

HİNT DÜŞÜNÇESİ -ÖZELLİKLE BUDİST DÜŞÜNCE-NİN KELÂM DOKTRİNLERİNDEKİ BAZI HUSUSLARA ETKİSİ ÜZERİNE*

Yazan: Shlomo PİNES**

Çeviren: U. Murat KILAVUZ***

1936'da Berlin'de yayınlanan *Beiträge zur Islamischen Atomenlehre*'de Kelâm'ın atomcu öğretileriyle çeşitli Hint felsefî veya teolojik sistemlerinin atomcu öğretileri arasındaki benzerliğe dikkat çekmiş, ancak bu benzerlikleri açıklayan belirli bir hipotez ortaya koyamamıştım. Zikri geçen çalışmada, Cehm'in Sümeniyye ile tartışmasından bahseden bazı İslâmî kaynaklara da atıfta bulunmuş,¹ ancak söz konusu tartışmada üzerinde durulan hususların ilk dönem İslâm öğretisi üzerindeki etkilerini –bu makalede yapacağım şekilde- tartışmamıştım.

Beiträge'yi yazdığım sırada Hint ve İslâm atom teorileri arasındaki benzerlikleri açıklayan bir hipotez formüle edememem, şimdi öyle inanıyorum ki, yedinci yüzyılın ilk yarısındaki Orta Asya'da din ve ilim adamlığına dair ulaşılabilecek bir bilgi kaynağı bulamamam nedeniyle idi. Bu durum, Arap cedelcileri ve mezhepler tarihi yazarlarının eserlerinde Cehm'in Budistlerle tartışmasına dair tek tük anlatım ve atıfları yorumlama da zemin hazırlamıştı.

620 (veya m. 627)'de bir Budist rahip olan Çinli seyyah Yuan Chuang, "Batı ülkeleri"ne doğru, son durağı Hindistan olacak seyahatine başladı. Dönüşünde beraberinde 657 Budist eseri² getirdi ve hayatının son yirmi yılını bunların yetmiş beşini tercüme etmeye adanmıştı.

* "A Study of the Impact of Indian, Mainly Buddhist, Thought on Some Aspects of Kalâm Doctrines", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 17 (1994), Jerusalem

** Profesör Pines 15 Ocak 1990'da öldü. Makale editörler tarafından baskıya verildi.

*** Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, murat_kilavuz@hotmail.com

(Katkılarından dolayı Yrd. Doç. Dr. Bülent Şenay'a teşekkür ederim).

¹ Sözünü ettiğim ifade (*Beiträge* ss. 121-122) şu şekildedir: "Hakkında hemen hemen hiç bilgi sahibi olmadığımız Hint Sümeniyye mezhebi ...". Bu hatalı görüş, Ebû Sa'îd Osman b. Sa'îd ed-Dârimî'nin *Kitâbü'r-redâ 'ale'l-Cehmiyye*'sine yazdığı girişte G. Vitestam tarafından aynen kullanılmıştır. Bu giriş, ed-Dârimî'nin Cehm'in Kelâm'ını izahının ayrıntılı bir tahlilini içermektedir.

² Bunların dört yüzden fazlası Budizm'in Mahâyâna mezhebine aitti.

O, "Batı ülkeleri"ne dair anlatımlarında, Budist hareketler ve topluluklar hakkında burada yalnızca iki örneğini iktibas edeceğimiz çeşitli ayrıntılar vermektedir.

Belh şehrini anlatırken, şu Budist yapılardan söz eder: Yüz manastır, bir tapınak ve birkaç yüz Stūpa³. Üç bin Budist rahip, Budizm'in Hināyāna mezhebinin öğretisi üzerinde çalışmaktadır.

644'te, Yuan Chuang'ın ziyaretinden kısa süre sonra Belh Müslüman fatihler tarafından ele geçirilmiştir.

Seyyahımıza göre, Afganistan'ın Begram bölgesindeki Kāpisā krallığında altı bin rahibin Mahāyāna Budizmi'nin öğretilerini işlediği yüz manastır vardır. Bu bölgede, Hināyāna Budizmi'nin öğretilerini işleyen yaklaşık 300 rahibin yaşadığı bir manastırdan da söz eder. Bunların yanı sıra 1000 civarında da "sapkın (heretic)", yani Budist olmayan Hint mezheplerine mensup kimse mevcuttur.

Yuan Chuang'ın örnekleri çoğaltılabilecek bu ifadeleri, gerek Orta Asya'da Müslümanlar tarafından fethedilen ve gerekse bu yayılmanın kendilerini yakın temasa geçirdiği ülkelerin, Budist misyoner faaliyetlerinden yoğun biçimde etkilendiği ve bunların, Asya'nın birkaç yüzyıllık bir süreçte çeşitli derecelerde dönüşüm geçiren ve yerel seçkinleri Budist düşüncesi tarafından biçimlendirilen bu kayda değer kesiminin bir parçasını oluşturduğunu ortaya koymaktadır.

Budist misyoner faaliyetleri arasında, zaman zaman araştırma merkezi işlevine de sahip olan manastırlar kurmak vardı. Bu, orijinali itibarıyla Sanskritçe⁴ yazılmış olan Budist metinlerin temin edildiği ve yerel dillere yapılan çevirilere artık ulaşılabildiği anlamına gelmekteydi. Tercüme edilen ve incelenen metinlerin bir kısmı doktrinal veya daha uygun bir ifadeyle felsefi olarak isimlendirilebilecek eserlerdi (Çin ve Tibet'te durum bu idi).

Bu tür Budist eserler çoğu zaman polemiklerle doludur ve dikkatli bir okuyucu, yalnızca bu eserlerin müelliflerinin görüşlerini anlamakla kalmaz, aynı zamanda bu görüşlerden farklılık arz eden Hint felsefi bakış açıları hakkında büyük bir bilgi birikimine de sahip olur.⁵

Bu noktada Cehm b. Safvân'ın Sümeniyye ile tartışmasını artık gözden geçirebiliriz.⁶

Cehm'le ilgili aşağıdaki alıntılarla başlayalım:⁷

Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'inde⁸ Cehm'in (v. 745) Benî Ümeyye idaresinin son döneminde Merv'de Selm b. Ehvaz el-Mâzinî tarafından öldürüldüğü ifade edilir.

Ebü'l-Hüseyn el-Malatî, Cehmiyye'nin ileri sürdüğü sapkın fikirleri sıraladıktan sonra şu ifadeleri kullanır:⁹ "Cehmiyye öğretisinin (Kelâm) özeti budur. Onlar Cehm'in

³ Budist heykeller.

⁴ Veya diğer Hint dillerinde.

⁵ Hint dinî etkisi, Hint biliminin Tibet, Orta Asya, Hindistan ve Endonezya ile Çin ve Japonya'daki bazı gruplar arasında yayılmasıyla paralel bir seyir sergilemiştir; bk. J. Filliozat, *La doctrine classique de la médecine indienne*, Paris 1975, s. 1. Bîrûnî tarafından nakledilen (*Tahkîk mâ li'l-Hind*, Haydarâbâd, 1958, s. 23), Caraka'nın Sanskritçe tıp eserlerinin çevirisinin Bermekeoğulları'nın emriyle yapılmış olduğu vâkiasının, bu ailenin Budist atalarıyla ilgisi olması muhtemel görünmektedir. Onlar, Belh'teki Budist manastırlardan birinin baş rahibinin soyundan gelmekteydi. Ayrıca bk. Pines, *Beiträge zur Islamischen Atomenlehre*, ss. 118-120.

⁶ Sümeniyye, Samana (Sanskritçe Śramana)'nın Arapça formu ve Budistler için yaygın biçimde kullanılan bir isimdir. Soğd alfabesinde rastlanıldığı şekliyle Budistlerin yazılı ismi *smm*'dir.

⁷ Budistlerle tartışması ile direkt bir ilgisi bulunmadığı müddetçe O'nun kelâmî görüşleri burada irdelenmeyecektir.

⁸ nşr. Helmut Ritter, Berlin 1929, I, s. 280.

⁹ Kitâbü't-tenbîh ve'r-redd 'ale'l-ehvâ' ve'l-bida', nşr. S. Dederling, İstanbul 1926, s. 77.

adına izafe edilmişlerdir, zira Cehm b. Safvân, Horasan bölgesindeki İranlılar'ın (*el-'acem*) bir alt grubu (*sımf*) olan Sümeniyye'nin görüşlerinden bu öğretiyi ilk olarak türeten kişidir. Bu görüşler, O'nun kendi dini hakkında şüpheye düşmesine neden olmuşlardır; öyle ki, kırk gün boyunca ibadeti terk etmiş ve 'bilmediğim birisine ibadet etmeyeceğim'" demiştir.

Ahmed b. Hanbel'in *er-Redd 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye*'sine göre¹⁰, Cehm ve Budist muarızları, kaybeden tarafın kazananın dinini kabul edeceğini şart koşarak tartışmaya girişmişlerdir.

Sümeniyye'nin ortaya attığı soru şudur: "Cehm'in, Allah'ın varlığını iddia eden delili nedir?" Aslına bakılırsa, O'nun beş duyusu Allah'ı idrâk edemeyeceği gibi, Allah'ı bu şekilde idrâk etmiş bir tek kimse de bulunamaz. Bu soru başlangıçta Cehm'i alt eder ve kafa karışıklığı kırk gün sürer.¹¹ Sonunda şu delillendirmeyi ortaya koyar. Muarızlarına, kendilerinde bir ruh (soul)¹² bulunduğuna inanıp inanmadıklarını sorar. Olumlu cevap vermeleri üzerine, Cehm, (Allah gibi) ruhun da duyularla idrâk edilemeyeceğini belirtir. İbn Hanbel'e göre, ruhla Allah arasındaki bu mukayese, Cehm'in Allah hakkındaki öğretisinin başlangıç noktası olarak kabul edilebilir.

Cehm'in tartışmasının bir başka anlatımı, İbnü'l-Murtazâ'nın *Tabakâtü'l-Mu'tezile*'sinde¹³ Vâsıl b. Atâ ile ilgili bölümde yer almaktadır. Bu [kısm] şu şekilde çevrilebilir:

Sümeniyye'den birilerinin Cehm b. Safvân'a şöyle dediği rivayet olunur: "İyi olarak kabul edilen (what is regarded) şeyin bilgisi¹⁴ beş duyuyu (*meşâ'ir*) ile hâsıl olur mu (*ya hrucu*)?". O cevap verdi:¹⁵ "Hayır". Dediler ki: "İbadet ettiğin varlık (*ma' bûd*) hakkında bize söyle; O'nu bu duyuların herhangi birisiyle mi biliyorsun (*'araftehû*)?" Cevapladı:¹⁶ "Hayır". "Öyleyse O bilinemez (*mechûldür*)" dediler. Bunun üzerine sessiz kaldı ve bu konu hakkında Vâsıl'a yazdı:

Altıncı¹⁷ (bir bilgi kaynağının),¹⁸ yani istidlâl (*delîl*)in" varlığını öne sürebilirsin. Bunun üzerine "Allah'ı bilmek duyularla da istidlâl ile de hâsıl olmaz" diyeceklerdir. Ben de onlara canlı ile ölü, akıllı varlık (*el-'âkil*) ile deli arasında ayırım yapıp yapmadıklarını soracağım. Şüphesiz olumlu cevap vereceklerdir. İşte bu, istidlâl yoluyla bilinir.

