

KADI ABDULCEBBAR'DA DÜŞÜNCE-BİLGİ İLİŞKİSİ

İbrahim ASLAN*

Abstract

This article deals with Qadi Abd al-Jabbar's approach to the relationship between thought and knowledge. In this framework, how thought and knowledge should be considered in the context of the 'tawlid' theory is discussed. Besides this, epistemological concepts such as *nazar*, *dalil*, *madlûl*, *ta'alluq*, *ma'nâ*, *hâl*, *sukûn al-nafs*, and *i'tiqâd* are discussed from the point of their relations to each other. Abd al-Jabbâr searches for the definition and nature of "knowledge" as what can be called a "conceptional network" through his approach at issue.

Key Words: Qadi Abd al-Jabbar, Ta'alluq, Dalil, Nazar, 'İlm, Ma'na, Hâl, Sukun an-Nafs, I'tiqâd

1. Giriş

Bir bilgi nazariyesinde, bilginin mahiyeti, tanımı, hangi yolla elde edildiği, bilginin geçerliliği, koşulları ve sınırları tartışılır. Kelam'da da bilgi sorunu, teolojik karakteri istisna edilecek olursa, büyük ölçüde bu çerçeve içerisinde tartışılmıştır. Tarihsel olarak bilgi sorunu, her ne kadar iman tartışmalarıyla ortaya çıkmış¹ ve Allah'ın varlık bilgisi temelinde gelişmiş² ise de, süreç içerisinde bilginin tanımı, mahiyeti, çeşitleri ve kaynakları gibi sorunlarla güçlü bir epistemik zemine dönüştüğü görülmektedir. Abdulcebbar, bir kelamcı olarak eşyanın hakikatinin bilinip bilinemeyeceği konusunda 'realist' bir tutum içerisinde olmuş, bilgi nesnesinin bilgiye değil, bilginin bilgi nesnesine tabi³ olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. O, akli, şeriat gibi Allah'ın bir 'lütüf'⁴ olarak kabul etmiş, epistemik ilgisini, düşünce-bilgi arasındaki ilişkiye, bilgi-

* Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

- 1 İman'ın mahiyet olarak bilgi olup olmadığı ve bilgi ile olan ilişkisi bağlamında bkz. Yahya b. Hüseyin, '*er-Redd ve'l-İhticâc*', (*Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde), 2/s. 143.; Hasan Basrî, *Risâletun fî'l-Kader*, (*Resâil* içinde), 1/s. 83-93, Mısır tz.; Eş'ârî, *Makâlât*, s. 126; Amidi, *Ebkârü'l-Ef'kâr*, 5/s. 7 vd; Toshiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, İstanbul 2000, 107.
- 2 Muhammed Ammare, *Resâil* içinde, II, 34-115, Mısır 1971; Osman b. Sa'îd ed-Darimî, '*Reddu'l-İmam ed-Darimî*', (thk. M. H. el-Fakî), Lübnan h. 1358; Nâşî el-Ekber, *Kitâbu'l-Evsat*, (thk. J. Van Ess), Beyrut. 1971.; İmam Kasım er-Ressî, *Mecmu Kutub ve Resâil*, I, 202, (thk. A. A. Cedbân), 2001 San'a.; Cahiz, *Resâil*, VI, 47 vd., 51, Beyrut 1991.
- 3 Bu yaygın biçimiyle 'ilim maluma tâbidir' yaklaşımı olarak da ifade edilebilir. Bu yaklaşımı paylaşılan Abdulcebbar, bunu şu şekilde ifade etmiştir: Bilgi bilgi nesnesiyle olduğu üzere bir taalluka sahiptir. Burada bilgi nesnesi, bilgi ile 'olduğu üzere' olmamıştır. Bilakis bilgi, malum ile 'olduğu üzere' bir taalluka sahip olduğu için' bilgi olmuştur. Bkz. *Mecmuu'l-Muhît bi't-Teklîf*, 409., thk. Ö. Azmi ve A. el-Ehvânî, Mısır tz.
- 4 Abdulcebbar, *Mu'jri*, 63, 442, 443.

nin tanım ve mahiyeti üzerine yoğunlaştırmıştır. Bu bağlamda Abdulcebbar'ın bilgi anlayışının 'idrâk', 'nazar', 'temyiz', 'tasavvür', 'ma'nâ', 'sukûnu'n-nefs', 'hâl' ve 'itikâd'tan oluşan bir kavramsal ağ ile örüldüğü görülmektedir. Mutezili literatürün vazgeçilmez kaynaklarından olan Abdulcebbar'ın 'el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl' adlı 20 ciltten oluşan, ancak 4 cildi kayıp olan dev eserinin 12. cildi düşünce-bilgi⁵ ilişkisiyle ilgilidir. Bu eser, bilgi sorununu 'düşünce, nesnel bir bilgi kaynağı olabilir mi?', 'düşünce-bilgi ilişkisinin mahiyeti ve koşulları nedir?', 'rasyonel bilginin temeli nedir ve öznesi kimdir?' gibi temel soru ve sorunları yetmiş aşkın alt başlıkla⁶ tartışmıştır.

Kelam sistemlerine bakıldığında bilgi, şeylerde edinilmeye hazır bir şey⁷ olarak kabul edilmiş ve bilginin elde ediliş yönteminde iki şekilde teorize edilmiştir. Bunlardan ilki Mutezile'ye; diğeri Eşâriyye'ye aittir. Bütün bilgilerin zorunlu olduğunu savunan Cahız ve Yunus el-Esvârî gibileri istisna edersek Mutezile, nazari bilgiyi, aklın doğuştan getirdiği zorunlu kategorik bilgiler⁸ ile delil-medlul arasında kurulan ve adına tevlid denen bir ilişkide açıklamaktadır. Eşârilik ise bilgiyi, nazari takiben ortaya çıkan ve düşünce ile bilgi arasındaki ilişkiyi birbirinden kopuk ama ardışık gören bir bakış açısıyla ele almıştır. Buna göre Abdulcebbar, düşünce ile bilgi arasındaki ilişkiyi 'vacip' yani zorunlu⁹ görürken; Bakillânî ve Cüveynî ise düşünce bilgi ilişkisini, bir şeyin başka bir şeyin ardından gelmesi anlamında 'akabe' ve 'luzûm' kavramları üzerinden değerlendirmiştir.¹⁰ Burada, Cabirî'nin tespitinden hareketle¹¹ Abdulcebbar'ın yaklaşımını, ilişkisel yani 'ittisali' olarak; Bakillânî ve Cüveynî'ninkini ise eşyada olup bitenleri ve onlardan doğan sonuçları birbirini takip eden, ancak iki şey arasındaki ilişkiyi sadece 'ardışıklık' olarak belirlediği için 'ilişkisiz' yani 'infişali' olarak nitelemek mümkündür. İlkinde, düşünce-bilgi ilişkisi bir sebep-sonuç ilişkisi olarak; ikincisinde, düşünce ile bilgi birbiriyle nedensel bir ilişkiye sahip değildir, aralarında ardışıklık ve nedensizlik anlamında bir süreksizlik ilişkisi vardır.

Bu yaklaşımlardan ilkinin benimseyen Abdulcebbar, düşünce-bilgi ilişkisini iki ana bağlam üzerinden ortaya koymuştur. Biri, Eşâriilerin fiilleri irade olarak insana, yaratma olarak Allah'a nispet eden kesb nazariyesine karşı, bil-

5 Abdulcebbar, ansiklopedik olan bu eserinin her bir cildini müstakil bir konuya tahsis etmiş, 12. ciltte düşünce-bilgi (en-Nazar ve'l-Ma'ârif) ilişkisini ele almıştır.

6 Abdulcebbar, *en-Nazar ve'l-Ma'ârif*, 539-542.

7 Örneğin Eşâri kelamcı Bakillânî, bilgiyi, 'ma'rifetu's-şey' alâ mâ huve bihi' olarak tanımlamış. Bbkz. Bakillânî, *Temhîd*, 25; Mutezile'den Abdulcebbar ise, 'itikâdu's-şey' alâ mâ huve bihi mea sukûni'n-nefs' olarak tanımlamıştır. Bkz. *Muğni*, XII, 13.

8 Abdulcebbar, delaleti 'zorunlu' ve 'genel' olan bilgileri 'cümleten' kavramıyla ifade etmiştir. O, bunun karşısına 'tafsilen' kavramını koymuştur. İlkini 'kategorik' veya 'küllî'; ikincisini de 'cüzî' olarak çevirmenin uygun olacağı kanaatindeyim.

9 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 184 vd.

10 Bakillânî, *Temhîd*, s. 26- 27; Cüveynî, *İrşâd*, I, 26.

11 Cabirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, İstanbul 1999, 285.

ğinin insan kudretine ve kapasitesine giren mümkün bir fiil olduğunu ortaya koymak suretiyle düşünce ve bilgi fiillerin salt bir insan fiili olduğunu göstermek; diğeri ise Sofist, Kuşkucu ve Agnostiklerin bilgi konusundaki tezlerine karşı bilginin imkânını ortaya koymak ve bilgide 'görecelik' iddialarına karşı nazari bilginin koşullarını ve 'nesnel'liğini temellendirmektir. Bu zeminde Abdulcebbar, düşünce bilgi ilişkisini 'tevlîd' kavramı üzerinden ele almış; bu iki şey arasındaki ilişkinin mahiyetini ortaya koymaya çalışmıştır.

2. Düşünce-Bilgi İlişkisinin Mahiyeti

Tevlîd, diğeri bir deyişle tevellüd, cebir ve irade tartışmalarıyla ilişkili olup, istitaât, kudret ve fiillerin yaratılmasıyla ilgili tartışmalarda ortaya çıkmış bir kavramdır. Mutezile, insanın, iradesinde özgür ve irade ettiği şeyi yapmaya ya da yapmamaya kadir bir varlık olduğunu savunmuştur. Bu çerçevede kavram, Abdulcebbar'ın (h.415) yanı sıra başta Bişr b. Mu'temir (h.210), Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (h.226), Nazzam (h.231), Cahız (h.255), Sumame b. Eşres (h.213), Ebu Ali el-Cübbâi (h.330) ve Ebu Haşim el-Cübbâi (h.341) olmak üzere¹² Bağdat ve Basra Mutezilesine mensup pek çok kelimacı tarafından kullanılmıştır. Buna göre fiiller, kadir olma koşuluna bağlı olarak doğrudan¹³, dolaysız¹⁴ ve tevlîd olmak üzere üç şekilde¹⁵ meydana gelir. Abdulcebbar, doğrudan meydana gelen fiillerin, 'yapan'ı dışında herhangi bir sebebe dayanmadan meydana geldiklerini söylemektedir. O, buna, mahal olarak dilde gerçekleşen konuşma fiilini örnek vermiştir. Tevlîd ile meydana gelen fiilleri ise, örnek üzerinden, ilk sebebi takiben ikinci anda, okun yaydan çıktıktan sonra hedefi bulması olarak açıklamıştır.¹⁶ Abdulcebbar'ın öne çıkan öğrencilerinden Nisâbüri, bir fiil ile ondan doğan ikinci fiil arasındaki ilişkinin niteliğini *tevlîd, ikinci anda meydana gelir*¹⁷ ifadesiyle özetlemekte, bir şeyin tevlîd niteliğine sahip olmasını o şeyin bir yönde hudûs bulması koşuluna bağlamaktadır.¹⁸ Abdulcebbar, bu bağlamda bilgiyi düşünme fiilini takip eden ve ilişkisi açısından düşünmeden ayrı olamayan bir 'fiil' ve 'araz' olarak ele almıştır. Böyle olunca doğada olup biten fiillerin 'kevn' ve 'hudûs'¹⁹olarak kavramsallaştırılan niteliği ile düşünme, irade, itikâd ve bilgi gibi fiillerin niteliği arasında herhangi fark yoktur. Abdulcebbar'ın sistematüğünde düşünce ve bilgi, içsel fiillerdendir.²⁰ Buna göre içsel fiiller, mahalsiz meydana gelebilecekleri için, 'kalb'te gerçekleşirler. Bu

12 Abdulcebbar, *Muğni*, (Mukaddime) IX, 5. Mukaddime

13 Mubâşeret

14 İptidâen

15 Abdulcebbar, *Muğni*, IX, 64.

16 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 66.

