

Takiyyuddin Necrâni'nin Mu'tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi

Özcan TAŞÇI*

ABSTRACT

The Place of Taqiaddin an-Nacrani in the Mu'tazilite Theory of Knowledge

In this article the epistemological method of an-Nacrani is explained. His epistemological thoughts were told to be concerned with the Mu'tazilites. Kadı Abdülğabbar takes a great and important place in Mu'tazilite system. Taqiaddin explains epistemological discussions among great theological sects of Mu'tazilites: The Mu'tazilites of Bagdad and the Mu'tazilites of Basra. They have different opinions in the problem knowledge. In this article we have shown that Taqiaddin told about the transcendental knowledge theory, which was subject of discussion between the two Mu'tazilite theological sects. This theory has been considered by the most western scholars as a theory, whose founder was Kant. So we have proved in this writing that this method was well-known before Kant by the Mu'tazilites. The second originality of Nacrani is that we learn only from him a new istidlal-method, called "dalale nefyü'd-dalale".

KEYWORDS: *Taqiaddin an-Nacrani, the transcendental knowledge Theory, the method of "Dalala nefyü ad-dalala".*

Giriş

Felsefenin en önemli dallarından biri olan epistemoloji, temelde iki ana problem ekseninde odaklanmıştır: 1-Bilginin kaynağı 2-Bilginin değeri. Felsefe tarihinde belki de bilgi üzerine yapılan tartışmalar neticesinde ortaya çıkan idealizm ve realizm, bu sorunlara birbirine zıt, iki ayrı yöntemle yanıt vermeye çalışmıştır. Bunlardan birincisi, bilgi konusuna bağıntılı problemlere çözüm arayışlarında, kendisine süjeyi (özne) çıkış noktası yaparken, ikincisi ise öznedenden tamamen bağımsız reel bir gerçekliği olan objeden hareket etmiştir. Felsefe tarihi boyunca bilgi sorununa dair yapılan tartışmalarda, filozoflar, bu iki akımdan birine meyilli olma durumunda kalmışlardır. Mu'tezilî müte-kellimler de, diğer Müslüman filozofları ve kelimacıları gibi, bu iki epistemolojik akımdan birisini tercih etme eğiliminde olmuşlardır. Onlardan Bağdat Mu'tezilesine mensup olanlar bilgi meselesinde daha çok objektivist bir eği-

* Arş. Gör. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

limde iken, onların karşısında farklı bir tutumu benimseyen Basralı Mu'tezililer ise daha ziyade sübjektivist olarak tanınmışlardır. Ancak bu iki grubun dışında ne objektivist ne de sübjektivist eğilimde olan Mu'tezile'ye mensup kelimciler de yok değildi. Bunların birisi de Takiyyüddin Necrani (ö. 7./13 yy.)dir.

Takiyyüddin Necrâni yaklaşık olarak 6./12. yüzyıl ile 7./13. yüzyıl arasındaki bir zaman diliminde yaşamış Mu'tezilî bir alimdir. Bağlı bulunduğu ekolü kuran, Kadı Abdülcebbar (ö.415/1024)'ın mümtaz öğrencilerinden olup adı Ebu'l-Huseyn Basri (ö.436/1046)'dir.¹ Hayatı hakkında kaynaklarda oldukça sınırlı bilgiler bulunan Necrani'nin elimizde sadece bir tek eseri mevcuttur. Onun bilinen tek eseri olan "*el-Kâmil fi'l-İstiksâ fi mâ Beleğanâ min Kelâmi'l-Kudemâ*"yı tahkik edip neşreden Mısırlı Dr. Seyyid Muhammed Şâhid'dir.² Necrani'nin eserinin Mu'tezile ekolünün Ehl-i Sünnet'e yaklaşmasının doruk noktasına eriştiği bir dönemde kaleme alınması Mu'tezile'nin geçirmiş olduğu fikri evrimi anlamak açısından oldukça önemlidir. Necrani'nin önemi sadece bu noktayla sınırlı değildir. Bize göre o, ortaya koyduğu iki hususla değerini daha artırmıştır ki bu hususlar şunlardır:

1. Necrani'nin bilgi teorisi tartışmalarında, Kant tarafından kurulduğu iddia edilen "transendental bilgi teorisi"nin, çağlar önce Mu'tezile tarafından sistematik bir şekilde uygulandığı, açıkça tespit edilmektedir. Her ne kadar böyle bir yöntem, Ebu Raşîd'in *el-Mesa'il*'i ve Kâdi Abdülcebbar'ın *Muğni*'sinde görülmekte ise de, Takiyyüddin Necrâni'nin *el-Kâmil fi'l-İstiksâ*'sında kendisini en belirgin bir şekilde ortaya koymaktadır.

2. Necrani, ısrarla Abdülcebbar'a atfettiği "delâle nefyü'd-delâle" metodunun varlığından bizi haberdar etmektedir: *Kıyâsu'l-ğâib ale-ş-şâhid* istidlal metodunun yanında, kelimcilerin ayrıca böyle bir yöntemi kullandıklarını sadece onun vasıtasıyla öğrenebilmekteyiz.

Kelam tarihinde oldukça önemli olan bu hususları şimdi geniş bir şekilde ele alacağız.

1. Transendental Bilgi Teorisi

Bilgi teorisinin, bilginin değerini, geçerliliğini, kapsamını ve sınırlarını inceleyen felsefenin en önemli kolu olduğu zikredilmisti. Ancak bilginin bu alanlarıyla sadece bilgi teorisi ilgilenmez; psikoloji de aynı şekilde bilginin kaynağı, değeri ve sınırları ile ilgilenmektedir. Felsefenin bir kolu olan bilgi teorisini psikolojiden ayıran en önemli özellik, onun *kritik*-normatif yönüdür.³ Yani psikoloji; bilginin kaynağı, değeri ve sınırı hakkında konuşurken hiçbir şekilde eleştirel bir tarzda meseleye yaklaşmaz. Oysa bilgi teorisi, bil-

1 Ebu'l-Huseyn Basri, Kâdi Abdülcebbar'ın öğrencilerinden biridir. Daha sonra ondan ayrılarak kendi ekolünü kurmuştur. Felsefeyle oldukça yakından ilgilenmiştir. Ancak onun kelama ait eserlerinden hiç biri mevcut değildir. (Bkz. Wilferd Madelung, *Der Kalam, Grundriss der Arabischen Philologie* (hrsg. Helmut Gätye), II, Wiesbaden 1987, 329)

2 Takiyyüddin Necrâni, *el-Kâmil fi'l-İstiksâ f î mâ Beleğanâ min Kelâmi'l-Kudemâ*, (neşr. Dr.Seyyid Muhammed Şâhid) Kahire 1420/1999.

3 Bkz. Rudolf Eisler, *Wörterbuch Der Philosophischen Begriffe*, 1904, İn: "www.textlog.de"

ginin sözü edilen bu yönleriyle ilgilenirken, onlarla ilgili yorum ve eleştiriler getirir. Bu yönüyle psikolojiden ayrılan bilgi teorisi, bilgi sürecini analizinde ondan yardımcı bir araç (Hilfsmittel) olarak yararlanmaktadır.⁴

“Kullandıkları farklı yöntemler sebebiyle birbiriyle bağıntılı çeşitli bilgi teorileri vardır: Bunlardan en önemlileri şunlardır: 1. *Psikolojik bilgi teorisi*, 2. *Transzendental bilgi teorisi*. (transzendente Erkenntnistheorie)”⁵

Psikolojik bilgi teorisinin kurucusunun Locke olduğu iddia edilmektedir:

“*Psikolojik bilgi teorisinin kurucusu Locke’ur. O, hem insan bilgisinin kaynağını, güvenilirliğini, kapsamını, hem de inancın (Glaube), zannın (Meinung) ve tasdikin (Zustimmung) dereceleri ve temellerini ortaya koymaya çalışmıştır.*”⁶

Ancak, gerek bilginin kaynağı gerekse *inanç*, *zann* ve *tasdik* arasındaki farklılıkların ortaya konulması konusundaki çalışmaların Locke’dan çok daha önceleri müslüman alimler tarafından yapıldığı bilinmektedir.⁷ Bu da, psikolojik bilgi teorisinin de Batılı filozoflardan çok daha önceleri müslüman kelimciler tarafından kurulmuş olamaz mı sorusunu gündeme getirmektedir. Ancak bu konu tezimizin alanına girmediğinden daha fazla üzerinde durmayacağız.

Bu bölümün asıl konusunu teşkil eden ve Kant tarafından kurulduğu iddia edilen⁸ *transzendental bilgi teorisi* ise “bilginin sınırlarını ve geçerliliğini değerlendirebilmek için, bilginin şartlarını (Bedingungen) tespit eder. Transzendental bilgi teorisinde, bilginin hangi tür psikolojik unsurlar üzerine temellenirildiği sorusu yöneltilemez; aksine o, bilgi faktörlerinin anlamını (Bedeutung) araştırır.”⁹ Ancak sözü edilen bu şartların her türlü etkiden uzak *a priori* olmaları gerekir.¹⁰ Kant, *Saf Aklın Kritiği*’nde (Kritik Der Reinen Vernunft) transzendental bilgi teorisini şu şekilde tanımlamaktadır:

“*Ben, sadece nesne bilgisini (Gegenstände) değil, aynı zamanda bizim nesneleri idrak edişimizin a priori yöntemiyle (Erkenntnisart von Gegenständen) uğraşan her türlü bilgiyi transzendental olarak adlandırıyorum.*”¹¹

Şu halde *transzendental bilgi teorisinin* (transzendente Erkenntnistheorie) en belirgin yönü, bilginin kaynakları ve oluşma süreci üzerinde yapılan incelemelere ilave olarak, bu bilginin oluşma şartlarının araştırılması ve tesbit edilmesidir.¹²

4 A.g.y.

5 A.g.y.

6 A.g.y.

7 Bkz., Van Ess, *Die Erkenntnistehre des Adudaddin al-Ici*, Wiesbaden 1966, 99-113.

8 Wikipedia, *der freien Enzyklopädie*, “Transzendentalphilosophie”, İn: “www.wikipedia.org.de”.

9 Eisler, a.g.y.

10 Bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 10. Baskı, İstanbul 1999, 352.

11 Kant, Kant, Immanuel, *Kritik der Reinen Vernunft*, 2. Aufla.g.e., 1787, İn: “www.Gutenberg.Spiegel.de”, Einleitung, VII.

