

Kādî Abdülcebbâr'ın Epistemolojisinde Bilginin Mahiyeti ve Zarûrî Bilgi*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 21 Mayıs 2025 Kabul Tarihi: 5 Eylül 2025

 **Mehmet Şaşa**

Doçent/Assoc. Prof. Dr.

Amasya Üniversitesi /Amasya University

İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology

<https://ror.org/00sbx0y13>

<https://orcid.org/0009-0009-5248-0126>

mehmet.sasa@amasya.edu.tr

Öz

Kelâm ilmi, İslâm inanç esaslarını aklî ve naklî delillerle temellendirme çabasını gütmektedir. Bu bağlamda bilgi ve bilginin mahiyeti konusu, kelâmın temel meselelerinden biridir. Bilginin ne olduğu, sınırları, imkânı ve kısımları gibi epistemolojik sorular, özellikle Mu‘tezile, Eş‘arîyye ve Mâtürîdiyye gibi kelâm ekollerinde farklı şekillerde ele alınmıştır. Bilginin tarifinin ne olduğu, nasıl sınırlanabileceği konusunda ihtilaflar yaşanmıştır. Bilgi, kelâm düşüncesinde zarûrî ve kesbî şeklinde tasnif edilmiştir. Bu çalışma, Kādî Abdülcebbâr özelinde Mu‘tezile’nin bilginin mahiyeti ve zarûrî bilgi hakkındaki yaklaşımını, onun eserleri ekseninde ortaya koyarak, İslâm düşüncesinde Mu‘tezile’nin bilgi teorisinin sistematik bir değerlendirmesini sunmayı amaçlamaktadır. Böylece Kādî Abdülcebbâr’ın bilgiyi nasıl tanımladığı ve onun zarûrî bilgi alanındaki yaklaşımının ne olduğu sorularına kısmen de olsa cevap vererek, bu alandaki boşluğu doldurmak hedeflenmiştir. Bu çalışmada bilginin tanımı ve bilgi türü olarak zarûrî bilgi şeklinde iki temel başlık inşa edilmiş olup, Kādî Abdülcebbâr’ın perspektifinden zarûrî bilginin özellikleri ve kısımları ortaya konulmuştur. Bu çalışmada literatür tarama, selbî ve icâbî yöntem, sistematik tahlil ve değerlendirme yöntemi kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu‘tezile, Kādî Abdülcebbâr, Bilgi, Zarûrî Bilgi.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Nature of Knowledge and Necessary Knowledge in Qādī Abd al-Jabbār's Epistemology*

Research Article

Received: 21 May 2025 Accepted: 5 September 2025

Abstract

The science of Kalam endeavors to ground the principles of Islamic belief through both rational and transmitted evidence. In this context, the nature of knowledge and epistemological inquiries regarding its essence constitute one of the fundamental issues in Kalam. Questions such as the definition, limits, possibility, and categories of knowledge have been addressed differently by various theological schools, including the Mu'tazila, Ash'ariyya, and Maturidiyya. Disagreements have arisen concerning how knowledge should be defined and how its boundaries should be drawn. In Kalam thought, human knowledge is generally classified into two main types: necessary (daruri) and acquired (kasbi). This study aims to provide a systematic evaluation of Mu'tazila's theory of knowledge within Islamic thought by focusing on the Mu'tazilite perspective, particularly that of Qadi 'Abd al-Jabbar, regarding the nature of knowledge and necessary knowledge, as reflected in his works. In doing so, it seeks to partially answer the questions of how Qadi 'Abd al-Jabbar defines knowledge and how he approaches the concept of necessary knowledge, thereby contributing to the current scholarly discourse. The study is organized around two main themes: the definition of knowledge and necessary knowledge as a distinct type. It examines the features and subdivisions of necessary knowledge from Qadi 'Abd al-Jabbar's perspective. Methodologically, the research employs literature review, both negative (salbi) and affirmative (ijabi) analytical approaches, as well as systematic analysis and evaluation.

Keywords: Kalam, Mu'tazila, Qadi 'Abd al-Jabbar, Knowledge, Necessary Knowledge.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

This study aims to examine the views of Qādī ‘Abd al-Jabbar, one of the leading figures of Mu‘tazilite kalam, on the definition and nature of knowledge, as well as his approach to necessary knowledge. In this context, the study focuses on how knowledge should be defined, what the essential components of knowledge are, and how it differs from conjecture (zann) and imitation (taqlīd), thereby analyzing his conception of the nature of knowledge and its place within Islamic epistemology. Similarly, the study aims to present to the academic community and to those interested in the field the nature, features, scope, and classifications of necessary knowledge, which in his theory of knowledge is directly related to concepts such as human free will and the principle of moral responsibility. Because his philosophy of knowledge is highly important not only for theological discussions, but also for understanding the broader epistemological debates within kalam thought.

In Qādī ‘Abd al-Jabbar’s definitions of knowledge, it is stated that knowledge is connected to one’s doctrinal belief system, requires a state of inner tranquility (sukun al-nafs), and must correspond to the object of belief (mu‘taqad). According to him, a meaning can be considered as knowledge only if specific conditions are satisfied. The first condition is that knowledge must be a belief specifically, a mental affirmation (tasdīq). This view emphasizes that knowledge cannot rely solely on sensory experience or intuition; it must also involve cognitive acceptance and affirmation. In this sense, knowledge is not merely an external perception but a process of mental verification. The second condition is the correspondence between the knowledge (*‘ilm*) and its object (ma‘lum). Thus, the belief must fully align with its referent (mu‘taqad). If a belief does not correspond to its object, it cannot be considered knowledge, since in that case, the boundary between knowledge and ignorance becomes blurred. In his view, although truth is a necessary condition for knowledge, it is not sufficient on its own. Therefore, according to Qādī, a third condition must also be present which is inner tranquility, a state of inner satisfaction and certainty. Thus, knowledge is not merely restricted to holding a correct belief; it also requires being supported by a state of mental reassurance. The knowledgeable person must naturally possess inner conviction concerning what they claim to know. The fourth condition states that for knowledge to exist, there must necessarily be a subject that is, a knowing individual.

As the fifth condition, it is also deemed necessary for there to be an object, meaning an object of knowledge.

Since the early period of kalam thought, knowledge has been classified into two main types: inferential (nazarî) and necessary (zarurî). Qādî ‘Abd al-Jabbar adopts this same classification in his system of thought. In his view, necessary knowledge is acquired directly, without any process of reflection or inference. It is knowledge that a person gains immediately and necessarily, and it serves as an essential epistemological foundation for both individual cognition and the grounding of doctrinal beliefs. Qādî defines necessary knowledge as “knowledge that the knower cannot possibly reject or deny from within” and “knowledge that, when it exists on its own, cannot be removed from the soul through doubt or hesitation.” Within this framework, he emphasizes that necessary knowledge does not originate from the person themselves but rather arises naturally and spontaneously within them. Qādî further divides necessary knowledge into three categories that which originates spontaneously within the individual without any external means, that which is produced through a direct cause or means, and that which arises in a way similar to mediated knowledge but is still considered necessary in nature.

According to Qādî ‘Abd al-Jabbar, for a piece of knowledge to be classified as “necessary knowledge,” it must possess certain essential characteristics. In this context, such knowledge must arise naturally and spontaneously, without any external compulsion; it must be entirely free from doubt; it must be impossible for the individual to prevent or reject it; it must not require reflection or inference; and it must not occur through the person’s will, power, or capacity (istita‘a).

This study employs literature review, negative (salbi) and affirmative (ijabi) methods, as well as systematic analysis and evaluation. In this framework, while examining the nature of knowledge, the relevant views of various Mu‘tazilite scholars are presented and Qādî ‘Abd al-Jabbar’s assessments regarding the validity or invalidity of these approaches are also included.

The study relies primarily on the extant works of Qādî ‘Abd al-Jabbar, while classical and contemporary studies related to the subject have been used as secondary sources. In this regard, particular reference has been made to the twelfth volume of *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīd wa-l-‘Adl*, as well as to *Sharh al-Usūl al-Khamsah* and *al-Majmū‘ fī al-Muḥīṭ bi-l-Taklīf*. In addition, relevant views of major Mu‘tazilite scholars such as Abū ‘Alī al-Jubbā’ī, Hāshim al-Jubbā’ī, and al-Jāhiz, as preserved in Sunni sources, have also been consulted.

Giriş

Kelâm kaynaklarında bilgi bahsi, umde meselelerden biri olarak kabul edilmiştir. Birçok kelâm eserinin başlarında bilgi kuramının müstakil olarak ele alınması da bunun göstergelerinden biridir.¹ Zira kelâm ilminin temel konusu varlıktır. Varlık da bilgiyi ve bilmeyi zorunlu kılmaktadır. Çünkü “Varlık nedir? Varlık çeşitleri nelerdir? Varlığı bilmek mümkün müdür?” şeklindeki sorular bilgiyi gerektirmektedir. Bu durumda da “Bilgi nedir? Kısımları var mı? Varsa bunların tarifi ve sınırı nedir?” şeklindeki birçok soru akla gelmektedir. Dolayısıyla kelâmcılar, bu soruların cevaplarını vermek için haklı olarak bilginin tarifinden işe başlamayı uygun görmüşlerdir.

Bilginin tarifi ile yetinmeyen kelâmcılar, bilgi çeşitlerini ve bunların mahiyetlerini de ortaya koymuşlardır. Bu doğrultuda bilgiyi kesbî/istidlâlî ve zarûrî olmak üzere ikiye ayırmışlardır. İstidlâlî bilgi, irâdî eylemler kapsamında olduğundan gerek kelâm gerekse fıkıh gibi ilim alanlarında merkezî bir rol oynamıştır. İstidlâlî bilgi kadar olmasa da zarûrî bilginin de irâde, özgürlük ve sorumluluk gibi birçok yönü olduğu söylenebilir. Nitekim zarûrî bilgi, pek çok teolojik tartışma ve problemin temelini oluşturmaktadır.² Bu bağlamda ilk olarak zarûrî bilginin ne olduğu, nasıl oluştuğu, kaynağının ne olabileceği gibi konular merak konusudur. İkinci olarak bilginin zorunluluğu ve özgürlük-irâde problemi zikredilebilir. Nitekim şayet insanın bilgisi zarûrî ise insanın özgür irâde alanı, özgürlük ile zorunluluk arasındaki ilişkinin ve dengenin nasıl açıklanabileceği, insanın özgürlüğünü ortadan kaldırıp kaldırmayacağı, Allah'ın bilgisinin her şeyi kuşatması karşısında insanın seçimlerinin durumu, dolayısıyla zarûrî bilginin kader-bilgi ilişkisi açısından önemi gibi meseleler dikkatleri celbetmektedir. Üçüncü olarak bilginin sınırının ne olduğu problemi vardır. Bu doğrultuda bilgi kapasitesine göre insanın, Allah'ın mutlak bilgisini ya da varlıkların mahiyetlerini tam anlamıyla bilip bilemeyeceği, sınırlı bir varlık olarak insan aklının ne kadar zarûrî bilgiye ulaşabileceği gibi

¹ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâru Sadr, 2001), 69-75; Ebû Bekir b. Teyyib el-Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd* (Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkîyye, 1957), 6-11; İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Ma'âlî Rüknuddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd fî kavâ'id-i'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - Ali Abdülmün'im Abdülhamîd (Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1369/1950), 15-16; Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dârü'l-Küttübi ve's-Senâdîki'l-Kavmiyye, 1424/2004), 80-82.

² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 15-16; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 80-82.

hususlar akla gelmektedir. Diğer taraftan gaybın bilinmesine dair kelâmda, gayb alanına ilişkin bilginin insan için sınırlandırılmış olduğu söylenir. Bunun, zarûrî bilgi kavramı için ne anlama geldiği önem arz etmektedir. Dördüncü olarak aklın ve vahyin rolüdür. Bu bağlamda zarûrî bilgiye ulaşmada aklın tek başına yeterli olup olmadığı, vahyin rehberliğine ihtiyaç duyup duymadığı önem arz etmektedir. Ayrıca akıl ile nakil arasında görünürde çelişkiler olduğunda, zarûrî bilgiye ulaşmak için hangi kaynağın esas alınması gerektiği konusu tartışılmaktadır. Beşinci olarak bilginin mutlaklığı ve izâflılığı gibi epistemolojik problemler zikredilebilir. Bu bağlamda zarûrî bilginin mutlak olup olmadığı, insan bilgisinin bağlama, zamana ve mekâna göre değişen yapısının zarûrî bilgi iddialarıyla nasıl uzlaştırılabileceği gibi problemler vardır. Altıncı olarak bilginin pratiğe dökülmesi sorunu gelmektedir. Bu doğrultuda zarûrî bilginin, sadece teorik çerçevede kalıp kalmadığı, onun ahlâkî, sosyal ve siyasal sonuçlarının olup olmadığı, pratik hayattaki yeri gibi meseleler zikredilebilir. Yedinci olarak Allah'ı bilmeye dair birtakım problemler gelmektedir. Bu bağlamda Allah'ın dünya ve âhirette zarûrî bilgi ile bilinip bilinmeyeceği, zarûrî olarak bilinecekse insanın bu husustaki sorumluluk alanının ne olacağı gibi sorular gündemde yer bulmaktadır.