¹⁰ nşr. Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası, V-VI, 1927, s. 314 vd.

¹¹ Bu kırk günle ilgili olarak, Malatî'nin Cehm hakkında, Sümeniyye'nin kafasına soktuğu şüpheler nedeniyle kırk gün boyunca ibadeti terk ettiği şeklindeki ifadesi (yukarıya bk.) hatırlanabilir.

¹² *Rûhî*; bu pasajda Arapça terimin "spirit"ten ziyade "soul" şeklinde tercüme edilmesi daha uygun görünmektedir.

¹³ nşr. Diwald Wilzer, Wiesbaden 1961, s. 34. İbnü'l-Murtazâ 1437'de vefat etmiştir, ancak çalışması daha eski kaynaklara, esas olarak da Abdülcebbâr'ın eserine dayanmaktadır; bk. Diwald Wilzer, *Einleitung*, s. XVI.

¹⁴ *el-ma'rûf*; "bilinen şeyin (what is known)" şeklinde tercüme etmek, benim bu metinde tercih ettiğimden daha uygunsuz görünmektedir.

¹⁵ Tam ifadesiyle "dedi".

¹⁶ Tam ifadesiyle "dedi".

* İbnü'l-Murtazâ'nın orijinal metninde, "Vâsıl da cevap verdi" ifadesiyle, serdedilen görüşler Vâsıl'a izafe edilmektedir. Nitekim Pines da ileride bu hususa işaret etmektedir – çev. notu.

¹⁷ Beş duyunun yanında.

¹⁸ Metinde "yön, veche (aspect)" olarak tercüme edilebilecek *veçî* ifadesi yer almaktadır.

** Pines, istidlâl (inference) kavramına karşılık olarak parantez içinde zaman zaman *delîl*, *delâlet* vb. kavramları da kullanmaktadır. Her ne kadar mutad olan terminolojide bu üç kavram birbirinden farklı anlamlara işaret etse de, Pines'in parantez içi kullanımları metne müdahil olmamak adına aynen muhafaza edilmiştir – çev. notu.

Cehm bu cevabı verdiğinde, onlar (Sümeniyye): "Bu senin görüşün (Kelâm) değil" dediler. O da (gerçeği) söyledi. Bunun üzerine Vâsıl'a gittiler. Onunla bir görüşme de bulundular ve onun sayesinde İslâm'a dönüş yaptılar.

Cehm'in tartışmasının İbnü'l-Murtazâ'daki versiyonuna Vâsıl'a müracaatın eklenmesi, açık biçimde bir Mu'tezilî müellifin mezhebinin kurucusunu yüceltme girişimi görüntüsü vermektedir; kanaatimce, tartışmanın İbnü'l-Murtazâ tarafından nakledildiği şekliyle ortaya çıkardığı felsefî ve kelâmî problemleri tahlil etmekte bundan yararlanılabilir.

İbn Hanbel ile ikincinin anlatımları bazı yönlerden birbirine benzemese de, açıkça önemli bir konuda müşterektir. Bilgi kaynakları olarak isimlendirilebilecek ve Sanskritçe'de *pramānas* (tekili *pramāna*) adıyla anılan konu ile ilgilidir. İddiam odur ki, bu konuya ilişkin kelâm öğretileriyle Hint ekollerinin öğretileri arasında açık bir benzerlik söz konusudur. Orta Asya'daki Arap fetihlerinin, Budist ilim merkezleri ile (yukarıya bkz.) kelâmî öğretilerinin henüz yeni teşekkül etmekte olduğu düşünülebilecek Müslüman tebliğcilerin karşı karşıya gelmelerine neden olması, bir dereceye kadar bu benzerliği açıklayabilir.

Bu bağlamda, iki medeniyetin bu karşılaşma ve çatışmasının, çatışan tarafların dilleri ve düşünceleri konusunda yetkin yorumculara –ki bunların bir kısmı İslâm'a dönüş yapmış Budistler olabilir- ihtiyaç doğurmuş olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Tartışmanın hem İbn Hanbel, hem de İbnü'l-Murtazâ versiyonunda, Sümeniyye, bilginin ancak beş duyu yoluyla elde edilebileceği varsayımından hareket etmektedir. Allah bunlarla idrâk edilemeyeceği için, O'nu bilmek de imkânsızdır. O bilinemez.

Bilginin ancak beş duyu ile elde edilebileceği tezi, Hindistan'da ilk olarak Lokayâta heretikleri tarafından ortaya atılmıştır.¹⁹ Bunlar arasında, istidlâlin (*anumāna*) geçerliliğini tamamen reddeden düşünce okullarının mensupları da mevcuttur.²⁰

Budistler istidlâli reddetmez, ancak istidlâl ile ulaşılan bilginin, duyuyla idrâk edilebilecek sahanın ötesine geçemeyeceğini ileri sürer.²¹ Budist bir müellife göre²² "Tanrı (*iśvara*) gerçek olmayan (unreal) bir cevherdir".²³

İbn Hanbel rivayetindeki, Cehm'in Sümeniyye'ye, "ruhun da Tanrı'nın da duyuyla idrâk edilemese bile varlığının bilindiği" şeklindeki cevabının bir benzeri, Vedānta ekolünün öğretilerinde bulunabilir. Bu öğreti, Ātman'ın (the Self of the Soul [kâinatın ruhu – çev.]), bu bağlamda Tanrı olarak çevrilebilecek bir isim olan Brahman ile özdeşliğini iddia eder ve Upanişadlar'a dayanır. Bu bilgi, bir tür duyu-ötesi görüş/keşf ile elde edilir.²⁴

¹⁹ Bana çok da doğru görünmeyen bir tanımlamayla, bunlardan zaman zaman "Materyalistler" olarak söz edilir.

²⁰ Meselâ bk. Jayatileke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, Londra 1963, s. 71 vd.

²¹ bk. Th. Stcherbatsky, *Erkenntnis theorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten*, Münih 1924, s. 209. Stcherbatsky'nin ele aldığı bazı Budist düşünürler, bu makalede zikri geçen bazı mütakellimlerle çağdaştır ve hatta onlardan sonraki dönemde yaşamıştır. Sonraki Budist müelliflerin büyük ölçüde seleflerinin öğretilerini devralmış olması kuvvetle muhtemel görüldüğünden, kanaatimce bu bizim kurgulamamızı etkilemez.

²² Dharmakirti.

²³ bk. Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, New York 1962, s. 405.

²⁴ bk. Jayatileke, *age*, 613; P. Deusse, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* I, III, Leipzig 1926, s. 587; krş. Śankara, *Commentary on the Vedānta Sūtras of Bādarāyana*, IV, I, 4. Ancak bu bağlamda belirtmek gerekir ki, Grek-Roma felsefesinde, insanın Tanrı algısıyla kişinin kendi ruhunu algılaması arasında yapılan mukayesenin örnekleri mevcuttur.

Tartışmanın İbnü'l-Murtazâ versiyonunda, Vâsıl'ın tavsiyesi üzerine Cehm (veya bizzat Vâsıl), kendisinin Allah'ın istidlâl yoluyla bilineceği iddiasını kabul etmeye yanaşmayan Sümeniyye'ye, canlının ölüden, akıllı varlıkların deliden istidlâle başvurularak ayrılabilmesine dikkat çekerek cevap vermektedir. Hint felsefî metinlerinde bu yolda bir ifadeye rastlamadım, ancak bazı paralelliklerden söz edilebilir. Nitekim, Gaudapâda'nın, Samkhya ekolünün öğretilerini açıklayan Samkhya-Kārikā üzerine Şerh'inin bir pasajı, Cehm ve Vâsıl'a izafe edilen delillendirmeye büyük ölçüde benzerlik arz eder. Bu pasaja göre, duyularla idrâk edilemeyen Purusa ve Pradhāna Prakriti (Tabiat) istidlâl yoluyla kavranabilir. Samkhya ekolüne göre Purusa ve Prakriti, iki ezeli varlıktır. Bu aynı pasaja göre, benzer şekilde bir "güvercin" istidlâl yoluyla aynı türe ait diğerlerinden ayırt edilebilir. Bu pasajın, tartışmada kullanılan delillendirme ile benzerliği de farklılığı da açıktır: İstidlâl'in her iki metinde de iki fonksiyonu vardır. Onun aracılığıyla hem aşkın varlıkları kavramak, hem de duyularla idrâk edilebilen objeleri birbirinden ayırmak mümkündür. Öyleyse, temel farklılık (tabîi ki başka farklılıklar da vardır), kanaatimce söz konusu iki teoloji ya da felsefenin yapısından kaynaklanmaktadır. Samkhya'nın Purusa'sı İslâm'ın Allah'ından oldukça farklı bir şeydir, ancak yukarıda ifade edildiği gibi o da aşkın bir varlıktır.

İbnü'l-Murtazâ'nın rivayetinde verilen şekliyle Cehm'in delillendirme tartışmasına daha fazla bir benzerlik, Annambhatta'nın, Nyāya ekolünün bir dereceye kadar Vaiseşika öğretileriyle karışmış olan öğretilerini işleyen Tarka-Sangraha'sında görülebilir.²⁵ Müellifin kendi eseri üzerine Şerh'inde, Tanrı'nın (iśvara) varlığının istidlâl (anumāna) yoluyla elde edilen deliline rastlanabilir. Özet bir şekilde ifade edilen bu delil, bazı Batılı filozof veya teologların ortaya koyduğu "kozmojik delil"e benzetilebilir: Tıpkı bir çömleğin varlığı çömleği yapan bir kimsenin varlığını gerektirdiği gibi, âlemin varlığı da bir Yaratıcı (Maker)'nin varlığını gerekli kılar.²⁶

Fouchet'in işaret ettiği gibi (s. 13), bunda açıkça zikredilmeyen istidlâle (anumāna), diğerleriyle karşılaştırıldığında bir obje veya unsuru onlardan seçip ayıran tefrik edici yönünü kavrama fonksiyonu da yüklenir. Verilen örnek (ss. 134-135), idrâk edilen dünyanın tefrik edici yönüdür; zira o başka her şeyden farklı bir özelliğe (karakteristiğe) sahiptir.²⁷ Nyāya, Vaiseşika ve Vedānta, Vedalar'ın otoritesini tanıma anlamında ortodoks olarak isimlendirilen felsefî sistemlerdir.²⁸

Cehm'in tartışmasının günümüze ulaşan iki anlatımı bir Hint çerçevesine tam olarak uymaktadır. Bu özellikle, pramānas ile ilgili tartışmaları açık biçimde peşinen kabul eden İbnü'l-Murtazâ'nın anlatımı için geçerlidir.

