmakta sonraki zamanlarda ortaya çıkan yeni konular üzerinde düşünmeyi bidat olarak nitelendirmenin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Eş'arî, *Risâle fî İstihâni'l-Havz fî İlmi'l-Kelâm*, s. 87-96; Eş'arî, *el-Luma'*, s. 27; ayrıca bkz. Belhî, *Makâlât*, s. 559 vd.; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 45 vd.

⁷²⁹ Örneğin Mâturîdî'ye (ö. 333-944) göre duyu veya haberle elde edilen bilgi, akıl yürütme temelindedir. Kur'ân, çeşitli konularda aklî deliller getirmekte ve insanları tefekkür etmeye teşvik etmektedir. Yaratılanlar (*hâdis*), yaratana (*muhdis*) delîldir. Buradaki delâlet, ancak istidlâl yoluyla bilinmektedir. Dolayısıyla akıl yürütme, insan

ulaşılabileceği üzerinde durulmuştur.⁷³⁰ Dolayısıyla kelâmcılar, nazar ve istidlâli, bireye dinen gerekli görmüşlerdir.⁷³¹

Mu‘tezile’ye göre, insanın bilgi elde etmesi için doğru bir nazar süreci ve tefekkür gereklidir.⁷³² Çünkü nazar, cisimlerin hâdis oluşunun tespiti ve bu hudûsluk üzerinden muhdisin ispatı için öncelikli ilke olarak gereklidir.⁷³³ Örneğin, Nazzâm’a göre ma‘rifetullâh ancak istidlâl yoluyla elde edilir. Çünkü ona göre bilgi ya duyumsayarak ya istidlâl yoluyla elde edilir. Duyumsananlar, cisimlerdir. Ona göre renk, tad, koku da duyumsanmaktadır ve cisimdir. Fakat kadîm olanın ve arazın bilgisi akıl yürütme yoluyla. Bu sebeple duyu ve haberle elde edilemeyen bu bilgilere, varlık hakkında yapılan nazar ve istidlâl yoluyla ulaşılır. Dolayısıyla ona göre insan, Allah’ı istidlâlî olarak bilir.⁷³⁴

inçin gerekli bir eylemdir. Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 49 vd.; ayrıca bkz. Belhî, *Makâlât*, s. 576 vd.; Eş‘arî, *el-İbâne*, s. 119.

⁷³⁰ Örneğin Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429-1037), septik, agnostik ve sofist görüşlerin bu konudaki yaklaşımlarına karşı çıkmış, bilgiye götüren yolun ancak nazar ve istidlâl olduğunu savunmuştur. Bağdâdî, *Usûl*, s. 32, 37; ayrıca bkz. Belhî, *Makâlât*, s. 549 vd.; Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 45-54.

⁷³¹ Örneğin Cüveynî’ye (ö. 478-1085) göre, bilmenin imkân dahilinde olması ve bunun da düşünme eylemi ile sağlanması, nazar ve istidlâlin dînen vâcip olduğunu göstermektedir Cüveynî, *İrşâd*, s. 25-31; ayrıca bkz. Belhî, *Makâlât*, s. 549; İbn Fûrek, *Mücerred Makâlât*, s. 157; Kādî Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 45, 69, 87; Bağdâdî, *Usûl*, s. 50; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I/336.

⁷³² Belhî, *Makâlât*, s. 549 vd.; Kādî Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 45.

⁷³³ İbnü’l-Melâhimî, *Kitâbu’l-Fâik*, s. 7.

⁷³⁴ Belhî, *Makâlât*, s. 446; Eş‘arî, *Makâlât*, s. 288; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 103.

Ebû'l-Kâsım el-Belhî, nazarla ilgili düşüncelerini *Kitâbu'l-Makâlât* eserinde ortaya koymaktadır. *Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât* bölümünde ise konu farklı yönleriyle ele alınmaktadır.⁷³⁵ Belhî'ye göre hâdis olma ve hâdis olan ancak nazarla bilinebilir. Hâdis olan varlık için öncesinde, var olma ve var olmama gibi iki durum imkân dahilindedir. Böylelikle bu iki durumun kendisi için söz konusu edilemeyeceği zorunlu bir varlığın gerekliliği ortaya çıkmış olmaktadır.⁷³⁶ Bu bakımdan nazar, hem varlığı anlama ve varlıktan yola çıkarak Allah'ı bilmede hem de Allah-âlem ilişkisini ortaya koymada kritik bir öneme sahiptir.

Bir başka açıdan, Belhî'nin bilgi tanımındaki *şey* ifadesi (اعتقاد الشيء على ما هو به), hakkında bilgi elde etmeye elverişli yapıda olan nesne, olay ve duruma referansla kullanılmaktadır. Bu bakımdan varlık (الشيء), hakkında bilgi elde etme süreçlerinin işletilebileceği bir zemin haline gelmektedir. Herhangi bir varlık hakkında onun ne olduğuna ya da ne olmadığına ilişkin açık, seçik ve net bir bilginin ortaya konulabilmesi ise ancak nazarla mümkündür; zira ne duyu vasıtasıyla gerçekleşen idrâk ne de haber, söz konusu türden bir bilgiyi tam olarak sağlama imkanına sahip değildir.

Belhî, akıl ve nazarın bilgi edinmede gördüğü işlevi, zevk örneği üzerinden açıklamaktadır. O, bu bağlamda, *zevkin zevk olduğunu ortaya koyan bir delil var mıdır?* sorusunu sormaktadır.⁷³⁷ Bir başka ifadeyle, *zevkin zevk olduğu, hangi yolla anlaşılacaktır?* Belhî'ye göre, *zevkin 'zevk' olduğunun bilinmesi, zevkin var oluşuna bağlı zarûrî bir bilme değildir; zevkin zevk olduğu ancak akılla bilinmektedir.*⁷³⁸ Belhî'nin bu örneği vermekle amacı, bir şeyin mâhiyetini tespit etme yolunun ancak akıl

⁷³⁵ Belhî, *Makâlât*, s. 549.

⁷³⁶ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 47; a.mlf., *Makâlât*, s. 568.

⁷³⁷ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 36; a.mlf., *Makâlât*, s. 555.

⁷³⁸ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 36; a.mlf., *Makâlât*, s. 555-6.

ve nazarla mümkün olduğunu ortaya koymaktır. Bu doğrultuda Belhî, nazarın da nazar oluşunun bu yolla tespit edilebileceğini ifade etmektedir. Çünkü nazar sürecinde gerçekleşen akıl yürütme, duyu ya da haberle değil ancak nazarla ispat ya da iptal edilebilir.⁷³⁹

Nazarın nazarla denetlenmesinin nesnel bir temel oluşturma gayesiyle ilişkili olduğu görülmektedir. Zira nazar süreci;(i) varlıktan hareket etmesi, (ii) mantikî ilkeler ve önermeleri temel alması ve (iii) ulaşılan sonuçların, hareket edilen temellerle mutabıklığının sağlanması yönleriyle nesnel bir hüviyete sahiptir. Bu bakımdan nazar süreciyle elde edilen her bilginin, kişinin kendi arzu, beklenti ve isteklerine uygun bir sonuç vermeyeceği açıktır. Belhî bunu, insanın tabiatı icabı ezadan veya yırtıcı hayvandan kaçınmasına benzetir. Kaçmak olumsuz bir eylemken, kötü olan bir şeyden kaçmak, kendini korumak adına iyi bir sonuç doğurmuştur. Kişinin istediği başka şey iken düşününce kendi istemediği ama kendi için iyi olabilecek bir sonuca ulaşabilir. Dolayısıyla ona göre düşünceyi ancak düşünce denetler, doğrular ya da yanlışlar.⁷⁴⁰ Bu bakımdan Belhî'ye göre fâil (*nâzır*), nazar sürecini, kendini çevreleyen toplum (*'asabiye*), düşünme biçimi, ideoloji, istek-arzu (*hevâ*) ve yakın ilişkiselliklerden (*ülfet*) yani subjektiflikten uzak bir şekilde belirli bir metodoloji (*tertîb ve sünen*) takip ederek; duyu verileri ve a priori/bedîhi bilgilere dayanarak işletmelidir. Bu hem bilginin hem de fâilin doğruluğunu sağlamaktadır.⁷⁴¹

Belhî, akıl ve nazarın doğruluğunun akıl ve nazarla bilinmesinin teselsül meydana meydana getireceği yönündeki iddiaya karşı çıkmaktadır. Ona göre, nazarla elde edilen

⁷³⁹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 36; a.mlf., *Makâlât*, s. 556.

⁷⁴⁰ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 36; a.mlf., *Makâlât*, s. 556.

⁷⁴¹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 35; a.mlf., *Makâlât*, s. 554.

bilgi, başka bir nazarla değil kendisiyle doğrulandığı için teselsül olmaz.⁷⁴² Eğer bir kimse, her nazarın doğruluğunun onu açıklayan bir nazarla bilindiğini iddia ederse; bu, ancak benzerlik sebebiyledir. Çünkü benzerlik söz konusu olmadıkça bir nazar üzerinden yeni bir nazar yapılamaz. İnsan zihni, fitraten benzerlik kurmaya elverişlidir. Bu sebeple öznenin, doğruladığı nazar ve doğrulayan nazar arasında benzerlik kurması gerekmektedir. Bu tıpkı beş duyusuyla varlığa şahit olan insanın, kendisinin yaratılmış olduğundan hareketle, benzerlik kurarak, varlığın yaratılmış olduğunu bilmesi gibidir. Böylece duyu verilerini ve bedihî bilgileri kullanan akıl, doğru önerme ve öncüller doğrultusunda epistemolojik bir süreç başlatır. Benzerlik kurabilen akıl, önce kendisinin muhdes olduğunu bilir. Sonra kendisinden yola çıkarak varlığın hâdis olduğunu bilir. Bu sebeple Belhî'ye göre varlığın hâdis olduğunu bilmek, akıl yürütme sebebiyledir.⁷⁴³

Belhî, Sofistler ve duyumsamacı filozoflar tarafından savunulan, nazarın bilgi değeri taşımadığı yönündeki iddiayı temelden geçersiz kılma çabasıdır. Nazarın bilgi değeri taşımadığını söyleyenlerin diğer taraftan çeşitli sebepler sıralayarak bu görüşlerini ispatlamak için 'nazar yoluna' müracaat etmeleri, kendi içerisinde tutarsızlık içeren bir tutumdur. Belhî'ye göre onlar kendileriyle çelişmektedirler.⁷⁴⁴

Belhî, nazarın geçersiz olduğunu savunanlara karşı, nazarın doğruluğuna delâlet eden önermeleri şu şekilde sıralamaktadır:

I- Nazarın ancak nazarla doğrulanması, nazarı iptal etmeye çalışırken yine nazara başvurulması, nazarın doğruluğuna delildir. Ona göre "nazarı, nazarla iptal ettik" demek de nazar yapmak demektir. Bu da o kimsenin kendisiyle çelişmesi anlamına gelmektedir. Çünkü akli geçersiz gören kişi de aklın iptaline yönelik

⁷⁴² Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 34-5; a.mlf., *Makâlât*, s. 554.

⁷⁴³ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 35-6; a.mlf., *Makâlât*, s. 554-5.

⁷⁴⁴ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 32; a.mlf., *Makâlât*, s. 551.

girişimini akla dayanarak yapar. Yani ona göre, bir şeyin geçersiz olduğunu söylerken yapılan tahlil, aslında nazar sürecini kapsamaktadır.⁷⁴⁵

II- İnsanın tabiatı, nazarın doğruluğuna delildir. Belhî'ye göre, insanın tabiatında bulunan; akıllı insanlara saygı göstermek, onları öncelemek, onların mertebelerine ulaşmayı arzulamak, ahlâklarına ve görüşlerine güvenmek, onlarla istişare etmek; sözlerine veya eylemlerine bakarak aklının yanıldığına ve ahmak olduğuna hükmedilen kimseyi ise hafife almak, önemsememek, onun fikirlerine başvurmamak; aklın değer oluşuna delil olan şeylerdendir. Bir başka açıdan, doğru bir metodoloji izlenerek isabetli bir görüşe ulaşılabilmesi (*istinbât*) de insan tabiatına mündemiç aklî eylemin değerini göstermesi bakımından önemlidir.⁷⁴⁶

III- Aklın, duyuların dışında, bağımsız, kendine ait eyleminin olması; nazarın doğruluğunun delillerindedir. Belhî'ye göre, aklın eylemi nazardır. Eğer aklın böyle bir eylemi olmasaydı, akıllı kimse ile akılsız kimse birbirinden ayrılmazdı. Ayrıca Belhî nazarı geçersiz kılmaya çalışanların, bunu, nazar, duyu ve haber yolundan hangisiyle yaptıkları üzerinden sorgulama yapar. Eğer nazarın duyu verileriyle geçersiz kılındığı iddia edilirse; herkesin duyulara sahip olduğu gerçeğinden hareketle, duyuların varlığı ve bilgi edinmedeki rolü üzerinde hemfikir olunduğunu ifade eder. Fakat birileri duyu bilgisiyle nazarı geçersiz kılarken diğerlerinin bunu onaylamadığına dayanarak bu seçeneğin eleneceğini vurgular. Nazarı haberle geçersiz kılmak için de önce doğru ve yanlış haberin birbirinden ayrılması gerekmektedir. Bu işi yapan yine akıldır. Akıl, nazar süreciyle doğru ve yanlış haberi birbirinden ayıracağı için bu seçenek de imkânsızdır. Ayrıca haberle nazarın geçersiz kılındığını söylemek, bu ayırt etme

⁷⁴⁵ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 32; a.mlf., *Makâlât*, s. 551.

⁷⁴⁶ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 33; a.mlf., *Makâlât*, s. 552.

işini haberin yaptığını söylemek olacağı için aklın işi haberin işi olur. Bu da haberle akli eşitlemek anlamına geleceği için mümkün değildir. Akılla elde edilen bilgiyle haberle elde edilen bilgi aynı değildir.⁷⁴⁷

IV- Belhî'ye göre tüm bilgilerin bedihî olmadığının kanıtı, nazarın doğruluğuna delil olan şeylerdendir. Çünkü insan, akıl yürütme olmaksızın herşeyi bedihî olarak bilseydi, herşeyi biliyor olurdu.⁷⁴⁸

V- Teklifin yani muhatap alınmanın akılla anlam kazanması, nazarın doğruluğuna delildir.⁷⁴⁹

Belhî, nazarın akli temellendirmesinin yanı sıra nakli temellendirmesini⁷⁵⁰ de yapmaktadır. Bunu yaparken, vahyî önermeleri, dogmatik bir kabulle ele almamakta; epistemolojik bağlam alanlarına ilişkin değerlendirmelerde bulunmaktadır. Nazarın insan için gerekli oluşunun vahiyle desteklenmesi, *muhatap* ve *mükellef* olmanın zeminini teşkil etmesi yönüyledir. Dolayısıyla insanın din ile kurduğu iletişim nazar sürecini gerektirmektedir. Belhî, "Ey akıl sahipleri! İbret alın."⁷⁵¹ ve "(Resûlüm) Sana bu mübarek Kitabı, âyetlerini düşünsünler ve akli olanlar öğüt alsınlar diye indirdik."⁷⁵² minvalinde birçok âyeti bu bağlamda örnek olarak vermektedir.⁷⁵³ Bu bakımdan, nazar konusunun,

⁷⁴⁷ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 33, 35; a.mlf., *Makâlât*, s. 552, 554.

⁷⁴⁸ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 33; a.mlf., *Makâlât*, s. 552.

⁷⁴⁹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 33; a.mlf., *Makâlât*, s. 552.

⁷⁵⁰ Belhî, nakli delillerden bahsederken "din ehline (*ehlü'l-mille*)" ifadesini kullanmaktadır. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 40; a.mlf., *Makâlât*, s. 559.

⁷⁵¹ Haşr, 59/2.

⁷⁵² Sâd, 38/29.

⁷⁵³ Haşr, 59/2; Sâd, 38/29; Hûd, 11/32; Nahl, 16/125; Bakara, 2/285; Meryem, 19/42; Enbiya, 21/63. Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 40; a.mlf., *Makâlât*, s. 559-60.

insana ilişkin; ontolojik, epistemolojik ve teolojik boyutlarıyla ele alınması gerektiği açığa çıkmaktadır.

Belhî'nin bu bağlamda vurgu yaptığı ayetlerden biri de şudur: "(İnsanlar) devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bir bakmazlar mı (ينظرون)?"⁷⁵⁴ Âyette söz konusu edilen nazarın, görme duyusu değil, akletme anlamına geldiğini belirten Belhî, bu görüşünü, görme duyusunun hayvanlarda ve çocuklarda da bulunduğu, ancak buradaki hitabın yetişkinlere olduğuyla temellendirmektedir.⁷⁵⁵

Belhî nazarı, ahlâkî açıdan da değerlendirmeye almaktadır. Ona göre, kötü bir amaçla yapılan nazar da kötüdür. Onun bu konuda verdiği örnek şu şekildedir: Hz. Peygamber'e karşı çıkan birinin, nübüvveti reddetme amacıyla nazar yapması bizatihi kötü olarak değerlendirilmelidir. Kişi, nazar sürecinin sonucunda Hz. Peygamber'in hak olduğuna ulaşsa dahi Belhî'ye göre, bu bilgisi iman olmayıp isyandır; çünkü onun niyeti, nübüvvetin doğruluğunu çürütmektir. Bu örneği Belhî'nin *Uyûnu'l-Mesâil* eserinde "el-Esma' ve'l-Ahkâm" konusundan alıntıladığını ifade eden Nîsâbûrî, Mu'tezilî âlimlerin söz konusu durumdaki nazarın değeri hakkında ihtilaf ettiklerini aktarmaktadır. Ebû'l-Huzeyl el-Allâf ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre kötü bir amaçla yapılan nazarda, amaç nazarın kendisini etkilemediği için nazar iyi (حسن), amaç kötüdür (قبيح). Nîsâbûrî de aynı görüştedir. Ebû Ali el-Cübbâî ise Belhî'yle aynı minvalde, kötü bir amaçla yapılan nazarın kötü, iyi bir amaçla yapılan nazarın iyi olduğunu ifade etmiştir; çünkü sebep kötü olduğu zaman sonuç da kötüdür.⁷⁵⁶

⁷⁵⁴ Ğâşiye, 88/ 17-20.

⁷⁵⁵ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 40; a.mlf., *Makâlât*, s. 559-60.

⁷⁵⁶ Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 315.

Bu doğrultuda, Belhî'nin epistemolojisinde *nazarın*, kendisini ahlâkî eylemlerde de *görünür* kıldığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü *doğru* bir bilme biçimine sahip olma, ancak *doğru* bir amaç üzerine kurulu, *doğru* bir nazar süreci işletmekle mümkün olmaktadır. Bu bakımdan Belhî'nin epistemolojik yaklaşımında bilginin, bir değer olarak *doğrulukla* ilişkisi açığa çıkmaktadır. Çünkü ona göre *doğruluk*, gerçeklikle ilişkili (*alâ mâ hüve bihî*) epistemik bir değerlendirmedir.⁷⁵⁷ Bir başka açıdan, Belhî'nin *Uyûnu'l-Mesâil* eserine "fi tashîhi'n-nazar" bölümüyle başlaması ve epistemik bir kavram olarak nazarı, *tashîh* (doğrulama) kavramıyla birlikte kullanması onun nazar süreci sonucunda elde edilen bilginin doğruluğuna işaret ettiğini göstermektedir. Bölümün içeriğinden ortaya çıkan sonuç da başlığı desteklemektedir.

Sonuç olarak, Belhî'ye göre doğru nazar sürecinden sonra elde edilen bilgi, doğru bilgidir.⁷⁵⁸ Buna göre, herhangi bir kusur veya eksiği olmayan duyunun elde ettiği veri ve yaratılışsal olarak sahip olunan bedîhî bilgi ile nazar süreci sonunda elde edilen bilgi, doğruluk hükmü bakımından aynı değeri taşımaktadır. Burada Belhî'nin istidlâli bilgi ile

⁷⁵⁷ Benzer bir şekilde İbn Sînâ'nın bilgi yaklaşımında doğruluk aynı şekilde ele alınmıştır. Ona göre mutlak manada hak (gerçek), haricî varlığı işaret etmektedir. Buna göre doğruluk, zihindeki şeylerin dış dünyadaki varlıkla mutabakatı halinde söz konusudur. Dış dünyadaki bir şeyin haline delâlet eden söz veya inanç (*i'tikâd*), o şeyle mutabakatı ölçüsünde doğruluk değeri kazanır. Buna göre, Belhî'de olduğu gibi, İbn Sînâ da i'tikâd kavramını kullanımında nesnellığe vurgu yapmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik İlâhiyât-ı Şifâ*, s. 53.

⁷⁵⁸ Basralılara göre nazarın doğruluğu, nazarın bir menfâate ulaştırması ve kötü olandan sakındırması anlamında iyi olması ya da nazardan bilginin tevlîd etmesi anlamında iki şekilde anlaşılmaktadır. Buna göre de nazar, sükûn-u nefsi sağladığı taktirde, doğru bilgi tevlîd etmektedir. Nisâbûrî, *Mesâil*, s. 346.

zorunlu bilgiyi, doğruluk değeri açısından eşitlediği görülmektedir.⁷⁵⁹ Belhî'ye göre, *fâsid* nazar ise subjektif bir karakter taşımaktadır. Oysa sahîh nazar delille gerçekleşmektedir. Fakat nazar, özneye bağlı bir süreç içermektedir. Bu sebeple öznenin/fâilin delili kullanımında hareket noktası ya da kullanım sürecindeki hatadan dolayı nazar geçersiz olabilir. Bu durumda, yeni bir nazar yapmak yani başa dönmek ve müstakil bir çalışma yapmak gerekmektedir.⁷⁶⁰ O, nazar sonucu elde edilen bilginin doğruluğunu ortaya koyarken düzgün yapılmayan bir nazarın geçersiz (*fâsid*) olabileceğini dile getirmektedir.⁷⁶¹

Böylelikle bilgi elde etme yolu olarak nazarın, (i) insanın, kognitif süreçleri işleterek iyi-kötü, doğru-yanlış ve güzel-çirkin'i ayırt edebilmesinin yapısal/donanımsal temelini teşkil etmesi bakımından *ontolojik*; (ii) insanın, bedhî bilgiler ve varlık üzerinden elde edilen duyu verilerinden hareketle; nazar yöntemini kullanarak doğru bilgiyi tanıma, doğru bilgiye ulaşma veya doğru bilgiyi üretme süreçlerini işletebilmesi açısından *epistemolojik*; (iii) insanın, hem kendisini hem de kendisini varlığa getiren fâille kurduğu ilişkinin; bir başka ifadeyle Allah'ı bilmenin ve dinle ilişki kurmanın temelini oluşturması bakımından *teolojik* ve (iv) nazar sürecinin amaçsal yönü bakımından ise *ahlâkî* boyutlarla ilişkisinin olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Belhî'nin bilgi sisteminde, nazarın metodolojik ve epistemolojik değerinin yanı sıra dînî ve teolojik önem ve değerine vurgu yapıldığı söylenebilir.

⁷⁵⁹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 35; a.mlf., *Makâlât*, s. 554.

⁷⁶⁰ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 96; a.mlf., *Makâlât*, s. 618-9.

⁷⁶¹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 49; a.mlf., *Makâlât*, s. 570. Krş. Kādî Abdulcebbâr, *Muğnî*, "en-Nazar ve'l-Ma'ârif" XII/111, 119-21.

2.2. Delîl ve İstidlâl

Belhî'nin epistemolojisinde *delîl* (الحجة), kendisinden hareket edildiğinde doğru olana ulaştırın temeldir.⁷⁶² Delîlin işaret ettiği sonucun aksine hareket edildiğinde ise muhâl olanın ortaya çıkması söz konusudur.⁷⁶³ Dolayısıyla nazar yapmaksızın elde edilen görüşler, muhâl olmaktadır.⁷⁶⁴ Bir başka ifadeyle, Belhî, delîlin sadece bir "işaret" ya da "emare" olmayıp, "medlûle götüren şey" olmasından dolayı kesinlik taşıdığına işaret etmektedir. Çünkü doğruluk ve kesinlik değerlerine sahip olan delîl, medlûle zorunlu olarak ulaştırmaktadır (*istidlâl*). Bu bakımdan, delîlden hareket etmeyen fâilin fiili ise kendisi için zararlı ve kabîh görülmektedir. Zira Belhî, delîlin medlûle ulaştırmasını hem fâil hem de fiil açısından iyi (*husun*) olarak değerlendirmektedir.⁷⁶⁵ Çünkü delîlin işaret ettiği yönde gitmediği için doğru bilgiye ulaşamayan ve bu sebeple imkânsız olanı ortaya koymaya çalışan kimsenin fiili, kendisine *câhil* vasfı kazandıran bir hata olarak değerlendirilmektedir.⁷⁶⁶ Bu sebeple Belhî, delîlle tartışmaya önem vermiş, şüphelerin ancak delîlle yok edileceğini ortaya koymaya çalışmıştır.⁷⁶⁷

⁷⁶² Kelâm'da, kesbî bilgiyi elde etmek gayesiyle kullanılan *delîl*, duyu alanının dışında olan ve hakkında zorunlu bilgimiz olmayan şeyin bilgisine ulaşmayı mümkün kılan, "bilinmesi isteneni gösteren şey" anlamında işaret, belirti ya da araçtır. Bkz. Makdisî, *el-Bed' ve 't-Târîh*, I/30-31; Bâkılânî, *Temhîd*, s. 13-14; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûq fî'l-Lugâ*, s. 77; ayrıca bkz. Hilmi Demir, *Delîl ve İstidlâl'in Mantıkî Yapısı*, s. 155.

⁷⁶³ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 72; a.mlf., *Makâlât*, s. 595.

⁷⁶⁴ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 43; a.mlf., *Makâlât*, s. 564.

⁷⁶⁵ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 72; a.mlf., *Makâlât*, s. 595.

⁷⁶⁶ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 144; a.mlf., *Makâlât*, s. 666.

⁷⁶⁷ Belhî, *Makâlât*, s. 73.

Belhî'ye göre aslolan nazardır. Nazarla, zarûrî olarak bilinmeyen şeylerin bilgisi elde edilir. Bu düşünsel süreç ise delîl üzerine kuruludur. Ona göre, nazarın doğruluğunu ancak delîl temelinde akıl yürütenler bilebilir.⁷⁶⁸ Bir konuda çıkarım yapmak (*istinbât*) söz konusu olduğunda, delîl olmadıkça kalpte bilgi meydana gelmez.⁷⁶⁹ Belhî'de delîl kavramı *delâlet*⁷⁷⁰ ve *imkân* kavramıyla birlikte değerlendirilmektedir. Belhî, delîlin delâleti söz konusu değilse sözün fâsit olacağını ifade eder. Bir başka ifadeyle, bir olguda sebep ve sonuç arasındaki ilişki ortaya konulabiliyorsa burada delâlet söz konusudur. Belhî *imkân* kavramını da bu doğrultuda ele almaktadır. İmkân yoksa delâlet söz konusu değildir. Delîlin delâleti söz konusu olmazsa önerme fâsit olur ve bu da karşıt fikrin doğru olma imkânına olanak sağlar. Benzer şekilde, karşıt fikrin geçersiz olma durumu da savunulan sözün doğru olma imkânını barındırır. Belhî'ye göre Sofistlerin görüşleriyle ne ilim ne de hakikat ortaya çıkar. Çünkü onlar gerçekliğin bilgisine delîl ve delîlin delâletiyle ulaşmamışlardır. Gerçeklik söz konusu olmadığında ise hem doğruluk hem de yanlışlık imkân dahilindedir. Belhî, bu noktada gerçekliğin bilgisine ancak delîlle ulaşabileceğini ortaya koyar. Bir anlamda imkân metafiziği yapan Belhî'ye göre, nazardan bilginin tevlîd edebilmesinin imkânı delîlle söz konusudur.⁷⁷¹ Cüşemî bunu şu şekilde ifade eder: "Ebû'l-Kâsım'a göre bilgi üreten olarak nazarın geçerliliği ancak delîl

⁷⁶⁸ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 34; a.mlf., *Makâlât*, s. 554.

⁷⁶⁹ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 132.

⁷⁷⁰ Delâlet, kendisiyle istidlâl yapmaya imkân veren şeydir. Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûq fi'l-Luğa*, s. 80. Bir anlamda, bilinen bir şeyin gereği olarak hakkında bilgi sahibi olunmayan başka bir şey hakkında bilgi elde edilmesidir.

⁷⁷¹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 32, 51; a.mlf., *Makâlât*, s. 551, 572.

yluyla bilinir. Fakat bize göre nazar, faydaya (*menfa'a*) ve kötülükten men etmeye sebep olmaktadır; ve zarûreten bilinir."⁷⁷²

Belhî'ye göre, bilgi tanımının doğrulama kriteri olarak delîl, kişinin bir şeye dair bilgisi ve onu elde etmesidir.⁷⁷³ Belhî burada, delîli, onun bilinmesinin, başka bir şeyin bilinmesinin imkânı ve gerekliliği olarak; bir anlamda delâletle aynı anlamda kullanmış görünmektedir. Çünkü ona göre her meçhul, bilinmek ve anlamlandırılmak için delîle muhtaçtır. Delîl, hak olandır; ayrıca delîl, hak olana delâlet eder. Eğer bir şey ma'lûmsa orada delîl vardır.⁷⁷⁴ Nîsâbûrî'nin aktardığına göre, Bağdâtlılar'ın yaklaşımında *istidlâl* ve *istinbât* ise bir bilinenin başka bir bilinene eklenmesiyle bedihî olarak onlardan meydana gelen bir bilinene ulaşılmasıdır.⁷⁷⁵

⁷⁷² Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-Mesâil*, IV/218a. Basralılar delîli, delâletin fâili olarak dildeki gibi tanımlar. Onlara göre delîl, kendindeki delâlete uygun olarak nazar etmektir. "Kâdî Abdulcebbâr'a göre medlûlün delîl ve nazar üzerinde herhangi bir etkisi yoktur. Nazar ve delîl, delâlet niteliğine göre bağıntı (*taalluk*) içinde olurlar. Burada delîl ve delâletin yönü değiştiğinde ise, nazardan bilgi tevlîd etmez." İbrahim Aslan, *Kâdî Abdulcebbâr'a Göre Dinin Aklî ve Ahlâkî Savunusu*, s. 122. Krş. Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 344-5.

⁷⁷³ (ان الدليل علمي بالشئ و وجودى له) Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 343.

⁷⁷⁴ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 51; a.mlf., *Makâlât*, s. 572.

⁷⁷⁵ (أن الاستدلال والاستنباط هو ضم معلوم الى معلوم لتنتج البديهية منهما معلوم) Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 345. Ebû Reşîd Nîsâbûrî, bu yaklaşımı bedihî kavramı sebebiyle iki açıdan eleştirmiştir: Öncelikle bu bilgi bedihî olarak meydana gelseydi bunun herkeste aynı sonucu vermesi gerekirdi. Örneğin, (i) zulmün kötü olduğu (ii) bazı şeylerin zulüm olduğu, (iii) buna göre de zulüm olan şeylerin kötü olduğu bilinir. Eğer bu sonuç ifadesi bedihî olarak bilinseydi, bunu, herkesin bilmesi gerekirdi. Halbuki Hâricîler'in inancında zulüm, adâlet olarak kabul edilmektedir. Ebû Reşîd'in diğer eleştirisi ise diğer iki ma'lûm istidlâl yapılarak

Belhî'ye göre gerçek (*hak*), delîl yoluyla sabit olan şeydir. Bu sebeple delîl, (i) ma'kûl olmalı, (ii) zarûrî bilgiye dayanmalı ve (iii) kesinlik ifade etmelidir. Dolayısıyla ona göre, her delîlin bir delîli yoktur. Teselsülün önünü kesmek için her delîlin bir delîli olmadığını, bu delillendirmenin varlıkta son bulunduğunu iddia etmiştir. Her delîlin bir başka delîlinin olduğunu savunanlarla ilgili olarak da; durum bu şekilde olsaydı, onların bu iddiasına da bir delîl isteneceğini; dolayısıyla bu uzayıp gideceği için iddialarının geçersiz olacağını ifade etmiştir.⁷⁷⁶

Bu bakımdan delîl, zorunlu bilgi içerir. Bedîhî bilgi ya da duyu bilgisinin delîli oluşturması demek, temellendirmenin sağlam olması demektir. Belhî'ye göre ilimler *istidlâl*⁷⁷⁷ elde edilir.⁷⁷⁸ Delîlden hareket ettiği için metodu istidlâl olmak zorundadır. Ona göre delîl olmaksızın yapılan istinbât, kalpte meydana gelmez. Bu, onun Allah'ın âmâ bir kimsenin kalbinde renklerin bilgisini yaratmayacağını söylemesi gibidir.⁷⁷⁹

Belhî'nin Sofistlerle tartışmamayı salık vermesinin sebebi delîl hakkındaki söylemleridir. Çünkü ona göre hak ve bâtılı birbirinden ayrı tutan, bunu kabul eden,

elde edildiğinde, onlardan meydana gelen yeni bilginin nasıl bedîhî olduğu hakkındadır. Burada Belhî'nin doğru işletilen bir nazar sürecinden bahsettiği göz önüne alınmalıdır.

⁷⁷⁶ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 51; a.mlf., *Makâlât*, s. 74, 78 (vr 6a, 6b), 572.

⁷⁷⁷ Kelâmcılara göre bir hüküm veya kavramın doğruluk yahut yanlışlığını kanıtlamak için zihnin yaptığı akıl yürütme eylemi olan *istidlâl*, delîl gösterenin (*müstedill*) fiilidir. Delâlet ile istidlâl aynı anlama gelmez. Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûq fi'l-Luğa*, s. 80.

⁷⁷⁸ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 34; a.mlf., *Makâlât*, s. 554. Kelâm'da istidlâl yöntemleri ile ilgili bkz. Metin Özdemir, "Kelâmî İstidlâlin Problematikliği", *Kelâmda Bilgi Problemi*, ed.: O. Ş. Koloğlu, U. M. Kılavuz, K. Gömbeyaz, İlâhiyat Fak. Kelâm Anabilim Dalı "Kelâmda Bilgi Problemi" Sempozyumu Bildirisi (15-17 Eylül 2000), Bursa, 2003, s.160.

⁷⁷⁹ Şeyh Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 132.

çabası bu yönde olan bir kişi, bilginin delilsiz meydana geldiğini iddia etmez.⁷⁸⁰ Delil olmazsa izâfilik söz konusu olacak bu da indiyyecilerin görüşlerine benzeyerek hak ve bâtılı eşitlemek olacaktır.

2.3. İstidlâl bi’ş-Şâhid ale’l-Gâib

Kelâm’da, metafizik alanla ilgili bilgi elde etmenin imkânı, fizik alan olarak görülmektedir. Zira fizik alanda (*şâhid*) bulunan varlıklardan hareketle yapılan nazar ve istidlâl, metafizik alana (*gâib*) ilişkin çıkarımlarda bulunulmasını sağlamaktadır.⁷⁸¹ Belhî, şâhide ait bilgiyi ortaya koyarken; varlık bilgisini, dolayısıyla âlemi ve eşyanın doğasını keşfetmeye götüren kozmolojiyi temele almıştır. Çünkü âlem, istidlâlin temeli ve imkânıdır. Varlığın bilgisine duyular yoluyla ya da bedihî olarak sahip olunması, bu bilginin zorunluluğunu ortaya koyarken; aynı zamanda istidlâlî bilginin de doğru ve kesin bilgi vermesinin imkânını oluşturmuştur. Dolayısıyla şâhidle/hâzırla kastedilen bu kesin bilgilerdir. Zorunlu ya da istidlâlî olarak elde edilen bu kesin bilgiler, şâhid alana ilişkin bir başka bilgi için asıl olabildiği gibi gâibin bilgisi için de delildir. Bir başka açıdan, *istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib* ilkesine göre şâhid, salt duyu bilgileriyle değil, aynı zamanda duyularla elde edilen bilgi ve akıl yürütme yoluyla oluşan istidlâlî bilgi ile belirlenmektedir. Bu da şâhidin/hâzırın salt varlık/olgu/olay olmadığını gösterdiği gibi aynı zamanda varlığa ait evvelî hükümlere dikkat çekildiğini göstermektedir.⁷⁸²

Bu doğrultuda, Allah’ın varlığına ve birliğine ilişkin bilgi de şâhidi temel olarak istidlâlî bir şekilde oluşturulmaktadır. Kelâmcıların, Allah hakkındaki bilginin oluşturulmasında, teşbihe düşme kaygısını taşıdıkları görülmektedir. Bu bakımdan

⁷⁸⁰ Krş. Belhî, *Uyûnu’l-Mesâil*, s. 50-1; a.mlf., *Makâlât*, s. 78, 572-3.

⁷⁸¹ Bkz. Belhî, *Uyûnu’l-Mesâil*, s. 139; a.mlf., *Makâlât*, s. 211, 214, 662; Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 51; İbn Fûrek, *Mücerred Makâlât*, s. 286.

⁷⁸² Bkz. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantukî Yapısı*, s. 189.

kelâmcıların, hâdis olan âlemin, kadîm bir yaratıcıya delâletini ifadelendirmede maksimum bir duyarlılıkla hareket ettikleri görülmektedir.⁷⁸³ Delîlin 'gösteren' olduğu düşünüldüğünde, gösterilenle arasındaki ilişki asla benzerlik değildir. Dolayısıyla şâhid ile gâib arasında bir benzerlikten söz edilemez. Ayrıca şâhitteki iki şey arasında da tam bir benzerlik söz konusu değildir; zira benzer olsalar iki farklı şey olmazlardı. Bu sebeple şâhitten gâibe istidlâlde bulunulması, benzerlik (*teşbîh* ve *temsîl*) değil, farklılık sonucunu vermelidir. Çünkü Allah, zâtı yaratılmışlardan farklı olarak muhâlefetun li'l-havâdistir.⁷⁸⁴

Kelâmcıların, "şâhidin mâhiyetinden hareketle gâibin mâhiyetine çıkarsama yapmak" anlamında *istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib* ilkesine dayanarak; Tanrı'yı bilme imkânını, yöntemini ve temelini ortaya koydukları görülmektedir. Onların kıyas içeren "gâibin şâhide kıyas edilmesi" anlamında *kıyâsû'l-gâib ale's-şâhid* ilkesini kullanmamaları dikkat çekicidir. Yukarıda bahsedildiği gibi onların hem teşbih ifade edebileceği ihtimaliyle hem de gâib ve şâhidin iki farklı şey (*fâil* ve *fîil*) olması sebebiyle "kıyas" prensibinden uzak kalmayı tercih ettikleri; ayrıca delîlden hareket ettikleri için metotlarını *istidlâl* olarak isimlendirdikleri söylenebilir. Belhî'nin, bu delillendirme yöntemini "الاستشهاد بالحاضر على الغائب" şeklinde ifade ettiği de görülmektedir.⁷⁸⁵

Belhî'ye göre delîl olmaksızın gâibi bilmek ma'kûl değildir. Ona göre insanın kendisine dair bilgisi olmadan kendi dışındakinin bilgisine sahip olabilmesi ma'kûl olmayacağı gibi delîlsiz olarak gâibi bilmesi de ma'kûl olmaz. Delîl, gâibi bilmenin aklîliğinin göstergesidir. Bu sebeple gâibi bilmenin yolu, gâibin delîli olan *hâzır* hakkında nazar etmektir. Eğer nazar sürecinin sonunda gâibi bilmek mümkün değilse, duyu

⁷⁸³ Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 86; a.mlf., *Makâlât*, s. 609. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 59, 65; İbn Fûrek, *Mücerred Makâlât*, s. 310; Nesefî, *Tabsıra*, I/62.

⁷⁸⁴ Belhî, *Makâlât*, s. 214, 222-3; bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 404.

⁷⁸⁵ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 51; a.mlf., *Makâlât*, s. 572.

algısıyla da hâzırı bilemeyiz; nazarla gâibi biliyorsak duyu algısıyla da hâzır olanı yani tecrübemizde olanı biliriz.⁷⁸⁶ Çünkü Belhî için gayb, 'bilinmeyen' değil, 'duyusal olarak bilinmeyen' anlamındadır. Ona göre gâib, mahsûsât değil ma'kûlât alanına girer. Bu açıdan o, gayb kavramını Kur'ânî anlamda kullanmıştır diyebiliriz.⁷⁸⁷ Belhî'ye göre gayb, bilinmesi gereken şeylerden delîl ve âyetlerle idrâk edilen şeyin hepsidir.⁷⁸⁸ Hâzırı/şâhidini bilmenin yolu da hâzırla/şâhidle karşılıklı olmak (مقابلة) ve irtibat (الاتصال) kurmaktır.⁷⁸⁹

Belhî, bilgi vermesi açısından duyularla nazarın karşılaştırmasını hâzır ve gâib kavramları üzerinden yapmaktadır. Burada unutulmaması gereken Mu'tezile'ye göre,

⁷⁸⁶ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 35, 44-45; a.mlf., *Makâlât*, s. 555, 564-66.

⁷⁸⁷ Bkz. Bakara, 2/3-5; Yâsîn, 36/11; Mülk, 67/12; Fâtır, 35/18; Hadîd, 57/25; Enbiyâ, 21/49; Kâf, 50/33. Âyetlerde *gayb* kelimesi, insan duyularının algılayamadığı şeyler için kullanılmıştır. İnsan açısından *gayb*, 'görülemeyen' demektir. Gayb kavramının anlamlarından biri de duyuların idrâk alanı dışında kalan şey, gözlemlenemeyen varlık demektir. Bu sebeple, Câhiliye Dönemi'nde, gözle görülemeyen ve duyularla idrâk edilemeyen varlıklar için *gayb* ifadesi kullanılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İlyas Çelebi, "Gayb Âlemi ve İnsanın Bu âlemle İlişkisi", *Kur'ân'ı Anlamanın Fikrî Arka Planı Varlık Bilgi İnsan*, İstanbul: Kuramer, 2017, s. 462-3, 479. Delîl sayesinde *gayb* kavramına epistemolojik bir değer yüklenmektedir. Delîlden hareket edilince metafizik bilginin konusu olan aşkın alan nesnellik kazanmaktadır. Böylelikle Allah'ın varlığı akıl-dışı veya anlamsız (*non-sensical*) olmaktan çıkar ve epistemolojik düzlemde ispatlanabilir. Bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara: Fecr Yayınları, 1987, s. 43; Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016, s. 96, 100.

⁷⁸⁸ Belhî, *Tefsîr*, s. 109.

⁷⁸⁹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 45; a.mlf., *Makâlât*, s. 566.

delâlet yöntemlerinin şâhid ve gâibde farklılık arz etmemesidir.⁷⁹⁰ Eğer bir kimse, hâzırı yani şâhidde olanı ve onun delil olmasıyla nazar yaparak gâibi belirleyemezse; bu, o kimsenin şâhidin gâib, gâibin şâhid olmasını mümkün gördüğü anlamına gelir. Bu ise Belhî'ye göre ma'kûl değildir. Ona göre bunun gayr-ı ma'kûl olduğu, düşünen için açıktır. Belhî aklî olmayan bu durumun bilgiyi iptal edeceğini ya da oluşturmayacağını ifade eder.⁷⁹¹

Belhî'ye göre şâhidden hareketle gâib hakkından yapılan istidlâl, akıl sayesinde mümkündür. Bir başka ifadeyle akıl, tabiaten bu istidlâli yapmaya uygundur. Bu bakımdan, *istidlâl bi'ş-şâhid ale'l-gâib* yöntemi, aklî bir temele ve metodolojiye sahiptir. Belhî'nin döneminde yapılan tartışmalar arasında ise gâib olanın herhangi bir bilgi edinme yöntemi kullanmaksızın; yani nazar yapmaksızın bilinebileceğini ifade edenler bulunmaktadır.⁷⁹² Fakat Belhî'nin bilgi sistemi bakımından bu mümkün değildir. Bu doğrultuda, Belhî sistematüğinde, bilgisel anlamda herhangi bir metodoloji içermeyen; açık, seçik ve net bir temele dayanmayan ilhâm ve sezgiye yer olmadığı söylenebilir.

Belhî, Basralıların savunduğu, "Allah'ın kadîm olduğunu bilmek, O'nun eşyanın yaratıcısı olduğunu bilmenin aslıdır" şeklindeki önermeyi de eleştirmektedir.⁷⁹³ Zira Belhî'ye göre, Allah'ın kadîm olduğunu bilmek, varlıktan hareketle mümkündür ve Allah hakkında bu bilgiye ulaşmak için; eşyanın hâdis olduğu, onu bir ihdâs edenin olduğu ve bu ihdâs edenin kadîm olduğu şeklinde bir aşamalılık içermektedir. Bir başka ifadeyle Belhî epistemolojisinde, gâibi "nasıl biliriz?" sorusu, şâhid âlemden hareketle

⁷⁹⁰ Kādî Abdulcebâr, *Şerh*, s. 161, 303.

⁷⁹¹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 44; a.mlf., *Makâlât*, s. 565.

⁷⁹² Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 43-4; a.mlf., *Makâlât*, s. 564-5.

⁷⁹³ Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 327.

cevaplanmaktadır. Çünkü "gâib, zarurî bilgiyle bilinmez. Şâhid (*hâzır*) de istidlâl yoluyla değil zarûreten bilinir."⁷⁹⁴

3. Haber

Kelâmcılara göre haber, bilgi elde etme yollarından biridir.⁷⁹⁵ Bu konuda tartışılan mesele, haberin bilgi değeri taşıması için belirli şartların varlığı ve bu haberin zarûrî ya da istidlâlî olarak bilinmesi hakkındadır.⁷⁹⁶ Haberın bilgi kaynağı olmasıyla ilgili elimizdeki en eski bilgiler Vâsıl b. Atâ'ya (ö. 131/748) aittir. Ona göre, "Hak/ikat, dört şekilde bilinir: Konuşan (*nâtik*) Kitâb, hakkında icmâ' olan haber, aklın hücceti ve ümmetin icmâ'ı." Vâsıl, önceden anlaşma olmaksızın, üzerinde mutabık olunan her haberin delil değeri taşıdığını ifade etmektedir. O, haberlerin geliş yollarını, doğruluk-yanlışlık değerlerini, genel (*âmm*)-özel (*hâs*) ayrımını incelemiştir. Ona göre, genel haberin özel, özel haberin de genel haber olması mümkün değildir. Daha sonrasında Abbâd b. Süleymân da haberin kapsam farkına dair aynı görüşü paylaşmıştır.⁷⁹⁷ Vâsıl'a göre bu, tıpkı küllün cüz', cüz'ün de küll olamayacağı; emrin haber, haberin de emir olamaması gibidir. Ayrıca Vâsıl, haberde neshin olmadığını emirde ve nehiyde olduğunu ifade eden ilk kişidir.⁷⁹⁸ Vâsıl, mütevâtir haberi (*el-haberu 'l-âmm*), üzerinde icmâ edilen

⁷⁹⁴ Belhî, *Uyûnu 'l-Mesâil*, s. 139; a.mlf., *Makâlât*, s. 662. Krş. Belhî, *Makâlât*, s. 613.

