



Kādî Abdülcebbar'da Tanrı'yı Bilmenin Mahiyeti

Qāḍī 'Abd al-Jabbār On the Nature of Knowing God

Hayrettin Nebi GÜDEKLİ

Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul/Türkiye
Assistant Professor, Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul/Turkiye
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 Received
15 Eylül 2024	15 September 2024
Kabul Tarihi	Date Accepted
22 Aralık 2024	22 December 2024
Yayın Tarihi	Date Published
31 Aralık 2024	31 December 2024

İntihal Plagiarism

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

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

Etik Beyan Ethical Statement

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

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. “Kādî Abdülcebbar'da Tanrı'yı Bilmenin Mahiyeti”. *Kader* 22/2 (Aralık 2024), 250-270. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1550705>”

Öz

Bu makalede Basra Mu'tezilesi kelâmcılarından Kādî Abdülcebbâr'ın "Tanrı'yı bilmeye götüren nazar vâcipdir" önermesine ilişkin sunduğu epistemolojik çerçeve ele alınacaktır. Kādî Abdülcebbâr'ı bu sorunu tartışmaya iten şey, bir taraftan Tanrı'yı bilmenin bütün dinî hükümlerin dayanağı olması ve bu nedenle kelâmın kurucu ilkesi olması, öte yandan *ashâbü'l-ma'ârif* olarak bilinen Câhız, Ali el-Esvârî, Sümâme b. Eşres gibi Mu'tezile kelâm geleneğine bağlı bazı düşünürlerin Tanrı'yı bilme tarzımızın zorunlu olduğunu ileri sürmeleri ve Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bi'nin Tanrı'nın bu dünyada olduğu gibi ahirette de istidlâlî olarak bilineceğini iddia etmesidir. Kādî Abdülcebbâr *el-Muğni* külliyatının on ikinci cildi olan *en-Nazar ve'l-me'ârif*'i bu soruna ayırmış, buradaki düşünceleri öğrencisi Mankdîm tarafından *Talik alâ Şerhi'l-Uşûl'l-hamse*'nin giriş bölümünde yeniden sunulmuştur. Kādî Abdülcebbâr Allah'ın kişiye yüklediği ilk sorumluluğun O'nu bilmeye götüren akıl yürütme olduğunu yazar. Bu önerme iki hususu içermektedir: Birincisi akıl yürütmenin gerekliliği, ikincisi ise Tanrı'yı bilme tarzımızın nazarî oluşu. Kādî Abdülcebbâr ilk olarak Tanrı'yı bilmenin neden gerekli olduğunu temellendirmeye girişir ve bunun için öncelikle *vâcibi* tanımlar ve kısımlarını açıklar. Ona göre akıl yürütmenin gerekliliği, Tanrı'yı bilmenin akıl yürütme dışında başka bir yolu olmamasından kaynaklanmaktadır. Gerçekte kişinin bilmesi gereken ilk şey Tanrı'dır. Dolayısıyla *asl* olan Tanrı'yı bilmektir. Bunun nedeni Tanrı'yı bilmenin dışında kalan konuların, Tanrı'yı bilmeye dayanmasıdır. Kādî Abdülcebbâr bunu, söz ve fiil türünden bütün dinî hükümlerin (*şerâî'*), ancak Tanrı'yı bildikten sonra *hasen* olacağını dile getirerek izah eder. Tanrı'yı bilmek, kendisini ihlal etmenin caiz olmadığı vâciplerdendir. Çünkü Tanrı'yı bilmeyi terk etmek kötüdür. Kötü olan şeylerden sakınmanın gerekliliği aklen sabittir. O hâlde Tanrı'yı bilmeyi terk etme kötülüğünden sakınmak, Tanrı'yı bilmekle mümkün olacağı için Tanrı'yı bilmek gereklidir. Tanrı'yı bilmek akıl yürütmeyle gerçekleştiği için de akıl yürütme, Tanrı'nın bilinmesi gereken ilk şey olduğundan bir pay alarak ilk konuma yükselmektedir. Buradan çıkan ilk sonuç, kişinin mükellef olduğu ilk şeyin Tanrı'yı bilmeye götüren akıl yürütme olduğudur. Kādî Abdülcebbâr, Tanrı'ya ilişkin bilginin nazarîliğini ise Tanrı'nın ne zarurî olarak ne de müşahede ile bilinmeyeceğini göstererek temellendirmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda o bilginin neliğini ve türlerini tartışmaya açar. Kādî Abdülcebbâr'ın farklı kelâm eserlerinde yaptığı bilgi tanımlarında ortak olan şey, bilginin "gerekçelendirilmiş doğru inanç" şeklindeki tanımıdır. Bilginin inanç türünden olduğunu düşünen Kādî Abdülcebbâr, aynı zamanda bu inancın doğru olması gerektiğini ve kişinin bu inancına yönelik nefsinin sâkin olması gerektiğini ifade eder. Ardından zorunlu bilgi ve zorunlu bilginin türlerini ele alan Kādî Abdülcebbâr, burada insanın bilme imkanlarıyla uyumlu olarak onun bilme tarzları üzerinden Tanrı'yı bilmenin neden nazarla mümkün olduğunu, bilgilerimizin bütün türlerini ya da bilme tarzlarımızın tamamını söz konusu ederek Tanrı'yı bilmenin bunlardan hangisine dâhil olacağını soruşturur. Zorunlu bilginin ardından müşahede bilgisine yer veren Kādî Abdülcebbâr'a göre Tanrı'ya ilişkin bilgi ne zorunlu bilgiler türüne ne de müşahedeye dayalı bilgiler türüne girmemektedir. Kādî Abdülcebbâr son olarak Tanrı'nın nasıl bilineceği ya da Tanrı'ya ilişkin bilginin hangi bilgi türüne dahil edileceği meselesinin kelâmcılar arasında tartışmalı bir konu olduğunu ve Tanrı'nın teklif devam ederken bu dünyada zarurî olarak bilinmeyeceğini ifade eder. Ancak bu hususta Mu'tezile içerisinde biri Câhız ve Ali el-Esvârî gibi *ashâbü'l-ma'ârifin*, diğeri Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bi'nin muhalefetine yer vererek her iki yaklaşımı sırasıyla hem Tanrı'ya ilişkin bilginin neden zorunlu olamayacağını hem de Tanrı'nın ahirette neden istidlâlî olarak bilinmeyeceğini göstererek yanıtlar. İşte bu makalede Kādî Abdülcebbâr'ın Tanrı'yı bilme tarzımızın epistemolojik statüsüne ilişkin söz konusu görüşlerini analiz ederek, onun Tanrı'ya ilişkin bilginin çıkarımsallığı görüşünün dayandığı epistemolojik temeli ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, Kādî Abdülcebbâr, Tanrı, Bilgi, Nazar.

Abstract

This article examines the epistemological framework presented by Qādî 'Abd al-Jabbār, a prominent theologian of the Basran Mu'tazilite school, regarding the proposition that "reflection (*nazar*) leading to the knowledge of God is obligatory." Qādî 'Abd al-Jabbār was compelled to address this issue for two main reasons. First, he underlines that the knowledge of God is the basis for all religious obligations, thus serving as the foundational principle upon which kalām is constructed. Second, he engages with differing views within the Mu'tazilite tradition: on the one hand, figures such as al-Jāhiz, 'Alī al-Aswārī, and Thumāma b. Ashras, known as the *aşhāb al-ma'ārif*, claim that knowledge of God is necessary; on the other hand, Abū al-Qāsim al-Balkhī al-Ka'bi argues that just as in this world, God will be known through inference (*istidlāl*) in the afterlife. Qādî 'Abd al-Jabbār devoted the twelfth volume of his *al-Mughnī* corpus, titled *al-Nazar wa-l-ma'ārif*, to this issue, and his thoughts on the subject were later presented by his student Mankdīm in the introduction to *Ta'liq 'alā Sharḥ al-Uşūl al-khamsa*. Qādî 'Abd al-Jabbār writes that the first responsibility is the reasoning that leads to the knowledge of God. This

proposition includes two key points: first, the necessity of reasoning, and second, the theoretical nature of knowledge of God. Qādī ‘Abd al-Jabbār begins by justifying why knowing God is obligatory, and to do so, he first defines and explains the concept of obligation (*wājib*). According to him, the necessity of reasoning arises from the fact that there is no alternative means of coming to know God apart from reasoning. The first thing a person must know is God. Therefore, knowing God is the primary duty, as all other topics depend on the knowledge of God. He explains this by stating that all religious rulings (*sharā’i*) in speech and action are only praiseworthy (*hasan*) after knowing God. Knowing God is one of the obligations that cannot be violated, as neglecting it is evil. The necessity of avoiding evil is established by reason. Therefore, avoiding the evil of neglecting the knowledge of God requires knowing God, making the knowledge of God obligatory. Since knowing God is achieved through reasoning, reasoning gains a primary status, as it plays a crucial role in fulfilling the fundamental duty of knowing God. The first conclusion drawn from this is that the initial obligation of an individual is the reasoning that leads to the knowledge of God. Qādī ‘Abd al-Jabbār attempts to ground the theoretical nature of knowledge of God by arguing that God cannot be known either necessarily or through direct senses. In this context, he opens a discussion about the nature and types of knowledge. A common definition of knowledge across Qādī ‘Abd al-Jabbār’s various theological works is that knowledge is a “justified true belief.” Believing that knowledge belongs to the category of belief, Qādī ‘Abd al-Jabbār also emphasizes that such belief must be true and that the individual’s soul must be at peace with this belief. After examining necessary knowledge and its types, Qādī ‘Abd al-Jabbār investigates why knowledge of God can only be achieved through reasoning, in line with human cognitive capabilities. He questions which type of knowledge or mode of cognition is involved in coming to know God by considering all types of knowledge and modes of cognition. Following his discussion on necessary knowledge, Qādī ‘Abd al-Jabbār also addresses knowledge gained through direct senses. According to him, knowledge of God does not fall under either the category of necessary knowledge or that of sensible knowledge. Finally, Qādī ‘Abd al-Jabbār addresses the debated issue among theologians regarding how God can be known or to which category of knowledge of God belongs. He states that God cannot be known necessarily in this world while religious responsibility is still ongoing. However, in this regard, he references two opposing views within the Mu’tazilite tradition: one represented by figures such as al-Jāhīz and ‘Alī al-Aswārī, known as the *aṣḥāb al-ma’ārif*, and the other by Abū al-Qāsim al-Balkhī al-Ka’bī. He responds to both positions, explaining why knowledge of God cannot be necessary and why God will not be known through inference (*istidlālī*) in the afterlife respectively. In this article, we will analyze Qādī ‘Abd al-Jabbār’s views on the epistemological status of knowledge of God, aiming to uncover the epistemological foundation of his argument that knowledge of God is inferential.

Keywords: Kalām, Mu’tazila, Qādī ‘Abd al-Jabbār, God, Knowledge, Reflection.

Giriş

Tanrı’nın bilinmesi sorunu müslüman bilginlerin diğer dinî ve felsefi görüşlere mensup kişilerle Tanrı’nın varlığına ilişkin bilginin nasıl elde edileceğine yönelik yaptıkları tartışmalarla gündeme gelmişti. Bu bağlamda Cehm b. Safvân’ın (ö. 128/745-46) Sümeniyye ile yaptığı “İnsanın sahip olduğu bilgilerin beş duyu dışında bir kaynağı olup olmadığı” tartışmasında Tanrı’yı beş duyunun konusu olmadığı için nasıl bilebileceğimiz sorusu gündeme gelmişti.¹ Burada şeylerin farklı varlık tarzına sahip oluşunun onları biliş tarzımızın da farklı olmasını doğuracağı düşüncesi üzerinden Tanrı’ya ilişkin bilginin akıl veya delil ile elde edilmesinin gerekliliği açık bir biçimde ifade edilmişti. Tanrı’nın varlığına ilişkin bilginin delil ile elde edilmesi gerektiği yaklaşımı, kelâmın en temel ilkesi hâline gelmiş; bu ilke doğrultusunda söz konusu bilginin nasıl elde edileceği, kelâmcıların başlıca uğraşı olmuştu. Bu bağlamda erken dönem kelâmında Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]) ve Ebü’l-Hüzeyl’in (ö. 235/849-50 [?]) çabalarıyla geliştirilen âlemin sonradanlığı (*hudûs*) fikri üzerine yürütülen nazar veya istidlâl fikri, Tanrı’ya ilişkin bilginin nasıl elde edileceğinin geleneksel yolu hâline gelmişti. Böylece “Tanrı’ya ilişkin bilgi nasıl elde edilir?”

