

Mutezile Kelâmında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi

–Kadı Abdulcebbar Örneği–

İBRAHİM ASLAN

Dr., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

aslan@divinity.ankara.edu.tr

Özet

Makale, Kadı Abdulcebbar'ın düşünce-bilgi ilişkisi konusundaki yaklaşımını ele almaktadır. Bu çerçevede konu, düşünce ile bilginin 'tevlîd' teorisi içerisinde nasıl ele alındığı tartışılmaktadır. Makale, bunun yanı sıra Kadı Abdulcebbar'ın *nazar*, *delil*, *medlûl*, *ta'alluk*, *ma'nâ*, *hâl*, *sukûnu'n-nefs* ve *i'tikâd* gibi epistemolojik kavramları birbiriyle ilişkisi açısından tartışmakta ve Kadı Abdulcebbar'ın, bilginin tanımını ve mahiyeti sorununu bu "kavramsal ağ" içerisinde nasıl aşmaya çalıştığı irdelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ta'alluk, Delil, Nazar, Bilgi, Ma'nâ, Hâl, Sukûnu'n-Nefs, İ'tikâd, Kadı Abdulcebbar

Abstract

The Relationship Between Thought (Nazar) And Knowledge in Mu'tazilite Theology –Qadi Abd al-Jabbar Case–

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

Keywords: Ta'alluq, Dalil, Nazar, 'Ilm, Ma'nâ, Hâl, Sukun an-Nafs, I'tiqâd, Qadi Abd al-Jabbar

Giriş

Bir bilgi nazariyesinde bilgi, mahiyeti, tanımı, hangi yolla elde edildiği, geçerliliği, koşulları ve sınırları açısından tartışılır. Kelam'da da bilgi sorunu, teolojik karakteri istisna edilecek olursa, büyük ölçüde bu çerçeve içerisinde tartışılmıştır. İslam düşüncesinde bilgi sorunu her ne kadar iman tartışmalarıyla ortaya çıkmış¹ ve Allah'ın varlığının bilgisi temelinde gelişmiş² ise de, süreç içerisinde bilginin tanımı, mahiyeti, çeşitleri ve kaynakları gibi sorunlarla güçlü bir epistemik zemine dönüşmüştür. Bunu kelam sistemlerinin bilgi konusundaki yaklaşımlarında görmek mümkündür. Mutezile'nin geç dönem kelamcısı Kadı Abdulcebbar (h.415/m.1025), eşyanın hakikatinin bilinip bilinemeyeceği konusunda 'realist' bir tutum içerisinde olmuş, bilgi nesnesinin bilgiye değil, bilginin bilgi nesnesine bağlı olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.³ O, aklı, şeriat gibi, bir 'lütuf'⁴ olarak kabul etmiş; epistemik ilgisini düşünce-bilgi arasındaki ilişkiye, bilginin tanımı ve mahiyeti üzerine yoğunlaştırmıştır.

Kadı Abdulcebbar, bilgi anlayışını, 'idrâk', 'nazar', 'temyîz', 'tasavvûr', 'ma'nâ', 'sukûnu'n-nefs', 'hâl', 'itikâd', 'hudûs', 'kevn', 'tevlîd' ve 'vucûh' gibi özellikle Basra Mutezilesinin başvurduğu kavramsal çerçeve içerisinde ele almıştır. O, konuyu, Mutezilî literatürün en önemli kaynakları arasında sayılan *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* adlı 20 ciltten oluşan, ancak 4 cildi kayıp olan dev eserin 12. cildinde⁵ bütün ayrıntılarıyla ele almış ve tartışmıştır. Eserde temalaştırılan ve tartışmaya açılan ana sorunların şu sorular üzerine kurulu olduğu söylenebilir: 'Nazar, nesnel bir bilgi kaynağı olabilir mi?', 'nazar-bilgi ilişkisinin mahiyeti ve koşulları nedir?', 'nazarî bilginin te-

1 İman'ın mahiyet olarak bilgi olup olmadığı ve bilgi ile olan ilişkisi bağlamında bkz. Yahya b. Hüseyin, "cr-Redd ve'l-İhticâ," *Resâilu'l-Adl ve'l-Tevhîd*, tah. Muhammed Ammârc, (Dâru'l-Hilal, tsz.), II içinde, s.143.; Hasan Basrî, "Risâletun fî'l-Kader", *Resâilu'l-Adl ve'l-Tevhîd*, tah. Muhammed Ammârc, I, s. 83-93; Eş'ârî, *Makâlât*, (İstanbul, 1928), s. 126; Amidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, tah. A. M. Mehdi, (Kahire, 2002), V, s. 7 vd; Toshiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, terc. Selahattin Ayaz, (İstanbul 2000), s. 107.

2 Bu bağlamda bkz. Muhammed Ammârc, *Resâilu'l-Adl ve'l-Tevhîd*, II, ss. 34-115; Osman b. Sa'îd ed-Darimî, *'Reddu'l-İmam ed-Darimî'*, tah. M. H. el-Fakî, (Lübnan, h. 1358); Nâşî el-Ekber, *Kitâbu'l-Evsat*, tah. J. Van Ess, (Beyrut, 1971); İmam Kasım er-Ressî, *Mecmuu Kutub ve'r-Resâil*, tah. A. A. Cedbân, (San'a, 2001), I, s. 202; Câhîz, *Resâil*, (Beyrut, 1991), IV, s. 47 vd.

3 Bu yaygın biçimiyle 'ilim maluma tâbidir' yaklaşımı olarak da ifade edilebilir. Kadı Abdulcebbar, paylaştığı bu yaklaşımı şu şekilde ifade etmiştir: Bilgi, nesnesiyle "olduğu üzere" bir taalluka sahiptir. Burada bilgi, bilgi nesnesi ile 'olduğu üzere' bir taalluka sahip olduğu için' bilgi değeri taşır. Bkz. *Mecmuu'l-Muhîr bi'l-Teklif*, tah. Ö. Azmî ve A. el-Ehvânî, (Mısır tsz.), s. 409.

4 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, -en-Nazar ve'l-Meârif*, tah. İbrahim Medkûr, (Mısır tsz.), s. 63, 442, 443.

5 Kadı Abdulcebbar, ansiklopedik olan bu eserinin her bir cildini müstakil bir konuya tahsis etmiş, XII. cildinde ise düşünce-bilgi ilişkisini karşıt tezlerde de yer vererek tartışmıştır.

meli nedir ve öznesi kimdir? Kadı Abdulcebbar, üç ana başlık altında tartıştığı nazar-bilgi ilişkisini yetmiş aşkın alt başlıkla derinleştirmiştir.⁶ Bu bağlamda kelimeler sistemlerine bakıldığında bilgi nazariyesi ile ilgili tartışmalar, en genel anlamda, şeylerde yani nesnelerde edinilmeye hazır bir delâlet olarak kabul edilmiş⁷ ve elde ediliş yöntemi açısından iki farklı bakış açısı üzerine kurulmuştur. Bunlardan ilki Mutezile'ye; diğeri Eşârîye'ye aittir.

Bütün bilgilerin zorunlu olduğunu savunan Câhız ve Ebû Ali el-Esvârî gibileri istisna edersek Mutezile, nazarî bilgiyi, aklın doğuştan getirdiği zorunlu bilgilerle mümkün hale gelen ve delîl ile medlûl arasındaki ilişkide⁸ açıklamıştır. Eşârilik ise düşünce ile bilgi arasındaki ilişkiyi ardışık, fakat kopuk gören bir bakış açısıyla ele almıştır. Bu çerçevede Mutezilî kelimacı Kadı Abdulcebbar, düşünce ile bilgi arasındaki ilişkiyi 'vâcib'⁹ yani zorunlu görürken; Eş'ârî kelimacılar Bakillânî ve Cüveynî ise düşünce-bilgi ilişkisini, bir şeyin başka bir şeyin ardından gelmesi anlamında 'akabe' (عَقَبَة) ve 'luzûm' (لُزُوم) kavramları üzerinden değerlendirmişlerdir.¹⁰ Burada, Cabirî'nin tespitinden hareketle¹¹ Kadı Abdulcebbar'ın yaklaşımını 'ittisâlî' (ilişkisel) olarak; Bakillânî ve Cüveynî'ninkini ise eşyada olup bitenleri ve onlardan doğan sonuçları birbirini takip eden, ancak iki şey arasındaki ilişkiyi sadece 'ardışık' gördüğü için 'infisâlî' (ilişkisiz) olarak nitelemek mümkündür. İlkinde düşünce-bilgi ilişkisi, sebep-sonuç ilişkisi olarak; ikincisinde ise, nedensiz bir ardışıklık veya süreksizlik ilişkisi olarak belirlenmiştir.

Bu yaklaşımlardan ilkinin benimseyen Kadı Abdulcebbar, düşünce-bilgi ilişkisini iki ana bağlam üzerinden ortaya koymuştur. Biri, Eş'ârîlerin fiilleri irade olarak insana, yaratma olarak Allah'a nispet eden kesb nazariyesine karşı, bilginin insan kudretine ve kapasitesine giren mümkün bir fiil olduğunu ortaya koymak suretiyle düşünce ve bilgi fiillerin salt bir insan fiili olduğunu göstermek; diğeri ise sofist, kuşkucu ve agnostiklerin bilgi konusundaki tez-

6 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, -en-Nazar ve 'l-Maârif*, s. 539-542.

7 Örneğin Eş'ârî kelimacı Bakillânî, bilgiyi, '*ma'rifetu 'ş-şey' alâ mâ huve bihi*' olarak tanımlamış bkz. Bakillânî, *Temhîd*, (Beyrut, 1957), s. 25; Mutezile'den Kadı Abdulcebbar ise, '*itikâdu 'ş-şey' alâ mâ huve bihi mea sukûni'n-nefs*' olarak tanımlamıştır. Bkz. *el-Muğnî, -en-Nazar ve 'l-Maârif*, s. 13.

8 Kadı Abdulcebbar, delaleti 'zorunlu' ve 'genel' olan bilgileri 'cümleten' kavramıyla ifade etmiştir. O, bunun karşısına 'tafsîlen' kavramını koymuştur. İlkinin 'kategorik' veya 'külli'; ikincisini de 'cüz'î' olarak çevirmenin uygun olacağı kanaatindeyim.

9 Kadı Abdulcebbar, a.g.e., s. 184 vd.

10 Bakillânî, *Temhîd*, s. 26- 27; Cüveynî, *İrşâd*, tah. M.Y. Mûsa, (Mısır, 1950), I, s. 26.

11 Muhammed Âbid el-Cabirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, terc. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, (İstanbul, 1999), s. 285.

lerine karşı bilginin imkânını ortaya koymak ve bilgide ‘görecelik’ iddialarına karşı nazarı bilginin koşullarını ve ‘nesnel’liğini temellendirmektir. Bu zeminde Kadı Abdulcebbar, düşünce bilgi ilişkisini ‘tevlîd’ kavramı üzerinden ele almış; bu iki şey arasındaki ilişkinin mahiyetini ortaya koymaya çalışmıştır.

1. Düşünce-Bilgi İlişkisinin Mahiyeti

Tevlîd (توليد), doğurmak, meydana getirmek, sebep olmak vb. gibi anlamlara gelen bir kelimedir.¹² Bir kelâm kavramı olarak ise tevlîd, yapılan bir fiil vasıtasıyla başka bir fiilin meydana gelmesi anlamında kullanılmıştır.¹³ Buna, elin hareketiyle anahtarın dönmesi, okun atılmasıyla yaralama veya ölümün meydana gelmesi ve düşünme fiili sonucunda bilginin meydana gelmesini örnek verebiliriz.¹⁴ Burada aracısız ve doğrudan yapılan bir fiilden ortaya çıkan ikinci fiil nedenlidir.¹⁵

Kavram, Allah karşısında insanın özgür ve özgün bir iradeye sahip olup olmadığıyla ilgili tartışmalarda kullanılmıştır. Bu bağlamda onun, Mutezili kelamcılar tarafından istitaât, kudret ve insan fiilleri gibi sorunlar kümesi içerisinde kullanıldığı görülmektedir. Bunu Kadı Abdulcebbar’ın (h.415) yanı sıra başta Bîşr b. Mu’temir (h.210), Ebû’l-Huzeyl el-Allaf (h.226), Nazzâm (h.231), Câhız (h.255), Sumâme b. Eşres (h.213), Ebû Ali el-Cübbâî (h.330) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (h.341) olmak üzere¹⁶ Bağdat ve Basra Mutezilesine mensup pek çok kelamcıda görmek mümkündür.