12 Kant, a.g.y., V.; krş. Friedrich, Paulsen, Immanuel Kant, 7. Aufla.g.e., Stuttgart 1924, 126;

Ancak, burada bir noktaya işaret etmek gerekmektedir: *Tranzsendental* ile *transzendent/transcendent* kelimelerini birbirine karıştırmamak gerekir; “her iki kelime de Latince “transcendo”(aşan), kelimesinden türemiştir. Ancak, *transendent*, tecrübemizi/duyularımızı aşan demektir.”¹³ *Transendental bilgi* ise, yukarıda da söylendiği gibi, nesnelere bilgisine ulaşma koşullarını tespit eder. İşte, Kant tarafından ortaya atıldığı iddia edilen bu tür bir bilgi teorisinin, Kant’tan yüzyıllar önce Basra ve Bağdat Mu’tezile çevrelerinde bilgi sorunu tartışmalarında ortaya konulduğu tesbit edilmektedir. Bu durum öncelikle Kâdî Abdülcebbar (*Muğni*, IV, 30 vd.), Ebu Raşîd (*el-Mesâ’il*, 372 vd.) ve Negrâni (*el-Kâmil fi’l-İstikâsâ*, 263 vd.)’de, bilgi teorisine dair tartışmalarda açıkça görülmektedir. Konunun daha iyi anlaşılması amacıyla, Negrâni’ye göre, sözü edilen bu yöntemin Mu’tezile fırkaları arasında bilgi meselesine ilişkin tartışmalara nasıl yansıdığını karşılaştırmalı olarak ele alıp değerlendireceğiz:

Gerek Basra gerekse Bağdat Mu’tezilesi, duyuşsal/fiziksel alemde (Fî’ş-şahid) bir nesnenin algılanabilir/görülebilir/bilinebilir olması için bazı şartların (iştirat) yerine getirilmesini ön-koşul olarak gerekli görmektedirler. Bu koşulların birinci kısmı süjenin nitelikleriyle, ikincisi objenin sahip olması gereken özelliklerle, üçüncü ve sonuncusu ise idrak etme anında bulunması gereken koşullarla alakalıdır. Zikredilen bu koşullar şu şekilde ortaya konulmaktadır:

a) Süjeyle ilgili (içsel) şartlar:

1-Diri olmak (hayy)¹⁴

2-Duyu organlarının sağlam olması (صحة الحاسة)¹⁵ ;

3-İdrak aktını yerine getirmekte olan süjenin algı gücüne sahip olması (Kamilu’l-akl)¹⁶ ,

b) Objeyle ilgili (dışsal) şartlar:

1. İdrak edilecek bir objenin bulunması (vücutu’l-müdreğ)¹⁷

2. Bu objenin kendinden dolayı idrak edilebilir olması/yer kaplaması/bir mahalde olması (mütehayyız/متحيز)¹⁸

Ursula Reitemeyer-Witt, “Apothese der Sinnlichkeit”, in: “Ludwig Feuerbach Und die Philosophie der Zukunft” (hrsg., Hans-Jürg Braun-Hans Martinsass-Werner Schuffenhauer-Francesco Tomasoni), Berlin 1990, 281.

13 Friedrich, Kirchner, “ Vernunft und Verstand ”, Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe, 1907, in: “www.textlog.de”.

14 Negrani, a.g.e., 265.

15 A.g.y.; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-’Adl* (neşr. İbrahim Medkur-Taha Hüseyin v. dğr.), IV, Kahire 1385/1965, 50.

16 A.g.y.; Ebu Raşîd Nisabûri, *el-Mesâ’il fi’l-Hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn* (neşr. M. Ziyâde-Rıdvân Seyyid), Beyrut 1979, 324-25. (“Kâmilu’l-akl” şartı Abdülcebbar ve Ebu Raşîd’de olmasına rağmen Negrâni’de bu koşula rastlanmamaktadır.)

17 Negrâni, a.g.e., 264. (Vücutü’l-müdreğ koşulu, *Muğni* ve *Mesâ’il*’de “Huduru’l-mer’i/حضور المرئي” şeklinde yer almaktadır. Bkz., *Muğni*, IV, 50; *Mesâ’il*, 309.)

18 Negrâni, a.g.e., 75.

c) İdrak etme esnasında mevcut olması gerekli (dışsal) şartlar:

1. (Süje ile obje arasında) uygun yakınlık ve uzaklığın/mesafenin bulunması (el-kurb ve'l-bu'd),¹⁹

2. Akla gelebilecek engellerin bulunmaması (intifau'l-afati ve'l-mevani').²⁰

Bağdat Mu'tezilesi, yukarıda sayılan şartların yerine getirilmesi ile, başka hiçbir zihinsel etkinlikte bulunulmaksızın, idrakin/bilginin meydana geleceğini iddia etmekle Basra Mu'tezilesinden ayrılmaktadır. Zira Bağdat Mu'tezilesi filozoflar gibi idrak/bilme/görme fiilini, bir objenin süje üzerinde bıraktığı görüntüyle (intibâ') eşit saymaktadır.²¹ Yani burada süje tamamen pasif bir rolde bulunurken, buna karşın obje bilginin oluşmasında tamamen etkindir. Bağdatlılara göre, Basra'lı Mu'tezililerin idrak aktı ile bilgi arasında yaptıkları ayırım geçersiz olmakta ve şartları yerine getirildiğinde bilgi *zorunlu* olarak hasıl olmaktadır (ala sebili'l-icab/على سبيل الإيجاب).²² Zira, başta Abdülcebbar olmak üzere, Basralı Mu'tezililer'in büyük bir bölümü, sıralanan bu şartların yerine getirilmesinin, doğrudan bilgiye ulaştırmayacağını iddia etmekle Bağdat Mu'tezilesinden ayrılmaktadırlar. Çünkü, Basralılar'a göre, *idrak* ve *bilgi* iki ayrı safhayı teşkil etmektedir: En başta ortaya konulan şartların yerine getirilmesiyle ancak ilk safhayı oluşturan idrak/algi gerçekleştirilmiş olmaktadır. Zorunlu bilginin vasıtalarından biri olan bu algının, ikinci safhayı teşkil eden "bilgi"ye dönüşebilmesi, Abdülcebbar'a göre, süjede objeye ilişkin *kesinlik hissi* içeren bir *inanc*'ın oluşmasıyla (*Muğni*, IV, 70) mümkün olmaktadır. Bilindiği üzere, Mu'tezile'nin kurucusu sayılan Allaf'a göre, bir kimsenin görmesi, işitmesi, vs. gibi algı aktlarını yerine getirmesi, kendisinde bilginin oluşması için yeterli değildir. Ayrıca ve en önemlisi Allah'ın o kimse de görülen ya da işitilen nesneye ilişkin bilgiyi dilemesi ve yaratması gerekir (bi-meşî'etillah).²³

Bilginin oluşum sürecinde insanın zihinsel faaliyetlerini saf dışı bırakan Allaf'ın düşüncesi ile, Allah'ın iradesini etkisiz kılan Bağdat Mu'tezilesinin filozofların görüşlerini yansıtan düşüncesi arasında Abdülcebbar tarafından temsil edilen bu anlayışın Allaf ile Bağdat Mu'tezilesi arasında uzlaştırıcı bir tutum içerisinde olduğu gözlenmektedir: Ona göre, Allah, idrak aktını gerçekleştiren kişide, adet olduğu üzere "ale mecra l-'ade/المجرى العادة" bilginin oluşmasını sağlar;²⁴ başka bir ifadeyle, Abdülcebbar ve onun görüşünü temsil eden Basra Mu'tezilesine göre, Allah insana bilgiyi idrak ettiği nesnelere

19 A.g.e., 265.

20 A.g.e., 264.

21 A.g.y.

22 *Muğni*, IV, 36.

23 A.g.e., 42-43.

24 *Muğni*, IV, 36-37; karşı. Elshahed, Elsayed, *Das Problem der Transzendenten Sinnlichen Wahrnehmung In der Spätmu'tazilitischen Erkenntnistheorie Nach der Darstellung des Taqiaddin an-Nağrani*, Berlin 1983, 230-231.