⁷⁹⁵ Belhî, *Makâlât*, s. 285; Mâturîdî, *Kitâbu 't-Tevhîd*, s. 47; İbn Fûrek, *Mücerred Makâlât*, s. 18; Kādî Abdulcebbâr, *Muğni*, XV/317 vd.

⁷⁹⁶ Bkz. Belhî, *Makâlât*, s. 289; Kādî Abdulcebbâr, *Muğni*, XV/331, 349.

⁷⁹⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 322.

⁷⁹⁸ Bkz. Kādî Abdulcebbâr, *Fazlu 'l-İ'tizâl*, s. 234; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Evâil*, thk. Velîd Kassâb, Muhammed el-Mısrî, Rıdvân es-Seyyid, Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1401/1981, II/119-120; ayrıca bkz. Neşşâr, *İslâm 'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II/190.

haber; haber-i vâhidi (*el-haberu'l-hâs*) ise üzerinde icmâ edilmeyen haber olarak tanımlamıştır.⁷⁹⁹ Vâsıl'ın haberle ilgili bu değerlendirmeleri, Mu'tezile'nin haberle ilgili epistemolojik yaklaşımının temelini oluşturmaktadır.

Haberin bilgi değeri kazanması, duyular ve aklın denetimiyle mümkündür. Çünkü haberin doğru ya da yanlış olması, gerçekte olan mutabakatına bağlıdır. Yani bilgi değeri taşıyan haber, doğru bilgi ihtiva etmelidir. Zira ancak doğruluğu kanıtlanmış olan haber, bilgi edinme yolu olabilir. Çünkü bireylerin geçmişle ilgili bilgileri elde edebilecekleri başka bir durum söz konusu değildir.

Kelâmcılar, doğru haberi mütevâtir haber ve peygamberlere ait haber olarak sınıflandırmışlardır. Yalan söylemesi ihtimal dahilinde olmayan bir topluluk tarafından verilen haber, mütevâtir haber olarak kabul edilmiştir. Hz. Peygambere ait haberler de *mütevâtir* ve *âhâd* ayrımıyla ele alınmıştır.⁸⁰⁰ Bu bağlamda, Belhî'ye göre haberin mâhiyeti hakkında bilgi verildikten sonra onun mütevâtir ve âhâd haber hakkındaki yaklaşımı ele alınacaktır.

Doğrulanma ya da yanlışlanma imkân dahilinde olan söz, şeklinde tanımlanan haber,⁸⁰¹ Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin epistemolojisinde bilgi edinme yolu olarak değerlendirilmekte; haberin doğruluğu ise istidlâlî yöntemle bilinmektedir.⁸⁰² Çünkü haber değeri taşımasa bile haberin var olması mümkündür.⁸⁰³ Bu sebeple hakkında istidlâl

⁷⁹⁹ Bkz. Mustafa Ertürk, "Haber-i Vâhid", *DİA*, 14/350.

⁸⁰⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Haber", *DİA*, 14/346-49.

⁸⁰¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 321; Kâdî Abdulcebbar, *Muğnî*, XV/318; Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 160; Nesefî, *Tabsıra*, I/24; Cürcânî, *Ta'rîfât*, Mısır: Matbaatu'l-Hurriye, 1302, s. 43; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I/200.

⁸⁰² Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 89.

⁸⁰³ Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 300.

yapılmaksızın bir haberin bilgisel değerinden söz edilemez. Belhî, bilgi edinme yollarından biri olarak kabul ettiği haberi, epistemik açıdan nazarla mukayeseli bir şekilde açıklar. Ona göre, bilgi edinme yollarından olan haber ve nazar, birbirinden kategorik olarak farklıdır. Çünkü haber ve nazarın mâhiyet ve metodolojilerinin farklılığı, onlarla elde edilen hükümlerin de birbirinden kategorik olarak farklılığını gerektirmektedir. Bu bakımdan, haber hem 'doğru' hem de 'yanlış'; nazar ise salt 'doğru' olmakla nitelenmektedir. Dolayısıyla haber için doğru ya da yanlış olmaya ilişkin bir genelleme yapılamamaktadır. Örneğin, bir söz doğru olabilir, diğer bir söz yanlış olabilir. Bir kişinin işittiği sözün yanlış olması ise onun işittiği her sözün yanlış olacağı anlamına gelmemektedir. Her bir haberin doğruluk değeri farklıdır.⁸⁰⁴

Haberden farklı olarak, doğru işletilmiş bir nazar süreciyle elde edilen bilgi ise doğrudur. Çünkü nazar, nazardan başka bir şeyle değil yine nazar yaparak doğrulanır. Haberin doğruluğu ise haberle değil nazarla bilinir. Yani haberin dışında bir süreç söz konusudur. Nazarda ispatlayan da ispatlanan da nazardır. Nazar bu yönüyle de haberden farklıdır. Haberde ise haberi ispatlayan nazarken, ispatlanan haberdir. Bir başka açıdan ise nazar süreci sonunda elde edilen bilgi, konuya ilişkin gerekli tüm öncüllerin kullanılması sonucu ortaya çıktığı için kapsayıcı bir perspektif sunmaktadır. Fakat haber; nesne, olay ve olguya ilişkin kısmî bir içeriğe sahip olabilmektedir.⁸⁰⁵

Belhî, bilgi edinme yolu olarak yalnızca duyuların kabul edilmesinde kullandığı temellendirmeyi, haber için haberden başka delilin olmadığını kabul edenlerin yaklaşımlarını reddetmek için de kullanmaktadır. Ona göre nasıl ki duyuyla elde edilen bilginin duyuyla doğrulanması söz konusu edilemezse; haberin doğruluğunun da haberle teyit edilmesi mümkün değildir. Çünkü hem duyu hem de haber, doğru ya da yanlış

⁸⁰⁴ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 35; a.mlf., *Makâlât*, s. 554.

⁸⁰⁵ Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 35; a.mlf., *Makâlât*, s. 554.

niteliğinin belirleyicisi veya temyîz edicisi olma mahiyetine sahip değildir. Bu bakımdan akıl ve nazar yoluyla elde edilen bilginin; anlama, kavrama ve söz konusu bilgi hakkında tereddüt bırakmama bakımından oluşturduğu mutmainlik (*vukûf*); duyu ve haberin sağlayabileceği bir durum değildir (ليس فيه أيضا أن الوقوف واجب).⁸⁰⁶

Bu bakımdan akıl, a) duyuların elde ettiği bilginin denetleyicisidir. Aynı şekilde b) haber vereni, haber alanı ve haber verilen sözü kapsayan haberin bu üç açıdan doğruluk denetlemesini yapmaktadır. Bu yönüyle haber, duyuların her birinin bir tek görevinin olması gibi kendi içindeki önermeyi akla sunmaktan başka göreve (*delîl*) sahip değildir. Yani haber; anlamlandırma, doğru ya da yanlış içeriği tespit etme niteliklerinden bağımsız bir şekilde kişi tarafından alınmakta veya iletilmektedir. Bir başka ifadeyle, haberin konusu haberin dışındadır. Dolayısıyla haberin delîl niteliği, taşıdığı haberle değil, akılla sağlanmaktadır. Zira haberin haber olduğu, *istidlâl*, *istinbât* ve *istihrâc* ile mümkündür ve bu aklî yöntemleri yapan ise akıldır.⁸⁰⁷

Haberin delîl oluşunun haber yoluyla olduğunun, söz konusu aklî yöntemlerle ispatlanacağını iddia edenler de bulunmaktadır. Bu durumda onlar, aslında aklın ve nazarın delîl olduğunu kabul etmiş olmakta; bir anlamda, nazar ve istidlâlin delîl olmasını, nazar ve istidlâlin geçersiz olduğunu söylerken doğrulamış olmaktadır. Bu ise kendi bakış açılarındaki tutarsızlığı göstermesi bakımından dikkat çekicidir.⁸⁰⁸

3.1. Mütevâtir Haber

Ebü'l-Kâsım el-Belhî, mütevâtir haberi, doğruluk şartları ve bilgi değeri açısından ele almaktadır. Belhî, konu hakkında genel kabul gören şu tanıma yer vermektedir: *Peygamberlerin mucizeleri ve bunlar dışında bize gâib olan meseleler hakkındaki delîl*

⁸⁰⁶ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 37; a.mlf., *Makâlât*, s. 557.

⁸⁰⁷ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 37; a.mlf., *Makâlât*, s. 557.

⁸⁰⁸ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 37; a.mlf., *Makâlât*, s. 557.

(haber), *kasıtlı ya da kasıtsız, âdeten anlaşması mümkün olmayan bir topluluk tarafından,*⁸⁰⁹ *yine kendisi gibi bir topluluğa, zorunlu bir bilgi olarak aktarılan haberlerdir. Hiçbir değişikliğe uğramadan (أوله كآخره ووسطه كطرفه) aktarılan bu haberleri nakleden topluluğun mü'min, fâsık veya kâfir olması fark etmediği gibi*⁸¹⁰ *bu haberler, işiten herkes için delildir (الحجة).*⁸¹¹

Bu tanıma, "Peygamberler, Onların Mucizeleri ve Günlük Meselelere İlişkin Haber ve Hüccet Hakkında" başlığı altında yer veren Belhî'nin; tanımı yaparken, söz

⁸⁰⁹ Belhî tarafından kabul edilen bu görüş, çoğu Mu'tezilî âlim tarafından benimsenmiştir. Buna karşın Nazzâm, bir topluluğun da yalan üzerine ittifak edebileceğini gerekçe göstererek, bu haberin hüccet değeri taşımadığını savunur. Ona göre, tek başına iken yalan söyleyebilmesi mümkün olan kimseler, bir topluluk halindeyken de yalan söyleme ihtimaline sahiptirler. Topluluk olmaları, onların yalan söyleme ihtimalini ortadan kaldırmaz. Aynı yaklaşımın Mâturîdî'de de olduğu görülmektedir. Konuyu söz konusu topluluğun niteliği üzerinden değerlendiren Ebû'l-Huzeyl el-Allâf ve Hişâm b. Amr ise bu topluluk güvenilir insanlardan (*evliyâullah*) oluşmuyorsa, yalan üzere birleşebilme ihtimallerinin söz konusu olduğunu, içlerinden en az biri cennet ehli olan 20 kişi tarafından haberin nakledilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Bkz. Belhî, *Makâlât*, s. 286-89; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 48.

⁸¹⁰ Ebû'l-Huzeyl el-Allâf ve Hişâm b. Amr, mütevâtir haberleri nakleden kimselerin Müslüman olmasını zorunlu görmüştür. Belhî, *Makâlât*, s. 286.

⁸¹¹ Belhî, *Makâlât*, s. 285 (vr. 59a). Mütevâtir haberin tüm yönlerini içerir tanımının Belhî tarafından yapıldığı ifade edilmektedir. Mütevâtir haberin, mütevâtir hadisle eş anlamlı olmadığı, mütevâtir hadisi de kapsayan bir çerçeveye sahip olduğu söylenmekte; geçmişle ilgili kesin bilgi ifade eden her tür haberi içerdiğine dikkat çekilmektedir. Bkz. Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 115-6.

konusu haberler için "mütevâtir" adlandırması yapmadığı görülmektedir. Belhî, bu haberleri, "hüccet" olarak isimlendirmektedir. Fakat "Nazzâm ve onun gibi tevâtürü kabul etmeyenlere göre" ifadesi ise hüccet değeri taşıyan haber olarak mütevâtir haberi kastettiğine işaret etmektedir.⁸¹² Bu bakımdan, Belhî'nin "mütevâtir haber" yerine "hüccet olabilen haber"⁸¹³ kullanımını tercih ettiği söylenebilir. Tanımdaki şartları taşıyan haberin, *hüccet* değeri taşıdığıнын ifade edilmesi, geçmiş zamanda gerçekleşmiş herhangi bir olay veya olgu hakkında, başka bir bilgi edinme yolunun olmaması dolayısıyla *haber*in bilgi edinme yolları arasındaki değerini göstermesi bakımından önemlidir.

"Hüccet olabilen haber" ifadesi, bu haber üzerine istidlâl edilmesi gerektiğine vurgu taşıması bakımından dikkat çekmektedir. Belhî, bu haberlerin *iktisâbî* olduğunu savunmuştur. Çünkü Belhî'ye göre bilgiye istidlâl ile ulaşılır.⁸¹⁴ Bir başka ifadeyle, haber, ancak istidlâl yapıp hakkında 'doğru' hükmüne varıldığında delîl niteliğini kazanabilir. Belhî'nin yapmaya çalıştığı şey, hüccet olabilecek haberin, haber oluş niteliğini ortaya koymaktır.

⁸¹² Krş. Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 116.

⁸¹³ Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), mütevâtir kavramının yerine "hüccet olabilen haber" ifadesini Belhî'den çok önce kullanmıştır. Bkz. Kādî Abdulcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 234.

⁸¹⁴ Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin, mütevâtir haberi zârûrî olarak kabul ettikleri aktarılmıştır. Hüseyin Basrî, *Kitâb el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, II/552. Şeyh Müfid de mütevâtir haberin istidlâlî olduğunu savunur ve Basralıların mütevâtir haberi zarûrî bilgiyi gerektirecek şekilde yeniden tanımladıklarını aktarır. Ayrıca o, Cebriyye ve Müşebbiheyi de mütevâtir haberin zorunlu bilgi olduğu konusunda, Bağdâtlılar'a muhalefet eden Basralılarla birlikte sayar. Bkz. Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 89; ayrıca bkz. İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, s. 390.

Bir bilgi kaynağı olarak haberin; (i) habere konu olan bilginin ortaya çıkışı, (ii) haberi aktaran ve (iii) haberi alan olmak üzere üç unsurdan oluştuğu söylenebilir. Belhî'ye göre habere konu olan bilgi; nesne, olay ve durum, fâil bakımından 'zorunlu' hükmü taşımaktadır.⁸¹⁵ Habere konu olan bilginin zarûrî olarak edinilmiş olma gerekliliği, haberi alan kişi açısından geçerli değildir. Söz konusu bilgi, bir başkasına aktarıldığında haber niteliği kazanmaktadır. Bir başka ifadeyle, bilginin haber olmasını sağlayan, onun aktarılmasıdır. Bilgiyi edinen ve hakkında bir hükme varan ve bunu haber olarak aktaran kişi için bilginin delil niteliği taşıması; haberin kendisine aktarıldığı kişi için geçerli değildir. Çünkü Belhî'ye göre, haberi alan kişinin bu haber üzerine istidlâl yapması gerekmektedir. Bu istidlâl, yalnızca haberin bilgisel değerini değil, haberi aktaran fâili/fâilleri de kapsamaktadır (*cerh ve ta'dil*). Bu bakımdan, Belhî'ye göre haberin içeriğinin bilgi değeri, aklın hüccetliğinde değerlendirilebilecek bir durumdur.⁸¹⁶ Haberin, nazar ve istidlâle tabi tutulmadan kabul edilmesinin, Belhî'nin bilgi sistemi açısından *taklîd* hükmünde olduğu söylenebilir. Bu ise haberin *hüccet* olma niteliğine aykırı bir durumdur.

⁸¹⁵ Belhî'ye göre, tevâtür eğer duyularla elde edilen bir bilgi ise kesinlikle doğrudur. Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 117; a.mlf., *Makâlât*, s. 641. Bu nitelikteki bir haberi nakleden kimselerin, bu haberi zorunlu bir bilgiyle bilmeleri yani doğrudan işitme ya da görme gibi duyular yoluyla elde etmiş olmaları gerekir. Şeyh Müfid'in, Bağdâtlılar'ın bu konudaki görüşünü aktarırken, mütevâtir haberin müşâhadeye ve var olan şeylere dair olduğunu, gaybî konular için bundan bahsedilemeyeceğini söylemesi, açıklayıcı olması bakımından önemlidir. Bkz. Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 89.

⁸¹⁶ Bkz. Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 89; Hüseyin Basrî, *Kitâb el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, II/552; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, s. 390. Krş. Belhî, *Makâlât*, s. 289.

Belhî'ye göre, nazar ve istidlâl sürecine tabi tutulan mütevâtir haber, *doğru* hükmü kazandığında, söz konusu haber üzerinden gerçekleştirilen *icma*'ın da *doğru* olduğuna hükmedilmiş olmaktadır. Bu bakımdan, mütevâtir habere dayalı bir şekilde oluşturulan *icma*' hakkında, 'falan kimse falan kimseden şunu aktardı' ifadesine gerek duyulmamaktadır.⁸¹⁷ Belhî'nin konuyu bu şekilde temellendirmesinin, Hz. Peygamber'e ait haberleri değerlendirmesinde de etkili olduğu görülmektedir. Ona göre, Hz. Peygamber'e ait rivayetler, topluluğun haberi (خير الجماعة) ve uygulaması (عمل الأمة) temelinde ele alınmalıdır.⁸¹⁸ Zira Belhî, ümmetin çoğunluğunun *icma*'ın hak olduğunu söylediğini aktarır. Çünkü ona göre bu ümmet diğer ümmetlerin aksine hata üzere birleşmez. Bu görüşünü de; "Kim kendisine doğru yol belli olduktan sonra resûle karşı çıkar, müminlerin yolundan başkasına uyup giderse onu döndüğü yolda bırakırız ve cehenneme sokarız"⁸¹⁹ âyetiyle ve Hz. Peygamber'in, "Ümmetim hata üzere birleşmez" sözüyle delillendirmiştir.⁸²⁰

Belhî'nin sisteminde mütevâtir haber, itikâdî konularda bir usul belirlenebileceğini göstermesi açısından, önemli bir yere sahiptir. Ayrıca onun tarafından haberin bilgi kaynağı olmasını reddeden çevrelerin söylemlerinin geçersiz kılınması söz

⁸¹⁷ Belhî, *Kabûlu'l-Ahbâr ve Ma'rifetu'r-Ricâl*, s. 66.

⁸¹⁸ Belhî, *Kabûlu'l-Ahbâr ve Ma'rifetu'r-Ricâl*, s. 66.

⁸¹⁹ Nisa 4/115.

⁸²⁰ Belhî, *Makâlât*, s. 489. Kādî Abdulcebbâr, Belhî ile benzer bir şekilde, *icma*'ın delil oluşuna aynı âyet ve hadisi gerekçe göstermiştir. Ona göre "hata üzere birleşmeme" ifadesinden maksat, ümmetin küfür üzere birleşmemesidir. Kādî Abdulcebbâr, *Mu'tezile'de Hukuk Felsefesi*, çev. Yüksel Macit, İst.: İnsan Yayınları, 2003, s. 138, 167.

konusudur.⁸²¹ Belhî için icma'ın geçerliliği ve haberin bilgi değeri taşımasının ancak aklın hüccetliğinde mümkün olduğu, haberin ma'küliyet zemini taşıdığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Ayrıca Belhî'nin bilgi yaklaşımının, haberle ilişkili olarak, nübüvvet anlayışını temellendirdiği de görülmektedir.

3.2. Âhâd Haber

Kelâmî düşüncede, mütevâtir haber seviyesine ulaşmayan, doğru ve yanlış olma ihtimali bulunan haberler *âhâd haber* ya da *haber-i vâhid* olarak tanımlanmaktadır.⁸²² Bu niteliği dolayısıyla âhâd haber, kesin bilgi ifade etmemektedir. Kelâmcılar, âhâd haberlerin itikadî konularda delîl olarak kabul edilemeyeceği; ancak fûru' meselelerde bilgi değeri taşıyabileceği konusunda mutabıktır.⁸²³ Mütevâtir kabul edilmeyen her haber, râvî sayısına bakılmaksızın âhâd haber olarak değerlendirilmiştir. Ebû Ali el-Cübbâî gibi bazı âlimler, haber-i vâhidin kabulünde, en az iki râvînin bulunmasını gerekli görmüşlerse de kimi durumlarda tek bir kişiden gelen haberler de kabul edilmiştir.⁸²⁴

Ebû'l-Kâsım el-Belhî, âhâd haberin delîl oluşu konusunda hocası Hayyât'la aynı düşünmemektedir.⁸²⁵ Belhî'nin müstakil olarak bu konu hakkında yazılmış günümüze

⁸²¹ Berâhime ve Sümeniyye gibi çevrelerin, haberin bilgi değeri olmadığı konusundaki yaklaşımları için bkz. Makdisî, *Kitâbu'l-Bed ve't-Târîh*, I/109; Bâkılânî, *Temhîd*, s. 126-27; Kâdî Abdulcebbâr, *Muhtasar*, s. 120; Nesefî, *Tabsıra*, II/3.

⁸²² Belhî, *Makâlât*, s. 506; a.mlf., *Kabûlu'l-Ahbâr ve Ma'rifetu'r-Ricâl*, s. 66; Kâdî Abdulcebbâr, *Muğnî*, XV/392 vd; a.mlf., *Şerh*, s. 769; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 49; Bağdâdî, *Usûl*, s. 39; Hüseyin Basrî, *Kitâb el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, II/566; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 122.

⁸²³ Basrî, *Kitâb el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, II/590.

⁸²⁴ Kâdî Abdulcebbâr, *Muğnî*, XVII/380;

⁸²⁵ Belhî, *Makâlât*, s. 506; a.mlf., *Kabûlu'l-Ahbâr ve Ma'rifetu'r-Ricâl*, s. 65.

ulaşmayan *Kitâbu'l-Hucce fî Ahbâri'l-Âhâd* adlı te'lifinin, Hayyât'ın *er-Red 'alâ men Esbete Habere'l-Vâhid* adlı eserine reddiye olduğu ifade edilmektedir.⁸²⁶ O, Hayyât'ın haber-i vâhid konusundaki görüşlerine itiraz ederek, bu haberlerin, belli şartlar dahilinde kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁸²⁷

Belhî'nin haber-i vâhidin hem sened hem de metin açısından taşınması gereken şartları dört kategoride ele aldığı görülmektedir: Haber-i vahid; (i) aklî hükümlere aykırı olmamalıdır, (ii) Kur'ân'a uygun olmalıdır, (iii) Hz. Peygamber'in icma'yla sabit olan sünnetine ve ümmetin icma'ına mutabık olmalıdır ve (iv) sahabe uygulamalarına aykırı olmamalıdır; zira vahyin tenziline, vahyin indiği ortamda, vahiyle işaret edilen tümel ilkelere ve tikel olay ve durumlara birebir şahit olunması, muradın daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. Söz konusu şartları sağlayan ve aklî istidlâlden geçirilen âhâd haberler, furû' meselelerde delîl olarak kabul edilmiştir. Bir başka ifadeyle, yakînî bilgi, mütevâtir haberle mümkündür. Haber-i vahîd ise furû' meselelerde delîl niteliğindedir. Dolayısıyla yalnızca furû' meselelerde âhâd haberle amel edilebilir. Bu bakımdan tevhîd ve adâlet gibi evrensel içerikteki konularda, âhâd haber delîl olarak kullanılamaz. Kendileri hakkında hiçbir değişikliğin söz konusu olmadığı evrensel/nesnel konular hakkındaki haberler, ancak te'kîd ve teşvîk amaçlı olarak kullanılabilirler.⁸²⁸

Belhî'nin âhâd haber konusundaki ihtiyatlı yaklaşımının temelinde, Hz. Peygamber'den rivayet edildiği iddia edilen haberlere yönelik hassasiyet bulunmaktadır. Zira Hz. Peygamber'in söz ve eylemlerinin, inananlar üzerinde teşvîk ve te'yit edici

⁸²⁶ İbn Hacer, *Lisân*, IV/429. Bağdâdî, bu eserden, eserin adını vermeden bahsetmekte, Belhî'nin âhâd haberin delîl oluşunu inkâr edenleri sapkınlıkla suçladığını iddia etmektedir. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 131; ayrıca bkz. Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 204.

⁸²⁷ Belhî, *Kabûlu'l-Ahbâr ve Ma'rifetu'r-Ricâl*, s. 65.

⁸²⁸ Belhî, *Kabûlu'l-Ahbâr ve Ma'rifetu'r-Ricâl*, s. 65-6; bkz. a.mlf., *Makâlât*, s. 287.

niteliği, ondan rivâyet edilen haberler hakkında, ayrıntılı bir analiz yapılmasını gerektirmektedir. Belhî'nin, *Kabûlu'l-Ahbâr ve Ma'rifetu'r-Ricâl* eserini de bu amaçla yazdığı görülmektedir. Belhî, söz konusu te'lifinin; senedi sağlam olan haberlerin ayırt edilebilmesi, karşılaşılan bir hadîsin aslının ve kaynağının bilinebilmesi, haberin gerektiği yerde delîl olarak kullanılabilmesi için bir kaynak eser olduğunu ifade etmektedir.⁸²⁹ Belhî'nin haber-i vâhidin kabul edilebilirliğini belli şartlara bağlama ve bu konuda bir metodoloji belirleme çabası; (i) bu türden pek çok haber kaydı olması (ii) râvilerin aktardıkları arasında çelişki ve tutarsızlık bulunabilmesi, (iii) sözü rivâyet edenin meşhûriyetinin tesirinde kalınabilmesi durumlarına yöneliktir.⁸³⁰ Bu bakımdan eserde metin ve sened analizine ilişkin ilkelerin belirlendiği söylenebilir.

Belhî'nin rivâyetler karşısındaki bu tutumu, onun muhaddisler hakkında müstehzî bir dil kullandığı yorumlarına sebebiyet vermiştir.⁸³¹ Fakat Belhî'nin, "hadis müntesipleri" şeklinde ifade ettiği kimseler arasında bir ayırım yapma çabasında olduğu görülmektedir. Bu bakımdan, Belhî'nin ilmî uzmanlığına saygı duyduğu kişilerle, diğerleri arasındaki farkları ortaya koyan ve bu farkın rivâyetlerin analizinde ortaya çıkardığı sonuçlara işaret eden bir yaklaşımda olduğu söylenebilir.⁸³² Bu ilmin kıymetine ve doğru bir şekilde sonraki çağlara aktarılmasına, bir hadisi temel alarak işaret eden Belhî,⁸³³ hadislerin usûlden uzak literal okumaya tabi tutulmasını eleştirmiş, âhâd haber konusundaki usûlün sınırlarını açık ve net bir biçimde belirtmiştir.

⁸²⁹ Belhî, *Kabûlu'l-Ahbâr ve Ma'rifetu'r-Ricâl*, s. 66-7.

⁸³⁰ Belhî, *Kabûlu'l-Ahbâr ve Ma'rifetu'r-Ricâl*, s. 65.

⁸³¹ Bkz. Josef Van Ess, "Abu'l-Qâsem Ka'bî", s. 361.

⁸³² Bkz. Belhî, *Kabûlu'l-Ahbâr ve Ma'rifetu'r-Ricâl*, s. 69-70.

⁸³³ *Allah seni korusun. Hz. Peygamberin şu sözü hakkında iyice düşünmelisin: "Bu ilim, her nesilden âdil olan kimseler tarafından taşınır. Bu kimseler, onu, aşırı gidenlerin*

Belhî'nin âhâd haber konusunda Hanefî fukahâ ile aynı görüşleri paylaştığı görülmektedir. (i) Râvilerinin güvenilir olması, (ii) metninin; Kur'ân, sünnet, icma' ve akli delillerle uyum arz etmesi şartlarını taşıyan ve (iii) şâz olmayan *haber-i vâhidin*, kesin bilgi ifade ettiği Ebû Hanîfe takipçileri tarafından da ifade edilmektedir. Belhî'nin aktardığı ve katıldığı bu bilgiye göre, tüm bu şartları taşıyan haber-i vâhide göre amel edilmesi gerekmektedir.⁸³⁴ Bu durum, Mu'tezile ile Hanefiler arasındaki etkileşimin örneklerinden biri olarak değerlendirilmektedir.⁸³⁵

Belhî'nin âhâd ve mütevâtir haber konusundaki metodolojik yaklaşımı, yalnızca kelâm epistemolojisine değil, hadis ve fıkıh usulü alanlarına da önemli katkılarının olduğunu göstermektedir. *Kitâbu'l-Hucce fi Ahbâri'l-Âhâd* adında müstakil bir eser te'lif etmesi; benzer şekilde, birçok farklı görüş üzerinden isnâd konusunu eleştirel bir şekilde incelemeye aldığı *Kabûlu'l-Ahbâr* ve *Ma'rifetu'r-Ricâl* eseri bu kanaatimizi desteklemektedir.⁸³⁶

B. BİLGİ TÜRLERİ

Varlığı Allah ve âlem şeklinde ayıran kelâmcılar, bilgiyi de kadîm ve hâdis bilgi olarak ikiye ayırmışlardır.⁸³⁷ Bu ayırım, aynı zamanda, Tanrı ve insan bilgisini içerir tek bir tanım yapılamayacağına işaret etmektedir.

tahrifinden, bâtil ehlinin iftiralarından ve câhil kimselerin te'vilinden korurlar." Belhî, *Kabûlu'l-Ahbâr* ve *Ma'rifetu'r-Ricâl*, s. 69.

⁸³⁴ Belhî, *Makâlât*, s. 506.

⁸³⁵ Hassan Ansari, Sabine Schmidtke, "The Mu'tazilî and Zaydî Reception of Abû l-Husayn al-Başrî's *Kitâb al-Mu'tamad fi Uşûl al-Fiqh*: A Bibliographical Note" *Islamic Law and Society* 20 (2013) 90-109, s. 93.

⁸³⁶ Krş. el-Omari, *The Theology of Abû l-Qâsim*, s. 150.

⁸³⁷ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 26; Bağdâdî, *Usûl*, s. 34; Cüveynî, *İrşâd*, s. 32.

1. İlâhî Bilgi

Kelâm literatüründe önemli bir tartışma alanı oluşturan ilâhî bilgi konusuyla ilişkili olarak üzerinde durulması gereken mesele, Allah'ın bilen oluşunun mâhiyetidir. Bu bağlamda, "Allah, Âlim'dir" önermesi, kelâmcıların konu hakkındaki genel kabulünü ifade etmektedir.⁸³⁸ Onların ilâhî bilgi konusundaki görüş farklılıkları; O'nun bilgisinin mecâzî mi hakîkî mi, zâtından ayrı mı, zâtı mı, kadîm mi hâdis mi olduğu konuları üzerinde yoğunlaşmıştır.⁸³⁹ Bu konular, epistemolojik ve ontolojik yönden O'nun ilminin eşyaya taalluku ve zâtıyla ilişkisi açısından ele alınmıştır.

Bu konu bağlamında öncelikle Allah'ın ilminin olup olmadığı tartışılmaktadır. Allah'ın ilminin olmadığını ileri sürenlerin gayesi de tevhîd sınırlarından çıkmamaktır. Bu bağlamda onlar tenzihçi bir yaklaşım sergilemişlerdir. Söz konusu düşüncede olan kimseler, Allah'ın ilminin olması durumunda, bunun, O'nun ya kendisi ya da kendisinden başka olacağını söylemişlerdir. O'nun bilgisi kendi dışında ise bu, muhdes ya da ezeli bir bilgi demektir. İki durum da Allah için mümkün değildir. Allah, bilgi ise bilgi de Allah demek olacaktır. Bu da mümkün değildir. Allah'ın ilmi olmadığını ileri sürenler, Kur'ân'da Allah'ın ilmi hakkında kullanılan ifadelere muhalif bir tutumda olmakla eleştirilmişlerdir. Allah'ın muhdes bir bilgiyle âlim olduğunu iddia edenler ise Allah için cehâletin mümkün olmadığı söylemiyle eleştirilmişlerdir. Çünkü bu, Allah, kendi zâtında bir bilgi yaratana kadar varlıkları bilmediği anlamına gelmektedir.⁸⁴⁰

⁸³⁸ Belhî, *Makâlât*, s. 241, 249; Eş'arî, *el-Luma'*, s. 47; İbn Hazm, *el-Fasl*, II/52; Nesefî, *Tabsıra*, I/256.

⁸³⁹ Râzî, *Muhassal*, s. 171. Kelâm'da İlâhî bilgi sorunu ile ilgili olarak ayrıca bkz. Rabiye Çetin, *Gazali'de İlâhî İlim-İlahî İrade İlişkisi*, Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (Kelâm) Anabilim Dalı, 2020, s. 42-6.

⁸⁴⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, II/54.

İlâhî bilginin varlığını kabul etmekle birlikte; ilâhî bilgiyi, sıfat üzerinden tanımlayarak "tanım, kadîm ve hâdiste değişmez" önermesini savunan kelâmcılar ise epistemolojik yaklaşımları dolayısıyla eleştirilmişlerdir.⁸⁴¹ Örneğin, bilginin kelâmcılar tarafından araz olarak değerlendirilmesi, ilâhî ve beşerî bilginin aynı tanım içerisine alınamayacağını göstergesidir. Zira Allah'ın zâtıyla âlim olması, arızî bir bilginin Allah için söz konusu edilemeyeceğini göstermektedir. Bilinen açısından bakıldığında ise bilginin araz olması gerekir. Bu da hâdis bir bilgi anlamına gelecektir. Bu açıdan ele alındığında bilgi, araz olması bakımından ancak insanda var olur. Allah'ın muhdes bir bilgiyle âlim olduğunun söylenmesi ise O'na cisimlik atfetmek olacağı için bu mümkün değildir. Allah, zâtıyla âlimdir. Allah dışında tüm bilenler (*âlim*) ise bazen âlimdir bazen değildir. Çünkü bilgi onlar için arazdır. Bu sebeple onlar, bir bilgiyle bilen/âlim olup bi-zâtihî âlim olamazlar.⁸⁴²

İlâhî bilgi hakkındaki farklı yaklaşımlar, âlimlerin tevhîde zarar vermeme endişelerini kapsamaktadır. Mu'tezilî âlimlerin çoğuna göre, bilginin Allah için kullanımı mecâzî anlamda olup hakîkî değildir. Onlara göre, bunun anlamı, Allah'tan cehâleti nefyettir. Diğer kelâmcılara göre ise Allah'ın hakîkî anlamda bilgisi vardır. Onlara göre Allah'ın ilmi ezeli ve ebedîdir; O'nun ne ayındır ne gayrıdır. Bu tanımları tercih edenler, Allah'ın bilgisinin, O'nun dışında olmadığını ama Allah da olmadığını düşündüklerini ifade etmişlerdir.⁸⁴³ Bu konuda Cehmîyye aşırı bir yaklaşım sergileyerek, Allah'ın kendi zâtından başka hiçbir şeyin olmadığını ileri sürmektedir. Cehm b.

⁸⁴¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, III/540.

⁸⁴² İbn Hazm, *el-Fasl*, II/62.

⁸⁴³ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 262; İbn Hazm, *el-Fasl*, II/52.

Safvân'ın (ö. 128/746) Allah'la başka varlıkları birbirine benzetme endişesinden kaynaklanan bu yaklaşımı, sıfatların inkârı olarak değerlendirilmiştir.⁸⁴⁴

Mu'tezile, tevhîde aykırı olması sebebiyle sıfatları nefyetmiştir. Çünkü *teşbih*, *ta'adüd-ü kudemâ* ve *teslîs* endişesi, bu olumsuzlamayı gerekli kılmıştır. Onlara göre sıfatlar, kendi zâtıyla kâim olmadıkları gibi kadîm de değildir. Onlar, Allah'ın sıfatlarını iki şekilde ele almışlardır: Sıfatlar, (i) ya Allah'ın kendi zâtını vafeden kendi sözüdür. (ii) ya da O'nu nitelendiren bizim sözüdür. Her ikisi de hâdistir ve bu yönüyle sıfat, Allah'tan başkadır. Mu'tezilî yaklaşım, zâtî sıfatları, bu değerlendirmenin dışında tutar. Onlara göre zâtî sıfatlar, Allah'ın zâtının dışında değildir.⁸⁴⁵ Bu doğrultuda Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), Allah'ın ezeli sıfatları olduğunu kabul etmemiştir. Çünkü ona göre, ilim, kudret ve hayy sıfatlarının ezeliyetini kabul etmek; Allah'ın zâtını cevher, bu sıfatları da araz olarak kabul etmek anlamına gelecektir. Fakat Kur'ân'ın verdiği bilgilere göre bu, mümkün değildir. Vâsıl'a göre bu yaklaşım Hıristiyanlıktaki *uknûm/ekânîm* inancını anımsatmaktadır. Dolayısıyla Mu'tezilî âlimler, Allah'ın zâtıyla kâim ezeli sıfatların kabul edilmesini *teslîs* hatasına düşmekle eşdeğer görmüşlerdir. Vâsıl b. Atâ, kadîm bir

⁸⁴⁴ Cemaleddîn el-Kâsımî, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1981, s. 19. Bu sebeple Cehm, 'şey' kavramının da Allah için kullanılmasının caiz olmadığını söylemektedir. Çünkü 'şey' olanın, benzeri vardır. Bu doğrultuda hiçbir şeye benzemeyen Allah için 'şey' demek, O'nu eşyaya benzetmek olacağından mümkün görülmemektedir. Eş'arî, *Makâlât*, s. 170; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 85. Cehm b. Safvân'ın bu görüşlerinin ve onu bunları yaymaya iten sebeplerin; Mâbed el-Cühenî'nin (ö. 83/702 ?) kaderle ilgili görüşleri ve Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 150) müşebbihe itikadıyla insanları teşbihe çağırması olduğu ileri sürülmektedir. Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II/95.

⁸⁴⁵ Belhî, *Makâlât*, s. 258.

sıfat ispat etmenin kadîm varlıkların çokluğu (*ta'addüd-ü kudemâ*) anlamına geleceğini ifade etmiştir.⁸⁴⁶

1.1. Allah'ın Bilen Olması

Mu'tezile'ye göre Allah, *âlim* sıfatına, bir sebebe bağlı olmaksızın, zâtının gereği olarak (*bi-zâtihî*); insan ise birtakım muhdes edinimler (*bi-ilmin*) sebebiyle sahiptir. Bu sebeple onlara göre ilâhî bilgi ve beşerî bilgi farklıdır.⁸⁴⁷ Böylelikle Allah'ın zâtı ile kâim olan âlim sıfatı *kadîm*dir. İlâhî bilginin nesnesi ise muhdestir. Dolayısıyla bilen ve bilinen ortaklığı söz konusu değildir.⁸⁴⁸ Bu bakımdan, ilâhî bilgi, beşerî bilgiyle aynı tanımda yer alamayacağı için ayrı bir kategoride değerlendirilmektedir.

Muammer b. Abbâd (ö. 215/830), Allah'ın bir ilimle âlim olduğunu ifade etmiştir. "O'nun ilmi bir mânâdan dolayı ilim olmuştur. Bu mânâ da başka bir mânâdan dolayı olmuştur. Sonsuza kadar böyle devam eder."⁸⁴⁹ Muammer'in bu görüşü onun mânâ teorisi ile ilişkili görünmektedir. Ebû'l-Hüseyin es-Sâlihî'ye (?)⁸⁵⁰ göre Allah, âlimdir. Fakat O,

⁸⁴⁶ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 59; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 85-6; Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 63; Nasrî Nâder, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, I/38. Vâsıl b. Atâ'nın hedefinin ve gayesinin Mukatil b. Süleymân'ın teşbihe götüren ifadelerini yani Müşebbihe'yi ve Seneviyye'yi reddetmek olduğu ifade edilmiştir. Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II/186.

⁸⁴⁷ Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 130.

⁸⁴⁸ Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 162.

⁸⁴⁹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 162-3, 347.

⁸⁵⁰ Sâlihî, Mu'tezile'nin yedinci tabakasından sayılmıştır. Bkz. Kādî Abdulcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 281.

diğer âlimler gibi değildir. Kâdir, hayy ve şey' olması da aynen bu şekildedir.⁸⁵¹ Sâlihî'nin tenzihî olarak Allah'ın âlim olduğunu açıkladığı görülmektedir.

Dırâr b. Amr'a (ö. 200/815?) ve Hafs el-Ferd'e (ö. 204/820'den sonra) göre, Allah'ın âlim ve kâdir olması, câhil ve âciz olmaması anlamındadır.⁸⁵² İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm'a (ö. 231/845) göre, 'Allah, âlimdir' ifadesi, Allah'ın zâtını ispattır.⁸⁵³ Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'a (ö. 235/849-50) göre Allah, hakikâtte âlimdir. Allah'ın ilmi ezelîdir ve o, Allah'tır. Yani Allah'ın bilgisi, kendisidir. Kâdir ve hayy olması da bu şekildedir. Ona göre, sem', basar, kıdem, izzet, azâmet, celâl, kibriyâ ve diğer sıfatlar için de aynı şey söz konusudur. Yani onun tasavvurunda sıfatlar zâta özdeştir.⁸⁵⁴ Bu âlimlere göre Allah âlimdir demek, Allah'tan cehâleti nefyetmek demektir. Mu'tezilî âlimler tarafından, Allah'ın âlim olmasının câhil olmaması anlamında ifade edilmesi, Allah'ın bilen olmasının bir şeyin yokluğuna değil bir mânânın varlığına ispat olması anlamında eleştirilmiştir. Yanı sıra Allah'ın âlim oluşunun zâtının kendisi olması da sıfatların nefyi açısından eleştirilmiştir. Çünkü eğer Allah'ın bilen oluşu zâtının aynısı olsaydı, bilen oluşun reddedilmesi Allah'ın zâtının varlığının kabul edilmesiyle çelişirdi. Bu ise mümkün değildir. Ayrıca Allah'ın zâtı ve bilen oluşu hakkındaki bu iki bilgi birbirinden farklıdır. Bu sebeple bilen oluş zâta ilave bir sıfattır. Allah'ın bilen olduğunu bilmeyen kimse, Allah'ın zâtını bilebilir. Dolayısıyla Mu'tezilî görüşte olmayan âlimlerce Allah,

⁸⁵¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 161-2, 355.

⁸⁵² Eş'arî, *Makâlât*, s. 161; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 88.

⁸⁵³ Belhî, *Makâlât*, s. 161, 250; Eş'arî, *Makâlât*, s. 345

⁸⁵⁴ Bkz. Hayyât, *İntisâr*, s. 42; Belhî, *Makâlât*, s. 163, 250; Eş'arî, *Makâlât*, s. 160, 169, 345; İbn Hazm, *el-Fasl*, II/52; Nesefî, *Tabşıra*, I/269.

âlim oluşuna hükmeden bir mânâ sebebiyle âlim olarak kabul edilmiştir.⁸⁵⁵ Bu yaklaşım ise Mu'tezile'nin tevhîd ilkesiyle çelişmektedir. Çünkü Allah'ın bir mânâ sebebiyle âlim olması kadîm varlıkların çoğalmasında anlamına gelecektir.

Mu'tezilî ulemânın sıfatlarla ilgili yaklaşımı, benzer yaklaşımlarından dolayı felsefî etkiye dayandırılmıştır. Onların ilim, kudret ve hayy olarak isimlendirdikleri zâtî sıfatları reddetmeleri, felsefî yaklaşımla aynı görülmüştür.⁸⁵⁶ Mu'tezilî yaklaşım tarafından sıfatların selbî olarak ifade edilmesi, Yunan felsefesine ve Yeni Platonculuk anlayışıyla ilişkilendirilmiştir. Çünkü Platon, *Yasalar* kitabında Allah'ın sadece örneği ve benzeri olmaması açısından nefy yoluyla bilinebileceğine dikkat çekmiştir. Şehristânî'nin aktardığı bu bilgilerin Mu'tezilî ulemâ tarafından bilindiği de düşünülmektedir. Örneğin Ebû'l-Huzeyl'in sıfatları nefyetme konusunda filozofları takip ettiği, Allah'ın ilminin kendisi olduğu fikrini Aristo'dan aldığı ifade edilmiştir.⁸⁵⁷ Fakat Mu'tezilî yaklaşımın sıfatlar konusundaki değerlendirmelerinin sadece felsefî etkiyle açıklanması kanaatimizce yeterli ve tatmin edici olmamaktadır. Mu'tezile'nin zât-sıfat özdeşliği ve sıfatların nefyi konusundaki görüşleri ile Kur'ân'ın tevhîd ilkesi hakkındaki duyarlılığı arasında bir ilişki söz konusudur. Ayrıca antropomorfik Tanrı tasavvurlarını benimseyen çevre inanç, öğretisi ve kültürleri, Mu'tezilî öğretideki sıfatlarla ilgili yaklaşımın tenzih içeren söylemlerini yoğun bir şekilde etkilemiştir.⁸⁵⁸

⁸⁵⁵ Fahreddîn Râzî, *el-İşâre fî Usûli'l-Kelâm* Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri, çev. Ulvi Murat Kılavuz-Serkan Çetin, 1. Basım, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 114, 116.

⁸⁵⁶ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 59.

⁸⁵⁷ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, s. 346; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî 'Ilmi'l-Kelâm*, s. 180; a.mlf., *Milel ve Nihal*, s. 312.

⁸⁵⁸ Bkz. Mahmut Ay, "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları" s. 29.

Mu‘tezilî âlimler arasında selbî yolla Allah’ın âlim olduğunun ifade edilmesinin yanı sıra, farklı bir yaklaşım olarak *hâller (ahvâl) teorisi* de geliştirilmiştir. Bu teorinin sahibi olan Ebû Hâşim el-Cübbâî’ye göre, Allah’a nispet edilen sıfatlar, gerçekte birer haldir. Ona göre, Allah’ın âlim olması bir haldir. Yani Allah’ın âlim olması, O’nun bilme durumunda olması demektir. Bu, O’nun mevcûd zât olmasının ötesindedir. Bir anlamda âlim olmasının anlamı, zâtın anlamından farklıdır. Ebû Hâşim’e katılmayan Ebû Ali el-Cübbâî, Allah’ın bi-zâtihî âlim olduğunu ifade etmiş; bu sözün bir sıfat olarak ilmi ya da bir hal olarak âlim olmasını gerektirmediğini vurgulamıştır. Ebû Hâşim el-Cübbâî, haller zâtın ne aynıdır ne gayrıdır anlayışıyla Mu‘tezilî görüşten uzaklaşmış İbn Küllâb’ın (ö. 240/854?) görüşüne yaklaşmıştır.⁸⁵⁹ Fakat onun, hallerin müstakil kavramlar olmadığını, zâtlâ ilişkilerinden dolayı bilindiğini; kadîm ya da hâdis olmadığını, mevcûd, ma‘dûm, ma‘lûm, mezkûr ve mechûl de olmadığını ve aklî itibarlar olduğunu ifade etmesi sıfatları nefyeden Mu‘tezilîler’le aynı söylemi paylaştığını da göstermektedir.⁸⁶⁰

Kelâm kitaplarında, ilâhî bilgiyle ilişkili olarak, Allah’ın kendi zâtını bilip bilemeyeceği de tartışılmıştır. Hişâm b. Hakem’e (ö. 179/795) göre, Allah’ın kendi zâtını ezelde bilmesi mümkün değildir.⁸⁶¹ Ebû’l-Huzeyl’e göre, sınırlı ve sonlu olmayan Allah, kendisini bilir.⁸⁶²

Dırâr b. Amr’a (ö. 200/815?) ve Hafs el-Ferd’e (ö. 204/820’den sonra) göre Allah, kendi mâhiyetini bilir. Hatta onlara göre, Allah’ın mâhiyeti sadece kendi tarafından bilinebilir. Çünkü Allah, kendisini delîl ve haber olmaksızın bizzât bilirken; insan,

⁸⁵⁹ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 158, 160.