Bildiğim kadarıyla, tamamen tatmin edici derecede buna [pramānas – çev.] tekbül edecek bir terim Grek felsefî sistemlerinde görünmemektedir.²⁹

²⁵ Bu iki ekol birbiriyle iç içe geçme temayülü gösterir.

²⁶ bk. *Le Compendium des Topiques (Tarka-Sangraha)* d'Annambhatta, ed. A. Foucher, Paris 1949, ss. 42-43.

²⁷ O. Lacombe, *L'absolu selon le Vedānta*'da (Paris 1966, ss. 226-228), Śankara'nın *Brahma-Sūtra-Bhāṣyam*'ında zikredilen, "âlemin sebebinin akıl sahibi bir ilke olduğu" delilini izah eder. Bu delil, âlemde cârî olan düzenin teleolojik bir tabiata sahip olması gerçeğine dayanır. Lacombe, iktibas ettiği metinde *anumāna* açıkça zikredilmese de, bu delilin, istidlâl'in kullanılmasını gerektirdiği kanaatindedir. Ben de bunun doğru olduğunu düşünüyorum. *Anumāna*, Vedānta'da bilgi elde etmenin geçerli bir yolu olarak tanınmaktadır.

²⁸ Bunlardan başkaları da mevcuttur.

²⁹ Stoacı *kritēria* anlayışı bu iddiayı çürütüyor görünmektedir. Chrysippos'un *Physics*'inin IV. Kitab'ındaki ifadesine göre gerçeğin *kritēria*'nın *katalēptike phantasia*'dır. Bu, Antipatros ve Apollodoros'un da görüşüdür. Bununla birlikte, Chrysippos, *Peri Logou* isimli eserinin birinci kitabında *kritēria*'nın idrâk (*aisthēsis*) ve *prolēpsis* olduğunu ifade eder. Boethus, *kritēria*'nın akıl (*nouns*), idrâk, arzu (*orexis*) ve bilgi (*epistēmē*) olduğu kanısındadır; bk. Diogenes

→

Laertius, VII 54. Yukarıda zikredilen kavramların açıklaması, tüm Stoa mantık sisteminin bu makalenin sınırlarını aşacak bir takdimini gerektirir. Bizim bakış açımızdan Diogenes'in eserindeki pasajda önem arz eden husus, *kritēria* sıralamasında, Sanskritçe *anumāna*'ya karşılık geldiği düşünülebiyecek tek Stoacı kavramın yer almamasıdır.

Sēmeion ("gösterge [sign]") veya Mates'in isimlendirmeyi önerdiği şekilde "işaret [signal]" kavramını kastediyorum; *Sēmeion* hakkında bk. B. Mates, *Stoic Logic*, Berkeley ve Los Angeles 1961, s. 10 vd.; Mates, Stoacıların anımsatan (*hypomnestika*, commemorative) ve sezdireni (*endeiktika*, indicative) "göstergeler" veya "işaretler" arasında bir ayırma gittiklerini ifade eder (s. 13). Bu açıklama, erken dönem Stoacılarla ilgili olarak hatalı veya şüpheli görünmektedir. Pohlenz'e göre (*Die Stoa*, Göttingen 1949, II, s. 127) bu ayırım ilk olarak II. "Septikler" Akademisi'nde yapılmıştır ve Carneades tarafından ortaya konur; *age*, s. 88 vd. V. Brochard (*Les Sceptiques grecs*, Paris 1932, s. 269, no. 1 ve s. 342 vd.), Sextus tarafından açıklanan bu ayırımın onun selefi Septik Oinesidemos tarafından da bilinip bilinmediğini tartışır; Brochard bunu reddetmektedir. Öyle görünüyor ki, erken dönem Stoacılar (Oinesidemos için de bu geçerli olmalıdır) daha belirgin bir tanımlama olmaksızın *sēmeion*'dan bahsederken zihinlerinde daima "sezdireni (indicative) gösterge veya işaretler" vardır.

"İşaretler" in iki türü arasındaki ayırım, Mates'ten yapılan aşağıdaki alıntılarda (ss. 13-14) açıkça görünmektedir:

... Belirttiği obje ile birlikte açık bir idrâkle gözlemlenmiş olan anımsatan işaret (commemorative signal), [bu objenin – çev.] aşikâr olmaması durumunda, beraberinde gözlemlenmiş olduğu objeyi bize hatırlatır (Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicus*, VIII, 152).

Meselâ çoğu zaman dumanla ateşi bir arada gözlemlenmiştir. Bu nedenle, duman gördüğümüzde, hemen (o anda görünmeyen) ateşi hatırlarız. Biliyoruz ki, aynı ilişki yaralamanın akabinde ortaya çıkan yara izi, kalp krizinin ardından gelen ölüm örneklerinde de geçerlidir; zira, bir yara izi gördüğümüzde daha önce meydana gelmiş bir yaralamayı aklımıza getirir; bir kalp krizine şahit olduğumuzda, yakında bir ölüm gerçekleşeceğini söyleyebiliriz (Sextus, *a. yer.*, VIII, 153).

Buna mukabil, gözlemlenebilir olmayan şey daha kesin bir biçimde bir başka şeyle bağlantılı olarak da gözlemlenemeyeceği için, sezdireni işaret (indicative signal) asla delâlet ettiği şeyle bağlantılı olarak gözlemlenemez (Sextus, *a. yer.*, 154).

[Bu ifadelerden, "anımsatan işaret (commemorative signal)" ile fenomenal dünyada var olan objelere delâlet eden, "sezdireni işaret (indicative signal)" ile de fenomenal dünya dışındaki varlıklara delâlet eden işaretlerin kastedildiği izlenimi uyanmaktadır. – çev. notu]

Ruh, tabiatı gereği aşikâr olmayan şeylere bir örnektir, zira asla kendisini bizim açık idrâkimize sunmaz. Bununla birlikte, beden hareketleriyle dolaylı olarak gösterilir veya kendisine delâlet olunur. Çünkü biz, bedenin bu gibi hareketleri ortaya koyacak bir tür içsel güce sahip olduğunu "düşünürüz" (Sextus, *a. yer.*, 154). Budistlerin, *anumāna*'nın yalnızca "anımsatan işaretler"e benzeyen bir türünü kabul ederken, "sezdireni işaretler" diyebileceğimiz türden *anumāna*'nın geçerliliğini reddettilerini söylenebilir. Öte yandan, Samkhya, Vaisesika (aşağıya bk.) ve diğer "ortodoks" Hint sistemleri, Stoacılar gibi, "sezdireni işaretler"le özdeşleştirilebiyecek istidlâlin de eşit derecede geçerliliğini kabul ederler.

Biz bu araştırmada *pramānas*'a ilişkin Hint anlayışları ile Kelâm'da yer alan ilgili öğretiler arasındaki paralelliklerle ilgilenmekteyiz. Stoa mantık ve epistemolojisinin bazı karakteristiklerini ortaya koymamız, bunun, söz konusu kelâmî anlayışlarla aynı derecede büyük benzerlikler gösterip göstermediğini ortaya çıkarma niyetine matuftur. İmkânsız olduğunu düşünmesem de, söz konusu Hint ve Stoa öğretileri arasındaki benzerlik noktalarından hareketle bu soruya kesin ve net bir cevap vermek zordur. Aristocu kıyas mantığı ile buna tekabül eden Hint öğretileri arasındaki benzerlik sıklıkla dile getirilmiştir.

Stoa mantık ve epistemolojisinin bazı unsurlarıyla ona tekabül eden Hint öğretileri arasındaki benzerlik en azından yakınlık olarak görülebilir. Mâmâfih, incelememizin ilgili olduğu hususlar açısından, bu iki doktrinal sistem, yani ([kendi içinde – çev.] bir düşünce ekolünden bir diğerine büyük farklılıklar sergileyen) Hint ve Stoa sistemleri temele ilişkin farklılıkları da içinde barındırmaktadır.

Her ikisi de *kritēria* ve *pramānas*'a benzer fonksiyonlar yüklemiştir; Stoacılar örneğinde bu fonksiyon *kritēria* olarak *alētheias* ifadesiyle açıklanır (Diogenes Laertius, VII 54); her ikisi de algılama gücünü *kritēria* veya *pramāna* olarak telâkki eder. Bunun ötesinde ya çok az müşterek yönleri söz konusudur ya da hiç yoktur. Chrysippus'un, Diogenes Laertius tarafından nakledilen bu konuya ilişkin iki açıklamasından birinde *kritēria* olarak telâkki ettiği *prolēpsis* (diğeri ise idrâktir), V. Goldschmidt'in "les prénotions (ilk bilgiler)" ("notions communes (ortak kavramlar)" veya "notions naturelles (tabii kavramlar)") diye isimlendirdiği (bk. *Le système stoicien et la notion du temps*, Paris 1959, s. 159 vd.) şeye işaret ediyor görünmektedir, ancak Hint mantık ve bilgi sistemlerinin büyük bölümünde *pramānas*'tan biri olan istidlâl yani *anumāna* ile ilgili bir biçimde kullanılmamaktadır. Bu noktada Stoacıların niçin "gösterge" veya "işaret"i gerçeğin bir *kritēria*'sı veya bir *pramāna* olarak düşünmediklerini sorabiliriz. Cevap, Bréhier'nin ileri sürdüğü bir iddiada aranabilir. O, Stoacıların epistemoloji ve mantığından söz ederken "böylece gösterge ile gösterilen arasındaki ilişki, iki realite arasındaki ilişki değil; birleştirilmiş, kendi başlarına

→

Allah'ın varlığı ile ilgili tartışmalar, Cehm'in yer aldığı tartışmayla kısmen benzerlik gösterebilir, ancak genellikle farklı bir terminoloji kullanılır.³⁰ Bundan sonraki bölümde, sonraki kelâmcıların bilgi kaynaklarıyla ilgili görüşleri üzerindeki (muhtemelen dolaylı) Hint etkisi ihtimalini tespit etmeye çalışacağım.