Mutezili gelenek içerisinde insan, gerçek anlamda fiillerinin öznesi olarak kabul edilmesine karşın, kimine göre insanın düşünme dışında fiili yoktur. Kimine göre ise irade dışında insana nispet edilebilecek fiil yoktur. Çünkü

12 İbn Faris İbn Zekeriyâ, *el-Mekayis fî l-Luğa*, tah. Şihâbu’d-Dîn Ebû Amr, (Dâru’l-Fikr, 1994), s. 1105.

13 Kadı Abdulcebbar’a göre, suda ‘i’timâd’ olmasaydı suyun su olma özelliğinden söz edilemezdi. Allah, bir sonucu, fayda vermek amacıyla yaptığı gibi; bazı fiilleri de nedeni olarak yapması sebepteki maslahat dolayısıyladır. Allah, elbette, suda insanlara menfaat sağlayan yön olarak tevlîdi, “i’timâd” olmaksızın yapmaya kadirdir. Ancak suyun insanların diledikleri yöne seyretnmelerini sağlaması, Allah’ın ‘kemâl’ derecesinde bir menfaattir. Bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, -et-Tevlîd-*, s. 111-112.

14 S. Şerif Cürcânî, *Ta’rifât*, (Beyrut, 1983), s. 47; Şerhu’l- Mevâkıf, (Beyrut, 1997), s. 520.

15 Ebû Ali el-Cübbâî, ilahî fiillerin, Allah’ı gereksinimli (hacet) kılacağı gerekçesiyle ‘nedenli’ olamayacaklarını savunmuştur. Çünkü bir gereksinim olarak âlet ne ise sebep de odur. Bu nedenle Allah’ın fiilleri bir sebep ile değil, ihtirâ ile ve iptidaen meydana gelirler. Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Abdulcebbar ise, ilahî fiillerin nedeni olmasının, Allah’ı gereksinimli bir varlık yapmayacağını kabul etmişlerdir. Nitekim fiillerin nedeni oluşu, Allah’ı değil, bilakis bir sonuç olarak fiilleri gereksinimli kılar. Şu halde gereksinim, özne için değil, nesne için söz konusudur. Abdulcebbar, Allah’ın fiillerini nedenlerle yapmasını ‘cins’ bağlamında değil, ‘ayân’ bağlamında ele almıştır. Ona göre nedenleri cins bağlamında ele almak, Allah’ı sebebe muhtaç bir varlık yapmaktır. Bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, -et-Tevlîd-*, s. 94, 121.

16 Abdulcebbar, *el-Muğnî, -et-Tevlîd-*, s. 5 (mukaddime).

irade dışındaki fiiller tabiî (طَبِئِيّ) olarak meydana gelirler. Bu görüşü savunanlar arasında Cahız ve Sumâme b. Eşres yer almaktadır. Muammer ise kendi mahalinde gerçekleşen fiillerin kişiye ait olduğunu; bunun dışında meydana gelen fiillerin ise Cahız'ın ileri sürdüğü gibi "tabiî" olarak meydana geldiklerini kabul etmiştir. İbrahim en-Nazzam da kişiyi aşan fiillerin öznesinin yaratma açısından Allah olduğunu savunmuştur. Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'a gelince o, irade ile ilişkili olan uzuv fiillerinin ve tevlîd yoluyla gerçekleşen fiillerin kişiye nispet edilmesi gerektiği görüşünde olmuştur.¹⁷ Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin, insan fiillerini, uzuv fiilleri (أفعال الجوارح) ve kalb fiilleri (أفعال القلوب) olmak üzere iki kategoride ele aldıkları görülmektedir. Buna göre insan, kendi gücü ve kapasitesine giren ses, elem, itimâd ve hareket gibi uzuv fiillerinin öznesi olduğu gibi, düşünme, irade, itikâd, pişmanlık vb. gibi kalb fiillerinin de öznesidir.¹⁸

Bu yaklaşımı paylaşan Kadı Abdulcebbar, fiilleri öznenin tasarrufu ile 'dolaysız' (ابتدائيًا) olarak meydana gelen fiiller ve öznenin tasarrufu ile nedensel (سبب) olarak meydana gelen fiiller olmak üzere ikiye ayırmıştır. Ona göre nedensel olarak meydana gelen fiiller ise 'doğrudan' (مباشرةً) ve 'ilişkisel' (توليدًا) olmak üzere ikiye ayrılır. O, dolaysız fiillere kudret ile kendi mahalinde gerçekleşen irade, kerâhet ve kelâm vb. gibi fiilleri; nedensel fiillere ise ekvân ve itimâd gibi hem 'doğrudan' hem 'ilişkisel' nitelik taşıyanları ve ses, elem ve te'lîf gibi sadece 'ilişkisel' olarak meydana gelen fiilleri örnek vermiştir.¹⁹ Buna göre tevlîd ile meydana gelen fiiller, ilk sebebi takiben ikinci anda, okun yaydan çıktıktan sonra hedefi bulmasında olduğu gibi nedensel olarak gerçekleşirler ve sebebin öznesine aittirler.²⁰ Kadı Abdulcebbar'ın öne çıkan öğrencilerinden Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, bir fiil ile ondan doğan ikinci fiil arasındaki ilişkinin niteliğini *tevlîd, ikinci anda meydana gelir*²¹ ifadesiyle özetlemekte, bir şeyin tevlîd niteliğine sahip olmasını o şeyin bir yönde hudûs bulması olarak değerlendirmektedir.²²

Kadı Abdulcebbar, tevlîd kavramı üzerinden bilgiyi düşünme fiilini takip eden ve ilişkisi açısından düşünmeden ayrı olamayan bir 'fiil' ve 'araz'

17 Abdulcebbar, a.g.c., s. 11-12.

18 Abdulcebbar, a.g.c., s. 13.

19 Kadı Abdulcebbar, a.g.c., s. 13 vd.

20 Kadı Abdulcebbar, a.g.c., s. 66.

21 İfade, "li enne'l-tevlîd innemâ yekûnu fi's-sânî" şeklindedir. Bkz. Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, "Divânu'l-Usûl Fi'l-Tevhîd", tah. M. Abdu'l-Hâdî Ebu Ride, (Mısır, 1969), s. 443.

22 Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, a.g.c., s. 443.

olarak temellendirmiştir. Böyle olunca doğada olup biten fiillerin 'kevn' ve 'hudûs'²³ olarak kavramsallaştırılan niteliği ile düşünme, irâde, itikâd ve ilim gibi fiillerin niteliği arasında herhangi fark yoktur.

Düşünce ve bilgi içsel fiiller arasında yer alır. Buna göre içsel fiiller, mahalsiz meydana gelebilecekleri için 'kalb'te gerçekleşirler. Bu yaklaşımda, nefsin düşünen, anlayan, sorgulayan ve bilen yönü ile isteyen, inanan, seven ve nefret eden yönü 'kalb'te birer 'ma'nâ' olarak ele alınmıştır.²⁴ Bu yapıda düşünce ve bilgi, rasyonel ve duygusal yönlerin iç içe olduğu riskli bir süreçte²⁵ ele alınmış olmaktadır. Kadı Abdulcebbar, genel olarak, varlığın oluş niteliğine, dinamik olan ve sürekli yinelenen yapısına vurgu yapmış, düşünce ve bilgiyi, 'kudret, fiil, hudûs ve kevn' kavramlarıyla ele almıştır.²⁶ Tevlîd, bu bağlamda insan fiillerinin yanı sıra doğadaki fiillerin nasıl meydana geldiklerini ortaya koymak üzere ortaya çıkmış; bilgi konusundaki tartışmalarla da delaleti genişlemiş bir kavramdır. Dolayısıyla kavram, Mutezîlî düşüncede niteliği ne olursa olsun bütün 'fiillerin' hudûs mantığını ortaya koyma çabalarının merkezinde yer alır.

Tevlîd kavramını bilgisel bağlamda ilk kullananın Bîşr b. Mu'temir ve Ebû'l-Huzeyl el-Allâf olduğu bilinmektedir.²⁷ Bu kişilerin eserleri bulunmadığından konuya ilişkin görüşlerini ortaya koyma imkânından yoksunuz. Ancak kavramın epistemolojik niteliği, bütün yönleriyle Kadı Abdulcebbar'da ortaya çıkmaktadır.²⁸ O, bir 'fiil' ve 'oluş' olarak değerlendirdiği bilgiyi, doğa üzerine kullanılan 'hudûs', 'mahal', 'sukûn', 'i'timâd' ve 'te'lîf' gibi fizik kavramlarıyla tartışmıştır.²⁹ Kadı Abdulcebbar'a göre bilgi, yapılabilen ve terk edilebilen bir fiildir. Böylesi bir fiilin, sahih düşünce sürecinde terk edilmesi söz konusu değildir. Çünkü ona göre tevlîd'te terk olmaz.³⁰ Burada tevlîd ile ortaya konan düşünce-bilgi ilişkisi, delîl-medlûl arasında var olduğunu kabul ettiği 'ta'alluk' ve 'delâlet'e dayanır.³¹

23 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, -et-Tevlîd-*, s. 80, 103, 105, 121, 126.

24 Kadı Abdulcebbar, a.g.c., s. 14; *Muğnî, -en-Nazar ve'l-Maarîf-*, s. 76, 78 vd.; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tah. A. Osman, (Kahire, 1996), s. 255.

25 Bu çerçeveyi, bilginin tanımı açısından ele alan Muhit Mert, itikâd kavramı etrafında ortaya çıkan epistemolojik yaklaşımı 'zihinsel bir süreç' olarak değerlendirmiştir. Buna göre (düşünce ve) bir itikâd olarak bilgi, cehaletten bilgiye uzanan durumların ortak zihinsel zeminidir. Bkz. Muhit Mert, "Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *AÜİFD*, XLIV: 1, (Ankara, 2003), s. 47-48.

26 Kadı Abdulcebbar, *Muğnî, -et-Tevlîd-*, s. 80.

27 Kadı Abdulcebbar, a.g.c., s. 5.

28 Georges Vajda, *Pour Le Dossier Nazar*, (Lourain: Resherches d'Islamologic, 1977), s. 333 vd.

29 Kadı Abdulcebbar, *Muğnî, -et-Tevlîd-*, s. 162-168.

30 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, -en-Nazar ve'l-Maarîf-*, s. 214 vd.

31 Kadı Abdulcebbar'a göre 'sebec' ile 'sonuç' arasındaki ilişki, illet-malul ilişkisinden farklıdır. İlet-

Kadı Abdulcebbar, tevlîd kavramını Bîşr b. Mu'temir ve Ebû'l-Huzeyl el-Allâf gibi epistemolojik bir çerçeve içerisinde kullanmıştır. Ona göre bilgi, bir sebep olarak nazarın yani düşünmenin bir 'sonucu'dur.³² O, bunu şu şekilde açıklamıştır: 'Düşünce, delîl ile taalluk halinde iken tevlîd edicidir. Düşünen kişi, delîlin medlûle olan delâlet yönünü bilir ve bilgi, bunun üzerinde aklettiğinde tevlîd eder. Ancak düşünen kişide bu nitelik olmazsa ve düşüncede de delâlet yönüne ilişkin bir taalluk yoksa bilgi tevlîd etmez.'³³ Görüldüğü üzere kavram Kadı Abdulcebbar'da epistemolojik bir kavrama dönüşmüştür. Bu dönüşümün onun, müktesebatını borçlu olduğu Cübbâilerle ve üstadı Ebû Abdullah el-Basrî ile başladığını belirtmek gerekir. Çünkü o, konuyu eserlerinde bu isimlere yaptığı atıflarla işlemektedir. Bu noktada tevlîd'in kavramsal ve epistemolojik içeriği konusunda Kadı Abdulcebbar'ın şu görüşleri oldukça açıklayıcıdır:

Tevlîd, hüküm olarak 'hudûs' niteliğinde ortaya çıkar. Bir şey diğerinin ardından ve ona göre meydana gelmişse 'tevlîd' ile meydana gelmiş demektir. Hudûs niteliğine sahip olmayan şeyler için tevlîd imkânsızdır. Düşünce, çocukta, aklı kemâl düzeyinde olmadığı için, tevlîd edici değildir. Çocuktaki düşüncenin tevlîd edici olması için onda delâlet bilgisinin bulunması gerekir. Delâlet bilgisi ise ancak aklın kemâl düzeyinde olmakla ortaya çıkar. Delîli ortadan kaldıran bir kuşkuda delâlet yönü de ortadan kalkacağı için tevlîten söz edilemez. Çünkü böylesi bir durumda düşünce delâletten yoksundur. Bunun dışındaki durumlarda ise düşünce tevlîd edicidir. Zira kuşku, delâlet üzerinde tevlîdi etkileyecek şekilde bulunmamaktadır. Önceden var olan şüphe üzerinde yapılan düşünce ise, bilgiyi tevlîd eder.³⁴

Bu alıntıda düşünce- bilgi ilişkisi, zihnen kemâl düzeyinde olmaya ve delalet bilgisine sahip olmaya dayandırılmıştır. Böylesi bir ilişkide düşünce, 'sebep'; bilgi ise 'sonuç'tur. Burada kesb teorisinin aksine sebebin ve sonucun³⁵ öznesinin insanın kendisi olduğu ileri sürülmüş olmaktadır. Kadı Abdulcebbar, düşünce ve bilginin kişide bir hâl olduğu için doğrudan ve dolaysız şekilde bilindiğini ve bu iki fiilin aynı özneye ait olması gerektiğini savunmuştur. Bu teoride, bir

malul ilişkisinden farklı olarak sebep ile sonuç arasında üçüncü bir unsur olarak 'fâil' vardır. Dolayısıyla sebebin varlığından sonucun varlığı zorunlu olarak çıkmaz. Bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, -et-Tevlîd*, s. 86.