⁸⁶⁰ Nesefî, *Tabsıra*, I/274; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 80.

⁸⁶¹ Belhî, *Makâlât*, s. 251; Eş‘arî, *Makâlât*, s. 350.

⁸⁶² Hayyât, *İntisâr*, s. 42.

Allah'ı, delîl ve istidlâlle bilir. Bu görüşün Ebû Hanîfe ve takipçileri tarafından da benimsendiği ifade edilmektedir.⁸⁶³

Muammer'in (ö. 215/830) "Allah, kendi zâtını bilmez" dediği aktarılmıştır. Böyle bir durum, bilen ve bilinenin aynı olduğu sonucunu doğurmaktadır. Bu da muhaldir. Çünkü bilgi, bilen öznenin dışında olmak zorundadır. Allah'ın zâtı ise kendisi için bilgidir. Burada Muammer, 'bilinebilecek şeyleri bilen, kendisini de bilir' argümanı üzerinden eleştirilmiştir.⁸⁶⁴ Fakat Hayyât, Muammer'in bu görüşte olmadığını, İbn Râvendî'nin onun hakkında yanlış bir aktarımda bulunduğunu ileri sürmüştür. Hayyât'a göre, Muammer'in konu hakkındaki düşüncesi şu şekildedir: İnsan kendisini bilebildiğine göre; Allah, zâtı kendinden başkası olmadığı halde, zâtını nasıl bilemez?⁸⁶⁵

Ebû'l-Kâsım el-Belhî, Allah'ın kendi zâtını bildiğini ifade etmiştir.⁸⁶⁶ Basralılara göre de Allah kendi zâtından habersiz ve gâfil değildir.⁸⁶⁷

Mu'tezilî âlimler, Allah'ın olmayacağını bildiği ya da olmayacağını haber verdiği şeye kudretinin imkânını da tartışmışlardır. Farklı anlatım şekilleri söz konusu olsa da ortak kanaat, Allah'ın kâdir olduğu yönündedir. Ebû'l-Huzeyl ve Câfer b. Harb'a (ö. 236/850-51?) göre Allah, olmayacağını bildiği şeyi yaparsa, yaptığı şeyin bilgisine sahip olurdu. Ali el-Esvârî (ö. 240/854) ise bu konuya imkân açısından yaklaşmış, "Allah'ın olmayacağını bildiği ve haber verdiği" ifadesiyle "Allah'ın o şeye kâdir olması" ifadesinin birlikte anılmasının imkânsız olduğunu düşünmüştür; çünkü çelişki

⁸⁶³ Belhî, *Makâlât*, s. 266; Neseî, *Tabsıra*, I/211; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 88.

⁸⁶⁴ Bağdâdi, *el-Fark*, s. 114, 263; a.mlf., *Usûl*, s. 127; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 72.

⁸⁶⁵ Bkz. Hayyât, *İntisâr*, s. 99-100.

⁸⁶⁶ Bağdâdi, *el-Fark*, s. 132.

⁸⁶⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 455.

içermektedir. "Allah, bir şeyi yapmaya kâdirdir" sözü tek başına doğru bir sözdür.⁸⁶⁸ Abbâd b. Süleymân ve Hişâm b. Amr'a göre ise bilinenler iki çeşittir: (i) Allah'ın olacağını bildiği şeyler; (ii) Allah'ın olmayacağını bildiği şeyler. Allah, olmayacağını bildiği şeye, olacağını bildiği şeye olduğu gibi kâdirdir. Allah'ın olmayacağını bildiği şeye kâdir olması, kudret temelinde ele alınmış, Allah'ın o şeyi bilmesinin mümkün olduğu ifade edilmiştir. Bu, o şeyin olacağını Allah tarafından bilinmesi anlamına gelmeyip, Allah'ın âlim ve kâdir olması mânâlarını içermektedir. Ayrıca Abbâd, Allah'ın yapmayacağını bildiği şeyi yapması konusunu tartışmaksızın bu ifadenin imkânsız olduğunu belirtmiştir.⁸⁶⁹ Sonuç itibarıyla Allah'ın olmayacağını bildiği şeye kâdir olması mümkün görülme de; bunu, Allah hakkında ifade etme tarzında farklılaşmıştır.

Allah'ın zâtıyla âlim ve kâdir olduğunu kabul eden Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Allah'ın olmayacağını bildiği ve olmayacağını haber verdiği bir şeye kudret göstermesini, haber açısından değerlendirir ve mümkün görmez. Bununla birlikte, Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği kimsenin iman etmesi durumunda, onu cennete sokacağını ifade eder.⁸⁷⁰ Belhî, bu konuda genel bir ittifak olduğunu söyleyerek, Allah'ın, ezelde, tövbe etmeyen kimseye azab edeceğini bildiğini; bu kişi tövbe ederse, azap etmeyeceğini ifade etmiştir. Hişâm b. Amr ve onun takipçileri bunu, Allah'ın şartlı olarak bilmeyeceği kabulüyle reddetmişlerdir.⁸⁷¹

Görüldüğü üzere Mu'tezilî perspektifte, sıfatlar zâttan ayrı kabul edilmemektedir. Çünkü bu durum, Allah'ın hâdis bir varlığa mahal olmasının mümkün olmamasından dolayı, zorunlu olarak sıfatların kâdim olması demektir. Yani Allah'tan başka kadîm

⁸⁶⁸ Belhî, *Makâlât*, s. 265; Eş'arî, *Makâlât*, s. 183. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 263

⁸⁶⁹ Belhî, *Makâlât*, s. 265; Eş'arî, *Makâlât*, s. 183-4.

⁸⁷⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 184; Bağdâdî, *Usûl*, s. 124.

⁸⁷¹ Belhî, *Makâlât*, s. 254.

varlıkların kabulü demektir. Kadîm olmak, sadece ulûhiyete mahsus ve başka varlıklara verilmesi imkân dahilinde olmayan bir sıfattır. Dolayısıyla sıfatların zâttan ayrı olmaması, kıdemde müştereklik (*ta'addüd-ü kudemâ*) anlamına gelecektir. Yani zâttan ayrı sıfatların varlığı, onların kadîm olmasını gerektireceği gibi kadîm olmak da ilahlığı gerektirecektir. Mu'tezile, bunu, tevhîde aykırı görmektedir. Bu sebeple "Mu'tezilî düşüncede sıfatlar, müstakil ontolojik hakikatler olarak görülemez. Ancak insanın Tanrı'yı doğru anlama ve tasavvur etme adına kendisi için üretmiş olduğu zihinsel itibarlardır. Tanrı'nın zâtının tam anlamıyla kavranamaması ve bilinmemesi, insanı O'na bazı sıfatlar atfetmeye sevk etmiştir. Tanrı, mutlak ve sınırsız, insan ise sınırlı bir varlıktır. İnsanı, Tanrı'ya sıfatlar atfetmeye iten temel etken, insanın sınırlı kapasitesidir. (...) Mu'tezilî düşünürlerin sıfatları olumsuzlama ve zât-sıfat özdeşliği konusundaki duyarlılığı nihai anlamda Tanrı'nın mâhiyeti (zâtı) ile her türlü yaratılmış varlığın mâhiyeti arasında hiçbir benzerliğin ve ortaklığın olmadığını göstermeye yöneliktir."⁸⁷²

Ebû'l-Kâsım el-Belhî'ye göre, Allah'a sıfat isnat etmek, Allah ve dışındaki varlıklar arasında benzerlik ihdas edeceği için kabul edilemez. Belhî, bu bağlamda, Mu'tezilî yaklaşıma uygun bir şekilde, zihnî itibarlar olarak, sıfatlarda zâtî-fiilî ayırımına gider. Ona göre kudretin taalluk ettiği sıfatlar, yani olumlu ya da olumsuz anlamda kullanılabilen, durum ve değişimi kabul eden sıfatlar, fiilî sıfat kategorisindedir.⁸⁷³ Buna örnek olarak, Allah'ın bir kimseye rızık vermesi ya da vermemesi, merhamet etmesi ya da etmemesi verilebilir. Belhî, Allah hakkında zıddı mümkün olmayan kudret, ilim ve hayat gibi sıfatları ise zâtî sıfat olarak kabul etmiştir.⁸⁷⁴

⁸⁷² Mahmut Ay, "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", s. 30.

⁸⁷³ Belhî, *Makâlât*, s. 255.

⁸⁷⁴ Belhî, *Makâlât*, s. 255; Eş'arî, *Makâlât*, s. 345; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 106.

Bir başka açıdan, Allah'ın âlim olduğu konusundaki delil, Allah'ın fiillerinin muhkem olmasıdır.⁸⁷⁵ Bu da bazı fiillerin, bazılarının ardından meydana gelmesi şeklinde ortaya çıkar. Yani Allah'ın sistemi muhkem fiilleriyle işlemektedir. Muhkem fiilin, fâilin âlim oluşuna delâleti ise her gücü yetenden hikmetli fiilin mümkün olmamasıdır.⁸⁷⁶ Mu'tezilî kelâmcılar da Allah'ın bilen (*âlim*) oluşunu, fiilleri açısından ele alan bir bakış açıyla konuyu değerlendirmişlerdir. Onlara göre, Allah'ın fiili, yaratması anlamına gelir. Bu temelde fiillerin *muhkem* niteliği ilâhî bilginin en açık kanıtıdır. Çünkü muhkem fiil, fâilinden başka kimsenin gücü yetmeyen fiildir. Bu durumda bilgisizlik, Allah hakkında hiçbir zaman düşünilemeyen (*mustehîl*) niteliklerdendir.⁸⁷⁷

Belhî, bunu, şu şekilde açıklar: Allah, kendisindeki ilim sebebiyle âlim değildir. Allah'ın âlim olduğuna delâlet eden şey, âlim için bunu gerektiren *muhkem/mutkan* fiillerin varlığıdır.⁸⁷⁸ Çünkü bu türden bir fiil ancak âlim olan tarafından meydana getirilmiş olabilir. Bilen oluşa temel sağlayan bu fiiller, aynı zamanda kadîm oluşa da delâlet eder. Allah, bu sebeple *bi-zâtihî âlimdir*. Ona göre âlim olan Allah, dolaylı bilgi ve kudretle değil doğrudan özsel olarak nitelenir. Bilgi, teklîfle çelişeceği için bilen (*âlim*) seçtiği, irâde ettiği, gücü yettiği şey olarak vâki olmaz; bilakis o, ancak eşyanın hakîkâti üzere vâki olur. Allah'ın bilgisi, olan bir şey hakkındaki ihtiyarını kapsamaz.⁸⁷⁹

Belhî'nin, "Allah, zâtî itibarıyla âlimdir" görüşü, "Allah zâtî itibarıyla âlim olsaydı eşyayı oluşundan önce bilmesi gerekirdi" şeklinde eleştirilir.⁸⁸⁰ Fakat ona göre, Allah

⁸⁷⁵ Eş'arî, *el-Luma'*, s. 47; Râzî, *el-İşâre*, s. 100; a.mlf., *Muhassal*, s. 171.

⁸⁷⁶ Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 156 vd.

⁸⁷⁷ Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 130.

⁸⁷⁸ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 105; a.mlf., *Makâlât*, s. 629.

⁸⁷⁹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 137, 144; a.mlf., *Makâlât*, s. 659-60, 666.

⁸⁸⁰ İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, s. 86.

hakkında cehl düşünülmesi mümkün olmadığı gibi ilminin olmaması da aklen imkân dahilinde değildir. Eğer Allah bir ilimle âlim olsaydı câhillik ve ilimsizlik O'nun için söz konusu olurdu. Bir başka ifadeyle, bi-zâtihî âlim olmayan fakat bir ilim sebebiyle âlim olan için cehâlet imkân dahilindeyken; kadîm olan için cehâlet câiz değildir. Yani O, bir ilimle âlim ise bu, o ilim öncesinde câhildir demektir. Bu da sonrasında bir ilimle bildiği anlamına gelir. Kadîmin ise bir halden başka bir hale değişmesi câiz değildir. Çünkü kadîm olan Allah, ilim sebebiyle değil kendi zâtından dolayı âlimdir. Aynı şekilde O, bi-zâtihî hayat ve kudret sahibidir. Bunun gibi şayet özsel olmayan bir hayat ile hayat sahibi olmuş olsaydı, içinde bulunduğu durumun değişmesi olası olurdu ve şayet bir ilimle âlim olsaydı onun ilmi âlimin ya kendisi ya başkası ya da parçası olurdu. Fakat; (i) kadîm'in parçaları olmaz, (ii) hayatın hayy olmadığı, ölünün ölüm olmadığı gibi ilim âlim olmaz.⁸⁸¹ Bu sebeple, Allah'tan cehâleti nefyetmek için hem Belhî'ye hem de Mu'tezile'nin geneline göre, Allah'ın ilmi mecâzî olup hakîkî değildir.

Bağdât ekolü ve Belhî, "duyulacakları ve görülecekleri bilme" anlamını verdikleri için *idrâki* de Allah'tan nefyetmişlerdir. Bu konuda getirdikleri delîl, "eğer Allah idrâk eden olsaydı, sonradan müdrik olurdu" önermesidir. Bu da onlara göre değişimdir ve O'nun zâtı için değişim söz konusu olmaz (*muhâl*).⁸⁸² Ayrıca onlara göre Allah'ın müdrik

⁸⁸¹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 105; a.mlf., *Makâlât*, s. 629.

⁸⁸² İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, s. 41. Basralı Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre ise burada değişim söz konusu değildir. Ona göre varlığı imkân dahilinde olan bir şeyin, var olacağına dair bilgisi ile o şeyin var olduktan sonraki bilgisi aynıdır. Buradaki değişim, *mâlûmun değişimine bağlı* olduğu için sadece ibarelerde söz konusudur. İbnü'l-Melâhimî ise Allah'ın yokluktan varlığa çıkan şeylere yönelik bilgisinin zâtında değişikliğe yol açmayacağını söylemekle birlikte Ebû Hâşim'den farklı olarak konuyu ele almaktadır. İbnü'l-Melâhimî'ye göre bu iki bilgi aynı değildir. Ona göre bir şey yokluktan sonra var

olması, hayy olmasına zâid bir sıfat değildir. Böyle olsaydı, müdrikin bir şeyi idrâk etmesinin ona ait bir sıfat olduğunun açıklanması gerekirdi. Çünkü hayy olmak, -insan açısından- duyular hakkında bir sorun söz konusu değilse idrâk etmeyi de gerektirir. Basralılara göre ise Allah, semî‘, basîr ve idrâk edilecek şeyi idrâk edicidir. Onlara göre Allah’ın müdrik olması, hayy olmasına zâid bir sıfattır. Çünkü onlara göre idrâk olmadan ilim, ilim olmadan idrâk söz konusudur. Bu sebeple de bu iki sıfat ayrı ayrı şeyler olup biri olmadığında diğeri var olabilir.⁸⁸³

Belhî’ye göre, Allah’ın görmesi ve işitmesi, bilmesi anlamına gelmektedir. Belhî bu konuda Allah’ın hakîkatte hiçbir şeyi göremeyeceğini savunan Nazzâm’ı takip etmiştir.⁸⁸⁴ Belhî’ye göre, "Allah’ın hakîkatte *semi‘* ve *basîr* sıfatları yoktur. Ona göre işitme ve görme, Allah’ın işitilenlere ve görülenlere ait bilgisidir. Bu bilgi de işitilenlerin ve görülenlerin meydana gelmesinden önce söz konusu olamayacağı için hâdistir. Belhî, "Allah işitendir" (*semi‘*) denildiği zaman -herhangi bir antropomorfik yola ihtiyaç duymaksızın- duyulacakları bilir; "Allah görendir" (*basîr*) denildiği zaman ise görülecekleri bilir şeklinde anlaşılması gerektiği kanaatindedir.⁸⁸⁵

olduğunda ilim sıfatının o şeyle ilişkisinde (*taalluk*) değişim meydana gelir. Burada İbnü’l-Melâhimî, Allah’ın zâtında değişimin olmayacağını, bu değişimi *ilimle mâlûmun arasındaki bağı oluşturan ilişkiye atfederek* ispatlamaya çalışır. Bkz. İbnü’l-Melâhimî, *Kitâbu’l-Fâik*, s. 86-9; Orhan Şener Koloğlu, "İbnü’l-Melâhimî", *DİA*, Ek-I, s. 616-9.

⁸⁸³ Kādî Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 168.

⁸⁸⁴ Bağdâdi, *el-Fark*, s. 132.

⁸⁸⁵ Belhî, *Makâlât*, s. 260-261; Eş‘arî, *Makâlât*, s. 163; Bağdâdi, *el-Fark*, s. 132, 263; İsferyânî, *et-Tabsîr*, s. 85; Cüveynî, *İrşâd*, s. 77; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 78; es-Semerkandî, Şemsuddîn (ö. 1322), *İlmü’l-Âfâk ve’l-Enfus* Âlem ve İnsan, Haz. Yusuf

Bir başka açıdan, Belhî'nin âlem anlayışına göre; âlemin sayılabilen şeylerden meydana gelmesi ve bu sebeple *sonlu* olması da Allah'ın mutlak mânâda ilmine ve *bi-zâtihi âlim* olmasına işaret etmektedir. Çünkü sonsuz olan, *sonsuz* olanı ihata edemez.⁸⁸⁶

1.2. İlâhî Bilginin Ezelîliği Problemi

Kelâmcılar, Allah'ın âlim olması başlığıyla ilişkili olarak O'nun ilminin ezelî olup olmadığı konusunu da tartışmışlardır.⁸⁸⁷ Bu bağlamda "Allah, her şeyi bilir" ifadesi, Allah'ın bilgisinin ezelîliği ve "her şeye" taalluku açısından incelenmiştir. Allah'ın bilen olmasının her şeye taallukunun; insan özgürlüğü ve sorumluluğu açısından birtakım problematlere sebebiyet verebilecek oluşu, konunun önemli bir boyutunu teşkil etmektedir.⁸⁸⁸

Mu'tezile, Hâriciler, Mürcie ve bazı Zeydîler, Allah'ın ezelde bi-nefsihî âlim ve kâdir olduğunu kabul etmişlerdir. Onlara göre Allah'ın bilgisi; O'nun ne aynısı ne gayrısı ne de parçasıdır. Çünkü O'nun, bu şekilde bir bilgiyle bilen olması mümkün değildir. Allah, bir ilimle âlim olsaydı; O, ilmin kendisi olurdu. Bu ise muhaldir. Eğer ilim, Allah'ın kendisi olsaydı, ona ibadet ve istiğfar etmek gerekirdi. Ayrıca Allah, bir ilimle bilen olsaydı, o ilim ya kadîm ya muhdes olacaktı. Eğer ilmi kadîm olsaydı, kendisi gibi kadîm olan başka bir varlık olmuş olurdu. Eğer ilmi hâdis olsaydı, O'nun âlemin

Okşar-İsmail Yürük, İst: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Bşk., 2020, s. 100; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III/146; Nasrî Nâder, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, I/91.

⁸⁸⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. İlhan Kutluer, "Cevher", *DİA*, 7/453.

⁸⁸⁷ Râzî, *Muhassal*, s. 171.

⁸⁸⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Metin Özdemir, "Ezeli Bilgi Anlayışının Problematik Yönü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 6, S. 1, s. 217.

hudûsundan önce âlim olması gerekirdi. Bu sebeple onlara göre Allah, âlimdir ve ezelde mevcûddur. Dolayısıyla Allah, ezelde bi-nefsihî/bi-zâtihî âlimdir.⁸⁸⁹

Cehm b. Safvân (ö. 128/745-6?), Allah'ın sıfatlarına ezeliyet atfetmez. Hatta ona göre Allah, varlığa dair hiçbir değerle nitelenemez. Bu sebeple o, şey, mevcûd, hayy, âlim, mürîd gibi sıfatları, başka varlıklar için kullanılmasından dolayı Allah için kullanmaz. Allah'ın bilgisi kendisinin dışındadır ve bu sebeple muhdestir. Çünkü Allah tarafından yaratılan her şey hâdistir. Allah, bilgisini, sonradan meydana getirmiş ve onunla bilen (*âlim*) olmuştur. Bu sebeple Allah'ın ezelde âlim ve kâdir olduğu söylenemez. Fakat ona göre, Allah'ın varlık meydana gelmeden önce oluşan bilgisiyle, eşyayı bilmesi mümkündür. Bu bilginin ma'dûmla ilişkisi ise mümkün değildir.⁸⁹⁰ Yani ona göre Allah, var olan şeyleri bilmektedir. Cehm'in ilâhî bilgi hakkındaki bu fikri, onun insan fiilleri ve kader konusundaki yaklaşımının temelini oluşturmaktadır. Ona göre insan, fiillerinde mecburdur; güç ve istitaat sahibi değildir. İrade ve seçme özgürlüğü olmayan insanın fiilleri zorunludur. İnsan fiilleri, Allah tarafından yaratılmıştır; insana nispeti mecâzendir.⁸⁹¹

Hişâm b. Hakem'e (ö. 179/795) göre, 'Allah, ezelde bi-nefsihî âlimdir' demek muhâldir. Ona göre Allah, eşyayı ezelde bilmez. Çünkü böyle bir bilme, ma'lûmun yani eşyanın ezeliyet olmasını gerektirir. Ayrıca ona göre Allah'ın bilgisi, insanın ihtiyârî fiilinden önce gerçekleşmez. Böyle olsaydı insanın irade hürriyeti olmazdı ve insan yaptıklarından sorumlu tutulamazdı. Ayrıca Allah, insanların eylemlerini önceden bilen (*âlim*) olsaydı, insan için imtihan anlamlı olmazdı. O'nun ilminin muhdes ya da kadîm

⁸⁸⁹ Belhî, *Makâlât*, s. 249.

⁸⁹⁰ Belhî, *Makâlât*, s. 254; Eş'arî, *Makâlât*, s. 194, 350; İbn Hazm, *el-Fasl*, II/52; Neseî, *Tabsıra*, I/156.

⁸⁹¹ Belhî, *Makâlât*, s. 205, 321; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 86.

olduğunu söylemek de câiz değildir. Çünkü ilim, sıfattır. Sıfat da vasıflanmaz. Allah'ın ilmi, O'nun ne aynısı ne gayrısı ne de parçasıdır.⁸⁹² Benzer şekilde Zeydî âlim Süleymân b. Cerîr'e (ö. 187/803) göre de Allah'ın bilgisi, O'nunla ne aynıdır ne gayrıdır. Hayat, sem', basar, kudret sıfatları da aynı şekildedir. Fakat ona göre Allah, ezelde âlimdir.⁸⁹³

Hişâm b. Amr el-Fuvatî'ye (ö. 218/833) göre, Allah'ın ilmi kendi gibi sonsuzdur. Ona göre Allah, ezelde, kendi zâtını bilir. Ona göre, tevhîd ilkesiyle bağdaşmayacağı için Allah ezelde âlim ve kâdirdir denilemez. Çünkü bu, Allah, ezelde eşyayı bilir demektir. Bu ifade ise âlemin ezeliliği düşüncesine yol açabilir. Bu bakımdan O, ezelde, varlığa çıkmadığı için eşyayı bilemez; bilgisi hâdistir. Bu sebeple Allah'ın bilgisinin ma'dûma taalluku mümkün değildir.⁸⁹⁴

Abbâd b. Süleymân es-Saymerî (ö. 250/864), Allah'ın, ezelde eşyayı bilmediğini ileri sürmüştür. Bu konuda hocası Hişâm b. Amr'dan farklı düşünen Abbâd b. Süleymân'a göre Allah, ezelde; cevher, araz, fiil, mahlûk, cisim olarak eşyayı bilmediği gibi yapılanları ve yaratılanları da bilmez. Çünkü O, bunları bildiğine dair haber vermemiştir. O, ezelde 'bilinmesi gerekenleri bilir' anlamında âlimdir; bunlar hareket, renk, tat gibi araz türleridir. Çünkü ona göre Allah âlimdir ifadesi, Allah'ın bilgisine konu olan bir ma'lûmun söz konusu olduğuna işaret etmektedir. Fakat, bi-nefsihî ya da bi-zâtihî ifadelerini kullanmaz.⁸⁹⁵ Bu görüşe göre de amaç Allah'tan cehl ve acziyetin nefyedilmesi; yanı sıra eşyanın ezeli olması anlayışına mahal bırakmamaktır.

⁸⁹² Belhî, *Makâlât*, s. 251; Eş'arî, *Makâlât*, s. 194, 350; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 50.

⁸⁹³ Belhî, *Makâlât*, s. 253.

⁸⁹⁴ Belhî, *Makâlât*, s. 165, 250, 254; Eş'arî, *Makâlât*, s. 156, 347-8; İbn Hazm, *el-Fasl*, II/52; Nesefî, *Tabsıra*, I/256; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 76.

⁸⁹⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s. 156, 351.

Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'a (ö. 235/849-50) göre, Allah'ın ilmi ezeldir ve o, Allah'tır. Çünkü Allah'ın ilmi, O'nun zâtıdır.⁸⁹⁶ Hayyât bunu şu şekilde ifade etmiştir: Ebû'l-Huzeyl'e göre, Allah'ın kendisi bilendir. Ona göre hâdis olan şeylerin bilgi ve kudret açısından kadîm olandan farklı olması gerekir. Dolayısıyla sonradan meydana gelen şeylerin kadîmden farklı olarak bir sınırı vardır. Kadîm için sınır ve sonlu oluş mümkün olmadığı gibi parça ve bütün oluş da mümkün değildir. Hâdis olan yani sonradan olan şeyler parçalardan meydana gelir. Bunlar ancak bir araya geldiğinde bütünlük oluşturur. Sınırlı olma ve ihata edilme eşya için söz konusudur. Kadîm olanın da bu sınırlı şeyleri bilmesi ve kuşatması mümkündür.⁸⁹⁷ Hayyât'a göre ise Allah, eşyayı meydana geldiği anda bilir. O şeyin meydana gelmeden önce ma'lûm olması muhaldir.⁸⁹⁸

Mu'tezilî düşüncüyü genel hatlarıyla ortaya koyan Kādî Abdulcebbar'a göre, mükellefin; (i) Allah'ın ilminin ezeli olduğunu, (ii) O'nun unutmaya ve cehl sebebiyle âlim olmamasının mümkün olmadığını, (iii) O'nun bütün bilinebilen şeyleri, bilinmesi mümkün olan şekilde, vasıtasız olarak bilen zât (*âlim*) olduğunu bilmesi gerekir. Allah'ın ve insanın bilme şeklinin birbirinden farklı olduğunu ifade eden Kādî'ya göre Allah, ezeli olarak âlimdir. Ona göre Allah, ezelde âlim olmayıp sonradan âlim olmuş olsaydı, O'nun hâdis ve değişken bir ilimle âlim olması gerekirdi. Böyle bir şey de Allah için mümkün değildir. Bu da Allah'ın ezelde âlim olduğuna delâlet etmektedir. Allah'ın ilminin ezeli olduğuna delalet eden şey de O'nun *âlim* sıfatına *li-zâtihi* sahip oluşudur. Zâtî sıfatlardan biri ile vasıflananın bir sebebe bağlı olarak o sıfattan yoksun kalması mümkün değildir.⁸⁹⁹

⁸⁹⁶ Belhî, *Makâlât*, s. 250; İbn Hazm, *el-Fasl*, II/52; Nesefî, *Tabsıra*, I/269;

⁸⁹⁷ Hayyât, *İntisâr*, s. 42, 128.

⁸⁹⁸ Belhî, *Makâlât*, s. 254.

⁸⁹⁹ Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 160.

Ebü'l-Kâsım el-Belhî'ye göre Allah, *ezelde bi-zâtihî âlimdir*. Fakat bu bilme, insan fiillerine müdahale eden bir bilmeyi kapsamamaktadır. Bu bakımdan onun irâde yaklaşımını da değerlendirmeye almak gerekmektedir. Belhî'nin irâde anlayışı, Allah'ın irâdesinin insan fiillerini kapsamadığını ortaya koymaktadır. Çünkü ona göre Allah'ın mürîd olması, "O'nun âlim, kâdir olması, fiilinde zorlanmaması ve kararlı olmasıdır. Allah'ın, fiillerinde mürîd olmasından anlaşılan, O'nun, fiillerini ilmi gereği yaratmasıdır. Allah'ın insan fiilleri konusunda mürîd olması ise fiilleri emretmesi ve onların yapılmasından razı olmasıdır. Bu bağlamda Belhî'ye göre *bi-zâtihî âlim* olan Allah, fiiliyle *mürîd*'dir."⁹⁰⁰

Belhî'ye göre Allah'ın irâdesi, hakîkî değil mecâzîdir.⁹⁰¹ Çünkü Nazzâm ve Belhî'ye göre irâde, Allah ve insan için kullanılan ortak bir kavramdır. Onlara göre, Allah'ın irâde ile nitelenmesi, fiil ve eylemleri yaratması anlamında eşyanın varlığını irâde etmesi, yokluğa varlığı tercih ederek eşyayı var etmesi demektir.⁹⁰² Nazzâm ve Belhî, bu yaklaşımlarıyla, irâde konusunda, Basra Mu'tezilesi'nden ayrılmışlardır. Onlar,

⁹⁰⁰ Zeynep Hümeýra Koç, "Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî'de İrâde", *Kader*, cilt: 16, sayı: 2, 2018, s. 479.

⁹⁰¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, s. 227. Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 161. Çünkü irâdenin hakîkati şehvet ve kalbin meylidir. Bunlar da Allah için söz konusu değildir. Neseî, *Tabsıra*, I/493.

⁹⁰² Kâdî Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 434; a.mlf., *el-Münyeye*, s. 176; Eş'arî, *Makâlât*, s. 176; Bağdâdî, *Usûl*, s. 136; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 64; a.mlf., *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 227; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, s. 42; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbu'l-Kalâid*, s. 92. Neseî, Hayyât'ın da ismini vermiştir. Neseî, *Tabsıra*, I/493.

Allah'dan irâdeyi nefyetmiş, Basralılar ise Allah'ın bir mahalde olmaksızın (*lâ fî'l-mahâll*) yaratılan bir irâdesi olduğuna işaret etmişlerdir.⁹⁰³

Belhî'ye göre, ilim ma'lûma tâbidir.⁹⁰⁴ "Allah bilineni (*ma'lûm*) kastetmez; yani ma'lûm onun kastı içinde yer almaz. Bu durum Allah'ın kudretini ve O'nun kâdir olduğunu nefyetmeyi gerektirir"⁹⁰⁵ "Belhî, böylece kudreti de irâdeyle birlikte nefyetmiştir.⁹⁰⁶ Burada asıl amaç, kudreti reddetmek değil, Allah'ın ma'lûm olana herhangi bir müdahalesinin söz konusu olmayacağını belirtmektir. Belhî, Allah'ın irâdesinin onun ilmine râci olmasının, O'nun irâde etmesini gerektirmediğini; böylece irâde diye bir sıfattan da söz edilemeyeceğini ifade etmektedir. Kader problemi noktasında da Belhî'nin bu açıklaması kayda değerdir. Belhî'nin, *Allah ma'lûmu kastetmez*, ifadesiyle önceden yazılmış bir kader inancını açıkça reddettiği görülmektedir."⁹⁰⁷

Belhî'nin, "semî' ve basîr sıfatlarını da gerçek anlamının dışında kullanması ve onları ilme yönlendirmesinden dolayı sıfatlar konusunda aşırı gittiğini düşünenler

⁹⁰³ Bağdâdî, *Usûl*, s. 136; a.mlf., *el-Fark*, s. 262; Nasrî Nâder, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, I/93.

⁹⁰⁴ Belhî, *Tefsîr*, s. 109; Râzî, *el-İşâre fî Usûli'l-Kelâm*, s. 148.

⁹⁰⁵ İsferyânî, *et-Tabsîr*, s. 85.

⁹⁰⁶ Belhî ve Mu'tezile'ye göre Allah'ı bilme, O'nun var olduğunu bilmekle sınırlı olmayıp nasıl bir varlık olduğunu da bilmeyi içine almaktadır. Belhî, *Makâlât*, s. 157-8; a.mlf., *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 63. Fakat bu bilmede, mümkün varlıklarda olduğu gibi mâhiyetin varlıktan ayrı olması söz konusu değildir. Çünkü hâdis olan âlemin yaratılması, Tanrı'nın (Zorunlu Varlık) kudretinin mümkün olana taalluk etmesiyle ilişkili olup, mümkünlerin mâhiyetlerinin de varlıklarından ayrı olmasını gerektirir. Kâdî Abdulcebbâr, *Muğnî*, "el-Mahlûk" VIII/116.

⁹⁰⁷ Zeynep Hümeýra Koç, "Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî'de İrâde", s. 474.

olmuştur. Bu bağlamda Belhî'nin, Allah'ın irâdesini, O'nun ilminin yerine koyduğu söylenmiştir.⁹⁰⁸ Oysa Belhî'nin epistemolojisinde irâde, fiilî; ilim ise zâtî sıfat olarak farklı kategorilerde değerlendirilmektedir. Buna göre fiilî olarak kategorilendirdiği bir sıfatı, zâtî anlamda değerlendirmesi düşünülemez. Dolayısıyla irâdeyi ilim şeklinde yorumlaması, bir aynileştirme olmayıp Allah'ın ilminin O'nun irâdesini de kapsadığı şeklinde değerlendirilir. Bir anlamda Tanrı basit olduğu için kendisinde bölünme söz konusu olmadığından; bilgisi, anında nesneleşmekte ve bu da tekvîn olarak ortaya çıkmaktadır. Irâdenin yaratma şeklinde yorumlanması da ilimle ilişkilendirilmesini kaçınılmaz kılmaktadır."⁹⁰⁹

Bu bakımdan Belhî'ye göre, Allah *bi-zâtîhî âlimdir*. Belhî'nin, Allah'ın ilmini irâde sıfatıyla birlikte değerlendirmesi ve insan fiillerini irâde sıfatının nesnesi olarak görmemesi; insanı fiillerinde zorunlu kılan bir bilginin söz konusu edilmediğini göstermektedir.

2. Beşerî Bilgi

Ebû'l-Kâsım el-Belhî, kendisinden önce beşerî bilginin mâhiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürüldüğünü ifade etmektedir. Bu görüşlerden ilki, bilgilerin tamamının *zarûrî* (اضطرار) olduğunu ileri sürenlere aittir. *Ashâbu'l-ma'ârif* olarak bilinen bu grup, bilginin zorunlu olduğunu ve havâtır yoluyla bu bilgiye sahip olduklarını iddia etmektedir. Onlara göre bilgiler, nazar ve düşünme olmaksızın Allah'ın kalpte

⁹⁰⁸ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 75; Kādî Abdulcebbâr, *el-Münye*, s. 176; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 132; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 59, 78; Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 153; Nasrî Nâder, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, I/91.

⁹⁰⁹ Zeynep Hümeýra Koç, "Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî'de Irâde", s. 473-4. Krş. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 105, 117; a.mlf., *Makâlât*, s. 249.

yaratmasıyla meydana gelmektedir. Câhız'ın görüşü olarak bilinen bu yaklaşım, Sâlih b. Kubbe ve ona tâbi olan bazı âlimlerce de savunulmuştur.⁹¹⁰ Bağdâdî, bu guruba Sümâme'yi de dahil eder.⁹¹¹

Söz konusu görüşlerden ikincisi, bilgilerin tamamının *iktisâbî* (اختیار) olduğunu ve kişinin hiçbir şekilde zarûrî bilgi sahibi olmadığını savunmaktadır. Diğer bir görüş ise bilgilerin tamamının zarûrî ya da iktisâbî olamayacağını, bir kısmının zarûrî bir kısmının ise iktisâbî olması gerektiğini savunmaktadır.⁹¹² Belhî'nin bu aktarımları, bilginin zarûrî ve iktisâbî şeklinde ele alınabilecek bir mâhiyette olduğunu göstermektedir. Belhî, doğrudan böyle bir kategorilendirme yapmamaktadır. Fakat bilgi konusundaki görüşlerini, bu ayrıma dayalı olarak şekillendirdiği; ayrıca kimi ifadelerinin doğrudan bu ayrım üzerine kurulu olduğu görülmektedir.

Belhî'nin bilgi sisteminde, beşerî/iktisâbî bilginin imkânı, kaynakları ve metodolojisi üzerinde detaylı analizler yapıldığı; beşerî bilginin temellendirilmesi konusuna önem verildiği görülmektedir. Konuyu izah edişte kullanılan tüm argümanların, temelde, Allah'ı bilmenin imkânı üzerine kurulu olduğu görülmektedir. Bir başka ifadeyle, Belhî'nin epistemolojisi, Allah'ı bilmenin imkânını, iktisâbî bilginin imkânına dayandırarak açıklamaktadır. Çünkü ona göre, Allah'ı bilmek, insana ilk gerekliliktir (*evvelü'l-vâcibât*).⁹¹³ Buna göre, Allah-insan ilişkisinin, epistemik temelden hareketle açıklandığı görülmektedir.

⁹¹⁰ Belhî, *Makâlât*, s. 380, 411.

⁹¹¹ Bağdâdî, *Usûl*, s. 58.

⁹¹² Belhî, *Makâlât*, s. 411. Benzer bir gruplandırma için bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, III/936.

⁹¹³ İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, s. 382.

2.1. Zarûrî Bilgi

Zarûrî bilgi, "bir şeyin, bütünü oluşturan parçalardan büyük olduğu", "ateşin yakıcı, suyun akıcı olduğu" ve "aynı şeye eşit olan iki şey birbirine de eşittir" gibi insanda doğuştan itibaren *tab'an* bulunan; yani herhangi bir nazar ve istidlâl yapmadan garîzî bir şekilde sahip olunan; dolayısıyla yok edilmesi mümkün olmayan ve hakkında hiçbir şüpheye düşülmeyen bedîhî bilgilerdir. Bu bakımdan zarûrî bilgiler, her insanda eşit bir şekilde bulunan ve doğruluğu konusunda ek kanıt ve delîl gerektirmeyen bilgilerdir.⁹¹⁴

İstidlâlî bilginin elde edilmesinde fâil, insanken; zarûrî bilginin meydana gelmesinde, insan irâdesi söz konusu değildir.⁹¹⁵ Bu bakımdan Ebû'l-Huzeyl, zarûrî bilgilerin meydana gelişinde iki durumun geçerli olduğunu düşünmektedir: (i) Bedîhî/fitrî olması, meydana gelişinde hiçbir vasıtaya gereksinim duyulmadığını göstermektedir. (ii) Duyular vasıtasıyla gerçekleşen idrâkin de zarûrî bilgiler kapsamında değerlendirilmesi gerekmektedir. Zira duyuların işletilmesinde irâde devrede değildir. Örneğin, sağlıklı bir kulak, gök gürültüsünü işitmeme imkanına sahip değildir.⁹¹⁶

Kimi âlimlerce ise aklın salt zarûrî bilgiler temelinde tanımlandığı görülmektedir. Bu doğrultuda, aklı, Kādî Abdulcebbar "belirli bilgiler ('*ulûmun mahsûsatun*)"; Cüveynî "zorunlu bilgiler ('*ulûmun zarûriyyetun*)"; İbn Fûrek ise "belirli malumat (*ma'lûmâtun mahsûsatun*)" olarak ifade etmiştir.⁹¹⁷

⁹¹⁴ Bkz. Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 48, 49; a.mlf., "en-Nazar ve'l-Ma'ârif" XII/42; a.mlf., "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" VI/18, 21, 63; Bağdâdî, *Usûl*, s. 34; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/180; a.mlf., *Ta'rîfât*, s. 60.

⁹¹⁵ Bağdâdî, *Usûl*, s. 34.

⁹¹⁶ Krş. Belhî, *Makâlât*, s. 415.

⁹¹⁷ Kādî Abdulcebbar, *Muğnî*, XI/375; Cüveynî, *İrşâd*, s. 34; İbn Fûrek, *Mücerred Makâlât*, s. 31.

Bir başka açıdan Kelâm'da, teklîfin temellendirilmesinde, zorunlu bilgiler şart koşulmuştur. Bu bağlamda zorunlu bilgiler, sadece istidlâlî bilginin temeli olarak değil kelâmî bir delîl olarak da ele alınmıştır. Bir anlamda, zorunlu bilgilerin sadece bir asıl olmaması, bizzat kendi değerinden dolayı istidlâlî bilginin temelini oluşturması, kelâm epistemolojisi açısından önemlidir.⁹¹⁸ Çünkü bu, insan fitratında teklîfin imkân alanını göstermektedir. Yani muhatap, teklîfi algılayabilen bir donanıma sahiptir. Bu bilgilerden hareket eden muhatabın nazar ve tefekkür etmesi gereklilik arz ederken; ayrıca vahye de ihtiyacı olduğu kabul edilmiştir. Çünkü Allah, kendisi hakkındaki bilgiyi, zorunlu olarak insanda yaratmaz.⁹¹⁹

Belhî'ye göre, zarûrî bilgi ve istidlâlî bilgi birbirinden farklıdır. Onları ayırım yaparak ifade etmemiz bile bu farklılığı ortaya koymaktadır. Bu sebeple bu iki bilginin elde edilme yolu da farklıdır. Ona göre istidlâl yoluyla elde edilen bilgi, zârûrî olarak bilinmeyeceği gibi; zârûrî olarak sahip olunan bilginin istidlâl yoluyla kazanımı da söz konusu değildir.

Basralılara göre, zarûrî ve istidlâlî bilgi aynı cinstir. Onlara göre, bilgilerin farklı şekilde elde edilmesi, bu benzerliğe engel değildir. İstidlâl yoluyla elde edilen bilgi, zârûrî olarak bilinebildiği gibi; zârûrî olarak sahip olunan bilgi de istidlâl yoluyla bilinebilir.⁹²⁰

⁹¹⁸ Bkz. Hilmi Demir, *Delîl ve İstidlâlin Mantukî Yapısı*, s. 32, 55.

⁹¹⁹ Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 161. Ashâb-ı ma'ârif'ten olduğu ifade edilen Câhız, Sümâme b. Eşres ve Ebû Ali el-Esvârî (ö. 240/854)'nin, ma'rifetullahın zorunlu olarak vâkî olduğunu düşündükleri ifade edilmektedir. Onların, Allah'ın, kimseyi kendini bilmekle mükellef tutmadığını, ancak O'nu bilene taatin gerekli olduğunu iddia ettikleri belirtilir. Bkz. Belhî, *Makâlât*, s. 166-7, 342; Bağdâdî, *Usûl*, s. 58; a.mlf., *el-Fark*, s. 125,128; İsferyânî, *et-Tabsîr*, s. 48; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 74, 76.

⁹²⁰ Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 303-4, 330; Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-Mesâil*, IV/193b.

Kādî Abdulcebbar, bahsi geçen iki halin mümkün olduğunu; zira Allah'ın iki hali de meydana getirmeye kâdir olduğunu ifade etmektedir. Bu görüşüne temel sağlaması bakımından Allah'ı bilmenin dünyada istidlâlen; ahirette ise zarûreten gerçekleşeceğini ifade etmektedir. Çünkü nazar, kişiye meşakkât getiren bir eylemdir ve cennet ehli için meşakkât söz konusu olmayacaktır.⁹²¹ Belhî'ye göre dünyada delâlet yoluyla bilinen âhirette de aynı şekilde bilinir.⁹²² Bu sebeple Allah, dünyada da âhirette de istidlâlî olarak bilinmektedir.⁹²³

⁹²¹ Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 52, 53, 88.

⁹²² Belhî'nin Allah hakkındaki bilginin öteki dünyada da istidlâlî/nazarî yoluyla olacağı hakkındaki görüşünün, onun tabiat doktrini ile ilişkili olduğu ileri sürülmüştür. Buna göre o, doğal nedenselliği dünya ve âhîret hayatı farkından bağımsız olarak görmektedir. Bu sebeple Allah, dünyada delâletle bilindiği gibi, âhirette de böyle bilinir. Bkz. Schmidtke, *Anonymous Commentary on Kitâb al-Tadhkira*, fol. 156a; el-Omari, *The Theology of Abū l-Qâsim*, s. 160. Krş. Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 330-2; Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 52.

