

KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR'IN BİLGİ SİSTEMİNDE ALGI-AKIL İLİŞKİSİ

Yunus CENGİZ

Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniv. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

Özet

Bu yazının amacı, Kâdî Abdülcebbar'ın bilgi sistematığı açısından önem arz eden akıl ve algı kavramları arasındaki ilişkiyi çözümlenektir. Akılcı yaklaşımıyla bilinen Mu'tezile ekolüne mensup bir düşünür olan Kâdî Abdülcebbar'a göre akıl, bir yeti veya cevher değil insanın bilinçli eylemlerini ve düşünsel çıkarımlarını sağlayan ilkeler düzeyindeki bilgilerdir. Kâdî, insanın herhangi bir bilgiye doğuştan sahip olduğunu kabul etmez. Ona göre akıl dahil tüm bilgiler ampirik tecrübeyle oluşur. Her bilgi zaman bakımından algıyla başlasa da bu bilgilerin test edilmesi akıl ile mümkün olur. Kâdî Abdülcebbar bu tutumuyla akıl ve algı arasındaki döngüsel süreçte akla yargıç olmak gibi bir misyon yükler.

Anahtar Kelimeler: Kâdî Abdülcebbar, Mu'tezile, Akıl, Algı, Bilgi.

Abstract

Relationship between Reason and Perception in Qadi Abd al-Jabbar's Knowledge System

The aim of this paper is to analyze the relationship between reason and perception from the viewpoint of Qadi Abd al-Jabbar's knowledge system. He is an important thinker of Mu'tazila known by their rationalistic approach. According to Qadi Abd al-Jabbar, reason is not power or substance but it is the knowledge of basic principles that

makes possible deduction and action. Qadi doesn't accept that man has got any knowledge from birth. According to him, the whole knowledge including reason comes into existence by experience. Even though every knowledge begins by perception, verification of those knowledge is possible through reason. Thus, Qadi Abd al-Jabbar attaches to reason the task of judge in this circular process.

Keywords: Qadi Abd al-Jabbar, Mu'tazila, Reason, Perception, Knowledge.

Kurte

Di Sîstema Agahîyê a Qadî Ebdulcebar de Têkiliya Têgihan û Eqil

Armanca vê nivîsê, dahûrandina têtikiliya têtîgînên têtîgihan û eqil e, ku di sîstematîka Qadî Ebdulcebar de girîngî nîşan dide. Li gorî Qadî Ebdulcebarê mensûbê ekola Mu'tezîle, ku bi hevngirîya xwe tê nasîn, eqil, ne hut an gewher, lê agahîyên di asta prensîban de ye, dike ku çalakîyên zanedar û deranên ramanî bi dest kevin. Ramangêrê me napejirîne ku mirov bi çêbûna xwe ve xwediyê agahîyekê ye. Li goriya wî eqil jî di nav de hemû agahî bi tecrîbeyê empirîk çêdibin. Hemû agahî jî aliyê zemên ve bi têtîgihanê dest pê bike jî, test kirina van agahîyan bi eqil mimkûn dibe. Qadî Ebdulcebar bi vê helwesta xwe di pêvajoya nav têtîgihan û eqil de mîsyoneke sereke dide eqil.

Peyvên Sereke: Qadî Ebdulcebar, Mu'tezîle, Eqil, Têgihan, Agahî.

چکیده

ارتباط عقل و ادراك در نظام علمي قاضي عبدالجبار

هدف از این نوشتار، برای تحلیل رابطه میان عقل و ادراك از نظر نظام علمي قاضي عبدالجبار می باشد که از نظر وي، از اهمیت خاصی برخوردار بوده است. قاضي عبدالجبار که یکی از متفکران مکتب - مشهور به عقل گرایی- معتزله بود، عقل، از نظر وي يك استعداد و یا جوهر نیست. بلکه در حد قوانین دانستنیهایی است که افعال شاعرانه و فرآورده های فکري را تامین می کند. متفکر ما، این نظر را نمی پذیرد که انسان از بدو تولد برخي از چیزها را دانا باشد. از نظر وي همه علوم، حتي خود عقل، با تجربه به دست می آید. هر چند از نظر زمانی، همه دانستهها با ادراك شروع می شود لکن تحلیل این علوم، فقط به توسط عقل انجام می پذیرد.

قاضى عبد الجبار با اين ديده گاهش، كه دوراني است بين عقل و ادراك، نسبت به عقل، به عنوان يك قاضى مي نگرند.
كلمات كليدي: معتزله، قاضى عبد الجبار، عقل، ادراك، علم.

الملخص

العلاقة بين العقل و الإدراك فى النظام المعرفى للقاضى عبد الجبار

الغرض من هذه الرسالة تفصيل العلاقة بين العقل و الإدراك من ناحية النظام المعرفى للقاضى عبد الجبار المنسوب الى مذهب المعتزلة المعلوم بعقلانيته. العقل عنده ليس بقوة و لا جوهر بل هو جمع المعارف فى مستوى المبادئ التى بها يمكن الاستدلال والفعل المقصود. مفكرنا لا يقبل أن الانسان ذو معرفة عند الولادة. اضافة الى العقل جميع العلوم عنده يكون بالاختبار. ولو كان كل معرفة يبدأ بالإدراك لا بد محاكمتها بالعقل. بوقفه هذا يحمّل القاضى عبد الجبار العقل وظيفة قضائية فى وتيرة دورية بين العقل و الإدراك .

الكلمات الاساسية: القاضى عبد الجبار، المعتزلة، العقل، الإدراك، المعرفة.

Giriş

Kuramsal düşünce tarihinin başından beri algı ve akıl arasındaki ilişki tartışılmıştır. Platon örneğinde olduğu gibi kimi zaman tüm bilgilerin akılca üretildiğini savunan *akılcı düşünürler* olduğu gibi D. Hume örneğinde olduğu gibi tüm bilgilerimizin duyu tecrübesiyle üretildiğini savunan deneyci düşünürler de olmuştur. Kimi zaman da Kant'ta olduğu gibi bilginin kaynağının deneyle sınırlı olmadığını aklın da bilgi ürettiğini savunan *akılcı düşünürler* olmuştur (Kant, 1999, s. 3-10; Denkel, 1998, s. 17; Hume, 2009).

“Bilgilerimizin oluşum süreci akılla başlamıyorsa duyu tecrübesiyle edindiğimiz algılar nasıl oluyor da bilgiye dönüşebiliyor veya üretimi duyu tecrübesine dayanmayan akılsal bilgiler varsa bu bilgiler nasıl mümkün olabiliyor?” sorularına yanıt aramak için taraflar doğuştan bilgilerin olup olmadığını, aklın mahiyetini, aklın duyu tecrübesiyle ilişkisini konumlandırmaya çalışmışlardır.

Bu yazı, İslâm düşüncesinin inşasında önemli bir yeri olan, akılcı olması ile bilinen Mu'tezile ekolünün önemli temsilcilerinden Kâdî Abdülcebbar'ın¹ (ö. 415/1025) akıl-algı ilişkisiyle ilgili düşüncelerini,

¹ İran'daki Hemedân bölgesinin Esedâbâd mevkiinde dünyaya gelen Kâdî Abdülcebbar, Basra'da Ebû Hâşim Cübbâî'nin öğrencisi Ebû İshâk Ayyaş'tan, Bağdat'ta ise Ebû Abdullah el-Basrî'den Mu'tezile'nin tevhid ve adalet usulünü detaylı olarak öğrenmiştir.

başka bir ifadeyle duyu tecrübesi dışında edinilen akılsal bilgilerle başlangıcı algıya dayanan duyusal/algısal bilgiler arasındaki ilişkiyi saptamayı amaçlamaktadır.

Kâdî Abdülcebbar, konuyu akıl ekseninde işlediği için ayrıca her iki bilgi alanı akılla ilgili olduğundan önce aklın mahiyeti sonra da açıklanmak istenen bilgi alanları işlenecektir.

A) Aklın Mahiyeti

Arapça bir kelime olarak akıl, sözlükte bağlamak, bağlanmak, tutmak ve tutunmak anlamlarına gelir. Bu yüzden, devenin ayağının bağlanması “*akl*” ile ip ise aynı kökten “*ikâl*” ile ifade edilir. “*Kadın saçlarını ördü.*” cümlesinde “örmek” yine “*akl*” kelimesiyle ifade edilir” (İsfahânî, t.y, s. 341-342). “Müfredât” isimli eserin sahibi İsfahânî (ö. 971/1563) iki akıl çeşidi ve buna göre iki akıl tanımı verir: “*Aklın iki çeşidi vardır. Bilgilenmeyi sağlayan yetiye de, bu yeti ile elde edilen bilgiye de akıl denir.*” İsfahânî, düşüncesini kanıtlamak için Kur’an ayetlerinden ve hadislerden örnek verdikten sonra Hz. Ali’ye atfedilen şu şiiri aktarır: “*Akl, iki kısımdır: Doğal (matbu’) akıl ve edinilmiş (mesmu’) akıl. Gözde ışık yokken nasıl ki güneşin aydınlığı fayda vermiyorsa, doğal akıl olmadığında da edinilmiş akıl fayda vermez*” (t.y., s. 342).² Ona göre, matbu’ akıl insandaki bilgilenme kuvvesini, edinilmiş akıl ise bu yeti ile elde edilen bilgiyi ifade eder.

