

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

**KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE BİLGİDE SONSUZ GERİYE GİDİŞLER
PROBLEMİ**

Yüksek Lisans Tezi

Alanur ERDOĞAN

İstanbul, 2020

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

**KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE BİLGİDE SONSUZ GERİYE GİDİŞLER
PROBLEMİ**

Yüksek Lisans Tezi

Alanur ERDOĞAN

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Hayrettin Nebi GÜDEKLİ

İstanbul, 2020

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı: : Alanur Erdoğan

Anabilim Dalı: : Temel İslâm Bilimleri

Program: : Kelâm

Tez Danışmanı: : Dr. Öğr. Üyesi Hayrettin Nebi Güdekli

Tez Türü ve Tarihi: : Yüksek Lisans-Eylül 2020

Anahtar Kelimeler : Kâdî Abdülcebâr, Bilgi, Sonsuz Geriye Gidişler
Deneyimcilik, Akılcılık.

ÖZET

Öznenin bilmek amacıyla yöneldiği nesneyle kurduğu bağ sonucu meydana gelen, bilgiyi merak konusu haline getirip inceleyen bilgi felsefesi; “Herhangi bir şey bilinebilir mi?”, “Bilmek mümkünse, neleri bilebiliriz?”, “Bilinirleri nasıl bilebiliriz?” sorularını araştırma konusu haline getirmiş, bu sorular bağlamında bilgi felsefesinin dört ana başlıkta toplanabilecek; bilginin imkânı, doğruluğu, kaynağı ve sınırları problemleri ortaya çıkmıştır. Bilginin imkânını savunan filozoflar, bilgiyi “gerekçelendirilmiş doğru inanç” şeklinde tanımlamışlardır. Diğer yandan bilgi elde etmenin mümkün olmadığını düşünen şüpheciler/sofist filozoflar eleştirilerini, “gerekçelendirme” kavramına yaparak bilginin gerekçelendirme sürecinin “sonsuz bir geriye gidiş” olduğunu ileri sürmüşlerdir. Dogmatik filozoflar bu eleştiriyi, kendilerinin gerekçelendirilmesine ihtiyaç duyulmayan temel inançlarda son bulduğu şeklinde cevaplandırmışlardır. Bu temel inancın kaynağı soruşturmasında iki ana akım meydana gelmiştir: akılcılık ve deneyimcilik. Bu çalışmada, Kâdî Abdülcebâr’da bilginin imkânını reddedenlere yer verdiği pasajlardan yola çıkarak, onda sonsuz geriye gidişler probleminin bulunup bulunmadığı incelenmiş, problemin varlığının tespitinden sonra Kâdî’nin sonsuz geriye gidişleri nerede durduğu araştırılmış ve ardından son olarak Kâdî’daki bilgi kaynakları ele alınarak onun bu problem bağlamında akılcılık ya da deneyimcilik akımlarından herhangi birine dahil edilip edilemeyeceği sorusuna cevap aranmıştır.

GENERAL INFORMATION

Name and Surname : Alanur Erdoğan

Field : Basic Islamic Science

Programme : Islamic Theology (Kalam)

Super Visor : Dr. Hayrettin Nebi Güdekli

Degree Awarded and Date : Master-September 2020

Keywords : Qadi Abd Al-Jabbar, Knowledge, Infinite Regress,

Rationalism, Empiricism.

ABSTRACT

Knowledge is the linkage that has been established between the knowing individual and the known object. The questions of “Can we know anything?”, “If so, what sort of things can we know?”, and “How can we come to know them?” are the research subjects of epistemology. In this framework, there are four main problems of epistemology: the possibility, accuracy, source, and boundaries of knowledge. Dogmatic philosophers, having argued that knowledge is possible, have defined knowledge as “justified true belief”. On the other hand, Skeptic philosophers, having rejected the possibility of knowledge, have claimed that the process of justifying knowledge is an “infinite regress” by criticizing the concept of justification. Dogmatics have left justifying in the basic beliefs that are directly understood, and two main streams have occurred in the research of the source of this basic belief: Rationalism and Empiricism. In the study, it has been investigated whether there is an “infinite regress” problem in Qadi based on his passages that involve criticisms against the ones who reject the possibility of knowledge. After detecting the existence of the problem, it has been studied where the infinite regress stops in Qadi. Finally, by handling the knowledge sources in Qadi, the answer to the question of whether it is possible to include Qadi in any of the streams of rationalism or empiricism has been searched.

ÖNSÖZ

Kâdî Abdülcebâr'ın bilgi teorisinde sonsuz geriye gidişler probleminin araştırmasını yaptığım tezimi tamamlarken, bu çalışmanın meydana gelmesinde yardımcı olan isimleri burada anmayı mutluluk veren bir borç biliyorum. Tez çalışması süresince desteğini benden hiç esirgemeyen, sorunlarımı dinleyerek çözümler sunmaya çalışan ve cesaretimi kaybettiğim zamanlarda beni yüreklendiren değerli danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Hayrettin Nebi Güdekli'ye minnettarım. Tez savunma jürimde bulunan Prof. Dr. Rahim Acar ve Doç. Dr. Rıdvan Özdiñ hocalarıma eleştirileri ve tavsiyeleriyle yaptıkları katkılar için teşekkür ederim. Kâdî'nın bilgi teorisinin bazı kısımlarında çıkmaza düştüğümde bütün sorularımı sabırla cevaplayan Ar. Gör. Sami Turan Erel hocama ayrıca teşekkür ederim. Tez yazım süresinde değerli görüşlerinden yararlandığım yüksek lisans dönem arkadaşlarım Serap Olgaç ve Sibel Dinçaslan'a da teşekkür ederim.

Her çalışmanın bir de psikolojik yönetim aşaması vardır ki bu aşamada alınan destek çalışmanın seyri açısından oldukça önemlidir. Bu süreçte ne zaman desteğe ihtiyaç duysam, tezin probleminin ne olduğunu tam olarak anlamasa bile, daima beni sabırla dinleyen sevgili annem Vijdan Erdoğan'a, gergin olduğum anlarda yüzümde neşe olan ablam Şeydanur Erdoğan Mercimek ve kardeşim Melikşah Erdoğan'a, gerek çalışmamla ilgili gerekse diğer başka konularda beni rahatlatıcı konumda bulunan dostlarım Betül Pişkin ve Yasemin Büşra Oruç'a teşekkür ederim. Sonuç olarak hayatımda bana dik durmayı öğreten ve daima arkamda dimdik duran babam Mesut Erdoğan'a sunduğu destek için teşekkür borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT.....	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
KISALTMALAR	vii

GİRİŞ

I. TEZİN KONUSU VE AMACI.....	1
II. TEZİN YÖNTEMİ VE ARAŞTIRMANIN PLANI	2
III. KAYNAKLAR	4

BİRİNCİ BÖLÜM

BİLGİ FELSEFESİNDE SONSUZ GERİYE GİDİŞLER PROBLEMİ

I. BİLGİ FELSEFESİ VE TEMEL PROBLEMLERİ.....	7
II. BİLGİNİN İMKÂNINA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER	12
A. Sofizm ve Şüphecilik (Septisizm)	12
1. Sofizm	12
2. Şüphecilik (Septisizm)	15
B. Sofist/Şüpheci (Septik) Argümanlar	17
III. SONSUZ GERİYE GİDİŞLER PROBLEMİ	23
IV. SONSUZ GERİYE GİDİŞLER PROBLEMİNE VERİLEN CEVAPLAR	26
A. Akılcılık (Rasyonalizm).....	26
1. Platon Öncesi Dönem ve Platon	27
2. Aristoteles	31
3. René Descartes	34

B. Deneyimcilik (Empirizm).....	38
1. Epiküros Okulu.....	39
2. Stoa Okulu.....	41
3. John Locke	42

İKİNCİ BÖLÜM

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN BİLGİ TEORİSİ VE SONSUZ GERİYE GİDİŞLER PROBLEMİ

I. KÂDÎ ABDÜLCEBBAR'DA BİLGİ.....	48
II. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'DA BİLGİNİN İMKÂNINA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER	54
A. Hakikati ve Bilgiyi Reddedenler	55
B. Bilginin Zan/Şüphe Olduğunu Düşünenler.....	56
C. Bilginin Göreceli Olduğunu Düşünenler	59
III. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'DA SONSUZ GERİYE GİDİŞLER PROBLEMİ... 62	
IV. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'DA BİLGİNİN KAYNAKLARI	65
A. Bilginin Türleri.....	65
1. Zarurî Bilgi.....	66
1.1. İnsanda Doğrudan (Müpetede') Meydana Gelen Bilgiler	66
1.1.1. Aklın Kemâlinden Sayılmayan Bilgiler	67
1.1.2. Aklın Kemâlinden Sayılan Bilgiler	67
1.2. İnsanda Bir Yolla (Tarîk) Meydana Gelen Bilgiler.....	68
1.3. Yol Yerine Geçen Bir Şeyle Meydana Gelen Bilgi.....	69
2. Mükteseb Bilgi	69
B. Kâdî Abdülcebbâr'da Bilginin Kaynakları	70
1. Akıl.....	71

2. Duyum Algısı (İdrak)	74
3. Haber	78
V. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'DA SONSUZ GERİYE GİDİŞLERİN DURDUĞU TEMEL İNANÇLARIN KAYNAĞI.....	80
SONUÇ	87
KAYNAKÇA.....	90



KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.g.m.	: Adı Geçen Makale
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
edt.	: Editör
nşr.	: Neşreden
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ö.	: Ölüm Tarihi
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
t.y.	: Tarih yok

GİRİŞ

I. TEZİN KONUSU VE AMACI

Duyuların ve aklın aldığı hazza bakıldığında geçmişten günümüze her insanın doğal olarak bilmeyi istemesi, insan olmanın gerektirdiği bir durumdur.¹ Bilgi; bilen öznenin bilmek amacıyla yöneldiği nesneyle kurduğu bağıdır. Bilgiyi merak konusu haline getirip onu inceleyen disiplin ise bilgi felsefesidir. “Herhangi bir şey bilinebilir mi?”, “Bilmek mümkünse, neleri bilebiliriz?” ve “Bilinirleri, nasıl bilebiliriz?” soruları araştırma konusu edilerek bilginin felsefesi yapılmıştır. Bu sorular bağlamında bilgi felsefesinde dört ana başlıkta toplanabilecek problemler ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki herkes için geçerli mutlak bir bilginin olanaklılığının tartışıldığı bilginin imkânı; ikincisi önermelerin doğru olmasının hangi ölçüte bağlandığının tartışıldığı bilginin doğruluğu; üçüncüsü bilginin elde edilebilirliği olanaklı kabul edildiğinde kendisi gerekçelendirilmeye ihtiyaç duyulmayan hangi temel bilgilere dayandığının tartışıldığı bilginin kaynağı problemi ve son olarak bilen öznenin zihninin neleri bileceğinin kapsamının tartışıldığı bilginin sınırları problemidir.

İnsanın, sağduyuya uygun olarak bir şeyleri bilmesinin olanaklı olduğunu düşünen filozoflar, bilgiyi “gerekçelendirilmiş doğru inanç” şeklinde tanımlamış; bir şeyin bilgi olmasını kendisine inanılan, doğru ve gerekçelendirilmiş bir önerme olmasına bağlamışlardır. Bilginin olanaklı olduğunu kabul etmeyen şüpheci/sofist filozoflarsa eleştirilerini gerekçelendirme kavramına yaparlar ve bilginin gerekçelendirme sürecinin “sonsuz bir geriye gidiş” olduğunu söylerler. Çünkü bir inanç gerekçelendirilmeye başlandığında bu biri diğerini gerektiren sonsuz bir geriye gidişe sebep olacak ve gerekçelendirme zinciri hiçbir zaman tamamlanmayacağından bütün önermeler inanç düzeyinde kalacak ve böylece bir şeyleri bilmek imkânsız hale gelecektir.

Bilginin mümkün olduğunu savunan filozoflar bu sonsuz geriye gidişin doğrulukları doğrudan anlaşılan, kendilerinin gerekçelendirilmesine ihtiyaç duyulmayan temel inançlarda durduğunu iddia etmişlerdir. Bu temel inancın kaynağı soruşturmasında da iki ana akım meydana gelmiştir: akılcılık ve deneyimcilik. Bu yaklaşımlar bilgiyi kuran önerme ve inançların kavramlarının kaynağını tartışmış; akılcılar kesin bilgi kaynağının insan akli ve

¹ Aristoteles, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), I, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996, 980b-21.

doğuştan gelen bilgiler olduğunu ileri sürerken; deneyimciler, bilginin tek kaynağının duyu deneyimi ve iç gözlem olduğunu savunmuşlardır.

Bilgi felsefesi tarihinde bilginin imkânına yönelik eleştiriler ve özelde sonsuz geriye gidişler problemi, felsefeciler kadar kelâmcıların da gündemini meşgul etmiştir. Bu sebeple biz çalışmamızda, Basra Mu'tezile'sinin ünlü kelâmcısı Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1025), bilginin imkânını reddedenlere yer verdiği pasajlardan yola çıkarak sonsuz geriye gidişler problemini nasıl ele aldığını, çözüm olarak ne sunduğunu ve onun mevcut ana akımlardan herhangi birine dahil edilip edilemeyeceğini araştıracağız. Bu tezin amacı bilgi felsefesinde İlkçağdan beri tartışıl原因 gelen bu problemin kelâm disiplininde ve özelde Mu'tezile'ye mensup Kâdî Abdülcebâr'da nasıl ele alındığını görmek ve Kâdî'nın bilgi felsefesindeki akımlardan hangisine dahil olabileceğini tespit etmeye çalışmaktır.

II. TEZİN YÖNTEMİ VE ARAŞTIRMANIN PLANI

Çalışmamız, “bilginin mümkün olması halinde onun nasıl elde edileceği ve dayandığı temelin ne olduğu” ve “bilgiyi mümkün gören Kâdî'nın onu dayandırdığı temelin neliği” soruları bağlamında iki ana bölümden meydana gelecektir.

Birinci bölümde öncelikle konuya ilişkin kavramsal ve tarihsel çerçeve oluşturmak adına bilgi felsefesi ve temel problemleri ele alınacaktır. Sonsuz geriye gidişler problemini geçilmeden önce bu argümanın tarihsel arka planını ve şüphecilerin genel düşünce yapısını anlamak adına, bilgi felsefesine yöneltilen şüpheli eleştiriler incelenecek ardından tezin esas konusu olan sonsuz geriye gidiş problemine detaylı bir şekilde yer verilecektir. Son olarak ise sonsuz geriye gidişler problemine cevap olarak gerekçelendirilmeye ihtiyaç duyulmayan temel inançların kaynakları, akılcılık/rasyonalizm ve deneyimcilik/empirizm şeklinde iki ana akım olarak ele alınacaktır. Burada da bu akımların, Kâdî'ya kadar olan süreçte, bilgi felsefesindeki düşünce serüvenini görmek hedeflenmiştir. Ancak İlkçağda dağınık düşünce demetleri şeklinde bulunan bu iki ana akımın daha iyi anlaşılması ve sistemli hallerinin sunulması için akılcılık ve deneyimcilik, Modern Dönemde, Descartes ve Locke örnekleri üzerinden anlatılacaktır. Böylece Modern Dönemde bu akımların İlkçağdan taşıdıkları izdüşümler de görülmüş olacaktır.

İkinci bölümün ilk başlığında Kâdî'nın bilgi tanımı ve teorisinin bilgi felsefesindeki kurucu unsurları ve kavramları içerip içermediğine bakılacaktır. Daha sonra birinci bölümdeki işleyişe uygun olarak Kâdî'da şüpheli eleştirilere yer verilecek ve onda sonsuz geriye gidişler probleminin bulunup bulunmadığı araştırılarak bu problemin varlığı tespit edildikten sonra üçüncü başlıkta, Kâdî'nın sonsuz geriye gidişleri sükûn-i nefste durduğu anlaşılabacaktır. Daha sonra dördüncü başlıkta sükûn-i nefsi sağlayan zarurî bilgiler ile aklın kemâl bilgilerinin içeriği araştırılmak üzere Kâdî'da bilgi türleri ve bilginin kaynakları ayrıntılı olarak işlenecektir. Son başlıkta, Kâdî Abdülcebâr'da sonsuz geriye gidişlerin son bulduğu temel inançların ne olduğu incelenecek, burada da onun bilgi teorisinde doğuştan bilgilerin bulunmaması onu deneyimcilğe yaklaştırırken, insan zihninde doğrudan Allah tarafından yaratılan ve deneyim bilgisinden gelmeyen aklî önermelerin bulunmasının da akılcılığa yaklaştırdığı görülecek ve bu sebeple Kâdî'yı akılcılık ya da deneyimcilik akımlarından herhangi birine dahil etmenin uygun olmayacağı anlaşılabacaktır.

Tezimizde Kâdî Abdülcebâr'ın hayatına ve eserlerine dair bilginin birçok çalışmada bulunması ve onun hayatının tarihsel olarak sunulmasının tezin konusuna doğrudan bir katkısının bulunmaması sebebiyle yer verilmeyecektir. Tezin birinci ve ikinci bölümündeki işleyiş, problemin ve cevabının daha iyi anlaşılması adına benzer şekilde kurgulanmaya çalışılacaktır. Bunun yanında birbirinden farklı iki disiplini aynı argümanda çalışmak bazı problemlere yol açmıştır. Bilgi felsefesindeki kavramların, kelâm disiplinindeki kavramlarla anlam farklılığı bunlardan biridir. Tezin ikinci bölümünde, İlkçağ felsefesinde olduğu gibi belirli bir sofist ve septik ayrımı bulunmadığından “Kâdî Abdülcebâr'ın Bilginin İmkânına Yöneltilen Eleştirilere İlişkin Değerlendirmesi” başlığı altında ele alınan görüşler “şüpheli/sofist” şeklinde ayrım yapılmadan irdelenecektir. Bunun yanında Kâdî'da “itikâd” kavramı dini etkiden uzak bilgi felsefesindeki kanı anlamıyla “inanç”; “idrâk” kavramı da duyu bilgisiyile bağlantılı olarak kullanıldığında “duyular yoluyla algılamak” anlamında duyumsamak şeklinde kullanılacaktır. Bunun yanında “Bilginin Kaynakları” başlığı altında ele alınan “haber” bilgisine, akılcılık ve deneyimcilik ekolleriyle bağlantısı olmamasından ancak yine de Kâdî'da bilgi kaynağı sayılmasından dolayı kısaca değinilecektir.

III. KAYNAKLAR

Tezimizin birinci bölümünde temel kaynağımız, tezin konusunun çıkış noktasını da oluşturan, Alan Musgrave’ın *Sağduyu, Bilim ve Şüphecilik*² isimli kitabıdır. Tarih kısmında İlkçağ Dönemi’nin anlatıldığı yerlerde Ahmet Arslan’ın beş ciltten oluşan *İlkçağ Felsefesi Tarihi*’nin³ ilk dört cildiyle birlikte ayrıca Platon’un doğrudan bilgiyle ilgili olan *Theaitetos*⁴ ve *Menon*⁵ diyaloglarından faydalandık. Şüpheci argümanların ele alındığı kısımda ise Sextus Empiricus’un bütün şüpheci argümanları derlediği *Pyrrhonculuğun Esasları*⁶ kitabını temel aldık. Modern dönemde akılcılık örneği olarak ele aldığımız Descartes’te, *Meditasyonlar*⁷, *Anlığın Yönetimi İçin Kurallar*⁸ ve *Felsefenin İlkeleri*⁹ kitaplarından, deneyimcilik ekolünün örneği olarak sunduğumuz Locke’ta *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*¹⁰ kitabından yararlandık. Bu bölümde ikincil kaynaklar olarak; Murat Baç’ın *Epistemoloji*,¹¹ Sara Çelik’in *Bilgi Felsefesi: İlkçağ’dan Yeniçağ*¹² ve *Yeniçağ’da Bilgi Felsefesi*¹³, Ahmet Cevizci’nin *Bilgi Felsefesi*,¹⁴ *Onyedinci Yüzyıl Felsefesi*¹⁵ kitaplarından faydalandık.

İkinci bölümün temel kaynağı Kâdî Abdülcebbar’ın Mu’tezile’nin ana konularını işlediği, altı cildi kayıp olmakla birlikte yirmi cilt olarak derlediği¹⁶ *el-Muğni fî ebvâbi’t-tevhîd* adlı ansiklopedik eserinin XII. cildi olan *en-Nazar ve’l-maarif*’tir.¹⁷ Kâdî’nin akıl ile ilgili

² Alan Musgrave, *Sağduyu, Bilim ve Kuşkuculuk: Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş*, (çev. Nur Küçük), İstanbul: İthaki Yayınları, 2013.

³ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, I, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2017; *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon’a*, II, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2016; *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*, III, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2017; *İlkçağ Felsefe Tarihi: Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular, Stoacılar, Septikler*, IV, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2019.

⁴ Platon, *Theaitetos*, (çev. Furkan Akderin), İstanbul: Say Yayınları, 2018.

⁵ Platon, *Menon*, (çev. Furkan Akderin), İstanbul: Say Yayınları, 2018.

⁶ Sextus Empiricus, *Pyrrhonculuğun Esasları*, (çev. C. Cengiz Çevik), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

⁷ René Descartes, *Meditasyonlar*, (çev. Engin Sunar), İstanbul: Say Yayınları, 2018.

⁸ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, (çev. Mesut Akın), İstanbul: Say Yayınları, 2017.

⁹ Descartes, *Yöntem Üzerine Söylem; Anlığın Yönetimi İçin Kurallar: İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*, (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi, 1996.

¹⁰ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, (çev. Vehbi Hacıkadıroğlu), İstanbul: Kabaalçı Yayınevi, 2017.

¹¹ Murat Baç, *Epistemoloji*, (edt. Demet Taşdelen), Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012.

¹² Sara Çelik, *Bilgi Felsefesi: İlkçağ’dan Yeniçağ’a*, Ankara: Doruk Yayıncılık, 2018.

¹³ Çelik, *Yeniçağ’da Bilgi Felsefesi*, Doruk Yayınları, 2015.

¹⁴ Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2018.

¹⁵ Cevizci, *Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2019.

¹⁶ İlyas Çelebi, “el-Muğni”, *DİA*, XXX, 382-384.

¹⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl*, XII, *en-Nazar ve’l-Ma’ârif*, (nşr. İbrahim Medkûr), Kahire: ed-Dârü’l-Mısriyye li’t-Te’lif ve’t-Terceme, 1963.

görüşlerini açıklamak için XI. cilt *et-Teklîf*'ten;¹⁸ duyumla ilgili olanları açıklamak içinse IV. cilt *er-Ru 'yetü 'l-Bârî*'den¹⁹ yararlandık. Kâdî, bilgi bahislerini her ne kadar XII. cildin altında derlemiş gibi gözükse de, bu konuyu farklı ciltlerde ele alması sebebiyle eserde gerekli pasajları bulup ve incelemesini yaptık. Bu durum ayrıca Kâdî'da bilgi teorisini ortaya koymak ve sonsuz geriye gidişler problemine cevap aramak noktasında tezin zorluklarından da biri olmuştur. Bir diğer zorluksa neşrin ortaya çıkardığı problemlerden kaynaklanmıştır. Kâdî'nın *el-Muğnî*'sinin yanında *Şerhu 'l-usûli 'l-hamse*'den²⁰ ve *el-Mecmû' muhît bi 't-teklîf*'ten²¹ faydalandık.

Kâdî'nın bilgi teorisi günümüzde bir çok araştırmaya konu olmuştur. Bunlardan biri Murat Memiş'in "Kâdî Abdülcebbâr'da Bilgi Problemi"²² adlı doktora tezidir. Murat Memiş tezinde Kâdî'nın bilgi tanımını detaylı olarak ele almış ve bilginin kaynaklarını incelemiştir. Biz de tezimizin ilgili bölümlerini yazarken bu kaynaktan oldukça istifade ettik. Kâdî'yla ilgili bir diğer kaynak Yunus Cengiz'in *Mu'tezile'de Eylem Teorisi: Kâdî Abdülcebbâr Örneği*²³ isimli eseridir. Yunus Cengiz'in kitabında "Eyleyenin Neliği" başlığı altında insanın akıl ve bilgi sahibi olmasını ele aldığı pasajlardan yararlandık. Bunun yanında İbrahim Aslan'ın "Kadı Abdulcebbâr'da Kelâm Yöntemi"²⁴ adlı doktora tezinin "Bilgi Teorisi" bölümünden ve Hüsni Zeyne'nin "*el-Akl inde 'l-mutezile: Tasavvuru 'l-akl inde 'l-Kâdî Abdülcebbâr*"²⁵ isimli kitabından ikincil kaynaklar olarak faydalandık.

¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvabi 't-tevhid ve 'l-adl*, XI, *et-Teklîf*, (nşr. Muhammed Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1963.

¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvabi 't-tevhid ve 'l-adl*, IV, *Rü 'yetü 'l-Bârî*, (nşr. Muhammed Mustafa Hilmi-Ebü'l-Vefâ Ganîmî), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1963.

²⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu 'l-usûli 'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, (çev. İlyas Çelebi), I, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

²¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mecmû' fi 'l-muhît bi 't-teklîf*, I, (nşr. J.J. Houben), Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1981.

²² Murat Memiş, "Kâdî Abdülcebbâr'da Bilgi Problemi", Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2007.

²³ Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi: Kâdî Abdülcebbâr Örneği*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.

²⁴ İbrahim Aslan, "Kadı Abdulcebbâr'da Kelâm Yöntemi". Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi. 2007.

²⁵ Hüsni Ziyne. *el-Akl inde 'l-mutezile: Tasavvuru 'l-akl inde 'l-Kâdî Abdülcebbâr*, Beyrut: Daru'l-afaki'l-cedid, 1980.

BİRİNCİ BÖLÜM
BİLGİ FELSEFESİNDE SONSUZ GERİYE GİDİŞLER PROBLEMİ

I. BİLGİ FELSEFESİ VE TEMEL PROBLEMLERİ

Yunanca “bilgi” demek olan *episteme* ve “bilim”, “açıklama”, “gerekçe” anlamına gelen *logos* sözcüklerinden oluşan, dilimizde *bilgi bilim*, *bilgi felsefesi* ve *bilgi teorisi* olarak karşılık bulan epistemoloji;¹ bilginin kendisini bizzat felsefi merakın konusu haline getirir. Bilgiyi bilgi olmak bakımından inceleyen bilgi felsefesi; bilginin öznesi olarak bilen zihin, öznenin bilmek amacıyla yöneldiği nesne ve bu ikisi arasındaki bağın sonucu olarak ortaya çıkan bilgi olmak üzere üç kurucu unsuru bulunan bir disiplindir.² Bilgi felsefesinin İlkçağdan günümüze kadar bu üç kurucu unsurun kapsamına dahil edilebilecek problemleri; bilginin imkânı, doğruluğu, kaynağı ve sınırları şeklinde dört ana başlık altında sınıflandırılabilir.

Bu dört başlıktan ilki olan bilginin imkânı problemi herkes için geçerli, kesin ve mutlak bir bilginin olanaklı olup olmadığı tartışmasıdır. Bu problem bilginin mümkün olmadığını savunan şüphecilerle, aksi düşünceye sahip olan ve çoğunluğu oluşturan dogmatikler³ arasında gerçekleşir.⁴ Bilginin doğruluğu probleminde, bir yargı ya da iddia içeren önermelere “doğru” olma özelliğinin hangi temellere ya da ölçütlere bağlı olarak yüklenmesi gerektiği tartışılır. Doğruluk anlayış farklılıklarına bağlı olarak çeşitli biçimlerde tanımlanmış ve birçok kuram ortaya atılmıştır. Bu kuramlar; doğruluğun, zihindeki düşünce ya da önermenin dıştaki gerçekliğe uygun olması şeklindeki mütekabiliyetçi yaklaşım, düşünce ve önermeler arasındaki tutarlılığın doğruluğu sağladığını savunan bağdaşımçı yaklaşım, bilginin doğruluğunun bilginin apaçıklığından kaynaklandığını savunan apaçıklık yaklaşımı ve bir düşünce ya da önermenin doğrulunun onun yararlılığı ölçüsünde olduğunu savunan pragmatist yaklaşım olmak üzere dört ana başlıkta incelenebilir.⁵ Bilginin kaynağı probleminde ise, bilginin imkânını savunan filozoflar, bütün bilgilerin kendisine dayandığı

¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s. 307; Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s. 14.

² Mustafa Günay, *Metinlerle Felsefeye Giriş* Adana: Karahan Kitabevi, 2004, s. 42; Necati Öner, *Bilginin Serüveni* Ankara: Vadi Yayınları, 2005, s. 2.

³ Dogma “belli bir kişi veya topluluk tarafından benimsenen, tartışmadan ve sorgulamadan kabul edilmesi beklenen inanç ya da inançlar kümesi” şeklinde tanımlanabilir. Dogmatik ise bir fikri, inancı belli bir takım ilkeleri ya da ideolojileri mutlak doğru ve her zaman geçerli olarak kabul eden insanlar için kullanılabilir. Epistemoloji söz konusu olduğunda dogmatizm şüpheci bakış açısına karşın bilginin mümkün olduğunu kabul eden düşüncedir. Ancak buradan şüphecilik karşıtlarının kesin bilgi konusunda mutlak bir dogmatizm içinde oldukları anlaşılması hata olur. Çünkü bir dogmatik açık fikirli olabilir, şüpheyi kendi dogmaları doğrultusunda bir metod olarak kullanabilir. bkz. Murat Baç, *Epistemoloji*, s. 176; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 249; Musgrave, *Sağduyu, Bilim ve Kuşkuculuk: Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş*, s.26.

⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, Bursa: Sentez Yayınları, 2007, s. 46-47.

⁵ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, s. 42-46.

temelin ne olduğunu, kendisinin gerekçelendirilmesine ihtiyaç olmayan bilginin akla mı yoksa duyuma mı dayandığını tartışırlar. Bilginin kaynağı problemiyle ilgili bu iki ana yaklaşımın yanında, bilginin elde edilmesinde hem aklın hem de duyuların eşit rol oynadığını savunan sentezcilik ve doğru bilgiye gerek duyular gerekse akıldan üstün bir yolla kendisinden asla şüphe edilemez bir bilgi sunan sezgi yöntemiyle ulaşıldığını savunan sezgiselcilik teorileri de öne sürülmüştür.⁶ Bilginin sınırları probleminde ise, bir önceki probleme bağlı olarak insan bilgisinin sınırları ve nesnenin dış gerçekliğinin bilinebilmesi gibi meseleler ele alınır. Burada da bilen öznenin kendi zihninden bağımsız olarak dıştaki nesnelerin bilgisini elde edebileceğini savunan realizmle, insan bilgisinin kendi zihniyle sınırlı olduğu ve kendi zihninin dışına çıkamayacağını, bu sebeple nesnel gerçekliğin bilinemeyeceğini savunan idealizm olmak üzere iki ana yaklaşım bulunur.⁷

Böylece bilgi felsefesi söz konusu problemler bağlamında felsefenin temel disiplinlerinden birini oluşturur. Bu konumuyla o, tarihsel süreci içerisinde esas önemini Yeniçağda kazanmıştır. Bunun sebebi, varlık ve bilgi anlayışına olan bakış açısının dönemler içinde değişmiş olmasıdır. Ortaçağda öncelikli olarak ontoloji disiplini ele alınır, filozoflar varlığın var olduğunu ortaya koyup onun neliğini belirledikten sonra varlık üzerinden bilginin nasıl elde edileceği sorularının sorulması gerektiğini düşünürlerdi. Fakat Yeniçağda bilim, maddenin bilgisine erişme imkânı sağlamasıyla, filozoflar varlıktan önce bilgiyi araştırmaya başladılar ve bu dönemdeki bilimsel faaliyetler ve onu temellendirme isteği, tarihsel süreçte diğer disiplinler içerisinde sönük kalan bilgi felsefesinin, parlamasına hatta en önde gelen disiplin olmasına yol açtı.⁸

İlkçağ Yunan Felsefesinden itibaren filozofları en çok meşgul eden konu bilginin tanımlanması olmuştur.⁹ Çünkü bilgi kavramı irdelenmeye başlandığında yukarıda mezkur bir çok felsefi problemle karşılaşmış, ayrıca bu problemleri çözmek için ortaya atılan kuramlar bilgi felsefesinin alanının daha da genişlemesini sağlamıştır. Tanımlar bilgi felsefesinin üç kurucu unsuruna bağlı olarak değişseler de en yaygın şekilde benimsenen tanım, Platon'un

⁶ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Adres Yayınları, 2009, s. 20-21.

⁷ Hüseyin Gazi Topdemir, "Felsefe Nedir? Bilgi Nedir?", *Türk Kütüphaneciliği*, XXIII, sy: 1, (2009), s. 127.

⁸ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s. 11-12; Günay, *Metinlerle Felsefeye Giriş*, s. 42.

⁹ Topdemir, a.g.m., s. 128.

Theaitetos diyalogunda geçen “gerekçelendirilmiş doğru inanç”tır.¹⁰ Bu tanıma göre bilgi “gerekçelendirme”, “doğruluk” ve “inanç” olmak üzere üç kavramı barındırır. Bu kavramlar dikkate alındığında bir önerme ya da iddiaya bilgi denilebilmesi için bilen öznenin önermeye inanması, önermenin doğru olması ve bilen öznenin doğruluğuna inandığı önermeyi gerekçelendirebilmesi gerekir.

Meselenin daha net anlaşılabilmesi için bu üç kavrama biraz daha ayrıntılı bakmak gerektiği kanaatindeyiz. Bilgi tanımında kastedilen anlamıyla önermesel doğruluk, bilgi felsefesindeki üç unsurdan bilen özne ve bilinen nesne arasında kurulan bağın sonucu olarak ortaya çıkan ürünün özelliğidir. Örneğin, “Kömür siyahtır” gibi bir önerme düşünüldüğünde bu önerme, bilen öznenin nesneye yönelerek ona siyahlık niteliğini yüklemesi sonucunda gerçekleşir. Ancak doğruluk burada ne öznenin ne de öznenin yöneldiği nesnenin bir özelliğidir, o sadece özne ve nesne arasında kurulan bağın ürünü olarak bilginin özelliği olur. Dolayısıyla doğruluk; yargı, önerme ve inançların gerçeklikteki karşılığını gösterir.¹¹

Önermesel doğruların neliği ve nasıl oluştukları soruları sorulduğunda doğruluk kuramları bunları açıklamayı hedefler. Bu kuramlar arasında en yaygın kabul gören yaklaşım, doğruluğun, önerme ile nesnenin örtüşmesiyle sağlandığını savunan karşılık/mütekabiliyet kuramıdır.¹² Bu kurama göre öznenin bilgisi dış dünyanın gerçekliğiyle örtüşüyorsa önerme doğru olur. Öyleyse öznenin zihinsel durumları veya önermeler, varlık alanına uygun düştüğünde doğruluk önermeye yüklenebilir. Karşılık kuramının en büyük rakibi ise bağdaşımcılıktır. Bu kurama göre bir önermenin ya da inancın doğru sayılabilmesi, onun belli bir inançlar kümesine uyumlu olmasına yani önerme ya da inancın diğer önermeler ve inançlarla bağdaşım içinde olmasına bağlıdır. Dolayısıyla doğruluk, önerme ve inançların birbirleriyle uyumlu olması demektir.¹³

¹⁰ Platon, *Theaitetos*, s. 118.

¹¹ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s. 33; Baç, *Epistemoloji*, s. 34.

¹² Bu kuram ilk kez Platon’un *Sofist* adlı diyalogunda ortaya konulmuştur. Kurama göre doğruluk zihnin şeylere uyuşması, düşüncelerin şeylere uygun olmasından meydana gelmektedir. Bu kurama denk gelen ilk tanım ise, Aristoteles’in *Metafizik* kitabında kendisinden sonraki felsefecilere, doğruluk tanımları hususunda esin kaynağı oluşturan, “*Olmayanın olduğunu söylemek ya da olanın olmadığını söylemek yanlış, olanın olduğunu olmayanın olmadığını söylemek doğrudur.*” tanımıdır. Aristoteles, doğru kavramını söylenenlerin olanlara uygunluğu şeklinde açıklamıştır. Ancak “söylenebilir” şeylerle, “olanların” sınırı net belli olmadığından, bu tanımın bir karşılık kuramı oluşturup oluşturmayacağı tartışmaya son derece açıktır. bkz; Murat Baç, *a.g.e.*, s.157.

¹³ Baç, *Epistemoloji*, s. 156-159; Kazimierz Adjukiewicz, *Felsefeye Giriş: Temel Kavramlar ve Kuramlar*, (çev. Melis Tuncel), Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994, s. 19-23.

Tanımdaki ikinci kavram olan “inanç” ilk bakışta dinsel bir bağlamı çağrışırsa da bilgi felsefesindeki anlamıyla önermesel inanç, bir önermenin içerdiği yargının doğruluğunun onaylanmasıdır.¹⁴ Bu tür inançlar “Tanrı’ya inanıyorum” şeklinde değil, “Gülün pembe olduğuna inanıyorum.”, “Paris’in Türkiye’nin bir ili olduğuna inanıyorum.” gibi önermesel cümlelerdir. İnançlar, inanç olmak bakımından doğru olmak zorunda değildirler ancak önermesel bilgi “doğru inanç” olmalıdır.¹⁵ Fakat doğru inanç bilgi için yeterli koşulu sağlamaz.. Örneğin bir kimsenin, at yarışında Yakut isimli bir atın yarışı kazanacağına dair büyük bir inancı olsun ve fakat atın yarışı kazanacağını gösteren herhangi bir kanıt ya da gerekçe de bulunmasın. Buna rağmen yine de bu kimsenin atın yarışı kazanacağına olan inancı aynı kuvvetle devam etsin. Yarış günü geldiğinde ve Yakut yarışı kazandığında, atın yarışı kazanacağına dair inanç yarışın sonucunu doğrular. Ancak bu doğru sonucu elde etmeden önce atın yarışı kazanacağına dair inanca “bilgi” denilebilir mi? Filozofların çoğu bunun bilgi olmadığını söyler. Şansla ya da tesadüfen doğru çıkan bilgiler insanın “logos” yetisini devre dışı bırakır. Bu sebeple bilgi sadece “doğru inanç” şeklinde tanımlanamaz, onun aynı zamanda iyi bir gerekçelendirmeyle gerekçelendirilmiş olması da gerekir.¹⁶ Platon *Theaitetos* diyalogunda, doğru inancın bilgi değerini incelerken, bir çok durumda sahip olunan doğru inançların bilgi olamayacağını söyler. Bu sebeple o doğru inanç tanımını yetersiz görerek, bilgi elde etmek için doğru inançların kanıtlarla gerekçelendirilmesini zorunlu görür.¹⁷

Tanımdaki son kavram olan gerekçelendirme doğru inancı bilgiye dönüştüren zorunlu bir koşuldur. Şans eseri doğruluğun bize verdiği şey bilgi değildir, o halde gerekçelendirme, doğru inancı bilgiye dönüştüren sağlam kanıt sağlar. Bu sağlandığında bir kişinin inancının şans eseri doğru olmadığı güvence altına alınır ve bilgide şans faktörü dışarıda bırakılır.¹⁸

¹⁴ Ferit Uslu, “Bilgi ve İnanç Kavramlarının Analizi”, içinde *Epistemoloji Temel Metinler*, Çorum: Hititkitap Yayınevi, 2011, s. 25.

¹⁵ Baç, *Epistemoloji*, s. 35.

¹⁶ Baç, *a.g.e.*, s. 176-177.