Yapılan araştırmalar neticesinde kelâm alanında bilgi konusunda yapılmış birçok güncel çalışma³ olmakla beraber zarûrî bilginin kapsamı bu kadar geniş olduğu halde hakkında sadece bir tez çalışması⁴ ve yabancı dilde yazılmış iki çalışmanın⁵ tercüme edildiği, başka özgün herhangi bir

³ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge: Harvard University Press, 1976); İlhan Kutluer, *Kelâm'da Bilgi Problemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2003); Abdussamet Sarıkaya, *Mu'tezile ve Bilgi Ebû'l-Kasım el-Ka'bi'nin Bilgi Anlayışı* (İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2024); Murat Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011); Abdullah Yılmaz, "İslâmî Düşünce Bilginin Mahiyeti, Kısımları ve Değeri", *İlahiyat* 9 (Aralık 2022), 73-89; İsa Yüceer, "Bilgi Problemine Kelâmî Bir Bakış", *Kelamda Bilgi Problemi: Bildiriler*, ed. Orhan Şener Koloğlu v.dğr. (Bursa: y.y., 2003), 27-35; Ahmet Yücel, "Kelâmda Bilgi Problemi", *Kelamda Bilgi Problemi: Bildiriler*, ed. Orhan Şener Koloğlu v.dğr. (Bursa: y.y., 2003), 232-234; Tevfik Yücedoğru, "Kelâmın Bilgi Teorisi Ne Olmalıdır?", *Kelamda Bilgi Problemi: Bildiriler*, ed. Orhan Şener Koloğlu v.dğr. (Bursa: y.y., 2003), 23-26; Arif Yıldırım, "Kelâmın İlim Anlayışı ile Filozofların İlim Anlayışının Mukayesesi", *Kelamda Bilgi Problemi: Bildiriler*, ed. Orhan Şener Koloğlu v.dğr. (Bursa: y.y., 2003), 243-249; Fethi Kerim Kazanç, "Mu'tezilî Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münasebetine Bir Bakış", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13, (2001), 241-275.

⁴ Muhammed Nur Ali Tabanlı, *Seyyid Şerîf el-Cürcânî'de Zorunlu Bilgilerin Temellendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

⁵ Binyamin Abrahamov, "İslâm Kelâmında Zorunlu Bilgi", çev. Fethi Kerim Kazanç, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010), 231-251. Felsefe alanında da bk. John Hospers, "Zorunlu Bilgi", çev. Şahin Filiz - Mehmet

çalışmanın yapılmadığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu boşluğu kısmen de olsa doldurabilmek adına bu çalışmanın yapılması tercih edilmiştir. Ancak zarûrî bilgi ekseninde yukarıda zikredilen hususların tamamını kelâm ekollerinin konuyla ilgili görüşlerini zikrederek mukayese etmek, hacim ve yoğunluk açısından bu çalışmanın maksadını aşacağından hem tema hem de ilmî şahsiyet yönüyle takyit edilmesi kaçınılmaz olmuştur. Bu bağlamda tema cihetiyle özellikle bilginin tarifi, türleri, bilginin zarûrî olup olmamasında temel ölçütler şeklindeki konuların muhtasar ve müfid olacak şekilde ortaya konulmasıyla yetinilmesi uygun görülmüştür. İlmî şahsiyet yönüyle de hasseten Kâdî Abdülcebbar'ın konuyla ilgili görüşlerini belirtmekle yetinilmiştir. Kâdî Abdülcebbar'ın tercih edilme sebebi ise onun neredeyse her itikâdî konuda kendine özgü metodolojisiyle görüş ortaya koyup bir yaklaşım sergilemesi ve teoriler geliştirmesidir.⁶ Böylece bu araştırma ile bu ekolün bilgi nazariyesinde yer alan adeta birer postulat haline dönüşen birtakım hususlardan kaynaklanması muhtemel olan meselelerin tespit edilmesine katkıda bulunmak da hedeflenmiştir. Bu doğrultuda zikredilen kelâmî problemlerin anlaşılmasına zemin hazırlaması açısından bu çalışmanın önem arz ettiği söylenebilir.

Araştırmada literâtür tarama, selbî ve icabî yöntem, sistematik tahlil ve değerlendirme yöntemi kullanılmıştır. Çalışmada Mu'tezile'nin kendi kaynakları özellikle de Kâdî Abdülcebbar'ın günümüze ulaşan eserleri aslı kaynak, konuyla ilgili yazılmış klasik ve güncel çalışmalar fer'î kaynak olarak kullanılmıştır.

1. Bilginin Keyfiyeti ve Tarifi

Mu'tezile âlimlerinin geneli bilginin ne olduğu meselesini gündemine almıştır. Nitekim Nazzâm (ö. 231/845) ilmî, kalbin hareketlerinden bir hareket olarak görmüşken,⁷ Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî (ö.

Harmancı, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi] 14, (2002), 215-226.

⁶ Kâdî Abdülcebbar hakkında geniş bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar v.dğr., *Fazlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid (Tunus: Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, ts.), 121-122, 365-370. Ayrıca bk. Metin Yurdağür, *Kelâm Tarihi: Ekoller-Şahıslar-Eserler* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 210-217; a.mlf., "Kâdî Abdülcebbar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/103-105; İlyas Çelebi, "Kâdî Abdülcebbar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/105-109; Tahsin Görgün, "Kâdî Abdülcebbar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/109-111; Mustafa Sinanoğlu, "Kâdî Abdülcebbar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/111-113.

⁷ Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1346/1928), 6.

319/931) “bir şeye olduğu gibi itikâd etmek” olarak tanımlamıştır.⁸ Kimi Mu’tezilî âlimlerin de bilgiyi “Nefsin bir şey üzerinde karar kılıp gönül rahatlığıyla ona olduğu hal üzere itikâd etmesidir.” şeklinde tarif ettikleri nakledilmiştir.⁹ Kādî Abdülcebbâr’ın (ö. 415/1025) aktardığına göre Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Haşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ilmi, el-Ka’bî gibi “bir şeye olduğu gibi itikâd etmek” şeklinde tarif etmiştir.¹⁰ Bununla beraber Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), Ebû’l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) ve Ebû’l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) gibi sünî âlimlerin aktardığına göre Ebû Ali el-Cübbâî, ilmi “bir delil ya da zorunluluktan dolayı bir şeye olduğu hal üzere itikâd etmek” olarak tanımlamıştır. Ebû Hâşim el-Cübbâî ise bilgiyi “kalbin mutmain olmasıyla birlikte bir şeye olduğu gibi itikâd etmesi” olarak tanımlamıştır.¹¹ Dikkat edilirse Kādî Abdülcebbâr ile sünî kaynakların Cübbâîlere nispet ettikleri bilgi tariflerinde farklılıklar olduğu görülmektedir.

Kādî Abdülcebbâr ise eserlerinde bilgiyi tek bir şekilde tarif etmemiş, üç farklı tanım ortaya koymuştur. Birinci tarifi, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse* adlı eserinde naklettiğine göre *el-‘Umed* isimli kitabında “Bilgi, nefsin/kişinin mu’tekâdının (itikâd ettiği şeyin), itikâd ettiği gibi olacak şekilde nefsinin sükûn bulmasını sağlayan bir itikâttır.” şeklinde yaptığı tanıımıdır.¹² Bu tanımın, diğerlerine göre daha erken dönemde yapıldığı ve sonradan onun tarafından bunun üzerinden birtakım değişiklikler yapıldığı nakledilmiştir.¹³

Bu eseri kaleme alan, Mânkdîm Şeşdîv¹⁴ ismiyle meşhur olan ve Kādî Abdülcebbâr’ın talebesi olan Ebû’l-Hüseyin Kıvâmuddîn Ahmed b. Ebû Hâşim el-Kazvînî’ye (ö. 425/1935) göre bu tanım yetersizdir. Zira bu tanımında Kādî Abdülcebbâr bilgiyi, bilgi dışındaki unsurlardan ayırt edememekte, dolayısıyla geçerli bir tanım ortaya koyamamaktadır. Zira bu tanımda ilk olarak “itikâd” kavramı kullanılmakta; ancak bilgi, salt

⁸ Ebû’l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlu’d-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kâhire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 1424/2003), 22.

⁹ Pezdevî, *Usûlu’d-dîn*, 22.

¹⁰ Kādî Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl: en-Nazar ve’l-me’ârif*, thk. İbrahim Medkûr (Kahire: ed-Dârü’l-Mısriyye, 1963), 12/13, 211. Cübbâîlerin düşünceleri hakkında geniş bilgi için bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler’in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017).

¹¹ Bağdâdî, *Usûlu’d-dîn*, 5; Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratu’l-edille fî usûli’d-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: DİB Yayınları, 1993), 1/9-10; Pezdevî, *Usûlu’d-dîn*, 22.

¹² Kādî Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osmân (Kâhire: Mektebetü’l-Vehbe, 1416/1996), ٦٤; Abdülkerîm Osman, *Nazariyyetü’t-teklîf: ârau el-Kādî Abdülcebbâr el-kelâmiyye* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1391/1971), 47.

¹³ Osman, *Nazariyyetü’t-teklîf*, 47; Memiş, *Mu’tezilî Bir Bakışla Bilgi*, 51.

¹⁴ Orhan Şener Koloğlu, “Mânkdîm Şeşdîv”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/193-194.

“itikâd” olmasıyla bilgi olmayan şeylerden ayırmamaktadır. Zira “tebhî” ve “taklîd” gibi itikâd niteliği taşıdığı hâlde bilgi sayılmayan durumlar söz konusudur. İkinci olarak, tanımda “mu‘tekâd” ifadesi yer almaktadır. Ancak bazı bilgi sabipleri vardır ki bunların karşılık geldiği bir mu‘tekâdı bulunmamaktadır. Örneğin, Allah’ın dışında ikinci bir ilâhın bulunmadığı ya da bekâ a‘razının yokluğu gibi bilgiler bu duruma örnek teşkil etmektedir. Üçüncü olarak tanımı bilen bir kişinin, tanımlanan şeyi de bilmesi gerekir. Zira tarif ve tarif edilen şey, aynı manayı ifade eden iki ayrı ifadedir. Bunlardan birinden anlaşılan anlamın, diğerinden de anlaşılması zorunludur. Bu bağlamda bu iki unsurdan birini bilen kişinin, diğerini de bilmesi kaçınılmazdır. Son olarak, Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50) ile ona tâbi olan bazı düşünürlerin bilgiyi “itikâd” olarak değil, doğrudan “ilim” olarak tanımladıkları da bilinmektedir. Bu durum, Kādî’nin *Şerh* eserinde zikrettiği *el-‘Umed*’deki tanımının kapsayıcılık ve doğruluk açısından sorunlu olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁵ Bahsedilen tespitler, bu tarifi daha erken dönemde yapıldığı ve sonrasında onun tarafından üzerinde birtakım değişiklikler yapıldığına dair yukarıda zikredilen iddiayı desteklemesi açısından önemlidir.

İkinci olarak da Kādî Abdülcebbar, aynı eserde bilgiyi “nefsin sükûnunu, gönlün rahatlığını ve kalbin itmi’nânını gerektiren bir şey” olarak tanımlamıştır.¹⁶ Bu eseri kaleme alan Mânkdîm’e göre bilgiye ilişkin en evlâ tanım, budur.¹⁷

Üçüncü tarif ise Kādî Abdülcebbar’ın özellikle bilgi anlayışını sistematik bir şekilde ortaya koyduğu *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl* eserinin “en-nazar ve’l-meârif” konusuna tahsis ettiği cildinde geçmektedir. O, bu eserde bilgiyi “âlimin (bilen kişinin) neyi bildiyse ona karşı sükûnû’n-nefse (iç huzuruna) ulaşmasını gerektiren mana” olarak tarif etmiştir.¹⁸ Kesin olmamakla beraber bu tanımın, Kādî Abdülcebbar tarafından yapılan en son tanım olduğu kabul edilmiştir.¹⁹

Kādî Abdülcebbar’ın, *el-Muğnî*’deki “İlim, bilen kişinin neyi bildiyse ona karşı sükûnû’n-nefse ulaşmasını gerektiren manadır.”²⁰ şeklindeki bu tarifinde zikrettiği “mana”nın itikâd olmadığını, bununla “illet” olduğunu ileri sürenler olmuştur.²¹ Ancak bu tespiti katılmanın zor olduğu görülmektedir. Zira Kādî Abdülcebbar, bu tarifi hemen akabinde itikâd

¹⁵ Kādî Abdülcebbar, *Şebirinrhu’l-Usûli’l-hamse*, 46.

¹⁶ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 46.

¹⁷ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 46.

¹⁸ “Enne’l-‘ilme huve’l-ma’nâ ellezî yektadî sükûne nefsi’l-‘âlimi ilâ mâ tenâvelehu.” Bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/13.

¹⁹ Osman, *Nazariyyetü’l-teklîf*, 47; Memiş, *Mu‘tezilî Bir Bakışla Bilgi*, 52.

²⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/13.

²¹ Memiş, *Mu‘tezilî Bir Bakışla Bilgi*, 52-53.

olmaksızın sükûnü'n-nefsi gerektiren bu mananın oluşamayacağını zikrederek, mana ile itikâd arasında bağ kurmuştur.²² Ayrıca onun, bilginin itikâd olmadığını savunanlara karşı onun itikâd cinsinden olduğunu ispat etmek için argümanlar getirdiği görülmektedir.²³ Şayet durum böyle olsaydı, onun bu mücadelesi hikmetsiz olurdu. Kaldı ki bu tanımda bilginin, yalnızca zihinsel bir temâşâ ya da algı değil, aynı zamanda bir iç huzur hâli, yani bilenin nesneyle kurduğu sağlam bir ilişki olarak ele alındığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu tarifte zikredilen manadan maksadının da itikâd olduğu görülmektedir. Üstelik “Bilgi, kişinin mu‘tekâdının (itikâd ettiği şeyin), itikâd ettiği gibi olacak şekilde nefsinin sükûn bulmasını sağlayan bir itikâddir.”²⁴ şeklindeki ilk zikredilen tanımında “itikâd” ifadesini kullanmış olması da bunu desteklemektedir.

Kādî Abdülcebbar'ın bu tanımları göz önünde bulundurulduğunda onun nazarında sükûnü'n-nefsin, ilim ile marifetin ortak noktası olduğu söylenebilir. Zira o, sükûnü'n-nefsi gerektiren manayı “ilim” diye adlandırdığı gibi “marifet” olarak da isimlendirmiştir. Ona göre ilim ile marifeti birbirinden ayırmanın ve farklı görmenin bir faydası yoktur. Her âlim, aynı zamanda ârifdir. Bu konuda mecâza da yer yoktur.²⁵ Buna ek olarak o, *Şerh*'te “marifet”, “ilm”, “dirâyet” kelimelerinin eş anlamlı (*nezâir*) olduğunu da söylemiştir.²⁶

Kādî Abdülcebbar, ilmin ne olduğu konusunda çeşitli ihtilaflar yaşandığını belirtmiş ve yapılan birçok tarifi eleştirmiştir. Bu doğrultuda ona göre şüpheden sonra elde edilmesi şartıyla ilim, “tebeyyün, tahakkuk ve istibâr” diye de isimlendirilebilir; ancak bu şarttan dolayı Allah, “mütebeyyin” olarak nitelenemez. Çünkü O'nun ilmi şüpheden sonra oluşmamıştır.²⁷ Ayrıca o, bütün ilimler için kullanılması söz konusu olmayacağından dolayı ilmin “akıl” diye vasıflanmasını doğru bulmamıştır. Aynı şekilde ilmin, “ihâta etmek” ifadesiyle tarif edilmesini de isabetli görmemiştir. Zira Allah, bilindiği halde ihâta edilemez. Bu, Allah'ın da başkaları tarafından ihâta edilmesini gerektirir.²⁸ Ayrıca ilmin, “idrâk” lafzıyla tarif edilmesini de tenkit etmiştir. Ona göre biz, bir şeyin hak ya da batıl olduğunu biliriz ve ilim bunu elde eder. Fakat bu durumu, idrâk elde etmez. Aynı şekilde ilmin “tebeyyün” diye tanımlanması da uygun değildir. Zira tebeyyün, şüpheden sonra idrâk edilen ilim için kullanılabilir; ancak ilmin “tebeyyün” olduğuna dair tarif, ilmin tamamı için kullanılamaz.

²² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/13.

²³ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 189-190; a.mlf., *el-Muğnî*, 12/25, 28.

²⁴ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 64.

²⁵ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/16; 6/181; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 64.

²⁶ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 64.

²⁷ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/16.

²⁸ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/17.

Ayrıca ilmin, “ispat” olarak da tanımlanamayacağını, zira hem mevcûd hem de ma’dûmun bilinebileceğini zikretmekle beraber mevcûdun ispat edilebildiğini ve ma’dûmun ispat edilemediğini ve nefyedildiğini belirtmiştir.²⁹ Hatta o, bilginin salt itikâd olarak da görülemeyeceğini, dolayısıyla “bir şeye olduğu hal üzere itikâd etmektir.” şeklindeki tanımda salt itikâd lafzıyla tanımlandığı halde bu tanımın yeterli olmadığını, çünkü zanneden ve şüphe duyan kişilerde de itikâd olduğunu; ancak bunların âlim olmadıklarını zikretmiştir.³⁰ Kādî Abdülcebbar'ın epistemolojisinde bilgi, -Nazzâm'ın ileri sürdüğü üzere- kalbin hareketlerinden bir hareket de değildir. Zira bilgi mekânla değil, yaşayanlarla ilgilidir. Hareket ise bunun karşıtı olup bir yerden başka bir yere intikâl etmek olduğu için bilgi değildir. Kaldı ki “sükûnü'n-nefs” için geçerli olan hususlar, hareket için söz konusu değildir. Yani “sükûnü'l-kalb” denilerek, sükûnet kalbe nispet edilmemiş bilakis “sükûnü'n-nefs” denilerek nefse izâfe edilmiştir. Arapçadaki kullanım da böyledir.³¹

Diğer taraftan Kādî Abdülcebbar'ın bilgi tanımlarında, süjenin yani bilen kişinin bulunması, bir mu'tekâda/nesneye dair bir itikâdın oluşması, bu itikâdın mu'tekâdına uygunluk arz etmesi, bilen kişide sükûnü'n-nefsin meydana gelmesi unsurları dikkat çekmektedir. Kısaca bu tanımlardan anlaşıldığına göre bir anlamın bilgi olarak nitelendirilebilmesi, belli unsurların veya şartların bulunmasına bağlıdır. Bu unsurlar ya da şartlar ise şu şekilde sıralanabilir:

Bilgiye dair ilk unsur/koşul, onun öncelikle bilgi nesnesi olan herhangi bir şeye dair bir itikâd, yani zihinsel bir tasdik niteliği taşıması gerektiğidir. Bu yaklaşım, bilginin yalnızca duyuşal deneyimlere ya da sezgilere dayanamayacağını, aynı zamanda bilişsel düzeyde bir kabul ve tasdiki içermesi gerektiğini ifade etmektedir. Buna göre bilgi sadece hâricî bir algı değil, aynı zamanda zihinsel bir onaylama/doğrulama sürecidir.³² Zira itikâd, bir şeyi gönülden kabul ve tasdik etmeye de karşılık gelmektedir.³³ Bu çerçevede ilim sahibi olmak, aynı zamanda bir konuda itikâd etmeyi içermektedir. İtikâd ise zan, nazar, irâde ve kerâhetle birlikte kalbin beş fiilinden biri olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle bilgi, itikâd türünden kabul edilmiştir.³⁴ Bununla birlikte Mu'tezilî âlimler arasında bilginin itikâd türünden olup olmadığı tartışılmıştır. Sözelimi Ebû Ali el-Cubbâi ise bilginin itikâd türünden olduğunu benimsemiştir. Aynı şekilde Ebû

²⁹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/18, 19, 20; 5/221; Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, 47.

³⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/17.

³¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/22.

³² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/13.

³³ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 170.

³⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/25.

Abdullah el-Basrî (ö. 369/979-80) başta olmak üzere Kādî Abdülcebbâr'ın da içinde bulunduğu Mu'tezilî âlimlerin çoğu, bilginin itikâd türünden olduğunu savunmuşlardır. Buna karşın Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî ve Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, bilginin itikâd cinsinden olmadığını savunmuştur.³⁵

Bilginin itikâd cinsinden olamayacağını savunanlar, iki gerekçe öne sürmüşlerdir. Birincisi eğer ilim, itikâd kabilinden olsaydı her itikâdın ilim olması gerekirdi. Hâlbuki tebhî (raslantısal olarak meydana gelen şey, talih, şans, kısmet) ve taklît halindeki itikâd ilim değildir. İkincisi ise böyle kabul edilirse (gerek Mu'tezile içerisinde gerekse Ehl-i sünnet âlimlerinden gelen) “şayet ilim, itikâd olsaydı Allah'ın da mu'tekid olması gerekirdi. Hâlbuki Allah, âlimdir; ancak mu'tekid değildir.”³⁶ şeklindeki problem doğacaktır.³⁷

Bu iddialara cevap niteliğinde Kādî Abdülcebbâr, şunları zikretmiştir: Bilgi, itikâdın bizzat kendisi değil, itikâd cinsinden bir olgudur. Zira eğer bilgi, salt itikâd kabul edilirse taklît ve tebhîte dair itikâdın da ilim olması gerekirdi. Bu nedenle (mu'tekâda/ma'lûma uygun olması ve sükûnû'n-nefs getirmesi gibi) şartları taşıyan itikâda bilgi denilebilir. İkinci probleme gelince bir ilim ile âlim olmak, bir nesneye dair özel bir itikâttir. Dolayısıyla bu âlimler, aynı zamanda mu'tekittir. Allah ise bir bilgiyle ve ilim sıfatıyla değil, bizzat zâtıyla ilim sahibi olduğundan âlimdir; ancak mu'tekid değildir. Kaldı ki Allah'ın “mu'tekid” olarak nitelendirilmesi, O'nun kalp, akıl ve vicdanın olduğunu vehm ettirir ki Allah için bu söz konusu değildir. Dolayısıyla O'nun “mu'tekid” diye vasıflanması câiz değildir. Ayrıca O, ancak ilmin salt itikâd olduğu ispat edildikten sonra “mu'tekid” olarak vasıflanabilir. Hâlbuki ilim, salt itikâd değildir. Bu nedenle Allah'ın “mu'tekid” olarak nitelendirilmesi mümkün değildir.³⁸

Kādî Abdülcebbâr'a göre bilgi, itikâd cinsinden bir yapıya sahip olduğu gibi kişi, bildiği şeye zarûrî olarak itikâd etmek durumundadır. Nitekim nasıl ki mukallid, taklît ettiği şeye yönelik itikâd kendisinde hazır buluyorsa; âlim de bilgi konusu olan şeye dair itikâdını kendisinde zarûrî olarak bulur.³⁹

Kādî Abdülcebbâr'a göre kişi itikâd etmediği bir şeyi bildiğini öne süremez. Bu nedenle bir önermenin bilgi değerine sahip olabilmesi için öncelikle o önermeye yönelik bir itikâdın bulunması gereklidir; ancak bu tek başına yeterli değildir. Çünkü itikâd, bilgiyi zandan ayıran belirleyici bir

³⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 13/25-26; 34-35; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 188-190.

³⁶ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 6; Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 189.

³⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 189.

³⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 189-190; a.mlf., *el-Muğnî*, 12/25, 28.

³⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/26.

ölçüt değildir. Bu sebeple Kādî Abdülcebbar, bilginin aynı zamanda bilgi nesnesinin gerçek haline uygun düşmesi yani mutabık olma dolayısıyla yani sıdk/doğruluk özelliğini ve sükûnû'n-nefs şartını da taşıması gerektiğini savunmuştur.⁴⁰

İkinci unsur/koşul ise yukarıdaki pasajda değinildiği üzere Kādî Abdülcebbar, ilmin oluşumunda itikâdın varlığının yanı sıra iki temel şartın daha bulunması gerektiğini ileri sürmüştür. Bunlardan biri, itikâd ile mu'tekâd arasında bir mutâbakât/muvâfıklık olmasıdır. Dolayısıyla itikâdın "sıdk" yani doğruluk vasfını taşımasıdır. Daha açık bir ifadeyle ilmin tarifinde geçen *alâ mâ hüve bihi* ifadesinde kastedilen itikâd ile mu'tekâd/ma'lûm arasında gerçeklikte tam bir uygunluğun, bir mutabakatın bulunmasıdır. Bu nedenle söz konusu itikâd, mu'tekâdına tam anlamıyla uygunluk arz etmelidir.⁴¹ Zira ilim, bir şeye bulunduğu hâl üzere yani nasılsa o şekilde taalluk eder. Bu durum, ma'lûmun ancak olduğu hal üzere bilinmesini gerektirmektedir. Eğer bir itikâd, nesnesine (mu'tekâdına) uygunluk arz etmezse, yani bir şeye olduğu hal üzere taalluk etmezse o itikâdı ilim olarak nitelendirmek mümkün değildir; zira bu durumda ilim ile cehalet arasındaki sınır belirsizleşecektir. Ayrıca bir ma'lûm/şey, bilgiden dolayı olduğu hale dönüşmez, bilakis olduğu hal üzere bilinmesinden dolayı ilim meydana gelir.⁴² Zikredilen bu açıklamalar, Kādî'nin bilgi anlayışında doğruluk (muvâfakat) ilkesinin ve ontolojik temelin ne denli merkezî bir rol oynadığını göstermektedir. Ona göre bu durumda bir şeyin bilgi değeri taşıyabilmesi için sadece ona itikâd yeterli olmayıp, aynı zamanda o bilginin doğru olması, yani gerçekliğe tekabül etmesi gerekmektedir. O hâlde bilgi, yalnızca zihinsel bir temsil değil; aynı zamanda gerçekliğe uygunluğu test edilmiş doğru bir itikâd olmaktadır. Zira itikâd ile ma'lûm/mu'tekâd arasındaki uygunluğun bulunması neticesinde o bilginin doğru olduğu anlaşılabilir. Bu bağlamda doğruluk, itikâdın varlıkla örtüşmesini, diğer bir ifadeyle inancın nesnesine uygun olmasını ifade etmektedir. Bununla birlikte, doğru olması her ne kadar bilginin zarûrî bir şartı olsa da tek başına yeterli değildir.⁴³ Dolayısıyla bazı şartları daha taşıması gerekir.