32 Kadı Abdulcebbar'a göre 'sonuçlar' iki kısımdır. Meydana geliş yönü açısından sadece iradeye dayanan sonuçlar ve meydana geliş yönü açısından iradeye gereksinimi olmayan sonuçlar. O, ilkinin haberleri, ikincisine eylemleri örnek vermiştir. Bkz. Kadı Abdulcebbar, a.g.e., s. 106.

33 Kadı Abdulcebbar, a.g.e., s. 161.

34 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, -en-Nazar ve 'l-Maarif*, s. 78.

35 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, -et-Tevlîd*, s. 67.

filin iki özneli olamayacağı savunulmakta ve mantıksal bir nedenleme ile sebebin öznesinin sonucun da öznesi olduğu sonuçlamasına gidilmektedir.

Mu'tezile, meydana gelişleri insan iradesi, kasdı ve yönelimlerine bağlı olan fiillerin, tek bir öznesinin olduğunu kabul etmiştir. Kadı Abdulcebbar da, bu perspektiften hareket ederek, düşünce-bilgi ilişkisini ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre 'düşüncenin bilgiyi tevlîd etmesi, bir nitelik olarak kişiden kişiye değişmez. Bilginin düşünceden tevlîd etmesi, kişide delâlet bilgisinin bulunması koşuluna bağlıdır. Bu, aynı zamanda düşüncenin de şartıdır. Böylelikle düşünce, süreç olarak delâlet bilgisinden medlûlün bilgisine gitmekte ve 'sukûn hâli' ile de bilgiye ulaşmaktadır.'³⁶ Dolayısıyla düşüncenin bilgiyi tevlîd etmesi, imkân olarak delîl ve delâlet bilgisine bağlıdır.³⁷

Kelam sistemine bakıldığında Kadı Abdulcebbar, delâlet kavramını ahlâk³⁸, şâhid'in ğaib alana delaleti³⁹, aklın delaleti⁴⁰, nübüvvet⁴¹, fiil-fail arasındaki ta'alluk⁴², dil⁴³ ve hâl⁴⁴ vb. gibi farklı bağlamlarda kullanmıştır. Delâlet kavramının bu kullanımlarını, varlığın delâleti, aklın delâleti ve dilin delâleti olarak üç ana bağlamda ele almak mümkündür. Bunlardan ilki Kadı Abdulcebbar'ın fiilden faile giden Kıyasu's-şâhid ale'l-ğaib yöntemine, ikincisi küllî⁴⁵ delâlet alanına, sonuncusu ise akıl-nakil ilişkisinde *dilin akli* ile *aklın dili* arasında kurduğu bağdaşmacı yaklaşımına temel sağlamıştır. Düşünmenin bu kavramsal yapı içerisindeki durumuyla ilgili şu alıntı açıklayıcı olacaktır:

Ötekiyi bilmek zorunlu değilse, izlenmesi gereken yöntem delâlet ve delîldir. Çünkü delîl ve delâlet, kişiyi ötekiyi bilmeye götürür. Dolayısıyla bilgide delîl ve delâlet koşullarının dikkate alınması gerekir. İlk koşulla ilgili olarak vaktinde karın düşmesi, Hz. Muhammed'in nübüvvetine ulaştıran bir delîl olarak savunulamaz. İkinci koşulla ilgili olarak ise hırsızın ardında bıraktığı izin kendisine delâlet ettiği de söylenemez.⁴⁶

36 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, -en-Nazar ve'l-Maarif-*, s. 82, 83, 118, 119.

37 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, -et-Ta'dil ve'l-Tecvîr-*, s. 1, 11, 148, 149, 152.

38 'Delâletü'l-adl' ve 'Delâletün ala kubhî's-şey' kavramları için bkz. Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usulî'l-Hamse*, s. 13, 315; *el-Muğnî, -et-Ta'dil ve'l-Tecvîr-*, s. 9, 105.

39 'Delîlu's-şâhid ale'l-ğaib' kavramı için bkz. *Mecmuu'l-Muhit bi'l-Teklif*, s. 20, 114.

40 'Delâletün Akliyyetun' kavramı için bkz. *Şerhu Usul-i Hamse*, s. 18, 283.

41 'Delâletü'n-nübüvvât' kavramı için bkz. *el-Muğnî, -et-Tenebbuât ve'l-Mu'cizât-*, s. 11, 164.

42 'Delâletü'l-fiil' kavramı için bkz. *Muteşabihu'l-Kur'ân*, I, s. 3, 9; 'Delâletü'l-fi'li'l-muhkem' kavramı için bkz. *Mecmuu'l-Muhit bi'l-Teklif*, s. 9, 115.

43 'Delâletün fi's-şâhid' kavramının dilsel çerçevesi için bkz. *el-Muğnî, -et-Tenebbuât ve'l-Mu'cizât-*, s. 18, 162.

44 'Delâletün ala hâl' kavramı için bkz. *Muğnî, -et-Ta'dil ve'l-Tecvîr-*, s. 15, 103.

45 Cümleten

46 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usulî'l-Hamse*, s. 16, 87.

Alıntıya göre bir şey ya zorunlu olarak ya da delalette bulunarak bilinebilir. Burada bir şeyin delil ve delaletle bilinmesi, kurgusal, fantastik ve sübjektif bir şey değil, bilakis objektif bir nitelik olarak ortaya çıkmaktadır. Bu, bilgi nesnesiyle delâlet ve delîl arasındaki ilişkiyi öznenin dışında kendinde bir bağıntı⁴⁷ olarak belirleyen; ancak nazar ile bilgi arasındaki ilişkiyi mümkün bir ilişki olarak açıklayan ‘realist’ bir yaklaşımdır. Buna göre düşünen, nazar sürecinin sonunda bilgiye zorunlu olarak ulaşmadığı gibi, düşünme süreci içerisinde kuşku, zann ve bilgisizlik gibi bilgi değeri taşımayan hükümler de tevîd etmez.⁴⁸

Kadı Abdulcebbar’a göre delillerde delalet yönleri (وجوه) vardır. Her bir delildeki delâlet yönü bilindiğinde, bunun gerektirdiği şeyi benimsemek de zorunludur. Ancak düşünmek, kişi için (kendiliğinden) zorunlu değildir. Çünkü düşünmek, kişinin iradesine bağlı bir fiildir.⁴⁹ O, düşünmenin zorunlu olmadığını ve düşünen kişinin ‘delil ve delâlet yönüne, delilin özelliğine ve içerdiği hükme etki edemeyeceğini söylemiştir.⁵⁰ Çünkü delil ya da delâlet, delâlet ettiği şeye göre ‘asıl’ hükmündedir. Şu halde tevîd, bilginin oluşma koşullarının delîl, medlûl, delâlet ve taalluk kavramlarıyla ele alınan nesnel bir bilme süreci olarak ortaya çıkmaktadır. Bu ilişkide düşünce, sabit olan ve nesneyi olduğu şekliyle bilmeyi sağlayan ‘delâlet’te ve yönünde bir tür idrâk işlevi görmektedir. Ancak, burada bizce büyük ölçüde kapalı kalan bir şey var ki o da ‘delîl’ ve medlûle uzanan ‘delâlet’ bağının öznenin ve onun sübjektif ilgilerinden nasıl ve ne ölçüde bağımsız olabileceğidir. Şimdi ise bu çerçevede Kadı Abdulcebbar’ın bilgiyi nasıl tanımladığını ve bilginin mahiyetini nasıl ortaya koyduğunu tespit etmeye çalışalım.

2. Bilginin Mahiyeti:

Kadı Abdulcebbar, Kelam sistemlerinde yapılan bilgi tanımlarını ‘açıklık’, tanımlanana özel olması ve şeyleri birbirinden temyîz etmesi olmak üzere üç noktada eleştirmiş⁵¹ ve yetersiz bulmuştur. O’na göre bir şeyin bilgi oluşu şu olasılıklar üzerinden ele alınabilir:

47 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, -et-Tevlîd-*, s. 4, 37.

48 Kadı Abdulcebbar, cins olarak düşünceyi iki alanda ele almıştı. Bizim de içinde yer aldığımız fenomen (Şâhid) alan; Allah’ın bulunduğu metafizik (Ğayb) alan. Ona göre ‘tevlîd edicilik’ açısından her iki düşünce arasında fark yoktur. Çünkü kişi, her iki durumda kendisini ‘düşünen’ olarak bulur. Bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, -en-Nazar ve l-Maarif-*, s. 10 vd., 100 vd.

49 Abdulcebbar, a.g.e., s. 90.

50 Abdulcebbar, a.g.e., s. 84.

51 Abdulcebbar, a.g.e., s. 15, 16.

Bilgi, özsellliği ve cinsi ile; cins sıfatı ile; varlığı ya da yokluğu ile; ma'nâ'nın bulunuşu ile; ma'nâ'nın hudûsu ile; bilen olarak fail ile veya bir yönde meydana gelişi ile ortaya koymak mümkündür. Özsellliği ile tanımlanamaz. Çünkü bu durumda taklîd ve tesadüfî kabuller de birer itikâd olarak bilgi ile aynı cinsten olmuş olurlar. Basra Mutezilesine göre bilgi oluş, bir itikâd olarak taklîd ve tesadüfî kabul edilen itikâdlardan 'sukûnu'n-nefs' niteliği ile ayrılmaktadır. Bu nedenle bilginin, cins sıfatı, hudûsu ve varlığı ile temellendirilmesi yanlış olacaktır. Yokluğu ile de tanımlanamaz. Çünkü yokluk durumunda, bilgi hükmü verilemez. Bir ma'nânın varlığı veya yokluğu ile de tanımlanamaz. Zira bilgi, sahih düşünme sürecine bağlı olarak ma'nânın varlığı ya da yokluğuna gereksinim duyulmadan oluşabilmektedir. Bilen olarak fail ile de tanımlanamaz. Çünkü bu, taklîd ve bilgisel olmayan itikâdların da bilgi olmasını gerektirecektir.⁵²

Kadı Abdulcebbar, bilginin mahiyetini ve tanımını perspektif olarak Cübbâîlere ve Ebû Abdullah el-Basrî'ye dayanarak ele almıştır. O'nun bilgi tanımı, kendi içerisinde yapısal olarak ma'nâ, hâl, sukûnu'n-nefs ve itikâd olmak üzere dört ana kavram üzerine kuruludur. Bunu getirdiği şu tanımda görmek mümkündür: 'Bilgi, bilenin nefsinin, ele aldığı bilgi nesnesi üzerinde sukûn kılan bir ma'nâdır.'⁵³ Bu tanım, 'bilgi', 'bilen', 'bilinen', 'ma'nâ', 'nefs' ve 'sukûn' olmak üzere altı unsurdan oluşmuştur. Ancak yapılan tanım, ma'nâ kavramı ve sukûnu'n-nefs ifadeleri üzerine kuruludur.⁵⁴ Tanımın 'ma'nâ', 'itikâd', 'sukûnu'n-nefs' ve 'hâl' olarak dört kavram ile örülmüş olması, söz konusu kavramlar arasındaki ilişkiyi bütünlük içerisinde irdelemeyi gerektirir. Bu nedenle biz, Kadı Abdulcebbar'ın bilgi tanımını bu dört unsur üzerinden anlamaya ve değerlendirmeye çalışacağız.

a. 'Ma'nâ' Olarak Bilgi:

Kadı Abdulcebbar, bilgiyi şeylerde var olduğunu savunduğu, edinilmeye hazır 'ma'nâ' ile temellendirir. Bu yaklaşımda şey, kendindeki 'ma'nâ' ile 'ma'kûl' yani rasyonel bir delâlet kazanır. 'Ma'nâ' (المَعْنَى) kavramı, kelam kaynaklarına bakıldığında ilk kez İbn Mukaffa'da görülmektedir.⁵⁵ Bu

52 Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 190.