¹ İbnü’l-Murtazâ, *el-Münye ve’l-emel*, thk. İsamüddin Muhammed Ali (İskenderiye: Dârü’l-Ma’rifeti’l-Câmiyye, 1985), 37.

sorusu, bütün bir kelâmı inşa etmeyi mümkün kılacak bir soru olarak işlev gördü. Nitekim kelâmcılar da eserlerine kişiye gereken şeylerin ilkinin ne olduğu sorusuyla başlayarak bunun “Tanrı'ya bilmeye götüren nazar” olduğunu dile getirdiler. Bunun sonucunda “Tanrı'ya bilmeye götüren nazar vâciptir” (*en-nazarü'l-müeddî ilâ ma'rifetillâhi teâlâ*) önermesi kelâm kitaplarının mukaddime bölümünde dile getirilen bir ilke hâline geldi.²

“Tanrı'ya bilmeye götüren nazar vâciptir” önermesi, bir taraftan Tanrı'ya bilmenin çıkarımsal (*nazarî*) oluşunu, diğer taraftan Tanrı'ya bilme yolunda yapılacak çıkarımsal faaliyetin gerekliliğini (*vücûb*) ifade ettiği için iki farklı önermeyi içermektedir. Kelâm ekollerinin neredeyse tamamının her iki önermenin doğruluğunda ittifak ettiğini söyleyebiliriz. Zira bilindiği üzere kelâmcılar Tanrı'ya bilmeye götüren nazarın gerekliliği hususunda ittifak etmekle birlikte söz konusu gerekliliğin aklî mi yoksa şer'î mi olduğu hususunda ayrılmışlardır. Bu nedenle Mu'tezilî, Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıları arasındaki farklılık, Tanrı'ya ilişkin bilginin çıkarımsal oluşu ve bunun gerekliliğinde değil; bu tür bir bilginin gerekliliğinin aklî mi yoksa sem'î mi olduğuyla ilgilidir.³ Bunun yanı sıra Mu'tezile içerisinde bir grup kelâmcı, bu türden bir bilginin insandan doğal yolla meydana geldiğini ileri sürerek onun çıkarımsal değil, zorunlu olduğunu ileri sürmüştür. Bu makalede Tanrı'ya bilmenin gerekliliğinin aklî mi yoksa sem'î mi olduğu tartışması dışarıda bırakılacak, Tanrı'ya bilmenin çıkarımsal mı yoksa doğal veya zorunlu mu olduğu tartışmasına ise kısaca temas edilecektir. Bu çerçevede makalenin temel hedefi Tanrı'ya biliş tarzımızın mahiyetini, Kādî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) düşünceleri çerçevesinde ele almak olacaktır. Bu amaçla makalede öncelikle Kādî Abdülcebbar'ın “Tanrı'ya ilişkin bilgiye ulaştırıcı nazar vâciptir” önermesinde geçen “vücûb”, “nazar” ve “ma'rifet” terimlerine ilişkin analizlerine yer vereceğiz. Kādî Abdülcebbar'da bilgi ve bilmenin mahiyeti sorununu ele aldıktan sonra söz konusu epistemolojik çerçeveden hareketle Kādî Abdülcebbar'ın Tanrı'ya bilmenin epistemolojik statüsü bağlamındaki yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağız.⁴

1. Tanrı'ya Bilmenin Vücûbû

Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'nin mukaddime bölümünde ve *el-Muğnî* külliyatının on ikinci cildi *en-Nazar ve'l-me'ârif*'te Tanrı'ya ilişkin bilginin çıkarımsal oluşuna yönelik kapsamlı bir anlatı sunar. Öğrencisi Mankdîm Şeşdîv'in (ö. 425/1034) talikleriyle günümüze ulaşan *Şerh* şöyle başlar:

“Kādu'l-kudât Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed Şerh'e “beş esas” (*el-usûlü'l-hamse*) sorusuyla başladı ve şöyle dedi: Eğer biri sana “Allah'ın sana vâcip kıldığı ilk şey nedir?” diye sorarsa, ona

² Kādî Abdülcebbar, *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), 1/64-65. Ayrıca bk. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-îtikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 3.

³ Kelâm ekollerinin konuyla ilgili görüşlerinin detaylı bir sunumu için bk. Mehmet Şaşa, *Kelâm ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018, 173-238.

⁴ Kelâmda Tanrı'ya ilişkin bilginin nazari mi yoksa zarurî mi olduğu tartışmasıyla ilgili olarak bk. Recep Ardoğan, “Kelâmcılara Göre Zarûrîlik ya da Nazarîlik Yönüyle Marifetullah”, *Marife* 5/1 (2005), 175-196; Kādî Abdülcebbar'da Tanrı'ya bilmenin mahiyeti sorununa yönelik olarak bk. Murat Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 219-222; Mehmet Şaşa, “Kādî Abdülcebbar'ın Marifetullah Teorisi”, *Kader* 17/1 (2019), 153-184. Ayrıca bk. Mehmet Bulgen, “Tanrı'nın Varlığını Kanıtlamanın (İsbât-ı Vâcib) Kelâm Bilgi Teorisindeki Yeri: Kādî Abdülcebbar Örneği”, *Marifetname* 9/1 (2022), 13-53.

“Allah Teâlâ’yı bilmeye götüren nazardır” diye cevap ver. Çünkü Allah Teâlâ ne zorunlu olarak ne de müşahede ile bilinemez. Öyleyse O’nu tefekkür ve nazar ile bilmen gerekir.”⁵

Kādî Abdülcebbâr Tanrı’yı bilme yolundaki akıl yürütmenin vâciplerin ilki olduğunu temellendirmek için öncelikle vâcibin tanımını ve hakikatini ele alır. Vâcip, kendisine güç yetirenin yapmadığı takdirde bazı durumlarda kınanmayı hak edeceği şeydir. O, buradaki “bazı durumlar” kaydını, üç kefâret gibi yerine getirmede tercihin söz konusu olduğu muhayyer vâcipleri tanımının dışında tutmak için getirir.⁶ Söz gelimi yemin kefâretinde on fakiri doyurmak veya giydirmek, bir köleyi âzat etmek yahut üç gün oruç tutmak şeklinde üç seçenek söz konusudur. Burada vâcip seçenekli olarak belirlenerek mükellefin bunlardan birini yerine getirmesi istenmiştir. Mükellef bunlardan birini yerine getirip diğerlerini yerine getirmediğinde, her ne kadar bir vâcibi yerine getirmemiş olsa da yerilmeyi hak etmemektedir. Kādî Abdülcebbâr vâcibi kendisinde muhayyerlik bulunan müvessa^c vâcip ve böyle olmayan müdeyyak vâcip olmak üzere iki kısma ayırır. Muhayyer vâcip, kendisine güç yetiren kişinin onu veya onun yerine geçen şeyi yapmadığında yerilmeyi hak ettiği şeydir. Mudayyak vâcip ise kendisine güç yetiren kişinin onun bizatihi kendisini yapmadığında yerilmeyi hak ettiği şeydir. İşte marifetullah yerine getirilmemesi asla mümkün olmayan mudayyak vâciplerdendir. Dolayısıyla söz gelimi marifet dışında zan gibi bir şey onun yerine geçemez.⁷

Kādî Abdülcebbâr, Tanrı’nın kişiye yüklediği ilk sorumluluğun Tanrı’yı bilmeye götüren akıl yürütme olduğunu söylemekle birlikte, buradaki gerekliliğin, mutlak anlamda “akıl yürütmenin gerekliliği” olmayıp “Tanrı’yı bilmeye götüren akıl yürütme”nin gerekliliği olduğunu belirtir. Buna göre akıl yürütmenin gerekliliği, Tanrı’yı bilmeye götüren yegâne şeyin o olmasından kaynaklanmaktadır. Akıl yürütme olmadan Tanrı’yı bilme imkânı olsaydı o zaman akıl yürütme gerekli olmayacaktı.⁸ Başka bir deyişle kişinin sorumlu olduğu ilk şeyin Tanrı’yı bilmeye götüren akıl yürütme olmasının sebebi, sadece akıl yürütmenin, kişiyi Tanrı’yı bilmeye götürmesidir. Gerçekte kişinin bilmesi gereken ilk şey Tanrı’dır. Tanrı’nın, bilinmesi gereken ilk şey oluşu ise söz ve eylem türünden bütün dinî hükümlerin (şerâi^c) ancak Tanrı’yı bildikten sonra anlamlı (hasen) olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durumda Tanrı’yı bilmek sadece akıl yürütmeyle gerçekleşeceği için akıl yürütme, Tanrı’nın bilinmesi gereken ilk şey oluşundan bir pay alarak ilksel bir konuma yükselmektedir.

Kādî Abdülcebbâr’a göre Tanrı’yı bilmek terki kötü olan şeylerdendir. Akılda ise kötünden (kabih) sakınmanın vâcip olduğu bilgisi yerleşik olarak bulunmaktadır. İşte bu tür bir kabihden sakınmak ancak marifet ile mümkün oluyor ise o zaman onun gerekliliğine hükmetmek gerekir.⁹ Dolayısıyla Kādî Abdülcebbâr’ın Tanrı’yı bilmenin gerekliliğini temellendirmek için yaptığı akıl yürütme şu şekildedir:

1. Tanrı’ya ilişkin bilgiyi terk etmek, kötüdür.
2. Kötü olan şeylerden sakınmanın vâcip olduğu aklen sabittir.

⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 1/64-65.

⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 1/64-65.

⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 1/66-67.

⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 1/110-111.

⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 1/70-71.

