

Tanrı Hakkında Konuşmanın Kelâmî Bir Metodu Olarak *el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib* (Kadı Abdulcebbar Örneği)

Hulusi ARSLAN*

Özet

Tanrı hakkında konuşmak ile ilgili sorunların temeli epistemolojiktir. Bu çalışmada, Kadı Abdulcebbar'ın Allah'ın varlığı ve sıfatlarını ispatlamak için kullandığı istidlâl (akıl yürütme) yöntemlerinden birisi bu açıdan incelenmektedir. Araştırmada bu metotla Tanrı hakkında varılan yargıların bilgisel bir muhtevaya sahip olduğu kanaatine varılmaktadır.

Summary

***el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib* as a Theological Metod of Speaking Aboud God**

The foundation of questions of Speaking Aboud God is epistemic. In this study, one of the metods of inference of Kadı Abdulcebbar who used to improve the existence and the attributes of is studied. The result suggest that the judgement about God include the knowledge.

Giriş

Tanrı hakkında konuşmak en genel anlamıyla Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğunu, O'nun evrenle özellikle de insanla nasıl bir ilişki içinde bulunduğunu dile getirmek¹ demektir. Teolojik sistemlerin Tanrı hakkındaki önermeleri tabiatı gereği hüküm ifade eden iddialı bir konuşma biçimidir. Ancak böyle bir konuşmanın epistemolojik açıdan mümkün olup olmadığı ciddi bir sorundur. Bu sorun, sonlu ve sınırlı bir varlık olan insanın, mutlak olan Tanrıyı kavrayıp kavrayamayacağı, yine beşere ait dilin aşkın olan Tanrı hakkında bir anlam ifade edip etmeyeceği ile ilgilidir. Biz, kendi hayat tecrübemize dayanarak öğrendiğimiz “irade, kudret, bilgi,” vb. kavramlardan yola çıkarak Tanrı'nın “Mutlak irade, kudret ve bilgi” sahibi olduğunu söyleriz. Ancak bunların ne anlama geldiğini cevaplandırmaya çalıştığımızda Tanrı hakkında konuşmanın

*Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fak. Kelâm Anabilimdalı.

¹ Mehmet Aydın, *Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefî Bir Tahlil*, D.E.Ü.İ.F.D. Sayı: 1, İzmir 1983, s.25

Tanrı Hakkında Konuşmanın Kelâmî Bir Metodu Olarak *el-istidlâl bi's-şâhid*
ale'l-gâib (Kadı Abdülcebbar Örneği)

kolay olmadığını anlarız.² Zira Tanrı hakkında soru sormak şartlı ve sonlu hakikatlerin ne olduğunu araştırmaya benzemez.³ Buna karşılık varlığı tanıma ve ona anlam verme arayışı bizi Tanrı hakkında konuşmaktan geri bırakmaz.

Tanrı hakkında anlamlı bir biçimde konuşmak, öncelikle O'nun hakkında bilgi sahibi olup olamayacağımızla ilgilidir. Düşünce tarihi boyunca insanın neyi nasıl bilebileceği hususunda değişik görüşlerin ortaya atıldığı görülür. Bilginin imkanı, kaynağı ve kriterlerine ilişkin farklı bilgi teorileri bulunmaktadır.⁴ Bilginin imkanından şüphe duyan aşırı septiklere rağmen⁵ bilginin mümkün olduğunu söyleyenler daima çoğunlukta olmuştur. Ancak bunlar içerisinde bilginin kaynağını yalnızca gözlem ve deneye indirgeyenler olduğu gibi akli ve sezgiyi ön plana çıkaranlar da bulunmaktadır.⁶

Batıda özellikle 18. yüzyıl Aydınlanma süreci ve sonrasında hakim olan bilgi anlayışlarıyla hareket eden bazı düşünürler Tanrı'nın bilinemez olduğunu ileri sürmüştür. Doğa bilimcileri ve filozoflar, deneysel yöntem coşkusuyula dolu, diğer gösterilebilir olguları kanıtladıkları gibi aynı yolla Tanrı'nın nesnel gerçekliğini de doğrulamak istemişlerdir.⁷ Bu bilgi anlayışı bazı düşünürleri Tanrı'nın kanıtlanamaz olduğu sonucuna götürmüştür. Bu görüş nihayetinde bazen Fideizm⁸ ve Agnostizme⁹ bazen de Ateizme¹⁰ varan öğretileri doğurmuştur. Bunlar içerisinde Mantıkçı Pozitivistlerin görüşleri ilâhiyat açısından çok daha ciddi ve tartışmalı iddialar taşımaktadır. Bunlar, pozitif bilimlerde uyguladıkları yöntemlerden hareketle teolojik ifadelerin deneysel ve mantıksal açıdan doğrulanamaz ve yanlışlanamaz olduğunu, dolayısıyla bilgisel içerikten yoksun bulunduğunu, bu yüzden de Tanrı hakkında konuşmanın imkansız olduğunu öne sürmüşlerdir.¹¹

Bütün bu görüşlerin temel iddiaları Tanrı'nın kavranamaz ve bilinemez yahut teolojik ifadelerin bilgisel içerikten yoksun olduğu merkezinde dönüp dolaşmaktadır. Dolayısıyla problemin kökeni epistemolojiktir. Meselenin Kelâm

² Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara 1991, s.153

³ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenotik*, İstanbul 1998, s.40

⁴ A.Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, Bursa 2001, s.60-82

⁵ Şüphecilerin hepsi aynı değildir. Her şeyden şüphe duyan aşırı septikler olduğu gibi, onu doğru bilgiye ulaştıran bir vasıta olarak kullanan bilimsel septikler de bulunmaktadır. Bkz. Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara 1996, s.36-42; İbrahim Agâh Çubukçu, *Gazzalî ve Şüphecilik*, Ankara 1989

⁶ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s.42-49

⁷ Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, Ankara 1998, s.372.

⁸ Fideizm, temel dini doğma ve öğretilerin akıl yoluyla kanıtlanamayacağını, fakat yalnızca inanç ve iman yoluyla kabul edilebileceğini savunan anlayıştır. Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2000, s.376

⁹ Agnostisizm, bilinemezcilik demektir. Bu anlayışa göre, salt varlık, Tanrı, varlığın özü, temeli ve anlamı gibi fizikötesi şeyler ya hiç bilinemezler ya da bunlara bilgi ve akıl ile değil ancak inanç ile erişilebilir Bkz. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, trs. s.37

¹⁰ Ateizm, Tanrının varoluşunu yadsıyan öğretilerdir. Bkz. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.169; Cevizci, a.g.e, s. 89

¹¹ Bkz. Frédéric Ferré, *Din Dilinin Anlamı*, çev. Zeki Özcan, s.42 vd; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1999, s.117 vd; Turan Koç, *Din Dili*, Kayseri 1995, s.143 vd.

açısından da birinci dereden önem arz ettiği açıktır. Zira Kelâm, gayesi bakımından dînî akîdeleri kesin delillerle ispat etmek ve onlara ilişkin şüpheleri gidermek iddiasına sahiptir.¹² Biz bu sebeple Allah'ın varlığı ve sıfatları gibi duyularla algılanamayan hususları bilmek için takip edilen yöntemlerden *el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib* yöntemini incelemeyi istedik. Amacımız bu yöntemle elde edilen bilginin nasıl bir bilgi olduğunu irdelemek, dolayısıyla Allah hakkındaki kelâmî konuşmanın ne anlama geldiğini tespit etmek ve güncel boyutları da olan böyle bir konuda yapılan tartışmalara katkı sağlamaktır. Bu metodu bütün kelimcılara göre değil, araştırmalarımız esnasında onu oldukça yaygın bir biçimde kullandığını gördüğümüz Mutezilenin son dönem kelimcilerinden Kadı Abdulcebbar'a göre inceleyeceğiz. Araştırmada takip edeceğimiz yöntem, bazı ön bilgilerden sonra, Kadı Abdulcebbar'ın bu metodu hangi alanlarda nasıl kullandığını tespit etmek sonra da metodun bilgisel içeriğini irdelemek ve genel bir değerlendirme yapmak şeklinde olacaktır.

Konuyu Kadı Abdulcebbar açısından incelemeye geçmeden önce genel olarak Tanrı hakkında konuşmanın imkanı ve metodu hakkındaki kelâmî sorun ve yaklaşımlara kısaca değinmek istiyoruz.

1.1. Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı

Meselenin Kelâma dönük tarafına bakmadan önce Kur'anın konuya bakış açısını genel hatlarıyla gözden geçirmek istiyoruz. Bunun için insanın duyu algılarıyla bilemediği konular hakkındaki ifadelerle bakmamız gerekir. Zira Allah duyu algılarımızın dışındadır. "Gözler O'nu göremez fakat O, onları görür"¹³ ayeti buna işaret eder.

Kur'an-ı Kerim'de duyularla algılanamayan alanları ifade eden en bariz kelime gayb kelimesidir. Arapça'da, gizlilik, uzaklık, belirsizlik ve görünmezlik gibi manalara gelen¹⁴ "gayb", Kur'an'da değişik alanları ifade eden bir kelimedir. Gayb kelimesinin "şehâdet" in (duyular âleminin) zıddı olarak kullanımı ise daha yaygındır.¹⁵ Bu anlamda, Allah için pek çok defa "*âlimu'l-gaybi ve's-şehâde*" ifadesi zikredilir.¹⁶ Buradaki "gayb" kavramı görülmeyen anlamında olup deney ve gözlem konusu olmayan, duyular âleminin ötesinde olan aşkın alanları temsil etmektedir.¹⁷

Kur'an-ı Kerim, gaybın anahtarlarının Allah'ın yanında olduğunu ve kendisinden başka kimsenin onu bilemeyeceğini¹⁸ ancak Allah'ın, seçtiği

¹² Bkz. İcî, Adûdiddîn, *el-Mevâkıf*, Beyrut trs. s. 7; Seyyid Şerif Cürcanî, *et-Târîfât*, Beyrut 1997, s. 130

¹³ 6.En'ân/103

¹⁴ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, Beyrut, t.y., c.I, 654-656 vd.; DİA, "gayb" mad. İstanbul 1996, c.XIII, 404; İlyas Çelebi, *İslam İnancında Gayb Problemi*, s. 59-61

¹⁵ Bkz. Çelebi, a.g.e., s. 62-63; Halis Albayrak, *Kur'anda İnsan-Gayb İlişkisi*, İstanbul 1996, s.100-125

¹⁶ 6.En'âm/73; 13.Ra'd/9; 23.Müminûn/92; 32.Secde/6; 39.Zümer/46

¹⁷ Alparslan Açıkgöç, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul 1992, s.170-171; Hasan Aksay, *İslâmî Terimler Sözlüğü*, İstanbul 1995, s.153.