üzerinden tabiata koyduğu yukarıda zikredilen bu prensibe göre doğrudan vermektedir. Onlar bu düşünceleriyle filozofların anlayışlarından uzaklaşırken, Eş'ariler'in bilginin oluşması sürecindeki *kesb* anlayışlarına da yaklaşmış olmaktadır.²⁵ Gerek Basralı Mu'tezililer gerekse Eş'ariler, bu düşünceyle, Allah'ın sonsuz kudretinin altını çizmek istemişlerdir. Ancak, Eş'ariler ile Basra Mu'tezilesi arasında böyle bir fikir ileri sürmede gayesel farklılıkların olduğu da gözlenmektedir:

1. Basralılar, salt dinî bakış açısından hareket eden Eş'ariler'e nazaran, tabiatçı filozoflara, dolayısıyla da onların yolunu takip eden Bağdat Mu'tezilesine karşı, rasyonel bir karşıt tez ortaya koymak amacıyla bu tarz bir yaklaşım içerisinde bulunmuşlardır.²⁶

2. Eş'ariler, Allah'ın buradaki fiiline bir zorunluluk getirmezken, Basralılar, Allah'ın burada zorunlu bir kanuna tabi olduğunu iddia etmektedirler. Ne var ki, bu zorunlu kanun, bir tabiat kanunu değil, ancak tabiat düzeninin bozulmasına izin vermeyen Allah'ın hikmetinin mantıki bir sonucu olarak tanımlanmaktadır. Şu halde burada tam anlamıyla bir zorunluluktan bahsetmek imkansızdır. Bunun yerine insan ile Allah arasında mevcut olan-ki bu Allah'ın adaletinin gereğidir- karşılıklı bir görevden söz etmek daha uygun olabilir.²⁷

Kullarına karşı ihsan sahibi olması, Allah'ın hikmeti ve adaletinin doğal bir sonucudur. Allah'ın kendi üzerine yazdığı bu sorumluluk daha doğrusu bu görev, sadece ahirette ceza ve mükafatla ilgili olan adaletin bir garantisi değil, fakat aynı zamanda *gerekli şartları yerine getiren insana istediği doğru bilgiyi elde etmesi için gerekli akıl kabiliyetini vermesinin* de bir garantisidir. Bu açıdan Allah, bilgiye ulaşılması için gerekli olan araçları herkese eşit bir şekilde dağıtmıştır. Bunun anlamı şudur: sağlam olan duyu organları ya da zarar görmemiş olan bir akıl, insana doğru bilgiyi iletmektedir.²⁸

Basralılar'a göre tüm şartlar yerine getirildiği halde hâla duyu yanılsamından söz ediliyorsa bunun tek nedeni vardır: O da, algılamayı yerine getiren şahsın (müdrük), iletilen bilgiyle yanlış bir ilişki içerisinde olmasıdır. Başka bir ifadeyle bu şahıs algılama işinde kendisine iletilen bilgiyi aklı vasıtasıyla daha önce kendisinde mevcut olan doğru bilgilerle karşılaştırmadığından, bu duyu yanılsaması ortaya çıkmaktadır.²⁹ Buna yanlış bir delil getirme metodu da dahildir.

Basralılar'ın idrakte alakalı bu düşünce sitemleri birçoklarının yanında özellikle Teolog G. Hasenhüttl'de de etkisini göstermesi açısından oldukça önemlidir. O, "*Kritische Dogmatik*" adlı eserinde (s. 42-43) bu konuyla ilgili olarak şunları zikretmektedir:

25 Elshahed, a.g.e., 231.

26 A.g.y.

27 *Muğni*, a.g.y.; krs. Elshahed, a.g.e., 257, 32. ve 36. dipnotlar.

28 *Muğni*, IV, 42-43.

29 A.g.e., IV, 70 vd.

“Eğer yanlıyorsak bunun anlamı algılamayı (idrak) yanlış yorumlamamız ve onu (algılamayı) başka bir anlam bağlamına ait olarak görmemizden kaynaklanmaktadır....Bu algılamanın doğru bilgilerle işlenmesinden sonra doğru ya da yanlış olduğu imkanı ortaya çıkacaktır.”³⁰

* Şu halde Basra'lılara göre yanlış bilgi mevcut değildir. “Bilgi” tanımlaması “doğrunun objesini” içine almaktadır. Bilen kimseye bu bilme durumu “kesinlik hissi” (sükûnu'n-nefs) ile ulaşmaktadır. Bu bilme sürecinde duyu organları, zihin ve akıl karşılıklı olarak birbirlerini tamamlamaktadırlar. Burada hissî idrak soyut bir süreç yaşamakta ve sonuç olarak da bilen kimse *kesinlik hissi* ile *gerçek bir bilgi* elde ettiğinin bilincine varmaktadır. Ancak bu süreçte Allah'ın iradesinin mutlak anlamda etkin bir rol üstlendiği de gözden kaçırılmamalıdır.

Kant da, Mu'tezile'nin yaptığı gibi, bir objenin görülebilir/algılanabilir olmasının (buna Tanrı'nın görülmesi de dahildir) şartlarını ortaya koyar. Bu koşulların bir kısmı süjeyle alakalı olarak gündeme gelmişken bir kısmı da idrak edilen objeye ilişkin tespit edilmiştir. Öte yandan sözü edilen bu koşulların aynı zamanda, “transzendental” kavramının içerisine dahil olan *zaman* (Zeit) ve *mekan* (Raum)'la sıkı bir ilişkisi vardır. Kant süje ve objeyle ilgili koşulların neler olduğunu şu şekilde ortaya koymaktadır:

“Nesnelere ilişkin bilgimizin doğrudan oluştuğu araç “görme” (Anschauung) dir. Ancak bu görme aktının oluşabilmesinin koşulu, karşımızda bir nesnenin (Gegenstand) mevcut olmasıdır. Ancak bu da tek başına yeterli değildir. Objelerin tasavvurlarını alabilme yetisi (Fähigkeit-Rezeptivität) demek olan duyusalılık (Sinnlichkeit) aracılığıyla objeler bizde var olurlar. Sözü edilen bu duyusalılık tek başına bize görme aktlarını (Anschauungen) iletir. Ancak biz “anlama yetisi” (Verstand) ile onları düşünürüz. Böylece bu anlama yetisi aracılığıyla soyut kavramlar/tümel (Begriffe) meydana gelmiş olur.”³¹

Şu halde, Kant'a göre, herhangi bir nesneye (Gegenstand) ilişkin bilgimizin doğrudan oluşabilmesi ya da idrak edilebilmesi için, süjenin, sağlam duyu organlarına ve objelerin tasavvurlarını alabilme/idrak etme yetisine (Fähigkeit-Rezeptivität) sahip olması gereklidir. Kant'ın burada aktardığımız cümlelerinde, bir objenin algılanabilir olmasının koşullarından sadece bir tanesi açıklanmıştır. O da, alınacak bir objenin mutlak anlamda var olması ve karşımızda olmasıdır. (Zaten Almanca'da, *nesne* anlamında kullanılan “Gegenstand”, etimolojik olarak “karşıda duran/şey” anlamına gelmektedir) Ancak sözü edilen nesnenin bizim tarafımızdan algılanabilmesi için başka bir takım daha özelliklere sahip olması gereklidir:

30 Elshahed, a.g.e., 233.

31 Kant, a.g.y, Transzendental Ästhetik.

“...Duyusallığın bu saf formu (reine Form der Sinnlichkeit) ise bizzat saf bakış/görme (reine Anschauung) olarak isimlendirilir. Öyle ki, sonuçta, zihnimizin (Verstand), herhangi bir objeye tasavvur edebilmesinin iki temel ögesi olduğu ortaya çıkmaktadır ki, bu iki temel unsur saf duysal/tecrübi bakış/görme (reine empirische Anschauung) nin de temelini oluşturmaktadır: Bunlar yer kaplama/bir mekanda bulunma (Ausdehnung) ve bir surete/forma (Gestalt) sahip olmaktır...”³²

Yukarıdaki tüm bu açıklamalardan sonra, Kant’a göre, bir objenin algılanabilir olmasının içsel (süjeye ait) ve dışsal (objeye ait) koşullarını şu şekilde ortaya koyabiliriz:

a) (Süjeye ilgili) İçsel koşullar:

1. (Görme gibi) Duyu organlarının bulunması
2. Duyu organlarının ilettiği verileri alabilme yetisine sahip olmak (Sinnlichkeit/Fähigkeit-Rezeptivität)³³
3. Süjenin, objeye ilgili, duyu organları tarafından iletilen verileri (düşünme, akletme gibi) işleme kabiliyetine sahip olması (Zihin-Verstand)

b) (Objeye ilgili) Dışsal koşullar

1. Bir objenin dışsal bir forma sahip olması/var olması (Gestalt)
2. Bu objenin zaman ve mekan kategorilerinin ilkelerine dahil olması/yer kaplaması/bir mekanda bulunması (Ausdehnung).

Şu halde Kant’a göre, bir objenin idrak edilebilen (müdreğ), bir süjenin de idrak edebilen (müdrük) olması için yukarıda sayılan şartlara sahip olması gerekmektedir. Diğer yandan, aklın *a priori* ilkeleri olan zaman ve mekânın prensiplerine dahil olmayan, “özgürlük” (Freiheit), “ölümsüzlük” (Unsterblichkeit) ve Tanrı gibi “numen” alemine dahil olan aşkın varlıkların (Ding an sich) duysal olarak görülmeleri –Mu’tezile’de olduğu gibi– bu anlayışta mümkün değildir. Zira bizim görmemiz her zaman duysal (Sinnlich) olduğundan, zaman ve mekân gibi saf akl’ın *a priori* ilkelerine bağlı olmayan hiçbir nesnenin bilgisini tecrübeyle elde edemeyiz. Bu tür nesnelere ancak saf akl’ın araştırmaları/delil getirme yöntemleri/istidlal (Nachforschung) yoluyla bilinebilirler ki bu, saf aklın nihai hedefidir. (Endabsicht) Öte yandan bu gibi tecrübi bilgiye dayanmayan varlıkların mevcudiyetlerinin tecrübe yoluyla çürütülmeleri de mümkün değildir.³⁴

Bu konuda, Mu’tezile’nin de benzer fikirleri ileri sürdüğü gözlenmektedir:

“...Şayet Allah, zorunlu (ضرورة) olarak ve müşahede yoluyla (بالمشاهدة) bilinmiyorsa, O’nun düşünme/tefekür (بالنظر) ve akıl yürütme (وإستدلال) ile bilinmesi gereklidir...” (Şerhu Usûli’l-Hamse, 60, 90, 91.)

32 Kant, a.g.y.

33 Bu koşulu Mu’tezile’nin algıda bir koşul olarak ileri sürdüğü, “kâmilu’l-akl” ile karşılaştırmak mümkün gözükmemektedir. (Kırş. Elshahed, a.g.e., 220)

34 A.g.y.

Allah'ın bilinmesi-görülmesi ile de doğrudan bağıntılı olan ve Kant'ın da büyük önem verdiği, metafiziksel varlıkların mahiyetlerinin bilinmesine dair bu konu, Nazzam'ın bilgi sorununa yaklaşımının ele alındığı bölümde (s. 90-100) geniş bir şekilde ele alındığından, bu bölümde daha fazla üzerinde durulmasına gerek görülmemektedir.