3. Kötü olan şeylerden sakınmak Tanrı'yı bilmek ile mümkündür.
4. Öyleyse Tanrı'yı bilmek vâciptir.

Mânkdîm Şeşdîv Kādî'nın bu ifadesinin Ebû Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303/916) "Marifetullahın vâcip oluşunun gerekçesi, terkinin kötü oluşudur" sözüne işaret ettiğini yazar.¹⁰ Peki Tanrı'yı bilmemek neden kötüdür? Kādî Abdülcebbar'a göre insan hem dinî hem dünyevî olarak kendisini bekleyen "tehlike"den emin olmalıdır. Bu yüzden kişi Tanrı'nın varlığı ve sıfatları üzerinde düşünmelidir. Birçok din, inanç ve düşünce mensupları kendi din, inanç ve düşüncelerinin hak, diğerlerinin ise gerçek dışı olduğunu iddia etmektedirler. Bu nedenle insanın benimsediği din, inanç ve düşüncenin gerçek olup olmadığını bilmesi gerekmektedir. Bu ise ancak Tanrı hakkında düşünmekle olur.¹¹

2. Tanrı'yı Bilmenin Nazarlığı

Tanrı'yı bilmenin akıl yürütme dışında bir yolu olmayışını, Kādî Abdülcebbar "bir şeye ilişkin bilgi elde etmenin idraktan daha açık bir yolu (*tarik*) olmadığını; eğer idrak bir şeyi kuşatmışsa artık delile ihtiyaç kalmayacağını söyleyerek temellendirir.¹² Buna göre bir şey hakkında bilgi elde etmenin iki yolu vardır: Birinci yol söz konusu şeyin idrak edilmesidir. Ancak varlıkların tamamı idrake konu (*müdreke*) değildir. İşte bir şey idrak edilemediği durumda onu bilmenin yolu delil olacaktır. Bu ilke Kādî Abdülcebbar tarafından, "Başkasını bilmek (*enne'l-ilme bi'l-ğayr*) zarurî olarak gerçekleşmediği zaman o şeyi bilmenin yolu delâlet veya delildir" şeklinde de ifade edilir. Delâlet veya delil ise akıl yürüten kişinin (*nâzır*) bir şeyde nazar yaptığı zaman, bu nazarının onu başkasını bilmeye götürmesi anlamına gelir. Öte yandan kişinin hakkında nazar yaptığı şeyi vazedenin (*vâzir*), onu sadece o şey için koymuş olması gerekmektedir. Kādî Abdülcebbar nazarın işletilmesine yönelik bu iki şartın mutlaka bulunması gerektiğini söyler. Birinci şart, kişinin bir şey hakkında nazar yaptığı zaman bu nazarının, onu bilmediği bir şeye götürmesidir. Sözelimi karın vaktinde yağması Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetine götürmez. Bu sebeple karın vaktinde yağmasının, onun nübüvvetine delil olduğunu söyleyemeyiz. İkinci şart ise kişinin hakkında nazar yaptığı şeyi vazedenin, onu sadece o şey için vazetmesi gerekmektedir. Buna göre hırsızın izinin ona delâlet ettiğini söyleyemeyiz. Çünkü her ne kadar bu izle, o izi yapana istidlâl mümkün olsa da hırsız bu izi kendisine delâlet etmesi maksadıyla koymadığı için aksine o

¹⁰ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/70-71.

¹¹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/110-113. Kādî Abdülcebbar'da insanın dinî ve dünyevî anlamda korkudan emin olmak için akıl yürütmeye yönelmesi hakkında bk. İbrahim Arslan, "Kadı Abdülcebbar'da ve Kierkegaard'da Korkunun Teolojisi", *Felsefe Dünyası* 51 (2010), 186-211.

¹² Kādî Abdülcebbar bu ilkeyi şöyle ifade eder: "İspat açısından idrak edilenlerden daha açık hiçbir şey yoktur" (*ve-lâ şey'e ezharu fi'l-isbâti mine'l-müdrekat*). Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-Tevlîd*, thk. Tefik Tavil-Saîd Zayid (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963), 9/53; "Bil ki bir şeyi bilmenin idraktan daha açık bir yolu yoktur (*lâ-tarika li'l-ilmi bi's-şey'i evdaha mine'l-idrak*). İdrak bir şeyi kuşattığı zaman artık onu ispat için delile ihtiyaç kalmaz. Çünkü bir şeyin ispat etmek için istidlâl yapan kişinin varabileceği nihai nokta, onu idrak edilene geri döndürmektir. Bir şey müdreke olarak hasil olduğu zaman onun ispatında gerekli olan şey onun asıl olması ve delilden müstağni olmasıdır. İşte bu nedenle siyahlığın ispatında delile ihtiyaç duyulmaz, her ne kadar onun mahalden başka bir şey oluşunda bir tür teemmüle ihtiyacımız olsa da." Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-Lutf*, thk. Ebü'l-A'lâ Afifi (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963), 13/229-230.

kendisini gizlemek için elinden gelen bütün çabayı sarfettiği için hırsızın ardında bıraktığı izin, ona delâlet ettiğini söyleyemeyiz.¹³

Kādî Abdülcebbâr'a göre zarurî olarak bilinmeyen şeyi bilmenin yolu olan delil yahut delâletin dört türü bulunmaktadır. Bunlar aklın hücceti, Kitâb, Sünnet ve icmâ'dır. Delillerin dört ile sınırlandırılmasının sebebi, "delilin, kendisinde nazar yapan kişiyi başka şeyi bilmeye ulaştıran şey" olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁴ Bu durumda sadece zikredilen bu dört delil kişiyi başkasını bilmeye götürebilir. Fark edileceği üzere Kādî Abdülcebbâr, deliller hiyerarşisinde aklın hüccetine ilk sırada yer vermiştir. Bunun nedeni aklın, aslın yani Tanrı'yı bilmenin (*ma'rifetullâh*) yegâne aracı olmasıdır. O yüzden *ma'rifetullâh*a sadece aklın hüccetiyle ulaşılabilir. Kelâm metodolojisinin en temel ilkesi olan bu düşünceye göre Tanrı'yı akıl dışında bir yolla, sözgelimi diğer delil türlerinden Kitâb, Sünnet veya icmâ'dan biriyle bilmek döngüsellığe sebep olacaktır. Çünkü Tanrı'nın bilinmesinin dışında kalan konular, aslında Tanrı'nın bilinmesine bağlıdır. Bu nedenle Tanrı'nın bilinmesinin dışında kalan konulardan biriyle Tanrı'nın bilinmesine istidlâlde bulunduğumuz zaman, esas itibarıyla bir şeyin *fer'i* ile *asl* üzerine istidlâlde bulunmuş oluruz ki bu yöntemsel olarak hatalıdır. Kādî Abdülcebbâr bu ilkeyi şöyle detaylandırır:

"Kitâb'ın hüccet olması için, öncelikle onun adl, hakîm, yalan barındırmayan ve kendisine yalan bitişmesi mümkün olmayan bir söz oluşunun temellendirilmesi gerekmektedir. Bu da Tanrı'yı bilmenin *fer'i*dir, yani ona dayanmaktadır. Aynı şey Sünnet için de geçerlidir. Zira Sünnet'in hüccet olması için öncelikle onun adl ve hakîm bir elçinin sünneti oluşunun temellendirilmesi gerekmektedir. İcmâ'da da durum aynıdır, çünkü icmâ' da hüccet olmak bakımından ya Kitâb'a ya da Sünnet'e dayanır. Bunlar da Tanrı'nın bilinmesinin *fer'leridir*."¹⁵

Dolayısıyla Kādî Abdülcebbâr'a göre Tanrı'nın bilinmesi gerçekleşmeden ne Kitâb'ın ne Sünnet'in ne de icmâ'nın sübutundan bahsedilemez. Şu hâlde bölümlene gereği Tanrı'yı bilmeye sadece aklın delâleti ile ulaşılabilir.¹⁶

Tanrı'ya ilişkin bilgiyi elde etme yöntemi olan nazar birçok anlam arasında müşterek bir lafızdır. Kādî Abdülcebbâr nazarın, görmek için sağlam gözbebeğini görülecek şeye doğru yöneltmek; beklemek (*intizar*); şefkat ve merhamet etmek; karşı karşıya olmak (*mukabele*) ve kalp ile düşünmek (*tefekür bi'l-kalb*) şeklinde farklı anlamları olduğunu belirtir. Nazarın buradaki anlamları ancak ona bitişen karineler ve şahitlerle ayırt edilir. Buna göre nazar görme duyusu ile kayıtlandığında burada sağlam göz bebeğini görülecek şeye yöneltmek anlaşılır, tıpkı kalp ile birlikte kullanıldığında sadece düşünmenin (*tefkîr*) anlaşıldığı gibi. Kalp ile nazarın *tefkîr*, *bahs*, *teemmül*, *tedebbür*, *rü'yet* gibi başka isimleri de bulunmaktadır.¹⁷ Fikir, kişiyi mütefekkir yapan manadır. İçimizden biri bu sıfatı kendinden (*yecidü min nefsihi*) yani içsel tecrübesiyle bilir ve mütefekkir olma ile mütefekkir olmama hallerini ayırır. Şeylerin en açık olanı da insanın kendinden bildiği şeydir.¹⁸

¹³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/144-145.

¹⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/146-147.

¹⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/146-147.

¹⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/146-147.

¹⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/72-73, 74-75.

¹⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/76-77.

Öte yandan nazar iki kısımdır: Birincisi dünya işlerindeki nazar, ikincisi din işlerindeki nazardır. Din ile ilgili konulardaki nazar da çözmek için şüpheler hakkında nazar ve kendisiyle bilgiye ulaşmak için deliller hakkında nazar olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Kādî Abdülcebbar'a göre, burada kastedilen nazar bu ikincisi, yani deliller hakkında nazardır.¹⁹ Dolayısıyla o, Tanrı'nın bilinmesine götüren *nazar* derken deliller hakkında *nazarı* kastetmektedir.

“Marifetullaha götüren nazar vâciptir” önermesinde geçen vücup ve nazar terimlerini inceledikten sonra Kādî Abdülcebbar'ın *ma'rifet* terimine, yani bilgi ve bilmenin doğasına ilişkin analizine geçebiliriz.

3. Bilgi ve Bilmenin Doğası

Burada öncelikle Kādî Abdülcebbar'ın, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse, en-Nazar ve'l-me'ârif ve el-Muhît* isimli eserlerinde geçen bilgi tanımlarına yer vereceğiz. Kādî Abdülcebbar *Şerh'te* “marifet”, “dirâyet” ve “ilm”in eş anlamlı kelimeler olduğunu söyleyerek bilgiyi “*nefsin sükûnunu, gönlün rahatlığını ve kalbin itminanı gerektiren bir şey*” olarak tanımlar.²⁰ *Şerh'te* Kādî'nin *el-Umed* isimli kitabında yaptığı bir başka bilgi tanımı daha yer alır: “*Bilgi, kişinin itikat ettiği şeyin, itikat ettiği gibi olacak şekilde nefsinin sükûn bulmasını sağlayan bir itikattir.*”²¹

Kādî Abdülcebbar, *en-Nazar ve'l-me'ârifte* ise yukarıdaki bilgi tanımına benzer bir şekilde bilginin bilenin karşılaştığı şey hakkında nefsinin sükûnunu gerektiren bir mana olarak tanımını yapar (*enne'l-ilme hüve'l-ma'nâ ellezî yektadî sükûne nefsi'l-âlimi ilâ mâ tenâvelehu*), ancak bu mananın söz konusu hükümle, yani bilgi olmakla nitelenebilmesi için bilginin, itikat olmasını şart koşar. Bunun yanı sıra itikat edilen şeyin (*mu'tekad*) de nesnesine nasılsa o şekilde uyması gerektiğini belirtir (*mu'tekadehu 'alâ mâ hüve bihi*).²² Kādî Abdülcebbar'a göre bu iki nitelik, yani itikat ve *mu'tekadın* itikadın nesnesine nasılsa o şekilde uygun olması, söz konusu mana için geçerli olmazsa bu durumda bilgi gerçekleşmez ve bilginin dışında kalan şeylerin de kendisine ortak olması mümkün olur.

¹⁹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/74-75.

²⁰ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/76-77.

²¹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/76-77. Mankdîm'e göre, *Şerh'teki* tanım, *el-Umed'deki* tanımdan daha doğrudur. Çünkü, *el-Umed'de* yer alan bilgi tanımı, bilgiyi, bilginin dışındaki şeylerden ayıramadığı için doğru bir tanım değildir. İlk olarak bu tanımda “itikat” sözcüğü geçmekte, ancak bilgi, bilgi olmayan şeylerden sırf itikat olduğu için ayrılmamaktadır. Çünkü itikat niteliğine sahip ancak bilgi olmayan şeyler vardır, mesela *tebhît* ve *taklîd* gibi. İkinci olarak burada *mu'tekad* lafzı geçmektedir. Ancak öyle bilgiler vardır ki bunların *mu'tekad* yoktur. Mesela Tanrı ile beraber ikinci bir ilâhın olmadığı ve bekâ arazının yokluğu gibi bilgiler böyledir. Üçüncü olarak tanımı bilen birinin, tanımlananı da bilmesi gerekir. Çünkü bu ikisi yani tanım ve tanımlanan tek bir manaya gelen iki ibaredir. O ikisinden birinden anlaşılan şeyin diğerinden de anlaşılan şey olması bir zorunluluktur. Bu durumda söz konusu iki şeyden birini bilen diğerini de bilmesi gerekir. Ancak Ebü'l-Hüzeyl ve takipçileri gibi bilgiyi itikat şeklinde bilmeyip de bilgi olarak bilen insanların var olduğu malumdur. Bk. Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/76-77.

²² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-me'ârif*, thk. İbrahim Mezkûr (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963), 12/13. “Bilgi bir şeye olduğu hâl üzere taalluk eder”. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-İrâde*, thk. Mahmûd Muhammed Kasım (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963), 6/2, 19, 124. “Bilgi *sükûnu'n-nefsi* ancak bir şeye olduğu hal üzere iliştiği zaman iktiza eder.” İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. Daniel Gimaret (Kahire: el-Ma'hedü'l-Fransi, 2009), 2/654.

Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhit*'te ise bilginin genel hükümlerinden bahseder: Bu hükümler bilginin itikat, hâdis ve hâl olmasıdır. Bilginin eğer bir mu'tekadı, yani nesnesi varsa bilginin ona nasılsa o şekilde uyması gerekir. Bilginin bir mu'tekadı varsa denilmesinin sebebi Basra Mu'tezilesi'ne göre malumu, yani nesnesi olmayan bilgilerin varlığından kaynaklanmaktadır. Buna göre "Tanrı'nın yanında ikinci bir ilahın olmadığı"na ilişkin bilginin malumu, yani nesnesi yoktur. Ancak eğer bilginin nesnesi varsa o zaman onun 'alâ mâ hüve bihi olması, yani nesnesine nasılsa o şekilde uygun olması gerekir. Bunun yanı sıra kişinin taklitten ayrılması için de nefsinin o şeyde sükûn bulması gerekir. Çünkü bir şeye bilgi olmaksızın sözgelimi taklit olarak da 'alâ mâ hüve bihi inanılabilir. Öyleyse bir önermenin bilgi değeri taşıyabilmesi için bu vasıfların bir araya gelmesi gerekir. Bu açıklamalardan sonra Kādî, bilgiyi *Şerh*'teki gibi şöyle tanımlar: Bilgi, nefsin sükûnunu ve kalbin itminanı (*tume'nînetü'l-kalb*) gerektiren şeydir.²³

Kādî Abdülcebbâr'ın bilgi tanımlarında, bilginin kişide itikat olan, *sükûnu'n-nefsi* gerektiren ve nesnesine (*mu'tekad*) nasılsa o şekilde uyan bir mana olduğu zikredilmektedir. Bu tanımlar çerçevesinde bilgiye dair söylenecek ilk şey, bilen öznenin aynı zamanda **mu'tekid** yani inanan olması durumudur. Peki, bilgi, neden itikat olmalıdır? Bir bilgiye sahip olduğumu düşündüğümüz kişi, aynı zamanda o şeye itikat etmektedir. İtikat zan, nazar, irade ve kerâhet ile birlikte beş zihinsel fiilden (*ef'âlü'l-kulûb*) biridir. Bu nedenle "Bilgi itikat cinsindedir" (*enne'l-ilm min cinsi'l-îtikād*).²⁴ Ayrıca itikat bir cins olup içinde "bilgi", "bilgisizlik" ve "taklîd" türlerini barındırır. Kādî Abdülcebbâr, bilginin itikat cinsinden oluşunu, kişinin zorunlu bir şekilde bildiğini söyler. Çünkü bilen kişi kendisini, bildiği şeye inanan/mu'tekid olarak bulur; tıpkı mukallidin de taklid ettiği şeyde kendisini mu'tekid olarak bulması gibi.²⁵ Ona göre eğer bilgi itikattan başka bir mana olsaydı o zaman bilginin itikada muhalif olması gerekirdi. Bununla beraber bilgi itikat cinsinden ise o zaman onun itikat olması gerekecektir. Bilginin itikada zıt olması mümkün değildir. Ona göre eğer bilgi ile itikat iki ayrı cins olsa ve aralarında bir ilişki olmasa, o zaman o ikisinden birinin diğerinden ayrılması mümkün olurdu. Bu ise içimizden birinin bir şeye mu'tekid olmadan sükûnu'n-nefs ile bilmesini veya sükûnu'n-nefsle birlikte mu'tekid olup, bilen olmamasını mümkün kılacaktır. Şu hâlde bilgi ile itikadın biri diğerinden ayrılması imkânsız şeyler olması onların aynı cinsten olduğuna delâlet eder. Tıpkı hareket ve sükûnun kevnler cinsinden; muhabbet ve meşietin de irade cinsinden olması gibi.²⁶ Dolayısıyla bir şeyi bilmenin ilk koşulu bilmeye konu olan şeye inanmaktır. Kişi inanmadığı bir şeyi bildiğini iddia edemez. Bu nedenle bir önermenin bilgi değerini taşıması için birinci koşulun itikat olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu koşul gerekli olsa da yeterli değildir. Çünkü itikat, bilgiyi, bilgi olmayan manalardan, sözgelimi

²³ İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*, thk. Jan Peters (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 3/205. Ancak *el-Muhit*'i bir araya getiren öğrencisi İbn Metteveyh'e göre Kādî, *tume'nîne* lafzını tekid olarak zikretmiştir, yoksa bununla *sükûnu'n-nefsin* dışında ikinci bir anlam kastedilmemiştir. Yine de ona göre birincisiyle yetinmek daha doğrudur.

²⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-me'ârif*, 12/25. Basra Mu'tezilesi'nde bilginin itikat cinsinden oluşu tartışmalı bir konudur. Sözgelimi Ebü'l-Hüzeyl, bilginin itikat olması gerektiği görüşüne muhalefet etmiştir. Kādî Abdülcebbâr, Ebû Ali'nin iki görüşten birini kesin bir şekilde ileri sürmediğini kaydeder. Ancak o, Ebû Abdullah el-Basrî'nin de içinde bulunduğu hocalarının bilginin itikat cinsinden olduğu görüşünü benimsediklerini söyler. Bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-me'ârif*, 13/25-29; 34-35; Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/302-307.

²⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-me'ârif*, 12/26.

²⁶ İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*, 3/205-206.

zandan ayırmamaktadır. Bu sebeple Kādî Abdülcebbar bilgi için doğruluk ve *sükûnu'n-nefs* koşullarının da gerektiğini düşünür. O bunu şöyle ifade eder:

“Hocalarımızın bilgi hakkında söyledikleri şey şudur: Bilgi itikat cinsindedir. O, bir şeye olduğu hâl üzere taalluk ettiği ve *sükûnu'n-nefsi* gerektirecek şekilde meydana geldiği zaman bilgi olur. O, bir şeye olduğu hâlden başka bir şekilde taalluk ettiği zaman ise bu bilgisizlik (*cehl*) olur. O, bir şeye olduğu hâl üzere taalluk ettiğinde ve *sükûnu'n-nefsi* gerektirmedikçe ne bilgi ne de bilgisizlik olur.”²⁷

Dikkat edileceği üzere bu pasajda Kādî Abdülcebbar bilginin itikat olmasının dışındaki iki koşulu yani doğruluk ve *sükûnu'n-nefsi* şart koşturmaktadır. Bilginin nesnesine uygunluğunu ifade eden **doğruluk** bir şeyi bilmek için gerekli olan ikinci koşuldur. Buna göre bir şeyi bildiğimizi söyleyebilmemiz için o şeyin doğru olması da gerekmektedir. Doğruluk ise inancın gerçekliğe mutabık olmasıdır. Şu halde inanç eğer bir nesnesi (*mu'tekad*) varsa, ona nasılsa o şekilde uygun olmalıdır. Aksi takdirde bilgiyi, bilgisizlikten ayırmak mümkün olmayacaktır. Ne var ki bilginin koşullarından ikincisi olan doğruluk da bir şeyi bilmek için yeterli değildir. Bilmek için inancın aynı zamanda *sükûnu'n-nefsi* de içermesi gerekmektedir. Kādî Abdülcebbar'ın ifadesiyle bilgi *sükûnu'n-nefsi* gerektirmelidir.²⁸

Bir şeyi bilmenin üçüncü ve son koşulu olan *sükûnu'n-nefs* Kādî Abdülcebbar'a göre gönül ferahlığı ya da kalbin itminanı anlamlarına gelir. Buna göre *sükûnu'n-nefs*, söz gelimi içimizden birinin kendisine yöneldiğinde, Zeyd'in evde olduğuna müşahede sebebiyle inanmasıyla, insanlardan birinin haber vermesiyle inanması arasında kendi nefsinde bulunduğu bir ayrımdır. Kişi bu iki hâlden birinde, onları başka bir hâlde iken bulmadığı bir meziyet ve hâl bulur. İşte bu meziyet ve hâl kendisinden *sükûnu'n-nefs* diye tabir edilen şeydir.²⁹ Bir şeyi müşahede yoluyla bilmek ile bir haber vasıtasıyla bilmek arasında bilginin kesinliği bakımından bir fark bulunmaktadır. Birincisinde bu kesinliği ifade eden şey *sükûnu'n-nefs*tir, yani kişinin nefsinin bilgi konusu olan şeyde *sükûn* bulması, mutmain olmasıdır. Bu yönüyle *sükûnu'n-nefs*, inanca eşlik eden bir gerekçeyle onun kuşkudan uzak oluşu anlamına gelmektedir. Kādî Abdülcebbar'a göre teklif altına giren inançların tamamının böyle olması gerekir.³⁰ Kādî Abdülcebbar bilginin *sıhhati* ve bilginin doğruluğunu ifade eden *emârenin* ne olabileceğini tartıştığı yerde de buna dikkat çeker. Burada o, “Bilgi mümkündür” sözünün anlamını, bilen nefsinin bildiği şey hakkında *sükûn* bulması, bildiği şeylerde şüpheye düşmesinin mümkün olmaması ve zannedicisi ve *mubahhit* (talihli) için söz konusu olan şeylerin bilen için söz konusu olmaması şeklinde açıklamaktadır.³¹ Kādî Abdülcebbar epistemolojisinde *sükûnu'n-nefs* bilginin gerekçelendirilmiş olma koşuluna tekabül eder.

²⁷ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-me'ârif*, 12/25. “Bilgi bir şeye olduğu hâl üzere taalluk ettiğinde ve *sükûnu'n-nefsi* gerektirmedikçe ne bilgi ne de bilgisizlik olur” cümlesindeki “olduğu hal üzere” ifadesi metnin neşrinde ‘*alâ mâ yakvîhi*’ şeklinde geçmektedir. Peters’in da ifade ettiği üzere bu ifade ‘*alâ mâ hüve bihi*’ şeklinde okunmalıdır. Bk. J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qādî l-Qudât Abū'l-Hasan 'Abd al-Jabbār bn Ahmad al-Hamadānî* (Leiden: E.J. Brill, 1976), 43 (21 numaralı dipnot).

²⁸ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-me'ârif*, 12/30-33.

²⁹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/77. *Sükûn* kelimesinin nefis ile bir arada kullanılmasıyla ilgili eleştiriler için bk. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/77-79.

³⁰ İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*, 3/205.

³¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-me'ârif*, 12/36.