53 Kadı Abdulcebbar, a.g.c., s. 13.

54 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, -en-Nazar ve'l-Maarif*, s. 13.

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

kavram, Felsefe’de Kindî ile birlikte kullanılmaya başlanmıştır. Kelâm’da ise ilk kez Mutezile’den Muammer b. Abbâd (h. 220)⁵⁶ ve çağdaşı Ebû'l-Huzeyl el-Allaf’ın kelam düşüncesinde görülen⁵⁷ önemli bir kavramdır.⁵⁸ Bunu, Kindî’den İbn Sinâ’ya bütün filozoflarda görmek mümkündür. Örneğin İbn Sinâ, bu kavramı şu şekilde tanımlamıştır. ‘Ma’nâ, duyunun duyular alanından ilk bakışta idrak edemediği, nefsin idrak ettiği bir şeydir.’⁵⁹ Cürcânî ise ma’nâ kavramını ‘zihnî suretler’ olarak tanımlamıştır.⁶⁰

Kelam literatüründe ma’nâ, şeylerdeki sıfat ve niteliklerin tabiatını açıklamak üzere kullanılmış ve ‘araz’ kavramı içerisinde temellendirilmiştir.⁶¹ Şehristânî, Mutezile’den Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, İbn Ayyâş ve Kadı Abdulcebbar⁶² gibi araz metafiziğine yer verenlerin ‘Ashâbu’l-Meânî’ olarak bilindiklerini ifade etmiştir.⁶³

Kadı Abdulcebbar’ın yaklaşımı, esasında, kelam sisteminde ma’nâ kavramına ağırlık veren Muammer’in kullanımıyla örtüşmekte ve orada temel bulmaktadır. ‘Hareket, sukûn’dan onun özü bakımından değil, fakat sadece farklılığı gerektiren bir ‘ma’nâ’ ile ayrılır.’⁶⁴ Görünen o ki Muammer, şeyler arasındaki hareket-sukûn, siyahlık-beyazlık ve hayat-ölüm olarak ortaya çıkan farklılık, başkalık, benzerlik ve zıtlığı⁶⁵ ‘ma’nâ’ kavramıyla açıklamış, her bir ma’nâ’nın başka bir ma’nâ’yı gerektirdiği sonsuz ma’nâlar teorisini savunmuş⁶⁶ olmaktadır.

56 Richard M. Frank, *al-Ma’na: Some Reflections on The Technical Meanings of The Term in The Kalam and its Use in The Physics of Muammer*, Journal of The American Oriental Society, 87: 3 (1967), s. 248-259.

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

58 Sohail M. Afnan, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, s. 115.

59 İbn Sinâ, *Necât*, tah. M. S. Kürdî, (Kahire, 1938), s. 162.

60 Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 235.

61 Bağdadî, *el-Fark beyne’l-Firak*, (Beyrut, 1990), s. 137; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, (Beyrut-Lübnan, tsz.), s. 98.

62 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, -Ru’yetullah-*, s. 29, 49, 55.

63 Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 46.

64 Şehristânî, a.g.e., s. 46.

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

66 Wolfson, ma’nâ teorisini özü açısından Aristo’nun tabiat teorisi ile; Horowitz, Eflatun’un idealar teorisi ile; Albert Nader, bir tür Leibnizyen yeter sebep ilkesi ile; Horten ise, Hint felsefesinin bir uzantısı olarak değerlendirmiştir. Bkz. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, terc. K. Turhan, (İstanbul, 2001), s. 123, 125-127.

Arazların delâlet temeli olarak ortaya çıkan ma'nâ kavramının Basra Mu'tezilesindeki çerçevesi ise şu şekilde ortaya çıkmaktadır. 'Bizimkiler, renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, rutubet, kuruluk, ses, elem, ekvân, hayat, kudret, itikâd, nazar, irade, şehvet ve nefretin ma'nâ oldukları konusunda fikir birliği içerisinde. Ancak te'lîf, i'timâd, idrâk, zann, nedâmet ve temennî'nin ma'nâ olup olmadığı konusunda ihtilaf etmiştir.'⁶⁷ Kendi içerisinde idrak edilenler ve idrak edilemeyenler olarak ikiye ayrılan bu ma'nâlar, delâletlerini 'insan kudretini aşan' ve 'insan kudretini aşmayan' ayrımında kazanmaktadır. Bunların içerisinde fenâ, renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, kuruluk, hayat, kudret, şehvet ve nefret'ten oluşan on iki ma'nâ insan kudretini aşarken; ses, kevn, itikâd, zann, elem, i'timâd, irâde, nazar ve te'lîf ise bir özne olarak insan tarafından yapılabilecek ma'nâlar olarak kabul edilmiştir.⁶⁸ Bu bağlamda Kadı Abdulcebbar, 'ölüm', 'bekâ', 'acz', 'şüphe', 'unutma' ve 'idrâk'ı ma'nâ olarak kabul etmemektedir.⁶⁹

Kadı Abdulcebbar, ma'nâ kavramının kelamcılar tarafından şeylerin illetlerini açıklamak için kullanıldığını söylemiş, buna hareketin, ma'nâ hareketi ile açıklanmasını örnek vermiştir.⁷⁰ Şeylerde ma'nâ olarak kabul edilen bu varlıksal delâletlerle ilgili olarak Kadı Abdulcebbar, şunları söylemektedir:

Ma'nâlar içerisinde zorunlu olarak bilinenleri vardır. Tarafımızdan meydana getirilen yapıp etmeleri buna örnek verebiliriz. Nitekim biz, bu yapıp etmelerin pek çoğunun kabih ya da hasen olduğunu biliriz. Dolayısıyla zâtını bildiğimiz halde, bir şeyin sıfatını veya hükmünü bilmemiz mümkün olmayabilir. Çünkü sıfat veya hüküm zata göre ikincil ve ondan sonra gelen bir şeydir. Oluşlar içerisindeki cemadat/nesnelerin taşıdığı ma'nâlara gelince onların ispatı kuşkusuz delâlettir. Orada zorunlu bilgi kategorisine yer yoktur. Bizim gereksinimiz şudur: Cevherlerin, bütün durum ve yönlerinde oluşlar ile var olduğunu ispatlamaktır. Bunun delâletle mümkün olacağı açıktır.⁷¹

Alıntıda ma'nâların iki şekilde bilinebileceği söylenmiş; cismin, mümkün ma'nâ'lar içerisinde tek bir 'ma'nâ' ile var olduğu kabul edilmiştir.⁷² Kadı Abdulcebbar, bu kategoriyi bir fiil ve oluş olarak bilgi için de kullanmıştır. Bu, tevli'd teorisi içerisinde 'sebe'p' olarak 'düşünce'den 'sonuç' olarak 'bilgi'ye

67 Yahya b. Murtaza, *Bahru'z-Zehhar*, tah. M. M. Tâmir, (Beyrut, 2001), I, s. 124.

68 Yahya b. Murtaza, *a.g.e.*, I, s. 125.

69 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, -en-Nazar ve'l-Maarif-*, s. 76, 90 vd.

70 Margaretha T. Heemskerk, *Suffering in The Mu'tazilite Theology*, (Leiden, 2000), s. 76.

71 Kadı Abdulcebbar, *el-Muhit bi'l-Teklif*, s. 41.

72 Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 41.

giden bir oluş sürecidir. Bu sürecin sonunda ortaya çıkan bilgi, bir fiil olarak özneye meydana gelen, ancak teorik olarak ondan ayrılan bir ma'nâ⁷³ olarak tanımlanmış ve kalb fiilleri içerisinde değerlendirmiştir. Buna göre bilgi, özneye ilişkisi açısından bir hudûstur. Şu halde bilgi, düşünme sürecinin sonunda, bir fiilin doğada bir yönde meydana gelmesi gibidir.⁷⁴

Bilginin 'ma'nâ' kavramıyla ilişkilendirilmesi, onun bir fiil ve araz olarak tanımlanmasındandır. Kadı Abdulcebbar'ın yaşadığı dönemde 'Ashâbu't-Tecâhul'⁷⁵ün bilgiyi ve imkanını reddeden tezleri dikkate alındığında, 'ma'nâ' kavramının delaleti ve fonksiyonu daha iyi anlaşılacaktır. Dolayısıyla ma'nâ kavramı, epistemolojik açıdan bilginin bilinebilir rasyonel süreçler içerisinde elde edilen, bir fiil ve şey olarak delaleti açık ve kesin bir hâldir.

b. 'Hâl'⁷⁶ Olarak Bilgi:

Hâl (الحال) kavramı, ilk olarak, Basra Mutezilesinin önde gelen isimlerinden Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından arazlara yani yüklemelere uygulanmıştır. O, kavramı, Mutezile'den Muammer'in ma'nâ teorisinin kritiğini yapmak üzere kullanmış ve sıfatları, Allah'ın zatında varlık ve yokluk şeklinde bir yüklemlemeye gidilemeyen 'hâller' olarak ortaya koymuştur. Ancak daha sonra kavram, delalet olarak, 'bir öznenin, belli bir sıfatla nitelendiği durumu'⁷⁷ ifade etmek üzere geniş bir bağlam kazanmıştır. Bundan böyle kavram, 'bir ma'nâ sebebiyle kendisinin sıfatı olarak belli bir şeyle nitelenen öznenin, bir hâlden dolayı bu ma'nâ'yı alması' ya da 'bir şahısta var olan ve bu şahsın o nedenle başkasından ayrıldığı durumu' ifade ede gelmiştir.⁷⁸

Wolfson, Mu'tezilî çevrelerce kullanılan ma'nâ ve hâl kavramları arasındaki ilişkiyi şu şekilde değerlendirmiştir. '...Muammer'in ma'nâ teorisi, onun, 'cisimler kendi arazlarını meydana getiren bir tabiata sahiptir' şeklindeki görüşünün bir neticesi olarak doğdu. Bu tabiat anlayışı, Kelâm'da sebepliliği inkar edenlerin karşıtı olarak sebepliliğe inanma anlamına gelir. Ebû Hâşim de, Muammer ve Nazzam istisna edilecek olursa, diğer Mutezilîler gibi sebep-

73 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, -en-Nazar ve'l-Maarif*, s. 13; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 45.

74 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, a.g.c., s. 78.

75 Agnostikler, bilincemzciler

76 Hâl, kişinin doğrudan ve herhangi bir delile ihtiyaç duymadan kendisinde bulduğu bir şey ve ayırımdır. Bkz. Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 46 vd. Ebû Ali, Abdulcebbar'ın kişinin kendisinde bulduğu bir 'ayırım' olarak ifade ettiği şeyi, bilginin 'idrak edilmesi' olarak görmüştür. Bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, -en-Nazar ve'l-Maarif*, s. 23.

77 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 129, 149.

78 Wolfson, a.g.c., s. 139.

liliği inkar etti. Dolayısıyla onun bir ma'nâ'ya ilave olarak, 'hâl' formülasyonunda bulunmasının nedeni budur.⁷⁹

Burada 'ma'nâ' ile 'hâl' kavramları arasında dikkat çekilen karşıtlık Kadı Abdulcebbar'da birbirini bütünleyen bir kavramsal yapıya dönüşmüştür. Çünkü o, bilgiyi bir yandan 'ma'nâ' olarak; diğer yandan ise 'hâl' olarak nitelemiştir. Ancak ona göre bilgi, illet-malul ilişkisindeki gibi zorunlu değil; sebep-sonuç ilişkisindeki gibi mümkün bir sonuçtur. O, düşünce ile bilgi arasındaki ilişkiyi bir sebep-sonuç ilişkisi olarak ele almış ve ilişkinin hükmünü 'vacib kavramıyla ifade etmiştir.⁸⁰ Bunun yanı sıra o, Ebû Hâşim'in hâl kavramını 'Allah'ın hâli'⁸¹, 'insanın hâli'⁸², 'fiilin hâli'⁸³, 'fâilin hâli'⁸⁴ ve 'toplumun hâli'nden⁸⁵ söz etmek suretiyle geniş bir çerçevede kullanmıştır.