* Bilginin oluşmasındaki koşulların niteliklerinde hemen hemen Bağdat ve Basra Mu'tezilesiyle uyum içerisinde olduğu izlenimini veren Kant'ın, bilginin kaynağı konusunda, her ne kadar Basralılar'a daha yakın bir duruş içerisinde olduğu gözlenirse de, temelde her ikisinden de farklı bir tutum sergilemektedir. Zira Bağdatlılara göre gerekli tüm koşulları yerine getiren süje, objeye ait bilgiyi, başka hiçbir şarta ihtiyaç duymaksızın duyu organları vasıtasıyla elde etmektedir. Yani Bağdat Mu'tezilesinde dışsal objeler hakkında bilgi edinme sürecinde zihin herhangi bir işlev yerine getirmemektedir. Basra Mu'tezilesine göre ise, gerekli tüm koşulları yerine getiren süje, duyu organları vasıtasıyla idrak aktını yerine getirmekte, bu idrak'ın bilgiye dönüşebilmesi için ise, kişide, duyuların iletmediği bu veriler hakkında *kesinlik hissi* (sükûnu'n-nefs) içeren bir inancın oluşması gerekmektedir. Daha ziyade Basra Mu'tezilesinden Abdülcebbar ve taraftarları tarafından savunulan bu anlayış, bilginin oluşma mahallini süjede görmesi açısından sübjektif eğilimlidir; Kant'ta da objelerden elde edilen izlenimler zihnin a priori kalıpları aracılığıyla bilgiye dönüşmektedir. Ancak Kant ile Basralılar arasında önemli bir fark vardır: O da, Kant'ta bilgi ile idrak arasında fark bulunmazken, Basralılar'da böyle bir ayırımın onların bilgi anlayışlarının temelini oluşturduğudur. Kant'ta duyu verileri doğrudan bilgiye götürmekteyken, Basralılarda duyu verileri sadece idrak'e götüren araçlar durumundadır.

Şu halde Kant, gerek sübjektif eğilimli olan Basralılar, gerekse objektif eğilimli olan Bağdatlılar'dan bu konuda farklı bir metot izlemektedir: Bu metot, ne sübjektivist ve ne de objektivist olan, bu yönüyle de uzlaştırmacı bir rol üstlenen Takiyyüddin Necrânî'nin takip ettiği yöntemden başkası değildir. Öyleyse Kant'ı bu yönüyle değerlendirmek gerekmektedir. Necrânî'nin, bilginin oluşması sürecinde Kant'la olan fikir benzerliklerini daha iyi ortaya koyabilmek için konuyu biraz daha detaylandıracağız.

Yukarıda Bağdatlı Mu'tezililerin, bilginin oluşumunda süjeye pasif bir rol verdikleri ve filozoflar gibi idrak/bilme/görme fiilini bir objenin süje üzerinde bıraktığı görüntüyle (intiba'/ انطباع) eşit saydıklarını zikretmiştik. Necrânî bu anlayışı şu şekilde eleştirmektedir:

"Bu intibâ' aşağıdaki sebeplerden dolayı araştırmacılar, tabiat filozofları ve mütekellimler tarafından geçersiz sayılmıştır: 1. Bir görüntü her hangi bir objede yansıtıldığında, yansıyan obje hareket etmeden bu resmin yeri değişmez. Değişiklik, ancak üçüncü bir nesnenin (örneğin bir kişi) devreye girmesiyle mümkün olabilir. Bir kişi bir ağacın görüntüsünü suyun yüzeyinde gördüğünde, bulunduğu yeri değiştirirse bu ağacın görüntüsünü suyun yüzeyinin başka bir yerinde müşahade edebilir. 2. Bir görüntünün yansıtıcı

bir objede (ayna, suyun yüzeyi vs. gibi) gerçekten yansımış olabileceğini kabul etsek bile, bu durumda yansıyan bu görüntünün kendi boyu ve eni ölçüsünde yansımaları gerekir. Oysa bunun tam aksi meydana gelmektedir. Yani olduğundan daha farklı bir görüntüyle yansımaktadır. 3. Siyah, beyaz ya da kırmızı bir renge sahip olan bir obje gözümüze yansıdığı anda gözümüzün de zikredilen bu renklere boyanması gerekirdi ki bunun olmadığını görmekteyiz.³⁵

Öte yandan böyle bir cansız nesnenin “hulul/حلول” ve “husul/حصول” ünden bahsetmek mümkünse de, algılamasından bahsetmek mümkün değildir:

“Zira algılama, bir nesnenin, algılayanın (müdrük) zihninde (fi'n-nefs) ve bedenindeki (fi'l-cism) husul ve hululdür.³⁶ Yoksa cansız olan bir nesnede (fi'l-cemad) bu hulul ve husul söz konusu olamaz. Ruh (nefs) bedenden (cism), beden de aynı şekilde cansız bir nesneden (cemad) farklılık göstermektedir. Şu halde salt bir ayrılamazlık demek olan hulul ancak belli özelliklerin kendisine ilave edilmesiyle, “algılayan” (müdrük) olarak tavsif edilmektedir; Bu da bu nesnenin bir ruhunun bulunmasını (nefs), yani hayat sahibi olmasını gerektirmektedir.”³⁷

Burada hulûl, husûl ve intibâ' (zihne nakşetmek), aynı anlamda kullanılmış olup, idrak olarak değil ancak “rü'ye” (görmek) olarak adlandırılabilir, maddesel salt bir süreci ifade etmektedir.³⁸ Bu bağlamda yine Basra Mu'tezilesi ile Bağdat Mu'tezilesi arasındaki bir fark göze çarpmaktadır: Basralılar, bu süreci, görme organının icra ettiği ve ne ma'na ne de algılama olarak tanımlanamayacak, yalnızca görmenin bir fiili olarak görürken; Bağdatlılar, onu, algılanan objenin aktif bir rol aldığı ve bir çok faktör tarafından ortaya çıkan bir algı (idrak) olarak tarif etme eğilimindedirler.³⁹ Onların iddiasına göre, ayna ya da su yüzeyi gibi yansıtıcı bir objenin (eş-şey'u s-sakil/ (الشيء الصقيل) karşısında duran nesnelerin tam benzerinin (resmi) görülmesi mümkündür. Gözbebeği de aynı şekilde bir ayna ya da suyun yüzeyi gibi bir rol oynamaktadır. Bağdatlılar, yansımanın zihne nakşedilmesi hadisesini bu şekilde bir örneklemeyle ispat etmeye çalışırken, Takiyyüddin, buna şu şekilde karşı çıkmaktadır:

35 Necrâni, a.g.e., 266-267.

36 A.g.y.

37 el-Kâmil fi'l-İstikâ, 268-269.

38 Takiyyüddin Hulul'den neyi anladığını bir önceki sayfada açıklamaktadır: “...İdrak, ya, objenin hakikatının benzeri (mislu'l-hakikatü'l-müntaba'a/ مثل الحقيقة المنطبعة) demek olan, (nesnenin) şeklinin/formunun (suret/صورة) nakşedilmesidir (intiba'/انطباع), ya da değildir ki, doğru olan birincisidir.” Necrâni, a.g.e., 268.

39 Bkz. A.g.e., 266. (Takiyyüddin burada Bağdatlıları daha çok filozoflar kategorisine koymaktadır. Onların algılamada duyu organları ve algılanan objeye yaptıkları vurgulamaya bakıldığında bunun hiç de temelsiz olmadığı açıkça görülmektedir.

"Her hangi bir resmin görüntüsünün yansıyacağı duyu organının müdrik (algılayan) olarak kabul edilmesi için, tasavvurların yerinin de (mahallü's-suvarî'l-'akliyye/محل الصور العقلية) idrak edilen nesnelere gibi somut/maddesel (cismen) olması gereklidir."⁴⁰

Öte yandan (algılamanın niceliği ilkesine göre), görüntüsü yansıyan resmin, bu görüntüyü yansıtan nesneyle aynı (en, boy olarak) ölçülere sahip olması gerekmektedir. Bu da imkansız bir durumdur.⁴¹

Necrâni, yukarıda ortaya koyduğu tüm bu delillerle, Bağdatlı Mu'tezililer ve filozoflara (burada İbn Sinâ ismen zikredilmektedir) karşı, algılamanın ilgili organlarda her hangi bir yansıma teşkil etmediğini ve algılamayı yapmanın da duyu organı olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır.⁴² Necrâni'nin bu konuda Basralıların duruşuna yaklaşmış olduğuna dair şüpheler oluşmuş olabilir. Ancak o, bu konuda Basralılardan farklı düşünmektedir. Zira Basralılara, özellikle de Abdülcebbar'a göre, algı aktının oluşması sürecinde duyu organları, dış dünyanın izlenimlerini zihne iletmede sadece birer araç (alet) görevi üstlenirler. Abdülcebbar'a göre duyu organları, bizzat algı aktını yerine getiren aktif bir rolde olmayıp, pasif durumdadırlar. Başka bir ifadeyle duyu organları, elektrik akımını ileten bir kablo ya da suyun taşınmasını sağlayan borular gibidirler; görülen, işitilen bir şeyin bilgisinin oluşmasını onlar sağlamazlar. Bilginin oluşması doğrudan süjede gerçekleşmektedir. Burada katı bir sübjektiflik ile karşılaşmaktayız ki bu akımın en önemli temsilcisi Descartes'tir. Bunun karşısında Bağdatlılar ise-Necrâni'ye göre- Basralıların tam zıddı bir yol takip etmişler ve Basra'lıların, duyuları tamamen saf dışı etmelerine karşın, objelerin yanısıra, duyulara da algı aktında ve dolayısıyla da bilgi edinme sürecinde tam bir yetki vererek, onların etkisiz bir pozisyon- dan aktif bir role geçmelerini sağlamışlardır. Yani onlara göre, sağlam duyu organlarına sahip bir süje, başka hiçbir etkinliğe ihtiyaç duymadan idrak ettiği objeler hakkında doğrudan bilgi elde etmektedir. Ancak bu kez de zihnin, dış duyulardan iletilen verileri işleme fonksiyonu göz ardı edilerek, tamamen objektif bir tutumla hareket edilmiştir. Zihnin fonksiyonu sadece dışsal duyulardan gelen bilgileri işlemek suretiyle dışsal bilgilerden tamamen farklı yeni (içsel) bilgiler üretmektir. Yani dışsal bilgiler tamamen duyularda oluşmaktadır. Bu tür bir bilgi teorisi anlayışının yansımaları, daha önce de söylediğimiz gibi, yeniçağda J. Locke, D. Hume ve Berkeley gibi İngiliz deneycilerinin temsil ettiği Anglo-Sakson felsefede, modern dönemde ise daha çok Edmund Husserl gibi Alman filozoflarının başını çektiği "fenomenolojik" bilgi sisteminde