¹⁷ Platon, diyaloglarda Sokrates’in ağzından şu örneği verir: Bir hırsızlık ya da zorbalık davasında savunma avukatının, süslü sözler ve ikna yeteneği sayesinde mahkeme hâkimi, zanlının suçsuz olduğu inancına ulaşır. Aslında avukatın tüm savunması bir kandırmacadan ibarettir. Fakat bunun yanında zanlı gerçekten de suçsuzdur. Bu durumda hâkimin, hakkında bilgisi olmadığı bir konuda ve yanlış gerekçelere dayandığı halde doğru bir inanca sahip olduğu ortaya çıkar. Sokrates, bu örneğin bize doğru inancın bilgi olmadığını açıkça gösterdiğini söyler. bkz. Uslu, “Bilgi ve İnanç Kavramlarının Analizi”, s. 42-43.

¹⁸ Hasan Yücel Başdemir, “Gettier ve Bilgide Şans Unsuru”, içinde *Epistemoloji Temel Metinler*, Çorum: Hititkitap Yayınevi, 2011, s. 153. Gettier’in 1963’te yılında yazdığı “Is Justified True Belief Knowledge?” adlı makalesinde, bilgi tanımında zorunlu koşul olan gerekçelendirmenin şans unsurunu dışarıda bırakmak için

Dolayısıyla gerekçelendirme ne kadar sağlam ve güçlü olursa doğru inançlar bilgiye o denli sağlam dönüşür.¹⁹ Öyleyse doğru kabul edilebilmesi için yeterli nesnel nedenlerin bulunduğu gerekçelendirilebilir tasdiklerimiz bilgi, ne öznel olarak emin olduğumuz ne de kanıtımız olan tasdiklerimiz zan, bu iki kategori arasında bulunan; nesnel olarak gerekçelendirilememesine rağmen, öznel olarak yeterli kesinliği barındıran tasdiklerimizse inançtır. İnanç gerekçelendirilememesi bakımından zanna, ancak öznde yeterli kesinliğe sebep olmasından bilgiye benzer.²⁰

Gerekçelendirme konusunda en büyük problem, bilgi iddialarının veya inançların gerekçelerle birbirine bağlanan bir zincir oluşturmamasından kaynaklanır. Her gerekçe bir inanca dayanak sağlayıp onu bilgiye dönüştürürken, aynı gerekçe kendisine dayanak sağlayan başka bir gerekçe olmaksızın sadece bir inanç olarak kalmakta ve böylece her bir gerekçe kendisine dayanak olan bir diğer gerekçeyle zincir oluşturmaktadır. Peki bu zincirin ilk halkası için ne denilebilir? Şüphecilerin bütün gerekçeleri gerekçelendirecek bir gerekçe olmadığını, her bir gerekçenin kendisine dayanak sağlayacak bir gerekçeye sahip olmasının sonsuz bir geriye gidişe sebep olacağı yönündeki argümanı bu ilk halka hakkındadır. Onlara göre bu geriye gitme son bulmadıkça gerekçelendirme imkânsız hale gelecek ve bilgiden söz edilemez olacaktır. Bunun için bilginin mümkün olduğunu düşünen filozoflar şüphecilerin bu argümanına karşı bir takım kuramlar geliştirmiş ve sonsuz geriye gitmenin gerekçelendirmeye ihtiyaç duyulmayan temel inançlarda son bulacağını savunmuşlardır.

Bilgi felsefesinde bilginin imkânı ve özelde, tezimizin konusunu oluşturan sonsuz geriye gidişler probleminin daha iyi anlaşılması için şüphecilerin tarihsel süreçte bilgiye bakışlarına ve bilgiyi çürütmek üzere ortaya attıkları argümanlarına yakından göz atmak gerektiği kanaatindeyiz.

yeterli olmadığını örneklerle ortaya koymuş, onun bu makalesinden sonra epistemolojinin ilgisi ve seyri tamamen değişmiştir. Detaylı bilgi için ayrıca bkz: Hasan Yücel Başdemir, *Epistemoloji Temel Metinler*, Çorum: Hititkitap Yayınevi, 2011, s. 8-9.

¹⁹ Robert Audi, *Epistemoloji: Bilgi Teorisine Çağdaş Bir Giriş*, Ankara: Nobel Yayınları, 2018, s. 24; Başdemir, *a.g.e.*, s. 7-8.

²⁰ Buna göre gerekçelendirilmiş doğru inanç tanımından anlaşılması gereken, doğruluğu nesnel açıdan kanıtlanmamış ancak öznde yeterli kesinliğe ulaşmış bir inancın gerekçelendirilmesiyle elde edilen nesnel kesinliktir. bkz. Uslu, Bilgi ve İnanç Kavramlarının Analizi, s. 32-33.

II. BİLGİNİN İMKÂNINA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

A. Sofizm ve Şüphecilik (Septisizm)

1. Sofizm

Presokratik dönem filozoflarının, doğanın ana maddesini yani arkheyi bulma çabalarının yetersiz kalması ve onların doğa hakkında birbirine zıt açıklamalar yapmaları sebebiyle insan zihninin düştüğü çıkmazın sonucu olarak şüphe duygusu uyanmış ve bu durum doğa felsefesinin önemini yitirerek filozofların bilgi felsefesine yönelmesine sebep olmuştur. Sofistler bu çıkmaz vesilesiyle Yunan düşüncesi tarihi boyunca bilgiyi ilk kez ciddi ve sistemli bir şekilde eleştiri konusu haline getirmiş ve yine ilk kez insanın şeyleri kendisinde olduğu gibi bilip bilemeyeceği sorusunu yöneltmişlerdir.²¹ Sofistler doğa filozoflarının başarısızlığının ardından bilgiye ve onun elde edilebilirliğine dair sordukları bu sorular neticesinde, insan zihninin hiçbir şeyi ispatlayamadığından kesin bilgiye ulaşamayacağını, şeylerin herhangi bir hakikatinin olmadığını düşünmüşler ve felsefenin insana daha yararlı konularla ilgilenmesi gerektiği kanaatine varmışlardır. Onlara göre bu yararlı konular; insan ve insanın bir parçası olduğu toplumsal hayatın sürdürülmesini sağlayacak olan bilgilerdir. Ancak sofistler, insana faydalı olan bilgiyi bulma çabasıyla “Bilgi nedir?, Bilgiyi elde etmek mümkün müdür?, Doğru bilgi var mıdır?, Doğruluğun ölçütü nedir?, Bilginin kaynağı nedir?” sorularını gündeme getirerek, bilgiyi felsefenin araştırma alanına dahil etmişlerdir.²²

Sofistleri belli bir felsefi öğretiyi savunan ekol olmaktan daha çok belli bir düşünme tarzını paylaşan filozoflar topluluğu olarak görmek gerekir. Onlar insanlara uygulayabilecekleri bir yaşam standardı sunmanın yanında, onların bedensel ve ruhsal gelişimine önem atfetmişlerdir. Bu sebeple başta siyaset olmak üzere pek çok alanda insanların yeteneklerini geliştirmeleri için eğitimler vermiş ve karşılığında da ücret talep etmişlerdir. Sofistlerin başta

²¹ Arslan, Felsefeye Giriş, s. 19.

²² Ahmet Arslan, II, 14-15; Sara Çelik, *Yeniçağ'da Bilgi Felsefesi*, s. 35-36. Sofistlerin bilgiye yönelmelerinin sebepleri arasında, Atina site devletindeki kültür yapısının ve yönetim biçiminin demokrasi olarak değişmesi de vardır. Bu yeni yönetimde Atinalılar meclislerde mahkemelerde kendilerini özgürce ifade edebilme hakkı doğduğundan retorikğin önemi artmış, vatandaşlar her alanda bilgili olmayı kendilerine görev edinmişler, bu durumda da onları bilgili kılacak insanlara ihtiyaç duymuşlardır. İşte sofistler tam olarak böyle bir ortamda, vatandaşların ihtiyaç duydukları bilgileri vermek üzere ortaya çıkmışlar, hem teknik bilgiler hem de konuşma sanatını öğretmişlerdir. bkz. Çiğden Yıldızdöken, “Sofistlerin Epistemolojideki Yeri ve Önemi”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi = Academic Journal of History and Idea*, IV, sy: 12, (2017) s. 189.

Sokrates olmak üzere diğer filozoflar tarafından en çok eleştirildikleri husus da bu olmuştur.²³ Sofistlerin insanların yeteneklerinin geliştirilmesi için onlara yarar sağlayan bilgileri öğretmeyi hedeflemeleri ve insanın yararına olan bilginin kişiden kişiye farklılık arz etmesi, onların bilgi konusundaki tutumlarının “göreceli” olmasına sebebiyet vermiştir. Yani pratik yaşamda sabit doğru bir bilginin bulunamaması ve arkhe probleminin çözülememesi onların bilgede göreceliliği ve öznelliği savunmasını sağlamıştır.²⁴

Sofistlerin bilgi hakkındaki görüşlerine Protagoras ve öğrencisi Gorgias’tan ulaşılır. Protagoras’ın ünlü deyişi “*İnsan her şeyin ölçüsüdür.*”²⁵ sofistlerin bilgiye bakış açılarını özetleyen bir cümledir. Platon’un *Theaitetos* diyalogunda bu cümleyle birlikte verilen rüzgarın bir kişiye serin gelirken bir başkasına ılık gelmesi²⁶ örneği bu cümlemin daha net anlaşılmasını sağlar. Buna göre, şeyler duyu organları aracılığıyla bilinebilir ancak, duyu organlarının farklı insanlarda farklı zamanlarda şeyler hakkında farklı duyular vermesi, bir ve aynı şeylerin insanlara farklı gözükmesine neden olur.²⁷ Bu durumda rüzgar birine serin geliyorsa serin, ılık geliyorsa ılıktır, tüm algılar doğrudur. Öyleyse hiçbir algı yanlış olmadığından şeyler hakkında doğru ya da yanlış gibi yargılarda bulunmamak gerekir. Çünkü Protagoras’a göre bilginin tek kaynağı duyu algısıdır. Bu düşünce onun insanı her şeyin ölçüsü haline getirmesine, bilgi anlayışını göreceli ve öznel kılmasına yol açar. Algısal doğru herkesin kendisine has olacağından öznel; insanın ölçü olması ortak bir doğruyu imkânsız hale getireceğinden de göreceli olacaktır. Ona göre mutlak doğru bir bilgi varsa bile ona ulaşmak mümkün değildir. Ancak yine de o, duyu algısına bağlı olarak göreceli bir doğruluğa inandığından onu köktenci bir şüpheci olarak nitelemek de hatalı olacaktır. Çünkü o göreceli bile olsa bazı inançların doğru olduğunu savunur.²⁸

Sofistlerin bilgiye dair görüşlerini öğrendiğimiz bir diğer filozof Gorgias’tır. Onun bilgi kuramına dair düşünceleri “*Hiçbir şey yoktur, olsaydı bile bilemezdik, bilseydik bile başkalarına aktaramazdık.*”²⁹ sözüyle anlaşılır. Gorgias’a göre, ne varlık ne yokluk hiçbir şey

²³ Arslan, II, 17-22.

²⁴ Çelik, *Bilgi Felsefesi*, s. 38.

²⁵ Platon, *Theaitetos*, s. 39.

²⁶ Platon, *a.g.e.*, s. 40.

²⁷ Platon duyuların bu özelliğinden dolayı onlara güvenilemeyeceğini, bu sebeple de bilginin konusunun, duyusallar değil akılla kavranan idealar/tümeller olduğu savını ortaya atacaktır. bkz. Arslan, II, 29.

²⁸ Çelik, *a.g.e.*, s. 39-41.

²⁹ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 36.

yoktur, olsaydı bile insan onun bilgisini elde edemez konumdadır, elde etse bile bunu başkasına aktarması mümkün değildir. Gorgias bu üç cümleden birincisiyle; varlığın nasıllığı, yapısının neliği gibi problemlere, ikincisiyle; varlığın bilgisi ve duyu organlarıyla duyumsanması yani düşüncenin konusunun ne olduğu problemlerine ve nihayet üçüncüsüyle, dil ve şeyler arasında ilişki kurmanın güçlüklerine dikkatleri çeker. Gorgias'ın bu cümlesinden anlaşıldığı kadarıyla amacı, felsefeyi boş bir uğraş göstermek ve retorik sanatının önemine vurgu yapmak olduğu söylenebilir. Çünkü Protagoras bilgi konusunda duyumcu, öznelci ve göreceli bir görüşe sahiptir ve o bilginin varlığını inkar etmeksizin insandan insana değiştiği tezini savunur. Ancak Gorgias, ünlü deyişinden anlaşıldığı üzere, bilginin imkânını tümünden reddeder.³⁰

Sonuç olarak Protagoras ve Gorgias'ın savlarından anlaşıldığı üzere, onlar görünüşün arkasında gerçek bir varlığı ve onun bilgisini aramanın anlamsız olduğunu düşünürler. İnsanlar sadece duyumsadığı görünümle yetinmeli, bunlardan da doğru inançları ya da kendileri için yararlı olanları pratik hayatlarında kullanmalılardır.³¹ Buradan anlaşılabileceği üzere onların bilgi felsefesine katkıları bilginin kazanımında şüpheyi gündeme getirmeleri ve bilginin pratik alanda kullanımının yaygınlaşmasını sağlamaktır.³² Çünkü onlarda bilgi, teorik sorulara cevap bulmak yerine pratiğe hizmet eden bir alet olduğu müddetçe kıymetlidir.³³

Sofistler bilgiye dair görüşleriyle her ne kadar şüphecî fikirlerin öncüleri olsalar da şüphecileri anlatmaya geçmeden önce iki felsefî öğreti arasındaki farka dikkat çekmek gerektiği kanaatindeyiz. Buna göre şüpheciler evrensel bilginin mümkün olmadığını gerekçelerle kanıtlamaya çalışır ve birbirine zıt iddiaların hiçbirini doğru olarak değerlendirmezler. Sofistler ise insanı her şeye ölçü kılıp göreceli, öznelci bir felsefî anlayış benimserler ve her bir iddianın doğru olabileceğini savunarak onlardan ayrılırlar.³⁴

³⁰ Arslan, II, 49-51. Protagoras mutlak olmayan göreceli bilginin olduğunu düşünmesine rağmen, Gorgias ne mutlak doğru bilgiyi ne de göreceli bilginin varlığını kabul etmemiş, bilgi konusunda hiççi bir tavır takınmıştır. bkz. Yıldızdöken, "Sofistlerin Epistemolojideki Yeri ve Önemi", s. 201.

³¹ Çelik, *Bilgi Felsefesi*, s. 42.

³² Cengiz Kılıç, "John Locke: Bilginin Kaynağı ve İdeler Sorunu", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*- XVIII, sy: 58, (2014), s. 458.

³³ Çiğdem Yıldızdöken, "Sofistlerin Epistemolojideki Yeri ve Önemi", s. 194.

³⁴ Günay, *Metinlerle Felsefeye Giriş*, s. 59.

2. Şüphecilik (Septisizm)

Septisizm denildiğinde, “felsefede, insanın, duyularının veya aklının yetersizliğinden dolayı görünüşlerin ötesindeki gerçekliğin bilgisine erişemeyeceğini ve bunun hiçbir şekilde mümkün olmadığını”³⁵ savunan felsefi öğreti anlaşılır. Septiklik üç döneme ayrılır. İlk dönem Pyrrhon ve Timon tarafından temsil edilen Eski Şüphecilik dönemi olarak adlandırılır. İkinci dönem, Platon’un Akademisi içinde ortaya çıkan Akademi Şüpheciliği’dir. Bu dönem kendi içinde Orta Akademi ve Yeni Akademi olarak ikiye ayrılır. Şüpheciliğin üçüncü dönemiyse, Sextus Empiricus ve Ainesidemos’u içine alan Son Dönem Şüpheciliği’dir. Son Dönem Şüpheciliği, şüpheciler argümanların bir araya getirilerek, diğer şüphecilerin yararlanacakları zengin bir kaynak sunmuş olması açısından oldukça önemlidir.³⁶

İlk dönem şüpheciliğinde Pyrrhon ve öğrencisi Timon en önemli isimlerdendir. Pyrrhon şüphecilik dışındaki bütün okulları ve bunlara mensup filozofları dogmatik olarak niteler. Çünkü ona göre bilginin mümkün olduğunu düşünen filozoflar, fizik alanında öne sürdükleri fikirlerini gerçek anlamda doğrulayamamalarına rağmen, bunların kesin doğrular olduklarına inanırlar. Bu inanişe tamamen karşı olan Pyrrhon, şüpheciliği felsefi bir öğreti olarak gündeme getiren ilk filozof olmuştur.³⁷ Pyrrhon tıpkı Sokrates gibi hiç eser kaleme almamış ve diğer çağdaşları gibi felsefe okulu kurmamıştır. Kendi felsefesine dair görüşlerine ise öğrencisi aracılığıyla ulaşılır. Timon, hocası Pyrrhon’un felsefi görüşlerini üç ana soruda özetler. Bunların ilki “Şeylerin doğası nedir?” sorusudur. Timon hocasının ilk soruyu, şeylerin kendilerinin, bilgi söz konusu olduğunda, aralarında ayrım yapılamayan, ölçülemeyen ve karar verilemeyen bir doğaya sahip olmaları sebebiyle, duyuların ve düşüncelerin nesneler hakkında doğru veya yanlış herhangi bir şey söylemeyecekleri şeklinde cevaplayacağını ileri sürer. Bu durum da, “Onlara karşı tutumumuz ne olmalı?” ikinci ana sorusu meydana gelir. İlk sorunun cevabına uygun olarak Pyrrhon, şeylerin doğası hakkında insan tutumunun yargıdan kaçınmak şeklinde olması gerektiğini savunur. Onun felsefesinin son sorusu ise bu tutumun insan açısından sonucunun ne olacağıdır. Bu sorunun cevabı onun felsefesinde ruh dinginliği (*ataraksiya*)’dir.³⁸

³⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 533.

³⁶ Ahmet Arslan, IV, 434.

³⁷ Sara Çelik, *Bilgi Felsefesi*, s. 105.

³⁸ Çelik, *a.g.e.*, s. 106-107; Arslan, IV, 440

Pyrrhon şeyler hakkındaki bilgisizliğimizin nedenini duyu organlarının ve düşüncenin yetersizliğinde değil, daha çok şeylerin kendi doğalarında aramak gerektiğini vurgular. Ancak o araştırmasını şeylerin doğasının ne olduğunda değil onun bilinebilirliği ve varlığın yapısının kavranılabilirliğinde yürütür. Sonuç olarak o nesnenin bireyin yetersizliğinden bağımsız olarak kendi yapısı gereği kavranılamadığını ileri sürer. Pyrrhon'a göre şeylerin doğası olmadığından ya da çelişkili bir doğası olduğundan, onun bilgisi de mümkün olmaz. Dolayısıyla bu şüphe felsefe disiplininin araştırma alanını yok ederek, felsefi uğraşı da boşa çıkarır. Şeylerin doğası hakkındaki bu ontolojik ve epistemolojik görüşe sahip olan bir kişinin, şeylerin ve onun bilgisine karşı tutumunun da yargıdan kaçınmak şeklinde olmasını gerektirir.³⁹ Bütün bunların sonucunda Pyrrhon bireyin her şeyden şüphe ederek ve bütün yargıları askıya alarak ruh dinginliğine kavuşacağını savunur.⁴⁰

Şüphecilerin sahip olduğu bu felsefi öğretiyeye iki önemli eleştiri yöneltmiştir. Bunlardan ilki, hiçbir yargıyı kabul etmemeyi ve her türlü yargıdan kaçınmayı savunan şüphecilerin, kendilerinin bu yargısını neden diğer yargılardan ayırdığıdır. Çünkü insanların yargıdan kaçmalarını söylerken kendileri de bir yargıda bulunurlar.⁴¹ İkinci eleştiri ise insanın gerçekten hiçbir yargıda bulunmadığı bir durumda gündelik hayatın nasıl sürdürüleceğidir. Bu ikinci eleştiri Timon'dan itibaren Pyrrhonculuk ve daha sonrasında onu devam ettiren Septiklerde, şeylerin gerçekliği ve onların görünüşü arasındaki bir ayrım fikrinin geliştirilmesine sebep olacaktır. Bu görüşe göre, şüpheciler dogmatiklerin iddia ettikleri gibi yaşamı meydana getiren unsurları ortadan kaldırmadıklarını, sadece onların açıklamasını bilmediklerini söylerler. Çünkü nesneler duylara kendilerini belli bir görünümde sunarlar ancak nesneyi hiçbir zaman nesneyi kendi doğası içinde algılamamız mümkün olmadığından

³⁹ Adjukiewicz, *Felsefeye Giriş*, s. 28-29. Pyrrhon yargıdan kaçınma durumunu sadece fiziksel olanla sınırlı tutmayıp onun alanını ahlaki da kapsayacak şekilde genişletmiştir. O ahlaki bakımdan da iyi ve kötü arasındaki her türlü ayrımı reddeder ve insanların yaptıkları her şeyi ahlaki bir değere göre değil, alışkanlıklara göre yaptıklarını söyler. bkz. Arslan, IV, 440-443.

⁴⁰ Akademi Şüpheciliği'nin kurucu Karnedias yargıların tümüyle askıya alınmasının kolay olmadığını görmüş bu sebeple *olasılık kuramını* geliştirmiştir. Bu kurama göre, olasılıkla doğru olma, mutlak doğru olmanın yerini alır. Yani bilgiye dair elde edilen en iyi kanıt doğru olanı değil, olası olanı veren kanıttır. Şüpheciler bu kuram sayesinde; ihtiyatlı olmak, olasılıkları değerlendirmek, bir şeyi bütün yönleriyle görmeye çalışmak gibi erdemlere sahip olur. Akademik Şüpheciler bu kuramları sebebiyle, Yeni Dönem Şüphecileri tarafından dogmatizmle suçlanmış, septik olarak görülmemişlerdir. bkz. Çelik, *Bilgi Felsefesi*, s. 121-125.

⁴¹ Sextus Empiricus hiçbir şeyin kanıtlanamayacağını kanıtlamaya çalışırken kullandığı dogmatiklerin yöntemini, bir yer tırmanmak için merdiven kullanan, sonra bu merdiveni ayağıyla iten adam metaforunu kullanır. Buna göre şüpheciler kanıtın var olmadığını kanıtlayan argümanı kullanıp sonra onu yok edebilir. bkz. Musgrave, *Sağduyu, Bilim ve Kuşkuçuluk*, s. 38-39.

onlar, görüneni kabul ederken görünenin gerçekliğinin, görünen gibi olduğunu reddederler. Dolayısıyla şüpheci, “Bal tatlıdır” gibi tasdik içeren bir önermeyle “Bal tatlı görünüyor” önermesi arasında bir ayrım gözetir. Onlar ilk tür önermelerden kaçınırken ikinci tür önermeleri kabul ederler. Çünkü ‘balın tatlı görünmesi’ gerçekte bal hakkında bir yargı değil, onun kişi tarafından gerçekleşen algısı üzerine söylenen bir yargı olmak durumundadır. Dolayısıyla şüpheciler, balın görünümüne dair algıları kabul ederken, bu algının balın gerçekliğine tekabülü hakkındaki yargıdan kaçınmaktadırlar.⁴² Onların görünüş ve gerçeklik arasındaki geliştirdikleri bu ayrım, gündelik hayatta bir yaşam standardı oluşturur.

Son dönem şüpheciliğinde bilginin mümkün olmadığına ve yargıdan kaçınmak gerektiğine dair bütün septik argümanlar, Ainesedemos tarafından şüpheciliği kuramsal hale getirme amacıyla on şüpheci akıl yürütme (tropos) şeklinde serdedilmiştir. Bu akıl yürütmelere, öznenin nesneden daima yanılsamalı sonuçlar elde edeceği kanaati sebebiyle *yanılsama uslamlamaları* da denir.⁴³ Şüphecileri daha iyi anlamak için bu akıl yürütmelere daha detaylı bakmak gerektiği kanaatindeyiz.

B. Sofist/Şüpheci (Septik) Argümanlar

Pyrrhonculuğun Esasları kitabında Sextus Empiricus “Şüphecilik nedir?” sorusuna şöyle cevap verir:

“Kuşkucu yeti duyularla kavranan görüngüler ile akıl ve muhakemeyle edinilen görüşler arasındaki karşıtlıkları bir şekilde ortaya koyar, bu yetkinlikle ilkin onay tehirine daha sonra karmaşadan muafiyete varırız. Biz buna daha çok hoş bir deyiş olduğu için değil, basitçe olabilirliği gösterdiği için yeti diyoruz”⁴⁴

Buna göre Sextus’ta şüphecilik “kargaşa/karışıklıktan kurtulma umudu olarak” tanımlanır. Çünkü bilen zihin şeylerdeki düzensizliği fark ettiğinde karmaşaya düşer ve neyi kabul etmesi gerektiğini bilemediğinden araştırma yaparak bu karmaşadan kurtulmak ister. Ancak her akıl yürütmeye mukabil aynı derecede kuvvetli bir akıl yürütme bulunduğundan zihin bunu yapmakta başarısız olur. Bu sebeple şüpheciler, dogmatiklerin bilgiye dair sözlerini

⁴² Arslan, IV, 450-453.

⁴³ Çelik, *Bilgi Felsefesi*, s. 125-126.

⁴⁴ Sextus Empiricus, *Pyrrhonculuğun Esasları*, s. 6-7.

geçersiz kılmak için bir takım argümanlar oluşturmuşlar ve böylece neyin nasıl olduğunu değil, nasıl görüldüğünü söyleyebilmenin mümkün olduğunu savunmuşlardır.⁴⁵

Son dönem şüphecilerinden Ainesedemos bu amaçla, sofistlerden itibaren standart hale gelen şüpheci akıl yürütmeleri bir araya getirerek dogmatiklerin bilgi iddiasını çürütmeye yarayacak on tane argüman ortaya koyar. Bunlardan ilk dördü yargılayan özneyle ilgili, yedinci ve onuncu argümanlar yargılanan nesneyle ilgili ve geriye kalan beş, altı, sekiz ve dokuzuncu argümanlar her iki öğeyi de -özne ve nesne- kapsayan argümanlardır. Ancak şüpheciler bu argümanların sayısında ortak bir karara varmış olmadıklarından daha aza indirenler veya sayısını çoğaltanlar olmuştur.⁴⁶ Ainesedemos'un yargıyı askıda tutmaya yardımcı on argümanı şu şekilde sıralanır:

*Birinci Argüman: Farklı Türden Hayvanlar Farklı Algılara Sahiptir.*⁴⁷

Birinci argüman, farklı hayvanların aynı nesneler hakkında farklı algılara sahip olduklarını göstermek üzere ortaya atılmıştır. Bu argümana göre, insan da içinde olmak üzere hayvanların bedensel yapılarının ve üreme biçimlerinin farklı olması, algılarında da farklılıklar meydana getirir. Örneğin sarılık hastasının beyaz şeyleri sarı görmesi gibi farklı göz rengine sahip hayvanların da algılarında veya kabuklu, dikenli ve tüylü hayvanların dokunma duyusunda farklılık olması mümkündür. Hayvanların duyumsayan yönlerindeki farklılık, duyumsanmaya konu olan nesneye ilişkin algıda farklılığa yol açabilir. Bu algı farklılığına bağlı olarak nesneler, öznenin onları gözlemlediği gibi olur. bu sebeple nesnenin kendi doğasıyla ilgili yargıdan kaçınmak gerekir.⁴⁸

*İkinci Argüman: Farklı İnsanlar Farklı Algılara Sahiptir.*⁴⁹

İkinci argümanda, insanların akli olması sebebiyle hayvanlardan üstün kabul edilmesi durumunda bile, insanların birbirinden farklı olmasından dolayı yargının askıya alınması gerektiği fikri savunulmaktadır. İnsanların beden ve ruh ikilisinden meydana geldiği kabul edilir. Buna bağlı olarak insanlar bedensel biçim, özellikler ve bünyeler bakımından, ruhsal/akılsal olarak tercih ve kaçındıkları şeyler bakımından çok büyük farklılıklar gösterir.

⁴⁵ Sextus, *Pyrrhonculuğun Esasları*, s. 8-9.

⁴⁶ Sextus, *a.g.e.*, s. 15.

⁴⁷ Arslan, IV, 514.

⁴⁸ Sextus, *a.g.e.*, s. 16- 22; Arslan, IV, 514-16.

⁴⁹ Arslan, IV, 518.

İnsanlardaki farklılıklar aynı şeylerde farklı etkilere yol açacağından ve bu durum çelişikliği beraberinde getireceğinden, onların yargılarına güvenilemez. Dogmatikler kendi yargıları konusunda ayrıcalıklı olduklarını düşünseler bile, tartışmada sadece bir taraftan ibarettirler.⁵⁰

*Üçüncü Argüman: Farklı Duyu Organları Farklı Duyumlara Yol Açar.*⁵¹

Duyular birbirlerinden farklıdır ve bize nesneleriyle ilgili farklı izlenimler verirler ve nesneler kendini karmaşık izlenimler topluluğu olarak sunar. Örneğin bir elmanın dokunuşu yumuşak, kokusu güzel, tadı lezzetli ve rengi kırmızıdır. Ancak onun gerçekten bu niteliklere sahip olup olmadığı veya farklı duyu organlarının duyumlarından ötürü aslında tek bir niteliğe sahipken, birden çok niteliğe sahipmiş gibi gözüküp gözükmediği net değildir. Ya da belki de bunlardan çok daha fazla niteliğe sahipken sınırlı duyu organlarımız sebebiyle sadece bu nitelikleri duyumsanıyor da olabilir. Tıpkı doğuştan görme ve işitme duyusu olmayan insanların, bu duyumlarının nesnesine ilişkin niteliklere dair herhangi bir algısı olmadığı gibi, insanların da beş duyusunun yetersizliği, nesnenin diğer mevcut niteliklerini de kavramaktan yoksun bırakıyor olması mümkündür. Dolayısıyla nesnelerin doğasına ilişkin bir araştırmadan ziyade, onların görünüşleriyle yetinmek çok daha uygun olacaktır.⁵²

*Dördüncü Argüman: Aynı Duyu Farklı Durumlarda Farklı Olgulara Yol Açar.*⁵³

Genelden özele doğru ilerleyen Ainesedemos dördüncü argümanda insandaki duyu organlarının farklı durumlarda farklı algılara sahip olduğunu ortaya koyarak yargıdan kaçınmak gerektiğini öne sürer. Bu argümana göre, insanlar doğal ve doğal olmayan durumlarda yani uykuda ve uyanırken, severken ve nefret ederken, hasta ve sağlıklıyken, sarhoş ve ayıkken, üzüntülü ve sevinçliyken vb. farklı durumlarda aynı şeyleri farklı şekillerde algılar. Örneğin sağlıklı birine bal tatlı gelirken safra hastalığına tutulduğunda aynı bal acı gelebilir. Burada dogmatikler doğal durumla doğal olmayanın ayırt edilmesiyle sorunun çözülebileceğini savunsalar da şüpheçiler bir adım daha ileri giderek, doğal olanla doğal olmayan durumun birbirinden nasıl ayırt edileceği sorusunu sorarlar. Sağlıklı olanlar hastalığı doğal olmayan bir durum olarak görürken, hastalıklıların da sağlıklıların durumunun doğal olmadığını düşünmeleri olasıdır. Öyleyse insanlar farklı zaman ve durumlara göre gerçekleşen

⁵⁰ Sextus, *Pyrrhonculuğun Esasları*, s. 23-26; Arslan, IV, 518-520.

⁵¹ Arslan, IV, 520.

⁵² Sextus, *a.g.e.*, s. 27-28; Arslan, IV, 520-522.

⁵³ Arslan, IV, 522.

değişikliklere göre, nesnenin kendisine bu durum ve zamanda kendine görünen şekliyle yetinmelidir.⁵⁴

*Beşinci Argüman: Algılar, Algılanan Nesnenin Farklı Durum, Mesafe ve Konumda Bulunmasına Göre Değişirler.*⁵⁵

Bu argüman nesnenin durum, mesafe ve konumlarının farklılığı ve onu algılayan öznenin nesneye karşı bulunduğu şartların değişmesiyle algının da değişeceğini öne sürer. Örneğin, bir kule uzaktan görüldüğünde yuvarlak algılanırken yakına gelindiğinde köşeli bir yapıya sahip olduğu anlaşılır veya bir kürek suyun içinde kırık algılanırken suyun dışında kırık olmadığı görülür. Nesnenin algılayan özneye daima belli bir mesafe, durum ve konumda olması, özneye farklı görüşlere sebebiyet verir. Bu durumda öznenin nesneyle olan hiçbir algısının doğru ve güvenilir olamayacağı ve bu algılardan hareketle onun doğası hakkında herhangi bir yargıda bulunulamayacağı anlaşılır. Çünkü özne görüşlerden birini diğerine tercih edemez. Eğer tercih etse ve tercihinin doğruluğuna dair bir kanıt sunsa, o kanıtın doğruluğunu kanıtlayacak bir başka kanıtı ihtiyaç duyulur, o da bir sonrakini gerektirir ve bu böylece sonsuz kadar devam eder. Sonsuza kadar kanıt göstermek mümkün olmadığından, özne kanıt yoluyla bile bir görüşü diğerine tercih edemez.⁵⁶

*Altıncı Argüman: Algılar, Algılanan Nesne ve Algılayan Öznenin Her Zaman Bir Karışım Olmasından Dolayı Güvenilir Değildirler.*⁵⁷

Altıncı argüman, nesnelerin daima dıştaki şeylerle etkileşim halinde bulunmasının algılanan şeyin, nesnenin kendisi ve dışta bulunanın karışımı haline getirmesinden onun doğasının ne olduğunu söylemenin mümkün olmadığını ortaya koyar. Yani her bir nesne dışta olan bir şeyle karışıp duyuma kendini öyle sunar. Bu durumda nesnenin birleşiminin ne olduğu söylenebilir ancak kendiliği hakkında yorum yapılamaz. Örneğin, bir kova içindeki suyu elimiz soğuksa ılık, sıcaksa soğuk olarak algılarız ve elimizin ısı durumuna göre suyun sıcak veya soğuk algılandığını söyleriz ya da derimizin rengi sıcak ve soğuk havada farklı gözükür ve rengin gerçekte nasıl olduğunu ancak gözlemlendiği kadarıyla bilebiliriz. Nesneyi dıştaki

⁵⁴ Sextus, *Pyrrhonculuğun Esasları*, s. 29-31; Arslan, IV, 522-524.

⁵⁵ Arslan, IV, 525.

⁵⁶ Sextus, *a.g.e.*, s. 29-31; Arslan, IV, 522-524.

⁵⁷ Arslan, IV, 526.

şeylerden hiçbir şekilde ayıramayacağımıza göre onun doğasıyla ilgili yargılarımızı askıya almamız gerekir.⁵⁸

*Yedinci Argüman: Algılar, Algılanan Nesnenin Miktarı ve Parçalarının Bir Arada Bulunma Biçimlerine Göre Farklıdır.*⁵⁹

Şüphecilere göre yedinci argümanda ortaya konulmak istenen nesnelerin niceliklerindeki ya da birleşimlerindeki değişikliklerin, farklı algılara sebep olduğudur. Örneğin keçiboynuzu toz haline getirildiğinde beyazken, bir aradaki hali siyahtır. Dolayısıyla nesnelerin doğalarının ne olduğunu bilmek mümkün değildir. Onların algılarda bıraktıkları görüntüler miktarları ve bir aradalık durumlarına bağlıdır. Dolayısıyla keçiboynuzu örneğini ele alınacak olursa, onun toz halinin mi yoksa bütün halinin mi kendi doğasını yansıttığı bilinemez. Öyleyse nesneler hakkında yargıda bulunmamak gerekir.⁶⁰

*Sekizinci Argüman: Hiçbir Şey Kendi Başına Bir Şey Değildir, Her Şey Bir Başka Şeye Görelidir.*⁶¹

Bu argüman, kendinden öncekileri özetleyen bir argümandır. “Görelilik” bütün bu argümanların ortak kavramıdır. Şeyler doğası gereği başka diğer şeylerden bağımsız olarak ele alınamaz ve onların gerçek doğasının bilinemezliği yargıları askıda bırakmayı gerektirir. Göreliliğin yargılayan özne ve yargılanan nesne olmak üzere iki yönü olduğundan nesneye ilişkin algı; algılayanın duyularına veya algılanan nesnenin bir aradalık, miktar, karışım vb. durumlarına ve bu ikisinin birbirine olan mesafe ve konumlarına bağlı olarak değişir. Dolayısıyla nesnenin doğasına ait bilgi algılayana ve algılanana görelidir. Her şey başka bir şeye göreli olduğundan yargılar askıya alınmalıdır.⁶²

*Dokuzuncu Argüman: Algılar, Algılanan Şeylerin Bir arada Bulunma Sıklığına veya Seyrekliğine Göre Değişirler.*⁶³

Dokuzuncu Argüman, şeylerin sık ve seyrek karşılaşılmasıyla insanlardaki değer izlenimlerinde farklılık oluşturduğunu ortaya koyar. Örneğin denizi sık gören insanların

⁵⁸ Sextus, *Pyrrhonculuğun Esasları*, s. 34; Arslan, IV, 526-527.

⁵⁹ Arslan, IV, 527.

⁶⁰ Sextus, *a.g.e.*, s. 35; Arslan, IV, 528.

⁶¹ Arslan, IV, 529.

⁶² Sextus, *a.g.e.*, s. 36-37; Arslan, IV, 529.

⁶³ Arslan, IV, 530.

heyecanıyla, denizi ilk kez gören insanların heyecanı bir olmaz. İnsanların sık gördükleri şeylere karşı olan değer duygusu seyrek gördüklerine karşı aynı değildir. Onlar sık gördüklerinin aksine nadir olanın değerli olduğu düşünürler. Dolayısıyla insanların bir şeyle sık veya seyrek karşılaşmasına bağlı olarak, nesnelerin kendilerine nasıl göründükleri de değişiklik gösterir. Bu değer yargıları nesneye karşı olan aşinalığımıza bağlı olarak değiştiğinden onlar hakkındaki yargılarımızı askıya almamız gerekir.⁶⁴

*Onuncu Argüman: Ahlaki Yargılar Farklı Hayat Tarzlarına, Alışkanlıklara, Yasalara, İnançlara, vb. Bağlı Olarak Farklıdır.*⁶⁵

Bu argüman, daha çok etikle alakalıdır ve toplumların farklı gelenekleri, yasaları, ahlakları, davranış kuralları vb. öğretileriyle yani kısacası sahip oldukları dogmatik faraziyelerle mutlak bilginin mümkün olmadığını ispatlamaya dayanır. Bunlar toplulukların yaşam tercihleri ve davranış tarzlarının farklılaşmasıyla ilgilidir. Örneğin Mısır geleneğinde erkeklerin kız kardeşleriyle evlilikleri serbestken, Yunan toplumunda bu yasaktır. Yasalarda, Romalı biri babasının mirasını reddettiğinde borcu varsa onu ödemek zorunda değilken, Rodos'taki birinin babasının borcunu ödemesi gerekir. Bazı dinlerin ritüellerinde insan kurban etme bulunurken, bazılarında bu yasaktır. Gelenekler, yasalar ve dinler arasında mevcut bu farklılıklar, şeylerin doğası hakkında güvenilir bilgiye sahip olunabileceğini söylemeyi imkânsız hale getirir. Dolayısıyla şeylerin bilgisine ve bunlara dayanak oluşturacak inançlara sahip olmak mümkün değildir.⁶⁶

Sextus Empiricus, bu geleneksel on şüpheli argümanın ifade ettiği epistemolojik sorunları çok daha açık ve öz olarak beş argüman halinde sunar. Bunların ilki, *tartışmadan çıkan argüman*dır. Bu argümana göre filozofların her biri herhangi bir konuyla ilgili olarak birbirinden farklı bir çok görüş öne sürerler ve aynı konu hakkında çokça tartışma bulunur. Bu görüşlerden hangisinin doğru olduğuna dair sağlam bir gerekçe olmadığından yargıları askıya almak gerekir. İkinci argüman, *sonsuz geriye gidişler argümanı*dır. Bu argümana göre şüpheli, dogmatik kendisine sunduğu her gerekçenin kendisinin de gerekçeye ihtiyaç duyduğunu, böylece gerekçelerin sonsuza kadar geriye gitmesi gerektiğini ancak bu imkânsız olduğu için

⁶⁴ Sextus, *Pyrrhonculuğun Esasları*, s. 37-38; Arslan, IV, 531.

