



İstidlâlî Olarak Bilinen Zarûrî Olarak Bilinebilir mi? Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin Yaklaşımı ve Basra Mu'tezilîleri Tarafından Eleştirisi

Is Inferential Knowledge Necessarily Knowable?
Abû'l-Qâsim al-Balkhî's Approach and Its Critique by the Basran Mu'tazilites

Hayrettin Nebi GÜDEKLİ

Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul/Türkiye
Assistant Professor, Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul/Türkiye
hayrettin.gudekli@marmara.edu.tr | orcid.org/0000-0003-1155-0916 | ror.org/02kswqa67

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
14 Nisan 2025	14 April 2025
Kabul Tarihi	Date Accepted
17 Haziran 2025	17 June 2025
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2025	30 June 2025

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Hayrettin Nebi Güdekli).

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Hayrettin Nebi Güdekli).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“

Güdekli, Hayrettin Nebi. “İstidlâlî Olarak Bilinen Zarûrî Olarak Bilinebilir mi? Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin Yaklaşımı ve Basra Mu'tezilîleri Tarafından Eleştirisi”. *Kader* 23/1 (Haziran 2025), 49-70.
<https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1676371>

”

Öz

Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'nin insanın biliş tarzlarının evrenselliği düşüncesi bağlamında ileri sürdüğü zorunlu olarak bilinenin zorunlu, istidlâlî olarak bilinenin ise istidlâlî olarak bilineceği görüşü Mu'tezile dinî epistemolojisinde önemli bir tartışmaya yol açmıştır. Kâdî Abdülcebbar, Ebû Reşîd ve İbn Metteveyh gibi Basra Mu'tezilesi'nin temsilcilerine göre, Belhî'nin görüşünün biri epistemolojik diğeri teolojik iki sorunu bulunmaktadır. Bu görüşün epistemolojik sorunu zorunlu olarak bilinen bir şeyin istidlâlî olarak, istidlâlî olarak bilinen bir şeyin de zorunlu olarak bilinmesinin mümkün olmadığı şeklinde yanlış bir iddiaya dayanmasıdır. Basra Mu'tezilîleri zorunlu olarak bilinen şeylerden pek çoğunun istidlâlî ile; istidlâlî olarak bilinenin şeylerin de zorunlu (*ızdırârî*) olarak bilinmesinin mümkün olduğunu göstererek bu iddiayı yanlışlarlar. Sözgelimi Zeyd'in evde olduğunu müşahade ederek yani zorunlu bilgiyle bilmek mümkün olduğu gibi doğru haber vericinin haber vermesiyle yani istidlâl yoluyla bilmek de mümkündür. Zorunlu olarak bilinen bir şeyin istidlâl ile bilinmeyeceği iki durumdan bahsedilebilir: Birincisi zorunlu olarak bildiğimiz bir şeyi, zaten bildiğimiz için artık istidlâl yapmamızın gerekmemesidir. Ancak bu olgusal gerçeklik, zorunlu olarak bilinenin sadece zorunlu olarak bilinmesini gerektirmemektedir. Bu nedenle zorunlu olarak bilinen bir şeyin istidlâlî olarak bilinmemesinin sebebi, onun zorunlu olarak bilinmesinden değil, salt bilinmesinden kaynaklanmaktadır. İkincisi zorunlu olarak bilinenler kapsamında aklın yetkinliğini (*kemâlî'l-akl*) oluşturan bilgiler de yer almaktadır. Bu türden bilgilerin akıl yürütmeye elde edilmesi ise mümkün değildir. Çünkü bu bilgiler zaten akıllı oluşturmakta ve henüz akıl oluşmamışken akıl yürütme etkinliğinden bahsetmemiz mümkün olmamaktadır. Bu nedenle Belhî'nin zorunlu olarak bilinenin sadece zorunlu olarak bilineceği önermesinin doğru olduğu tek yer aklın yetkinliğini oluşturan zorunlu bilgilerdir. Öte yandan istidlâlî olarak bilinenin sadece istidlâlî olarak bilineceği önermesi bilginin bir fiil olarak güç yetirilen şeyler cinsinden olduğunu düşündüğümüzde yanlış olmaktadır. Zira bir eylem olarak bilgi ya bizim gücümüzü aşıyordur ya da aşmıyordur. İster bizim gücümüzü aşsın ister aşmasın her iki durumda da bilgi zâtıyla kâdir olan Tanrı'nın gücü dahilindedir. Çünkü zâtıyla kâdir olmak güç yetirilebilen şeylerin tamamını kuşatmaktadır. Bilgi de güç yetirilen şeyler cinsindedir. Dolayısıyla bilgi Tanrı'nın kudreti kapsamında yer almaktadır. Bu ise Tanrı'nın istidlâlî bilgiyi bizde yaratmaya kâdir olmasını, dolayısıyla bu bilginin karakterinin zorunlu olabileceğini göstermektedir. Tam da bu noktada Belhî'nin görüşünün teolojik açıdan sorunlu olan yönü, yani onun söz konusu ilkesinin sonucu olan Tanrı'nın tıpkı bu dünyada istidlâlî olarak bilindiği gibi âhirette de istidlâlî olarak bilinmesi sorunu karşımıza çıkmaktadır. Basra Mu'tezilîleri'ne göre Tanrı bilgisinin âhirette istidlâlî olduğunu söylemek teklifin âhirette de geçerli olmasına neden olmaktadır. Halbuki âhiret teklif yurdu değildir. Bu nedenle âhirette Tanrı'yı bilmek istidlâlî olamaz. Âhirette Tanrı bilgisinin türüne ilişkin tartışmayı âhiret ehli için ayrı ayrı değerlendiren Basra Mu'tezilîleri Tanrı'nın âhirette istidlâl yoluyla bilinmesinin Cennet ehli için nazar ve istidlâl kaynaklı meşakkat gerektireceğini; Cehennem ehli için ise nazar ve istidlâl Tanrı bilgisine ulaşmanın azabın sona ermesini düşünmeye yol açacağını öne sürerek yanlışlamaya çalışmışlardır. İşte bu makalede Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'nin Tanrı bilgisinin tarzına yönelik Mu'tezile kelâmcıları arasında tartışmalara neden olan görüşünün gündeme getirdiği söz konusu problemler ele alınacaktır. Bu çerçevede makalede Kâdî Abdülcebbar, Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî ve İbn Metteveyh gibi Basra Mu'tezilesi kelâmcılarının Belhî'nin görüşlerine yönelik analiz, eleştiri ve değerlendirmeleri incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî, Tanrı, Epistemoloji, Bilgi, İstidlâl.

Abstract

The view advanced by Abū al-Qāsim al-Balkhī al-Ka'bī—that what is known necessarily must necessarily be known as such, and what is known inferentially must be known inferentially—sparked a significant debate in Mu'tazilī religious epistemology, particularly concerning the universality of human modes of cognition. Representatives of the Basran Mu'tazilite tradition, such as Qāḍī 'Abd al-Jabbār, Abū Rashīd al-Nisābūrī, and Ibn Mattawayh, sought to refute the validity of Balkhī's thesis. According to them, this thesis gives rise to two distinct problems: one epistemological, the other theological. The epistemological issue lies in the assertion that something necessarily known cannot also be known inferentially, and conversely, that something known inferentially cannot be known necessarily. The Basran Mu'tazilites challenged this claim by arguing that many things known necessarily can in fact be known through inference, and vice versa. For instance, one may come to know that Zayd is at home through direct observation (a form of necessary knowledge), but also by relying on the report of a reliable informant (an inferential route). Two cases can be identified where something necessarily known might not be known inferentially. The first concerns cases where we no longer infer what we already know, precisely because the knowledge is already established; inference is unnecessary in such situations. However, this does not mean that something necessarily known cannot be inferentially known—it merely reflects the fact

that we do not seek inference for what is already known. Thus, the impossibility of inferential knowledge in these cases stems not from the necessary nature of the knowledge, but from the mere fact of its being already known. The second case concerns foundational knowledge that constitutes the very perfection of the intellect (*kamāl al-‘aql*). This kind of knowledge cannot be reached through reasoning, for it is that which enables reasoning in the first place; without an already-formed intellect, the act of inference is inconceivable. Hence, the only case where Balkhī’s thesis—that what is necessarily known must be known necessarily—holds true is with respect to the necessary knowledge that constitutes the perfection of the intellect. On the other hand, the claim that what is inferentially known can only be known inferentially proves problematic when knowledge is understood as an act among those things subject to volition. As a human act, knowledge is either within our power or beyond it. Regardless, it certainly lies within the scope of divine power, for God’s omnipotence encompasses all things that can be actualized. Since knowledge is among such things, it falls under God’s power. Therefore, God is capable of creating inferential knowledge within us as necessary knowledge, which in turn implies that inferential knowledge can take on a necessary character. This leads directly to the theological problem inherent in Balkhī’s view: the implication that, just as God is known inferentially in this world, He would also be known inferentially in the hereafter. For the Basran Mu‘tazilites, this consequence is unacceptable, as it would entail the continued applicability of moral responsibility (*taklīf*) in the afterlife—a realm that is not a domain of obligation. Thus, they held that knowledge of God in the hereafter cannot be inferential. Basran Mu‘tazilites examined the nature of knowledge of God in the hereafter in light of the differing conditions of its inhabitants. They argued that, for the righteous, inferential knowledge would imply an undue burden of contemplation and reasoning, while for the damned, it would imply the possibility of reaching knowledge of God through reflection, thereby opening the door to hope for relief from punishment—an implication they sought to reject. This article investigates the theological and epistemological issues raised by Abū al-Qāsim al-Balkhī al-Ka‘bī’s view on the modes of divine knowledge, which gave rise to substantial debate among Mu‘tazilite theologians. Within this framework, the paper will analyze, critique, and evaluate the responses of key Basran Mu‘tazilite figures such as Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, Abū Rashīd al-Nisābūrī, and Ibn Mattawayh to Balkhī’s position.

Keywords: Kalām, Mu‘tazilism, Abū’l-Qāsim al-Balkhī al-Ka‘bī, God, Epistemology, Knowledge, Istidlāl.

Giriş

Ebū’l-Kāsim el-Belhī el-Ka‘bī (ö. 319/931) ileri sürmüş olduğu görüşleriyle Basra ve Bağdat Mu‘tezilesi arasındaki muhalefetin önemli bir örneğini temsil eder. Nitekim Ebû Reşîd en-Nisâbûrî Mu‘tezilîler arasındaki ihtilafa dair yazdığı *el-Mesâil fi’l-hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn* isimli eserinde varlık ve âlem, tabiat ve nedensellik, bilgi ve istidlâl gibi pek çok konuda Bağdat Mu‘tezilesi’nin bir temsilcisi olarak Belhî’nin, Basra Mu‘tezilesi kelâmcılarından nasıl ayrıldığını detaylı bir biçimde ortaya koyar. Buradaki malumat dikkate alındığında Belhî’nin Mu‘tezilîler arasında tartışmalara neden olmuş görüşlerinin önemli bir kısmının epistemolojiyle ilgili olduğunu gözlemliyoruz.

Belhî’nin epistemolojiyle ilgili kendine özgü denilebilecek birçok görüşü olmakla birlikte,¹ bunlardan özellikle iki tanesinin genelde kelâmî özelde Mu‘tezilî dinî epistemolojiye yönelik bir muhalefeti içererek öne çıktığını söyleyebiliriz. Bu muhalefetin birinci yönü bilginin “doğru inanç olarak” tanımlanması ve bunun yol açtığı taklidin bilgilenmenin bir aracı olması, Tanrı’ya ilişkin bilginin taklit yoluyla elde edilmesi ve bunun sonucu olarak Tanrı’nın kişiye yüklediği ilk sorumluluğun O’nu bilmeye götüren akıl yürütme olmayıp doğrudan bu bilginin kendisi olması

¹ Bu görüşler için bk. Nisâbûrî, Ebû Reşîd es-Saîd b. Muhammed b. *el-Mesâil fi’l-hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma’n Ziyâde, Rıdvân es-Seyyid (Beyrut: Ma’hedü’l-İnmâi’l-Arabî, 1979), 287-352; Hâkim el-Cüşemî, *‘Uyûnü’l-mesâil*, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire: Darü’l-İhsan, 2018), 370-405; Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu’l-‘uyûni’l-mesâil*, thk. Fâris O. Nofal (Moscow: Sadra, 2021), 439-581.

gibi sorunları içermektedir. Belhî'nin Basra Mu'tezilesi'nin dinî epistemolojisine muhalefetine ikinci yönü ise “zorunlu olarak bilinenin sadece zorunlu, istidlâlî olarak bilinenin de sadece istidlâlî olarak bilinebileceği” görüşünün Tanrı bilgisinin tıpkı bu dünyada olduğu gibi âhirette de istidlâlî olarak gerçekleşeceğine yol açmasıdır.