40 A.g.e., 268. (Burada her halde Takiyyüddin tarafından yapılan haksız bir polemikle karşılaşmaktayız. Zira ne Bağdatlılar ne de filozoflar (İbni Sinâ vb. gibi) algılamayı duyu organlarına bağlamışlardır. Duyu organlarına akseden, onlara göre sadece algılamanın maddesidir. (Krş. İbn Sinâ, *Risâle fi Ma'rifeti Ahvâlin-nefs* (neşr. El-Ahavani), Kahire 1962, 162; *Uyûnül-Hikme* (neşr. A. Bedavi), Kahire 1954, 35-39.)

41 Necrâni, a.g.e., 268

42 A.g.y.

bulmaktayız.⁴³ Ancak fenomenoloji ile ampirizm arasında “belirleyici, temel yöntem farklılıkları mevcuttur. Ampiristler, var olan eşyadan hareket ederek, onların gerçekliklerinin şöyle ya da böyle olduğunu tesbit ederler. Örnek olarak şu veya bu suyun miktarının belli bir zaman ve mekanda gerçekten var olduğunu savunurlar. Fenomenolojik yöntemde ise böyle bir tesbit yapmak yöntem olarak yanlıştır. Onların yönteminde, bir obje hakkında sadece, bu nesne var olmalı ya da başka bir var olanla temellendirilmesi gerekir denmelidir.”⁴⁴

Basralı ve Bağdatlı Mu'tezililerin bilginin oluşum sürecine dair ileri sürdükleri görüşleri bu şekilde çürütmeye çalışan Necrânî'nin bu konuda temsil ettiği görüş şu şekildedir:

“Biz deriz ki: İdrak ya, mücerret bir hulûl'den (var olmak) ibarettir ya da onun (hulûl) üzerine ilave bir durum/sıfat/haldir (emr zâid). Eğer o, sadece mücerret bir hulûl'den ibaret olsaydı, bu durumda bu hulûl'ün bir ruhta (nefs), bir bedende (cism) ya da cansız bir varlıkta (cemâd) olması arasında hiçbir fark olmazdı. Oysa ilave bir artık (emr zâid) olursa, bu durumda onun, bir ruhta ya da yaşayan bir bedende (fî'l-cismi'l-hayy) gerçekleşmesi mümkün olur ki, doğru olan da bu sonuncusudur.”⁴⁵

Onun yukarıdaki cümlelerini analiz ettiğimizde şu sonuçlara varabiliriz: Necrânî'ye göre bilginin oluşumunda Kant'ta olduğu gibi duyular objelerden edindikleri verileri süjeye aktarırlar. Böylece sözü edilen objeler süjede var olmuş olurlar (hulûl). Ancak bu *hulul* tek başına bilgi için yeterli olmamaktadır. Hulûl'ün bilgiye (burada Necrânî idrak kelimesini ilm kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanır, çünkü ona göre idrak ve ilim aynı şeylerdir) dönüşebilmesi için, diri olan (hayy) bir bedende (Necrânî'nin bu kelimeyle kast ettiği sadece akıl sahibi olan insandır. Zira tartışma Allah ile insandaki algı aktarımının işlevi boyutunda cereyan etmektedir) ilave bir artık (emr zâid) olarak bulunması gerekmektedir. Necrânî'nin burada kullandığı *emr zaid* sözcüğü ile kast edilen, obje hakkında edinilen verilerin süjede var olduklarından (hulûl) bir sonraki aşamadır. Bu sözcük, Kant düşüncesindeki, duyular vasıtasıyla süjeye aktarılan verilerin, zihnin (Verstand) *a priori* ilkeleri aracılığı ile işlenmesi sonucu *kavramlar/tümel* elde edilen sürece karşılık gelebilir. Zira *emr zâid* esasen ilave bir durumu yani bir süreci ifade etmektedir. Daha açık bir ifadeyle o, zihnin kendisine duyular vasıtasıyla gelen tikel ve anlamsız görünüşleri, anlamlı birer soyut mana (kavram) haline getirme durumudur. Zaten Necrânî'nin, tikel nesnelere tikel olarak değil tümel olarak (kavram) idrak edildiğini beyan

43 Ibn Tufeyl'in "Hayy b. Yakzân" romanıyla, ortaya koymaya çalıştığı felsefi görüşle, Descartes, Hume ve Husserl gibi filozofların felsefi düşünceleri arasında benzerlik kurulmaktadır. ("Here again Ibn Tufayl's ideal of freedom from presuppositions is like Descartes', Hume's, and Husserl's." Sami S. Hawi, *Islamic Naturalism And Mysticism*, Leiden 1974, 93)

44 Bochenski, I. M., *Die Zeitgenossischen Denkmethoden*, 9. Aufla.g.e., Stuttgart 1986, 32.

45 Necrânî, a.g.e., 269.

etmesi bu zihni süreci kabul ettiğini göstermektedir.⁴⁶ Şu halde, Necrânî'nin de Kant gibi, bilgi sorunu tartışmalarında, ne sübjektif ne de objektif bir tutum içerisinde bulunduğunu; bunun yerine Kant gibi uzlaştırmacı bir tavır takındığını söylememiz mümkündür.

Sonuç olarak, bilginin sadece kaynaklarını ve oluşum sürecini değil, aynı zamanda oluşmasının koşullarının neler olması gerektiğini inceleyen ve bu yönüyle de diğer bilgi teorilerinden ayrılan "Transendental bilgi teorisi" nin iddia edildiği gibi meşhur Alman filozofu Kant tarafından kurulmadığı; ondan çok önceleri Mu'tezile çevrelerinde bilgi sorununa ilişkin tartışmalarda yöntem olarak kullanıldığı Takıyyüddin Necrânî'nin eserinden açıkça ortaya çıkmaktadır. Ancak Kant, bu bilgi teorisini "Transendental" olarak adlandırmakla kalmayıp, onun sistematik bir bilgi teorisine dönüşmesini de sağlamıştır.

2. Delâle Nefyü'd-Delâle (Delilin Nefyi/Bulunmaması ile İspat Metodu)

Sözü edilen bu ispat metodunu Ebu Hâşim Cübbâi ve Abdülcebbar gibi Basra Mu'tezilesine mensup kelimciler, özellikle bilgi teorisi ile bağlantılı, rü'yettullah meselesinde, Allah'ın görülmesinin imkansız oluşunu ispatlamada tatbik etmişlerdir. *Objelerin süje tarafından bilinebilir/idrak edilebilir mahiyette olmalarını sağlayan bazı niteliklerin/sıfatların Allah için de kullanılmasını geçerli kılabilecek herhangi bir delilin bulunmaması olgusu, Allah'ın diğer nesnelere göre görülebilir/idrak edilebilir olduğunu iddia eden kişiye karşı bir delil olarak kullanılmaktadır.* Bu durum şuna benzetilebilir: Şayet biri başka birinin suç işlediğini iddia eder, ancak onun aleyhine şahitlik edecek bir delil bulamazsa, bu durum, suçlanan kişinin suçsuz olduğuna dair bir delil olarak kabul edilir. Başka bir ifadeyle sözü edilen sanığın, dolaylı yoldan suçsuz olduğu ispatlanmış olmaktadır.

Özellikle Basra Mu'tezilesinin Allah'ın görülemeyeceğine dair ileri sürdüğü iddianın en önemli dayanağını teşkil eden bu dolaylı ispat yönteminin, Eş'ariler tarafından kullanılması uygun görülmemiştir.⁴⁷ Eş'ariler gibi, Takıyyüddin Necrânî de bu konuda Basra'luların yaklaşımını reddetmektedir. Bu reddetme, içerikle alakalı olmayıp, sadece kullanılan ispat metoduyla bağlantılıdır. O, bu bağlamda hüküm vermeme taraftarıdır.⁴⁸

Necrânî, bu ispat metoduyla alakalı tartışmaya, kitabının 9. bölümünde "Allah'ın daha önce ispat edilen sıfatlardan başka sıfatlarının olup olmamasının imkanı" başlığı altında değinmiştir (s. 323-335). Bir objenin *bilinebilir* ya

46 "Biz Zeyd'i gördüğümüzde onun bir at değil insan olduğuna hükmederiz. Zira bunlar iki tümel-küllî mahiyettir" (Necrânî, a.g.e., 267).

47 *el-Kâmil fi'l-İstiksâ*, 324-325.