[Kâdî – çev.] Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'sinde³¹ insanın Allah hakkındaki bilgisine (*ma'rifetullah*) dair Mu'tezile öğretisi ile ilgili şu bilgiyi verir (s. 48 vd.): O'na göre Mu'tezilîler bu bilginin bu hayatta ancak nazarî (spekülatif) düşünme (*delâlet, istidlâl*)³² ile elde edilebileceği kanaatindedir. Bu bilgi, müşahede yoluyla elde edilemeyeceği gibi zorunlu bir bilgi (*'ilm-i zarûrî*) de değildir. Duyuların müşahedesini (s. 51), en başta da görme duyusu bir başka bilgi kaynağıdır. Esasen bu, "zorunlu bilgi"dir, ancak eşya ile karşı karşıya gelen ve bunları algılayan duyulara dayandığı için dolaysız türden [bir zorunlu bilgi – çev.] değildir. Bazı kelâmcıların kabul, bazıların ise reddettiği bir zorunlu bilgi tanımının (s. 48 vd.), "bu bilgiye sahip olan kişi tarafından bir şüphe veya güçlük" sebebiyle inkâr edilemeyecek bilgi" olduğu söylenebilir. Dolaysız zorunlu bilginin bir örneği, istememiz, istemememiz, kerih görmemiz, arzu etmemiz, düşünmemiz, inanmamız vb. şeylerin farkında oluşumuzdur (s. 51). Başka bir örnek de idrâklerimiz farkında olmamızdır.³³

Allah hakkındaki bilginin zorunlu bilgi olmadığına ilişkin ifadelere, Câhız ve Ebû Ali el-Esvârî gibi *ashâbu'l-ma'ârif*³⁴ muhalefet etmiştir.

→

ifade edilemeyen iki terim arasındaki ilişkidir (ainsi le rapport du signe à chose signifiée est entre deux termes incorporets, deux inexprimables, et non pas, du tout entre deux réalités)" der. Burada, Bréhier'nin vardığı sonuçları dayandırdığı argümanları sergileme girişiminde bulunulmayacaktır. Zihinde, Stoa mantığı hakkındaki bilgilerimizi derlediğimiz kaynakların bölük pörçük oluşunun, bu konuyla ilgili herhangi bir kapsamlı iddiayı az çok şüpheli hale getirdiği düşüncesi uyanabilir. Epikürçüler, Bréhier'nin Stoacılara izafe ettiğinden çok farklı bir istidlâl teorisine sahipti (bk. P. H. de Lacy ve E. A. de Lacy, *Philodemos: On Methods of inference; A study in ancient empiricism*, Philadelphia 1941, özellikle s. 142 vd.). Ancak, şayet böyle bir şey varsa, onların teknik anlamda *kriterîa* anlayışı Stoacılarınkinden ve Hint felsefi sistemleri ile Kelâm'daki muadil fikirlerden çok daha az irdelemiş görünmektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki, hem Stoacılar, hem de Epikürçüler "ortodoks" Hint sistemleri ve Kelâm'dan farklı biçimde, açık bir takım sebeplerle bilgi kaynağı olarak vahyedilmiş bir kelâm ortaya koyma motivasyonuna sahip değildiler.

³⁰ İbn Hanbel'in, Cehm'in Allah öğretisinin büyük ölçüde Hint anlayışlarının etkisi altında olduğu iddiası (yukarıya bk.), İslâmî mezhep tartışmalarının bir karakteristiği olan bir tür temelsiz iddia olarak fazla üzerinde durmadan göz ardı edilebilir mi? Cehm'in ilâhî sıfatları ve İslâm kelâmında Allah hakkında cârî olan çeşitli ifadeleri nefyetmesinin, İbn Hanbel'in ithamının doğru olabileceği izlenimi vermesi gerçeği karşısında bu noktada biraz tereddütlüyüm. Mâmâfih, şu andaki bilgi durumumuz açısından, bu konuyu daha fazla tartışmak bana son derece faydasız görünmektedir.

³¹ Nşr. Abdülkerîm Osman, Kahire 1965.

³² Her iki kelime de Cehm'in tartışmasının İbnü'l-Murtazâ rivayetinde istidlâl anlamında bir terim olarak kullanılan *delîl* ile ilgilidir.

* Abdülcebbâr'ın orijinal metninde *şüphe veya şekk* ifadesi yer almaktadır – çev. notu.

³³ Abdülcebbâr, aklın kemali (olgunlaşması, *kemâlü'l-'akl*) ile bilinen şeylerin, meselâ bir şeyin var ya da yok olduğunun bilinmesinin de zorunlu bilgiler olduğu kanaatindedir. Başka örneklerde, bu bilgi, meselâ bir fiili o fiili yapan kimse ile irtibatlandırılan bir *habere* dayalı olabilir. Buna bağlı olan bir husus da, fiillerin iyi veya kötü [hasen veya kabîh – çev.] oluşuyla ilgili hükümlerdir.

³⁴ Bunlar hakkında bk. J. Van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-Ĥîrî*, Wiesbaden 1966, s. 17, s. 132 vd., s. 329 vd., krş. s. 340; Abdülcebbâr (*age*, s. 67) "*ashâbu'l-ma'ârif* bizimle ihtilâflıdır" der (Onun kanaatine göre, Allah hakkındaki bilgi elde etmeyi hedefleyen spekülatif düşünme [*en-nazar*] dinî bir yükümlülüktür [*vacîb*]). Mâmâfih, onlar da (*ashâbu'l-ma'ârif*) kendi aralarında görüş birliğine varmış değildir. Bir kısmı tüm bilgi türlerinin (*el-ma'ârif*) *ilhâm* (sezi, içe doğuş / inspiration, intuition) yoluyla elde edildiği kanaatindedir; bunlar nazarî düşünmenin zorunlu olduğunu kesinlikle reddeder. Bununla birlikte, bütün ilimlerin tabiatın (*tab'î*) (bu tabiatın bulunduğu mahal [veya cevhere] yönelik nazarî düşünme vasıtasıyla) sağladığı bilgi türleri olduğunu iddia edenler de vardır. Bu ikinci grup nazarî düşüncüyü zorunlu olarak görür; ancak bizim zorunlu gördüğümüz bakış açısıyla aynı şekilde değil.

→

Şunu belirtmek gerekir ki, açıklamamız sadece bu dünya için, yani Allah'ın emirlerini yerine getirme yükümlülüğü olan insanlarla ilgili olarak geçerlidir. Âhiret hayatında, Allah'a dair bilgi zorunlu bilgidir.

Ebü'l-Kâsım el-Belhî, Allah'ın hem bu hayatta hem de âhirette istidlâl (*delâlet*) yoluyla bilineceğini ileri sürer. Zira istidlâl yoluyla bilinen şey başka bir şekilde bilinmez. Aynı şekilde, zorunlu olarak bilinen şeyin de başka bir şekilde bilinmesi mümkün değildir.

Abdülcebâr'ın, (Ahmed b. Hasan) el-Müeyyed Bi'llâh olduğunu düşündüğü sonraki dönem bir kelâmcı, bu dünyada buldukları ve Allah'ın emirlerini yerine getirmekle yükümlü oldukları halde Allah hakkında zorunlu bilgiye sahip olan peygamberler, Allah'a yakın olan kimseler (*el-evliyâ*) ve sâlih şahısların (*es-sâlihîn*) var olduğu kanaatinde dir.

İlk dönem Mu'tezilîlerinden Ebü'l-Hüzeyl'in (v. 841-842 ?), değişime konu olan bedenler ve sair şeylerin yaratılmış olduğu hakikatinin idrâkine dayanan bir istidlâl (*delîl*) vasıtasıyla Allah'ın varlığına dair bilginin elde edileceğini öne sürdüğü nakledilir. Bu, söz konusu varlıkların bir Yaratıcı'sının olduğu bilgisine götürmektedir.³⁵

Ashâbü'l-ma'ârif dışında yukarıda zikredilen (veya zikredilmeyen) Mu'tezilîler, Allah'ı bilmenin bu bilgiyi gerektiren istidlâl (*delîl*) bilgisinden ayrılamaz olduğu kanaatinde görünmektedir. Bu anlayışın Cehm'in tartışmasıyla tarihsel bir bağı olması da muhtemeldir. Bu (ve belki benzer tarzdaki diğer tartışmalar), Hint *anumāna* kavramının İslâm düşüncesi üzerindeki etkisini açıklayabilir.

Abdülcebâr *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'nin bir pasajında (s. 88 vd.), mezkûr çalışmanın yukarıda iktibas edilen pasajlarında kullanılan bir terminoloji kullanır. Kullanılan dildeki bu değişikliğin kesin (veya bana öyle görünen) sebebi az sonra ortaya konulacaktır:

Bil ki, (kendileri dışında kalan bir şeyin bilgisine ulaştıran) işaretler, yani *delâlet*, dört çeşittir: (Akla dayalı) delil (*huccetü'l-akl*), Kitab, yani Kur'an (*el-kitâb*), sünnet (*es-sünne*), alimerin mutabakatı (*el-icmâ'*). Allah'ın bilgisi ancak (akla dayalı) delil ile elde edilebilir.

→

Dolayısıyla onlarla aramızdaki görüş ayrılığı devam eder (yani ortadan kalkmaz). *İlhâm* kökünden *elheme* fiili, fizikçi ve heretik Ebû Bekr er-Râzî (Lâtinler'in Rhazes'i) tarafından, P. Kraus'un Raziana II, Orientalia V, V (1936), ss. 34-56, ss. 358-378'de neşrettiği, İsmâilî dâî Ebû Hâtim er-Râzî'nin hiyerarşik görüşlerine karşı tartışmasında kullanılır. İlgili pasajlar Shlomo Pines'in "Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari"sinde tercüme edilmiştir; *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* II, 1980, s. 203:

○ (Ebû Bekr er-Râzî) dedi ki: Hakîm ve Rahîm olan [Allah'ın -çev.] hikmet ve lûtfuna en uygun olan (şey), onların hem şimdiki hayatları hem de âhiret hayatlarında (*fi 'âcilihim ve âcilihim*) kendilerine faydalı ve zararlı olan şeylerin ve onların hiçbirinin diğerine üstün olmadığına bilgisini tüm kullarına (*'ibâd*) ilhâm etmesidir (*yulhîm*). Bu şekilde, onlar arasında hiçbir mücadele veya fikir ayrılığı vukû bulmaz ve ölüp gitmezler. Bu onlar için, aralarından bazılarını diğerlerinin İmâm'ı (dinî mürşidleri) olarak nasb etmekten daha tercihe şâyân olabilir; zira aksi takdirde bir mezhep kendi İmâm'ının hak, diğerlerinin ise bâtil olduğunu iddia eder; (bunun bir sonucu olarak da) birbirlerine kılıç çekerler, umumî bir felâket vukû bulur ve karşılıklı mütecavizlikleri ve mücadeleleri sebebiyle helâk olurlar...

er-Râzî'nin *elheme*, *ilhâm* kullanımı ile sonraki bazı kelâmcıların bu kavramlara müracaat etmeleri arasında bir bağlantı olması ihtimali kanaatimce göz ardı edilemez. krş. Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *Kitâbü'l-bed' ve't-târîh*, nşr. Cl. Huart, Tahran 1962, I, s. 110; *İlhâm* hakkında da bk. van Ess, *age*, s. 121 vd.