¹⁸ 6.Enâm/59

Tanrı Hakkında Konuşmanın Kelâmî Bir Metodu Olarak *el-istidlâl bi's-şâhid*
ale'l-gâib (Kadı Abdulcebbar Örneği)

elçilerine gayb hakkında bilgi vereceğini¹⁹ ifade eder. Ayrıca o, gayba inanmayı müminlerin özelliklerinden biri olarak gösterir.²⁰ Bu anlamda Kur'ân, Allah'a, peygamberlere, meleklerle, kitaplara ve âhiret gününe iman edilmesini ister.²¹ Dolayısıyla Kur'ân, Allah'a imanı gayba imanın bir gereği olarak görmektedir. Ancak Allah, Kur'ân'da yalnızca iman konusu olarak gösterilmez. Her şeyden önce Allah, insanın kendisine verilen bilgi yetilerini kullanmayı ve düşünmeyi emreder.²² Bu düşünme faaliyetine malzeme olarak başta insanın kendi yaratılışı olmak üzere yer ve gökte olan hadiseleri göstererek bunları Allah'ın varlığının delilleri olarak sunar.²³ Bu bir anlamda insanın, gaybı ve dolayısıyla da Allah'ın varlığını kavrayabileceğini ima eder. Bu sebeple İslam âlimleri gaybı, mutlak ve izâfî olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Allah'ın varlığı ve âhiret gibi hakkında akli ve semî delil bulunan gaybın bilinebileceği ifade edilmiştir.²⁴

Netice olarak Kur'ân açısından insanın asla bilemeyeceği mutlak gaybî hadiseler vardır. Bunların bilgisi ancak gizli ve açık her şeyi bilen Allah'a aittir. Bununla birlikte Allah Teâlâ insana bazı bilgi yetileri bahşetmiştir. İnsanın gerek bu yetileri sayesinde, gerekse Allah'ın peygamberleri aracılığıyla gönderdiği haberler vasıtasıyla Allah hakkında bilgi sahibi olması ve dolayısıyla O'nun hakkında konuşması mümkündür.

Kelamcıların zaviyesinden baktığımızda da aynı sonuca varabiliriz. Onların bu konudaki görüşlerini yakalamak için marifetullah meselesine bakmamız yeterlidir. Aslında Tanrı inancına dayalı her hangi bir din ve teolojik sistem Tanrı'nın bilinebileceğini ve hakkında olumlu yüklemeler kullanılabileceğini kabul etmek durumundadır.²⁵ Kelamcıların tümü Allah'ı bilmenin mümkün olduğu görüşündedirler. Kelamdaki tartışma Allah'ı bilmenin imkanından çok bunun fitrî olarak bilinen zorunlu bir bilgi mi yoksa nazârî yolla elde edilen bir bilgi mi yahut Allah'ı bilmenin vacip oluşunun akılla mı yoksa nakille mi olduğu hakkındadır. Mutezileden "ashâbu'l-maârif" diye isimlendirilen Câhız ve Ebu Ali Esvârî gibi âlimler Allah'ı bilmenin zorunlu olduğunu ileri sürmüştür.²⁶ Ehl-i Sünnetten de bu görüşü savunan bazıları bulunmaktadır.²⁷ Ancak kelamcıların çoğunluğuna göre Allah'ı bilmek akıl yürütmekle (nazar ve istidlâl) elde edilir. Buna karşılık O'nu bilmenin insan için zorunlu bir ödev (vâcip) olması Eşârlere göre vahiy iledir.²⁸ Mutezile ve

¹⁹ 3.Âl-i İmran/179; 72.Cin/26-27

²⁰ 2.Bakara/3

²¹ 4.Nisâ/136

²² 22.Hac/46; 57.Hadid/17; Ayrıca bkz. Şakir Kocabaş, *İslam'da Bilginin Temelleri*, İstanbul 1997, s.123-135

²³ 2.Bakara/164; 13.Ra'd/4; 16.Nahl/67; 36.Yâsîn/78-82; 45.Câsiye/3-5; 88.Ğâşiye/17-20. Ayrıca bkz. Bekir Topaloğlu, *İslam Kelamcılarının ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Ankara 1992, s. 22-24

²⁴ Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşafu Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Beyrut 1996, c.II, s. 1256. Daha geniş bilgi için bkz. Albayrak, a.g.e., s.160 vd.

²⁵ Koç, *Din Dili*, s.63

²⁶ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire 1988, s.52

²⁷ Emrullah Yüksel, *Âmidîde Bilgi Problemi*, Ankara 1991, s.142

²⁸ Bağdâdî, Abdulkâhîr, *Usûlu'd-Dîn*, Beyrut 1981, s.24; Taftazânî, Saduddîn, *Şerhul-Makâsîd*, Beyrut 1989, I, s.262

Mâtûrîdiler ise vahiy olmasa da insanın aklen Allah'ı bilebileceğini ve bundan sorumlu olduğunu söylerler.²⁹ Bütün bunlar, Kelamcılara göre Allah'ı bilmenin dolayısıyla da O'nun hakkında konuşmanın mümkün olduğunu göstermektedir. Bu noktada karşımıza hangi metotla Allah hakkında konuşabileceğimiz meselesi çıkmaktadır.

2.2. Tanrı Hakkında Konuşmanın Metodu

Allah'ın varlığı ve sıfatlarından bahsederken metod açısından karşılaşılan problemlerden birisi dil ile ilgilidir. Acaba beşerî düzlemde konuştuğumuz dil ile aynı manada Allah hakkında konuşabilir miyiz? Bu sorun aslında dilin kaynağı, lafız-manâ ilişkisi gibi meselelerden başlayıp muhkem ve müteşâbihatla ilgili konulara kadar varan bir dizi problemi kapsamaktadır. Bu problemlerin konumuzu en yakından ilgilendiren boyutu Kur'ân ve Hadislerde Allah hakkında varid olan el, yüz, inne, istivâ gibi antropomorfik ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği meselesidir. Kur'ân bir taraftan Allah'ı bu gibi ifadelerle tanıtırken diğer taraftan da O'nun benzeri ve denginin bulunmadığını³⁰ ifade eder. Bu konuda, *taşdik*, *teşbih* ve *tenzih* şeklinde özetlenebilecek üç eğilimden bahsedilebilir.

Birinci eğilim, Selefiyye diye meşhur olmuş akıma aittir.³¹ Bu akımın haberi sıfatlarla ilgili yaklaşımını "Allah arşa istivâ etmiştir"³² âyeti hakkında söyledikleri şu ifade özetlemektedir: "İstivâ malumdur, buna inanmak vaciptir, keyfiyeti meçhuldür. Bu konuda soru sormak ise bidattir."³³ Şu halde Selefi akıma göre, Allah hakkındaki ifadelerin gerçek anlamlarını bilemeyiz. Bu yüzden teşbihe kaymadan ama teville de düşmeden bu ifadeleri tasdik etmemiz gerekir. Kısaca bu akıma göre, Allah Kur'ân'da kendisi hakkında nasıl konuşmuş ise öyle konuşmak, bu konuşmaları tasdik etmek icab eder.

İkinci eğilim, Haşviyye, Müşebbihe ve Mücessime gibi fırkalara aittir. Bunların genel özellikleri Allah'ı cisme özellikle de insana benzeterek insan biçimci bir Allah tasavvuruna (antropomorfizm) sahip olmalarıdır.³⁴ Buna rağmen bu fırkalarda bile kısmî bir tenzih fikrinin bulunduğu söylenebilir. Zira "Allah cisimlere benzemeyen bir cisimdir"³⁵ ifadesi yine bu fırkalara aittir. Kısaca özetlersek bu fırkalara göre konuştuğumuz kavramlar günlük dilde bize

²⁹ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Ankara 1982, s.72; Muhittin Bağçeci, *Allah'ı Bilmek*, y.y., t.y, s.93-103

³⁰ 42.Şûrâ/11; 112.İhlas/4.

³¹ İrfan Abdulhamid, *İslamda İtikâdî Mezhepler ve İtikat Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, İstanbul 1994, s. 214.

³² 20.Tâhâ/5

³³ Gazzâlî, Ebû Hamîd, *İtikad'da İktisad*, çev. O.Zeki Soyyiğit-Nedim Yılmaz, İstanbul 1971, s.124; İrfan Abdulhamid, a.g.e., s.214-215

³⁴ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Beyrut 1990, s.227; İsferyîni, Ebû Muzaffer, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, Beyrut 1983, s.119-121; Ali Sâmî Neşşar, *İslamda Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, İstanbul 1999, c.II, 13 vd; Nadim Macit, *Kur'anın İnsan Biçimci Dili*, İstanbul 1996, s.113-127

³⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991, c.II., 1102; H.Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 2001, s.8

Tanrı Hakkında Konuşmanın Kelâmî Bir Metodu Olarak *el-istidlâl bi's-şâhid*
ale'l-gâib (Kadı Abdulcebbar Örneği)

ne ifade ediyorsa Allah hakkındaki konuşmalarımız da onu veya ona yakın bir manayı ifade etmektedir.

Üçüncü eğilim ise, Allah'ı yaratıklara benzetmekten mümkün olduğu kadar tenzih eden Mutezile ve Ehl-i Sünnete aittir. Genellikle Ehl-i Sünnet kelamcılarının bu sıfatları tevil ettiği görülür.³⁶ Mutezilenin bu sıfatları tevil ettiği ve tenzihe daha fazla ağırlık verdiği ise bilinen bir husustur.³⁷ Netice olarak Mutezile ve Ehl-i sünnete göre Allah hakkındaki konuşmalarımız yaratıklara benzerlik anlamı taşımamalıdır.