Cürcânî, (ö. 816/1413) döneminin yaygın akıl tanımlarını sıralarken, “*Eşyanın hakikatini anlamayı sağlayandır.*” tanımına yer verir (1306, s. 65-66). İsfahânî, tanımın yüklemine “yeti” ve “bilgi” olarak ifade ederken Cürcânî, tanımın yüklemine genel bir ifade ile bağlamıştır. Türkçe sözlüklerde de aklın anlamı buna yakındır: “*İnsana özel manevi bir kuvvedir. Tamamıyla anlaşılması zordur. Zekâ, fehm, idrâk, düşünme, tefekkür, hafıza, zekâ, görüş anlamlarına*

En kapsamlı eseri “Muğni”yi Ramehürmüz’de te’lif etmiştir. Büveyhoğulları döneminde kadılık yapmış; Rey şehrinde vefat etmiştir (Güneş, 2003, s. 56).

² Hz. Ali’ye atfedilen bu şiirde belirtilen güneş benzetmesi, Aristo’nun ışıkla ilgili benzetmesini anımsattığından, matbu aklın kuvve şeklindeki akla, mesmu aklın fiili durumdaki akla denk geldiğini düşünürsek ilk akla gelen, bu sözlerin Hz. Ali’ye ait olmasının zor bir ihtimal olmasıdır. Bu sonuca götürülen bir diğer belirti ise mesmu akıl ister duyumsanan anlamında ele alalım ister dini nas anlamında alalım duyusal temelli akılla salt akıl arasındaki tartışma veya akıl-nas ilişkisi de yine geç dönem tartışmalarının konusudur. Hz. Ali’nin akıl ile ilgili pek çok vecizesinin olması, yoğun teorik tartışmaları yansıtan bu şiirin Hz. Ali’ye aitliği sonucuna götürmez. Hz. Ali’nin akıl ile ilgili vecizeleri daha çok direk ahlâk ve erdemi ifade eden vecizelerdir.

gelir” (Sami, 1989, s. 943). Öyle görünüyor ki; akıl kavramı pek çok hususu ifade edecek şekilde Türkçe sözlüklerde kullanılmıştır.

Aristo, aklın çeşitlerini belirterek, akıl yetisinin keyfiyetini ifade eder. Akıl ona göre edilgin (*münfail*) ve etkin (*fa'âl*) olmak üzere ikiye ayrılır. Edilgin akıl, üzerinde fiilen hiçbir şeyin yazılmamış bulunduğu bir tablet gibidir. Robin'in ifade ettiği gibi, Aristo şunu kasteder: Düşünme sürecinden önce aklın kuvve halinde bulunması, tıpkı yazılmamış bir yazının kuvve halinde mumda bulunması gibidir (Arslan, 2007, s. 223). Bir konudaki düşünceyi akla konu yaptığı için İbn Rüşd bu çeşit akli edilgin kuvve olarak ifade eder (t.y., s. 228). Bu çeşit akıl sadece bir imkân, bir ön kabul ve içinde hiçbir belirleme içermediğine göre onu fiil haline geçirecek bir şeyin olması gerekir. O halde bu edilgin akli harekete geçirecek bir başka akla gereksinim vardır. Aristo bu akla etkin (*fa'âl*) akıl der. Aristo bu çeşit akli bir benzetme ile anlatır: *Fa'al* akıl bir tür ışıktır. Kuvve olarak renkler nasıl ancak ışık ile görünür olabiliyorlarsa akılsallar da faal akıl sayesinde *edilgin* akıl tarafından kabul edilebilir hale gelir (Arslan, 2007, s. 224).

Fârâbî (ö. 339/950) “Risâle fi'l-'Akl” isimli eserinde çeşitli akıl tanımlarına yer verirken Aristo'nun akli şu şekilde tanımladığını söyler: “*İnsana tümel öncüller ile kesin bilgiyi sağlayan kuvvedir. Bu tümel öncüller kıyasın bir eseri veya akıl yürütmelerin bir sonucu değildir insanın doğal yapısının gereği olan, bu yüzden de zorunlu olarak doğrulanan bilgilerdir.*” Fârâbî bu kuvvenin nefsin bir parçası olduğunu bu öncüllerin de teorik bilgilerin temel ilkeleri olduğunu ifade eder (1986, s. 8-9).

Aristo, “Nikomakhos'a Etik” isimli eserinde, eserin pratik hayat ile ilgili olmasının da gereği olarak akli bilgelik, erdem ve deneyim bağlamında ele alır. Burada yukarıdaki açıklamalardan farklı olarak, aklın bir kuvve olmasından söz etmez. Özellikle, akıl ve akıl yürütmeyi karşılaştırırken kullandığı ifadelerle, aklın neliği ile ilgili bizi sonuca ulaştıran veriler sunar. Ona göre akıl delillendirmenin ilk değişmez öncülleri ile ilgili iken akıl yürütme ise başka öncüller ile yapılandır. Bu anlamda akıl, hem zaman hem görev açısından iki durumda söz konusudur: Hem düşünmenin başında, delillendirmenin değişmez ilk öncülünün oluşmasında hem de akıl yürütmenin sonunda devreye girmektedir. Sonuncusunu kendi ifadesi ile söyleyecek olursak: “*Tek teklerden tümel olanlar çıkmaktadır. Öyleyse bunlar ile ilgili bir sezgi olmalıdır, işte bu akıldır. Bunun için akıl hem başlangıç hem de sonuçtur. Delillendirme bu ilkelerden yola çıkarak ve bu*

öğelerle ilgili olarak gerçekleşir” (2007, s. 126/1143b; krş. Fârâbî, 1986, s. 9-10).

Aristo'nun “Nikomakhos'a Etik” isimli eserinde belirttiği akıl, edinilebilir akıldır. Yaşının ve deneyimlerinin artmasına paralel olarak kişide temel teorik ilkelerin yer edinmesiyle akıl değişir. Çünkü kişi sahip olmadığı bilgilere daha sonra ulaşabilir. Bu yüzden bu akıl çeşidi açısından tüm insanların durumu aynı değildir, kiminde daha az kiminde daha çok olabilir (2007, s. 126/1143b).

“Burhan (Analitik)” isimli eserinde yaptığı açıklamalarından Aristo'nun, akıllı kuvve olarak gördüğü anlaşılıyorken “Nikomakhos'a Etik” isimli eserinde farklı tutum sergilediği görülür. Bu eserde akıllı, açık bir ifade ile zorunlu bilgiler olarak ifade etmez; ancak akıl ile akıl yürütmeyi sağlayan teorik temel ilkeler arasında güçlü bir ilişki kurar (2007, s. 126/1143b). Kurulan bu ilişkiden hareketle Fârâbî gibi düşünürler, haklı olarak Aristo'nun sisteminde aklın temel önermeler anlamına geldiğini söylemişlerdir (Fârâbî, 1986, s. 10). Gerçekten de söz konusu eserde edinilebilen ve tecrübenin artmasına binaen artan bir olgu olarak aklın değerlendirilmesi, Fârâbî'nin haklılığını göstermektedir.

6

Aristo, akla bir görev daha verir. Tikel bilgilerin oluşumundan sonra bir bütün olarak bu verilerin bilgi halini almasını akla bağlar. O, aklın bu işlevi yerine getirmesine de sezgi demektedir (2007, s. 126/1143b). Bu durumda Aristo'nun, yerine getirdiği görev/işlev açısından akıllı tanımladığı söylenebilir. Ona göre akıl, hem kuvve hem de zorunlu teorik bilgilerdir. Hatta aklın sezgi işlevinden söz edilebilir.

Mu'tezile'nin ilk dönemlerinden beri bilgilerin akla dayandırılması eğilimini görmek mümkündür. Mu'tezile ekolünün ilk düşünürü olarak kabul edilen Vasıl b. Ata'nın (ö. 131/148) “*Hakikat akıl ile bilinir*” (Zeyne, 1978, s. 18) sözü ve akla yaptığı vurgular bu ekol içindeki akla yapılan vurguların ilk adımları olarak kabul edilebilir. Yine bu ekolün ilk simalarından, Yunan felsefesi ile oldukça içli dışlı olmuş, özellikle kader ve insan fiillerine ilgi duyan Sümâme b. Eşres'in (ö. 213/828) ilk defa, akılsal bilgilerin nakli (dinî metinlere dayalı) bilgilerin önüne geçirilmesi gerektiğini düşünmesi bu çerçevede değerlendirilebilir (Zeyne, 1978, s. 19).