Üçüncü unsur/koşul ise bilgi için bir bilgi objesi/nesnesinin bulunmasıdır. Nitekim Kādî Abdülcebbar, *Şerh* eserinde zikrettiği *el-'Umed* isimli kitabında "Bilgi, nefsin/kişinin mu'tekâdının, itikâd ettiği gibi

⁴⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/25.

⁴¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/13.

⁴² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-İrâde*, thk. Mahmûd Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, *el-Mecmû' fî'l-Muhît bi't-teklîf*, thk. el-Ebcîn Yûsuf b. Yesûî (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 2/409.

⁴³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/30-33.

olacak şekilde nefsinin sükûn bulmasını sağlayan bir itikâttir.”⁴⁴ şeklindeki tarifinde bilgi nesnesi olarak bir mu‘tekâdın bulunmasına vurgu yapmıştır. Aynı şekilde *el-Muğnî*’deki “ilim, bilen kişinin neyi bildiyse ona karşı sükûnû’n-nefse ulaşmasını gerektiren manadır.”⁴⁵ şeklindeki tanımında *mâ tenâvelehu* ifadesiyle bilgi objesini kastetmiştir.

Dördüncü unsur/koşul ise bilginin meydana gelebilmesi için âlimin/ bilen (mu‘tekidin) bulunmasıdır. Diğer bir ifadeyle bilen bir zatın yani süjenin, doğal olarak bir mu‘tekidin, yani bir şeye inanan kimsenin olması gerekir. Zira yukarıdaki tanımlara dikkat edildiğinde Kādî Abdülcebâr’ın *el-Muğnî*’deki tanımında “el-âlim”, *Şerh*’teki tariflerinde ise “nefs” kavramlarını kullandığı görülmektedir.⁴⁶ “Nefs” ifadesinden maksadının da “âlim/bilen” olduğu, dolayısıyla mu‘tekid olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte bu koşulun, aslında bilginin zâtî bir unsuru olmaktan ziyade, hâricî ve zorunlu bir unsuru olduğunu söylemek mümkündür.

Beşinci unsura/koşula gelince Kādî Abdülcebâr’ın düşüncesinde sükûnû’n-nefs yani kişinin dâhilî bir tatmin ve kesinlik hâli içinde olması, ilmin bir gereği ve âlime mahsus bir özelliktir.⁴⁷ Aynı şekilde itikâdın ilim olmasını gerektiren temel faktörlerden olup ilim için varlığı zorunludur. Zira âlimin, itikâd ettiği nesne konusunda doğal olarak nefsinin mutmain olması gerekir. Bu nedenle ilim yalnızca doğru bir itikâd ile sınırlı kalmamalı; aynı zamanda bu itikâdın zihinsel bir itmi’nân ile desteklenmesi gerekmektedir.⁴⁸ Ona göre bir hususta sâkinü’n-nefs olan kişinin o konuda şüpheyne düşmesi söz konusu değildir. Bu kişi, kendi halini zanneden ve şüphe eden kişinin halinden ayırır.⁴⁹ Çünkü bir kişinin hem idrak ve itikâd ettiğine hem de bu hususta sâkinü’n-nefs olduğuna dair bilgisi zorunlu olarak oluşur.⁵⁰ Zaten zanneden ve şüphe duyan kişilerde itikâd olduğunu; ancak bunların âlim olmadıklarını zikretmiştir.⁵¹ Bu yönüyle bir itikâdın sükûnû’n-nefs ile birlikte bulunması, aslında o itikâdın şüpheden hali olduğu anlamına gelmektedir. Zira bildiği şeyde sükûnû’n-nefse erişen birisinin onda şüphe etmesi mümkün değildir.⁵² Bununla beraber o, Allah’ın âlim olduğunu; ancak sükûnû’n-nefsin nispet edilmesiyle O’nun “sâkinü’n-nefs” olarak nitelendirilmesinin câiz olmadığını belirtmiştir.⁵³

⁴⁴ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 64; Osman, *Nazariyyetü’t-teklîf*, 47.

⁴⁵ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/13.

⁴⁶ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 64; a.mlf., *el-Muğnî*, 12/13.

⁴⁷ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/70.

⁴⁸ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/30-33.

⁴⁹ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/69.

⁵⁰ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/42.

⁵¹ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/17.

⁵² Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/36, 69.

⁵³ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/70.

Kādî Abdülcebbar'a göre sükûnü'n-nefs, bir hal ve meziyet olup, buna kalp itmi'nânı, gönül ferahlığı ve huzuru da denilir.⁵⁴ Bu noktada *el-Muhît*'i bir araya getiren talebesi İbn Metteveyh'e (ö. 5./11. yüzyılın ortaları) göre ilmiyle âmil olan ve olmayan âlimlerin her ikisinin de itikâd ettikleri şey konusunda sükûnü'n-nefs erişmeleri arasında bir fark yoktur. Kısaca her ikisi de sükûnü'n-nefs sahibidir; ancak halleri bazı yönlerden birbirinden farklılık arz eder.⁵⁵ Diğer taraftan ona göre sükûnü'n-nefs, bir kişinin bizzat müşahade etmek suretiyle Zeyd'in evde olduğuna itikâd etmesi ile insanlardan birinin ona bunu haber vermesiyle onun evde olduğuna itikâd etmesi arasında kendi nefsinde bulduğu ayırt etme halidir. Kişi bu iki hâlden birinde, öbüründe bulmadığı bir özellik ve hâl bulur. İşte bu özellik, sükûnü'n-nefsin bizzat kendisidir. Bu örnekten hareketle bilginin kesinliği açısından bakıldığında bir şeyi haber vasıtasıyla bilmek ile müşahade yoluyla bilmek arasında fark vardır. Müşâhede yoluyla elde edilen bilgide kesinliği ifade eden temel faktör sükûnü'n-nefstir.⁵⁶

Kādî Abdülcebbar'ın bilginin keyfiyetini ortaya koyarken tebhît ve mübhit (raslantısal olarak talihli/şanslı kişi) kavramlarını kullandığı, hatta bunların farklı formlarını zikrettiği görülmektedir.⁵⁷ Hem tebhît hem de mübhitin ilgili bağlamlardaki kullanımına bakıldığında bu kavramların, itikâdın şans eseri ve rastlantı olduğuna işaret ettiğini görmek mümkündür. Bu nedenle tebhît, şans ve rastlantısal olarak gerçekleşen bir itikâd manasını ifade etmektedir. Bu durumda mübhitin itikâdının doğru da yanlış da olması muhtemeldir. Mübhitin bu itikâdı, doğru olsa bile bilgi diye nitelendirilemez. Zira onun bu itikâdı hem sükûnü'n-nefs ile beraber değildir hem de yanlış ise zaten bilgi olarak nitelendirilemez. Çünkü bu durumda itikâdı *alâ mâ hüve bihi* şeklinde olmamış, yani gerçekliğe uygun düşmemiştir. Kādî Abdülcebbar'ın ilmi tarif ederken tebhît gibi şans ve rastlantısal halleri bu şekilde devre dışı bırakması ve onu *alâ mâ hüve bihi* olacak şekilde gerekçelendirilmiş doğru itikâd olarak görmesi bilginin şartlarına ilişkin itirazlara bir yanıt olarak görülebilir.⁵⁸ Kaldı ki o, “sükûnü'n-nefs” ifadesiyle zannın zaten söz konusu olamayacağını belirtmiş oluyor. Zan varsa sükûnü'n-nefs nasıl bulunsun!

Kādî Abdülcebbar'ın epistemolojisinde “sükûnü'n-nefs”, ilmin değil, bilgi sahibinin yani âlimin bir vasfıdır. Zira ilim, âlimi gerekli kıldığı gibi âlim, “sükûnü'n-nefs” sayesinde bildiği şey ile zanla oluşan itikâd ettiği şey/

⁵⁴ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 48.

⁵⁵ İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi'l-teklîf*, 1/5-6.

⁵⁶ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 47. “Sükûn” kelimesinin “nefs” ile bir arada kullanılmasıyla ilgili eleştiriler için bk. a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 47-48.

⁵⁷ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/21, 43, 124, 126.

⁵⁸ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/36; Hayrettin Nebi Güdekli, “Kādî Abdülcebbar'da Tanrı'yı Bilmenin Mahiyeti”, *Kader* 22/2 (Aralık 2024), 261.

nesne arasına fark koymuştur.⁵⁹ Bu bağlamda o, âlim ile mübhit, mukallit, zanneden kişileri mukayese etmiş, âlimi diğerlerinden ayıran temel faktörün sükûnü'n-nefs olduğunu vurgulamıştır. Nitekim o, taklîdî olarak bir şeye olduğu hal üzere itikâd etmek, sükûnü'n-nefs oluşturmadığını zikrederek, mukallit ile âlim arasını ayıran temel faktörün de sükûnü'n-nefs olduğunu ifade etmiştir.⁶⁰ Üstelik o, mukallidin hem aldığı bir haberin yalan olduğundan hem de itikâdında câhil olduğundan emin olmadığını belirterek, onun sâkinü'n-nefs olmadığına göndermede bulunmuştur.⁶¹ Aynı şekilde ona göre sükûnü'n-nefs hali, âlimi zanneden ile mübhitten de ayıran temel noktadır. Nitekim o, bilginin doğruluğunun emâresinin ne olabileceğini konusunu ele aldığı yerde “ilim sahihtir” ifadesinin manasını, âlimin bildiği şeylerde şüpheyi düşmesinin mümkün olmaması, bildiği şey hakkında nefsinin mutmain olması, mübhit ve zanneden kişi için söz konusu olan şeylerin onda meydana gelmemesi şeklinde açıklamıştır.⁶² Zira o ikisinde de sükûnü'n-nefs yoktur.⁶³

Onun nazarında hem zanneden kişi hem mübhit hem de mukallidin itikâdı vardır; ancak onlardaki itikâda sükûnü'n-nefs bulunmadığı için buna “ilim” denilemez. Zira ilmin, sükûnü'n-nefs gibi birtakım özellikleri taşıması gerekir.⁶⁴ Özellikle müdrekat (idrâk edilen nesnelerin) gibi hususları bilen bir kişi, o nesneler hakkında nefsinin hem mu'tekid hem mutmain bulur. Böylece kişinin bir şeye dair mu'tekid ve sâkinü'n-nefs oluşu, onu mübhit, zanneden ve mukallitten ayırır.⁶⁵ Zira deliller, bilgiye delâlet eden şeye aykırı düşen her sözü geçersiz kılar. Çünkü müdrîk, akıl sahibi olup da (aklî) karışıklığı doğuracak sebepler ve illetler ortadan kalkmışsa, idrâk ettiği şeye dair nefsi mutmain olacak şekilde mu'tekid olur. Bu sebeple kişi, kendisinde bu şekilde oluşan itikâda göre tavır alır ve hareket eder. Sözgelimi su gördüğünde onun üzerinde yürümekten kaçınır, yeri gördüğünde üzerinde yürür, ateşi gördüğü zaman ondan sakınır, yırtıcı bir hayvan gördüğünde onun yanında durmaktan kaçınır. İşte bu kişinin durumu, mübhitin ve zannedenin hali ile aynı değildir. Başka bir ifadeyle mübhit ve zanneden, sükûnü'n-nefs konusunda zikredilen konumda (mutmain) değildirler. Çünkü o ikisinin hâlleri eyleme geçme bakımından farklıdır.⁶⁶ Dolayısıyla kişinin bir nesne (mu'tekâd) hakkında doğru bir itikâdı olduğu halde bu itikâda yönelik sükûnü'n-nefsi bulunmazsa,

⁵⁹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/20, 69.

⁶⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/115.

⁶¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/124.

⁶² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/36.

⁶³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/21, 36-37.

⁶⁴ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 190; Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/23.

⁶⁵ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/23.