Kadı Abdulcebbar, bilgiyi, kelimeler literatürüne ilk defa Mutezile'den Muammer ile giren 'ma'nâ' kavramıyla ilişkilendirmiş ve bu ma'nâ'nın dolaysız şekilde bilindiğini ortaya koymak üzere 'hâl' kavramına yer vermiştir. Buna göre kavram, özne ile ma'nâ olarak bilgi arasındaki ilişkide yer almakta ve bilişsel anlamda bir sezgi olarak ortaya çıkmaktadır. Bunu aşağıdaki ifadede görmek mümkündür. 'Bilgiye delâlet sağlayan, bizden birinin kendisini idrak nesnelerinde olduğu gibi, bir şeye itikâd etmesi ve itikâd ettiği şey konusunda nefsinin sukûn halinde bulmasıdır. Bununla kişi, taklitlerini, zanlarını ve öylesine kabul ettiği şeyleri birbirinden ayırır. Şu halde kendini bir hâl üzere bulma durumu, her bir hâlin bir ma'nâyı dayanmasıdır.'⁸⁶ Kadı Abdulcebbar, içsel fiiller olarak kategorize ettiği 'irade', 'nefret', 'itikâd', 'zann', 'kuşku' ve 'bilgi' gibi fiilleri birer ma'nâ olarak ortaya koyarken, kişinin 'hâl' olarak bu ma'nâları birbirinden ayrı ve şüphesizlik içerecek şekilde bildiğini söylemektedir. Çünkü bu ma'nâ'lar, dolaysız şekilde 'hâl' olarak idrak edilirler. O, söz konusu 'hâl'lerin bilgi değerinin zorunlu olduğunu ileri sürerken, bu tür bir bilginin herkeste aynı olduğunu savunmuş olmaktadır. Buna göre hâl, dolaysız ve özsel bir biliştir.⁸⁷ Bunu şu değerlendirmede açık bir şekilde görmek mümkündür:

79 Wolfson, a.g.c., s. 145.

80 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, -en-Nazar ve'l-Maarif-*, s. 184 vd.

81 Kadı Abdulcebbar, a.g.c., s. 28. Ayrıca bkz. *el-Muhit bi'l-Teklif*, s. 172.

82 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, -l'câzu'l-Kur'ân-*, s. 27, 28, 33, 34.

83 Kadı Abdulcebbar, *el-Muhit bi'l-Teklif*, s. 6, 107, 132.

84 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, -et-Ta'dil ve'l-Tecvîr-*, s. 12, 15, 93, 94; *Muğnî, -et-Tevlîd-*, s. 10, 98.

85 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, -l'câzu'l-Kur'ân-*, s. 12, 15, 16.

86 Kadı Abdulcebbar, a.g.c., s. 23.

87 Kadı Abdulcebbar, a.g.c., s. 20.

Bilginin meydana gelişini, delîl temelinde ele aldık. Biz bunu (bireylerin ma'nâları bilme yolu olarak) hâl ortaklığı ile biliriz. Buna göre düşünce bir hâldir ve delîl temelinde ele alındığında bu hâli herkesle paylaşıyoruz. Aksi halde düşüncenin bilgiyi tevlit ettiğini bilmemiz olanaksız olurdu. Bu (yönetme) göre delillerin ahvâlini, delâlet mahiyetleri açısından biliriz. Bu temel hareket noktasının sıhhatine hükmetmesek, delîl ve illetlerin nesnel delâlete sahip oldukları bilinemez ve zorunlu bilgiler, idrak ve tecrübenin kendisi üzerinde nesnel ve kesin olan güven temelimiz sarsılmış olurdu.⁸⁸

Burada Kadı Abdulcebbar, ma'nâ'ların bilişsel niteliğini 'delîle gereksinim duymaksızın dolaysız şekilde bilme' olarak 'hâl' kavramı ile ifade etmiştir. Bu aynı zamanda bilginin oluşma şartlarına ilişkin nesnel bir temel sağlamaktadır. Anlaşıldığı üzere Kadı Abdulcebbar'ın yaklaşımında hâl, ma'nâ kavramını olumsuzlamamaktadır. Bilakis hâl, imkânını, ma'nâ kategorisi ile, ma'nâ da düşünce ile elde edilmektedir. Dolayısıyla bilgi gibi düşünce de bilişsel olarak aynı şekilde yani hâl olarak temellendirilmiştir. O, bunu dolaysız ve doğrudan bilme olarak açıklamış, bilen olarak özneyi, 'nefs' kavramı ile ifade etmiştir. Bilenin 'nefs' kavramı üzerinden ifade edilmesi, düşünsel ve iradî fiillerin kalb düzleminde 'ma'nâ' ve 'hâl' olarak değerlendirilmesini gerektirmiştir. Şu halde bilgi, düşünme koşuluna bağlı olarak ortaya çıkan bir kalb fiilidir ve kişi, bunu nefsinde 'hâl' olarak bulur.

c. Sukûnu'n-Nefs Olarak Bilgi:

Kadı Abdulcebbar'ın düşünce sisteminde epistemoloji, 'korku' ile başlar. Bu aynı zamanda düşünme sürecine kaynaklık eden bir başlangıçtır. Kadı Abdulcebbar'ın adına 'havf' dediği, bizim 'endişe' olarak çevirmeyi daha uygun bulduğumuz söz konusu hâl, daha çok, anlıksal bir endişe olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü kişi, kendisini, birbirini tekfir eden farklı din ve mezhepler içerisinde bulur. Bu bağlamda kişi, kendisini, Allah'tan vahiy aldığını iddia eden bir elçinin kendisine verilen şeriata çağırması⁸⁹ ve sevap, ceza, vacip ve kabih gibi değer yargılarında bulunması ile endişe içerisinde bulur. Bu hâl düşünceye kaynaklık etmekte, bir imkan olarak da bilgiye ulaşıldığında yerini sukûn'a bırakmaktadır. Dolayısıyla bilgi, endişe ve kaygı ile başlayan sürecin zihinsel olarak sona ermesi anlamında bir 'kesinlik' hâlidir. Buna göre sukûnu'n-nefs (سكون النفس), öznde bilgisizlik ve kuşku gibi faktörlerle or-

⁸⁸ Kadı Abdulcebbar, *Muğnî, -et-Tenebbuât ve 'l-Mu'cizât-*, s. 369.

⁸⁹ Kadı Abdulcebbar, a.g.e., s. 396 vd.

taya çıkan zihinsel gerilimin sona ermesi demektir. Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kadı Abdulcebbar'ın bilginin yakınîliğini bu kavramla ifade etmesi derin tartışmalara sebep olmuştur.⁹⁰ Mutezile içerisinde bu kriterle şiddetle karşı çıkanların başında Câhız gelmektedir. O, bilgi olmadan da 'sukûn' hâlinin ortaya çıkabileceğini savunmuş ve 'sukûn' hâlinin bilgisel bir ilke olarak temellendirilemeyeceğini ileri sürmüştür.

Câhız'ın çağdaşı olan Kindî de 'sukûn' ifadesine yer vermiş ve 'sukûnu'l-fehm' (سُكُونُ الْفَهْمِ) kavramını kullanmıştır. Bu kavramın Câhız tarafından eleştirilmesi ve Kindî tarafından da kullanılması, en azından 'sukûn' kavramının Basra Mutezilesinden olan Allaf ve Nazzam gibi çağdaş kelimacılar tarafından da tartışılmış olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir.⁹¹ Câhız'ın eleştirisine bakıldığında 'sukûnu'n-nefs', bilginin nesnelliğiyle ilgili bir ilkedir. Câhız ise, söz konusu ilkenin bilginin nesnelliğini ortadan kaldıracığını ve öznel kılacağını savunmuştur.

Kadı Abdulcebbar, Ebû Hâşim el-Cübbâî'den aldığı 'sukûnu'n-nefs' kavramıyla yeni bir nesnellik temellendirmesine girişmiş⁹² ve bu kavramı duyuların, doğuştan gelen zorunlu, kategorik bilgilerin ve nazarî bilgilerin kesinlik ölçüsü ve nesnel illeti olarak ortaya koymaya çalışmıştır.⁹³ Ona göre sukûnu'n-nefs, bilgi oluş⁹⁴ açısından bütün bilgileri içine alan en temel epistemolojik ilkedir. O, bu hükme, 'fiil yapma imkânına sahip olan ile fiil yapması imkânsız olan' arasındaki farklılığı, 'fiil ile kadir oluş arasındaki ilişkiyi ve delâleti'

90 Hüsnü Zinc, 'sukûnu'n-nefs'i, Sanskritçe'de 'sükuncet' anlamına gelen kuşkucuların 'Ataraksîya'yla kıyaslamıştır. O, zihinsel dinginlik (mental tranquility) anlamına gelen Ataraksîya'nın Abdulcebbar döneminde bilinip bilinmediğinin şüpheli olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre bu düşüncenin izlerini Maturidî'de "hâtır" kavramında görmektedir. Bunun yanı sıra aynı etkinin Mutezile'de de mümkün olduğunu iddia etmiştir. Çünkü Mutezili çevrelerde şüphe, epistemolojik değeri açısından metodolojik anlamda olumlanmıştır. Çünkü düşünme Ebû Ali el-Cübbâî'de olduğu gibi bilme durumunda değil, ancak şüphe ve bilgisizlik durumlarında mümkün olabilir. Sonuç olarak Zinc, Abdulcebbar'ın, sukûnu'n-nefs kavramıyla sofist çevrenin göreceğine ve kuşkucu çevrenin bilginin imkânına ilişkin görüşlerinin aksine, bilginin objektif ve ne nesnesiyle tam bir uygunluk içerisinde olduğu tezini savunduğunu söylemiştir. Bkz. Hüsnü Zinc, *el-Akl inde'l-Mutezile*, (Beyrut, 1980), s. 82 vd.

91 Hüsnü Zinc, a.g.e., s. 79.

92 Hüsnü Zinc, a.g.e., s. 79.

93 Zira Abdulcebbar'a göre sukûnu'n-nefs, bir illettir. O, duyu ve aklın alanına giren bilgileri içine alır. *Muğni*, 12, s. 54-55. Ayrıca bkz. Hüsnü Zinc, a.g.e., s. 76 vd. Hüsnü Zinc, bu bağlamda bilginin iki koşulunun bulunduğunu ifade etmiş, bunlardan ilkinin bilme sürecinin sonunda oluşan bilginin nesnesiyle tam bir mutabakat taşıması, diğeri ise bilgide, zihinde kesinlik yaratan 'sukûn' kılıcı bir niteliğin olması. Bkz. Hüsnü Zinc, a.g.e., s. 77.

94 'Bilgi sukunu'n-nefs koşuluyla bilgi olur. Zann, taklîd ve delilsiz olarak tesadüfen kabul edilen şeylerde (tebhît) bu koşul yoktur. Bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni, -en-Nazar ve'l-Maarif-*, s. 42, 43.

örnek vermiştir.⁹⁵ Her iki önermede ‘sukûn’ yani zihinsel kesinlik apaçıktır. Bu çerçevede Kadı Abdulcebbar, bilgi ile bilen arasındaki ilişkide bilginin niteliğini bilen üzerinden belirlemiş ve bilgiyi sukûnu’n-nefsi gerektiren bir ‘ma’nâ’ olarak temellendirmiştir.⁹⁶ O, bu ilkeyi bilen olarak özneye değil ‘akletme’ sürecinin sonunda ortaya çıkan bilgiye⁹⁷ bağlamıştır. Bunu şu ifadede görmek mümkündür. ‘Sukûnu’n-nefs, bilginin bilendeki hükmüdür. O, bunun dışında bir ma’nâ değildir. Zira o, belli şekilde bir yön üzere meydana geldiğinde bilginin zâtına dönen bir hükmüdür.’⁹⁸ Kadı Abdulcebbar, bu çerçevede sukûnun delil üzerinde nazar edilerek kalpte⁹⁹ doğan (tevlid) bir ma’nâ olduğunu kabul etmiştir.¹⁰⁰ O, bilginin mecâz içeren bu ilkesini ‘insanlar, fitne sona erince sukûn buldu’, ‘sıcak ve soğukun sukûnu’, ‘filanca kişinin kızgınlığı sukûn buldu’, ‘kalbin tatmin olması ve yatışması’ vb. gibi dilsel kullanımlarla örneklendirmiştir.¹⁰¹ Ebû Abdullah el-Basrî’de¹⁰², Cübbâiler’de¹⁰³ ve özellikle de Kadı Abdulcebbar’da ortaya çıkan bu ilke, aynı zamanda Farabî’de¹⁰⁴ de görülmektedir. Bu kavram, ilk bakışta psikolojik bir imâ içermektedir. Çünkü bilen olarak nefsin sukûnu, öznelidir. Ancak Kadı Abdulcebbar’ın tezi bunun tersinedir.¹⁰⁵ Zira ona göre bu ilke, kaynağını bilginin özünden alır. Fakat bu, mahal olarak özneye yapılan bir nitelime olarak ortaya çıkar. Nitelemenin özneye dayanması, bilginin bir fiil ve araz olarak ‘ma’nâ’ kavramıyla kalpte oluşmasındandır. Bu, başka bir açıdan bilginin bir mahal olarak bilende ‘hâl’

95 Kadı Abdulcebbar, a.g.e., s. 42-45.

96 Kadı Abdulcebbar, a.g.e., s. 31, 32; *Muğnî, -Ru'yetullah-*, s. 15, 250.

97 Kadı Abdulcebbar, *Muğnî, -en-Nazar ve 'l-Maarif-*, s. 21.

98 Kadı Abdulcebbar, a.g.e., s. 3, 70.

99 Kadı Abdulcebbar’a göre kalbin yapısı bir ma’nâ olarak bilgi ve iradenin sıhhati için zorunludur. Kalb, kendisindeki ma’nâlar için bir alet değildir. Çünkü o, alet fiillerinde olduğu gibi bu fiilleri yapmada bir alet değildir. Bilakis kalb fiili, onda, aletsiz olarak ve ‘ibtidâen’ yapılır. Burada kalbe olan gereksinim, özneye değil, fiillerden kaynaklanır. Hareketin faili değil mahale ihtiyaç duyması gibi. Bu nedenle i’tikâdın ve yönünün meydana gelmesinde özel bir yapıya ihtiyaç vardır. Bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, -et-Tevlîd-*, s. 105.