Mu'tezile'yi kuramsal bir sisteme kavuşturan bu açıdan da özel bir yeri olan Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849) sisteminde akıl, “*İnsanın kendisini diğer varlıklardan ayırmasını sağlayan zorunlu bilgiler.*” anlamına gelmektedir. Yaptığı bir başka tanıma göre akıl,

“Bilgiye ulaşmayı sağlayan yetidir” (Eş’ârî, 1950, s. 154). Bu iki tanımı beraber düşünürsek Ebû'l-Hüzeyl hem zorunlu bilgileri akıl olarak kabul etmekte hem de bu bilgilerden hareketle çıkarsamaya dayalı diğer bilgilerin bilinmesini sağlayan bir yetinin varlığını kabul etmekte ve bu yetiyi akıl olarak ifade etmektedir. Ebû'l-Hüzeyl'in akli yeti olarak ve zorunlu bilgi olarak tanımlaması, Aristo'nun akıl tanımlarını çağrıştırmaktadır. Bu tanımı felsefecilerden aldığı kesin olarak söylenese bile konulara getirdiği izah tarzından Ebû Hüzeyl'in onlardan etkilendiği anlaşılmaktadır. Ebû Hüzeyl'in akli zorunlu bilgiler ile tanımlaması, sadece aklın tanımı ile ilgili yaklaşımını değil, sistemleşecek olan Mu'tezile ekolünün üzerine kurulduğu bilgisel temeli ve akıl yürütme yönteminin ilk ilkelerini ifade eder. Ebû Hüzeyl'in akıl için yaptığı iki tanım o günkü akıl ile ilgili tartışmaları da yansıtır.

İslâm düşünce tarihçilerince oldukça önemsenen “Makâlâtü'l-İslâmiyyîn” isimli eserde ilk dönem kelâmcıların akıl ile ilgili düşünceleri “Ergen Olmanın Tanımı Hakkında Değişik Görüşler” başlığı altında özetlenmektedir. Ergenliği “kemâlu'l-akl” (aklın olgunluğu, rüşd) olarak belirten kelâmcılar, akli bilgi olarak ya da kuvve olarak belirtmekte ve aklın olgunlaşması için kişinin tecrübe ve akıl yürütme melekesine sahip olmasını şart koşmaktadır. Bu eserde verilen bilgilere dayanılarak söylenebilir ki ilk dönem kelâmcıların akli ele almalarının sebebi, aklın bilgisel araç olarak değerini tespit etmekten ziyade, insanın yükümlü sayılması için asgari şartı tespit etmektir. Bu yüzden, akıl olabildiğince somut nitelikler ile açıklanmıştır. Akli bilgi ile tanımlayan kelâmcılar, aklın içeriğini salt akıl, duyu verisi ve akıl yürütme ile elde edilen bilgiler olarak tespit etmişlerdir (Eş’ârî, 1950, s. 54-156).

Fârâbî'nin belirttiği üzere, ilk dönem kelâmcılarının önemli bir kısmı akli bilgi olarak kabul etmiştir. Ona göre, kelâmcılar herkesin üzerinde anlaştığı ya da yaygın olarak kabul edilen bilgileri akıl olarak nitelendirmişlerdir (1986, s. 7-8).

Bu kanaate göre, akıl yürütme ve duyu organları ile elde edilen bilgiler ya da zorunlu bilgiler olmasına bakılmaksızın, yaygınca kabul edilen bilgiler kelâmcılarca akıl olarak kabul edilmiştir. Fârâbî'nin sözlerine bakılırsa, kelâmcılar, sahip oldukları akıl anlayışının Aristo'nun akıl anlayışıyla aynı olduğunu belirtmişlerdir. Oysa Fârâbî'ye göre, kelâmcıların ilk öncüllerine bakıldığında zorunlu bilgileri değil, yaygın kabulleri esas almış oldukları; bu yüzden de, Aristo'nun akıl tanımlamasından farklı bir akıl anlayışına sahip oldukları görülecektir. Sonuç olarak Fârâbî, kelâmcıların akıl ile

kastettiklerinin bir şey, pratize ettiklerinin ise başka bir şey olduğunu söylemektedir (Fârâbî, 1986, s. 12).

Duyu aracı (hasse), yeti (kuvve), yetenek, alet ve cevher olarak aklın tanımlanamayacağını vurgulayan Kâdî Abdülcebâr, bu şekilde yapılan akıl tanımlarını eleştirir (t.y., c.11, s. 377).

Bazı felsefeciler - örneğin Kindî - akılı, “Eşyayı hakikatiyle anlamamızı sağlayan basit cevherdir.” şeklinde tanımlar (1950, s. 165). Kâdî Abdülcebâr böyle bir tanımlama ile ilgili olarak şöyle der: “Akıl, bilgilerin esası olduğu için, cevher/töz kabul edilse bile, bu kabul dil ve terminoloji açısından yanlıştır. İnsandan söz etmeksizin aklın varlık olarak kanıtlanması düşünülemez, oysa akıl cevher kabul edildiğinde, başlı başına bir varlık olarak kabul edilmesi gerekir.” Genel bir kabul ile Kindî’nin de kabul ettiği gibi cevherler kendi başına varlığı olandır ve arazları taşırlar. Cevherlerin özleri değişmez (1950, s. 166). Böyle bir sonuç, Kindî açısından tutarlı bir sonuçtur; çünkü Kindî, diğer felsefecilerde olduğu gibi akılı kendi başına bir varlık olarak kabul eder. Kâdî Abdülcebâr, değişken olmasını gerekçe göstererek akılı cevher olarak görmeyi yanlış bulur. Eleştirisi şöyle özetlenebilir: “Cevherler arazlardan bağımsız olarak vardır; oysa aklın kendisi arazdır. Buna ek olarak, cevherler birbirine denktir; akıl cevher olmuş olsaydı, her insanın akıl seviyesinin aynı olması gerekirdi”(t.y., c.11, s. 377).

Kâdî Abdülcebâr’ın akılı kendi başına bir öz (zât) olarak kabul etmemesinin sebebi, onun insanın neliğiyle ilgili düşüncesinde aranabilir. Ona göre, bedenle birlikte veya bedenden ayrı beden üzerinde etkin ruh gibi bir varlık yoktur. Kâdî, insanın tanımlanmasında ruha ilgi duymaz. Bu durumda bedenin dışında bir öz kabul edilmediğine göre aklın gerçekleşimi de bedenin dışında değil, nesnel gerçekliğin egemen olduğu beden ve çevreyle izah edilecektir.

Aklın araç (âlet) olarak kabul edilmesi ile ilgili Kâdî Abdülcebâr şunu ifade eder: “Şayet araçından kastedilen akılı bir cisim olarak kabul etmek ise cevher için belirtilen gerekçelerden dolayı akılı araç kabul etmek yanlıştır. Eğer çıkarsama ve akıl yürütmeye ulaştırmak anlamında araç kabul ediliyorsa anlamca doğrudur; ancak ifade olarak yanlıştır. Çünkü araç demek dilde somut cisim anlamına gelir.” Akılı kulak ve göz gibi bir organ olarak kabul edenleri de Kâdî aynı gerekçe ile eleştirir (t.y., c.11, s. 378).

Başta Aristo ve Fârâbî olmak üzere çoğu felsefeciye göre akıl, çıkarsamayı ve akıl yürütmeyi sağlayan bir kuvvedir (Fârâbî, 1986, s.

7-8). Kâdî'ye göre şayet akıl, *akıl yürütmeyi* sağlayan anlamında kullanılıyorsa *kuvve* olarak kabul edilebilir; ancak akıl gerçek anlamda, fiillerin oluşturulmasını sağlayan güç anlamında kullanılıyorsa bu yanlıştır. Böyle olsaydı her akıllının bilgi sahibi olması gerekirdi (t.y., c.11, s. 379).

Kâdî Abdülcebbar'a göre akıl, “*Oluştugu takdirde yükümlüye akıl yürütmeyi (nazar), çıkarsamayı (istidlâl) ve yükümlülükleri yerine getirmeyi mümkün kılan belli bilgilerin toplamından ibarettir*” (t.y., c.11, s. 375). Bu tanımda “oluştugu takdirde”, “akıl yürütmeyi mümkün kılması”, “yükümlülükleri yerine getirmesi” ve “belli bilgilerin toplamı” ifadeleri dikkat çekmektedir. Kâdî Abdülcebbar açısından değeri olan bu ifadelerin her biri ilgili yerlerde çözümlenecektir.

Tanımın yükleminden başlanacak olursa Kâdî Abdülcebbar aklı “belli bilgilerin toplamından” ibaret görmektedir. Ona göre akıl, ne kuvvedir ne cevherdir. Akıl birtakım bilgilerdir. Bu bilgiler apaçık kendi ifadesiyle insanın içinden atamayacağı zorunlu bilgiler olduğu için belli (*mahsus*) olarak nitelenmiştir.