⁶⁵ Arslan, IV, 531.

⁶⁶ Sextus, *a.g.e.*, s. 39-40; Arslan, IV, 531-534.

yargıları askıya almak gerektiğini savunur. Üçüncü argüman, *görecelilik argümanı*dır. Bu argüman nesnenin, yargılayan özneye ve öznenin bulunduğu duruma göreli olarak değerlendirildiğinden, onların doğası hakkında yargıya varılamayacağını ortaya koyar. Dördüncü argüman *varsayımdan kaynaklı argüman*dır. Şüpheciler, dogmatiklerin sonsuz geriye gidişten kaçınmak için kanıtlamadıkları bir başlangıç noktasından hareketle bilgiyi bu temel üzerine inşa etmelerini eleştirir. Dogmatikler bu temeldeki bilgilerin kanıtlanmaya ihtiyaç duymaksızın kabul edilmesi gerektiğini savunurken şüpheciler bunu kabul etmez. Beşinci argüman ise *kısır döngü argümanı*dır. Kısır döngü dogmatiklerin kanıtlayacağı şeyin kendisini kanıtlamanın dayanağı olarak kabul etmesi demektir. Örneğin dogmatik duyuların aldatıcı olmadığını gene duyularla açıklarsa kısır döngüye düşer. Netice itibarıyla, şüphecilerin bu argümanlardan varmak istediği sonuç her şeyin bir başka şeye göreli olarak bilenebileceği, bunların kendisine dayandığı başka bir şeyin mutlak olarak bilinmesi halinde bilginin mümkün olduğu ancak kendisine dayanan şey mutlak olarak bilinemeyeceğinden de hiçbir şeyin bilinemeyeceğidir.⁶⁷

III. SONSUZ GERİYE GİDİŞLER PROBLEMİ

Bilginin felsefesi yapılmak istendiğinde “Herhangi bir şey bilinebilir mi? Eğer bu mümkünse, neleri bilebiliriz? Bilinmesi mümkün olan şeyleri nasıl bilebiliriz?” sorularına cevap verme girişimleri, bilgi felsefesinin kendisidir. İlk soru sorulduğunda, bilginin mümkün olmadığını savunan filozoflar olmasına rağmen insanı diğer canlılardan ayıran şeyin akıl olması ve bilişsel faaliyetleri kendinde bulundurması sebebiyle, sağduyuya uygun olarak insanın şeyleri bildiğini düşünen filozoflar çoğunluktadır.⁶⁸

Bilgi felsefesi ve temel problemlerini anlattığımız kısımda incelediğimiz bilgi tanımına meselenin daha iyi anlaşılması için burada tekrar bir göz atacak olursak, bilginin mümkün olduğunu düşünenler bilgiyi, “gerekçelendirilmiş doğru inanç” şeklinde tanımlamışlardır. Bu Platon’daki anlamıyla bilginin doksa/kanı değil, episteme olması demektir.⁶⁹

⁶⁷ Çelik, *Bilgi Felsefesi*, s. 128; Sextus, *Pyrrhonculuğun Esasları*, s. 41-42; Arslan, IV, 534-535.

⁶⁸ Musgrave, *Sağduyu Bilim ve Kuşkuculuk*, s. 26.

⁶⁹ Bilgi felsefesi tarihinde bilgi/episteme ve kanaat/doksa şeklindeki ayrım kendini ilk kez Parmenides’te gösterir. Parmenides varlık öğretisine uygun olarak, görünüşün ardında bulunan ezeli ebedi,

Tanımdaki kavramları sondan başa doğru ele alırsak; “bir şeyin bilgi olmasını sağlayan inançla kastedilen nedir?” sorusu önceliğimiz olur. Bir insan “Dışarıda şu an kar yağıyor” şeklinde bir yalan söylese ve bu önermeye inanmasa, kendisinde inanç olmadığı için bu bilgi sayılamaz. “Dışarıda şu anda kar yağıyor” dese ve bu önermeye inansa, ancak o anda dışarıda kar yağmıyorsa bu inanca da bilgi denemez. Bilgi için inanç zorunlu bir koşulken, bu örneklerle bakıldığında akıllara şu ikinci soru gelir; “Bilgi için inanç yeterli midir?” çünkü örneklerden anlaşıldığı üzere, bir önermenin bilgi ifade edebilmesi için inanç yeterli değildir. Herhangi bir önermeye inanılabilir, ancak bu önermenin dış dünyada karşılığı olmayabilir ya da önerme yalan olabilir. Bu durumda bilgidен değil inançlardan söz edilmiş olur. Öyleyse bilgi için inanılan şeyin doğru olması gerekir. Yani “Dışarıda kar yağıyor” önermesinin bilinebilmesi için öncelikle gerçekten dışarıda kar yağmalıdır. Bilgiyi elde etmek için doğru inanca sahip olunması gerektiğinin anlaşıldığı bu noktada daha önce bahsettiğimiz at yarışı örneğini hatırlayabiliriz. Örnekte, bir bahis oyununda Yakut isimli atın yarışı kazanılacağına inanılıyor, at da yarışı kazanıp bu inancı doğruluyordu. Böyle bir durumda, “Gerçekleşmiş olan doğru inanç bilgi sayılabilir mi” ya da soru biraz daha netleştirilirse “Doğru inançla şansı birbirinden ayırt eden ne olacaktır?” sorusu sorulabilir. İşte bu noktada bilgi tanımının son kavramı olan gerekçelendirme devreye girer. Felsefecilerin çoğu doğru inancı, şanstın ayıran şeyin iyi bir nedenle gerekçelendirilmesi olduğunu söyler. Dolayısıyla bilgi, bir önermeye inanmak ve onun doğrulanmasıyla değil, aynı zamanda sağlam bir kanıtla gerekçelendirilmesiyle gerçekleşir.⁷⁰ Platon’un doksa ve episteme arasında yaptığı ayırım tam olarak bilginin bu üç koşulu sağlamasıyla ortaya çıkar. Bu üç koşulu yerine getiren önerme bilgi/episteme seviyesine yükselir.

Şüpheciler bilginin mümkün olmadığını kanıtlamak için “gerekçelendirilmiş doğru inanç” tanımından yola çıkarak bir takım argümanlar geliştirmişlerdir. Onlar inançları ya da inançların doğruluğunu tartışmaktan ziyade eleştirilerini tanımdaki üçüncü koşul olan gerekçelendirmeye yaparlar ve bilginin gerekçelendirilme sürecinin sonsuz bir geriye gidiş (*infinite regress*) olduğunu iddia ederler. Şüphecilere göre bir inanç gerekçelendirilmeye

hareketsiz, gayri maddi, değişmez Bir’in bilgisine ulaşılabilirliğini, ancak nesnelerden elde edilen bilgilerin değişkenlik arz ettiğinden değişmez Bir’in bilgisiyle/episteme, duyu verilerinin bilgisi/doksa arasında fark bulunduğunu ve bilgi isimlendirmesinin ilk kategori için mümkün olduğunu savunur. Daha sonra Platon bu ayrımı sistemli olarak ele alır ve bilgi felsefesinin esas kurucusu sayılacak kişi olur. bkz. Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s. 85.

⁷⁰ Musgrave, *Sağduyu Bilim ve Kuşkuçuluk.*, s. 16-17.

başlandığında, gerekçelendirilmiş olan inancın da gerekçelendirilmesi gerekir. Bu ikinci gerekçelendirilmiş inanç da üçüncü bir gerekçelendirilmeye ihtiyaç duyar ve o da bir dördüncüsünün gerekçelendirilmesini gerektirir ki bu böyle sonsuza dek (*ad infinitum*) devam eder. Şüpheciye göre, inançların başka inançlara dayanarak gerekçelendirilmesi sonsuz bir geriye gidişten ibarettir. Dolayısıyla gerekçelendirme zinciri tamamlanamayacağından, aslında hiçbir inanç gerekçelendirilemez ve bütün önermeler inançlardan ibaret olur.⁷¹

Bu argümanın daha anlaşılır olması için örnek vermek üzere “Dışarıda kar yağıyor” önermesine geri dönecek olursa, biri “Dışarıda kar yağıyor” önermesine inanıyor ve dışarıda gerçekten kar yağıyorsa, kar yağdığını nasıl biliyor olduğu sorulduğunda bilginin gerçekleşmesi için bu kimsenin inancını gerekçelendirebilmesi gerekir. Şüpheci karın yağdığını nasıl bildiği sorusunu bu inancın sahibine yönelttiğinde, bu kimse yılın bu zamanında mutlaka kar yağdığını öne sürebilir. Şüphecinin bir sonraki sorusu yılın bu zamanında kar yağdığını nasıl bildiğidir ve inanç sahibi buna cevap olarak da mevsimin kış olduğunu söyleyebilir. Bu cevap karşısında şüpheci kış mevsiminde her zaman karın yağmış olmasının şimdi de dışarıda kar yağıyor olduğu anlamına gelmediği şeklinde başka bir tezle inanç sahibine itiraz yöneltebilir. Sonuç olarak örnekten anlaşılacağı üzere şüpheci kendisine verilen her gerekçe için başka bir gerekçe talep ederek bunu sonsuza kadar götürmeyi hedefler.

Bilginin imkânını savunan filozoflar sonsuz geriye gidişlerin, doğrulukları doğrudan ve dolaysızca anlaşılan, başka inançların kendileriyle gerekçelendirildiği ancak kendilerinin gerekçelendirilmesine ihtiyaç olmayan temel inançlarda durdurulabileceğini savunmuşlardır. “Kendisi gerekçelendirilmeye ihtiyaç duymayan ancak bütün inançlara temel olan inançların kaynağı nedir?” sorusu filozofları iki ana akıma ayırmıştır. Bir kısmı, gerekçelendirilmeye ihtiyaç duymayan bilginin kaynağının akıl olduğunu ifade ederken, diğer bir kısmı ise bunun duyu deneyimi/duyumsama olduğunu iddia etmiştir. Bilginin duyu deneyiminden elde edildiğini savunan felsefî görüş deneyimcilik/empirizm olarak isimlendirilir. Buna göre, deneyim dolaysız bilginin tek kaynağıdır ve zihinde duyu deneyiminden önce hiçbir şey yoktur. Bildiğimiz her şey duyu deneyimiyle gerekçelendirilenlerdir. Sonsuz geriye gidişler probleminde, gerekçelendirilmeye ihtiyaç duymayan dolaysız bilginin kaynağının akıl ve sezgi olduğunu düşünenler diğer kesimi oluşturur. Bu görüşe göre, gerekçelendirmelerde geriye

⁷¹ Musgrave, *Sağduyu Bilim ve Kuşkuculuk*, s. 27-28; Cevizci, *Felsefeye Giriş*, s. 52.

gidiş, akılsal olarak apaçık ve doğrulukları sezgiyle bilinen ilk ilkeler, aksiyomlarda durur. Bu görüşü savunan felsefi akım ise akılcılık/rasyonalizm olarak isimlendirilir.⁷² Görüldüğü üzere akılcılık ve deneyimcilik arasındaki çekişme zihin içeriğinin kaynağıyla ilgilidir.⁷³

Özetle, şüpheciler bilgi elde etmenin mümkün olmadığını ortaya koymak için gerekçelendirilmiş doğru inanç tanımının üçüncü koşulu olan gerekçelendirmeyi mercek altına almış, bir inanç gerekçelendirilmeye başlandığında bunun sonsuz bir gerekçelendirme silsilesi içinde en sonunda gerekçelendirilemeyecek bir inançta duracağını ve bilgi denilen şeyin dayanağı bu gerekçelendirilemeyen inanç olacağından aslında bütün bilgilerin salt inançlardan ibaret olduğunu iddia etmişlerdir. Onların bu şüpheli argümanlarına karşı bilginin imkânını kabul eden filozoflar, sonsuz geriye gidişlerin, dolaysızca elde edilen, bütün bilgileri gerekçelendirdiği halde kendilerinin gerekçelendirilmesine ihtiyaç duyulmayan inançlarda son bulacağını savunmuşlardır. Ancak geri gidişlerin durduğu temel inançların nereden kaynaklandığı sorusuna, duyu deneyimi veya akıl olmak üzere iki farklı cevap vermişler ve bilgi felsefesinde deneyimcilik ve akılcılık olmak üzere iki önemli akım ortaya çıkarmışlardır. Özetle akılcılar ve deneyimciler arasındaki anlaşmazlık; önermelerin, inançların ve onları kuran kavramların kaynağının ne olduğudur.

IV. SONSUZ GERİYE GİDİŞLER PROBLEMİNE VERİLEN CEVAPLAR

A. Akılcılık (Rasyonalizm)

Güvenilir ve kesin bilginin kaynağında insan aklı olduğu ve gerçekliğin ancak akıl yoluyla kavranabileceğini savunan görüşe *akılcılık/rasyonalizm* denir.⁷⁴ Bilgi felsefesindeki anlamıyla akılcılık, bilginin kaynağının akıl olduğunu ve bilginin insan zihninde doğuştan bulunan ilksel kavramlardan tümdengelsel olarak türetildiğini iddia eder. Buna göre bilgilerimizin bazıları yani ilksel olanlar, duyuların onlara hiçbir etkisi olmayan a priori

⁷² Musgrave, *Sağduyu Bilim ve Kuşkuculuk*, s. 33.

⁷³ Ufuk Özen Baykent, “Bilginin Kaynağı Üzerine”, *Journal of Current Researches on Social Sciences*, c. 7, sy: 1, (2017), s. 174.

⁷⁴ Rasyonalizm kavramı modern çağa ait gibi gözükse de kökleri Antik Yunan’a kadar uzanır. Türkçe’ye “zihin”, “kavrama”, “sezgi” ve “akıl” olarak çevrilebilecek “*nous*” sözcüğünü, Anaksagoras, ruhsal ve zihinsel olmayan maddesel bir güç olarak evrenin düzenleyici ilkesi olarak düşünmüştür. *Nous*’un akılsallık bağlamındaki işlevi Platon felsefesinde de devam etmiş, Platon *nous*’u “ruhun ölümsüzlük ve akıl barındıran kısmı” olarak tanımlamıştır. *Nous* Tanrısallığa en yakın işleve sahip olandır ve o ölümden sonra varlığını sürdürebilen, anlama ve bilme işlemlerini sağlayan, bireyleri birbirinden farklı kılan unsurdur. bkz. Baç, *Epistemoloji*, s. 110.

bilgilerdir.⁷⁵ Modern dönemde “Kıta Rasyonalizmi” olarak temsil edilen bilgi felsefesindeki akılcılığın üç önemli düşünürü Descartes, Spinoza ve Leibniz’dir.⁷⁶

Akılcılık mükemmel halini modern dönemde kazanmış olsa da bu görüşün ilk pırıltıları kendini Antik dönemde göstermiştir. Bu akımın modern dönemdeki haline geçmeden önce İlkçağ filozoflarında görülen rasyonalist görüşleri incelemek; bilginin kaynağı probleminde sonsuz geriye gidişler argümanı söz konusu olduğunda bilgi felsefesindeki akılcılığın tarihsel sürecini adım adım görmek ve zihinde bu meseleye dair tarih çizgisi oluşturmak adına önemlidir.

1. Platon Öncesi Dönem ve Platon

Antik Çağ Yunan Felsefesinin ilk ortaya çıktığı dönemde “doğa filozofları” bilginin nesnesiyle alakadar olmuşlar, her şeyin ilk ilkesinin yani arkhenin neliğinin peşine düşmüşler ve arkheyle ilgili birbirinden farklı görüşler ortaya atmışlardır. Bilginin öznesi yerine nesnesine yönelmeleri doğal olarak onları varlık hakkında araştırmaya yönlendirmiştir. Ancak onlar varlık araştırmasından ileri giderek varlığın bilgisinin nasıl elde edildiğine dair herhangi bir soruşturma yapmamışlardır. Nesne ve onun arkhesi problemiyle ilgilenen doğa filozoflarından sonra Anaxagoras, Herakleitos, Parmanides ve Demokritos gibi filozoflar bilginin imkânı, kaynağı ve sınırları hakkında başlangıç sayılabilecek sorular sormuşlar ancak bilginin felsefede sistemli bir düşünce haline gelmeye başlaması, sofistlerin şeylerin bilinip bilinemeyeceğine dair sordukları sorulara cevap verme uğraşı içine giren Platon ve Aristoteles ile gerçekleşmiştir.⁷⁷

Bilginin kaynağı söz konusu olduğunda rasyonalist izlerin bulunduğu ilk düşünürün Herakleitos olduğu söylenebilir. Onun düşüncesine göre “duyular oldukça zayıf tanıklardır ve bir bilgi salt olarak duyumlardan geliyorsa güvenilirlikten uzaktır”⁷⁸ Bu konuda fikir beyan

⁷⁵ A priori bilgi duyu deneyine başvurulmaksızın aklın kendi etkinliğinden üretilen, deney öncesi bilinen önsel bilgidir. Buna göre bir şeyi a priori olarak bilmek onu dış dünyada hiç tecrübe etmeden bilmek demektir. Bu tür bilginin doğruluğu da duyu deneyimi olmaksızın yalnızca akıl yoluyla bilindiğinden zaman ya da mekana bağlı değildirler. bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 67; Kadir Çüçen, “Bilgi Kuramına Giriş”, *Bilimname*, I, sy: 2, (2003), s. 9.

⁷⁶ Ahmet Cevizci, “Akılcılık”, *İçinde Felsefe Ansiklopedisi*, (edt. Ahmet Cevizci), İstanbul: Etik Yayınları, 2003, s. 200-202; Adjukiewicz, *Felsefeye Giriş*, s. 31.

⁷⁷ Ülker Öktem, “John Locke ve George Berkeley’in Kesin Bilgi Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, sy: 43/2 (2003), s. 134; Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 18-19.

⁷⁸ Çelik, *Bilgi Felsefesi*, s. 27.

eden bir diğer düşünür, metafizik bilgiyle deneysel bilgi arasında ayırım yapan, diğer doğa filozofları gibi görünüşün ardında bir gerçeklik olduğunu, metafiziğin amacının da bu gerçekliği keşfetmeye yaradığını, bilginin mümkün olduğunu aynı zamanda bu bilgiye akıl yoluyla erişilebileceğini savunan ve varlığın bilgisine götüren tek yetinin akıl olduğunu söyleyen Parmenides'tir. Parmenides akli varlıkla özdeş görür⁷⁹ ve ona göre var olan düşünülen, düşünülen de var olandır. Duyu bilgisi ise varlığı gerçekte olduğundan farklı gösterir ve duyumsamalar bir yanılsamadan ibarettir, doğru bilgiye ancak akılla ulaşılır.⁸⁰ Parmenides'in öğrencisi Elealı Zenon, duyu algılarının bir yanılsama olduğu düşüncesini desteklemek ve duyu bilgisinin değerini düşürmek için oluşturduğu diyalektik akıl yürütme paradokslarıyla Parmenides'in düşüncesini destekler.⁸¹ Bu üç filozofun girişimleriyle İlkçağ akılcılığının temelleri atılmaya başlanır.⁸²

Doğru bilgiye akıl yoluyla ulaşılabilirliğini düşünen bir diğer presokratik filozof da Demokritos'tur. Ona göre evrenin tözü atomlardan oluşur ve bu atomların sadece en, boy, yükseklik gibi niceliksel özellikleri vardır. Renk, ses, tat gibi duyuşsal nitelikler ise duyu yanılgısından ibarettir.⁸³ Cisimlerde renk, ses tat gibi duyuşsal nicelikler varmış gibi dursa da, aslında atomların hareketi ve dizilimleri öznenin zihnine belli bir şekilde etki ederek, onun cisimde renk ve tat varmış gibi algılamasına sebebiyet verir. Demokritos atomların en, boy gibi sahip oldukları niceliksel olan özelliklerini birincil nitelikler, öznenin duyularıyla nesneye yüklediği duyuşsal nitelikleri ise ikincil nitelikler olarak isimlendirir. Bu durumda birinciller nesnenin kendinde bizzat bulunurken, ikinciller onlara özne tarafından yüklenir.⁸⁴ Öyleyse

⁷⁹ “Çünkü düşünülmesi mümkün olan, var olması mümkün olanla aynı şeydir.” bkz. Arslan, I, 222.

⁸⁰ Arslan, I, 213-223. Parmenides bu konuda şunları dile getirir; Hakikati yalnız akıl verir ve bu akıl meydana gelmeyi, değişmeyi, hareketi, yani var olan bir şeyin var olmayan bir şey haline geçmesini ve bunun tersini kavrayamaz. Var olmayan bir şeyin olduğunu düpedüz ret ve inkar etmek zorundadır. bkz. Çelik, *Bilgi Felsefesi*, s. 28-29.

⁸¹ Zenon'un toplam on dört tane paradoksu olduğu söylene de bunlardan sadece sekiz tanesi günümüze ulaşmıştır. Bunların en meşhurları “Akhilleus ve Kaplumbağa” ile “Uçan Ok” paradokslarıdır. bkz. Arslan, I, 247-258.

⁸² Çelik, *Bilgi Felsefesi*. s. 31.

⁸³ “Tatlı, acı, sıcak, soğuk, renk, bütün bunlar ancak birer sanı olarak vardır. Var olan ise ancak atomlar ve boşluktur.” bkz. Arslan, I, 323.

⁸⁴ Birincil niteliklere ait özelliklerde duyu organlarıyla algılarınız ancak bunlar ölçmeye, yani matematiksel verilerle ilgili olduklarından ve matematiksel veriler akla dayalı olduğundan bu tür niteliklerin bilgisi aklın ürünü olacaktır. bkz. Çelik, *a.g.e.*, s. 32-33.

nesnenin bilgisine ulaşmak için duyular bir kenara bırakılarak, doğru bilgiye, atomların bilgisine ulaşmak için akıl yetisi kullanılmalıdır.⁸⁵

Antik dönemde bilgi felsefesinin sistemli olarak ele alınması Platon'la başlar. Platon bilginin, gerçek varlığa dair olduğunu savunur. Ondaki gerçek varlık anlayışı ise Parmenides'teki, ezeli- ebedi, değişmez, hareketsiz, gayri maddi varlık anlayışıyla örtüşür. Akış içindeki duysal dünya ise gerçek bilgi olmayan bir takım inançlardır. Platon gerçek varlıkları kabul eder ancak Parmenides'ten farklı olarak değişime tabi olan duysal varlıkların tümünden bir yanılısma olarak görülmemesi gerektiğini düşünür.⁸⁶ Ona göre duysal varlıklar birer olgu olarak vardır, ancak kendileri olmak bakımından gerçek varlık kategorisinde sayılmazlar, onların birer kopyaları olarak dış dünyada bulunurlar. Değişken yapılarının sebebi de budur. Bu kopyalara ait bilgi duyumla elde edilen duysal bilgidir, ancak bu bilgi gerçek varlığın bilgisine nazaran oldukça düşük düzeyde bir bilgi yapısına sahiptir. Gerçek varlığın bilgisine ise ancak akılla ulaşılır. Bu durumda Platon gerçek varlık ve ona ait bilginin somut ya da duysal olmaktan uzak soyut, tinsel bir yapıya sahip olması gerektiğini düşünür ve bu türden varlıkların kavramlar ve fikirler olmasına işaret eder. Böylece onun felsefesinde iki farklı varlık alanı oluşur; bunlardan biri gerçek varlığın bulunduğu soyut-tümeller dünyası (idealar), diğeri ise bu tümeller dünyasının yansıması, değişen varlıkların somut-duysal dünyasıdır. İlk dünyaya ait olan varlıklar, duyulurların tümünde ortak bulunan, varlıkların özünü anlatan kavramlardır. Gerçek bilgi de bu dünyanın değişmeden, doğruluk değeri hep aynı kalan varlıkların bilgisi olacaktır.⁸⁷ Bu durumda Platon'un ikili varlık dünyası anlayışına uygun olarak, ikili bilgi yapısı vardır; bunlardan biri gerçek varlığın bilgisi olarak episteme/gerçek

⁸⁵ Demokritos'un duyu bilgisinin yanıltıcı olduğuna dair tezi, onun bilgi kuramı bakımından bir duyumcu olmadığını gösterir. Ancak o duyumların doğru yorumlandıklarında doğru bilgi vereceklerini düşündüğünden salt akılcı olarak da yorumlanamaz. Nitekim o, duyuların yanıltıcılığı konusunda aklın saldırısına karşı duyular için ünlü, "Zavallı akıl, beni çürütmek için dayandığın kanıtları yine benden alıyorsun" sözünü söylemiştir. bkz. Arslan, I, s. 325.

⁸⁶ Özgür Uçak, "Felsefi Farklılaşma Sorularından Değil Cevaplardan Doğar: Sofistler ve Platon", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sy: 1, (2006), s. 73-74.

⁸⁷ "Duyu organları ile algıladıklarımız bilgi değildir, onlarla bilgi elde edilmez. Bu tür bilgiler düşünce yoluyla elde edilir. Çünkü varlık ve gerçek ancak bu şekilde ulaşılabilecek şeylerdir. Diğer türlü istenilen sonuç elde edilemez." bkz. Platon, *Theaitetos*, s. 92-93.

bilgi, diğeri duyusal dünyanın nesnelere ait bilgi olan doksa/kanı, inançtır. Platon bilgi kelimesini sadece ilk türden bilgiler için kullanır, duyu bilgisini doksa terimiyle karşılar.⁸⁸

Platon gerçek bilgiye ulaşmanın ilk adımı olarak geometri/matematik bilgisinin gerekliliğini öne sürer. Çünkü matematiksel varlıklar epistemenin ilk örnekleridir. Matematik soyut bir yapıya sahip olduğundan duyusal dünyada gerçek varlık bilgisine en yakın konumda bulunur. Geometri yapısı itibarıyla sadece düşünce alanına hastır ve bu bilimdeki düşünme sistemi duyusal dünyadan soyut olana geçişi sağladığından -üçgen masadan, üçgen kavramına geçiş- Platon epistemeye ulaşmak isteyen öznenin, matematikteki bu adım adım ilerleme ve tümele varmayı, doksadan epistemeye geçişte akılsal düşünmeyi güçlendiren bir faaliyet olması açısından oldukça önemser.⁸⁹ Platon'da duyular bedenden kaynaklanan sınırlamalar ve duyuların yanılgıya çok açık olması sebebiyle bilgi/episteme için bir engeldir. Gerçek bilgiyi elde etmek isteyen, bedenle ilişkisini olabildiğince sınırlayıp, düşünce yetisini geliştirmek zorundadır.⁹⁰

Platon bilginin elde edilişinin ancak düşünce yoluyla gerçekleştiğini öne sürerek, idealara duyusal olanın hiçbir etkisi olmadan sadece zihin yoluyla erişebileceğini vurgulamış olur. Bu durumda Platon'un idealarının zihnin içinde bulunması gerekir. Ancak bu şu probleme sebebiyet verir: Kavramlar zihinde nasıl bulunur? Platon bu sorunu anımsama kuramıyla çözüme ulaştırır. Ona göre insan aklı/nous ölümsüzdür, idealar dünyasının bir parçasıdır ve bütün ideaların bilgisi onda mevcuttur. Fakat zihin ölümlü olan bedenle birliktelik kurduğunda, İdealara ait bilgilerin hepsi unutulur ve bunlar zaten zihinde mevcut bilgiler olduğundan tekrar

⁸⁸ Çelik, *Bilgi Felsefesi*, 57-60. Platon'a göre duyum ve algı bilgi değildir, eğer duyum bilgi olarak kabul edilirse, Protagoras'ın her şeyin ölçüsünün insan olduğu yönündeki anlayışı doğru olacağını söyler. Bilgi olarak algı kabul edildiğinde, hiçbir şey bir ve aynı olmayacağından varlık ve gerçeklik diye bir şey de olmayacaktır. bkz. Arslan, II, 299-300.

⁸⁹ Çelik, *a.g.e.*, s. 65-67.

⁹⁰ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 39.

öğrenilemez, bu sebeple anımsanması gerekir.⁹¹ Platon'un ünlü "*Bilgi anımsamadır*"⁹² cümlesi bunu vurgular. Bu anımsama uzun yıllar süren eğitimle gerçekleşir ve mesai isteyen bir iştir.⁹³

Platon ontolojisindeki ikili dünya anlayışından yola çıkarak bilgi kuramında da aynı düalist anlayışı izler ve gerçek varlığa ait olanın gerçek bilgi/episteme olduğunu savlar. Episteme ise insan zihninde doğuştan bulunmakla birlikte bedenle gerçekleşen birliktelik bütün bu kavramların unutulmasına sebebiyet verir, kişi ise matematik yöntemiyle akılsal düşünmeyi uzun süren eğitimler sonucu kuvvetlendirerek, doğumunda kaybettiği bilgileri anımsayarak kazanır ve epistemeye ulaşır. Bütün bunların sonucunda bakıldığında Platon'da bilginin kaynağı, hatırlanmasa bile zaten bütün kavramların içinde bulunduğu akıldır ve matematiğin akılsal düşünmeyi kuvvetlendirmesiyle tekrar hatırlanır. Bütün bu bilgiler ışığında Platon'un bilgi kuramı modern dönemdeki akılcılığın bilinçli halidir denilebileceği kanaatindeyiz.

2. Aristoteles

Antik Yunan'da Platon'dan sonra bilgi felsefesini detaylıca inceleyen bir diğer filozof Aristoteles'tir. Aristoteles bilgi konusuna, hocası Platon'un radikal akılcılığından farklı olarak, deneyimi de önemseyen akılcı bir tavırla yaklaşır. Aristoteles'te müstakil bir bilgi felsefesi bulunmamakla birlikte bilgi görüşlerine, insanı doğru bilgiye ulaştırması için kurduğu mantık disiplininin ulaşılır.⁹⁴

Aristoteles, Platon'un duyusal dünyanın değişen varlıklarından ayrı bir biçimde ezeli-ebedi hareketsiz ve değişmeyen bir tümeller dünyasının varlığını reddeder ve duyusal varlıklardan bağımsız başka bir dünyada bulunan idealarını, maddeye içkin hale getirir. Ona göre varlıkların gerçek tözü duyusallardan ayrı başka bir dünyada değil, maddeye içkin halde

⁹¹ Platon, *Menon*, s. 51; Arslan, II, 305-306. Platon'un anımsama kuramının amacı öğrenme paradoksunu aşmaktır. Bu paradoksa göre sofist; bir kimsenin bildiği şeyi zaten bildiğinden, bilmediği şeyde ise neyi araması gerektiği ya da bulduğunda aradığı şeyi bulup bulamadığını bilemeyeceğinden, bilgi elde etmeye çalışmanın boş bir uğraş olduğunu savlar. Platon bu paradoksu aşmak için, insanın bildiği ancak bildiğinin bilincinde olmadığı bir şeyi araştırabileceğini iddia ederek, bilginin insan ruhunda var olduğunu ve hatırlanma yoluyla onun elde edileceğini öne sürer. Anımsama kuramının felsefe tarihi açısından önemi, bilginin özü itibarıyla doğuştan olması (a priori) yani bilginin, deneyime dayanmaksızın kendi kaynaklarından türetilmesi fikrinin düşünce tarihinde ilk kez ortaya konmuş olması bakımındandır. bkz. Çelik, *Bilgi Felsefesi*, s. 73-74;

⁹² Platon, *Menon*, s. 51

⁹³ Arslan, II, 305.

⁹⁴ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s. 93.

bulunan formlardadır.⁹⁵ Aristoteles de Platon gibi bilginin konusunun duyusal değil tümeller olduğunu ve bunları kavrayanın akıl olduğunu düşünür ancak onu Platon'dan ayıran formların keşfedilmesinde duyulara önem vermesidir. O felsefi incelemeyi duyumsanan dünyadan başlatır çünkü Aristoteles'e göre anlama, kavrama, soyutlama vb. zihinsel edimler duyu algılarını geliştirmekle gerçekleştirirler.⁹⁶ Ancak Aristoteles, bilginin esas konusu olan tümelleri vermediğinden duyumu bilgi kabul etmez. Fakat duyum tikel olanda mevcut tümeli bir başka deyişle duyusal olanda duyusal olmayanı sakladığından, duyumsananlar gerçek bilgiye ulaşmada önemli bir rol oynar.⁹⁷

Aristoteles tekil varlıklardan kıyas yoluyla doğru bilgiler türetebilmek için tümel kavramların evrensel doğrular olması gerektiğini düşünür, bu sebeple doğru bilginin, tümelin bilgisi olduğunu savlar. Tekil kavramların bilgisi bu tümel kavramlardan çıkarılır. Onda tikel olanı bilme tümelden sağlandığından, bilimsel bilgi için yöntem olarak tümdengelim kullanılmalıdır. Bu durumda gerçek bilgi tümdengelimnin en aktif uygulanma yolu kıyas yöntemi ile gerçekleşir. Çünkü doğru kıyas kurallarına uyulduğunda ortaya çıkan sonuç kesinlikle doğru olacaktır. Bu durumda doğru yapılan bir kıyas bilgi üretmenin en kesin yoludur.⁹⁸

Platon'da tümel kavramlar doğuştan zihinde içkin halde bulunurlarken, Aristoteles onların, önce duyularımızla dış dünyadan varlıkların imgelerinin alınarak edilgin akla taşınması, daha sonra etkin aklın onlar üzerinde ilk olarak birbirine benzer olanları tasnif edip, ardından ortak yönlerini bulma işlemleriyle soyutlayarak bir araya getirmesiyle gerçekleştiğini

⁹⁵ Formlar Platon'un idealarından farklılık arzeder. Platon'un ideaları insan zihninin ve duyusal dünyanın dışında gerçekten vardır ve kendileri bir dünya oluştururlar. Bu aşırı kavram realizmini Aristoteles yuvaratarak, duyusal dünyanın dışında bir idealar dünyası olduğunu reddeder. Formlar duyusal dünyada varlıklarda içkin olarak yer alan özlerdir. Bu öz birbirine benzer varlıkları benzer yapan, bir grubun üyesi olan varlıkları, o grubun üyesi haline getiren nitelikler toplamıdır. İşte bu özleri Aristoteles form veya ikincil töz olarak isimlendirir. bkz. Çelik, *Bilgi Felsefesi*, s. 90-91.

⁹⁶ Eyüp Erdoğan, "Aristoteles'in Çağdaş Epistemolojik Ekollerden Hangisine Dahil Edilebileceği Tartışması Üstüne", *Felsefe Tartışmaları*, sy: 44, (2010), s. 80.

⁹⁷ Aristoteles göre duyum bilgidir ve her bir duyum, kendi nesnesi hakkında kesin bilgi verir. Ancak duyusalardan doğasından kaynaklanan eksiklikleri, onlardan elde edilen bilginin bilim olmasını engeller. Gerçek bilgi (bilim) bütünün bilgisi olması gerektiğinden ve algının bilgisi bunu karşılayamadığından bilim sayılamaz. Yani Aristoteles'te duyumun bilgisi, özellikle tek tek duyumların yöneldiği duyumsananlar hakkında kesin bilgi verir. Ancak duyumsananların kendi doğaları gereği tekil olmaları, gerçek bilginin ise tümel olması gerektiğinden bilim olamazlar. bkz. Arslan, III, 30-31.

⁹⁸ Çelik, *Bilgi Felsefesi*, s. 89-92.

öne sürer. Böylece birbirine benzeyen varlıkların özü/formu ortaya çıkmış olur. Bu form zihinde kavramsallaştığında, tümelin de bilincine varılır.⁹⁹

Aristoteles'in formel mantığı kurarken asıl kaygısı, geçerli bir bilim dili oluşturmak yani bilim dallarında kanıtlama formlarının ortaya konularak, gerçeklik üzerine kesin bir dille nasıl konuşulacağını meydana çıkarmaktır. Aristoteles göre bilimsel bilgiye sadece duyu verileriyle ulaşılması mümkün değildir. Çünkü duyum yoluyla elde edilen bilgi bütünü kapsamayan tikel bilgilerdir. Ancak bilimsel bilgiler bütünü kapsayan tümel bilgilerdir. Bu kesin nitelikli bilgiler de kanıtlama/gerekçelendirme yoluyla elde edilir. Bilimde bir önermenin doğruluğu ise önermenin gerekçelendirilmiş olmasıyla savunulur. Gerekçelendirme, sonucun öncüle dayandırılması, öncüllerinse daha tümel başka bir kıyasa dayandırılmasıyla gerçekleşir ve bu böyle sonsuza dek geriye doğru gider. Geriye gidiş, tümel olan bir kıyasın sonuç olamayacağı bir öncülde, yani kendiliğinden doğruluğu kesin olan aksiyomlarda son bulur. Aristoteles'te bu geriye gidiş zincirinin ilk halkası olan aksiyomlar mantığının temel ilkeleridir.¹⁰⁰ Bu ilkelerin doğruluğu sezgisel olarak bilindiklerinden apaçıklardır ve kanıtlanmaya ihtiyaç duymazlar.¹⁰¹ Aristoteles bir doğa bilimcisi olarak kendileri kıyasların sonucu olmayacak öncüllerin sadece zihnin ürünü değil aynı zamanda şeyler hakkında da bilgi veren bir sistem olmasını istediğinden, kanıtlanmaya ihtiyaç duyulmayan öncülleri tamamen zihnin içinde kalan, zihnin kendisinin oluşturduğu matematiksel aksiyomlar olarak almak istemez. Bu sebeple Aristoteles, mantığı matematiğe benzer bir şekilde kurarak, sonsuz geriye gidişleri durduracak aksiyomları bu disiplinin temel ilkelerine dayandırır.¹⁰²

⁹⁹ Çelik, *Bilgi Felsefesi*, s. 94.

¹⁰⁰ Arslan, III, 52-53; Mantığın üç temel ilkesi vardır. Bunlar: özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığıdır. Aristoteles bu ilkelerin kanıtlanamayacağını savunur. Çünkü bunlar her türlü akıl yürütmenin ortak ilkeleri olduğundan bunları kanıtlamaya çalışmak gereksizdir. Aristoteles *Metafizik* eserinde; A'nın A olduğunu (özdeşlik), A'nın A olmayan olmadığını (çelişmezlik), bir şeyin ya A olduğunu ya da A olmayan olduğunu (üçüncü halin imkânsızlığı) kanıtlamaya çalışmanın kültür eksikliğini ifade ettiğini söyler. Çünkü ona göre akıl sahibi varlıklar bu ilkelere uygun olarak düşünür ve kanıtlamalarda bulunurlar. bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş-1: Tabiat İlimleri ve Metodolojisi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963, s. 69.

¹⁰¹ Çelik, *a.g.e.*, s. 98-100. Aristoteles Şüpheli argümanlara karşı bilginin mümkün olduğunu kanıtlamaya çalışmaz. Ona göre her şeyi kanıtlamaya gerek yoktur. Özellikle bilginin temel dayanağı olan aksiyomlar düşünüldüğünde, bunların her türlü kanıtlamada ilkenin içerilmesi nedeniyle kısır döngüye sebebiyet verir. Aristoteles bilginin mümkünliğinde bu tür ilkelerin kendiliğinden apaçık olduklarından kanıtlanmaya ihtiyacı olmadığını düşünür. Bunun aksi bir tavırda bilginin gelişmesi imkânsız hale gelir. bkz. Cevizci, *Bilgi Felsefesi Tarihi*, s. 99-100.

¹⁰² Arslan, III, 93-94.