⁶⁶ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/36-37.

o zaman bu itikâd, bilgi değil, zan veya taklîd olabilir.⁶⁷ Ayrıca o, kimi âlimlerin bilgiyi *i'tikâdü's-şey 'alâ mâ hüve bihi* diye tanımladıklarını, ancak bu tarifi doğru olmadığını, zira mukallit ile muhitin de bir şey (alâ mâ hüve bihi) itikâd ettikleri halde âlim olmadıklarını, bilakis zan ve şüphe eden kişiler olduklarını söylemiştir.⁶⁸

Kādî Abdülcebbar'ın epistemolojisinde sükûn'ın-nefs şartının, her itikâdın değil bir nevi doğrulanmış ve gerekçelendirilmiş olan itikâdın ilim olma vasfını gerektirdiği söylenebilir. Çünkü ilim, itikâd türünden olmanın yanı sıra bir şeyin gerçekte bulunduğu hâline uygun olması ve bunun sonucunda nefsin mutmain olması, yani dâhilî bir tatmin ve sükûn bulması durumunda meydana gelir. Eğer itikâd, nesnenin gerçek durumuna aykırı biçimde gerçekleşmişse, bu hâl “cehâlet” olarak değerlendirilir. Dolayısıyla itikâd, bir nesnenin gerçek durumuna uygun olduğu halde bu bilgiye ilişkin sükûn'ın-nefs yani dâhilî tatmin oluşmamışsa, ortaya çıkan zihinsel durum ne ilim ne de cehalet olarak nitelendirilebilir.⁶⁹ Zira cehâlette sükûn'ın-nefs oluşmadığı gibi câhilin kendisini âlim ve sâkin'ın-nefs olarak tasavvur etmesi mümkün değildir.⁷⁰ Üstelik o, cehâleti ilmin zıddı olarak görerek ikisini birbirinden net olarak ayırmıştır.⁷¹ Bu doğrultuda o, bir şeyin hem âlimi hem de câhili olmanın müstahil olduğunu belirtmiştir.⁷²

Bütün bu veriler gözetilerek bakıldığında bir şeyi bilmek için itikâdın varlığı ve onun mu'tekâda muvafık olmanın yanı sıra âlimin sükûn'ın-nefse sahip olması gerektiği görülmektedir. Ortada itikâd olduğu halde doğru değilse, bu cehâlet; itikâd doğru olduğu halde bilen kişi sükûn'ın-nefse erişmemişse bu da zan ve taklîd olacaktır. Buna göre sıdk/doğruluk, itikâdı cehâletten ayırırken; sükûn'ın-nefs ise onu taklîd, zan ve tebhitten ayırıştır.⁷³

Kādî Abdülcebbar, bütün bu açıklamaları yapmakla beraber sükûn'ın-nefsin ilmin temel şartı olup olmadığı konusunun, Mu'tezile âlimleri arasında ihtilafı olduğunu zikretmiştir. Bu doğrultuda o, Câhiz'in (ö. 255/869) “Câhil de inandığı şeyde sükûn bulabilir.” şeklindeki iddiasının yanı sıra Ebû Ali'nin “sükûn'ın-nefs, ilmin alâmeti ve onun cehâletten ayrılmasını sağlayan şey değildir.” sözlerine yer vermiş ve bunların kritiğini yapmıştır.⁷⁴ Bu doğrultuda Kādî Abdülcebbar'ın nazarında Câhiz'in; “Câhilin nefsi de sükûn bulur.” şeklindeki iddiası, aslında câhilin sükûn'ın-

⁶⁷ Güdekli, “Kādî Abdülcebbar'da Tanrı'yı Bilmenin Mahiyeti”, 260.

⁶⁸ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/17.

⁶⁹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/25, 244, 246.

⁷⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/106.

⁷¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6/43.

⁷² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6/45-46.

⁷³ Güdekli, “Kādî Abdülcebbar'da Tanrı'yı Bilmenin Mahiyeti”, 260.

⁷⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/36.

nefse sahip olduğu sadece bir varsayımdır. Yoksa o kişi hakikatte sükûnû'n-nefs sahibi değildir. Fakat âlimin hâli, bundan farklıdır. Çünkü âlim, bildiği şeyde nefsinin sâkin olduğunu kendinden bilmektedir. Bu durumda câhilin sükûnû'n-nefs halinde olduğunu söyleyen kişi ile küçüğü büyük ve serâbı su şeklinde müşâhede eden kişinin nefsinin sükûnete erdiğini savunan kişi arasında bir fark yoktur.⁷⁵ Dolayısıyla Kādî Abdülcebbar'a göre bilginin salt bir itikâd olmadığı, sükûnû'n-nefsle beraber bulunan bir itikâd olduğu anlaşılmaktadır.

Kādî Abdülcebbar'ın aktardığına göre Câhiz'in aksine Ebû Ali el-Cübbâi, câhil ve zannedenin nefislerinin sâkin olmadığını söylemiştir. Ancak onun Câhiz'den ayrıldığı nokta, sükûnû'n-nefsi bilginin imkânını ifade eden bir emâre olarak görmemesidir. Ona göre kendisinde bilgi bulunan biri başkasından, bilginin “tenâkuzdan sâlim/arınmış oluşu” ve “tenâkuzun bilgiden nefyedilmesi” ile ayrılır. Cehâlet ise böyle değildir. Ebû Hâşim el-Cübbâi ise bunu kabul etmemiştir. Çünkü ona göre bilginin tenâkuzdan arınmış olması, bilginin kendisiyle ilgili değil, bilginin (elde edilme) yoluyla ilgilidir. Buna göre bilginin başkasından kendisiyle ayrıldığı yönünün, bilginin yoluna değil, bilginin kendisine râcî kılınması gerekir. Böylece o, zarûrî ve mükteseb şeklindeki bütün bilgilere şamil olabilir. Çünkü tenâkuzdan sâlim olma, ancak mükteseb bilgide söz konusu olur.⁷⁶

Kādî Abdülcebbar, Ebû Hâşim'in bu sözlerinin kendi görüşünü açıkladığını ifade etmiştir. Ona göre kişi yediğinden ve içtiğinden haber verse ve eğer yalancı ise kendisinden haber verilen şeyin tenâkuzunu gerektirecek bir durum söz konusu değildir. Buna göre mu'tekidin itikâdının kendisi için bir bilgi olması gerekir. Şu da unutulmamalıdır ki tenâkuz bir şeye iliştigi zaman o, bir şeyin fesâdına delâlet eder. Ancak tenâkuzdan sâlim olma, söz konusu şeyin doğruluğuna delil olmayı gerektirmez.⁷⁷

Aslında Kādî Abdülcebbar'ın bilgiye dair bu açıklamalarına rağmen onu tam olarak netleştiremediği, bilgi ile bilgi olmayan arasını açıkça ayırmada zorlandığı söylenebilir. Her ne kadar bilgi ile cehalet arasını ayırtırmada başarılı olmuşsa da bilgi ile zan arasını ayırmada biraz zorlandığını söylemek mümkündür.⁷⁸ Bunun yanı sıra Kādî Abdülcebbar'ın bilgiyi i'tikâd olarak nitelendirilmesinde asıl problem şu olsa gerek: Bilgi nesnel iken, i'tikâd izafî olabiliyor. Diğer bir ifadeyle bilgi objektif iken, i'tikâd subjektiftir. Ayrıca bilgi, çoğu zaman test edilebilirken itikâd tam olarak test edilememektir. Diğer taraftan itikâda bilgi vardır; ancak her bilgide itikâd var mıdır? Ya da bunun tam aksi de söz konusu olabilir. Mesela bir

⁷⁵ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/37.

⁷⁶ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/37-38.

⁷⁷ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/38.

⁷⁸ Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi*, 251.

Hindû'da, Mecûsî'de, putperestte itikâd var; ancak hakiki anlamda bilgi var mıdır?

2. Bir Bilgi Türü Olarak Zarûrî Bilgi

Kelâmcılar, bilgiyi ilâhî ve beşerî olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Beşerî bilgiyi de zarûrî/ızdırârî ve kesbî/istidlâlî/mükteseb şeklinde iki kategori altında sınıflandırmışlardır.⁷⁹ Erken dönem Mu'tezile âlimleri de bilgiyi ızdırârî ve ihtiyârî/kesbî şeklinde ikili bir tasnif yapmıştır.⁸⁰ Kādî Abdülcebbar da bu ayrımı benimsemiş ve bilgiyi mükteseb ve ızdırârî/zarûrî olmak üzere iki kategoriye ayırmıştır.⁸¹ Ancak o, bu tasnifi yaparken önce “ızdırâr” kavramının anlamsal tahlilini yapmıştır. Ona göre zarûret kavramı, köken itibarıyla “ilcâ” yani “mecbur bırakılma” anlamını taşımaktadır. Bu görüşünü Kur'an'da geçen “لَا مَا اضْطَرُّرْتُمْ إِلَيْهِ”⁸² ifadesiyle temellendirmiştir. Ona göre burada geçen ifade, “mâ ülcî tüm ileyh” şeklinde de anlaşılabilir; her iki kullanım da “mecbur bırakıldığınız durum hâric” anlamına gelmektedir.⁸³ Ayrıca o, bu kavramın sadece dilsel değil, örfî anlamına da dikkat çekmiştir. O, örfte zarûret kavramının, “cinsi itibarıyla kudret dâhilinde olan şeyler” kapsamında, ancak harici bir nedenden ötürü bizde oluşan durumlar için kullanıldığını aktarmıştır. Bu bağlamda “zarûrî hareket” ifadesi örnek olarak kullanılabilir. Zira hareket, tür olarak irâdî davranışlar içerisinde yer almakta ve insan kudreti dâhilindedir. Buna karşılık “zarûrî renk” ifadesi kullanılamaz; çünkü renk, insanın güç yetirebileceği bir fiil türüne dâhil değildir. Dolayısıyla zarûret kavramı burada mutlak anlamda, insan kudretinin sınırları dâhilinde ve hâricî nedenlerin etkisiyle şekillenen zarûrî bilgiyi ifade etmiştir.⁸⁴

Kādî Abdülcebbar, zarûrî bilgiyi, “tek başına bulunduğu, âlimin şek ve şüphe ile nefsinden uzaklaştırılması mümkün olmayan bilgi” şeklinde tanımlamış; bu çerçevede, zarûrî bilginin insanın kendisinden kaynaklanan değil, insanda kendiliğinden meydana gelen bir bilgi türü olduğunu ifade etmiştir.⁸⁵ Ancak bu tanım, bazı kelâmcılar tarafından isabetli bulunmuşken, bazıları tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştirilere cevap sadedinde o, tanımda yer alan “tek başına bulunduğu” ifadesinin, mükteseb bilgiyi kapsam dışı bırakmak amacıyla kullanıldığını zikretmiştir. Zira zarûrî bilgiyle

⁷⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 13-14.

⁸⁰ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn*, thk. Mahmûd Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1411/1990), 2/79. Ayrıca bk. Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 23.

⁸¹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 48-49; a.mlf., *el-Muğnî*, 12/38, 129; İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*, 1/3, 58, 98.

⁸² el-En'âm 6/119.

⁸³ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 48.

⁸⁴ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 48.

⁸⁵ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 48; a.mlf., *el-Muğnî*, 12/65.

birleştğinde, mükteseb bilginin de kişinin nefsinden ayrıştırılamayacak bir nitelik kazanması, onun da zarûrî bilgi kategorisine dâhil edilmesine yol açacaktır. Böyle bir durumda, mükteseb bilgi de şek ve şüpheden kaynaklanan etkilerle kişinin nefsinden uzaklaştırılmaz hâle gelir. Bu nedenle “tek başına bulunduğu” ifadesiyle mükteseb bilgiyi zarûrî bilginin kapsamı dışında tutulmuştur.⁸⁶ Özetle Kādî Abdülcebbar’ın “bilen kişinin (süjenin), bildiğini şüphe ile bile olsa hiçbir şekilde nefsinden nefyedemediği ya da inkâr etmesi mümkün olmayan bilgi” olarak zarûrî bilgiyi tanımladığı görülmektedir.⁸⁷

Kādî Abdülcebbar’ın nazarında bir eylemin zarûrî olarak nitelendirilebilmesi için iki temel şartı taşıması gerekmektedir. Birinci şart, söz konusu fiilin insanın kudreti dâhilinde, yani onun gücünün nesnesi olmasıdır. İkinci şart ise kişinin o fiili yapmaya mecbur ya da mülce’ olması, yani fiili işlememe imkânından yoksun bulunması ve bu nedenle fiilin kişinin müdahalesi dışında, zarûrî olarak gerçekleşmesidir. Kādî Abdülcebbar’a göre “zarûrî bilgi” terkinde, zarûret kavramı bilgiye izafe edildiğinde, “kişinin kendi dışında bir sebeple zihninde meydana gelen ve hiçbir şekilde nefsinden uzaklaştırıp atamayacağı bir bilgi” kastedilmiştir. Diğer bir ifadeyle Kādî Abdülcebbar, zarûrî bilgiyi “kaynağı bizatihi biz olmayan, yani dış bir etken aracılığıyla bizde meydana gelen bilgi” şeklinde de tarif etmiştir.⁸⁸ Ayrıca o, delil ve delâlet vasıtasıyla elde edilen bilginin zarûrî bilgi olmadığını da vurgulamıştır.⁸⁹

2.1. Zarûrî Bilginin Kısımları

Kādî Abdülcebbar’ın eserleri incelendiğinde onun zarûrî bilgiyi üçe ayırdığı görülmektedir: Birincisi mübtede’ bilgilerdir. Bu bilgiler, sebep/vasıta olmaksızın insanda doğrudan oluşur. Diğer bir ifadeyle bir kişinin kendine özgü hallerine dair bilgisidir. Sözelimi bizim mürid (irâde eden), müştahî (iştahı çeken), kârih (hoşlanmayan), nâfir (nefret eden), mu’tekid (itikâd eden), zânn (zanda bulunan), olmamız gibi nefislerimizin hallerine dair bilgiler bu kategoriye girmektedir.⁹⁰ Bu bağlamda, kişinin birtakım zihnî ve psikolojik hallerini herhangi bir dış sebebe dayanmaksızın bilmesi, söz konusu bilgilerin sebepsiz ve vasıtasız bir şekilde elde edildiğini göstermektedir. Bu tür bilgiler, herhangi bir aklî istidlâl, dış gözlem ya da duyu vasıtasına ihtiyaç duyulmaksızın doğrudan idrâk edilir. Bilginin bu vasıtasızlığı ise onun doğrudan Allah tarafından yaratıldığına ve özneye ilhâm edildiğine işaret etmektedir.