Akıl, bilgi olarak tanımlandığına göre Kâdî Abdülcebbar açısından bilginin temel niteliğini ifade eden özet bir açıklamayı yapmakta fayda vardır. Kâdî'ye göre bilgi, “*Konuya ilişkin bilen-özneye zihinsel kesinliği gerektiren yeter nedendir*” (t.y., c.11, s. 13). *Sükûnu'n nefis* şeklinde Mu'tezile geleneğinde yaygın olarak işlenen zihinsel kesinlik, bilen-öznenin herhangi bir endişe, korku, kuşku ve sanıyı taşımadığı, vardığı sonucu kesin bir kanıtla gerekçelendirebileceği son halini ifade eder. Bu tavrıyla özne-nesne ilişkisinde Kâdî'nin tercihini öznenen yana koyduğu söylenebilse bile, kesin (yakîn) bilgi için koştuğu bir diğer şart, onun özne-nesne ilişkisinde denge yolunu tutmaya çalıştığını gösterir. Ona göre zihinsel kesinliğin yanı sıra varılan zihinsel sonucun vakiya mutabık olması gerekir. (t.y., c.11, s. 13). Denilebilir ki bu koşullara göre bir bilginin kesinlik ifade etmesi için hem akıl ile gerekçelendirilebilir olması hem de bu sonucun gerçekliğe uygun olması gerekir.

Akıl olarak belirttiği belli bilgileri Kâdî Abdülcebbar *Kem'alu'l-akl* (akılın ergenliği, rüşd) ifadesiyle niteler. *el-Muğni* isimli eserinde “...şunu bilmek akıl kemalindedir...” diyerek bize bu bilgilerin niteliklerini örnekler üzerinden sıralar (t.y., c.11, s. 382):

- (i) İrâde, kaçınma ve kanı niteliklerinin farkında olmak. Çünkü bu bilgiye sahip olmayan kişi,

eylemi yapanın kendisi olduğunu bilmez (t.y., c.11, s. 382).

- (ii) Algı konusu cisimler ile ilgili bazı durumları bilmek. Örneğin (cevherlerin, atomlarının) ayrışabilmelerini ve birleşebilmelerini bilmek, bir cismin iki yerde olamayacağını, cisimlerdeki bazı halleri bilmek (t.y., c.11, s. 382).
- (iii) Bir cismin hem öncesiz hem sonradan olmuş olamayacağını bilmek (t.y., c.11, s. 383).
- (iv) Bazı eylemlerin sonucunu iyi-kötü, güzel-çirkin olarak değerlendirebilmek (t.y., c.6a, s. 186).
- (v) Algılarının farkında olmak (t.y., c.11, s. 380).
- (vi) Bir eylemin yapılabilirliğinin ve kaçınılabilirliğinin farkında olmak (t.y., c.11, s. 297).
- (vii) Yönlendirici neden (yarar ve zarar bilgisi) oluştuğunda gerekli eylemde bulunabileceğinin farkında olmak (t.y., c.6a, s. 186).

Yukarıda akıl olarak sıralanan bilgilerin “aklın kemalindedir.” ifadesini müteakip olarak zikredilmesinin sebebi Kâdî'nin süreçselci yaklaşımından kaynaklanır. Ona göre akıl, insanın duyu tecrübesiyle beraber süreç içinde oluşan en temel ilkeleri ifade eder. Aklın tanımı yapılırken vurgulanan, “oluştugu takdirde” cümlecığı de onun bu tavrını göstermektedir.

Yukarıdaki maddelerin her biri Kâdî'nin yaşadığı dönemin düşünsel tartışmaları bağlamında önem arz eden yargılar olmak açısından önemliyse de bizim açımızdan daha da önemli olan bu önermeleri teorik düzleme çekebilmek ve aşağıda verilen bilgi tasnifi açısından konumunu saptayabilmektir. Kâdî Abdülcebbar'ın “*Bu bilgiler sayıyla değil nitelikle bilinir*” (t.y., c.11, s. 380) sözünü de anımsadığımızda akıl olarak belirtilen bilgiler ile ilgili kavramsal bir çerçevenin oluşturulmasının önemi kendisini daha da hissettirmektedir.

Bu bilgilerin Kelâm epistemolojisi açısından konumunu ve ifade ettiği değeri tespit etmeden önce Kâdî'nin ve çağdaşlarının kabul ettiği bilgi tasnifini özetlemekte fayda vardır:

Kelâm bilgi sisteminde bilgiler zorunlu bilgi (*el-ilmu'd-darûrî*) ve akıl yürütmeye dayalı bilgi (*el-'ilmu'n-nazarî, el-ilmu'l-müktesebe*) olmak üzere ikiye ayrılır. Zorunlu bilgi, akıl yürütme ve çıkarsamaya gereksinim duymadan oluşan, herkesçe bilinen apaçık bilgiler olarak tanımlanmıştır (Gölcük, 1997, s. 90). Akıl yürütmeye dayalı bilgiler ise zorunlu bilgilere dayalı olarak oluşturulan ikincil bilgiler olarak kabul edilmiştir. Kâdî Abdülcebâr çağdaşlarının tasnifine benzer bir şekilde zorunlu bilgileri algısal bilgiler (*el-ilmu'l-idrâkî*) ve akılsal bilgiler (*el-ilmu'l-aklî*) olmak üzere ikiye ayırmaktadır.

Akıl ile ilgili tanımından da anlaşıldığı kadarıyla akıl olarak belirttiği bu bilgilerin Kâdî açısından, biri eylemsel diğeri düşünsel iki görevi vardır:

Aklın eylemsel görevi canının çektiğine sürükleyenler içinden kişiyi kötü isteklerden korumaktır. Bu engelleme, ancak bilgi ile mümkündür. Böyle bir sonucun dilsel açıdan gerekçesi şudur ki her iştah duyduğuna karşı devenin engellenmesi için devenin bağlandığı bağa *akl* denilmektedir. Zaten “a-k-l” kelimesinin sözlük anlamı da bağlamak, alıkoymaktır. Devenin bağlı olduğu bağ deveyi nasıl koruyorsa, bilgi de kişiyi aynı şekilde kötülüklerden korumaktadır (İbn Manzur, 1302, s. 485-492; Kâdî, t.y., c.11, s. 387). Bu yüzden bilgiye *akıl* denilmektedir. İster zorunlu bilgi olsun, ister çıkarımsal bilgi olsun tüm bilgiler kişiyi kötülüklerden koruduğuna göre tüm bilgiler akıl olarak tanımlanacak mıdır?

Kâdî'nin bu soruya cevabı olumsuzdur. Sadece zorunlu bilgiler akıl olarak tanımlanacaktır (t.y., c.11, s. 386). Pratik gaye ile aklın “mâni'/engellenen” olarak ifade edilmesi önceki kelâmcıların, örneğin Cübbâî'nin akıl tanımlamasına uygun bir açıklamadır (Eş'arî, 1950, s. 154-156).

Aklın düşünsel görevine gelince, akıl yürütme ile ancak ulaşılabilecek bilgilere ulaşmak, bir takım temel bilgilerin kabul edilmesi ile mümkündür. Bu temel bilgiler akıl olarak ifade edilmekte ve bu maddenin gerekçelendirilmesi de yine dil temelinde yapılmaktadır. Sözlük anlamı ile çağırışım yapılacaksa her “bağlama” aynı zamanda bir sabitlemeyi ifade etmektedir. Devenin durmasını sağlayan ipe *ikâl* denildiği gibi, akıl yürütmeyi gerçekleştiren temel bilgilere de akıl denilmiştir (İbn Manzur, 1302, s. 485-492; Kâdî, t.y., c.11, s. 386).

Bu açıklamalar ile biri pratik, diğeri teorik, aklın iki temel görevinin belirtilmiş olması önemliyse de daha dikkat çekici olan, aklın bilgi olarak tanımlanmasının dil temelinde gerekçelendirilmiş

olmasıdır. Bu durum Mu'tezile açısından şaşırtıcı değildir. Mu'tezile benzer tüm konularda dilin müsaade ettiği ölçüde kavramları içeriklendirmiştir. Örneğin iradeyi tanımlarken Kâdî dilcilerin tanımını esas almıştır (Kâdî, t.y., c.6/2, s. 3-5). Düşüncenin dil sathında geliştirilmesi anlaşılabilir ve açıklanabilir bir kuramın oluşmasını sağlamıştır.