Buna rağmen, kanaatimizce Ehl-i Sünnet ve Mutezilenin Allah hakkında mutlak bir tenzihî dil kullandığını söylemek zordur. Gerçi gerek haberî sıfatları tevil ederek gerekse selbî sıfatlar yoluyla Allah'ı yaratıklara benzetmekten tenzih etmişlerdir, fakat subûtî sıfatlardan bahsederlerken kısmî bir teşbihî dilin varlığından söz edilebilir. Subûtî sıfatlar ezeli kabul edildiği için benzerlik ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Ancak sonuçta mevcut olan, bilen, güç yetiren, irade eden, işiten ve gören gibi kavramlar hem Allah için hem de insan için geçerli sayılmıştır. Keza bu sıfatlar aşağıda görüleceği gibi şâhide dayanarak yani insanla fiilleri arasındaki ilişkiye kıyas edilerek ispatlanmaya çalışılmaktadır. Bu ise kısmî bir teşbihî dilin varlığına işaretir. Zira hiçbir yönden benzerlik kurulmadan şeyleri bir birine kıyas etmek zordur.

Esasen Kur'an'daki insana ilişkin Vech, Yed, Ayn, Kadem, Yemin gibi metoforlar, Mutlak Zat'ın bilinmezliğini, aşkınlığını bilinir bir şeyle belli bir ölçüde açıklanır bir hale getirme amacına matuftur. Kur'anî dilin, insan bedenini temsil eden tasvirlerle kesişmesi, Allah'ı insana tanıtmada özel bir anlam taşımaktadır.³⁸ Bu sebeple, Allah hakkındaki düşüncelerimiz, muhtevassından büsbütün boşaltılmak istenmiyorsa, Allah'ın sonradan olanlara benzediğini iddia etmeden teşbihî bir dilin kullanılması kaçınılmazdır.³⁹

Bir diğer sorun da, hangi bilgi vasıtalarıyla akılla mı, nakille mi, her ikisiyle birlikte mi yoksa sezgiyle mi Allah'ın varlığı ve sıfatlarının bilgisine ulaşacağımız ve bu bilgiye istinaden O'nun hakkında konuşabileceğimizdir.

Kelamcılara göre, sağlam duyu, doğru haber ve akıl olmak üzere üç temel bilgi kaynağı vardır.⁴⁰ Kelamcıların çoğunluğuna göre, Allah'ı doğrudan duyu organlarımızla yahut aklî zorunlulukla değil nazarî yolla yani akıl yürütmekle bilebiliriz. Ancak bu akıl yürütmeye hem doğru haber hem de duyu

³⁶ Bkz. Mâturidî, *Kitabu't-Tevhîd*, 68 vd.; Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, s.110; Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul 1980, 37-42; Gazzâlî, *İtikad'da İktisad*, s.123-129

³⁷ Zühdi Cârullah, *el-Mutezile*, Beyrut 1990, s.93-94

³⁸ Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, s.82

³⁹ Koç, *Din Dili*, s.63-64.

⁴⁰ Mâturidî, Ebû Mansûr, *Kitabu't-Tevhîd*, İstanbul 1979, s.7; Taftazânî, Sâduddîn, Şerhu'l-Akâid, İstanbul 1982, s.7 vd. Pezdevî, a.g.e., s.9; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s.33-36

bilgileri delil konumundadır. Dolayısıyla kelamcılar Allah'ın varlığı ve sıfatlarından bahsederken hem aklî hem de semî delilleri kullanırlar. Burada akla veya vahye öncelik verme açısından Mutezile ve Eşariler arasındaki farklılıklara girmek istemiyoruz. Ancak şunu söyleyebiliriz ki Allah'ın varlığı ve sıfatlarını ispat ederken kelamcıların kullandığı delillere bakıldığında bunların ağırlıklı olarak aklî delillerden oluştuğu görülür. Bu delillerin genel karakteristiği tabiatı tabiat ötesine, fizikten metafiziğe, âlemden Allah'a istidlâl etme şeklindedir. Hudus, imkan, gaye ve nizam delillerinin temel özelliği budur. İşte bizim inceleyeceğimiz el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib metodu da bu türden bir metottur.

Bu metod kısaca, duyular dünyasına dayanarak Allah'ın varlığı ve sıfatları gibi duyu ötesi alanlar hakkında akıl yürütmekten ibarettir. Metodun işleyiş mantığı kıyastır. Hatta Cabirî onun, fer'in asla döndürülmesi şeklindeki fikhî kıyasla temelde aynı olduğunu söyler. Zira her ikisinde de yapılan işlem fer'in asla döndürülmesidir.⁴¹ Ona göre bu yöntemle kelamcı, "şâhid" (duyu alanı) diye isimlendirdiği aslın hükmünü "gâib" (duyu alanı dışında) olarak isimlendirdiği fer'e nakleder. Ancak kelamcılar bunu kıyas değil, istidlâl diye isimlendirirler. Çünkü, "gâib" Allah, şâhid ise insan veya tabiat olunca, gâibin şâhide kıyas edilmesi Allah'ın insana benzetilmesi olacaktır.⁴²

Bâkılânî de bu metodu şöyle tanımlar: "Şâhide dayanarak gâibi çıkarsama; şâhitteki bir şeyin bir illetten dolayı aldığı hükmün veya kazandığı vasfın, aynı illeti taşıyan gâipteki her şey için de geçerli olması demektir."⁴³

Şu halde el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib metodunda üç temel unsurun bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi şâhid (duyu alanı), ikincisi gâib (duyu ötesi alan), üçüncüsü ise bu iki alanı birbirine bağlayan ortak bir illet veya vasıftır. Buna tabi ki akıl yürütmeyi (nazar ve istidlâli) de eklemek gerekir. İstidlâl kavramından yola çıkarsak bu metottaki üç temel unsurdan birincisi delil (tabiat veya insan), ikincisi medlûl (Allah'ın varlığı ve sıfatları) üçüncüsü ise delil ile medlûl arasındaki ortak illet veya vasıf olmaktadır. Yapılan işlem ise istidlâl (akıl yürütme) diye isimlendirilmektedir.

Görüldüğü gibi tabiat veya insanla Allah arasında bir ilişki kurulmaya çalışıldığı zaman muhtemel problemlerden biri teşbihe düşme endişesidir. Aslında tabiatı tabiatın tanrısına gitmeye çalışan delil, farklı çağlarda tabiat gerçekleri hakkında bildiğimiz aşağı yukarı kesin ve sağlam bilgilere ve bu arada mantık sayesinde elde ettiğimiz şu veya bu derecede bir açık-seçikliğe

⁴¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1997, s.166-167.

⁴² Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, İstanbul 2001, s. 188, 191.

⁴³ Bâkılânî, Ebû Bekir Mhammed b. Tayyib, *et-Temhid*, Kahire 1947, s.37; Câbirî, a.g.e., s.190

Tanrı Hakkında Konuşmanın Kelâmî Bir Metodu Olarak *el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib* (Kadı Abdulcebbar Örneği)

sahip olup farklı ikna etme imkanlarını taşımaktadır. Fakat bütün bunların altında yatan düşünce hep aynıdır. Eksik olan tam olana, bağımlı olan bağımsız olana, zamanla kayıtlı olan ezeli ve ebedî olana işaret etmektedir.⁴⁴ Kelamcılar da tıpkı bunun gibi hadis olan âlemin kadim olan yaratıcıya delalet ettiğini söylemişlerdir.⁴⁵ Yani şâhitten gâibe akıl yürüterek Allah ile insanın benzerliğine değil farklılığına hükmetmişlerdir.⁴⁶

Bu önbilgilerden sonra şimdi Kadı Abdulcebbar'ın kullandığı biçimiyle *el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib* metodunu incelemeye geçebiliriz.

3. Kadı Abdulcebbar'a Göre Duyular Dünyasına Dayanarak Duyu Ötesi Hakkında Akıl Yürütme Metodu (*el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib*)

Kadı Abdulcebbar, *el-Muhît bi't-Teklif* adlı eserinde bu metoda ait ayrı bir başlık ayırarak metodun kısımlarını ve hangi alanlarda geçerli olduğunu izah eder. Konuya geçmeden önce iki hususta uyarıda bulunur. Birincisi bu metod hakkında pek çok şey söylendiğini ve bu metodu ilgisiz konularda kullandıkları için çoğunun yanlışla düştüğünü söyler. Dikkat çektiği diğer bir husus da, bu metodun ancak duyular dünyasında (şehâdet) bilinmesi mümkün olmayan konularda uygulanması gerektiğidir.⁴⁷ O, bu metodu dört kısma ayırır. Bunları kısaca şu şekilde ifade edebiliriz:

1. Delâlette ortak olmalarından dolayı şâhid ile gâipte istidlâlde bulunmak. Burada şâhid ile gâibi aynı delil ile bilmek söz konusudur. Kadı Abdulcebbar, Tevhîd ve Allah'ın sıfatlarının çoğunun metodun bu kısmıyla bilindiğini söyler.

2. İllette ortak olmalarından dolayı şâhid ile gâipte istidlâlde bulunmak. Burada gerçekleşen aklî çıkarım, görünür dünyada zorunlu olarak bilinen bir hükmün illetini akıl yürüterek (istidlâl) tespit edip aynı illet gâipte mevcut olduğu takdirde aynı hükmü oraya da tatbik etmek şeklindedir. Metodun bu bölümü, âlemin yaratıcısını ispatta, çoğunlukla da adalet konusunda tatbik edilir.

3. Şâhitte zorunlu olarak bilinen bir vasfın delalet yoluyla gâipte de bulunduğunu tespit etmek, sonra da sıfatın gerektirdiği hükmü gâibe uygulamak. Allah'ın mürîd olduğunu bilmek için metodun bu kısmı uygulanır.

4. İllet veya illet konumundaki herhangi bir şey bulunmadığı halde, hükmün şâhitte bir durumla alakalı olması, sonra bu durumun gâipte daha açık bir şekilde bulunması yönüyle şâhid ile gâipte istidlâlde bulunmak. Metodun bu bölümü daha ziyade teklif konusunda uygulanır.⁴⁸

⁴⁴ A.E. Taylor, "Tabiattan Tanrıya" çev. Mehmet Aydın, ("Âlemden Allah'a" adlı eserin içinde) İstanbul 2001 s. 149.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.28; Bkz. İbn. Fûrek, Ebû Bekr, *Mücerredü Makâlâtî'l-Eşari*, Beyrut 1987, s.310

⁴⁶ Câbirî, *Arap-İslam Kültüründe Akıl Yapısı*, s.404.