Sükûnu'n-nefsin bilginin koşulları arasında sayılması Mu'tezile kelamcıları arasında bazı tartışmalara sebep olmuş gözüküyor. Nitekim Kādî Abdülcebbâr Câhız'ın (ö. 255/869) "Bilgisiz kişi (*câhil*) de inandığı şeyde sükûn bulabilir" ve Ebû Ali'nin "Bilginin alâmeti ve bilgisizlikten ayrılmasını sağlayan şey *sükûnu'n-nefs* değildir" sözlerine yer vererek onları kritik eder. Kādî Abdülcebbâr şöyle yazar:

"Deliller bilgiye delâlet eden şeye muhalif olan her sözün geçersizliği sonucunu doğurur. Çünkü müdrük, âkil ise ve karışıklık (*lübs*) sebepleri ve illetleri ortadan kalkmışsa, kişi kendini idrak ettiği şeye, nefsi sâkin bir şekilde inanan olarak bulur. Bu sebeple kişi bildiği şeylerden meydana gelen itikadı gerektiren bir sebebe (*vech*) döner. Sözelimi ateşi gördüğü zaman ondan korunur, su gördüğü zaman üzerinde yürümekten kaçınır, karayı gördüğünde üzerinde yürür, yırtıcı bir hayvan gördüğünde onun yanında durmaktan sakınır. Bu da ondan hep aynı şekilde gerçekleşir. İşte bu kişinin hâli, zanneden ve *mubahhitin* hâliinden farklıdır. Çünkü o ikisinin hâlleri eyleme geçme bakımından farklıdır. Zanneden ve *mubahhit* kendilerini, *sükûnu'n-nefs* konusunda bizim ifade ettiğimiz tanımda bulmazlar. İşte bilgi bu şekilde mümkün olur (*yesihhu*)."³²

Bu pasajdan hareketle Kādî Abdülcebbâr'a göre bilginin imkanının ölçütünün, bilginin diğer inançları değil de *sükûnu'n-nefsi* gerektirmesi olduğunu söyleyebiliriz. Câhız'ın "Bilgisizin nefsi de sükûn bulur" şeklindeki iddiasına gelince, Kādî Abdülcebbâr'a göre aslında bu, bilgisiz kişi hakkında sadece bir varsayımdır, yoksa bilgisiz kişi gerçekte *sâkinü'n-nefs* değildir. Zira bilen hâli böyle değildir. Çünkü bilen kişi, bildiği şeyde nefsinin sâkin olduğunu kendinden bilmektedir. Öyleyse bilgisiz için *sükûnu'n-nefsin* söz konusu olduğunu söyleyen kişi ile serabı su, küçüğü büyük şeklinde müşahede eden kişinin nefsinin sâkin olduğunu söyleyen kişi arasında bir fark yoktur.³³

Bütün bu açıklamalardan hareketle Kādî Abdülcebbâr'ın, *sükûnu'n-nefs* ifadesiyle, kişinin sahip olduğu şeyde sarsılmaz inancından daha fazlasını, yani gerekçelendirmeye karşılık gelebilecek bir anlamı kastettiğini söyleyebiliriz. Bu sebeple o, Câhız'ın câhilin de (buna *mubahhit*, *zanneden* ve *mukallid* de dahildir) *sükûnu'n-nefsi* bulunduğu iddiasını kabul etmez. Kādî Abdülcebbâr'a göre câhil ve diğerleri için *sükûnu'n-nefsin* bulunmamasının sebebi, onların dile getirdikleri önermesel tutumların herhangi bir gerekçelendirmeye dayanmamasıdır. Bu nedenle kişinin karşılaştığı şey hakkında inancı var; bu inanç doğru ancak kişinin bu inanca yönelik *sükûnu'n-nefsi* yoksa, o zaman bu, bilgi olmaktan çıkıp *zan* veya *taklîd* olacaktır. Dolayısıyla bir şeyi bilmek için itikat, doğruluk ve *sükûnu'n-nefs* şeklinde üç koşulun bir arada bulunması gerekmektedir. İnanç var, ancak doğru değilse, bu *cehl*; inanç var ve bu inanç doğru, ancak *sükûnu'n-nefs* yoksa bu da *zan*, *taklîd* ve *tebhîten* olacaktır. Buna göre doğruluk, inancı bilgisizlikten; *sükûnu'n-nefs* ise *zan*, *taklîd* ve *tebhîten* ayırmaktadır.³⁴ Sonuç olarak bir şeyi bilmenin ne olduğuna yönelik Kādî Abdülcebbâr'ın zikrettiği

³² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-me'ârif*, 12/36-37.

³³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-me'ârif*, 12/37.

³⁴ Kādî Abdülcebbâr, *en-Nazar ve'l-Me'ârif*'in birçok yerinde *tebhît* ve *mubahhit* sözcüklerini kullanır. O bir yerde *tebhîti zan* ve *taklîd* ile birlikte *ittikad* arasında sayar (s. 43); yine insanın bir şeye *tebhît* şeklinde (*tebhîten*) inanmasından bahseder (s. 124, 126); bir yerde *nazar* esnasında bilginin *tebhît* ve *ittifakla* gerçekleştiği düşüncesini eleştirir; yine bazı kelâmcıların bilginin *ittifak* ve *tebhît* yoluyla gerçekleşmesini mümkün gördüklerinden bahseder (s. 231); bir yerde *tebhîti hads* ile birlikte kullanarak (s. 325) bilginin *hads* ve *tebhît* yerine geçen (*tarikati'l-hads ve't-tebhîti*) bir şeyle meydana gelmeyeceğinden bahseder (s. 326); son olarak bir kişi için Allah hakkında *adl* ve *tevhîd* ile ilgili bir konuda *zan*, *hads*, *tebhît*, *taklîd*, *tevehhüm* ve *tasavvur* şeklinde inanmasının *hasen* olmayacağını yazar. Kādî Abdülcebbâr, bu ifadeyi *mubahhit* şeklinde ism-i fâil formunda da kullanır. Bazılarının bilgiyi "i'tikâdü'ş-şey 'alâ mâ hüve bihi" diye tanımladıklarını, ancak bu görüşün doğruluktan uzak olduğunu, çünkü *mubahhit* ve *mukallidin* de bir şeye 'alâ mâ

söz konusu şartlardan bilginin itikat olması, nesnesine nasılsa o şekilde uyması ve *sükûnu'n-nefsi* gerektirmesi koşulları, “gerekçelendirilmiş doğru inanç” şeklindeki Platon'dan beri kabul edilegelen bilginin geleneksel tanımıyla büyük ölçüde benzerlik arz eder. Bu anlamda tanımda geçen itikat inanca; bilginin nesnesine nasılsa o şekilde uygun olması doğruluğa ve *sükûnu'n-nefsi* gerekçelendirmeye karşılık gelmektedir.³⁵

4. Bilginin Türleri veya Bilgi Tazları

Kādî Abdülcebbar yukarıda “Marifetullah nazar ile elde edilir. Çünkü Tanrı ne zarurî olarak ne de müşahede ile bilinemez; aksine O, tefekkür ve nazar ile bilinebilir”³⁶ diyerek Tanrı'yı bilmenin nazarî olduğunu daha başından ifade etmiş, onun akıl yürütme ile elde edilen bir bilgi türü olduğunu dile getirmişti. O, tam bu noktada bu türden bir bilginin neden nazarî olması gerektiğini, onun zarurî olamayacağını göstererek temellendirmeye girişir. Böylece o Tanrı'yı bilmenin akıl yürütme ile gerçekleşeceği iddiasını, insanın bilme imkanları çerçevesinde ele alır. Kādî Abdülcebbar burada Tanrı'ya ilişkin bilginin aklen muhtemel durumlarına yönelik zaruret, müşahede ve nazar seçeneklerini belirler. Bu üç seçenek bilginin nihai anlamdaki kısımları olan zarurî bilgi ve nazarî bilgiye irca edilmekle birlikte genel olarak bilginin üç farklı tarzına işaret etmektedir. Şu hâlde Tanrı'ya ilişkin bilginin nasıl elde edileceği sorusu, aynı zamanda böyle bir bilginin hangi bilgi tarzına dâhil edilebileceği sorusu anlamına gelmektedir.

Kādî Abdülcebbar Tanrı'ya ilişkin bilginin neden zarurî olmadığını “zaruret” kavramını soruşturarak açıklamaya çalışır. Ona göre zaruret kök anlamı itibariyle “ilca”, yani “mecbur

hüve bihi inandığını, ancak onların bilen olmadıklarını, onların kendi hallerini zanneden ve şek eden kişinin hali gibi bulduklarını söyler (s. 17). Bir başka yerde *mubahhiti* zanneden ile birlikte kullanır (s. 21); bir başka yerde ise *mubahhit*, zanneden ve *mukallidi* birlikte kullanır. Bilen öznenin, bir şey hakkında *mu'tekid* ve *sâkinü'n-nefs* oluşu şeklindeki hali ile *mubahhit*, zanneden ve *mukallid* olma hali arasını ayırdığını söyler (s. 23). Bazen zanneden ve *mubahhiti* bir arada kullanır (s. 36), bazen de *mubahhiti* zanneden kişinin sıfatı olarak kullanır (*ez-zânn el-mubahhit*) (s. 43); bazen de *mubahhit* kişiyi şek eden (*el-mubahhit eş-şâkk*) olarak (s. 247); bazen de *câhil* (*el-mubahhit el-câhil*) olarak niteler (s. 526). Gerek *tebhît* gerek *mubahhitin* söz konusu bağlamlardaki kullanımına baktığımızda bu sözcüklerin kişinin inancının rastlantısallığını ima ettiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla *tebhît* bilgideki gerekçe koşulunun şans ve rastlantısal olarak gerçekleştiği durumları ifade etmektedir. Buna göre *mubahhitin* itikadı doğru da yanlış da olabilir. Bu itikadın doğru olması durumunda bilgi olarak nitelenemeyişi, onun itikadına *sükûnu'n-nefsin* eşlik etmemesinden, yani gerekçenin bulunmayışından; bu itikadın yanlış olması durumunda bilgi olarak nitelenemeyişi ise onun itikadının *‘alâ mâ hüve bihi* olmamasından, yani gerçekliğe uygun olmamasından kaynaklanmaktadır.

³⁵ *Sükûnu'n-nefs* kavramı ile gerekçelendirme arasındaki ilişkiye dair bir değerlendirme için bk. Murat Memiş, “Bilgi Kriteri Olması Bakımından Sükûn-ı Nefs Kavramı”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2008), 101-117; Memiş, *Mu'tezili Bir Bakışla Bilgi Problemi*, 66-68; Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004), 16. Bilginin gerekçelendirilmiş doğru inanç şeklindeki tanımının yeterli olmadığına yönelik en ciddi eleştiri Edmund Gettier tarafından yapılmıştır. Gettier rastlantısal durumlardan hareket ederek gerekçelendirilmiş doğru inanç tanımına yönelik olarak ileri sürülen söz konusu şartların bilgi için yeterli olmayacağı eleştirisini yapmıştır. Gettier'in gerekçelendirilmiş doğru inanç tanımına yönelttiği itirazlar için bk. Alan Musgrave, *Sağduyu, Bilim ve Şüphelilik: Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş*, çev. Nur Küçük (İstanbul: İthaki Yayınları, 2013), 19-20. Kādî Abdülcebbar'ın bilgiyi tanımlarken talih ve baht gibi rastlantısal durumların dışarıda bırakılması gerektiğini belirtmesi, gerekçelendirilmiş doğru inanç şeklindeki bilgi tanımının bilginin koşullarını sağlamadaki yetersizliğine yönelik söz konusu itirazlara bir yanıt olarak düşünülebilir. Bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-me'ârif*, 12/36.