Akıl olarak belirtilen bilgilerin görevi başka bilgilerin elde edilmesini sağlamak olduğuna göre, Kâdî'ye göre temel olacak bu bilgilerin 'belirgin' olması gerekmektedir. Bu bilgiler, bir çıkarımın temel öncülü olacak ve bu bilgilere dayanılarak nazarî denilen çıkarımsal bilgiler elde edilecektir. Teknik bir ifade ile, "asl/temel" olarak kabul edilen bu bilgilere dayanılarak "fer'/uzantı" bilgileri elde edilecektir (Kâdî, t.y., c.11, s. 380). Bu durumda akıl olarak belirtilen bu bilgiler *aslı*, bundan hareketle ulaşılan bilgiler de *fer'i* ifade eder. Kâdî, mantıksal çıkarımdaki bu görevinden dolayı akıl olarak kabul edilen bu bilgilerin *zorunlu bilgiler* olması gerektiğini düşünmektedir (t.y., c.11, s. 386).

Zorunlu bilgiler, *akılsal* ve *algısal* olmak üzere ikiye ayrıldığına göre bize düşen sonraki başlıklarda bu iki bilgi alanının tanımlamasını yapmak ve birbiriyle ilişkisini saptamak olacaktır.

B) Algısal Bilgilerin Oluşumu

Kâdî Abdülcebbar insanın verili bir bilgiyle doğduğunu kabul etmez. Ona göre akıl dahil tüm bilgilerimiz, başlangıcını yaşam süreci içerisinde doğayla kurduğumuz duyuşal ilişkiden alır (t.y., c.12, s. 58). Bu yönüyle Kâdî, insanın doğuştan bazı bilgilere sahip olduğunu düşünen İbn Sinâ gibi düşünürlerden ayrılır. Kâdî Abdülcebbar'ın algısal süreci bütün bilgiler için başlangıç aşaması olarak kabul etmesi onun duyu tecrübesine verdiği önemi gösterir.

İslam düşüncesinde algı kavramı *idrâk* ile karşılanır (Cürcânî, 1306, s. 6). İdrâk her ne kadar kavramak, anlamak gibi anlamalara geliyorsa da duyu organları ile birlikte kullanıldığında sadece duyum sonrası zihinsel etkinlik anlamına gelir (Kâdî, 1965, s. 234). Kâdî Abdülcebbar "el-Muğni" eserinin IV. cildinde bu konuya genişçe yer verir ve idrâk kavramını bu anlamda kullanır.

Kâdî Abdülcebbar, duyum sonrası veri akışlarının zihinsel etkinliğe dönüştüğü yerin kalp olduğunu ifade eder. Kalp, İslâm düşüncesinde yaygın olarak kabul edildiği üzere tüm bilgisel etkinlerin gerçekleştiği yerdir (Fârâbî, 1995, s. 83-85; Kâdî, t.y., c.11,

s. 4). O açıdan kalbin günümüzde kullandığımız zihin kavramına yakın bir anlamı vardır.

Duyum sürecinden sonra algının oluşabilmesi için verinin zihinde nitelik kazanması koşulu aranmıştır. Bu yüzden Cürcânî, algıyı şöyle tanımlar: “*Nefs-i natıkada (düşünen-ben) formun oluşmasıdır. Olumlayarak veya olumsuzlayarak herhangi bir yargıya varmadan gerçeğin (zihinde) somutlaşmasıdır*” (1306, s. 6).

Dış çevreyle ilişkimizi sağlayan, öncelikle bir canlı olarak beş duyuya sahip olmamızdır. Bu yetiler, kendimizi ve çevremizi anlamamızı sağlamaktadır. Çünkü öncelikle bu yetiler ile varlık alanında kendimizi hissediyoruz. Bu sebeple duyumların bilgi sürecinin ilk aşaması olması, bilgi kaynaklarının ilki olmasını gerektirmiştir.

Kâdî'ye göre algı, bilgi yollarının en açığı olmakla birlikte (t.y., c.12, s. 229; Nisâbûrî, 1969, s. 457) algının bilgi sağlayabilmesi için biri öznedede, diğeri nesnede iki koşulun yerinde olması gerekmektedir: Algılayanın akıl sahibi olması ve algı nesnesinin karışıklığa imkân vermemesi (t.y., c.12, s. 59). Akıl ile ilgili böyle bir şartın koşulmasının sebebi, akıl olarak kabul edilen bilgilerin algısal bilgiler üzerinde yargıç hükmünde kabul edilmesidir. Nesne için koştuğu şartı belirtmekle, nesneden veya öznenin bedeninden kaynaklanan algı yanılmalarının bilgiyi sağlamaya engel olduğuna dikkat çekmektedir.

Algı ile edinilen bilgilerin oluşmasını aşağıdaki şekilde aşama aşama göstermek mümkündür:

1-Algının oluşması, dışarıdan algı verisinin gelmesi: Daha önce söylendiği gibi duyular aracılığıyla nesnenin niteliğinin zihne aksetmesine Kâdî idrâk/algı demişti. Ebû Alî el-Cübbâî'nin “*Algılarımız bilgilerimizin kendisidir.*” görüşünü aktaran Kâdî, bunun yanlışlığını bir örnekle açıklar: “*Bedenimizde acıyı hissettiğimizde acıyı algılamış olmak yetmez, bu bilgi değildir, bir de neremizin acıdığını anlamak gerekiyor. Bu da ancak bilgi ile mümkündür*” (t.y., c.12, s. 23).

Kâdî, algı-bilgi ilişkisini kanı-bilgi ilişkisi gibi görmektedir: “*Algının bilgisel değeri kanı gibidir. Kanı nasıl ki bilgi için yeterli değilse algı da bilgi için yeterli değildir*” (t.y., c.4, s. 41). Kanı (i'tikâd) İslâm kelamı açısından sanıdan daha yüksek bilgiden aşağı biliş seviyesini ifade eder. Bilgiden farklı olarak kanı, kesin kanıtla gerekçelendirme gibi bir içeriği taşımamakta, bu yüzden de kanı ile beraber kuşku hali de mümkün görülmektedir. Tanıdık bir örnekle

kanı ve bilgi arasındaki fark ifade edilecek olursa bir müminin taklit üzere inanması bilgi olarak değil kanı (itikâd) olarak ifade edilir (Kâdî, 1965, s. 190; Nesefî, 1993, c.1, s. 17).

Algı bilen-öznenin ampirik bilincinde geçici olan bir şeydir (Akarsu, 1999, s. 14). Algı sürecinde nesneyle tümel değil tikel bir bilişsel ilişki söz konusudur. Kâdî Abdülcebâr geçici ve tek yönlü olma özelliğinden dolayı algıyı kanı düzeyinde bilgilenmenin ilk aşaması olarak görür (t.y., c.4, s. 41).

Buna mukabil bilgi edimi nesneyle kalıcı ve kavramsal hale gelen bir ilişkiyi gerektirir. Bilgi, Kâdî Abdülcebâr'ın ifadesiyle “muhkem fiil” gibidir (1965, s. 188). Yani, bilinçli olarak ve birbirini destekleyecek şekilde dizayn edilmiş edimler gibidir. Bu yüzden bilgi kendi içinde birkaç yargıyı taşımaktadır (1965, s. 156; Nisâbüri, 1969, s. 493). Bundan hareketle örneğin kalemin kırmızılığını algılamak veya kendi örneği ile bir yerimizin acıdığını fark etmek Kâdî'ye göre bilgi değildir, zira bilgi çok yönlü yargısal niteliklerin kabulünü gerektirir (t.y., c.12, s. 23).

Duyum (kendi ifadesiyle “görme”), algı ve bilgiyi birbirinden ayıran Kâdî, duyum ve algının gerçekleşmesini bilginin oluşması için yeterli görmez. Algıyı anlatmak için bir benzerlik ilişkisi kurar. Ona göre, algı-bilgi ilişkisi bilgi-irâde ilişkisine benzer. Nasıl ki “Bunu yapmak benim için iyidir.” sonuç-bilgisi kişinin ona göre eylemi isteyeceği anlamına gelmez, yani bilgi zorunlu olarak irâdeyi doğurmuyorsa burada, algı da zorunlu olarak bilgiyi doğurmaz (t.y., c.4, s. 23).

Kâdî'ye göre algının bilgisel değeri “kanı” gibidir. Sadece objenin “sıfatını” (niteliğini) aktarır, ötesine geçmez. Bu yüzden süreklilik halini almamış algı sadece kanı kazandırırken; bilgi, kanı ve yinelenen algının akabinde gelen algı kişinin etkinliğini artırarak “zihinsel kesinlik” kazandırır (t.y., c.4, s. 41).