⁹²³ Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 53. Allah'ı bilmenin, ru'yetullah konusuyla ilişkili bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Kelâm literatüründe bazı âyet ve hadislerin ifadelerinden hareket edilerek, âhirette Allah'ı görme imkânı, bu imkânın aklî mi naklî mi olduğu ve keyfiyeti "ru'yetullâh" başlığı altında tartışılmıştır. Eş'arî ve Mâturîdîlere göre, Allah'ın görülmesi, akıl ve nass açısından imkân dahilindedir. Çünkü bir şeyin görülmesinin sebebi o şeyin mevcûd olmasıdır. Eş'arî, bu görme imkânını varlıktan hareket ederek bizzat görmek olarak açıklarken; Mâturîdî'ye göre hak ve gereklilik olan Allah'ın görülmesi idrâksiz ve tefsirsiz meydana gelecektir. Mu'tezile için ru'yetullâh, imkân kavramıyla reddedilebilen bir meseledir. Çoğu Mu'tezilî âlime göre, Allah'ı fiziksel olarak görmek mümkün olmamakla beraber; O, kendi zâtını ve kendi dışındaki diğer görülecekleri görmektedir. Belhî'nin *Makâlât*'ta aktardığına göre; Mu'tezile,

Zeydiyye, Hâriciler ve Mürcie'nin çoğu herhangi bir şekilde Allah'ın gözle görülmesinin imkân dahilinde olmadığını ifade etmişlerdir. Onlara göre bunun manası Allah'la bizim aramızda O'nu görmemizi engelleyen bir perde (حجاب) vardır, onu kaldırıncı bu mümkün olur demek değildir. Aksine cisim, araz, cüz olmayan şeyin yani Allah'ın gözle görülmesinin mümkün olmadığıdır. Müşebbihe ise Allah'ın âhirette görüleceğine O'nun cisim olduğunu delil getirir. Her cismin de görülmesi mümkündür. Haşviyye, ru'yeti idrâk olarak ele alır ve Allah'ın âhirette görülebileceğini ifade eder. Ebû'l-Huzeyl el-Allâf, Allah'ı görmeyi, bu şekilde görme cisim olmayı gerektirmeyeceği için, Allah'ı kalben bilmek olarak yorumlamıştır. Bu da tevhîde aykırı bir durum değildir. Neccâr'ın da aynı fikirde olduğu aktarılırken; Hişam el-Fuvatî ve Abbâd b. Süleymân bu fikre karşı çıkmışlardır. Meseleye teşbih endişesiyle yaklaşan Câhız ise ru'yetin asla gerçekleşmeyeceğini ifade etmiş ve bu konuda Nîsâ, 4/153. âyeti kanıt olarak sunmuştur. Dırâr b. Amr, Allah'ın âhirette görülmesinin mümkün olduğunu; fakat bu idrâkin gözle değil altıncı bir hisle meydana geleceğini iddia ederek genel Mu'tezilî yaklaşımla farklılaşır. Ona göre göz, görülebilecek şeyleri nasıl görüyorsa; Allah tarafından âhirette insan için yaratılan bu altıncı duyu da ek bir özellik olarak Allah'ı da görebilecektir. Allah'ın âhirette gözle görülemeyeceğini savunan Ebû Hâşim el-Cübbâi ise böyle bir duyu söz konusu olsaydı; onunla ma'dûm olanın da bilinmesi gerekeceği ve başka duyular da söz konusu olabileceği için altıncı bir hissin olmasına karşı çıkar. Ebû Mûsâ el-Murdâr'ın ise Allah'ın gözle görülebileceğini söyleyenleri, teşbîh gerekçesiyle tekfir ettiği; hatta müşebbihe olan bu kimsenin görüşü hakkında şüphe edenin de küfre gireceğini ifade ettiği aktarılır.

Belhî, Allah'ın âhirette görülmesinin mümkün olmadığını; ayrıca O'nun kendi zâtını da kendi dışında başka herhangi bir şeyi de göremeyeceğini düşünmektedir. Belhî, bu görüşünü hem aklî hem de naklî olarak delillendirir. O, bunun imkân dahilinde olduğunu

söyleyen kimsenin ise Allah'a büyük bir iftira attığını ifade etmiştir. Ru'yetin idrâk olduğundan hareket eden Belhî'ye göre, bir şey hakkında bilgi edinmek nasıl ki şartlara bağlı bir nazar süreci içeriyor ise herhangi bir şeyin görülmesi de belli şartlar altında mümkündür. Görenin, görülen şeyle, aynı mekânda, çok uzak olmayacak şekilde, belli mesafelerde, karşılıklı olması; arada görmeye engel olabilecek bir şeyin olmaması, görülecek şeyin gözün algısını aşan büyüklük ve küçüklükte olmaması; görmenin imkânını sağlayan şartlardır. Belhî'nin küçük olmak ve uzakta bulunmak sebebiyle ru'yetin gerçekleşmeyeceğini ifade etmesine; Mâturîdî, onun söylediklerinin cisimlerin görülmesiyle ilişkili olduğunu, beşerî yapıyı ölçü aldığını, bu özelliğin de Allah için söz konusu olmadığını ifade ederek karşı çıkmıştır. Belhî'nin epistemolojik yaklaşımına göre âhîret ehlinin, âhîret hükümlerinin tümünü bilip bilmediği insan bilgisi kapsamında değildir. Bilindiği kadarıyla onlar, Allah'ı, sıfatlarıyla bilmekte ve orada şüphe duymamaktadırlar. Yani Belhî, âhîret hallerini Kur'ân'a göre değerlendirmekte ve âhîrete dair edinilebilecek bilginin sadece bununla sınırlı olduğunu belirtmektedir. Böylelikle Belhî'nin ru'yetullâh görüşünden de Allah'ın varlığına delille iman ettiği ortaya çıkmaktadır. Ona göre Peygamberler için de bu bilgi istidlâlidir. Örneğin, Mûsâ peygamber, Allah'ı gözle görmek istememiştir. Belhî, Mûsâ'nın Allah'ı görme isteğini, Allah'ın ilmen ihâta edilmesi anlamında ele almıştır. Ona göre Allah, Mûsâ'nın isteği üzerine, ona değil dağa görünmüştür. Dağ, âkil bir varlık olmadığı için Allah'ı bilmesi ve görmesi mümkün değildir. Bu da ru'yetin imkânsız olduğuna delîldir. Mu'tezile, "Sen beni asla göremezsin (لَنْ تَرَانِي)" (A'râf, 7/143) âyetindeki *len* edatından dolayı bu görmenin asla mümkün olmadığı konusunda mutabıktır. Belhî'ye göre âyetteki Allah'ı görme talebi, Mûsâ'ya değil kavmine aittir. Belhî, Mûsâ'nın Allah'tan ma'rîfetullahla ilgili zan ve vesvesleri gideren açık ve net mucizeler göndermesini istediğini, bunun da tıpkı âhîret ehlinin Allah'ı bilmesi hakkında söyledikleri gibi olduğunu ifade etmiştir.

Bağdât Mu‘tezilesi ve Belhî açısından, bilinç/şuur olmaksızın kişi bildiğini bilemez. Kişinin bildiğini bilmesi ise var olması ve varlığını birtakım önermelere ihtiyacı olmadan zarûrî olarak bilmesiyle mümkündür.⁹²⁴ Varlığı insana yüklem yapan Belhî’ye göre, insan fitraten varlığa şahit olması açısından ve bedihî olarak kendisine benzer olanın da kendisiyle ilgili olduğunu bilir. İnsan bu şekilde kendisinin muhdes olduğunu bilir. Böylece varlığın hâdis olduğu da bilinmektedir. Varlığın sureti açısından duyumsama duyulara ait iken; diğer sûretle benzerlik kurarak hem hafızasında saklayan hem hatırlayan hem karşılaştıran aklın kendisidir. Yani bedihî bilgiler ve duyu bilgileri bu benzerliği ortaya koymada ilk aşamayı teşkil etmektedir. Benzerliği ortaya koyan zihin,

Mûsâ’nın Allah’ı görme isteğinden sonra kendisinden böyle bir şey beklenilmemesine rağmen tövbe etmesinin sebebini tartışan Belhî, Mûsâ’nın bu isteğini küçük bir günah olarak kabul edip tövbe ettiğini ya da halk arasında olağanüstü olaylardan sonra tövbe edilmesinin yaygın bir alışkanlık olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca ona göre Allah’ın dünyada görülmesi, imtihan ve teklîf açısından söz konusu edilemez. Bu sebeple tabiatı gereği Allah’ın zâtı duyumsanamayacağı için insan Allah’ı görmeye değil Allah’ı bilmeye mükelleftir. Bu da akılla söz konusudur. Allah’ın dünyada delâleten bilindiği gibi âhirette de delâleten bilineceğini savunan Belhî, bunun nazar sonucu elde edilen, insana ait bir fiil olduğunu savunur. Bkz. Hayyât, *İntisâr*, s. 120; Belhî, *Uyûnu’l-Mesâil*, s. 44-5; a.mlf., *Makâlât*, s. 247-9, 565; a.mlf., *Tefsîr*, s. 44, 53, 112, 137, 210, 224; Eş‘arî, *Makâlât*, s. 156, 191; a.mlf., *el-İbâne*, s. 31-42; a.mlf., *el-Luma’*, s. 77-83; Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 139, 146-151; Kādî Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 52, 264; a.mlf., *Muğnî*, IV/102-3; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 79; Şeyh Müfid, *Evâilu’l-Makâlât*, s. 132, 138; Râzî, *Tefsîr*, 11/49-50; İbn Tâvus, *Sa‘du’s-Su‘ûd*, s. 318-9.

⁹²⁴ Belhî, *Makâlât*, s. 415; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I/156.

verileri bunlardan alır. Fakat benzerliğe hükmeden akıldır. Belhî'ye göre bu, insanın kendi fitratında vardır.⁹²⁵

Bu bağlamda, Belhî'ye göre, bilginin aynı anda birden fazla bilinene (*ma'lûm*) taalluk etmesi mümkündür.⁹²⁶ Yani ona göre bir kimse elde ettiği bilgiyle, hem ma'lûmun bilgisine sahip olur hem de o ma'lûmun âlimi olduğunu bilir. Bu bilgi, zarûrîdir. Yani bir kimse bir nesneyi gördüğünde (*idrâk*), o nesnenin bilgisine sahip olduğunu da zorunlu olarak bilir. Bu bilgi, duyu bilgisiyle alınan bir bilgi olması açısından kendinde zorunludur.⁹²⁷ Yani ona göre insan duyularıyla ya dış dünyadaki varlığı ya da kendine ait hisleri (acı, soğukluk, sıcaklık hissi vb.) delîle ihtiyacı olmadan zorunlu olarak bilir. Bu bakımdan canlı olmayan kimsenin (ölü) acıyı hissetmesinin ve bilgi sahibi olmasının mümkün olmadığını bilmek bedîhîdir.⁹²⁸ Belhî bu konu bağlamında ayrıca, bir kimsenin

⁹²⁵ Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 35; a.mlf., *Makâlât*, s. 555.

⁹²⁶ Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 310.

⁹²⁷ Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 335; Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-Mesâil*, IV/175a, 195b. Basralılara göre bu bilgi, istidlâlîdir. Çünkü bir kimsenin edindiği bilgi ve o bilginin bilinmesine ilişkin bilgi birbirinden farklıdır. Ayrıca onlara göre bir kimse, bir şeyi bilse de bu şeyi bildiğini bilmeyebilir. Bu sözlerini Sofistler ve Sümeniyye üzerinden delillendiren Nîsâbûrî, Sofistlerin, müşâhedâtı bilmelerine rağmen duyularla algıladıkları şeyin bileni (*âlim*) olduklarını bilmediklerini; aksine kendi zanları olduğuna inandıklarını (*i'tikâd*); Sümeniyye'nin ise mütevâtir haberin bilgisine sahip olmalarına rağmen bu bilgiyi bilen (*âlim*) olduklarını bilmediklerini, aksine bunun *zan* olduğuna inandıklarını ifade eder. Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 335.

⁹²⁸ Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 321; Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-Mesâil*, IV/195a. Basralılara göre ise bu bilgi istidlâlîdir. Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 237.

aynı konunun hem âlimi hem de câhili olamayacağını; bu konunun kendisinden önce de irdelendiğini ifade etmektedir.⁹²⁹

Belhî'ye göre, zarûrî bilgiler, istidlâlî bilginin temelini oluşturması bakımından ele alınmaktadır. Bir başka ifadeyle, nazar ve istidlâlî imkânı, söz konusu ilk bilgilerin (من أوائل العلوم) temel alınmasına bağlıdır.⁹³⁰ Âlemin muhdisinin olduğunun bilinmesi, buna örnek olarak verilebilir. "Cevherler ya ayrıdır ya da birleşiktir; üçüncü bir durum söz konusu değildir" önermesi, cevher ve arazlardan oluşan varlık için de belli prensiplerin söz konusu olduğunu göstermektedir. Cevherlerdeki ayrılma (افتراق) ve birleşme (اجتماع), hâdistir; çünkü oluşların hepsi arazdır ve hâdistir. Arazlardan hâli olamadığı için cevherler de hâdistir. Bu durumda, cevher ve arazların toplamından meydana gelen âlem de hâdistir. Hâdis olan her varlığın ise bir *muhdisi* vardır. Muhdes olanın bir muhdisinin olduğunu bilmek, -bir kitabın yazarının olduğunu bilmek gibi⁹³¹- kişide var olan kesin bilgilerdendir (من العلوم القائمة في النفس). Buna dayalı olarak âlemin muhdisinin olduğunu bilmek ise önermelere dayalı nazarî sürecin sonunda oluşan bedîhî bir bilgidir. Bu, Belhî'nin Allah'ın zarûretilen bilindiğini düşündüğünün değil, istidlâlî bir sürecin sonunda varılan hükmün zorunluluğu anlamına gelmektedir.⁹³² Dolayısıyla Belhî'ye göre ilmin üzerine bina edildiği ilk bilgiler zarûrîdir; yanlış olma ihtimali yoktur.⁹³³ Benzer şekilde, zarûrî bilgiler, cehl ve şüphe gibi zihnî hallerden de etkilenmemektedirler.⁹³⁴

⁹²⁹ Belhî, *Makâlât*, s. 424; Eş'arî, *Makâlât*, s. 291-2.

⁹³⁰ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 55, 75; a.mlf., *Makâlât*, s. 576, 597.

⁹³¹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 31; a.mlf., *Makâlât*, s. 550.

⁹³² Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 35, 47, 55, 85; a.mlf., *Makâlât*, s. 555, 568, 576, 607.

⁹³³ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 75; a.mlf., *Makâlât*, s. 597; Nisâbûrî, *Mesâil*, s. 346.

⁹³⁴ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 52; a.mlf., *Makâlât*, s. 573.

Belhî'nin, bütün dillerin *tevkîfî* olduğu şeklindeki görüşü de zarûrî bilgi kapsamında değerlendirmeye alınabilir. Ona göre, "lafızlar, manalar ve hangi lafzın hangi manaya geldiği hususunda, Allah insanlarda zarûrî bir bilgi yaratmıştır."⁹³⁵ Belhî, bu görüşünü, Âdem'e isimlerin öğretilmesini (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا) konu edinen ayete⁹³⁶ dayandırmaktadır.⁹³⁷ Bu doğrultuda, Belhî'nin, "dilde *istulâh* (الاصطلاح) mümkün değildir" dediği aktarılmaktadır.⁹³⁸ *Istulâh* kullanımının burada dilin oydaşım yoluyla meydana geldiğini ifade eden *muvâzaa* (المواضعة) anlamında kullanıldığı görülmektedir.⁹³⁹

⁹³⁵ Belhî, *Tefsîr*, s. 112; Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 158; Râzî, *Tefsîr*, 3/144-150. Râzî, Eş'arî ve Ali el-Cübbâî'nin Belhî ile aynı fikirde olduğunu aktarırken; Nîsâbûrî, Ali Cübbâî'ye göre dillerin hem *tevkîfî* hem de *muvâzaa* ile mümkün olduğu görüşünü nakleder. Kâdî Abdulcebbâr ve İbn Metteveyh'e göre ise dilin kökeni yalnızca *muvâzaaya* dayanmaktadır. Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *Muğnî*, "Halku'l-Kur'ân" VII/182; İbn Metteveyh, *Tezkira*, s. 374.

⁹³⁶ Bakara 2/31.

⁹³⁷ Belhî, *Tefsîr*, s. 112. Belhî'nin dillerin *tevkîfîliği* düşüncesi, nübüvvet anlayışıyla ilişkili olabilir. Zira ona göre peygamberler, dillerin öğretimi için gereklidir. Bkz. İbn Metteveyh, *Tezkira*, s. 396.

⁹³⁸ Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 160; Reşîd Hayyûn, *Mu'teziletu'l-Basra ve Bağdâd*, s. 447

⁹³⁹ Bkz. Reşîd Hayyûn, *Mu'teziletu'l-Basra ve Bağdâd*, s. 448; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 230; Mustafa Shah, "Classical Islamic Discourse on the Origins of Language: Cultural Memory and the Defense of Orthodoxy", *Numen* (Brill) 58 (2011), s. 322; Camilla Adang, Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke (eds.), *Basran Mu'tazilite Theology: Abû Ali Muhammad b. Khallad's Kitâb al-Usûl and Its*

Dilin tevkîflîği tartışmaları, ilâhî isimlerin belirlenimi konusunda daha belirgin hale gelmektedir. Bağdâtlılar'a ve Belhî'ye göre, ilâhî isimlerin bütünüyle Allah'ın bildirmesine bağlı olması ve nassların bildirdiği isimlerin dışında insanların Allah hakkında isim kullanmaması, dilin tevkîfi oluşunun delili olarak görülmektedir. Allah için 'âlim' kelimesinin kullanılmasına rağmen; *müteyakkin*, *mütebeyyin*, *mütehakkık*, *fatim*, *fehîm* gibi lafızların kullanılmaması bu sebeptendir. Bu bakımdan Belhî, isimler hakkında *kıyas*ın söz konusu olmadığını söylemektedir. Şayet *kıyas* söz konusu olsaydı, *âlim* yerine benzer anlama gelen *müteyakkin* kelimesi kullanılabilirdi. Basralılara göre ise Allah'ın isimlerinin kaynağı *istilâh* ve *kıyas*tır.⁹⁴⁰

Sonuç olarak, Belhî'nin bilginin imkânını; insan varlığının ontolojik olarak duyu ve akıl; epistemolojik olarak ise zarûrî bilgilere dayandırdığı görülmektedir. İnsanın sahip olduğu bu çift yönlü donanım, onun nazar ve istidlâlde bulunabilen bir varlık olmasını sağlamaktadır. Bu epistemolojik temellendirmenin, muhatap ve mükellef olmanın temelini teşkil etmesi bakımından hem teolojik hem de ahlâki bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir. Zira insanın sahip olduğu duyu, akıl ve zarûrî bilgileri kullanarak Allah'ı bilmesi; insan için ilk gereklilik (*evvelü'l-vâcibât*) olarak görülmektedir.

2.2. İktisâbî Bilgi

İktisâbî bilgi, delil temelli akıl yürütme eylemi olan *istidlâl*⁹⁴¹ ile elde edilen bilgidir. Dolayısıyla iktisâbî bilgi, insan tabiatında yerleşik olarak bulunan zorunlu

Reception A Critical Edition of the Ziyâdât Sharh al-Usûl by the Zaydî İmam al-Natîq bi'l Haqq Abû Tâlib Yahya b. al-Husayn b. Hârûn al-Buthânî, Leiden: Brill, 2011, s. 157.

⁹⁴⁰ Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 89; a.mlf., *Makâlât*, s. 611; Eş'arî, *Makâlât*, s. 179-180, 367; Kâdî Abdulcebbâr, *Muğnî*, "el-Furak Gayru'l-İslâmiyye" V/182; Bağdâdî, *Usûl*, s. 149; amlf., *el-Fark*, s. 265; Nisâbûrî, *Mesâil*, s. 161.

⁹⁴¹ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûq fi'l-Luğa*, s. 80.

bilgilerden farklıdır. Zorunlu bilgileri elde etmek için insanın hiçbir kastı ve çabası söz konusu değildir. Fakat iktisâbî bilgiye sahip olmak için insanın o bilgiyi irâde etmesi gerekmektedir.⁹⁴² Bu bakımdan, zarûrî olarak bilinen bilgilerin ve duyularla elde edilen verilerin, istidlâlî bilginin imkânına temel oluşturduğu söylenebilir. Kelâmcıların, nazar ve istidlâlin gerekliliği ve nazar sonucu elde edilen bilginin imkânı üzerinde durmaları, onların teklîf anlayışlarının temelini oluşturmaktadır. Çünkü teklîfin gerçekleşmesi için bireylerin tabiatında nazarî bilginin imkânının var olması gerekmektedir. Bu imkâna sahip olan birey, Allah'ı bilme imkânına sahip demektir ki bu da Mu'tezile'ye göre insanın ilk yükümlülüğüdür.⁹⁴³ İnsanlar, bu bilgiye ancak nazar ve istidlâl ile ulaşabilir. İnsanın kendisinde yaratılan zorunlu bir bilgiyle Allah hakkındaki bilgiye vâkıf olması mümkün değildir. Bu sebeple kendinden ve varlıktan hareket eden insan, aklî istidlâl yöntemini kullanarak, âlemin yaratıcısı olan Allah'ın varlığı ve birliği bilgisine ulaşır. Kelâmcılar, tevhîd bağlamında ele aldıkları Allah hakkındaki tüm bilgilerin, nazar ve istidlâl yoluyla elde edildiğini savunmaktadırlar.⁹⁴⁴

Belhî'ye göre, iktisâbî bilginin varlığının delili, insanın tabiaten tüm bilgilere sahip olmayışıdır. Bir başka ifadeyle, insan, tüm bilgilere zarûrî olarak sahip olsaydı; tüm bilgiler kendiliğinden, bedîhî bir şekilde bilinseydi; insanın hakkında bilgi sahibi olmadığı hiçbir şey kalmazdı. Bir başka açıdan, tüm bilgilerin zarûrî bilgi türünden olduğunun kabulü, insan için tektip bilginin söz konusu olması; yani bireylerin bilgisel

⁹⁴² Kādî Abdulcebbar, *Muğnî*, "en-Nazar ve'l-Ma'ârif" XII/67-8; Bâkılânî, *Temhîd*, s. 28; Bağdâdî, *Usûl*, s. 34.

⁹⁴³ Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 39, 45, 69, 87.

⁹⁴⁴ Belhî, *Makâlât*, s. 71 vd., 549 vd.; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 51 vd.; Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 39, 45, 69, 87; Bağdâdî, *Usûl*, s. 243; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 54; Râzî, *Muhassal*, s. 26.

anlamda bir farklılığının olmaması anlamına gelecektir. Fakat bunun mümkün olmadığı açıktır.⁹⁴⁵ Belhî'nin söz konusu yaklaşımı, insanın akıl sahibi olarak yaratılmış olduğunu söylemesiyle de ilişkilidir. Ona göre, insanın akıl sahibi olması, iktisâbî bilginin hem imkânı hem de kanıtıdır. Bu sebeple iktisâbî bilgi ancak nazar ve tefekkürle elde edilir.

Benzer şekilde Kādî Abdulcebbar da Allah'ın zarûrî olarak bilinemeyeceğini ifade etmektedir. Allah'ın bilinmesi, zârûrî bilgiye dayansaydı; bu, gecenin karanlık, gündüzün ise aydınlık olduğunu bilmek gibi hakkında ihtilâfin söz konusu olmadığı bedhî bir bilgi olurdu. Bu bilgiye sahip olmayanların ise ma'zûr sayılması gerekirdi.⁹⁴⁶

Belhî, tüm bilgilerin zorunlu (*ızdırârî*) olmadığını, bir başka açıdan da şu şekilde delillendirmektedir: İstidlâlî bilgi, bir *fiil* (nazar süreci) sonucu oluşmaktadır. İnsanın gerçekleştirdiği bu fiil ise hâdistir. Zorunlu bilgiler ise fiil sonucu elde edilmezler, Allah tarafından tabiatımıza doğrudan yerleştirilmişlerdir. Bu bakımdan, sonradan bir fiil ile meydana gelen hâdis bilginin, zorunlu bilgiden farklı olduğu açıktır.⁹⁴⁷ Hakkında ihtilâfların olduğu söz konusu görüş, yaratma bakımından zorunlu bilgilerin de hâdis olduğu söylenerek eleştirilebilir. Fakat Belhî'nin bu değerlendirmeyi, insanı merkeze alarak yaptığı görülmektedir. Bu bakımdan insan, zorunlu bilgilerin tabiatına yerleşik olduğunu ve onu elde etmek için herhangi bir fiil/çaba göstermemiş olduğunu; fakat istidlâlî bilgileri edinmek için bir fiilde bulunmasının zorunlu olduğunu bilmektedir.

Belhî iktisâbî/istidlâlî bilginin 'sonucu itibarıyla' zorunlu olduğunu düşünmektedir. Çünkü sağlıklı olan duyuların, hakîkati sabit olan varlık üzerinden edindiği verilerin, sağlıklı olan akıl ve bu aklın tabiaten sahip olduğu zarûrî bilgiler temelinde değerlendirilerek gerçekleştirilen nazar süreci, doğru bir metodolojiyle

⁹⁴⁵ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 33; a.mlf., *Makâlât*, s. 551.

⁹⁴⁶ Bkz. Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 54 vd.

⁹⁴⁷ Belhî, *Makâlât*, s. 411.

işletildiğinde yanlış bir sonuca ulaşma imkânı bulunmamaktadır. Bu bakımdan Belhî'ye göre; (i) bedhî/zarûrî bilgi, (ii) duyularla elde edilen bilgi ve (iii) belli bir yöntemle yapılan nazar sonucu elde edilen bilgi, aynı hükümdedir. Belhî, burada, istidlâlî bilgi ile zarûrî bilgiyi doğruluk değeri açısından eşitlemektedir.⁹⁴⁸

Ebû'l-Kâsım el-Belhî, istidlâlî bilginin oluşumunu iki şekilde ele almaktadır: (i) *Zarûrî bir asla dayanan bilgiler*. Örneğin, yalanın kötü (كذب) olduğu zarûrî olarak bilinmektedir. Kişiye fayda sağlaması dahi yalan sözün kötü oluş hükmünü değiştirmemektedir. Çünkü zarûraten bilinen 'yalan kötüdür' hükmü, yalana ilişkin tüm istidlâlî bilgilerin temelini teşkil etmektedir. Benzer şekilde, zulmün kötü olduğu ve zulüm işleyenin yerilmeyi hak ettiği de zarûrî olarak bilinmektedir. Bu zarûrî bilgi, zulmeden her fâilin aynı temelde değerlendirilmesi gerektiğinin delîlidir. Zulmün fâilinin Allah olması dahi bu hükmü değiştirmemektedir.⁹⁴⁹ Bu görüşüyle, Allah için zulmün söz konusu olmadığını düşünen Belhî'nin,⁹⁵⁰ iyi-kötü her fiili Allah'a ait gören düşünceye karşı bir duruş sergilediği ve objektif bir bilgi anlayışına sahip olduğu görülmektedir.

(ii) *Doğrudan zarûrî bilgilere dayanmayan bilgiler*. Örneğin, 'cisimlerin arazlara sahip olduğu' ve 'arazların hâdis olduğu' bilgileri, istidlâlen ulaşılmış bilgilerdir. 'Arazlardan ayrı olamayan cismin hâdis olduğu' bilgisi ise önceki iki istidlâlî bilgi üzerine kurulu bir istidlâl sonucu oluşmaktadır. Bu durumda ilk iki bilgi, ilk oluşturulduklarında istidlâlî hükmünde iken, bir başka istidlâlin konusu olduklarında zarûrî bir temel teşkil etmektedir.⁹⁵¹ Bu bakımdan, söz konusu bilgiler, tabiaten sahip olunan zarûrî bilgilerden

⁹⁴⁸ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 35; a.mlf., *Makâlât*, s. 554.

⁹⁴⁹ Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-Mesâil*, IV/187a-b.

⁹⁵⁰ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 110; a.mlf., *Makâlât*, s. 632-3.

⁹⁵¹ Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-Mesâil*, IV/187a-b; Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 313, 345-6.

mâhiyet bakımından farklı olmakla birlikte, gördüğü işlev bakımından aynı hükmü taşımaktadır.

İstidlâlen ulaşılan sonuçların yeni bir istidlâle konu edilebilirliğinin ilk örneğini Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'ta görmek mümkündür. Kādî Abdulcebbar'ın bildirdiğine göre hudûsun, öncüller üzerinden istidlâlî bir şekilde temellendirilişi ilk defa Ebû'l-Huzeyl tarafından yapılmıştır. Daha sonrasında Mu'tezilî âlimlerce de kullanılan bu öncüllere göre; (i) cisimler, birleşme (*ictimâ*), ayrılma (*iftirâk*), hareket ve *sükûn* gibi niteliklere sahiptir. (ii) Bu nitelikler birer araz olup hâdistirler. (iii) Cisimler, bu niteliklere öncelenemez ve bunlardan ayrılamaz. (iv) Bu sebeple arazları gibi cisimler de hâdistir.⁹⁵² Başka bir ifadeyle, insan, nesnelere için geçerli olan hareket, sükûn, birleşme, ayrılma gibi varoluş temalarını zarûrî olarak bilmektedir. Yine insan, bu niteliklerin birer araz olup yaratılmış (*hâdis*) olduğunu da aklî olarak bilmektedir. Çünkü hareket eden bir nesnenin durması, duran bir nesnenin hareket etmesi; bir nesnenin belli bir zaman varlığı olması, sonra varlığını kaybetmesi müşahade edilebilir şeylerdir. Bu sebeple nesnelere, kendilerindeki değişimi anlatan bu özelliklere sahiptir ve bunlara öncelenemez. Dolayısıyla araz olan niteliklerinden ayrılamayan nesnelere de hâdistir. Benzer şekilde, kişi, zarûrî bilgiler üzerine istidlâl ederek de gâibi bilmektedir. Buna göre Ebû Huzeyl, insanın Allah'ın bilgisine ancak istidlâlî olarak ulaşabileceğini ifade etmektedir.⁹⁵³

Belhî'nin, her iki yolla elde edilen istidlâlî/iktisâbî bilginin fâilinin insan olduğuna vurgu yaptığı görülmektedir. Bu açıdan, iktisâbî bilgilerin, insanın akıl varlığı oluşunun delili olduğu söylenebilir. Zira hayvanlar da tabiatlarına mündemiç birtakım verili bilgilere/doğal yönelimlere (*el-ma'rifetu't-tabî'iyye*) sahiptirler. İnsan ise tabiatındaki bilgileri kullanarak yeni bilgiler üretme kapasitesine sahiptir. İnsanın sorumluluk sahibi

⁹⁵² Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 95. Krş. Belhî, *Makâlât*, s. 415.

⁹⁵³ Belhî, *Makâlât*, s. 415, 423.

kılınmasının ve bu doğrultuda övgü-yergi veya ceza-mükafaata muhatap olmasının temeli, bu imkândır. Çünkü tabiatındaki verili bilgiler, insan için yalnızca bir potansiyeldir. İnsanı insan yapan ise bu epistemik potansiyelin işlevsel kılınmasıdır.

Bu bağlamda, Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin epistemolojisinde; (i) *delil*, (ii) istidlâl yapma imkânına sahip *akıl*, (iii) istidlâl süreci olarak *nazar* ve (iv) bunun sonucunda ortaya çıkan bilgiye ait *doğruluk*'un, *bilginin değerini* ifade etmeleri bakımından da önemli bir yer teşkil ettiği görülmektedir. Öyle ki Belhî'nin, ahlâk tasavvurunu bu dört temel üzerinden inşa ettiği söylenebilir. Çünkü ahlâkî her bir eylemin temeli, bilgiye; bilginin temeli ise söz konusu dört unsura dayanmaktadır. Bu unsurların, bilgiye kazandırdığı nesnellik özelliği dolayısıyla; ahlâkın rasyonelliğinden ve sübjektiviteden uzak oluşundan bahsedilebilmektedir. Bir başka açıdan Belhî'nin *kişi bildiğini bilir*⁹⁵⁴ ifadesi de kişinin ahlâkî özne oluşunun temelini teşkil etmektedir; zira bildiğini bilmeyen kişinin, bildiğini uygulamasından bahsedilemeyecektir.

⁹⁵⁴ Nîsâbü'rî, *Mesâil*, s. 335; Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-Mesâil*, IV/175a, 195b.

III. BÖLÜM

BİLGİNİN DEĞERİ

A. TEOLOJİK AÇIDAN BİLGİNİN DEĞERİ: MA'RİFETULLÂH

Kelâm'da varlık ve bilgi teorisinin üzerine kurulduğu temel mesele, Allah'ı bilmenin gerekliliğidir. Bu temelde bilginin değerinin iki temel unsurundan söz edilebilir: (i) Varlığın gerçekliği. (ii) Varlığın gerçekliğine ilişkin bilgimizin kesinliği.⁹⁵⁵ Bunu kelâmî açıdan ele alırsak, en temelde bilginin değerini, eşyanın hakîkati ve eşyaya ilişkin bilginin hakîkati oluşturur. Bu bağlamda Belhî'ye göre, kişinin akıl ve nazar yoluyla Allah'ın bilgisine ulaşması, varlıktan hareket ettiği için bir değer taşımaktadır. Bu sebeple ona göre Allah'ı bilmek mümkündür ve insan için ilk gerekliliktir.

Ebü'l-Kâsım el-Belhî'ye göre, Allah'ı bilme "hâzır/şâhid" olandan "gâib" olana istidlâl etme yoluyla mümkündür. Çünkü ona göre delîl olmaksızın gâibi bilmek ma'kûl değildir. Bu sebeple bu bilgi, zarûrî bilgi değildir. Ona göre, bu bilgi zarûrî olsaydı, cennetin anlamı kalmazdı. Yani zorlama ve zarûreten yaratılan bir bilginin karşılığı olmaz.⁹⁵⁶ Belhî'nin Allah'ı bilmenin *imkâmı* ve *mâhiyetine* vurgu yaptığı bu ifadelerinin, ahlâkî bir temelden hareket ettiği söylenebilir. Allah'ı bilmenin kazanımsal bir şekilde meydana geldiğini söylemek; söz konusu bilginin fâilinin insan olduğuna ve bu bilginin; insanın kazanımı açısından *iktisâbî*, temelinde delîl olması bakımından *istidlâlî*, aklın bu bilgiye imkân sağlaması açısından ise *nazarî* oluşuna işaret etmektedir. İnsanın, akıl varlığı oluşunun, onu diğer varlıklardan ayırdığı düşünüldüğünde, kendi yapısında barındırdığı epistemik potansiyellerin işlevselleşmesini talep eden bu vurguların, insanın kendine dönük ahlâkî inşasının zeminini oluşturduğu söylenebilir.

⁹⁵⁵ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 67.

⁹⁵⁶ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 43-5, 72; a.mlf., *Makâlât*, s. 564-6, 595, 661.

Bu doğrultuda, Allah'ı bilmenin insan için neden ilk yükümlülük/gereklilik⁹⁵⁷ olduğu da açıklık kazanmaktadır. Zira insanın kendi varlığını anlamlandırma çabası ve bu çabanın sonucunda ulaşacağı Yaratıcı'nın varlığı bilgisi, gerçekleştirilmesi gereken ilk bilişsel ahlâkî eylemdir. Çünkü her varlığın, bir var edicisinin olduğunu bilmekte olan insanın, kendi varlığına ilişkin sorgulama yapması gerekmektedir. Bu sorgulama, kendini var edeni bilme ve O'na şükretme ile sonuçlanmalıdır. Bu ise iman bilincine karşılık gelmektedir. Bu doğrultuda Belhî, tam bir teslimiyetle kendisine itaat edilmesi gerekenin (*el-hunû' bi't-tâ'at*) yalnızca Allah olduğunu bilmenin mümkün olduğuna; bunu gerçekleştirmenin ise ahlâkî bir sorumluluk olduğuna işaret etmektedir.⁹⁵⁸ Allah'ı bilmenin doğru bir zeminde gerçekleşmesinin kişiye sağlayacağı maslahat da bu bilmenin ahlâkî bir içeriğe sahip olduğunu göstermektedir.⁹⁵⁹

Allah'ı bilme ve O'na şükretmenin aklî ve ahlâkî bir gereklilik olarak değerlendirilmesi; bilme, şükretme ve buna bağlı olarak iman etme bilincinin *istidlâlî* olarak meydana getirilişi gerekçesiyledir. Bir başka ifadeyle, bu bilinç, Allah tarafından insanda zarûraten yaratılmış değildir. Çünkü örneğin şükür bilinci, zarûraten insanda bulunuyor olsaydı; şükür eyleminin fâili insan olmazdı. Zira şükür eden, kendisine şükür edilen değil şükür eylemini yapandır. Bu, kişinin, zulüm fiili ile zâlim, nankörlük fiili ile nankör olması gibidir.⁹⁶⁰ Bu doğrultuda, Belhî'ye göre, bilginin teolojik anlamda değer kazanmasının, Allah'ı bilme ile temellendiği söylenebilir.

⁹⁵⁷ Bu vâcibiyetin subûtu Eş'arîler'e göre nakil, Mu'tezile'ye göre ise akıldır. İbn Fûrek, *Mücerred Makâlât*, s. 157; Bağdâdî, *Usûl*, s. 50; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/336.

⁹⁵⁸ Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 128; a.mlf., *Makâlât*, s. 652.

⁹⁵⁹ Mahmut Ay, "Kelam'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar", s. 61.

⁹⁶⁰ Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 124, 139; a.mlf., *Makâlât*, s. 647, 662.

Allah'ı bilmenin gerekliliği, Allah-insan ilişkisini doğru bir şekilde ortaya koymak açısından önemlidir. Bu bakımdan Belhî, Allah'ı bilme konusunu sadece imkân açısından ele almamakta ve bu imkânın insanın yükümlülüğüyle (*teklîf*) ilişkisini kurmaktadır.⁹⁶¹ İnsanın bilme yetisine ontik olarak sahip olması, teklîfe muhataplığın ontolojik zeminini; bu yetilere konu olarak varlık ve vahyin bulunması ise teklîfin epistemolojik zeminini teşkil etmektedir. Söz konusu yeti ve donanımların, Allah'ı bilme başta olmak üzere tüm teolojik kavrayışların temelinde bulunması, onları işlevsel kılacak bir fâili gerekli kılmaktadır. Bir başka ifadeyle, insanın eylem haline geçmesi; yani ahlâkî özne olması beklenmektedir.

İstidlâl bi'ş-şâhid ale'l-gâib yönteminden hareketle, gâib olanın yalnızca var olduğu bilgisine değil, o varlığın nitelikleri hakkında bilgiye de ulaşılabilir. Bu imkân, Allah'ın varlığı ve sıfatları hakkında da söz konusudur. Bu yöntemle, örneğin, Allah'ın hâdis olmamakla birlikte; hâdis olan sıfatlardan münezzehe olduğu çıkarılması da yapılabilir.⁹⁶² Benzer şekilde, kadîm olanın fiillerinin, salt hikmetli ve iyi olana; hâdis olanın fiillerinin ise hem iyi hem de kötü olana taalluk edebileceği söylenebilir. Zira mahza hikmetli eylemde bulunmak, yaratıcı ve kadîm olana mahsustur. Hikmetinin hilâfına eylemde bulunmamak da O'nun yaratıcı ve kadîm oluşunun gereğidir. Dolayısıyla âlemdeki haksızlık ve zulmün fâili, insandır.⁹⁶³

Benzer şekilde, fâilin hakîm olduğuna delâlet eden âlemdeki fiiller, aynı zamanda, onları meydana getiren muhdisin tek/yegâne olduğuna da işaret etmektedir.

⁹⁶¹ Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 33, 123-6; a.mlf., *Makâlât*, s. 552, 646-9.

⁹⁶² Örneğin Belhî'ye göre, "Ey Mûsâ sen ve Rabbin birlikte gidin ve savaşın" (فاذهب أنت و ربك فقتلا (Mâide, 5/24) âyeti mecâzî bir ifade taşır. Buradaki "sen ve Rabbin" ifadesi fiziksel birliktelik değil "sen ve seni koruyan varlık" anlamına gelir. Belhî, *Tefsîr*, s. 45.

⁹⁶³ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 109; a.mlf., *Makâlât*, s. 632-3.

Belhî'ye göre, iki ya da daha fazla muhdis olursa; ya ikisi de cisimdir ya da ikisi de hakîmdir. Eğer her ikisi de cisimse hiçbiri kadîm olamaz. Hikmetli olma ise tek bir muhdise aittir. Bu sebeple ikinci bir muhdisin olması imkân dahilinde değildir. Bu da âlemin muhdisinin tek olduğuna delîldir.⁹⁶⁴ Bu bakımdan *istidlâl bi'ş-şâhid ale'l-gâib* yönteminin, bilginin teolojik anlamda değer kazanmasının, imkân alanlarından birini teşkil ettiği söylenebilir.

Belhî'nin, zarûrî bilgilerin (ilk bilgiler) ma'rifetullâha doğrudan ulaştırmadığı, bunun nazar yaparak meydana gelen istidlâlî bilgilerle (ikinci bilgiler) mümkün olduğu şeklindeki görüşü savunduğu ifade edilir.⁹⁶⁵ Burada Belhî, işlevsellikleri açısından bu iki bilgi türünden hangisine daha fazla değer atfedilmesi gerektiğini tartışır. Belhî, istidlâlî

⁹⁶⁴ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 109, 110, 118; a.mlf., *Makâlât*, s. 631-2, 641-2; Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 156. Belhî burada yaratmayı temele alır. Açıklamalarını bu bağlamda yapar. Ona göre, muhkem ve mutkan fiil ne şâhitte ne gâibde bilgiye delil değildir; bu fiiller hakîme aittir. Dolayısıyla *hakîm*, fiiliyle kendine delâlet eder. Sadece fiil yapması değil; yaptığı fiilin niteliği de onun *hakîm* olduğuna delâlet eder. Hakîm, fiiliyle bilinir. Hakîmin fiili *yaratmadır*. Hakîmin fiiliyle başkasının fiilini ayırmak için ortaya koyduğumuz şey hakîmin *hakîm* olmasına delâlet eden şeydir. Bu da hakîme şükretmeye ve O'nun bilinmesine çağırır şeydir (داعية). Çünkü ona göre yaratmayı bilmek yaratmanın fâili olan *hakîme* şükretmeyi gerektirir. Ayrıca yaratma *hakîmin tek* olduğunu bilmemiz için de yeterlidir. Hakîmi fiili üzerinden anlatan Belhî, bu fiilin fâilinin ancak hakîm olabileceğini ve hikmeti terk etmeyen olması bakımından *hakîmin, kadîm olanın tek* olduğuna delâlet ettiğini de vurgular. Bkz. *Aynı yer*.

⁹⁶⁵ Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 323-4.

bilgiyi tevlîd etmesi ve nazar yoluyla meydana gelen bu ikinci bilginin ma‘rifetullâhı edindirmesinden dolayı zarûrî bilginin daha değerli (أفضل) olduğunu ifade eder.⁹⁶⁶

Bilginin, teolojik mükellefiyetlerin zeminine yerleştirilmesi; bir açıdan, bilgiye atfedilen doğruluk değerini; diğer bir açıdan ise teolojik alanın ma‘kûl, nesnel, açık-anlaşılır temelde değerlendirildiğini göstermektedir. Bu bağlamda Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin Allah'ı bilme imkânını ve gerekliliğini istidlâlî düzlemde ele alması ve bu bilginin varlığıyla teklîfin ma‘kûl ve mümkün olduğunu temellendirmesi, onun epistemolojisinde bilginin teolojik alanda değerine işaret etmektedir diyebiliriz.

B. AHLÂKÎ AÇIDAN BİLGİNİN DEĞERİ

1. Ahlâkın Bilişsel Temeli

1.1. Değerlerin Varlık Nedeni ve Nesnelliği

Ahlâkın bilgi temelinde ele alınması, ilk olarak ahlâkî doğruların veya değerlerin varlık nedeninin ne olduğu tartışmasına dayanmaktadır. Bilgi ve değer, varlık/olgu/olaylarla ilişkili olma durumundadır. "Akıl, varlık ve bilgiyi tamamlayan objektif bir nitelik"⁹⁶⁷ olarak değer, varoluş alanına, gerçeklik dünyasına aittir. Var olmayanın değerinden bahsedilemez. Bu sebeple bilmek, var olanın değerlere çevrilmesine ait bir davranıştır. Dolayısıyla bilen özne sadece değerleri kavramaz, bu

⁹⁶⁶ Nisâbü'rî, *Mesâil*, s. 323-4. İstidlâlî bilginin duyu bilgisinden üstün olup olmadığı tartışılan bir konudur. Kalânîsî, nazarî bilgiyi duyu bilgisinden üstün görürken; Eş‘arî, duyu bilgisini nazarî bilgiden üstün tutmuştur. Bkz. Bağdâdî, *Usûl*, s. 36.

⁹⁶⁷ İbrahim Aslan, "Kelâm'da Değer Tartışmaları Üzerine" *Dini Düşüncede Gelenek, Dönüşüm ve Gelecek*, Edt: Şaban Ali Düzgün-Tuğba Günel, İst.: Endülüs, 2017, s. 225.

bilgisiyle değer olmayanı da tespit eder.⁹⁶⁸ Bu bağlamda Kelâm tarihinde, ekoller arasındaki önemli farklılıklardan biri, iyi ve kötünün belirlenmesine yöneliktir. İyi ve kötünün ilâhî belirlenimle mi yoksa akıl ile mi olduğu meselesinde, ekollerin Tanrı tasavvuru ve bilgi kuramı önemli bir yer tutmaktadır.

Cebriye ve Eş'arî kelâmcılar, nesnel değerleri kabul etmemektedir. Onlara göre ahlâkî değerlerin varlığı akılla bilinemez. Çünkü şeylerin ya da fiillerin zâtına ait iyilik ve kötülük değerleri yoktur. İnsan şeriat olmaksızın bir fiilin iyi ya da kötü olduğunu bilemez. Değerlerin varlık nedeni Allah'ın irâdesidir. Dolayısıyla ahlâkî değerlerin belirleyicisi Allah'tır. Tanrısal öznelcilik (*teistic subjectivism*)⁹⁶⁹ olarak ifade edilen bu anlayışa göre, bir eylemin, iyi ya da kötü olarak kabul edilmesi, Allah'ın onu emretmesi ya da nehyetmesi ile ilişkilendirilmektedir.⁹⁷⁰

Değerlerin varlık nedeninin ilâhî kaynaklı olduğunu savunanların aksine; Ebû'l-Kâsım el-Belhî ve Mu'tezile, değerlerin varlık nedeninin, Allah tarafından insan tabiatına yerleştirilen akıl kaynaklı olduğunu savunmuşlardır. Buna göre, eşyanın hakikatinin sâbit olması,⁹⁷¹ bu olgusal gerçekliğe aklın delâleti ve bu delâletin imkânı; varlık, bilgi ve değer

⁹⁶⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, İstanbul: Ülken Yayınları, 2001, s. 195, 323

⁹⁶⁹ George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 55.

⁹⁷⁰ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 28; a.mlf., *el-Luma'*, s. 65 vd.; Bağdâdî, *Usûl*, s. 50; a.mlf., *el-Fark*, s. 274; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 86; a.mlf., *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 362; Cüveynî, *İrşâd*, s. 148 vd.; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I/75; ayrıca bkz. Fethi Kerim Kazanç, "Mu'tezilî Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münasebetine Bir Bakış", *O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 12-13, Samsun (2001), s. 242; Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 254-7.

⁹⁷¹ Belhî, *Makâlât*, s. 71, 229-30, 572; Kâdî Abdulcebbar, *Muğnî*, "en-Nazar ve'l-Ma'ârif" XII/45 vd.; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 46; Bağdâdî, *Usûl*, s. 32; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 20.

arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır. Dolayısıyla onlara göre, ahlâkî değerlerin belirlenimi, emir ve yasaklarla değil, yaradılıştaki Allah tarafından insana verilen akılla söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında zulüm, yalan gibi kötü fiiller, teklîfin hükümleriyle yasaklanmamış, aklen kötü olduğu için yasaklanmıştır.⁹⁷² Bu bakımdan vahyin (*teklîf*), değerler konusunda belirleyici değil; haber verici, yönlendirici veya açıklayıcı olduğu söylenebilir. Belhî'nin vahyi, belirleyici bir kriter olarak değil harekete geçirici anlamında *dâî* (داعية)⁹⁷³ olarak değerlendirmesi de bu kanaatimizi teyit etmektedir.