⁴⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muhît bi't-Teklif*, Kahire, Kahire, 1965, s. 167.

⁴⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muhît bi't-Teklif*, s. 167-168; Krş. Câbirî, a.g.e., s. 208-209

Görüldüğü gibi bu metodun temel özelliği, duyular dünyası ile duyu ötesi alan arasında ortak bir illet veya vasıf tespit etmek yahut bir ilgi kurmak suretiyle duyu ötesi alan hakkında hüküm vermeye dayanmaktadır. Metodun tatbikinde görüleceği gibi bu ortak illet veya vasıf insan fiilleriyle Allah'ın fiilleri arasında bulunmaktadır.

3.1. Metodun Tatbiki

Görebildiğimiz kadar Kadı Abdulcebbar, el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib metodunu yaygın olarak kullanmaktadır. Ancak biz onu sadece tevhid ve adalet ilkeleri ile bunların kapsamına giren bazı konular açısından incelemeye çalışacağız.

3.1.1. Tevhid Konusunda (Allah'ın Varlığı ve Sıfatları)

Tevhid, Mutezilenin en temel ilkesidir. Kadı Abdulcebbar'ın ifadesiyle tevhid sahip olduğu sıfatlar ve bu sıfatların hükümleri açısından Allah Teâlâ'nın bir olduğunu bilmektir.⁴⁹ Aslında Allah'ın birliği konusunda bütün Müslümanlar birleşmektedir. Mutezilenin bu ilkeye özel bir önem atfetmesi, inkarcı ve düalist mezheplere, tecsim içerikli Yahudi ilâhiyatına, teslîsi savunan Hristiyan ilâhiyatına ayrıca Müşebbihe, Mücessime ve Haşviyye gibi fırkalara karşı Allah'ın varlığı ve birliğini savunma amacına dönüktür.⁵⁰

3.1.2. Allah'ın Varlığı Konusunda

Câhız ve Ebû Ali el-Üsvârî gibi Allah'ı bilmenin zorunlu olduğunu iddia eden bazı Mutezilî âlimlere karşılık, Kadı Abdulcebbar'ın düşünce sisteminde Allah'ı bilmek zorunlu değil, çabayla elde edilecek iktisâbî bir bilgidir. Ona göre Allah'ı bilmek ancak O'nun bilgisine ulaştıracak nazar ve tefekkür sayesinde gerçekleşir. Çünkü nazar ve tefekkür bizim bir fiilimizdir, bizim çabamızla oluşur. O halde nazar ve tefekkürümüzden doğan marifet de bizim fiilimiz olmalıdır. Oysa zorunlu bilgi bizim çabamız olmaksızın bizde oluşan bir bilgi türüdür.⁵¹ Şayet Allah'ı bilmek zorunlu olsaydı, diğer zorunlu bilgilerimiz gibi, sözgelimi gecenin karanlık, gündüzün aydınlık olduğu hakkındaki bilgimiz gibi bu konuda bütün akıl sahiplerinin ittifak etmeleri gerekirdi.⁵² Allah'ı zorunlu olarak ve müşahade ile bilemeyeceğimize göre, O'nu ancak nazar ve tefekkür ile bilebiliriz. Bu yüzden mükellefe vacip olan ilk şey Allah'ı bilmeye götüren nazar ve tefekkürdür.⁵³ Allah'ı bilme konusunda taklit caiz değildir.⁵⁴

Kadı Abdulcebbar Allah'ı bilmek için nazarın vacip olduğunu bu şekilde izah ettikten sonra, bu bilgiye ulaşmak için gerekli akıl yürütmenin (nazarın) hangi aşamalardan geçtiğinin bir dökümünü verir. Onun ifadelerinden

⁴⁹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn, (Resâilu'l-Adl ve't-Tevhid İçinde)* Kahire 1971, s.173

⁵⁰ Ahmed Mahmûd Subhî, *fî İlmi'l-Kelâm I (Mutezile)*, Beyrut 1985, s. 121

⁵¹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.52-53

⁵² Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.54

⁵³ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.39, 51

⁵⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muhtasar*, 170-171

anlaşıldığı kadar ilk aşama “âlemin bir yaratıcısının olduğunu” bilmek için âlem üzerinde düşünmektir. Ebul’-Huzeyl’e ait olduğunu söylediği ve kendisinin de onayladığı bu ilk aşamayı şöyle dile getirir: “Nazar mutlaka yapılması gerekli olduğuna göre, kişinin cisim ve benzeri nesneler (havadis) hakkında düşünmesi gerekir. O zaman bu nesneler için değişimin mümkün olduğunu görür ve onların sonradan olduklarını (muhtes) bilir. Daha sonra, onların hudûsu üzerinde düşünür. Böylece onları görünür dünyadaki bizim tasarruflarımıza kıyas etmek suretiyle, onların da bir muhdisi olduğunun bilgisine ulaşır. İşte bu, Ebu’l-Huzeyl’in yöntemine göre Allah’a ilişkin oluşan ilk bilgidir.”⁵⁵

Bu ifadeler aslında hudus delilini anlatmaktadır. Hudus delili kısaca şöyledir: Âlem hâdistir/Her hâdisin bir muhdisi vardır/ O halde âlemin de bir muhdisi vardır. “Âlem hâdistir” şeklindeki birinci önerme cevher ve araz teorisiyle ispat edilir. Birleşme ve dağılma, hareket ve sükun gibi geçici özelliklerinden (araz) yola çıkarak cevher ve cisimlerin dolayısıyla âlemin hâdis olduğu ispatlanmaya çalışılır.⁵⁶ Biz bunların ayrıntılarına girmek istemiyoruz. Zira Kadı Abdulcebbar’ın *el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib* metodunu uyguladığı yer “her hâdisin bir muhdisi vardır” şeklindeki hudus delilinin ikinci önermesidir. Ona göre cisimlerin bir muhdisinin bulunduğunu gösteren şey, şehâdet âlemindeki bizim tasarruflarımızdır. Zira tasarruflarımız bize bağlıdır, var olmak için bize ihtiyaç duyarlar. Çünkü bunlar normal şartlarda ancak bizim isteyip istememize yahut bizi onları yapmaya yönelten sâiklere bağlı olarak meydana gelirler. Tasarruflarımız şayet bize bağlı ve muhtaç olmasalardı onlara ilişkin böyle bir durumun olması gerekmezdi. Şu halde tasarruflarımız var olmaları (hudusları) için bize muhtaçtır. Hadis olma hususunda tasarruflarımızla müşterek olan her şeyin aynı şekilde bir muhdise ve faile ihtiyaç duyması hususunda onlarla müşterek olması icab eder. Cisimler de tıpkı bizim fiillerimiz gibi hâdis olduğuna göre onların da bir muhdise ve faile ihtiyaç duyması gerekir.⁵⁷

Netice olarak Kadı Abdulcebbar “âlemin bir yaratıcısı vardır” sonucuna ulaşmak için hudus delilinin ikinci öncülü olan “her hâdisin bir muhdisi vardır” önermesini *el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib* metoduyla ispatlamaya çalışmaktadır. Bu durumda ona göre, gâibte fail ve yaratıcının varlığını ispat etmek için şahitte insan fiillerinin faile ihtiyaç duyduğunun bilgisine sahip olmak gerekir. Bu sebeple o, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı iddiasını kabul ettiğimiz takdirde Allah’ın varlığını ve sıfatlarını ispat edemeyeceğimizi söyler. Çünkü biz şehadet âlemindeki bilgilerimize istinaden fiilin bir faile ve bazı sıfatlara sahip olduğunu, bu bilgiye dayanarak da âlemin yaratıcının Allah olduğunu ve bazı sıfatlara sahip olduğunu söylüyoruz.⁵⁸

Özetle Kadı Abdulcebbar’a göre, âlemin yaratıcının bulunduğunu gösteren delil, duyular dünyasında insan fiilleridir. İnsan fiilleri, var olmak için

⁵⁵ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.65.

⁵⁶ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.92-95.

⁵⁷ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 94, 118; *el-Muhtasar*, s.178.

⁵⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, VIII, Kahire 1963, 223.

bir faile ve yaratıcıya ihtiyaç duymaktadır. Âlem sonradan olan bir fiil olduğuna göre onun da bir yaratıcısının bulunması gerekir. Kadı Abdulcebbar'a göre, cisimlerin yaratıcısı bizzat kendileri olamaz. Gücünü aştığı için bunların yaratıcısı insan da değildir. O halde âlemi yaratan varlığın cisimlerden ve insandan farklı olması gerekir ki o da Allah'tır.⁵⁹

3.1.3. Allah'ın Sıfatları Konusunda

Kadı Abdulcebbar sıfatları genel olarak zorunlu, imkansız ve mümkün diyebileceğimiz bir tarzda üçe ayırır. Bunlardan birinciler Allah için daima vacip zâtî sıfatlar, ikinciler daima imkansız olan selbî sıfatlar, üçüncüler ise her zaman bulunması gerekmeyen fiilî sıfatlardır.⁶⁰ Kadı Abdulcebbar'ın Allah'ın zâtî sıfatlarından "kâdir, âlim ve hay" olma ile fiilî sıfatlarından "mürîd" olma sıfatlarını ispatlarken el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib metodunu kullandığını görmek mümkündür. Ona göre Allah'ın zâtî sıfatlarından "kâdir olma" sıfatı, bilinmesi gereken ilk sıfattır. Çünkü onun dışındaki sıfatların ispatı ona bağlıdır. O bu konudaki iki öncülü şöyle ifade eder: Allah Teâlâ'dan fiilin meydana gelmesi mümkündür./ Fiilin meydana gelme imkanı O'nun kâdir olduğuna delâlet eder.⁶¹

Kadı Abdulcebbar, yalnızca fiilin Allah'tan meydana gelmesi mümkün saymaz., âlemi yaratmakla fiilin O'ndan vuku bulduğunu söyler. Daha önce âlemin yaratıcısının Allah olduğu yönündeki delili gördüğümüz için birinci öncülün izahına tekrar girmiyoruz. Kadı Abdulcebbar, ikinci öncülü *el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib* metodu ile temellendirmeye çalışır. Ona göre biz, görünür dünya da (şâhid) genel olarak iki insan görürüz. Birincisi bizim gibi eylemde bulunması mümkün olan, diğeri ise yatalak hasta gibi eylemde bulunma imkanı olmayan insan. Şimdi eylemde bulunabilen kimse bir şekilde diğerinden farklıdır. Bu ise bütüne dönen bir sıfattır ki o da onun kadir olduğudur. İşte bu hüküm Allah Teâlâ hakkında da mevcuttur. O halde onun da kâdir olması gerekir. Zira delillerin yöntemi şâhid ve gâib de değişmez.⁶² Kısaca görünür dünyada eylemde bulunabilen insanın kâdir olması gerektiğine göre, âlemi yaratan Allah'ın da kâdir olması gerekir.