³⁵ bk. van Ess, *age*, 160; Abdülcebâr, *age*, 65. Bu konularla ilgili olarak Nâşî' el-Ekber'in (v. 906) *el-Kitâbü'l-avsat fi'l-makâlât* isimli eserinde ortaya konulan görüşlerine de bk.; nşr. J. van Ess, *Frühe mu'tazilitische Häresiographie. Zwei Werke der Nâsi' al-Akbar*, Beyrut 1971, Arapça metinde ss. 109-110.

Bize Câhız yoluyla intikal eden rivayete göre³⁶ Mu'tezile mezhebinin (veya ekolünün) kurucusu olan Vâsıl b. Atâ, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'den alınan yukarıdaki pasajda sıralanan ve birisi de *huccetü'l-'akl* olan hakikate (*el-hakk*) ulaşmanın dört yolunu ilk olarak dile getiren kimsedir. Bu sıralamada, söz konusu terim açık biçimde yaklaşık olarak yukarıda iktibas edilen metinlerdeki *delîl* ve *delâlet* anlamındadır; yani "istidlâl"i ifade etmektedir. Abdülcebbar muhtemelen böylelikle *delâlet* ve *delîle*, aşağıda ayrıntılı biçimde açıklanacak olan ayrı ve daha geniş bir anlam yüklemektedir.

Şerhu'l-Usûli'l-hamse'deki, baş tarafı yukarıda tercüme edilen pasaj (s. 88 vd.) şöyle devam etmektedir:

Eğer "Niçin (kendisinin dışında kalan bir şeyin bilgisine ulaştıran) işaretleri (*el-edille*, *delîlin* çoğulu) bu dördü ile sınırladın?" ve "Niçin Allah'ın bilgisinin ancak akla dayalı delil ile elde edilebileceğini söylüyorsun?" diye sorulursa,³⁷

Birinci (soruya): "Çünkü işaret (*delîl*), nazarî düşünceye konu edildiğinde,³⁸ düşüneni başka bir şeyin değil, yalnızca bu dördünün bilgisine götüren şeydir" cevabını veririz.³⁹

Eğer "Kiyâsî akıl yürütme (*el-kıyâs*) ve tevatür derecesine ulaşmamış hadis (*haberü'l-vâhid*) dinî hükümlere (*el-ahkâmü's-şer'iyye*) delâlet eden işaretler (signs/*delâlet*) olarak görmüyor musunuz? Öyleyse niçin bunları "işaretler" arasında saymıyorsunuz?"⁴⁰ diye sorulursa,⁴¹ "Bunlar mutabakat (*icmâ'*) (delili), Kitâb (delili) veya sünnet (delilinin) altında yer alır ve bunları ayrıca zikretmek gerekmez. Allah'ın bilgisinin ancak (akla dayalı) delil ile elde edilebileceği ifadesiyle ilgili ikinci (soruya) gelince, bunun sebebi de (delâlet konusunda) bunun dışındakilerin Allah Teâlâ'nın Birliği (*tevhîd*) ve Adaleti (*'adl*) konusundaki bilgimizin birer "dal"ı (*fer*) olmasıdır. Allah, O'nun Birliği ve Adaleti⁴² ile ilgili olarak bu (diğer deliller nev'inden) bir şeyden hareketle istidlâlde bulunursak (*istedlelnâ*), bu bir şeyin "fer"inden "asl"ına istidlâl olur ki bu da câiz değildir" cevabını veririz.⁴³

Bu şöyle açıklanabilir: Kitap, ancak yalan söylemeyen ve yalan söylemesi imkânsız olan Hakîm'in sözü olduğu sübût bulduktan sonra delil (*huccet*) olarak sabit olur. İmdi, bu O'nun Birliği ve Adaletine dair bilginin bir "fer"idir. Sünnete gelince, o da ancak Âdil-i Hakîm'in elçisinden (gelen) bir sünnet oluşu sabit olduğu zaman (geçerli) bir delildir. *İcmâ'*ın durumu da buna benzer. Onun delil oluşu ya Kitap veya sünnetle desteklenmelidir; [mâmâfih] bunların her ikisi de Allah'ı bilme konusunda sadece "fer"dir.

Abdülcebbar bu pasajda İslâm'ın Kitap, Peygamber ve alimlerin *icmâ'*ıyla ilgili temel inançlarının, sadece akla dayalı delil ile elde edilebilecek Allah'ın bilgisine bağlı olmaları nedeniyle ikincil derecede olduğunu açıkça ifade etmektedir. Daha önce

³⁶ Meselâ bk. Pines, Beitrâge zur Islamischen Atomenlehre, s. 126.

³⁷ Tam ifadesiyle "denilirse".

³⁸ *İzâ nezara'n-nâziru*, tam olarak "nazarî düşüneni kimse bunun hakkında düşündüğünde".

* *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'deki orijinal ifade şu şekildedir: Delil, düşüneni kimse onun üzerinde düşündüğünde bu kimseyi başkası hakkında bilgiye ulaştıran şeydir. Bu da başkasının değil, yalnızca bu dört maddenin [yani *huccetü'l-'akl*, *Kitâb*, *sünnet*, *icmâ'*] özelliğidir – çev. notu.

³⁹ Tam ifadesiyle "deriz".

⁴⁰ Yukarıda zikredilen dört "işaret" (delâlet)e ek olarak.

⁴¹ Tam ifadesiyle "denilirse".

⁴² Mu'tezilîler kendilerini "Birlik (veya Tevhîd) ve Adalet ehli" olarak isimlendirir.

⁴³ Tam ifadesiyle "deriz".

işaret edildiği üzere bu, delil, bir başka deyişle istidlâl ile özdeşleştirilebilir. Diğer bilgi (her ne kadar Allah'ın bilgisi olmasa da) kaynakları, Abdülcebbâr'a göre (yukarıda ifade edildiği gibi) herhangi bir şüpheye mahal vermek mümkün olmayan "zorunlu bilgi"nin çeşitli türleridir.

Bana öyle geliyor ki, Kelâm'ın "zorunlu bilgi" anlayışı, bir dereceye kadar Hint ve özellikle de Budist düşüncesinden çıkarılmıştır. Meselenin bu yönü, aşağıda bir Eş'arî olan Bâkılânî ve Cüveynî'nin görüşlerindeki ilgili hususlar özetlenip, Mâtürîdî ve Sa'adia'ya kısaca değinildikten sonra tartışılacaktır.

Eş'arî olan Muhammed el-Bâkılânî (v. 1013) polemik tarzındaki eseri *et-Temhîd 'ale'l-mülhideti'l-mu'attıla ve'r-Râfıda ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile'*de⁴⁴ bilgi ve bilgi kaynaklarının çeşitli türlerini tasnif ve tarif eder. O, Allah'ın ayırıcı vasfı olan, zorunlu bilgi ile nazarî ve istidlâlî bilgi arasındaki ayırmanın tatbik edilemeyeceği ezelf bilgi ile yaratılmış varlıkların (ki melek, cin veya insan olabilir) bilgisi arasında ayırma gider. Bu ikinci grubun vasfı olan bilgi ya zorunlu ya da nazarîdir.

Zorunlu bilginin Bâkılânî'nin sıraladığı (s. 36 vd.) çeşitli türleri şunlardır:

"Beş duyu vasıtasıyla elde edilen bilgi; duyuların herhangi birinde vukû bulmaksızın kişide yaratılan (*tuhtara'u*) bilgi. Bunlar, kişinin kendi kendisi ile kendisinde hissettiği meselâ sağlık veya hastalık, lezzet veya elem, keder veya neşe, (bir şeyi yapma) kudreti veya güçsüzlük, irade veya kerâhet, idrâk veya idrâksizlik ve ruhta meydana gelip orada oldukları müddetçe canlı varlık tarafından idrâk edilen diğer şeyler hakkındaki bilgisidir. Konuşan⁴⁵ (veya hitap eden) kimsenin kastettiği şey hakkında birisinin sahip olduğu bilgi, cisimler var olduklarında ya ayrı ve ayrışık ya da birleşik olduklarına dair bilgi de bu nevidendir; bir şeyin varlığı ve onun bazı özellikleri hakkındaki *haber* kaçınılmaz biçimde ya doğru ya da yanlıştır; aklın ikisi arasında ara bir konum belirleyemeyeceği birbirine zıt ifadeler için de bu geçerlidir.⁴⁶ Bunların yanı sıra, utanan kimsenin hissettiği utanç ve korkan kimsenin yaşadığı korku, cesaret ve korkaklık, dindarlık ve itaatsizlik, (hürmetle) selâmlama ve istihzâ etme hususunda sahip olunan⁴⁷ bilgi ile (genel olarak) emareler müşahede edildiğinde hâsıl olan bilgi de bunlara dahildir. (Son olarak), insanların Çin, Horasan, Fâris ve Kırmân hakkında veya Mûsâ, İsâ ve Muhammed'in (s.a.v.) zuhûruna ilişkin haber vermeleriyle hâsıl olan bilgi gibi (belirli bir hakikatin) meydana gelişi ve varlığı hakkında [kişiye – çev.] ulaşan ve yaygınlık kazanan kesintisiz bir *haber* silsilesi vasıtasıyla kişide hâsıl olan bilgi de bu kapsamdadır. (Çeşitli) olaylar,⁴⁸ tarafların helâkine yol açan mücadeleler (*fiten*), memleketler ve devletler hakkındaki haberler de bunun gibidir".

İstidlâl yoluyla elde edilen bilgi olan nazarî bilgi, duyularla elde edilen bilgi ve zorunlu bilgiye dayanır (s. 36).⁴⁹

⁴⁴ Nşr. M. M. Hudaýrî ve M. A. Ebû Rîde, Kahire 1947, bk. s. 35 vd.

⁴⁵ İfade tarzı, burada kastedilenin, konuşan kişinin kendisinin bilincinde oluşu olmadığına işaret ediyor görünmektedir.

⁴⁶ Çevirisi *ad sensum*'dur.

⁴⁷ Açık biçimde empati yoluyla.

⁴⁸ Ya da savaşlar? *Vekâ'i*'

⁴⁹ İfade tarzı, birbirinden farklı iki bilgi türünün var olduğunu çağrıştırıyor görünmektedir. Bu ise, müellifimizin, duyularla elde edilen bilginin, zorunlu bilginin bir kısmını teşkil ettiği şeklindeki ifadesine (yukarıdaki metne bk.) uymamaktadır.

İstidlâl (*delîl*), duyulardan gizli olan (*gâ'ib*) ve zorunlu bilgi ile (*bi-ıztırâr*) biline-meyen şeyin bilgisine ulaştırır (s. 39). Yaratıcı'nın (*es-Sâni'*) varlığı istidlâl (*ed-delîl*) yo-luyla bilinir (s. 44).

Abdülmelik el-Cüveynî'nin (İmâmü'l-Haremeyn) özellikle şu andaki tartışmamı-za ilişkin konular hakkındaki görüşleri *Kitâbü'l-irşâd*'da dile getirilmiştir. Bu görüşler burada çok kısaca irdelenecektir. Cüveynî, bilginin çeşitli türlerine ilişkin aşağıdaki tasnifi ortaya koyar.