Değerlerin aklî olarak bilinebileceğini temel alan ahlâkî nesnelcilik, bazı İbâzîler'in anlayışlarında da görülmektedir. Belhî'nin aktarımıyla, onlara göre, Allah'ın rızasını amaçlamayan itaat fiilleri (*ta'at*) vardır. Ebû'l-Huzeyl'in de aynı düşüncede olduğu söylenmektedir.⁹⁷⁴ İbâzîler'den bir gruba göre, bir fiil, Allah'ın emrettiğine mutabıksa, Allah'a itaat amaçlanmaksızın yapılmış olsa dahi itaat anlamındadır. Bir başka ifadeyle, sadece Allah emrettiği için veya ödül ya da ceza dolayısıyla değil; ahlâkî gerekçelerle yapılan her fiil de Allah'a itaat kapsamındadır.⁹⁷⁵ Ayrıca Ebû Beyhes el-Hezem b. Câbir'e (ö. 94/713) atfedilen "ahlâkî değer yargılarının zorunlu olarak bilinmesi" fikri, Mu'tezile'nin ahlâk öğretisinin temeli olarak görülmektedir.⁹⁷⁶ Ebû

⁹⁷² Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 33, 124; a.mlf., *Makâlât*, s. 229-30, 552, 647; Kâdî Abdulcebbar, *Muğnî*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" VI/65, 102.

⁹⁷³ İbn Tâvûs, *Sa'du's-Su'ûd*, s. 315.

⁹⁷⁴ Belhî, *Makâlât*, s. 143; Eş'arî, *Makâlât*, s. 116; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 124.

⁹⁷⁵ Bkz. Meryem Attar, *İslam Ahlakı İslam Düşüncesinde İlâhî Emir Teorisi*, çeviri edt. Muammer İskenderoğlu, çev. Enver Şahin, İrfan Karadeniz, Zeynep Cerrah, Muhammed Nurullah Turan, Muhammed Enes Vural, Semra Tüfenkci ve Zehra Betül Ustaoglu, İst.: Litera Yayıncılık, 2019, s. 92.

⁹⁷⁶ Meryem Attar, *İslam Ahlakı*, s. 94-5.

Beyhes, hükmünün helâl ya da haram olduğunu bilmediği için haram işleyen kimsenin mazur görülemeyeceğini; çünkü bir kimsenin, bir şeyi, iyi ya da kötü olması açısından bilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.⁹⁷⁷ "Bu, bazı ahlâkî ilkelerin herkes tarafından zorunlu olarak bilindiğini ve vahyedilen yasadan habersiz olmanın ahlâksızlık için bir mazeret olamayacağını göstermektedir."⁹⁷⁸

Değerlerin nesnellliğini rasyonel temelde ele almaları, Mu'tezilî teorisyenlerin bilgi teorilerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü değerlerin öznelliğini savunmak, Sofistlerle özdeşleşmiştir.⁹⁷⁹ Sokrates ve Platon, bilginin imkânını reddeden subjektif karakterli sofist yaklaşımlara karşı, bilgiye dayanan objektif bir ahlâk felsefesi inşa etme çabasıdadır. Bu şekilde, bilginin ve buna bağlı olarak da eylemin (ahlâk) mâhiyetinin ortaya konulmasını amaçlamışlardır.⁹⁸⁰ Eşyanın bir hakîkatinin olması ve bunun bilinebilme imkânı, değerlerin de nesnel olduğunun, kişiden kişiye değişmediğinin kanıtıdır. Belhî'nin bilginin imkânını, eşyanın bir hakîkati olduğu temelinde ifade etmesi, başlı başına bilgiye değer atfettiğini göstermektedir.⁹⁸¹ Çünkü değer ifade eden kavram

⁹⁷⁷ Belhî, *Makâlât*, s. 150; Eş'arî, *Makâlât*, s. 122-3; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 117.

⁹⁷⁸ Meryem Attar, *İslam Ahlakı*, s. 95.

⁹⁷⁹ Doğan Özlem, *Etik Ahlâk Felsefesi*, İstanbul: İnkılâp, 2004, s. 19.

⁹⁸⁰ Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 52-53; Arda Denkel, *Düşünceler ve Gereçekler*, İstanbul, 2003, s. 127-128. Bu bağlamda Sokrates ve Euthyphro arasındaki diyalog akla gelmektedir. Diyalogun içeriği, "Bir şey Tanrı onu emrettiği için mi iyidir? Yoksa Tanrı onu iyi olduğu için mi emretmiştir?" önermeleri üzerine kurgulanmıştır. Bu diyaloga göre, değerler ve olgular arasındaki ilişkiyi temel alan ahlâk teorilerinin temeli Sokrates'e dayandırılmaktadır. Euthyphro diyalogu için bkz. Platon, *Euthyphro*, çev. Pertev Naili Boratav, İstanbul: Maarif Basımevi, 1958, ss. 12-20.

⁹⁸¹ Belhî, *Makâlât*, s. 71 (vr 5a).

ve fiiller, varlıkla ilişkili olarak anlam kazanmaktadır. Mu‘tezile’ye göre, ahlâkî değer yargılarının bu belirlenimi akla aittir. Bu sebeple aklen ortaya konulan bu nesnellik, ilâhî olanı da algılamayı sağlamaktadır.⁹⁸²

2. Belhî’nin Ahlâk Tasavvurunu Belirleyen Kavramlar

2.1. Husun-Kubuh/ Ta‘dîl-Tecvîr

Kelâmcılar, iyilik ve kötülüğün mâhiyet ve ölçüsüne ilişkin tartışmaları, iyilik ve güzellik anlamında *husun* (حسن), kötülük ve çirkinlik anlamında *kubuh* (قبح) ifadeleriyle kavramsallaştırmışlardır. "Husun-kubuh meselesini doğuran görüşler, aklın iyi ve kötü gibi ahlâkî değerler için bir kaynak olduğunu göstermektedir."⁹⁸³

Nesnel ahlâk teorisini benimseyen Mu‘tezile’ye göre husun ve kubuh, akılla bilinir.⁹⁸⁴ Ebû'l-Kâsım el-Belhî ve bazı Bağdâtlı kelâmcılara göre, husun ve kubuh, şeylerde ve fiillerde içkin olması anlamında, şeylerin ve fiillerin tabiatlarını meydana getiren varlıksal terkinin bir parçası olarak ele alınmıştır.⁹⁸⁵ Bu açıdan Basra ve Bağdât ahlâk teorileri farklılaşmıştır. Basralılar, husun ve kubuhu, fiili oluşturan temel bir nitelik ya da fiilin değerini belirleyici neden olarak görmezler. Ebû Hâşim el-Cübbâi ve Abdulcebbâr’a göre ma‘nanın varlığından dolayı kötülük iyilikten ayırt edilmez.⁹⁸⁶ Bu anlamda daha önceleri Bağdât çevresi, ahlâkî nitelikleri fiillerde bulunan ma‘nalara atfederek *me‘ânî* kavramsallaştırmalarını yapmışlardır. Buna göre, onlar için kötü olarak

⁹⁸² Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *Muğnî*, "et-Ta‘dîl ve’t-Tecvîr" VI/64; "el-Aslah" XIV/152.

⁹⁸³ Murat Memiş, *Mu‘tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, s. 140.

⁹⁸⁴ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 33, 124; a.mlf., *Makâlât*, s. 229-30, 552, 647; Kâdî Abdulcebbâr, *Muğnî*, "et-Ta‘dîl ve’t-Tecvîr" VI/102.

⁹⁸⁵ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 310; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III/310, 314.

⁹⁸⁶ Kâdî Abdulcebbâr, *Muğnî*, "et-Ta‘dîl ve’t-Tecvîr" VI/54.

gerçekleşmiş bir fiilin farklı bir biçimde iyi olarak gerçekleştiğini düşünmek söz konusu olamaz. Bu kavramsallaştırmanın ilk olarak tabiatçı görüşleriyle öne çıkan Muammer b. Abbâd (ö. 215/830) tarafından yapıldığı⁹⁸⁷ ve Bağdât kelâmcılarının aynı görüşü paylaştığı ifade edilse de; Basralı mütekaddimûn Mu‘tezilî ulemâ ve takiben Ebû Ali el-Cübbâî’de de kavramın izlerine rastlanmaktadır.⁹⁸⁸

Belhî’ye göre kötü oluş, eylemlerin niteliği ya da tabiatına bağlı olarak belirlenir.⁹⁸⁹ Ona göre eylemin niteliği genellemeyi gerektirebilir. Çünkü kötü oluşun

⁹⁸⁷ Belhî, *Makâlât*, s. 164; Eş‘arî, *Makâlât*, s. 281.

⁹⁸⁸ İbn Metteveyh, *Tezkira*, s. 315. Ebû Hâşim el-Cübbâî ise iyi ve kötüyü fâilin durumuyla ilişkilendirmek anlamında *hal teorisini* ortaya koymuştur. Hal teorisi, ma‘na teorisinden, fiilin ve fâilin durumu açısından farklılaşmaktadır. Ebû Hâşim’e göre bir fiilin bir kimseye haz veriyorken başka bir kimseye acı vermesi, onun için aynı ma‘nanın hem acıyı hem hazzı temsil ettiğini göstermektedir. Burada daha öznel bir yaklaşım sergilenmiştir. Bağdâtlılar ve onları takip edenler tarafından, nesnel anlamda ma‘nanın fâile göre değişmeyeceği, her durumda fiilin özü itibarıyla nasılsa öyle olduğu savunulmuştur. Belhî için eylemin tabiatı fâille ilişkili değildir. Örneğin, ona göre zulüm, fâilinden bağımsız olarak kötüdür. Yani fiil olarak zulüm, kendindeki tikel özellikten dolayı kötüdür. Kādî Abdulcebbâr ise bir fiilin türünün acı ya da haz içerdiğini belirleyen şeyin fâil olduğu noktasında Ebû Hâşim’le mutabıktır. Ancak o, iyi ve kötünün ahlâkî değerinin kriterinin fâil olduğu tezini reddetmiştir. Nîsâbûrî ise bu konuda Ebû Hâşim’le aynı düşünmektedir. Ebû Ali el-Cübbâî ise Ebû Hâşim el-Cübbâî’den farklı olarak bir fiilin türünü belirleyen ma‘naların söz konusu olabileceğini savunmuştur. Bkz. Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 297.

⁹⁸⁹ Kādî Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 310; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III/310, 314. Ahlâkî yargılar ve fiillerin tabiatları arasında ilişki kurulduğunda, cisimlere doğa atfeden

eylemdeki içkinliği, eylemden olumsuzlanamaması anlamına gelmektedir. Örneğin, özünde kötü olan bir eylem, hangi şartta, hangi amaçla ve nedenle gerçekleşirse gerçekleşsin kötüdür. Eylemin haksız yere gerçekleşmesi veya meşru olması sonucu değiştirmez.⁹⁹⁰ Özünde kötü bir eylem olan öldürme, bu konuya en güzel örnektir. Ahlâkî mutlakçılık (*ethical absolutism*) olarak değerlendirilen bu anlayışa göre; öldürme gibi bazı eylem türleri özünde kötüdür. Bu sebeple bu tür eylemler, amaç, şart, durum, sebep ne olursa olsun kötüdür.⁹⁹¹ Haksız yere adam öldürme, ölüm cezası verilen bir kimsenin öldürülmesi (kısas) ve hak etme gerekçesi gibi meşru bir nedenle adam öldürme fiilleri arasında özü (zâtı) itibarıyla hiçbir fark yoktur. Çünkü öldürme eylemi, gerekçeler ne olursa olsun sert birtakım araçlarla insan hayatının sona erdirilmesini ifade etmektedir.⁹⁹² Dolayısıyla Belhî'ye göre, her araz için geçerli olmak üzere, kötü olarak var olan bir şeyin iyi olması mümkün değildir.⁹⁹³ Bu sebeple Basrahlıların ifadelendirdiği gibi bir şey bazen

kelâmcıların, ahlâkî yargılar konusunda da eylemlerin kendilerinden kaynaklı olarak iyi ve kötü olduğunu düşündükleri ifade edilmiştir. Bkz. Yunus Cengiz, "Atomculuktan Ahlâk Felsefesine: Kelâmcıların Bilimsel Bir Teoriyi Kullanma Biçimleri", *Bilim Tarihi ve Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. Ömer Bozkurt, Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2016, s. 282.

⁹⁹⁰ Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 354.

⁹⁹¹ George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar*, Oxford: Clarendon Press, 1971, s. 64; Fethi Kerim Kazanç, "Mu'tezilî Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münasebetine Bir Bakış", s. 264.

⁹⁹² George F. Hourani, "Juwaynî's Criticisms of Mu'tazilite Ethics" *Reason and Tradition Islamic Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, s. 131; Fethi Kerim Kazanç, "Mu'tezilî Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münasebetine Bir Bakış", s. 265.

⁹⁹³ (في كل عرض إن ما وجد و كان قبيحا، كان لا يجوز أن يوجد فيكون حسنا) Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 354.

iyi bazen kötü olamaz. Ayrıca kötü olarak bilinen bir eylemin kötü olması hem kendisinden dolayı hem de bir tür olarak o türe ait özel şey sebebiyledir.

Benzer şekilde, konuyu hareket açısından değerlendiren Belhî, kötü olarak meydana gelen bir hareketin iyi olarak meydana gelmesinin mümkün olmadığını ifade etmiş; kötü ve iyi olarak iki eylem türünün farklı olduğunu, birbirinin benzeri olmadığını belirtmiştir.⁹⁹⁴ Çünkü aynı tür fiillerin bazen iyi bazen kötü olması, Belhî ve Bağdâtlılar'a göre itaat ve itaatsizliğin aynı türe ait olmasını gerektirir. Bu da onlara göre mümkün değildir. Basralılar ise itaat ve itaatsizliğin aynı tür fiil olduğunu ifade etmişlerdir.⁹⁹⁵

Belhî bu konuda, özellikle "eylem türü/tabiatı/niteliği" üzerinde durmasına rağmen, onun ve Bağdâtlılar'ın ahlâkî değer teorisi, Basralılar ve Kādî Abdulcebbar tarafından fiillerde yönler açısından eleştirilmiştir. Cübbâiler'e göre husun ve kubuh, eylemlerin hükümlerinin zatî nitelikleri olmayıp sahip oldukları durumlarla (وجوده) ilişkili vasıflardır.⁹⁹⁶ Yani iyi ve kötü, eylemlerin zâtına ve cinsine ilave sıfatlardır ve fiil, eylemin gerçekleştiği şart dikkate alınarak iyi ya da kötü şeklinde kategorilendirilmektedir.

⁹⁹⁴ Nisâbûrî, *Mesâil*, s. 210, 354, 357.

⁹⁹⁵ Belhî, *Makâlât*, s. 470; Eş'arî, *Makâlât*, s. 271. Benzer şekilde Basralılara göre, elem olarak bilinen bir şey bir kimseye acı verirken başka birine zevk verebilir. Örneğin, uyuz hastalığına yakalanmış bir kimse için kaşınmak zevk verirken, normal şartlardaki bir kimse için bu, acı hissetmesine sebep olmaktadır. Belhî bu yaklaşımdan kaçınır. Onun yaklaşımına göre değerlendirdiğimizde; şartlar ne olursa olsun kaşınmak özü itibarıyla insana acı verir. Çünkü ona göre, taklîdin ilim cinsinden, hareketin sükûn cinsinden olmadığı gibi elem, lezzet cinsinden değildir. Nisâbûrî, *Mesâil*, s. 166-7, 173, 303-4.

⁹⁹⁶ Kādî Abdulcebbar, *Muğni*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" VI/70; a.mlf., *Şerh*, s. 564.

Kādî Abdulcebbar, bu görüşü "fayda-zarar" temelinde değerlendirmektedir. Zararın kendisi zulüm olabilmektedir; fakat burada zararı aşan bir fayda söz konusuysa adâlet olarak değerlendirilir. Dolayısıyla ona göre, hasen olan şey nihai olarak *fayda*, kabîh olan şey ise *zarar* olması açısından ele alınmaktadır. Basralılara göre bir eylemi kötü yapan yönler; zarar, zulüm, abes, yalan, küfran-ı nimet, cehâlet, kabîh olanı irâde, kabîh olanı emir ve kişiyi gücünün yetmediği şeyle sorumlu tutmadır (*teklîf mâ lâ-yutak*). Onlara göre bir eylemi iyi yapan yönler ise adâlet, fayda, doğruluk ve iyi olanı irâdedir.⁹⁹⁷ Bu da iyi ve kötünün emir ve yasaklardan önce geldiğini gösterir.⁹⁹⁸ Yön teorisini,⁹⁹⁹ eve girme ve secde etme fiilleriyle örneklediren Abdulcebbar, izinsiz olarak bir eve girmenin kötü, izin dahilinde girmenin iyi bir fiil olması; Allah'a secde etmenin iyi, şeytan için

⁹⁹⁷ Kādî Abdulcebbar, *Muğnî*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" VI/61, 64, 77. Kādî'da ahlâkî önermelerin temelinde yer alan yarar ve zarar kavramlarının neye denk geldiği ile ilgili bir çalışma için bkz. Yunus Cengiz, "Kādî Abdulcebbar'da Ahlâkî Önermelerin Kaynağı", İslam Düşüncesinde *Ahlâkî Önermelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş & Mervener Yılmaz, Ankara: İlem, 2016, s. 11.

⁹⁹⁸ Mu'tezile'ye göre husun ve kubuhun ortaya konulması akılla olmakla birlikte bir eylemin bütün yönlerini bilmek için vahye de ihtiyaç vardır. Bu sebeple onlar, husun ve kubuhu aklî ve şer'î olarak tasnif ederler. Bkz. Kādî Abdulcebbar, *Muğnî*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" VI/58; ayrıca bkz. İbrahim Aslan, "Mu'tezile'nin Şeriat Yorumu", *Usul ve Esaslarıyla Mu'tezile'ye Giriş*, ed. Yunus Cengiz-Ömer Türker, İstanbul: Endülüs, 2019, ss. 407-45.

⁹⁹⁹ Yön (وجه) teorisini benimseyen Basralılar ve Kādî Abdulcebbar'ın, eylemde söz konusu "yön" gerçekleşmeden önce eylemin iyi ya da kötü olduğuna dair hüküm verilemeyeceğine dair yaklaşımları, belli bir oranda ahlâkî izâfiliği kabul etmek olarak ifade edilmiştir. Bkz. İlyas Çelebi, *Akılcılık ve Kadî Abdulcebbar*, s. 274.

yapılan secdenin kötü bir fiil olması şeklinde izah ederek Belhî'nin iddialarının geçersiz olduğuna işaret eder.¹⁰⁰⁰ Özetle, husun ve kubuh olarak nitelendirme konusunda, Mu'tezilî teorisyenler arasında farklılık bulunmaktadır. Basralılara göre ölçüt, fayda ve zarar; Belhî'ye göre ise eylemin kendi özsel niteliğidir. Her iki yaklaşım da husun ve kubuh konusundaki değerlendirmenin aklî olduğu, nakille belirlenmediği konusunda ise mutabıktır.¹⁰⁰¹

Basralılar ve Belhî arasında mutabık olunan diğer bir nokta ise temel ahlâkî hükümlerin zorunlu; eylemin değerinin ise istidlâlî bilgi olmasıdır. Bu bağlamda eylemlerin iyi ya da kötü oluşu zarûrî olarak bilinir. Aklın varlığıyla kınama, övgü ve hak etmenin (*istihkâk*) söz konusu olması, aynı zamanda iyi ve kötü eylemin hak ettiği değerden de anlaşılabilirliğini göstermektedir. Kötü bir eylem, yergiyi (*zem*) hak ederken iyi bir eylem hak etmez.¹⁰⁰² Yani yapılması aklen övülen şey iyi, aklen kınanan şey kötüdür. Maksada uygunluk-aykırılık, tab'a uygunluk-aykırılık, zorluk-kolaylık,

¹⁰⁰⁰ Kādî Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 310. Kādî Abdulcebbâr, iyinin bilinmesinin kötünün bilinmesi sayesinde olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda husun ve kubuhu ma'kûlât alanında ele alarak, kötünün anlaşılabilir gerekçelerle (*li-vucûhin-ma'kûl*) kötü olduğunu, bu ma'kûl gerekçeler yerine geldiğinde eylemin değerinin "kötü" olarak belirlendiğini ortaya koyar. Nihayetinde eylemi kötü kılan tüm gerekçeler ortadan kalktığında o eylem iyi olur. Kādî Abdulcebbâr, *Muğnî*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" VI/59.

¹⁰⁰¹ Kādî Abdulcebbâr, *Muğnî*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" VI/64-65.

¹⁰⁰² Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 38, 123; a.mlf., *Makâlât*, s. 558, 646; Kādî Abdulcebbâr, *Muğnî*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" VI/9.

olgunluk-eksiklik, övgü-kınama, mükafat-ceza vb., husun-kubuh tanımında söz konusu olan kriterlerdir.¹⁰⁰³

Mu‘tezilî düşüncede, husun ve kubuh problemi, ta‘dîl ve tecvîr kapsamında adâlet prensibinin de temel meselesidir. Allah’ın âdil olduğunun temellendirilmesi, husun ve kubuh meselesinin açıklığa kavuşturulmasıyla ilişkilidir. Onlara göre, Allah’ın zulüm işlemeyeceği ve kabîh iş yapmayacağı yani zulüm ve kötü olanın Allah için imkânsız olduğu kabul edilmeden, O’nu âdil ve hakîm olarak nitelemek mümkün değildir.¹⁰⁰⁴ Belhî’ye göre, mutkan, muhkem, müdebber ve muntezam fiillerden elde ettiğimiz bilgi, gücü yetiyor olsa da fâilinin hikmet ve adâletin hilâfına fiil yapmamasına delâlet eder.¹⁰⁰⁵

Mu‘tezile bu noktada, Allah’ın fiillerinde kabîh olup olmama durumunu tartışmıştır. Allah’ın kötü olanı yaratıp yaratmadığı meselesi, *imkân*, *adâlet*, *ilim* ve *kudret* kavramları bağlamında ele alınmıştır. Öncelikli olarak kudretten yola çıkan Mu‘tezilî bilginler, Allah’ın kötüyü meydana getirme kudretinin olup olmadığını sorgular. Nazzâm, Allah’ın kötü olanı yaratmaya kâdir olmadığını; çünkü kötülüğün zâta has bir sıfat olduğunu; bu sebeple fiil olarak Allah’a izâfe edilmesinin imkân dahilinde olmadığını iddia etmiştir. Ona göre, Allah’ın eylemlerinde bir kötülük olduğunu imkân dahilinde görmek, engellenmesi gereken başka bir kötülüğe yol açmaktadır. Bu ise Allah’ın âdil olmasıyla çelişir. Ebû Ali el-Esvârî (ö. 240/854), Nazzâm’ın bu yaklaşımını benimsemiş, Allah’ın, yapmayacağını bildiği ve haber verdiği konuda kâdir olmasının mümkün olmadığını; kudreti hem yapma hem yapmama konusuna uygun olan varlığın insan olduğunu eklemiştir. Câhız da benzer şekilde düşünmektedir. Bu bakımdan söz

¹⁰⁰³ Ali Bardakoğlu, "Husn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâturîdî", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 1987, cilt: 5, sayı: 4, s. 60-1.

¹⁰⁰⁴ Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 301; İlyas Çelebi, *Akıcılık ve Kadı Abdulcebbar*, s. 265.

¹⁰⁰⁵ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 110; a.mlf., *Makâlât*, s. 633.

konusu üç ismin; Cebriye, Haşviyye, Mürcie ve Râfızıyye ile aynı görüşü paylaştıkları ifade edilmiştir.¹⁰⁰⁶

Ebû'l-Huzeyl, Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâi ise Allah'ın kötü olanı yapmaya kâdir olduğunu; fakat hikmetinden dolayı bunu yapmadığını ifade etmektedir. Kādî Abdulcebbar *vucûh* (yönler) teorisiyle fiilin önceliğine işaret ederek, hasen ve kabîh olma durumunun değişebileceğini ve her iki durum için de fiile kâdir olmanın söz konusu olabileceğini belirtir. Yani Allah için kötü olana kudret, imkân içermesi anlamında söz konusudur; fakat O, kötü olanı irâde etmez. Burada Kādî, konuyu Allah'ın âlim olmasıyla ilişkilendirmekte ve O'nun hem kötü olanı hem de kendisinin kötü olanı yaratmaktan müstağni olduğunu bildiğini; dolayısıyla bu bilgisinin zıddını yapmasının mümkün olmadığını açıklamaktadır.¹⁰⁰⁷ Kādî Abdulcebbar, bu konuda, naklî delillendirmelerde de bulunmaktadır. Ona göre, âyetlerde¹⁰⁰⁸ Allah'ın kötü olan fiillere kâdir olmamasından değil; bu fiilleri yapmamasından bahsedildiğine işaret edilmektedir.¹⁰⁰⁹ Görüldüğü üzere genel anlamda Mu'tezilî yaklaşım, Allah'ın kötü olanı yapmaya kâdir olmasını imkân bağlamında ele almıştır. Buna göre O'nun eylemleri kötüyü içermez; çünkü O, kötü olanı irâde etmez. Belhî'nin aktardığına göre, Bişr b. Mu'temir, Ebû Mûsâ, Ca'fer b. Mübeşşir ve Ca'fer b. Harb ve İskâfî ve onlara tâbi olan Bağdâtlılar'a göre, Allah'ın zulme ve yalana kâdir olmasını mümkün gören kimse, kâfirdir.¹⁰¹⁰

¹⁰⁰⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 383; Kādî Abdulcebbar, *Muğnî*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" VI/127; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 63, 67.

¹⁰⁰⁷ Kādî Abdulcebbar, *Muğnî*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" VI/128; a.mlf., *Şerh*, s. 302.

¹⁰⁰⁸ Nisâ, 4/40; Fussilet, 41/46; Kehf, 18/49.

¹⁰⁰⁹ Kādî Abdulcebbar, *Muğnî*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" VI/127-129, 177-178; a.mlf., *Şerh*, s. 302, 313-317. Bkz. İlyas Çelebi, *Akılçılık ve Kadî Abdulcebbâr*, s. 276.

¹⁰¹⁰ Belhî, *Makâlât*, s. 381.

Belhî, Allah'ın kötüyü irâde etmediğini insan fiilerinden hareketle temellendirmeye çalışmaktadır. Bu konuda o, Kur'ân'ın iyi olanı yapmayı emreden; kötü olanı yapmayı yasaklayan âyetlerini temel almaktadır.¹⁰¹¹ Buna göre, insanın kötü nitelikli eylemlerde bulunması, kendisinde bulunan tabiat dolayısıyla olmuş olsaydı, Allah'ın hem insanı bu yapıda yaratması hem de yapısında olanı gerçekleştirmesine yasak getirmesi gibi çelişik bir durum meydana getirecektir. Bir başka ifadeyle Allah, insana, insanda yarattığı şeyin zıddını emretmiş ve yine insanda yarattığı birtakım fiillerden onu men etmiş olacaktır ki bu, muhaldir. Dolayısıyla insanın iyi ve kötü fiilleri, irâdesi çerçevesinde insanın kendisine aittir. Bir başka açıdan, insanın kötüyü yapması yasaklanmasına rağmen; Allah'ın kötüyü irâde edebileceğini kabul etmek, Allah'ı emrettiği şeyin zıddını gerçekleştirmekle vasıflamak demektir. Bu ise mümkün değildir. Söz konusu bu temellendirmeler, Allah'ın kötü fiilleri yapmaktan uzak ve münezzehe olduğuna delâlet etmektedir.¹⁰¹² Belhî, böylece Allah'ın ma'lûm olana herhangi bir müdahalesinin söz konusu olmayacağını belirtmektedir.¹⁰¹³ Bu bağlamda, Belhî'nin, Allah'tan irâde ve kudreti¹⁰¹⁴ nefyetmesinin; fiilleri konusunda insan sorumluluğuna tutarlı bir zemin oluşturma amacına matuf olduğu görülmektedir.

¹⁰¹¹ Örnek olarak bkz. Nahl, 16/90.

¹⁰¹² Bkz. Belhî, *Tefsîr*, s. 253-4; ayrıca bkz. Râzî, *Tefsîr*, 14/327-328. Belhî, Âdem ve Havva'nın cennetten çıkmasının ve diğer günahların, şeytan sebebiyle olduğunu savunanlara karşı bir kanıt olarak ise A'râf, 7/27. âyetini gösterir. Onlara göre insanları yanlışla sürükleyen şeytan olduğuna göre, bu âyet, Allah'ın kötü fiiller işlemekten uzak olduğuna delîldir. Belhî, *Tefsîr*, s. 219.

¹⁰¹³ İsferyâinî, *et-Tabsîr*, s. 85.

¹⁰¹⁴ Belhî'ye göre, Allah'ın hayy olmasını gerektiren ve buna delâlet eden şey, O'nun âlim ve kâdir olmasıdır. Buna göre, hayy olma hem bilme hem de fiilde bulunmayı

Rasyonel bir ahlâk anlayışına sahip olan Mu'tezile, ilâhî fiilleri de ahlâkî bir kategoride görmesinden dolayı husun-kubuh kavramsallaştırmasına gitmiştir. Onlar açısından bir fiile iyi niteliğini veren özsel değerde herhangi bir değişim söz konusu olmadığı için fiilin fâilinin insan ya da Allah olması arasında fark görülmemektedir. Bir başka ifadeyle, ahlâkî hakikatler konusunda belli sâbiteler olduğundan ve bu sâbitelerin hem insan fiilleri hem de ilahî fiiller için geçerli olduğundan bahsedilmektedir.¹⁰¹⁵ Dolayısıyla Mu'tezilî yaklaşıma göre, ahlâkî değer taşımayan hiçbir fiil, ilâhî değildir.¹⁰¹⁶ Belhî ve Mu'tezile'nin ilâhî fiilin kötü olanı kapsamadığı ve bunun mümkün olmadığı savunuları ise onların aslah anlayışında kendini göstermiştir.

kapsamaktadır. Allah'ın kâdir olması, O'ndan fiilin câiz olması anlamına gelmekteyken; aynı zamanda O'ndan câiz olan fiil de O'nun kâdir oluşuna delâlet etmektedir. "O'ndan câiz olan fiil, O'nun kâdir oluşuna delâlet etmektedir" ifadesi, meselenin insan bilgisine ilişkin kısmı için söz konusu edilmektedir. Zira kişinin Allah'ın kâdir oluşunu bilmesi, istidlâlen mümkündür. Belhî'nin Allah'tan kudreti nefyetmesinin sebebi de bu şekilde açıklık kazanmaktadır. Çünkü hakîkî mânâda insanın Allah'ın kâdir oluş mâhiyetini bilmesi ve buna şahit olması mümkün değildir; bu bilgiye ancak istidlâlen ulaşabilir. Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 94, 97; a.mlf., *Makâlât*, s. 616, 619-20; İbn Fûrek, *Mücerred Makâlât*, s. 116.

¹⁰¹⁵ Kādî Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 43; a.mlf., *Muğnî*, "el-Aslah" XIV/14.

¹⁰¹⁶ Sinan Öge, *Allah'tan Âleme İlâhî Fiiller*, s. 108.

2.2. Salâh-Aslah/ Tanrı ve Ahlâkîlik

Mu‘tezilî düşüncede, kabîh kavramının; güç yetiren kimsenin, yaptığı zaman kınanmaya (*zemm*) müstehak olacağı fiil¹⁰¹⁷ şeklinde tanımlanması ve vâcibin zıddı¹⁰¹⁸ şeklinde konumlandırılması, Allah’ın fiillerinin, ulûhiyetin bir gerekliliği olarak mahza iyi olduğunu ilkesel bir temelde açıkça ortaya koymaktadır.

Mu‘tezilî düşüncede, *aslah* olarak ifadelendirilen bu ilke dolayısıyla Allah, adâleti gereği teklîfe muhatap kıldığı insana dönük bütün fiillerinde en doğru/en uygun/en faydalı (الاصح)¹⁰¹⁹ olanı yaratmak zorundadır.¹⁰²⁰ Onlara göre, Allah’ın insana fayda vermeyen şeyi yaratması câiz değildir.¹⁰²¹ Adâlet doktrini bağlamında ele alınan bu ilkeye göre; (i) Allah’ın bütün fiilleri mahza iyidir; kötülük O’nun için söz konusu değildir. (ii) O, kendisi için zorunlu (*vâcib*) olan şeyi yapar. Bu bağlamda, (i) teklîfi oluşturan ilkelerin

¹⁰¹⁷ Kādî Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 41; a.mlf., *Muğnî*, "el-Aslah" XIV/12.

¹⁰¹⁸ Sinan Öge, *Allah’tan Âleme İlâhî Fiiller*, s. 96. Krş. Kādî Abdulcebbâr, *Muğnî*, "el-Aslah" XIV/9.

¹⁰¹⁹ İnsanlar için en uygun/en faydalı/en iyi/en doğru olan şey olarak ifade edilen *aslah*, kendisiyle mutluluk duyulan fayda anlamında *salâh* kavramından türetilmiştir. Salâh ve aslah birbirinin yerine kullanılmakla beraber *vucûb alellah* konusunda kullanım farkına rastlanılmaktadır. Bkz. Kādî Abdulcebbâr, *Muğnî*, "el-Aslah" XIV/33-5.

¹⁰²⁰ Mu‘tezile’nin aslah anlayışı, Mâtürîdîler ve Eş‘arîler tarafından eleştirilmiştir. Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 107, 166; Nesefî, *Tabsıra*, II/334 vd.; a.mlf., *Temhîd*, s. 123; Şehristânî, *Nihâyetü’l-İkdâm*, s. 390; Cüveynî, *İrşâd*, s. 237-42; Râzî, *Muhassal*, s. 222-3; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III/ 336 vd.; ayrıca bkz. Hülya Alper, "Mâtürîdî’nin Mu‘tezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda Mıdır?", *Kelâm Araştırmaları*, 11:1 (2013), ss. 17-36.

¹⁰²¹ Belhî, *Makâlât*, s. 334.

Allah'ın elçileri vasıtasıyla insanlara tebliğ edilmesi, (ii) insanın bunları kabul ya da reddetmesinin imkân dahilinde olması, (iii) iyi eylemde bulunanların mükafatlandırılması, kötü eylemde bulunanların ise cezalandırılması Allah için zorunludur.¹⁰²²

Bağdât ve Basra Mu'tezilesi, Allah'ın bütün fiillerinin *salâh/aslah* temelinde olduğu konusunda ortak bir kanaate sahiptir. Allah'ın âdâleti kapsamında ele aldıkları bu konu, Allah'ın âlim, hakîm, kâdir, rahîm ve cevâd olmasıyla ilişkilendirdikleri bir perspektif taşımaktadır. İki ekol arasındaki ihtilaf ise Allah'ın en iyi olanı (*aslah*) yapma zorunluluğu ve bu zorunluluğun kapsamı hakkındadır. Basralılar, Allah'a dînî alanda aslahı vacip görürken; Bağdâtlılar bu vucûbiyetin sınırlarını dînî ve dünyevî alanı kapsayacak şekilde geniş tutmuşlardır. Fakat iki ekolün âlimleri kendi içlerinde de farklı kanaatlere sahiptir. Örneğin Bağdâtlılar'ın aslah anlayışını savunanlar arasında Nazzâm, Ebû'l-Huzeyl, Esvârî ve Câhız gibi Basralı Mu'tezilîler (*ashâbu'l-aslah*) bulunmaktadır. Bağdât ekolünden Bişr b. Mu'temir ve ona tâbî olanlar ise Dırâr b. Amr ve Hafs el-Ferd ile birlikte *ashâbu'l-lutf* olarak isimlendirilmişlerdir. *Ashâbu'l-aslah* karşıtı olan bu kimseler, Allah'ın her konuda aslah olanı yapmasını zorunlu görmez. Allah'ın âleme/insana ilişkin fiillerinde aslah olanı yaptığını kabul etmek Allah için söz konusu edilemez (*muhâl*). Zira bu, O'nun lütfuna ve kudretine sınır getirmek demektir. Allah'ın lütfu ve kudreti ise sınırsızdır. Allah'a vâcip olan, insanların dînî yükümlülüklerini yerine getirecek kadar aslah olanı yapmasıdır.¹⁰²³

Ashâbu'l-aslah'ın ilk temsilcilerinden Nazzâm'a göre Allah, insanlar için daima en iyi (*aslah*) olanı yapmaktadır. Nazzâm, Allah'a noksanlık atfî gerektireceği

¹⁰²² Belhî, *Makâlât*, s. 324; Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 301; İbn Hazm, *el-Fasl*, II/676.

¹⁰²³ Hayyât, *İntisâr*, s. 115; Belhî, *Makâlât*, s. 325; Eş'arî, *Makâlât*, s. 209; Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 520; İbn Hazm, *el-Fasl*, II/672-4.

endişesiyle, Allah'ın zulme ve daha az iyi olanı yapmaya kâdir olduğunu kabul etmez. Çünkü bu tür eksiklikler insana ait özelliklerdir. Ayrıca Allah lütfuyla, en iyi olanı var etmiştir. Buna göre, Allah'ın daha iyisini yapabileceğini düşünmek; mutlak kudretinde ve lütfunda sınırlama yaptığı anlamına geleceği için Allah için söz konusu edilemez. Bir başka ifadeyle, Nazzâm'a göre, cömert olanın bağışlayacağı (*infâk*) şeyi biriktirmemesi gerekir. Allah'ın fiilleri de O'nun cömert olduğunu göstermesi açısından, en iyi ve en faydalı olandır. Ayrıca ona göre, insanlar için aslah olduğunu bildiği halde, Allah'ın, gören, sağlıklı ve zengin kimseleri; kör, sağlıksız ve fakir yapması mümkün olmadığı gibi bunun zıddı da mümkün değildir.¹⁰²⁴ Allah'ın, insanın yararına olanın (*aslah*) dışında bir şey yapmaya kâdir olmadığını savunan bu düşünceye göre, Allah sadece en iyi olanı yaratmıştır. Dolayısıyla Allah'a aslah olanı yapma zorunluluğu veren, Allah'ın kendi adâleti olmaktadır.¹⁰²⁵ Ebû'l-Huzeyl'e göre ise Allah, kötü olan bir şeyi yapmaya kâdir olmakla nitelenir. Fakat Allah, o şeyin kötü olduğu bilgisiyle bu fiili yapmaz. Ona göre Allah'ın kâdir olduğu lütfun bir sınırı (*küll ve cem*) bulunmaktadır. Dolayısıyla, Allah'ın yapmış olduğundan daha iyi bir şey yoktur. Bir başka ifadeyle Allah, en iyi olanı (*aslah*) yaratmıştır; bundan daha iyi (*aslah*) olanı yaratmaya muktedir değildir.¹⁰²⁶ Aslah konusunda mutabık olsalar da; Allah'a isnat etme açısından geliştirilen bu iki farklı düşünce sonraki âlimleri etkilemiştir. Nazzâm, bu konuda, Allah'ın kötülüğe kâdir

¹⁰²⁴ Kādî Abdulcebbar, *Muğni*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" VI/127; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 97; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 64; R. Brunschvig, "Mutezile ve Aslah", çev. Hulusi Arslan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II*, İnönü Üniv. (2002), sayı: 4, s. 239-40.

¹⁰²⁵ Bkz. Eric Lee Ormsby, *İslâm Düşüncesinde 'İlâhî Adâlet' Sorunu (Teodise)* Gazâlî'nin 'Mümkün Dünyaların En İyisi' İfadesi Üzerine Bir Tartışma, çev. Metin Özdemir, Ankara: Kitâbiyât, 2001, s. 219.

¹⁰²⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 211; Kādî Abdulcebbar, *Muğni*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" VI/128

olmadığı ve Allah'ın lütfuna bir sınır tayin edilemeyeceği hususunda Ebû'l-Huzeyl'den ayrılmıştır.

Ebûl-Kâsım el-Belhî, aslah teorisinin geniş bir çerçevede ele alınması konusunda başat bir konuma sahiptir. Belhî, aslah fikrini, Allah'ın teklîfe muhatap kıldığı insana karşı, dînî ve dünyevî her alanda, en uygun/en doğru/en faydalı/en gerekli olanı yapma zorunluluğu olması bakımından ele almaktadır. Buna göre, Belhî düşüncesi açısından aslah olanın kapsamının yalnızca teklîfle sınırlandırılmadığı; kozmolojik, ontolojik, epistemolojik ve ahlâk alanlarıyla da ilişkili bir şekilde değerlendirildiği görülmektedir.¹⁰²⁷ Belhî'nin bu yaklaşımı, Bağdat ekolü tarafından çoğunlukla benimsenmiştir.¹⁰²⁸ Bu çerçevede savunulan aslah fikrinin, Belhî'den önce, Nazzâm ve

¹⁰²⁷ Belhî ve ashâbu'l-aslah'ın her alanda geçerli gördüğü aslah fikrinin, daha sonraları Gazâlî'nin (ö. 1111), "imkânda, var olandan daha mükemmeli yoktur (*leyse fî'l-imbân ebda'u mimmâ kâne*)" yaklaşımında etkili olduğu ifade edilmiştir. Benzer şekilde Leibniz'in (ö. 1716), "mümkün dünyaların en iyisi (*die beste aller möglichen Welten*)" fikri ve Malabranche'ın (ö. 1715) eksiklikleri olsa da var olan dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu savunması söz konusudur. Bkz. Gazâlî, "Mümkün Âlemlerin En İyisi", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2014, s. 404-5; Eric Lee Ormsby, *İslâm Düşüncesinde 'İlâhî Adâlet' Sorunu (Teodise)*, s. 43, 46-7; Robert Brunschvig, "Mutezile ve Aslah", s. 235, 248. Fakat bu düşünürlerin yaklaşımlarında, "Tanrı'nın mümkün dünyaların en iyisini yaratmış olmasının mutlak bir zorunluluk olarak görülmediği" ifade edilmiştir. Sibel Kaya, *Mu'tezile'de "Vücûb Alellah" Düşüncesi*, s. 164-6.

¹⁰²⁸ Kādî Abdulcebâr, *Şerh*, s. 310; a.mlf., *Muğnî*, "el-Aslah" XIV/55-6; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 133.

Ebû'l-Huzeyl tarafından ifade edilmesi,¹⁰²⁹ düşüncenin kökenlerini göstermesi bakımından önemli olmakla birlikte; aslah düşüncesinin bu haliyle Basra ekolünde de bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Kādî Abdulcebbâr ise aslahın kapsamını sadece ilâhî teklîfle sınırlandırarak Bağdâtlılar'ın aslah anlayışını eleştirmektedir. Bu iddiasını, Basralı üstâdlarına nispet ettiği delillerle ortaya koyan Kādî Abdulcebbâr'a göre Allah, aslah kapsamının dışında olan hususları herhangi bir zorunluluk olmaksızın bir *lütuf* olarak irâde eder. O'na vâcip olan, teklîfin gerektirdiği şeydir.¹⁰³⁰

Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin, aslah konusunda, Ebû Ali Cübbâî'ye reddiye olarak müstakil bir eser te'lîf ettiği belirtilir.¹⁰³¹ "Ebû Ali, aslah düşüncesine göre Allah'ın yarattığı şeyin bir başlangıcı (*evvel*) olamayacağını savunur. Çünkü Allah'ın aslahı yarattığı hiçbir durum (*hâl*) yoktur ki, onun öncesinde böyle bir durum bulunması câiz olmasın. Diğer bir deyişle mükelleflerin aslahına yönelik bir durumun öncesinde, mutlaka aslah olan başka bir durum vardır, çünkü aslah sonsuzdur. Şayet aslah vâcip olsaydı bu

¹⁰²⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Robert Brunschvig, "Mutezile ve Aslah", s. 235 vd.

¹⁰³⁰ Kādî Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 133; a.mlf., *Muğnî*, "el-Aslah" XIV/53-60. Aslah-lütuf ilişkisi için bkz. Z. Hümeýra Koç, "Kādî Abdulcebbâr'a Göre Allah-İnsan İlişkisinde İlâhî Yardım", *Kelam Araştırmaları*, 12:1 (2014), s. 329-31.

¹⁰³¹ Belhî'nin *en-Nihâye fî'l-Aslah alâ Ebî Ali* isimli te'lîfi, Ebû Ali Cübbâî'nin Bağdâtlılar'ın aslah anlayışını eleştiren *el-Aslah* isimli eserine karşı yazılmış olabilir. Ebû Bekir el-İhşîd'in hocası ve Ali el-Cübbâî'nin öğrencisi olan Saymerî'nin de Belhî'nin bu eserine reddiye olarak *Kitâb Nakz Kitâb el-Belhî el-Ma'rûf bi-Kitâb en-Nihâye fî'l-Aslah alâ Ebû Ali el-Cübbâî* isimli bir çalışmasının olduğu ifade edilmiştir. Belhî'nin de Saymerî'ye cevap niteliğinde bir reddiye yazdığından bahsedilmektedir. Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 468; Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 55.

ikincisinin daha önce olması gerekirdi. İşte bu öne alınan durumun öncesinde de daha iyi olan başka bir durum söz konusu olur. Bu, böylece devam eder ve sonuçta Allah'ın yarattığının bir başlangıcı olmaz. Bu delil, aslah düşüncesinin geçersizliğini kanıtlamak için ileri sürülen ve belki de aslah tartışmalarında yaygın bir biçimde kullanılan bir delildir. Fakat asıl ilginç olan aynı delili Bağdatlıların da Basralılara karşı kullanmış olmasıdır. Nitekim Ebû'l-Kāsım el-Belhî, aslahı, dinî konulara hasreden Basralıları, "dinî konularda aslahın vâcip olduğu şeklindeki görüşünüze göre, Allah'ın sonu olmayan şeyi yapması gerekir" diyerek aynı şekilde ilzâm eder.¹⁰³²

Ebû Hâşim'e göre ise Allah'ın insanlara yönelik fayda içeren fiilleri lütuf kapsamındadır. Bu sebeple o, ashâbu'l-aslâh'ın hem dinî hem de dünyevî alanda aslahı kabul etmesini eleştirir. Ona göre bu kimseler Allah'ın lütfunu kabul etmemektedir.¹⁰³³ Ayrıca Ebû Hâşim'e göre, Allah'ın aslah olanla zorunlu tutulması söz konusu olsaydı, bu insan için de geçerli olurdu. Çünkü insanlar da fiile güç yetirebilmektedirler (*kâdir*) ve fiilleri fayda sağlamaya dönüktür. Vucûbiyet fâile göre değişmeyeceği için başkasına lütufta bulunmanın insan için de zorunlu olması gerekmektedir.¹⁰³⁴ Benzer şekilde, fayda temelinde zorunluluk belirlenecekse nafîle olan ibadetlerin de insana vacip olması gerekmektedir. Çünkü insanın teşvik edildiği bu ibadetlerde onun için faydalar söz konusudur.¹⁰³⁵

Genel anlamda bakıldığında, Basra Mu'tezilesi, mutlak kudret ile vucûbiyet arasında çelişki olduğunu söylerken Allah'ın gereksinimsiz/yetkin (*ğınâ*) ve her şeyi ihata

¹⁰³² Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 316. Krş. Kādî Abdulcebbâr, *Muğnî*, "el-Aslah" XIV/56, 61.