Kadı Abdulcebbar zâtî sıfatlardan âlim olmayı da aynı şekilde *el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib* metoduyla ispat etmeye çalışır. Onun bu konuda iki öncülü şöyledir: Allah Teâlâ'dan muhkem yani sağlam, düzenli ve tertipli fiillerin meydana gelmesi mümkündür./ Muhkem fiillerin meydana gelme imkanı O'nun âlim olmasına delâlet eder.⁶³

Kadı Abdulcebbar birinci öncülü ispat etmek için kainatta ki düzenden hareket eder. Ona göre, Allah Teâlâ insanı hayretler uyandıracak şekilde

⁵⁹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.119-122.

⁶⁰ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 127; Ayrıca bkz. İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, s.245-262.

⁶¹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.151; *el-Muhtasar*, s.180.

⁶² Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.151-152

⁶³ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.156

muhkem yaratmıştır.⁶⁴ Yine canlıları bu şekilde yaratması, yıldızları döndürmesi, birini diğerinin üzerine yerleştirmesi, rüzgarları emri altına alması, yazı ve kış takdir etmesi, O'nun fiillerinin çok muhkem olduğunu gösterir.⁶⁵ Şu halde Allah'tan, muhkem, yani sağlam, düzenli ve tertipli fiiller meydana gelmiştir.

Kadı Abdulcebbar, ikinci öncülü yine *el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib* metoduyla temellendirir. Ona göre, görünür dünyada (şâhid) biri katib diğeri ümmî iki kişi düşünüldüğünde bunlardan birinden (yazma) fiilin meydana gelmesi mümkün iken diğeri için mümkün değildir. Birincisi bir durumda öbüründen farklıdır. Bu durum ise birinci kişinin geneline râcî olan bir sığata işaret eder ki bu da onun âlim olmasıdır. Şu halde kendisinden muhkem ve düzenli fiilin meydana gelmesi mümkün olan birinci kişinin alim olması gerekir. Bu durum görünür dünyada geçerli olduğu gibi, aynı şekilde gâib için de geçerlidir. Çünkü delillerin yöntemi şâhid ve gâib de değişmez.⁶⁶ Kısaca görünür dünyada kendisinden muhkem, düzenli ve tertipli fiillerin meydana geldiği kişiyi âlim olarak nitelendiririz. Allah Teâlâ'dan da bu tür fiiller meydana geldiğine göre O'nu da âlim olarak nitelendirmemiz gerekir.

Kadı Abdulcebbar Allah'ın zâtî sıfatlarından olan “diri olma” sıfatını da yine *el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib* metoduyla izah eder. Bu konudaki öncülleri şöyledir: Allah Teâlâ âlim ve kâdirdir/ Âlim ve kâdir olan ancak diri olabilir.⁶⁷

Birinci öncül yani Allah'ın kâdir ve âlim olması daha önce izah edildiği için ona girmiyoruz. İkincisine gelince Kadı Abdulcebbar burada yine *el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib* metodunu kullanır. Ona göre biz, görünür dünyada bu bakımdan iki varlık (zat) gözlemleriz. Birincisi insan gibi bilmesi ve güç yetirmesi mümkün bir varlık, diğeri ise cansızlar gibi bilmesi ve güç yetirmesi mümkün olmayan varlık. Birincisi ikincisinden bir durumda farklıdır. Bu durum ise, onun bütününe râcî olan bir sıfattan başka bir şey değildir ki, bu sıfat da onun diri olmasıdır. Bu husus görünür dünyada geçerli olduğuna göre aynı şekilde gâipte de geçerli olması gerekir. Çünkü delalet yöntemleri şâhid ile gâipte farklılık arzetmez.⁶⁸

Kısaca özetlersek, görünür dünyada insanın kâdir olmasının delili onun eylemde bulunması, âlim olmasının delili ondan düzenli ve sağlam fiillerin meydana gelmesi, canlı olmasının delili ise onun âlim ve kâdir olmasıdır. Aynı delili kullandığımızda, Allah'ın fiilleri de O'nun âlim, kâdir ve diri olduğunu gösterir.

Dikkat edilirse bu sıfatların ispatında referans noktası insan ve fiilleridir. Bunun için bu metodla teşbihe veya tecsime düşme endişesi daima yaşanmaktadır. Kadı Abdulcebbar'ın insanın kâdir, âlim ve hay olduğunu izah ederken bunları “insanın geneline râcî olan sıfatlar” şeklinde tanımlaması

⁶⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muhtasar*, s.180.

⁶⁵ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.156-157; *el-Muhtasar*, s.180

⁶⁶ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.156-157

⁶⁷ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.1161; *el-Muhtasar*, s.180

⁶⁸ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.161

bundan dolayıdır. Çünkü ayrıntıya girildiğinde insanın ilimden doyalı âlim, kudretten dolayı kâdir, hayattan dolayı hay olduğunu, hatta bunların sonuçta bir bedene (bünye) ihtiyaç duyduğunu söylememiz gerekecektir. Şâhitteki insan için geçerli olan bu hususları gâipteki Allah için de söylediğimizde teşbih ve kadimleri çoğaltma gibi problemler doğacaktır. Bu ise Mutezilenin tenzih anlayışına ters düşecektir.

Kadı Abdulcebbar Allah'ın fiilî sıfatlarından irade sıfatını da bu metotla ispatlamaya çalışır. O burada metodun üçüncü kısmını devreye koyar. Ona göre şahadet âleminde insanın irade sahibi olduğu zorunlu olarak bilinen bir şeydir. Keza insandan sadır olan hitap ve haberlerin onun irade etme sıfatıyla ilgisi açıktır. Mesela haberin haber olması, ancak haber veren kimsenin onu haber vermeyi irade etmesiyle haber haline gelir. Aynı şekilde hitabın hitap olması ancak konuşanın muhatap için onu hitap olarak ihdas etmeyi dilemesiyle mümkündür. Aynı söz, emir, teklif, sevap, ıkâb, övgü ve yergi için de geçerlidir. Bütün bunlar Allah'tan meydana geldiğine göre O'nun da mürîd olması gerekir.⁶⁹

Özetle görünür dünyada insandan haber, hitap vb. şeylerin meydana gelmesi onun bunları irade etmesine bağlıdır. Allah Teâlâ'dan da emir, haber ve hitap vakî olduğuna göre O'nun da bunları dilemiş olması gerekir. Bu da O'nun mürîd olduğunu gösterir.

Allah'ın sıfatlarına ilişkin bu kadar örnek ile yetinelim. Buraya kadarki kısmında Ehl-i Sünnet de aynı metodu kullanır. Ancak Kadı Abdulcebbar şâhid ile gâibin delâlette müşterek olması yönündeki metodun birinci kısmını kullanırken, Ehl-i Sünnet şâhid ile gâib arasındaki illette müşareketi ifade eden metodun ikinci kısmını kullanır. Dolayısıyla şâhitte insanın âlim, kadir ve diri olmasının illeti ilim, kudret ve hayat olduğu için Allah'ın da ilim ile âlim kudret ile kâdir hayat ile hay (diri) olduğunu söylerler.⁷⁰

Buradan da anlaşılacağı üzere *el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib* metodunun farklı kısımlardan oluşması her iki ekolün kendi esaslarına göre bunlardan birini istediği alana uygulamasına dolayısıyla farklı hükümler çıkarmalarına sebep olmuştur.⁷¹ Bu ise bize delillerin salt bilgiye ulaşma kaygısıyla değil önceden kabullenilen mezhebî ilkelerin doğrulanması yönünde tertip edildiğini göstermektedir. Anacak bu durum kanaatimizce bu metodun değerini tümenden göz ardı etmemizi gerektirmez. Bu sorunu daha ziyade mezheplerin kendi iç tutarlılıkları açısından ele almak gerekir. Aynı durumun adalet meselesinde de geçerli olduğunu görmek mümkündür. Zira kendi prensiplerine uymadığı için Eşarîler adalet konusunda *el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib* metoduna itibar etmezlerken Mutezile bu metodu da oldukça yaygın bir şekilde kullanmaktadır.

⁶⁹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, Kahire 1962, s.104-105

⁷⁰ Maturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.45-46; Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tabsiratü'l-Edille*, Ankara 1993, c. I, 246-247, 261

⁷¹ Metin Özdemir, *Kelâmî İstidlâlin Problematigi*, (Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu) Bursa 2003, s. 167

3.2. Adalet Konusunda

Adalet, tevhid'in ardından Mutezilenin en önemli ikinci ilkesidir. Zira onlara göre bu ilke, tevhidin dışındaki diğer ilkeleri de içine alan, din ve teklifin geçerli olmasının dayanağını teşkil eden bir ilkedir. Bu ilkenin kapsamına birçok konu dahildir.⁷² Bu yüzden Kâdî Abdulcebbar *usul-i hamsenin* ekseriyetinin adâlet prensibine dahil ilimler olduğunu söyler. Ona göre, *usul-ü hamsede* zikredilen adâlet ilmi; Allah'ı bütün kötülüklerden tenzih etmek ve O'nun fiillerinin ancak doğru (savâb) ve hikmetli olduğunu bilmektir.⁷³ "Allah, âdil ve hakîmdir" dediğimizde, O'nun kötü olanı irâde etmeyeceği ve yapmayacağını, kendisine vâcip olanı terk etmeyeceğini ve bütün fiillerinin iyi olduğunu kast ederiz.⁷⁴

Kadı Abdulcebbar'a göre vahyin doğruluğunu bilmek için önce Allah'ın âdil olup asla kötülük yapmayacağını O'nun bütün fiillerinin iyi olduğunu bilmek gerekir.⁷⁵ Dolayısıyla adalet ilkesi dinin temel kaynağı olan Kur'anın güvenilirliği açısından çok önemlidir. Kadı Abdulcebbar adalet ilkesini temellendirmek için yine *el istidlâl bi's-şâhid alel-gâib* metoduna başvurur. Bu konudaki öncüllerini şu şekilde sıralayabiliriz.