Buraya kadar özetlemek gerekirse, Aristoteles gerçek bilginin tümeller olduğunu savunur. Ancak bu tümeller Platon'un zihne içkin ideaları olmaktan çok uzakta, duyuşal dünyaya içkin halde bulunan ortak nitelikleri maddeye kazandıran formlar şeklindedir. Tümellerin bilgisine, duyularla tikellerden tek tek elde edilen bilgilerin etkin aklın soyutlama işlemi yapmasıyla ulaşılır. Daha sonra tümeller kavramsallaşır ve önermeler meydana gelir. Aristoteles'te doğru bilgiye ulaşılması ise kanıtlama yoluyla gerçekleşir. Sonucun bir önceki tümel önermeye dayandırılmasıyla bilimsel bilgi elde edilmeye çalışılır. Ancak bu tür bir yöntem zincirleme olarak sonsuz bir geriye gidişe sebebiyet vereceğinden, Aristoteles kendisinin başka bir öncüle dayandıramayacağı, doğruluğu sezgisel olarak bilinen apaçık aksiyomlarda bu geriye gidişi durdurur. Bunlar mantığın temel ilkeleridir. Aristoteles her ne kadar tümel ilkeleri duyumların tikellerden elde ettiği tek tek bilgilerden meydana getirir de, geriye gidişi sezgisel olarak bilinen akılsal aksiyomlarda durdurduğu için akılcı akımın çizgisine yakın durur.¹⁰³

3. René Descartes

Modern dönemde, bilimin ivme kazanmasıyla ortaya çıkan yeni doğa anlayışı ve buna bağlı olarak araştırma yöntemlerinin değiştiği bir dönemde, tinsel olanla fizikiyi, insan aklı ve dinî öğretilerle bilimi uzlaştırmaya çalışan Descartes, modern felsefenin ve akılcılığın kurucusudur.¹⁰⁴ O, “Bilgi mümkün müdür, mümkünse kaynağı nedir?” soruları karşısında duyum yoluyla elde edilen deneyimlerin ve inançların çok farklı olduklarını gözlemlemiş, duyuşal yolla elde edilen bilginin felsefi kesinliği sağlayamayacağını düşünmüş, sağlam bilgiye ulaşmak için matematiksel kesinliği veren yöntemlerin uygulanması gerektiğini savunmuştur.

Descartes hakikati bulmak için bir yöntem belirlenmesinin zorunlu olduğunu düşünür¹⁰⁵ ve bu nedenle hedefine ulaşmak için bir yöntem arayışına girer. O bu arayışta, evrensel ilkeye ya da hakikate ulaştıracak yöntem olarak matematiğin model alınması

¹⁰³ Aristoteles bilgiye ulaşırken duyumların değerini savunmuş olması onun deneyimci olarak değerlendirilmesine sebep olurken, onda temel önermelerin bilgisine ulaşma duyumuyla başlasa da akılla gerçekleştiğinden rasyonalist çizgide olduğu düşünülmüştür. Onun bilgi anlayışını doğru değerlendirmenin en kolay yolu felsefesini kendi içinde değerlendirmek ya da Platon'la bağlantılı olarak ele almaktır. bkz. Erdoğan, “Aristoteles'in Çağdaş Epistemolojik Ekollerden Hangisine Dahil Edilebileceği Tartışması Üstüne”, s. 97.

¹⁰⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 218.

¹⁰⁵ René Descartes, *Yöntem Üzerine Söylem; Anlığın Yönetimi İçin Kurallar; İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*, s. 70.

gerektiğini iddia eder. Çünkü Matematik, tümdengelim¹⁰⁶ (*dedüksiyon*) ve sezgi¹⁰⁷ (*intuition*) yöntemlerini kullandığı için onda diğer bilimlerde bulunmayan bir kesinlik olduğunu ve sağlam bilgiler sunduğunu görmüştür. Descartes matematik modelinden yola çıkarak, diğer bilimlerdeki bilgileri de kapsayacak şekilde, kendisinden hiçbir kuşku duyulmayacak evrensel bir ilkenin varlığını, bütün bilgilerin kendisine dayandığı bir başlangıç noktası, ilksel bir aksiyom bulmayı hedefler.¹⁰⁸ Ancak o, “*zihne kavrayış keskinliği kazandırmak için başkaları tarafından önceden bulunan şeyler üzerine kafa yorulması ve insan buluşlarının en önemsizlerinin bile ama özellikle kendisinde bir düzen açımlayan ya da varsayanların yöntemli olarak gözden geçirilmesi*”¹⁰⁹ gerektiği düşüncesiyle matematik de dahil olmak üzere her şeyden kuşku duyduğu “yöntemsel şüpheciliğini” geliştirir.¹¹⁰ Yöntemsel şüpheciliğin amacı, Descartes’in hedefi olan tümdengelimli bir felsefi sistemde öncül olamayacak tüm ifadeleri elemektir.¹¹¹

Descartes daha önce kabul edilmiş bilgileri kabul etmeyip açık ve seçik olan kesin bir bilgiyi bulmayı hedefler. Çünkü ona göre “*ancak açık ve seçik olarak kavradığımız şeyler üzerine yargıda bulunduğumuzda hiçbir zaman aldanmamıza olanak yoktur.*”¹¹² Bir önerme, şüpheye açıksa ya da kendisinden kuşku duyulan bir kabule dayanıyorsa bilgi olarak isimlendirilemez. Descartes kendisinden önceki felsefe geleneğini sağlam olmayan temellere

¹⁰⁶ Tümdengelim; diskürsif olana benzer bir biçimde, sezgisel olarak değil de bilgiye birtakım öncüller aracılığıyla ulaşan bilgi, genelden özeli çıkarsayan akıl yürütmedir. Bu bağlamda ilkeden sonuca, genel yasadan özel olaya giden akıl yürütmedir. Descartes’taki anlamı ile tümdengelim ise; kesin olarak bilinen olgulardan yapılan tümüyle zorunlu çıkarımdır. İnsan zihni sezgi yoluyla apaçık doğruları elde eder ve tümdengelim bunlardan yola çıkarak başka bilgiler türetilmesini sağlar. Dolayısıyla bilen özne, sezgi yoluyla bazı açık ve seçik doğruları kavrar, tümdengelimle bu doğrulardan bilinmeyen başka doğrular bilinir. bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 863; Sara Çelik, *Modern Felsefe-I*, (edt. Sara Çelik-Serdar Uslu), Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2016, s. 5.

¹⁰⁷ Sezgi; bir şeyin bilgisine akli kullanmadan, doğrudan ve dolayimsız bir biçimde sahip olma yetisidir. Descartes’taki anlamıyla sezgi; zihinde hiçbir kuşkuya yer bırakmayan bir açık seçikliğin zihinsel olarak görülüşü ya da anlaşılmasıdır. Descartes’e göre bunların doğruluğu zihne açık ve seçik olarak gelir. Bu durumda Descartes’ta doğruluğun ölçüsü, açık ve seçikliktir. Doğruluğu sezgisel olan doğruların açık ve seçikliği de, zihnimizde tamamen açık ve seçik olarak kavranılmış olmalarından kaynaklanır. bkz. Sara Çelik, *a.g.e.*, s. 52-53.

¹⁰⁸ Sara Çelik, *a.g.e.*, s. 51; Ülker Öktem, “Descartes’da Bilginin Kesinliği Problemi”, *AÜİFD*, XL, (1999), s. 324.

¹⁰⁹ Descartes, *a.g.e.*, s. 89.

¹¹⁰ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991, s. 215.

¹¹¹ Skirbekk, Gilje *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s. 250; Gunnar Skirbekk ve Nils Gilje, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Felsefe Dizisi; 1, (çev. Emrah Akbaş-Şule Bulut), İstanbul: Üniversite Kitabevi, 1999, s. 250.

¹¹² René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 92.

dayandırıldıkları düşüncesiyle, kendi bilgi modeline uygun bulmaz.¹¹³ Descartes bilgi binasını inşa etmek için daha önce sahip olduğu bütün inançların yerine daha iyilerini, akla uygun hale getirilmişlerini koymak üzere bir kez olsun kenara bırakmanın ulaşılacak sonuç açısından en iyi yöntem olduğunu düşünmüştür.¹¹⁴

Descartes kendinden önceki felsefî gelenekten şüphelendikten sonra yöntemsel şüpheciliginde ikinci adım olarak, duyu verilerinin sağladığı bilgilerden şüphe eder. Çünkü duyu verileri insanı yanıltır ve yanıltıcı olan bu bilgilerden ilksel aksiyoma ulaşamaz. Descartes, etrafındaki insanlara yöneldiğinde bunların da kendisi gibi akleden ve duyumsayan kimseler olduklarını düşünür. Sonra, bu kimselerin düşündüğü gibi olmadığından onların belki de kendinden farklı olarak, otomatlar gibi davranan kimseler olabilecekleri fikri aklına gelir ve bu düşüncesinden şüphelenir. Descartes bu noktadan sonra kendi benliğine yönelir. Ancak burada da bireyin uyanık mı yoksa rüyada mı olduğunu ayırt edecek bir ölçüt bulamaz. Çünkü insanlar rüyalarında da kendi benliğiyle bulunur, düşünür hatta duyumsar, ancak gerçek anlamda var değildirler. Uyku devam ettiği sürece bu hal sürer ve belki de yaşam denilen şey uyanılacak olan güne kadar süren bir uykudur. Öyleyse rüya ile yaşam arasındaki fark nasıl ayırt edilebilir? Descartes son olarak sağlam bilgiler sunan matematikten mantıksal olarak şüphe etmenin mümkün olup olmadığına baktığında; yüce, erdemli ve bilge bir varlık olarak bildiğimiz Tanrı'nın, belki de aldatmaktan zevk alan şeytani bir güç (kötü bir cin) olabileceğini ve bize her şeyi yanlış gösterip en güvenilir matematik bilgilerimizde bile bizi yanıltabileceğini savlar. Dolayısıyla matematiksel bilgilerimizden bile şüphe etmemiz gerekir. Descartes böylece sahip olduğu tüm bilgi alanlarında “gerçeği arayanın yaşamında bir kez tüm nesnelerden gücü yettiği ölçüde kuşku duyması”¹¹⁵ ilkesine bağlı olarak tüm gücüyle şüphelenir ve bütün inançlarını bir kenara bırakır. Çünkü sırasıyla duyular, matematik ve dış dünyanın gerçekliği bilgilerinin büyük şüpheler barındırdığını keşfeder. İşte böyle bir şüphelenmenin ardından, şüphelenemediği tek bir gerçekliğin olduğunun farkına varır ki bu “şüphelenmekte olduğundan şüphe duyamaması”dır.¹¹⁶ Bu yargıdan sezgisel olarak ortaya çıkan sonuç, şüphelenmek için düşünme eyleminin gerektiği ve bu eylemin var olmayı zorunlu kıldığıdır. Böylece Descartes

¹¹³ Cevizci, *Onyedinci Yüzyıl Felsefesi*, s. 59-60.

¹¹⁴ René Descartes, *Meditasyonlar*, s. 42.

¹¹⁵ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 67.

¹¹⁶ René Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, (çev. Murat Erşen), İstanbul: Say Yayınları, 2018, s. 62; *Meditasyonlar*, s. 48-51.

“Düşünüyorum, o halde varım (Cogito, ergo sum).”¹¹⁷ ünlü önermesine ulaşır. Descartes’e göre bu bilgi zihne dolaylı olarak gelen, kendi varoluşunun açık ve seçik bilgisidir. Sezgisel olarak ulaşıldığı için de kesin bir gerçeklik arz eder. Böylece Descartes kendisinden asla şüphe edilemeyecek, matematikteki kesin sonuçlara dayanak sağlayan aksiyomlar gibi, diğer tüm bilgilere dayanak oluşturacak evrensel ilkesi, ilksel aksiyomunu bulur ve bütün bilgi sistemini işte bu temel üzerine inşa eder. Çünkü ona göre insan zihni açık ve seçik olarak bildiği kesin doğrulardan, bilmediklerini türetebilir.¹¹⁸ “Düşünüyorum o halde varım” önermesi kuşkun son sınırı olmanın yanında, aynı zamanda temel bir zorunluluğu gerektirir. Çünkü insan bedeninin olmaması ya da onun içinde bulunabileceği bir evrenin var olmaması tasarlanabilirken, bilen öznenin “düşünme eylemine” konu olması sebebiyle var olmayacağı tasarlanamaz.¹¹⁹

Descartes, yöntemsel şüpheciliği sayesinde, duyu verilerini hiçbir şekilde kullanmadan akılsal olarak geliştirdiği bu önermesi, şüphecilerin sonsuz geriye gidişini durduran bir temel sunar. Bu düşünceye göre bütün bilgiler, her şeyden şüphelenildiğinde bile sezgisel olarak ortaya çıkan ve kendisinden hiçbir şekilde şüphelenilemeyen kesin bir önermeye dayanır. Bu önerme bilen öznenin kendinden bile şüphelendiği esnada şüphe edişinden şüphelenemiyor olması ve sezgiyle varlığının özneye kendini sunmasıdır. Bu durumda sonsuz geriye gidiş problemindeki bütün inançları gerekçelendirecek bir gerekçenin olmaması sebebiyle bütün bilgilerin salt kanılardan ibaret sayılması görüşüne, elde edilen bu önerme bütün inançları gerekçelendirecek kesin bir bilgi sunar. Bu kesin önermeye ulaşılan metod akıl ve sezgi olduğundan bilginin kaynağı “akıl” olur. İşte sıfır noktasından elde edilen bu bilgi diğer bütün zincir halkalarını birbirine bağlayan, gerekçelendirilmeye ihtiyaç duyulmayan apaçık ve bütün inançların kendisine dayandığı bilgidir.¹²⁰

¹¹⁷ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, s. 62.

¹¹⁸ Sara Çelik, *Modern Felsefe-I*, s. 53.54; Skirbekk, Gilje *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s. 250-251.

¹¹⁹ Descartes, *Meditasyonlar*, s. 20.

¹²⁰ Descartes bu aşamadan sonra tekrar dış aleme döner ve fiziki alandaki idrâklerimizimizin doğruluğunu ispat etmek için, dış dünyanın Tanrı tarafından kurulan bir düzen olduğunu ve düşünceyle dıştaki nesnelerin uyumlu olması gerektiğini savunur. O dış dünyadaki bilgiyi Tanrı bilgisine bağlayarak, nesnenin bilgisinin garantörlüğünü Tanrıya atfeder. bkz. Hilmi Ziya Ülke, *Felsefeye Giriş-I*, s. 38.

B. Deneyimcilik (Empirizm)

Bilgi ve kavramların tek kaynağının duyu deneyimi ve iç gözlem olduğunu savunan ve yöntem olarak tümevarımsal akıl yürütmeyi kullanan görüşe *deneyimcilik/empirizm* denir. Deneyimcilik a priori bilgileri, tümel zorunlu doğruları, doğruluğun ölçütünün apaçıklık olduğunu ve tüm bilgiler için zorunlu ön kabulleri reddederek,¹²¹ tüm kavram ve tümellerin a posteriori¹²² olduğunu, yani deneyimden türetildiğini ve onların anlamlarının deney içeriğinden elde edildiğini savunur. Bu sebeple deneyimciler model olarak matematiği değil, dünya hakkında daha çok şey söyleyen fizik disiplini tercih etmişler ve fizikçilerin kullandığı tümevarımsal yöntem ve empirik analizi kullanmışlardır. Deneyimci filozoflar bilme eylemi söz konusu olduğunda akla en az rasyonalist filozoflar kadar önem verseler de onlardan farklı olarak aklın içini boşaltmışlardır.¹²³ Yani onlara göre “*insan zihninde ilk olarak, tümüyle ya da kısmen duyu organlarından geçmemiş hiçbir şey yoktur*”¹²⁴ ve zihin doğuştan adeta “beyaz bir kağıt”¹²⁵ (*tabula rasa*) gibidir. Kişinin duyu organları sayesinde deneyimlediği duyular zihinde yalın ideleri oluşturur, daha sonra zihin bu ideler vasıtasıyla tasarımlar üretir ve bu tasarımlardan kompleks düşünceler meydana gelir.¹²⁶ Bu anlayışa bağlı olarak deneyimciler her türden bilginin deneyimden kaynaklandığını savunmaz. Zihin, doğrusal bir temellendirme sayesinde deneyimle edindiği yalın idelerden kompleks bilgileri sağlar ve bunlar alt seviyedekilerle temellendirilir. Böylece üst seviyedeki her bilginin kaynağı bir altta aranır ve en altta duyu deneyiminden kaynaklanan bilgi olduğu görülür.¹²⁷ Modern dönemde deneyimcilik, “İngiliz Deneyciliği” tarafından temsil edilmiştir.

¹²¹ Deneyimcilere göre a priori önermeler “bekarlar evli olmayandır” şeklinde bilgi vermeyen totolojilerden ibarettir. bkz. John Cottingham, *Akılçılık*, (çev. Bülent Gözkan), İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1995, s. 15.

¹²² Deneyden türetilen, duyu deneyimine bağlı olarak ortaya çıkan sonsal bilgidir. Buna göre birinin bir şeyi a posteriori olarak bilmesi, o şeyi deneyin bir parçası olarak duyu tecrübesiyle bilmesi demektir. Bu türden bir bilginin doğruluğuna da duyu deneyi yoluyla karar verilir. bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 67; Çüçen, “Bilgi Kuramına Giriş”, s. 9.

¹²³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 297.

¹²⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan*, (çev. Semih Lim), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007, s. 23.

¹²⁵ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 97.

¹²⁶ S. M. Fatih Öztürk, “Felsefe Ansiklopedisi”, içinde *Deneyimcilik*, (edt. Ahmet Cevizci), Ankara: Babil Yayıncılık, 2006, s. 163-166; Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s. 72-73.

¹²⁷ Ufuk Özen Baykent, “Bilginin Kaynağı Üzerine”, s. 128.

1. Epiküros Okulu

Aristoteles'ten sonra başlayan Helenistik dönem üç yeni felsefe okulunu kapsar. Bunlar Epiküros'un kurduğu Epiküros Okulu, Kıbrıslı Zenon'un kurduğu Stoa Okulu ve Pyrrhon'la başlayan Septik/Şüpheci Okuldur. Bu dönemde filozoflar, felsefenin insanın pratikle ilgili sorunlarında işlev göstermesi gerektiğini düşünür ve insanla ilgili sorunlara yönelirler. Bilgi ve varlık felsefesi, ahlak için önem kazanır. Epiküros ve Stoa okulları bilgi konusunda tamamen duyumcu bilgi kuramını benimsemişlerdir. Platon ve Aristoteles'in idealar ve formları gibi gayri maddi tinsel tözlerin varlığını reddetmişler ve aynı zamanda insanların bu tür varlıkları doğrudan sezgisel bir yetiyle bilmelerinin mümkün olmadığını düşünmüşlerdir. Her iki okul da insan bilgisinin temeline duyuları yerleştirmiştir.¹²⁸

Epikürosçuluk İlkçağın en tutarlı deneyimci okullarından biridir. Varlık anlayışlarında Demokritos'un atomculuk teorisini benimseyerek evrendeki her şeyin madde türünden olduğunu, değişimin ise bu atomların birbirleriyle çarpma, vurma gibi etkileşimlerinden kaynaklandığını düşünürler.¹²⁹ Onlar bilgi kuramında, bilginin kaynağının ne olduğu, nasıl elde edildiği ve doğrunun ölçütü gibi problemleri ele alırlar. Doğruluğun ölçütü olarak; duyular ve duysal algılar, fikirler veya kavramlar, duygular veya iç duyular şeklinde üçlü bir tasnif belirler. Bunların ilki olan duyular ve duysal algılar, duyu organları aracılığıyla nesne hakkında sahip olunan izlenimlerdir. Fikirler veya kavramlar (*prolepsis*), duysal tikel izlenimlerin zihinde varlıklarını sürdürüp hatıraları oluşturması, hatıraların birikmesiyle deneyin meydana gelmesi ve deneyin de zihinde fikirleri veya kavramları oluşturmasıdır. Son olarak duygular veya iç duyular, dış duyuların nesne hakkında verdiği bilgi gibi insanın kendi doğası hakkında bilgi veren duygulardır. Bu üçlü tasniften anlaşıldığı üzere Epiküros'un bilgi kuramı duyumcudur. Ona göre bütün bilgilerimizin kaynağında duyular vardır ve sahip olunan bütün kavramlar tekrarlanan duyuların zihinde oluşturduğu deneyimlerdir. Epiküros duyuların ve algıların kendileri bakımından yanılmaz olduğunu düşünür.¹³⁰

Epiküros'a göre duyuların yanılmaz olmalarının sebebi, onlara akıl yürütme ve hatırlamanın karışmamasıdır. Duyular duyuların nesneye doğrudan temasıyla gerçekleşir ve

¹²⁸ Arslan, IV, 9-14.

¹²⁹ Çelik, *Bilgi Felsefesi*, s. 109.

¹³⁰ Arslan, IV, 52-53.

duyumlar nesneyi olduğu gibi yansıtırlar.¹³¹ Bu durumda Epikürosçular, duyumun duyu organlarının nesneyle olan ilişkisinden hiçbir etkiye maruz kalmaksızın, nesneyi olduğu gibi yansıttığını düşünüyorlarsa duyu yanılsamalarını nasıl açıklarlar? Çünkü bilindiği üzere suya batırılan küreğin kırık gözükmesi gibi bir çok duyu yanılsaması vardır. Ayrıca bu tez rüya ve gerçek olarak nitelendirilen hayatta sahip olunan duyusal izlenimler arasındaki farkın nasıl anlaşılacağı problemini de doğurur. Son olarak ise, normal ve sağlıklı bir insanla, akıl hastası veya sanrı görenlerin arasında duyusal izlenimler açısından bir farkın olup olmadığı sorusu gündeme gelecektir.

Epiküros duyusal algıda algılanan şeyin dış nesne değil, ona ait imge olduğunu, bütün duyumların da konuları olan imgeleri doğru olarak yansıtımları sebebiyle aynı değerde doğru olduklarını ve duyu yanılgısının imgelerin dış nesneyle uyumunda gerçekleşen ‘yargıda’ olduğunu savunur. Dolayısıyla duyumlar, duyum olarak asla yanlış olmazken, yargılar doğru ya da yanlış olabilir.¹³² Ancak Epiküros duyu yanılsamalarını tümünden reddetmez. Ona göre *açık, seçik ve canlı duyumlar* nesnelere tam uygunluk sağlarken, böyle olmayan duyumlar sonucunda duyu yanılsamaları olur. Duyumların açık, seçik ve canlılığı duyu organıyla duyumsanan nesnenin arasındaki uzaklık, ortamın farklılığı, nesnenin büyüklüğü vb. durumlara bağlı olarak değişir. Uzaklık ve farklılık ne kadar az, büyüklükse ne kadar fazla olursa duyumun nesnenin kendisine uygunluğu o kadar doğru olur. Epiküros, açık, seçik ve canlı bir duyumun gerçekleşeceği ideal ortamın bulunmadığı durumlarda yargıyı bu şartların oluşacağı zamana kadar bekletmek gerektiğini öne sürer ve bunları “bekleyen doğrular” olarak kavramlaştırır. Örnek vermek gerekirse, suyun içinde kırık görülen kürekle onu gözlemleyen öznenin ortam farkı ortadan kaldırıldığında, yani kürek sudan çıkarılıp hava ortamına koyulduğunda açık, seçik ve canlı bir şekilde kırık olmadığı duyumsanır.¹³³

¹³¹ Çelik, *Bilgi Felsefesi*, s. 111; Arslan, IV, 54

¹³² Arslan, IV, 55-56. Aristoteles de benzer şekilde duyu yanılsamalarının algıdan değil yargıdan kaynaklı olduğunu düşünmüştür. Çünkü ona göre duyu organların duyumsamada pasif bir yapıda olduğundan, duyular nesnesi olan duyulurlara tek tek yöneldiğinde yanılmaz bilgi verir. bkz. Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s. 97.

¹³³ Epiküros’un bu görüşü duyumun fiziksel süreciyle yakından ilgilidir. Ona göre duyumsanan nesneler dışarıya kendisine çok benzeyen akıntılar, imgeler fırlatırlar. Bu imgeler oldukça ince ve her yöne hareket kabiliyetine sahiptirler. Bunlar duyu organları üzerinde bulunan ince gözeneklerden sızarak zihne ulaşırlar ve böylece duyumu meydana getirirler. Duyumu meydana getiren imgenin sürekliliği ise nesnelerden dışarıya bu imgelerin sürekli fırlatılıyor oluşudur. Dolayısıyla imgeler duyu organlarına ne kadar uzaksalar, kendilerini duyu organına taşıyan ortamın (hava, su vs.) etkisine o kadar maruz kalırlar. Fiziksel yapıya sahip bu imgeler taşınan ortamda deformasyona uğrayıp kenarları aşınır, bu sebeple dikkörtgen prizma şeklindeki kule yuvarlak görünür.

Duyumlar bilginin elde edilmesindeki malzemeyi teşkil ederler. Bilginin oluşması için yargı gerekir ve yargının oluşması da Epiküros'un "prolepsis" diye isimlendirdiği, ön fikirler, ön kavramlar, tümeller gerekir. Bu ön fikirlerse duyumların karşılaştırma, benzetme ve birleştirilmeyle elde edilir. Epikürosçu bilgi kuramı bilgilerin kaynağına duyumu yerleştirmesi ve tümelleri bu duyumlardan türetmesiyle sıkı bir deneyci bilgi kuramı ortaya koyar. Buna göre onlar aklın karşılaştırma benzetme, birleştirme gibi işlemleri olduğunu kabul ederken, onun bütün malzemesini duyumdan aldığını savunur.¹³⁴

2. Stoa Okulu

Stoacılık Helenistik dönemin ikinci büyük ve önemli felsefe okuludur. Kıbrıslı Zenon tarafından kurulan okul, kendi içinde Erken Dönem, Orta/Geçiş Dönemi ve Son Dönem Stoacılığı olmak üzere üç döneme ayrılır. Stoacılar kendilerine özgü görüşleri bulunmakla birlikte, daha çok eklektik bir felsefe çizgisi izlerler. Doğa felsefelerini Demokritos ve Herakletios'tan alıp geliştirdiklerinden, metafizik, ontoloji ve epistemolojilerinde Epikürosçular gibi tümüyle materyalist bir tavır takınırlar.¹³⁵

Stoacılara göre bilginin kaynağı duyumdur.¹³⁶ Buna göre algı, ruhta meydana gelen bir izlenimdir. Stoacı filozof Kleanthes bu izlenimi "*bir mührün balmumuna bıraktığı iz*"¹³⁷ benzetir ve dış dünyadaki nesnelerin duyular üzerinde aynı şekilde izler bıraktığını düşünür. Bilginin kaynağı ve malzemesi olan bu izlenimler açıklık ve seçiklik bakımında da birbirinden farklıdır. Yani izlenimler birbirinden doğruluk ve bilgi değeri olarak farklılaşırlar. Stoacılar nesnesi hakkında doğru bilgi veren "güvenilir izlenimlerle", normal olmayan veya hastalıklı olan bir zihinden ortaya çıkan "hayali izlenimler" arasında ayrım yapar. Güvenilir izlenimler nesnesi hakkında açık ve seçik fikir verenlerdir ve doğruluk değeri bakımından tam izlenim olarak kabul edilirler.¹³⁸

Yani dikkörtgen kuleyi yuvarlak görmek duyu organının yanılsamasından değil, nesnenin imgesinin deformasyona uğramasından kaynaklıdır. Bu sebeple kuleye yaklaştığımızda, imgenin aşınması azalacağından, duyumun nesnesine mutabakatı artacaktır. bkz. Arslan, IV, 58-60.

¹³⁴ Arslan, IV, 62-63.

¹³⁵ Arslan, IV, 165-183.

¹³⁶ John Locke'un ünlü "üzerinde hiçbir yazı yazılmamış beyaz bir sayfa olarak zihin (tabula rasa)" cümlesinin kaynağı stoacılarıdır. Stoacı Aetius'un şöyle der: "*İnsan doğduğunda, ruhumun egemen kısmı (yani akıl ve zihin), üzerine yazı yazılması için iyi bir durumda bulunan beyaz bir kağıt sayfası gibidir. O, bütün fikirlerini bunun üzerine kaydeder.*" bkz. Arslan, IV, 241.

¹³⁷ Arslan, IV, 242.

¹³⁸ Arslan, IV, 243.

Stoacılar da bilginin meydana geliş aşamaları şu şekilde açıklanabilir: İnsan zihni başlangıçta üzerine hiçbir şey yazılmamış kağıt gibidir. Daha sonra pasif yapıda olan duyu organları üzerinde etkiler bırakan izlenimler bir duyumlar belleği oluşturur, tekrarlanan izlenimlerin hatıralarından kavrama meydana gelir ve aklın bunlar üzerinde birleştirme, karşılaştırma ve benzetme gibi işlemler yapmasıyla, duyumun sınırlarını aşan tümeller oluşur. Stoacılıkta zihnin genel kavramlar oluşturma yetisi doğuştandır, ancak bunun aktif hale gelebilmesi için zihnin dış dünyadan elde ettiği deneyimlere ihtiyacı vardır. Bu durumda anlaşıldığı üzere Stoacılar da bilginin konusu tikel varlıklardır ve Platon'la Aristoteles'in soyut tümellerinin dış dünyada ontolojik bir gerçekliği yoktur.¹³⁹

Stoacılar duyumlardan elde edilen bilginin doğruluğunu algının nesneye uygunluğunda bulurlar. Ancak algılanan nesnenin dış dünyada gerçekten var olduğu nasıl doğrulanacaktır? Stoacılar da nesnenin dış dünyaya karşılığı, algının güvenilirliğini onaylayan 'kavrayıcı algı' sayesinde gerçekleşir. Kavrayıcı algı bilginin meydana geliş aşamalarında işaret ettiğimiz tekrarlanan izlenimlerin hatıralarından meydana gelen kavramdır. İşte bu kavranan izlenimler Stoacılar da doğruluğun ölçütü, kendisini engelleyen veya bozan bir şey olmadığı müddetçe kavrayıcı algıdır. Bu algı sağlıklı bir insanın normal koşullarda sahip olduğu, açık ve seçik bir algıdır. Bu algılar doğruluğun ölçütü olmakla birlikte tek başlarına bilimsel bilgi sayılmazlar. Duyusal algıyla kavrananlar, akıl tarafından onaylandığında bilimsel bilgi meydana gelir, onaylanmayan zayıf algıların kanı/inanç boyutunda kalırlar.¹⁴⁰

3. John Locke

İlkçağ Felsefesinde incelediğimiz üzere Epikürosçuluk ve Stoacılık modern anlamdaki deneyimciliği önceler. Ortaçağdan itibaren filizlenmeye başlayan deneycilik fikri, modern dönemin İngiliz düşünce geleneğinde ve özelde John Locke'da kendini gösterir.

Locke kendi felsefi sistemini kurarken işe önce akılcıların doğuştan ilkeler teorisini eleştirerek başlar. O özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı gibi insan zihninde doğuştan bulunduğu iddia edilen ilkelerin doğru olmaları halinde, cahillerin veya çocukların bunları bilmemeleri, tasarruflarında bunların eksikliğinin nasıl açıklanabildiği sorusunu gündeme getirir ve bilincinde olmadıkları bir şeyin kendilerinde doğuştan bulunduğunun

¹³⁹ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s. 105; Arslan, IV, 244-245.

¹⁴⁰ Arslan, IV, 252-262.

söylemenin idrâki, yokluk seviyesine indirmek demek olduğunu vurgular.¹⁴¹ Locke bu tür ilkelerden sonra matematiğin de doğuştan olmadığına dikkat çeker. Matematiksel bilgiler önermelerinin yapısından kaynaklı olarak zihin tarafından anlaşılır, ancak bunları kavramak belli bir zaman ve çabayı gerektirir. Bunun yanında bu önermelerin doğuştan olduğuna dair de herhangi bir karine bulunmaz. Son olarak Locke Tanrı idesinin doğuştan olduğuna itirazda bulunur. Ona göre tüm toplumlarda Tanrı fikrinin olduğu kanıtlanmış değildir ve aynı zamanda Tanrıya inanmayan bir çok insan vardır. Öyleyse zihnimizde doğuştan ideler bulunduğu yaklaşımını kabul etmemek gerekir. Bütün bunlar ışığında “İnsan zihnini kavramlarla dolduran bilgi kaynağı nedir?” sorusuna Locke, deneyim cevabını verir.¹⁴²

Locke *a priori* bilgiler olmadığını ispatlamadaki esas amacı, doğuştancılık fikri çürütüldüğünde geriye bilginin yegane kaynağı olarak deneyimin kalmasıdır. Zihin, Tanrı’nın insana verdiği bir bilme yetisi olarak görüldüğünde ve doğuştan kendisinde teorik ilkeler barındırmadığında, algıladığı duyu deneyiminin ona sağladığı malzemeyi işleyen bir yapıya bürünür. Böylece insan zihninde doğuştan herhangi bir bilginin olmaması onu beyaz bir kağıt haline getirir ve bu kağıdın işlenecek bütün bilgi malzemesi deneyimden gelir. Böylece zihin her bir duyumumuzla bilgiye temel teşkil eden ilk basit ideleri alır.¹⁴³

İnsan zihninde bilgi oluşabilmesi için öncelikle dış dünyaya ait nesnelerin basit ideleri duyumlar aracılığıyla zihne aktarılır ve zihin bu ideler üzerinde işlemlerde bulunur. Locke duyumların ideleri elde etme etkinliğine dış duyum, zihnin ideler üzerindeki işlemlerine iç duyum/düşünüm olarak ikiye ayırır.¹⁴⁴ Zihin basit ideleri alma konusunda pasif bir yapıdadır, yani bu türden ideleri edilgen olarak alır, sonrasında ise onları ne yok edebilir ne de yerlerine

¹⁴¹ Ülker Öktem, “John Locke ve Berkeley’in Kesin Bilgi Anlayış”, s. 136.

¹⁴² Sara Çelik, *Yeniçağ’da Bilgi Felsefesi*, s. 91-94.

¹⁴³ Sara Çelik, *a.g.e.*, s. 96; John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 107. Locke ideyi “*zihnin düşünme faaliyeti sırasında kendisi için kullandığı şey*” olarak tanımlar ve “*İnsan düşünmesi sırasında zihnin objesi olabilen her şeyi diğerlerinin içinde en iyi anlatan İde terimi olduğu için ben onu hayal, fikir, tür ya da düşünme esnasında zihnin meşgul olabileceği herhangi bir şeyle kastedilen bütün anlamları ifade etmek için kullandım*” şeklinde açıklık getirir. Ona göre ideler, idrâk eden zihnin (müdrike) düşünme faaliyeti sırasında kullandığı varlık temsilleridir. Dolayısıyla zihin algıladığında, dolayimsız olarak algılanan şey varlığın kendisi değil onun zihindeki temsili olan idedir. Locke bilginin malzemesini oluşturan, kaynağı deneyim olan idelerin varoluşu herkesçe açıklıkla bilindiğinden onları kanıtlamaya çalışmadığından onda ide kavramı muğlak kalır. Çünkü “*düşünme faaliyeti sırasında kendisi için kullandığı şey*” derken; zihnin düşündüğü şey (nesne) mi yoksa zihnin yaptığı iş (eylem) mi olduğu tam olarak belli değildir. bkz. Cevizci, *Onyedinci Yüzyıl Felsefesi*, s. 461-62; Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Modern Felsefenin Yükselişi*, (çev. Volkan Uzundağ), III, İstanbul, Küre Yayınları, 2017, s. 142. Cengiz Kılıç, “John Locke: Bilginin Kaynağı ve İdeler Sorunu”, s. 461.

¹⁴⁴ Locke, *a.g.e.*, s. 98-99.

yenilerini geçirebilir.¹⁴⁵ Daha sonra iç duyumlar, basit ideler üzerinde birleştirme, kıyaslama ve soyutlama olmak üzere sahip olduğu üç işlevle gerçekleştirdiği işlemlerle onlardan karmaşık ideleri oluşturur.¹⁴⁶ Özetle, zihin dış duyumlara karşı edilgen bir konumda izlenimleri alır ve algılamayla ideye dönüştürür ve bu algılanmış izlenimler basit ideleri oluşturur. Daha sonra zihin iç duyumlarda etken konuma gelir ve üç işleviyle karmaşık ideleri, kompleks düşünceleri elde eder.¹⁴⁷

Tüm ideler basit duyum idelerinden kaynaklanır. Çünkü basit ideler açık seçik algılardır ve duyum yoluyla elde edilir. Locke bunu açıklamak için birinin daha önce hiç tatmadığı bir yiyeceğin tadını zihninde tasarlamasının imkânsız olduğu örneğini verir. Locke basit idelerin zihinde, niteliklerin ise nesnede olduğunu vurgular ve o algı kuramını kuşkuculuğa karşı savunmak için ideleri üretme gücünü harekete geçiren algılanan nesnelerin nitelikleri arasında ayrım yapar.¹⁴⁸ Bu ayrıma göre bir nesnenin birincil nitelikleri, algıdan bağımsız olarak hatta hiç kimse tarafından algılanmamış olsa bile kendinde taşıdığı niteliklerdir. Nesnelerin uzam, biçim, devim ve sayı gibi bilimin ölçtüğü ayrılmaz nitelikleri birincillerdir. Bu nitelikler nesnenin uğradığı bütün değişikliklere rağmen cismin kendisinde varlığını sürdürmeye devam ederler. Örneğin buğday tanesi ne kadar bölünürse bölünsün bir katılığı, uzamı, biçimi, boyutu, devingenliği olur.¹⁴⁹ Bir diğer yandan nesnelere yüklenen ancak nesnelerin kendilerinde bulunmayıp birincil nitelikler aracılığıyla insanda çeşitli duyumlar üreten renk, tat, ses, koku ve dokunumlar gibi duyulardan elde edinilen ikincil nitelikler vardır. Zihin onların nesnede algılandıkları biçimde var olduklarına dair yanılgıya kapılsa da ikincil nitelikler salt zihinde vardır ve öznel bir yapıya sahiptirler. Birincil nitelikler ise nesnelerin kendisinde her şartta bulunduğundan nesnel bir yapı arz ederler.¹⁵⁰

İkincil nitelikler, algılayan öznenin durum ve koşullarına göre farklılık gösterirler. Örneğin sarılık hastası olan birinin beyaz şeyleri sarı görmesi, safra hastalığına yakalanan birine balın acı gelmesi gibi durumlar ikincil niteliklerin özneye bağlı değişiklik göstermesinden

¹⁴⁵ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 108.

¹⁴⁶ Locke, *a.g.e.*, s. 143.

¹⁴⁷ Cevizci, *Onyedinci Yüzyıl Felsefesi*, s. 461-469; Skirbekk, Gilje, *Antik Yunan'dan Moderne Döneme Felsefe Tarihi*, s. 279.

¹⁴⁸ Baykent, "Bilginin Kaynağı Üzerine", s. 184.

¹⁴⁹ Çelik, *Modern Felsefe-I*, s. 105.