2-Zihinsel kesinliğin oluşması: Bilginin oluşması için, algı ve kanının yanı sıra özneye bilen niteliğini kazandıracak bir başka etkenin olması gerekir. Kâdî'ye göre bu etken, zamansal olarak algı ve kanıdan sonra kişide oluşan “zihinsel kesinlik”tir. Zihinsel kesinliği aynı örnek üzerinde düşünecek olursak, “kalemin kırmızı” olduğu kanaatine varmamız *kanıyı*, kalemin -gerekçeleri ile birlikte- sarı, beyaz, siyah vb. olmadığı, kırmızı olduğu sonucuna varmamız *bilgiyi* ifade eder. Bu bilgiyi özneye sağlayan “zihinsel kesinlik”tir. Kâdî'ye göre iç dinginlik ve zihinsel kesinlikten söz etmemiz için varılan bu sonuçtan bilen-öznenin kuşku duymaması gerekir. Kâdî, bu durumu

şöyle açıklıyor: “*Bu bilgi doğru (sahih)dur, dediğimizde bilen-özne, bilmesini sağlayan bilgi konusunda dinginlik içindedir. demek istemiş oluruz. Yine bilgiden söz etmemiz için, bilen-öznenin bilgisi konusunda kuşku, sanı ve şans eseri görme içinde olmaması gerekir. Sadece bu durumda bilgisel yargısının doğruluğundan söz edilebilir. Bu durum, (zihinsel kesinliğin oluşması) bilgiyi sonuçlandıran (orijinalinde doğuran, [tevellede]) akıl yürütme gibi kabul edilebilir*” (t.y., c.12, s. 26).

Kâdî Abdülcebbar, başarılı bir şekilde psikolojik olguların epistemolojik değerini belirleyerek bilginin iki yönünü aynı sistem içinde konumlandırır. Bunun bir gereği olarak algının kanı seviyesinde, zihinsel kesinliğin akıl yürütme seviyesinde bir bilişsel olgu olduğunu ifade eder. Onun kanı ve akıl yürütme arasında yaptığı şu karşılaştırma, algı ve akıl arasındaki ilişkiye de uyarlanacak olursa algının niçin tek başına bilgi olarak kabul edilmediği anlaşılır: “*Akıl yürütme, bilgi nesnesi ile ilişkili olmak açısından, kanı ile aynıdır, ancak ‘bilgi nesnesi budur.’ ifadesinde olduğu gibi, kanı tek bir açıdan bilgi nesnesi ile ilişkili iken, ‘bilgi nesnesi bu mudur, değil midir, başka bir şey midir?’ ifadesinde olduğu gibi, akıl yürütme pek çok açıdan bilgi nesnesi ile ilişkilidir*” (t.y., c.12, s. 9). Akıl yürütmenin, tikel olarak karşılaşılan bir durumun önceden sahip olunan akılsal ilkelerle konumlandırılması ve buna göre karar verilmesi anlamına geldiği düşünülürse tikel bir yöneliş olarak görülen algının biliş halini alması bu yönelişin akıl ile diyalektik bir sürece girmesine bağlıdır. Bu süreçle birlikte akılsal ilkelerin devreye girmesi zihinde oluşan bir ampirik verinin gerekçelendirilmesini ve doğrulanmasını sağlayacaktır (Kâdî, t.y., c.12, s. 58).

Akıl yürütme işleminde mantikî öncüllerin kurulması açısından Mu'tezile'nin tavrı, Gazali sonrası kelamcılarının tavrından farklıdır. Bu dönemin akıl yürütme yönteminde birinci öncül, apriori olarak kabul edilen tümel bir önermedir (Mahmûd, 1988, s. 168). Tümel akılsal önermeden hareketle sonuca gidildiği için yapılan iş bir çözümlemeden ibarettir. Kant'ın belirttiği gibi apriori önermelerden yapılan çözümlemeler bizi bir başka bilgiye götürmez (Akarsu, 1999, s. 23). Oysa Mu'tezile'nin akıl yürütme yöntemi “duyusal alana dayanarak algı-ötesinin çıkarsanması (kıyasu'l-ğâib ‘ala's-şâhid)” yöntemidir (Cengiz, 2003, 86-95). Bu yöntemle göre, ilk değerlendirilmesi gereken alan duyusal alandır. Algı-ötesi alan hakkında bir sonuca varmak için akıl denilen temel ilkeler duyusal alandan çıkarılır. Bu tavrın yansımaları Kâdî Abdülcebbar'ın eserlerinde bariz olarak görmek mümkündür. Örneğin, “Muğni” isimli

eserinin IV. cildinde “*Rü’yetü’l-Bâri*” (Allah’ın görülmesi) konusuna başlamadan önce, sadece insan ile ilgili olarak, gereksinim, yarar, zarar, haz, acı, sevinç, üzüntü, doğal istek, duyum, algı ve algı yanılmaları (illüzyon ve halüsinasyon) konularını oldukça ayrıntılı bir şekilde işleyerek ilahiyat konuları kadar insanla ilgili alana ilgi duyar.

Kâdî Abdülcebbâr’ın bilgi üretiminde duyusal alana ilgi göstermesinin temel sebebi, onun akla dayalı bir anlatım peşinde olmasıdır. Çünkü bilgiyi cisimleştirebildiği ölçüde, böylelikle bir anlatım nesnel dünya ve olgularla bir bağlantısı bulunduğu ve nesnel bir yargılamaya açık bulunduğu bir anlatım aklilik koşullarını yerine getirmiş olur (Habermas, 2001, s. 33).

Zihinsel kesinlik kavramı ile Descartes’in (ö. 1650) açık-seçik kavramı birbirini çağrıştırmaktadır. Daha da ötesi Kâdî’nin zihinsel kesinlik için verdiği örnekle Descartes’in verdiği örnek aynıdır. Her ikisi de konuyu somutlaştırmak için ‘acı duymayı’ örnek vermektedir. Bir konuda yargısal bir sonuca gidilebilmesi için, Descartes’e göre veri olacak bilgilerin açık-seçik olması gerekmektedir. Açık olması ile kastedilen algılanan nesnenin zihin tarafından açıkça görülmesi ya da sonuca ulaştırılan bilginin doğru olarak bilinmesidir. Seçik bilgi olması ise bilgi sürecinin sonunda başka bilgilerden ayrı tutulabilen ve niteliği hakkında keskin yargılara ve tanımlara gidilebilen bilgidir. Konunun somutlaşması için Descartes, ‘acı’ örneğini vermektedir. Ona göre, bir kimse yüksek acı duyduğunda, bu acı kendi gözünde açıktır. Ama bu açıklık, acı bilgisinin seçik olduğu anlamına gelmez. Çünkü acıyı hisseden kişinin acıyla birlikte acının niteliği hakkında yanlış yargılara varabilmesi mümkündür (Descartes, 1997, s. 85-86).

Hem Kâdî hem de Descartes, kesin yargıyı sağlayan bilgi sürecinde iki aşamayı kabul etmiş olmaktadır. Kanı (i’tikâd) kavramı ile ‘açık’ kavramı, zihinsel kesinlik ile ‘seçik’ kavramı aynı amaca hizmet etmektedir. Her iki düşünürün acı örneği üzerinden konuyu izah etmeleri Descartes’in Kâdî’den veya Müslüman kültürden etkilendiği anlamına gelir mi? Böyle bir kesin sonuca varmak daha ayrıntılı bir araştırmayı gerektirir. Öncelikle kesin bilginin oluşumu sürecinde ‘acı’ örneğinin Grek kültüründe ve Müslüman kültüründe işlenip işlenmediğini araştırmak gerekir. Eğer bir etkilenme söz konusu değilse Descartes’in yüzlerce örnek içinden acıyı örnek vermesi dikkat çekicidir.

İnsan, dış çevre ile ilişkisinde deneme-yanılma yöntemiyle ve diğer şekillerde bazı bilgiler kazanır. Kâdî bunlara deneyimle elde edilen bilgiler (*el-’ilmu bi’l-hibre*) demekte ve bunları zorunlu bilgiler

olarak, algı ile elde edilen bilgiler içinde saymaktadır (1965, s. 49). Deneyimin bilgilenme kaynağı olması için belli bir sürecin geçmesini ve gerekli koşulların oluşmasını şart koşan Kâdî, dil örneğini verir. Bir dili anlamayan biri, o dili öğrendikten sonra bu dil, kendisi için bilgilenme yolu olur. Yine dilsizin hareketleri, muhatap için anlamsız olabiliyorken hareketlerin ne anlama geldiğini öğrendikten sonra bu hareketler anlam kazanır (Kâdî, t.y., c.15, s. 137). Belli bazı aracı koşulları edindikten sonra bu bilgiler, gerçekleşmesine rağmen Kâdî, bunları mükteseb/edinilmiş bilgi olarak saymaz. Bunun sebebi, gerekli koşulların tamamlanmasıyla bu bilgilerin kesinlik ifade etmesi ve oluşum şeklidir.

Kâdî'nin, zorunlu bilgiler sınıfında, algısal bilgiler gibi gördüğü diğer bir bilgi kısmı da gözlem ve haber ile elde edilen bilgilerdir (t.y., c.12, s. 63). Özellikle haber, bir bilgi aracı olarak İslâm Kelâmı'nda yaygın olarak kabul edilmiş ve haberin bilgi aracı olması için gerekli ölçütler konulmuştur.