Belhî, bu dünyada Tanrı'ya ilişkin bilginin epistemolojik statüsü hakkında mensubu bulunduğu Mu'tezile'den farklı düşünmez, ancak onun bu tarz bir bilginin âhirette de istidlâlî olacağını ifade etmesi hâkim Mu'tezilî anlayıştan önemli bir ayrılığı temsil etmektedir. Kādî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), Ebû Reşîd (ö. V./XI. yüzyılın ortaları), İbn Metteveyh (ö. V./XI. yüzyılın ortaları) ve Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101) gibi yazarlarca gündeme getirilen bu tartışmada onun âhirette Tanrı bilgisinin türüne ilişkin görüşüyle Basra Mu'tezilesi kelâmcılarından ayrıştığı vurgulanır.

Basra Mu'tezilîlerince Belhî'nin görüşünün sorunlu olan iki tarafı bulunmaktadır: Birincisi epistemolojik açıdan bilgi tarzlarının evrenselliği görüşünün kabul edilemeyeceği, ikincisi ise teolojik açıdan Tanrı'ya ilişkin bilginin âhirette istidlâlî olarak gerçekleşmesinin teklif düşüncesiyle çeliştiği için savunulamayacağıdır. İşte bu makalede Belhî'nin Tanrı bilgisinin tarzıyla ilgili görüşünün Mu'tezile kelâmında neden olduğu söz konusu tartışma ele alınacaktır. Bu çerçevede Belhî'nin epistemolojik muhalefetine neden olan bu görüşlerinin sonraki Mu'tezilî yazarların söyledikleri gibi gerçekten Belhî tarafından savunulup savunulmadığı başlangıçta soruşturulması gereken bir husus olarak durmaktadır. Zira her iki görüş de hâkim Mu'tezilî anlayışla pek uyumuyor. Birinci görüş bağlamında taklidi bilgilenmenin bir yolu olarak değerlendirip Tanrı'nın taklit yoluyla bilindiğini kelâmî ve Mu'tezilî metodoloji açısından ileri süremeyiz.² İkinci görüş bağlamında ise zarûrî olarak bilinenlerin bir kısmının istidlâlî; istidlâlî olarak bilinen şeylerin tamamının ise zarûrî olarak bilinebileceğini, dolayısıyla Tanrı'nın âhirette zarûrî olarak bilineceğini ileri sürebiliriz. Şu hâlde Belhî'nin bir kelâmcı ve bir Mu'tezilî olarak bu görüşleri nasıl ileri sürebildiği sorusu karşımızda durmaktadır. Eğer Belhî bu görüşleri benimsemiyor ise o zaman sonraki yazarların bu görüşleri Belhî'ye nispet ederek kritik etmekle bu kadar zaman harcamış olmaları pek makul görünmüyor. Diğer taraftan Belhî'nin bu görüşleri doğrudan benimsemediği, ancak sonraki yazarların, bu görüşleri onun kelâm yönteminin bir sonucu olarak ona atfettikleri ileri sürülebilir. Bu nedenle, bu makalede öncelikle anılan görüşlerin Belhî tarafından gerçekten öne sürülüp sürülmediğini; eğer öne sürüldüyse, bunların sonraki yazarların yüklediği anlamda mı dile getirildiğini araştıracağız. Bu bağlamda ilk olarak Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin söz konusu görüşünün bağlamını tespit edecek, ardından Kādî

² Belhî'nin Mu'tezile dinî epistemolojisine muhalefetine birinci yönüyle ilgili olarak işaret ettiğimiz taklit ile Tanrı bilgisinin elde edilmesi görüşü başlı başına soruşturulması gereken bir problem olduğu için burada ele alınmayacaktır. Her ne kadar Mu'tezilî literatürde Belhî'ye nispet edilen bu görüşün, Belhî'nin bilgiyi “doğru inanç olarak” tanımlaması ve taklit yoluyla Tanrı'ya inanan kişinin mazur ve isabetli olduğunu düşünmesi sebebiyle sonraki Mu'tezilî yazarlarca onun benimsediği bir görüş olarak ifade edildiği anlaşılsa da bu problem, ayrıca soruşturulmalıdır. Bk. Büstî, Ebû'l-Kâsım, *Kitâbü'l-bahs an edilleti't-tefkîr ve't-tefsîk*, thk. Wilferd Madelung-Sabine Schmidtke (Tahran: Iran University Press, 2003), 26. Bu yüzden bu makale Belhî'nin muhalefetine ikinci yönüyle, yani “istidlâlî olarak bilinen zarûrî olarak bilinebilir mi?” sorusu bağlamında Tanrı bilgisinin türü tartışmasıyla sınırlı tutulacaktır.

Abdülcebâr, Ebû Reşîd ve İbn Metteveyh gibi yazarların Belhî'nin yaklaşımına ilişkin analiz, eleştiri ve değerlendirmelerine yer vereceğiz.

Belhî'nin epistemoloji ile ilgili görüşleri farklı çalışmalara³ konu olsa da onun Mu'tezile kelâmından epistemolojik bir ayrılığa yol açan Tanrı bilgisinin türüne ilişkin söz konusu görüşünü ve bu görüşün eleştirisini ele alan müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bu nedenle makalenin amacı Basra ve Bağdat Mu'tezilesi arasındaki epistemolojik farklılıklardan birini oluşturan Tanrı'ya ilişkin bilginin türü sorununu ele almaktır.

1. Belhî'nin Görüşüne Uzanan Yol: Bağlam ve İçerik

Belhî *'Uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât* isimli eserinin ta'dîl ve tecvîr problemini ele aldığı kısmında inkârcılar (*mülhidûn*) tarafından ileri sürülen "Mademki Allah gerçekten insanlara fayda vermeyi irade etti ve bizim şu anda içinde bulunduğumuz şeylere [dünyadaki imtihan ve sıkıntılara] O'nun hiçbir ihtiyacı yok, o zaman neden bütün insanları en baştan cennette yaratıp orada ebedî kılmadı?"⁴ sorusunu ele alır. Belhî bu konuda da tevhid ehlinin (*muvaḥḥidûn*) benimsediği görüşe göre iki cevabın söz konusu olacağını belirtir,⁵ ancak burada o "başka bir cevap" daha zikreder. Bu sonuncu cevapta Belhî Mu'tezile içerisinde tartışmalara neden olan yaklaşımını şöyle dile getirir:

Eğer Allah onları [insanları başlangıçta] cennette yaratmış olsaydı, bu durumda onları ya orada kendisini bilme ve kendisine şükretme ile mükellef tutardı ya da mükellef tutmazdı. Eğer onları bununla mükellef tutmazsa, o zaman kendisinin bilinmemesini ve nimetine nankörlük edilmesini onlara mübah görmüş olurdu. Bunu mübah gören ise hakîm olamaz. Eğer onları bununla mükellef

³ Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin bilgi teorisine yönelik kapsamlı bir araştırma için bk. Zeynep Hümeysra Koç, *Ebü'l-Kâsım el-Belhî'de Bilgi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023. Ayrıca bk. Racha el-Omari, *The Theology of Abū l-Qāsim al-Balkhī/al-Ka'bi* (d. 319/931), Leiden: Brill, 2016, 149-165 ve Abdüssamet Sarıkaya, *Mu'tezile ve Bilgi: Ebü'l Kâsım el-Ka'bi'nin Bilgi Anlayışı*, İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2022.

⁴ Belhî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Kâ'bi, *'Uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu, Râciḥ Kürdî, Abdülhamid Kürdî (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi, Amman: Darü'l-Feth, 2020/1442), 683.

⁵ Belhî inkârcıların söz konusu sorusuna tevhid ehlinin görüşüne göre verilecek iki cevabı şöyle dile getirir: "Birincisi: Allah, onları dünya yurdunda yarattığında, kendilerine tebliğ ettiğinde ve onları mükellef kıldığında onlara kötülük yapmış ya da zarar vermiş olmadı. Aksine, onlara iyilikte bulundu ve fayda sağladı. Öyleyse birinin çıkıp 'Onlara başka türlü davranmadı mı?' demesinin bir anlamı yoktur. Zira bu tür bir söz, ancak kötülük eden, hata yapan, zarar verip fayda sağlamayan kimseler hakkında söylenebilir. Ayrıca onları bu dünyada yaratmakla, onlara en büyük iki nimeti ve en yüce iki dereceyi arz etti. Cömert olan biri, kullarına yönelik fiillerinde düşük derecelerle yetinmez; her ne kadar bunun dışında bir yol mümkün olsa da. Diğer cevap şudur: Eğer [yaratmanın] cennette başlaması câiz olsaydı, Allah Teâlâ bütün mahlûkatı cennette yarattı. Ancak bu câiz değildir. Çünkü onların arasında öyle kimseler vardır ki, Allah onların imtihana tabi tutulduklarında itaat edeceklerini ve böylece sevap karşılığı olan yüksek dereceleri hak edeceklerini bilmiştir. Bu dereceler [cennetteki lütuf derecesinden] çok daha yüksektir. Eğer o kişiyi doğrudan cennette yaratmış ve onu yalnızca lütuf (*fazl*) derecesiyle sınırlamış olsaydı, bu durumda o kişi, sevap derecesinden mahrum kalırdı. Oysa bu iki derece arasında büyük bir fark vardır. Ancak onlar 'Neden onları doğrudan cennette yaratmadı ve [sonra da sevap derecesine] ulaştırmadı?' diyebilirler. Ancak bu da hikmet sahibi bir varlığın hikmetine aykırıdır. Çünkü çalışmadan, çaba göstermeden, emek vermeden çalışanların derecesi verilirse ve bu lütuflar sınanmaksızın, yani imtihan olmadan verilirse; o zaman artık isyan etmeye meyilli biriyle böyle olmayı ayırt etmek mümkün olmazdı, böyle biri hikmetli de sayılmazdı ve işleri yerli yerine koymayan biri olurdu." Belhî, *'Uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 683-684.

tutarsa, o zaman onları buna götürecek bir teşvik (*terğîb*), sakındırma (*terhîb*), engelleme, va'd ve va'id gerekirdi. Bu ise dünya hayatında imtihan edilenlerin durumudur.⁶

Burada Belhî Allah'ın insanları başlangıçta cennette yaratmış olmasının dünyada yaratmış olmasından bir farklılık içermeyeceğini dile getirmektedir. Böylece Belhî cennette yaratılanların da mükellef olduğunu düşünmüş olmaktadır.⁷ Belhî tartışmada muhalifler tarafından sorulan “Siz, Allah'ın onları kendisini bilmeye ve nimetine şükretmeye zorlamasını niçin inkâr ettiniz?” sorusunu da yanıtlar. Ona göre zorunlu bırakma (*ızdırâr*) ancak ilcâ yoluyla olur. [Bu ise ya] onların boyunlarının eğilerek teslim olmasına neden olan dehşet verici hallere maruz bırakılmasıyla ya da Allah'ın onlarda doğrudan marifeti ve şükrü yaratmayı üstlenmesiyle gerçekleşir. Eğer Allah onlara bu tür dehşet verici işaretleri (*âyât*) gösterseydi, o zaman onlar artık nimet içinde sayılmazlardı; bilakis imtihan edilenlerin durumundan daha ağır bir durumda olurlardı. Eğer Allah onlarda doğrudan marifeti yaratacak olsaydı, bu da mümkün değildir. Çünkü gâip ancak şâhit hale geldiğinde (*en yahdura*) zorunlu olarak bilinebilir, tıpkı şâhidin (*hâzır*) ancak gâip hale geldiğinde (*en yeğîbe*) istidlâl yoluyla bilinebildiği gibi. Ayrıca Allah onların gâibi istidlâl olmadan bilmelerini sağlasaydı, o zaman bu yetiyi onlara vermesi de mümkün olurdu. Bu ise kendisinde şüphe bulunmayan imkânsız bir şeydir. Benzer şekilde Allah'ın onlarda şükrü yaratması da câiz değildir. Çünkü eğer şükrü Allah yaratmış olsaydı, o zaman şükreden onlar değil, Allah'ın kendisi olurdu. Çünkü “şükreden”, şükrü bizzat yapan kişidir; yoksa kendisinde şükür fiili yaratılan değil. Aynı şekilde, zâlim de zulmü yapan kişidir; inkârcı da inkâr fiilini işleyen kişidir.⁸

Belhî'nin “Gâip ancak şâhit hale geldiğinde (*en yahdura*) zorunlu olarak bilinebilir. Tıpkı şâhit (*hâzır*) de ancak gâip hale geldiğinde (*en yeğîbe*) istidlâl yoluyla bilinebilir” (*li-enne'l-gâibe lâ yu'rafu bi-zarûretin illâ en yehdura, kemâ enne'l-hâdira lâ yu'rafu min tarîki'l-istidlâl illâ bi-en yeğîbe*) cümlesinden çıkan netice gâibin zorunlu olarak bilinmesi için onun artık gâip değil şâhit olmasının gerekmesi; şâhidin de istidlâlî olarak bilinmesi için onun artık gâip hale gelmesinin gerekmesidir. Bu aynı zamanda bir şey eğer zorunlu olarak biliniyorsa o şeyin istidlâlî olarak bilinmeyeceğini, eğer istidlâlî olarak biliniyorsa da o zaman zorunlu olarak bilinmeyeceğini ifade etmektedir. İşte yukarıda ele aldığımız üzere Belhî'nin “Zorunlu olarak bilinen ancak zorunlu olarak bilinir, istidlâlî olarak bilinen de ancak istidlâlî olarak bilinir” görüşünün Belhî

⁶ Belhî, *‘Uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 684.