¹⁵⁰ Arda Denkel, *Bilginin Temelleri*, İstanbul: Metis Yayınları, 1984, s. 29;38; Çelik, *a.g.e.*, s. 103-104.

kaynaklanır. Nesnelerin kendilerinden kaynaklanmayan ikincil nitelikler algılayan öznededir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bu cümleyle kastedilenin ikincil niteliklerin insan zihninde yaratıldığı değil, bilakis nesnedeki birincil niteliklerin zihni etkileyerek ikincil nitelik idelerini oluşturmasıdır. Locke nitelikler ayrımıyla, en temel özelliği koşullara bağlı olarak değişiklik göstermek olan ikincil niteliklerin kuşkucu akıl yürütmenin argümanlarına kolayca uygulanabileceken, birincillere uygulanamayacağını gösterir. Renkler, sesler vb. dış dünyada gerçekliği bulunmayan, kendilerinden şüphe edilebilir ikincil nitelikler bilgi iddiası taşımazken, ölçülebilir olma ve değişim göstermeme özelliklerinden dolayı birincil nitelikler deneysel bilginin güvenilir dayanağı kabul edilebilir ve böylece kuşkucu akıl yürütmenin argümanlarına cevap verilir.¹⁵¹

Son olarak Locke'un bilgi tasnifine bakmak gerekirse o: *"Bilgi iki ide arasındaki bağlantı ve uyuşmanın ya da uyuşmama ve karşıtlığın algılanmasıdır. Böyle bir algının bulunduğu yerde bilgi vardır, bulunmadığı yerde imgeleyecek, varsayacak, inanacak şeyler bulsak da bilgi bulamayız."*¹⁵² diyerek bilgiyi üç düzeyde ele alır. Zihin ideler arasında uyuşmayı ve uyuşmamayı aracısız olarak gerçekleştirdiğinde "sezgisel bilgi" oluşur ve bu bilginin en üst düzeyidir. Bu bilgi türünde, zihin dairenin üçgen olmadığını, üçün ikiden büyük olduğunu algıladığı gibi şeyleri doğrudan algılar. Dolayısıyla bu bilgi türü açık seçiktir. İkinci düzeyde ise tanımlamalı bilgi yer alır. Bu tür bilgide zihin ideler arasındaki uyuşmayı doğrudan gerçekleştiremediğinden araya daha önce açık seçik algılanmış ideler vasıtasıyla uyuşma gerçekleştirir, yani bilgiyi elde etmek için akıl yürütme gerekir. Kanıtlama yoluyla kuşku ortadan kalkar. Son düzeyde ise tikel şeylerin duyusal bilgisi yer alır. Duyusal bilgi, zihnin dış duyumlar aracılığıyla elde ettiği idelerden hareketle dış dünyada duyuma konu olan nesnelerin var oldukları sonucunu çıkarmasıdır. Sezgi ve kanıtlama dışındakilerin içine dahil edildiği bu bilgi türünde her şey inanç ve kanılardan ibarettir.¹⁵³

¹⁵¹ Denkel, *Bilginin Temelleri*, s. 39-42. Locke İnsan zihninde yalın ideleri oluşturan, birincil niteliklere dayanak olan şeyin töz olduğunu ileri sürer. Locke tözü "var olduğu kabul edilen ama ne olduğu bilinemeyen ve niteliklerin altında duran şeydir." şeklinde tanımlar ve tanımdan da anlaşılacağı gibi onun töz kavramından kastı çok belirgin değildir. Çelik, *Modern Felsefe-I*, s. 105.

¹⁵² Locke, *İnsanın Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 356

¹⁵³ Çelik, *a.g.e.*, s. 121-122; İsmail Çetin, "John Locke", içinde *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Yeniçağ Düşüncesi*, (edt. Bayram Ali Çetinkaya), İstanbul: İnsan Yayınları, 2015, s. 224-225.

Birinci bölümde sonsuz geriye gidişler problemini tartışmak için oluşturduğumuz konuya ilişkin kavramsal ve tarihsel çerçevenin ardından; bilgi felsefesi ve temel problemleri, şüphecilerin genel düşünce yapısı ve sonsuz geriye gidişler problemiyle onun tarihsel arka planının ne olduğu anlaşılmış, bu probleme çözüm olarak gerekçelendirilmeye ihtiyaç duyulmayan temel bilgilerin kaynaklarının akılcılık ve deneyimcilik şeklinde iki ana akımı meydana getirdiği anlaşılmıştır. Buraya kadar anlatılanlar sonsuz geriye gidişler problemini tarihi seyri içerisinde anlamak, ikinci bölümdeki problemi ele alış tarzımıza bir çerçeve oluşturmak ve konuyu birinci bölümdeki kurguya göre düzenlemek açısından önemlidir. Bu sebeple biz ilk olarak Kâdî'nın bilgi tanımı ve teorisinin bilgi felsefesindeki kurucu unsurları ve kavramları içerip içermediğine baktıktan sonra, bilginin imkânını reddedenleri eleştirdiği pasajlarından yola çıkarak, onda sonsuz geriye gidişler probleminin bulunup bulunmadığı inceleyecek, problemin varlığının tespitinden sonra Kâdî'nın sonsuz geriye gidişleri nerede durduğunu araştırarak ve ardından Kâdî'daki bilgi kaynakları ele alınarak onun bu problem bağlamında akılcılık ya da deneyimcilik akımlarından herhangi birine dahil edilip edilemeyeceği sorusuna cevap aranmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM
KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN BİLGİ TEORİSİ VE SONSUZ GERİYE
GİDİŞLER PROBLEMİ

I. KÂDÎ ABDÜLCEBBAR'DA BİLGİ

Kelâm ilminin bilgi problemine felsefî bir gözle yaklaşması, disiplinin teşekkül sürecinin başlangıcına kadar uzanır. Tanrı'ya ilişkin bilginin nasıl elde edileceği gibi ulûhiyyet ve peygamberliğin nasıl temellendirileceği gibi nübüvvetle ilgili tartışmalar; bilginin neliği, nasıl tanımlanacağı, nelerin bilinebileceği, bilginin kaynakları gibi pek çok soru ve problemi kelâmcıların gündemine getirmiştir. Bu sebeple bilgi bahsi, esas tartışılmak istenen bu konuların temel dayanağı olması bakımından, disipline giriş niteliğine sahiptir.¹ İslam geleneğinde “*el-ilm*” ve “*el-marife*” terimleriyle karşılanan, bilen özneyle bilinen nesne arasındaki ilişkiyi açıklamak için kullanılan bilgi kavramı² üzerinde ittifak edilmiş bir bilgi tanımı bulunmamakla birlikte, kelâmcılar bilginin tanımlanmasına kendi metodolojilerini belirlemesi sebebiyle önem atfetmişler, tanımda kullanılacak terim ve kavramların seçilmesinde titizlik göstermişlerdir.³

Kâdî Abdülcebbar'daki sonsuz geriye gidişler problemini soruşturmadan önce birinci bölümdeki işleyişe uygun bir biçimde, bilgi tanımını ele alarak, onun bilgiyi tanımlarken hangi kavramları kullandığı ve bu kavramların Platon'dan beri kullanılagelen felsefedeki bilgi tanımıyla benzeşen ve ayrışan yönlerinin ortaya çıkarılması oldukça önemlidir. Çünkü sonsuz geriye gidişler eleştirisi bilgi tanımındaki gerekçelendirilme kavramına yapıldığından Kâdî'da gerekçelendirilmeye benzer bir kavramın bulunup bulunmadığının araştırılması öncelikli amacımızdır.

Kâdî'nın eserlerindeki bilgi bahisleri incelendiğinde birden fazla bilgi tanımına rastlanır. Tanımların onda çeşitlenmesi durumuna, sürdürdüğü uzun hayat boyunca fikirlerinde meydana gelen değişikliklerin, bilgi tanımına yansıdığı yorumu yapılabilir. Onun bilgi tanımında meydana gelen bu değişiklikler, zaman içinde Kâdî'nın tanımında hangi kavramlara daha çok önem verdiğinin ortaya çıkmasını sağlamıştır.⁴ Biz tezimizde Kâdî'nın “*el-Muğnî fi*

¹ Murat Memiş, “Bilgi Kriteri Olması Bakımından Sükûn-ı Nefs Kavramı”, *DEÜİFD*, XXVIII, (2008), s. 102.

² Necip Taylan, “Bilgi”, *DİA*, 157.

³ A. Bülent Baloğlu, “Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Mu'in en-Neseî Örneği”, *DEÜİFD*, XVIII, (2003), s. 18; Muhit Mert, “Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, *AÜİFD*, XLIV, sy: 1, (2003), s. 42.

⁴ Murat Memiş, “Kâdî Abdülcebbar'da Bilgi Problemi”, s. 30.

ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl' isimli eserinde bulunan ve en son olduğu kabul edilen⁵ tanımını inceleyecek ve sonsuz geriye gidişler problemine bu tanım doğrultusunda cevap arayacağız.

Kâdî *Muğnî*'nin bilgi ve nazar/istidlâl meselelerine yer verdiği on ikinci cildinde bilgiyi; “*Bilgi ele aldığı şeyde bilenin sükûn-i nefsinin gerektiren manâdır*”⁶ şeklinde tanımlar. Günümüz epistemolojisindeki bilginin öznesi olarak bilen zihin, öznenin bilmek amacıyla yöneldiği nesne ve bu ikisi arasındaki bağın sonucu olarak ortaya çıkan bilgi olmak üzere üç kurucu unsur dikkate alındığında;⁷ Kâdî'nin tanımındaki *âlim* kavramı bilen zihin, *ele aldığı şey* nesne, *sükûn-i nefsi gerektiren manâ* da bu ikisi arasındaki bağın sonucu olarak bilgi şeklinde değerlendirilebilir ve Kâdî'nin tanımı felsefedeki tanımdan oldukça farklı olsa da, ondaki kurucu unsurları içerdiği söylenebilir.⁸

Kâdî'nin bilgi tanımında bilen özneye bilinen nesneyi birbirine bağlayarak bilgiyi meydana getiren ve bilginin ayırıcı özelliği olan sükûn-i nefis kavramı oldukça önemlidir.⁹ Sükûn kelimesi sözlükte “hareketin zıddı, yokluğu” anlamına gelmekle birlikte; fitnenin son bulması, kızgınlıktan sonraki rahatlama durumu veya sıcak ve soğukun geçmesi halinde de kullanılır.¹⁰ Kâdî'nin bilgiyi tanımlamak için mecaz anlamda kullandığı “sükûn” kavramı, tanımda mecaz kullanmanın doğru olmadığını düşünenler tarafından eleştirilmiştir. Ancak Kâdî, anlamda istenilen şeyi belirgin hale getiriyorsa tanımda mecaz kullanılmasını sakıncalı görmez. Bu sebeple sükûn-i nefis kavramının istenilen anlamı açıkça belirtmesi sebebiyle mecaz bile olsa bilgi tanımında kullanılabilir.¹¹

⁵ Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1971, s. 48.

⁶ Arapçası tam olarak şöyledir: ان العلم هو المعنى الذي يقتضي سكون نفس العلم الي ما تناوله bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 13.

⁷ Takiyyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 47-48.

⁸ Memiş, “Kâdî Abdülcebâr'da Bilgi Problemi”, s.32; Mustafa Bozkurt, “Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII, sy: 1, (2008), s. 257.

⁹ Muhit Mert, “Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi” s. 54.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI, Beyrut: ed-Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, t.y., 311.

¹¹ Kâdî tanımda mecaz kullanılmasıyla ilgili eleştirileri, eğer tanımlanan şey açıklığa mecaz yoluyla ulaşıyorsa tanımda kullanılmasında sakınca olmadığı şeklinde cevaplar. Sükûn kelimesinin kalple kullanılmasından doğan manâyla, nefis ile kullanılmasından anlaşılan manânın ayrı olması sebebiyle bu kelimenin nefis kavramıyla kullanılması gerektiğini söyler. Çünkü ona göre nefis kavramından anlaşılan bütündür/cümledir ve sükûn kelimesi nefis ile kullanıldığında, itikâdda/inançta bir hali diğer bir halden ayıran ayrıcalık olarak anlaşılır. Bu sebeple ilmin tanımında sükûn kavramının nefis ile kullanılması uygun olmalıdır. bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 20; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, I, 77-79; Cağfer Karadaş, “Yakîn ve İtikad”, *UÜİFD*, c. 10, sy: 1, (2001), s. 115.

Sükûn-i nefis kavramıyla bilgi tanımında hedeflenen anlam, bilen özne olarak insan nefsinin tatmin bulması ve kargaşadan kurtulmasıdır.¹² Sükûn-i nefis bilgiyi; zan seviyesinde bulunan inanç cinsindeki şeylerden ya da şüphe gibi bilgiden tamamen uzak olanlardan ayırır.¹³ Bilen özne bildiği şeyle, inandığı veya zannettiği şeyin arasındaki farkı sükûn-i nefis sayesinde bilir. Böylece bilen öznedeki bilgisizlik ve şüphe halinin yarattığı zihinsel gerilim durur ve bilgi meydana gelir.¹⁴ Çünkü insanda sükûn-i nefis gerçekleştiğinde, inandığı ya da zannettiği zamanda kendinde bulunan kargaşa ve huzursuzluk hali gider.¹⁵ Kâdî, bilgiyi itikâd, zan, taklit ve talih gibi hallerden ayıran sükûn-i nefis halinin bilgiye değil, bilen öznenin psikolojik durumuna döndüğünün farkındadır.¹⁶ Dolayısıyla Kâdî’da inanç bilgi değerini, bilen öznde sükûn-i nefsin gerçekleşmesiyle ya da bir diğer ifadeyle öznenin psikolojik durumunun tatminiyle kazanmış olur.

Kâdî bir şeyi, kendisine dönen bir hükümle tanımlamayı mümkün görür. Bu yüzden bilen öznenin sükûn-i nefis halinin bilgiye dönmesi, ona göre bilginin de bu şekilde tanımlamasını mümkün kılar. Çünkü Kâdî’ya göre bilen nitelendiği sükûn-i nefis hali onu zanneden ve şanslı olandan ayırır.¹⁷ Dolayısıyla her ne kadar sükûn-i nefis kavramı bilgiye ölçüt olma noktasında insan psikolojisine bağlı öznel bir yapıya sahip gibi düşünülse de, Kâdî’nın tanımlamada uygun gördüğü biçimde sükûn-i nefsin bilen öznenin yanında aynı zamanda bilgiye de dönen bir sıfat olması ve psikolojik tatmini sağlayan şeyin esas surette bilginin kendisi olması, onun daha nesnel anlaşılmasını gerektirir.¹⁸

Kâdî kendisine bilgi tanımında özel bir anlam kazanan nefsin sükûnundan kastın ne olduğu sorulduğunda, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse* isimli eserinde şöyle cevap verir:

¹² Memiş, “Bilgi Kriteri Olması Bakımından Sükûn-ı Nefs Kavramı”, s. 103. Böylece sükûn-i nefis kavramıyla bilinen şeyde açıklığın olması, gizliliğin ortadan kalkması ve kesinlik halinin gerçekleşmesi hedeflenir. Abdülkerim Osman, *Nazarîyyetü’l-teklîf*, s.48.

¹³ Memiş, “Kâdî Abdülcebbar’da Bilgi Problemi” s. 33-34.

¹⁴ İbrahim Arslan “Kadî Abdülcebbar’da Düşünce Bilgi İlişkisi”, *İslami İlimler Dergisi*, sy: 1-2, (2009), s. 175.

¹⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 21.

¹⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 26.

¹⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 21.

¹⁸ Memiş, “a.g.e.”, s. 34.

“Birinin Zeyd’in evde olduğuna görerek inanması ile başka birinin haber vermesiyle inanması arasında, kendinde bulduğu ayırmadır. Kişi o iki durumdan birinde, diğerinde olmayan bir hal ve özellik (meziyyet) bulur. Biz bu özelliği (meziyyet) sükûn-i nefis olarak ifade ettik.”¹⁹

Kâdî bu pasajda; duyum bilgisi olan durumla, haber bilgisi olan durumun bilgi değeri açısından birbirinden farklılığına dikkat çekerek sükûn-i nefsi açıklamaya çalışır. Ona göre Zeyd’in evde olduğuna yönelik haber bilgisi, haberi getirende yalan söyleme ihtimalinin olması, doğru hatırlamaması vb. sebeplerle inancı bilgiye dönüştüremezken, nesnesine tam uygunluk gösteren deneyim bilgisinde tatmin duygusunu gerçekleştiren sükûn-i nefis inancı bilgiye çevirir.²⁰

Kâdî, inanç (itikâd) kavramının bilginin kendisine değil de onun kendisiyle bilindiği şeye dönmesi bakımından tanıma dahil edilmesini gerekli görmese de metnin ilerleyen pasajlarında, bilginin ancak inanç olmasıyla istenilen anlamı mümkün kılacağını ifade eder.²¹ Kâdî tanımında zikrettiği hususlar kapalı kalınca inancın bilgi olmayan şeylerden ayrıldığı yerleri açıklamanın gerekli olduğunu düşünür.²² Buna göre bilgi inançtır ve bilen özne bildiği şeyde, tıpkı taklit edenin kendini inanan (mu‘tekid) olarak bulduğu gibi bulur. Ancak bilende, bilme durumunda sükûn-i nefsi gerektiren fazladan bir sıfat vardır.²³ Dolayısıyla inanç, taklit ve delile dayanmayan şeyleri de kapsarken bilgi, bilgi olmayandan inanç olmasıyla değil sükûn-i nefsi sağlamasıyla ayırır.²⁴ Böylece inanç bilme eyleminin bir aşaması olur.²⁵ Çünkü sükûn-i nefis belli şartlarda gerçekleşir ve bunu gerektiren şartlar, diğer inanç türlerini doğurmazlar. Yani şartların sağlandığı doğru bir akıl yürütmede bilgisizlik (cehl) ya da şüphe doğması imkânsız olduğundan, sükûn-i nefsin de bu türden inançlarda bulunması mümkün değildir. Buradan anlaşıldığı üzere bilgiyi tevlîd eden şartlar sükûn-i nefsi de beraberinde getirir.²⁶

Kâdî’ya göre bilgi, bilginin nesnesi olan inanılan şeye (mu‘tekad) ile tam bir uyuşma sağladığında (علي ما هو به) ortaya çıkan bir niteliktir. Bu durumda bilgi, gerçeğe uygun olan

¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu ‘l-Usûli ‘l-hamse*, I, 77.

²⁰ Memiş, “Kâdî Abdülcebbâr’da Bilgi Problemi” s. 35; Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 26.

²¹ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 13.

²² Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 15.

²³ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 25.

²⁴ İbrahim Aslan, “Kadî Abdulcebbâr’da Kelâm Yöntemi”, s. 132

²⁵ Yunus Cengiz, *Mu‘tezile’de Eylem Teorisi: Kâdî Abdülcebbâr Örneği*, s. 159.

²⁶ Memiş, “Bilgi Kriteri Olması Bakımından Sükûn-ı Nefs Kavramı”, s. 107.

inançtır ve bu bilginin sıfatıdır.²⁷ Kelâmcılar şeylerin bir gerçekliğinin olduğunu ve insanın bunu bilebileceğini kabul eder. Çünkü onlara göre Tanrı'nın varlığı hakkında akıl yürütme ancak şeylerin “gerçek” ve “bilebilir” olmasını gerektirir. Bu sebeple kelâmda bilginin gerçekliği onun şeylere tam uygunluğu anlamına gelir.²⁸

Kâdî Abdülcebâr'ın tanımı, bilgi felsefesinde Platon'dan beri kullanılan “gerekçelendirilmiş doğru inanç” şeklindeki bilgi tanımı açısından değerlendirildiğinde; Kâdî'nin tanımında yer vermese de bilginin bir inanç olduğunu kabul etmesi bakımından “inanç” ve onun gerçeğe tam uygunluğundan sonra sükûn-i nefsin bilgiyi meydana getirmesiyle “doğruluk” vasıflarını taşıdığı anlaşılır. Bilgi felsefesi tanımında, bilginin elde edilirliliği söz konusu olduğunda ayırıcı niteliği oluşturan “gerekçelendirme” kavramıdır. Burada Kâdî'nin tanımında bilgiyi oluşturan ayırıcı nitelik dikkate alındığında, bu niteliğin bilgi felsefesindeki gerekçelendirmeye denk düşüp düşmediği sorusunu sormamız gerekir. Sükûn-i nefis kavramı ilk bakışta bilen özneye ait psikolojik bir hal olması açısından gerekçelendirmeye tam olarak uyuşmayacağı düşünülse de, nefsin sükûnu pratikteki uygulanımında, sadece gerekçelendirilmiş doğru inançla elde edilir. Bir başka ifadeyle anlatmak gerekirse, Kâdî'ya göre bilgi, tevlîd anlayışına uygun olarak delil ve delalet üzerine gerçekleştirilen düşünme eylemi ile ortaya çıkması bakımından nesneldir. Bunun yanında Kâdî'nin *el-Muğnî*'de başkaları tarafından yapılan bilgi tanımlarına yer verdiği pasajlarda eleştirdiği “*Bilgi kanıtsız (hüccetsiz) ya da bir kanıtla meydana gelen her doğru inançtır (itikâddır).*”²⁹ bilgi tanımı kanıtsız meydana gelen zarurî bilgiyi kapsayan yönüyle doğru kabul edilebilir. Ancak nazârî bilgiyle ilgili olan kısmı sorunludur. Çünkü tanım, bilginin kendisiyle bilgi olmayanın ondan ayrıldığı şeyi içermemelidir. Buna göre bilginin “bir kanıtla” gerçekleşiyor olması hatalı bir ifadedir. Doğrusu ise bilginin “kanıt (hüccet) üzerine gerçekleştirilen düşünmeyle (nazar)” meydana gelmesidir.³⁰ Kâdî bu tanımı eleştirse de burada önemli olan; Kâdî'nin bilginin kanıtın kendisinden değil, kanıt üzerinde düşünmekle (nazar etmekle) meydana gelmesine vurgu yapması ve tanımdaki, bilginin “kanıtla meydana gelen her doğru inanç” cümlesinin eksikleri olsa da bilgiyi ifade edebileceğini kabul etmesidir. Bu kabulden anlaşılacağı üzere Kâdî'nin

²⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 13.

²⁸ Memiş, “Kâdî Abdülcebâr'da Bilgi Problemi”, s. 58.

²⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 18.

³⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 18-19.

sükûn-i nefsi, her ne kadar bilgiden sonra gerçekleşen zihinsel bir hale işaret etse de, gerekçelendirme gibi kanıta dayalı nesnel bir yapı gibi düşündüğü anlaşılr. Bir diğer önemli nokta bu tanımın bilgi felsefesindeki tanımla benzerliğidir. Dolayısıyla Kâdî'nın sükûn-i nefsi, gerekçelendirme gibi kanıta dayalı nesnel bir yapıda düşündüğünü ve gerekçelendirmeyle paralellik arz eden yönlerinin olduğunu söylemekte bir sakınca olmadığı kanaatindeyiz. Bu durumda bilgi her ne kadar bilen öznde gerçekleşse ve sübjektif özellik taşıdığı düşünülse de kanıtla temellendirilmesi açısından ve Kâdî'nın tanımlama yaparken bir şeyi, kendisine dönen bir hükümle tanımlamayı mümkün görmesi bakımından sükûn-i nefsin bilen öznenin yanında aynı zamanda bilgiye de dönen bir sıfat olması ve psikolojik tatmini sağlayan şeyin esas surette bilginin kendisi olması, sükûn-i nefsin daha nesnel anlaşılması istediğini gösterir.³¹

Bunun yanında Kâdî'nın neyin bilgi sayılamayacağına şansı de eklemesi onda, bilgi felsefesinde gerçekleşmiş ancak gerekçelendirilmemiş doğru inancın bilgi olmadığı ve bunun kesin bir şeyle ayrılması gerektiği fikrinin bulunduğunu gösterir. Hatırlanacağı üzere bir at yarışında yarış Yakut atının kazanacağı inancına sahip birisinin at, yarış kazandığında inancı doğrulansa bile, “doğru inancı” gerekçelendirilmemiş olduğundan, bunun bir bilgi sayılamayacağını söylemiştik. Felsefede şans faktörünün giderilmesi “gerekçelendirmeyle” sağlanırken, Kâdî bunu sükûn-i nefisle sağlar. Dolayısıyla Kâdî'nın sükûn-i nefsi felsefedeki bilgi tanımındaki gibi gerekçelendirme şeklinde algıladığı söylemek yanlış olmayacaktır.

Buraya kadar yaptığımız soruşturmadan anlaşılacağı üzere Kâdî'nın bilgi tanımı; bilginin ancak inanç olmasıyla istenilen anlamı mümkün kılması, inancın gerçeğe tam uygunlukla gerçekleşen sükûn-i nefsten sonra bilgiyi meydana getirmesiyle doğruluğun oluşması ve sükûn-i nefsin kanıt üzerinde düşünmeyle gerçekleşmesi bakımından bilgi felsefesindeki tanımın kavramlarından farklı olsa da benzer kavramları ifade ettiği kanaatindeyiz. Bu durum da bize Kâdî'da, gerekçelendirilmeye yöneltilen bir eleştiri olan sonsuz geriye gidişler problemini tartışmayı olanaklı hale getirir.

³¹ İbrahim Aslan, “Kadı Abdulcebbar'da Düşünce Bilgi İlişkisi”, s.179. Ancak yine de sükûn-i nefsin pratiğin sonucunda ortaya çıkan bir niteliktir. Bunun yanında nefsin sükûnunu arttıran azaltan etkenlerin bulunması, bu halin öznde gerçekleşmesi, nazari bilgide tatmini nasıl sağladığı, kavramın mecazlığının bulunması gibi sorunları ve soruları da kendisinde bulundurur. Kâdî'nın bunlara dair net cevapları olmaması sükûn-i nefsin onun anlaşılmasını istediği şekilde tamamen nesnel olmasını engelleyecek yönlerin varlığı da dikkatlerden kaçmaması gerekir. bkz. Memiş, “Kâdî Abdülcebbar'da Bilgi Problemi”, s. 39;43; Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 38;225; Franz Rosenthal, *Bilgini Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, (çev. Lami Güngören), İstanbul: Ufuk Kitapları, 2004, s. 86: 101 numaralı dipnot.

II. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'DA BİLGİNİN İMKÂNINA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

İslam düşüncesi geleneği içerisinde, sistemli bir ekol halinde olamasalar da; İnadiyye, Lâedriyye, İndiyye gibi şeylerinin hakikatinden veya onun bilgisinden şüphe eden bir takım gruplar şüpheci/sofist düşünceleri benimsemişlerdir.³² Bu gruplarla Kâdî'ya gelinceye kadar geleneğe birçok şüpheci/sofist düşünce intikal etmiş, böylece kelâmcılar bu düşüncelerden haberdar olmuş ve onları çeşitli biçimlerde cevaplamışlardır. Kelâmcıların şüphecilere/sofistlere karşı genel olarak benimsedikleri iki tavır olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, hakikati ve onun bilgisini inkar edenlerin, aslında bunları bilmelerine rağmen bildikleri şeyi inkarda inatçı olmaları sebebiyle, onlarla tartışmanın gereksiz bir uğraş görülmesinden dolayı eleştirilerini cevaplandırmamak;³³ ikinci tavrısa, onların hataya düştüklerini göstermektir. Bunu da iki aşamadan oluşan bir yöntemle gerçekleştirirler. İlk olarak tekrarlı sorularla onları mantıksal hata yapmaya zorlarlar, hatalarını kabul etmezlerse sonrasında fiziksel şiddete yönelirler. Ancak fiziksel şiddetle amaçlanan şey eziyet vermek değil, duyusal bilgiyi kabul etmeye zorlamak ve gerçeği anlamalarını sağlamaya çalışmaktır.³⁴

Kelâm düşünce geleneğinde kendi ne yer bulan şüpheci/sofist grubun eleştirilerini Kâdî'daki haliyle bütünüyle ele almak; onun bu gruptaki düşünürlerin hangi görüşlerini dikkate değer gördüğünü ve esas incelemek istediğimiz sonsuz geriye gidişler problemine Kâdî'nın ilgili metinlerde yer verip vermediğini anlamak açısından önemlidir. Bir diğer önemli yönse Kâdî'nın, bu grubun yönelttiği eleştirileri cevaplarken nasıl bir yöntem izlediğinin

³² Osman Karadeniz, *İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013, s. 77-78. Bilgi sanılan şeylerin aslında haya ve vehim olduğunu düşünen grup “inadiyye”; şeylerinin hakikatini reddedip her şeyin inanca bağlı olduğunu söyleyen grup “indiyye”; şeylerinin hakikati ve onun bilgisi hakkında bir şey söylenemeyeceğini, her şeyden şüphe etmek gerektiğini öne sürenler ise “laedriyye” olarak isimlendirilir. bkz. Ramazan Altıntaş, “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”, *Kelâm'da Bilgi Problemi: Bildiriler*, (2003), s. 91.

³³ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, s. 41.

³⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, s. 41; Josef Van Ess, “İslam Düşüncesinde Septisizm”, *DEÜİFD*, sy: XXII, (2005), s. 2. Aristoteles de bilginin hakikati olmadığını söyleyenlere aynı metodun kullanılmasını söyler. bkz. Aristoteles, *Metafizik*, IV, 1009a. Abdülkâhîr el-Bağdâdî şeylerin hakikati ve onun bilgisini reddeden sofist grubun inatçı olduklarını dikkat çeker. Tutumları karşısında gösterilmesi gereken tavrın onları dövmek ve mallarını almak gerektiği şeklindedir. Dövmekten şikayet ettiklerinde ve mallarını istediklerinde ise acının hakikati yoksa ondan neden şikayet ettiklerini ve mallarının hakikati yoksa neden kendilerine geri verilmesini istediklerinin sorulması gerektiğini söyler. Böylece onların içinde bulundukları inat durumundan vazgeçeceklerini düşünür. bkz. Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akaidi: Kitâbu Usulî 'd-dîn*. (çev. Ömer Aydın), İstanbul: İşaret Yayınları, 2016, s. 32.

öğrenilmesidir. Çünkü onun eleştirilere karşı gösterdiği yaklaşım tarzı ve kullandığı metodolojinin anlaşılması, sonsuz geriye gidişler problemine nasıl bir çözüm sunacağını da anlaşılmasını kolaylaştıracağı kanaatindeyiz.

A. Hakikati ve Bilgiyi Reddedenler

Bu grup, şeylerin hakikatlerini tümünden reddedip onların bilgisini elde etmenin imkânsız olduğunu düşünen ve hakikat denilen şeyleri tamamen şüphelerden ibaret gören İnadiyye'dir.³⁵ Kâdî diğer kelâmcılar gibi bilgiyi tamamen reddeden bu grubun fikirlerini çok önemsemez ve eleştirilerine geçmeden önce bu konuda kendisinin de benzer düşündüğü Kâ'bi'nin görüşlerini ele aldıktan sonra Ebu Ali ve Ebu Haşim el-Cübbâi'nin görüşlerini aktarır.

Kâ'bi kendi varlığını bile bilmediğini iddia eden birisine cevap vermenin gereksiz olduğunu söyler ve onlara yapılacak en uygun şeyin te'dib edilmek olduğunu ekler. Ona göre en açık bilgi olan müşahedât bilgisini bilmediğini söyleyen birisine, onun doğruluğunu kanıtlayacak deliller getirilemez. Onlar bilginin aslını inkar ettiklerinden ve deliller zinciri imkânsız olduğundan bu gruba sunulacak delil de yoktur. Çünkü bir şeyi kanıtlamak için sürekli deliller getirilmesi durumunda her bir delil diğerini gerektirecek ve bu da sonsuz geriye gidişe sebep olacaktır. Bu sebeple onlara, cedel/tartışma yoluyla bilginin hakikatini kanıtlamaya çalışmak bir hatadır.³⁶ Kâdî bu görüşe katıldığı gibi bunun yanında kendisinin metod olarak da uyguladığı, bilgiyi reddedenlere karşı sergilenen bir diğer tavra daha yer verir. Bu metod tartışma yoluyla şüpheci/sofist mağlup edilmeye çalışılmasıdır. Buna göre tartışmanın başında öncelikle onlara hakikatin ve bilginin olmadığına dair argümanlarının bir bilgiye dayanıp dayanmadığı sorulur. Eğer “evet” cevabını verirlerse bilgiyi kanıtlarlar, “hayır” cevabını verirlerse dikkate alınmazlar ve kendilerine cevap verilmez. Şüphe içinde olduklarını söylerlerse tartışma şüphenin bilinir olup olmadığı üzerinden devam eder ve hakikatle onun bilgisinin varlığı kanıtlanmaya çalışılır.³⁷

Ebu Ali el-Cübbâi Sûfastaiyye'nin, kendi bilgilerinin bilgi olduğunu bilmemeleri ve bunun yolunun iktisâb olması sebebiyle onlarla tartışmayı uygun görür. Ebu Haşim el-

³⁵ Karadeniz, *İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu*, s. 77.

³⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 41.

³⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 41.

Cübbâî'nin görüşüne göre ise, inanan kişinin nesneye dair inancında gerçekleşen sükûn-i nefis onun bilgi olduğuna delildir. Fakat istidlâlî bilgiyle zarurî bilgi birbirinden farklıdır. O zarurî olan bilgiyi reddedenlerin, aslında bilgisini inkar ettikleri şeyi bildiklerini düşündüğünden, bu inancı onlardan gidermek için tartışmayı uygun görmez. Bu durumda olanların, sözündeki çelişkilerin varlığı gibi şeylere dikkat çekilerek hatada olduklarının gösterilmesi mümkündür ancak sonsuz delil zinciri oluşturacağından, onlarla deliller sunularak tartışılmaz. Çünkü zarurî bilgiler diğer bilgilerin aslı konumunda bulunurlar ve tartışmada getirilecek her bir delilin kanıtlanması için yeni bir delil getirilmesi gerekir. Bu da sonsuz geriye gidişlere sebep olacaktır. İstidlâlî bilgide ise asıl olan bilgiler söz konusu olmadığından bunları reddedenlerle deliller getirilerek tartışılması mümkündür.³⁸

Kâdî'ya göre idrâk/duyum bilgisi, bilen öznenin idrâk ettiği/duyumsadığı şeye dair inancı ve onda sükûn-i nefsi bulunması sebebiyle zarurîdir. Kâdî zarurî bilgiyi reddeden şüpheli/sofistlerin dikkatinin zaruret fikrine çekilerek başta zikrettiğimiz metotla tartışılması gerektiğini düşünür. Bu yöneme ek Kâdî, bilgi eylem arasındaki ilişkiye vurgu yapar. O bilenle, zanneden ve şanslı olan kişilerin eylemlerinin farklı olduğunu açıklar. Buna göre iki eylem arasındaki farklılık sayesinde, zan ya da şans ile bilgi arasındaki farkın anlaşılması sağlanarak delil olarak kullanır.³⁹ Kâdî'nin diğer kelâmcılardan aktardığı ve kendinin de detayına girmediği pasajlardan anlaşıldığı üzere hakikati ve bilgiyi reddeden bu grup⁴⁰ çok dikkate alınmamıştır.

B. Bilginin Zan (Şüphe) Olduğunu Düşünenler

Şeylerin hakikatının var olduğunu kabul eden ancak onların bilgisinin elde edilebilirliği konusunda şüphe sahibi olduklarını ifade eden bu grup şüpheliler (ehl-i şekk)⁴¹ veya Laedriyye olarak isimlendirilmişlerdir.⁴² Kâdî, varlığın gerçekliğini kabul eden ancak bilgisine şüpheyile yaklaşanların iddialarını; kendi bilgilerini zan/şüphe olarak kabul edip bilgi yerine de zannı geçirerek, bilgide gerçekleşen sükûn-i nefsin, serabı su zannedende veya

³⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 42.

³⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 42-43.

⁴⁰ Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî*'den aktardığı pasajlardan anlaşıldığı kadarıyla hakikati ve onun bilgisini reddetmeleri bakımından bu grubun görüşleri, Antik Yunan Felsefesi sofistlerinden Gorgias'ın fikirlerine benzer niteliktedir. Gorgias da varlığı ve ona dair bir bilginin elde edilmesinin imkânını ortadan kaldırır. bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1961, s. 43.

⁴¹ Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 32.

⁴² Karadeniz, *İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu*, s. 78.

uyuyanın uykusunda gördüğüne dair inancında da gerçekleşebileceğini kabul ettikleri şeklinde aktarır.⁴³ Buradan anlaşıldığı üzere bu gruptaki kimseler bilginin aslında zan/şüphe olduğunu ve onun hakikatinin hiçbir zaman bilinemeyeceğini ileri sürerler. Şüpheciler/sofistlere göre insanların duyumsadıkları şeylerin gerçekliğine dair inançlarıyla, rüya görenin rüyasındaki şeylere dair inancı arasında fark yoktur. Kâdî onların bu iddialarını bilgi halinin açıklanması ve bilginin bilgi olmayan şeyden sükûn-i nefisle ayrıldığına ortaya konulmasıyla cevaplar. Ona göre sükûn-i nefis, bilgi halinin bilgi olmayan şeylerden ayrılmasının delaletidir. Sükûn-i nefis bilgi var olduğunda bilinir ve onun şüphe, taklid, şanslılık gibi inançlarda bulunması imkânsızdır.⁴⁴ Çünkü bilen öznenin kendisinde, bildiği nesneye dair sükûn-i nefis oluşturan bilgi doğrudur. Özne bunu apaçık olarak kendinde bildiğinden ondan şüphelenmesi, şanslıyla zannedende gerçekleşen hallerin onda olması mümkün değildir. Çünkü bilginin doğrulukla nitelenmesi de bilgi dışındaki inançlarda bulunmayan sükûn-i nefsi gerektirmesi sebebiyledir.⁴⁵

Kâdî ayrıca bu gruptaki Şüpheciler/sofistlerin duyularla elde edilen zorunlu bilgiyi inkar ettiklerini dile getirir. Ancak ona göre insanın üzerine deliller inşa ettiği zarurî esasları reddetmesi imkânsızdır.⁴⁶ Kâdî müdrekaatı dair bilginin sağlamlığı ve güvenilirliğini kabul eder, algıya dayanan hata ihtimalinin diğer zarurî bilgilerde de gerçekleşebileceğini düşünür. Duyum bilgisi apaçıktır ve ona dair bilgi sabit kabul edilmediğinde, bu diğer bilgilerin de geçersizliğini gerektirir. Kâdî'ya göre şüpheciler/sofistler de duyu bilgisinin geçerliliğini diğer insanlar gibi biliyorlar, ancak bilgi ile zannı karıştırıyorlar.⁴⁷

Kâdî'nın burada ilk olarak dikkatleri daha önce de delil olarak kullandığı bilgi-eylem arasındaki ilişkiye çeker. Ona göre duyumsayan kişi akılla; karışıklık (lûbs) sebepleri ortadan kalktığında duyumsanan nesne hakkında, kendini sâkinu'n-nefis olarak bulur ve bununla duyu bilgisine güvenir. Böylece bildiği şeyi bilmediğinden ayırır ve bu onun eylemlerine de yansır. Çünkü duyumsayan ateş gördüğünde ondan kaçır, suyu gördüğünde onun üzerinde yürümeye çalışmaz, toprak gördüğünde onun üzerinde yürür ve duyumsayanda olaylar hep bu şekilde

⁴³ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 43.

⁴⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 43.

⁴⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 36

⁴⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, XV, 343; XII, 73.