17 İfade, 'li enne't-tevlid innemâ yekûnu fi's-sâni' şeklindedir. Bkz. Nisâbüri, *'Divânu'l-Usûl Ft-Tevhid'*, thk. M. Abdu'l-Hâdi Ebu Ride, 443, Mısır 1969.

18 Nisâbüri, *a.g.e.*, 443.

19 Abdulcebbar, *a.g.e.*, .80, 103, 105, 121, 126.

20 Efâl-i kulüb

yaklaşımında, nefsin düşünen, anlayan, sorgulayan ve bilen yönü ile isteyen, inanan, seven ve nefret eden yönü 'kalb'te birer 'ma'nâ' olarak ele alınmıştır.²¹ Bu yapıda düşünce ve bilgi, rasyonel ve duygusal yönlerin iç içe olduğu riskli bir süreçte²² ele alınmış olmaktadır.

Abdulcebbar, genel olarak, varlığın oluş niteliğine, dinamik olan ve sürekli yinelenen yapısına vurgu yapmış, düşünce ve bilgiyi, 'kudret, fiil, hudûs ve kevn' kavramlarıyla ele almıştır²³. Tevlid, bu bağlamda insan fiillerinin yanı sıra doğadaki fiillerin nasıl meydana geldiklerini ortaya koymak üzere ortaya çıkış; bilgi konusundaki tartışmalarla delaleti genişlemiş bir kavramdır. Dolayısıyla kavram, Mutezili düşüncede niteliği ne olursa olsun bütün 'fiillerin' hudûs mantığını ortaya koyma çabalarının merkezinde yer alır.

Tevlid, etimolojik olarak, doğurmak, meydana getirmek, sebep olmak vb. gibi anlamlara gelen ve epistemolojik delaletiyle birebir örtüşen bir kavramdır.²⁴ Bir kelâm kavramı olarak ise tevlid²⁵, öncelikle yapılan bir fiil vasıtasıyla başka bir fiilin meydana gelmesi anlamında kullanılmıştır.²⁶ Buna, elin hareketiyle anahtarın dönmesi, okun atılmasıyla yaralama veya ölümün meydana gelmesi ve düşünme fiili sonucunda bilginin meydana gelmesini örnek verebiliriz.²⁷ Burada aracı ve doğrudan yapılan bir fiilden ortaya çıkan ikinci fiil nedenli fiildir.²⁸

Tevlid kavramını bilgisel bağlamda ilk kullananın Bişr b. Mutemir ve Ebû'l-Huzeyl el-Allaf olduğu bilinmektedir.²⁹ Bu kişilerin eserleri bulunmadığından

- 21 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 14; XII, 76, 78 vd; *Şerhu'l-Usûl'l-Hamse*, 255. thk. A. Osman, Kahire 1996.
- 22 Bu çerçeveyi, bilginin tanımı açısından ele alan Muhit Mert, itikâd kavramı etrafında ortaya çıkan epistemolojik yaklaşımı 'zihinsel bir süreç' olarak değerlendirmiştir. Buna göre (düşünce ve) bir itikâd olarak bilgi, cehaletten bilgiye uzanan durumların ortak zihinsel zemindir. Bkz. Muhit Mert, Kelamcıların Bilgi Tanımları üzerine Bir Tahlil Denemesi, AÜİFD, cilt: XLIV Sayı: 1, 47-48, Ankara 2003.
- 23 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 80.
- 24 İbn Faris İbn Zekeriyâ, *el-Mekayîs fi'l-Luğâ*, 1105.
- 25 Tevlid, Mutezile'de üç farklı yaklaşımla ilişkilidir. İlkinde bilgi ve uzuv fiilleri zorunlu olarak meydana gelir. Bu görüşü Cahız ve Esvârî savunmuştur. İkincisinde cansız varlıklarda ortaya çıkan fiiller, gerçekleştikleri mahalin zorunluluğu ile meydana gelir. Bu görüşü de Nazzam ve Muammer benimsemiştir. Üçüncüsünde ise sadece irade ile yapılmayan fiiller failsiz olarak meydana gelir. Bu görüşü de Sümame b. Eşres ortaya atmıştır. Bkz. *Şerhu'l-Usûl'l-Hamse*, 387.
- 26 Abdulcebbar'a göre, suda 'itimâd' olmasaydı suyun su olma özelliğinden söz edilemezdi. Allah, bir sonucu, fayda vermek amacıyla yaptığı gibi; bazı fiilleri de nedenli olarak yapması sebepteki maslahat dolayısıyladır. Allah, elbette, suda insanlara menfaat sağlayan yön olarak tevlidi, itimâd olmaksızın yapmaya kadirdir. Ancak suyun insanların diledikleri yöne seyretmelerini sağlaması, Allah'ın 'kemâl' derecesinde bir menfaattir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî*, IX, 111-112.
- 27 S. Şerif Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 47, Beyrut 1983.; *Şerhu'l-Mevâkıf*, 520., Beyrut 1997.
- 28 Ebû Ali el-Cübbâi, ilahî fiillerin, Allah'ı gereksinimli (hacet) kılacağı gerekçeyle nedenli olmayacağını savunmuştur. Çünkü bir gereksinim olarak âlet ne ise sebep de odur. Bu nedenle Allah'ın fiilleri bir sebep ile değil, ihtirâ' ile ve iptidaen meydana gelir. Ebû Hâşim el-Cübbâi ve Abdulcebbar ise, ilahî fiillerin nedenli olmasının, Allah'ı gereksinimli bir varlık yapmayacağını kabul etmişlerdir. Nitekim nedenli fiiller, Allah'ı gereksinimli kılmaz; bilakis bir sonuç olarak fiiller gereksinimli kılar. Demek ki gereksinim, özne için değil, nesne için söz konusudur. Abdulcebbar, Allah'ın fiillerini nedenlerle yapmasını 'cins' bağlamında değil, 'ayân' bağlamında ele almıştır. Ona göre nedenleri cins bağlamında ele almak, Allah'ı sebebe muhtaç bir varlık yapmaktır. Abdulcebbar, *Muğnî*, IX, 94, 121.
- 29 Abdulcebbar, *a.g.e.*, IX, 5; Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidî*, 184.

konuya ilişkin görüşlerini ortaya koyma imkânından yoksunuz. Ancak kavramın epistemolojik niteliği, bütün yönleriyle Abdulcebbar'da ortaya çıkmaktadır.³⁰ O, bir 'fiil' ve 'oluş' olarak değerlendirdiği bilgiyi, doğa üzerine kullanılan 'hudûs', 'mahal', 'sukûn', 'i'timâd' ve 'te'lif' gibi fizik kavramlarıyla tartışmıştır.³¹ Abdulcebbar'a göre bilgi, yapılabilen ve terk edilebilen bir fiildir. Böylesi bir fiilin, sahih düşünce sürecinde terk edilmesi söz konusu değildir. Çünkü ona göre tevlid'te terk olmaz.³² Burada tevlid ile ortaya konan düşünce-bilgi ilişkisi, delil-medlül arasında var olduğunu kabul ettiği 'taalluk'a ve 'delâlet'e dayanır.³³

Cahız, Sumame b. Eşres ve Ebû'l-Kasım el-Belhi, tabiattaki fiillerin öznesiz ve tabiatı gereği³⁴ meydana geldiğini savunmuşlardır. Örneğin Sümame b. Eşres, irade dışındaki fiilleri 'failsiz fiiller' olarak kabul etmiştir.³⁵ Bişr b. Mu'temir ise renk, koku ve tat gibi fiillerin yanı sıra idrakın da tevlid niteliğinde bir insan fiili olarak meydana geldiğini ileri sürmüştür. Nazzam da, idrakın Allah'ın duyularda yarattığı bir zorunluluk olduğunu savunmuştur. Ebû Ali ve Ebû Hâşim ise her iki fiil türünün insan kudreti ile yapılabilen mümkün fiiller olduklarını iddia etmiştir.³⁶ Abdulcebbar'a gelince o, sorunu, Cübbâiler gibi imkân açısından ele almış ve fiillerin doğrudan³⁷ ve nedenli³⁸ olmak üzere iki farklı biçimde ortaya çıkabileceğini söylemiştir.³⁹ İlkinde fiil, sadece kudret ile meydana gelirken; ikincisinde ise sadece bir vasıta yani 'sebeb' ile meydana gelir.⁴⁰ Dolayısıyla bilgi, bir sebep olarak nazarın yani düşüncenin bir 'sonucu'dur.⁴¹ Çünkü bilgi, düşünceye göre meydana gelir.⁴² Abdulcebbar, bunu şöyle değerlendirmiştir: 'Düşünce, delil ile taalluk halinde iken tevlid edicidir. Düşünen kişi, delilin medlüle olan delâlet yönünü bilir ve bilgi, bunun üzerinde aklettiğinde tevlid eder. Ancak düşünen kişide bu nitelik olmazsa ve düşüncede de delâlet yönüne ilişkin bir taalluk yoksa bilgi tevlid etmez.'⁴³ Görüldüğü gibi tevlid, Abdulcebbar'da düşünce-bilgi ilişkisinde epis-

30 Georges Vajda, *Pour Le Dossier Nazar*, s. 333 vd., Resherches d'Islamologie, Lourain 1977.

31 Abdulcebbar, *Muğni*, IX, 162-168.

32 Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 214 vd.

33 Abdulcebbar'a göre 'sebeb' ile 'sonuç' arasındaki ilişki, illet-malul ilişkisinden farklıdır. İlet-malul ilişkisinden farklı olarak sebep ile sonuç arasında üçüncü bir unsur olarak 'fâil' vardır. Dolayısıyla sebebin varlığından sonucun varlığı zorunlu olarak çıkmaz. Bkz. Abdulcebbar, *Muğni*, IX, 86.

34 Tab'en.

35 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 11.

36 Abdulcebbar, *Muğni*, IX, 12.

37 İptidâen

38 Tevlid yoluyla

39 Gerçekleşmesi sebebe bağlı olan oluşlar 'mütevellid' iken, gerçekleşmesi sebebe bağlı olması imkânsız olan oluşlar ise 'mubâşir' olarak birbirinden ayrılır. Bkz. Abdulcebbar, *a.g.e.*, 64, 80.

40 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 77, 98.

41 Abdulcebbar'a göre 'sonuçlar' iki kısımdır. Meydana geliş yönü açısından sadece iradeye dayanan sonuçlar ve meydana geliş yönü açısından iradeye gereksinimi olmayan sonuçlar. O, ilkinde haberleri, ikincisine cümleleri örnek vermiştir. Bkz. Abdulcebbar, *a.g.e.*, 106.

42 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 103.

43 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 161.

temolojik bir kavrama dönüşmüştür. Bu dönüşümün Abdulcebbar'ın, mükte-sebatını borçlu olduğu Cübbâilerle ve Ebû Abdullah el-Basrî ile başladığını ve nihayetinde Abdulcebbar'la sistematik hale geldiğini belirtmek gerekir. Çünkü o, konuyu eserlerinde bu isimlere yaptığı atıflarla işlemektedir. Bu noktada tevlid'in kavramsal ve epistemolojik içeriği konusunda Abdulcebbar'ın şu görüşleri oldukça açıklayıcıdır:

"Tevlid, hüküm olarak 'hudüs' niteliğinde ortaya çıkar. Bir şey diğerinin ardından ve ona göre meydana gelmişse 'tevlid' ile meydana gelmiş demektir. Hudüs niteliğine sahip olmayan şeyler için tevlid imkânsızdır. Düşünce, çocukta, aklı kemâl düzeyinde olmadığı için, tevlid edici değildir. Çocuktaki düşüncenin tevlid edici olması için onda delâlet bilgisinin bulunması gerekir. Delâlet bilgisi ise ancak aklın kemâl düzeyinde olmakla ortaya çıkar. Delili ortadan kaldıran bir kuşkuyla delâlet yönü de ortadan kalkacağı için tevlitten söz edilemez. Çünkü böylesi bir durumda düşünce delâletten yoksundur. Bunun dışındaki durumlarda ise düşünce tevlid edicidir. Zira kuşku, delâlet üzerinde tevlidi etkileyecek şekilde bulunmamaktadır. Önceden var olan şüphe üzerinde yapılan düşünce ise, bilgiyi tevlid eder."⁴⁴

Bu alıntıda düşünce- bilgi ilişkisi, zihnen kemâl düzeyinde olmaya ve delalet bilgisine sahip olmaya dayandırılmıştır. Böylesi bir ilişkide düşünce, 'sebeb'; bilgi ise 'sonuç'tur. Burada kesb teorisinin aksine sebebin ve sonucun⁴⁵ öznesinin insanın kendisi olduğu ileri sürülmüş olmaktadır. Abdulcebbar, düşünce ve bilginin kişide bir hâl olduğu için doğrudan ve dolaysız şekilde bildiğini ve bu iki fiilin aynı özneye ait olması gerektiği savunmuştur. Bu teoride, bir fiilin iki özneli olamayacağı savunulmakta ve mantıksal bir nedenleme ile sebebin öznesinin sonucun da öznesi olduğu sonuçlamasına gidilmektedir.