⁷ Belhî tam da bu noktada inkârcıların şöyle bir soru solabileceklerini yazar: “Siz, çocukların ve hûrilerin cennette yaratıldığını söylüyorsunuz. O hâlde onlar kendilerine verilen [nimetler] dışında ne bir vaade muhataptırlar ne de bir tehdide ne bir emir altındadırlar ne de bir yasak.” Belhî'ye göre bu sorunun cevabı şudur: “Bilakis onlar ve cennette bulunan herkes, bir tür teşvik olarak (*terğîb*) [O'na] şükretme, [O'nu] bilme ve en güzel yolu sürdürmede teşvik edilen kişilerdir. Çocuklar ve hûriler de Allah'ın düşmanlarının başına, isyanları sebebiyle gelen ceza ve azaba; Allah'ın dostlarının ise itaatleri sebebiyle ulaştıkları kalıcı nimetlere tanıklık etmişlerdir. İşte bu onlar için taatte bir teşvik (*terğîb*) ve onu güzelleştirme (*tahsîn*), mâsiyette ise bir arınma (*tezhîd*) ve onu kötü görmede (*takbîh*) va'd ve va'id yerine geçer ve onları ihmal [edilmiş olma] sınırından çıkarır. Eğer Allah onları başlangıçta nimetin içinde yaratmış, sonra da onlara ne bir tehditte bulunmuş ne de yukarıda sayılan şeyleri onlara göstermiş olsaydı, o zaman onlar tamamen ihmal edilmiş olurdu. Oysa Allah kullarını ihmal etmekten yücedir.” Belhî, *‘Uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 684.

⁸ Belhî, *‘Uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 684-685. Belhî kendisinin de dile getirdiği gibi *‘Uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*'ın “fi tashîhi'n-nazar” bölümünde gâip ile şâhidin birbirine dönüşmeyeceğini ve bunlara ilişkin bilgi edinme yollarının değişmeyeceğini sıklıkla ifade eder. Belhî, *‘Uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 586-588.

düşüncesindeki karşılığı budur. Böylece yukarıda sorduğumuz sorunun cevabı da ortaya çıkmaktadır: Bu görüş Basra Mu‘tezilesi yazarlarının ifade ettiği üzere Belhî’nin gerçekten benimsediği bir görüştür.

2. Belhî’nin Görüşünün Kritiği

Kādî Abdülcebbâr *Şerhu’l-usûli’l-hamse*’de Tanrı bilgisinin nazar ve istidlâl yoluyla elde edildiğini temellendirdikten sonra, bu bilginin çıkarımsal karakterine yönelik Mu‘tezile içerisinde Ebü’l-Kâsım el-Belhî tarafından sergilenen bu muhalefete dikkat çeker. Belhî teklif devam ederken bu dünyada Tanrı bilgisinin türüne dair hâkim Mu‘tezilî anlayıştan farklı düşünmez. Ancak burada onun, Tanrı bilgisinin tıpkı bu dünyada olduğu gibi âhirette de istidlâlî olarak gerçekleşeceğini, yani âhiret ehlinin Tanrı’yı istidlâlî olarak bileceklerini ileri sürdüğü ifade edilerek Mu‘tezile kelâmcıları tarafından benimsenen Tanrı bilgisinin âhirette zorunlu olduğu görüşüne açıkça muhalefet ettiği zikredilir.⁹

Kādî Abdülcebbâr, Belhî’nin yöntemini yanlışlamaya yönelik delil sunmadan önce evvela onun görüşünü yanlışlayacağını ifade eder. Ona göre Belhî’nin muhalefeti (*hilâf*) ya sıhhat açısından ya da vücup açısındandır. Belhî’nin muhalefedinin sıhhat yönüyle ilgili olarak Kādî Abdülcebbâr bilginin farklı kudret cinsleri kapsamında yer almasını; vücup yönüyle ilgili olarak ise âhiret ehlinin Tanrı bilgisinin, bilginin hangi türüne ait olacağını soruşturur. Buna göre Belhî’nin ihtilafı bir taraftan Basra Mu‘tezile’sinin bilginin bir eylem olarak Tanrı kudretinde yer aldığı ve bu nedenle istidlâlî olan bir bilginin zarûrî bilgiye dönüşeceği düşüncesine (sıhhat yönü); diğer taraftan âhirette Tanrı bilgisinin istidlâlî değil zarûrî olduğu düşüncesine (vücup yönü) muhalefet olarak ele alınabilir. Bu açıklamadan hareketle Belhî’nin, tartışmanın imkân yönüyle ilgili olarak “İstidlâlî bilgi zarûrî bilgiye, zarûrî bilgi de istidlâlî bilgiye dönüşebilir” önermesine karşı çıktığı söylenebilir. Dolayısıyla burada bir taraftan “İstidlâlî olarak bilinen zarûrî olarak bilinir mi?” ve “Zarûrî olarak bilinen istidlâlî olarak bilinir mi?” sorusunu; diğer taraftan bu sorulara tâbi olarak tartışılan “Tanrı âhirette istidlâlî olarak bilinir mi?” sorusunu tartışmaya açıyoruz. Tartışmanın vücup yönü ise Tanrı bilgisinin âhirette bizzat Tanrı tarafından yaratılmasının gerekliliği (*vücûb*) ile ilgilidir. Bu yönüyle de Belhî’nin muhalefedinin bu bilginin âhirette bizde yaratılmasının vacip olduğu anlayışına yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Sonuç olarak bu ihtilafın ya sıhhat ya da vücup bakımından olduğunu dile getiren Kādî Abdülcebbâr, ihtilafın imkân yönünü bilginin maddîrât cinsinden oluşuyla; vücup yönünü âhiret ehlinin Tanrı bilgisinin tarzı sorunuyla sınırlıyor. Belhî’nin görüşünü yanlışlamak ise ihtilafın hem imkân yönünü hem vücup yönüyle ilgili sonuçlarını tartışmaktan geçiyor. Bu çerçevede karşımızda cevaplanması gereken üç soru bulunmaktadır: (i) İstidlâlî bilgi zarûrî bilgiye dönüşebilir mi? (ii) Zarûrî bilgi istidlâlî bilgiye dönüşebilir mi? (iii) Tanrı âhirette istidlâlî olarak bilinebilir mi? İlk soruya yönelik Belhî’nin cevabının olumsuz olduğunu yukarıda ifade ettik. Bu ise Belhî’nin insanın biliş tarzlarının değişmeyeceğini düşünmesi anlamına geliyordu. Öyleyse bu noktada sorulması gereken soru “Biliş tarzları evrensel olabilir mi?” sorusudur.

⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse: Mu‘tezile’nin Beş İlkesi (Mu‘tezile’nin Beş Esasının Açılımı)*, nşr. ve çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/95.

2.1. Biliş Tarzlarının Evrenselliği

Kādî Abdülcebbâr, Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, İbn Metteveyh ve *Tezkire*'nin anonim şârihinin aktarımlarına göre Belhî'nin Tanrı bilgisinin âhirette istidlâl yoluyla elde edileceği düşüncesinin temelinde bilginin söz konusu iki türünün birbirine dönüşemeyeceği, yani zorunlu olarak bilinenin sadece zorunlu, istidlâlî olarak bilinenin sadece istidlâlî olarak bilinebileceği düşüncesi yatmaktadır.¹⁰ Belhî zarûrî ve müktesep şeklinde bilginin iki türü arasında bir geçişin mümkün olmadığını dile getiren bu ilkeyle gerçekte insanın biliş tarzlarının evrenselliğini ileri sürüyordu. Başka bir deyişle ona göre biliş tarzları şâhitte ve gâipte değişmemekteydi.

Belhî'nin görüşünün dayandığı zorunlu olarak bilinenin zorunlu, istidlâlî olarak bilinenin istidlâlî olarak bilineceği ilkesinden öncelikle şu önermeleri türetebiliriz: (i) “Zorunlu olarak bilinen sadece zorunlu olarak bilinir” veya “Zorunlu olarak bilinen istidlâlî olarak bilinemez”. (ii) “İstidlâlî olarak bilinen sadece istidlâlî olarak bilinir” veya “İstidlâlî olarak bilinen zorunlu olarak bilinemez”. Kuşkusuz Belhî'nin görüşünün doğruluğu söz konusu önermelerin doğruluğuna bağlıdır. Şimdi söz konusu önermeler çerçevesinde Basra Mu'tezilesi yazarlarının Belhî'nin yaklaşım şekline ilişkin analiz ve kritiklerine yer vereceğiz.

2.1.1. Zorunlu olarak bilinen sadece zorunlu olarak mı bilinir?

“Zorunlu olarak bilinen sadece zorunlu olarak bilinir” önermesine göre zorunlu olarak bilinen bir şeyin istidlâl yoluyla bilinmesi mümkün değildir. Bir şeyin zorunlu olarak bilinmesinin artık o şeyin istidlâlî olarak bilinmesine gereksinim bırakmayacağı açıktır. Dolayısıyla “Zorunlu olarak bilinen sadece zorunlu olarak bilinir” (veya zorunlu olarak bilinen istidlâlî olarak bilinemez) önermesi, zorunlu bilgilerin duyusallar (*müşâhedât*) ile ilgili kısmı için söylendiğinde makul görünüyor. Fakat yine de bu önerme imkân veya zorunluluk düzeyinde doğru olarak kabul edilebilir mi? Kādî Abdülcebbâr problemin bu yönünü şöyle tartışmaya açar:

Onun [Belhî'nin] “Zorunlu olarak bilinen ancak zorunlu olarak bilinebilir, aynı şekilde istidlâlî olarak bilinen de ancak istidlâlî olarak bilinebilir” şeklinde ileri sürdüğü argüman (*şüphe*) doğru değildir. Çünkü o iki şeyin arasını onları birleştiren bir illet olmadan bir araya getirmiştir. Bu nedenle kabul edilemez. Çünkü zorunlu olarak bildiğimiz şeyler içerisinde istidlâlî olarak bilinebilen şeyler de vardır. Zeyd'in evde olduğuna ilişkin bilginin müşahade yoluyla meydana gelmesi gibi doğru bir haber vericinin haber vermesiyle de meydana geldiğini görmez misin? Öyleyse onun zannettiği şey yanlıştır. Zorunlu olarak bilinen şeyin istidlâlî olarak bilinmesinin mümkün olmamasının sebebi, onun *zorunlu olarak bilinen* olması değil, aksine sadece *bilinen* olmasıdır. Bu sebeple bir şey şayet bir kez istidlâlî olarak bilindiyse, onu ikinci bir defa istidlâlî olarak bilmek de mümkün olur (*yümkinu*).¹¹ Bunun makul bir nedeni vardır: O da nazar ve istidlâlin,

¹⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/99; Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, 332; İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed b. Metteveyh en-Necrânî, *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*. thk. Daniel Gimaret (Kahire: el-Ma'hadü'l-Fransî, 2009), 2/614; Hâkim el-Cüsemî, *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*, 375.