³⁶ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/64-65.

olmak” anlamına gelmektedir. O, zaruretin, ilca/mecbur olma anlamına geldiğini Kur’an’da geçen *illâ ma’d-turirtum ileyh* (el-En‘âm 6/119) ifadesinin *mâ ülci’tüm ileyh* demek olduğunu söyleyerek örnekler. Ona göre her iki ifade de “mecbur kaldığınız durum hariç” anlamına gelmektedir.³⁷ Örfte ise zaruret, “cinsi, güç yetirdiğimiz şeylerin altına girme koşuluyla bizim dışımızda bir sebeple bizde meydana gelen şeyler” için kullanılmaktadır. Bu yüzden mesela “zarurî hareket” denilir. Çünkü hareket cins itibariyle güç yetirebildiğimiz şeyler sınıfına girmektedir. Ancak “zarurî renk” denilmez. Çünkü renk cinsi, güç yetirebildiğimiz şeyler sınıfına girmemektedir. Bu, zaruretin mutlak anlamıdır.³⁸ Şu hâlde bir şeyin zaruret ile nitelenmesinin imkânı o şeyin bizim gücümüzün nesnesi olmasından kaynaklanmaktadır. Neyin gücümüzün sınırları içerisinde olup neyin olmadığını Kādî Abdülcebbar, Tanrı’yı bilmenin nasıl gerçekleşeceğini ele alırken başvurduğu fiiller taksiminde yer verir. Buna göre nazarın üzerinde gerçekleştirileceği fiiller yani kısaca âlem (zira bu düşünceye göre âlem fiiller toplamıdır) sadece “Tanrı’nın gücünün nesnesi olan” ve “Tanrı ile insanın gücünün nesnesi olan” şeklinde iki kısma ayrılır: Birinci grupta on üç fiil söz konusudur. Bunlar cevherler, renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık, hayat, kudret, şehvet, nefret ve fenâ arazlarıdır. İkinci grupta ise on fiil bulunmaktadır. Bunların beşi kevnler, itimatlar, telifler, sesler ve elemeler şeklinde organların fiilleri (*ef‘âlü’l-cevârih*); diğer beşi de itikatlar, iradeler, kerahetler, zanlar ve nazarlar şeklinde kalplerin fiilleridir (*ef‘âlü’l-kulûb*).³⁹ Bilgi bu listede açıkça yer almasa da onun itikat cinsi içerisinde yer aldığını yukarıda ifade etmiştik. Buradan hareketle bilginin en temelde bir fiil olduğunu söyleyebiliriz. Hatta bilginin kelâmcılar tarafından zarurî/iktisabî şeklinde ayrılmasının temelinde de bilginin esas itibariyle bir fiil olduğu düşüncesi yatmaktadır. Erken dönem Mu‘tezile âlimlerinin bilgiyi ızdırarî-ihtiyarî şeklindeki taksim etmeleri bunun açık bir örneğidir.⁴⁰

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere bir fiilin zarurî olmasının ilk koşulu, o fiilin cinsinin bizim gücümüzün nesnesi olmasıdır. Diğer bir koşulu ise bizim o fiile mecbur (*mülce*) olmamız, yani fiili işlememeye yönelik gücümüzün bulunmaması ve dolayısıyla fiilin bizim müdahalemiz olmadan gerçekleşmesidir. İşte Kādî Abdülcebbar’a göre zaruret kelimesi bilgiye izafe edilip “zarurî bilgi” denildiğinde, bununla “bizim dışımızda bir sebeple bizde meydana gelen ve nefislerimizden çıkarıp atılması (*nefy*) hiçbir şekilde mümkün olmayan bilgi” kastedilmektedir.⁴¹

³⁷ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 1/78-79.

³⁸ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 1/78-79.

³⁹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 1/148-149.

⁴⁰ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyin ve ihtilâfü’l-musallîn*, thk. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 393.

⁴¹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 1/80-81. *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*’ye talik yazan Mankdîm, Kādî Abdülcebbar’ın yaptığı “zarurî bilgi, bizde meydana gelen ancak kaynağının biz olmadığımız, yani bizim dışımızda biri tarafından bizde meydana getirilen bilgi” şeklindeki tanımında gereksiz bir tekrarın bulunduğunu düşünür. Ona göre bizde, ancak bizim tarafımızdan gerçekleşmeden meydana gelen bilgi, zaten hiçbir şekilde nefsimizden çıkarılıp atılması mümkün olmayan bir bilgidir. Benzer şekilde nefsimizden hiçbir şekilde çıkarılıp atılması mümkün olmayan bilgi de bizde, ancak bizim tarafımızdan meydana gelmeyen bilgidir. Dolayısıyla tanımın tekrar veya gereksiz söz veya ikinci bir tanımlamadan sakınmak için bu iki şıktan biriyle yetinmemiz gerekecektir. Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 1/80-81. Ancak Kādî Abdülcebbar’ın, zarurî bilginin tanımında geçen “bizim dışımızda bir sebeple bizde meydana gelen” ifadesiyle bilginin kökenini; “kişinin nefsinden çıkarılıp atılması (*nefy*) hiçbir şekilde mümkün olmayan” ifadesiyle bilginin kesinliğine işaret ettiği söylenebilir.

Şerh'te zorunlu bilgiye ilişkin şu tanım da zikredilir: Tek başına bulunduğu şek ve şüphe sebebiyle bilen nefsinden çıkarılıp atılması mümkün olmayan bilgidir.⁴² Mankdîm'in aktardığına göre bir kısım kelâmcılar bu tanıma doğru bulmuş, diğerleri ise buna itiraz etmişlerdir. Tanımda geçen "tek başına bulunduğu" (*in inferede*) sözü müktesep bilgiyi dışarıda tutmak için getirilmiştir. Zira zarurî bilgi kendisine bitiştiği zaman müktesep bilginin de kişinin nefsinden çıkarılıp atılması mümkün olmayan bir bilgi olması, onu zorunlu bilgi hükmünde kılacaktır. Çünkü bu durumda müktesep bilginin de şek ve şüpheden dolayı kişinin nefsinden ayrılması mümkün değildir. Bu nedenle müktesep bilgiyi tanımın fertlerinin dışında tutmak gerekmektedir.⁴³ Sonuç olarak Kādî Abdülcebbâr'ın zarurî bilgiyi "bilen öznenin, hiçbir şekilde nefsinden olumsuzlaması mümkün olmayan bilgi" şeklinde tanımladığını söyleyebiliriz.⁴⁴

Kādî Abdülcebbâr'a göre zorunlu bilginin esas itibarıyla üç türü vardır: Birincisi **(a)** *mübtede*' bilgilerdir. Bunlar bizde *mübtede*'en, yani sebepsiz (vasıtasız/aracısız) bir şekilde meydana gelen bilgilerdir. Sözelimi bizim *mürîd*, *kârih*, *müştehî*, *nâfir*, *zânn*, *mu'tekid* olmamız gibi nefislerimizin hâllerine ait bilgiler bu sınıfa girer.⁴⁵ Buna göre biz bir şeyi irade ettiğimizi, etmediğimizi, arzuladığımızı, sevmediğimizi, zannettiğimizi ve ona inandığımızı herhangi bir sebebe dayanmaksızın biliriz. Bu tür bilgiler '*ulûm mübtede*', yani ilk bilgiler kavramı altına düşmektedir. Burada *mübtede*', *mütevellid* teriminin karşıtı olarak kullanılmaktadır, dolayısıyla bunlar sebepsiz, yani doğrudan elde edilen bilgilerdir. Bu bilgilerin bizde vasıtasız bir şekilde meydana gelmesi, onların Tanrı tarafından yaratıldığı anlamına gelmektedir.

Kādî Abdülcebbâr bizde *mübtede*'en meydana gelen zorunlu bilgileri ise iki kısma ayırır: **(a1)** aklın yetkinliği (*kemâlî'l-akl*) içinde sayılan bilgiler ve **(a2)** aklın yetkinliği içinde sayılmayan bilgiler. **(a1)** Aklın yetkinliği içinde sayılmayan bilgiler, mesela Zeyd'in daha önce müşahede ettiğimiz kişi olduğunu bilmek gibidir. Bu bilgi, Tanrı tarafından yaratılan *mübtede*' bilgidir. Sonra bu bilgi aklın kemalinden sayılmaz. Bu yüzden akıl sahiplerinin durumları bu konuda farklılık arz eder. Zeyd'i müşahede ettiği zaman onu ispat eden ve etmeyen vardır.⁴⁶ **(a2)** Aklın yetkinliği içinde bilinen (*ma'rûf*) şeylere gelince, bunlar da **(a2.1)** bir tür habere dayananlar ve **(a2.2)** buna dayanmayanlar şeklinde ikiye ayrılır. **(a2.1)** Habere dayanmayan bilgi, zatın ya mevcut ya madum olacağını; mevcudun da ya kadim ya hâdis olacağını bilmek gibidir. **(a2.2)** Habere dayananlar ise fiilin failine taallukunu bilmek ve fiilin hüsün, kubuh ve bu ikisi dışında hükümleriyle ilgili olan şeylerdir.⁴⁷

Zorunlu bilgilerin ikinci türü **(b)** bir yolla (*mâ yahsulü finâ 'an tarikin*) meydana gelen bilgilerdir. Bizde bir yolla meydana gelen bilgiler *müdreka*ta ilişkin bilgilerdir. Çünkü idrak bunların yoludur. Zorunlu bilgilerin üçüncü türü ise **(c)** bir yola benzeyen şeyle (*mâ yecrî mecra't-tarik*) meydana gelen bilgilerdir. Bizde yol yerine geçen şeyle meydana gelen bilgiler zati bilmekle beraber zatın hâlini bilmek gibidir. Çünkü zati bilmek zatın hâlini bilmenin aslıdır, yani hâli bilmek, zati bilmeye

⁴² Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/80-81.

⁴³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/80-81.

⁴⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/82-83. Kādî Abdülcebbâr'ın zorunlu bilgi görüşüyle ilgili olarak bk. Mohd Radhi Ibrahim. "Immediate Knowledge According to Al-Qādî 'Abd al-Jabbâr", *Arabic Sciences and Philosophy* 23 (2013), 101-115.

⁴⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/82-83.

⁴⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/82-83.

⁴⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/84-85.

dayanmaktadır. İşte bu nedenle zâtı bilmek, hâli bilmenin yolu yerine geçmektedir.⁴⁸ Kādî Abdülcebbâr'a göre bizde bir yolla meydana gelen bilgiler ile bir yol yerine geçen şeyle meydana gelen bilgiler arasındaki fark şudur: Bir yolla meydana gelen bilgiler, bu bilgilere ulaştırılan yol yok olsa bile baki kalmaya devam eder. Ancak bir yol yerine geçen şeyle meydana gelen bilgiler böyle değildir. İşte bu nedenle Tanrı'nın idrak olmaksızın bizde müdrekâta ilişkin bilgiyi yaratması mümkün; ancak zata ilişkin bilgi olmaksızın hâle ilişkin bilgiyi yaratması asla mümkün değildir. Çünkü zata ilişkin bilgi, hâle ilişkin bilginin aslıdır ve hâle ilişkin bilginin yolu yerine geçmektedir.⁴⁹

Zaruret kavramını ve zarurî bilgiyi açıkladıktan sonra, Kādî Abdülcebbâr *müşâhadenin* anlamını soruşturmaya geçer. Çünkü o, Tanrı'nın tıpkı zaruret yoluyla bilinmeyeceği gibi müşahede yoluyla da bilinmeyeceğini düşünmektedir. Kādî Abdülcebbâr, müşahadenin aslında duyular vasıtasıyla idrak etmek olduğunu, ancak bunun çoğu zaman görme duyusuyla idrak etmek anlamında kullanıldığını söyler. Bu mutlak olarak kullanıldığında böyledir. Dolayısıyla söz konusu kelime mutlak olarak kullanıldığında görme idraki anlamına gelmektedir. Ancak bu kelimeye "ilim" izafe edilerek *'ilmu'l-müşâhede* denildiği zaman bununla, duyular vasıtasıyla idrak edilen bilgi kastedilir, fakat bu ifade de genellikle görme duyusuyla idrak edilen bilgi için kullanılmaktadır.⁵⁰ Kādî Abdülcebbâr Tanrı'nın müşahede yoluyla bilinmesinin mümkün olmadığı hususunun tartışıldığı yerin rü'yetin nefyi konusu olduğunu yazar. Ona göre buraya özgü olan şey Tanrı'nın zorunlu olarak bilinmesinin mümkün olmadığı ilkesidir.⁵¹

5. Tanrı'yı Bilmenin Epistemolojik Statüsü

Bilgi türleri ya da şeyleri biliş tarzlarımıza ilişkin Kādî Abdülcebbâr'ın söz konusu analizlerinin sonucunda Tanrı'nın ne zarurî olarak ne de müşahede ile bilinemediği açığa çıkmaktadır. Geriye sadece O'nun başlangıçta ifade edildiği üzere nazar ve istidlâl ile bilinmesi kalmaktadır. Öncelikle Tanrı'ya ilişkin bilginin tarzı zorunlu olamaz. Çünkü bu bilgi hem zorunlu bilginin tanımıyla örtüşmemekte hem de zorunlu bilginin söz konusu kısımlarından hiçbirine girememektedir.