Mu'tezile, meydana gelişleri insan iradesi, kasdı ve yönelimlerine bağlı olan fiillerin, tek bir öznesinin olduğunu kabul etmiştir. Abdulcebbar da, bu perspektiften hareket ederek, düşünce-bilgi ilişkisini ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre 'düşüncenin bilgiyi tevlid etmesi, bir nitelik olarak kişiden kişiye değişmez. Bilginin düşünceden tevlid etmesi, kişide delâlet bilgisinin bulunması koşuluna bağlıdır. Bu, aynı zamanda düşüncenin de şartıdır. Böylelikle düşünce, süreç olarak delâlet bilgisinden medlûlün bilgisine gitmekte ve 'sukûn hâli' ile de bilgiye ulaşmaktadır.⁴⁶ Dolayısıyla düşüncenin bilgiyi tevlid etmesi, imkân olarak delil ve delâlet bilgisine bağlıdır.⁴⁷

Kelam sistemine bakıldığında Abdulcebbar, delâlet kavramını ahlâk⁴⁸, şâhid'in ğaib alana delaleti⁴⁹, aklın delaleti⁵⁰, nübüvvet⁵¹, fiil-fail arasındaki

44 Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 78.

45 Abdulcebbar, *Muğni*, IX, 67.

46 Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 118, 119.; XII, 82, 83.

47 Abdulcebbar, *Muğni*, VI, 1, 11, 152; XII, 148, 149.

48 'Delâletu'l-adl' ve 'Delâletun ala kubhi's-şey' kavramları için bkz. Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usul-i-Hamse*, 13, 315; *Muğni*, VI, 9, 105.

49 'Delilu's-şâhid ala'l-gaib' kavramı için bkz. *Mecmuu'l-Muhit bi't-Teklif*, 20, 114.

50 'Delâletun Akliyyetun' kavramı için bkz. *Şerhu Usul-i Hamse*, 18, 283.

51 'Delâletu'n-nübüvât' kavramı için bkz. *Muğni*, XV, 11, 164.

ta'alluk⁵², dil⁵³ ve hâl⁵⁴ vb. gibi farklı bağlamlarda kullanmıştır. Delâlet kavramının bu kullanımlarını, varlığın delâleti, aklın delâleti ve dilin delâleti olarak üç ana bağlam olarak ele almak mümkündür. Bunlardan ilki Abdulcebbar'ın fiilden faile giden Kıyasu'ş-şâhid ale'l-gaib yöntemine, ikincisi külli⁵⁵ delâlet alanına, sonuncusu ise akıl-nakil ilişkisinde *dilin aklı ile aklın dili* arasından kurduğu bağdaşmacı yaklaşımına temel sağlamıştır. Düşünmenin bu kavramsal yapı içerisindeki durumuyla ilgili şu alıntı açıklayıcı olacaktır:

"Ötekiyi bilmek zorunlu değilse, izlenmesi gereken yöntem delâlet ve delildir. Çünkü delil ve delâlet, kişiyi ötekiye bilmeye götürür. Dolayısıyla bilgide delil ve delâlet koşullarının dikkate alınması gerekir. İlk koşulla ilgili olarak vaktinde karın düşmesi, Hz. Muhammed'in nübüvvetine ulaştıran bir delil olarak savunulamaz. İkinci koşulla ilgili olarak ise hırsızın ardında bıraktığı izin kendisine delâlet ettiği de söylenemez."⁵⁶

Alıntıya göre bir şey ya zorunlu olarak ya da delalette bulunarak bilinebilir. Burada bir şeyin delil ve delaletle bilinmesi, kurgusal, fantastik ve sübjektif bir şey değil, bilakis objektif bir nitelik olarak ortaya çıkmaktadır. Bu, bilgi nesnesiyle delâlet ve delil arasındaki ilişkiyi öznenin dışında kendinde bir bağıntı⁵⁷ olarak belirleyen; ancak nazar ile bilgi arasındaki ilişkiyi mümkün bir ilişki olarak belirleyen 'realist' bir yaklaşımdır. Buna göre düşünen, nazar sürecinin sonunda bilgiye zorunlu olarak ulaşmadığı gibi, düşünme süreci içerisinde kuşku, zann ve bilgisizlik gibi bilgi değeri taşımayan hükümler de tevliid etmez.⁵⁸

Abdulcebbar'a göre delillerde delalet yönleri vardır. Her bir delildeki delâlet yönü bilindiğinde, bunun gerektirdiği şeyi benimsemek de zorunludur. Ancak düşünmek, kişi için zorunlu değildir. Çünkü düşünmek, kişinin iradesine bağlı bir fiildir.⁵⁹ O, düşünmenin zorunlu olmadığını ve düşünen kişinin 'delil ve delâlet yönüne, delilin özsellğine ve içerdiği hükme etki edemeyeceğini söylemiştir.⁶⁰ Çünkü delil ya da delâlet, delâlet ettiği şeye göre 'asıl' hükmündedir. Şu halde tevliid, bilginin oluşma koşullarının delil, medlül, delâlet ve taalluk kavramlarıyla ele alınan nesnel bir bilme süreci olarak ortaya çıkmaktadır. Bu ilişkide düşünce, sabit olan ve nesneyi olduğu şekliyle bilmeyi sağlayan 'delâlet'te ve yönünde bir tür idrâk işlevi görmektedir. Ancak bizce

52 'Delâletü'l-fiil' kavramı için bkz. *Muteşabihu'l-Kur'ân*, 1/s. 3, 9.; 'Delâletü'l-fi'li'l-muhkem' kavramı için bkz. *Mecmuu'l-Muhit bi't-Teklif*, 9, 115.

53 'Delâletun fi'ş-şâhid' kavramının dilsel çerçevesi için bkz. *Muğni*, XV, 18, 162.

54 'Delâletun ala hâl' kavramı için bkz. *Muğni*, VI, 15, 103.

55 Cümleten

56 Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usulü'l-Hamse*, 16, 87.

57 Abdulcebbar, *Muğni*, IX, 4, 37.

58 Abdulcebbar, cins olarak düşünceyi iki alanda ele almıştı. Bizim de içinde yer aldığımız fenomen (Şâhid) alan; Allah'ın bulunduğu metafizik (Ġayb) alan. Ona göre 'tevliid edicilik' açısından her iki düşünce arasında fark yoktur. Çünkü kişi, her iki durumda kendisini 'düşünen' olarak bulur. Bkz. Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 10 vd., 100 vd.

59 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 90.

60 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 84.

büyük ölçüde kapalı kalan bir şey var ki o da 'delil' ve medlûle uzanan 'delâlet' bağının öznen ve onun sübjektif ilgilerinden nasıl ve ne ölçüde bağımsız olabileceğidir. Şimdi ise bu çerçevede Abdulcebbar'ın bilgiyi nasıl tanımladığını ve bilginin mahiyetini nasıl ortaya koyduğunu tespit etmeye çalışalım.

3. Bilginin Mahiyeti

Abdulcebbar, Kelam sistemlerinde yapılan bilgi tanımlarını 'açıklık', tanımlanana özel olması ve şeyleri birbirinden temyiz etmesi olmak üzere üç noktada eleştirmiş⁶¹ ve yetersiz bulmuştur. O'na göre bir şeyin bilgi oluşu şu olasılıklar üzerinden ele alınabilir:

*"Bilgi, özsellîği ve cinsi ile; cins sıfatı ile; varlığı ya da yokluğu ile; ma'nâ'nın bulunuşu ile; ma'nâ'nın hudûsu ile; bilen olarak fail ile veya bir yönde meydana gelişi ile ortaya koymak mümkündür. Özsellîği ile tanımlanamaz. Çünkü bu durumda taklîd ve tesadüfî kabuller de birer itikâd olarak bilgi ile aynı cinsten olmuş olurlar. (Basra) Mutezilesine göre bilgi oluş, bir itikâd olarak taklîd ve tesadüfî kabul edilen itikâdlardan 'sukûnu'n-nefs' niteliği ile ayrılmaktadır. Bu nedenle bilginin, cins sıfatı, hudûsu ve varlığı ile temellendirilmesi yanlış olacaktır. Yokluğu ile de tanımlanamaz. Çünkü yokluk durumunda, bilgi hükmü verilemez. Bir ma'nânın varlığı veya yokluğu ile de tanımlanamaz. Zira bilgi, sahîh düşünme sürecine bağlı olarak ma'nânın varlığı ya da yokluğuna gereksinim duyulmadan oluşabilmektedir. Bilen olarak fail ile de tanımlanamaz. Çünkü bu, taklîd ve bilgisel olmayan itikâdların da bilgi olmasını gerektirecektir."*⁶²

Abdulcebbar, bilginin mahiyetini ve tanımını perspektif olarak Cübbâilere ve Ebû Abdullah el-Basrî'ye dayanarak ele almıştır. O'nun bilgi tanımı, kendi içerisinde yapısal olarak ma'nâ, hâl, sukûnu'n-nefs ve itikâd olmak üzere dört ana kavram üzerine kuruludur. Bunu getirdiği şu tanımda görmek mümkündür: 'Bilgi, bilenin nefsinin, ele aldığı bilgi nesnesi üzerinde sukûn kılan bir ma'nâdır.'⁶³ Bu tanım, 'bilgi', 'bilen', 'bilinen', 'ma'nâ', 'nefs' ve 'sukûn' olmak üzere altı unsurdan oluşmuştur. Ancak yapılan tanım, ma'nâ kavramı ve sukûnu'n-nefs ifadeleri üzerine kuruludur.⁶⁴ Tanımın 'ma'nâ', 'itikâd', 'sukûnu'n-nefs' ve 'hâl' olarak dört kavram ile örülmüş olması, söz konusu kavramlar arasındaki ilişkiyi bütünlük içerisinde irdelemeyi gerektirir. Bu nedenle biz, Abdulcebbar'ın bilgi tanımını bu dört unsur üzerinden anlamaya ve değerlendirmeye çalışacağız.

3. a. 'Ma'nâ' Olarak Bilgi

Abdulcebbar, bilgiyi şeylerde var olduğunu savunduğu, edinilmeye hazır 'ma'nâ' ile temellendirir. Bu yaklaşımda şey, kendindeki 'ma'nâ' ile 'ma'kûl'

61 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 15, 16.

62 Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 190.

63 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 13.