Haber *“Bir şeyi doğrulayan veya yadsıyan sözdür.”* ve *“Bir sözdür ki onu söyleyene bu sözünde doğrudur yahut yanlıştır demek mümkündür.”* Her iki tanıma göre bir sözün haber sayılması için yargı ifade etmesi doğrulanabilir veya yanlışlanabilir olması gerekir. Bu yüzden emir ve nehiy gibi istek kipi ile ifade edilen sözler haber olarak değerlendirilmemektedir. Taftazânî (ö. 906/1500), şehir ve ülkeler hakkındaki bilgiyi haber ile elde edilen bilgiye örnek olarak verir (1976, s. 34-35).

Bir bilgi kaynağı olarak haber hakkındaki açıklamaların sebebi nakil ile elde edilen verileri (dinî metinleri) bilgisel açıdan temellendirmektir. Çünkü nakil, haber kategorisinde değerlendirilmektedir. Kelâmcılar açısından naklin ve diğer tüm aktarımların bilgisel karşılığı haber olmaktır (Sâbûnî, 1995, s. 17). Dolayısıyla algı-akıl veya haber-akıl arasında kurulan ilişkide esas kabul edilen yön, kelâmcıların teolojik sistemini de belirlemektedir.

Bir sonraki başlığa geçmeden Kâdî Abdülcebbar'ın algısal bilgilerle ilgili söylediklerini sonuçlandıracak olursak ona göre, tüm bilgilerimiz duyum ve algıyla başlamaktadır. Ancak algı tek başına bilgi ifade etmediği için bu verilerin bilen-özne tarafından kavramsal hale getirilmesi gerekir. Bu da akılsal bilginin devreye konulmasını gerektirir. Algısal bilginin bu gereksinimi bizim sonraki başlıkta akılsal bilgileri ayrıntılı bir şekilde çözümlememizi gerektirir.

C) Akılsal Bilgilerin Oluşumu

“Akılsal bilgiler” ifadesi ile Kâdî Abdülcebbar’ın *el-ilmü’l-aklî* dediği duyu tecrübesi dışında, insanda oluşan bilgiler kastedilmektedir. Örneğin her hareketin bir nedeninin olduğunu bilmek, cisimlerin hacminin olduğunu söylemek, “daha büyük bir zararı engellemedikçe bir zarar kötüdür” demek böyle bir bilgiye dayanır. Bir önceki başlıktaki bilgi türü ile şu an ele aldığımız bilgi türünü ayırmak için örnek üzerinden konuşacak olursak, “önümdeki kalemi iterek kalemin hareketini izlemek ve kalemin hareket ettiğini bilmek” ile “cisimlerin bir nedenden dolayı hareket ettiğini bilmek” arasında fark vardır. Birincisi algısal bilgi iken ikincisi akılsal bilgidir.

Kâdî Abdülcebbar, bir yandan tüm bilgi türlerinin gerçekleşimi için algıyı olmazsa olmaz görürken, öbür yandan tüm bilgilerin algısal bilgi (el-ilmü’l-idrâkî) olarak görülmesini yanlış bulur: “*Birtakım bilgilerimiz vardır ki algı olmadan akıl ile oluşur*” (t.y., c.12, s. 24). Ona göre, sadece düşünsel çabayla dikkatimizi vermekle içimizde hissettiğimiz bilgiler akılsal bilgilerdir. Kâdî’nin ifadesi ile kişinin algı, irâde, bilgi niteliğine sahip olduğunu bilmesi böyle bir bilgiye örnek olarak verilebilir. Bu bilgilerin algı ve duyu temelli olmadıkları, ancak bu oranda etkin ve açık oldukları kesindir (t.y., c.12, s. 5).

Bu bilgilerin temel özelliği aracılı olarak değil, dolayimsız gerçekleşmeleridir. Kâdî’nin dediği gibi bilgilerimizi tasnif ettiğimizde bunu saptamak mümkündür (t.y., c.12, s. 64). Örneğin, basit matematiksel işlemler böyledir veya insanın irâdesinin farkında olması böyle bir bilgidir. Kelâm ilminde duyu verisi olmadan elde edilen bu tür bilgilere *bedihiyyât (apaçık bilgiler)* da denilmiştir. Günümüz felsefe dilinde bu tür duyu tecrübesi dışında zihnimizde yer alan bilgiler apriori bilgiler olarak ifade edilir (Cevizci, 1999, s. 69). Bağdâdî bu çeşit bilgilere acı, haz, açlık, susuzluk ve üzüntüye ilişkin bilgiler ile üçüncü halin imkânsızlığı gibi bilgileri örnek verir. (Bağdâdî, t.y., s. 8-9.) Bu bilgilerin insanın içinde hissettiği bilgiler olması ve akılsal olmasından hareketle; bu bilgi çeşidini G. Hourani, “akılsal sezgi (rational intuition)” olarak ifade eder (Hourani, 1971, s. 21).

Akıl temelli bilgiler ile algı temelli bilgilerin temel farkı, biri tümel bilgi sağlarken diğerrinin tikellerle ilgili ayrıntı bilgi sağlamasıdır (Kâdî, t.y., c.12, s. 66). Deneysel alanda somut örnekler üzerinde gerçekleşen algısal bilginin test edilmesi ve konumlandırılması akılsal bilgiler ile gerçekleşmektedir. Bunun ölçütü bilme nesnesi ile ilgili, “*Bu nesnedeki nitelik bunu gerektirmez veya*

gerektirir.” bilgisinin kişide oluşmasıdır. Özne ile ilgili olarak da kişi akıl temelli bilgilerden dolayı bilen olmak, isteyen olmak, algılayan olmak gibi niteliklere sahip olduğunun farkındadır (t.y., c.12, s. 64 ve 67).

Kâdî, özellikle eylemin temel unsurları denilen, bilgi, güç, hayat ve irâde unsurlarını kanıtlamak için bu bilgi biçimini kullanır. Örneğin irâdeyi kanıtlamadan ve tanımlamadan önce *“İnsan isteyen bir varlıktır.”* bilgisini esas alır ve insanın bu bilgiyi içinde hissettiğini belirtir. Ardından bu niteliği insana sağlayan *“manâyı/illeti”* arar. Diğer nitelikler için de aynı yöntemi izler (1965, s. 49).

Kâdî, akılsal ve algısal bilgi alanının ilişkisini şöyle açıklar: *“Duyuların sağladığı algılara dayanarak oluşan bilgilerimiz olmazsa, diğer bilgilerimiz de oluşmaz. Bu doğrudur, ancak bu duyusal bilgilerin akılsal bilgilerimiz üzerinde hükümler olduğu anlamına gelmez. Bilakis söylenmesi gereken tecrübi (ampirik) bilgilerimizin, akılsal bilgilerimizin temeli olduğunu kabul etmektir. Ancak söylenen ‘akılsal bilgilerimizin yanlışlığını ve doğruluğunu algı ile test ederiz.’ anlamına geliyorsa, bu yanlıştır. Tam aksine akıl algısal ve ampirik bilgilerimiz üzerine yargılayıcıdır. ‘Ampirik bilgiler daha açık ve güçlüdür veya bilgilerimizin esasıdır’ diye, onları akılsal bilgiler üzerine hükümler kabul etmek doğru olmaz. Çünkü bu bilgilerin doğruluğunu akıl ile elde ediyoruz ve diğer bilgilerden ayırıyoruz. Duyularla elde edilen bilgiler üzerine aklın egemen olması gerekir.”* (t.y., c.12, s. 58).

Öyle anlaşılıyor ki; Kâdî, bilginin oluşumunu akıl ile deneysel alan arasında gelişen döngüsel bir sürece bağlamaktadır. Deneysel alandan gelen bilgiler ile tümel bir *“sonuç-bilgi”*nin oluştuğunu kabul etmekte ve bu tümel bilgilere *“akıl”* demektedir. Akıl olarak oluşan bilginin, bir sonraki deneysel alanda gerçekleşen bilgi için iki görevinin olduğunu kabul etmektedir: Yarar ve değer açısından sınıflandırmak ve yargı kurmak. Kendi ifadesi ile *“Algılar bilginin ortaya çıkarılışının yeter-sebebi değildir, algılar bilgilerin oluşması için imkân şartıdır”* (t.y., c.12, s. 66). Kâdî'ye göre akıl temelli bilgilerin etkisi ve yargısı sadece algısal bilgiler üzerinde olmak ile sınırlı değil; deneysel alanda gerçekleşen gözlem, deneyim ve haber ile elde edilen bilgiler üzerinde de aklın aynı etkisi ve görevi devam etmektedir. Çünkü Kâdî, akıl ile ilişkileri açısından deneysel bilgiler arasında ayırım yapmamaktadır (t.y., c.12, s. 55-58).