100 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, -en-Nazar ve 'l-Maarif-*, s. 222 vd.

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

102 Nitekim Ebû Abdullah el-Basrî’ye göre bir hâl olarak bilgideki sukûnu’n-nefs zorunludur. Bkz. Yahya b. Murtaza, *Bahrü 'z-Zehlân*, I, s. 153.

103 Cübbâiler, bilgiyi bilenin nefsinin sukun eden, bir yönde meydana gelen ve bilginin bir hâl olması olarak temellendirmiştir. Bkz. Abdulcebbar, *el-Muğnî, -en-Nazar ve 'l-Maarif-*, s. 33.

104 Ona göre sukûnu’n-nefs tasdiktir. Yakini tasdik cedeli iken; bir şey üzerindeki sukûnu’n-nefs ise belâğî tasdiktir. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu 'l-Burhân*, tah. Macid Fahrî, (Beyrut 1987), s. 20 vd.

105 Kadı Abdulcebbar’a göre cahilin nefsi de sukûn bulmuş olabilir. Ancak o, bilgisizlik niteliğinde olan bir sukûndur. Gerçekte o, sukunu’n-nefs’e sahip değildir. Bilenin durumu böyle değildir. Çünkü o, sezgisel olarak, bildiği şey üzerinde nefsinin sukûn bulunduğunu bilir. Bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, -en-Nazar ve 'l-Maarif-*, s. 36, 37.

olduğu anlamına gelir. Bu hâl, bir şeyi öylesine kabul eden ve zann ile bir şeye kanaat getirenin hâlinde farklıdır. Bu farklılığı herkes kendinde bulur.¹⁰⁶

Kadı Abdulcebbar, bilgiye delâlet eden şeyi kişinin kendisini sukûn hâli üzere bulmasına bağlamıştır. Bu hâl, ma'nâ olarak ilim veya marifettir.¹⁰⁷ O, bu ma'nânın delâletini açıklamak için mantıksal bir örnekleme yapmış ve şunu söylemiştir. 'Muhkem fiil, bir sıfat olarak, onu yapması mümkün olan kişiye delâlet eder. Bu delâlet yönü, bir illet olarak bu sıfatı gerektirir.'¹⁰⁸ Görüldüğü üzere Kadı Abdulcebbar, fiilin niteliğinden fail için bir nitelik (sıfat) delâleti çıkararak, bilginin bilende ortaya çıkardığı hâlden de bilgi için bir nitelik delâleti çıkarmaya çalışmıştır. Bu, klasik bilgi yaklaşımlarından farklı olarak bilgi ile bilen arasındaki ilişkiyi sezgisel (hâl) temelde ele alan özgün bir yaklaşımdır. Çünkü sukunu'n-nefs bir hüküm olarak¹⁰⁹ akletmede ortaya çıkar. Bu, bilginin itikâd oluşuna ve cinsine değil, onun bilgi oluşuna dayanan bir kriterdir. Dolayısıyla sukûnu'n-nefs, bilginin hakikatın kendisi gibi olmasıdır.¹¹⁰

Ebû Ali el-Cübbâî'nin yaklaşımı ise Kadı Abdulcebbar'ın yaklaşımından farklı gözükmektedir.¹¹¹ Ona göre bilgi idrak edilen bir şeydir. Çünkü idrak edilen bir şey olmasaydı, kişi kendini bilen olarak bulmazdı. Buradaki 'bulma', Kadı Abdulcebbar'daki gibi ma'nâ ve hâl olarak değil, idrak olarak değerlendirilmiştir. Ancak Kadı Abdulcebbar, düşünce kaynaklı bir bilgi için idrâk ifadesinin kullanılmasını doğru bulmamıştır. Çünkü bilgi idrak edilen bir şey olsaydı, mahali ile birlikte idrak edilir ve bulunduğu mahal ile diğer mahallerin birbirinden temyîz edilmesi gerekirdi.¹¹² Kadı Abdulcebbar, Ebû Ali el-Cübbâî'yi eleştirirken aslında bilginin meydana geldiği yer olan nefis ve kalbin yapısına ve sistematığına uygun bir terminoloji kullanmaktadır. Bu anlamda nefis, 'ma'nâ, 'hâl' ve 'sukûnu'n-nefs' kavramları arasında niteliksel anlamda tam bir örtüşme vardır. Çünkü bilgi, nefsin sukûnuna götüren bir niteliğe sahiptir. Alimin alim oluş niteliğine sahip olması veya kabihin kabihlik niteliğine sahip olması gibi. Burada bilginin bilgi olduğunun bilinmesi, ancak bilginin nefsin sukûnuna götürecek şekilde meydana gelmesiyle mümkündür.¹¹³

106 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 46, 47.

107 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, -en-Nazar ve'l-Maarif*, s. 23.

108 Kadı Abdulcebbar, a.g.c., s. 23.

109 Kadı Abdulcebbar, a.g.c., s. 33.

110 Nisaburî, *Mesâil fi'l-Hilâf*, s. 303; Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, -en-Nazar ve'l-Maarif*, s. 38-39.

111 Abdulcebbar'a göre, Ebû Ali el-Cübbâî, bilginin sukunu'n-nefs niteliğini reddetmemiştir. O, içerik olarak benimsediği bu kavrama sadece bilgi tanımında yer vermemiştir. Bkz. Kadı Abdulcebbar, a.g.c., s. 36 vd.

112 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, -en-Nazar ve'l-Maarif*, s. 23.

113 Kadı Abdulcebbar, a.g.c., s. 46.

Kavramsal içeriğine bakıldığında sukunu'n-nefs, bilende bir hüküm olarak zann, şüphe, taklîd ve temelsiz itikâd gibi bir hâldir. Bu hâl, bir temyîz olarak herkeste eşit şekilde bulunur. Buna göre hak üzere olan sukûn hâli üzeredir. Bâtıl üzere olan ise sukûn üzere değildir. Ebû Ali el-Cübbâî, hâkikatın ölçüsünü sahih olanı fasit olandan ayıracak zorunlu veya bilgi temeline dayanması, çelişki içermemesi, usûl ve furû açısından herhangi bir çelişkinin bulunmaması olarak açıklamaktadır. Kadı Abdulcebbar ise hakikatın en temel kriteri olarak sukunu'n-nefsi görmüştür.¹¹⁴ Çünkü sukûn, bir şeyin faydalı olduğuna ilişkin bilgi gibi kişiyi olduğu üzere kalmayı sağlar. Batılda ise durum tersinedir. Orada sukun olmadığı için batılda olanın durumu bilgisizin hâline benzer.¹¹⁵ Dolayısıyla itikâd, 'sukûn' hükmünü ancak bilgi oluş yönlerine sahip olmakla kazanır.

Bilginin mahiyetine ilişkin bu tartışma, görünen o ki Bağdat ve Basra Mutezilesi ile sınırlıdır. Çünkü bilginin tanımının bu çerçevesi diğer kelam sistemlerinde bulunmamaktadır. Ebû Reşîd en-Nisabûrî, Kadı Abdulcebbar'ın görüşüne paralel olarak bilgi oluşun nasıllığı konusunda önemli ayrıntılar vermiş ve şunları söylemiştir. 'Bilgi oluş, özsel anlamda değildir. Bilakis bilgi, bir yönde oluş ile gerçekleşir. Bağdat Mutezilesinden Belhî'ye göre ise bilgi, özsel olarak bilgidir. Bundan kastı ise, bilginin bir ma'nâ dolayısıyla değil, kendisi ile bilgi olduğudur.'¹¹⁶ Bilgi oluş konusunda Kadı Abdulcebbar'ın ve Nisabûrî'nin ait olduğu Basra çevresi bilgiyi fiil ve araz olarak kabul ettiği için ontolojisini de bir yönde meydana gelmek olarak temellendirmiştir. Nisabûrî bu görüşünü şu şekilde temellendirmeye çalışmıştır:

Bilgi, zatı ve özü ile bilgi olsaydı, o zaman bütün bilgiler benzeşik olurdu. Ayrıca (epistemik) değeri olmayan şeylerin bilgi cinsinden olmasının önü kapatılmış olurdu. Nitekim bilgi olmasa da taklîd bilgi cinsinden olabilir. Dolayısıyla bilgi oluş hükmü ve bilginin bilgi olmayandan farkı, bilginin bir yönde meydana gelmesiyle ilgilidir. Bir yönde meydana geliş ise, ne bilginin kendisi, ne varlığı ne de hudûsu ile ilgilidir. Taklîd, zât olarak bilgi gibidir. Çünkü var-oluş ve hudûs, bilgi için olduğu kadar taklîd için de geçerlidir. Taklîd, kendisini bilgi yapan ma'nâdan yoksundur. Buna göre ma'nânın yokluğu, bilgi olmasını da imkânsız kılar.¹¹⁷

114 Kadı Abdulcebbar, a.g.e., s. 200 vd.

115 Kadı Abdulcebbar, a.g.e., s. 194 vd.

116 Nisabûrî, *Mesâil fi'l-Hilâf*, s. 288.

117 Nisabûrî, a.g.e., s. 287.

Nisabûrî, bu yaklaşımıyla bilgiyi düşünce sürecinde ortaya çıkan bir 'oluş' olarak değerlendirmiştir. Oluş da ancak bir yön üzere olmakla gerçekleşebilir. Dolayısıyla bilgi oluş, ulaşılan bir olgu değildir. Bilakis o, düşünce sürecinde delîl-medlûl ilişkisinin yönüne göre meydana gelen bir ma'nâdır. Bu anlamda taklîd bilgi oluş yönüne sahip değildir.¹¹⁸ Basra Mutezilesinin bu yaklaşımında iki husus ortaya çıkmaktadır. İlkine göre bilgi, yönü ile niteliksel olarak bilgi olmayan şeylerden kesinlikle ayrılmıştır. Diğerine göre ise bilgisel niteliği olmamasına karşın taklîd gibi şeyler bilgi cinsinden olabilir. Nisabûrî, Basra Mutezilesinin konuya ilişkin bakış açısını 'üç yön' olarak sistemleştirmiştir: bilginin düşünceye dayanması, düşünsel bir hâtırlamaya dayanması ve itikâd edilen şeyin bilen fiili olması. Basra Mutezilesinden Yahya b. Murtaza ise, bilgi oluşun altı yönünden söz etmekte ve bunlardan üçü üzerinde ittifak bulunduğunu kaydetmektedir.¹¹⁹ Ebû Abdullah el-Basrî ise bilgi oluşu üç aşamalı olarak açıklamakta ve şunları söylemektedir:

Kişî, (kategorik olarak) özlerin bir sıfat üzere olduklarını bilir. Sonra herhangi bir zatın bir sıfat üzere olduğunu bilir. Örneğin, (kategorik olarak) zulmün kabih olduğunu bilir. Buradan belirli bir şeyin zulüm niteliği taşıdığı bilgisine gider. Sonuç olarak da zulmün kabih olduğu bilgisine ulaşırız. Burada birbiriyle taalluk halinde olan üç nitelik var. İlki önermesel düzeyde öz-sıfat bilgisi, ikincisi düşünme düzeyinde belirli bir şeyin sıfat bilgisinin elde edilmesi, sonuncusu ise ilk iki düzeye bağlı olarak oluşabilen ve bir yönde meydana gelen kabih oluş bilgisi.¹²⁰

Burada Ebû Abdullah el-Basrî, bilginin bir yönde meydana gelmeyle bilgisellik niteliği kazandığını kabul etmekte ve bilginin oluşma koşullarını üç değerli bir mantıkla açıklamaktadır. İlk önerme, aklın zorunlu kategorisi iken; ikincisi ayân olarak tecrübedeki şeyi ve üçüncüsü ise aklın kategorik bilgisi ile şeyin sıfatı arasındaki ilişkide bilgi oluş yönünü ifade etmektedir. Kadı Abdulcebbar'ın benimsediği tevîd epistemolojisine göre bilgi, salt düşünce ile değil, özsel bir taalluk olarak delîl veya delâlet üzerinde düşünmekle ortaya çıkar. Sukûnu'n-Nefs de bu nesnel¹²¹ ilişkide temellenmektedir. Buradaki sukûn, her ne kadar

118 Nisabûrî, a.g.e., s. 288.

119 Yahya b. Murtaza, *Bahru'z-Zehhâr*, I, s. 154; Abdulcebbar, *el-Muğnî, -en-Nazar ve'l-Maarif*, s. 30; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 191.