64 Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 13.

yani rasyonel bir delâlet kazanır. 'Ma'nâ' kavramı, kelimelerin kaynaklarına bakıldığında ilk kez İbn Mukaffa'da görülmektedir.⁶⁵ Bu kavram, Felsefe'de Kindî ile birlikte kullanılmaya başlanmıştır; Kelâm'da ise ilk kez Mutezile'den Muammer b. Abbâd (h. 220)⁶⁶ ve çağdaşı Ebû'l-Huzeyl el-Allaf'ın kelâm düşüncesinde görülen⁶⁷ önemli bir kavramdır.⁶⁸ Bunu, Kindî'den İbn Sinâ'ya önde gelen bütün filozoflarda görmek mümkündür. Örneğin İbn Sinâ, bu kavramı şu şekilde tanımlamıştır. 'Ma'nâ, duyunun duyular alanından ilk bakışta idrak edemediği, nefs idrak ettiği bir şeydir.⁶⁹ Cürcânî ise ma'nâ kavramını 'zihni suretler' olarak tanımlamıştır.⁷⁰

Kelâm literatüründe bu kavram, şeylerdeki sıfat ve niteliklerin tabiatını açıklamak üzere kullanılmış ve 'araz' kavramı içerisinde temellendirilmiştir.⁷¹ Şehristânî, Mutezile'den Ebû Ali el-Cübbâi, Ebû Hâşim el-Cübbâi, İbn Ay-yâş ve Abdulcebbar⁷² gibi araz metafiziğine yer verenlere 'Ashâbu'l-Meânî'⁷³ demektedir. Abdulcebbar'ın yaklaşımı, esasında, kelâm sisteminde ma'nâ kavramına ağırlık veren Muammer'in kullanımıyla örtüşmekte ve orada temel bulmaktadır. 'Hareket, sukûn'dan onun özü bakımından değil, fakat sadece farklılığı gerektiren bir 'ma'nâ' olması dolayısıyla ayrılır.⁷⁴ Görünen o ki Muammer, şeyler arasındaki hareket-sukûn, siyahlık-beyazlık ve hayat-ölüm olarak ortaya çıkan farklılık, başkalık, benzerlik ve zıtlığı⁷⁵ 'ma'nâ' kavramıyla açıklamış, her bir ma'nâ'nın başka bir ma'nâ'yı gerektirdiği sonsuz ma'nâlar teorisini savunmuş⁷⁶ olmaktadır.

65 Soheil M. Afnan, bu kavramın erken dönemden itibaren; Felsefe çevrelerinde ise Kindî'den itibaren kullanılmaya başlandığını söylemiştir. Bkz. Soheil M. Afnan, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, 115, Leiden 1964.

66 Richard M. Frank, *al-Ma'na: Some Reflections on The Technical Meanings of The Term in The Kalam and its Use in The Physics of Muammer*, Journal of The American Oriental Society, vol. 87, no. 3, Jul.-Sep., 1967, 248-259.

67 Allaf, bu kavrama başvurarak idrakın bir ma'nâ olduğunu söylemektedir. Ona göre idrak bir kalb fiili olarak diğer kalb fiillerinden farklı bir arazdır. Bkz. *Muğni*, IV, 55; Eş'ârî, *Makâlât*, 312. Ayrıca bkz. Richard M. Frank, *The Metaphysics of Created Being According to Abu'l-Hudhayl al-Allaf*, 51, Leiden 1966.

68 Soheil M. Afnan, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, 115.

69 İbn Sinâ, *Necât*, s. 162., thk. M. S. Kürdi, Kahire 1938.

70 Cürcânî, *Ta'rifât*, 235.

71 Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Firak*, 137; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 98. Beyrut-Lübnan, t.z.

72 Abdulcebbar, *Muğni*, IV, 29, 49, 55.

73 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 46.

74 Şehristânî, *a.g.e.*, 46.

75 Ebû Ali el-Cübbâi, Muammer'in ma'nâ kavramı ile cisimlerin hareket ve sukun gibi ma'nâlarının bulunduğu ilişkin delil getirmesini gereksiz görmüştür. Çünkü hareket ve sukun gibi ma'nâ'lar, beş duyu ve göz ile idrak edilirler. Abdulcebbar ise, bu ma'nâların süreklilik niteliğinde olduklarını ispatlamak için bir temellendirmeye ihtiyaç olduğunu kabul etmiştir. Bkz. Abdulcebbar, *el-Muhit bi't-Teklif*, 41.

76 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 123, çev. K. Turhan, İstanbul 2001. Wolfson, ma'nâ teorisini özû açısından Aristo'nun tabiat teorisi ile; Horovitz, Eflatun'un idealar teorisi ile; Albert Nader, bir tür Leibnizyen yeter sebep ilkesi ile; Horten ise, Hint felsefesinin bir uzantısı olarak değerlendirmiştir. Bkz. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 125-127.

Arazların delâlet temeli olarak ortaya çıkan ma'nâ kavramının Basra Muzelesindeki çerçevesi ise şu şekilde ortaya çıkmaktadır. 'Bizimkiler, renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, rutubet, kuruluk, ses, elem, ekvân, hayat, kudret, itikâd, nazar, irade, şehvet ve nefretin ma'nâ oldukları konusunda fikir birliği içerisinde. Ancak te'lif, i'timâd, idrâk, zann, nedâmet ve temennî'nin ma'nâ olup olmadığı konusunda ihtilaf etmiştir.'⁷⁷ Kendi içerisinde idrak edilenler ve idrak edilemeyenler olarak ikiye ayrılan bu ma'nâlar, delâletlerini 'insan kudretini aşan' ve 'insan kudretini aşmayan' ayrımında kazanmaktadır. Bunların içerisinde fenâ, renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, kuruluk, hayat, kudret, şehvet ve nefret'ten oluşan on iki ma'nâ insan kudretini aşarken; ses, kevn, itikâd, zann, elem, i'timâd, irâde, nazar ve te'lif ise bir özne olarak insan tarafından yapılabilecek ma'nâlar olarak kabul edilmiştir.⁷⁸ Bu bağlamda Abdulcebbar, 'ölüm', 'bekâ', 'acz', 'şüphe', 'unutma' ve 'idrâk'ı ma'nâ olarak kabul etmemektedir.⁷⁹

Abdulcebbar, ma'nâ kavramının kelimacılar tarafından şeylerin illetlerini açıklamak için kullanıldığını söylemiş, buna hareketin, ma'nâ hareketi ile açıklanmasını örnek vermiştir.⁸⁰ Şeylerde ma'nâ olarak kabul edilen bu varlıksal delâletlerle ilgili olarak Abdulcebbar, şunları söylemektedir:

*"Ma'nâlar içerisinde zorunlu olarak bilinenleri vardır. Tarafımızdan meydana getirilen yapıp etmeleri buna örnek verebiliriz. Nitekim biz, bu yapıp-etmelerin pek çoğunun kabih ya da hasen olduğunu biliriz. Dolayısıyla zâtını bildiğimiz halde, bir şeyin sıfatını veya hükümünü bilmemiz mümkün olmayabilir. Çünkü sıfat veya hüküm zata göre ikincil ve ondan sonra gelen bir şeydir. Oluşlar içerisindeki cemat/nesnelerin taşıdığı ma'nâlara gelince onların ispatı kuşkusuz delâlettir. Orada zorunlu bilgi kategorisine yer yoktur. Bizim gereksinimiz şudur: Cevherlerin, bütûn durum ve yönlerinde oluşlar ile var olduğunu ispatlamaktır. Bunun delâletle mümkün olacağı açıktır."*⁸¹

Alıntıda ma'nâların iki şekilde bilinebileceği söylenmiş; cismin, mümkün ma'nâ'lar içerisinde tek bir 'ma'nâ' ile var olduğu kabul edilmiştir.⁸² Abdulcebbar, bu kategoriye bir fiil ve oluş olarak bilgi için de kullanmıştır. Bu, tevliid teorisi içerisinde 'sebeb' olarak 'düşünce'dan 'sonuç' olarak 'bilgi'ye giden bir oluş sürecidir. Bu sürecin sonunda ortaya çıkan bilgi, bir fiil olarak özneye meydana gelen, ancak teorik olarak ondan ayrılan bir ma'nâ⁸³ olarak tanımlanmış ve kalb fiilleri içerisinde değerlendirmiştir. Buna göre bilgi, özneye ilişkisi açısından bir hudüstur. Şu halde bilgi, düşünme sürecinin sonunda, bir fiilin doğada bir yönde meydana gelmesi gibidir.⁸⁴

77 Yahya b. Mutaza, *Bahrü'z-Zehhar*, I, 124., thk. M. M. Tâmir, 2001 Beyrut.

78 Yahya b. Mutaza, *a.g.e.*, I, 125.

79 Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 76, 90 vd.

80 Margaretha T. Heemskerck, *Suffering in The Mu'tazilite Theology*, Leiden 2000, 76.

81 Abdulcebbar, *el-Muhit bi't-Teklif*, 41.

82 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 41.

83 Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 13; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 45.

84 Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 78.

Bilginin 'ma'nâ' kavramıyla ilişkilendirilmesi, onun bir fiil ve araz olarak tanımlanmasındandır. Abdulcebbar'ın yaşadığı dönemde 'Ashâbu't-Tecâhul'⁸⁵ün bilgiyi ve imkanını reddeden tezleri dikkate alındığında, 'ma'nâ' kavramının delaleti ve fonksiyonu daha iyi anlaşılacaktır. Dolayısıyla ma'nâ kavramı, epistemolojik açıdan bilginin bilinebilir rasyonel süreçler içerisinde elde edilen, bir fiil ve şey olarak delaleti açık ve kesin olan bir hâldir.

3. b. 'Hâl'⁸⁶ Olarak Bilgi

Hâl, ilk olarak, Ebû Hâşim tarafından arazlara yani yüklemelere uygulanmış olan bir kavramdır. Mutezile'den Muammer'in ma'nâ teorisinden yaklaşık bir asır sonra Ebû Hâşim, bir yandan bu teoriyi tenkit etmiş ve 'hâl' kavramının çoğulu olarak 'ahvâl' kavramını geliştirmiştir. Bu kavram, sıfatları, Allah'ın zatında varlık ve yokluk hükümlemesine gidilemeyen 'hâller' olarak ortaya koymuştur. Ancak daha sonra bu kavram, delalet olarak, 'bir öznenin, belli bir sıfatla nitelendiği durumu'⁸⁷ ifade etmek üzere kullanılmıştır. Başka bir deyişle, 'bir ma'nâ sebebiyle kendisinin sıfatı olarak belli bir şeyle nitelenen öznenin, bir hâlden dolayı bu ma'nâ'yı alması' veya 'bir şahısta var olan ve bu şahsın o nedenle başkasından ayrıldığı durumu' olarak da tanımlanmıştır⁸⁸

Wolfson, Mu'tezilî çevrelerce kullanılan ma'nâ ve hâl kavramları arasındaki ilişkiyi şu şekilde değerlendirmiştir. '...Muammer'in ma'nâ teorisi, onun, 'cisimler kendi arazlarını meydana getiren bir tabiata sahiptir' şeklindeki görüşünün bir neticesi olarak doğdu. Bu tabiat anlayışı, Kelâm'da sebepliliği inkar edenlere zıt olarak sebepliliğe inanma anlamına gelir. Ebû Hâşim, Muammer ve Nazzam hariç, diğer Mutezililer gibi sebepliliği inkar etti. Dolayısıyla onun bir ma'nâ'ya ilave olarak, 'hâl' formülasyonunda bulunmasının nedeni budur.'⁸⁹ Burada Wolfson'un 'ma'nâ' ile 'hâl' arasındaki ilişkiyi nedensellik temelinde açıklaması, Abdulcebbar açısından bağlayıcı görünmemektedir. Çünkü o, bir yandan bilgiyi 'ma'nâ' olarak temellendirirken; diğer yandan ma'nâ'nın bilinmesini 'hâl' olarak temellendirmiştir. Burada Abdulcebbar'ın da paylaştığı husus, bilginin, düşünme sürecinde bir 'ma'nâ' olduğudur. Ancak ona göre bilgi, illet-malul ilişkisindeki gibi zorunlu değil; sebep-sonuç ilişkisinde mümkün bir sonuçtur. Abdulcebbar, düşünce ile bilgi arasındaki ilişkiyi bir sebep-sonuç ilişkisi olarak ele almış ve ilişkinin hükmünü 'vacib' yani zorunlulu kavramıyla ifade etmiştir.⁹⁰ Bunun yanı sıra o, Ebû Hâşim'in hâl kavramını

85 Agnostikler, bilinemezçiler.

86 Hâl, kişinin doğrudan ve herhangi bir delile ihtiyaç duymadan kendisinde bulunduğu bir şey ve ayırımdır. Bkz. Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 46 vd. Ebû Ali, Abdulcebbar'ın kişinin kendisinde bulunduğu bir 'ayırım' olarak ifade ettiği şeyi, bilginin 'idrak edilmesi' olarak görmüştür. Bkz. Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 23.