⁴⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, IV, 79.

meydana gelir. Dolayısıyla bilenin eylemi, kendilerinde sükûn-i nefsi bulunmadığından şüphe edenin ve şanslının eyleminden ayrışır.⁴⁸

Kâdî ikinci olarak, duyu yanılgısı yüzünden duyumsananlara dair bilginin inkar edilmesinin yanlışlığına değinir.⁴⁹ Kâdî duyu bilgisinin hatasız olduğunu düşünür. Ancak ona göre ilk başta suyun serap olduğunu görenin veya safranın üstün gelmesiyle balı acı olarak tadanın nefsinde gerçekleşen sükûn tıpkı duyu yanılsaması bulunmayan bir duyumsamada gerçekleşen sükûn-i nefis gibidir. Çünkü duyumsayanın içinde bulunduğu fiziksel ve ruhsal hallere bağlı olarak, uzaktaki titreşimlerle gerçekleşen parıldama ve beyazlığın suya benzemesi ya da safranın baskın gelmesi, bunların o hallere ait sıfat olarak görülmesine ve sükûn-i nefse neden olmuştur. Ancak daha sonra duyumsayanın inandığı şeyin, bildiği diğer duyumsanan nesnelerden farklılığı ve asıl hatanın gördüklerinde değil gördüğünün su olduğuna dair inancında olduğu ortaya çıkar. Böylece kişinin yargısında hataya düştüğü anlaşılır.⁵⁰ İnsan duyumsanan nesnenin haline karışan şüpheyle (iltibas), inandığı şeye dair gerçekleşen sükûn-i nefis bilgisinin arasını ayırır. Duyumsayanın sadece duyumsamasıyla bilen olmasına güvenilmez. Çünkü o engellerini bilmediği şeyi de duyumsayabilir. Ancak engeller kalktığında tıpkı engel olmadığında bir kimsenin kâdir olduğunu bilmesi gibi kendini bilen olarak bulur.⁵¹

⁴⁸ Kâdî, *el-Muğnî* XII, 36; 161-162. Kâdî'nın karşı tarafı çürütmek üzere ortaya koyduğu bu delil, bir şüphecî/sofist tarafından dikkate değer olup olmadığı tartışılabilir. Çünkü dogmacı ve şüphecî arasındaki fark davranışlardan değil, bu alışılmış davranışların doğruluğunun gösterilebilirliğinden kaynaklanır. Bu sebeple bir şüphecî tokat atıldığında acı çekeceğinden şüphe duysa da bunun eyleme dökülmesini istemeyecektir. Bununla birlikte şüpheciliği gerçek bir yaşam tarzı olarak benimseyen şüpheciler de vardır. bkz. Musgrave, *Sağduyu, Bilim ve Kuşkuculuk*, s. 42.

⁴⁹ Bu grup idrâkin şu gibi durumları olduğundan onun doğru bilgiyi vermesinin mümkün olmadığını düşünür: Safra sahibi bir kimse balı tattığında acı bulup, onun acı olduğuna inanırken, diğerleri tatlı olduğuna inanır. İdrak eden gözlerinden birini kırptığında bir ayı iki tane gibi idrâk eder. Suyu baktığında ise ayı, hem suda hem semada görür. Aynaya baktığında kendini aynada görür. Suyu baktığında ise kendini ters dönmüş olarak görür. Hakikat öyle olmasa da çölde serabı görür. Denizci küreği suya daldırdığında onu kırık görür. Uzaktan cisimler renksiz görülür ve rengi diğer cisimlerin renginden ayrılmaz. Gemideki yolcu kıyıya yaklaştığında, kıyıya aksi yönde hareket ediyor gibi; uzak olduğunda duruyor gibi görülür. Yıldızlar bulutların hareket ettiği yönde hareket eder gibi görünürken, bulut olmadığında böyle görülmez. Güneşin yuvarlaklığı doğusunda ve batışında tepede olduğundan daha büyük görülür. Işık uzaktan büyük yakından küçük görülür. Küçük cisimler siste büyük gözüktür. Büyük cisimler uzaktan küçük, küçüklerse yaklaştıklarında, tıpkı yüzük göze yaklaştırıldığında onun bilezik görülmesi gibi büyük görülür. Baktığın cismin parlaklığına göre yüz küçük veya büyük ya da uzun veya enli görülür. Hızlıca döndüğünde topaç nokta gibi görülür. Güneşin doğuşuyla birlikte yıldızlar gözükmez ancak derin kuyuda görülürler. Evdeki tozlar ancak kuvvetli güneş vurduğunda görülür. Bütün bu durumlara bakılarak idrâk bilgi için bir yol olarak kabul edildiğinde, nesnelerin geçerli olan her sıfatı kendilerinde taşımaları gerekir. bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, IV, 71-72

⁵⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 45.

⁵¹ Kâdî, *el-Muğnî*, IV, 72.

Şüpheciler/sofislerin duyu bilgisine olan güveni sarsmak için öne sürdükleri rüya argümanına yönelik olarak Kâdî, rüya ve duyu bilgisi arasındaki farklılığın bariz olduğunu, hatta rüyasında gördüklerinin gerçek olduğunu söyleyen kişinin, serabı su zannedenden daha imkânsız bir şey ileri sürdüğünü söyler. Çünkü insan rüyasında kendini başı gövdesinden ayrılmış şekilde ya da diğer şeyleri duyumsayan bir ölü şeklinde görebilir ve bunun doğru olamayacağını zarurî olarak bilir. Kâdî'ya göre bu her iki durumda da sükûn-i nefis gerçekleşmez.⁵²

Kâdî, bir bilgiyi bilmeyi sağlayan şeyin, bu bilginin kendisiyle, yani bir şeyleri bildiğimize dair bir bilgiyle olduğunu iddia edenlerin düşüncesini doğru kabul etmez. Ona göre bilginin, başka bir bilgiyle bilinmesi sonsuz geriye gidişleri gerektirir ki insanın bilen olması ve bildiğine güvenebilmesini imkânsız hale getiren bu durumun ispatı da imkânsızdır. Kâdî'da insanın bilen oluşu, bütün bilgilerin kalbinde meydana gelmesiyle gerçekleşir ve bu gerçekleştiğinde, insan ister bilgisini bilsin isterse bilmesin, kendini bilinen nesnenin bileni olarak bilir. Böylece insan kendinin bilen özne oluşunu bilmese de müdrekâtı zarurî olarak bilir.⁵³

C. Bilginin Göreceli Olduğunu Düşünenler

Ashabu't-tecahül veya *İndiyye* adı verilen bu grup, şeylerin kendilerine dair hakikatlerini reddeder ve hakikatin, inananın bir şeye dair inancının neyse o olduğunu kabul eder.⁵⁴ Bunlar insan bilgisini sirkenin içinde yaşayan kurdun durumuna benzetir. Nasıl ki kurt sirkeden çıkarsa ölür, bunun gibi insan bilgisi de inandığı şeyledir ve onun inandığı şey ve düşünceleri dışında bir gerçekliği yoktur.⁵⁵ Normal mizaçlı birinin balı tatlı, safra sahibi birinin ise onu acı algılaması da bu duruma örnektir. Balın tatlılığı veya acılığı izafe edildiği kişiye göredir. Bu gruba göre beğenme ve hoşlanmama durumları da böyledir. Örneğin Zeyd bir olayı

⁵² Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 45. Rüya tartışması konusunda kelâmcılar arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Örneğin Mu'tezile'den Salih Kubbe, duyu bilgisinin güvenilirliğini kanıtlamak adına, uykudayken bir kimsenin duyumsadığı şeylerin uyanık olanın duyumsadıkları gibi olduğunu, insan Bağdat'ta olduğu halde uykusunda kendisini Afrika'da görse Allah'ın o kimseyi aynı vakitte Afrika'da da yarattığını söyler. bkz. Ebû'l-Hasen el-Eş'ari. *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtü'l İslâmiyyîn ve ihtilafu'l-Musallîn*. (çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005, s. 314-315.

⁵³ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 45.

⁵⁴ Karadeniz, *İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu*, s. 78.

⁵⁵ İlyas Çelebi, "Kadı Abdülcebbar" İçinde *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, 466-518, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015, s. 477.

beğenirken, Amr ondan hoşlanmayabilir ya da biri onu isterken diğeri ondan tiksinebilir, biri onu arzularken diğeri tabiatı ondan nefret edebilir. Onlardan biri alemin kadîm olduğuna inanırken diğeri hâdis olduğuna inanabilir. Böylece onun kadîm ya da hâdis olmasının hakikati o ikisinin inancına izafe edilir.⁵⁶

Kâdî bu gruptakileri hakikati bazı yönlerden kabul etmeleri sebebiyle, hakikati tamamen reddedenlerden ayırsa da, zarurî bilgi hakkındaki düşünceleri bakımından aynı kategoride görür. Çünkü duyu vasıtasıyla elde edilen bilginin kişiden kişiye göre farklılaşması, onun zarurî bilgi oluşuna zarar verir. Oysa insanın inandığı şeyde sükûn-i nefsinin bulunduğunu bilmesi zarûridir.⁵⁷ Kâdî bu gruptakilerin esas hatasının, şeylerin, insanların inandığı şekilde bütün sıfatları taşıyabilmesini mümkün görmeleri olduğunu söyler. Halbuki bir şeyin pek çok sıfatı taşımasının imkânsızlığı zarurî olarak bilinir. Karışıklık (lübs) hali ortadan kalktığında müdrekatın halini bilmekle, bir şeyin hem yokluk hem varlık sıfatını bir arada taşımasının imkânsız olduğunu bilmek arasında fark yoktur. Zarurî şekilde meydana gelen bu iki bilginin birini inkar diğeri de inkar gibidir. Bilginin göreceliliğini kabul edenler ise bu türden bilgileri inkar ederek aslında cehalet içindedirler.⁵⁸

Kâdî inananın inanılan nesne üzerinde herhangi bir etkisi olmadığını düşünür ve buradan bilen özne-bilinen nesne ayrımına gider. İnanılan nesne, inanan öznenin inancı doğrultusunda meydana gelse, bu onun inananların inançlarına dair bütün sıfatlarla nitelenmesi anlamına gelirdi ve inanç varlığı gerektirirdi.⁵⁹ Anlaşılacağı üzere Kâdî bu düşüncesiyle üçüncü halin imkânsızlığına değinmekte ve zihnin nesneyi kurmadığını dile getirmektedir. Sofistler/septiklerin kendilerinin bilgiyi göreceli görmeleriyle, inananın nesneye etki ettiklerini düşünmediklerine dair savunularını Kâdî, bir şeye dair inanç başta nasıl gerçekleşiyorsa diğer inancın ona ilişemeyeceği, bilginin de bir şey nasılsa öyle taalluk edeceği şeklinde cevaplar.⁶⁰

⁵⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 47; bu fikirler antik yunan sofistlerinden Protagoras'ın "insan her şeyin ölçüsüdür" görüşüyle benzerlik gösterir. Ona göre insanın sahip olduğu bilgi duyu vasıtasıyla edinilen sanılardan/doxa ibarettir. Dolayısıyla her sanının doğruluğu insanın düşüncesine göredir. bkz. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 42.

⁵⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 47.

⁵⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 48.

⁵⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, XII 48.

⁶⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 48-49. Kâdî bu duruma Hristiyanların ittihad fikrini örnek getirir. Hristiyanlar ilahî olana hudûs demek olan nasûtilik ve beşerî olana kıdem eklenmesi demek olan lahûtilik fikrini kabul etmişlerdir. Kâdî bu kavramları aklın çelişik bulduğundan, birinin varlığının diğeri imkânsız kıldığını belirtir. Kâdî daha sonra fikhî içtihadları, bu konuyla çelişip çelişmemesi açısından değerlendirir. Müçtehidler aynı konuda

Çünkü karışıklık ortadan kalkıp duyumsamayla gerçekleşen inançta sükûn-i nefis oluştuğunda, şeyin hakikati nasılsa bilgi o şekilde gerçekleşir.

Bütün bunların yanında Kâdî insanların farklı anlayış düzeyleri, içinde bulundukları psikolojik süreçlerin değişkenliği ya da mizaçları gereği gerçekleşen anlama farklılıklarını ve yönelimlerini tamamen yok saymasa da, bu durumlarda bile insanların bir şey hakkında iki zıt sıfatın bir arada bulunamayacağını bildiklerini ifade eder.⁶¹ Ona göre şartların değişmesiyle varılan yargının değişmesi, şeyin kendi hakikatini değiştirmez. Bilginin göreceli olduğunu düşünenlerin bu düşüncelerini kanıtlamak adına öne sürdükleri balın safra hastalığına göre tadının değişmesi örneği de burayla ilgilidir. Buna göre balın acı olduğunu söyleyen aslında ağzında acılığa sebep olan safrayı tadar. Fakat tadan kişi diğer insanlarla aynı şartlar altında balı tattığında balın tatlı olduğunu söyleyecektir. Bilgiyi göreceli kabul edenlerin bu iddiaları, duyumsanan nesneye olan güvene zarar verir. Fakat karışıklık yönleri ve şüphe ortadan kalktığında duyumsayan kendini sâkin'un-nefs olarak bulur ve güven meydana gelir.⁶²

Buraya kadar olan kısmı özetlemek gerekirse Kâdî şüpheci/sofist grupları; şeylerin hakikatini reddedenler, şeylerin hakikatini kabul edip bilginin şüphe olduğu şeklinde yaklaşanlar ve bilginin insanın inancına bağlı olarak göreceli gerçekleştiğini düşünenler olarak üçe ayırmıştır. Kâdî ilk iki gruba dahil olanlarla, duyu bilgisinin inkar edilemez zarurî esaslardan olduğuna dikkatleri çekerek tartışılmasını ve bilgi-eylem arasındaki ilişkiye vurgu yapılmasını uygun görür. Çünkü bilginin asılları bir başka deyişle temelleri olan zarurî bilgiyi reddetmeleri bakımından onlarla deliller sunarak tartışmak sonsuz bir geriye gidişe sebep olacaktır. Kâdî son gruptakileri de tekrardan hem duyu bilgisinin zarurî oluşuna hem de nesneye dair inanılan şeylerin bütün sıfatlarını taşımasının imkânsız oluşuna dikkat çekerek cevaplar. Kâdî'ya göre bu durum örneğin bir nesnenin, inanıldığında hem varlık hem yokluk sıfatını aynı anda taşıması anlamına gelir. Ancak Kâdî özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin imkânsızlığı gibi ilkeleri bilmenin zarurî olduğunu bu sebeple bunları reddetmenin duyu bilgilerini reddetmek

birbirinin aksi hüküm verseler de her içtihad isabetlidir. Çünkü her biri kendi şartlarına uygun olarak hükümlerini verdiklerinden helal ve haram saymayla taraflar farklılaşır, bu da tarafları yok saymayı gerektirmez. Bu sebeple Kâdî bu konuda, ittihad anlayışındaki gibi birbirine zıt niteliklerin bir şeyde toplanması durumunun olmadığını, ikisi arasında fark bulunduğunu düşünür. bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, XI, 49-50; Hulusi Arslan, "Kadı Abdülcebbar'ın Hristiyan İlahiyatına Yönelttiği Teolojik Eleştiriler", *Kelâm Araştırmaları*, VIII, sy: 1, (2010), s. 28.

⁶¹ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 50- 51

⁶² Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 52; IV, 73.

gibi olduğunu düşünür. Bu pasajlardan anlaşılacağı üzere Kâdî'nın sonsuz geriye gidişler probleminin bulunduğu anlaşılır.

III. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'DA SONSUZ GERİYE GİDİŞLER PROBLEMİ

Kâdî'nın bilginin imkânına yöneltilen eleştirilere yer verdiği pasajlardan yola çıkarak, onda sonsuz geriye gidişler probleminin olduğu anlaşıldıktan sonra, onun bu geriye gidişi nerede durduğu sorusunun cevabı aranmalıdır. Kâdî, onların zorunlu bilgiyi inkar etmeleri sebebiyle hatada olduklarını dile getirir. Çünkü insanın üzerine deliller inşa ettiği zarurî esasları reddetmesi imkânsızdır.⁶³ Bu sebeple bilginin asıllarının inkar edilmesi, deliller zinciri oluşmasına neden olur ve bu bilginin elde edilmesini imkânsız hale getirir.

Kâdî'ya göre insanın bilinen şeylerin hepsiyle birlikte bilen olması mümkün değildir çünkü bu sonsuz geriye gidişe sebep olur.⁶⁴ Kâdî bu durumu, doğrudan (mübaşir) ve dolaylı (mütevellid) fiillere yer verdiği pasajlarda, güç yettirenin (kâdir) güç yettirdiği (makdur) şeye taalluku açısından ele alır ve nasıl ki güç yettirenin fiilinin sürekli bir diğer fiile bağlanması sonsuz geriye gidişe sebep oluyorsa ve bu durum delalet üzerinde duruyorsa, bilgi söz konusu olduğunda da bu durum delalet üzerinde son bulur.⁶⁵ Peki Kâdî'da bilgilerin kendisinde durduğu delalet nedir? Bu soruyu cevaplamak için Kâdî'nın, sonsuz geriye gidişleri ele aldığı şu pasaja bakmak gerekir.

“Daha önce söylediğimiz üzere şöyle diyenin sözü düşer: “Bir bilgiyi bilmeyi sağlayan şey, bu bilginin kendisiyle bilinir” ki bu doğru değildir. “Bilginin, başka bir bilgiyle bilinmesi gerekir.” [Ancak bu] sonu olmayan şeylerin ispatını gerektirir. [Dolayısıyla bu durum] insanın bilgisini bilebilmesini ve bildiğine güvenebilmesini imkânsız hale getirir. Bu sebeple imkânsızdır. Çünkü biz insanın bilen olduğunu bilmesinin ancak kalbinde meydana gelen bütün bilgileri öğrendikten sonra mümkün görürüz. Ne zaman kendisinin bilen olduğuna dair bilgi kalbinde meydana gelirse, ister bilgiyi bilsin isterse bilmesin kendisini bilinenin bilenini olarak bilir. Böylece insan kendinin bilen olduğunu ve ona dair bilgisini bilmese de müdrekatı zarurî olarak bilir”⁶⁶

⁶³ Kâdî, *el-Muğnî*, XV, 343; XII, 73.

⁶⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, IV, 89.

⁶⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, IX, 77.

⁶⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 45.

Bu pasaja göre Kâdî bir bilgiyi bilmeyi sağlayan şeyin, başka bir bilgiyle bilinmesinin sonsuz geriye gidişleri gerektirdiğini söyler. Kâdî insanın bilen oluşunu, kalpte meydana gelen bütün bilgileri öğrenmeye bağlar. Buna göre insan ister bilgisini bilsin isterse bilmesin, kendini bilinen nesnenin bilen olarak bilmesi, akla mahal olması sebebiyle kalpte meydana gelen bütün bilgilerin bilinmesiyle gerçekleşir. Böylece insan kendinin bilen özne oluşunu bilmese dahi “kendinin bilen olduğunu bilme durumuna” ulaşarak nesneleri zarurî olarak bilir. Böylece insan bu bilginin geçerli olması için kanıtı ihtiyaç duymaz.⁶⁷

Kâdî inançta gerçekleşen sükûn-i nefsten sonra şüphenin bilgiye dahil olmasını mümkün görmez. Bu sayede bilginin varlığı ve onun doğruluğu bilinir. Bilinen şeye dair nefsin sükûn bulma hali bilindiğinde insan; bilgiyi bildiğini, ondan doğru nazarın doğduğunu bilir ve nazardan sonra başka bir nazar yapılmasına gerek kalmaz. Böylece sonsuz geriye gidişler son bulur.⁶⁸ Kâdî insanın, nesnelerin bilgisini bildiğinin farkında olmasa da bu bilgi nasıl onda zarurî olarak meydana geliyor ve biliyorsa, bu durumu da aynı şekilde bildiğini söyler.⁶⁹ Dolayısıyla gerekli bilgilerin kalpte oluşmasıyla birlikte insan zarurî olarak bilen olur. Buna göre Kâdî’da kanıt üzerinde düşünüldüğünde/nazar edildiğinde oluşan mükteseb bilginin sonsuz geriye gitmesini engelleyen şeyin, sükûn-i nefis olduğu anlaşılır. Kâdî nazar ve istidlâl yoluyla elde edilen bilgilerin sonsuz geriye gitmesini engelleyen bu sükûn-i nefsin, aklın ulaştığı kemâl seviyesi olduğunu ifade eder. Aklın kemâline dair bilgilerin şartları tamamlandığında insan teklîfe muhatap olur ve kanıt üzerinde nazar yapabildiği gibi kendisinin zararına olan şeylerden de kaçınması mümkün olur.⁷⁰

Zarurî bilgiler söz konusu olduğunda ise bilgide şüphenin gerçekleşmesi Allah’ın fiili olduğundan imkânsızdır.⁷¹ İstidlal yapılması imkânsız olan delillerin asıllarından olan zarurî bilgilerin ispatı hakkında tartışılması da imkânsızdır. Bu sebeple Kâdî duyum bilgisinin yanıltıcılığıyla bilginin zan olduğunu iddia edenlere karşı, müdrekâta dair bilginin sağlam ve güvenilir olduğu şeklinde cevap verir ve o algıya dayanan hata ihtimalinin diğer zarurî

⁶⁷ Mohd Radhi İbrahim, “Kadî Abdülcebâr’a Göre Zarûrî Bilgi”, içinde *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i & Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, I:392-407, İstanbul: İz Yayıncılık, 2018, s. 398.

⁶⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 70. Çünkü nazarın kendi benzerini ya da ondan farklı bir şeyi tevliid etmesi sonsuz geriye gidişleri doğurur. Bu sebeple bir şeyde nazar edildiğinde, sonra maniler ortadan kalktığında ikinci kez nazar edilmez. bkz. Kâdî, *El-Muğnî*, XII, 11;258.

⁶⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 165.

⁷⁰ Kâdî, *el-Mecmû’*, II, 260-262.

⁷¹ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 70.

bilgilerde de gerçekleşebileceğini düşünür. Kâdî duyum bilgisi gibi apaçık bir bilgi doğru kabul edilmediğinde, diğer bilgilerin de geçersiz olduğunu söylemek gerektiğini düşünür. Çünkü bilgiye yol olması bakımından apaçık ve kolayca anlaşılan ve kendisini ispat için delile ihtiyaç duyulmayan bu zarurî bilginin doğruluğu kabul edilemiyorsa diğer zarurî bilgilerin de doğru kabul edilemez.⁷² Zaruri bilgiler açıklık bakımından birbirinden farklılaşırlar. Onların ortaya çıkışları tek bir yolla meydana gelmez.⁷³ Kâdî'da duyum bilgisinin yanında aklın kemâlini oluşturan ilkesel bilgiler de zarurî bilgilerdendir. Kâdî bu bilgilerin de kanıtlanmasının sonsuz geriye gidişlere sebep olacağını ileri sürer.⁷⁴

Kâdî bilginin asılları olan zarurî bilgileri reddeden bu gruplara karşı deliller getirerek tartışmanın doğru olmadığını düşünür. Çünkü bir bilgiyi kanıtlamak için sürekli deliller getirilmesi durumunda her bir delil diğerini gerektirecek ve bu da sonsuz geriye gidişe sebep olacaktır. Bu sebeple Kâdî onların düşüncelerinin çelişkili olduğunun fark ettirilmesi ya da bilgi-eylem arasındaki farka dikkatlerinin çekilerek hatada olduklarının gösterilmesi metodlarıyla yaklaşmak gerektiğini öne sürer.⁷⁵

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşılacağı üzere; Kâdî'da bilginin geriye gitmesini engelleyen, sükûn-i nefstir. Mükteseb bilgi söz konusu olduğunda delil üzerine düşünmekle meydana gelen bu türden bilgilerin sükûnunu sağlayan, bütün kemâl bilgilerin akılda gerçekleşmesidir. Bir başka deyişle; mükteseb bilgilerin geriye gidişinin dayandığı temel aklın kemâlini oluşturan bilgilerdir. Zarurî bilgiler, diğer delillerin kendisi üzerine inşa edildiği asıllar olduğundan ve Allah tarafından insanda yaratıldıklarından, bu bilgilerde sükûn-u nefis anında gerçekleşir ve kendileri asıl olduklarından doğruluklarının kanıtlanması için başka bir şeye dayanmaları gerekmez. Kâdî'nın sonsuz geriye gidişleri, sükûn-i nefsi sağlaması bakımından zarurî bilgide ve aklın kemâl bilgilerinde durdurduğu anlaşıldıktan sonra, onun mevcut ana akımlardan hangisine dahil edilebileceği sorusundan önce bilgi türlerinden biri olan zarurî bilgilerin hangi bilgileri kapsadığı ve aklın kemâlini oluşturan bilgilerin ne olduğu incelenmelidir.

⁷² Kâdî, *el-Muğnî*, XIII, 229.

⁷³ Kâdî, *el-Muğnî*, VIII, 10.

⁷⁴ Kâdî, *el-Mecmû'*, 1,7; II, 261; Kâdî, *el-Muğnî*, XI, 380.

⁷⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 36; 41.

IV. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'DA BİLGİNİN KAYNAKLARI

A. Bilginin Türleri

Mutezile'nin sıfatlar teorisi gereğince Allah'ın zatından ayrı bir ilim sıfatı bulunmaz. Bu sebeple Ehl-i Sünnet kelâmcılarında bulunan kadîm ve hâdis bilgi ayrımı Mutezile'nin bilgi tasniflerinde yoktur.⁷⁶ Kâdî esas bilgi tasnifini insan bilgisi üzerine yapar. Buna göre bütün bilgiler ya zarurî ya iktisabîdir. Bu iki tür bilgi farklı şekillerde elde edilseler de sükûn-i nefsi gerektirmeleri noktasında ortaktır. Kâdî sadece zarurî türden olan bilgilerin değil, nazardan sonra bilinenin de sükûn-i nefsi gerektirdiğini düşünür.⁷⁷

Sonsuz geriye gidişler problemi kendisi gerekçelendirilmeye ihtiyaç duyulmayan temel bilgilerde son bulduğundan, bilginin kaynağı problemiyle yakından ilgili olduğunu daha önce görmüştük. Kâdî'da bu temel inançların ne olduğunu anlamak, onda bilginin çeşitleri ve kaynaklarını araştırmayı gerektirmektedir. Böylece Kâdî'nın hangi bilgilerin kanıtlanmaksızın insanda var olduğu ve diğer bilgilerin bu temele dayandığı anlaşılacak ve ana akımlardan hangisine dahil edilebileceği sorusunu cevaplamamıza zemin hazırlayacaktır. Kâdî'nın bilgi tasnifini şöyle gösterebiliriz:



⁷⁶ İsa Yüceer, "Bilgi Problemine Kelâmî Bir Bakış", *Kelâm'da Bilgi Problemi: Bildiriler*, (2003), s. 31-

⁷⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 71.

1. Zarurî Bilgi

Zaruret sözlükte “ilca”, örfte ise “güç yettirilebilecek şeyler cinsine dahil olması şartıyla insanın iradesi dışında meydana gelen şey” şeklinde tanımlanır. Bu sebeple Kâdî gücümüz dahilinde olduğu için bir şeye “zarurî hareket” denilebilirken, “zarurî renk” denilemeyeceğini dile getirir.⁷⁸ Zarurî kavramı bilgiyle beraber kullanıldığında ise “herhangi bir şekilde insanın kendisinden gidermesi mümkün olmayan ve onun iradesi dışında meydana gelen bilgi” anlaşılır. Kâdî zarurî bilgiyi “tek olduğunda bilen kendisinden şekk veya şüpheyle gidermesi/nefyetmesi mümkün olmayan bilgi” şeklinde tanımlar. Burada “tek olduğunda” kaydını, bu türden bilgilerin mükteseb bilgilerden ayrışması için koyduğunu söyler.⁷⁹ Kâdî zorunlu bilgiyi akıl ve algı temelli olmaları bakımından⁸⁰ ortaya çıkma durumlarına göre üçe ayırır.

1.1. İnsanda Doğrudan (Müpetede‘) Meydana Gelen Bilgiler (ما يحصل فينا مبتدأ)

Kâdî insanın kendisiyle ilişkili olarak; irade eden, tiksinen, arzu eden, nefret eden, inanan ve zanneden olması türünden hallerin bilgisini bu gruba dahil eder.⁸¹ Kâdî bu bilgileri şöyle açıklar:

Yalan söylemenin, zulmün ve buna benzer bilgilerin kötü olduğunun bilgisi akıllarda ibtidaî/doğrudan olarak bilinir. Ancak bu bilgiler müdrekat bilgisinden önce yokturlar; onlar mütekaddime/ilkesel bilgileridir ve [müdrekat bilgisi] için bir yol değildir.⁸²

Bu pasajdan anlaşıldığı üzere ilkesel/mütekaddime bilgileri duyum bilgisinden önce bulundukları için değil, herhangi bir yolla elde edilmeksizin akılda doğrudan meydana gelmeleri sebebiyle bu şekilde isimlendirilir.⁸³ Kâdî’nın, herhangi bir yoldan elde edilmeyen, Allah tarafından doğrudan yaratılan bu bilgileri ifade etmek için kullandığı “başlangıçta” ifadesini, duyum bilgilerinden zamansal olarak önce olduğunu düşünmemek gerekir.⁸⁴ Bu

⁷⁸ Kâdî, *Şerh*, I, 78-79. Kâdî’nın verdiği örfteki zaruret kelimesinin arapça tanımı: يحصل فينا لا من قبلنا بشرط ان يكون جنسه داخلا تحت مقدورنا

⁷⁹ Kâdî, *Şerh*, I, 80-81. Kâdî’da zarurî bilginin arapça tanımı: بأن العلم الذي لا يمكن العالم نفيه عن نفسه بشك ولا شبهة، و ان افراد

⁸⁰ Cengiz, “Mu’tezile’de Eylem Teorisi”, s. 170.

⁸¹ Kâdî, *Şerh*, I, 82-83.

⁸² Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 66.

⁸³ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 66.

⁸⁴ Memiş, “Kâdî Abdülcebâr’da Bilgi Problemi”, s. 87.

bilgiler yol/tarîk olmaksızın doğrudan insan zihninde yaratıldıklarından bu şekilde isimlendirilmiştir. Kâdî bu gruptaki bilgileri de kendi içinde ikiye ayırır.

1.1.1. Aklın Kemâlinden Sayılmayan Bilgiler (ما لا يعد كمال العقل)

Kâdî bu türe hafıza bilgisini dahil eder. Ona göre Zeyd görüldüğünde onun daha önce görülen birisi olduğunun hatırlanması Allah tarafından doğrudan verilen, aklın güç yettiremediği ve kemâlinden sayılmayan bir bilgidir. Kâdî'ya göre kimi insan Zeyd'i daha önce gördüğü birisi olarak hatırlamaya güç yettirirken kimi bunu yapamaz, böylece akıllar birbirinden farklılaşır.⁸⁵ Duyuma dayanmayan ve Allah tarafından doğrudan yaratılan Zeyd'in daha önce görülen biri olduğuna dair bilgiden anlaşılabacağı üzere, Kâdî'da bilgileri depo eden bir hafıza fikrinin olmadığı açıktır. Çünkü Zeyd ikinciye görüldüğünde onun daha önce görülmüş olduğunun bilgisi, duyumla ilişkilendirilmeksizin yaratılma üzerinden açıklanır. Bu da duyumla ortaya çıkan bilgilerin, tekrar kullanılmak üzere depo edilmediğini ifade eder.⁸⁶ Aklın Kemâlinden Sayılan Bilgiler

Kâdî aklın kemâlinden sayılan bilgileri iki kısımda ele alır. Bunlardan ilki tecrübeye dayanmayan bilgilerdir. Kâdî duyumsanan nesneyi algılamadan ve onun hallerini deneyimlemeden önce bilinen; bir cismin aynı anda iki mekanda bulunamaması, cisimlerin aynı anda hem var hem yok, hem hâdis hem kadîm olmasının imkânsızlığı türünden bilgileri bu gruba dahil eder. Bunlar ilkesel bilgilerdir ve onları elde etmek için bir yol/tarîk yoktur.⁸⁷ İkincisi ise tecrübeye dayananlardır. Bunlar bir eylemin eyleyeniyile ilişkisine yönelik bilgilerdir. Bu bilgilere bağlı olarak iyi/hüsün, kötü/kubûh ve diğer eylemlerin hükümleri verilir.⁸⁸ Kâdî bu türden bilgilerin duyumla elde edilmeyeceğini şöyle açıklar: (ما يعد كمال العقل)

Daha önce açıkladık ki; kötü kendisiyle kötü olmaz. Şöyle denmesi mümkün değildir: zulmü ve yalanı kötü bilindiğinde, o ikisini bu şekilde idrâk etti denemez. Çünkü idrâkle sadece

⁸⁵ Kâdî, *Şerh*, I, 82-83.

⁸⁶ Kâdî'nın hatırlama işlevini, hafıza yerine Allah'ın yeniden yaratması şeklinde düşünmesi, onun bilgiyi devamlılığı olmayan arazlardan kabul etmesi sebebiyle olabilir. Çünkü bilgi araz kabul edildiğinde eski bilgilerin yeniden ortaya çıkması üç olasılıkla gerçekleşir: Ya hatırlanan bilginin failinin bizzat insan olması gerekir ki bu bütün insanları eşit seviyeye getirirdi bu yüzden bu düşünce doğru değildir; ya hatırlama bilgi arazlarının mahalline atfedilirdi ki bu tabiatçı bir yaklaşımdır; ya da bilgiler Allah tarafından ibtidâen yaratılır. Kâdî kendi yönteminin gerektirdiği şekilde bilginin yeniden hatırlanmasını Allah'ın yaratmasına bağlamıştır. bkz. Memiş, "Kâdî Abdülcebbâr'da Bilgi Problemi", s. 88.

⁸⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 66; *Şerh*, I, 84-85.

⁸⁸ Kâdî, *Şerh*, I, 84-85.

mufasssal olan bilinir. Kötünün kötü olduğu bilgisi ise sadece mücmel olarak bilinir. [Bu durumda] birinin diğerine [konumu] nerededir? Ses ve elem idrâk edilirlerse onlar zatta olan şey üzerine idrâk edilirler. Bu ikisinin kötü oluşu ise onlara zaid sıfatlarla bilinir. Ve böylece bu bilginin idrâke tâbî olmadığı açıklanır ve öncesinde [idrâkin] bulunması önemli değildir.⁸⁹

Bu pasaja göre bir şeyin duyumsanmasıyla onun iyi ya da kötü olarak vasıflanması birbirinden farklı şeylerdir. Duyumsananlar bir şey zatta nasılsa öyle duyumsanırken, kötünün kötü olması zata ek bir sıfatla bilinir. Buna göre duyum ve bilgi arasında bir hiyerarşi vardır. Bir şeyin duyumsanmasıyla ona dair hükümde bulunulması birbirinden farklıdır. Duyuların tek tek nesnelere yönelmesiyle gerçekleşen duyum tikel/tafsili iken, doğrudan meydana gelen bilgilerin hükmü tümel/icmâlî olur. Buna göre bir ses duyumsanırken onun iyi ya da kötü mü olduğuna dair bilgi, duyum bilgisiyle bilinemez.

Kadî'ya göre, örneğin bir insan yalan, zulüm gibi kötü bir eylemle diğerleri arasındaki farkı bildiğinde, onun kötülüğünü artık zarurî olarak bilir. Başka bir ifadeyle zulmün kötü olduğunun bilgisi, akıllı kimsenin onu cüz'î/tikel olarak tecrübe etmesinden sonra, bu eyleme dair küllî/tümel bilgi Allah tarafından yaratılır. Duyum bilgisinden elde edilen tümel bilgiler de bu şekilde gerçekleşir. Mesela bir cismin duyumsanması sırasında onun hareketli veya sâkin olduğu bilgisi de elde edilir. Ancak duyumsanan şey hareket ya da sükun değildir. Duyumsamayla birlikte elde edilen ancak duyumsanılandan farklı olan bu bilgiler Allah tarafından yaratılır.⁹⁰

1.2. İnsanda Bir Yolla (Tarîk) Meydana Gelen Bilgiler (ما يحصل فينا عن طريق)

Kâdî Abdülcebbâr yol/tarik kavramını, kendisiyle bilginin elde edildiği kaynaklar için kullanır ve yol kelimesiyle genelde zarurî bilgiyi ifade etse de bazen iktisâbî bilgiye götüren nazarı da yol olarak kabul eder.⁹¹ Kâdî zarurî bilgi için iki yol olduğunu açıklar; idrâk/duyum ve haber.⁹²

⁸⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 66.

⁹⁰ Hüsnî Ziyne, *el-Akl inde 'l-mutezile: Tasavvuru 'l-akl inde 'l-Kâdî Abdülcebbâr*, s. 64.

⁹¹ Kâdî, *Şerh*, I, 84-85; *el-Muğnî*, XII, 68.

⁹² Memiş, “Kâdî Abdülcebbâr’da Bilgi Problemi”, s. 90

1.3.Yol Yerine Geçen Bir Şeyle Meydana Gelen Bilgi (ما يجري مجرى الطريق)

Bu gruptaki bilgiler bir yolla değil, yola benzer bir şekilde elde edilenlerdir. Kâdî bu gruba zât ile bilinen bir şeyin onu hal ile bilmeyi de sağlamasını örnek verir. Çünkü zâtı bilmek, hali bilmeye esas ve yol oluşturur. Bu türden bilgilerin bir yolla bilinenlerden farkı, diğerinde yol ortadan kalksa bile bilginin var olması mümkündür. Ancak yol yerine geçen bilgide, zât bilgisi yaratılmaksızın halin bilgisi yaratılmaz. Çünkü asıl olan zâtın bilgisi, halin bilgisini elde etmede bir yol yerine geçtiğinden o olmaksızın halin bilgisi de olmaz.⁹³

2. Mükteseb Bilgi

Bu kategorideki bilgileri ifade etmek üzere *istidlâlî* ve *iktisâbî* terimleri kullanılır. İlkiyle, bilginin kanıt/delil üzerinde gerçekleştirilen düşünme/nazar eyleminden kaynaklandığı;⁹⁴ ikincisiyle bunun insan eylemine dayanan kazanılmış/kesbî bir eylem olduğu kastedilir. Mükteseb bilgi zarurî bilgiden farklı olarak insan fiilidir ve tevlîd yöntemiyle elde edilir. Mükteseb bilgi üç veçheden ele alınabilir. Bunlar mükteseb bilginin konusu, metodu ve konumudur.⁹⁵ Mükteseb bilgi konusu itibariyle zarurî bilgilerle ulaşılamayan bilgileri içine alır. Kadî istidlâlî olarak bilinen bir şeyin zorunlu olarak bilinebileceğini düşünür. Ancak bir şey zorunlu olarak bilindiğinde onun istidlâlî olarak bilinmesi mümkün değildir çünkü istidlâlî olarak bilinen bir şey ikinci kez istidlâlî bilinemez.⁹⁶ Bu sebeple bir şey zarurî olarak bilinmediğinde onu bilmenin yolu delalettir ve nazar, kanıt üzerine gerçekleşen bir eylemdir.⁹⁷

Kâdî'ya göre “nazar” terim olarak “kalp ile tefekkür” anlamına gelir.⁹⁸ İnsan kendinin inanan, isteyen, düşünen vb. hallerini bilmesi gibi nazarı da apaçık bir şekilde bilir. Bu sebeple nazar bilgimiz kendisinden şüphe edilmesi mümkün olmayan zarurî bilgilerdendir.⁹⁹ Kâdî nazar sonrasında bilginin zorunlu olarak meydana geldiğini düşünür ve nazar-bilgi ilişkisini tevlîd esasına göre açıklar. Ancak Kâdî'da nazarın bilgiyi doğurduğu tevlîd anlayışında nazar

⁹³ Kâdî, *Şerh*, I, 84-85.

⁹⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 68.

⁹⁵ Hüsnî ziynce, *el-Akl inde 'l-mutezile: Tasavvuru 'l-akl inde 'l-Kâdî Abdülcebbâr*, s. 65.

⁹⁶ Kâdî, *Şerh*, I, 98-99.

⁹⁷ Kâdî, *Şerh*, I, 144-145.

⁹⁸ Kâdî nazar kelimesinin, görülecek nesneyi görmek amacıyla gözbebeğinin nesneye çevrilmesi, beklemek/mühlet vermek, ilahi lütuf, rahmet, karşılık/mukabele ve düşünmek anlamlarını içerdiğini dile getirir. Ancak nazar kelimesi kalp ile birlikte kullanıldığında; tefkîr (düşünme), teemmül (derin düşünme), tedebbür (iyice düşünme), el-bahs (araştırma), rü'yet (bilmek) anlamlarına gelir. bkz. Kâdî, *Şerh*, I, 72-75.