Birinci olarak Kādî Abdülcebbâr'ın Tanrı'ya ilişkin bilginin zarurî bilgi olmadığı düşüncesini zarurî bilginin tanımında karşımıza çıkan iki noktaya işaretle ele alabiliriz. Bu türden bir bilginin zarurî olduğunu söylemek, öncelikle onun bizde bizim çabamız olmadan meydana getirildiğini; ikinci olarak da nefsimizden çıkarıp atılması mümkün olmayan bir bilgi olduğunu söylemek demektir. Tanrı'ya ilişkin bilginin bizim çabamız olmadan meydana gelen bir bilgi olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü bu bilgi akıl yürütme gibi insanın çabası neticesinde meydana gelen bir bilgidir. Benzer şekilde Tanrı'ya ilişkin bilginin hiçbir şekilde nefsimizden çıkarıp atamayacağımız bir bilgi olduğunu da söyleyemeyiz. Çünkü bunu doğru kabul ettiğimizde tüm insanların Tanrı'ya ilişkin bilgiye sahip olduğunu söylemek durumunda kalırız ki durum böyle değildir. Öyleyse zarurî bilginin tanımında geçen söz konusu iki husus Tanrı'ya ilişkin bilginin tarzının neden zarurî

⁴⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/82-83.

⁴⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/82-83.

⁵⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/84-85.

⁵¹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/84-85.

olmadığını göstermektedir. Öte yandan bu tür bir bilgi müşahede bilgisi de olamaz. Çünkü Tanrı hiçbir şekilde müşahedenin konusu olamaz.

İkinci olarak Tanrı'ya ilişkin bilginin zarurî bilginin türleri içerisinde yer aldığını da söyleyemeyiz. Zira insan zarurî bilgiyi en temelde vasıtalı veya vasıtasız olmak üzere iki şekilde elde etmekteydi. İnsanın vasıtalı olarak elde ettiği zarurî bilgiler, idraklerdir, yani duyular vasıtasıyla elde ettiğimiz nesnelere dünyasına ilişkin bilgilerdir. Bunun dışında bir de vasıtasız, yani doğrudan elde edilen zarurî bilgilerimiz vardı. Bunlara Kādî Abdülcebbar 'ulûm mübtede' adını vermişti. 'Ulûm mübtede', akıl yürütme ve düşünme olmaksızın sahip olduğumuz zorunlu bilgileri ifade etmekteydi.

Bu bilgilerin dışında gerek duyularımızın sahasına girmeyen gerek ilk bilgiler şeklinde bize verilmeyen, kısaca zarurî olmayan pek çok bilgi daha bulunmaktadır. Bu tür bilgiler müktesep bilgiler olup sadece delil ve nazarla, yani bilinenden bilinmeyene ulaşma yoluyla elde edilir. Sonuç olarak bir şey hakkında bilgiyi elde etmenin söz konusu iki yolu, Kādî Abdülcebbar'ın sisteminde bilginin türleri tartışmasının anlam sahasını da belirler. Buna göre iki tür bilgimiz vardır: Biri, zarurî bilgi; diğeri de zarurî olmayan, müktesep bilgidir. İşte Kādî Abdülcebbar'a göre Tanrı hakkındaki bilgi böyle bir bilgidir.

Ne var ki bu anlayış kelâmın hâkim ve yaygın anlayışı olsa da Mu'tezile içerisinde bu konuda önemli tartışmaların yaşandığını görüyoruz. Nitekim Kādî Abdülcebbar teklif devam ederken dünyada Tanrı'nın zorunlu olarak bilinmeyeceğinin Mu'tezile kelâmcıları arasında tartışmalı bir husus olduğunu kaydederek bu görüşe yönelik iki muhalefeti zikreder: Bunlardan biri, Câhız, Ali el-Esvârî (ö. 240/854) gibi kelâmcıların oluşturduğu *ashâbü'l-maârifin*; diğeri ise Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'nin (ö. 319/931) muhalefettir.⁵²

Tanrı'nın nazarî olarak bilineceği düşüncesine muhalefet eden Câhız'a göre mükellef akıl yürütmesinin kendisini bilgiye götüreceği doğru bir akıl yürütme olduğunu bilmediği takdirde onun sorumluluk altına girmemesi gerekir, çünkü onun böyle bir şeye yönelmesi mutlak bilinmeyene (*el-cehlü'l-mutlak*) yönelmesi gibidir.⁵³ Şu halde kendisine akıl yürüterek ulaşacağımız şeyi henüz bilmiyorken, bizi o şeye götüreceği olan akıl yürütmekle mükellef/sorumlu olduğumuzu nasıl söyleyebiliriz? Bu nedenle Tanrı'ya ilişkin bilgi insanda akıl yürütmeyle değil, doğal olarak meydana gelen bir bilgi olup zorunlu olmalıdır. Kādî Abdülcebbar kişinin Tanrı hakkında nazar yapmasını mümkün kılacak ölçüde bir bilgiye sahip olduğunu söyleyerek bu argümanı yanıtlar. Üstelik Tanrı'ya ilişkin bilginin insandan doğal yolla meydana geldiğini ve zorunlu olduğunu söylemek, bu türden bir bilginin insanın kendi çabasıyla ortaya çıkmadığını, dolayısıyla onun insanın sorumluluğunun dışında olduğunu söylemek anlamına gelecektir. Halbuki Kādî Abdülcebbar'a göre Tanrı'ya ilişkin bilgi insanın mükellef olduğu bir bilgidir ve bunun koşulu onun insanın gücü kapsamında yer almasıdır.⁵⁴

Öte yandan Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'nin muhalefeti Tanrı'nın bu dünyada nazari olarak bilineceğine yönelik değildir. Zira o da tıpkı diğer Mu'tezilî kelâmcılar gibi Tanrı'nın bu dünyada istidlâl olarak bilindiğini düşünmektedir. Ancak o, "Tanrı dünyada nasıl biliniyorsa âhirette de

⁵² Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/84-85.

⁵³ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/92-93.

⁵⁴ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/92-93.

öylece bilinecektir” de demektedir. Ka‘bî yaklaşımını, istidlâli olarak bilinenin istidlâlî, zarurî olarak bilinenin zarurî olarak bilinmesi gerekeceği ilkesi üzerine dayandırmaktadır. Bu ilkeyi Tanrı’yı bilmeye uyguladığımızda “Tanrı bu dünyada istidlâli olarak bilindiği gibi, ahirette de istidlâli olarak bilinecektir” şeklinde bir sonuç çıkmaktadır. İşte Kādî Abdülcebbâr açısından Ka‘bî’nin görüşünün eleştiriye açık olan tarafı burasıdır. Kādî Abdülcebbâr, hem genel olarak böyle bir ilkenin hem özel olarak Tanrı’nın ahirette istidlâli olarak bilindiği görüşünün doğru olmadığını düşünmektedir.⁵⁵

Esasında buraya kadar anlatılanlar Tanrı’nın dünyada neden zarurî olarak bilinmeyeceğini göstermektedir. Ancak Kādî Abdülcebbâr bu türden bir düşüncenin neden doğru olmayacağına yönelik özel argümanlar da sıralar. Onun Tanrı’ya ilişkin bilginin zarurî olmadığına yönelik argümanları arasında teklif kavramı önemli bir yer tutar. Zira o, teklif devam ettiği sürece bu dünyada Tanrı’nın zarurî olarak bilinmesinin mümkün olmayacağını dile getirir. Ona göre ancak ölmek üzere olan kişiler veya ahiret ehli Tanrı’yı zarurî olarak bilebilirler. Burada o, “teklif devam ederken bu dünyada” şeklindeki kaydını, ölmek üzere olan kişiyi ve ahiret ehlini tanımın dışında tutmak için getirdiğini belirtir. Zira söz konusu kişiler Tanrı’yı zarurî olarak bilmektedirler. Şu hâlde Kādî Abdülcebbâr’ın teklif ortadan kalktığı zaman Tanrı’nın zarurî olarak bilinebileceğini düşündüğünü söyleyebiliriz. Öte yandan *Şerh*’te “Müteahhir bazı âlimlerden anlatıldığına göre -ki bu zatın el-Müeyyed billah olabileceği kaydedilmektedir- nebiler, veliler ve salihler gibi Allah Teâlâ’yı teklif devam ederken dünya hayatında zarurî olarak bilen mükelleflerin olması caizdir” şeklinde bir bilgi yer alır. Burada bazı müteahhir âlimlere nispet edilerek “teklif devam etmekle birlikte bu dünyada nebiler, veliler ve salihlerin Tanrı’yı zarurî olarak bilme imkanına sahip oldukları”nın aktarılması Kādî Abdülcebbâr’ın bunu mümkün gördüğünü akla getirebilir. Bunun hakkında kesin bir şey söylemek mümkün görünmese de burada dikkatimizi çeken soru şudur: Gerek ölmek üzere olan kişilerin ve ahiret ehlinin gerek nebiler, veliler ve salihlerin Tanrı’yı zorunlu olarak bilmeleri Kādî Abdülcebbâr açısından nasıl anlaşılmalıdır? Söz konusu durumlarda Tanrı’yı bilmenin zorunlu olduğunun söylenmesi, bu türden bir bilginin zorunlu bilgilerin hangi alt türüne girdiğini soruşturmayı ilgi çekici hâle getirmektedir. Kādî Abdülcebbâr açısından zarurî bilgilerin en temelde *mürîd*, *kârih*, *müştehî* gibi nefsanî hâllerimize ilişkin bilgiler gibi ilk bilgiler (*‘ulûm mübtede*) ve duyuşsal bilgiler şeklinde türleri olduğunu biliyoruz. Şu hâlde Tanrı’yı zarurî olarak bilmek ya kişinin nefsanî hâllerine ilişkin ilk bilgiler yahut da duyuların idrakiyle elde edilen bilgiler sınıfına girecektir. Kādî Abdülcebbâr Tanrı’nın görülmesini kabul etmediği için Tanrı’yı bilmenin zarurî bilgi türlerinden duyuşsal bilgiler sınıfı içerisine dahil etmeyeceğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla Tanrı’yı bilmenin duyuşsal bir idrak olmadığı aşikârdır. Öyleyse zorunlu bilginin türleri arasında geriye sadece kişinin kendine ilişkin hâllerinin bilgisi gibi ilk bilgiler ihtimali kalmaktadır. Peki Kādî Abdülcebbâr’a göre Tanrı’yı bilmek, Tanrı’nın insanda yarattığı ilk bilgiler gibi söz gelimi insanın içsel tecrübesiyle elde ettiği şeyler türünden bir bilgi mi olacaktır? Tanrı’yı zarurî olarak bilmenin söz konusu bilgi sınıfına dâhil olacağını düşünmek makul görünüyor. Söz konusu durum dışarıda bırakıldığında Kādî Abdülcebbâr’ın sisteminde teklif devam ederken bu dünyada Tanrı’yı bilmenin duyularla veya ilk bilgiler şeklinde vasıtasız olarak

⁵⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 1/94-99.

elde edilemeyeceğini, dolayısıyla zorunlu olamayacağını, aksine bu tür bilginin sadece nazar yoluyla elde edilmesi gerektiğini söyleyebiliriz.