87 Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. K. Turhan, 129, 149.

88 Wolfson, *a.g.e.*, 139.

89 Wolfson, *a.g.e.*, 145.

90 Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 184 vd.

kendi kelim problematiğinde 'Allah'ın hâli'⁹¹, 'insanın hâli'⁹², 'fiilin hâli'⁹³, 'fâilin hâli'⁹⁴ ve 'toplumun hâli'nden⁹⁵ söz etmek suretiyle geniş bir çerçevede kullanmıştır.

Abdulcebbar, bilgiyi, kelim literatürüne ilk defa Mutezile'den Muammer ile giren 'ma'nâ' kavramıyla ilişkilendirmiş ve bu ma'nâ'nın dolaysız şekilde bilindiğini ortaya koymak üzere 'hâl' kavramına yer vermiştir. Bu kavram, özne ile ma'nâ olarak bilgi arasındaki ilişkide yer almakta ve bilişsel anlamda bir sezgi olarak ortaya çıkmaktadır. Bunu aşağıdaki ifadede görmek mümkündür. 'Bilgiye delâlet eden şey, bizden birinin kendisini idrak nesnelinde olduğu gibi, bir şeye itikâd eden olarak ve itikâd ettiği şey konusunda nefsinin sukûn halinde bulmasıdır. Bununla kişi, taklitlerini, zanlarını ve öylesine kabul ettiği şeyleri birbirinden ayırır. Şu halde kendini bir hâl üzere bulma durumu, her bir hâlin bir ma'nâyâ dayanmasıdır.'⁹⁶ Abdulcebbar, içsel olarak tanımladığı 'irade', 'nefret', 'itikâd', 'zann', 'kuşku' ve 'bilgi' gibi fiilleri birer ma'nâ olarak ortaya koyarken, kişinin 'hâl' olarak bu ma'naları birbirinden ayrı şekilde kesinlik ve şüphesizlik içerecek şekilde bildiğini söylemektedir. Çünkü bu ma'nâ'lar, dolaysız şekilde 'hâl' olarak idrak edilir. O, söz konusu 'hâl'lerin bilgi değerinin zorunlu olduğunu ileri sürerken, bu tür bir bilginin herkeste aynı olduğunu savunmuş olmaktadır. Buna göre hâl, dolaysız ve özsel bir biliştir.⁹⁷ Bunu şu değerlendirmede açık bir şekilde görmek mümkündür:

"Bilginin meydana gelişini, delil temelinde ele aldık. Biz bunu (bireylerin ma'nâları bilme yolu olarak) hâl ortaklığı ile biliriz. Buna göre düşünce bir hâldir ve delil temelinde ele alındığında bu hâli herkesle paylaşıyoruz. Aksi halde düşüncenin bilgiyi tevlit ettiğini bilmemiz olanaksız olurdu. Bu (yönteme) göre delillerin ahvâlini, delâlet mahiyetleri açısından biliriz. Bu temel hareket noktasının sıhhatine hükmetmesek, delil ve illetlerin nesnel delâlete sahip oldukları bilinemez ve zorunlu bilgiler, idrak ve tecrübenin kendisi üzerinde nesnel ve kesin olan güven temelimiz sarsılmış olurdu."⁹⁸

Burada Abdulcebbar, ma'nâ'ların bilişsel niteliğini 'delile gereksinim duymaksızın dolaysız şekilde bilme' olarak 'hâl' kavramı ile ifade etmiştir. Bu aynı zamanda bilginin oluşma şartlarına ilişkin nesnel bir temel sağlamaktadır. Anlaşıldığı üzere Abdulcebbar'ın yaklaşımında hâl, ma'nâ kavramını olumsuzlamamaktadır. Bilakis hâl, imkânını, ma'nâ kategorisi ile, ma'nâ da düşünce ile elde edilmektedir. Dolayısıyla bilgi gibi düşünce de bilişsel olarak aynı şekilde yani hâl olarak temellendirilmiştir. O, bunu dolaysız ve doğrudan bilme

91 Abdulcebbar, el-Muhit bi't-Teklif, 172; Muğni, XII, 28.

92 Abdulcebbar, Muğni, XVI, 27, 28, 33, 34.

93 Abdulcebbar, el-Muhit bi't-Teklif, VI, 107, 132.

94 Abdulcebbar, Muğni, VI, 12, 15, 93, 94; Muğni, IX., 10, 98.

95 Abdulcebbar, Muğni, XVI, 12, 15, 16.

96 Abdulcebbar, a.g.e., 23.

97 Abdulcebbar, a.g.e., 20.

98 Abdulcebbar, Muğni, XV, 369.

olarak açıklamış, bilen olarak özneyi, 'nefs' kavramı ile ifade etmiştir. Bilenin 'nefs' kavramı üzerinden ifade edilmesi, düşünsel ve iradî fiillerin kalb düzleminde 'ma'nâ' ve 'hâl' olarak değerlendirilmesini gerektirmiştir. Şu halde bilgi, düşünme koşuluna bağlı olarak ortaya çıkan bir kalb filidir ve kişi, bunu nefsinde 'hâl' olarak bulur.

3. c. Sukûnu'n-Nefs Olarak Bilgi

Abdulcebbar'ın düşünce sisteminde epistemoloji, 'korku' ile başlar. Bu aynı zamanda düşünme sürecinin başlamasına kaynaklık eden bir başlangıçtır. Abdulcebbar'ın adına 'havf' dediği, bizim 'endişe' olarak çevirmeyi daha uygun bulduğumuz söz konusu hâl, daha çok, bir varoluşsal endişe olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü kişi, kendisini, farklı dinleri, mezhepleri, birbirini tekfir etmelerini, dinlerin sevap, ceza, vacip ve kabih gibi değer hükümlerini, Allah'tan vahiy aldığını iddia eden bir elçinin kendisine verilen şeriata çağırması gibi⁹⁹ olgularla iç içe bulunduğu için bu varlık endişesini zorunlu olarak hisseder. Bu endişe hali, düşünceye kaynaklık etmekte, bir imkan olarak bilgiye ulaşıldığında yerini sukûn'a erer. Dolayısıyla bilgi, endişe ve kaygı ile başlayan sürecin zihinsel olarak sona ermesi anlamında bir 'kesinlik'tir. Buna göre sukûnu'n-nefs, öznedede bilgisizlik ve kuşku gibi faktörlerle ortaya çıkan zihinsel gerilimin sona ermesi demektir. Ebû Ali el-Cübbâi, Ebû Hâşim el-Cübbâi ve Abdulcebbar'ın bilginin yakınlığını bu kavramla ifade etmesi derin tartışmalara sebep olmuştur.¹⁰⁰ Mutezile içerisinde bu kritere şiddetle karşı çıkanların başında Cahız gelmektedir. O, bilgi olmadan da 'sukûn' hâlinin ortaya çıkabileceğini savunmuş ve 'sukûn' hâlinin bilgisel bir ilke olarak temellendirilemeyeceğini ileri sürmüştür.

Cahız'ın çağdaşı olan Kindî de 'sukûn' ifadesine yer vermiş ve 'sukûnu'l-fehm' kavramını kullanmıştır. Bu kavramın Cahız tarafından eleştirilmesi ve Kindî tarafından da kullanılması, en azından 'sukûn' kavramının Basra Mutezilesinden olan Allaf ve Nazzam gibi çağdaş kelamcılar tarafından da tartışılmış olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir.¹⁰¹ Cahız'ın eleştirisine bakıldığında 'sukûnu'n-nefs', bilginin nesneliliğiyle ilgili bir ilkedir. Cahız ise, söz

99 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 396 vd.

100 Hüsni Zine, 'sukûnu'n-nefs'i, Sanskritçe'de 'sükunet' anlamına gelen kuşkucuların 'Ataraksiya'sıyla kıyaslamıştır. O, zihinsel dinginlik (Mental Tranquility) anlamına gelen Ataraksiya'nın Abdulcebbar döneminde bilinip bilinmediğinin şüpheli olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre bu düşüncenin izlerini Maturidi'de "hâtur" kavramında görülmektedir. Bunun yanı sıra aynı etkinin Mutezile'de de mümkün olduğunu iddia etmiştir. Çünkü Mutezili çevrelerde şüphe, epistemolojik değeri açısından metodolojik anlamda olumlanmıştır. Çünkü düşünme Ebu Ali el-Cübbâi'de olduğu gibi bilme durumunda değil, ancak şüphe ve bilgisizlik durumlarında mümkün olabilir. Sonuç olarak Zine, Abdulcebbar'ın, sukûnu'n-nefs kavramıyla sofist çevrenin göreceliğine ve kuşkucu çevrenin bilginin imkânına ilişkin görüşlerinin aksine, bilginin objektif ve ne nesnesiyle tam bir uygunluk içerisinde olduğu tezini savunduğunu söylemiştir. Bkz. Hüsni Zine, *el-Akl inde'l-Mutezile*, 82 vd., , Beyrut 1980.

101 Hüsni Zine, *a.g.e.*, 79.

konusu ilkenin bilginin nesnelliğini ortadan kaldıracakımı ve sübjektif kılacağını savunmuştur.

Abdulcebbar, Ebû Hâşim el-Cübbâi'den aldığı 'sukûnu'n-nefs' kavramıyla yeni bir objektiflik temellendirmesine girişmiş¹⁰² ve bu kavramı duyuların, doğuştan gelen zorunlu, kategorik bilgilerin ve nazari bilgilerin kesinlik ölçüsü ve nesnel illeti olarak ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁰³ Ona göre sukûnu'n-nefs, bilgi oluş¹⁰⁴ açısından bütün bilgileri içine alan en temel epistemolojik ilkedir. O, bu hükme, 'fiil yapma imkânına sahip olan ile fiil yapması imkânsız olan' arasındaki farklılığı, "fiil ile kadir oluş arasındaki ilişkiyi ve delâleti" örnek vermiştir.¹⁰⁵ Her iki önermede 'sukûn' yani zihinsel kesinlik apaçıktır. Bu çerçevede Abdulcebbar, bilgi ile bilen arasındaki ilişkide bilginin niteliğini bilen üzerinden belirlemiş ve bilgiyi sukûnu'n-nefsi gerektiren bir 'ma'nâ' olarak temellendirmiştir.¹⁰⁶ O, bu ilkeyi bilen olarak özneye değil 'akletme' sürecinin sonunda ortaya çıkan bilgiye¹⁰⁷ bağlamıştır. Bunu şu ifadede görmek mümkündür. 'Sukûnu'n-nefs, bilginin bilendeki hükmüdür. O, bunun dışında bir ma'nâ değildir. Zira o, belli şekilde bir yön üzere meydana geldiğinde bilginin zâtına dönen bir hükümdür.'¹⁰⁸ Abdulcebbar, bu çerçevede sukûnun delil üzerinde nazar edilerek kalpte¹⁰⁹ doğan (tevlid) bir ma'nâ olduğunu kabul etmiştir.¹¹⁰ O, bilginin mecâz içeren bu ilkesini 'insanlar, fitne sona erince sukûn buldu', 'sıcak ve soğğun sukûnu', 'filanca kişinin kızgınlığı sukûn buldu', 'kalbin tatmin olması ve yatışması' vb. gibi dilsel kullanımlarla örneklendirmiştir.¹¹¹ Ebû Abdullah el-Basrî'de¹¹², Cübbâiler'de¹¹³ ve özellikle de Abdulcebbar'da ortaya çıkan bu ilke, aynı zamanda Farabî'de¹¹⁴ de görülmektedir. Bu kavram,

102 Hüsnü Zine, *a.g.e.*, 79.

103 Zira Abdulcebbar'a göre sukûnu'n-nefs, bir illettir. O, duyu ve aklın alanına giren bilgileri içine alır. *Muğni*, XII, 54-55. Ayrıca bkz. Hüsnü Zine, *a.g.e.*, 76 vd. Hüsnü Zine, bu bağlamda bilginin iki koşulunun bulunduğunu ifade etmiş, bunlardan ilkinin bilme sürecinin sonunda oluşan bilginin nesnesiyle tam bir mutabakat taşıması, diğeri ise bilgide, zihinde kesinlik yaratan 'sukûn' kılıcı bir niteliğin olması. Bkz. Hüsnü Zine, *a.g.e.*, 77.