O, Allah ile yaratılmış varlıkların bilgisi⁵⁰ arasında ayırma gider. Bilginin bu ikin-ci türü zorunlu (*zarûrî*), apaçık (spontan, *bedîhî*) ve kazanılmış (*kesbî*) bilgi türlerine ayrı-lır. Zorunlu bilgi insanın kudretine⁵¹ bağlı değildir ve *zarar* ve ihtiyaç (*hâcet*) ile ilgilidir. Spontan bilgi zarar ve ihtiyaçla ilgili olmamakla birlikte zarûf bilgi gibidir. Zaman zaman bu ikisi birbirinin yerine kullanılır. Cârî olan âdete göre zorunlu bilginin özelliği sürekli olmasıdır; bundan kurtulmak veya şüphe duymak mümkün değildir. İdrâk edi-len şeylerin bilgisi, kişinin kendisi hakkında sahip olduğu bilgi, birbirine zıt olan şeyle-rin bir arada bulunmasının imkânsız olduğu bilgisi vb. de bu nevidendir. Cüveynî bu bağlamda *haber* ile ilgilenmez. Kazanılmış bilgi, bunu edinme kudreti bulunması halin-de hâsıl olan bilgidir. Her kazanılmış bilgi nazarîdir. Bu, istidlâl (*delîl*) dayalı doğru nazar ile elde edilen bilgidir.

Cüveynî'nin *ez-zarûrî* sıfatının *el-'ilmü'z-zarûrî* (zorunlu bilgi) ifadesinde kullanımı için ortaya koyduğu etimolojik açıklama oldukça ilginçtir, zira bu sıfatın kullanımının sorunlara yol açtığını göstermektedir.⁵²

Semerkand bölgesinde doğan (v. 944) Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, Eş'ariyye'nin rakibi olarak kabul edilebilecek bir Kelâm ekolü kurmuştur. *Kitâbü't-tevhîd*'inde⁵³ bilgi kaynakları olarak şunları zikreder: "Eşyanın hakikatine (*hakâ'ik*) ulaşı-labilecek yollar şunlardır: Algı (*iyân*), rivayet edilen bilgi (*ahbâr*)⁵⁴ ve spekülâtif düşün-me (*nazar*)". Belirtmek gerekir ki, Abdülcebâr *haber*in "zorunlu" bilginin bir cüz'ünü teşkil ettiği kanaatinde iken (yukarıya bkz.), Mâtürîdî tarafından "*ahbâr*"a bağımsız bir bilgi kaynağı statüsü verilmektedir.⁵⁵ Üç bilgi kaynağı burada Mâtürîdî'nin ortaya koyduğu sıralama ile incelenecektir.

Algı, duyularla kavranan şeydir. Bu, bilgisizlik nev'inden onun zıddı olan bir şey ortaya konulamayacak bilgidir. Böyle bir şeyi ortaya koyan kimsenin seviyesi, hayvan-ların (animals)⁵⁶ tabiatına uygun bir seviyeyle bile eşit derecede görülemez; o, onlar-dan daha düşük seviyededir. Zira bu hayvanların her biri varlığının devamını neyin sağladığını, neyin kendisinin sonunu getirdiğini, nelerin ona haz ve elem verdiğini bilirken, duyuların algısını kabul etmeyen kimse bunları bilemez. Onunla tartışmakla

⁵⁰ *'ilm-i hâdis*: "sonradan elde edilen bilgi".

⁵¹ Kulun (*'abd*, Allah'ın [kulu]) kudretine.

⁵² Bâkîllânî de (*age*, s. 35 vd.) *zarûret* (zorunluluk) kelimesinin anlamı hakkında bir şeyler yazmayı uygun görmüştür. Burada *'ilm-i zarûrî* ifadesini açıklar. Bu ifadenin kullanımının bir başka açıklaması ileride ortaya konulacaktır.

⁵³ nşr. F. Huleyf, Beyrut 1982, s. 7.

⁵⁴ *İhbâr* şeklinde okumak da mümkündür, ancak *ahbâr* tercih edilebilir görünmektedir.

⁵⁵ Mâmâfih, *ahbâr* et-Tevhîd tarafından, zikrettiği birinci bilgi kaynağının bir cüz'ünü teşkil ediyor olarak görülme-mesine rağmen, yine de ancak "akıl gerektirmesi (aklî zorunluluk)" ile kabul edilebilir.

⁵⁶ *Behâim*; "hayvanlar (beasts)" daha doğru bir tercüme olsa gerektir. [Metinde geçen "animal" kelimesi, "bitkiler-den farklı olarak duyu ve hareket yeteneği olan canlı varlık" anlamıyla insanı da içine alabilecek genişlikte bir anlam çerçevesine sahiptir; "beast" ise özellikle "dört ayaklı hayvan"ı ifade eden ve hayvan sınıfına özgü bir kullanımdır – çev.].

zaman kaybedilir. Bununla birlikte, ona denilebilir ki: "Neyi inkâr ettiğini biliyor musun?". Eğer hayır derse inkârı da ortadan kalkar; şayet evet derse inkârı tasdik edilmiş olur. Mâtürîdî bu tür kimselerle ilgili olarak, –zorunlu bilgi olması sebebiyle- onun algılanan şeyin (*el-'iyân*) şuurunda olduğunu bildiğimizi ifade eder (s. 7). Mâtürîdî devamında rivayet edilen bilgiden söz eder: [*Haber* iki nevidir – çev.]. Bunu tamamen inkâr eden kendisini nakzeder, zira onun reddi de bizatihî bir *haber* olarak kabul edilmelidir. O ismini, mahiyetini, aslının⁵⁷ ve başka hiçbir şeyin ismini bilmez. Onun algılanan şeyleri bilmemesi ve algıladığı şeylerle ilgili bilgi vermekten âciz olması gerekir. Kendisi için gâib olan şeylerin bilgisine nasıl ulaşabilir; hayatını ne ile sürdürebileceğinin veya ihtiyaç duyduğu gıdaların bilgisini nasıl elde edebilir? Bunların tümünü ancak rivayet edilen bilgi (*haber*) ile temin edebilir. İyilik ve kötülüğün çeşitli türleri, ancak bu konular üzerine konuşulduğunda akılla⁵⁸ kavranabilir. İmdi, şayet *el-ahbâr* genel olarak kabul edilmek zorunda ise, (daha kesin biçimde, *a fortiori*) Allah'ın elçilerinin *ahbâr* da kabul edilmelidir; zira -bunları açıklığa kavuşturan mucizeler sebebiyle- doğruluğu onların ifade ettiklerinden daha aşikâr bir *haber* yoktur.

Mâtürîdî bunun ardından peygamberlerden gelen bazı hadisleri güvenilir kabul etmenin sebeplerini açıklar (ss. 7-9).

Spekülatif düşünme (*en-nazar*) birkaç sebeple gereklidir ki bunlardan birisi, cisimlerin duyularla algılanamayacak kadar uzak veya hacimsiz olmaları durumunda duyularla elde edilen bilgi için ve hataların muhtemel olduğu *haber* ile elde edilen bilgi için zorunlu olması (*ıztırâr*)dır. Bu nedenle peygamberlerin mucizeleri ile sihirbazların aldatmaları arasında ayırım yapılmalıdır. Allah ne insanlar ne de *cinn* tarafından benzeri ortaya konulabilmiş olan Kur'an gibi kendi katından mucizevî kanıtlarla⁵⁹ (*edille*) gelen alâmetlerin doğruluğunu göstermiştir (*delle*).

Bunun da ötesinde, *nazar* inkâr eden kimsenin, bu reddi haklı göstermek için *nazara* dayalı istidlâl (*delîl*)den başka çıkış yolu yoktur (ss. 9-10).

Mâtürîdî, cevherlerin⁶⁰ Allah tarafından yaratıldığı gerçeğinin yalnızca istidlâl yoluyla değil, saydığı üç bilgi kaynağıyla da kanıtlanabileceğini ifade etmesi yönüyle bu makalede bahsi geçen diğer Müslüman müelliflerden ayrılır. Bu, *haber* ile yani insanın benzerini ortaya koyması mümkün olmayan bir *delîl* sayesinde ispat edilebilir; zira O (bize) her şeyin Yaratıcısı olduğunu haber vermiştir (*ahbera*).

Mâtürîdî, tüm cevherlerin yaratılmış olduğunu ispatlayan duyuların bilgisini⁶¹ olarak isimlendirdiği şeye ilişkin birkaç delil daha ortaya koyar. Bunların, bana üzerinde durulmaya değer kadar ilginç gelen ikisinden söz edeceğim.

Bunlardan birisine göre, her cevher (*'ayn*) kendisinin zorunlu olarak kendisi dışında bir şeyle çevrelendiğini (veya kuşatıldığını, *muḥât*) hisseder. İmdi, öncesizlik (*kıdem*) kendine yeterlilik (*ğinan*) durumudur, zira zorunluluk ve eksiklik bizi kendimiz-

* *Kitâbü't-tevhîd*'in orijinal metnindeki ifade şu şekildedir: "... şayet evet derse, hiç olmazsa inkâr durumu diye bir şeyi kabul etmiş ve bu durum (yani nefy şeklinde de olsa herhangi bir gerçeği kabul etmesi) sebebiyle de duyuların verdiği bilgiyi reddedişini çürütmüş olur." – ve in kâle: na'am, esbete nefyehû feyesîru bimâ yedfe'u dâfi'an lidef'ihî – çev. notu.

⁵⁷ *Cevher*. Bu terim burada muhtemelen eski anlamında kullanılmıştır: "aile", "soy".

⁵⁸ *el-'ukûl* (çoğul).

⁵⁹ Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-tevhîd*'inde pek çok örnekte *delil* (çoğulu *edille*) için ("istidlâl"den ziyade) "delil (proof)" şeklinde çeviri gerekli görünmektedir.

⁶⁰ Veya "eşya", *a'yân*.

⁶¹ *'ilmü'l-hiss*, tam olarak: "duyunun bilgisi".

den başkasına muhtaç kılarken, (bir cevher) kadîm olmakla kendisi dışındakilerden müstağnî kalabilir. [Muhtaç olmak – çev.] (cevherlerin) zaman içinde yaratılmış olmasını gerektirir. İkinci argümana göre, şayet bir varlık canlı ise, onun, kudret ve bilgi açısından mükemmel olamamasına sebebiyet veren aciz durumunu (kendi başına) değiştiremediği açıktır; mââmâfih şayet cansız ise, canlı olanın hükmü ve idaresi altındadır. O halde, bunlardan hiçbirinin kendisi dışında bir şeyler olmaksızın varolamayacağı sonucu ortaya çıkar. Buna dayanarak da, varlıkların zaman içinde yaratılmışlığı sabit olur. Zira kadîm olmak, kendisi dışında bir şeye bağımlı olmakla bağdaşmaz. Bu şekilde, varlıkların zaman içinde yaratılmışlığı sabit olur.