Sonuç

Mu'tezile kelâmında Tanrı'yı biliş tarzımızın mahiyetine ilişkin bir ayrışma olsa da hâkim düşünce Tanrı'yı bilmenin nazarî olduğu şeklindedir. Kādî Abdülcebâr da söz konusu kelâmcılar arasındadır. Kādî Abdülcebâr problemi Tanrı'nın insana vâcip kıldığı ilk şeyin ne olduğu sorusuyla başlamış ve bu sorunun cevabının "Tanrı'yı bilmeye götüren nazar" olduğunu söylemiştir. Kelâmcılarca ifade edilen "Allah'ın insana vâcip kıldığı ilk şey, marifetullahı götüren nazardır" önermesi, kelâm disiplininin inşasını hazırlaması bakımından oldukça önemlidir. Bu önerme iki hususu içermektedir: Birincisi nazarın vâcip oluşu, ikincisi ise marifetullahın nazarî oluşudur. Tanrı'yı bilmek sadece nazar ile elde edileceğinden ötürü nazarın vâciplerin ilki olması gerekmektedir. Dolayısıyla Tanrı'yı bilmek vâciplerin ilkidir. Burada bütün din hükümlerin Tanrı'yı bilmeye dayandığı için Tanrı'yı bilmenin vâciplerin ilki olduğu düşüncesi akla gelebilir, kuşkusuz bu doğrudur, ancak dikkat edileceği üzere burada söz konusu olan şey, Tanrı'yı bilmeye ulaştıracak olan akıl yürütmenin vâciplerin ilki olduğudur. Bunun sebebi ise açıktır. Çünkü bizi Tanrı'yı bilmeye götürmede akıl yürütmeden başka bir yol bulunmamaktadır. Dolayısıyla Tanrı'yı bilmenin aslılığı ve ilkselliği, kişiyi O'nun bilinmesine ulaştıracak olan nazarı da aslı ve ilksel bir konuma çıkarmaktadır.

Kādî Abdülcebâr marifetullahı akıl yürütme ile ulaşılacağını insanın bilme imkanları çerçevesinde temellendirmeye çalışmıştır. Bu çerçevede o problemi ele almaya "Allah Teâlâ'yı bilmek nazar ile elde edilir. Çünkü Allah Teâlâ ne zarurî olarak ne de müşahede ile bilinemez; aksine O, tefekkür ve nazar ile bilinebilir" cümlesiyle başlamıştır. Burada Kādî Abdülcebâr bir şeye ilişkin bilginin tarzlarına yönelik zaruret, müşahede ve nazar şeklinde üç seçenek belirlemiştir. Bunlar bilginin temel kısımları olan zarurî ve nazari bilgiye irca edilmektedir. Dolayısıyla Tanrı'ya ilişkin bilginin Kādî Abdülcebâr'ın epistemolojisinde nerede durduğunu tespit etmek, bu türden bir bilginin hangi bilgi tarzına dâhil edilebileceğini soruşturmaktan geçmektedir.

Farklı bilgi tanımlarına yer veren Kādî Abdülcebâr bilgiyi nihai olarak "gerekçelendirilmiş doğru inanç" olarak tanımlamıştır. Onun epistemolojisi, Tanrı'yı bilmenin bilginin söz konusu koşullarını nasıl yerine getirdiğini örnekler. Kādî Abdülcebâr, gerekçelendirilmiş doğru inanç olarak bilginin Tanrı'ya ilişkin bilgilerimiz için yerine getirilen koşullar olduğunu düşünür. Buna göre söz gelimi "Tanrı vardır" önermesinin bilgi özelliği elde edebilmesi için kişinin bu önermeye inanması, ardından bu önermenin gerçekliğe mutabık olması, yani doğru olması ve nihayet söz konusu doğru inanca yönelik kişinin nefsinin *sâkin olması* gerekmektedir.

Bilgi tanımının ardından bilginin türlerini soruşturan Kādî Abdülcebâr'a göre zarurî bilgi vasıtasız bilgi, vasıtalı bilgi ve vasıta yerine geçen şeyle elde edilen bilgi olmak üzere üç kısma ayrılmıştır. Vasıtasız bilgi, bizde *mübtede'en*, yani aracısız yahut dolaysız var olan bilgidir. Bunlar da aklın yetkinliği (*kemâlü'l-akl*) içinde yer alan ve aklın yetkinliği içinde yer almayan olmak üzere iki kısımdır. Aklın yetkinliği içinde yer alan bilgiler hakkında herhangi bir tartışma ve şüphe söz konusu değildir. Kādî Abdülcebâr'a göre bunlar aynı zamanda kişiyi akıl sahibi yapan bilgiler

olup habere dayanan ve habere dayanmayan şekilde iki türdür. Vasitasız bilginin ikinci türü aklın yetkinliği içinde yer almayan bilgilerdir. Zorunlu bilginin ikinci türü ise vasita ile meydana gelen bilgilerdir. Beş duyu ile elde edilen bilgiler vasıtalı bilgilerdir. Kādî Abdülcebbâr'a göre bu bilgiler vasitasız meydana gelebilir. Çünkü Tanrı bizde idrak olmaksızın idrak edilebilir şeyleri yaratabilir. Zorunlu bilginin üçüncü türü ise vasita yerine geçen şeyle elde edilen bilgilerdir. Buna kişinin bir şeyin hâlini ancak onun zatını bildikten sonra bilmesi örnek verilebilir. Zat bilinmeden zatın hâli bilinmeyeceği için burada zatın bilinmesi, hâlin bilinmesi için vasita yerine geçer. Kādî Abdülcebbâr'a göre vasita yerine geçen şey olmadan söz konusu bilgiye erişmek mümkün değildir. Tanrı'nın zata ilişkin bilgi olmaksızın hâle ilişkin bilgi yaratması mümkün değildir. Çünkü zat hâl için asıldır ve o hâle ilişkin bilgiyi elde etme yoluna benzer.

Kādî Abdülcebbâr zorunlu bilginin türlerini tek tek belirledikten sonra Tanrı'ya ilişkin bilginin söz konusu zorunlu bilgi türlerinden hiçbirine giremeyeceğini göstermiş olur. Şu hâlde Tanrı'ya ilişkin bilginin tarzı zorunlu bilgi olamaz. Çünkü bu bilgi zorunlu bilginin söz konusu kısımlarından hiçbirine girememektedir. Öte yandan Kādî Abdülcebbâr Tanrı'yı bilmenin nazarîliğini temellendirirken O'nun müşahede ile bilinmesinin mümkün olmadığı şeklindeki asla da dayanmaktadır. Tanrı hakkındaki bilginin, duyularla veya ilk bilgiler şeklinde vasitasız olarak elde edilemeyeceği için ki böylece zarurî olmamaktadır, geriye bu tür bilginin sadece nazar yoluyla elde edilmesi kalmaktadır.

Tanrı'nın nasıl bilineceği ya da Tanrı'ya ilişkin bilginin hangi bilgi türüne dahil edileceği meselesinin Mu'tezile kelâmcıları arasında tartışmalı bir konu olduğunu ve Allah Teâlâ'nın teklif devam ederken bu dünyada zarurî olarak bilinmediğini ifade eden Kādî Abdülcebbâr, bu hususta kendilerine Câhız ve Ali el-Esvârî gibi *ashâbü'l-maârifin* ve Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'nin muhalefet ettiğini belirtmiştir. O, hem Tanrı'ya ilişkin bilginin insandan doğal yolla meydana geldiğini, bu nedenle zorunlu olması gerektiğini düşünen *ashâbü'l-maârif* hem de Tanrı'nın dünyada istidlâl (*delâlet*) yoluyla bilindiği gibi ahirette de böyle bilinmesi gerektiğini düşünen Ka'bi'ye eleştiriler yöneltmiştir. Ona göre *ashâbü'l-maârif* Tanrı'ya ilişkin bilginin zorunlu olduğunu söylemekle bu bilgiyi insanın gücü kapsamında çıkarmakta, böylece insanın bu bilgiyle mükellef olma imkanını ortadan kaldırmaktadır. Ka'bi ise her ne kadar Tanrı'nın istidlâlî olarak bilindiğini kabul etse de bunun ahirette de geçerli olduğunu düşünmekte, dahası bu görüşünü zarurî olarak bilinenin ancak zarurî olarak bilenebileceği gibi istidlâl yoluyla bilinenin ancak istidlâl yoluyla bilenebileceği şeklinde bir ilke üzerine kurmaktadır. Kādî Abdülcebbâr'a göre hem Câhız'ın Tanrı'nın bu dünyada zaruri olarak bilindiği hem de Ka'bi'nin Tanrı'nın ahirette istidlâlî olarak bileneceği görüşleri hatalıdır. Mu'tezile içerisindeki muhalefeti bu şekilde yanıtlayan Kādî Abdülcebbâr, Tanrı'nın ne zarurî olarak ne de müşahede ile bilinmeyeceğini; O'nu bilmenin nazar ve istidlâl yoluyla gerçekleşeceğini temellendirmektedir.

Kaynakça

- Ardoğan, Recep. "Kelâmcılara Göre Zarûrîlik ya da Nazarîlik Yönüyle Marifetullah", *Marife* 5/1 (2005), 175-196.
- Arslan, İbrahim. "Kadı Abdülcebbar'da ve Kierkegaard'da Korkunun Teolojisi", *Felsefe Dünyası* 51 (2010), 186-211.
- Bulgen, Mehmet. "Tanrı'nın Varlığını Kanıtlamanın (İsbât-ı Vâcib) Kelâm Bilgi Teorisindeki Yeri: Kādî Abdülcebbar Örneği", *Marifetname* 9/1 (2022), 13-53.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fî usûli'l-î'tikâd*. nşr. Muhammed Yusuf Musa. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak. *Makâlatü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfü'l-musallîn*. thk. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.
- Ibrahim, Mohd Radhi. "Immediate Knowledge According to Al-Qādî 'Abd al-Jabbār", *Arabic Sciences and Philosophy* 23 (2013), 101-115.
- İbn Metteveyh. *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*. thk. Jan Peters. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.
- İbn Metteveyh. *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*. thk. Daniel Gimaret. 2 Cilt. Kahire: el-Ma'hedü'l-Fransi, 2009.
- İbnü'l-Murtaza. *el-Münye ve'l-emel*. thk. İsamüddin Muhammed Ali. İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1985.
- Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-İrâde*. thk. Mahmûd Muhammed Kasım. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.
- Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-Lutf*. thk. Ebü'l-A'î Afifi. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.
- Kādî Abdülcebbar. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-ad: en-Nazar ve'l-me'ârif*. thk. İbrahim Mezkûr. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.
- Kādî Abdülcebbar. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-Tevlîd*. thk. Tefvik Tavi'l-Sâid Zayid. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.
- Kādî Abdülcebbar. *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.
- Memiş, Murat. "Bilgi Kriteri Olması Bakımından Sükûn-ı Nefs Kavramı". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2008), 101-117.
- Memiş, Murat. *Mutezili Bir Bakışla Bilgi Problemi*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Musgrave, Alan. *Sağduyu, Bilim ve Şüphencilik: Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş*. çev. Nur Küçük. İstanbul: İthaki Yayınları, 2013.
- Peters, Jan R. T. M. *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazili Qādî l-Qudāt Abū'l-Hasan 'Abd al-Jabbār bn Ahmad al-Hamadānî*. Leiden: E.J. Brill, 1976.

Reçber, Mehmet Sait. *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004.

Şaşa, Mehmet. "Kâdî Abdülcebâr'ın Marifetullah Teorisi", *Kader* 17/1 (2019), 153-184.

Şaşa, Mehmet. *Kelam ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018.