⁹⁹ Memiş, “Kâdî Abdülcebbâr'da Bilgi Problemi”, s. 107.

muhakkak kanıta taalluku gerektirir. Çünkü nazar inanç veya zan gibi bir şeyle ilintilenir ya da nazarı eden/nâzır kanıtı delalet ettiği biçimde bilmezse, nazar bilgiyi tevlîd etmez. Dolayısıyla nazarın bilgiyi doğurması bir kanıta taalluk edip etmemesi bakımından farklılaşır.¹⁰⁰

Kâdî'ya göre nazarın doğruluğu da onun bilgiyi tevlîd etmesiyle bilinir. İnancı bilgiye dönüştüren sükûn-i nefis aynı zamanda nazarın sıhhatini de belirler. Buna göre insan, bildiği şey hakkında kendi nefisini sâkin olarak bulduğunda, sükûn-i nefis bilgisinin de buraya bağlı olduğunu bilir. Bu gerçekleştiğinde bildiğinin bilgi, onu meydana getirenin de nazar olduğunu bilir ki bunun için başka bir nazara da ihtiyaç yoktur. Kâdî böylece istidlâl yoluyla elde edilen bilgide sonsuz geriye gidişi durdurur.¹⁰¹

Kâdî'da delilin üzerinde gerçekleşen şüphe, nazarın bilgi oluşturma etkinliğini engeller. Ancak bunun dışındaki şüpheler nazarı engellemediği gibi insanı daha derin düşündürmesi bakımından faydalıdır.¹⁰² Öyle ki Kâdî, şüphenin niteliğini bilmek için, şüphe üzerinde düşünmenin doğru olması gerektiğini söyler. Delile bağlı olarak gerçekleşen nazardan şüphenin meydana gelmesi halinde ise, kişinin düşünülen konu hakkındaki sahip olduğu önceki inançlarına bakması gerekir. Çünkü şüpheli insanların çoğu, kendi inançlarının doğruluğunu göstermek için bu yola başvurur. Ancak düşünülen şey hakkındaki önyargıların bilgiyi engellemesine izin verilmemelidir.¹⁰³

B. Kâdî Abdülcebbâr'da Bilginin Kaynakları

Kelâmcılar; akıl, duyular (havass-ı selime) ve haberi bilgi üreten kaynaklar olarak kabul ederler. Bu kaynakların her birinin bilgiye ulaşmada kendi alanları vardır.¹⁰⁴ Kâdî'da da zarurî bilgi kaynakları disiplinin genel anlayışına uygun olarak akıl, duyu ve haberdur. Fakat diğer kelâmcıların aksine Kâdî bunları isimlendirirken “esbabu'l-ulûm” ifadesini kullanmaz. Çünkü onun bilgi anlayışında bilgi iki şekilde ortaya çıkar ve bunlardan sadece biri sebebe dayanır diğeri ise bir yol/tarik ile elde edilir.¹⁰⁵

¹⁰⁰ Memiş, “Kâdî Abdülcebbâr'da Bilgi Problemi”, s. 113-114; Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 80.

¹⁰¹ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 69-70.

¹⁰² Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 78; 354-355.

¹⁰³ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 108-111; Memiş, “a.g.e.”, s. 115.

¹⁰⁴ Abdülgaflar Aslan, “Kelâm'da Aklın Epistemolojik Fonksiyonu”, *Dini Araştırmalar*, c. 4, sy: 11 (2001), s. 97.

¹⁰⁵ Memiş, “a.g.e.”, s. 93-94.

1. Akıl

Kâdî'nın düşüncesinde aklın önemi insanı ilahi teklife muhatap kılmasından kaynaklanır. Kâdî aklı, “meydana geldiğinde mükellefin nazarı, istidlâli ve sorumlu olduğu şeyleri yerine getirmesini mümkün kılan özel bilgilerin (علوم مخصوصة) toplamından ibarettir” şeklinde tanımlar.¹⁰⁶ Tanıma göre akıl; nazarî, zarurî ve tecrübî bilgileri kapsayan, zamanla oluşan ve insana eyleme imkânı veren bilgilerden oluşur.¹⁰⁷ Teklîfi yerine getirmeyi mümkün kılan bu akla Kâdî işlevsel bir yön yükler.¹⁰⁸ Kâdî'nın aklı özel bilgilerin toplamı olarak tanımlaması, akıllı kimsenin bunlara sahip olması gerektiğini gösterir. Bu durumda özel bilgilerin varlığı akıllı olmayı, yokluğu ise aklın yokluğunu gerektirir.¹⁰⁹ Kâdî'ya göre bu bilgiler aklın bilgi kazanması ve yükümlülükleri yerine getirmesiyle bağlantılıdır. Kâdî aklı oluşturan bilgilerin neler olduğunu tek tek saymaksızın onların ortak özelliklerini dile getirir.

110

Kâdî insanın bilgi elde etmesi ve yükümlülüklerini yerine getirebilmesi için gerekli bu özel bilgilerin zaman içerisinde oluştuğunu düşünür ve bu durumu *kemâlû'l-akl* olarak isimlendirir. Dolayısıyla ona göre akıl zamanla olgunlaşır ve kişi âkil olma vasfına erişir. Ortak özelliklerinden yola çıkılarak üç başlık altında incelenebilecek olan kemâl bilgilerinin ilki delillerin aslını bilmek (العلم باصول الأدلة)'tir.¹¹¹ Bu gruptaki ilk bilgiler duyumsanan nesne/müdrekkât hakkındadır ve bütün duyumsananların bilgilerine ilke/asıl konumundadır. Bu bilgilerin esasında; engel bulunmaması halinde bütün cisimlerin herkes tarafından duyumsanacağı düşüncesi yer alır. Bu durumda engel olmadığında bütün nesneler özne tarafından duyumsanır, çünkü duyum algısı hepsini kapsar. Kâdî'ya göre duyumsananlara ait bu ilkesel bilgiler bizde Allah tarafından doğrudan yaratılırlar. Duyum bilgisi ise bir yolla meydana gelir. Bu sebeple o duyumsanan şeyin kendisinin değil, duyumsanılanın hallerine dair bilgilerin aklın kemâlinden olduğunu düşünür.¹¹² Başka bir deyişle Kâdî bir nesneyi duyumsamakla o nesneye ait bilgi oluşmasının arasını ayırır. Kâdî'ya göre bu ilkesel bilgiler

¹⁰⁶ Kâdî, *el-Muğnî* XI, 375. Arapçası şöyledir: اعلم ان العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام ببدء ما كلف

¹⁰⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, II, *DİA*, 242.

¹⁰⁸ Mustafa Bozkurt, “Kadı Abdülcebâr'ın Teklif Anlayışı”, *Dini Araştırmalar*, c. 9, sy: 26, (2006), s. 218.

¹⁰⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, XI, 376.

¹¹⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, XI, 379.

¹¹¹ Kâdî, *el-Mecmû'*, 1981, 6; II, 261.

¹¹² Memiş, “Kâdî Abdülcebâr'da Bilgi Problemi”, s. 98; Kâdî, *el-Muğnî*, XI, 383.

zarurî bilgilerdendir. Aksi halde her bir delil diğerini gerektirir ve bu sonsuz geriye gidişlere sebep olur.¹¹³ Kâdî arazların ispatında kabul edilen cismin birleşik ya da ayrık olması, hareket ya da sükûn hallerinde bulunması, iki cismin aynı anda iki mekanda bulunamaması gibi bilgileri;¹¹⁴ bunun yanında insanın irade eden, istemeyen, inanan olması gibi kendine ilişkin halleri bilmesini de bu grupta zikreder. Bu haller duyumsamayla bilinemezler ve kişinin kendisi hakkındaki en açık bilgilerdendir.¹¹⁵

Kâdî aklın kemâlini oluşturan ikinci grup bilgileri, “delillerle istenileni bilmeyi sağlayan bilgi” (العلم بما يعرف معه المطلوب بالادلة) başlığı altına yerleştirir. Bu gruptaki bilgiler mantık ilmindeki “taksîm” bilgileridir. Bunlar akıl sahibinin bir cismin hem müteharrik hem sakin, hem birleşik hem ayrışık olmasının imkânsızlığını bilmesi türünden bilgilerdir.¹¹⁶

Aklın kemâlini oluşturan üçüncü grup bilgiler, deneyim ve âdetlere ilişkin bilgiler (علوم الاختبار و العادات)’dir.¹¹⁷ Bu bilgiler insanın teorik ve pratik hayatına yönelik meslekî bilgilerin yanında iyi ve kötü şeylerin asıllarının iyi ve kötü olduğunu ve vaciplerin asıllarının gereğini bilmek türünden bilgilerdir.¹¹⁸ Bunlar sayesinde insan elde ettiği ahlakî bilgilerle iyi ve kötünün ayırımına vararak Allah’ı tenzih eder ve teklife muhatap olur.¹¹⁹

Bu üç gruba giren bilgileri kısaca şöyle özetleyebiliriz: irade, inanç gibi insanî hallerin farkında olmak, duyumsanan nesneler/müdrekkât hakkındaki şeyleri bilmek, bir şeyin hem hâdis hem kadîm olamayacağını bilmek, eylemlere iyi-kötü olarak nitelikler vermek, duyum algısının farkında olmak, bir şeyden yarar ve zarar edinme bilgisi gerçekleştiğinde eyleme geçileceğinin farkında olmak.¹²⁰

¹¹³ Kâdî, *el-Mecmû‘*, 1,7; II, 261; Kâdî, *el-Muğnî*, XI, 380.

¹¹⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, XI, 383; *el-Mecmû‘*, I, 6.

¹¹⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, XI, 382; *el-Mecmû‘*, II, 261. Kâdî Abdülcebbâr, insanın kendinin irade eden, inanan olduğunu, buna benzer hallerin sıfatlarını zarurî olarak bildiğini ve bu hallerin diğer insanlardan da elde edilebilecek bir bilgi olduğunu belirtir. Sıfatlara dair bilginin mevsuf hakkındaki bilgiye tâbi olduğunu söyleyen Kâdî, sıfata ait zarurî bilginin ancak mevsufa ait zaruri bilgi meydana geldiğinde ortaya çıkabileceğini ifade eder. Kâdî, *el-Mecmû‘*, II, 241

¹¹⁶ Kâdî, *el-Mecmû‘*, II, 261; *el-Muğnî*, XI, 383.

¹¹⁷ Kâdî, *el-Mecmû‘*, II, 262.

¹¹⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, XI, 384

¹¹⁹ Kâdî bunların yanında insanı zarardan kurtaran ve faydaya ulaştıran içgüdüsel dürtüleri de sayar. Bozkurt, “Kadî Abdülcebbâr’ın Teklif Anlayışı” s. 219.

¹²⁰ Yunus Cengiz, “Kâdî Abdülcebbâr’ın Bilgi Sisteminde Algı-Akıl İlişkisi”, *Mukaddime*, sy: 2, (2010), s. 20.

Özel bilgiler tasnifinden anlaşılacağı üzere akıl duyumsananların bilgisiyle kemâle erer.¹²¹ Çünkü duyumsama ve habere bağlı olarak gerçekleşen adet ve deneyim bilgisi de mükellefte zarurî olarak meydana gelir.¹²² Kâdî bu üç gruba uygun olan türden bilgilerin hepsini aklın kemâlini sağlayan bilgiler başlığına yerleştirir. Nazar ve istidlâl yoluyla elde edilen bilgilerde, zamanla artan kemâl bilgilerine ihtiyaç duyulur. Çünkü her delilin bir sonraki delili gerektirmesi sonsuz geriye gidişe sebep olacağından delillerin zaruri olarak bilinen bir bilgide durması gerekir. Kâdî bu geriye gidişin durduğu yerin, aklın ulaştığı kemâl seviyesi olduğunu ifade eder. Bu bilgilerin şartları tamamlandığında insan teklîfe muhatap olur ve delil üzerinde nazar yapabildiği gibi kendisinin zararına olan şeylerden de kaçınması mümkün olur.¹²³

Kâdî Abdülcebbar aklın bir yeti/kuvve, cevher, âlet veya duyu organı (hâsse) olarak nitelendirilmesini eleştirmiştir.¹²⁴ Aklın bilgiler toplamı olarak görülmesi, onun kuvve olarak ifade edilemeyeceğini gösterir. Çünkü ona göre akıl, eğer bilgileri elde etmede bir kuvve olsa, insanın aklın kemâlini sağlayan bilgileri elde etmeden de akıllı olması gerekirdi ki bunun sonucunda hiçbir şey bilmeyen kimse de akıllı olarak nitelendirilebilirdi.¹²⁵ Akıl bir kudret olarak düşünüldüğünde, doğuştan sahip olunan bir vasıf olacağından, teklîfin çocukları da kapsayacak şekilde genişlemesi mümkün olurdu. Ancak çocukların dinî ve hukukî alanda mükellef olmadıkları üzerinde ittifak vardır.¹²⁶

Kâdî'nın akli bazı bilgilerin toplamı olarak görmesi aklın neliği ve nasıl işlev gördüğüyle ilgili sorunları tam anlamıyla çözmez. Aklın asıl/ilke olan bilgilerle diğer bilgilere nasıl ulaştığı (tevlîd) anlaşılmazlığını korur.¹²⁷ Bunun yanında Kâdî akli bir yandan hafıza işlevine indirgerken, diğer yandan da ona duyumsanan nesneleri ayırma/temyîz gibi karmaşık işlevleri yükler.¹²⁸ Kâdî'ya göre akli oluşturan özel bilgiler belli zamandan ve tecrübeden sonra elde edilir. Kâdî aklın eksikliği (nuksanu'l-akl) diye bir kavramdan bahseder ve bununla akli oluşturan bilgiler eksik olduğunda, nazarın doğru gerçekleşmeyeceğini kasteder.¹²⁹ Kâdî'nın

¹²¹ Kâdî, *el-Muğnî*, IV, 47.

¹²² Kâdî, *el-Muğnî*, VIII, 6.

¹²³ Kâdî, *el-Mecmû'*, II, 260-262.

¹²⁴ Çelebi, İlyas. *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002, s. 230.

¹²⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, XI, 377-79; Memiş, "Kâdî Abdülcebbar'da Bilgi Problemi", s. 103.

¹²⁶ Hüsnî Ziyne, *el-Akl inde'l-mutezile: Tasavvuru'l-akl inde'l-Kâdî Abdülcebbar*, s. 33.

¹²⁷ Memiş, "Kâdî Abdülcebbar'da Bilgi Problemi", s. 104.

¹²⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 161

¹²⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 152.

aklı kuvve ve cevher değil “bilgi toplamı” olarak görmesi ve bu bilgilerin hepsinin Allah tarafından yaratılması onun kesinliğini sağlar. Böylece bir bilginin akıl olarak nitelenmesi o bilginin kesin olmasına bağlıdır. Kâdî tam da bu yüzden ergeni/bülüğ çağına yeni erişeni akıl sahibi olarak nitelemez.¹³⁰ Kâdî, çocuğun ergenliğe erişmesinin aklın kemâli için yeterli olmadığını düşünür. Çünkü ergenliğe yeni girmiş bir çocukta bu türden bilgiler meydana gelmez, o başlangıçta bunlar hakkında sadece zan sahibi olabilir.¹³¹ Ergenliğe giren çocuk akıllı oluşturan bilgilerin ilk grubunu kendinde apaçık bilmesiyle akıllı konumunda olsa da, ikinci ve üçüncü grupta zikredilenler zaman içerisinde gerçekleşir. Dolayısıyla anlaşılan odur ki, Kâdî’da akıl devinimsel ve gelişen bir yapıdan oluşur.¹³²

2. Duyum Algısı (İdrak)

İdrak kavramı; “farkına varma, tanıma, kavrama, tasavvur etme, bilme” gibi zihnin kompleks işlemlerini anlatır ve terminolojik olarak “bir nesneyi tam olarak kuşatmak, bir nesnenin sûretinin akılda meydana gelmesi, bir şeyin hakikatine ait imaj”¹³³ anlamlarına gelir. Kelâmcılar idrâkten, sağlam duyular (havâss-ı selime) sayesinde zihinde meydana gelen duyu algısını anlamışlardır. Onlar duyu bahsini, şeylerinin hakikati ve ona ait bilgileri reddedenlere karşı; bunların varlığını, doğruluğunu ve bilinebilirliğini kanıtlamak bağlamında ele almışlardır.¹³⁴

Kâdî duyumu bir bilgi kaynağı olarak derli toplu ele almadığından bu konu eserlerinde dağınık bir şekilde bulunur ve bu sebeple duyu algısının bilgi edinmedeki işlevine açıkça değinmez.¹³⁵ Kâdî insanın beş duyusundan her birinin duyumsananları olduğu gibi algıladığını düşünür.¹³⁶ Bu anlayışa göre Allah her bir organda, kendine ait duyumsama alanını duyumsayacak şekilde algı yaratır. Dolayısıyla bir organ yalnızca o organa taalluk eden nesneler için alettir ve ona başka duyu organları ortak olmaz. Örneğin sağlam görme duyusu bulunduğu, engel olmadığı ve duyumsanan nesne mevcut olduğunda görme duyumu gerçekleşir.¹³⁷ Kâdî’ya göre duyum algısı bir manâ değildir. Eğer o bir manâ olsaydı; insanın

¹³⁰ Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, s. 149.

¹³¹ Kâdî, *el-Muğnî*, XI, 386.

¹³² Memiş, “Kâdî Abdülcebbar’da Bilgi Problemi” s. 104-105.

¹³³ Hayati Hökeleli, “İdrak”, *DİA*, XXI, 477.

¹³⁴ Memiş, “a.g.e.” s. 149; Hayati Hökeleli, “Duyu”, *DİA*, X, 10

¹³⁵ Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, s.236

¹³⁶ Kâdî, *Şerh*, I, 406-407.

¹³⁷ Kâdî, *Şerh*, I, 378; 402-403; Hökeleli, “Duyu”, *DİA*, X, 11.

duyu organı sağlam olup engeli bulunmadığında ve duyumsanan nesne var olduğunda, Allah algıyı duyu organında yaratmazsa görmenin gerçekleşmemesi gerekirdi. Bir başka deyişle duyum algısı bir manâ kabul edilirse insanın önünde bir fil bile olsa, Allah onda duyum algısını yaratmadığından göremezdi. Kâdî bu durumun duyu organlarıyla edinilen bilgilerin güvenilirliğine zarar vereceğini düşündüğünden ve gören insanı görme engelli insanla aynı konuma getireceğinden dolayı duyum algısını manâ olarak kabul etmez¹³⁸ ve insanın önünde büyük bir cisim var olduğunda onun bilenebileceğine dair bilgiyi aklın kemâlini sağlayan bilgilerle ilişkilendirir.¹³⁹

Kâdî duyumsayanın, duyumsanan nesnelerin özelliklerini, onların oldukları hal üzere nasıl algılanıyorsa o şekilde bileceğini ifade eder.¹⁴⁰ Buna bağlı olarak duyumsanan nesnenin en açık bilinme yolu duyum algısı/idrâktir.¹⁴¹ İnsan bir şeyi duyumsadığında onu algıladığı şekilde inanır, ardından sükûn-i nefis gerçekleşir ve şüphelerle bu inancın olumsuzlanması imkânsız hale gelir.¹⁴² Kâdî'ya göre duyum bilgilerinin oluşmasında duyu organının nesneyi duyumsaması, bilgi oluşmasında inancın gerçekleşmesi gibidir. Buna göre duyum bilgisinin oluşmasında nesnenin algılanması gerekir ancak bütün bilgilerin algıya bağlanması doğru değildir, bazı bilgilerimiz duyum algısı olmaksızın akıl ile gerçekleşir.¹⁴³ İnsan duyumsanan şeylerin hepsini bilebilir. Duyumla ilgili bu hüküm aklın kemâlini oluşturan bilgilerdendir. Eğer insan duyumsanan şeylerin hepsini bilemezse onların hallerini de bilemezdi ve bu durum insanın arazların ispatı, cisimlerin hudûsu, failin sıfatları gibi şeyler hakkında istidlâl gerçekleştirmesini imkânsız hale getirirdi.¹⁴⁴

Kâdî'da duyum, bilgi yollarının en açığıdır ancak duyumun bilgi sağlaması bilen öznenin akıllı, bilinen nesnenin ise karışıklık halinden uzak olmasına bağlıdır.¹⁴⁵ Çünkü araz olan akıl duyumsanan nesnelerle bağlantıya geçemez o, duyumsanan nesnenin bilgiye

¹³⁸ Kâdî, *Şerh*, I, 410-411. Kâdî'nın *el-Muğnî*'de rü'yetullah bahsini ele aldığı pasajlarda duyu organının algı için vasıta olduğundan bahseder ve duyumsananların bilgisi duyu organında değil, kalpte konumlanması sebebiyle organ bozulsa bile bilginin meydana gelmesinin mümkün olduğunu dile getirir. Kanaatimizce, Allah'ın duyumsananlara ait bilgiyi duyum algısı olmaksızın yaratabileceği şeklinde anlaşılabilecek bu görüşü metinde geçen Kâdî'nın *Şerh*'teki görüşüyle çelişir bir mahiyettedir. bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, IV, 33.

¹³⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, XI, 382.

¹⁴⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 61.

¹⁴¹ Kâdî, *el-Muğnî*, XIII, 229.

¹⁴² Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 54-56.

¹⁴³ Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, s. 174.

¹⁴⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, XI, 380.

¹⁴⁵ Cengiz, "a.g.e.", s. 173.

dönüştürüldüğü safhada yer alır ve duyum bilgisinin doğruluğu onunla belirlenir.¹⁴⁶ Buna göre bütün şartlar gerçekleştiğinde duyum algısı bilgiye, aklın varlığı ile dönüşür. Çünkü duyum verilerinin gerçekte nasıllarsa öyle olduklarının hüküm vericisi akıldır.¹⁴⁷

Kâdî duyum algısının âdet prensibine göre değil zorunluluk esasına göre işlediğini düşünür. Kâdî'nin duyumu âdet prensibinden saymamasında gözettiği iki amaç olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki Eş'ariler'e karşı rü'yetullah meselesinde duyumsamanın ihtimali bir sahadan çıkarılarak zorunluluklar alanına yerleştirilmek; ikincisi ise epistemolojik olarak kesin bilgiye olan ihtiyaca son noktayı koymaktır. Buna göre bir yandan duyum bilgisinin zarurî ve şüphe edilemez olduğunu söylemek diğer yandan da onu âdet teorisi içinde görmek; insanın duyum algısına zorunluluk yüklenmemesini gerektirir ki bu durum gören ile görmeyen arasında herhangi bir ayrım bırakmayacağından duyum bilgisinin güvenilirliğine zarar gelir ve şüpheci/septiklerin görüşlerine dayanak oluşturur. Dolayısıyla Kâdî duyum algısına zorunluluk atfederek onu insan bilgisi için bir yol/kaynak yapar. Böylece Kâdî'nin çok önem verdiği teklîf sağlam bilgi kaynaklarına dayanan güvenli bir alana sahip olur.¹⁴⁸

Duyum bilgisinin güvenilirliğine dair şüpheler İlkçağ Yunan septiklerine kadar dayanır. Tezimizin ilk kısmında işaret ettiğimiz üzere sofist/septik filozoflar, duyum bilgisinin farklı durumlar altında farklı sonuçlar verdiklerini ileri sürerek, onlara güvenilmemesi gerektiğini, duyulardan hareket ederek gerçek bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını ileri sürerler. Oysa kelâmcılar dış dünyadan elde edilen duyum bilgilerinin güvenilir, duyuların ise kendilerine dayanılabilecek sağlam bir kaynak olduğu noktasında ittifak halindedirler. Onlarda duyular, sofist/septiklerin aksine şeylerin hakikatine ulaştıran yollardandır.

Kâdî sofistler/septiklerin duyulara, duyumsamada gerçekleşen hataya ve buna bağlı olarak duyumsananların bilgisine ulaşamayacağı iddialarına; hatanın duyumsamada değil inançta gerçekleşeceği şeklinde cevap verir. Ona göre bazen duyumsayanda, duyumsanan nesneye dair sükûn-i nefis oluşmayabilir. Çünkü duyular, karışıklık/şüphe (lübs) sırasında duyum verilerine sahip olamazlar ve bazen insanın nesneyi olduğu gibi duyumsamasına engel olan haller oluşur. Buna bağlı olarak hata duyumsamada değil, duyumsanana dayanarak verilen hükümde gerçekleşir. Kâdî'nin sofist/septik eleştirilere karşı değerlendirmelerinde daha önce

¹⁴⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 58.

¹⁴⁷ Memiş, "Kâdî Abdülcebbâr'da Bilgi Problemi", s. 153-154.

¹⁴⁸ Memiş, "a.g.e.", s. 158; 162-163.

ele aldığımız üzere, bu durum çölde serap görme ve bal örneği ile açıklanır. Buna göre ilk başta suyun serap olduğunu görenin veya safranın üstün gelmesiyle balı acı olarak tadanın nefsinde gerçekleşen sükûn tıpkı duyu yanılsaması bulunmayan bir duyumsamada gerçekleşen sükûn-i nefis gibidir. Çünkü duyumsayanın içinde bulunduğu fiziksel ve ruhsal hallere bağlı olarak, uzaktaki titreşimlerle gerçekleşen parıldama ve beyazlığın suya benzemesi ya da safranın baskın gelmesi, bunların o hallere ait bir sıfat olarak görülmesine ve sükûn-i nefse neden olmuştur. Ancak daha sonra duyumsayanın inandığı şeyin, bildiği diğer duyumsanan nesnelerden farklılığı ve asıl hatanın gördüklerinde değil gördüğünün su olduğuna dair inancında olduğu ortaya çıkar ve kişinin yargısında hataya düştüğü anlaşılır.¹⁴⁹

Kâdî'nın verdiği bir diğer örnek de safra hastası olan kişinin balı farklı algılamasıdır. Buna göre safra sahibi olan hasta balı acı olarak duyumsarken, sağlıklı kişi tatlı olarak duyumsayacaktır. Bu durumda bal gerçekte acı mı yoksa tatlı mıdır? Kâdî'ya göre bu durum kişinin safrasına ait acılığın tat alma duyusuna üstün gelmesinden kaynaklanır. Dolayısıyla ağza acılığı veren safradır. Bal, sağlıklı kimseler onu normal şartlar altında tattığında daima aynı tadı verir. Farklılık ise duyumsama olayına dışardan gelen etkenler sebebiyle oluşur.¹⁵⁰

Kâdî'ya göre aynı şartlarda her duyumsayanın duyum algısı aynıdır. Bu sebeple o algıda sebep-sonuç ilişkisine dayalı bir zorunluluk görür. Kâdî'nın hata denilen şeyin nesneye dair önceki inançlardan kaynaklanabileceği düşüncesi, hem duyum-akıl arasında gerçekleşen ilişkiye atıfta bulunur hem de böylesi bir inançla nefsin tatmini gerçekleşmeyeceğinden bunun duyum algısı yoluyla elde edilen bilgiden kaynaklanmadığını ortaya koyar. Dolayısıyla Kâdî'daki bu iki aşama duyumsamada hataya alan bırakmaz. Bunun yanında Kâdî'nın örneklerinden yola çıkıldığında insanda sükûn-i nefsin gerçekleşmesi, onun fiziksel ve ruhsal durumuyla yakından ilgilidir. Sözelimi çöl şartlarından kaynaklanan susuzluk hali, görülen şeyin ne olduğunu etkiler ve kişinin içinde bulunduğu durum, onun duyumsamayla bağlantılı yargısında hataya sebep olur.¹⁵¹

¹⁴⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 45. Descartes'ta hatalar ve duyu yanılsamalarını, insanın yeterli ölçüde bilmediği bir şey üzerinde yargıya varmasıyla açıklar. Buna göre insan iradesini anlamadığı şeyleri de kapsayacak şekilde genişletebilir; zihnin tam olarak kavrayamadığı şey hakkında yargıya varır ve hatalar gerçekleşir. Dolayısıyla insan ancak açık ve seçik olarak bildiği şeyler hakkında yargıda bulunarak yanılsama ve hatalardan kurtulur. bkz. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 87-92; *Meditasyonlar*, s. 98-100.

¹⁵⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 52-53.

¹⁵¹ Memiş, "Kâdî Abdülcebbar'da Bilgi Problemi", 164-165.

Bütün bunlardan anlaşıldığı üzere Kâdî'nın sükûn-i nefsi gerçekleştiren duyumsamaya dair ortaya koyduğu bu iki aşama, onun duyu bilgisine dair herhangi bir şüphe ya da hatayı kabul etmediğini gösterir. Kâdî'ya, duyumsama sebebiyle oluşacak hata ihtimalinin duyumsanan nesneye olan güveni etkileyip etkilemeyeceğine dair yöneltilebilecek soruya o, hata kaynaklarının tespit edilerek doğru ve yanlış yargıyı ayırt etmenin mümkün olduğu şeklinde cevap verir. Çünkü duyu bilgisinde hatalı olanla olmayanı akıl birbirinden ayırt eder. Karışıklık/şüphe halleri ortadan kalktığında sükûn-i nefis oluşur ve bilgiye güven gerçekleşir.¹⁵² Kâdî'ya göre duyumsananların bilgisi apaçıktır ve ona dair bilgi sabit kabul edilmediğinde, bu diğer bilgilerin de geçersizliğini gerektirir. Çünkü duyumsamaya dayanan hata ihtimalinin diğer zarurî bilgilerde de gerçekleşmesi mümkündür. Dolayısıyla Kâdî'ya göre şüpheciler/sofistler de duyu bilgisinin geçerliliğini diğer insanlar gibi biliyorlar, ancak bilgi ile zannı karıştırıyorlardır.¹⁵³

3. Haber

Kâdî'da son bilgi kaynağı olan haber, sözlükte “bir nesneyi gereği gibi bildirmek için yoklayıp sınamak, bir şeyin iç yüzünden haberdar olmak”; terimsel olarak “geçmişte meydana gelen veya gelecekte gerçekleşecek olan bir olayı bildiren, doğrulanma ve yalanlanma ihtimali bulunan söz” anlamına gelir.¹⁵⁴ Kelâm ilminde insanın duyu ve akıl yoluyla ulaşamadığı sanat, zanaat, tıp ve hatta kendinin kim olduğuna dair diğer bütün bilgileri kapsamı bakımından haber, zarurî bilgi kaynaklarından sayılır. Kâdî haberi zarurî bilgi kaynağı saymayı haber veren kişinin zarurî bilgiye dayanması ve haberi en az beş kişinin aktarması şartına bağlamıştır.¹⁵⁵ O haber bilgisi elde edildikten sonra insanda sükûn-i nefis oluşmasının duyum bilgisiyle benzer olduğunu söyler. Haberin bilgi kaynağı sayılması vahyin ve vahyin mucize olarak kabul edilmesinin önemindedir. Çünkü Kur'an'ın kendisi ve onun müşriklere meydan okuması haber yoluyla bilinir. Dolayısıyla haberin tanımında geçen doğrulanma ve yalanlanma ihtimali emir ve nehiy için mümkün değildir.¹⁵⁶

¹⁵² Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 162; Yüceer, “Bilgi Problemine Kelâmî Bir Bakış”, s. 34.

¹⁵³ Kâdî, *el-Muğnî*, IV, 79.

¹⁵⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Haber”, *DİA*, 346.

¹⁵⁵ Yavuz, “Haber”, *DİA*, 347.

¹⁵⁶ Memiş, “Kâdî Abdülcebbar'da Bilgi Problemi”, s. 167-168.

Kâdî haberi bilgi için bir yol olarak görür ve doğru ya da yalan olma ihtimaline göre haberi: doğruluğu zarurî ve iktisâbî bilinenler, yalanlığı zarurî ve iktisâbî bilinenler olarak dörde ayırır. Buradan hareketle Kâdî'nın haber bilgisini aklî değerlendirmeye aldığı anlaşılır.¹⁵⁷ Haber bilgisi her ne kadar Allah tarafından yaratılsa ve sükûn-i nefsi gerektirmesi sebebiyle duyum bilgisiyle benzerliği bulunsada, onun âdet üzere meydana gelmesi duyum bilgisinden ayrılmasına neden olur. Buna göre Kâdî'da haberin zarurî bilgi kaynağı olması onun tekrar etme, yani en az beş kişi tarafından aktarılması şartına bağlıdır. Bu sebeple haber bilgisinin duyumla daha kuvvetli dereceye ulaşıyor olması, daha önce geçen Zeyd örneğinde olduğu gibi duyum bilgisini haber bilgisine üstün hale getirir.¹⁵⁸

Bir sonraki bölümde Kâdî'nın hangi ana akıma dahil edilebileceği tartışmasına geçmeden önce, derleyici olması yönünden bu başlığın önemli yerlerine vurgu yapılarak küçük bir özetini vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Kâdî Abdülcebbâr bilgiyi zarurî ve iktisâbî olarak ikiye ayırmıştır. Kâdî'da, insanın kendisinden şüpheyile gidermesi mümkün olmayan ve insan iradesi dışında meydana gelen zarurî bilginin kaynakları; akıl, duyu ve haber olmak üzere üç ana başlık altında ifade edilebilir. Kâdî akli bir şeyleri bilebilmeyi mümkün hale getiren bir takım özel bilgilerin toplamı olarak görür. Bu özel bilgiler insanda zaman içerisinde meydana gelerek aklın kemâlini gerçekleştirir ve istidlâl bilgilerinin elde edilmesinde önemli bir yere sahiptir. Çünkü aklın kemâlini sağlayan bilgiler, bir delilin diğerini gerektirmesini bir başka deyişle sonsuz geriye gidişleri engeller. Kâdî'da bir diğer zarurî bilgi olan duyum bilgisi, nesnelerin duyumsanması yoluyla gerçekleşir. Kâdî insanın bir şeyi nasılsa onu öyle duyumsayacağını, bunun ardından oluşan sükûn-i nefisle gerçekleşen bilginin de insandan giderilmesinin mümkün olmadığını ifade eder. Kâdî sofist/şüphecilerin iddia ettiği gibi duyum bilgisinde hata olduğunu da kabul etmez. Ona göre hata duyumsamada değil, karışıklık halinde duyumsanana dayanarak verilen hükümde gerçekleşir. Çünkü duyumsananların bilgisi apaçıktır ve bu bilgi doğru kabul edilmediğinde diğer bilgilerin de geçersizliği gerekir. Kâdî'da son bilgi kaynağı olan haber de dini nassların bağlayıcılığı açısından önemli bir yere sahiptir. Bu özetten anlaşılacağı üzere Kâdî'da bilginin kaynağı zarurî bilgi türlerine göre şekillenmiştir.

¹⁵⁷ Memiş, "Kâdî Abdülcebbâr'da Bilgi Problemi" s. 171.

¹⁵⁸ Memiş, "a.g.e." s. 179-180.

V. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'DA SONSUZ GERİYE GİDİŞLERİN DURDUĞU TEMEL İNANÇLARIN KAYNAĞI

Kâdî'nın, sonsuz geriye gidişleri sükûn-i nefsi sağlaması bakımından zarurî ve aklın kemâl bilgilerinde durdurduğunun, bilginin türleri ve kaynaklarından ne anladığı ve bu bilgileri nasıl kategorize ettiği anlaşıldıktan sonra, onda geriye gidişlerin son bulduğu temel bilgilerin kaynağı ile Kâdî'nın akılcılık ve deneyimcilik akımlarından hangisine dahil olabileceği sorusu sorulabilir. Birinci bölümden hatırlanacağı üzere bilginin imkânını savunan filozoflar sonsuz geriye gidişlerin doğrulukları doğrudan anlaşılan, kendisinin gerekçelendirilmesine ihtiyaç duyulmayan temel inançlarda durduğunu söylemişler ve temel inançların kaynağı noktasında bu grubun filozofları iki ana akıma ayrılmışlardı. Bu akımlar, kesin bilginin kaynağının akıl olduğunu ve insan zihninde doğuştan a priori bilgilerin bulunduğunu söyleyen akılcılık ile; bilgi ve kavramların tek kaynağının duyu deneyimi ve iç gözlem olduğunu savunan deneyimcilikti. Kâdî'da sükûn-i nefsi sağlaması bakımından sonsuz geriye gidişlerin mükteseb bilgi söz konusu olduğunda aklın kemâlinde durduğunu, bunun yanında kendilerinin delillerle kanıtlanmasına ihtiyaç olmayan zarurî bilgilerin de sükûn-i nefsi doğrudan sağladıklarını gördük. Kâdî'nın akılcılık ya da deneyimcilik akımlarından herhangi birine dahil edilmesinin mümkünlüğü sorusu cevaplanmadan önce; Kâdî'daki kemal bilgilerinin içeriğine tekrardan göz atılarak, bu bilgilerin doğuştan sayılıp sayılamayacağına ve diğer zarurî bilgiler için asıl olup olmadığına ya da zaruri bilgilerden herhangi birinin diğerine asıl olma durumunun bulunup bulunmadığına bakılması gerekir.

Kâdî'ya göre akıl, bir takım özel bilgilerin toplamıdır. Bu bilgilerin ortak özellikleri bakımından üç grupta ele alındığını zikretmiştik. Bunlardan ilki delillerin asıllarının bilgisi, ikincisi delillerle istenileni bilmeyi sağlayan bilgi ve üçüncüsü deneyim ve âdetlere ilişkin bilgidir. Bu üç gruba giren bilgilerin özelliklerini irade, inanç gibi insanî hallerin farkında olmak, duyumsanan nesneler hakkındaki şeyleri bilmek, bir şeyin hem hâdis hem kadîm olamayacağını bilmek, eylemlere iyi-kötü olarak nitelikler vermek, algıların farkında olmak ve bir şeyden yarar ve zarar edinme bilgisi gerçekleştiğinde eyleme geçileceğinin farkında olmak şeklinde özetleyebiliriz. Kâdî'da akılı oluşturan bu bilgiler zarurî bilgilerdendir ve bunlar özellikleri bakımından incelendiğinde, Kâdî'nın *Şerh*'ten yola çıkarak oluşturduğumuz bilginin

türleri tablosunda insanda doğrudan meydana gelen bilgiler grubunda aklın kemâlinden sayılanlar, başlığı altına yerleştirilebilir.

Kâdî bu bilgilerin asıl konumda olduğunu dile getirir. Fakat Kâdî'nın, “*Yalan söylemenin, zulmün ve buna benzer bilgilerin kötü olduğunun bilgisi akıllarda ibtidai (doğrudan) olarak bilinir, ancak bu bilgiler müdrekât bilgisinden önce yokturlar; onlar mütekaddime (ilke bilgileridir) ve [müdrekât bilgisi] için bir yol değillerdir.*”¹⁵⁹ cümlesinden anlaşılacağı üzere burada asıl olmaktan kasıt, diğer zarurî bilgilere yol olmak ya da zamansal olarak duyum bilgisinden önce bulunmak değil Allah'ın doğrudan insan zihninde yarattığı ilke bilgisi olmak anlaşılmalıdır. Peki Kâdî'da akli oluşturan bu kemâl bilgileri doğuştan mıdır? Bu sorunun cevabı için onda aklî bilgilerin nasıl oluştuğuna bakılması gerekir. Kâdî bununla ilgili olarak şöyle der:

Daha önce açıkladık ki; kötü kendisiyle kötü olmaz. Şöyle denmesi mümkün değildir: “zulmü ve yalanı kötü bildiğinde, o ikisini bu şekilde idrâk etti.” Çünkü idrâkle sadece mufassal olan bilinir. Kötünün kötü olduğu bilgisi ise sadece mücmel olarak bilinir. [Bu durumda] birinin diğerine [konumu] nerededir? Ses ve elem idrâk edilirlse onlar zatta olan şey üzerine idrâk edilirler. Bu ikisinin kötü oluşu ise onlara ek sıfatlarla (بالوصاف زائدة) bilinir. Ve böylece [aklî] bilginin idrâke tâbî olmadığı açıklanır ve öncesinde [idrâkin] bulunması önemli değildir.¹⁶⁰

Bu pasajdan duyum bilgileri aklî olanları öncelese de aklî bilginin ona bağlı olmadığı anlaşılır.¹⁶¹ Kâdî'ya göre nesneler duyumsandığında zatında nasılsa o şekilde algılanırlar, tümelin bilgisi de bunlara ek bir sıfatla bilinir. Nasıl ki duyumsama yoluyla duyu algıları insan zihninde yaratılıyorsa, tümel bilgiler de duyumsamadan tamamen bağımsız olarak algılanan nesnelerdeki ek bir sıfatla algılayanın zihninde Allah tarafından doğrudan yaratılırlar. Daha sonra akıl olgunlaştıkça aklî bilgiler, algılara bağlı duyum bilgilerinin temyiz edicisi olur.¹⁶² Buna göre insanın akıllı olması aklın kemâlini sağlayan bilgilerin hepsini öğrenmesiyle

¹⁵⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 66.