Mâtürîdî bu türden birkaç argüman daha ortaya koyar. Bunlardan birisi şöyle özetlenebilir:

İyi ve kötü, büyük ve küçük, aydınlık ve karanlık değişime ve yok oluşa konu olur; bunlar zevâl bulabilirler. Açıktır ki, birleşme güçlenmeye sebep olurken ayrılma yok oluşa götürür. Şu halde, yok olabilecek bir şeyin (bağımsız) ve tek başına var olması mümkün değildir.

"İstidlâlî bilgi"⁶²ye dayanan argümanlar, bana "duyuların bilgisi"yle elde edilen argümanlardan temelde farklı görünmemektedir, ancak biraz daha ayrıntılıdır. Bunların birisi, daha doğrusu birisinin bir kısmı şu şekilde özetlenebilir:

Dünyada çeşitli haller (*ahvâl*) vardır. Birleşme ve ayrılma, hareket ve sükûn, iyi ve kötü, artma ve eksilme söz konusudur. İmdi, hem duyulara hem de akla göre bunlar zaman içinde yaratılır (*havâdis*), zira zıtların bir araya gelmesi imkânsızdır; bu nedenle bunlar birbiri ardına meydana gelmelidir; ki bu da onların zaman içinde yaratıldığı ve zaman içinde yaratılan her şeyin de yokluktan sonra ortaya çıktığı anlamına gelir (s. 11 vd.).

Makalenin bu bölümünde ele alınacak son mütekellim, Irak'ta doğup Mısır'da Arapça eser veren bir Yahudî olan Saadia Gaon'dur (Sa'îd b. Yûsuf el-Feyyûmî – çev.). O'nun başlıca kelâmî eseri *Kitâbü'l-emânât ve'l-i'tikâdât* 993'te bir araya getirilmiştir; kendisi 943'te ölmüştür. Bu nedenle Mâtürîdî'nin çağdaşı olarak kabul edilebilir. Eserin kendisinde bulunan kanıtlar, onun, putperest Grek ekollerinin Arapça'ya tercüme edilen eserlerinden etkilendiği izlenimi uyandırmaktadır. Direkt veya dolaylı biçimde diğer Grek felsefî metinleri hakkında da bilgi sahibi olmalıdır, ancak bu noktadaki göstergeler daha belirsizdir.

Saadia, *Kitâbü'l-emânât ve'l-i'tikâdât*'in⁶³ girişinde şu şekilde ortaya koyduğu üç bilgi kaynağından bahseder:

1. Beş duyu yoluyla elde edilen bilgi (*'ilmü'ş-şâhid*)

2. Yalnızca akılla elde edilen bilgi (*'ilmü'l-'akl*). Doğrunun iyi, yalanın kötü görülmesi vâkısı bu bilgiye örnek gösterilir.

3. Zorunlu olan bilgi (*'ilmü'z-zarûriyyât*)

Bilginin bu türünü gerçek dışı kabul etmenin sonucu, duyular ve akılla sağlanan idrâkin geçersiz kılınması olabilir (s. 14).⁶⁴ Saadia tarafından üçüncü kaynağı göster-

⁶² *'ilmü'l-istidlâl*, kanaatimce yukarıda geçen *'ilmü'n-nazar* ile özdeş görülebilir.

⁶³ Burada eserini Y. Kâfih neşrini kullanıyorum; *Kitâbü'l-muhtâr fi'l-emânât ve'l-i'tikâdât*, Jerusalem 5730, bk. s. 14.

⁶⁴ Saadia'nın *'ilmü'z-zarûriyyât* ifadesinde *ez-zarûriyyât* terimine *zarûrin* Müslüman mütekellimler tarafından kullanılış biçimiyle hiçbir müşterek yönü olmayan ve aslına bakılırsa bunun aksine çağrışım yapan bir anlam yüklemesi, zaman zaman Aristocu terminolojinin etkisiyle açıklanmıştır. Bu muhtemelen bazı Müslüman mütekellimlerin *el-'ilmü'z-zarûri* ifadesindeki *zarûrin*in Kelâm'daki mutad anlamını açıklama noktasında yaşadıkları güçlüklerle ilişkili olabilir.

mek için ortaya konulan örneklerden birisi, dumanı görmekle, görülemeyen ateşin varlığını istidlâl etmektir (s. 18). Saadia aynı bağlamda (s. 18) "Allah'ın birliğini savunan toplum"a (*cemâ'atü'l-muvahhidîn*), yani Yahudîlere mahsus dördüncü bir bilgi kaynağından söz eder. Bu bilgi kaynağı, vahyedilmiş kitaplarda veya başka bir yerde nakledilen doğru kelâm (*el-kelâmü's-sâdik*)dır (s. 15). Mâmâfih Saadia bilgi kaynakları tasnifinde istikrarlı değildir. Nitekim, (Arapça yazılan) *Meseller Kitabı Üzerine Şerh* (*Commentary on the Book of Proverbs*)'inde⁶⁵ yalnızca iki bilgi kaynağı sıraladığı görülür: 1. Beş duyu 2. Akıl. Saadia'nın ifadesiyle tüm ilimlerin bilgisi⁶⁶ akılda gizlidir ve öğretimin gayesi bunların açık hale gelmesi için etkide bulunmaktır.

Bu makalenin ilgisi açısından, Saadia'nın *Kitâbü'l-emânât ve'l-i'tikâdât* 1. ve 2. bölümlerdeki delillendirmesine işaret etmek daha önemli olsa gerektir.

Saadia'nın birinci bölümdeki amacı, tüm varlıkların zaman içinde yaratıldığını (*muhdesât*) ispatlamaktır ve bu araştırmada kullandığı metodu açıklamakla işe başlar (s. 33 vd.). Bu konuda duyularla geçerli bir cevap elde edilemeyeceğinden, aranan cevabı bulmak için akli (*'ukûl*) kullanmamız gerektiğini vurgular. Devamında (s. 35), Allah'ın her şeyi zaman içinde yoktan (*ex nihilo*) yarattığının ifade edildiği Kutsal Kitap pasajlarını iktibas ettikten sonra, "bu nedenle, bunun vahye göre doğru olduğu gibi nazarî düşünce (*nazar*) açısından da doğru olup olmadığını (anlamak için) bu meseleyi nazarî düşünce ile inceledim (*nazartü bi-hâza'l-ma'nâ*)" der. Dolayısıyla, her ne kadar Saadia'nın bilgi kaynakları tasviri yukarıda söz konusu edilen bazı mütekellimlerin ortaya koyduğu şablona pek uymasa da, O'nun bu bölümde ele alınan meseleyi çözmek için *nazar*'ın kullanılması gerektiği kanaatinde olduğunu söyleyebiliriz.

Kitâbü'l-emânât ve'l-i'tikâdât'ın ikinci bölümü (s. 76 vd.), her şeyi zaman içinde Yaratan'ın tek olduğu tezini öne sürer. İnsanın sonlu bir varlık olması ve bunun sonucunda kabiliyetlerinin de sınırlı olması nedeniyle bu, duyular vasıtasıyla kavranamaz.

Allah'ın tek oluşunun bir doğrulaması, peygamberlerin O'ndan *Hayy, Kâdir, Âlim* varlık olarak da bahsettikleri sözlerinde bulunabilir (s. 82 vd.).

Bununla birlikte, O'nun birliği nazarî düşünce (*nazar*) ile de istidlâl edilebilir (s. 83). Saadia aynı yerde (s. 84) bu tezi destekleyen argümanlarını (*edille, delilin* çoğulu) ortaya koyar. Bu nedenle birinci bölümde olduğu gibi bu bölümde de bilgi kaynaklarına ilişkin alışılmışın dışındaki terminolojisini kullanmış görünmez. Yukarıda kendilerinden iktibaslarda bulunulan diğer mütekellimler gibi o da Allah hakkında bilgi elde etmek için *nazar* ve *edille*den yararlanır.

Bu noktada bazı sonuçlar vaz' etme girişiminde bulunulacaktır.

Müslümanlar tarafından fethedilmeden kısa süre önce Orta Asya ülkelerini do-laşan ve orada gelişmekte olan bir Budist kültürle karşılaşan Çinli bir seyyahın tasvirini başlangıç noktamız olarak almıştık. Asya'nın kayda değer bir bölümünde dinî tutumları değişikliğe uğratan Budist misyoner faaliyetleri bu ülkelere kadar genişlemişti. Şimdi pek çok örnekten hareketle, bu faaliyetlerin câhil kalabalıklara güzel sözlerle vaaz etmekle sınırlı kalmadığını biliyoruz. Misyonerler, kompleks düşünce sistemleri hakkında bilgi sahibi ve felsefî ve kelâmî meseleler üzerindeki tartışmaları kavrayıp bunlarla meşgul olabilecek seçkinler oluşturma amacıyla idi. Bu elitlere mensup bazı şahıslar, çalışmalarında yalnızca Budist felsefe değil, muhtemelen daha yüzeysel bi-

⁶⁵ *Mishlei; talebü'l-hikme*, nşr. Y. Kâfih, Jerusalem 5736 (1976), ss. 18-19.

⁶⁶ *Küllü 'ilm*, ya da "tüm bilgi".

çimde diğer felsefî ekollerin ilkeleri (ve aynı zamanda Hint bilimi) hakkında da bilgi edinmişlerdir.

Müslüman fetihleri, iki misyoner girişimin karşı karşıya gelmesine ve bunlar arasında çatışmalara sebep oldu. Cehm b. Safvân'ın Budistlerle münazarası bu türden kayda değer bir karşılaşma olarak görünmektedir ve muhtemelen Cehm'in kelâm anlayışı üzerinde kalıcı bir etki bırakmıştır. Bu tartışmanın günümüze ulaşan iki versiyonuna göre, yöneltilen sorular Budist düşünce çerçevesine uygun görünmektedir.⁶⁷ Cehm'e izafe edilen cevaplardan biri, yani Allah'ın varlığının istidlâl (*delîl*) ile bilineceği, mütekellimlerin büyük bölümü tarafından benimsenmiştir.

Bildiğimiz kadarıyla bu, Kelâm'da zaman zaman *pramānas*'a ilişkin Hint öğretileriyle pek çok benzeşme noktası bulunan ve aslında Hint etkisi altında kurgulandığı kabul edilebilecek bilgi kaynakları konusundaki mufassal doktrinlerin bir parçası olmuştur. Cehm'in Budistlerle tartışmaları, bu Kelâm doktrinlerinin menşeiini tek başına yeterince açıklayamaz. Bunların benimsenmesi Müslümanlarla Budistler ve belki bunun yanı sıra diğer Hint felsefî ekollerinin de önde gelenleri arasında çok sayıda ve uzun süreli entelektüel ilişkilere işaret ediyor görünmektedir.