¹¹ Bu ifade *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'nin neşrinde *lâ-yümkinu* olarak kaydedilmiştir. Ancak muhakkik buraya düştüğü bir dipnotta diğer nüshalarda bu ibarenin *yümkinu* şeklinde geçtiğini belirtmiştir. Bu ifadenin bağlamdan hareketle *lâ-yümkinu* şeklinde olumsuz değil, *yümkinu* şeklinde olumlu okunması gerekmektedir. Zira buradaki tartışma konusu istidlâlî olarak bildiğimiz bir şeyin yeni bir istidlâle konu olup olamayacağıdır. Kādî Abdülcebbâr'ın cümlelerin devamındaki ifadesi bunun mümkün olduğunu göstermektedir. Zira o, nazar ve istidlâlin hiçbir zaman kesinliği

tecviz ve temsile ihtiyacı olduğu için hiçbir zaman kesinlik ve mutlaklığı karşılamamasıdır. Öte yandan müşahedâtı bilmek ve onlara kıyasla onun dışındakileri bilmek aklın kemâlindendir. Nazar ve istidlâl ise ancak akli tam olan (*kâmilü'l-akl*) kişiden ortaya çıkar. İşte bu sebeple söz konusu şeylerin istidlâlî olarak bilinmesi mümkün olmaz. Bu ise müktesep bilgilerde sabit değildir. Öyleyse birini diğerinden ayır.¹²

Bu pasajda dört husus karşımıza çıkmaktadır: (i) Öncelikle şeylerin bilinme tarzlarının şâhit ve gâipte geçerliliğine yönelik Belhî'nin dile getirdiği iddia, şâhit ve gâip arasında kurulması gereken birlikteliklerden illet birlikteliğine dayanmamaktadır. (ii) Zorunlu olarak bildiğimiz şeyler içinde istidlâlî olarak bildiğimiz şeyler vardır (Zeyd'in evde oluşu bilgisi). Zorunlu olarak bildiğimiz şeyler için istidlâlin söz konusu olmaması, bunların zorunlu olarak bilinmesi değil, sadece bilinmesidir. Çünkü bildiğimiz bir şey hakkında zaten istidlâl yapmayız. (iii) Ancak bu durum istidlâlî olarak bildiğimiz şeyler üzerinde, zaten onları bildiğimiz için başka bir istidlâl yapamayacağımız anlamına gelmemektedir. Zira bir konu hakkında birden fazla istidlâl yaptığımız bir gerçektir. Bunun sebebi istidlâlin kesinlik ve mutlaklığı hiçbir zaman sağlamamasıdır. Bu sebeple bir şey hakkında istidlâl yapıp bilgiye eriştiğimizde, o şey hakkında ikinci bir istidlâl daha yapmamız olanaklıdır. Bu, istidlâlin barındırdığı tecviz ve temsili gidererek daha kesin bir bilgiye erişmek içindir. (iv) Belhî'nin ilkesinin doğru olduğu tek yer, aklın kemâlini oluşturan zarûî bilgilerin istidlâl ile elde edilememesidir. Çünkü aklın kendisiyle kemâle ulaştığı bilgilerin istidlâl, yani akıl yürütmeye elde edildiğini söylemek bir kısır döngüye sebep olmaktadır. Zira bu varsayım aklın, akıl yürütebilmesi için gerekli olan bilgilerin yine akıl yürütme yoluyla elde edildiğini öne sürer ki, bu da imkânsız bir döngüye işaret eder.

Ebû Reşîd “İstidlâl ile bilinenin zorunlu (*ızdırârî*) olarak bilinmesinin ve zorunlu olarak bilinen şeylerden pek çoğunun istidlâlî olarak bilinmesinin mümkün olduğu meselesi” başlığı altında bu tartışmaya yer verir. O, Ebû'l-Kâsım'ın istidlâl ile bilinen şeylerin zorunlu olarak bilinmesinin mümkün olmadığını, ızdırârî olarak bilinenin halinin de istidlâlî olarak bilinmesinin mümkün olmayışında böyle olduğunu ileri sürdüğünü ifade eder. Sonrasında “Hocalarımız ise istidlâl ile bilinen her şeyin ızdırârî olarak bilinmesinin mümkün olduğunu ve ızdırârî olarak bilinenlerin ise bir kısmının istidlâl ile bilinmesinin câiz olduğunu benimsediler” der.¹³ Ebû Reşîd şöyle devam eder:

Siz iki farklı şeyin arasını illet olmaksızın birleştirdiniz. Bu durumda zikrettikleriniz doğru olmaz. Sonra, ızdırârî olarak bilinen şeyler içerisinde istidlâlî olarak bilinebilen şeyler vardır. O da bizim Zeyd'in evde oluşuna ilişkin bilgimiz gibidir. Görmez misin o, müşahede esnasında ızdırârî olarak Allah Teâlâ'nın bir fiili şeklinde bilinebildiği gibi peygamberlerden birinin haber vermesine ilişkin istidlâl ile de bilinir. Bu, şüphe olmayan bir şeydir. Kişinin halihazırda müşahede ettiği şeye gelince, onun üzerine istidlâl yapması doğru değildir, çünkü karışıklık ortadan kalktığı zaman onun müşahede ettiği şeye ilişkin bilgisi aklın kemâlindendir. Bilmesi gerekli olunca onun üzerine istidlâl

içermediği için bir konu hakkında istidlâlin yapılmasının başka bir istidlâlin yapılmasını gereksiz bırakmadığını dile getirmektedir. Bu yüzden ilgili cümle yukarıdaki gibi “Bir şey şayet bir kez istidlâlî olarak bilindiyse, onu ikinci bir defa istidlâlî olarak bilmek de mümkün olur” şeklinde olmalıdır. Bk. Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 60.

¹² Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/99.

¹³ Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, 330-331.

yapması doğru olmaz. Çünkü onun istidlâl yapması ancak bilmediği şeyi bilmeye yönelik gerçekleşirse doğru olur. Çünkü onu bilmeyen olsaydı -halbuki durumu bizim söylediğimizdir- aklı nâkıs olurdu. İstidlâl ise ancak aklı tam olan kişiden mümkün olur. Zarûrî bilgilerden aklın kendisiyle kâmil olduğu her şeyde söz böyledir. Sonra bu şeylere delalet eden bir delil yoktur. O zaman nasıl istidlâl yoluyla onlara ilişkin bilginin kazanılması mümkün olabilir?¹⁴

Ebü Reşîd'e göre (i) Belhî, iddiasını biliş tarzlarının şâhit ve gâipte evrensel geçerliliği için gereken illet yoluyla birleştirme olmaksızın dile getirmektedir. (ii) Bunun yanı sıra zarûrî olarak bilinen şeylerin bir kısmı istidlâlî olarak da bilinebilir (Zeyd'in evde oluşu bilgisi). (iii) Zarûrî olarak bilinen bir şeyin istidlâlî konu olmasının düşünülemeyeceği iki yer vardır: Birincisi kişinin halihazırda gözlemlediği şeyi öğrenmek için istidlâlî söz konusu olmaması; ikincisi zarûrî bilgilerin aklın kemâlini oluşturan kısmının istidlâlî konu olmamasıdır.

“Zorunlu olarak bildiğimiz şeyleri istidlâl ile bilebilir miyiz?” sorusunu İbn Metteveyh de tartışmaya açar. O da tıpkı Kādî Abdülcebbar ve Ebü Reşîd gibi aklın kemâlinde olan zarûrîlerin, istidlâlî olarak bilinmesinin imkânsız olduğunu düşünür. Çünkü, istidlâl yapan kişinin istidlâlînin geçerli/doğru olması için aklının kâmil olması gerekmektedir. Bu nedenle onun aklının kemâlini sağlayan şeyin onun için istidlâl yoluyla meydana geldiği düşünülemez. Fakat aklın kemâli içinde sayılmayan zarûrî bilgilere gelince bunların bizim için istidlâlî meydana gelmesi mümkündür. Şu hâlde bu vecihten o ikisi ittifak ederler, birinci vecihten ise ihtilaf ederler.¹⁵

Tezkire'nin adını bilmediğimiz şârihi de Belhî'nin görüşünün şâhit ile gâip arasında illette ortaklığı varsaydığını, ancak bunun doğru olmadığını dile getirir. Ona göre Ebü'l-Kâsım el-Belhî sözünü zarûrî bilginin istidlâl yapılan (*müstedell*) bilgi olamayacağına, aynı şekilde istidlâlî olarak bilinenin zarûrî olarak bilinmesinin câiz olmayacağına dayandırmıştır. Halbuki bu doğru değildir. Çünkü biri çıkıp şunu sorabilir: Niçin zarûrî olarak bilinenin istidlâlî olarak bilinmesi mümkün olmasın? Sen o ikisinin arasını hangi illetle birleştirdin? Şârihe göre o, bu ikisinin arasını birleştirmeye bir yol bulamaz.¹⁶

Şârih, İbn Metteveyh'nin zarûrî bilgilerin türlerine ilişkin yukarıdaki soruşturmasını şöyle açıklar:

O, zarûrî olarak bilinen ile [ya] aklın kemâlinde olan şeyleri veya buna ilave/zait şeyleri kastediyor. Eğer onunla aklın bilgilerine (*ulûmu'l-akl*) ilave olan şeyleri irade ettiysen, bu kabul edilmez. Çünkü bu türden bilinen şey bazen zarûrî olarak bazen de istidlâlî olarak bilinir. [Söz gelimi] muhatabın kastı (*kasdü'l-muhatab*) bazen zarûrî olarak bazen de istidlâlî olarak bilinir. Çünkü peygamberi müşahede eden kişi onun kastını zarûrî olarak bilir. Peygamber'den sonra gelen veya uzak kalan kişi ise onun kastını istidlâl ile bilir. [Yine] haberlerin içeriğine (*mahberü'l-ahbâr*) ilişkin bilgi zarûrî olarak da bilinebilir, istidlâlî olarak da bilinebilir. Eğer bununla akıl bilgilerini kastettiysen bu imkânsız olur. Çünkü istidlâl ve nazar onun [yani aklın] meydana gelmesine dayanır. Akıl kâmil olmayan birinden ise nazar ve istidlâl meydana gelmez. Sonra varlığın zikrettiğimiz şekilde [ya kadîm ya hâdis olarak] gelmesi de [bu bilgiler arasındadır]. Öte yandan Zeyd'in evde oluşu bazen istidlâl ile bilinir. Bu doğru birinin haber vermesiyle ve onun

¹⁴ Ebü Reşîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, 332.

¹⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 2/614.

¹⁶ *Şerhu Kitâbi't-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz* = *An Anonymous Commentary on Kitâb al-Tadhkira*, nşr. Sabine Schmidtke (Tahran: Müessesesi-i Pezuheşi Hikmet-i ve Felsefe-i İran, 1385/2006), 158b.

doğruluğunun istidlâl ile bilinmesiyle [gerçekleşir]. Bazen de onu [Zeyd'i] müşahade ve muayene etmekle zarûrî olarak bilinir. İşte bu özetle bizim zikrettiğimiz doğruluğu, onun ileri sürdüğü şeyin ise yanlışlığı sabit oldu.¹⁷

Buna göre (i) zarûrî olarak bilinenler ya aklın kemâlinden olan ya da bunun dışındakiler olmak üzere iki kısımdır. (ii) Belhî eğer zarûrî bilinenler istidlâlî olarak bilinemez derken, aklın kemâli dışındaki şeyleri kastediyorsa bu doğru değildir. Çünkü muhatabın kastını bilmek veya haberlerin içeriğini bilmek zarûrî olarak da istidlâlî olarak da bilinebilir. (iii) Belhî eğer bununla aklın bilgilerini kastediyor ise bu doğrudur. Zira aklın bilgileri, aklın tam olmasını sağlayan bilgilerdir. Henüz akli tam olmayan birinden ise nazar ve istidlâl gerçekleşmez.

Hâkim el-Cüşemî de hem ‘Uyûnû’l-mesâil’de hem de bu eserin şerhinde Ebû’l-Kâsım el-Belhî’nin “Zarûrî olarak bilinenin istidlâlî olarak bilinmesi câiz değildir. İstidlâl ile bilinenin zarûrî olarak bilinmesi câiz değildir” görüşüne yer verir. Cüşemî “Bize göre zarûrî olarak bilinenin istidlâl ile bilinmesi câiz değildir. İstidlâlî olarak bilinenin ise zarûrî olarak bilinmesi mümkündür” der.¹⁸ Öyle görünüyor ki Cüşemî’nin söz konusu ifadesi mutlak olmayıp zarûrî olarak bilinenlerin sadece aklın kemâlini oluşturan bilgiler için geçerlidir.