¹⁶⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 66.

¹⁶¹ Mohd Radhi İbrahim, “Kadı Abdülcebâr'a Göre Zarûrî Bilgi”, s. 398-399.

¹⁶² Yunus Cengiz, insanın doğduğunda hiçbir bilgiye sahip olmadığını, deneysel tecrübeyle akli oluşturan kesin bilgiler meydana gelir. Daha sonra edinilen duyu verilerini, akıl değerlendirir ve daha önce akılda oluşan kesin bilgilere kıyaslar. Böylece akıldaki kesin bilgiler olgunlaşmaya kadar devam ettiğini ifade eder. Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, s. 183. Ancak bu yaklaşım Kâdî'nın aklî bilgileri de duyum bilgisiyle idrâk edilmesine bağlar. Oysa ki Kâdî'da bu bilgiler aracısız olarak gerçekleşir. bu sebeple aklî bilginin tek tek duyum bilgisinden gerçekleşen bir çıkarsama değil de, nesnede bulunan ek bir sıfatın bilgisinin doğrudan Allah tarafından yaratılmasıyla gerçekleştiği şeklinde anlamak daha doğru olacaktır.

gerçekleşir. Bu sebeple bulûğ çağına yeni girmiş biri teklîf açısından artık sorumlu olsa da, Kâdî ergenliğin başlangıcında bu bilgiler hakkında kişinin sadece kanı sahibi olabileceğini dile getirir.¹⁶³ Dolayısıyla Kâdî’da akıllı olmak bu bilgilerin hepsinin öğrenilmesiyle sağlanır ve nazârî bilgi bütün bunlardan sonra elde edilmeye başlanır. Bu sebeple bilgiyi üreten ve başka herhangi bir delile dayanması gerekmeyen deliller bir başka deyişle, gerekçelendirmeye ihtiyaç duyulmayan gerekçeler olan kemâl bilgilerinin süreç içinde oluşan devinimsel bir yapıda olmaları ve kemâl bilgilerinin içeriğinin oluşumunda tecrübeye dayanarak gerçekleşen adet ve deneyim bilgilerinin de bulunması bu bilgilerin doğuştan olarak nitelendirilemeyeceğini gösterir.¹⁶⁴ Bunun yanında Kâdî doğrudan meydana gelen elem duyma, lezzet alma türünden halleri insanın canlı/hayy oluşuna bağlıdır ve bu bilgilerin çocuklarda bile bulunduğunu söyler.¹⁶⁵ Aklın kemâlinden sayılmayan ve insanda doğrudan meydana gelen bu vicdaniyyat bilgileri, insanın içsel olarak kendinde buldukları ancak dış dünya tecrübesine bağlı olarak gerçekleşmeleri sebebiyle bunları da doğuştan bilgi olarak nitelendiremeyiz.

Kâdî’da aklın kemâl bilgilerinin doğuştan olmadığı anlaşıldıktan sonra zarurî bilgilerden birinin diğerine asıl olup olamayacağını anlaşılmaması için Kâdî’da duyum ve haberin de bilgi değerine bakmak gerekir. Kâdî duyul bilgisi türünden zarurî bilgilerin bir asla dayanmaması gerektiğini düşünür.¹⁶⁶ Çünkü duyum bir şey nasılsa ona olduğu gibi taalluk eder, duyumsayan ona inanır ve nefsi onda sükûn bulur.¹⁶⁷ Böylece bilgiye yol olması bakımından

¹⁶³ Kâdî, *el-Muğnî*, XI, 386; XIV, 176.

¹⁶⁴ Kâdî’nın akli bir kuvve olarak nitelendirmemesi de burayla ilgilidir. Çünkü akıl bilgileri toplamı olarak gerçekleşme ve bir kuvve olarak insanda bulunsun bir şey bilmeyenin de akıllı olarak nitelenmesi gerekirdi ki bu teklife çocuğun da dahil olmasını gerektirirdi. Kâdî’da “teklîf-i mâ lâ yutâk” konusuyla bağlantılı olarak, akıl herkeste doğuştan bulunan bir kuvve değildir. bkz. Hüsnî ziyne, *el-Akl inde’l-mutezile*, s. 33; Memiş, “Kâdî Abdülcebbar’da Bilgi Problemi”, s. 103. Bunun yanında islam felsefesinde faal akıldan gelen feyzle, Tanrı’nın yaratması karşılaştırıldığında felsefeciler bu bilgilerin a priori olarak değerlendirebileceği kanaatindedirler. Bu anlayışa göre, islam felsefesinde her türlü bilgiden yoksun nefis bilgilerle işlenmeye hazır bir akıldır. Nefsin bu hali heyûlani akıl olarak isimlendirilir. Daha sonra duyul bilgileri bir toplama geldiğinde insanda “bir şey ya mevcuttur ya madumdur” gibi ilksel (evvelî) bilgiler oluşur. Aklın bu ilk bilgilerle donanarak bilmeleke hale geçişi, yani kuvveden fiile intikali sağlayan Faal Akıl’dır. Nefs duyul idrâklerinin yardımıyla bilfiil akla intikal eder. Bu da bir kuvveden fiile intikal olduğundan Faal Aklın yardımı gerekir. Böylece nefiste oluşan bilginin kaynağının metafizik illet olduğu anlaşılır. Bu bilgilenme süreci bir yandan da nefsin yetkinleşme sürecidir. Bu bilgilere bağlı olarak, kelâmî bilgi teorisi değerlendirildiğinde, insanda “bir şey ya mevcuttur ya da madumdur” şeklindeki bilgiler, doğrudan Allah tarafından yaratılmaları bakımından karşılaştırıldığında, Kâdî’daki bu doğrudan bilgilerin evvelî bilgiler gibi anlaşılabilirliği yorumu yapılmıştır. Ömer Türker, “Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf, İslam Felsefesi”, *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslam Felsefesi*, sy: VI (2016), s. 350 353.

¹⁶⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, XIII, 383.

¹⁶⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, IV, 48.

¹⁶⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, IV, 70.

duyum algısından daha açık bir şey yoktur. Duyum algısıyla bir nesnenin bilgisi elde edildiğinde onu ispat için delile de ihtiyaç duyulmaz. Çünkü duyumsanan nesnenin ispatı için deliller kullanılırsa bu durum sonsuzca geriye gidişe sebep olur. Bu yüzden duyumsayanda nesnenin bilgisi meydana geldiğinde, bu bilginin asıl olması onun ispatıdır.¹⁶⁸ Bu da istidlâl yapılması imkânsız olan delillerin asıllarından olan zarurî ilimlerin ispatı hakkında tartışmayı da imkânsız kılar.¹⁶⁹ Sonuç olarak insan, delilleri üzerine inşa ettiği zarurî asılları bir kez bildiğinde bir daha onları kendinden uzaklaştırması mümkün değildir.¹⁷⁰

Kâdî'da insanın duyu ve akıl yoluyla ulaşamadığı sanat, zanaat, tıp ve hatta kendinin kim olduğuna dair diğer bütün bilgileri kapsamı bakımından haber de zarurî bilgi kaynaklarından sayılır. O, haber bilgisi elde edildikten sonra insanda sükûn-i nefis oluşmasının duyum bilgisiyle benzer olduğunu söyler. Fakat haberin âdet üzere meydana gelmesi duyum bilgisinden ayrılmasına neden olur. Buna göre Kâdî'da haberin zarurî bilgi kaynağı olması onun tekrar etme şartına bağlıdır. Bu sebeple haber bilgisinin duyumla daha kuvvetli dereceye ulaşıyor olması duyum bilgisini haber bilgisine üstün hale getirir.

Kâdî'da insan aklında doğrudan yaratılan bilgilerin doğuştan olmadığı, duyum bilgisinin de haberden üstünlüğü anlaşıldıktan sonra, onu deneyimci olarak nitelendirmeden önce bir sorunun daha cevaplanması gerekmektedir. Bu da, "Kâdî'da akıl ve duyu bilgisinin birbirine konumu nerededir?" sorusudur. Bir başka ifadeyle "Kâdî'da duyu bilgisi akıl bilgisine üstün müdür?" sorusunun cevabı aranmalıdır. Kanaatimizce ancak bu soru cevaplandıktan sonra Kâdî'nın örneklerini verdiğimiz ana akımlardan hangisine dahil olduğu araştırması açıklığa kavuşabilir.

Kâdî zarurî bilgilerin açıklık bakımından farklı derecelere sahip olduğunu düşünür. Ona göre bu bilgilerin ortaya çıkışları tek bir yolla meydana gelmez. Mesela o açıklık bakımından duyum bilgisinin mükteseb bilgi mertebesine indirilmesini uygun bulmaz.¹⁷¹

¹⁶⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, XIII, 229; IV, 79.

¹⁶⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, XVI, 145.

¹⁷⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 73.

¹⁷¹ Kâdî, *el-Muğnî*, VIII, 10. Ancak Kâdî bazı pasajlarda zarurî bilgilerin değer bakımından birbirlerine üstün tutulamayacaklarını söyler. Kâdî, *el-Muğnî*, VI/1, 18. Kâdî'nın bununla zarurî bilgilerin ve bütün bilgilerin garantörlüğünü sağlayan sükûn-i nefsin bilgi değeri bakımından aynı nesnellikte algılanmasını istediği anlaşılabılır. Ancak onun genel bilgi teorisine ve verdiği örneklere bakıldığında -Zeyd'in evde olduğuna dair duyum bilgisinin haber bilgisine üstün olması gibi- bu durumun Kâdî'nın zihninde tasarladığı gibi olmadığı açıktır.

Haber bilgisinin de tekrar etmeye bağılı olması onu duyum bilgisinden ayırır. Haberin doğruluğu ve haber getirenin doğru söyleyip söylemediği ise aklın denetimine tabidir. Böylece haber bilgisinin zarurî bilgi sıralamasında üçüncü sırada yer aldığını söylemekte bir sakınca olmadığı kanaatindeyiz. Onun bilgi teorisinde akıl ve duyum bilgisinin birbirine konumu incelendiğinde, aklın duyum bilgisinden duyum bilgisinin de akıldan ayrı düşünülemediği anlaşılır. Çünkü Kâdî aklî ve duyum bilgilerinin birbirine üstünlüğünü şöyle ele alır:

“Duyular akıl üzerinde ya da akıl duyular üzerinde hüküm verir ya da biri diğeri üzerinde hüküm verici değildir” diyenler bu konuda tartışılan şeylerin amacını anlamamıştır. Çünkü bu konuda duyuların herhangi bir etkisi olamaz. Burada esas olan müdrekatın bilgisi, akılda sabitleşmiş ızdırârî bilgiler ve nazardan olan mükteseb bilgidir. Biz biliriz ki bütün bilgiler buradan meydana gelir. Bunlardan biri diğerrinin doğruluğunu gerektirir denmesi de doğru değildir. Çünkü ne zaman bir bilgi bu şekilde meydana gelirse, onun doğru olması gerekir. ondan başkası mevcut olmasaydı, doğruluğuna da müessir olunmazdı. Bu bilgiler hakkında deriz ki: bazısı bazısına taalluk eder ancak ne zaman ona asıl ya da asıl gibi olursa o zaman durumu böyle olmaz. Onun diğerrinin yokluğuyla bilgi olarak meydana gelmesi imkânsızdır. Böylece bilginin zatına ve vücuduna ait bilgi meydana geldiğinde müşahade edilenin haline dair bilgi husûle gelmez.¹⁷²

Buna göre bilgiler birbirleriyle ilişki halindedirler ve biri diğeri üzerinde hüküm verici konumda değildir. Onda bilgi zarurî ve mükteseb olarak meydana gelir ve her ikisi de insanda sükûn-i nefsi oluşturur. Bu bilgiler zarurî olarak meydana geldiğinde biri diğerrinin doğruluğuna dayanak oluşturacak şekilde asıl değildir. Çünkü Kâdî’ya göre biri olmadığında diğerrinin bilgiyi meydana getirmesi imkânsızdır. Kâdî bu pasajın devamında akıl ve duyum bilgisinin birbirine üstünlüğünü şu şekilde açıklar:

“Duyularla elde edilen şeylerin bilgisi olmasaydı, insanın diğerr şeyleri bilmesi de mümkün olmazdı” sözü doğrudur. Ancak duyum bilgilerinin aklî bilgiler üzerinde hüküm koyucu olması doğru değildir. Bilakis duyuru bilgisi aklî bilgilerin temelidir. Ancak kastettikleri şuyasa: “duyumla aklî bilgilerin doğruluğu bilinir” bu yanlıştır. Çünkü biz bilgilerin doğruluğunun bilindiği yolu açıkladık. Bu, bilgi için, sükûn-i nefis olarak nitelenenden başkası değildir. Biz

Bilgilerin ortaya çıkışları bakımından farklı açıklıklara sahip olmaları, Kâdî’da zarurî bilgilerde gerçekleşen sükûn-i nefsin özned farklı psikolojik rahatlamalar oluşturduğu anlaşılır. Sükûn-i nefsin nesnel ölçüt olmasını engelleyen en büyük etkenlerden biri de budur.

¹⁷² Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 57-58.

bütün [bu bilgilerin tamamında] sükun-i nefsin sabit olduğunu bilince hepsinin doğru olduğuna hüküm veririz. Aklın, duyum bilgisine hüküm verici olması gerekir, çünkü biz onun doğruluğunu akılla biliriz.¹⁷³

Kâdî duyum bilgisi olmadığında insanın diğer bilgileri de elde etmesinin imkânsız olduğunu söylemesi onda duyum bilgilerinin bilgi edinmedeki konumu açısından önemlidir. Ancak Kâdî’da duyu organları yoluyla elde edilmeyen, doğrudan Allah tarafından insan zihninde yaratılan aklî bilgilerin olması, onda bütün bilgilerin algı temelli olmadığını gösterir. Öyle ki Kâdî’nın mücmel olarak isimlendirdiği tümel diyebileceğimiz bu bilgilerin öncesinde Kâdî duyumun bulunmasında bir sakınca olmadığını dile getirse de, bu tümel bilgilerin deneyimcilikteki gibi tekrarlı duyum tecrübesinden sonra elde edilmediği kanaatindeyiz. Eğer Kâdî bunların tekrarlı deneyim sonucu gerçekleştiğini düşünse, ilke bilgileri için “insanda doğrudan meydana gelen bilgiler” şeklinde bir kategori açmaksızın “bir yolla elde edilenler” kategorisi altında ele alması daha uygun olurdu. Çünkü tekrarlı deneyimin sonucu olarak bu bilgiler bir yola bağlanmak zorunda olacaklardı. Ancak bu bilgiler duyumsanan şeyin kendisine ek sıfatlarla doğrudan insanda yaratılırlar.

Sonuç olarak, duyu yanılsamalarının temyizini gerçekleştiren akıl bir süzgeç görevi görür. Çünkü aklın duyum ve haber bilgilerini denetleme, sınıflandırma ve düzenleme gibi fonksiyonları vardır.¹⁷⁴ Aklın; duyu ve haber bilgisinde temyizi sağlaması, onda ilkesel bilgilerin herhangi bir yolla elde edilmeden doğrudan Allah tarafından yaratılması ve Kâdî’nın mükteseb bilgide sonsuz geriye gidişi durduğu asılların aklın ulaştığı kemâl seviyesindeki bilgiler olması aklı önemli bir konuma taşır. Bunun yanında Kâdî’nın duyum bilgisi olmaksızın diğer bilgilerin elde edilemeyeceğini söylemesi, onun bir asla dayanmasına ihtiyaç olmadan kendisinin asıl olması bu bilgilerin de en az akıl kadar önemli olduğunu gösterir. Bu sebeple Kâdî’da akıl ve duyum bilgisini asıl-fer ilişkisi içinde ele almak ya da bu akıl ve algı temelli bilgileri birbirine üstün görmek onun bilgi anlayışı için hatalı bir yaklaşım olduğu kanaatindeyiz. Bir diğer yandan Kâdî’da sonsuz geriye gidişleri sağlayan aklın kemâli bilgilerinde üçüncü grup bilgilerin tecrübe ve deneyimi kapsadığı da dikkatlerden kaçmamalıdır. Buradan anlaşılacağı üzere Kâdî’da sonsuz geriye gidişlerin durduğu yer sükûn-

¹⁷³ Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 58.

¹⁷⁴ Ramazan Altıntaş, “Mutezile’de Aklî Düşünce”, içinde *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*, (edt. Bayram Ali Çetinkaya), V, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015, s. 373.

i nefsi sağlayan bütün zarurî bilgilerdir ve biri diğerine tercih edilemez. Kâdî'da doğuştan bilgilerin bulunmaması onu her ne kadar deneyimciliğe yaklaştırsa da, insan zihninde doğrudan Allah tarafından yaratılan ve deneyim bilgisinden gelmeyen aklî önermelerin bulunması da aklcılığa yaklaştırır. Çünkü Kâdî'da zihin doğuştan boş bir kağıt şeklinde olsa da bu kağıdı dolduran bilgilerin kaynağı deneyim bilgisiyle birlikte aynı zamanda deneyimden gelmeyen aklî bilgilerdir. Bu sebeple Kâdî'nın, akılcılık ya da deneyimcilik akımlarından herhangi birine dahil etmek hatalı bir sınıflandırma yapmak anlamına gelir. Dolayısıyla Kâdî'da sonsuz geriye gidişleri ve bilginin kaynaklarını bir akımın altına yerleştirmeksizin, kendi bilgi teorisi içerisinde ele almak ve anlamak daha isabetli bir yaklaşım olacaktır.



SONUÇ

Tezimizin ilk bölümünde “Herhangi bir şey bilinebilir mi?”, “Bilmek mümkünse, neleri bilebiliriz?” ve “Bilinmesi mümkün olan şeyleri nasıl bilebiliriz?” soruları araştırma konusu edilerek bilginin felsefesi yapılmış ve bu sorulardan yola çıkarak bilgi felsefesinin; bilginin imkânı, doğruluğu, kaynağı ve sınırları problemleri ele alınmıştır. Tezin esas konusunu oluşturan sonsuz geriye gidişler problemi, Platon’dan beri kullanılagelen “gerekçelendirilmiş doğru inanç” tanımındaki gerekçelendirme kavramıyla doğrudan ilgili olduğundan, öncelikle bu tanımın kavramları tek tek açıklanmaya çalışılmış, daha sonra tarihi bir perspektif kazanmak ve sofistlerle septiklerin düşünce yapılarını daha iyi anlamak amacıyla bütün şüpheciler/sofist argümanlar tarihi süreçlerinde işlenmiş ve tezin konusunu oluşturan bilgide sonsuz geriye gidişler argümanına geçilmiştir.

Bu argüman bilginin imkânını kabul eden filozofların görüşlerini çürütmek amacıyla, bilgi tanımında gerekçelendirme kavramını eleştiren şüpheciler filozoflar tarafından öne sürülmüştür. Buna göre şüpheciler her gerekçeli inancın gerekçesinin de gerekçelendirilmeye ihtiyaç duyduğunu, bunun da sonsuza giden bir zincir oluşturmaya sebebiyle bir şeyleri bilmenin imkânsız olduğunu savunmuşlardır. Bilginin imkânını savunan filozoflar sonsuz geriye gidişlerin doğrulukları doğrudan anlaşılan, kendisinin gerekçelendirilmesine ihtiyaç duyulmayan temel inançlarda durduğunu iddia etmişlerdir. Temel inançların kaynağında bu grubun filozofları iki ana akıma ayrılmışlardır. Birinci bölümün son başlığında, sonsuz geriye gidişler problemine verilmiş iki ayrı cevap bir zaman çizgisi oluşturarak incelenmiştir. Bu akımlardan ilki güvenilir ve kesin bilginin kaynağının insan aklı olduğunu ve onun insan zihninde doğuştan bulunan a priori kavramlardan tümdengelsel yöntemle türetildiğini iddia eden akılcılık/rasyonalizmdir. İkincisi, bilgi ve kavramların tek kaynağının duyu deneyimi ve iç gözlem olduğunu; bunların tümevarımsal akıl yürütme yöntemiyle elde edildiğini savunan deneyimcilik/empirizmdir. Çalışmamızda akılcılığın ve deneyimciliğin anlatıldığı başlıklarda önce İlkçağ Felsefesi’ne, daha sonra bu dönemlerde dağınık halde bulunan fikirlerin derli toplu şekilde bir akım olarak sunulmasının örneğini vermek adına Descartes ve Locke anlatılmıştır.

Tezimizin ikinci bölümünde, birinci bölümdeki kurguya uygun olarak öncelikle Kâdî’nın bilgi tanımını ele aldık, onun tanım ve teorisinde, bilgi felsefesindeki tanımın kavramlarının bulunup bulunmadığının araştırmasını yaptık. Kâdî tanımında her ne kadar inanç

ve doğruluk kavramlarına yer vermese de bilgi tanımıyla ilgili pasajları incelendiğinde, onun bilgi teorisinde bu kavramların olduğu anlaşıldı. Daha sonra Kâdî'nın tanımındaki “sükûn-i nefis”in “gerekçelendirme”ye denk gelip gelmediği soruşturmasında bu kavramın Kâdî'da bilgiye dönmesi, yani psikolojik tatmini sağlayan şeyin bilginin kendisi olduğunu düşünmesi ve onun uygulamada ancak kanıt üzerinde gerçekleşen akıl yürütmeye meydana gelmesi sebebiyle Kâdî'nın bu kavramı gerekçelendirilmeye benzer şekilde nesnel olarak anlaşılmasını istediğini gördük.

Bilgi tanımı detaylıca ele alındıktan sonra, yine birinci bölüme uygun olarak Kâdî'daki şüpheci/sofist eleştirileri ele aldık. İslam düşünce geleneği içinde sistemli bir ekol oluşturamayan bu görüşlerin sahiplerini Kâdî; hakikati ve bilgiyi reddedenler, bilginin zan olduğunu ve bilginin göreceli olduğunu düşünenler şeklinde kategorize ederek bu grupların iddialarını cevaplandırmıştır. Bu başlığa, Kâdî'nın, bu grubun yönelttiği eleştirileri cevaplarken onda sonsuz geriye gidişler probleminin olup olmadığının anlaşılması ve onun sofist/şüphecilere karşı nasıl bir yöntem izlediğinin öğrenilmesi açısından önem verdik. Çünkü onun eleştirilere karşı gösterdiği yaklaşım tarzı ve kullandığı metodolojinin anlaşılması, sonsuz geriye gidişler problemine nasıl bir çözüm sunacağını da anlaşılmasını kolaylaştıracaktır kanaatindeydik.

Üçüncü başlıkta, Kâdî'da bilginin geriye gitmesini engelleyen şeyin sükûn-i nefis olduğu, mükteseb bilgi söz konusu olduğunda delil üzerine düşünmekle meydana gelen bu türden bilgilerin sükûnunu sağlayan şeyin aklın kemâlini oluşturan bilgiler olduğu anlaşıldı. Zarurî bilgiler, Allah tarafından insanda yaratıldıklarından ve diğer delillerin kendisi üzerine inşa edildiği asıllar bu bilgiler olduğundan başka bir şeye dayanmasının gerekmediği anlaşıldı. Böylece Kâdî'nın sonsuz geriye gidişleri sükûn-i nefsi sağlaması bakımından zarurî bilgi ve aklın kemâl bilgilerinde durdurduğu anlaşıldı.

Dördüncü başlıkta Kâdî'nın bilgi türleri ve kaynaklarının ne olduğu soruşturmasını yaptık. Kâdî zarurî bilgileri doğrudan, bir yolla ve yol yerine geçen bir şeyle meydana gelen bilgiler olarak üçe ayırmıştır. Bu zarurî bilgiler de, akıl ve duyum algısı temelli bilgiler şeklinde anlaşıldığında bilginin kaynağı onda akıl, duyular ve haber olmak üzere üçe ayrılmıştır.

Kâdî'nın bilgi türleri ile kaynaklarından ne anladığı açıklandıktan sonra, onda sonsuz geriye gidişin durduğu temel kaynakların ne olduğu ve onun bilgi teorisinin akılcılık ya da deneyimcilik akımlarından herhangi birine dahil edilip edilemeyeceğini inceledik. Bu inceleme

sonucunda aklın; duyu ve haber bilgisinde temyizi sağlaması, onda ilkesel bilgilerin doğuştan olmasalar da herhangi bir yolla elde edilmeden doğrudan Allah tarafından yaratılması ve Kâdî'nın mükteseb bilgide sonsuz geriye gidişi durduğu asılların aklın ulaştığı kemâl seviyesindeki bilgiler olması aklı önemli bir konuma taşıırken, bunun yanında Kâdî'nın duyum bilgisi olmaksızın diğer bilgilerin elde edilemeyeceğini söylemesi, onun bir asla dayanmasına ihtiyaç olmadan kendisinin asıl olması duyum bilgilerinin de önemini göstermiştir. Bu sebeple Kâdî'da akıl ve duyum bilgisini asıl-fer ilişkisi içinde ele almanın onun bilgi anlayışı için hatalı bir yaklaşım olduğu anlaşılmıştır. Dolayısıyla Kâdî'da sonsuz geriye gidişlerin durduğu yer sükûn-i nefsi sağlayan bütün zarurî bilgiler olduğu görülmüş ve birinin diğerine tercih edilemeyeceği anlaşılmıştır. Kâdî'da doğuştan bilgilerin bulunmaması onu deneyimciliğe yaklaştırırken, insan zihninde doğrudan Allah tarafından yaratılan ve deneyim bilgisinden gelmeyen aklî önermelerin bulunması da onu akılcılığa yaklaştırdığı görülmüştür. Bu sebeple Kâdî'nın, akılcılık ya da deneyimcilik akımlarından herhangi birine dahil etmeksizin kendi bilgi teorisi içerisinde ele almak ve anlamak daha isabetli bir yaklaşım olduğu anlaşılmıştır.

KAYNAKÇA

- Abdülkâhir el-Bağdâdî. *Ehl-i Sünnet Akaidi: Kitâbu Usuli'd-din*. (çev. Ömer Aydın). İstanbul: İşaret Yayınları. 2016.
- Abdülkerim Osman. *Nazariyyetü't-teklîf*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle. 1971.
- Adjukiewicz. Kazimierz. *Felsefeye Giriş: Temel Kavramlar ve Kuramlar*. (çev. Melis Tuncel). Ankara: Gündoğan Yayınları. 1994.
- Altıntaş. Ramazan. “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”. *Kelâm'da Bilgi Problemi: Bildiriler*. (2003): 73-104.
- . “Mutezile'de Aklî Düşünce”. İçinde *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. (edt. Bayram Ali Çetinkaya). V. İstanbul: İnsan Yayınları. (2015): 373-387.
- Aristoteles. *Metafizik*. (çev. Ahmet Arslan). İstanbul: Sosyal Yayınları. 1996.
- Arslan. Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Adres Yayınları. Ankara: Adres Yayınları. 2009.
- . *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. I. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi. 2017.
- . *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*. II. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi. 2016.
- . *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*. III. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi. 2017.
- . *İlkçağ Felsefe Tarihi: Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular, Stoacılar, Septikler*. IV. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi. 2019.
- Arslan. Hulusi. “Kadı Abdülcebbar'ın Hristiyan İlahiyatına Yönelttiği Teolojik Eleştiriler”. *Kelâm Araştırmaları*. VIII. sy: 1. (2010): 13-44.
- Aslan. Abdülgaflar. “Kelâm'da Aklın Epistemolojik Fonksiyonu”. *Dini Araştırmalar*. c: 4. sy: 11. (2001): 95-112.
- Aslan. İbrahim. “Kadı Abdülcebbar'da Düşünce Bilgi İlişkisi”. *İslami İlimler Dergisi*. sy: 1-2. (2009): 163-84.

———. “Kadı Abdulcebbar’da Kelâm Yöntemi”. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi. 2007.

Audi. Robert. *Epistemoloji: Bilgi Teorisine Çağdaş Bir Giriş*. Ankara: Nobel Yayınları. 2018.

Aydınlı. Osman. “Mu’tezile Ekolü ve Aklın Belirleyiciliği”. *İslami İlimler Dergisi*. sy: 1-2 (2009): 145-161.

Baç. Murat. *Epistemoloji*. (edt. Demet Taşdelen). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları. 2012.

Baloğlu. A. Bülent. “Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu’l-Mu’in en-Neseî Örneği”. *DEÜİFD*. XVIII. (2003): 3-20.

Başdemir. Hasan Yücel. *Epistemoloji Temel Metinler*. Çorum: Hititkitap Yayınevi. 2011.

Baykent. Ufuk Özen. “Bilginin Kaynağı Üzerine”. *Journal of Curent Researches on Social Sciences*. c: 7. sy: 1. (2017): 173-90.

Bozkurt. Mustafa. “Kadı Abdülcebbâr’ın Teklif Anlayışı”. *Dini Araştırmalar*. c: 9. sy: 26. (2006): 211-231.

———. “Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. XII. sy: 1. (2008): 253-74.

Cengiz. Yunus. “Kâdî Abdülcebbâr’ın Bilgi Sisteminde Algı-Akıl İlişkisi”. *Mukaddime*. sy: 2. (2010): 1-22.

———. *Mu’tezile’de Eylem Teorisi: Kâdî Abdülcebbâr Örneği*. İstanbul: Düşün Yayıncılık. 2012.

Cevizci. Ahmet. *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları. 2018.

———. “Akılcılık”. *İçinde Felsefe Ansiklopedisi*. (edt. Ahmet Cevizci). I. İstanbul: Etik Yayınları. (2003): 199-203.

———. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları. 1999.

———. *Felsefeye Giriş*. Bursa: Sentez Yayınları. 2007.

- . *Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları. 2019.
- Ceylan. Ahmet. “İman ve Bilgi”. *Kelâm’da Bilgi Problemi: Bildiriler*. (2003): 209-18.
- Cottingham. John. *Akılcılık*. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1995.
- Çelebi. İlyas. “el-Muğnî”. İçinde *DİA*, XXX. 382-384.
- . *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları. 2002.
- . “Kadı Abdülcebbar”. İçinde *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*. (edt. Bayram Ali Çetinkaya). İstanbul: İnsan Yayınları. (2015): 466-518.
- Çelik. Sara. *Bilgi felsefesi: İlkçağ’dan Yeniçağ’a*. Ankara: Doruk Yayımcılık, 2018.
- . *Modern Felsefe-I*. (edt. Sara Çelik-Serdar Uslu). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları. 2016.
- . *Yeniçağ’da Bilgi Felsefesi*. Doruk Yayınları. 2015.
- Çetin. İsmail. “John Locke”. İçinde *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: Yeniçağ Düşüncesi*. (edt. Bayram Ali Çetinkaya). İstanbul: İnsan Yayınları, (2015): 213-236.
- Çüçen, Kadir. “Bilgi Kuramına Giriş”. *Bilimname*. I. sy: 2. (2003): 2-12.
- Denkel. Arda. *Bilginin Temelleri*. İstanbul: Metis Yayınları. 1984.
- Descartes. René. *Felsefenin İlkeleri*. (çev. Mesut Akın). İstanbul: Say Yayınları. 2017.
- . *Meditasyonlar*. (çev. Engin Sunar). İstanbul: Say Yayınları. 2018.
- . *Yöntem Üzerine Konuşma*. (çev. Murat Erşen). İstanbul: Say Yayınları. 2018.
- . *Yöntem Üzerine Söylem: Anlığın Yönetimi İçin Kurallar; İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*. (çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi. 1996.
- Ebü’l-Hasen el-Eş’ari. *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtü’l İslâmiyyîn ve ihtilafu’l-Musallîn*. (çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın). İstanbul: Kabalcı Yayınevi. 2005.
- Erdoğan. Eyüp. “Aristoteles’in Çağdaş Epistemolojik Ekollerden Hangisine Dahil Edilebileceği Tartışması Üstüne”. *Felsefe Tartışmaları*. sy: 44. (2010): 73-99.
- Gökberk. Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Yayınları. 1961.

Günay. Mustafa. *Metinlerle Felsefeye Giriş*. Adana: Karahan Kitabevi. 2004.

Hobbes. Thomas. *Leviathan*. İstanbul: (çev. Semih Lim). Yapı Kredi Yayınları. 2007.

Hökeleli. Hayati. "İdrak". İçinde *DİA*. XXI. 477-78.

Hüsni Ziyne. *el-Akl inde'l-mutezile: Tasavvuru'l-akl inde'l-Kâdî Abdülcebbâr*. Beyrut: Daru'l-afaki'l-cedid. 1980.

İbn Manzûr. *Lisânu 'l-Arab*. VI. Beyrut: ed-Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, t.y.

Kâdî Abdülcebbâr. *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*. I. (nşr. J.J. Houben). Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye. 1981.

———. *el-Muğnî fi ebvabi't-tevhîd ve'l-adl*. XII, en-Nazar ve'l-Ma'ârif. (nşr. İbrahim Medkûr). Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme. 1963.

———. *el-Muğnî fi ebvabi't-tevhîd ve'l-adl*. IV, Rü'yetü'l-Bârî. (nşr. Muhammed Mustafa Hilmi-Ebü'l-Vefâ Ganîmî). Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme. 1963.

———. *el-Muğnî fi ebvabi't-tevhîd ve'l-adl*. XI, et-Teklîf. (nşr. Muhammed Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr). Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme. 1963.

———. *el-Muğnî fi ebvabi't-tevhîd ve'l-adl*. XIII, el-Lütf. (nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî). Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme. 1963.

———. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. IX, et-Tevlîd. (nşr. Tefvîk Tavîl-Saîd Zâyid). Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme. 1963.

———. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. XV, et-Tenebbüât ve'l-mu' cizât. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme. 1963.

———. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. XVI, İcâzü'l-Kur'an. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme. 1963.

———. *el-Muğnî fi ebvabi't-tevhîd ve'l-adl*. XIV, el-Aslah İstihkâku'z-Zemm et-Tevbe. (nşr. Mustafa es-Sekkâ). Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme. 1963.

———. *el-Muğnî fi ebvabi't-tevhîd ve'l-adl*. VI/1, et-Ta'dîl ve't-Tecvîr. (nşr. Ahmed

Fuâd el-Ehvânî). Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme. 1963.

———. *el-Muğnî fi ebvabi't-tevhid ve'l-adl*. VIII, el-Mahlûk. (nşr. Tefvîk Tavîl-Saîd Zâyid). Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme. 1963.

———. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. (çev. İlyas Çelebi). I. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları. 2013.

Karadaş. Cağfer. “Yakîn ve İtikad”. *UÜİFD*. c. 10. sy: 1. (2001): 113-26.

Karadeniz. Osman. *İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları. 2013.

Kenny. Anthony. *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Modern Felsefenin Yükselişi*. (çev. Volkan Uzundağ). III. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.

Kılıç. Cengiz. “John Locke: Bilginin Kaynağı ve İdeler Sorunu”. *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler-*. XVIII. sy: 58. (2014): 455-468.

Locke. John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. (çev. Vehbi Hacıkadiroğlu). İstanbul: Kabalcı Yayınevi. 2017.

Memiş. Murat. “Bilgi Kriteri Olması Bakımından Sükûn-ı Nefs Kavramı”. *DEÜİFD*. XXVIII. (2008): 101-17.

———. “Kâdî Abdülcebbâr'da Bilgi Problemi”. Doktora Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi. 2007.

Mengüşoğlu. Takiyyettin. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Remzi Kitabevi. 2003.

Mert. Muhit. “Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”. *AÜİFD*. XLIV. sy: 1. (2003): 41-67.

Mohd Radhi İbrahim. “Kadî Abdülcebbâr'a Göre Zarûrî”. İçinde *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i & Klasik ve Çağdan Metinler Seçkisi*. (Derleyen: Recep Alpyağıl). I. İstanbul: İz Yayıncılık. (2018): 392-407.

Musgrave. Alan. *Sağduyu, Bilim ve Kuşkuculuk: Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş*. (çev. Nur Küçük). İstanbul: İthaki Yayınları. 2013.

Öktem. Ülker. “Descartes'da Bilginin Kesinliği Problemi”. *AÜİFD*. XL. (1999): 311-

———. “John Locke ve George Berkeley’in Kesin Bilgi Anlayışı”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*. sy: 43/2 (2003): 133-149.

Öner. Necati. *Bilginin Serüveni*. Ankara: Vadi Yayınları. 2005.

Öztürk. S. M. Fatih. “Deneyimcilik”. *İçinde Felsefe Ansiklopedisi*. (edt. Ahmet Cevizci). IV. Ankara: Babil Yayıncılık. (2006): 163-169.

Platon. *Menon*. (çev. Furkan Akderin). İstanbul: Say Yayınları. 2018.

———. *Theaitetos*. (çev. Furkan Akderin). İstanbul: Say Yayınları. 2018.

Rosenthal. Franz. *Bilgini Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*. (çev. Lami Güngören). İstanbul: Ufuk Kitapları. 2004.

Sextus Empiricus. *Pyrrhonculuğun Esasları*. (çev. C. Cengiz Çevik). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. 2019.

Skirbekk. Gunnar ve Nils. Gilje. *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi: Felsefe Dizisi: 1*. (çev. Emrah Akbaş-Şule Bulut). İstanbul: Üniversite Kitabevi. 1999.

Taylan. Necip. “Bilgi”. *İçinde DİA*. VI. 157-161.

Topdemir. Hüseyin Gazi. “Felsefe Nedir? Bilgi Nedir?”. *Türk Kütüphaneciliği*. XXIII. sy: 1. (2009): 119-33.

Türker. Ömer. “Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkh, Kelâm, Tasavvuf, İslam Felsefesi”. *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkh, Kelâm, Tasavvuf ve İslam Felsefesi*. sy: VI. (2016).

Uçak. Özgür. “Felsefî Farklılaşma Sorulardan Değil Cevaplardan Doğar: Sofistler ve Platon”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. sy: 1. (2006): 69-76.

Uslu. Ferit. “Bilgi ve İnanç Kavramlarının Analizi”. *İçinde Epistemoloji Temel Metinler*. Çorum: Hititkitap Yayınevi. (2011): 15-49.

Ülken. Hilmi Ziya. *Felsefeye Giriş-I: Tabiat İlimleri ve Metodolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi. 1963.

Van Ess. Josef. “İslam Düşüncesinde Septisizm”. *DEÜİFD*. sy: XXII. (2005): 167-

183.

Weber. Alfred. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Sosyal Yayınlar. 1991.

Yavuz. Yusuf Şevki. “Akıl”. İçinde *DİA*. II. 242-246.

———. “Haber”. İçinde *DİA*. XIV. 346-349.

Yıldızdöken. Çiğden. “Sofistlerin Epistemolojideki Yeri ve Önemi”. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi = Academic Journal of History and Idea*. IV. sy: 12. (2017): 185-203.

Yüceer. İsa. “Bilgi Problemine Kelâmî Bir Bakış”. *Kelâm’da Bilgi Problemi: Bildiriler*. (2003). 27-35.