48 Onun hüküm vermekten kaçınması, bu hususta vahyi bir delilin bulunmaması sebebiyledir. Böyle bir delil olmuş olsaydı, onu kabul edeceğini ve daha önce duyusal/hissi idrak konusunda yaptığı gibi, diğer tüm akli delilleri reddeceğini açıklamaktadır. (Bkz. Necrânî, a.g.e., 283)

da *bilinemez* olması hususu bu bölümde detaylarıyla ortaya konulup tartışılmaktadır. Bu tartışma aynı zamanda teolojik/itikâdi bir meseleyi felsefi bir düşünceyle birleştirmesi açısından da önemlidir.⁴⁹

Delale nefyü'd-delale metoduna göre, varlığı gereği ve delillerle bilinemez olduğu ispatlanmış olan her şey, bilinemez ve algılanamaz olarak addedilmektedir.⁵⁰ Basra'lılar, bu bilinemezlik ile, algılanan obje hakkında verilen kesin bir yargıyı ifade ederler. Başka bir deyişle: Bizim için şu anda idrak edilemez-bilinemez olan her şey, gerek onunla ilgili her hangi bir delilin bulunmaması, gerekse kendi varlığı gereği bilinemez olmasından dolayı her zaman *bilinemez* bir özelliğe sahiptir. Bu yargı, bir taraftan belirli bir objeyle alakalı olarak *görme* fiilini olumsuz yönde etkileyen engellerle, diğer taraftan ise bizim şu ana kadar Allah hakkında bildiğimiz sıfatlar dışında O'na her hangi başka bir sıfat verilip verilemeyeceği konusu ile değerlendirilecek bir durumdur. Zira Basra'lılar, yukarıda da değinildiği gibi, Allah'a, bilinen sıfatları dışında her hangi bir sıfat verilemeyeceğini iddia etmekteydiler.⁵¹ Onlar bu iddalarını, Allah'ın görülmesi hususundaki tartışmada kendilerine dayanak noktası yapmayı hedeflemişlerdi.

Basra Mu'tezilesinin, görülebilmesi/bilinebilmesini sağlayan hiçbir şarta sahip olmayacağından dolayı Allah'ın görülemeyeceğine dair yaptıkları bu tesbit, muhtemelen Ebu Ali Cübbâi, Ebu Hâşim Cübbâi ve Abdülcebbar'dan kaynaklanan⁵² üç delile dayandırılmaktadır. Necrani bu delilleri şu şekilde sıralamaktadır:

1. Bilinebilir ve idrak edilebilir objelerin daha sonra bilinebilir ve algılanabilir olabileceği ve Allah'ın mevcut sıfatlar dışında sıfatlara sahip olabileceği düşüncesini kabul etmek, *zorunlu bilgi'nin* (el-'ulumu'd-daruriyye/العلوم الضرورية) doğruluğunu olumsuz yönde etkileyebilir.⁵³

"Mevcut olduğu ispatlanamayan böyle bir objenin mevcut olabileceğini kabul etmek, gerek zorunlu gerekse teorik (nazarî) bilginin sorgulanmasını gündemegetirecektir. Çünkü böyle bir şeyin kabulü bize, yakınımızda (olmadığı halde) yüksek sıradağların ya da kuvvetli gürültülerin ve hepimizin biner kafası olduğunu iddia etmeye zemin teşkil edebilir..."⁵⁴

2. Teorik bilgi de (el-'ulumu'n-nazariyye/العلوم النظرية) aynı şekilde bu durumdan olumsuz bir şekilde etkilenebilir:

"İkinci delil, yani bunun kabul edilmesiyle teorik (nazarî) bilginin de zorunlu bilgi gibi bundan olumsuz yönde etkilenece-

49 Elshahed, a.g.e., 212-213.

50 *el-Kâmil fi'l-İstikâsâ*, 323-324.

51 A.g.e., 322.

52 A.g.y.

53 *el-Kâmil fi'l-İstikâsâ*, 324. (Burada hissi algılanabilen objelerin bilgisi kastedilmiştir. Bundan dolayı *a priori* bilgiyle kanıtlanmaması gerekir.)

54 A.g.y.; Bu delil için ayrıca bkz. *Muğni*, IV, 42-46.

ği hususu iki yönden önemlidir: Birincisi, objenin bir delil ile, diğerinin ise delilsiz olarak tasdik edilmesini (mevcut olduğunun doğrulanması) kabul etmek anlamına gelir ki, bunun anlamı, istidla metodunun doğruluğu hakkında şüphe ettiğimizi kabul etmektir... Bu iddiayı kabul etmek, her hangi bir kesin bilgiye ulaşmamızı imkansız kılmaktadır...

*İkincisi Kadı Abdülcebbar "Şerhu'l-cümel ve'l-'Ukûd" adlı eserinde şöyle der: bu iddianın tasdik edilmesi, bir çok lokalize edilmiş "me'anî" lerin olduğunu kabul etmek anlamını beraberinde getirmektedir. O, devam ederek şöyle demektedir: "Eğer biz bunun doğruluğuna izin verirsek, bunun sonucu olarak ne herhangi belirli bir te'sirin, (nedenin) kaynağını, ne tezatlıkların tezat oluşunu ve ne de her hangi bir fiilin failini bilmemiz mümkün olur. Bu da bizi iyi ve kötü fiillerle ilgili bilgilerimizin yıkılışına götürür."*⁵⁵

3. Son olarak, bunu kabul etmek, zorunlu olarak sonsuz sayıda objenin mevcudiyetini tasdik etmekle eş değerdir.⁵⁶

Abdülcebbar sürekli olarak, bilgi ile idrakın karıştırılmaması gerektiği üzerinde durmaktadır. Zira bilginin objesini teşkil etmeyen bir şeyin algılanması mümkündür. Öte yandan insanın hissî olarak algılayamadığı bilgi objeleri mevcuttur (*kad yudreku ma la yu'lem ve yu'lemu ma la yudrek/* قد يدرك ما لا يعلم ويعلم ما لا يدرك).⁵⁷

Onun idrak ile bilgi ('ilm) arasında yaptığı ayırım ve birincisini diğerine karşı ön plana çıkardığı diğer bir açıklaması şu şekildedir:

*"...Bilginin objesi hem doğru hem de yanlış bir inanç olabilir; buna karşın algılamamanın (idrak) objesi devamlı şekilde doğrudur. (ve kad alimna kevnüş-şey'i hakkın ve batılan ve in tenavelehu l-'ilmu fe inne l-idrake la yetenaveluhu)"*⁵⁸

Abdülcebbar'ın, bilgi ile idrak arasında neden bir ayrıma gittiği, bu sözlerden daha da iyi anlaşılmalıdır: İdrak, sadece görülen ve işitilen somut nesnelere (mahsûsât) daha doğrusu duyu organlarının ilettiği verilere dayanıldığından, kişide zorunlu olarak hasıl olmaktadır. Süjenin gördüğü ya da işittiği nesnelere hakkında şüpheye düşmesi ya da yanılması söz konusu değildir. Zira, Abdülcebbar, zorunlu bilgiyi, "kişinin, zihninden şüphe ve tereddütle olumsuzlayamadığı bilgi"⁵⁹ olarak tanımlamaktadır. Fiziksel alemdeki so-

55 *el-Kâmil fi'l-İstikâsâ*, 324.

56 A.g.y.

57 *Muğnî*, XII, Kahire 1965, 18; *Necrânî*, a.g.e., 264; Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, (neşr. Abdülkerim Osman), Kahire 1965, 169. (Hissî olarak algılanamayan objelerin çoğu, istidlal metoduyla (İnduktion veya Dedükction) elde edilen bilgilerdir. Örneğin, Allah hakkındaki bilgi gibi. Kadı Abdülcebbar, *el-Mecmu' fi'l-Muhît bi't-Teklîf* (neşr. 'O. Azmi-F. El-Ahavani), Kahire 1965, 139; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 52 vd.)

58 *Muğnî*, XII, 18.

59 *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 48.

mut nesnelere bilgisi de duyularımızın idrak aktıyla oluştuğuna göre, bu tür bir bilgi zorunlu bilgi kategorisine girmektedir. Başka bir deyişle, fenomenler alemindeki nesnelere ilişkin bilginiz zorunludur. Oysa, Allah, ruh gibi numen alemine dahil olan varlıkların (ma'kûlât) bilgisi ise, aklın nazar ve istidlâl gibi akıl yürütme etkinliklerine dayandığından ve onların varlığının bilgisinden şüphe ve tereddüt edilebilecek olmasından dolayı zorunlu olmamaktadır.⁶⁰ Bundan dolayı Abdülcebbar, algılamayı (idrak) bilgiden daha yüksek bir mertebeye çıkarmaktadır. Çünkü idrak'ın, ampirik (tecrübî) olarak test edilebilir olmasından dolayı gerçekte doğrudan bir ilişkisinden bahsedilebilir. Oysa metafiziksel bilgi de böyle bir imkana sahip değiliz. Bu sebeple Abdülcebbar bu tür bir bilgiyi (algılama-idrak) zorunlu, diğerini ise (bilgi) teorik bilgi olarak tanımlamaktadır. Ona göre, teorik bilgiye ulaşma yönteminde yanılmaların olması kaçınılmazdır. Bu yanılmaları en aza indirmek için, akıl yürütmede (istidlâl-nazar) kişinin tanımlayamadığı ve düşünülebilir olarak kabul etmediği tahmin edilen bir tenakuz ve itirazı dışarıda bırakmalı ve buradan hareketle böyle bir şeyin ne mevcut olduğunu ve ne de olacağı kanaatine varmalıdır. Hipotez olarak kabul ettiğimiz böyle bir obje bizim için ne şimdi ne de gelecekte algılanabilir değildir.

Bu düşüncelerden hareket eden Basra Mu'tezilesi, ne akfî ne de naklî bir delille algılanamayan/ispatlanamayan nesnelere ya da olgular "delale nefyü'd-delale" metoduna dayanılarak reddedilmektedir. Buna rü'yetullah da dahildir.⁶¹

Görülmektedir ki, "delale nefyü'd-delale" metodu "potansiyel (gizli) algılanabilirlik" ilkesini saf dışı etmekte ve bunun yerine "aktüel algılanabilirlik" ilkesini yerleştirmektedir. Bu ilkenin içerisine sadece önceden algılanan objeler değil aynı zamanda düşünülebilen sebeplerden dolayı henüz algılanamayan nesnelere de girmektedir (düşünilemeyen nedenlerden dolayı algılanamayanlar bunun içerisine girmemektedir).