104 'Bilgi sukunu'n-nefs koşuluyla bilgi olur. Zann, taklid ve delilsiz olarak tesadüfen kabul edilen şeylerde (tebhî) bu koşul yoktur. Bkz. Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 42, 43.

105 Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 42-45.

106 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 31, 32.; IV, 15, 250.

107 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 21.

108 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 3, 70.

109 Abdulcebbar'a göre kalbin yapısı bir ma'nâ olarak bilgi ve iradenin sıhhati için zorunludur. Kalb, kendisindeki ma'nâlar için bir alet değildir. Çünkü o, alet fiillerinde olduğu gibi bu fiilleri yapmada bir alet değildir. Bilakis kalb fiili, onda, aletsiz olarak ve 'ibtidaen' yapılır. Burada kalbe olan gereksinim, özneye değil, fiillerden kaynaklanır. Hareketin faile değil mahale ihtiyaç duyması gibi. Bu nedenle 'tikâdın ve yönünün meydana gelmesinde özel bir yapıya ihtiyaç vardır. Bkz. Abdulcebbar, *Muğni*, IX, 105.

110 Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 222 vd.

111 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 21; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 46.

112 Nitekim Ebû Abdullah el-Basrî'ye göre bir hâl olarak bilgideki sukûnu'n-nefs zorunludur. Bkz. Yahya b. Murtaza, *Bahru'z-Zehâr*, I, 153.

113 Cübbâiler, bilgiyi bilenin nefsinin sukun eden, bir yönde meydana gelen ve bilginin bir hâl olması olarak temellendirmiştir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 33.

114 Ona göre sukûnu'n-nefs tasdiktir. Yakini tasdik cedeli iken; bir şey üzerindeki sukûnu'n-nefs ise belâğî tasdiktir. Bkz. Farabî, *Kitâbu'l-Burhân*, thk. Macid Fahri, Beyrut 1987, 20 vd.

ilk bakışta psikolojik bir imâ içermektedir. Çünkü bilen olarak nefsin sukûnu, öznelidir. Ancak Abdulcebbar'ın tezi bunun tersinedir.¹¹⁵ Zira ona göre bu ilke, kaynağını bilginin özünden alır. Fakat bu, mahal olarak özneye yapılan bir niteleme olarak ortaya çıkar. Nitelemenin özneye dayanması, bilginin bir fiil ve araz olarak 'ma'nâ' kavramıyla kalpte oluşmasındandır. Bu, başka bir açıdan bilginin bir mahal olarak bilende 'hâl' olduğu anlamına gelir. Bu hâl, bir şeyi öylesine kabul eden ve zann ile bir şeye kanaat getirenin hâlinde farklıdır. Bu farklılığı herkes kendinde bulur.¹¹⁶ Abdulcebbar, bilgiye delâlet eden şeyi kişinin kendisini sukûn hâli üzere bulmasına bağlamıştır. Bu hâl, ma'nâ olarak ilim veya marifettir.¹¹⁷ O, bu ma'nânın delâletini açıklamak için mantıksal bir örnekleme yapmış ve şunu söylemiştir. 'Muhkem fiil, bir sıfat olarak, onu yapması mümkün olan kişiye delâlet eder. Bu delâlet yönü, bir illet olarak bu sıfatı gerektirir.'¹¹⁸ Görüldüğü üzere Abdulcebbar, fiilin niteliğinden fail için bir nitelik (sıfat) delâleti çıkararak, bilginin bilende ortaya çıkardığı hâlden de bilgi için bir nitelik (sıfat) delâleti çıkarmaya çalışmıştır. Bu, klasik bilgi yaklaşımlarından farklı olarak bilgi ile bilen arasındaki ilişkiyi sezgisel (hâl) temelde ele alan özgün bir yaklaşımdır. Çünkü sukunu'n-nefs bir hüküm olarak¹¹⁹ akletmede ortaya çıkar. Bu, bilginin itikâd oluşuna ve cinsine değil, onun bilgi oluşuna dayanan bir kriterdir. Dolayısıyla sukunu'n-nefs, bilginin hakikatın kendisi gibi olmasıdır.¹²⁰

Ebû Ali el-Cübbâi'nin yaklaşımı ise Abdulcebbar'ın yaklaşımından farklı gözükmemektedir.¹²¹ Ona göre bilgi idrak edilen bir şeydir. Çünkü idrak edilen bir şey olmasaydı, kişi kendini bilen olarak bulmazdı. Buradaki 'bulma', Abdulcebbar'daki gibi ma'nâ ve hâl olarak değil, idrak olarak değerlendirilmiştir. Ancak Abdulcebbar, düşünce kaynaklı bir bilgi için idrâk ifadesinin kullanılmasını doğru bulmamıştır. Çünkü bilgi idrak edilen bir şey olsaydı, mahali ile birlikte idrak edilir ve bulunduğu mahal ile diğer mahallerin birbirinden temyiz edilmesi gerekirdi.¹²² Abdulcebbar, Ebû Ali el-Cübbâi'yi eleştirirken aslında bilginin meydana geldiği yer olan nefis ve kalbin yapısına ve sistematığıne uygun bir terminoloji kullanmaktadır. Bu anlamda nefis, 'ma'nâ, 'hâl' ve 'sukunu'n-nefs' kavramları arasında niteliksel anlamda tam bir örtüşme vardır. Çünkü bilgi, nefsin sukûnuna götüren bir niteliğe sahiptir. Alimin alim

115 Abdulcebbar'a göre cahilin nefsi de sukûn bulmuş olabilir. Ancak o, bilgisizlik niteliğinde olan bir sukûndur. Gerçekte o, sukunu'n-nefs'e sahip değildir. Bilenin durumu böyle değildir. Çünkü o, sezgisel olarak, bildiği şey üzerinde nefsinin sukûn bulunduğunu bilir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 36, 37.

116 Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 46, 47.

117 Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 23.

118 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 23.

119 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 33.

120 Nisaburi, *Mesâil fi'l-Hilâf*, s.303; Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 38-39.

121 Abdulcebbar'a göre, Ebû Ali, bilginin sukunu'n-nefs niteliğini reddetmemiştir. O, içerik olarak benimsediği bu kavrama sadece bilgi tanımında yer vermemiştir. Bkz. Abdulcebbar, *a.g.e.*, 36 vd.

122 Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 23.

oluş niteliğine sahip olması veya kabihin kabihlik niteliğine sahip olması gibi. Burada bilginin bilgi olduğunun bilinmesi, ancak bilginin nefsin sukununa götüreceği şekilde meydana gelmesiyle mümkündür.¹²³

Kavramsal içeriğine bakıldığında sukunu'n-nefs, bilende bir hüküm olarak zann, şüphe, taklid ve temelsiz itikâd gibi bir hâldir. Bu hâl, bir temyiz olarak herkeste eşit şekilde bulunur. Buna göre hak üzere olan sukûn hâli üzeredir. Bâtıl üzere olan ise sukûn üzere değildir. Ebû Ali el-Cübbâî, hâkikatın ölçüsünü sahih olanı fasit olandan ayıracak zorunlu veya bilgi temeline dayanması, çelişki içermemesi, usûl ve furû açısından herhangi bir çelişkinin bulunmaması olarak açıklamaktadır. Abdulcebbar ise hakikatın en temel kriteri olarak sukunu'n-nefsi görmüştür.¹²⁴ Çünkü sukûn, bir şeyin faydalı olduğuna ilişkin bilgi gibi kişiyi olduğu üzere kalmayı sağlar. Batılda ise durum tersinedir. Orada sukun olmadığı için batılda olanın durumu bilgisizin hâline benzer.¹²⁵ Dolayısıyla itikâd, 'sukûn' hükmünü ancak bilgi oluş yönlerine sahip olmakla kazanır.

Bilginin mahiyetine ilişkin bu tartışma, görünen o ki Bağdat ve Basra Mutezilesi ile sınırlıdır. Çünkü bilginin tanımının bu çerçevesi diğer kelimelerinde bulunmamaktadır. Ebû Reşid en-Nisabûrî, Abdulcebbar'ın görüşüne paralel olarak bilgi oluşun nasıllığı konusunda önemli detaylar vermiş ve şunları söylemiştir. 'Bilgi oluş, özsel anlamda değildir. Bilakis bilgi, bir yönde oluş ile gerçekleşir. Bağdat Mutezilesinden Belhî'ye göre ise bilgi, özsel olarak bilgidir. Bundan kastı ise, bilginin bir ma'nâ dolayısıyla değil, kendisi ile bilgi olduğudur.'¹²⁶ Bilgi oluş konusunda Abdulcebbar'ın ve Nisabûrî'nin ait olduğu Basra çevresi bilgiyi fiil ve araz olarak kabul ettiği için ontolojisini de bir yönde meydana gelmek olarak temellendirmiştir. Nisabûrî'nin bu görüşü şu şekilde temellendirmeye çalıştığı görülmektedir:

"Bilgi, zatı ve özü ile bilgi olsaydı, o zaman bütün bilgiler benzeşik olurdu. Ayrıca (epistemik) değeri olmayan şeylerin bilgi cinsinden olmasının önü kapatılmış olurdu. Nitekim bilgi olmasa da taklid bilgi cinsinden olabilir. Dolayısıyla bilgi oluş hükmü ve bilginin bilgi olmayandan farkı, bilginin bir yönde meydana gelmesiyle ilgilidir. Bir yönde meydana geliş ise, ne bilginin kendisi, ne varlığı ne de hudûsu ile ilgilidir. Taklid, zât olarak bilgi gibidir. Çünkü var-oluş ve hudûs, bilgi için olduğu kadar taklid için de geçerlidir. Taklid, kendisini bilgi yapan ma'nâdan yoksundur. Buna göre ma'nânın yokluğu, bilgi olmasını da imkânsız kılar."¹²⁷

Nisabûrî, bu yaklaşımıyla bilgiyi düşünce sürecinde ortaya çıkan bir 'oluş' olarak değerlendirmiştir. Oluş da ancak bir yön üzere olmakla gerçekleşebilir. Dolayısıyla bilgi oluş, ulaşılan bir olgu değildir. Bilakis o, düşünce sürecinde delil-medlûl ilişkisinin yönüne göre meydana gelen bir ma'nâdır. Bu anlamda

123 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 46.

124 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 200 vd.

125 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 194 vd.