¹⁰³³ Kādî Abdulcebbâr, *Muğnî*, "el-Aslah" XIV/70-1.

¹⁰³⁴ Kādî Abdulcebbâr, *Muğnî*, "el-Aslah" XIV/72.

¹⁰³⁵ Kādî Abdulcebbâr, *Muğnî*, "el-Aslah" XIV/79.

eden bilgisi nedeniyle kötü olanı yapmadığını savunur. Bu anlamda teklîf konusu hariç Allah'a aslahı vacip görmezler. Onlara göre Allah'a vacip olan *lütûftur*. Bağdât Mu'tezilesi ise Allah'ı kendinde mutlak bir değer olarak gördüğü için kötü olanı yapmayacağını savunur. Aynı zamanda bu görüş; tevhid, adâlet ve tenzîh ilkesiyle bir bütün şeklinde ifade edilmektedir. Buna göre, Allah'ın her bir fiili aslah olandır. Dolayısıyla *aslah*, Allah'a vâciptir.

Ebû'l-Kâsım el-Belhî, aslah yaklaşımını, yaratmanın; dolayısıyla eşyanın temeline yerleştirmiştir. Ona göre eşyanın en küçük birimi olan atom (*el-cüz ellezî lâ-yetecezze*'), eşya açısından en doğru ve olması gereken şekilde meydana getirilmiştir. Ondan daha küçüğü düşünülemez. Bu, eşya için aslah olandır. Bu sebeple, Allah atomdan daha küçük olanı yaratmaya kâdirdir denilmez.¹⁰³⁶

Bir başka açıdan Belhî'ye göre, bir erkeğin kadın, bir kadının da erkek olmayı istemesi doğru değildir; çünkü bu, Allah'ın yarattığının aksine bir durumu istemektir. Allah'ın eşyayı yarattığı şekli aslah olan olduğu için aslah olmayı talep eden bu istek, Allah'ın fiilinin hilâfına olup fayda içermemektedir (*mefsedet*).¹⁰³⁷ Belhî'nin bu yaklaşımı tabiat doktrini bağlamında değerlendirildiğinde, ona göre eşyanın belli bir tabiat üzere yaratılması aslah olandır denilebilir.

Bu bağlamda Belhî, "halk ve emir O'na aittir, Sâni' bu konuda dilediğini yapar" görüşüne itiraz eder. Zira ona göre dilediğini yapmak, herhangi bir ilkeye dayanmaksızın fiilde bulunmayı gerektireceğinden; Allah'ın hikmetli ve doğru fiilde bulunan oluşuna hâlel getirmektedir. Çünkü bu görüş kabul edildiğinde; örneğin, Allah'ın şeytanları cennette ebedî yaşatabileceği mümkün görülmek durumundadır.¹⁰³⁸ Bu ise Belhî'nin

¹⁰³⁶ Belhî, *Makâlât*, s. 323, 602.

¹⁰³⁷ Belhî, *Tefsîr*, s. 162-3.

¹⁰³⁸ İbn Tâvûs, *Sa'du's-Su'ûd*, s. 324.

aslah anlayışına göre muhaldir. Bu bağlamda Belhî'ye göre, Allah-âlem/insan ilişkisinin aslah temelinde kurulduğu söylenebilir.

Belhî'ye göre Allah'ın, inkâr edeceğini bildiği kimseyi yaratması da aslah olandır.¹⁰³⁹ Bu doğrultuda isyan edeceği ve cehenneme girip orada ebediyen kalacağı bilinen birinin (*kâfir*) yaratılmasının; Allah'ın hakîm, rahîm ve cevâd oluşuyla nasıl bağdaştırılabileceği sorgulanabilir. Benzer şekilde, söz konusu kişiler var edilmiş olmasalardı veya inkâr edecekleri şeyle mükellef tutulmasalardı; eylemleri dolayısıyla cezalandırılmayacaklardı şeklinde de düşünülebilir. Belhî, mülhidlere atfettiği bu yaklaşımların; yaratma, tebliğ ve teklîfin dayandığı hikmet zeminine karşı olduğunu ifade etmektedir. Bir başka ifadeyle, bu yaklaşıma göre; yaratma, tebliğ ve teklîf, kabîh fiil olarak değerlendirilmektedir. Bu ise mümkün değildir. Bir başka açıdan ise insanın yaptıkları dolayısıyla kınanması ya da övülmesi; ceza ya da mükâfat alması hem adâletin hem de insanın akıl sahibi oluşunun gereğidir. Çünkü ancak akıl sahibi varlığın yaptığı eylemler, övgü-yergi veya ceza-mükâfat konusu olabilir. Bu bakımdan, yaptığı eylemler dolayısıyla bir insanın ceza ya da ödül almaması gerektiğini iddia etmek, aklî tercihlerin ahlâkî ayırt ediciliğini ortadan kaldıracaktır. Bu durumda akıl, en kıymetsiz, değersiz ve zararlı şey haline gelecektir.¹⁰⁴⁰ Belhî'nin, inkâr etmeyi, akıl sahibi bir insanın irâdî tercihi olarak değerlendirdiği; kötüye ilişkin bu tercihin karşılığının da adâlet gereği ceza olması gerektiği; dolayısıyla insanı inkâr edici olarak yaratmanın değil, yaptığı fiillerin sahibi bir insan yaratmanın aslah oluşuna vurgu yaptığı görülmektedir.

Belhî'nin akla ve irâdî tercihlere yaptığı vurgunun, inkâr edenler ile inananlara tanınan dünyevî imkânlar bağlamında da devam ettirildiği görülmektedir. Buna göre, dünyada, inanan ve inkâr edenin aynı imkânlara sahip oluşu aslah gereğidir. Çünkü hakîm

¹⁰³⁹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 141; a.mlf., *Makâlât*, s. 663.

¹⁰⁴⁰ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 123; a.mlf., *Makâlât*, s. 646.

olmak, kendisine düşmanlık yapanlara dahi hikmetli davranmayı gerektirmektedir. Bir başka açıdan ise inkâr edenlerin, hayatlarını devam ettirdikleri müddetçe, buldukları düşünce ve eylem halinden vazgeçme, pişman olma, bağışlanmayı dileme ve inanma imkân ve potansiyelleri bulunmaktadır.¹⁰⁴¹ Yani akıl ve irâdesini kullanması için insana mühlet verildiği ve bu zaman zarfında inananlarla aynı dünyevî fayda ve imkânlarla sahip olduğu söylenebilir. İnsanın yaptıklarının karşılığını alacağı (*istihkâk*) yer dünya olmadığı için Belhî, bunun eşit davranmak değil aslah olanı yapmak anlamına geldiğini ifade etmektedir.¹⁰⁴²

Belhî'nin, Allah'ın mükelleften zararı def etmek için hastalık ve elem verdiğini, bunların da günahlara kefâret olduğunu, insan için aslah olması bakımından savunduğu aktarılır. Basralılara göre ise bu mümkün değildir.¹⁰⁴³ Söz konusu ifadeler, kötülüğün fâilinin Allah olmadığını ifade eden Belhî'nin düşünce yapısında, ancak kendisine sıkıntı isabet eden insan açısından ele alınabilir. Çünkü Mu'tezile'ye göre Allah, insanın dünyada çektiği bu elemelerin karşılığını (عوض) verir.¹⁰⁴⁴ *Makâlât*'ta konuyu farklı bir açıdan ele alan Belhî, kişinin, hastalığın kendisi için hayırlı olduğunu bilse dahi, onu istememesi gerektiğini; aksine şeylerin aslah olanının tercih edilmesi gerektiğini ifade eder.¹⁰⁴⁵ Ayrıca aslah olan şey, her zaman insanın hoşuna giden bir şey değildir. Sonucu itibarıyla fayda veren fakat tabiatıyla insana zor gelen durumlar (ilaç içmek, hacamat, bir

¹⁰⁴¹ Bkz. Tâ-Hâ, 20/44; En'âm, 6/42; İbrâhîm, 14/10.

¹⁰⁴² Belhî, *Makâlât*, s. 324-5.

¹⁰⁴³ Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 169.

¹⁰⁴⁴ Belhî, *Makâlât*, s. 339; Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 485.

¹⁰⁴⁵ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 144; a.mlf., *Makâlât*, s. 666.

organın hastalık sebebiyle kesilmesi vb.), insan için kendi hayrına olması gereken durumlardır (*aslah, esvab, enfa*).¹⁰⁴⁶

Belhî'nin aslah anlayışına göre, eşyanın hakîkati ve bunun bilinebilirliği, mevcûdun *aslah* olmasıyla ilişkilidir. Bu doğrultuda epistemik vurgularla temellendirilen aslah teorisinin Belhî'nin düşünce sisteminde ahlâkî bir değer taşıdığı görülmektedir.¹⁰⁴⁷ Onun aslah yaklaşımı, diğer tüm kavramlarla ilgili düşüncelerinde olduğu gibi tevhîd ve adâlet bağlamında açığa çıkmaktadır. Çünkü Mu'tezile'nin usulü (*el-usûlu'l-hamse*), ahlâkî içerikler ve boyutlar taşımaktadır.¹⁰⁴⁸

Tevhîd ilkesi, insan eylemlerini konu edinen bir ilke gibi görünmemekle birlikte, insan eylemleri üzerindeki belirleyiciliği sebebi ile ahlâkla ilişkilendirilmektedir.¹⁰⁴⁹

¹⁰⁴⁶ Belhî, *Makâlât*, s. 325, 652.

¹⁰⁴⁷ Aslah teorisinin ahlâkî değerlerin objektif bir gerçekliğe sahip olduğu inancından hareketle ortaya çıktığı ifade edilmiştir. Bkz. Eric Lee Ormsby, *İslâm Düşüncesinde 'Îlâhî Adâlet' Sorunu (Teodise)*, s. 229.

¹⁰⁴⁸ Mu'tezilî bilginlerin, İslâm'ın ilk gerçek ahlâkçıları olduğunu vurgulayan Mâcîc Fahri, kelâmî çevredeki ahlâkî gelişmelerin temelini onlar tarafından atıldığını ifade ederken; Hourani, bir adım daha ileri giderek Mu'tezile'nin ahlâk konusunda yöntem sahibi olduğunu vurgulamış; bunun, öncelikle modern anlamda felsefî bir yöntem olduğuna dikkat çekmiştir. Bununla birlikte Gimaret, Mu'tezilî rasyonalizmin özgün olduğu alanın, onların ahlâkî konulara yaklaşımı olduğunu ifade etmiştir. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: İklim, 1987, s. 54; George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, UK: Cambridge University Press, 1985, s. 20; Daniel Gimaret, "Mutazila" *EF*², 7/792.

¹⁰⁴⁹ Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk Kadı Abdulcebbar Örneği*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016, s. 53; Ernst Mainz, "Mu'tezile'nin Ahlâk Felsefesi", s. 147.

Çünkü tevhîdi içeren Tanrı tasavvuru, aynı zamanda bireylerin birbirleriyle ilişkilerini belirleyen değerler odağı olması yönüyle ahlâkın kaynağını oluşturur. Bu yönüyle insanların Tanrı'ya yönelik tasavvurlarının etkisi, onların bilgilerini, irâdelerini, toplumsal ve ahlâkî duruşlarını belirlemede büyük bir etken olmuştur.¹⁰⁵⁰

Tevhîd düşüncesinin yansıması olarak adâlet, Allah'ın fiillerindeki ahlâkîliğe dikkat çektiği¹⁰⁵¹ gibi ahlâkî yargıların ontolojik statüsüyle de ilişkilidir. Çünkü Allah'ın fiilleri, O'nun âlemle ve insanla ilişkisini içermektedir. Mu'tezilî bilginlerin, Tanrı'nın mutlak anlamda âdil olmasını temele alarak, adâlet kavramı çerçevesinde ortaya koydukları literatür, bir tür metafizik ahlâk ya da ahlâk adına metafizik yapmak olarak görülmektedir.¹⁰⁵²

Bu bağlamda değerlendirildiğinde, Belhî'nin Tanrı tasavvuru da ahlâkî vurgular taşımaktadır. Allah'ın, Âlim, Kâdir, Hâlik, Murîd, Hakîm, Âdil, Hayy, Muhsin, Sâni', Kâhir olarak nitelendirilmesi, tasavvur edilenin eylemleri üzerinden geliştirilmiş vasıflardır ve bu yönüyle ahlâkîlik içermektedir. Örneğin Belhî'ye göre, Allah'ın âlim

¹⁰⁵⁰ Bkz. Mahmut Ay, "İslam Kelamında Tevhid", *İslam ve Hıristiyanlıkta Monoteizm IV*, Stuttgart 2011, s. 214; a.mlf., "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", s. 27, 31; a.mlf., "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması", *Kelam Araştırmaları*, 6:2 (2008), s. 50.

¹⁰⁵¹ Bkz. Sinan Öge, *Allah'tan Âlem'e İlâhî Fiiller*, s. 103 vd.

¹⁰⁵² Tanrı-âlem/insan ilişkisinde adâlet kavramına dayalı olarak ve ilâhî fiillerde ahlâkîliği göz gözetten bir biçimde kurgulanan bu tasavvurun, Tanrı-âlem/insan ilişkisinde ahlâkîliği göz ardı eden ve her türlü keyfiliği Tanrı hakkında meşru gören, Tanrı'yı sebepsiz, amaçsız iş gören bir varlık konumuna indirgeyen, Tanrı-âlem/insan ilişkisinde ön belirlenmişliği veya determinizmi savunan zümrelere karşı oluşturulduğu ifade edilmiştir. Mahmut Ay, "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", s. 30, 46.

olduğuna delâlet eden şey, âlim için bunu gerektiren *muhkem*,¹⁰⁵³ *mutgan* (sağlam) fiillerin varlığıdır. Fiilleri muhkem olduğu için Allah, Âlim'dir. Yani Allah, bu sebeple *bi-zâtihi âlimdir*.¹⁰⁵⁴ Burada Belhî, diğer kelâmcılar gibi âlim kavramını, bilgi-eylem-

¹⁰⁵³ Muhkem fiil, o fiilin fâilinden başka kâdirlerin yapamayacağı tarzda meydana gelen fiildir. Bu da çoğunlukla bazı fiillerin bazılarının arkasından meydana gelmesiyle açığa çıkmaktadır. Kâdî Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 156.

¹⁰⁵⁴ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 105; a.mlf., *Makâlât*, s. 249, 628-9. Belhî'ye göre bu durum, Hakîm ve Hâlık isimleri için de söz konusudur. Ona göre Hakîm (الحكيم), fiiliyle kendine delâlet eder. Hakîm olanın sadece fiil yapması değil fiilin niteliği de onun Hakîm olduğuna delâlet eder Allah, Hâlık (الخالق) ismiyle kendini anlatırken de muhkem fiiller üzerinden kendini ifade etmektedir. Bu da tefekkür eden için işlerin ne şekilde olduğunu bilmesi demektir. Allah'ın bu yaratması, ihkâmına delâlet etmektedir. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 109; a.mlf., *Makâlât*, s. 631-2; a.mlf., *Tefsîr*, s. 46, 210. Belhî'nin, insanlar için *hâlık* (yaratıcı) ifadesinin kullanılmaması gerektiğini ifade etmesinin altında da bu anlayışı vardır. Belhî, "Yaratıcı (Allah), yaratmayan gibi midir? Hiç düşünmez misiniz?" (Nahl, 16/17) âyetinin tefsirinde "Biz, 'fiillerimizi yaratıyoruz' demiyoruz; bunu bu şekilde mutlak (genel) olarak söyleyen kimse hata etmiştir; fakat biz hâlık ifadesini; "Hani benim iznimle, çamurdan bir kuş yaratıyordun (ey İsâ)" (Mâide, 5/110); ve "Yaratıcıların en güzeli olan Allah'ın şânı ne yücedir" (Mü'minûn, 23/14) âyetlerinde olduğu gibi Allah Teâlâ'nın kullandığı yerlerde kullanıyoruz." şeklinde açıklama yapmıştır. Belhî, *Tefsîr*, s. 252; Râzî, *Tefsîr*, 14/191-2. Mu'tezilî âlimler, insanın kendi fiilini yarattığını fakat bunun cisim ve cevherlerin yaratılmasından farklı olarak, araz türünden oturma, yürüme gibi olduğunu ifade ederek *hâlık* ismi yerine *muhdis* ismini tercih etmişlerdir. Bu sebeple insan için *hâlık* ismini kullandııkları yerlerde Allah hakkında kullandııklarından farklı olarak kullandııklarına işaret ederler. Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 380.

değer üçlüsü arasındaki ilişkiyle değerlendirmiş, âlimin (bilen özne) değerden yoksun eylem gerçekleştirmeyeceğine ahlâkî anlamda vurgu yapmıştır.¹⁰⁵⁵ Dolayısıyla bir değer taşıması açısından Allah'ın fiilleri abes olmaktan uzak olup, hikmet ve gaye içermektedir. Allah, insanları, onlara fayda sağlamak amacıyla yaratmıştır; O'nun insana fayda vermeyen şeyi yaratması câiz değildir. Bu temelden hareketle, Belhî'ye göre, aslahın Allah'a vâcib kılınmasının, O'na dış bir etken vasıtasıyla yüklenmiş bir zorunluluk değil; ulûhiyetinin, söz konusu bu vucûbiyeti gerektirmesi dolayısıyla olduğu görülmektedir. Buna göre Belhî, Allah'ın fiillerinin genel karakteristiğini aslah olarak belirlemektedir.¹⁰⁵⁶ Bu ise ilâhî fiillerin ahlâk konusu içerisinde de ele alınması gerektiğini göstermektedir.

2.3. İstîtâ'at/ İnsan Fiilleri

Mu'tezile'ye göre insan fiilleri, Allah'ın insanda meydana getirdiği kudret (*istîtâ'at*) sayesinde oluşur. Zira fiil, yokluktan varlığa çıkabilmek için kudrete ihtiyaç duyar. Bu sebeple fiil, kâdir olanda meydana gelir. Kâdir de fiiliyle bilinir. Bir fiil meydana geldiği zaman onun bir fâilinin olduğu da bilinir.¹⁰⁵⁷ Bu bakımdan insan, hakîkî

¹⁰⁵⁵ Kelâmcıların âlim kavramını, bilgi-değer özdeşliği temelinde değerlendirilmesiyle ilgili bkz. Eş'arî, *el-Luma'*, s. 47, 68; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 331 vd.; Kâdî Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 130; ayrıca bkz. Fethi Kerim Kazanç, *Gazali Öncesi Ehl-i Sünnet Kelamında Ahlak Düşüncesi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007, s. 241-2; Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk*, s. 130.

¹⁰⁵⁶ Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 145; a.mlf., *Makâlât*, s. 323-4, 667;

¹⁰⁵⁷ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 31; a.mlf., *Makâlât*, s. 550. Kâdî Abdulcebbâr, *Muğnî, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr"* VI/1; a.mlf., *Şerh*, s. 324, 412. Bu sebeple Belhî'ye göre, insanın kâdir olduğu şeylerin zıddı mümkün olduğu için nazarın zıddı da mümkündür. Cübbâiler için

anlamda fâil ve kâdirdir.¹⁰⁵⁸ Bir başka ifadeyle, Mu‘tezile, insan fiillerinin (*ef‘âlu’l-‘ibâd*) Allah tarafından yaratılmadığı konusunda mutabıktır.¹⁰⁵⁹ Dolayısıyla Mu‘tezilî düşüncede, akıl sahibi bir varlığın, irâdî ve ihtiyârî eylemlerinin hem teolojinin hem de ahlâkın konusu edildiği görülmektedir.

İnsanın fiillerinin fâili olması, teklîf bağlamında *istitâ‘at* (yapabilme gücü) konusu temelinde tartışılmaktadır. İnsanın fiile güç yetirebilmesi, Mu‘tezilî âlimlerce Allah’ın adâletiyle ilişkilendirilmiştir.¹⁰⁶⁰ İhtiyâr doğrultusunda gerçekleştirilen fiillerin insana aidiyetine vurgu, bir açıdan insanın özgür ve sorumluluk sahibi oluşuna; diğer açıdan ise Allah’ın adâletine zarar vermeyecek bir şekilde tartışılmaktadır. Söz konusu âlimler arasındaki ayrışmanın ise *istitâat* kavramına verdikleri anlam temelinde olduğu görülmektedir.

Mu‘tezile içinde *istitâatın* sağlık ve sağlamlık mı yoksa bunun dışında bir şey mi olduğu konusunda farklı görüşler söz konusudur. Ebû’l-Huzeyl, Muammer ve Basralılar’a göre *istitâ‘at*, beden sağlığı ve âfetlerden selâmet anlamına gelmemekte, bunun dışında bir anlam içermektedir. Belhî’ye göre ise *istitâ‘at*, sağlık ve selâmet dışında bir şey değildir.¹⁰⁶¹ Çünkü kâdir olan, bu sağlığa sahip olduğu için fiili

ise nazarın zıddı söz konusu değildir. Çünkü onlara göre, eğer nazarın zıddı olsaydı bunu hâl olarak içimizde bilirdik. Nisâbûrî, *Mesâil*, s. 346-7.

¹⁰⁵⁸ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 172.

¹⁰⁵⁹ Belhî, *Makâlât*, s. 320; Kādî Abdulcebbar, *el-Münye*, s. 12.

¹⁰⁶⁰ Mu‘tezile ahlâk teorisinin köşe taşlarından birinin insanın gücü, diğerinin ise Allah’ın adâleti ve hikmeti olarak ele alınması gerektiği vurgulanmıştır. Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 68.

¹⁰⁶¹ Bkz. Râzî, *Tefsîr*, 11/541-42.

gerçekleştirebilmektedir.¹⁰⁶² Belhî'nin düşünce sistemine göre bu durum, din açısından *aslah* olandır.

Belhî'ye göre Allah, mutlak kudret sahibidir. Dolayısıyla kudret, bizâtihi Allah'ın fiilidir. İnsan ise Allah'ın kendisine bahşettiği ve onda yarattığı güç (*istitâ'at*) sayesinde eylemde bulunmaya kâdirdir ve gücünün yetmediği şeyle mükellef tutulmamıştır. Bu doğrultuda Belhî, "kendinize kudret nispet ettiğinizde, Allah'a benzemiş olursunuz" eleştirisine; mutlak kudret sahibi olanın Allah olduğuna, insanın ise Allah tarafından muktedir kılınan bir varlık olduğuna işaret ederek cevap vermektedir.¹⁰⁶³

Belhî'ye göre, kudretin fiille beraber olması (مع الفعل) imkânsızdır. Çünkü kudretin fiille beraber olması, Allah'ın fiili mevcûd olarak bilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla kudretin mevcûd olan fiille beraber olması mümkün değildir.¹⁰⁶⁴ Bu sebeple Belhî ve Mu'tezile'ye göre istitâat, arazdır ve fiilden öncedir (قبل الفعل).¹⁰⁶⁵ Bu yaklaşımları, onlara göre tercihin insana bırakıldığına, dolayısıyla insanın özgür olduğuna yaptıkları vurgu dolayısıyladır.¹⁰⁶⁶

¹⁰⁶² Bağdâdî, *el-Fark*, s. 133; Kâdî Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 392.

¹⁰⁶³ Belhî, *Makâlât*, s. 320; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 414.

¹⁰⁶⁴ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 410.

¹⁰⁶⁵ Belhî, *Makâlât*, s. 305, 539; a.mlf., *Tefsîr*, s. 57, 228, 263; Kâdî Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 390; Râzî, *Tefsîr*, 15/463-4.

¹⁰⁶⁶ Belhî, *Tefsîr*, s. 56. "Mu'tezile'ye göre insanın eylemlerini gerçekleştirmesini sağlayan güç (*istitâat*) başlangıçta Allah tarafından insana verilmiş olup, bunu istediği gibi kullanmak insana aittir. İnsan sahip olduğu bu gücü istediği gibi kullanabilir. Bu güçle insan dilerse inanır, dilerse inkâr eder. İnsana yöneltilen teklîfin sıhhati için gücün fiilden önce olması gerekir. Aksi takdirde güç, fiille aynı anda yaratılırsa bu durum, insanın güç yetiremediği şeylerden sorumlu tutulması anlamına gelir. İnsanın güç

Bir başka açıdan, Mu‘tezile’ye göre irâdenin ve gücün insan için fiilde bulunmadan önce söz konusu olması,¹⁰⁶⁷ "Allah’ın âdil olması, insanın da âdil bir şekilde yargılanması anlamında ahlâkî bir değer taşımaktadır diyebiliriz."¹⁰⁶⁸ Belhî’ye göre istitâat, fiilin bitmesiyle birlikte yok olur. Yani her fiil, yeni bir kudretin yaratılmasını gerektirir. Bu görüş, "araz iki zamanda bâkî olmaz" düşüncesinden kaynaklanmaktadır.¹⁰⁶⁹

Belhî’ye göre, Mu‘tezilî düşüncede, insanın kendi fiillerinin sahibi olduğu ve bu fiillerin Allah tarafından yaratılmadığına yapılan vurgunun temelinde, Allah’a kötüyü isnat etmeme hassasiyeti bulunmaktadır. Ona göre, insan fiilleri kötülüğü de kapsadığı için Allah’ın bunları yaratması söz konusu değildir. Allah, kötü eylemde bulunmayı yasaklamıştır. Dolayısıyla yasakladığı şeyler Allah’a izafe edilemez. Bu sebeple Allah, insanların fiillerini yaratmamıştır; fakat fiilleri konusunda emir, yasak ve tavsiyelerde bulunmuştur.¹⁰⁷⁰ Tanrı’nın fiili olan yaratmayı *iyi* kategorisinde ele alan Belhî, insan fiillerinde *kötü* kategorisinin de bulunmasından hareket ederek; Allah’a kötülüğün isnat edilemeyeceğini değer merkezli bir açıklamayla temellendirme yoluna gitmiştir.¹⁰⁷¹

yetiremeyeceği şeylerden sorumlu tutulması ise kötü bir şeydir. Oysa Allah âdildir ve kötü bir şeyi ne yapar ne de yaratır." Mahmut Ay, "Kelam’da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", s. 49. Krş. Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 390-405.

¹⁰⁶⁷ Belhî, *Makâlât*, s. 355.

¹⁰⁶⁸ Zeynep Hümeýra Koç, "Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî'de Irâde", s. 478.

¹⁰⁶⁹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 79; a.mlf., *Makâlât*, s. 601; Eş'arî, *Makâlât*, s. 200.

¹⁰⁷⁰ Belhî, *Makâlât*, s. 157; a.mlf., *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 63; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 467.

¹⁰⁷¹ Mu‘tezilî perspektifte değer kavramlarının, insan fiilleri ve Allah’ın fiillerinde aynı anlamda kullanıldığı ifade edilmiştir. George F. Hourani, "Kadı Abdülcebbar’ın

Konu, Belhî'nin Allah'ın irâde sıfatına yaklaşımı üzerinden değerlendirildiğinde ise "insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmamış olması; Allah'ın bunu irâde etmediğine ve fiilini insanın kendi irâdesine bıraktığına işaret etmektedir."¹⁰⁷² O, irâdenin

Rasyonalist Ahlak Anlayışı", çev. Adem Irmak-Emine Özkan Saykal, *Mutezile Gelenek-i II*, derleyen: Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayıncılık, 2014, s. 45.

¹⁰⁷² Ayrıntılı bilgi için bkz. Zeynep Hümeýra Koç, "Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî'de Irâde", s. 476-7. Belhî'ye göre, "her şeyi yaratmayı irâde eden Allah'tır denildiğinde, 'Allah'a kötü sözler söyleme (*şetm*)' fiilini de Allah yaratmış olacaktır. Halbuki gerçekte *şetm* fiilini işleyen insandır ve insan bu fiilinden sorumludur. Belhî'nin bu yaklaşımını aktaran ve eleştiren Mâturîdî'ye göre ise *şetm* fiili, (i) işleyen açısından çirkindir; fakat (ii) Allah tarafından irâde edilmesiyle *şetm* özelliği taşımaz. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 442-443. Aynı minval üzere hareket eden Belhî, "Ey Rabbimiz! Bizi doğru yola ilettikten sonra kalplerimizi hakikatten saptırma" (Âl-i İmran, 3/8) âyetini de "Ey Rabbimiz! Bizi sapkın kimseler olarak adlandırma" şeklinde yorumlamaktadır. Belhî, *Tefsîr*, s. 141; Râzî, *Tefsîr*, 6/63-8. Belhî'nin "sapkın" ifadesini insan için kullanması; hakikatten sapma eylemini insana ait gördüğünü göstermektedir. A'râf Sûresi 16. âyetteki, اغويتنى ifadesine ise "beni saptırmadan dolayı" şeklindeki bilinen yorumlardan farklı olarak "beni cennetinden mahrum etmenden dolayı" anlamını vermektedir. Böylece saptırma eylemi Allah'a atfedilmemekte; şeytan, yaptıklarından dolayı cennetten mahrum olmaktadır. Bkz. Belhî, *Tefsîr*, s. 217. Bu doğrultuda Belhî, insanın eylemlerinin Allah tarafından belirlendiği ve yaratıldığı düşüncesinde olanların Kur'ân'da "yalan söyleyenler" olarak anıldığını, Zümer Sûresi 57 ve 60. âyetler bağlamında ifade etmektedir. Benzer şekilde o, Hasan Basrî'nin Hz. Peygamberden aktardığı "Namaz kılan, Kur'ân okuyan birtakım kimselere ne oluyor ki onlar, Allah'ın insanların günahlarını takdir ettiğini iddia ediyorlar. Böyle yapmakla onlar, Allah adına yalan

fiilî bir sıfat olduğunu ve ezeli olmadığını, Allah'ın ilmini de içine alarak açıklamıştır. Buna göre, Belhî açısından irâde'nin fiilî bir sıfat olmasının, zâtî ve ezeli bir sıfat olarak sınıflandırılmamasının da insana ait fiillerin önceden belirlendiği ve yaratıldığı anlayışının önünü kesmek için geliştirilmiş olduğu söylenebilir.¹⁰⁷³

Belhî'nin "insanın fiillerinin kendisine ait olduğu, Allah'ın bu aşamada insana karışmadığı görüşü, *muhtedî* ve *dâll* ifadelerine verdiği anlamla da örtüşmektedir. Ona göre bu ifadeler, hür, eylemlerinden sorumlu ve seçim hakkı olanlar için uygundur. Belhî'ye göre hidâyete eren (*muhtedî*), Allah'ın hidâyetini kabul edip ona cevap veren; dalâlete düşen (*dâll*) ise Allah'ın dalâlet ettiği yani kendisi zaten dalâletin içinde olan, hayrı terk eden ve onu kendi ihtiyârî ile seçendir. Bu bağlamda Belhî tarafından 'Allah ona dalâlet etti' ifadesi, literal anlamının ötesinde değerlendirilmiş; ifade, imtihan ve teklîf bağlamında ele alınmıştır."¹⁰⁷⁴

Bu doğrultuda, istitâat konusunun birçok açıdan temellendirildiği ve söz konusu temellendirmelerin bir yönüyle Allah'ın adâleti, kudreti, kudretinin insana tekabüliyeti ve kötüyü yaratmadığı temelinde; diğer yönüyle ise insanın akıl ve irâde sahibi bir varlık olması, tercihlerinde özgür olması ve bu özelliği dolayısıyla sorumlu tutulması, insanın sahip olduğu kudretin verili olduğu; yani Allah'ın insanı bu özellikte takdir etmesi temelinde ele alındığı görülmektedir. İstitâat bağlamında Allah ve insan arasında kurulan

uydurmuş oluyorlar. Allah onların yüzlerini kara çıkaracaktır." rivâyetini de görüşüne delîl olarak zikretmektedir. Râzî, *Tefsîr*, 19/211-12.

¹⁰⁷³ Kasım Turhan, *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri* İstanbul: 1996, s. 45.

¹⁰⁷⁴ Zeynep Hümeýra Koç, "Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî'de Irâde", s. 478. Krş. Belhî, *Tefsîr*, s. 228, 252;

bu ilişkinin ise insan eylemlerinin ahlâkî anlamda değerlendirilebilmesine imkân sağladığı görülmektedir.

2.4. Teklîf/ Sorumluluk

Mu'tezilî âlimlerin insanın mâhiyetine dair yaklaşımları,¹⁰⁷⁵ insanın sorumluluk sahibi olmasını sağlayan tarzda şekillenmektedir. Onlara göre insan, diri/canlı (*hayy*) ve güç yetirendir (*kâdir*). İnsanın canlı ve güç yetiren olması, onun diğer canlılardan farklı özel bir yapıya (*el-binyetü'l-mahsûsa*) sahip olan bir varlık (*şahs*) olduğunu göstermektedir. İnsanı farklı kılan bu özel yapı, onun teklîfe muhatap olmasının imkânını oluşturmaktadır.¹⁰⁷⁶ Bir anlamda "Mu'tezilî düşüncede insanın mâhiyeti/doğası ile *teklîf* arasında mantıksal bir ilişki kurulmak istenmektedir. Bedenden ayrı bir varlık olarak düşünülen rûhun/nefsin değil; bedene ait olarak görülen hayy, kâdir ve âlim olmanın insan tanımlarında vurgulanma sebebi, teklîfe muhatap olacak varlığın birliği/bütünselliği anlayışıdır. Buna göre kelâmcıların insanın mâhiyetine yönelik irdelemeyi, 'bir varlığı sorumluluk sahibi yapan nitelikler nelerdir' sorgulaması üzerinden gerçekleştirdiklerini söylemek mümkündür."¹⁰⁷⁷

Mu'tezilî âlimlerin aklın mâhiyetine dair yaklaşımları da bu bağlamda ele alınmalıdır. Bu ontolojik meleke (*akıl*); iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkin bilgisine sahip olması yönüyle epistemolojik değer kazanmasının yanı sıra; söz konusu bilginin

¹⁰⁷⁵ Belhî, *Makâlât*, s. 461-3; Kādî Abdulcebbâr, *Muğnî*, "et-Teklîf" XI/310-11.

¹⁰⁷⁶ Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 35, 123-4; a.mlf., *Makâlât*, s. 555, 646-7; Kādî Abdulcebbâr, *Muğnî*, "et-Teklîf" XI/311.

¹⁰⁷⁷ Tuğba Günel, *Kelâm'da Nefs Fenomenolojisi*, Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (Kelâm) Anabilim Dalı, 2020, s. 97.

eyleme yön vermesi bakımından da ahlâkî nitelik kazanmaktadır. Çünkü ancak aklın verdiği hükümle ahlâkî kategorilendirmelerde (*temyîz*) bulunmaktadır.¹⁰⁷⁸ İnsana verilen güç (*istitâat*), ahlâkî doğruları eyleme geçirebilecek imkâna sahip olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle insan hem değer olan ile olmayanı fark eden hem de değer ortaya koyan varlıktır.¹⁰⁷⁹ Bu bakımdan en temel insan eylemi olan akıl yürütme ve varlığa değer yükleme, insanın belli bir fıtrat üzere olduğunun temel belirleyenlerindedir.¹⁰⁸⁰ Dolayısıyla insan ancak akıl sahibi olduğunda mükellef olarak kabul edilir.¹⁰⁸¹

Bu bakımdan *teklîf*,¹⁰⁸² akıl sahibi varlığın bilgi elde edebilme imkânı ile ilişkilendirilmektedir. Çünkü hem bilmek insana yükümlülük getirir hem de muhatabın hakkında bilgi sahibi olmadığı teklîf söz konusu olamaz. Bir başka ifadeyle bilginin olmadığı yerde teklîfin anlamlı bir zemine sahip oluşundan ve değerinden bahsedilemez.¹⁰⁸³ Aklî bir eylem olan nazarın, her bir birey için *vâcib* görülme gerekçesinin de böylelikle açığa çıktığı söylenebilir. Zira nazar ve teklîf arasında çift

¹⁰⁷⁸ Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 32; a.mlf., *Makâlât*, s. 551.

¹⁰⁷⁹ Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 123; a.mlf., *Makâlât*, s. 646.

¹⁰⁸⁰ Bkz. Şaban Ali Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, s. 192.

¹⁰⁸¹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 33; a.mlf., *Makâlât*, s. 552; Eş'arî, *Makâlât*, s. 344; Kādî Abdulcebbâr, *Muğnî*, "et-Teklîf" XI/375.

¹⁰⁸² İnsan irâdesine zor gelen, bununla beraber kişi için gerekli olan şeylerden onu sorumlu tutmak anlamında teklîf, emir ve nehiy hitabının muhataba yönelmesidir. Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûq fi'l-Luğa*, s. 316; Bağdâdî, *Usûl*, s. 240.

¹⁰⁸³ Bkz. Erkan Yar, *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk*, Elazığ, 2003, s. 31.

Bunu net olarak ifade edenlerden biri de Sümâme b. Eşres'tir. Ona göre bilgi, teklîfle mükellef olmasından dolayı insan için zorunludur. Belhî, *Makâlât*, s. 166-7.

yönlü bir ilişki bulunmaktadır. Buna göre hem teklîf, nazar yapabilme kapasitesine sahip varlık gerektirmekte hem de bu varlığın ilk yükümlülüğü (*teklîf*) nazar olmak durumundadır; çünkü söz konusu varlık bu yönüyle anlam kazanmaktadır.¹⁰⁸⁴

Mu‘tezilî perspektifte vâcib, meşakkatli olmasından dolayı yapılması karşılığında kişiye övgü (*medh*) ve sevap, terk edildiğinde ise ceza (*ikâb*) ve kınama (*zemm*) gerektiren fiilin hükmüdür. Teklîfin mükellef için külfet ve meşakkat taşıyan bir fiil ifade ettiği düşünüldüğünde, vâcib olması sebebiyle nazarı terk eden kimse de meşakkati yüklenmemiş olmaktadır. Bu bağlamda nazarı terk edenin kınanma ve cezayı hak ettiği ifade edilmiştir.¹⁰⁸⁵ Karşılık olarak verilen cezâ ve mükâfat ise teklîfin akılla anlaşılabilir olduğunu vurgulamaktadır. Bir başka açıdan, bizâtihi aklın, kâfir ve fâsıkların eylemlerinin karşılığı olarak ceza görmeleri gerektiğine hükmedebilmesi; yani aklın böyle bir hüküm imkânına sahip olması ve bunun haberle de teyit edilmiş olması; nazarın ve akıl yürütmenin doğruluğuna delil olan şeylerden olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁸⁶ Bu örnek, aklın ve teklîfin hükümlerinin birbiriyle mutabık olduğunu göstermektedir.

Ebû'l-Kâsım el-Belhî'ye göre akıl, kınamayı gerektiren bir şeye insanı teşvik etmediği için şerefli ve fazîletlidir. Tebliğ ve teklîf de aynı akıl gibi şerefli ve izzetlidir; kınama ve ceza gerektiren fiillere teşvik etmez; aksine söz konusu fiillerden insanı uzaklaştırır. Bir başka ifadeyle, -tıpkı akıl gibi- tebliğ/teklîfin varlığı da insanı inkâra sürükleyecek veya sonucunda ceza almasına sebep olacak fiillerin nehyedilmesi

¹⁰⁸⁴ Câhız'a göre ise nazar, teklîf kapsamına girmez. Çünkü akli bilgileri elde etmek için irâde gösteren kişi, yaptığı nazar ve istidlâlin doğru bilgiye ulaştırıp ulaştırmayacağını önceden bilemez. Kâdî Abdulcebbar, *Muğni*, "en-Nazar ve'l-Ma'ârif" XII/324.

¹⁰⁸⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Muğni*, "en-Nazar ve'l-Ma'ârif" XII/ 293, 444.

¹⁰⁸⁶ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 33; a.mlf., *Makâlât*, s. 395-6, 399-400, 552. Belhî, va'd ve va'id'e delil olan bir çok âyete işaret etmiştir. Bkz. Belhî, *Tefsîr*, s. 186, 162-3.

demektir. Bu bakımdan, insanın mükellefiyetini yerine getirmesi için ona verilen varlıksal imkânlardan (*temkîn*) biri olan akıl vasıtasıyla edinilen doğru/yanlış, iyi/kötü ve güzel/çirkin'e ilişkin hükümler ile teklif ve teblîğin bildirmiş olduğu hükümler arasında hiçbir fark bulunmamaktadır. Buradan hareketle, Belhî'ye göre insanın mükellef sayılması için vahyî bildirim zorunlu görülmediği anlaşılmaktadır. Bir başka ifadeyle, mükellef ya aklını kullanarak iyi ve doğru olanı bulur veya akıllı bir varlık olmasından dolayı gelen teklîfe uyarak doğru ve iyi olana yönelir. Her iki durumda da insan eylemlerinden sorumludur (*mükellef*) ve yaptığı tercihe (*itâat* ya da *işyân*) göre mükâfat ya da ceza alacaktır (*istihkâk*). Teblîğ ve teklifin, öncelikle temkîni gerektirmesi ise aklın hem dünyevî hem de uhrevî mutluluğun temelini teşkil ettiğini göstermektedir.¹⁰⁸⁷

Aklın ve vahyin doğru/yanlış hükümlerinin ortak olması; bir açıdan Allah'ın âlim ve âmir olmasıyla, bir diğer açıdan ise insanın âlim ve me'mûr oluşuyla ilgilidir. Buna göre, Allah açısından 'bilmek ile emretmek'; insan açısından ise 'bilmek ile yapmak' arasında ilkesel bir ilişki kurulmaktadır. Allah *hasen* olarak bildiğini emretmekte; *kabîh* ve *fâsîd* olanı ise yasaklamaktadır. Dolayısıyla insandan bu emir ve yasaklara uyması beklenmektedir. Zira insan da husun ve kubuh arasında ayırım yapabilmektedir; çünkü bilme özelliğine sahiptir. Hem aklî hem de teklîfî doğruların gerektirdiğini yapmak ve işaret edilen yanlışlardan kaçınmak ise âlim olmanın gerekliliğidir. Benzer şekilde, tercih edilen iyi davranışın mükâfat ile, kötü davranışın ise ceza ile karşılık bulacağını bilmek de âlim olmanın gerekliliğidir.¹⁰⁸⁸

Bu yaklaşımı, Belhî'nin Allah'ın bilen olması hakkındaki düşüncesine de açıklık getirmektedir. Ona göre, insanın akıl sahibi olması ve aklın yaratılıştaki insan fitratına Allah

¹⁰⁸⁷ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 124; a.mlf., *Makâlât*, s. 647.

¹⁰⁸⁸ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 124-5; a.mlf., *Makâlât*, s. 647-8.

tarafından yerleştirilmiş olmasından dolayı; Allah, sistemindeki bu ilkeyi bilmektedir.¹⁰⁸⁹ Ayrıca ona göre kâfirin iman etmeyeceği konusunda Allah'ın bilgisi, yarattıklarının eğer teşvik edici ya da caydırıcı bir şey olmazsa ihtiyârî bir fiil olarak (*imkân*) iman etmeyeceklerini bilmesini içermektedir.¹⁰⁹⁰ Buradan hareketle Belhî sistematüğinde, Allah'ın bilgisi konusu, teklifle birlikte de değerlendirilmesi gereken bir alanı kapsamaktadır.

Belhî, teklîfin ma'kûliyeti ve imkânı ile ilişkili olarak, Allah herkesi mü'min olarak yaratmaya kâdir değil miydi? sorusuna dikkat çekmekte ve soruyu iki açıdan muhâl görmektedir: (i) Kişi, seçim hakkına sahip değilse orada icbar söz konusudur. Çünkü muzdar (مضطر) ve muhtâr (مختار) olma aynı kimse için geçerli olamaz. Yani insanlara hem bu sizin için zorunlu olandır hem de seçme yetkiniz vardır denilemez. (ii) Âlim olan Allah, bir ilim vasıtasıyla bilmemekte, bir kudret vasıtasıyla vasıflanmamaktadır. İlim, âlimin seçtiği, istediği, gücü yettiği şey olarak vâkî olmamaktadır. İlim, ancak eşyanın hakikati üzere vâkî olmaktadır. Allah kişinin kâfir olacağını bildiğinde, bildiği şeyin aksini bilmesi mümkün olmaz. Dolayısıyla Allah'ın kişinin kâfir olacağını bile bile yaratıp teklifte bulunması da mümkün olmaz. Yani hem Allah'ın kâfir olacağını bildiği kişiyi yaratması hem de teklifle yükümlü tutması mümkün değildir. Âlim, bu demek değildir; Allah onların ne yapacağını biliyor ya da bilmiyor demek âlimin anlamını açıklamaz.¹⁰⁹¹ Ayrıca Allah, insanı azap etmek için değil, rahmet

¹⁰⁸⁹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 125; a.mlf., *Makâlât*, s. 648.

¹⁰⁹⁰ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 136; a.mlf., *Makâlât*, s. 659.

¹⁰⁹¹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 136-7; a.mlf., *Makâlât*, s. 659-60. Allah'ın isyankar olacağını bildiği kişiyi yaratması sorgulamasına teklîf temelinde cevap veren Belhî, "kim size iyi ve güzel işler yapanın iyiyi hak ettiği, kötü işler yapanın helâkı hak ettiği hakkında garanti verdi/ikna etti?" diyerek karşı çıkmıştır. Yani ona göre teklîfin varlığı ve teklîfin

etmek için yaratmıştır. Bu da Allah'ın, insanların inkârını dilemediğine ve onlarda küfrü kendisinin yaratmadığına delâlet etmektedir.¹⁰⁹² Ayrıca *tab'* (mühürleme),¹⁰⁹³ *hatm*

sahibinin verdiği bu garanti, önceden böyle bir belirlenimin olmasını imkânsız kılmaktadır. Çünkü bir ilke olarak Allah biliyor ki kişinin yaptığı kendindedir; eğer kişi kendisi istemese isyan etmezdi. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 125; a.mlf., *Makâlât*, s. 648.