Belhî’nin görüşüne yönelik Kādî Abdülcebbâr, Ebû Reşîd, İbn Metteveyh ve *Tezkire*’nin anonim şârihinden aktardığımız pasajlarda üç hususun öne çıktığını gözlemleriz:

Birincisi zorunlu olarak bilinenin istidlâlî olarak bilinmeyeceği, istidlâlî olarak bilinenin de zorunlu olarak bilinmeyeceğini dile getirirken Belhî şâhit ve gâip için geçerli olduğunu düşündüğü bir ilkedен hareket ediyor. Ne var ki Kādî Abdülcebbâr, Ebû Reşîd, İbn Metteveyh ve anonim şârihi burada geçerli olabilecek bir illet ortaklığı bulunmadığını ifade etmektedirler. İllette ortaklık *istidlâl bi’s-şâhid ale’l-gâib* yönteminin uygulanabilmesi için gerekli görülen dört ortaklıktan¹⁹ biridir. Şâhit ile gâip arasını birleştirmenin bir yolu olan illette ortaklığa göre şâhitteki bir hükmün bir illet sebebiyle gerçekleştiğini tespit ettiğimizde gâipteki hükmün de söz konusu illet dolayısıyla gerçekleşmiş olduğu sonucuna ulaşırız. Söz gelimi şâhitteki tasarruflarımız hudûs illeti sebebiyle bir fâile, yani bize muhtaçtır. Bu nedenle gâipteki tasarrufların da hudûs illetine sahip olduğu için bir fâile muhtaç olduğu sonucuna ulaşırız. Burada şâhit ile gâibi birleştirmemizi mümkün kılan şey şâhit ve gâipteki tasarrufların hudûs illetine sahip olmada ortaklıklarıdır.²⁰ Söz konusu yazarlara göre ise Belhî’nin dile getirdiği “Zorunlu olarak bilinen zorunlu olarak bilinir. İstidlâlî olarak bilinen istidlâlî olarak bilinir” önermesinde bu türden bir illet birlikteliği bulunmamaktadır.

¹⁷ Şerhu Kitâbi’t-Tezkire fi ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz, 158b.

¹⁸ Hâkim el-Cüşemî, ‘Uyûnû’l-mesâil fi’l-usûl, 375; Şerhu’l-‘uyûni’l-mesâil, 451 vd.

¹⁹ Şâhit ile gâip arasında bulunması gereken ortaklıklara karşılık gelen bu koşullar dört tanedir: (i) delâlette ortaklık yolu; (ii) illette ortaklık yolu, (iii) illet yerine geçen şeyde ortaklık yolu ve (iv) illet ve illet yerine geçen şeyin olmadığı ancak şâhitteki hükmün bir şeye taalluk etmesinden sonra gâipte bu şeyden daha açık olanını bulma yolu. Bk. İbn Metteveyh, Kitâbü’l-Mecmû‘ fi’l-muhît bi’t-teklîf, thk. Jean Yusuf Houben (Beyrut: el-Matbaatü’l-Katolikiyye, 1965), 1/165-169.

²⁰ İbn Metteveyh, Kitâbü’l-Mecmû‘ fi’l-muhît bi’t-teklîf, 1/165-166.

İkincisi zorunlu bilgilerin bir türünü oluşturan müşahedât bilgisine istidlâl yoluyla ulaşılabilmesidir. Zira müşahedâta ilişkin bir bilginin zorunlu olarak bilindiği gibi istidlâl yoluyla da bilinmesi mümkündür. Kādî Abdülcebbar, Ebû Reşîd, İbn Mettveyh ve anonim şârihi buna örnek olarak Zeyd'in evde olduğunu bilmeyi vermektedirler. Zeyd'in evde olduğunu müşahade yoluyla da doğru bir haber vericinin (peygamberin) haber vermesiyle de biliriz. Birincisinde sahip olduğumuz bilginin tarzı zorunlu iken ikincisinde istidlâlîdir. Birinci durumdaki bilginin zorunlu olmasını sağlayan husus, bu bilginin bizzat duyuların aracılığıyla elde edilmesidir. Zira duyuların verdiği bilgi zorunludur. İkinci durumdaki bilginin istidlâlî olmasını sağlayan husus ise haber veren kişinin doğruluğunun istidlâlî dayanmasıdır.²¹

Belhî'nin görüşüyle ilgili olarak söz konusu yazarlarca dikkat çekilen üçüncü husus, zorunlu bilgilerden aklın yetkinliğini (*kemâlü'l-akl*) oluşturan bilgilerin istidlâl ile bilinmeyeceğidir. Zorunlu bilgilerin²² bir kısmı aklın kemâlini oluşturan, yani henüz akıl yürütme gerçekleşmeden akılda yerleşik olarak bulunan bilgilerdir.²³ Bu bilgilere ise istidlâl yoluyla ulaşılması mümkün değildir. Zira istidlâl, akıl yürütme demektir ve henüz akıl oluşmamışken, yani akli oluşturan zorunlu bilgiler meydana gelmemişken bu bilgilerin akıl yürütmeyle elde edildiğini söylemek kısır döngüye yol açacağı için kabul edilemez. Öyleyse “Zorunlu olarak bilinen ancak zorunlu olarak bilinir” veya “Zorunlu olarak bilinen istidlâl yoluyla bilinemez” önermesinin doğru olduğu tek yer

²¹ Şerhu Kitâbi't-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz, 158b. Ayrıca burada şöyle bir istidlâlî varlığından bahsedebiliriz: (i) Zeyd'in evde olduğuna ilişkin haber, doğru haber verici tarafından verilen bir haberdir. (ii) Tüm doğru haber vericiler tarafından verilen haberler, kesin bilgi ifade eden haberlerdir. (iii) Öyleyse, Zeyd'in evde olduğuna ilişkin haber, kesin bilgi ifade eden bir haberdir. Bu örnek bize bir olgu veya nesneye ilişkin bilginin farklı durumlar söz konusu olduğunda farklı bilgi tarzlarına sahip olabileceğini göstermektedir.

²² Genelde kelâmda özelde Mu'tezile kelâmında bilginin ‘ilm zarûrî ve ‘ilm mükteseb olmak üzere iki türü bulunmaktadır. Zarûrî bilgi, “bizde meydana gelen ancak kaynağında bizim yer almadığımız ve nefsimizden hiçbir şekilde çıkarıp atamadığımız bilgi” (*el-‘ilmü ellezi yahsulü fîna la-min kibelinâ ve la yümkinunâ nefyuhu ani'n-nefs bivechin minel vücûh*) ve “tek başına bulunduğu bilen öznenin şek ve şüphe ile nefsinden olumsuzlaması mümkün olmayan bilgi” (*el-‘ilmü ellezi lâ yümkinü el-‘âlimu nefyuhu an nefsihi bişekkin ve lâ şüphetin ve in inferede*) şeklinde tanımlanmaktadır. Kādî Abdülcebbar, Şerhu'l-Usûli'l-hamse, 1/80-81. Buna mukabil müktesep bilgi ise akıl yürütme ile kazanılan bilgiye karşılık gelmektedir. Müktesep bilgi “tek başına bulunduğu onu bilen nefsinden şek ve şüphe ile olumsuzlaması mümkün olan bilgi” veya “bilenin herhangi bir şekilde nefsinden olumsuzlaması mümkün olan bilgi” şeklinde tanımlanmaktadır. Bk. Hâkim el-Cüşemî, ‘Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl, 374; Şerhu'l-uyûnü'l-mesâil, 455. Genel itibariyle duyusallar, içsel hallerimize ilişkin bilgiler ve aklın kemâlini oluşturan bilgiler zarûrî bilginin kısımlarını oluşturmaktadır.

²³ Hâkim el-Cüşemî Ebû Ali, Ebû Hâşim ve onlara tabi olanlara göre aklın yetkinliğini oluşturan bilgilerin tamamının zarûrî olması gerektiğini yazar ve bu bilgilerin ister doğrudan (*mübâşir*) ister dolaylı (*mütevellid*) olsun insanın fiili olmasının mümkün olmadığını belirtir. Cüşemî, aklın kemâlini oluşturan bilgilere örnek olarak şunları verir: “Bir şey varlık ve yokluktan hâlî olamaz”, “Mevcut kıdem ve hudûstan hâlî olamaz”, “Bir cismin iki mekânda bulunması mümkün değildir”, fiilinin kastına göre meydana geldiği kişi ile bunun kendisi için imkânsız olduğu kişi arasındaki ayrımaya ilişkin bilgi, muhatabın maksatlarını bilmek, kötü görülen şeylerin bir kısmının kötü olduğunu, iyi görülen şeylerin bir kısmının iyi (*hasen*) olduğunu bilmek ve bazı vâciplerin vücûbunu bilmek, haberlerin içeriğini (*mahber*) bilmek, tecrübe (*mümârese*) edildiğinde sanatları bilmek. İşte bu bilgilerin müktesep olması mümkün değildir. Bunlar insanın kalbinde meydana geldiğinde kişi, *kâmilü'l-akl* olur ve onun mükellef olması geçerli olur. Kişi bunlardan yoksun olduğunda ise akli kâmil olmaz ve onun mükellef olması da câiz olmaz. Bk. Hâkim el-Cüşemî, Şerhu 'uyûnü'l-mesâil, 455-457. Kādî Abdülcebbar epistemolojisinde “kemâlü'l-akl”ın içeriğine yönelik ayrıntılı bir analiz için bk. Mesut Erzi, Mu'tezile'de Varlık, Akıl ve Dil: Kādî Abdülcebbar Özelinde Bir Analiz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2024), 124-134.

burasıdır. Buna göre Belhî'nin “Zorunlu olarak bilinen ancak zorunlu olarak bilinir” önermesi, sadece aklın kemâlini oluşturan zorunlu bilgiler için doğru olmaktadır.

2.1.2. İstidlâlî olarak bilinen sadece istidlâlî olarak mı bilinir?

Belhî'nin görüşünün dayandığı ikinci önerme ise istidlâlî olarak bilinen bir şeyin sadece istidlâlî olarak bilinebileceği, yani zorunlu olarak bilinmeyeceği önermesiydi. Peki istidlâlî olarak bilinen bir şey zarûrî olarak bilinemez mi? Söz konusu yazarlar Belhî'nin bu önermesinin doğruluğunu da tartışıyorlar. Kādî Abdülcebâr bu önermeye ilişkin öncelikle şu değerlendirmeyi yapar:

Bilginin güç yetirilen şeyler cinsinden olduğu bilinen bir husustur. Bu da ya bizim gücümüzün yetebileceği şeyler türündendir ya da bizim gücümüzü aşan bir şeydir. Şayet gücümüzü aşan bir şey ise bu durumda onun mutlaka Allah Teâlâ'nın kudreti dâhilinde olması gerekir. Aksi takdirde onun [bilginin] mutlak olarak kudret haricinde olduğu söylenmiş olur. Eğer o, gücümüzün yetebileceği bir şey ise Allah Teâlâ da ona mutlaka kâdirdir. Zira O'nun cinslere kâdir olması ile ilgili kudreti, bizim kudretimizle asla mukayese edilemez. Öte yandan cins ve sayı hususunda kudretleri sınırlandıran şey de kudrettir. Allah Teâlâ zâtıyla kâdirdir. O'na ilişkin bilgi kudret dâhilinde olunca, Allah'ın da ona kâdir olması vâcib olur. Bu husus kabul edildiği takdirde, O'nun söz konusu şeyi bizde yaratması da kabul edilmiş olur. Bu yüzden O'nun bizde yarattığı bilgi zarûrî olmuş olur.²⁴

Kādî Abdülcebâr bu pasajda bilginin bizim kudretimiz kapsamında yer alan bir fiil olduğundan hareket ediyor. Bilgi bizim kudretimiz kapsamında yer aldığı için onun Tanrı'nın da kudreti kapsamında yer aldığını söylemeliyiz. Zira bir kudretle kâdir olanın (insan) güç yetirdiği şey zâtıyla kâdir olanın (Tanrı) güç yetirmesi daha doğrudur. Öte yandan Tanrı'nın zâtıyla (li-zâtihi) kâdir oluşu da tüm *makdûr*ların O'nun kudreti kapsamında bulunduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Tanrı'ya ilişkin bilginin hem bizim kudretimiz kapsamında olması hem de Tanrı'nın zâtıyla kâdir olması onun Tanrı'nın kudretinin nesnesi oluşunu gerektirmektedir. Bu durum, bu türden bir bilginin Tanrı tarafından yaratılmasının sıhhatini göstermektedir. Tanrı böyle bir bilgiyi yaratmaya kâdir ise o zaman bu bilgi zorunlu olmaktadır. Çünkü zorunlu bilgi bizde meydana gelen ancak kaynağında bizim yer almadığımız bilgidir.²⁵ Bu nedenle Belhî'nin görüşü yanlıştır. Şu hâlde bir şeyi istidlâlî olarak bilmek o şeyin zorunlu olarak bilinmesine engel teşkil etmemektedir.