126 Nisabûrî, *a.g.e.*, 288.

127 Nisabûrî, *a.g.e.*, 287.

taklîd bilgi oluş yönüne sahip değildir.¹²⁸ Basra Mutezilesinin bu yaklaşımında iki husus ortaya çıkmaktadır. İlkine göre bilgi, yönü ile niteliksel olarak bilgi olmayan şeylerden kesinlikle ayrılmıştır. Diğerine göre ise bilgisel niteliği olmamasına karşın taklîd gibi şeyler bilgi cinsinden olabilir. Nisabûrî, Basra Mutezilesinin konuya ilişkin bakış açısını 'üç yön' olarak formüle etmiştir: bilginin düşünceye dayanması, düşünsel bir hâtırlamaya dayanması ve itikâd edilen şeyin bilenin fiili olması. Basra Mutezilesinden Yahya b. Murtaza ise, bilgi oluşun altı yönünden söz etmekte ve bunlardan üçü üzerinde ittifak bulunduğunu kaydetmektedir.¹²⁹ Ebû Abdullah el-Basrî ise bilgi oluşu üç aşamalı olarak açıklamakta ve şunları söylemektedir:

"Kişi, (kategorik olarak) özlerin bir sıfat üzere olduklarını bilir. Sonra herhangi bir zatın bir sıfat üzere olduğunu bilir. Örneğin, (kategorik olarak) zulmün kabih olduğunu bilir. Buradan belirli bir şeyin zulüm niteliği taşıdığı bilgisine gider. Sonuç olarak da zulmün kabih olduğu bilgisine ulaşırız. Burada birbiriyle taalluk halinde olan üç nitelik var. İlk önermesel düzeyde öz-sıfat bilgisi, ikincisi düşünme düzeyinde belirli bir şeyin sıfat bilgisinin elde edilmesi, sonuncusu ise ilk iki düzeye bağlı olarak oluşabilen ve bir yönde meydana gelen kabih oluş bilgisi."¹³⁰

Burada Ebû Abdullah el-Basrî, bilginin bir yönde meydana gelmeyle bilgisellik niteliği kazandığını kabul etmekte ve bilginin oluşma koşullarını üç değerli bir mantıkla açıklamaktadır. İlk önerme, aklın zorunlu kategorisi iken; ikincisi ayân olarak tecrübedeki şeyi ve üçüncüsü ise aklın kategorik bilgisi ile şeyin sıfatı arasındaki ilişkide bilgi oluş yönünü ifade etmektedir. Abdulcebbar'ın benimsediği tevlîd epistemolojisine göre bilgi, salt düşünce ile değil, özsel bir taalluk olarak delîl veya delâlet üzerinde düşünmekle ortaya çıkar. Sukûnu'n-Nefs de bu nesnel¹³¹ ilişkide temellenmektedir. Buradaki sukûn, her ne kadar öznedeyken ortaya çıkan bir hüküm ise de, o, delîl ve delâlete dayanması bakımından nesneldir. Şu halde Abdulcebbar'ın bir şeyin bilgi değeri taşımasının temel ilkesi olarak temellendirdiği sukûn, sübjektif ve kaynağını öznedeyken alan bir hüküm değildir. Bilakis o, mantıksal ve rasyonel temelleri olan nesnel bir hükümdür. Bilginin oluşma koşullarında delîl üye-

128 Nisaburî, *a.g.e.*, 288.

129 Yahya b. Murtaza, *Bahrü'z-Zehâr*, I, 154.; Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 30; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 191.

130 Nisaburî, *a.g.e.*, 288-291.

131 Abdulcebbar uzmanlarından biri olarak kabul edilen Hüsnü Zîne de, bizim gibi, Abdulcebbar'ın bilginin objektifliğini savunduğu görüşüne yer vermiştir. Bkz. Hüsnü Zîne, *el-Akl inde'l-Mutezile*, 84-85. Ancak Özcan Taşçı'nın, *'Takiyyüddin Necranî'nin Mu'tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi'* adlı doktora tezinde Abdulcebbar'ın bilgi anlayışının 'sübjektif olduğunu iddia etmiştir. Anılan çalışmada bilgi konusunda Abdulcebbar, 'subjektivist'; Ebû Hâşim el-Cübbâi ise 'objektivist' olarak değerlendirilmiştir. Kanaatimizce bu iddia, Abdulcebbar'ın, sofistlerle, bilginin tanımı, mahiyeti ve delaleti konusunda; kuşkucularla bilginin imkanı konusunda yaptığı tartışmaları anlamsız kullmaktadır. Çünkü sofistler, bilindiği üzere, bilgide göreceliği ve objektif bilginin olmayacağını savunmakta; kuşkucular ise bilginin imkânını reddetmekteydi. Dolayısıyla Taşçı'nın Abdulcebbar'ın bilgide göreceliği savunduğu şeklindeki değerlendirmesi, Abdulcebbar'ın Sofist ve Kuşkucuların iddialarına karşı çıkması ile çelişmektedir. Bkz. Özcan Taşçı, *'Takiyyüddin Necranî'nin Mu'tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi'*, Basılmamış Doktora Tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005, 69 vd.

rinde düşünmek ma'nâ'ya, ma'nâ özne ile ilişkisi açısından hâl'e, hâl de bilgi oluş niteliği açısından sukûnu'n-nefse temel olmuştur. Şimdi de bilgi oluş ilkesi olarak sukûnu'n-nefs'in bilgi tanımı olarak nasıl 'itikâd'a dönüştüğünü ortaya koymak istiyoruz.

3. d. İ'tikâd Olarak Bilgi

Kelam'da epistemolojik çerçeve içerisinde itikâd kavramına, ilk kez Mutezili kelamcılarının yer verdiği bilinmektedir. İslam Felsefesinde özellikle Farabî, bu kavramı kullanan filozoflar arasında yer almaktadır. Farabî, bu bağlamda 'tasavvur' ve tasdik' bilgisini bir şeye itikâd etmek olarak tanımlamıştır¹³² Farabî gibi Abdulcebbar da, bu kavramı bilginin mahiyeti ve tanımı konusundaki izlediği yöntemin tamamlayıcı unsuru olarak kullanmıştır. Abdulcebbar, bilgiyi itikâd olarak tanımlarken, meydana geliş yönüne vurgu yapmaktadır.¹³³ Abdulcebbar, bunu şu şekilde açıklanmaktadır:

*"Bilginin itikâd olarak nitelenişi, ipin bağlanması ve sağlamlaştırılmasına kıyasla yapılmış bir benzetmedir. Bilenin, 'itikâd eden' olarak nitelenişi de itikâd olarak sahip olduğu bilgi açısındandır. Bu sebeple kişi, bilgi sahibi olmadan önce âlim olarak nitelenebilirken; itikâd sahibi olarak nitelenmesi ise ancak bilginin itikâd olduğu ispat edildikten sonra mümkün olabilir."*¹³⁴

Burada bilgi, meydana geliş yönü açısından özne ile ilişkili bir fiil olduğu için 'itikâd' olarak tanımlanmıştır. Bu, itikâdın bilginin bir niteliği olduğu anlamına gelir. Söz konusu nitelik vakıya mutabık olabileceği gibi olmayabilir de. Bu sebeple Abdulcebbar, itikâdı, düşünmeye dayanmayan itikâttan ayırmak için 'sukûnu'n-nefs' kavramını kullanmıştır.¹³⁵ Bu bağlamda bilgi, farklı yönlerde meydana gelen bir 'itikâd' olarak ele alınmıştır.¹³⁶ Abdulcebbar'ın kuşağı olan ve h. 395'te vefat eden İbn Faris İbn Zekeriyâ da, itikâd kelimesini Abdulcebbar'ın sezgici yorumunu destekleyecek şekilde 'bir şeyin katılaşması, sertleşmesi, sabit olması ve kalbini bir şeye bağlaması' anlamında yorumlamıştır.¹³⁷ Kelimenin bu anlamı, bilme olarak düşünme sürecinin¹³⁸ sonunda

132 Farabî, *Kitâbu'l-Burhân*, thk. M. Fahri, Beyrut 1987, 20.

133 Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 190 vd.

134 Ebû Abdullah el-Basri, bu konuda Allah'ın hâli ile insanın hâlinin aynı olduğunu savunmuştur. Bilenin itikâd hâlini gerektirmesi insan için olduğu gibi Allah için de geçerlidir. Çünkü bilen oluş bu şekilde olabilir. Ancak o, itikâd ifadesinin kalb, vicdân ve akıl imâ gerekçesiyle Allah'a izafe edilmesinin doğru olmayacağı görüşündedir. Bunun yanı sıra bildideki itikâd kavramı bir mecâz olduğu için onun Allah için kullanımı ya tevkif ya da şer'i bir olaya bağlıdır. Bkz. Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 28; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 190.

135 Hüsnü Zine, *el-Akl inde'l-Mutezile*, 58.

136 Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 25 vd.

137 İbn Faris İbn Zekeriyâ, *Mekâyisü'l-Luğa*, Beyrut 1994, 679.

138 Muhit Mert bu süreci bilgi ile itikâd arasındaki ilişki bağlamında şu şekilde değerlendirmiştir: Bir inanç doğru ve belli bir kaynaktan elde edilmiş olmakla birlikte kişi o konuda mutmain değilse bu zihinsel duruma şek deniyor. Kesin kanaate sahip olduğu halde kişi o inancını belli bir kaynaktan elde etmemişse o da bilgi olmuyor, zan oluyor. Kişi kesin kanaate sahip, fakat inancı doğru değilse bu da cehalet oluyor. Detaylı bilgi için bkz: Muhit Mert, *Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi*, AÜİFD, Cilt: XLIV, sayı: 1, Yıl: 2003.

ortaya çıkan şeyin özneye bağ oluşturacak şekilde meydana gelmesidir. Bu sürecin bağ ilişkisine dair Abdulcebbar'ın şu değerlendirmesi açıklayıcı olacaktır:

*"Bilgi, itikâd cinsindedir. O, ancak şeyle olduğu üzere bir taalluka sahipse ve sukunu'n-nefsi iktiza ederse bilgi olur. Olmadığı üzere bir taalluka sahip olursa ortaya çıkan sonuç bilgisizlik olur. Şeyle, onu güçlendirecek şekilde bir taalluk varsa bu ne bilgi ne de bilgisizliktir."*¹³⁹

Abdulcebbar, burada bilginin itikâd dışında başka bir şey olamayacağını savunmuş¹⁴⁰ ve bilgi oluş ile bilginin meydana gelişi gibi¹⁴¹ iki farklı bağlam kullanmış görünmektedir. Bilgi oluş, düşünme sürecinde delilin özelliğinin özneye yarattığı sukûn ile; meydana geliş de öznenin bilgi oluş sürecinin tamamlanmasıyla ortaya çıkan sukûn ile bağ kurmasıdır. Bilgi oluş ile meydana geliş arasındaki ilişki konusunda ise o, kişiyi bilen olmaktan çıkararak şeyin itikâd eden oluştan da çıkaracağını söylemekte ve bilgisizliğin hem bilgiyi hem itikâdı nefyettiğini savunmaktadır.¹⁴² Bu noktada Ebû Hâşim bilgi ile bilgisizliğin aynı cinsten olduğunu kabul etmiştir. Zira aynı düzlemde itikâd edilen şey üzere oluş bilgi; itikâd edilen şey üzere olmayış bilgisizliktir. Dolayısıyla itikâd, bilgi ve bilgi olmayı cins olarak kapsamaktadır. Çünkü o, bilgi nesnesiyle olduğu ve olmadığı üzere iki yönde meydana gelebilmektedir. Bilgi, bilgi olmayan yönden özü itibarıyla sukunu'n-nefs'e sahip olması bakımından ayrılır.¹⁴³ Buna göre her bilgi itikâd iken; her itikâd, bilgi değildir. Çünkü itikâd, taklid ve delile dayanmadan rastgele kabul edilen şeyleri de içerebilmektedir. Dolayısıyla itikâd bilgi ilişkisinde bilgi, bilgi olmayandan itikâd oluşu ile değil sukunu'n-nefs koşulunu sağlamasıyla ayrılır.¹⁴⁴

Abdulcebbar'ın bu yaklaşımında bilgi ile itikâd arasında bir işlem-kaplam ilişkisi söz konusudur.¹⁴⁵ Bu, bilgiyi itikâd yapan şeyin bilginin meydana geliş yönleri olduğu anlamına gelir. O, bilgi ve itikâd arasındaki farkı ve ilişkiyi en çarpıcı şekliyle şu şekilde özetlemiştir: 'Nazar, itikâdı tevliid etmez. Yalnız bilgiyi tevliid eder. Çünkü nazar, bilgi oluşun bir yönü gibidir.¹⁴⁶ Dikkat edilirse burada itikâd, nazar ile değil, bilgi ile ilişkilendirilmiştir. İtikâd, bilgi oluş üzerine bir fiil olarak bilginin meydana geliş yönünü ifade etmektedir.¹⁴⁷

139 Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 25.

140 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 26-27.

141 Abdulcebbar, bilginin bilgi olduğunu bilmeyi nefsin kendisi olarak kabul etmez. Ona göre ortada iki tür bilgi vardır: Biri, kendisiyle itikâdın bilindiği bilgi; diğeri ise bilginin kendisi. Bkz. *Muğni*, 12/s. 46.

142 Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 26 vd., 214 vd.

143 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 30

144 Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 46.