120 Nisabûrî, *Mesâil fi'l-Hilâf*, s. 288-291.

121 Kadı Abdulcebbar uzmanlarından biri olarak kabul edilen Hüsnü Zînc de, bizim gibi, Abdulcebbar'ın bilginin objektifliğini savunduğu görüşüne yer vermiştir. Bkz. Hüsnü Zînc, *el-Akl inde'l-Mutezile*, s. 84-85. Ancak Dr. Özcan Taşçı, *Takiyyüddin Necrânî'nin Mu'tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi* adlı doktora çalışmasında Abdulcebbar'ın bilgi anlayışının 'sübjektif' olduğunu iddia etmiştir. Anılan çalışmada bilgi

özne ortaya çıkan bir hüküm ise de, o, delîl ve delâlete dayanması bakımından nesneldir. Şu halde Kadı Abdulcebbar'ın bir şeyin bilgi değeri taşımasının temel ilkesi olarak temellendirdiği sukûn, sübjektif ve kaynağını öznenen alan bir hüküm değildir. Bilakis o, mantıksal ve rasyonel temelleri olan nesnel bir hükümdür. Bilginin oluşma koşullarında delîl üzerinde düşünmek ma'nâ'ya, ma'nâ özne ile ilişkisi açısından hâl'e, hâl de bilgi oluş niteliği açısından sukûnu'n-nefs'e temel olmuştur. Şimdi de bilgi oluş ilkesi olarak sukûnu'n-nefs'in bilgi tanımı olarak nasıl 'itikâd'a dönüştüğünü ortaya koymak istiyoruz.

d. İ'tikâd Olarak Bilgi:

Kelam'da epistemolojik çerçeve içerisinde i'tikâd (الإعتقاد) kavramına, ilk kez Mutezili kelâmcıların yer verdiği bilinmektedir. İslam Felsefesinde özellikle Farabî, bu kavramı kullanan filozoflar arasında yer almaktadır. Farabî, bu bağlamda 'tasavvur' ve tasdik' bilgisini bir şeye itikâd etmek olarak tanımlamıştır¹²² Farabî gibi Kadı Abdulcebbar da, bu kavramı bilginin mahiyeti ve tanımını konusundaki izlediği yöntemin tamamlayıcı unsuru olarak kullanmıştır. Kadı Abdulcebbar, bilgiyi itikâd olarak tanımlarken, meydana geliş yönüne vurgu yapmaktadır.¹²³ O, bunu şu şekilde açıklanmaktadır:

Bilginin itikâd olarak nitelenişi, ipin bağlanması ve sağlamlaştırılmasına kıyasla yapılmış bir benzetmedir. Bilenin, 'itikâd eden' olarak nitelenişi de itikâd olarak sahip olduğu bilgi açısındandır. Bu sebeple kişi, bilgi sahibi olmadan önce âlim olarak nitelenebilirken; itikâd sahibi olarak nitelenmesi ise ancak bilginin itikâd olduğu ispat edildikten sonra mümkün olabilir.¹²⁴

Burada bilgi, meydana geliş yönü açısından özne ile ilişkili bir fiil olduğu için 'itikâd' olarak tanımlanmıştır. Bu, itikâdın bilginin bir niteliği olduğu an-

konusunda Kadı Abdulcebbar, 'subjektivist'; Ebû Hâşim el-Cübbâî ise 'objektivist' olarak değerlendirilmiştir. Kanaatimizce bu iddia, Kadı Abdulcebbar'ın, sofistlerle, bilginin tanımı, mahiyeti ve delaleti konusunda; kuşkularla bilginin imkânı konusunda yaptığı tartışmaları anlamsız kılmaktadır. Çünkü sofistler, bilindiği üzere, bilgide göreceliği ve objektif bilginin olamayacağını savunmakta; kuşkular ise bilginin imkânını reddetmekteydi. Dolayısıyla Taşçı'nın Abdulcebbar'ın bilgide göreceliği savunduğu şeklindeki değerlendirmesi, Kadı Abdulcebbar'ın Sofist ve Kuşkuların iddialarına karşı çıkması ile çelişmektedir. Bkz. Özcan Taşçı, *Takiyyüddin Necrânî'nin Mu'tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Ankara, 2005), s. 69 vd.

122 Farabî, *Kitâbu'l-Burhân*, tah. M. Fahrî, (Beyrut 1987), s. 20.

123 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 190 vd.

124 Ebû Abdullah el-Basrî, bu konuda Allah'ın hâli ile insanın hâlinin aynı olduğunu savunmuştur. Bilmecinin itikâd hâlini gerektirmesi insan için olduğu gibi Allah için de geçerlidir. Çünkü bilen oluş bu şekilde olabilir. Ancak o, itikâd ifadesinin kalb, vicdân ve akıl imâ gerekçesiyle Allah'a izafe edilmesinin doğru olmayacağı görüşündedir. Bunun yanı sıra bilgideki itikâd kavramı bir meccâz olduğu için onun Allah için kullanımı ya tevkîf ya da şer'î bir onaya bağlıdır. Bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 28; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 190.

lamına gelir. Söz konusu nitelik vakıya mutabık olabileceği gibi olmayabilir de. Bu sebeple Kadı Abdulcebbar, itikâdı, düşünmeye dayanmayan itikâttan ayırmak için 'sukûnu'n-nefs' kavramını kullanmıştır.¹²⁵ Bu bağlamda bilgi, farklı yönlerde meydana gelen bir 'itikâd' olarak ele alınmıştır.¹²⁶ Kadı Abdulcebbar'ın kuşağı olan ve h. 395'te vefat eden İbn Faris İbn Zekeriyâ da, itikâd kelimesini Kadı Abdulcebbar'ın sezgici yorumunu destekleyecek şekilde 'bir şeyin katılaşması, sertleşmesi, sabit olması ve kalbini bir şeye bağlaması' anlamında yorumlamıştır.¹²⁷ Kelimenin bu anlamı, bilme olarak düşünme sürecinin¹²⁸ sonunda ortaya çıkan şeyin özneye bağ oluşturacak şekilde meydana gelmesidir. Bu sürecin bağ ilişkisine dair Kadı Abdulcebbar'ın şu değerlendirmesi açıklayıcı olacaktır:

Bilgi, itikâd cinsindendir. O, ancak şeyle olduğu üzere bir taalluka sahipse ve sukunu'n-nefsi iktiza ederse bilgi olur. Olmadığı üzere bir taalluka sahip olursa ortaya çıkan sonuç bilgisizlik olur. Şeyle, onu güçlendirecek şekilde bir taalluk varsa bu ne bilgi ne de bilgisizliktir.¹²⁹

Kadı Abdulcebbar, burada bilginin itikâd dışında başka bir şey olamaya-çağını savunmuş¹³⁰ ve bilgi oluş ile bilginin meydana gelişi gibi¹³¹ iki farklı bağlam kullanmış görünmektedir. Bilgi oluş, düşünme sürecinde delilin özselliliğinin özneye yarattığı sukûn ile; meydana geliş de öznenin bilgi oluş sürecinin tamamlanmasıyla ortaya çıkan sukûn ile bağ kurmasıdır. Bilgi oluş ile meydana geliş arasındaki ilişki konusunda ise o, kişiyi bilen olmaktan çıkaran şeyin itikâd eden oluştan da çıkaracağını söylemekte ve bilgisizliğin hem bilgiyi hem itikâdı nefyettiğini savunmaktadır.¹³² Bu noktada Ebû Hâşim bilgi ile bilgisizliğin aynı cinsten olduğunu kabul etmiştir. Zira aynı düzlemde itikâd edilen şey üzere oluş bilgi; itikâd edilen şey üzere olmayış bilgisizliktir. Do-

125 Hüsnü Zîne, *el-Akl inde 'l-Mutezile*, s. 58.

126 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni, -en-Nazar ve 'l-Maarif-*, s. 25 vd.

127 İbn Fâris İbn Zekeriyâ, *el-Mekâyis fi 'l-Luğa*, s. 679.

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

129 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni, -en-Nazar ve 'l-Maarif-*, s. 25.

130 Kadı Abdulcebbar, a.g.c., s. 26-27.

131 Abdulcebbar, bilginin bilgi olduğunu bilmeyi nefsin kendisi olarak kabul etmez. Ona göre ortada iki tür bilgi vardır: Biri, kendisiyle itikâdın bilindiği bilgi; diğeri ise bilginin kendisi. Bkz. *Muğni, -en-Nazar ve 'l-Maarif-*, s. 46.

132 Kadı Abdulcebbar, a.g.c., s. 26 vd., 214 vd.

layısıyla itikâd, bilgi ve bilgi olmayanı cins olarak kapsamaktadır. Çünkü o, bilgi nesnesiyle olduğu ve olmadığı üzere iki yönde meydana gelebilmektedir. Bilgi, bilgi olmayan yünden özü itibarıyla sukunu'n-nefs'e sahip olması bakımından ayrılır.¹³³ Buna göre her bilgi itikâd iken; her itikâd, bilgi değildir. Çünkü itikâd, taklîd ve delîle dayanmadan rastgele kabul edilen şeyleri de içerebilmektedir. Dolayısıyla itikâd bilgi ilişkisinde bilgi, bilgi olmayandan itikâd oluşu ile değil sukunu'n-nefs koşulunu sağlamasıyla ayrılır.¹³⁴

Kadı Abdulcebbar'ın bu yaklaşımında bilgi ile itikâd arasında bir işlem-kaplam ilişkisi söz konusudur.¹³⁵ Bu, bilgiyi itikâd yapan şeyin bilginin meydana geliş yönleri olduğu anlamına gelir. O, bilgi ve itikâd arasındaki farkı ve ilişkiyi en çarpıcı şekliyle şu şekilde özetlemiştir: 'Nazar, itikâdı tevlîd etmez. Yalnız bilgiyi tevlîd eder. Çünkü nazar, bilgi oluşun bir yönü gibidir.¹³⁶ Dikkat edilirse burada itikâd, nazar ile değil, bilgi ile ilişkilendirilmiştir. İ'tikâd, bilgi oluş üzerine bir fiil olarak bilginin meydana geliş yönünü ifade etmektedir.¹³⁷ Peki, meydana geliş yönü olarak itikâd üzerinde itikâd edenin bir etkisi var mıdır? Kadı Abdulcebbar, bu konuda da sübjektifliğe ve göreceliğe düşmek için katı tutumunu korumaya çalışmış ve itikâd edenin itikâd edilen şey üzerinde hiçbir tesirinin olmadığını söylemiştir. Aksi halde itikâd edilen şey, itikâd edenin itikâdına göre meydana gelir ve şeyler, göreceliği savunmaların kabul ettiği gibi, 'her sıfat üzere' olurdu. O zaman buna göre, bir şey aynı anda hem var hem yok, hem siyah hem beyaz, hem kadim hem muhdes olurdu. Bu ise, imkansız olan bir şeyi, cinslerin birbirine dönüşmesi anlamına gelir.¹³⁸

Kısaca Kadı Abdulcebbar, bilgi oluşun niteliğini sukunu'n-nefs ile, meydana gelişini de 'itikâd' kavramıyla ifade etmiş ve bunu makûl bir hâl¹³⁹ olarak temellendirmiştir. Zira itikâd edenin itikâd ettiği şeye nefsinin sukûn bulması durumu ile bulmaması durumu arasında açık ve kesin bir hâl farkı vardır. İlkinde hâl

133 Kadı Abdulcebbar, a.g.c., s. 30

134 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 46.