Ebû Reşîd'e göre de istidlâl ile bilinen her şeyin ızdırârî olarak bilinmesinin mümkün olduğu görüşünün doğruluğunu gösteren şey, Kadîm Teâlâ'nın sair makdûrat cinslerine kâdir olmasıdır.²⁶ O, Allah Teâlâ'nın niçin *makdûrât*ın sair cinslerine kâdir olduğu sorusunu şöyle yanıtlar:

Kadîm'in kudretinin taalluk ettiği şeylerin cinslerinin, belirli kâdirlerle özgü olup diğer kâdirlerle özgü olmadığı sabit olmuştur. Biz ise bildik ki zâtıyla (li-nefsihi) kâdir olanın hâli her ne kadar bir kudretle kâdir olanın halinden fazla değilse de ondan eksik olması da mümkün değildir. Bu durumda O'nun söz konusu şeylere kâdir olmasının daha uygun olması gerekir. Bir kudretle kâdir

²⁴ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/94-95.

²⁵ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/80-81.

²⁶ Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, 330.

olanların güç yetiremedikleri cinslere gelince, kadîmin onlara kâdir olmasının gerekli oluşunda herhangi bir şüphe söz konusu değildir.²⁷

Görüldüğü üzere Ebû Reşîd de Kādî Abdülcebbar gibi istidlâlî olarak bilinen bir şeyin zarûrî olarak bilinmesini bilginin eylemsel yönüyle açıklıyor. Buna göre bilgi insanın ve Tanrı'nın gücünün nesnesi olan fiildir. Bu ise bilginin Tanrı tarafından yaratılmasının zeminini oluşturuyor. Tanrı'nın bilgiyi yaratması o bilginin zarûrî olmasını sağlıyor. Tanrı bilgisi veya diğer dinî bilgilerin istidlâlî olduğu düşüncesi buna engel teşkil etmemektedir. Nitekim İbn Metteveyh bu hususa dikkat çekerek problemi şöyle vazedir:

Bilmelisin ki dinî konulara (*diyanât*) ilişkin bilgilerimizin zarûrî olmadığına delil getirdiğimizde, biz onların bu şekilde olmasının imkânına (*sıhhat*) karşı çıkıyor değiliz. Aksine iktisap ile bildiğimiz hiçbir şey yoktur ki Allah Teâlâ'nın bizi o bilgiye mecbur bırakması [yani o bilgiyi bizde ızdırârî olarak yaratması] mümkün olmasın. Biz ancak zarûrî bilgilerin pek çoğunda onların müktesep oluşunu menediyoruz. Bu yöneme dayanarak diyoruz ki: Allah Teâlâ'ya ve sıfatlarına ilişkin bilgi âhirette zarûrîdir. Bu hususta Ebü'l-Kâsım muhalefet etti ve dedi ki: Zarûrî olarak bildiğimiz şeylerde onu istidlâlî olarak bilmemiz mümkün olmayınca istidlâlî olarak bildiğimiz şeylerde de onu zarûrî olarak bilmemiz mümkün olmaz. Böylece âhiret bilgilerinin (*ulûmu'l-âhire* veya *ulûmu ehli'l-âhire*) zarûrî olmasına karşı çıktı. Hatta onları [yani âhiret ehlini] bu bilgilerle mükellef kişiler olarak ispat etti.²⁸

İbn Metteveyh dinî bilgilerin zarûrî değil müktesep olduğunu belirtir. Ancak bunu söylemekle o, dinî bilgilerin zarûrî olmasının imkansızlığını düşünmemektedir. Ona göre bu türden bilgilerin zarûrî olması mümkündür. Kādî Abdülcebbar ve Ebû Reşîd'te karşılaştığımız açıklama biçimi İbn Metteveyh'in yaklaşımında da yer alır. O, istidlâl ile bilinebilen şeylerin ızdırârî olarak bilinebileceğini şöyle temellendirir:

Bizim bu konudaki delilimiz açıktır. O da şudur: Allah Teâlâ makdûrât cinslerine kâdir olunca, O'nun hali, kâdirler oluşumuzda bizim halimizden eksik değildir. Şu hâlde biz O'nun zâtını bilmeye kâdir olunca, O'nun bunu [bilgiyi] bizde meydana getirmeye de kâdir olması gerekir. Bizde meydana getirmesi durumunda ise [bu bilgi] zarûrî olur. Üstelik O, bizde O'nun zâtını unutmayı (*es-sehv*) meydana getirmeye kâdir olunca -ki ona [Ebü'l-Kâsım] göre *sehv* bilgiye zıt olan bir manadır, bir şeye kâdir olan o şeyin zıttına da kâdirdir- o zaman bizde O'nun zâtına ilişkin bilgiyi meydana getirmesi gerekir. İktisapla bildiğimiz şeylerin tamamı böyledir.²⁹

İbn Metteveyh iktisâbî bilgilerin tamamının zarûrî olarak bilinebileceğini ifade etmektedir. Ona göre de bunun sebebi bilginin bir eylem olarak makdûrât cinsleri içinde yer almasıdır. İbn Metteveyh, yukarıdaki yazarlardan farklı olarak Belhî'nin *sehv*'in bir mana olduğunu düşündüğünü tartışmaya dahil eder.³⁰ *Sehv* bilginin zıttı olan bir manadır. Tanrı sehvi yaratmaya

²⁷ Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, 330-331.

²⁸ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'raz*, 2/614.

²⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'raz*, 2/614.

³⁰ “Bilgilerin belirli koşullarda ortadan kalkması (*zevâl*)” olarak tanımlanan *sehv*in (İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'raz*, 2/660) bir mana olarak kabul edilip edilmeyeceği Mu'tezile kelâmcıları arasında tartışmalıdır. Ebû Reşîd, Ebü'l-Kâsım'ın *sehv*in bir araz olduğunu ileri sürdüğünü yazar. Ona göre Ebû Ali de bu görüştedir. Ebû Hâşim ise bazı yerlerde *sehv*in kalbin fesadı anlamına geldiğini; başka bir yerde ise onun bilgiye zıt olan bir mana olduğunu söylemiştir. Ebû Abdullah da bu görüştedir. Ebû İshak ise *sehv*in bir mana olmadığını dile getirmiştir. Ebû Reşîd

kādirdir. Bir şeye kâdir olan -eğer o şeyin bir zıttı varsa- ona da kādirdir. Öyleyse sehvin zıttı olan bilgi Tanrı'nın kudreti kapsamındadır. Tanrı'nın kudreti kapsamında olduğu için bu bilginin Tanrı tarafından yaratılması mümkündür. Bu argümandan hareket ederek İbn Metteveyh, Belhî'nin *sehvi* bir mana olarak düşünüp Tanrı'nın da tüm manaları yaratmaya kâdir olduğunu benimseyip bu bilginin istidlâl olması gerektiğinde ısrar etmesini tutarsızlık olarak değerlendirmektedir.

Tezkire'nin anonim şârihi de dinî bilgilerin müktesep, yani akıl yürütmeye kazanılmış bilgiler olduğunu belirtir. Ancak bu durum, dinî bilgilerin zarûrî bilgi kategorisinde yer almasının mümkün olmadığını söylemek anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla Tanrı ve sıfatlarının bilgisi zarûrî olarak meydana gelebilir. Şârih bu görüşü yukarıda ele aldığımız kelâmcılarda olduğu gibi bilginin makdûrât cinsinden oluşuyla açıklar. Yanı sıra o makdûrât cinslerine dair bir tasnife de yer verir. Buna göre makdûrât cinsleri ya cinsi kulların güç yetirdiği şeyler altına giren ya da sadece Tanrı'nın güç yetirdiği şeyler altına giren kısımlarından oluşmaktadır.³¹ Hangi kısımda yer alırsa alsın bilginin, Tanrı'nın güç yetirdiği şeyler kapsamında oluşu bir gerekliliktir. Bir şeye kâdir olmak, o şeyin cinsleri ve türlerine de kâdir olmayı içermektedir. Bilginin cinsi ise itikattır. Öyleyse Tanrı'nın, Tanrı bilgisi olan itikada kâdir olması gerekir. Tanrı bu bilgiye kâdir olduğunda ve bunu meydana getirdiğinde kişi bilen olmuş olur. Çünkü bilgi, bilenin inanılan şeye yönelik olan itikadıdır. Bu durumda ise bilgi zarûrî olmuş olur. Çünkü zarûrî bilgi Tanrı tarafından yaratılan bilgiye karşılık gelmektedir. Burada şârih Tanrı'nın kendisine ilişkin bilgisizliği (*cehl*) yaratmaya da kâdir olduğunu dile getirmektedir. Yanı sıra Belhî'nin *sehvin* bir mana olduğunu benimsediğini, buna göre Tanrı'nın kendisine ilişkin *sehvi* yaratmaya da kâdir olduğunu belirtir. Tanrı'nın kendisine ilişkin bilgisizlik ve *sehvi* yaratmaya kâdir olması, kendisine ilişkin bilgiyi yaratmaya da kâdir olmasını gerektirir. Çünkü bir şeye kâdir olmak, eğer kâdir olduğu şeyin zıttı varsa- ona da kâdir olmayı doğurur.³²

Hâkim el-Cüşemî “ashabımız” şeklinde işaret ettiği kelâmcıların iktisapla bilinen her şeyin zarûrî olarak meydana gelmesini câiz gördüklerini aktarır. Ancak o, “İki Ca‘fer” olarak işaret ettiği Ca‘fer b. Harb (ö. 236/850-51 [?]) ve Ca‘fer b. Mübeşşir’in (ö. 234/848-49), ayrıca Nazzâm (ö. 231/845) ve Ebü'l-Kâsım’ın bu fikre karşı çıktıklarını belirtir. İstidlâl ile bilinenin zarûrî olarak bilinmesinin câiz olduğunu dile getiren Cüşemî, bu husustaki delilini şöyle ifade eder:

O [bilgi] makdûr olunca zâtıyla kâdir olanın ona kâdir olması daha doğrudur. Allah Teâlâ'nın ise bunu âhirette sevap verilen ve cezalandırılan kişide meydana getirmesi sabittir.³³

Bütün bu pasajlardan hareketle söylenebilir ki bir şeyin istidlâlî olarak bilinmesi o şeyin sadece istidlâlî olarak bilinmesini gerektirmemektedir. Kādî Abdülcebbâr, Ebû Reşîd, İbn Metteveyh, anonim şârih ve Hâkim el-Cüşemî bunu bilginin güç yetirilen şeyler cinsinden oluşuyla açıkladılar. Buna göre istidlâl yoluyla elde edilen bilgi, bir fiil olarak hem insanın hem de *li-zâtihî* kâdir olan Tanrı'nın kudretinin kapsamındadır. Bu nedenle şâhitte istidlâlî olarak bilinen bir şeyin gâipte

doğru görüşün bu sonuncusu olduğunu belirtir. Bk. Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, 341; krş. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 2/638.

³¹ Krş. Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 89-90.

³² *Şerhu Kitâbi't-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 158a-158b.

³³ Hâkim el-Cüşemî, *‘Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*, 375; *Şerhu'l-uyûni'l-mesâil*, 451 vd.

Tanrı tarafından yaratılması, onun zarûrî bilgi statüsüne geçmesini sağlayacaktır. Bu nedenle Belhî'nin argümanı geçerli değildir. Sonuç olarak tıpkı bir şeyin zorunlu olarak bilinmesi hükmünün illeti, o şeyin zorunlu olarak bilinmesi olmadığı gibi; bir şeyin istidlâlî olarak bilinmesi hükmünün illeti de o şeyin istidlâlî olarak bilinmesi değildir.

2.2. Âhiret Ehlinin Tanrı Bilgisi: *Ulâmu ehli'l-âhire*

Âhirette Tanrı'yı bilmenin nasıl gerçekleşeceği veya âhiret ehlinin Tanrı'yı biliş tarzı ile ilgili kelâmın yaygın görüşü bu türden bir bilginin zorunlu olduğu yönündendir. Ancak ifade ettiğimiz üzere bunu bir sorun haline getiren kişi Ebü'l-Kâsım olmuş gibi gözükmektedir. Âhirette Tanrı bilgisinin zorunlu oluşu, teklifin veya mükellef olmanın sadece bu dünya için geçerli olduğu düşüncesine dayanır. Bu nedenle Mu'tezile kelâmcıları âhiretin teklif yurdu olmadığını vurgularlar. Bu sorunu Kādî Abdülcebbar ve Ebû Reşîd hem âhiret ehlinin temel sınıfları hem de Tanrı bilgisinin muhtemel türleri üzerinden soruştururlar.