⁸⁶ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 48-49.

⁸⁷ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 49.

⁸⁸ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 48; a.mlf., *el-Muğnî*, 12/65.

⁸⁹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/129.

⁹⁰ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 50.

Kādî Abdülcebbar, mübtede' zarûrî bilgileri de şu şekilde ikiye ayırır:

a. Aklın yetkinliği (*kemâlî'l-akl*) kapsamında olan ve aklın yetkinliği ile bilinen bilgilerdir. Bu bilgiler de habere dayanan ve dayanmayan bilgiler şeklinde temelde iki gruba ayrılır. Habere dayanan bilgiler, daha çok fiilin fâiliyle ilişkisine dair bilgi türlerini kapsar. Bu tür bilgiler, bir fiilin bir fâil tarafından gerçekleştirilmiş olduğunu bilmek ve söz konusu fiilin ahlâkî bağlamda hüsün, kubuh ya da bu ikisinin dışında kalan hükümlere tâbi olduğunu idrâk etmeyi içerir. Bu tür bilgiler çoğunlukla tecrübeye dayanır ve fiil-fâil ilişkisi bağlamında edinilen gözlemler üzerinden ahlâkî yargılara ulaşmayı mümkün kılar. Dolayısıyla bu bilgilerin hem hâricî deneyime hem de aklın değerlendirme kapasitesine dayandığı söylenebilir.

Habere dayanmayan bilgi türü ise genellikle iki olasılıktan birinin mümkün olduğunu ortaya koyan bilgilerdir. Örneğin, bir zatın ya mevcut ya da ma'dûm olması gerektiğini bilmek veya mevcut olanın ya kadîm ya da hâdis olacağını kavramak bu tür bilgiye örnek teşkil eder. Bu bilgiler, aklın kendi yapısı içerisinde ulaştığı önermelerdir ve herhangi bir hâricî kaynağa ya da tecrübeye dayanmazlar.⁹¹

b. Aklın yetkinliği kapsamında sayılmayan bilgilerdir. Bu tür bilgiler, tanıdık bir kişinin (mesela Zeyd'in), daha önce karşılaşılmış bir şahıs olduğunu bilmek gibi örneklerle açıklanabilir. Söz konusu bilgi, doğrudan Allah tarafından yaratılan mübtede' bilgi kategorisine dâhildir. Bu yönüyle aklî yetkinlikten kaynaklanan bilgi türlerinden sayılmaz. Bu nedenle bu tür bilgilere ilişkin olarak akıl sahipleri arasında farklılıklar gözlemlenir. Zeyd'in müşahede edildiği bir durumda, bazı kimseler onu doğru biçimde tanıyıp teşhis edebilirken, bazıları ise bunu başaramaz.⁹² Bu bağlamda müşahede, temel olarak duyular aracılığıyla bir şeyi idrâk etmeyi ifade eder. Bununla birlikte yaygın kullanımda müşahede terimi çoğunlukla görme duyusuna dayalı idrâki anlatmak için kullanılır. Lafzın mutlak biçimde kullanıldığı durumlarda, müşâhedenin “görsel idrâk” anlamına geldiği kabul edilir. Ancak müşâhede kavramı “ilim” lafzıyla birlikte kullanılarak ilmu'l-müşâhede şeklinde ifade edildiğinde, bu durumda anlam genişleyerek genel olarak duyular yoluyla elde edilen bilgiye işaret eder.⁹³

Zarûrî bilgi türlerinden ikincisi ise bir vasıta aracılığıyla elde edilen bilgidir (*mâ yahşulu finâ 'an tarîk*). Kādî Abdülcebbar'a göre bu bilgi türü, doğrudan müdrekâtın bilgisi gibi bilgilerdir. Zira idrâk eden zât akıl sahibi ise idrâk, bu bilgileri elde etme yoludur. Bu bağlamda bilgi, dış dünyadaki nesnelerin duyular gibi araçlar vasıtasıyla zihinde tasavvur

⁹¹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 51.

⁹² Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 50-51.

⁹³ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 51.

edilmesiyle meydana gelir.⁹⁴ Bu düşünce, özellikle Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin düşüncelerine dayanmaktadır. Nitekim ona göre duyular birer âlet ya da aracı konumundadır; bir nesnenin bu âletler vasıtasıyla idrâk edilmesi, hissetme/his olarak adlandırılır. Dolayısıyla his, âlet aracılığıyla gerçekleşen idrâkin adıdır. Bu açıklama doğrultusunda, Allah'ın “idrâk etmek” ile nitelendirilmesi mümkün görülmekle birlikte “hissetmek” fiiliyle nitelendirilmesi uygun değildir. Zira his, bir araca muhtaç olmayı gerektirirken, Allah mutlak anlamda vasıtalardan müstağnîdir.⁹⁵

Zarûrî bilginin üçüncü türü, vasıta işlevi gören bir unsur aracılığıyla elde edilen bilgidir (*mâ yahsulü 'ammâ yecrî mecra't-tarîk*). Kādî Abdülcebbar'a göre bu tür bilgi, bilginin konusu olan “zât/öz” ile doğrudan bağlantılı olmakla birlikte o zâtın bir hâline (niteliğine veya sıfatına) yönelik bilgiyi içerir. Buradaki temel düşünce, zâtı bilmenin, onun hâllerine ilişkin bilginin ön koşulu olmasıdır. Başka bir ifadeyle bir varlığın hâlini bilmek, o varlığın zâtına dair bilgiye dayanır. Bu nedenle zât bilgisi, hâl bilgisine ulaşmada bir yol veya vasıta niteliği taşır.⁹⁶ Aslında vasıta işlevi gören unsur burada zât bilgisidir. Sözelimi Allah'ın varlığını bilmeyen bir kişinin, O'nun âlim olduğunu bilmesi mümkün değildir. Bu durumda Allah'ın varlığına dair bilgi, vasıta işlevi gören bir unsur olup O'nun sıfatlarının bilinmesinde zarûrî bir geçiş noktası olarak işlev görmektedir.

Kādî Abdülcebbar, bir vasıta aracılığıyla meydana gelen zarûrî bilgiler (ikinci kısım) ile vasıta işlevi gören bir unsurla oluşan zarûrî bilgiler (üçüncü kısım) arasına fark koyar. İkinci kısımdaki bilgiler, onlara götüren sebep/vasıta yok olsa bile var olmaya devam eder. Fakat üçüncü kısımdaki bilgiler böyle değildir. Çünkü bir şeyin hâlinin bilgisi, onun zâtının bilgisi olmaksızın var olamaz. Allah, insanda duyu idrâki olmaksızın idrâk edilir varlıkların (müdrekatın) bilgisini yaratabilir; fakat zâtın bilgisi olmaksızın o zâtın hâline (fil ve sıfatları gibi) dair bilgiyi insanda yaratmaz. Zira herhangi bir varlığın zâtına ilişkin bilgi, o varlığın hâllerine dair bilginin temelini oluşturur ve bu yönüyle hâl bilgisine ulaşmada epistemolojik bir vasıta işlevi görmektedir.⁹⁷

2.2. Zarûrî Bilginin Özellikleri ve Şartları

Kādî Abdülcebbar'ın yaptığı tanım ve bu konudaki yaklaşımı dikkate alındığında, bir bilginin “zarûrî” olarak nitelendirilebilmesi için belirli

⁹⁴ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 50 vd.; a.mlf., *el-Muğnî*, 12/59-67; Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, 59-62.

⁹⁵ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/59.

⁹⁶ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 50.

⁹⁷ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 50 vd.; a.mlf., *el-Muğnî*, 12/59-67; Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, 59-62.

niteliklere veya şartlara sahip olması gerektiği anlaşılmaktadır. Gerek onun tanımında ortaya koyduğu unsurlar gerekse marifetullahın zarûrî bilgi kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceğine ilişkin görüşleri esas alındığında, zarûrî bilginin taşınması gereken özellikler ve şartlar şu şekilde özetlenebilir:

1. Şüpheden ve itirazdan uzak, ihtilafa kapalı olma gerekliliği: Kādî Abdülcebbar'a göre bir bilginin zarûrî bilgi olarak nitelendirilebilmesi için o bilginin herhangi bir şüphe barındırmaması ve insanlar arasında ihtilafa konu olmaması gerekir.⁹⁸ Örneğin, marifetullah eğer gerçekten zarûrî bir bilgi olsaydı, bu konuda da gecenin karanlık, gündüzün ise aydınlık olduğuna dair bilgide olduğu gibi bu konuda herhangi bir ihtilaf söz konusu olmazdı. Oysa tarihsel ve güncel gerçeklikler göstermektedir ki bazı insanlar Allah'ın varlığını kabul ederken, bazıları bunu inkâr etmektedir. Ayrıca, marifetullah zarûrî bir bilgi olsaydı, bu bilgiye ilişkin olarak hiçbir kimsenin şüpheye düşmesi veya inkâr etmesi söz konusu olmazdı. Ancak gözlemlenen durum bunun aksini göstermektedir.⁹⁹ Bunların yanı sıra ona göre marifetullah, zorunlu olsaydı akıllı varlıkların O'nu bilmeleri noktasında bir farklılık olmaz ve bütün herkesin Allah'ı bilmesi kaçınılmaz olurdu. Hâlbuki insanlardan bir kısmı O'nun varlığını kabul edip, diğer bir kısmının inkâr etmesi bunun zorunlu bilgi olmadığını göstermektedir.¹⁰⁰ Diğer taraftan ona göre zarûrî bilgi itiraz edilmeye elverişli değildir. Nitekim bilen kişi, kendi varlığını zarûrî olarak bildiği için zorunlu şekilde bilinen hususlara bir itiraz geçerli ve doğru değildir.¹⁰¹ Bu durumda bizzat duyularla algılanmak suretiyle zorunlu olarak bilinen bir şeyi reddeden kişinin kendi varlığını da inkâr etmesi gerekir.

Kādî Abdülcebbar'ın bu tespitinin isabetli olduğu görülmektedir. Zira bir bilginin gerçekten zarûrî olması durumunda, zihinde o bilgiye dair herhangi bir şüphenin oluşması mümkün değildir. Üstelik kişiyi bu bilgiyle çelişen başka önermelere yönlendiren vehm ve şüphe gibi birtakım dürtülerin de olmaması gerekirdi. Kaldı ki kuşkuların, şüphe barındıran düşüncelerin, karşıt inançların ve farklı yaklaşımların gerçekte varlığı, ilgili bilginin zorunlu olma niteliğini taşımadığının açık bir göstergesidir. Ayrıca bir kişinin iman ettikten sonra inkâra dönmesi ya da marifetullahtan kaçınması, bu bilginin kişiye zarûrî olarak verilmiş ya da dayatılmış olmadığını ortaya koyması açısından da önemlidir.

2. Zarûrîliğin mükellefiyet ilkesiyle çelişmemesi: Kādî Abdülcebbar;

⁹⁸ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 48, 52, 55, 89. Aynı görüş için ayrıca bk. Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/127-128.

⁹⁹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 54.

¹⁰⁰ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 48, 52, 55, 89.

¹⁰¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/24.

Nazzâm hâriç tutulmak kaydıyla, üstatlarının “Allah’ın insanı, kendisini bilme konusunda zorlayabileceği” yönündeki görüşlerine de temas etmiştir. Özellikle Ebû Hâşim, Allah’ın bilgisini insanlara zorla dayatması hâlinde, teklîfin “hasen” olma vasfını yitireceğini ileri sürmüştür. Zira bu durumda teklîf, son derece kolay ve basit bir mahiyet kazanarak, bir üstünlük (tefaddül) ya da eşdeğerlilik hâlini alır. Bu da hasseten inkâr edeceği önceden bilinen bir kişi için teklîfin “kabîh/çirkin” olmasını gerektirir. Diğer yandan Ebû Ali el-Cübbâî’ye göre Allah, bir kişiyi mükellef tuttuktan sonra kendisini bilmeye zorlamış olursa, mükellefi fiili yapmaya zorlamış (mülci) olur. Çünkü bu şartlar altında cennet ve cehenneme dair bilgi de zorunlu olur.¹⁰²

Bir şeyin “zarûret” ile nitelenebilmesi, onun insanın kudreti dâhilinde, yani gücünün nesnesi olması özelliğine bağlıdır. Kādî Abdülcebbar, Allah’ı bilmenin nasıl gerçekleşeceğini tartışırken, insanın kudreti dâhilinde olan ve olmayan fiilleri zikretmiştir. Bu bağlamda nazarın gerçekleştirileceği varlık sahasında yani âlemde fiiller şu iki kategoriye ayrılır: Yalnızca Allah’ın kudretinin nesnesi olan fiiller ile hem Allah’ın hem de insanın kudretinin nesnesi olan fiiller. İlk grupta yer alan fiiller şu on üç fiilden oluşur: Cevherler, renkler, tatlar, kokular, soğukluk, sıcaklık, yaşlık, kuruluk, kudret, hayat, nefret, şehvet ve fenâ. İkinci kategoride ise on eylem vardır. Bunlardan beşi, organların fiilleri anlamındaki (ef’âlü’l-cevârih) kategorisinde yer alır: Kevnler (oluşumlar), itimâdlar (dayanma), telifler (birleştirmeler), sesler ve elemeler. Diğer beşi ise kalbe ait fiiller olan ef’âlü’l-kulûb kapsamında değerlendirilir: itikâtlar, irâdeler, kerâhetler, zanlar ve nazarlar.¹⁰³ Bilgiyi itikâd cinsinden kabul eden Kādî Abdülcebbar, bu taksimde itikâdın yanı sıra marifetullah için gerekli olan nazarı, kulun kudretinin nesnesi olan fiiller olarak kabul etmiştir.