Söz konusu ilişkilerin sona erdiği varsayılan zamandan iki veya daha fazla asır sonra yaşamış Mu'tezilî, Eş'arî ve diğer mütekellimlerin teorilerinde bu kökenler açık biçimde ayırt edilebilir, ancak en azından önemli bir nokta açıklamaya ihtiyaç göstermektedir. Bizzat Budistlerin ifadesine göre, Budist anlayış iki bilgi kaynağı (*pramānas*) kabul etmektedir: Algı (*pratyakṣa*) ve istidlâl (*anumāna*); Mu'tezilî Abdülcebbâr ile Eş'arî olan Bâkılânî ve Cüveynî ise "zorunlu bilgi" (*'ilm-i zarûrî*) ve "nazarî düşünce" ya da "istidlâl"den (*delîl*) söz eder.

Şayet akla yatkın görüldüğü üzere Budist ikili bilgi kaynağı öğretisi ile Mu'tezilî ve Eş'arîler'in öğretisi arasında bir benzerlik olduğunu varsayarsak, etimolojisi algıyı anımsatan *pratyakṣam* ile söz konusu melekenin bir başka hususiyetine işaret ediyor görünen *'ilm-i zarûrî*'nin çağrışımları arasında bir benzerlik bulunduğunu kabul etmek durumunda oluruz.⁶⁸

Bana öyle geliyor ki Budist algı anlayışı bu tür bir benzerliğin lehine güçlü bir delil sunmaktadır. Bu anlayışa göre algı bizzat kendisini de algılar; kendini algılama doğrudan doğruya algıdan kaynaklanır ve onun bir parçası olarak görülür.⁶⁹ Bunun ötesinde hazlar, iradeler, fikirler gibi tüm zihnî olgular da *pratyakṣa* kapsamına dahildir ve bunlar da kendilerinin bilincindedir.

Şimdi bu görüşü yukarıda sözü geçen bazı mütekellimlerin görüşleri ile mukayese edelim.

Daha önce gördüğümüz gibi, söz konusu ettiğimiz Mu'tezilî Abdülcebbâr, Eş'arî Bâkılânî ve diğerleri, kişinin kendi ruhunun halleri, yani arzuları, iradeleri, düşünceleri vs. hakkındaki bilgisini (veya şuurunu) "zorunlu bilgi"nin bir parçası olarak görür. Bunların farkında oluşumuz, Abdülcebbâr'ın *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'de işaret ettiği üzere (s. 50) dolaysız iken veya O'nun ifadesiyle bizde başlangıçtan (*mübtede'*), yani bir ön hazırlık safhasını gerektirmeksizin hâsil olurken, duyuların algısının farkında olmak genellikle kişinin bu tarz duyulara sahip olmasını ön koşul olarak gerektirir.⁷⁰

⁶⁷ Bu özellikle İbnü'l-Murtazâ versiyonu için geçerlidir.

⁶⁸ Az sonra Arapça terimin bir açıklamasını yapmaya çalışacağım.

⁶⁹ bk. Stcherbatsky, *Erkenntnistheorie und Logic*, s. 182 vd., *Buddhist Logic*, s. 26 vd.

⁷⁰ Bununla birlikte Allah, biz bu tarz duyulara sahip olmaksızın bizde duyuların algısının farkında oluşu yaratabilir.

Bildiğim kadarıyla, bu düşünce tarzının ve mütakellimlerin ortaya koyduğu çeşitli "zorunlu bilgi" kategorilerinin Yunan felsefesinde bir karşılığı yok iken Budist algı anlayışıyla benzerlikleri son derece açık görünmektedir.

Zarûrî, *zarûret* ve aynı kökten türetilen çeşitli formların Kelâm tarihinde çok erken dönemlerde belirli bir bilgi türünü tanımlamak için kullanıldığı görülmektedir.⁷¹

Yukarıda gördüğümüz gibi, bazı mütakellimlerin bu amaç için "zorunlu"ya delâlet eden terimleri tercih etmenin bir problem oluşturduğunu hissettikleri anlaşılmaktadır; bu, geçerli bir nedeni veya en azından bir açıklamayı gerektirmekteydi.⁷² Kanaatimce, muhtemelen Sanskritçe bir kelimenin yani *niyata*'nın tercüme edilmesi teşebbüsü nedeniyle bu terimlere bu anlam yüklenmekteydi. Bu hipotezin niçin ilk anda görüldüğü kadar zorlama eseri olmadığını kısaca açıklamaya çalışacağım.

Niyata zorlama anlamına gelen *ni-yam* fiilinden türemiştir. *Niyata* terimi Budist terminolojide hem *pratyaksa* hem de *anumāna* (ve genel olarak akıl yürütme nazariyesi) ile irtibatlı olarak kullanılır.⁷³ İkinci durumda Stcherbatsky tarafından zaman zaman "zorunlu" şeklinde tercümeyle işaret edilir ve bu kullanılır.⁷⁴

Mâmâfih *niyata*, *pratyaksa* anlam alanında, Stcherbatsky tarafından "kurgulanmış yapay bilgi" kapsamında değerlendirilmeyen dolaysız bir duyuma işaret edebilir.⁷⁵

Hipotezim, Budist terimlerinin çeşitli mütercimler ve mütakellimler tarafından tercüme ve adaptasyonu sürecinde *niyata* teriminin, etimolojisi ve bazı çağrışımlarına uygun olarak *zarûrî*⁷⁶ şeklinde tercüme edildiği, ancak bu kelimeye, *niyata*'nın *pratyaksa* ile ilgili olarak kullanıldığında sahip olduğuna yakın bir anlamın verildiği varsayımına dayanmaktadır.

Geriye tartışılacak (tüm Hint ve Kelâm ekolleri tarafından müstakil bir "kaynak" statüsünde görülmeyen) bir "bilgi kaynağı" kalmaktadır. Bilgilendirme veya doğru *haberi* kastediyorum.

Yukarıda Bâkîllânî'nin kesintisiz bir rivayet (*haber*) silsilesinden hâsıl olan bilgiyi "zorunlu bilgi" olarak kabul ettiğini görmüştük.

Mâtürîdî *haberi* müstakil bir bilgi kaynağı olarak görür; coğrafî, tarihî, siyasî ve peygamberlere ilişkin tevatürle gelen haberler bunun kapsamındadır.

Bu bilgi kaynağının müstakil konumu Hindistan'da tüm⁷⁷ Brahmanik düşünce ekolleri, yani Vedalar'ın otoritesini tanıyanlar tarafından kabul edilir. Bu, Nyāya-Vaiśeṣika'nın *Tarkasaṅgraha*'sında bulunan bir tanıma (*Āptavākyaṃ śabdah*, s. 151) uygun biçimde *śabda* "söz" olarak isimlendirilir. Şayet A. Fouchet'nin Fransızca çevirisini kabul edersek bu, "güvenilir bir kişi tarafından söylenen⁷⁸ söz (veya ifade)" anlamına gelir. Bu da *śabda*'nın yalnızca Vedalar'dan elde edilen bilgiye işaret etmediği anlamına geliyor görünmektedir.

Gördüğümüz gibi Saadia'nın *Kitâbü'l-emânât ve'l-i'tikâdât*'ında *el-haber* teriminin yerini, müstakil bir bilgi kaynağı olarak görülen *el-keḷâmü's-sâdik*, doğru kelâm almıştır.

⁷¹ bk. van Ess, *age*, s. 114.

⁷² bk. van Ess, *age*, s. 114 vd.

⁷³ Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, s. 21, no. 1.

⁷⁴ krş. *Buddhist Logic*, s. 140, no. 4; ayrıca *niyata* ile aynı kökten gelen *niyama* teriminin tercümesiyle de karşılaştırm; bk. İndeks III, 2.b. *niyama*.

⁷⁵ bk. *Buddhist Logic*, s. 21, no. 1; krş. s. 6.

⁷⁶ Veya aynı kökten gelen kelimelerle.

⁷⁷ Belki muhtemel bir istisnâ ile; bk. Stcherbatsky, *Erkenntnistheorie und Logic*, s. 92.

⁷⁸ Ya da "söylenmiş".

Şunu belirtmek gerekir ki, bu kaynakla elde edilen bilgiler ancak Yahudî peygamberlik kitaplarından çıkarılır ve yalnızca Yahudî toplumunun yararına kullanılır.

Konuyla ilgili Kelâm metinlerinin ancak çok az sayıda örneğinden söz edilmiştir. Mâmâfih, genel olarak bunlar bana bütünü temsil eder görünmektedir. Bilgi kaynaklarına ilişkin Budist öğretisiyle Mu'tezilî ve Eş'arîlerin öğretileri arasındaki açık benzerlik göz önüne alınırsa, sanırım bu ikincilerin birinciden etkilenmiş olması kuvvetle muhtemeldir.⁷⁹

Mâtürîdî'nin *haberî* ve muhtemelen Saadia'nın da *el-kelemü's-sâdıki* ayrı ve müstakil bir bilgi kaynağı olarak takdim etmeleri, *Sabda*'yı müstakil bir *pramāna* olarak gören Brahmanik sistemlerin etkisi sebebiyle olabilir.

Kanaatimce bilgi kaynaklarına ilişkin öğretisi, Hint felsefesinin Kelâm düşüncesinin oluşumuna iki temel katkısından biri olarak görülmelidir; diğeri ise 1936'da yayınlanan çalışmamda göstermeye çalıştığım gibi Kelâm'ın atomcu teorisi. Geç dönem Budist düşüncesinin, bazı kelâmcıların, atomik olan tüm arazlar ve cevherlerin varlığının sadece bir an için sürdüğü ve takip eden anda bunların yerini yeni yaratılmış başka araz ve cevherlerin aldığı anlayışı üzerindeki etkisi son derece açıktır. Bu anlayışın, "varlığın unsurlarının görünen âlemde bilinmeyen bir kaynaktan gelen anlık ışımlar olduğu"⁸⁰ anlayışıyla daha ziyade paradoksal bir benzerliği söz konusudur.

Daha doğru bir Budist terminolojiyle bunlar "hiçlikten"⁸¹ (veya yokluktan) zuhûr ederler.

Ateist Budizm'de bu "anlık ışımlar" "hiçlikten" zuhûr ederken İslâm'da Allah tarafından yaratılırlar.

Daha geniş bir incelemede, hem bilgi kaynaklarına hem de atomlara ilişkin kelâm teorilerinin, (Budist ve Budist olmayan) Hint anlayışlarından etkilendiği yolundaki kuvvetli ihtimal, erken dönem mütekellimlerin çeşitli şekillerde sınıflandırılmasını açıklamaya yardımcı olabilir.

⁷⁹ Özellikle Stoa sistemi ve Patristik literatürü içine alan Grek felsefesinde buna paralel öğretilerin olmaması göz önüne alındığında.

⁸⁰ Stcherbatsky, "The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word 'Dharma'", Kalküta, ss. 31-32.

⁸¹ Stcherbatsky, *age*, s. 32, no. 102.