Kādî Abdülcebbar Belhî'nin Tanrı'nın âhirette istidlâlî olarak bilineceği görüşünün sonuçlarını tartışır. Bunu da âhiret ehlinin hem cennet hem cehennem ehli şeklindeki iki kısmı bağlamında yapar. Öncelikle cennet ehlinin Tanrı'yı bilme tarzlarını soruşturan Kādî Abdülcebbar'a göre cennet ehli ya Tanrı'yı bilirler ya da bilmezler. (i) Onların Tanrı'yı bilmemeleri düşünülemez. Çünkü bu onların Tanrı'yı bilme sebebiyle mükâfat kazanacaklarını bilmemelerine ve cennet nimetlerinin sona ereceğini düşünmelerine neden olur. (ii) Öte yandan onların Tanrı'yı bildiklerini düşündüğümüz zaman O'nu ya zorunlu olarak ya da istidlâlî olarak bilebilecekleri ihtimalleri söz konusudur. (iia) Cennet ehlinin Tanrı'yı istidlâlî olarak bilmeleri mümkün değildir. Çünkü istidlâl meşakkat gerektirir ve kişiyi hak ettiği şeyi elde edememe ve kederlenme gibi sonuçlara götürür. Bunlar ise cennet ehli için düşünülemez. Buradan çıkan netince cennet ehlinin Tanrı'yı zorunlu olarak bilmeleridir. (iib) Öyleyse cennet ehlinin Tanrı bilgisi zorunludur.³⁴

Kādî Abdülcebbar burada kendilerine muhalefet edenlerin "Cennet ehli, nazar ve istidlâlî hatırlamakla O'nu bilir. Bu da meşakkat içermez ve üzüntüye götürmez" şeklinde bir karşı-cevap verebileceklerinden bahseder. Ancak ona göre bu doğru değildir. Çünkü söz konusu durumda bu bilginin onların tercihleriyle (*ihtiyâr*) onlardan meydana gelmesi gerekir. Durum böyle olunca onlardan birinin, sevabı bazı peygamberlerin sevabına ulaşacak bilgiyi tercih etmeleri gerekir. Halbuki bilinen bunun aksidir."³⁵ Öte yandan Kādî Abdülcebbar burada cennet ehlinin Tanrı bilgisinin zorunlu olduğunu söylediğimizde, onların bu bilgiye mecbur oldukları sonucunun ortaya çıkacağını; bu durumda ise ne övgü ne de sevabın hak edilmesinden bahsedilmeyeceğini dile getiren bir itiraza yer verir. Kādî Abdülcebbar öncelikle hasmın bu soruyu sormasının anlamlı olmadığını düşünür. Çünkü onlara göre cennet ehli âhirette mükelleftir, zira onlar Tanrı bilgisinin istidlâlî olduğunu düşünmektedirler. Halbuki ilcâ/mecbur olma hali teklif ile çalışmaktadır.³⁶

Tanrı'nın âhirette zorunlu olarak bilinmesi gerektiğini düşünen Ebû Reşîd de Belhî'nin görüşünün yanlışlığına ilişkin Kādî Abdülcebbar'ın sunduğu argümanları yineler. O da âhirette Tanrı

³⁴ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/94-95.

³⁵ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/96-97.

³⁶ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/96-97.

bilgisinin türü sorununu cennet ve cehennem ehli için ayrı ayrı tartışır. Ona göre cennet ehli Tanrı'yı ızdırârî olarak bilirler. Çünkü onların Tanrı'yı iktisâbî olarak bildikleri varsayıldığında bu bilginin ya (i) nazar ile ya da (ii) nazarı hatırlama ile gerçekleşeceğini söylemek gerekecektir. Birinci ihtimal geçersizdir. Çünkü nazar meşakkat doğurur ve cennet ehline meşakkat işlemez. İkinci ihtimal de geçersizdir. Çünkü nazarı hatırlama -tıpkı uykudan uyanan kişi örneğinde olduğu gibi- kişinin tercihiyle meydana gelen bir eylemdir. Bu ise söz konusu bilginin mülce, yani kişinin mecbur olduğu bir bilgi olmadığını gösterir. Eğer kişi bu bilgiye mecbur değilse o zaman onun bu bilgiyle mükellef olması gerekir. Bunu yerine getirdikleri her zaman sevapları da artacağı için mertebesi en aşağıda olan birinin peygamberlerin mertebesine çıkması da mümkün hale gelir. Bu ise icmâya aykırıdır.³⁷

Hem Kādî Abdülcebâr hem Ebû Reşîd'in cennet ehlinin Tanrı bilgisinin türüne dair görüşlerinde ortak olan husus, nazar ve istidlâlî meşakkat gerektirmesi, bunun ise üzüntü ve kederlenmeye yol açması sebebiyle cennet ehlinin Tanrı bilgisinin istidlâlî değil, zarûrî olacağıdır.

Kādî Abdülcebâr cennet ehlinin Tanrı'yı biliş tarzına dair yukarıdaki bölümlemenin aynısının cehennem ehli için de geçerli olduğunu belirtir. Buna göre cehennem ehlinin Tanrı'yı bilmeleri veya bilmemeleri şeklinde iki seçenekleri bulunmaktadır. (i) Eğer Tanrı'yı bilmediklerini varsayarsak bu durumda onlar azaplarının sona ermesini düşünebilirler. Bu ise cehennem ehli için huzur ve rahatlığı doğurur. (ii) Eğer Tanrı'yı bilirlerse, bu durumda ya (iia) ızdırârî olarak ya da (iib) istidlâlî olarak bilme seçenekleri söz konusudur. Tanrı'yı istidlâlî olarak bilmeleri (iib) mümkün değildir. Çünkü nazar ve istidlâl tercihle gerçekleşen bir eylemdir. Şayet biz cehennem ehlinin Tanrı'yı bilmelerini nazar ve istidlâl gibi onların tercihlerine dayalı bir eyleme bağlarsak onların nazar ve istidlâlde bulunmamalarını da mümkün kılmış oluruz. Bu durumda ise onların Tanrı'yı bilmeleri gerçekleşmeyeceği için yine onlar için huzur ve rahatlık söz konusu olacaktır. Öte yandan onların nazar ve istidlâlî tercih edeceklerini varsaydığımızda onların nazar ve istidlâl sonucunda ulaşacakları bilgiyle çektikleri azabın sona ermesini mümkün görmeleri gerekir. Bu da onlar için düşünilemeyecek huzur ve rahatlığa neden olacaktır. Bu nedenle cehennem ehlinin Tanrı'yı nazar ve istidlâl ile bilmeleri ileri sürülemez.³⁸

Kādî Abdülcebâr'a göre "Onlar Allah'ı nazar veya istidlâlî hatırlama yoluyla bilirler" denilemez. Çünkü onlardan daha önce bir nazar geçmedi ki onu hatırlasınlar. Zira cehennem ehlinin çoğunluğunun halinden onların ne nazar ne de istidlâl yaptıkları bilinmemektedir. Öyleyse onlar için nazarı hatırlamak (*tezekkür*) düşünülemez?³⁹ Diğer taraftan Allah'ı bilmeyi, onların ihtiyaçlarına bağlı kıldığımızda, içlerinden birinin, sevabı onun mâsiyetlerinin ikabını örtecek dereceye ulaşan bilgileri tercih etmesi mümkün olurdu. Bu durumda cehennemden çıkmayı hak ederdi. Bu ise muhaldir.⁴⁰ Sonra, şayet onlar nazar, istidlâl ve bilgiyi meydana getirmekle mükellef idiyse, onlar için teklif ile faydalanmaya götüren bir yolun bulunması gerekirdi. Böyle olması ise ancak tövbe ettiklerinde tövbelerinin kabul edilmesiyle olurdu. Bu durumda ise onlar tövbe ile

³⁷ Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, 331.

³⁸ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/96-97.

³⁹ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/96-97.

⁴⁰ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/98-99.

cehennemden kurtulacaklarını bildikleri için tek bir an bile ondan dönmemeleri, dolayısıyla tövbe etmeleri ve cehennemden kurtulmaları gerekirdi. Bu ise imkansızdır.⁴¹

Ebü Reşîd'e göre cehennem ehli Tanrı bilgisine ya (i) sahiptir ya (ii) sahip değildir. Şu hâlde (ia) ya sahiptirler ve ikapları devam eder ya da (iia) sahip değildirler ve ikaplarının bir süre sonra kesilmesini mümkün görürler. Bu durumda ise cennet ehlinin benzeri olurlar. Eğer cehennem ehli bu bilgiye sahip ise yani Tanrı'yı biliyorlarsa O'nu ya (ia) ızdırârî olarak ya da (ib) iktisâbî olarak biliyorlardır. (ia) Birinci ihtimal zaten benimsenen görüştür. İkinci ihtimal (ib) söz konusu ise yani Tanrı'yı iktisâbî olarak biliyorlar ise ya (ib1) nazar ve istidlâl ile biliyorlardır ya da (ib2) nazarı hatırlama yoluyla biliyorlardır. İkinci ihtimal geçersizdir. Çünkü cehennem ehli dünyada mühlid olduğu için onların Tanrı'yı nazarı hatırlama yoluyla bilmeleri imkansızdır. Bu durumda geriye sadece birinci ihtimal olan nazar ile Tanrı'yı bildikleri kaldı (ib1). Ancak bu durumda onların nazar yapmamaları da imkân dahilindedir. Çünkü dünyada onlar nazar yapmamışlardı. Nazar yaptıklarını varsayacak olursak bu durumda onların, ikaplarının kesileceğini tecviz edeceklerini söylememiz gerekir. Bunun sonucunda ise nazar meşakkati ile mükellef olurlar. Artık mükellef oldukları için kendilerine faydalanmaları için bir yolun sunulması gerekir. Bu yoldan faydalanmaları da ancak tövbe kapısının kendilerine gösterilmesiyle gerçekleşir. Tövbe ettiklerinde cehennemden kurtulacaklarını bildiklerinde ise bundan yüz çevirmeleri düşünülemez.⁴²

Kādî Abdülcebâr ve Ebû Reşîd'in cehennem ehlinin Tanrı'yı biliş tarzına ilişkin yorumlarını karşılaştırdığımızda benzer gerekçelerden hareket ettiklerini gözlemliyoruz. Bu gerekçelerin başında nazar fiili ile nazar sonucunda ulaşılabilecek mükâfat arasındaki nedensel ilişkinin varlığı gelir. Her iki âlim cehennem ehlinin Tanrı bilgisinin kazanılmış olacağını nazar veya nazarı hatırlama şeklindeki ihtimallerle soruşturmuşlar. Her iki ihtimali düşündüğümüzde Tanrı bilgisinin iktisâbî olduğunu söylemek kişinin bu bilgiyi iradi olarak tercih etmesini akla getirmektedir. Dolayısıyla cehennem ehlinin Tanrı bilgisi iktisâbî olursa, her iktisâbî fiilde olduğu gibi bilgide de işleme (*fiil*) veya işlememe (*terk*) gibi iki yön söz konusu olacaktır. Dolayısıyla cehennem ehlini Tanrı bilgisine götürecektir nazar ve istidlâlî işlememeleri aklen mümkün olduğu için, dahası dünyadaki hallerine göre uygun olanın bu olduğu için onların Tanrı'yı bilmeme gibi bir durumları söz konusu olabilmektedir. Bu ise kabul edilebilir bir sonuç değildir. Öte yandan cehennem ehlinin nazar ve istidlâl ile Tanrı bilgisine eriştiklerini düşündüğümüzde, nazar ve istidlâl bir meşakkat ve külfet olduğu için, her nazar ve istidlâlde bulunan kişinin bu eyleminden sonra kendisi için bir faydanın meydana geleceğini düşünmesi söz konusudur. Ebû Reşîd bunu doğrudan mükellef olmaya bağlar. Mükellef oldukları için kendilerine mükellef oldukları şeyden bir faydanın sunulması gerekmektedir. Kuşkusuz bu fayda cehennem ehli için azabın sona ermesini düşünmeleri, bunun da onları kendileri için düşünümeyecek bir huzur ve rahatlığa götürmesidir. Bu ise neticede onları cennet ehli haline getirmektedir. Bütün bu gerekçelerden hareketle âhiret ehlinin Tanrı'yı biliş tarzının ne olduğu sorusunun cevabı, cennet ehli ve cehennem ehli için gerekli olan mükâfat ve ceza gibi sonuçlarla çelişmeyecek bir şekilde

⁴¹ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/98-99.