¹⁰⁹² Bkz. Yûnus, 10/4 âyeti tefsiri. Belhî, *Tefsîr*, s. 236; Râzi, *Tefsîr*, 12/290-1. Belhî'ye göre En'âm, 6/46 âyeti, Allah'ın kâfirlere, anlayış imkânı verdiği, onların fiillerinde yüz çevirme ve sapmayı yaratmadığına delâlet eder. Belhî, *Tefsîr*, s. 201. Bu bağlamda, Allah'ın kazâsının anlam aralığına küfrün girmediğini ifade eden Belhî, "biz her şeyi bir kaderle yarattık" (Kamer, 54/49) âyetini; kader, bulunması gerekli olan, küfür ise gerekli olmayandır; burada her şeyin belli bir miktar ile yaratıldığı (*bi-kaderin minh*) vurgulanmaktadır şeklinde değerlendirmiştir. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 461, 463.

¹⁰⁹³ Nîsâ, 4/155; Â'raf, 7/100; Tevbe, /87, 93; Yunus, 10/74; Nahl, 16/108; Rûm, 30/59; Mü'min, 40/35; Muhammed, 47/16; Münâfikûn, 63/3.

(mühürleme),¹⁰⁹⁴ *ekinne* (perdeler),¹⁰⁹⁵ *ekfâl* (kilitler)¹⁰⁹⁶ gibi ifadelerin kullanıldığı âyetleri temel alıp kalplerde dalâletin Allah tarafından yaratıldığını savunanların aksine Belhî'ye göre, söz konusu âyetlerde, "itaate yaklaştıran ve isyandan uzaklaştıran lütfun men edilmesi ifade edilmektedir. Bunun sebebi ise Allah'ın bu lütfun onlara fayda vermeyeceğini ve tesir etmeyeceğini bilmesidir. Onlara bu lütuf ulaştırılmayınca adeta kalpleri mühürlenmiştir. Çünkü lütfun kesilmesi imanın girmesine engeldir. Nitekim, mühürlemek, damgalamak, perdeler ve kilitler girmeye engeldir ve bu engellerin kişinin kendi tercihine bağlandığı görülmektedir."¹⁰⁹⁷

Belhî'ye göre Allah, hayrı yapmak için imkân vermemiş olsaydı, hayra davet etmeseydi, müjdelemeseydi, uyarmasaydı hayrı istemiş olmazdı. Bu da ancak emredilen kişi, bunu anladığında anlamlı hale gelir. Bu da akılla söz konusudur. Şer olan için bunun

¹⁰⁹⁴ Bakara, 2/7; En'âm, 6/46; Yâsîn, 36/65; Şûrâ, 42/24; Câsiye, 45/23; Mutaffifin, 83/25.

¹⁰⁹⁵ İsrâ, 17/46. Belhî'ye göre bu ayette murâd edilen şey şudur: "Müşrikler, Hz. Muhammed'in delillerini kabul etmekten alabildiğince kaçındıkları, uzak durdukları için onlar ile o deliller arasında sanki engelleyen ve mâni olan bir perde oluşmuş gibi olur. Allah, onlar arasındaki böylesi bir perdenin yerleştirilmesini zâtına izafe etmiştir. Çünkü Allah onları, kendileriyle baş başa bırakıp, onların bu yüz çevirmelerine mâni olmadığı için, bu baş başa bırakma ve mâni olmama işi, sanki, onların o hale düşmelerine sebep olmuş gibi olur. Bu, tıpkı bir efendinin, kölesinin durumlarını gözetmediği ve kölesinin de gidişatı hoş olmadığına, o kölenin, "Seni kendi başına bırakıp, durumunu kontrol etmediğim için seni bu hale düşüren ben oldum" demesi gibidir. Belhî, *Tefsîr*, s. 255; Râzî, *Tefsîr*, 14/498-501.

¹⁰⁹⁶ Muhammed, 47/24.

¹⁰⁹⁷ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III/286, 288.

bu şekilde olması söz konusu değildir. Tüm akıl sahiplerine göre kötü olana, zararlı olana ve mekruh olana yönlendiren şey kötüdür. Emreden (*âmir*) bilir ki; me'mûr olan, emredilen şeyi kabul eder ve ona uyar. Bu sebeple emredenin kötüye yönlendirmesi imkân dahilinde değildir. Kötüye yönlendirmiş olsa, onun kötüyü işleyip asi olacağını da bilirdi. Yani kötüye teşvik akıl sahipleri için geçersizdir. Aklı olan iyiye teşvik etmektir. Dolayısıyla kötüye teşvik etmek, teşvik eden için de kötüdür.¹⁰⁹⁸

Teklîfdeki ma'kûliyeti emir ve nehyi değerlendirirken dile getiren Belhî'nin, mubâhın emrolunduğunu ileri sürdüğü aktarılır. Buna göre kişi, mubâh olanı işleyerek haram olan başka bir eylemi yapmaktan uzak kalacaktır.¹⁰⁹⁹

İrâde ve kader bağlamında tartışılmış tüm konuların temelinde Allah'ı bilme gerekliliği ve bu bilmenin sonucunda oluşan ulûhiyet tasavvuru vardır. Bu, aynı zamanda teklîfin de temelini oluşturan parametreleri içermektedir. Bu sebeple Belhî'ye göre, Allah'ın irâde eden olması, kendi açısından tekvîn, insan için teklîf anlamındadır.¹¹⁰⁰ Belhî teklîfi, kendisinde külfet ve meşakkat olan şeyin irâdesi, şeklinde tanımlar.¹¹⁰¹ Bu

¹⁰⁹⁸ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 125-6; a.mlf., *Makâlât*, s. 648-49.

¹⁰⁹⁹ Bağdâdî burada Belhî'nin ismini vermez. Bağdât Mu'tezilesi'nden bazılarının bu şekilde düşündüğünü aktarır. Bağdâdî, *Usûl*, s. 243. İbn Teymiyye ise Belhî'nin şeriatte mubâh olup olmadığı hakkında fikir yürüttüğünü, aslında şeriatte mubâh olmadığını, kişinin haramlardan uzak kalmakla emroloğunda mubâh işlediğini, bu sebeple zıddı emrolunduğu için mubâhların emrolunmuş olduğunu iddia ettiğini aktarır. İbn Teymiyye, *Der'ü Teârizu'l-Akl ve'n-Nakl*, I/213-4. Bir nevi mubâh olan şeyin zâtından dolayı değil illetinden dolayı mubâh olması gibi değerlendirilebilir. Ona göre mubâh olan şey, haramdan uzaklaştırdığı için mubâh olmuştur. bkz. Eş'arî, *Makâlât*, s. 337.

¹¹⁰⁰ Kādî Abdulcebbâr, *Muğnî*, "el-İrâde" VI/3-4; Râzî, *el-İşâre fî Usûli'l-Kelâm*, s. 166.

¹¹⁰¹ Belhî, "Dirâsetu Tahlîliyye" *Tefsîr*, s. 67.

konuda Basralılar ve Kādî Abdulcebbar'la hemfikirdir.¹¹⁰² Belhî, teklîfi şarta bağlar. Ona göre mükellef olmak için ma'rifet, idrâk ve anlayış (الفهم) şarttır. Bu bakımdan çocuk, teklîf şartlarını sağlamamaktadır.¹¹⁰³ Bu sebeple Allah'ın insana şartlı teklîfte bulunması imkân dahilindedir.¹¹⁰⁴ Belhî, va'd ve va'îdin şartsız mümkün olmadığını ifade eder.¹¹⁰⁵ Belhî'nin bu görüşü, onun, Allah'ın bilgisini, şartlara bağlı olarak değerlendiren yaklaşımıyla ilişkilidir. Belhî'nin bu konuda Hişâm el-Fuvatî ve Abbâd hariç diğer Mu'tezilî âlimlerle ortak kanaate sahip olduğu görülmektedir. Buna göre Allah, tövbe eden ve "günaha istekle yönelmeden"¹¹⁰⁶ ölen kimse için va'îdinden döneceği bilgisine sahiptir. Burada şart, kendisinden haber verilenle ilgili olup, bilme Allah'a aittir. Fuvatî ve Abbâd'a göre ise Allah için şartlı bir bilme ve haber verme geçerli değildir.¹¹⁰⁷

Belhî teklîfi, gerekli ve yeterli koşulların sağlanması anlamında *temkîn* ve bir karşılık gerektirmesi anlamında *sevâb* açısından temellendirir. Kādî Abdulcebbar, bunlara bir de lütfu ekler.¹¹⁰⁸ Mu'tezile'de lütuf kavramı, teklîfle ilişkili olarak öne

¹¹⁰² Kādî Abdulcebbar, *Muğnî*, "et-Teklîf" XI/293; a.mlf., *Şerh*, 510; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, s. 201.

¹¹⁰³ Belhî, "Dirâsetu Tahlîliyye" *Tefsîr*, s. 68.

¹¹⁰⁴ Râzî, *Tefsîr*, 17/305-6.

¹¹⁰⁵ Âl-i İmrân, 3/12. âyetin tefsirinde, şartın hafzedilmiş olduğunu, "tövbe etmeden ölen" kâfirler için hazırlanan karşılığın ne kötü bir mekân (بئس المهاد) olduğunun belirtildiğini ifade etmektedir. Belhî, *Tefsîr*, s. 141-2; ayrıca bkz. Furkân, 25/77 için *a.g.e.*, s. 272.

¹¹⁰⁶ Mâide, 5/3.

¹¹⁰⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 171, 351; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 76.

¹¹⁰⁸ Kādî Abdulcebbar, *Muğnî*, "et-Teklîf" XI/431, 481, 482.

çıkılmaktadır.¹¹⁰⁹ Belhî, aklın varlığını teklîfin imkân zemini olarak görmekte; bu imkânın verilmesini ise Allah'ın adâleti ile ilişkilendirmektedir. Benzer şekilde, aklın her bir insanda bulunması ise teblîğ ve teklîfin anlaşılmasının her bir insanda imkân dahilinde olması demektir; bu yönüyle de adâletin konusudur ve iyi kategorisindedir. Çünkü ancak akıl sayesinde insan, teklîfin sahibi olan Allah'ı bilir, ona şükreder ve ebediyen cennette kalmayı ister. Bu sebeple imtihanın imkânı da akıl ve tebliğle söz konusudur.¹¹¹⁰

Belhî'nin teklîfi gerektiren iki durum olarak *temkîn* ve *sevâb*'dan bahsetmesi, *lütfü* teklîf bağlamında değerlendirmedini göstermemektedir. Onun nübüvveti lütûf olarak görmesi, teklîfle lütûf birlikte değerlendirdiğini açıkça ortaya koymaktadır. Ona göre

¹¹⁰⁹ Kādî Abdulcebbâr'a göre tekliften sonra gelen bir lütuf Allah için vâciptir. Teklîf söz konusu olmadığı için öncesinde lütuf gerekmediği gibi teklîf de bizzat kendisinde lütuf barındırmaktadır. O, Ebû Hâşim el-Cübbâî gibi, ilahî teklîfin 'emretme'den ziyade 'bilgilendirme' anlamı taşıdığını kabul etmiştir. Bu durumda Allah'ın insan için lütuf değeri olan akıl verme ve şeriat gönderme gibi fiilleri, teklîf düzleminde birer lütuftur. Kādî Abdulcebbâr, *Muğni*, "el-Lutf" XIII/26; XV/20. Mu'tezile kelâm sisteminde lütuf, 'vucûb' prensibine bağlı olarak ele alınmıştır. Mu'tezilî âlimler, lütfun ahlakî anlamda vâcip olduğu konusunda görüş birliği içerisinde olmakla birlikte, bunun keyfiyeti konusunda ihtilâf etmişlerdir. Lütfun ahlakî zorunluluk ifade etmesinin temel nedeni, Allah'ın insana yükümlülük (تكليف) doğuran bir irâde ortaya koymasıdır. Bu açıdan Basralılar'ın adâletle ilişkilendirdiği lütuf, Allah insanı sorumlu tuttuğu için gereklidir. Bağdatlılar ise lütûfu 'aslah' yani en iyiye karşılık gelmesinden dolayı vâcip olarak değerlendirmişlerdir. Onlara göre lütuf, Allah'ın adâletinden ziyade rahmet ve fazlına delâlet etmektedir. Bkz. Z. Hümeýra Koç, "Kādî Abdulcebbâr'a Göre Allah-İnsan İlişkisinde İlâhî Yardım", *Kelam Araştırmaları*, 12:1 (2014), s. 324-327.

¹¹¹⁰ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 123-6, 143; a.mlf., *Makâlât*, s. 646-9, 665.

teklîfin sahibi olarak Allah, hidâyet ve tevfikle tüm insanlara¹¹¹¹ lutfetmektedir. Yani lütûf, tevfik ve hidâyettir. Âyetlerdeki hidâyet kavramını, Allah'ın lütfu ile ilişkilendirmesi de bunu göstermektedir.¹¹¹² Bu bağlamda Belhî ve Kādî Abdulcebbar'ın teklîfin, lütfu gerektirmesi¹¹¹³ konusunda görüş birliği içerisinde oldukları söylenebilir.

Mu'tezile'de temkîn ve sevâb kavramlarının teklîfle ilişkisi, Allah'a teklîfin vâcib olmasını gerektirmiştir.¹¹¹⁴ Belhî ve bazı Bağdatlılara göre, aslah olduğu için teklîf ve gerektirdikleri Allah'a vâciptir.¹¹¹⁵ Ayrıca Belhî'ye göre *teklîf mâ lâ-yutâk* aklen kötüdür.¹¹¹⁶ Çünkü onun teolojik yaklaşımında, insanın, güç yetiremeyeceği bir şeyle sorumlu tutulması, şartların mükellefi zorlaması açısından cebr konusuyla ilişkilidir. Ona göre cebrî bir kader anlayışı söz konusu değildir. Bu sebeple teklîf, onun teolojik çerçevesinde, cebrin olmadığı açık bir kanıttır.

Belhî, yaptığı eylemlerin karşılığında kişinin mükâfatlandırılmasını (*sevâb*) hem aklen hem naklen mümkün görmektedir. O, *teklîfin* karşılığı olarak verilen *sevâbı* Ankebût, 29/27. âyetle delillendirir. Âyetteki "kendisine dünyada mükâfatını verdik (وَأَتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا)" ifadesi, Allah'ın teklîfinin bir sonucudur.¹¹¹⁷ Ona göre Allah, insanları,

¹¹¹¹ Belhî'ye göre Kur'ân, bütün insanlar için hidâyettir. Ona göre Kur'ân'a inanmak Müslüman olsun olmasın tüm insanlara bir gerekliliktir. Bkz. Belhî, *Tefsîr*, s. 141, 272; Râzî, *Tefsîr*, 6/133-4, 17/261.

¹¹¹² Bkz. Belhî, *Tefsîr*, s. 60-2, 139, 240.

¹¹¹³ Kādî Abdulcebbar, *Muğnî*, "et-Teklîf" XI/431, 481, 482.

¹¹¹⁴ Mu'tezile'de Allah'a vâcib olarak kabul edilen fiiller ve ilişkili kavramlar hakkında bkz. Sibel Kaya, *Mu'tezile'de "Vücûb Alellah" Düşüncesi*, s. 153-237.

¹¹¹⁵ Belhî, *Makâlât*, s. 322-3, 327; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 133.

¹¹¹⁶ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 402; Neseî, *Tabsıra*, II/169.

¹¹¹⁷ Belhî, *Tefsîr*, s. 28, 275.

onlara fayda sağlamak (لينفعهم) ve onları en yüksek derece olan ödülle ilgili bilgilendirmek (و يبلغهم) için yaratmıştır. Hikmeti gereği hak etmeyen kimsenin mükâfat elde etmesi mümkün değildir.¹¹¹⁸ Dolayısıyla teklîf konusu olan her eylemin bir karşılığı olması aklen imkân dahilinde olup gereklidir.¹¹¹⁹ Bu, teklîfin ahlâki bir zemine dayandığını göstermektedir. *Sevâbın* temeline hak etmeyi koyan Belhî'ye göre, günah işleyen kimseleri affetmek de aklen kötüdür.¹¹²⁰ Kişilerin eylem tercihlerine vurgu yapan Belhî,

¹¹¹⁸ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 145; a.mlf., *Makâlât*, s. 667; a.mlf. *Tefsîr*, s. 236; Râzi, *Tefsîr*, 12/290-1. Mu'tezile bilginleri, taatları ödül istihkâkının illeti olarak ele alırken; Ehl-i Sünnet bilginleri ise hiç kimsenin Allah üzerinde bir hakkı olamayacağını ileri sürerler. Bkz. Râzî, *Erbaîn*, II/206; Cüveynî, *İrşâd*, s. 321.

¹¹¹⁹ Belhî, *Makâlât*, s. 395-6.

¹¹²⁰ Belhî, *Tefsîr*, s. 136; Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 644; Adang, Madelung and Schmidtke (eds.), *Basran Mu'tazilite Theology*, s. 289. Belhî ve Bağdâtlılar'a göre günah, taat olmayan şeyden doğar. Bu sebeple taatin günah doğurmasını da kabul etmemişlerdir. Çünkü onlara göre taatin günah, küfrün iman, hareketin sükûn cinsinden olması söz konusu değildir. Eş'arî, *Makâlât*, s. 271, 303. Onlara göre günah, insan Allah'ı bilir ve sonra inkâr ya da isyan yolunu seçerse ancak o zaman söz konusudur. Tritton, *İslâm Kelâmı*, 101. Belhî, kıyamet günü şefaatin ise mü'minler ya da günahlarından tövbe edenler için olduğunu söylemektedir. "Tövbe edip senin yoluna uyanları bağışla..." (Mü'min, 40/7) âyetinin açık bir şekilde buna delâlet ettiğini ifade eden Belhî, tövbe etmeden ve pişman olmadan ölen büyük günah sahipleri için bu şefaatin söz konusu olmadığını ileri sürmektedir. Belhî'nin bu yorumu, tövbe olmaksızın affın, aklen uygun olmadığını (قبيح) düşündüğüne işaret etmektedir. Belhî, *Tefsîr*, s. 136, 162, 283; a.mlf., *Makâlât*, s. 402-3. Ayrıca o, Bakara, 2/262 âyetine dayanarak, büyük günahların taatları boşa çıkardığını ve fâiline gelecek sevabı yok ettiğini düşünmektedir. Belhî, *Tefsîr*, s.

Allah tarafından istenilenin, insanın irâdesiyle inanması olduğuna; dolayısıyla zorunluluk olmadan irâdî bir tercih ile yapılan eylemin, alınacak olan mükâfatın en üstünü ile karşılık bulacağına dikkat çekmiştir.¹¹²¹

Belhî, küfür ve iman aynı anda bulunamayacağı için kâfirin imanla emredilmesinin de imkân dahilinde olduğuna işaret etmiştir.¹¹²² Konuyu "bedel" açısından ele alan Belhî'ye göre, teklîf, küfür eyleminden öncedir; bu sebeple kişinin, küfür yerine bedel olarak zıddı olan imanı tercih etme imkânı da bulunmaktadır.¹¹²³ Dolayısıyla tercih kişiye aittir. Konunun *imkân* doğrultusunda değerlendirilmesi, teklîfin hem epistemolojik hem de ahlâkî içeriğe sahip olduğunu göstermektedir.

Belhî'ye göre, insanın "mükellef olmasının imkânı" zorunlu bilgi; "mükellef olması" ise iktisâbî bilgi ile ilişkilidir. Onun "kesbî bilgilere akıl yürütme ve nazardan sonra ulaşıldığını, bu bilgilere ulaşmayı sağlayacak bir müddetin tanınması gerektiğini" ileri sürdüğü aktarılır.¹¹²⁴ Nîsâbü'rî de mühletle ilgili bir başlık açmış ve Belhî'nin konuyla

138. Bağdât Mu'tezilesi, tövbe etmenin cezanın düşürülmesinde bir etkisinin olmadığını, ancak tövbenin yapılması esnasında cezanın düşürülmesinin Allah'ın bir lütfu ve fazlı olduğunu düşünürken; Kādî'ya göre bir tür özür dilemek olan tövbe, cezaları düşürecektir. Bkz. Kādî Abdulcebbâr, *Şerh*, s. 790.

¹¹²¹ Belhî, *Makâlât*, s. 158; a.mlf., *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 63.

¹¹²² Belhî, *Makâlât*, s. 319; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 413.

¹¹²³ Belhî, Mu'tezile'ye göre, bir fiil meydana geldiğinde, aynı anda onun zıddının var olmasının mümkün olmadığını, kişinin ihtiyarının söz konusu olabilmesi açısından "bedel" konu başlığı ile ele almıştır. Belhî, *Makâlât*, s. 319.

¹¹²⁴ Bağdâdî, *Usûl*, s. 244. Bağdâdî, aynı görüşte olduklarına dair Belhî'yle birlikte İskâfî, Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir'in de ismini verir. Bu görüşü eleştiren Bağdâdî, bu görüşleri bağlamında, onlara göre, mü'min ve kâfirlerin çocuklarının cennette olduğuna

ilgili aktardıklarını, *Uyûnu'l-Mesâil* eserinden nakletmiştir: Nazar yoluyla bilgi edinen kimsenin mükellef sayılması belli bir mühletin geçmesine bağlıdır. O süre zarfında yaptığı nazarla yanlış bir sonuca ulaşan kimse, bu bilgisinin yanlışlığını öğrenmeden ölürse; (i) bu kimse, mühlet vaktinde öldüğü için yanlış görüşünden dolayı sorgulanmaz. Eğer bu sorgulama olursa, o zaman mühlet vaktinin söz konusu olmaması gerekir. (ii) Bu kimse, eğer yeni bir nazar yapacak kadar ömrü yoksa sorgulanmaz. Yani kişi, edindiği bilginin yanlışlığını anlayacak ve yeni bir bilgi için nazar yapacak kadar yaşamamıştır. Fakat bu kişinin ömrü olsa ama yanlış bilgisinin farkında olmasına rağmen yeni bir bilgi arayışına girmeden ölse, o zaman sorgulanır.¹¹²⁵ Bu iki farklı yaklaşımı aktaran Belhî, kendi fikrini ifade etmez.

Belhî'nin, teklîfi, varlığın yapısına uygunluğu doğrultusunda izah etmesi, teklîfin ahlâkî çerçevede ele alınması gerektiğinin bir diğer göstergesidir. Bu doğrultuda Belhî, mühlidlerin, insanların neden en başından beri ebediyen yaşamak üzere cennette yaratılmadığı, acılara ve cezaya neden gerek olduğu sorgulamalarını, Allah'ın ihsânı ile açıklamaktadır. Bu bağlamda teklîfin gerekliliğini, Allah'ın âlim, hakîm ve cevâd olması üzerinden adâlet temelinde değerlendiren Belhî, bu sorgulamanın hatalı ve faydasız olduğunu ve cennetten önce dünyada yaratmakla Allah'ın insanlara iyilik yaptığını ifade eder. Allah'ın başlangıçta herkesi cennette yaratması; bunun tüm insanlar için geçerli

dair görüşlerinin geçersiz olduğunu ileri sürmüştür. Bağdâdî, *Usûl*, s. 244. Belhî, *Makâlât*'ta âhirette çocukların azabına dair başlık açmış ve adl ehlinin tümüne göre, Allah'ın hikmeti gereği, mü'min ya da kâfir herhangi bir kimsenin çocuğuna âhirette azap edilmesinin mümkün olmadığını, onların cennette olacaklarını ifade etmiştir. Bu, Allah'ın, onlara, mü'min olan ana-babalarına ve ecdadına dünyada çektiklerinden dolayı ıvaz olarak bir lütfudur. Bkz. Belhî, *Makâlât*, s. 337.

¹¹²⁵ Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 347-8.

olmasını gerektirecektir. Fakat herkesin cennette var edilmesi; itaat edeceği ve cenneti hak edeceği bilinen kimseyle, bunları hak etmeyen hatta kendisinde inkâr potansiyeli taşıyan kimsenin aynı derecedeki cennette olması sonucunu doğuracaktı. Yani teklife muhatap kılınan, sonucunda itaat eden, çalışan ve çaba gösterenler, bunun aksine davranan insanlarla aynı seviyede olmuş olacaktı. Bu ise Allah'ın hakîm oluşu ile bağdaşmamaktadır. Çünkü Hakîm, varlığın yapısına uygun ve güzel olanın dışında fiil yapmaz. Bir başka açıdan, insanlığın dünya değil cennette yaratılmış olması, mükellefiyetle ilgili de birtakım açmazları beraberinde getirmektedir. Belhî, insanın cennette Allah'ı bilmek ve O'na şükretmekle mükellef tutulup tutulmayacağına ilişkin iki açıdan izah geliştirmektedir: (i) İlk olarak, mükellef tutulmama durumunun, Allah hakkında bilgisizliği ve şükürsüzlüğü mubâh kılacağı; insanların câhil ve şükürsüz olmalarını mubâh kılanın ise hakîm olamayacağı ifade edilmektedir. (ii) Mükellef tutulma durumunda ise teşvik (ترغيب), tehdit (ترهيب), azar (زجر) ve va'd ve va'îd gerekeceği; fakat bahsi geçen gerekliliklerin imtihan ehlinin dünyadaki durumu için söz konusu olduğu; dolayısıyla mükellef tutulmanın cennete değil dünyaya ait olduğu vurgulanmaktadır.¹¹²⁶

Burada va'd-va'îd, istihkâk teorisiyle ele alınmış, ahlâkî olarak kişinin hak etmesine bağlı kılınmıştır. Dolayısıyla ona göre teklifin mekânı, dünyadır. Bu sebeple Âdem ve Havvâ'nın imtihan edildiği cennet, tercih ettiğimiz iyi/doğru eylemlerimizin

¹¹²⁶ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 137-8; a.mlf., *Makâlât*, s. 660. Ayrıca Belhî'ye göre Yûnus, 10/4. âyet, "Allah'ın o mahlûkatı yaratma işine cennette başlamış olmasının mümkün olmadığını gösterir. Çünkü Allah'ın onları bu âlemde yaratması ve onları mükellef tutması; sebep ve vasıta kılmaksızın onlara nimet vermesi güzel ve yerinde olsaydı; onları yaratması ve mükellef tutması, onlara bu nimetleri vermesi şartına bağlanmazdı. Halbuki âyetin zahiri, buna delâlet etmektedir." Râzî, *Tefsîr*, 12/290-1.

mükâfatı olarak verilecek olan cennetle aynı olamaz. Belhî, bu görüşünü Âdem ve Havvâ'nın cennete yerleşmesiyle ilgili âyetin tefsirinde aktarır.¹¹²⁷

Diğer bir sorgulama da "Allah insanları yaratmasaydı, onlar için azap söz konusu olmayacaktı; yaratıp sonra da emir ve nehiyer belirlemeseydi, insan isyan etmeyecekti" ifadeleri üzerine kuruludur. Bu sorgulamada ceza, yaratmayla ilişkilendirilmiştir. Buna karşı çıkan Belhî'ye göre yaratma ve tebliğ/teklîf Allah'ın ihsanını göstermektedir.¹¹²⁸ Ona göre *muhsin*, ancak yaptığı eylemiyle muhsin olandır. Aynı zamanda hakîm olan muhsindir. Yani sadece emretme/nehyetme, fâilini muhsin yapmaz. Bu emir ve nehyin karşılık göreceği şekilde bir muhatabın yaratılmış olması gerekmektedir. Ona göre, Allah'ın insanı teklîfi kabul edecek bir fitratta yaratması ve sonrasında teklîfe muhatap kılması, *hakîm* olanın *muhsin* olduğuna da işaret etmektedir. Bu anlamda ona göre, emrettiği şeyde olduğu gibi emretmesinde dahi iyilik, güzellik ve fayda olan muhsindir.¹¹²⁹ Ayrıca emreden olarak muhsin, emrettikleri hakkında, onların emir ve

¹¹²⁷ Bkz. Bakara, 2/35. Ona göre; (i) bu cennet, eğer sevap yurdu olan cennet olsa idi, ebedîlik cenneti olurdu. Eğer Hz. Âdem ebedîlik cennetinde olsaydı, şeytanın sözüne (Tâ-Hâ, 20/120) inanmazdı. Bu bağlamda, Allah'ın onlara yasağı ile ilgili âyet (A'râf, 7/20) geçerliliğini yitirirdi. (ii) Bu cennete giren kimse, "Onlar oradan (cennetten) çıkarılacak değiller" (Hicr, 15/48.) âyetinden dolayı oradan çıkarılmazdı. (iii) Şeytan onlara secde etmeyince ebedîlik cennetinden mahrum olmazdı. (iv) Ra'd, 13/35 ve Hûd, 11/108 gereği Âdem bu cennette olsaydı mükafatlar sona ermezdi ve Âdem oradan çıkarılmazdı. (v) Hikmetinden dolayı Allah'a insanları ilk başta mükafat yeri olan cennette yaratması uygun değildir. Çünkü Allah, mükafatı teklîfine cevap verene verecektir. Belhî, *Tefsîr*, s. 113-5; a.mlf., *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 137-8; a.mlf., *Makâlât*, s. 660; Râzi, *Tefsîr*, 2/389-390.

¹¹²⁸ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 130; a.mlf., *Makâlât*, s. 653.

¹¹²⁹ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 125-26; a.mlf., *Makâlât*, s. 648-49.

nehye nasıl cevap verdiklerini, nasıl eyleme geçtiklerini görmeden hüküm vermez. Bu ihsan hem mü'min hem de kâfir için söz konusudur. Bu, aynı zamanda imtihanın imkânı için gereklidir. Ona göre emreden olarak Allah, fitratına yerleştirdiği akıl yetisiyle yarattığı insandan hayra ve iyiye yönelmesini istemektedir. Bu da insan açısından irâdesini içine alan bir imtihandır. Bu yönelimi insanın tercihine bırakması da O'nun açısından iyiliktir (*ihsân*). Aynı zamanda bu, insan için *aslah* olandır.¹¹³⁰ Dolayısıyla, ona göre var olmak yani yaratılmış olmak, imtihanın imkânı için bir gerekliliktir. Yaratma mahza iyi olduğu için yaratma eylemini yapan, kötü bir iş yapmaz. Bu, Belhî'nin, hakîmin fiillerinin kendisine delâlet ettiğini söylemesiyle ilişkilidir. Çünkü varlık vermek başlı başına hikmetli bir eylemdir.

Belhî, Mu'tezile'ye göre Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği kimsenin imanla me'mûr olduğunu ifade eder.¹¹³¹ Belhî'ye ve Abdulcebbar'a göre kâfir olsun mü'min olsun insana yapılan teklîf iyidir. Bu konuda iki ekolün arasında ihtilaf söz konusu değildir. Fakat Belhî'ye göre Allah'ın, iman etmeyeceğini bilmesine rağmen çoğunluğun faydası adına Zeyd'i mükellef tutması iyidir. Çünkü Allah'ın o kimseyi yaratması ve teklîfe muhatap kılması, O'nun ihsanıdır. Belhî bunu, kâfir olan kimselerin neslinden mü'min kimselerin gelebilme imkânıyla ilişkilendirir. Onun bu görüşünü reddeden Kâdî Abdulcebbar ise faydası ne olursa olsun, başkalarının faydası için birini mükellef tutmayı zulüm olarak değerlendirmektedir.¹¹³²

Teklîf konusunda Belhî'ye atfen verilen görüşler de bulunmaktadır. Bu bağlamda Belhî'ye atfedilen bir görüş, teklîfin başlangıcı ile ilgilidir. Şeyh Müfid, vahyin gerekliliği

¹¹³⁰ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 129-31; a.mlf., *Makâlât*, s. 652-55.

¹¹³¹ Belhî, *Makâlât*, s. 318.

¹¹³² Bkz. Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 129; a.mlf., *Makâlât*, s. 653; Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 518.

ile ilgili bir pasajda, teklîfin başlangıcının risâleti gerektirdiği meselesini Bağdatlılar'a atfetmektedir. Buradaki görüşün Belhî'ye aidiyetine ihtiyatlı yaklaşılması gerekir; zira Şeyh Müfid Belhî'nin adını özel olarak zikretmemektedir.¹¹³³ Ayrıca 'teklîfin başlangıcının risâleti gerektirdiği meselesi', Belhî'nin teklîf konusundaki görüşleri ile çelişmektedir. Belhî'ye atfen verilen bir diğer görüş ise her durumda (في كل حال) bir peygamberin olmasının gerekliliğidir. İbnû'l-Melâhimî, bu görüşü, ismini açıkça vermediği bir gruba atfen vermekte ve onların dünyevî aslahı gerekli gördüğünden bahsetmektedir. Söz konusu görüşün, Belhî'nin aslah yaklaşımıyla örtüşmesi, Belhî'nin bu grubun öncüsü olduğu yönünde çıkarım yapılmasını sağlamış olmalıdır.¹¹³⁴ Belhî'nin teklîf ve nübüvvet hakkındaki fikirleri ile ilgili detaylı analiz yapabileceğimiz metinleri elimizde bulunmamaktadır. Dolayısıyla müellifin elimizdeki te'liflerine sâdik kalmamız açısından bu fikirlerin kendisine atfedildiğini söylemekle yetinmemiz gerekmektedir.

Sonuç olarak; Mu'tezilî ahlâk teorisinin çerçevesinin, bilgi temelinde açığa çıkan eylemlerin değerlendirmesiyle çizildiği görülmektedir. Her ne kadar Mu'tezile'nin Basra-Bağdât çevreleri arasında, bu konuda, dilsel bağlamda veya entelektüel manada çeşitli formlarda tartışmalar yapılsa da; bunlar insanın ahlâkî sorumluluğuna vurgu yapmaktan uzak olmamıştır. Bu bağlamda Mu'tezilî âlim Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin ahlâkî değer teorisini, bilgi teorisi bağlamında geliştirdiği; böylelikle bilgi ile ahlâkî birbirini bütünleyen alanlar olarak değerlendirdiği sonucuna ulaşılmıştır.

¹¹³³ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 44. McDermott, Şeyh Müfid'in kastettiği kişinin Bağdat çevresinden Bûkâ olarak bilinen Ebu'l-Hasan Ahmed b. el-Şatavî (ö. 297/910?) olabileceğini ifade etmektedir. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Müfid*, s. 62.

¹¹³⁴ İbnû'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, s. 325-6; ayrıca bkz. el-Omari, *The Theology of Abû l-Qâsim*, s. 47-8.

SONUÇ

Bağdât Mu‘tezilesi’nin yetkin isimlerinden Ebû'l-Kâsım el-Ka‘bî el-Belhî’nin (ö. 319/931) bilgi konusundaki görüşleri, bu çalışmanın ana eksenini oluşturmaktadır. Kelâm ve Mu‘tezile ile ilgili çalışmalarda yer alan epistemik kategorilerin özellikle Belhî’ye atfedilen argümanlara dayandığı görülmektedir. İlk olarak onun bilgi tanımı üzerinden gelişen bir literatür dikkat çekmektedir. Belhî, bilgiyi, bir şeyin varlığını ispat ederek onun mâhiyetine nasılsa öyle inanmak (*i’tikâd*) olarak tanımlamıştır. Bu temelde Belhî’ye, tanımda kullandığı kavramlar ve bilgi türü açısından çeşitli eleştiriler getirilmiştir. Belhî’nin epistemolojisinde, bilme süreci bilgi teorisi ile düşünme ise mantık ile ilişkili olması bakımından sistemli bir bütünlük içerisinde kullanılmaktadır. Bu sebeple mantık ve bilgi teorisi açısından baktığımızda, onun epistemolojik yaklaşımı, literatürde kendisine yapılan eleştirilere cevap olabilecek bir muhteva ortaya koymaktadır.

Belhî, bilginin tanımında kullandığı *i’tikâd* kavramını, epistemolojik bir çerçevede ele almıştır. Kelâmcıların, bilgiyi subjektif yargıyla karşılayan Sofistleri eleştirdikleri göz önüne alındığında; bilgiyle ilişkili olarak kullanılan *i’tikâd* kavramının kognitif bir temelini olması gerekmektedir. Epistemik anlamda bir *i’tikâd*, delilden hareketle yapılan bir akıl yürütme sonucu oluşmaktadır. Bu sebeple Belhî’nin epistemolojisinde kurucu öge *nazar*dır. O, nazarın bilgiyi tevlîd etmesini, delîlin delâletine ve bunun imkânına dayandırmıştır.

Belhî’ye göre fâil (*nâzır*), nazar sürecini, kendini çevreleyen toplum (*‘asabiye*), düşünme biçimi, ideoloji, istek-arzu (*hevâ*) ve yakın ilişkiselliklerden (*ülfet*) uzak bir şekilde belirli bir metodoloji (*tertîb ve sünen*) takip ederek; duyu verileri ve a priori/bedhîhi bilgilere dayanarak işletmelidir. Bu hem bilginin doğruluğunu hem de fâilin doğruluğunu sağlamaktadır.

Belhî'nin nazar ve tabiat doktrini onun *tevlîd* yaklaşımının imkânını sağlamaktadır. Nazara yüklediği anlam bilginin tevlidini kaçınılmaz kılmaktadır. Eldeki verilere göre, Belhî'nin tabiat yaklaşımı temelinde tevlîd anlayışı, zorunlu bir nedensellik içermektedir. Fakat bu zorunluluk, determinizm anlamına gelmemektedir. Belhî'nin dikkat çektiği diğer bir alan da epistemolojisini üzerine kurduğu tabiat doktrinidir. Ona göre Allah tarafından yaratılan tabiat, aracıdır; bağımsız ve kendi kendisinin fâili değildir. Tabiatların fâili, onları varlığa tab' eden Allah'tır. Tabiatı gereği eşyanın belli bir özellik sergilemesi ise tabiatın fâil olduğunu göstermediği gibi irâdenin devreye girdiği bir süreci içermektedir. Belhî, varlığını kabul ettiği bu tabiatların kıdemini reddeder.

Belhî'nin nedenselliği temel alan tabiat anlayışı, aslah yaklaşımı ve tevlîd doktrini, onun bilgi kuramını ortaya koymaktadır. Bu anlayışa göre, varlığın hakîkati mevcuttur ve hakkında bilgi edinilebilir.

Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin bilgi elde etme yolları arasındaki mukayeseli açıklamaları, o dönem kelâmı için dakîk ve detay olma özelliği göstermektedir. Belhî, akıl kavramını zihinsel bir süreç içeren bir eylem olarak çoğunlukla nazar kavramıyla birlikte kullanmıştır. Her ne kadar akıl yürütmek anlamına gelse de o akılı, nazarın imkânı için gerekli görmüş ve nazarın ön şartı olarak kabul etmiştir. O, bilgi edinme vasıtalarını aynı kategoride görmez. Ayrıca birbirine de indirgemez. Ona göre akıl, ölçü olması ve bilgiyi meydana getirmesi açısından duyu seviyesinde değildir. Çünkü akıl, duyu seviyesine indirgendiğinde ölçü olarak kabul edilmez. Fakat duyular da akla veri sağlamaları açısından değer olarak önceliklidir. Haber ise aklın kontrolünde bilgi değeri kazanmaktadır. Bu bağlamda onun hadis ve usûl konusunda da yetkinliğine işaret eden *mütevâtir* ve *âhâd* haber konusundaki değerlendirmeleri, metodolojik bir yaklaşım olması açısından önemlidir. Bu temelde, her iki haber türünün doğruluk değeri, üzerinde istidlâl edilmesine bağlı kılınmaktadır.

Belhî, varlığın ve eylemlerin ahlâkî hakikatlerini ontolojik olarak ele almıştır. Ona göre ahlâkî değerlerin belirlenimi ilâhî emir ve yasaklarla değil, Allah tarafından insana verilen akıllardır. İlâhî emir, herhangi bir eylemi kötü olduğu için yasaklamış, iyi olduğu için emretmiştir. Yine bu emir ve nehiylerin idrâki akılla imkân dahilindedir. Ona göre, insanın aklî bir eylem olan düşünme aktı ve aklî temelde eylemlerde bulunması, onu ahlâkî olarak yetkin bir duruma getirecektir. Bu da ahlâkî hükümlerin aklî bir temele dayandığını ve bunların epistemolojik önermelerden oluştuğunu göstermektedir.

Belhî, Allah'ın dînî ve dünyevî her alanda, teklîfle muhatap aldığı insana karşı en faydalı olanı yaptığının kabulü anlamında aslah fikrini benimsemiştir. Burada, aslah olanın kapsamının yalnızca teklîfle sınırlandırılmadığı; kozmolojik, ontolojik, epistemolojik ve ahlâk alanlarıyla da ilişkili bir şekilde değerlendirildiği görülmektedir. Teklîf ise Belhî'nin sisteminde ma'kûliyeti temellendirilebilen bir yapı olarak, insanın özgür ve kendi eylemlerinden sorumlu olması adına cebrin olmadığını açık bir kanıttır.

Belhî'ye göre insan, Allah'ın kendisine bahşettiği ve onda yarattığı güç (*istitâ'at*) sayesinde eylemde bulunmaya kâdirdir. Ona göre bir araz olan istitâ'at, fiilden öncedir ve fiilin bitmesiyle birlikte yok olur. İnsanın gücü yetmediği şeyle mükellef tutulmadığını; bunun aklî olarak kötü kategorisine girdiğini düşünen Belhî, sevap kazanmayı, hak etmeye bağlı olarak ele almıştır. Bu bağlamda günah işleyeni tövbe olmaksızın affetmek ise aklen kötüdür. Belhî'ye göre, kötülüğü de kapsamı sebebiyle Allah'ın insan fiillerini yaratması söz konusu değildir. Zira Allah, kötü eylemde bulunmayı yasaklamıştır; dolayısıyla yasakladığı şeyler Allah'a izafe edilemez. Bu bakımdan insan, kendi fiillerinin sahibidir ve onlardan sorumludur.

Belhî'nin bilgi yaklaşımı, teolojik ve ahlâkî alanda bilginin değerini ortaya koymak açısından önemli argümanlar içermektedir. Bilgi sahibi olmanın insana gereklilik olmasından yola çıkan Belhî, bu bilginin değerini teolojik olarak Allah'ı bilmek, ahlâkî olarak bilgisel temelde eylemde bulunmak olarak ortaya koymuştur. O, Allah'ı bilmek

konusuna sadece *imkân* kavramı açısından yaklaşmamış, bu imkânın insanın yükümlülüğüyle (*teklîf*) ilişkisini kurmuş ve Allah'ı bilmeyi insan için "ilk gereklilik (*evvelü'l-vâcibât*)" olarak değerlendirmiştir.

Özetle Belhî, ortaya koyduğu bilgi anlayışıyla âlemin yaratılmış olduğunu ispatlamayı ve buradan hareketle âlemi yaratan bir muhdise ulaşmayı amaçlamıştır. Bu delillendirme ve istidlâl yöntemi, içerdiği tüm önermeler kognitif bir temele sahip olduğu için varlığın (*hâdis*) bir var edicisi (*muhdis*) olduğunu ontolojik bir gereklilik olarak ortaya koymakta ve bunu nesnel zeminde doğrulamak amacıyla epistemolojik olarak da yeterli veri sağlamaktadır.

Ebû'l-Kâsım el-Belhî, bilginin imkânını ispatladıktan sonra âlemi, bu âlemin hâdis ve sonlu olduğunu, hâdis olan bu âlemin bir muhdisinin olduğunu, bu var edicinin kâdir, âlim, âdil ve hayy olduğunu, zulmetmediğini ve bir benzeri olmayacağını basamak basamak işleyerek tevhîdi, delîl ve delâlet yöntemiyle, önermelerden kurulu düzgün akıl yürütmeler yaparak epistemolojik bir zemine yerleştirmiştir. Bu basamaklardan her birinin konu başlığı olduğu *Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât* eseri, Allah'ın istidlâlî olarak bilindiğini açıkça ortaya koyduğu gibi, nazarın imkân ve yöntemini de göstermektedir. Çalışmalarında ortaya koyduğu teorilerin formüle edildiği dönemin sonrasına ışık tuttuğu düşünüldüğünde, Belhî'nin varlık anlayışı bilimsel bir değer taşımakta olup, varlığın hakikatine dayandırdığı bilgi teorisi kendi dönemi açısından mantıksal, dakîk ve metodik olma özelliğini hâizdir. Böylelikle hakikat karşısındaki nesnel bakış açısı metinlerine yansımış görünmektedir.

ÖZET

Koç, Zeynep Hümeýra, *Ebü'l-Kāsım el-Ka'bi el-Belhî'de Bilgi*, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mahmut AY, Ankara 2021, 361 sayfa.

Bağdât Mu'tezilesi'nin yetkin isimlerinden Ebü'l-Kāsım el-Ka'bi el-Belhî'nin (ö. 319/931) bilgi konusundaki görüşleri, bu çalışmanın ana eksenini oluşturmaktadır. Çalışma "Giriş" ve dört bölümden meydana gelmektedir. "Giriş" bölümünde Ebü'l-Kāsım el-Belhî'nin hayatı, ilmî şahsiyeti, eserleri ve Mu'tezile içindeki konumu ele alınmıştır. Bu bölümdeki bilgiler, tarihsel süreç içerisinde kendisinin ve fikirlerinin hangi noktada olduğunun görülmesi açısından önem arz etmektedir. Çalışmamızın ilk bölümünde bilginin imkânı, mâhiyeti ve ilgili olduğu kavramsal çerçeve hem Belhî'nin bilgi teorisi çerçevesinde hem de ilişkili yaklaşımlarla mukayeseli olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca varlık-bilgi ilişkisi ele alınmıştır. Belhî'nin varlık anlayışı, o dönemde detaylı açıklamaları ve farklı paradigmasıyla dikkat çekmektedir. Bu sebeple epistemolojik yaklaşımını şekillendirmektedir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde bilginin kaynakları ve türleri ele alınmıştır. Bu bölüm, Belhî'nin epistemolojik yaklaşımını ortaya koymasından önemlidir.

Araştırmanın son bölümünde teolojik ve ahlâkî alanda bilginin değeri ele alınmıştır. Bilgi sahibi olmanın insana gereklilik olmasından yola çıkan Belhî, bu bilginin değerini teolojik olarak Allah'ı bilmek, ahlâkî olarak bilgisel temelde eylemde bulunmak olarak ortaya koymuştur. Belhî'nin ahlâk anlayışının bilişsel temeli, iyi ve kötünün belirlenimini ilâhî emre bağlamayan bunun akılla söz konusu olduğunu ortaya koyan parametrelere sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Ebü'l-Kāsım el-Belhî, Ka'bi, Bağdât Mu'tezilesi, kelâm, nazar, bilgi, akıl, duyu, haber, i'tikâd, hakîkât, delîl, istidlâl, kozmoloji, tabiat doktrini, tevellüd.