Allah kötü olanın kötülüğünü bilmektedir. Kötüyü yapmaya muhtaç olmadığı gibi muhtaç olmadığını da bilmektedir./ Bu niteliklere sahip birisi asla kötü olanı seçmez./ O halde Allah da kötü olanı seçmez.⁷⁶

Kadı Abdulcebbar, bunlardan birinci öncülü, Allah'ın lizâtihi âlim ve ganî oluşu ile izah etmektedir. Bu izaha göre, Allah kötü olanın kötülüğünü bilmektedir. Çünkü O, zâtı ile (lizâtihi) âlimdir. Zâtı ile âlim olanın, mâlûmâtın bilinmesi mümkün olan bütün yönlerini, dolayısıyla kötü olanı ve niçin kötü olduğunu da bilmesi gerekir.⁷⁷ Aynı şekilde Allah hiçbir şeye muhtaç olmadığı için kötülük yapmaya da muhtaç değildir. Kâdî Abdulcebbar'a göre ihtiyaç duymak, fayda elde etmek ve zararı defetmeye bağlıdır. Bu ikisi ise haz ve acı duymaya dayanır. Haz ve acı duymak da arzu ve nefrete bağlıdır. Arzu ve nefret Allah için muhal olduğuna göre O'nun fayda elde, etmeye ve zararı defetmeye ihtiyaç duyması da muhaldir.⁷⁸ Ona göre bütün bu sayılan hususlar cismîn özellikleridir, noksanlık anlamı barındırır. Öyleyse Allah'ı, noksanlık gerektirecek bu şeylerden tenzih etmek gerekir. O hiçbir şeye muhtaç olmadığına göre kötü olanı yapmaya da muhtaç değildir. Ayrıca Allah zâtı ile âlim olduğundan her şeyi bildiği gibi, kötü olanı yapmaya muhtaç olmadığını da bilir.⁷⁹

⁷² Bkz. Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.132-133

⁷³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, VI/I, 51; *el-Muhtasar*, s.202.

⁷⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.301; *el-Muhtasar*, s.202.

⁷⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIV, Kahire 1965, 151.

⁷⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.302; *el-Muğni*, VI/I, 177; *el-Muhit bi't-Teklif*, 254-257; *el-Muhtasar*, s. 205.

⁷⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.302; *el-Muğni*, VI/I, 177; *el-Muhtasar*, s.205

⁷⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhit bi't-Teklif*, s.214-215; *el-Muhtasar*, s.205-206

⁷⁹ Kâdî Abdulcebbar *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.302; *el-Muğni*, VI/I, 177

Kadı Abdulcebbar ikinci öncülü *el-istidlâl bi's-şâhid alel-gâib* metodu ile ispat etmeye çalışır. Buna göre biz, biliriz ki görünür dünyada (şehadet) insan kötü olanın kötülüğünü bildiği, ona muhtaç olmadığı ve muhtaç olmadığını da bildiği zaman kesinlikle kötü olanı tercih etmez. İnsanın kötü olanı tercih etmemesinin sebebi o şeyin kötülüğünü ve ona muhtaç olmadığını bilmesidir. Sözelimi insan şâyet yalan söylemenin kötü olduğunu biliyorsa, yalan söylemeye muhtaç değilse, muhtaç olmadığını da biliyorsa kesinlikle onu tercih etmez. İşte aynı illet Allah hakkında da geçerlidir. O halde Allah da kötü olanı tercih etmez. Zira delillerin yöntemi şâhid ve gâipte farklılık arz etmez.⁸⁰

Kadı Abdulcebbar adalet ilkesinin kapsamına giren pek çok konuyu yine *el istidlâl bi's-şâhid alel-gâib* metoduyla temellendirmeye çalışır. Meselâ o, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı iddiasını geçersiz kılmak için bu metodu kullanır. Ona göre, görünür dünyada insan bilerek kötülük yaptığı zaman kınanır. İçinde kötülüklerin de bulunduğu insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını söylersek Allah'ın da kınanması gerektiği sonucu çıkar.⁸¹ Yine yasaklamasına rağmen Allah'ın kötülükleri dilemesi caiz olamaz. Çünkü görünür dünyada insan bu şekilde yapsa kendisiyle alay edilir. Bu bizler arasında dahi caiz olmadığına göre, hikmetlilerin en hikmetlisi ve adaletlilerin en adaletlisi olan Allah için öncelikle caiz olmaz.⁸²

Kadı Abdulcebbar teklifle ilgili konuları da büyük oranda bu metotla temellendirir. Biz sadece bunlardan çokça tartışılan birine değineceğiz ki, o da Allah'ın, iman etmeyeceğini bildiği kimseyi teklif etmesi meselesidir. İbn Ravendî bu konuda Mutezileyi suçlar. O, Mutezilenin aksine itaat etmeyeceğini bildiği kimseye itaati emreden birinin hikmetli olamayacağını söyler.⁸³ Kadı Abdulcebbar böyle bir kimsenin teklif edilmesin iyi olduğunu yine şehadet alemindeki örneklerden hareketle göstermeye çalışır. Ona göre, boğulmakta olan ya da kendisini açlıkla ölüme mahkum eden iki kişi düşünelim. Bir de ölmek üzere olan bu kişileri kurtarmak için ip sallayan veya yemek veren diğer bir kişi düşünelim. Kabul etmeyip ölümü tercih etseler bile onların hayatlarını kurtarmak için çabalayan bu kişi iyilik yapmış olmaktan çıkmaz. Hatta bunu kabul etmeyeceklerini bilse dahi yine de onlara nimet vermiş sayılır. İşte Kadı Abdulcebbar'a göre insanın, kendi iradesini kullanarak Allah Teâlâ'nın iyilik yapmak için vermiş olduğu imkanları kötülük için kullanmış olması, bu imkanın verilmesinin kötü olduğunu göstermez. Bu sebeple insan, sorumluluğunu kötüye kullansa bile, mukafatlandırmak için Allah'ın onu sorumlu tutması, kötülük değil iyiliktir.⁸⁴

Kadı Abdulcebbar, kullarını sorumlu tuttuktan sonra şariat ve peygamber göndermek gibi lütuflarda bulunmasının Allah'a vâcip olduğunu *el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib* metoduyla temellendirir. Ona göre lütuf; kişinin

⁸⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.303; *el-Muğnî*, VII, 185

⁸¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 196

⁸² Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.463

⁸³ Hayyat, Ebu'l-Huseyn, *Kitâbu'l-İntisâr*, Beyrut 1957, s.12

⁸⁴ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.512-513

Tanrı Hakkında Konuşmanın Kelâmî Bir Metodu Olarak *el-istidlâl bi'ş-şâhid*
ale'l-gâib (Kadı Abdulcebbar Örneği)

vacibi tercih ettiği ve kötü olandan kaçındığı yahut sayesinde iyiyi seçmeye kötüyü terk etmeye daha fazla yaklaştığı şeydir.⁸⁵ Kadı Abdulcebbar lütfun Allah'a vacip olduğunu şehâdet âleminde şöyle bir örnekle izah eder: Hazırladığı bir yemeğe arkadaşlarından birini davet etmek isteyen birisi onun bu daveti ancak hatırlı birisini gönderdiği takdirde icabet edeceğini bilirse, onu göndermesi vaciptir. Göndermediği takdirde maksadına ters düşmüş olur. Kadıya göre, Allah'ın insanı sorumlu tutmasındaki gayesi insanları ödüllendirmektir. O buradan hareketle Allah'ın bu maksada uygun olarak insanın bu ödüllendirmeyi hak etmesini yani iyiliği yapıp kötülükten kaçınmasını sağlayacak lütuflarda bulunmasının vacip olduğunu belirtmekte aksi halde insanı sorumlu tutmadaki maksadına ters düşeceğini söylemektedir.⁸⁶

Aslında Kadı Abdulcebbar'ın adalet konusundaki bu yaklaşımları onun hüsn ve kubh anlayışına dayanmaktadır. Ona göre, ne vahiy ne de akıl şeylerin iyiliğini ve kötülüğünü tayin eder. Onlar yalnızca şeylerde var olan iyiliği ve kötülüğü keşfederler.⁸⁷ Fiillerin iyi veya kötü olmasını gerektiren kendilerine has yönleri (el-vech) vardır. Bu yönler hükümü gerektirici illetler (el-illetü'l-mûcibe) gibidir.⁸⁸ İletler hüküm ifade etmede yapana göre farklılık arz etmez.⁸⁹ Bir şeyin iyi, kötü ve vâcip olmasını gerektiren sebepler (el-vech) var ise, onun gerektirdiği hükümler Allah'ın fiilleri de dahil bütün failerin fiilleri için geçerlidir.⁹⁰

Görüldüğü gibi Kadı Abdulcebbar objektif bir değer anlayışına sahiptir. O, bu değer anlayışı sayesinde Allah'ın ahlâkî niteliği hakkında konuşmaya, hatta insan fiilleri gibi O'nun fiillerini de ihsan vacip gibi ahlâkî kavramlarla nitelendirmeye imkan bulmuştur.⁹¹ Eşarîler ise buna şiddetle karşı çıkmıştır. Eşarîlere göre, ahlâk yasaları değerli oluşlarını bütünüyle Allah'a borçludurlar.⁹² Değerleri belirleyen ve keşfeden Allah'ın emir ve yasaklarıdır.⁹³

Tanrı'nın ahlâkî niteliği üzerinde konuşurken ister istemez insanların üzerinde uzlaştığı temel ahlâkî kavramları kullanırız. Yani insanın ahlâkî tecrübesini esas alırız. Tanrı da bize hitap ederken, sözelimi zülüm ve yalanın kötü, adalet ve ihsanın iyi olduğunu söylerken bizde karşılığı olan ahlâkî kavramları kullanır. Bu yüzden Tanrı ile insan arasında cereyan eden ahlâkî ilişkinin bir anlamı olacaksa belli bir oranda ahlâkî değerlerin otonomluğa sahip olması gerekir.