Mu‘tezile ekolüne mensup olup “ashâbu’l-me‘ârif” olarak tanımlanan Ebû’l-Huzeyl el-Allâf, Sümâme b. Eşres en-Nümeyrî (ö. 213/828), Câhiz ve Ali Esvârî (ö. 240/854), tüm bilgilerin zarûrî olduğunu savunmuşlardır.¹⁰⁴ Özellikle el-Allâf, Allah’ın varlığına ve O’nun bilinmesine götüren delillerin bilinmesinin de zarûrî olduğunu ileri sürmüştür.¹⁰⁵ Söz konusu düşünürler, Allah’ın ancak zarûrî bilgi aracılığıyla bilinebileceğini, dünyada istidlâl ve nazar yoluyla elde edilen bilginin âhirette de aynı yollarla elde edileceği;

¹⁰² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/513.

¹⁰³ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 89-90.

¹⁰⁴ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 52, 67; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, thk. Muhammed Osmân el-Hušt (Kâhire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.), 152; Ebû’l-Feth Muhammed Abdülkerîm b. Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, thk. Emîr Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâûr (Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1414/1993), 1/85; Kādî Abdülcebbar v.dğr., *Fazlü’l-i’tizâl*, 73.

¹⁰⁵ Bağdadî, *el-Fark beyne’l-fırak*, 117.

buna karşılık dünyada zorunlu olarak bilinenlerin âhirette de zorunlu bilgiyle bilineceğini kabul etmişlerdir. Bu görüş çerçevesinde, Allah'ın hem dünya hem de âhiret hayatında aynı bilgi türüyle bilinebileceği savunulmuştur.¹⁰⁶ Câhiz'e göre tüm bilgiler, doğuştan (tabîî/fitrî olarak) gelir ve kişi deliller üzerinde akıl yürüttüğünde bu bilgiler zarûrî bilgi hâline dönüşür.¹⁰⁷

Bu görüşlere karşılık olarak Kādî Abdülcebbâr, “zarûrî olarak bilinen bir şey yalnızca zarûrî bilgiyle; istidlâlî olarak bilinen de yalnızca istidlâlî yoluyla bilinebilir” şeklindeki ilkenin, bizzat zarûrî bir bilgi olmadığını ileri sürmüştür. Nitekim ona göre “Zeyd'in evde olduğu” bilgisi hem duyular yoluyla doğrudan müşâhede edilerek hem de güvenilir bir haberci vasıtasıyla elde edilebilir. Aynı şekilde, bazı hükümler hem zarûrî bilgiyle hem de istidlâlî yoluyla bilinebilir niteliktedir.¹⁰⁸ Kādî Abdülcebbâr, tüm bilgilerin insanın doğasında yer aldığını ve bu bilgilerin zarûrî olarak oluştuğunu savunanları, kendilerine ilhâm geldiğini iddia eden kimselere benzeterek eleştirmiştir.¹⁰⁹

3. Duyularla algılanabilmesi: Kādî Abdülcebbâr'a göre marifetullahın zarûrî bilgi türünden olması durumunda, bu bilginin duyularla algılanabilen diğer zarûrî bilgiler gibi-otun ateşle yanması ya da camın demirle kırılması gibi-doğrudan duyusal tecrübeyle elde edilmesi gerekirdi. Oysa marifetullah böyle bir duyusal kesinlik taşımadığından, onun zarûrî bilgi kategorisinde değerlendirilmesi mümkün değildir.¹¹⁰ Kādî Abdülcebbâr'a göre duyularla müşâhede edilen varlık sahasına dair bilgi, zarûrî bilgi olup nefyedilmesi söz konusu değildir.¹¹¹ O, özellikle müşâhede yoluyla elde edilen bilgilerin mükellefin irâdesine dayalı değil, zarûrî bir biçimde gerçekleştiğini ifade etmiştir. Ona göre her mükellef, aklî olgunluğa ulaştığı için delilleri tecrübe eder ve bu tecrübe neticesinde delili zarûrî biçimde tanır. Bu da kişinin akıl yürütmeye yönelmesini mümkün kılar.¹¹²

4. İnsanoğlunun kendisinden söküp atmasının mümkün olmaması: Kādî Abdülcebbâr, yukarıda da geçtiği üzere zarûrî bilgiyi; “bilen kişinin, bildiğini hiçbir şekilde nefsinden nefyetmesi ya da inkâr etmesi mümkün olmayan bilgi” olarak tanımlamıştır.¹¹³ Bu tanıma göre zarûrî bilgi, kişinin kendi nefsinden çıkarılıp atılması (nefyedilmesi) mümkün olmayan bir

¹⁰⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 52, 58.

¹⁰⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/263, 306, 316; Kādî Abdülcebbâr v.dğr., *Faz-lü'l-i'tizâl*, 73; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/88; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 154-155.

¹⁰⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 60.

¹⁰⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/331-335; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 67.

¹¹⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 55.

¹¹¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/63, 378.

¹¹² Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 74-75.

¹¹³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 49.

nitelik taşır. Başka bir ifadeyle kişinin zihninde kendi dışında bir sebeple oluşan bilgi, onun inkâr edemeyeceği, kesinlik taşıyan bir bilgidir. Bununla birlikte Kādî'nin bu tanıma yönelik bir eleştirisi söz konusudur: Ona göre nefsimizden hiçbir şekilde uzaklaştırılamayan bilgi de bizde olduğu halde bizzat bizim tarafımızdan meydana getirilen bir bilgi değildir. Bu durumda, aynı anlama gelen iki farklı ifadeyle yapılan tanımlamaların tekrara düşmemesi veya gereksiz söz kalabalığı oluşturmaması adına, bu iki husustan yalnızca biriyle yetinilmesi daha uygun olacaktır.¹¹⁴

5. İnsanın dışındaki bir varlık yani Allah tarafından insanda meydana getirilmesi: Yukarıda da geçtiği üzere Kādî Abdülcebâr, zarûrî bilgiyi “kaynağı bizatihi biz olmayan, yani dış bir etken aracılığıyla bizde meydana gelen bilgi” şeklinde de tarif etmiştir.¹¹⁵ Bu tanıma göre o, zarûrî bilginin, kişinin kendi irâdesiyle üretmediği hâlde zihninde oluşan bir bilgi olduğunu, bu bilginin de Allah tarafından insanda meydana getirildiğini savunmuştur.¹¹⁶ Özellikle onun “mübtede’ bilgi” olarak nitelendirdiği yani insanın kendi sıfat ve özelliklerine dair bilgileri, insanda doğrudan meydana gelen bilgiler bunun açık göstergesidir.¹¹⁷

Zarûrî bilgi, kişinin onu fiilen elde etme yönünde bir irâde ve müdahale gücüne sahip olmamasını; dolayısıyla söz konusu bilginin kişinin tasarrufu dışında, kendi fiilî müdahalesi olmaksızın gerçekleşmesini gerektirir. Eğer bilgiye ulaşmak, istidlâl ve nazar yoluyla elde edilmesi gereken bir yükümlülük ise bu durumda marifetullahın zarûrî bir bilgi olduğunu savunanların, bu bilgiye ulaşmakla yükümlü tutulmamaları gerekirdi. Aynı şekilde hasıl olması Allah’ın dilemesine bağlı olan bir bilginin yokluğu, kişinin kendi çabasıyla giderilemeyeceğinden, bu durumda marifetullah başta olmak üzere bilinmesi gereken diğer esasları bilmeyen ya da inkâr eden kimselerin de mazur sayılması gerekirdi. Çünkü zarûrî olarak elde edilen bir bilgiye ulaşmak, bireysel bir irâdeye dayanmadığından, bu bilginin yokluğundan ötürü kişiyi sorumlu tutmak da âdil olmaz.¹¹⁸

6. Herhangi bir hüccet olmaksızın, nazar ve istidlâle ihtiyaç duymaksızın oluşması: Kādî Abdülcebâr’ın nazarında zarûrî bilgi, hüccet olmaksızın yani herhangi bir hüccete ihtiyaç duymaksızın meydana gelir.¹¹⁹ Ona göre delil ve delâlet ile ulaşılan bilgi zarûrî bilgi değildir.¹²⁰ Diğer bir ifadeyle zarûrî bilgi, delil ve delâlet olmaksızın doğrudan oluşan

¹¹⁴ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu ’l-Usûli ’l-hamse*, 48, 49.

¹¹⁵ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu ’l-Usûli ’l-hamse*, 48; a.mlf., *el-Muğnî*, 12/65.

¹¹⁶ Osman, *Nazariyyetü ’l-teklîf*, 59-62.

¹¹⁷ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu ’l-Usûli ’l-hamse*, 50-51.

¹¹⁸ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu ’l-Usûli ’l-hamse*, 54.

¹¹⁹ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/19.

¹²⁰ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/129.

bilgidir. Onun düşüncesinde Allah'a ilişkin bilgi daima istidlâlîdir; yani akıl yürütme süreciyle elde edilir ve bu yönüyle zarûrî bilgi kategorisine girmez.¹²¹ Kaldı ki metafizik alanına dair bilgiler, insan zihninin tecrübe dünyasında yürüttüğü kıyaslama ve analogi yoluyla oluşur. Bu bilgi eğer doğrudan Allah tarafından zarûrî biçimde verilmiş olsaydı, bu bilgiye sahip olmayanların mazur görülmesi gerekirdi. Zira zarûrî bilgi, onun nazarında kişinin ihmali ya da kusuru ile engellenemeyecek kadar ona kendisini dayatır. Böyle bir bilgi alanı inkâra konu olamayacağı gibi Allah tarafından yaratılmış ve zarûrî olarak verilmiş bir bilginin inkârı da ontolojik olarak mümkün değildir. Bu bağlamda zarûrî bilgi ile inkâr edilebilirliğin bir arada bulunması çelişkili bir durumdur. Bundan hareketle insanın Allah'a ya da adalete dair bilgileri edinmesinde zorunluluğun söz konusu olması hâlinde, bu bilgilere karşı kayıtsızlık ya da yüz çevirmek gibi bir durum da imkânsız hâle gelirdi.¹²² Böyle bir durumda iman ya da inkâr gibi ahlâkî-sorumluluk içeren tavırlardan da söz edilemez. O hâlde insan, Allah bilgisine ulaşmak ve iman etmek için istidlâl muhtaç bir varlıktır. Kısaca Kādî Abdülcebbar'a göre ancak duyular vasıtasıyla edinilen bilgi zarûrî olabilir. Bu da haber veya tecrübe aracılığıyla muhatap olunan herkesin, söz konusu bilgiyi zarûrî olarak kabul etmesi gerektiği anlamına gelir. Ancak Allah'ın varlığına dair bilgi, zarûrî değil, istidlâlîdir. Dolayısıyla bu bilgiye ulaşmak, yalnızca aklın deliller üzerinde gerçekleştirdiği fikrî tertip ve düzenlemeyle mümkün olur.¹²³

Nihai olarak, Kādî Abdülcebbar'ın epistemolojik yaklaşımına göre bir bilginin “zarûrî bilgi” olarak kabul edilebilmesi için birtakım temel nitelikleri haiz olması gerekir. Bu çerçevede, söz konusu bilginin herhangi bir dış zorlamaya maruz kalmaksızın kendiliğinden ve tabîi olarak oluşması, içinde hiçbir şüphe barındırmaması, kişinin onu engellemesinin imkânsız olması, nazar ve istidlâl gerektirmemesi, kişinin irâdesi ve kudretiyle/istitâatıyla meydana gelmemesi, insanın dışında Allah tarafından onda meydana getirilmesi gerekir. Bu tür bilgiler, hem sağlam dış duyular aracılığıyla doğrudan müşahedeyle hem de acıkma ve susama gibi dâhilî (batınî) duyularla elde edilebilen bilgilerdir. Bu nedenle böylesi bilgilerin kişiyi yükümlülük altına sokan (mükellefiyet doğuran) bir yönü bulunmaz. Üstelik herhangi bir hüccet olmaksızın ve Allah tarafından insanda meydana getirilmesi gerekir. Bu bilgilere dayanarak marifetullahın zarûrî bilgi olmadığı rahatlıkla görülmektedir. Yukarıdaki tespitleri Hâkim el-Cüşemî'nin (ö. 494/1101) yaklaşımına dayanarak izah etmek mümkündür: Birincisi, zarûrî bilgi, doğası gereği kendisini dayattığından dolayı akıl

¹²¹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 39, 60-62, 67, 72.