Bu delil metodunun öğeleri, kendi varlıkları gereği bilinebilir olan objelerden (ma yu'lem bi nefsihi) bahseden Basralılar'ın objektivizme olan açık eğilimlerini göstermesi açısından önemlidir. (Görüldüğü gibi çoğunluğu subjektif eğilimli olan Basra'luların burada objektif bir tutumda oldukları gözlenmektedir.) Bu kavramın (mâ yu'lem bi nefsihi) hangi tanımla alakalı olduğunu Takiyyüddin Necrâni fazla açıklamamaktadır. Ancak bunun *Axiome* (bedîhiyyât) ile alakalı olacağını düşünmekteyiz. Basra'lulara göre sadece mevcut olan ve düşünülmesi mümkün olan delillerle bilinen objeler bilinebilir objelerdir. Buna karşın kendi varlığı gereği bilinmeyen (özü dolayısıyla) ve ispatlanamayan objeler ise reddedilmesi gereklidir. (ma la yu'lem bi nefsihi ve ma 'la delile 'aleyhi).⁶² Yukarıda da açıklandığı gibi böyle bir delil metoduna

60 A.g.e., 54.

61 Muğnî, IV, 64-69, 113 vd.; Şerhu Usûlil-Hamse, 232 vd.; Ebu Râşid, a.g.e., 373-375.

62 el-Kâmil fi'l-İstikâ, 325.

itiraz sadece, Allah'ın görülmesine cevaz veren Eş'ariler tarafından gelmemiştir.⁶³ Takiyyüddin de yukarıda zikredilen yargıları çürütmeye çalışmaktadır:

*"Allah vardır; O'nun emir ve yasakları da vardır. Herhangi bir kimse Allah ve O'nun emir ve yasakları hakkında bir bilgiye sahip olmayabilir. Şu halde bu metottan hareketle bu kimse Allah'ın ve O'nun emir ve yasaklarının olmadığını iddia edebilir."*⁶⁴

Ancak burada Takiyyüddin'in belki de fark edemediği husus, Basra'luların bu konudaki ifadelerinin *oluş*'la (existenz/existence) değil, bizzat algılanan objenin bilinebilirliği ve idrak edilmesiyle alakalı olduğudur. Yoksa Takiyyüddin'in iddia ettiği gibi Allah'ın varlığı ve O'nun emir ve yasakları söz konusu değildir. Ayrıca bu noktayı, onlar tartışma esnasında açık bir şekilde vurgulamaktadırlar.⁶⁵ Onlara göre, burada söz konusu olan nesnelere, hiçbir zaman, kendi özleri dolayısıyla ve haklarında delil olmadığı için bilinmeyen objelerdir. Daha sonraki bir zaman diliminde bilinebilir olabilmeye durumu istisna edilmemiştir. Onların bu açıklamalarına Takiyyüddin şu şekilde karşılık vermektedir:

*"Biz şunu soruyoruz: Bu obje hakkında herhangi bir delil yok; derken bu size göre mi yoksa bu objenin kendisinden kaynaklanan bir durumdan mıdır? Eğer bu sorunun cevabı size göre ise bu ancak sübjektif bir kanaat olabilir. Ancak nasıl olur da var olduğuna dair hakkında bilgi sahibi olmadığınız bir nesnenin var olmama nedenini onun bizzat kendisine bağlıyabiliyosunuz?"*⁶⁶

Görüldüğü üzere Necranî'nin eleştirisi, Basra'luların görünür alemde (fiş-şahid) savunmadıkları objektif tutumu burada sergilemelerine yöneliktir. Zira onlar mevcut olmayan bir obje (ğâib) hakkında, bizzat bu objeye dayanmak suretiyle hüküm vermektedirler. Bundan dolayı Takiyyüddin'e göre onların bu yargısı sübjektiftir ve genelleme yapılamaz. Yani onların görünür alemde bilgi edinme sürecinde sübjektif (indi/ عندی) bir yol tercih edip, görünmeyen alemle ilgili bilgi edinme sürecinde ise objektif (nesnel) bir tutum sergilemelerini eleştirmektedir:

"Bir obje hakkında olumlu bir delilin bilinmemesi dolayısıyla onun olamayacağını iddia etmek şöyle bir neticeye yol açar: Haklarında bilgi (delil) mevcut olduğu halde, bu bilgiye sahip"

63 Muğnî, IV, 46 vd.

64 A.g.y.

65 Basralılar'ın sadece ilgili objenin mevcudiyetini ve ilinebilirliğini reddetmek isteyip istemedikleri tam açık bir şekilde anlaşılmamaktadır. Ancak onlar hakkında mevcut olan ağırlıklı kanaat, onların bu metotla bu dünyadaki (bilinmeyen ve haklarında her hangi bir delil bulunmayan) nesnelere reddettikleridir. Oysa, Allah'ın görülmesini reddettikleri halde ahirette var olacak nesnelere inkar etmemektedirler.

66 el-Kâmil fi'l-İstikâ, 325.

olmayan insanlar, o objelerin olmadığına hükmedebilirler. Aynı şekilde Allah hakkında delil olduğu halde inanmayan insanlar böyle bir delili inkar edebilirler...⁶⁷

Necrâni, tartışmada şimdi de Basralıların dolaylı delil metotlarının kullanım sahası hakkındaki soruyu yöneltmektedir. Bu delil sadece rasyonel (aklî) veya vahyî delili mi kapsamaktadır? O, bu soruyu yöneltirken vahyi delilin iki türü arasında bir ayırım yapmaktadır. Bunların birincisi, *aklî delile (bi-delaleti'l-'akliyye/ بدلالة العقلية)* bağlı olan vahyi delil (*bi-delaleti's-sem'iyye/ بدلالة السمعية*), ikincisi ise diğeri kadar kuvvetli olan ancak akli delille desteklenmeye ihtiyacı olmayan delil.⁶⁸

Basralılara göre “delâle nefyî'd-delâle” ispat metodu hem akli hem de vahyi (naklî) delili içermektedir. Onlara göre sadece aklî bir delille bilinebilen bir obje, eğer nakli ve akli başka herhangi bir delile sahip değilse bilinebilir olarak tanımlanmalıdır. Buna karşın vahyi delille bilinebilir olan bir obje, ancak hakkında vahyi bir delil mevcut olduğunda bilinebilir olmaktadır. Bu delillerin her ikisi de aynı yöntem tabidirler.⁶⁹ Şu halde, hakkında vahyi delil olmadığına, aklen de bunu ispatlayacak herhangi bir delil bulunmadığına göre, Allah'ın görülebileceğine hükmetmek imkansızdır.

Takiyyüddin'e göre ise, sadece aklî delille ispatlanabilen/bilinebilen objeler ancak aklî delille; vahyi delille ispatlanabilen/bilinebilen objelerin hem vahiy ile hem de akulla; akli delille ispatlanamayan/bilinemeyen objeler ise sadece vahiy ile bilinebilmektedir.⁷⁰

Buradaki tartışmanın eksenini, Allah'ın bildiğimiz sıfatlarından başka bir sıfatının olup olmadığı, yani, O'nun, Kur'an'da bildirilen sıfatlarının dışında başka bir sıfatının olup olamayacağı, konusu oluşturmaktadır. Bundan dolayı Necrâni şu kanaattedir:

“(Allah'ın bildiğimiz sıfatlarının dışında var olabileceği tartışılan) Bu sıfatlar hakkında (vahyi) bir delil bulunmamasına karşın, onların (aklen) “bilinebilir” olmaları gözönünde tutulmalıdır. Bundan dolayı, Allah'ın bilinenden başka sıfatlarının olmadığına ilişkin her hangi bir vahyi delil yoksa bu tür sıfatlar ne reddedilebilir ne de kabul edilebilir.”⁷¹

Şu halde Necrâni'ye göre, Basralılarda mümkün olmayan, Allâh'ın görülmesi, aklen mümkün olmaktadır. Basra Mu'tezilesi tarafından ortaya konulan bu yöntemle, sadece herhangi bir delille ispatlanamayan objenin bilinebilir ve idrak edilemez olduğu değil, aynı zamanda gerek akli gerekse nakli delille ispatlanamayan metafiziksel objelerin de var olduğu reddedilmektedir.

67 A.g.y.

68 A.g.e. 328-329. Takiyyüddin'in bu ifadesine benzer bir ifadeyi, Şii Şeyh Müfid'in zikrettiği iddia edilmektedir. (Bkz. Rüşdi İlyan, *el-'Akl' inde's-şia'l-İmâmiye*, Bağdat 1973, 89 vd.)

69 *el-Kâmil fi'l-İstikâsâ*, 328.