⁸⁵ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.519

⁸⁶ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.521

⁸⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, VI/I, 65

⁸⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, VI/I, 122

⁸⁹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.311

⁹⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni* VI/I, 59

⁹¹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIV, 53

⁹² Ray Billigton, *Felsefeyi Yaşamak*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul 1997, s.68

⁹³ İcî, *el-Mevâkıf* s.323; Taftazânî, *Şerhul-Makâsıd*, Beyrut 1989, III, 283; Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik, *Kitâbu'l-İrşâd*, Beyrut 1992, s. 228; Râzî, Fahrüddin, *Kitâbu'l-Muhassal*, Kâhire 1991, s.481

4. Metodun Bilgisel İçeriği ve Genel Değerlendirme

Buraya kadarki izahlardan anlaşılacağı gibi *el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib* metodu tabiat ve insan hakkındaki bilgilerimizden hareketle Allah'ın varlığı ve sıfatları veya O'nun ahlâkî niteliğine ilişkin bir takım hükümlere varmaktan ibarettir. Bu hükümleri çıkarırken yapılan işlem akıl yürütme, kelamcıların deyimiyle nazar ve istidlâldir.

Genel olarak kelamcılara göre her akıl yürütme mutlaka bilgiye götüren bir işlem değildir. Bu yüzden onlar akıl yürütmeyi doğru ve yanlış (sahih ve fâsid) olmak üzere ikiye ayırmışlardır.⁹⁴ Kadı Abdulcebbar'a göre de aynı şekilde nazar (akıl yürütme) sahih olan ve olmayan biçiminde ikiye ayrılır. Bilgiyi doğurmayan nazar doğru bir nazar değildir. Delilsiz ve delili bilinmeden yapılan nazar bilgiyi doğurmaz.⁹⁵ Ona göre akıl yürütmenin bilgiyi doğurması için akıl yürütenin akıl yürüttüğü şeyin delilini bilmesi şarttır.⁹⁶ Keza ona göre, "akıl yürütme-bilgi" ilişkisi tevliid ileldir.⁹⁷ Yani doğru akıl yürütmenin mutlaka bilgiyi doğurması gerekir.⁹⁸

Kadı Abdulcebbar'a göre, hem doğru akıl yürütmenin hem de bundan doğan bilginin doğruluğunun temel kriteri nefsin sükunete ermesidir. Çünkü kişi bildiği şeye karşı nefsinin sükun bulduğunu kendi durumundan anladığı ve bu durumun bilgiye bağlı bir şey olduğunu bildiği takdirde, bildiği şeyin bir bilgi olduğunu ve bu bilgiyi doğuran akıl yürütmenin doğru olduğunu da bilir.⁹⁹ Ona göre, doğru bilgi demek, bilen kişinin bu bilgiyle birlikte bildiği şeye karşı nefsinin sükuna ermesi demektir. Çünkü, böyle bir kimsenin bildiği şeyden şüphe duyması mümkün değildir.¹⁰⁰

Kadı Abdulcebbar, duyu ve akıl yürütmekle elde edilen bilgileri de karşılaştırır. Ona göre, bilgi açısından her ikisi de aynı mesabededir. Aralarındaki fark, duyu ile elde edilen bilgiyi kişinin nefsinden uzaklaştıramaması, oysa akıl yürütmeden doğan bilginin böyle olmamasıdır. Bir başka fark da duyu ile elde edilen bilginin diğerinden daha açık olmasıdır. Sonuncu fark ise, birincisinin direk (mübteda) diğerinin dolaydı (mütevellid) olarak meydana gelmesidir. Kadı Abdulcebbar'a göre buna rağmen her ikisi de nefsi mutmain kılacak cinsten bir bilgi olmaları açısından müsterektir.¹⁰¹

Bütün bu ifadelerden anlaşıldığı gibi Kadı Abdulcebbar'a göre akıl yürütmede en önemli unsur delilin ve delâlet yönünün bilinmesidir. Bu bilindiği takdirde akıl yürütmeden zan, şüphe ve tereddüt değil kesinlikle bilgi doğar. Bu akıl yürütmeden doğan şeyin bilgi olduğunun göstergesi ise insanın kalbini mutmain kılması, onu şüphe ve tereddütten kurtarmasıdır.

⁹⁴ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s.28; Taftazânî, *Şerhul-Makâsîd*, I, 234 vd.

⁹⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 69

⁹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 101

⁹⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 77

⁹⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 69

⁹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 69-70

¹⁰⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 36.

¹⁰¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 57.

Tanrı Hakkında Konuşmanın Kelâmî Bir Metodu Olarak *el-istidlâl bi's-şâhid*
ale'l-gâib (Kadı Abdulcebbar Örneği)

Kanaatimizce “kalbi mutmain kılma” kriteri açısından bakıldığında akıl yürütmeden doğan bu bilginin ilk etapta sübjektif olması gerekir. Zira kalbinin mutmain olduğunu bilmek öncelikle şahsî bir durumdur. Ancak öyle anlaşıyor ki doğru akıl yürütmeyi gerçekleştirdiği zaman bütün kişiler aynı durumu yaşayabilir. Bu açıdan bakıldığında ise akıl yürütmekle elde edilen bilgi objektif bir karakter kazanabilir. Ancak burada Kadı Abdulcebbar’ın duyularla elde edilen bilginin daha açık olduğunu söylemesine rağmen kalbi mutmain kılma açısından akıl yürütmeden doğan bilgiyle aynı derecede olduğunu söylemesi tutarlı gözüküyor. Zira daha açık bilginin kalbi daha fazla mutmain kılması gerekir.

Buna karşılık, Allah’ın varlığı ve sıfatlarını temellendirirken yapılan akıl yürütmedeki öncüller, insan fiilleri ve tabiat hakkındaki tecrübi bilgilere dayandığı için bu akıl yürütmeye elde edilen hükümlerin belli bir bilgisel muhtevaya sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bizler birer fail olarak eylemlerimizi ve onlardaki kastımızı biliriz. Şayet kainat da bütünü itibarıyla düzenli, amaçlı ve kasıtlı bir eylem ise onun da bir faili olduğunu biliriz. “Eğer biz Allah’ın fiillerine erişebiliyorsak, O’nun kastettiklerine de erişebiliriz; O’nun ne kasteddiğini bilerek de O’nu biliriz.”¹⁰² Bu anlamda tabiat, içinde yaşadığı canlıların özellikle de insanın yaşamasına uygun bir nizam taşımaktadır. Bu nizamın kendiliğinden veya tesadüfen meydana gelmesi aklen imkansızdır. Zira madde cansız, şuursuz, bilgisiz ve iradesizdir, maddeler birbirleriyle anlaşarak kendiliğinden bir araya gelip bir düzen oluşturamazlar.¹⁰³ O halde kainatın âlim ve şuurlu; bilgi, irade ve kudret sahibi bir yaratıcısı vardır. O da Allah’tır. Kur’ân-ı Kerim bu hükmü vermesi için insan aklını kainattaki delillere yöneltir:

“Bu insanlar, devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yerin nasıl yayıldığına bir bakmazlar mı?”¹⁰⁴

“Göklerde ve yerde inanacaklar için âyetler vardır. Sizin yaratılışınızda, üretilip yayıldığı her bir canlıda inanacak kimseler için deliller mevcuttur. Gece ile gündüzün bir biri ardından gelmesinde, Allah’ın, rızık vermek için gökten yağmur indirip, yeri onunla ölümden sonra diriltmesinde, rüzgarları yönetmesinde akledip düşünen kimseler için deliller vardır.”¹⁰⁵

Kainattaki bu deliller üzerinde düşündüğümüz zaman Allah’ın varlığını ve sıfatlarını kavrayabilir, bilebiliriz. Dolayısıyla bu bilgilere dayanarak Allah’ın varlığı ve sıfatları hakkındaki konuşmalarımızı bilgisel içerikli ve anlamlı sayabiliriz. Ancak buradan itibaren iş Allah’ın zatı ve sıfatlarının mahiyeti yani onların ezeli mi hadis mi, Allah’ın zatının aynısı mı yoksa ondan ayrı mı oldukları noktasına gelindiğinde tam bir açıklıkla bunları kavramamız zor görünüyor.

Bu zorluk tabi ki sınırlı ve sonlu bir varlık oluşumuzdan kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte Tanrı’nın ve sıfatlarının mutlak ve

¹⁰² Robert H. King, *Tanrının Anlamı*, çev. Temel Yeşilyurt, İstanbul 2001, s.94

¹⁰³ Bağceci, *Allah’ı Bilmek*, s.36-39

¹⁰⁴ 88. Gâşiye /17-20

¹⁰⁵ 45. Câsiye /3-5

mükemmel oluşunu az da olsa kavrayabiliriz. İnsan mükemmel olmadığı halde mükemmelliği az çok tasavvur edebilmektedir.¹⁰⁶ Sözelimi insan bir konuda kendisinden daha iyi bilenlerin bulunduğu farkında olur. Bu farkında oluş her şeyi eksiksiz bilen bir varlık fikrine kadar ulaşabilir. Nitekim “Allah her şeye kâdirdir; evvel ve âhirdir, zâhir ve bâtındır, her şeyi bilendir.”¹⁰⁷ “Allah hüküm verenlerin en hâkimidir.”¹⁰⁸ “yaratana en güzeldir”¹⁰⁹ gibi Kur’ânî ifadeler Allah’ın ve sıfatlarının mükemmelliğine göndermede bulunur. Bütün bunlar Tanrı’nın ve sıfatlarının ezeli oluşu hakkındaki ifadelere az çok bir anlam vermektedir. O halde Mantıkçı pozitivistlerin “Tanrı hakkında kullanılan yüklemelerin anlamı yoktur” demeleri uygun değildir.¹¹⁰