Kâdî'nin algı-akıl ilişkisinde akli esas almasının teolojik arka planı vardır. Deneysel ve akılsal bilgiler arasındaki bu dinamik

ilişkinin yansımalarını, Kâdî'nin bütün teolojik sisteminde görmek mümkündür. Kelâmcılar arasında akıl ve naklin birbirine önceliği problemini bu tartışmaya örnek verebiliriz. Mu'tezile akılsal bilgileri haber dâhil her türlü algı temelli bilgilerin ölçütü olarak kabul ettiği için akli epistemolojik açıdan nakle öncelemektedir (Câbirî, 2001, s. 115-122).

Akıl ve bilgi ile ilgili Kâdî'nin düşüncelerinden hareketle zorunlu bilginin oluşumunu ve algısal bilgiler ile akılsal bilgilerin oluşum sürecini aşağıdaki şekilde somutlaştırabiliriz:

- (i) İnsan doğduğunda herhangi bir bilgiye sahip olmadan doğar.
- (ii) Deneysel tecrübe ile birlikte akıl denilen temel kesin bilgiler oluşur.
- (iii) Algı ile birlikte dışarıdan veriler gelir.
- (iv) Özne bu gelen algısal verilerin ne anlama geldiğini daha önce oluşan akıl (temel kesin bilgiler) ile ölçer ve değerlendirir.
- (v) Bu veriler daha önce oluşan akla (temel kesin bilgilere) uygunsu bu verileri kabul eder. Niçin kabul ettiğini gerekçelendirebiliyorsa, bu aşamaya "sükûnu'n-nefs (zihinsel kesinlik)", varılan sonuca da bilgi denir. Gerekçelendirmesi söz konusu değilse buna "kanı (i'tikâd)" denir. Verinin akla uygun olup olmaması konusunda tereddütlü olduğunda uygun olması daha muhtemel ise buna "sanı (zan)" denir. Uygun olmaması daha muhtemel ise buna "kuşku (şekk)" denir.
- (vi) (v). aşamadaki bilgi ile birlikte akıl denilen kesin bilgiler daha da artar.
- (vii) Algı ile akıl arasındaki ilişki aklın olgunlaşmasına kadar devam eder.

Aklı algı üzerinde ölçüt kabul eden Kâdî'nin düşüncesine yönelik şöyle bir soru sorulabilir: İnsan doğuştan akıl sahibi değilse, akıl ve ilk bilgiler nasıl oluşur? Şöyle bir örneğin Kâdî'nin düşüncesine uygun olduğu kanaatindeyim: Yaşam tecrübesi içinde farklı zamanlarda farklı haksızlık örneklerini gören bir kişiyi düşünelim. Kişinin tikel olan bu örnekleri görmesiyle bu örneklerin tümelinden kaynaklı olarak zihninde "Haksızlık kötüdür." ilkesi oluşacaktır. Daha sonra gördüğü

davranışları bu ilkeye göre konumlandıracaktır. Kâdî, bu tür genel ilkelerin tümelini akıl olarak değerlendirmektedir. Bu tür ilkeler, doğuştan verili olan ilkeler değildir. Başlangıç itibarıyla duysal tecrübeye dayanmaktadır. Ancak tikel olaylara dayanmamış olmak açısından da algısal bilgilerden ayrılmaktadır.

Sonuç

Kâdî Abdülcebâr, yaptığı akıl tanımının yüklemi olarak cevher ve kuvveyi değil, bilgiyi tercih etmekle Aristocu gelenekten farklı düşünmekte ve kelamcılarının yöntemini izlemiş olmaktadır. Böyle bir tercihin arka planında aklın kendi başına bir öz olarak değil belli bir deneysel tecrübeden sonra oluşan bir ilnek olarak görülmesi yatmaktadır.

Aklın süreç içinde oluşan bir bilgi olarak kabul edilmesi Kâdî Abdülcebâr'ın duyu tecrübesini önemsemesini ve bu tecrübeyi tüm bilgilerin başlangıç noktası yapmasını gerektirmiştir. Duyu tecrübesinin tikel olaylarla ilgili olması onu tikelleri kavramsal hale getirecek, konumlandırarak, kuşkudan arındıracak bir diğer bilgisel alanın varlığının kabul edilmesi sonucuna vardırması ki bu alanı akıl olarak ifade etmiştir.

Kâdî Abdülcebâr'ın akıl ile algı arasında döngüsel bir ilişkiyi uygun görmekle birlikte, akli duyu tecrübesi üzerinde yargıç hükmünde kabul etmesi, ona akla dayalı bir bilgi sistemini oluşturması imkânını vermiştir. Çünkü bu sistemde esas olan bilgiyi somutlaştırabilmek, böylelikle açıklamaların nesnel dünyayla bağlantısını kurabilmektir.

Kaynakça

- Aristoteles, (2007). *Nikomakhos'a etik* (S. Babür, Çev.). Ankara: Bilgesu.
- Arslan, A. (2007). *İlkçağ felsefe tarihi (Aristoteles)*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Akarsu, B. (1999). *İmmanuel Kant'ın ahlak felsefesi*. İstanbul: İnkılâp
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkahir. M. (t.y.) *Usûlu'd-dîn*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Bolay, S. H. (1993). *Aristo metafiziği ile Gazali metafiziğinin Karşılaştırılması*. İstanbul: MEB.
- Câbirî, A. (2001). *el-'Âklu'l-ahlâkyu'l-'Arab*. Beyrût: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabî.

- Cengiz, Y. (2003). *Şehâdete dayanarak gaybın çıkarılması yönteminin Kelâm ilmindeki işleniş biçimi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma.
- Cürcânî, Ş. (H. 1306). *Kitâbu't-ta'rifât*. Mısır: Matba'ü'l-Hayriyye.
- Denkel, A. (1998). *Bilginin temelleri*. İstanbul: Metis.
- Descartes, R. (1997). *Felsefenin ilkeleri* (M. Akın, Çev.). İstanbul: Say.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. (1950). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. Kâhire: Mektebetü'n-Nahdeti'l-Mısriyye.
- Fârâbî, Ebû Nasr. (1995). *Ârâü Ehli Medîneti'l-Fâdila*. Beyrût: Mektebetü'l-Hilâl.
- Fârâbî, Ebû Nasr. (1986). *Risâle fi'l-'akl* (M. Bouyges, Çev.). Beyrût: Dâru'l-Maşriq.
- Gölcük, Ş. (1997). *Bâkılânî ve insanın fiilleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Güneş, K. (2003). *İslam düşüncesinin şekillenişinde akıl ve nass*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Habermas, J. *İletişimsel eylem kuramı* (M. Tüzel, Çev.). İstanbul: Kabalcı.
- Hourani, G. (1971). *Islamic rationalism the ethics of 'Abd al-Jabbar*. Oxford: Clarendon.
- İbn Manzur, M. (1302). *Lisanu'l-'Arab*. Mısır: el-Matbaatu'l-Amiriyye.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd. (t.y.). *eş-Şerhu'l-kebîr li kitâbi'n-nefs li Aristo*. (İbrahim Garbî, Latince'den Arapçaya Çev.). Tunus: Beytu'l-Hikme.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Râğîb (t.y.) *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân* (Muhammed Seyyid Keylânî, Thk.). Beyrût: Dâru'l-Ma'rife.
- Kâdî, Abdülcebbar. (t.y.). *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* (Mahmûd Muhammed Kâsım, Thk.). (Cilt 4-20). Kâhire.
- Kâdî, Abdülcebbar. (1965). *Şerhu usûli'l-hamse*. Kahire: Mektebetü Vehve.
- Kant, I. (1999). Critique of pure reason. *Philosophical writings*. New York: Cuntinum.
- Mahmud, H. (1988). *el-Medhel ilâ dirâsati 'ilmi'l-keâm*. Pakistan: idâretü'l-Kur'ân 'ulumu'l-İslâmiyye.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'în. (1993). *Tabsiratu'l-edille fi usûli'd-dîn* (H. Atay, Thk.). Ankara: DİB.
- Nisâbü'rî, E. R. (1969). *fi't-Tevhîd Divânu'l-Usûl*. (Muhammed Abdulhadî Ebû Reyde, Thk.). Matbaatu Mısır, Dâru'l-Kütüb.
- Kindî, Y. (1950). *Resâilu'l-Kindî el-felsefiyye* (Muhammed Abdulhadî Ebû Ride, Neşr.). Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî.
- Sâbûnî, N. (1995). *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*. (B.Topaloğlu, Neşr.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Sâmî, Ş. (1989). *Kamûs-ı Türkî*. İstanbul: Enderun.
- Taftazânî, S. (1976). *Şerhu 'akâidu'n-Nesefî*. İstanbul: Bahar.
- Zeyne, H. (1978). *el-Aklu, inde'l- Mu'tezile*. Beyrût: Dâru'l-Afaki'l-Celile.