70 Necrâni, a.g.e. 328-329.

71 A.g.e., 324-325

Ancak bu metot sadece metafiziksel sahaya değil aynı zamanda duyusal alana da tatbik edilmektedir: Çevremizde yüksek dağlar ya da kuvvetli bir ses bulunmamaktadır. Zira bunlar bulunmuş olsaydı (duyularımızla-hissî algılama) algılamamız gerekirdi.⁷²

Görünen o ki, yukarıdaki tartışmada sadece Allah'ın varlığının algılanabilir olması gündeme getirilmemiştir. Zira Allah'ın varlığı, deliller vasıtasıyla, varlığı üzerinde akıl yürütmekle, bilinebilmektedir. Şu halde Allah'ın varlığı hakkındaki bilgi, daha önce de söylendiği gibi, teorik (nazarî) bilgi kategorisine dahil olmaktadır.⁷³

Diğer yandan, Abdülcebbar'a göre bu metodun (delâle nefyü'd-delâle) inkarı, ahlâki yargıları da olumsuz yönde etkileyebilir. Zira her hangi bir fiilin gerçekte bilinen fail tarafından mı yoksa bilinmeyen başka bir fail tarafından mı işlenip işlenmediğini tespit etmek imkansız hale gelebilir. Öte yandan bu durumda işlenen bir fiilin failin kudretine bağlanması imkansız hale gelebilir. Zira bu fiil başka bir bilinmeyen sebep dolayısıyla işlenmiş de olabilir. (ve 'inde zalike la yumkinu l-'ilmu bi ta'yini li 'illeti li'l-ma'lumi ev i' d-diddi li münafati diddihi evi l-kadiri li fi'lihi)⁷⁴

Abdülcebbar'ın bu iddialarını Necrâni çeşitli yollarla çürütmeye çalışmaktadır. O, İlk olarak Basra'luların bu (delâle nefyü'd-delâle) metodunun kısır bir döngüye götürdüğünü söylemektedir. Bir delilin eksikliğinden dolayı bir objenin (varlığının) inkar edilmesi, aynı zamanda, var olmadığı farz edilen bir objenin var olduğunun da tasdiki (kabul edilmesi) anlamına gelmektedir. Çünkü bir şeyin olmadığı hakkındaki bir hüküm, aynı zamanda, pozitif bir hüküm niteliği taşımaktadır.⁷⁵ Öte yandan pozitif bir delilin bulunmamasından dolayı bir objenin yokluğuna hükmedilmesinden iki ihtimal ortaya çıkmaktadır: Bunlardan birincisi, böyle bir objenin inkar edilmesi yoluyla tasdik edilmesi (kabul edilmesi); diğeri ise, bu objenin ne kabul edilmesi ne de inkar edilmemesi demek olan üçüncü bir şıkkın tercih edilmesidir.⁷⁶

Necrâni'ye göre böyle bir durumda (üçüncü şıkkın istisna edilmesinden dolayı) çekimser kalınmalıdır. Basralılara göre "delilin olumsuzluğu", gerek bir delilin "var olmaması" gerekse reddetmeği gerekli kılan belirleyici bir unsurun bulunması demektir. Onların bu bakış tarzına göre, bir objenin niteliği, bu objeye uygun delilin niteliği ile doğrudan alakalıdır. Yani, her hangi bir şeyin mevcudiyetinin ispatı, o şeyle ilgili pozitif bir delilin bulunmasına bağlıdır. Böyle bir delilin eksik olması durumunda-ki bu delilin eksikliği negatif bir *yargı/hüküm* anlamına gelmektedir- bu objenin reddedilmesine tesir etmektedir.⁷⁷ Şu halde onların bu ifadesi, Takiyyüddin'in, bir delilin bulunmamasının pozitif bir delil anlamına gelebileceğine, ilişkin iddiasına karşı

72 Elshahed, 223.

73 Şerhu'Usûli'l-Hamse, 52 vd.

74 el-Kâmil fi'l-İstikâd, 330.

75 A.g.y.

76 A.g.e., 331vd.

77 A.g.y.

bir iddiadır. Takiyyüddin ise burada farklı bir metot takip etmektedir: Bu ispat metoduna göre bir objenin reddedilmesi veya tasdik edilmesi arasında hiçbir fark bulunmamaktadır. (Böylece o, bu metodu (delâle nefyü'd delâle) ters olarak yani "nefyü'd-delale delale/ نفي الدلالة دلالة" şeklinde tatbik etmektedir.) Başka bir ifadeyle eğer bu durumda bir reddetme söz konusu olacaksa, bir kabulün de söz konusu olması gereklidir.⁷⁸ "...Zira biz, bir objenin var olmamasından, aynı objenin var olduğu sonucunun çıkarılabileceği hususunda görüş birliği içerisindeyiz. Buna örnek, beyaz bir yerde siyah bir mekanın mevcut olacağına tespit edilmesidir..."⁷⁹

Şu halde o, Basra'lıların aksine bu konuda herhangi bir hüküm vermeyip çekimser kalmayı tercih etmektedir.⁸⁰

"Bir obje ya da bir hükme ait bir delil bulunmamasından dolayı, böyle bir objenin var olmadığı ya da böyle bir hükmün doğru olmadığına karar vermek" olarak tanımladığımız *delale nefyü'd-delâle* dolaylı ispat yönteminin Basra Mu'tezilesi tarafından nübüvvet meselesinde de uygulandığı müşahede edilmektedir. Ancak, Takiyyüddin, bu mesele üzerine detaylı bir şekilde gitmemiştir. O, bu konuya çok az bir şekilde değinmekle yetinmektedir. Bu konuda ismini zikretmediği ancak Abdülcebbar'ın olabileceğini tahmin ettiğimiz Basra'lı bir kelamcıdan sadece tek bir cümle aktarmakla yetinir: "Bir kimsenin peygamberliğine dair bir delil bulamadığımız takdirde onun peygamber olduğunu açık bir şekilde reddederiz."⁸¹

Necrâni, Basralıların bu konudaki görüşüne şu şekilde itiraz etmektedir: "Bir kimsenin peygamberliğine dair bir delilin bulunmaması sebebiyle onun peygamber olmadığını kabul etmememiz gerektiğine dair Abdülcebbar'ın bu iddiasını reddediyoruz. Biz daha ziyade, böyle birinin peygamber olmadığına dair bir delile istinaden onun peygamber olmadığına karar veririz..."⁸²

Tüm bu tartışmalardan ortaya çıkan sonuç, bu metodun aslında, *kıyâs'ul-ğayb 'ale's-şâhid* gibi tüm kelamcılar tarafından kullanılan yaygın bir istidlâl metodu olmadığı, sadece, tartışmada karşı tarafı zor durumda bırakmak amacıyla oldukça dar bir çevrede tatbik edildiğidir. Zira Takiyyüddin dışında, böyle bir metodun varlığına *doğrudan* atıf yapan hiçbir kaynağın olmadığını söylemek mümkündür. Necrani bu metodun Abdülcebbar'ın "*Şerhu'l-Cümel ve'l-Ukud/ شرح الجمل والعقود*" adlı eserin yer aldığını söylemektedir. Abdülcebbar'ın böyle bir kitap yazdığı rivayet edilmektedir. Ancak elimizde onun sözü edilen bu eseri mevcut olmadığından Takiyyüddin'in iddiasını ispatlamamız biraz zor görünmektedir. Ne var ki, bu *istidlâl* metoduna dolaylı yoldan yapılan bir

78 A.g.e., 332-333.

79 A.g.y.

80 A.g.e., 282 vd.

81 A.g.e., 333; *Muğni*, XV, Kahire 1965, 14 vd.

82 *el-Kâmil fi'l-İstiksâ*, 334.

işareti, Taftazâni'de görmekteyiz. Bu işaretin, *rü'yetullah* meselesinde yapılmış olması -Takiyyüddin'in açıkladığı gibi- böyle bir delil metodunun zikredilen konulardaki tartışmalarda kullanıldığına dair iddiaları kuvvetlendirmektedir.⁸³ Ayrıca Taftazani'nin kullandığı, "halbuki aksini ispat eden bir delilin mevcut olmaması bu konuda esastır" sözü, Takiyyüddin'in kullandığı *nefyü'd-delâle delâle* metoduyla büyük paralellik arzeder. Taftazâni'nin bu sözlerinden hareketle bu delilin az da olsa geçerli bir konuma sahip olduğu söylenebilir. Ancak Taftazani'de dolaylı ve sistematik olmayan bir tarzda ifadesini bulan bu metodun, sistematik olarak ele alınıp analiz edildiği tek eser, Negrâni'nin *el-Kamil fi'l-İstiksa*'sıdır. Bu özellik ise, onun, *transendental bilgi teorisini* analitik bir tarzda sunmasının yanında, diğer bir orijinal yönüdür.

Sonuç

Bilgi sorununda objektivisit eğilime sahip olan Bağdat'lı Mu'tezililer ile subjektivist eğilimde olan Basra'lı Mu'tezililer'e karşın, sözü edilen bu iki eğilim arasında daha ziyade orta bir yerde bulunan Takiyyüddin Negrâni, Allaf, Ebu Ali Cübbâi ya da Abdülcebbar gibi Mu'tezile'nin büyük mütekellimlerinden biri olmasa da, Mu'tezile hakkındaki derin bilgisi ve sistematik düşünce sistemiyle kendini göstermeyi başarmıştır. Ayrıca o, 5./11. yüzyılda, içeriklerinde fazla yeni bir şey olmayan, daha çok öncekilerin düşünce ve fikirlerini bir araya getiren türde yapılan çalışmalara benzeyen eseriyle, sistematik ve detaylı olarak başka kaynaklarda bulamayacağımız iki önemli hususu ortaya koymaktadır: 1. İstişhad bi'ş-şahid ale'ş-şahid adlı istidlal metodunun yanında "delale nefyü'd-delale" isimli metodun varlığından bizi haberdar etmesi, 2. Kant tarafından ortaya atıldığı iddia edilen "transendental bilgi teorisi"nin çok önceleri Mu'tezile çevrelerinde tartışıldığını ortaya koyması. Onun ortaya koyduğu bu iki husus günümüz kelam ve felsefe tartışmalarına yeni bir boyut kazandırabilir.

Son olarak diyebiliriz ki, Mu'tezilenin bilinen son önemli kelamcısı olması yönüyle ele aldığımız Negrâni, Mu'tezile'nin son dönemine ilişkin düşünce yapısı hakkında bize ipuçları vermesi açısından oldukça önemli bir yere sahiptir. Ne varki, Negrâni'nin sadece tek bir eserinin bulunması, bu konudaki araştırmaların oldukça dar bir çerçevede kalmasına neden olan en önemli etkenlerden biridir.

83 Sâduddin Taftazâni, *Şerhu'l-Akâid* (hazırlayan, Süleyman Uludağ), İstanbul 1980, 183.