135 Bilgi cins olması bakımından bilgi değildir. Bilakis olduğu üzere bilindiğinde bilgi olur. Bu nedenle bilgi olmamasına rağmen itikâd olabilir. Ya da bir şeyle olmadığı üzere taalluk da söz konusu olabilir. Bu doğrusa bilginin hâli konusunda bilenin hâli sadece bir şeyin olduğu üzere olarak bilinmesi şeklinde olabilir. Bkz. Kadı Abdulcebbar, *Muğnî, -et-Ta'dil ve't-Tecvîr-*, s. 125.

136 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, -et-Tevlîd-*, s. 126.

137 Kadı Abdulcebbar, a.g.c., s. 98.

138 Kadı Abdulcebbar, *Muğnî, -en-Nazar ve'l-Maarif-*, s. 48-49.

139 Bu makul hâl, Ebû Hâşim'e göre 'sukunu'n-nefs'c dayanarak bilinir. Bkz. A.g.c., s. 34, 42, 43. Ayrıca bkz. Yahya b. Murtaza, *Bahrü'z-Zehhâr*, 1, s. 153. Burada Abdulcebbar'ın kelimeler anlayışını büyük oranda paylaştan Yahya b. Murtaza, bilgiyle ilgili olarak Abdulcebbar'a 'bilginin kendisinde sukunu'n-nefsi vacip kılan bir hâl vardır' görüşünü nispet etmiştir.

olarak alim oluş, ikincisinde ise alim olmadan itikâd ediş hâli vardır. İlkinde kişi, itikâd nesnesine olduğu üzere itikâd etmişken; ikincisinde bunun aksi söz konusudur. Dolayısıyla bu iki durumun hükmü farklıdır.¹⁴⁰ Bilginin itikâd olarak tanımlanıp tanımlanamayacağı meselesi, Kelam'daki bilgi tartışmalarının ana temasını oluşturmuştur. Bu kavram, Eş'ârî ve Maturîdî kelimcilerin yanı sıra Bağdat Mutezilesi tarafından eleştirilmiş ve reddedilmiştir. Buna, bilgiyi bir yönde meydana gelme ile değil, cins olarak kabul eden Allaf'ın yanı sıra¹⁴¹, Bağdat Mutezilesinin önde gelen ismi Ebû'l-Kasım el-Belhî de aynı gerekçeyle itiraz etmiş ve bilginin 'itikâd' cinsinden olamayacağını savunmuştur. Bağdat Mutezilesi'nin bilgiyi i'tikâd olarak tanımlayan Basra Mutezilesine yönelttiği eleştirisi Nisabûrî'nin eserinde şu şekilde geçmektedir:

(Basra) üstadlarımıza göre bilgi, özsel (bi-aynihi) olarak değil, bir yönde meydana gelme bakımından bilgi olur. (Bağdat Mutezilesinden) Belhî'ye göre ise bilgi, bizatihi bilgidir. Bundan kastı ise, bilginin bir ma'nâ ile değil, bizatihi kendisi ile bilgi olduğudur. Biz de onun gibi, bilginin bir ma'nâ ile bilgi olmadığını kabul ediyoruz. Biz, bilgiyi bir yönde meydana gelmesiyle temellendiriyoruz.¹⁴²

Nisabûrî'ye göre bilgi özsel ve bizatihi bilgi olmaz. Çünkü özsel olması bütün bilgileri benzeşik¹⁴³ yapar. Bu durumda bilgi olmayan şeylerin bilgi cinsinden olma imkânı da ortadan kalkar. Zira bilindiği üzere taklîd, bilgi cinsinden olabilmektedir. Dolayısıyla bilgi oluş, hüküm olarak bilgi olmayandan "belli bir yönde meydana gelmesi" ile ilgilidir. Bir yönde meydana geliş de ne bilginin kendisi, ne varlığı ne de hudûsu ile ilgilidir.¹⁴⁴ Şu halde genelde Basra Mutezilesi, özelde Kadı Abdulcebbar, bilgi ile itikâd arasında adına yönler¹⁴⁵ dediği bir çerçeve içerisinde ilişki kurmaya çalışmaktadır.¹⁴⁶ Muhtemelen bu durum, varoluşun (hudûs-kevn) fiil olmasından kaynaklanan bir olasılıklar dizisi içerisinde ele alınmasından kaynaklanmış olmalıdır.

140 Abdulcebbar, *el-Muğnî, -et-Tenebbuât ve'l-Mu'cizât-*, s.327.

141 Abdulcebbar, *el-Muğnî, -en-Nazar ve'l-Maarif-*, s. 188; Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse, s. 46; Yahya b. Murtaza, *Bahru'z-Zehhâr*, I, s. 153.

142 Nisabûrî, *el-Mesâil fî'l-Hilaf*, s. 287.

143 Mutemâsil

144 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 190.

145 vucûh

146 Basra Mutezilesinin önemli isimlerinden Ebû Abdullah el-Basrî, bilginin itikâd oluşunu meydana geliş yönü açısından ele almış, delalet ve ilişki olarak cüz'i (tafsîlî) olanı kategorik (cümleten) olana katmaktan söz etmiştir. Bkz. Kadı Abdulcebbar, *Muğnî, -en-Nazar ve'l-Maarif-*, s. 191.

Sonuç

Kadı Abdulcebbar, bilgi konusunda şeylerde nesnel bir delalet olarak ‘ma’nâ’ların bulunduğunu kabul etmiş; aklın doğuştan getirdiği zorunlu bilgileri ise bilgiye ulaşmayı mümkün kılan “delil” ve “delalet”ler olarak kavramsallaştırmıştır. O, aklın doğuştan getirdiği bilgiler ile şeylerin kendinde taşıdıkları ‘ma’nâ’lar arasında tam bir mutabakat bulunduğunu savunmuş, varlıklarda içkin olan (cüz’î) manâların aklın doğuştan getirdiği küllî (cümle-ten) bilgiler ile bilinebileceğini kabul etmiştir.

Bilgi tartışmalarının sistematik hale geldiği bir dönemde yaşayan Kadı Abdulcebbar, bilgiyi, Tevlid kavramı üzerinden “oluşma süreçleri” açısından ele almış ve düşünce ile bilgi arasındaki ilişkiyi bir ‘sebe-sonuç’ ilişkisi olarak temellendirmiştir. Bu yaklaşımda düşünce, delil ile medlul arasındaki ilişkide insana ait bir fiil ise, bu fiile bağlı olarak düşünme sonucunda ortaya çıkan bilgi de insana ait bir fiildir. Çünkü sebebin öznesi aynı zamanda sonucun da öznesidir. Bu çerçevede düşünce, akıldaki zorunlu ve kategorik (*usûlu’l-edille*) bilgilerle aktüelleşen, bilinen küllî bilgidен bilinmeyen (*medlûl*) cüz’î bilgisine giden iki düzeyli bir süreçtir. Bu süreçte ortaya çıkan bilginin nesnelliği ise, delil ile medlul arasında var olan ‘ta’alluk’ ve ‘delâlet’e dayanır. Bir fiil olarak düşün- cenin öznel olması, delil ile medlul arasındaki ‘taalluk’ ve ‘delalet’e dayanan bilginin ‘nesnel’ niteliğini ortadan kaldırmaz. Bu niteliğiyle bilgi, objektif, herkes için geçerli, savunulabilir, temellendirilebilir bir şeydir. Sonuç olarak Kadı Abdulcebbar’ın akıl, düşünce ve bilgi arasında kurduğu ilişki biçimini, ‘analitik’ ve bir ‘süreç epistemolojisi’ olarak değerlendirmek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Amidî, *Ebkârü’l-Efkâr*; tah. A. M. Mehdî, Kahire, 2002.
 Bağdadî, *el-Fark beyne’l-Firak*, Beyrut, 1990.
 Bakillanî, Temhîd, Beyrut, 1957.
 Cabirî, Muhammed Âbid, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, terc. B. Köroğlu, H. Hacak. E. Demirli, İstanbul, 1999.
 Câhız, *Resâil*, Beyrut, 1991.
 Cürcânî, S. Şerif, *Ta’rifât*, Beyrut, 1983.
 —, *Şerhu’l- Mevâkıf*, Beyrut, 1997.
 Cüveynî, *İrşâd*, tah. M. Y. Mûsa, Mısır, 1950.
 Ebû Reşid en-Nisâbüri. *Divânu’l-Usûl Fî’l-Tevhîd*, tah. M. Abdu’l-Hâdî Ebu Ride, Mısır, 1969.
 —, *Mesûil ji’l-İlilâf*, tah. M. Ziyade, R. Seyyid, Beyrut, 1979.
 Eş’ârî, *Makâlât*, İstanbul, 1928.
 Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhân*, tah. Macid Fahrî, Beyrut, 1987.

- Georges Vajda, *Pour Le Dossier Nazar*, Resherches d'Islamologie, Lournain, 1977.
- Hasan Basrî, *Risâletun fî'l-Kader; Resâilu'l-Adl ve'l-Tevhîd* içinde, Mısır: Dâru'l-Hilal, tsz.
- Hüsnü Zîne, *el-Akl inde'l-Mutezile*, Beyrut, 1980.
- İbn Faris İbn Zekeriya, *el-Mekayis fî'l-Luğa*, tah. Şihâbu'd-Dîn Ebû Amr, Dâru'l-Fikr, Beyrut-Lübnan, 1994.
- İbn Sinâ, *Necât*, tah. M. S. Kürdî, Kahire, 1938.
- İmam Kasım er-Ressî, *Mecmuu Kutub ve'r-Resâil*, tah. A. A. Cedbân, San'a, 2001.
- Kadı Abdulcebbar, *Mecmuu'l-Muhît bi'l-Teklîf*, tah. Ö. Azmî ve A. el-Ehvânî, Mısır, tsz.
- _____, *el-Muğnî, -en-Nazar ve'l-Meârif-*, tah. İbrahim Medkûr, Mısır, tsz.
- Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, -Kitâbu't-Ta'dîl ve Tecvîr-*, tah. Mahmûd Muhammed Kâsım, Mısır, tsz.
- _____, *Mecmuu'l-Muhît bi'l-Teklîf*, tah. Cîn Yusuf Hoben el-Yesûî, Beyrut 1986.
- _____, *el-Muğnî, -el-Tenebbuât ve'l-Mu'cizât-*, tah. M. Muhammed Kasım, Taha Hüseyin (ed.), c. XV, Mısır tz.
- _____, *el-Muğnî, -l'câzu'l-Kur'ân-*, c. XVI, tah. Emîn el-Hûlî, Mısır, tsz.
- _____, *Muteşâbihu'l-Kur'ân*, tah. Adnan Muhammed Zarzûr, Mısır: Dâru't-Turâs, tsz.
- _____, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tah. A. Osman, Kahire, 1996.
- Margaretha T. Heemskerk, *Suffering in The Mu'tazilite Theology*, Leiden, 2000.
- Muhit, Mert, "Kelamcıların Bilgi Tanımları üzerine Bir Tahlil Denemesi," *AÜİFD*, XLIV: 1, Ankara 2003.
- Nâşî el-Ekber, *Kitâbu'l-Evsat*, thk. J. Van Ess, Beyrut 1971.
- Osman b. Sa'îd ed-Darimî, *'Reddu'l-İmam ed-Darimî'*, tah. M. H. el-Fakî, Lübnan, 1358 H.
- Richard M. Frank, *al-Ma'na: Some Reflections on The Technical Meanings of The Term in The Kalam and its Use in The Physics of Muammer*, Journal of The American Oriental Society, 87:3 (1967).
- Richard M. Frank, *The Metaphysics of Created Being According to Abu'l-Hudhayl al-Allaf*, Leiden, 1966.
- Soheil M. Afnan, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Leiden, 1964.
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Lübnan- Beyrut, tsz.
- Taşçı, Özcan, *Takiyyüddin Necranî'nin Mu'tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi*, Basılmamış Doktora Tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005.
- Toshiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, terc. Selahattin Ayaz, İstanbul, 2000.
- Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, terc. K. Turhan, İstanbul, 2001.
- Yahya b. Hüseyin, *'er-Redd ve'l-İhticâc', Resâilu'l-Adl ve'l-Tevhîd* içinde, tah. Muhammed Ammâre, Mısır: Dâru'l-Hilal, tsz.
- Yahya b. Murtaza, *Bahru'z-Zehhar*, tah. M. M. Tâmir, Beyrut, 2001.