ABSTRACT

Koç, Zeynep Hümeýra, *Abū l-Qāsim al-Ka‘bī al-Balkhī’s Conception of Knowledge*, Phd Thesis, Supervisor: Prof. Dr. Mahmut AY, Ankara 2021, 361 p.

The opinions of Abū l-Qāsim al-Ka‘bī al-Balkhī (d. 319/931) on knowledge, who is one of the authority names of the Baghdad School of Mu‘tazila, constitutes the main axis of this study. The study consists of "Introduction" and four chapters. In the introduction section, Abū l-Qāsim al-Balkhī’s life, his scientific personality, his works, and his place in Mu‘tazila are discussed. The information in this section is important in terms of determining his position and his ideas in the historical process. In the first part of our study, the possibility, nature, and the conceptual framework of knowledge are evaluated both within the framework of al-Balkhī’s theory of knowledge and related approaches. Additionally the existent-knowledge relationship is discussed. Balkhī’s approach of existence at that time attracted attention with its detailed explanations and different paradigms. For this reason, it shapes its epistemological approach.

In the second part of our study, sources and types of information are discussed. This section is important in terms of putting forward the epistemological approach of Balkhī.

In the last part of the research, the value of knowledge in theological and moral fields are discussed. Based on the fact that having knowledge is a necessity for people, Balkhī has revealed the value of this knowledge as knowing God theologically and acting on a morally knowledgeable basis. The cognitive basis of Balkhī’s moral understanding has parameters that reveal that this is the case with reason, which does not attribute the determination of good and evil to the divine command.

Key words: Abū l-Qāsim al-Balkhī, al-Ka‘bī, Baghdādī School, Mu‘tazila, kalām, rational inquiry, epistemology, knowledge, conviction, truth, Mu‘tazilī cosmology, sense, sensation, proof, the doctrine of nature, generation.

KAYNAKÇA

BİRİNCİL KAYNAKLAR

ARİSTO (M.Ö. 384/322), *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 3. Baskı, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010.

....., *Organon-IV İkinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi-Devlet Kitapları Müdürlüğü, 1967.

BAĞDÂDÎ, Abdulkâhir (ö.1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fıglalı, Ankara: TDV, 2014.

....., *Kitâbu Usûli'd-Dîn Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Ömer Aydın, İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.

el-BASRÎ, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib (ö. 436/1044), *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, c. II, thk. Halîl el-Meys, Beyrût: Dârû'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.

el-BELHÎ, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bî (ö. 319/931), *Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, thk. Râcih Abdulhamid Said Kürdî-Hüseyn Hansu, Amman: Dârû'l-Hamîd, 2014/1435.

....., *Kitâbu'l-Makâlât*, El Yazması Hali, Râcih Kürdî Özel Kütüphanesi'nden fotokopiler.

....., *Kitâbu'l-Makâlât ve meahû Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî, Abdul-Hamîd Kürdî, İstanbul-Amman: Kuramer ve Dârû'l-Feth, 2018.

....., *Tefsîru Ebî'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî*, Mevsûatu Tefâsîri'l-Mu'tezile/IV, cem', i'dâd ve thk. Hıdır Muhammed Nabhâ, Beyrût: Dârû'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

....., *Kabûlu'l-Ahbâr ve Ma'rifetu'r-Ricâl*; thk. Ebu Amr el-Hüseyni İbn Ömer İbn Abdirrahim, Beyrût: Dârû'l-Kütübu'l-İlmiyye, 2000.

....., *Kabûlu'l-Ahbâr ve Ma'rifetu'r-Ricâl*, thk. Hüseyin Hansu, İstanbul-Amman: Kuramer-Dârû'l-Feth, 2018.

....., "(Bab'u) Zikru'l-Mu'tezile min Kitâbi'l-Makâlât", *Fazlu'l-Îtizâl ve Tabakatu'l-Mu'tezile* içinde, thk. Fuad Seyyid, Tunus, 1974.

el-BUSTÎ, Ebû'l-Kâsım (ö. 420/1029?), *Kitâbu'l-Bahs an Edilleti't-Tekfir ve't-Tefsik*, thk. Wilferd Madelung-Sabine Schmidtke, Tahran: Merkez Neşr Dânişhânî, 2003.

CEVHERÎ, İsmail b. Hammad (ö. 400/1009'dan önce), "ع ج", *Sihahu'l-Luğa ve Tâcu'l-Arabiyye*, thk. Ahmet Abdulğafur, I. Baskı, Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1956.

CÜRCÂNÎ, Seyyîd Şerîf (ö.1413), *Şerhu'l-Mevâkıf* Mevâkıf Şerhi, çeviri: Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

....., *Kitabu't-Ta'rîfât*, Mısır: Matbaatu'l-Hurriye, 1302.

el-CÜŞEMÎ, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim (ö. 494/1101), *Uyûnu'l-Mesâil fi'l-Usûl*, thk. Ramazan Yıldırım, Kâhire: Dâru'l-İhsân, 2018.

....., *Şerhu Uyûni'l-Mesâil*, Medîne: Mektebetu Câmiati Melik Suûd.

CÜVEYNÎ, İmâmu'l-Harameyn (ö. 478/1085), *Kitâbu'l-İrşâd* İnanç Esasları Kılavuzu, çev. A. Baloğlu, S. Yılmaz, M. İlhan, F. Sancar, Ankara: TDV, 2012.

EBÛ HİLÂL el-ASKERÎ, *el-Furûq fi'l-Lugâ* Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü, trc. Veysel Akdoğan, İstanbul: İşaret Yayınları, 2013.

....., *el-Evâil II*, thk. Velîd Kassab, Muhammed el-Mısrî, Rıdvân es-Seyyid, Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1401/1981.

EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasan (ö. 324/935-36), *el-İbâne ve Usûlü Ehli's-Sünne* Eş'arî Akâidi, trc. Ramazan Biçer, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.

....., *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn* İlk Dönem İslâm Mezhepleri, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul: Kabalcı, 2005.

....., *el-Luma' fi'r-Red alâ Ehl-i Zeyğ ve'l-Bid'a* Eş'arî Kelâmı, trc. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

FARÂBÎ, "Felsefenin Temel Meseleleri", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003.

- FENNÎ, İsmail, *Lügatçe-i Felsefe*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1341.
- FÎRÛZÂBÂDÎ, Ebû Tâhir Mecduddîn, *Kâmûsu 'l-Muhît*, Beyrût: Dârû'l-Fikr, 1983.
- GAZÂLÎ, *el-Mustasfâ* İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi I, trc. Y. Apaydın, Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
-, "Mümkün Âlemlerin En İyisi", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2014.
- HATÎB el-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit (ö. 463/1071), *Târîhu Bağdâd ev Medîneti 's-Selâm*, Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, tsz.
- HAYYÂT, Ebû'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân (ö. 300/913?), *el-İntisâr ve'r-red ala İbnû'r-Râvendî el-Mülhid*, Kâhire, tsz.
-, *el-İntisar* Mu'tezile Müdafaası, çev. Yüksel Macit, İstanbul: Endülüs, 2018.
- İBNÛ'L-CEVZÎ, Ebû'l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 597-1201), *Telbîsu İblîs*, Riyâd: Dâru'l-Vatani'n-Neşr, 2002.
- İBNU EBÎ'L-HADÎD, Ebû Hamîd İzzeddîn Abdülhamid b. Hibetullah (ö. 1258), *Şerhu Nehci 'l-Belâğa*, thk: Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1987.
- İBN FÂRÎS, *Mu'cemu 'l-Mekâyıs fi'l-Luga*, thk. Şihâbüddîn Ebû Amr, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1994.
- İBN FÛREK, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan (ö. 406/1015), *Mücerredü Makâlâti 'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret, Beyrût: Dar el-Machreq, 1987.
- İBN HACER el-ASKALÂNÎ, Ahmed b. Ali (ö. 852/1449), *Lisânu'l-Mîzân*, Beyrût, 2002.
- İBN HALLİKÂN, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed (ö. 681/1282); *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, nşr.; İhsân Abbâs, Beyrut: Dârü Sâdır, 1977.

İBN HAZM, Ebû Muhammed el-Endelüsî el-Kurtubî (456/1064), *el-Fasl* Dinler ve Mezhepler Tarihi, çev. Halil İbrahim Bulut, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

İBN MANZÛR, Ebû'l Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânu'l- 'Arab*, Beyrût: Dârû's-Sadr, tsz.

İBNÛ'L-MELÂHİMÎ, Rüknuddîn Mahmud b. Muhammed el-Hârizmî (ö. 536/1141), *Kitâbu'l-Fâik fî Usûli'd-Dîn*, thk. ve mukaddime: Wilferd Madelung ve Martin McDermott, Tahrân, 1386.

İBN METTEVEYH, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed el-Bahrânî (ö. 469/1076), *et-Tezkira fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'râz*, nşr. Sâmî N. Lutf & Faysal B. Avn, Kâhire: Dârû's-Sakâfe li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1975.

İBN MEYMÛN, Ebû İmrân Mûsâ b. Ubeydullâh el-Çurtubî (ö. 601/1204), *Delâletü'l-Hâirîn*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlähiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

İBNÛ'L-MURTAZÂ, Ahmed b. Yahya (ö. 840/1437), *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Suzana D. Wilzer, Beyrût: Dârû'l-Muntazır, 1409/1988.

....., *Kitâbu'l-Kalâid fî Tashîhi'l-Akâid*, thk. A. Nasri Nader, Beyrût: Mektebetu's Şarkıyye, 1986.

....., *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, çev. Hüseyin Maraz, İstanbul: Endülüs, 2018.

İBN NEDÎM (ö. 385/995?), *el-Fihrist* İlk Dönem İslâm Kültür Atlası, edt. Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.

İBN RÜŞD, *Faslu'l-Makâl el-Keşf an Minhâci'l-Edille* Felsefe Din İlişkileri, hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.

....., *Tehâfüt et-Tehâfüt* Tutarsızlığın Tutarsızlığı, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniv. Basımevi, 1986.

İBN SÎNÂ (ö. 428/1037), *Metafizik İlâhiyât-ı Şifâ*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.

....., *Fizik Kitâbu'ş-Şifâ*, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera, 2014.

....., "Risâletu li-Ba'zi'l-Mütakellimîn ile'ş-Şeyhi fe-Ecâbehum", *Resâilu İbn Sînâ*, nşr. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1953.

İBN TÂVÛS, Radiyyu'd-Dîn Alî b. Mûsâ b. Ca'fer (ö. 664/1266), *Sa'du's-Su'ûd li'n-Nufûs*, thk. Kum: Merkezi'l-İbhâs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, h. 1422.

İBN TEYMİYYE, Takiyuddîn, *Der'u Teârizu'l-Akl ve'n-Nakl I*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 2. Baskı, Suud, 1991.

ÎCÎ, Adududdîn Abdurrahmân, *el-Mevâkıf fî lmi'l-Kelâm*, Beyrût; Âlemu'l-Kütüb, tsz.

el-İSFEHÂNÎ, Rağıb, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çeviri: Mustafa Yıldız, İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.

İSFERÂYÎNÎ, Ebû'l-Muzaffer (471/1078), *et-Tabsîr fî'd-Dîn ve Temyîzi'l-Firkati'n-Nâciye an Firaki'l-Hâlikîn*, tahkîk: Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrût, 1985.

KÂDÎ ABDULCEBBÂR, Ebû'l-Hasan el-Hemedânî el-Esedâbâdî (ö. 415/1025), *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, nşr: Fuad Seyyid, Tunus, 1974.

....., *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. İbrahim Medkûr, tsz.

....., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Kahire, 1988.

....., *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn* Dinin Temel İlkeleri, çev. Hulusi Arslan, İstanbul: Endülüs, 2017.

....., *el-Münye ve'l-Emel*, cem' İbn Murtazâ, thk. İsamüddin Muhammed Ali, Dârû'l-Maarifeti'l-Câmiyye, tsz.

....., *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve* Mucizelerle Hazreti Peygamber'in Hayatı, çev. Ş. Eroğlu- Ö. Aydın, edt. Hüseyin Hansu, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

....., *el-Muhît bi't-Teklîf*, thk: Ö. Azmî-A. el-Ahvânî, Mısır: tsz.

....., *Mu'tezile'de Hukuk Felsefesi*, çev. Yüksel Macit, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

el-KĀSİMÎ, Cemâleddîn, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1981.

KĀTİP ÇELEBÎ, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, trc. Rüştü Balcı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013-2016.

KİNDÎ, "İlk Felsefe Üzerine", *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

el-KUREŞÎ, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdulkâdir b. Muhammed el-Mısırî (ö. 775/1373), *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye II*, thk. Abdülfettah Muhammed Hulv, Kâhire, 1978.

MAKDİSÎ, Mutahhar b. Tâhir, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, Paris, 1899-1916.

MAKRİZÎ, Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbas) Takıyuddîn Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir b. Muhammed (ö. 1442), *Kitâbu'l-Hitat ve'l-Âsar fî Mısır ve'l-Kahire ve'n-Nîl*, Bulak: Dâru't-Tıbaati'l-Mısriyye, 1270.

MALATÎ, Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman Ebû'l-Huseyin el-Askalânî, *et-Tenbîh ve'r-Red Ale'l-Ehva ve'l-Bid'a*, thk. Muhammed Zeynehum-Muhammed Azb, Kâhire: Mektebetu Medbûlî, 1992.

MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM, 2015.

NÂŞÎ el-EKBER, Ebû'l-'Abbâs, Abdullah b. Şirşir el-Enbârî (293-906), *Mesâilü'l-İmâme: Kitâbu'l-Evsat fî'l-Makâlât*, thk. Josef Van Ess, Beyrût, 1971.

NESEFÎ, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (508/1114), *Tabıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, tahkîk: Hüseyin Atay, Ankara, 2004.

....., *Temhîd Tevhîd'in Esasları*, çev. Hülya Alper, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

NÎSÂBÛRÎ, Saîd b. Muhammed b. Saîd Ebû Reşîd (400/1009), *el-Mesâil fî'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyad, Beyrût: Ma'hedü'l-Inmail Arabi, 1979.

PLATON, "Theaitetos/Bilgi Üstüne", *Diyaloglar*, çev. Macit Gökberk, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.

....., *Euthyphro*, çev. Pertev Naili Boratav, İstanbul: Maarif Basımevi, 1958.

PLOTİNUS, *Enneadlar*, Türkçesi: Zeki Özcan, Bursa: Asa Kitabevi, 1996.

RÂZÎ, Ebû Bekir, *Felsefe Risâleleri*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

RÂZÎ, Fahreddîn, *el-Erba'in fî Usûli'd-Dîn II*, thk. Ahmed Hicâzî es-Saka, Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986.

....., *el-İşâre fî Usûli'l-Kelâm* Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri, çev. Ulvi Murat Kılavuz-Serkan Çetin, 1. Basım, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

....., *İ'tikâdâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, (el-Mürşidu'l-Emin ile birlikte) Kahire, 1398/1978.

....., *el-Muhassal/Kelâma Giriş*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: T.C Kültür Bak. Yayınları, 2002.

....., *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihi'l-Gayb*, trc. S. Yıldırım, L. Cebeci, S. Kılıç, S. Doğru, Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.

es-SEMERKANDÎ, Şemsuddîn (ö. 1322), *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfûs* Âlem ve İnsan, Haz. Yusuf Okşar- İsmail Yürük, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020.

ŞEHRİSTÂNÎ, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.

....., *Nihâyetü'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, Kâhire: Mektebetu Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.

ŞEYH MÜFÎD (ö. 413/1022), *Evâilu'l-Makâlât*, thk. İbrahim Ensârî, 2000.

TAFTAZÂNÎ, Sâdeddîn (ö. 792-1390), *Şerhu'l-Akâid*, İstanbul, 1976.

....., *Şerhu'l-Makāsıd* II, Beyrût, 1989.

TEVHÎDÎ, Ebû Hayyân, Ali b. Muhammed b. Abbas (414/1023), *el-Besâir ve'z-Zehâir*, <http://www.al-mostafa.com>

TÛSÎ, Muhammed b. Hasan (ö. 460/1068), *et-Tıbyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Lübnân, tsz.

YÂKUT el-HAMEVÎ, Ebû Abdullah Şihabüddin Yakut b. Abdullah, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, tsz.

....., *Mu'cemu'l-Udebâ*, nşr. Dr. İhsan Abbâs, Beyrût: Dâru'l-Garbu'l-İslâmî, 1993.

ZEBÎDÎ, Muhammed Murtazâ el-Hüseyni (ö. 1205/1791), *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*, thk. Abdu'l-Fettâh el-Hulû, Kuveyt: Kuveyt Hükümeti Matbaası, 1986.

ZEHEBÎ, Ebû Abdullah Remseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1348), *Siyeru Â'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1996.

İKİNCİL KAYNAKLAR

ABRAHAMOV, Binyamin, *al-Qāsim b. İbrâhîm on the Proof of God's Existence: Kitâb al-Dalîl al-Kabîr* (Islamic Philosophy and Theology Texts and Studies, vol. V), XIII/201 pp., Leiden: Brill, 1990.

ACAR, Ayşe Neslihan, *Ebû'l-Kāsim el-Ka'bî'nin Makâlât'ında Mutezile'yi Ele Alış Şekli*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi, 2006.

AÇIKGENÇ, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

ADANG, Camilla; Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke, eds. *Basran Mu'tazilite Theology: Abû Ali Muhammad b. Khallad's Kitâb al-Usûl and Its Reception* A Critical Edition of the Ziyâdât Sharh al-Usûl by the Zaydî İmam al-Natîq bi'l Haqq Abû Tâlib Yahya b. al-Husayn b. Hârûn al-Buthânî, Leiden: Brill, 2011.

ADIVAR, Abdülhak Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din* Cilt I ve II, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.

AHMED, Mahmûd Kâmil, *Mefhûmu'l-'Adl fî Tefsîri'l-Mu'tezile li'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Beyrût: Dâru'n-Nahdeti'l-Arabiyye, 1983.

AKARSU, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1978.

AKIN, Murat, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri Şahıslar ve Görüş Ayrılıkları*, Ankara: Sonçağ Yayınları, 2017.

....., "Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Ayrılmasına Etki Eden Sebepler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt: XVII, sayı: 2, ss: 271-295.

ALPER, Hülya, "Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda Mıdır?", *Kelâm Araştırmaları*, 11:1 (2013), ss. 17-36

....., "Yokluk Nedir? Seyfeddin el-Âmidî'de Ma'dûm Kavramı Üzerine Bir İnceleme", *İ.Ü.İ.F.D.*, 2013, 28, ss. 33-58.

el-AMERRECÎ, Ahmed Şevki İbrahim, *el-Mu'tezile fî Bağdât ve Eseruhum fî'l-Hayâti'l-Fikriyyeti ve's-Siyâsiyyeti*, Kâhire: Mektebetû'l-Mebûlî, 2000.

AMMARA, Muhammed, *Mutezile ve Devrim*, çev. İbrahim Akbaba, İst: Yöneliş Yay., 1988.

ANSARI, Hassan and Schmidtke, Sabine. "Mu'tazilism after 'Abd al-Jabbâr: Abû Rashîd al-Nîsâbûrî's *Kitâb Masâ'il al-khilâf fî l-usûl*". *Studia Iranica* (2010) 39: 225- 277.

....., "The Mu'tazilî and Zaydî Reception of Abû l-Husayn al-Başrî's *Kitâb al-Mu'tamad fî Uşûl al-Fiqh*: A Bibliographical Note" *Islamic Law and Society* (2013)20: 90-109.

ANSARI, Hassan; Schmidtke, Sabine and Thiele, Jan "Zaydî Theology in Yemen" *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, edited by Sabine Schmidtke, Oxford University Press, 2016.

ARPAGUŞ, Hatice, "Bağdat Mu'tezile Ekolü: Kâ'bî Örneği" *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum (07-09 Kasım 2008)*, ss. 157-185.

ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, 1995.

ASLAN, İbrahim, *Kādî Abdulcebbar'a Göre Dinin Aklî ve Ahlâkî Savunusu*, Ankara: Otto, 2014.

....., "Kelâm'da Değer Tartışmaları Üzerine" *Dini Düşüncede Gelenek, Dönüşüm ve Gelecek*, Edt: Şaban Ali Düzgün-Tuğba Günal, İstanbul: Endülüs, 2017.

....., "Mutezile Kelâmında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi -Kadı Abdulcebbar Örneği-", *A.Ü.İ.F.D.*, 51:1 (2010), ss. 151-176.

....., "Mu'tezile'nin Şeriat Yorumu", *Usul ve Esaslarıyla Mu'tezile'ye Giriş*, edt. Yunus Cengiz-Ömer Türker, İstanbul: Endülüs, 2019, ss. 407-445.

ATAY, Hüseyin, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara: KBY, 2001.

....., *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Kültür Bakanlığı Yayını, 2001.

....., "Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)", *AÜİFD*, 29 (1987) ss. 1-39.

....., "İslam Felsefesinde Yaratma", *Kelâm Araştırmaları*, 1:1 (2003): 3-10.

....., "Kur'ân'ın Anlaşılmasına Ait İlkeler", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri, 1992.

....., "Müslümanlarda Şüphecilik", *A.Ü.İ.F.D.*, XXVIII (1986), ss. 1-22.

ATTAR, Meryem, *İslam Ahlakı İslam Düşüncesinde İlâhî Emir Teorisi*, çeviri edt. Muammer İskenderoğlu, çev. Enver Şahin, İrfan Karadeniz, Zeynep Cerrah, Muhammed Nurullah Turan, Muhammed Enes Vural, Semra Tüfenkci ve Zehra Betül Ustaoglu, İst.: Litera Yayıncılık, 2019.

AVCU, Ali "İsmailiyye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları", *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*, edt. Halil İbrahim Bulut, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018, ss. 163-192.

AY, Mahmut, *Mu'tezile ve Siyaset*, İstanbul: Endülüs, 2017.

....., *Sadruşşerî'a'da Varlık Ta'dîlu'l-'Ulûm Temelinde Kelam-Felsefe Karşılaşması*, Ankara: İlâhiyât, 2006.

....., "İslam Kelamında Tevhid", *İslam ve Hıristiyanlıkta Monoteizm IV*, Stuttgart 2011, ss. 191-219.

....., "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskiyeni* 31/Güz 2015, ss. 25-50.

....., "Kelam'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar", *A.Ü.İ.F.D.*, 52:1(2011), ss. 49-68

....., "Mu'tezilizm'den Arta Kalan Mu'tezile", *Kelam Araştırmaları*, 9:1, 2011, ss. 57-76.

....., "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması", *Kelam Araştırmaları*, 6:2 (2008), ss. 47-68.

AY, Mahmut-Erdem, Engin, *İlâhiyat Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Grafiker, 2019.

AYDINLI, Osman, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, İstanbul: Endülüs, 2018.

....., "Bağdat Mu'tezilesi'nin İslam Bilim ve Düşüncesine Katkıları", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum*, 07-08-09 Kasım 2008, 2011, cilt: II, s. 187-200.

....., "Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Marife* 3/3 (2003), ss. 27-54.

AYĞAN, Fadıl, "Zorunlu Varlığı İspat Bağlamında İbn Sînâ'da Varlık-Mâhiyet İlişkisi: Ontolojiden Teolojiye", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2015, cilt: X, sayı: 1, ss. 111 -131.

BABANZÂDE, Bağdatlı İsmail Paşa (1839-1920), *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâi'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, edt. İbnü'l-Emîn Mahmûd Kemal İnal, Avni Aktuç, İstanbul: Milli Eğitim Vekâleti, 1951.

BALOĞLU, Bülent, "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebû'l Mu'în en-Nesefî Örneği", *D.E.Ü.İ.F.D.*, sayı: XVIII, İzmir 2003, ss. 3-20.

- BARDAKOĞLU, Ali, "Husn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâturîdî", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 1987, cilt: 5, sayı: 4, ss. 59-75.
- BEBEK, Adil, "Ka'bi", *DİA*, 24/27.
- BERNARD, Marie, "İlk Mu'tezililerde İlim Kavramı", çev. Şerafettin Gölcük, *Atatürk Ünv. İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, 1977, ss. 321-339.
- BİRAND, Kâmiran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara: A.Ü.İ.F.Y., 1987.
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 6. Baskı, Ank., 1996.
....., "Akıl", *DİA*, 2/238-242.
- BROCKELMANN, Carl, "Ka'bi", *GAL*, Leiden: E. J. Brill, 1942, I/343.
- BRUNSCHVİG, Robert, "Mutezile ve Aslah", çev. Hulusi Arslan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II*, İnönü Ünv. (2002), sayı: 4, ss. 235-249.
- BULĞEN, Mehmet, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Ankara: TDV, 2015.
....., *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, İstanbul, 2016.
....., "Klasik Dönem Kelâmında Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 33 (2015): 39-72.
- BULUT, Halil İbrahim, *Şia'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
....., "Mu'tezile Mezhebinde Nedensellik Tartışmaları", *Marife*, 3/3 (2003), ss. 275-292.
- BURNET, J., *Greek Philosophy*, New York, 1967.
- el-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. H. Hacak, E. Demirli, B. Köroğlu, Kitabevi, İstanbul, 2000.
- CÂ'FERÎ, Muhammed Rıza, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye: Neş'etuhû ve Tatavvuruhû ve Mevkîu's-Şeyh el-Müfid minhu", *Silsiletü Müellefâti's-Şeyh el-Müfid*, Beyrût, 1993.
- CÂRULLAH, Zuhdî, *el-Mu'tezile*, Amman, 1990.
- CENGİZ, Yunus, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.

-, *Doğa ve Öznellik Câhız*'ın Ahlâk Düşüncesi, İstanbul: Klasik 2015.
-, "Atomculuktan Ahlâk Felsefesine: Kelâmcıların Bilimsel Bir Teoriyi Kullanma Biçimleri", *Bilim Tarihi ve Felsefesi Tarih ve Problemler*, edt. Ömer Bozkurt, Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2016, ss. 281-297.
-, "Kādî Abdulcebbar'da Ahlâkî Önergelerin Kaynağı", İslam Düşüncesinde *Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*, edt. Eşref Altaş& Mervenur Yılmaz, Ankara: İlem, 2016.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
-, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- CEYHAN, Mehmet Akif "Adudüddîn el-İcî'nin Bilgi Teorisi", *Eskiyeni*, 43 (Mart/2021), ss. 145-166.
- ÇELEBİ, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdulcebbar*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
-, "Gayb Âlemi ve İnsanın Bu âlemlle İlişkisi", *Kur'an'ı Anlamanın Fikrî Arka Planı Varlık Bilgi İnsan*, İstanbul: Kuramer, 2017.
- ÇELİK, Taha, *Ebü'l Kâsım el-Ka'bi ve Kabûlu'l Ahbâr ve Ma'rifeti'r Ricâl İsimli Eseri*, Y. Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı (Hadis), 2009.
- ÇETİN, Rabiye, *Gazali'de İlahi İlim-İlahi İrade İlişkisi*, Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (Kelâm) Anabilim Dalı, 2020.
- DEMİR, Hilmi, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*, İstanbul: İsam, 2012.
- DEMİR, Osman, *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, İstanbul: Klasik, 2015.
- DENKEL, Arda, *Düşünceler ve Gerekçeler*, İstanbul, 2003.

- DHANANI, Alnoor, *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, Leiden: E.J. Brill, 1994.
- DÛRÎ, Abdulazîz, "Bağdat", *DİA*, 4/425-433.
- DURMUŞ, İsmail, "Müberred", *DİA*, 31/432.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
-, *Varlık ve Bilgi*, Ankara: Beyaz Kule, 2008.
- EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid, *Tefsirde Akılcı Eğilim Mu'tezile'ye Göre Kur'an'da Mecâz Meselesi*, çev. Numan Konaklı-Nihat Uzun, 1. Baskı, İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- EMİN, Ahmed, *Fecru'l-İslam İslam'ın Doğuşu*, tercüme: Ahmet Serdaroğlu, Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976.
- ERDEM, Engin, "Hanefî-Mâtürîdî Geleneğinde Bilgi ve İman", *Diyanet İlmî Dergi*, 54 (2018), ss. 59-78.
- ERTÜRK, Mustafa, "Haber-i Vâhid", *DİA*, 14/350.
- EVKURAN, Mehmet, "Bir Ahlâk Sorunu Olarak Nedensellik-Özgürlük İlişkisi-Eşarî Kelâmında Atom, Kesb ve Sürekli Yaratma Kavramları Üzerine-", *V. Uluslararası Şeyh Şaban Veli (Eşarilik) Sempozyumu*, 2018, 407-420.
- FAHRÎ, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: İklim, 1987.
- FAZLUR RAHMAN, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara: Fecr Yayınları, 1987.
-, *İslâm Felsefesi ve Problemleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım-Mehmet Ata Az, Ankara: Otto, 2015.
- FRANK, Richard MacDonough, *Beings and Their Attributes The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*, State University of New York Press, Albany, 1978.

-, "Kalam and Philosophy, A Perspectif from One Problem", *Islamic Philosophical Theology*, ed. Parviz Morewedge, Albany, 1979.
- GİMARET, Daniel, "Mutazila" *EP*, 7/783-93.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005.
- GURÂBÎ, Ali Mustafa, *Ebû'l-Huzeyl el-Allâf*, 2. Basım, Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Hâdis, 1953.
- GUTAS, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011.
- GÜNAL, Tuğba, *Kelâm'da Nefs Fenomenolojisi*, Doktora Tezi, Ankara: A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (Kelâm) Anabilim Dalı, 2020.
- GÜÇ, Ahmet, "Sümeniyye", *DİA*, 38/133.
- GÜDEKLİ, Hayrettin Nebi. "Vâsıl b. Ata". *İslam Düşünce Atlası*.
<https://www.islamdusunceatlası.org>
- GÜNALTAY, M. Şemsettin-Bayın, İrfan, *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, Ankara: Fecr, 2008.
- HALİD, Detlev, "Neo-Mu'tezilizm'in Bazı Tezahürleri", çev. Mahmut Ay, *A.Ü.İ.F.D.*, XLIV (2003), sayı: 1, ss. 423-451.
- HALÎFÂT, Sahbân, "İbn Zür'a", *DİA*, 20/477.
- HANEFÎ, Hasan, *et-Turâs ve't-Tecdîd: mine'l-'Akide ila's-Sevra I*, Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1988.
- HANSU, Hüseyin, *Mutezile ve Hadis*, Ankara: Otto, 2012.
- HARPUTÎ, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehl-i'l-İslâm*, Dersââdet, 1330.
- HARTMANN, Nicolai, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, trc. Harun Tepe, Ankara, 1998.
- HAYYÛN, Reşîd, *Mu'teziletu'l-Basra ve Bağdâd*, Beyrût: Mektebetu Nîl ve Firât, 2011.
- HEINEN, Anton M., "Kelamcılar ve Matematikçiler: Süregelen Neticeleriyle Bir Tartışmanın İzleri", çev. Mehmet Bulğen, *MÜİFD*, 43 (2012).

HOURANI, George Fadlo, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar*, Oxford: Clarendon Press, 1971.

....., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, UK: Cambridge University Press, 1985.

....., "Juwaynî's Criticisms of Mu'tazilite Ethics" *Reason and Tradition Islamic Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, 124-134.

....., "Kadı Abdülcebâr'ın Rasyonalist Ahlak Anlayışı", çev. Adem Irmak-Emine Özkan Saykal, *Mutezile Gelen-Ek-i II*, derleyen: Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayıncılık, 2014, ss. 42-52.

IZUTSU, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara: A. Ü. Basımevi, 1975.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Haz. Sabri Hizmetli, Ankara 1981.

KANDEMİR, Ahmet Mekin, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, İstanbul: Endülüs, 2019.

....., "Mu'tezile'de Zorunlu Nedensellik ve Mucize: Tabiat (Tab') Teorileri Çerçevesinde Bir İnceleme", *Kader*, cilt: 18, sayı: 1, 2020, ss. 31-60.

....., "Âlemin Ötesine Uzanan El: Mu'tezile'nin Basra ve Bağdât Ekolleri Arasında Boşluk/Halâ Tartışmaları", *Nazariyat*, 7/1 (2021): 1-34.

KALAYCI, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâturîdîlik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu, 2013.

KAMAL, Muhammad, "Mu'tezile: The Rise of Islamic Rationalism", *Australian Rationalist*, Number 62, 2003.

KAPLAN, Yunus, *Horasan Mu'tezilesi ve Ebû'l-Kâsım el-Ka'bi'nin Hayatı*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü İlâhiyât Anabilim Dalı (İslâm Mezhepleri Tarihi), 2006.

KAYA, Mahmut, "Ebû Hayyân et-Tevhîdî", *DİA*, 10/154.

....., "Râzî, Ebû Bekir", *DİA*, 34/479.

KAYA, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân* Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi, İstanbul: Klasik, 2011.

KAYA, Veysel, *İbn Sînâ'nın Kelâm'a Etkisi*, Ankara: Otto, 2015.

KAZANÇ, Fethi Kerim, *Gazali Öncesi Ehl-i Sünnet Kelamında Ahlak Düşüncesi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007.

....., "Mu'tezilî Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münasebetine Bir Bakış", *O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 12-13, Samsun (2001), ss. 241-275.

KENNY, Anthony, *Antik Felsefe* Batı Felsefesinin Yeni Tarihi, çev. Serdar Uslu, İstanbul: Küre Yayınları, 2011.

KESKİN, Mehmet, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Makâlât Geleneği "el-Eş'arî ve el-Belhî Örneği"", *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2014 Kış, sayı: 27.

KOÇ, Zeynep Hümeysra, "Ebû'l-Kâsım el-Ka'bi el-Belhî'de İrâde", *Kader*, cilt: 16, sayı: 2, 2018, ss. 462-483.

....., "Kâdî Abdulcebbar'a Göre Allah-İnsan İlişkisinde İlâhî Yardım", *Kelam Araştırmaları*, 12:1 (2014), ss. 319-340.

KOÇOĞLU, Kıyasettin, *Mâturîdî'nin Mu'tezile'ye Bakışı*, Doktora Tezi, Ankara: A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (İslâm Mezhepleri Tarihi) Anabilim Dalı, 2005.

KOLOĞLU, Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM, 2017.

....., "Kâdî Abdulcebbar'a Göre İmâmiyye Fırkaları: Mutezilî 'Makâlât'tan Bir Kesit", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 12, sayı: 2, 2003, ss. 203-255.

....., "İbnü'l-Melâhimî", *DİA*, Ek-I, s. 616-9.

KRANZ, Walter, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suat Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984.

KURT, Hasan, "İmam Mâturîdî'de Mu'tezilî Ka'bî'nin Eleştirisi", *Bilimname*, XX, 2011/1, 109-134.

KUTLUER, İlhan, *Akıl ve İtikad*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

....., *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1989.

....., "Cevher", *DİA*, 7/452.

....., "Determinizm", *DİA*, 9/215-220.

....., "İlim", *DİA*, 22/109.

....., "Lâedriyye", *DİA*, 27/41-2

MADELUNG, Wilferd, *Der Imam al-Qâsim ibn İbrâhîm*, Berlin 1965.

....., "Abû Rasîd Nîsâbûrî", *Encyclopaedia Iranica*, 1985, I/367-368.

....., "Al-Mufîd", *El²*, VII/312.

....., "İmam Kâsım b. İbrâhîm ve Mu'tezilîlik", çev. Mehmet Ümit, *Gazi Üniversitesi Çorum İ.F.D.* (2002/1): 394-406.

MAİNİZ, Ernst, "Mu'tezile'nin Ahlâk Felsefesi", çev. İsmail Koçak-Bilal Kır, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 6 (2016).

MARLOW, Louise, "Abû Zayd al-Bakhî and the *Nasîhat al-Mulûk* of Pseudo-Mâverdî", *Der Islam* 2016; 93 (1): 35-64.

MARMURA, Michael E., "Avicenna and the Kalam" *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of İbn Sînâ, al-Ghazâlî and Other Major Muslim Thinkers*, New York: Binghamton, 2005, ss. 97-130.

MARTİN, Richard C.; Woodward, Mark R.; Atmaja, Dwi S., *Defenders of Reason in Islam, Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, London: Oneworld, 1997.

MCDERMOTT, Martin, *The Theology of al-Shaikh al-Mufîd*, Beirut Dâr al-Mashriq, 1978.

MEMİŞ, Murat, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.

....., "İmamet Teorisi Bağlamında Mu'tezilîlerin Hz. Ali Anlayışı", *Kelam Araştırmaları*, 8:2 (2010), ss.115-146.

MUSAHANOV, Yuldus, *Mâturîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi* (Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî Bağlamında), Doktora Tezi, Ankara: A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (Kelâm) Anabilim Dalı, 2009.

NÂDER, Albert Nasrî, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, I ve II, İskenderiyye: Matba'atu Dâru Neşri's-Sekâfiyye, 1950 ve 1951.

....., "al-Balkhî", *The Encyclopaedia of Islam*, Brill, 1986.

NEŞŞÂR, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu I ve II*, çev. Osman Tunç, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

NYBERG, Henrik Samuel, "Mu'tezile", *İslam Ansiklopedisi*, cilt: VIII, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1979.

O'LEARY, De Lacy, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Yaşar Kutluay- Hüseyin Yurdaydın, İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.

el-OMARI, Racha Moujir, *The Theology of Abū l-Qāsim al-Balkhī/al-Ka'bī* A Study of Its Sources and Reception, Ph.D. Dissertation, Yale University, 2006.

....., *The Theology of Abu'l Qasim al-Balkhī/al-Ka'bī*, Leiden, Boston: Brill, 2016.

....., "Abu l-Qāsim al-Ka'bī/al-Balkhī's Doctrine of the Imāma" In *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*. Proceedings of the First Conference of the Mu'tazilite Manuscripts Group, edited by Camilla Adang, David Sklare, and Sabine Schmidtke, Würzburg: Ergon, 2007, 39–57.

ORMSBY, Eric Lee, *İslâm Düşüncesinde 'İlâhî Adâlet' Sorunu (Teodise) Gazâlî'nin 'Mümkün Dünyaların En İyisi' İfadesi Üzerine Bir Tartışma*, çev. Metin Özdemir, Ankara: Kitâbiyât, 2001.

ÖGE, Sinan, *Allah'tan Âlem'e İlâhî Fiiller*, Ankara: Araştırma, 2009.

- ÖNER, Necati, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Ankara, 1999.
- ÖTENKAYA, Yusuf, "Atomcu-Dualist-Teslis Anlayışına Karşı Mu'tezile'nin Meydan Okuması: Yeni Bir Tanrı-Âlem Tasavvuru", *Kader*, cilt: 16, sayı: 2, 2018, ss. 319-346.
- ÖZDEMİR, Metin, "Kelâmî İstidlâlin Problematigi", *Kelamda Bilgi Problemi*, ed.: O. Ş. Koloğlu, U. M. Kılavuz, K. Gömbeyaz, İlâhiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı "Kelâmda Bilgi Problemi" Sempozyumu Bildirisi (15-17 Eylül 2000), Bursa, 2003.
-, "Ezeli Bilgi Anlayışının Problematik Yönü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 6, S. 1, ss. 209-226.
- ÖZLEM, Doğan, *Etik Ahlâk Felsefesi*, İstanbul: İnkılâp, 2004.
- PINES, Shlomo, *İslâm Atomculuğu*, trc. Osman Demir, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- RÂVÎ, Abdussettâr İzzeddîn, *el-Akl ve'l Hurriye Dirâsetu fi Fikri'l-Kâdî Abdulcebbâr el-Mu'tezilî*, Beyrût, 1980.
-, *Sevratu'l-Akl* (Medresetu Bağdâdi'l-İ'tizâliyye-Dirâsetu Felsefiyye), Kâhire: Dâru'l-Hulûd li't-Turâs, 2006.
- al-RAWASHDEH, Ziyad, *Kur'ân'da İlim Kavramı*, Doktora Tezi, İstanbul: İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı (Tefsir), 2010.
- ROSENTHAL, Franz, *Bilginin Zaferi*, trc. Lami Güngören, İstanbul, 2004.
- RUDOLPH, Ulrich, *Mâturîdî -Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı*, çev. Özcan Taşçı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- SARIKAYA, Abdüssamet, *Ebü'l-Kâsım el-Ka'bi'nin Bilgi Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: M.Ü Sosyal Bilimler Ens. Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı (Kelâm), 2018.
- SAYAR, Süleyman, "Mutahhar bin Tahîr Makdisî", *DİA*, 27/432.
- SCHACHT, J., "The History of Muhammadan Theology", *Studia Islamica* 1953, I/23-42.
- SCHMIDTKE, Sabine, "The Mu'tazilite Movement (III): The Scholastic Phase", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, edited by Sabine Schmidtke, Oxford University Press, 2016.

SHAH, Mustafa, "Classical Islamic Discourse on the Origins of Language: Cultural Memory and the Defense of Orthodoxy", *Numen* (Brill) 58 (2011) 314-343.

SMİRNOV, Andrey, "Nedensellik ve İslam Düşüncesi", çev. Fethi Kerim Kazanç, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: X, sayı: 1, 2010, ss. 227-293.

SEYYİD, Fuad, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi I*, Almanca Aslın Türkçe Tercümesi, İstanbul, 2015.

....., *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakātu'l-Mu'tezile*, Tunus: Dâru't-Tunûsiyye, 1974.

....., "Mahtûtâtu'l-Yemen", *Mecelletu Ma'hedî Mahtûtâti'l-'Arabiyye*, Kâhire, 1955/I.

SEZGİN, Fuad, *Tarîhu't-Turâsi'l-'Arabî*, 1924.

SOYAL, Fikret, "Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî ve "Uyûnu'l-Mesâil" Adlı Eseri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt: 11, sayı: 61, yıl: 2018, ss. 1215-1226.

SUPHÎ, Ahmed Mahmûd, *el-Felsefetu'l-Ahlâkiyye fî'l-Fikri'l-İslâmî el-Akliyyûn ve 'z-Zevkiyyûn evi'l-Nazar ve 'l-'Amel*, Beyrût: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1992.

....., *fî 'Ilmi'l-Kelâm: Dirâse Felsefiyye li Ârâi'l-Firaki'l-İslâmiyye fî Usûli'd-Dîn*, C. I (Mu'tezile), Beyrût: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1985.

SÛT, Abdunнасır, *Mu'tezile ve Ahlâk* Kadı Abdulcebbar Örneği, İst.: İz Yayıncılık, 2016.

et-TÂÎ, Muhammed Bâsil, "Kelâm Kozmolojisinin (Dakîku'l-Kelâm) Bilimsel Değeri", çev. Mehmet Bulğen, *M.Ü.İ.F.D.*, 39 (2010/2), 149-162.

THILLY, Frank, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener, İstanbul, 1995.

THOMAS, David, "Abū l-Qāsim al-Balkhī", *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, volume II, edt. David Thomas, Alex Mallet, Brill, 2016.

TİRYAKİ, M. Zahit, Tiryaki-Kübra Bilgin (edt.) *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, Ankara: İlem Kitaplığı, 2016.

TRITTON, A.S., *İslam Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1983.

TUNÇ, Cihat, "Bişr b. Mu'temir", *DİA*, 6/224.

TURHAN, Kasım, *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*
İstanbul: 1996.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, İstanbul: Ülken Yayınları, 2001

....., *İslâm Felsefesi*, Ankara: Doğubatı, 2017.

ÜMİT, Mehmet, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin*
Ölümüne Kadar, İstanbul: İSAM, 2011.

VAN ESS, Josef, *A History of Religious Thought in Early Islam* Theology and Society in
the Second and Third Centuries of the Hijra, volume II, edited by Maribel Fierro, M.
Şükrü Hanioglu, Renata Holod, Florian Schwarz, Leiden-Boston: Brill, 2017.

....., "Abu'l-Qâsem Ka'bî", *Encyclopædia Iranica*, I/4, pp. 359-362.

....., "el-Câhız ve Erken Mu'tezile Kelâmı", çev. Mustafa Köse, *Marife*, 15/1
(2015), ss. 207-218.

....., "Mu'tezile: İslâmın Akılcı Yorumu-I", çev. Veysel Kasar, *Harran*
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yıl:13, sayı: 20, Temmuz-Aralık 2008, ss. 291-9.

....., "Mu'tezile: İslâmın Akılcı Yorumu-II", çev. Veysel Kasar, *Harran*
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yıl:14, sayı: 21, Ocak-Haziran 2009, ss. 171-181.

VORLANDER, Karl, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet, İstanbul, 1927.

WATT, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı,
Sarkaç Yayınları, 2013.

....., "Erken Dönem İmâmet Doktrinine Dair Mülâhazalar", çev. Halil
İbrahim Bulut, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c: 5, s:1, 2005, ss. 295-304.

WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, trc. H. Vehbi Eralp, İstanbul, 1993.

WENSİNCK, Arent Jan, *Muslim Creed: Its Genesis and Historic Development*, London:
Cambridge University, 1932.

- WISNOVSKY, Robert, *İbn Sînâ Metafiziği*, çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik, 2010.
- WOLFSON, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri -Müslüman-Yahudi-Hıristiyan Kelâmı*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi, 2001.
- YAR, Erkan, *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk*, Elazığ, 2003.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, "Haber", *DİA*, 14/346-49.
....., "Vahdâniyyet", *DİA*, 42/428-30.
- YILDIRIM, Ömer Ali, "İslam Düşüncesinde Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelamcılar ve İbni Sina Merkezli Bir Çalışma", *Kelam Araştırmaları* 10:2 (2012), ss. 251-274.
- YILDIZ, Metin, "Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi", *Marife*, 19/2 (2019), ss. 533-551.
- YÖRÜKAN, Yusuf Ziya, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve Ebû Mansûr-i Mâturîdî", *A.Ü.İ.F.D.*, yıl: 1953, cilt: 2, sayı: 2, ss. 127-142.
- YURDAGÜR, Metin, "Haşviyye", *DİA*, 16/426.
- ZİRİKLÎ, Hayruddîn (ö. 1976), *el-A'lâm (I-VIII)*, Beyrût: Dâru'l-'İlim li'l-Melâyîn, 2002.
- ZİRYAB, Abbas, "Ebû'l-Kâsım-ı Belhî", *DMBİ*, edt. Kazem Musavi Bojnurdi, Tahran, 1995-2012, VI/151-156.
- ZÎYNE, Hüsnî, *el- 'Akl inde'l-Mu'tezile*, Beyrût, 1980.