¹²² Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 52-53.

¹²³ Hüseyin Maraz, “Mu'tezile'de Tecrübî Âlemden Hareketle Allah Hakkında Bilgiye Ulaşmanın İmkânı ve Yöntemi”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 35/2, (Aralık 2024), 277.

sahibi varlıklar arasında herhangi bir farklılığa ve ihtilafa yer bırakmaz. Bu durumda eğer marifetullah zarûrî bilgi kategorisine girseydi, herkesin Allah'ı zarûrî olarak bilmesi gerekirdi; bu da inançsızlık veya inkâr gibi seçeneklerin imkânsız hale gelmesi anlamına gelirdi. İkincisi, zarûrî bilgiye ulaşmak için nazar, yani düşünsel bir çaba ya da delil arayışı gerekli değildir. Oysa marifetullah, genellikle nazar ve istidlâl süreçleriyle elde edilen bir bilgi türüdür. Üçüncüsü, zarûrî bilgi, akıl sahibi bir varlığın irâdesi veya tercihinine bağlı olarak ortaya çıkan bir bilgi değildir; bilakis, doğrudan ve kaçınılmaz bir şekilde idrâk edilir. Marifetullah ise bireysel irâde ve yönelime bağlı olarak gerçekleşir. Dördüncüsü, zarûrî bilgi, herhangi bir şüphe ya da varsayım aracılığıyla kişinin zihninden uzaklaştırılamayan, kesinlik taşıyan bir bilgi türüdür. Marifetullah ise insan zihninde şüpheye açık bir şekilde var olabileceği için bu özelliğe sahip değildir.¹²⁴

Sonuç

Kādî Abdülcebbar'ın kendi eserleri bağlamında yapılan araştırma ve incelemeler neticesinde bilgiyi sadece bir şekilde tarif etmediği, üç farklı tanım yaptığı saptanmıştır. Bu doğrultuda *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* adlı eserinde bilgiyi, “nefsin sükûnunu, gönlün rahatlığını ve kalbin itmi'nânı gerektiren bir şey” olarak tanımladığı; ancak bu eserinde zikrettiği üzere *el-'Umed* isimli kitabında ise “Bilgi, nefsin/kişinin itikâd ettiği şeyin, itikâd ettiği gibi olacak şekilde nefsinin sükûn bulmasını sağlayan bir itikâttir.” şeklinde tarif ettiği tespit edilmiştir. *el-Muğnî*'deki “ilim, âlimin (süjenin) neyi bildiyse ona karşı sükûn'ın-nefse ulaşmasını gerektiren manadır.” şeklinde tanımladığı görülmüştür. Bu tariflerin hepsinde “sükûn'ın-nefs” ifadesini kullanmış olmakla beraber “itikâd” lafzını sadece birisinde kullanmış olduğu görülmüştür. Ayrıca zikredilen son iki tanım da bilen kişiyi kastederek “nefs” ve “âlim” ibarelerini kullanmıştır. Yine bu iki tarifte bilginin objesi/nesnesi zikredilmiştir. *Şerh* eserinde naklettiği *el-'Umed*'deki tanımında itidâdın muhakkak mu'tekâdına muvafık olması vurgulanmıştır. Bununla birlikte Mu'tezile içerisinde bu özellikler ve lafızlarla bilginin tarif edilmesi konusunda görüş birliği olmadığı, Ebû'l-Huzeyl el-Allâf gibi Basra Mu'tezile âlimlerinin bunu doğru bulmadıkları saptanmıştır. Ayrıca Câhiz gibi kimi Mu'tezilî âlimlerin bilginin tarifinde “sükûn'ın-nefs” kaydının doğru olmadığını ileri sürdükleri; ancak Kādî Abdülcebbar'ın bunlara cevaplar verdiği müşahade edilmiştir.

Kādî Abdülcebbar'ın tanımlarında, bilginin beş temel unsuruna dikkatleri çektiği tespit edilmiştir. Bunlar da itikâd ve sükûn'ın-nefsin yanı sıra âlim/nefs, mu'tekâd/bilgi objesi, itikâd ile mu'tekâd arasında tam muvafakat ve uygunluktur. Onun bilgi anlayışında bu muvafakatın

¹²⁴ Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *er-Risâle fi-nasîhati'l-âmme*, thk. Cemal eş-Şâmî (b.y.: y.y., 1438/2016), 91-92.

sağlanmasının neticesinde sınanmış doğru itikâd hasıl olduğu, doğru itikâd da sükûnü'n-nefs ile birleşince bilginin oluştuğu ortaya çıkmıştır. Ona göre kişinin bir nesne (mu'tekâd) hakkında doğru bir itikâdı olduğu halde bu itikâda yönelik sükûnü'n-nefsi bulunmazsa, o zaman bu itikâd, bilgi değil, zan veya taklîd olabilir. Dolayısıyla bir şeyi bilmek için salt itikâdın varlığı yeterli değildir. İtikâdın mu'tekâda uygun olması ve bilen sükûnü'n-nefse sahip olması da gerekir. Bir itikâd oluştuğu halde doğru değilse, bu cehâlet; itikâd doğru olduğu halde bilen kişi sükûnü'n-nefse erişmemişse bu da zan ve taklîd olacaktır. Buna göre itikâd ile mu'tekâd arasındaki sıdk/doğruluk, itikâdı cehâletten ayırırken; sükûnü'n-nefs ise onu taklîd, zan ve tebhîttan ayırır. Böylece Kâdî Abdülcebbar'ın özellikle sükûnü'n-nefs kriteri ile ilmi cehâlet, taklît, tebhît ve zannadan kesin çizgilerle ayırmaya çalıştığı görülmüştür.

Kâdî Abdülcebbar'ın, bilgiyi ızdırârî ve istidlâlî/kesbî diye ikiye ayırdığı, zarûrî bilgiyi “Tek başına bulunduğu şek ve şüphe sebebiyle bilen nefsinden çıkarıp atması mümkün olmayan bilgidir.” ve “kaynağı bizâtihi biz olmayan, yani dış bir etken aracılığıyla bizde meydana gelen bilgi” şeklinde tarif ettiği tespit edilmiştir. Kâdî Abdülcebbar'ın epistemolojisinde bilginin zarûrî kabul edilebilmesi için herhangi bir zorlama söz konusu olmaksızın doğal olarak oluşması, şüphe barındırmaması, kişinin onu engellemesinin imkânsız olması, kişinin irâdesi ve istitâatiyle oluşmaması, herhangi bir hüccet olmaksızın, nazara ihtiyaç duyulmadan ve Allah tarafından doğrudan insanda meydana getirilmesi gerektiği tespit edilmiştir. Bununla beraber zarûrî bilginin tek tip olmadığı, kısımları olduğunu zikrettiği görülmüştür. Bu doğrultuda mebdelen oluşan yani kişide vasıtasız olarak meydana gelen, bir vasıta/yol ile kişide oluşan, bir vasıtaya/yola benzer bir şekilde kişide meydana gelen zarûrî bilgi olmak üzere üç kısma ayırdığı saptanmıştır.

Bu çalışmanın neticesinde zarûrî bilginin mutlak olup olmadığı, insan bilgisinin bağlama, zamana ve mekâna göre değişen yapısının zarûrî bilgi iddialarıyla nasıl uzlaştırılabileceği, zarûrî bilgi ile özgürlük-irade ilişkisi, zarûrî bilgiye ulaşmada aklın tek başına yeterli olup olmadığı, vahyin rehberliğine ihtiyaç duyup duymadığı, zarûrî bilginin, sadece teorik çerçevede kalıp kalmadığı, onun ahlâkî, ictimâî ve siyâsî sonuçlarının olup olmadığı gibi birtakım meselelerin müstakil olarak çalışılabileceği kanaati hâsıl olmuştur.

Kaynakça

Abrahamov, Binyamin. “İslâm Kelâmında Zorunlu Bilgi”. çev. Fethi Kerim Kazanç. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010), 231-251.

Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed. *Ebkâru'l-efkâr*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 5 Cilt. Kâhire: Dârü'l- Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2. Basım, 1424/2004.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Osmân el-Huş. Kâhire: Mektebetu İbn Sînâ, ts..

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir Muhammed et-Temîmî. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1346/1928.

Bâkılânî, Ebû Bekir b. et-Tayyib. *Kitâbu'l-Temhîd*. Beyrut: Mektebetu's-Sarkıyye, 1957.

Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed. *Şerhu'l-Mevâkıf*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Cüşemî, Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *er-Risâle fî-nasîhati'l-âmme*. thk. Cemal eş-Şâmî. b.y.: y.y., 1438/2016.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtii'l-edille fî usûli'l-itikâd*. thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Abdulhamîd. Mısır: Mektebetu'l-Hâncî, 1369/1950.

Çelebi, İlyas. “Kâdî Abdülcebbar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/105-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn*. 2 Cilt. thk. Mahmûd Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1411/1990.

Görgün, Tahsin. “Kâdî Abdülcebbar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/109-111. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Güdekli, Hayrettin Nebi. “Kâdî Abdülcebbar'da Tanrı'yı Bilmenin Mahiyeti”, *Kader* 22/2 (Aralık 2024), 250-270.

Hospers, John. *Zorunlu Bilgi*. çev. Şahin Filiz - Mehmet Harmancı. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 14 (2002), 215-226.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed. *el-Mecmû' fî'l-Muhît bi't-teklîf*. 2 Cilt. thk. el-Ebcîn Yûsuf b. Yesûî. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osmân. Kâhire: Mektebetü'l-Vehbe, 1416/1996.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-İrâde*. thk. Mahmûd Muhammed Kasım. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-me'ârif*. thk. İbrahim Medkûr. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.

Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî v.dğr.. *Fazlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, ts.

Kazanç, Fethi Kerim. "Mu'tezilî Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münâsebetine Bir Bakış". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001), 241-275.

Koloğlu, Orhan Şener. "Mânkdîm Şeşdîv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/193-194. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2019.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

Kutluer, İlhan. *Kelâm'da Bilgi Problemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2003.

Maraz, Hüseyin. "Mu'tezile'de Tecrübî Âlemden Hareketle Allah Hakkında Bilgiye Ulaşmanın İmkânı ve Yöntemi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 35/2 (Aralık 2024), 269-287.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru Sâdır, 2001.

Memiş, Murat. *Mu'tezili Bir Bakışla Bilgi Problemi*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.

Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsıratu'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 1993.

Osman, Abdülkerim. *Nazariyyetü't-teklîf: ârâu el-Kâdî Abdülcebbar el-kelâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1391/1971.

Pezdevî, Ebû'l-Yûsr Muhammed. *Usûlu'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1424/2003.

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

Sarıkaya, Abdussamet. *Mu'tezile ve Bilgi Ebû'l-Kasım el-Ka'bi'nin Bilgi Anlayışı*. İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2024.

Sinanoğlu, Mustafa. "Kâdî Abdülcebbar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/111-113. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed Abdülkerim b. Ebî Bekr Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Emîr Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1414/1993.

Tabanlı, Muhammed Nur Ali. *Seyyid Şerîf el-Cürcânî'de Zorunlu Bilgilerin Temellendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2015.

Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.

Yıldırım, Arif. "Kelâmın İlim Anlayışı ile Filozofların İlim Anlayışının Mukayesesi". *Kelâmda Bilgi Problemi: Bildiriler*. ed. Orhan Şener Koloğlu v.dğr. Bursa: y.y., 2003, 243-249.

Yılmaz, Abdullah. “İslâmî Düşüncede Bilginin Mahiyeti, Kısımları ve Değeri”. *İlahiyat* 9 (Aralık 2022), 73-89.

Yurdagür, Metin. “Kādî Abdülcebbâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/103-105. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yurdagür, Metin. *Kelâm Tarihi: Ekoller-Şahıslar-Eserler*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017.

Yücedoğru, Tefik. “Kelâmın Bilgi Teorisi Ne Olmalıdır?”. *Kelâmda Bilgi Problemi: Bildiriler*, ed. Orhan Şener Koloğlu v.dğr., Bursa: y.y., 2003, 23-26.

Yüceer, İsa. “Bilgi Problemine Kelâmî Bir Bakış”. *Kelâmda Bilgi Problemi: Bildiriler*. ed. Orhan Şener Koloğlu v.dğr. Bursa: y.y., 2003, 27-35.

Yücel, Ahmet. “Kelâmda Bilgi Problemi”. *Kelâmda Bilgi Problemi: Bildiriler*. ed. Orhan Şener Koloğlu v.dğr. Bursa: y.y., 2003, 232-234.