⁴² Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, 330-331.

açıklamak bir zorunluluk gibi durmaktadır. Bunu mümkün kılan tek açıklama ise âhirette Tanrı bilgisinin ızdırârî karakteri ile sağlanabilmektedir.

Sonuç

Ebü'l-Kāsım el-Belhî “zorunlu olarak bilinenin sadece zorunlu, istidlâlî olarak bilinenin de sadece istidlâlî olarak bilinebileceği”ni ileri sürerek bilgi edinme biçimlerinin fiziksel gerçeklik (*şâhid*) ile metafiziksel gerçeklik (*gâib*) arasında sabit ve tutarlı kaldığını iddia etmektedir. Belhî varlık-biliş tarzı özdeşliğini ve biliş tarzlarının evrensel olduğunu yani şâhit ile gâip arasında değişmeyeceğini hem bu dünyada hem âhirette bir ve aynı olduğunu düşündü. Belhî’yi bu görüşe iten temel düşünce şeylerin farklı varlık tarzlarına (*mahsûs* ve *ma’kûl*) sahip oluşunun onları biliş tarzımızı belirlediğidir. Bu yüzden o, bilginin elde edilme şeklinde bu dünya ile âhiret arasında bir farklılığın olmadığını savunmaktadır. Bu epistemolojik ilkenin Mu‘tezile arasında tartışmalara neden olan önemli bir teolojik sorunu vardır ki, o da âhirette Tanrı bilgisinin ne şekilde gerçekleşeceğidir.

Şeylerin duyusal (*mahsûs*) veya duyusal olmayan (*ma’kûl*) farklı varlık tarzlarının bulunuşunun, onları biliş tarzlarımızın farklılığını gerektirdiğini iddia etmek makul görünüyor. Öncelikle bu ilke duyusal olmayan bir şeyi bilmemizin duyusal olanı bilmemiz gibi gerçekleşmeyeceğini ifade etmekle birlikte, duyusal olanı tüm durumlarda sadece duyusal olanları bildiğimiz gibi bilebileceğimiz sonucunu doğurmaktadır. Tanrı bilgisi söz konusu olduğunda Tanrı varlık tarzı itibarıyla duyusal bir varlık olmadığı için O’nu bilmemiz duyusal bir şeyi bilmek gibi olmayacaktır. Bu yüzden Tanrı nazar veya istidlâl ile bilinecektir. Fakat Belhî Tanrı’nın âhirette de istidlâlî olarak bilineceğini düşünmektedir.

Belhî’nin evrensel bilgi tarzları görüşü, Basra Mu‘tezilesi tarafından savunulan temel epistemolojik ve teolojik prensiplere meydan okuduğu için eleştirilere neden olmuştur. Basra Mu‘tezilîleri, Belhî’nin görüşünü çürütürken, bilginin edinilme biçimi ile ontolojik doğası arasındaki farkları vurgulamışlardır. Buna göre bir şeyin varoluş biçimi ile nasıl bilindiği arasında katı bir eşdeğerlik iddiasında bulunamayız. Bu kritiğin neticesinde Basra Mu‘tezilîleri şeylerin varlık tarzının onların biliş tarzını belirlediği düşüncesinin savunulamayacağını benimsemişlerdir.

Kādî Abdülcebbâr, Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, İbn Metteveyh ve *Tezkire*’nin anonim şârihi, Belhî’nin yaklaşımının hem epistemolojik hem de teolojik açıdan ikilemler yarattığını dile getirmişlerdir. Epistemolojik açıdan, *‘ilm zarûrî* ile *‘ilm istidlâlî* arasındaki ayrımın tüm koşullarda sabit kalmadığını ileri sürmüşlerdir. Basra Mu‘tezilîleri istidlâl ile bilinenin zorunlu (*ızdırârî*) ve zorunlu olarak bilinen şeylerden pek çoğunun da istidlâl ile bilinmesinin mümkün olduğunu göstererek Belhî’nin görüşünün yanlışlığını göstermeye çalıştılar. Bu çerçevede Basra Mu‘tezilîleri Belhî’nin “Zorunlu olarak bilinen sadece zorunlu olarak bilinir” veya “Zorunlu olarak bilinen istidlâlî olarak bilinemez” önermelerini ele alarak zorunlu bilginin sadece zorunlu bilgi statüsünde kalabileceği fikrini pratik örneklerle yanlışlamaya çalışmışlardır. Kādî Abdülcebbâr, Ebû Reşîd ve *Tezkire* şârihinin verdikleri örnekler duyusal olanı hem zorunlu hem istidlâlî olarak bilebileceğimizi göstermektedir. Söz gelimi bir kişinin Zeyd’in evde olduğunu doğrudan gözlemleyerek (zorunlu bilgi) ya da doğru bir haber vericinin haberiyle (istidlâlî bilgi) öğrenebileceğini göstermişlerdir.

Bu nedenle zorunlu olarak bilinenin sadece zorunlu olarak bilindiği söylenemez. Ancak onlar bu önermenin geçerli olabileceği iki yer bulunduğu dikkat çekmişlerdir:

Birincisi bir şeyin zorunlu olarak bilinmesinden sonra artık o şeyi bilmek için istidlâl gereksinim duyulmamasıdır. Sözgelimi Zeyd'in evde oluşunu bizzat müşahade ederek öğrenen birinin bu bilgiye ulaşmak için artık doğru bir haber vericinin vereceği habere ihtiyacı kalmayacaktır. Dolayısıyla söz konusu eleştirmenler bir gerçeğin zorunlu olarak bilinmesinin, ona yönelik ek çıkarıma ihtiyaç bırakmadığını, çünkü zaten bilinen bir şey için ilave akıl yürütmenin gereksiz olduğunu söyleyerek bu ilkenin makul bir yönünün bulunduğunu dile getirmişlerdir. Ancak yine de bu durumda bir şeyi zorunlu olarak bilmek, o şeyin istidlâlî olarak bilinmesinin imkanını ortadan kaldırmamaktadır. O yüzden buradan hareketle Belhî'nin dile getirdiği önermenin doğru olduğunu hala söyleyemeyiz.

İkincisi “Bir şey ya mevcuttur ya madumdur”, “Mevcut ya kadîmdir ya hâdistir” gibi aklın kemâlini oluşturan zorunlu bilgilerdir. Aklın kemâlini oluşturan bu bilgiler, zorunlu bilgiler statüsünde olup istidlâl ile bilinemez. Çünkü istidlâl ancak akli tam olan kişiden gerçekleşebilir. Bu bilgiler meydana gelmeden aklın tam oluşundan ise bahsedilemez. Öyleyse akli oluşturan bu bilgilerin akıl yürütmeye elde edildiği söylenemez. İşte Belhî'nin “Zorunlu olarak bilinen sadece zorunlu olarak bilinir” önermesinin doğru olduğu tek yer burasıdır.

Belhî'nin görüşünün epistemolojik ama önemli ölçüde teolojik karakterli sonuçları bağlamında Basra Mu'tezilîleri'nin tartıştığı bir diğer önerme “İstidlâl ile bilinen sadece istidlâl ile bilinir” veya “İstidlâl ile bilinen zorunlu olarak bilinemez” önermesidir. Bu çerçevede Basra Mu'tezilîleri çıkarımsal bilginin sadece çıkarımsal kalabileceği fikrine eleştiriler getirmiştir. Bazı koşullar altında, başlangıçta çıkarımsal olarak bilinen bilginin zorunlu bilgiye dönüşebileceğini öne sürmüşlerdir. Basra Mu'tezilîlerinin dile getirdikleri üzere bu zorunluluk bildiren bir ilke olamaz. Zira bilgi eylemi ya insan kapasitesinde yer alır ya da onun ötesindedir. Eğer bilgi bizim kudretimizde yer alan bir fiil ise Tanrı'nın da kudreti kapsamına girmesi gerekmektedir. Eğer bizim kudretimiz kapsamında değilse yine zâtıyla kâdir olan Tanrı'nın kudretinin kapsamındadır. Dolayısıyla bizzat fiil olmak bakımından bilginin Tanrı tarafından yaratılması mümkündür. Bu durumda bilgi doğrudan Tanrı'nın tarafından insana verilir ve böylece zorunlu hale gelir. Ne var ki teklifin sıhhati açısından Tanrı bilgisinin bu dünyada istidlâlî olması gerekmektedir, yoksa bu bilginin zarûrî olması haddizatında bir imkânsızlık taşımamaktadır.

Belhî'nin görüşünün teolojik açıdan en önemli sonucu ise Tanrı bilgisinin âhirette istidlâlî olduğu düşüncesidir. Belhî'nin Tanrı'ya ilişkin bilginin âhirette istidlâlî olarak gerçekleşeceğini düşünmesi, Tanrı'nın varlık tarzının hem bu dünya da hem âhirette bir ve aynı olduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla ona göre Tanrı'nın varlık tarzı bir ve aynı olduğu için onu biliş tarzı da bu dünyada ve âhirette değişmeyecektir. Belhî'ye göre Tanrı'nın âhirette istidlâlî olarak bilinmesinin sebebi budur. Basra Mu'tezilîleri, âhirette Tanrı bilgisinin zorunlu olması gerektiğini hem cennet ehli hem cehennem ehli için ayrı ayrı ele almışlardır. Cennet ehlinin Tanrı bilgisinin istidlâlî olduğunu varsaydığımızda, nazar ve istidlâlin meşakkat gerektiren bir eylem olması sebebiyle cennet ehli için düşünülemeyeceğini; cehennem ehlinin Tanrı bilgisinin istidlâlî olduğunu varsaydığımızda ise onların Tanrı'yı bilmenin yanı sıra bilmeme

gibi seçenekleri de olduğunu, bildikleri takdirde sahip oldukları Tanrı bilgisinden ötürü kendilerinden azabın kesileceğini düşünmelerinin söz konusu olacağını, bunun ise imkansız olacağını ifade ederek bu görüşü hatalı bulmuşlardır. Kısaca Tanrı bilgisinin âhirette istidlâl olduğu düşüncesinin âhiret hayatının doğasıyla çelişeceğini savunmuşlardır. Sonuç olarak Kādî Abdülcebâr, Ebû Reşîd ve İbn Metteveyh açısından şeylerin farklı varlık tarzlarına sahip oluşlarının onları biliş tarzımızı her koşulda bir ve aynı şekilde gerektirmemesi; bilginin Tanrı'nın kudretinin nesnesi olmasının mümkün oluşu, dahası âhiretin teklif yurdu olmaması, Tanrı'nın âhirette istidlâl olarak bilineceği görüşünü yanlışlamaktadır.

Kaynakça

- Belhî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Kâ'bî. *‘Uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî, Abdülhamid Kürdî. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi, Amman: Darü'l-Feth, 2020/1442.
- Büstî, Ebû'l-Kâsım. *Kitâbü'l-bahs an edilleti't-tefkîr ve't-tefsîk*. thk. Wilferd Madelung-Sabine Schmidtke. Tahran: Iran University Press, 2003.
- Cüşemî, Hâkim. *Şerhu'l-‘uyûni'l-mesâil*. thk. Faris O. Nofal. Moscow: Sadra, 2021.
- Cüşemî, Hâkim. *‘Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*. thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Dâru'l-ihsân, 2018.
- Erzi, Mesut. *Mu'tezile'de Varlık, Akıl ve Dil: Kâdî Abdülcebbâr Özelinde Bir Analiz*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2024.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed b. Metteveyh en-Necrânî. *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*. thk. Daniel Gimaret. 2 Cilt. Kahire: el-Ma'hedü'l-Fransi, 2009.
- İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-Mecmu‘ fi'l-l-muhît bi't-teklîf*, thk. J. J. Houben. 3 Cilt. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mu'tezile'nin Beş Esasının Açılımı)*. nşr. ve çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Koç, Zeynep Hümeýra. *Ebu'l-Kâsım el-Belhî'de Bilgi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Nisâbü'rî, Ebû Reşîd es-Saîd b. Muhammed b. *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Ma'n Ziyâde, Rıdvân es-Seyyid. Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979.
- Omari, Racha. *The Theology of Abû l-Qâsim al-Balkhî/al-Ka'bî (d. 319/931)*. Leiden: Brill. 2016.
- Sarıkaya, Abdüssamet. *Mu'tezile ve Bilgi: Ebû'l Kâsım el-Ka'bî'nin Bilgi Anlayışı*. İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2022.
- Şerhu Kitâbü't-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz = An Anonymous Commentary on Kitâb al-Tadhkira. nşr. Sabine Schmidtke. Tahran: Müessesesi-i Pezuheşi Hikmet-i ve Felsefe-i İran, 1385/2006.