İfadelerin anlamları üzerinde anlaşma olmadan hiçbir doğrudan bahsedilemeyeceğini söyleyen Wilson, metafizik ve etikte doğruya ulaşmanın tek çıkar yolu olarak da yine anlaşmayı esas alır.¹¹¹ Ona göre, nasıl ki duyu izlenimlerimiz ampirik ifadeler için bir doğrulama yapısı oluşturmamıza olanak sağlıyor ve ortak tecrübelerimiz ve isteklerimiz bize değer ifadelerinin doğrulanmasında uzlaşma imkanını veriyorsa, metafiziksel ifadelerin doğrulanmasında da bir temel olarak kullanabileceğimiz duâ ve ibadet gibi özel türden tecrübeleri keşfetmek veya fark etmek de mümkündür.¹¹²

Teolojik ifadelerin dinî tecrübeyle doğrulanmasını öneren bu gibi tezler kanaatimizce tek başına yeterli olmayabilir. Çünkü bir müslüman kadar diğer din mensupları da bu türden tecrübeler yaşayabilir. Bu durumda “her kesin kendi inanç sistemini kendi tecrübe formları üzerine kurma hakkı vardır.”¹¹³ Böyle bir neticeye vardığımızda ise doğru ve yanlış inanç diye bir ayırım yapma imkanımız kalmayacağı gibi herkesin inancını doğru saymamız gerekir. Bu ise kendi inancımızdan emin olmadığımız anlamına gelir. Bunun yerine dinî tecrübenin, bilgiyle temellendirilmiş doğru inancın duygusal boyutta yaşanması ve bu inancın içselleştirilmesi gibi bir işleve sahip olabileceğini söylememiz kanaatimizce daha doğru olur.

Buna karşılık yukarıda anlam ve doğruluk için getirilen “uzlaşma” kriterini kısmen bizim incelediğimiz metotla elde edilen hükümlere de uygulayabiliriz. Çünkü her fiilin bir faili olduğu, düzenli fiillerin failinin bilgi, irade ve kudrete sahip olduğu hakkındaki bilgimiz tecrübî bir bilgi olup üzerinde uzlaşma vardır. Buna dayanarak, “âlem muhkem bir fiil olduğuna göre onun âlim, kâdir ve mürid olan bir faili vardır” şeklindeki aklî bir çıkarım üzerinde

¹⁰⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, s.126

¹⁰⁷ 57.Hadîd /2-3

¹⁰⁸ 95.Tîn /8

¹⁰⁹ 23. Mü’minûn/14

¹¹⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, s.126

¹¹¹ John Wilson, *Din Anlam ve Doğruluk*, çev. İbrahim Emiroğlu-Abdullatif Tüzer. Ankara 2000, s.94.

¹¹² Wilson, a.g.e., s.104.

¹¹³ John Hick, *Dinî İnancın Rasyonelliği*, çev. Temel Yeşilyurt (Dini Bilginin İmkânı İçinde, İstanbul 2003) s. 211

Tanrı Hakkında Konuşmanın Kelâmî Bir Metodu Olarak *el-istidlâl bi'ş-şâhid ale'l-gâib* (Kadı Abdulcebbar Örneği)

uzlaşılması da gayet mümkündür. O halde bu akli çıkarımları ve ifadeleri bilgisel içerikten yoksun ve anlamsız sayamayız.

Dolayısıyla Tanrı'nın bilinemez yahut teolojik ifadelerin bilgisel içerikten yoksun olduklarını bu yüzden de Tanrı hakkında konuşulamaz olduğunu söylemek doğru olmaz. Zira şayet Tanrı hakkında herhangi bir şey bilmemiz mümkün olmasaydı O'nun hakkında konuşma imkanımız da kalmazdı.¹¹⁴ Bu noktada "onların hiçbirinin ilmi O'nu kuşatamaz"¹¹⁵ âyetinden Tanrı hakkında hiçbir bilgiye sahip olamayacağımızı değil, bilgimizin, bütün mahiyetiyle onu bilemeye yetmeyeceğini anlamak gerekir. Çünkü, eğer Tanrı tamamen bilinemez ve kavranamaz olsaydı O'nun insana hitap etmesi isim ve sıfatlarıyla kendisini bize tanıtmaz da makul olmazdı.

Ancak Tanrı hakkındaki bilgimiz deneysel olgular hakkındaki bilgilerimiz gibi değildir. Zaten böyle olsaydı inanmanın bir anlamı kalmazdı. "Eğer Tanrı, varlığını önümde duran şu masanın varlığı gibi bana dıştan empoze ettirseydi, o zaman tek alternatif inanmak olurdu. Bu ise insan özgürlüğünün sonu demektir."¹¹⁶ "Elbette ki dini inancın kapsamı deneysel metotlarla test edilip doğrulanabilir bir alanı içermez. Ancak o, bilgiye dayalı bir tasdik olarak bilişsel öğeleri barındırmaktadır ve kognitif bir muhtevaya sahiptir."¹¹⁷ Buna rağmen kişiler psikolojik veya başka nedenlerle inanmayabilirler. Çünkü inanmak sonuçta bir tercih meselesidir. İnsanı bir şeyi tercih etmeye yönlendiren değişik motivasyonlar olabilir. Ters yöndeki motivasyonların ağır bastığı durumlarda kişi bildiğinin aksine tercihte bulunabilir.

Şu halde Allah'ın varlığı ve sıfatları hakkındaki teolojik önermeleri deneysel olgular gibi doğrulayamayız. Ancak bütün olguların yalnızca deneysel olgulardan ibaret olduğunu iddia edemeyiz. Deneysel olgular kadar, matematik olgulardan, mantıksal olgulardan-hatta ahlâkî olgulardan- da söz edebiliriz.¹¹⁸ Öyle ise olguların yalnızca deneysel olgulardan ibaret olduğunu gerçekten göstermedikçe, teolojik iddiaların deneysel olgularla ilişkisinin olmadığını kanıtlayamayız; onları fiilen faydasız, önemsiz veya anlamsız diye reddedemeyiz.¹¹⁹ Dilin gerçek anlamını duyusal olgulardan almış olması, duyu ötesi alan için bir anlam taşımasına engel değildir. Zira insan yalnızca duyuları olan bir varlık değildir. Duyuları yanında onun akli, vicdanı, kalbi ve ruhu da vardır. Bazen ifade de zorlansa bile bu boyutlarıyla o, duyu ötesi alanları da kavrayabilir.

¹¹⁴ Koç, *Din Dili*, s.87

¹¹⁵ 29.Tâhâ/110

¹¹⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, s.232

¹¹⁷ Temel Yeşilyurt, *İnanç Önergelerinin Bilişselliği*, (Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu) Bursa 2003, s. 155

¹¹⁸Frédéric Ferré, *Din Dilinin Anlamı*, s. 58.

¹¹⁹ Ferré, *a.g.e.*, s. 58.

Sonuç

el-istidlâl biş-şâhid ale'l-gâib metodu, Allah'ın varlığı ve sıfatlarını temellendirmek için kelâmcıların kullandığı istidlâl yöntemlerinden biridir. Kadı Abdulcebbar'ın bu yöntemi yaygın bir şekilde kullandığı görülmektedir. Onun kullandığı biçimiyle bu metotta Allah ile fiilleri arasındaki ilişki insanla fiilleri arasındaki ilişkiyle kıyaslanmaktadır. Buna göre, duyular dünyasında nasıl ki, insan fiillerine bakarak onun bir faili olduğuna bu failin âlim, kâdir, diri ve mevcut olduğuna hükmedebiliyorsak, Allah'ın fiili olan tabiata bakarak da onun bir yaratıcısı olduğuna ve bu yaratıcının âlim, kâdir, diri ve mevcut olduğuna hükmetmeliyiz. Keza, insan nasıl ki kötülüğü bildiği ve ona muhtaç olmadığı zaman onu yapmıyorsa Allah da her şeyi bildiği ve hiçbir şeye muhtaç olmadığı için kötülük yapmaz. Dolayısıyla O, âdildir.

Bu akıl yürütmedeki öncüller tabiat ve insan fiillerine ilişkin tecrübî bilgilere dayandırılmaktadır. Bu açıdan kanaatimizce bu yöntemle Allah'ın varlığı ve sıfatları hakkında varılan yargılar bilgisel içerikten yoksun değildir. Zira tabiat ve ondaki nizamı bakarak "âlemin bir yaratıcısı vardır, bu yaratıcı kâdirdir, âlimdir, diri ve mevcuttur" gibi hükümlerin her ne kadar tecrübî olgular gibi doğrulanması mümkün değilse de akılla doğrulanması mümkündür. Zira insan aklı her fiilin bir faili olduğuna, fiili yapanın kâdir olduğuna, belli bir nizamı sahipse o fiili yapanın âlim olduğuna hükmeder. Bu hükümleri vermek için failin duyularla algılanması şart değildir. Mükemmel bir teknoloji ile donatılmış bir aracın, akıllı, bilgili ve şuurlu bir faili olduğuna hükmetmek için bu faili bizzat gözlerimizle görmemiz gerekmez.

Tabiat bütün çıplaklığı ile karşımızdadır. Basit bir gözlem bile tabiattaki nizamın keşfedilmesi için yeterlidir. Müspet bilim geliştikçe tabiatın bu özelliği daha da açığa çıkmaktadır. Bilim nihayetinde evrende var olan yasaları keşfetmektedir. Sıradan bir eylem bile, bir faile ihtiyaç duyarken bunların kendiliğinden tesadüfen var olması imkansızdır. Dolayısıyla önyargılarımızdan sıyrılarak düşünebildiğimiz takdirde kendimize ve tabiata dair bilgilerimiz bize Allah'ın ve sıfatlarının var olduğunu kavrayacak kadar bir bilgiye ve bu bilgiye istinaden O'nun hakkında konuşmaya imkan vermektedir. Bu kavrayış ve biliş üzerine bina edilen iman, hiçbir bilgisel muhtevası olmayan bir dogma değil, bilgi temeline dayanan bir tasdiktir. Burada ele alınmayan bir de peygamber ve vahiy gerçeği vardır. Allah ile insan arasındaki iletişimi sağlayan peygamberin getirdiği ilahî mesaj da, Allah hakkındaki bu rasyonel bilgilerimizi ve bu bilgilere dayanan tasdikimizi pekiştirmektedir.