145 Bilgi cins olması bakımından bilgi değildir. Bilakis olduğu üzere bilindiğinde bilgi olur. Bu nedenle bilgi olmamasına rağmen itikâd olabilir. Ya da bir şeyle olmadığı üzere taalluk da söz konusu olabilir. Bu doğruysa bilginin hâli konusunda bilenin hâli sadece bir şeyin olduğu üzere olarak bilinmesi şeklinde olabilir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğni*, VI, 125.

146 Abdulcebbar, *Muğni*, IX, 126.

147 Abdulcebbar, *a.g.e.*, 98.

Peki, meydana geliş yönü olarak itikâd üzerinde itikâd edenin bir etkisi var mıdır? Abdulcebbar, bu konuda da súbjektifliğe ve göreceliğe düşmemek için katı tutumunu korumaya çalışmış ve itikâd edenin itikâd edilen şey üzerinde hiçbir tesirinin olmadığını söylemiştir. Aksi halde itikâd edilen şey, itikâd edenin itikâdına göre meydana gelir ve şeyler, göreceliği savunanların kabul ettiği gibi, 'her sıfat üzere' olurdu. O zaman buna göre, bir şey aynı anda hem var hem yok, hem siyah hem beyaz, hem kadim hem muhdes olurdu. Bu ise, imkansız olan bir şeyi, cinslerin birbirine dönüşmesi anlamına gelir.¹⁴⁸

Kısaca Abdulcebbar, bilgi oluşun niteliğini sukûnu'n-nefs ile, meydana gelişini de 'itikâd' kavramıyla ifade etmiş ve bunu makûl bir hâl¹⁴⁹ olarak temellendirmiştir. Zira itikâd edenin itikâd ettiği şeye nefsinin sukûn bulması durumu ile bulmaması durumu arasında açık ve kesin bir hâl farkı vardır. İlkinde hâl olarak alim oluş, ikincisinde ise alim olmadan itikâd edilmiş hâli vardır. İlkinde kişi, itikâd nesnesine olduğu üzere itikâd etmişken; ikincisinde bunun aksi söz konusudur. Dolayısıyla bu iki durumun hükmü farklıdır.¹⁵⁰ Bilginin itikâd olarak tanımlanıp tanımlanamayacağı meselesi, Kelam'daki bilgi tartışmalarının ana temasını oluşturmuştur. Bu kavram, Eş'âri ve Maturîdî kelamcılarının yanı sıra Bağdat Mutezilesi tarafından eleştirilmiş ve reddedilmiştir. Buna, bilgiyi bir yönde meydana gelme ile değil, cins olarak kabul eden Allaf'ın yanı sıra¹⁵¹, Bağdat Mutezilesinin önde gelen ismi Ebû'l-Kasım el-Belhî de aynı gerekçeyle itiraz etmiş ve bilginin 'itikâd' cinsinden olamayacağını savunmuştur. Bağdat Mutezilesi'nin bilgiyi 'itikâd' olarak tanımlayan Basra Mutezilesine yönelttiği eleştiri Nisabûri'nin eserinde şu şekilde geçmektedir:

"(Basralı) üstadlarımıza göre bilgi, özsel (bi-aynihi) olarak değil, bir yönde meydana gelme bakımından bilgi olur. (Bağdat Mutezilesinden) Belhî'ye göre ise bilgi, bizatihi bilgidir. Bundan kastı ise, bilginin bir ma'nâ dolayısıyla değil, kendisi ile bilgi olduğudur. Biz de onun gibi, bilginin bir ma'nâ ile bilgi olmadığını kabul ediyoruz. Biz, bilgiyi bir yönde meydana gelmesiyle temellendiriyoruz."¹⁵²

Nisabûri'ye göre bilgi özsel ve bizatihi değildir. Çünkü özsel olması bütün bilgileri benzeşik¹⁵³ yapar. Ayrıca bilgi olmayan şeylerin bilgi cinsinden olma imkânı da ortadan kalkar. Zira taklîd, bilgi cinsinden olabilmektedir. Dolayısıyla bilgi oluş hüküm olarak bilgi olmayandan belli bir yönde meydana gelmeyle ilgilidir. Bir yönde meydana geliş de ne bilginin kendisi, ne varlığı ne de hudûsu ile ilgilidir.¹⁵⁴ Şu halde genelde Basra Mutezilesi, özde Abdulcebbar,

148 Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 48-49.

149 Bu makûl hâl, Ebû Hâşim'e göre 'sukunu'n-nefs'e dayanarak bilinir. *Muğni*, XII, 34, 42, 43. Ayrıca bkz. Yahya b. Murtaza, *Bahrü'z-Zehâr*, 1/s. 153. Burada Abdulcebbar'ın kelam anlayışını büyük oranda paylaşan Yahya b. Murtaza, bilgiyle ilgili olarak Abdulcebbar'a 'bilginin kendisinde sukûnu'n-nefsi vacip kılan bir hâl vardır' görüşünü nispet etmiştir.

150 Abdulcebbar, *Muğni*, XV, 327.

151 Abdulcebbar, *Muğni*, XII, 188; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 46; Yahya b. Murtaza, *Bahrü'z-Zehâr*, I, 153.

152 Nisabûri, *Mesâil fi'l-Hilaf*, 287.

153 Mutemâsil.

154 Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 190.

bilgi ile itikâd arasında adına yönler¹⁵⁵ dediği bir perspektifle epistemolojik bir ilişki kurmaya çalışmaktadır.¹⁵⁶

Sonuç

Geç dönem Mutezilesinin en büyük kelamcısı Abdulcebbar, bilgi konusunda şeylerde nesnel bir delalet olarak 'ma'nâ'ların bulunduğunu kabul etmiş; aklın doğuştan getirdiği kategorik bilgileri delil ve delalet olarak belirleyen, söz konusu bilgilerle şeylerin kendinde taşıdıkları 'ma'nâ'ların kategorik anlamda birbiriyle tam bir uyum içinde olduğunu savunmuştur. Abdulcebbar, ilkinde 'realist', ikincisinde ise 'akılcı'dır.

Bilgi tartışmalarının sistematik hale geldiği bir dönemde yaşayan Abdulcebbar, bilgiyi, oluşma süreçleri içerisinde ele almış, düşünce ile bilgiyi tevliid teorisi içerisinde bir 'sebe-sonuç' ilişkisi olarak temellendirmiştir. Bu yaklaşımda düşünce, aklın doğuştan getirdiği ve gelişimsel olarak kullanıma hazır hale gelen kategorik bilgilerle mümkün olan bir araz ve fiildir. 'Akıl' ise, düşünceye temel sağlayan kategorik zorunlu bilgiler alanı; 'Nazar' da aklın doğuştan getirdiği bilgilerle delil ile medlul arasında ilişki kuran düşüncedir. Şu halde düşünce, nefsin, akıldaki yani zorunlu ve kategorik (usûlü'l-edille) bilgilerle aktüelleşen, bilinen külli bilgiden bilinmeyen (medlûl) cüz'î bilgisine giden rasyonel tarafıdır. Bu, özü açısından, iki önermeden oluşan bir düşünce biçimidir. Abdulcebbar, bu bağlamda, bilginin nesnellliğini delil ile medlul arasında var olan 'ta'alluk' ve 'delâlet' ilişkisi üzerinden ortaya koymaya çalışmıştır. Nitekim ona göre düşünce ve bilgi, birer fiil olarak her ne kadar öznel ise de, o, delil-medlul arasında var olan 'taalluk' ve 'delalet' ilişkisi açısından 'nesnel'dir. Bu niteliğe sahip rasyonel bilgi, ikinci bağlamıyla, objektif, herkes için geçerli, savunulabilir, temellendirilebilir bir şeydir. Akıl, düşünce ve bilgi arasında kurduğu ilişki bakımından 'Abdulcebbar'ın yaklaşımını, analitik' ve bir 'süreç epistemolojisi' olarak değerlendirmek mümkün görünmektedir.

KAYNAKÇA

Abdulcebbar, *ell-Muhîd bi't-Teklif*, (thk. Ö. Azmi ve A. el-Ehvâni), Mısır tz.

....., *el-Muğni Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (16 cilt), (Editör Taha Hüseyin, tahk. Emîn el-Hûli, Ahmed Fuad Ehvâni, İbrahim Medkûr, Mustafa es-Sekâ, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdulhalim en-Neccâr, Mahmûd Hudayri, Mahmûd Muhammed Kasım, Muhammed Mustafa Hilmi, Ebû'l-vefâ el-Ġanimî, Tefîk et-Tavîl ve Saîd Zayid) Kahire 1958-65.

....., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (thk. A. Osman), Kahire 1996.

155 Vucûh.

156 Basra Mutezilesinin önemli isimlerinden Ebû Abdullah el-Basrî, bilginin itikâd oluşunu meydana geliş yönü açısından ele almış, delalet ve ilişkim olarak cüz'î (tafsîli) olanı kategorik (cümle-ten) olana katmaktan söz etmiştir. Bkz. Abdulcebbar, *a.g.e.*, 191.

-, *el-Mecmu' fi'l-Muhit bi't-Teklif*, (thk. J.J. Houben), Beyrut 1962.
- Amidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, (thk. A. M. Mehdi) Kahire 2002.
- Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, Beyrut 1990.
- Bakillanî, *Temhid*, Beyrut 1957.
- Cürcanî, *et-Ta'rifât*, Beyrut 1983.
-, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Beyrut 1997.
- Cahız, *Resâil*, Beyrut 1991.
- Cüveynî, *İrşâd*, (thk. M. Y. Musa), Mısır 1950.
- Cabirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. B. Koroğlu, H. Hacak, E. Demirli), İstanbul 1999.
- Eş'ârî, *Makâlât*, İstanbul 1928.
- Farabî, *Kitâbu'l-Burhân*, (thk. M. Fahrî), Beyrut 1987.
- Georges Vajda, *Pour Le Dossier Nazar*, Resherches d'Islamologie, Lourain 1977.
- Hasan Basrî, *Risâletun fi'l-Kader*, (*Resâil* içinde), Mısır tz.
- Hüsnü Zîne, *el-Akl inde'l-Mutezile*, Beyrut 1980.
- İbn Faris İbn Zekerîya, *el-Mekayis fi'l-Luğa*, (thk. Şihabuddin Ebu Amr), Beyrut 1994.
- İbn Sinâ, *Necât*, (thk. M. S. Kürdi) Kahire 1938.
- İmam Kasım er-Ressî, *Mecmu Kutub ve Resâil*, (thk. A. A. Cedbân), San'a 2001.
- Margaretha T. Heemskerck, *Suffering in The Mu'tazilite Theology*, Leiden 2000.
- M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidî*, İstanbul 1984.
- Muhit Mert, *Kelamcıların Bilgi Tanımları üzerine Bir Tahlil Denemesi*, AÜİFD, cilt: XLIV Sayı: 1, Ankara 2003.
- Nâşî el-Ekber, *Kitâbu'l-Evsat*, (thk. J. Van Ess), Beyrut 1971.
- Nisâbü'rî, *'Divânu'l-Usûl Fî't-Tevhîd'*, (thk. M. Abdu'l-Hâdî Ebu Ride), Mısır 1969.
- Osman b. Sa'îd ed-Darimî, *'Reddu'l-İmam ed-Darimî'*, (thk. M. H. el-Fakî), Lübnan h. 1358.
- Özcan Taşçı, *'Takiyyüddin Necrani'nin Mu'tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.
- Richard M. Frank, *al-Ma'na: Some Reflections on The Technical Meanings of The Term in The Kalam and its Use in The Physics of Muammer*, Journal of The American Oriental Society, vol. 87, no. 3 (Jul.-Sep., 1967)
- Richard M. Frank, *The Metaphysics of Created Being According to Abu'l Hudhayl al-Allaf*, Leiden 1966.
- S. Şerif Cürcanî, *Ta'rifât*, Beyrut 1983.
-, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Beyrut 1997.
- Soheil M. Afnan, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Leiden 1964.
- Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut-Lübnan, t.z.
- Toshiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, İstanbul 2000.
- Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, (çev. K. Turhan), İstanbul 2001.
- Yahya b. Hüseyin, *'er-Redd ve'l-İhticâc'*, (*Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde), Mısır tz.
- Yahya b. Mutaza, *Bahru'z-Zehhar*, (thk. M. M. Tâmir), Beyrut 2001.