

Mutezile'nin Nübüvvet Müdafaası

Doç. Dr. Metin ÖZDEMİR*

Özet

Bu makalede Mu'tezile'nin, Berahime gibi heretik grupların peygamberlik müessesisine yönelttiği eleştirilere verdiği rasyonel cevaplar ele alınmakta ve değerlendirilmiştir. Söz konusu eleştiriler ve cevaplar beş grupta ele alınmış ve değerlendirilmiştir. Konunun amacı, Mu'tezile'nin nübüvvetin rasyonel temellerine ilişkin argümanları yanında, Mu'tezilî akılcılığın boyutları ve kullanış biçimlerini de görebilmeğdir.

Anahtar Kelimeler: Berahime, Mu'tezile, Mucize, Peygamberlik, akıl, nass, epistemolojik, savunma

Abstract

This article has dealt with and evaluated the Mu'tazilite rational answers to the objections which have been put forward to the prophethood by some heretical groups as Barahima. These objections and answers have been dealt with and evaluated in five groups. The aim of this subject is to recognise the Mu'tazilite opinions of the rational bases of the prophethood and to be able to see the dimensions and the methods of the Mu'tazilite rationalism.

Key Words: Barahima, Mu'tazila, Prophethood, reason, holy text, epistemological, defence.

Giriş

Çok yakın sayılabilecek bir dönemde, 18. yüzyılda, Batı aydınlanmacılığının gittikçe hız kazanmasının ardından, Batı toplumu, kendisi için en büyük hedef olarak ilerlemeyi seçince, bu hedefe kilitlenen bilim çevrelerinde dine karşı mesafeli bir duruş söz konusu olmaya başlamıştır. Bu çevreler açısından insanoğlunun yetkinleşmesi yalnızca ilimlerin ilerlemesiyle mümkündür. İlimlerin ilerlemesi ise, "akıl bir takım kayıt ve bağlardan soyutlanması ve ilmî konular üzerine hiçbir şeyin musallat olmaması ile ortaya çıkar. Maddî ve manevî mutluluğun dayanağı akıl ve ilim hürriyettir. Hürriyet yollarıyla dinler ortadan kalkar."¹ Buna karşın din duygusu karşısında daha ilimî ve pozitif bir tavır takınan deist gruplar da yok değildir. Ancak bu çevrelerin en önemli sorunlarından birisi de nübüvvet müessesesine ilişkin kuşkucu ya da inkârcı yaklaşımlarıdır.²

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi (mozdemir@cumhuriyet.edu.tr).

¹ Bkz., İzmirli İsmail Hakkı, *İslam Dini ve Tabii Din*, taktim ve notlarla sadeleştiren: Osman Karadeniz, İzmir 1998, 39-41.

² Bkz., Kuşkuculuğuyla ünlü İskoç filozofu David Hume, *Din Üstüne*, çeviren: Mete Tunçay, Ankara 1995, 136-137; Vahdettin Başçı, *Rasyonel Din Anlayışları ve Deizm*, Erzurum 2002, 35-36.

Dinî duygunun bizzat kendisini değil de, sadece nübüvvet müessesesini hedef olan tabiî din³ taraftarlarından birisi olan J. J. Rousseau, vahiylerin yegâne hâkiminin akıl olduğu iddiasını temellendirmeye çalışırken şöyle söyler: "Tanrı'nın bir insanı mukaddes iradelerinin organı yapmak için kâfi derecede küçülmeğe tenezzül eylemiş olduğunu farz edelim... Böyle bir elçinin eline, yegâne imatname olarak birkaç meçhul kişinin önünde göstermiş olduğunu söyledikleri birkaç hâdiseden başka bir vesika vermek ve bütün diğer insanları, bu vesikayı kulaktan işitip öğrenmeğe mahkûm etmek, adilâne bir hareket midir?"⁴

18-19. yüzyılın kendisine özgü edebî ve felsefi üslubuyla güncelleştirilmiş olan bu görüş, aslında İslam düşünce tarihi içerisinde, çok erken sayılabilecek bir dönemde, Berâhime'nin⁵ fikirleriyle karşılaşılınca gündeme gelmişti. Ancak iyi ve kötünün bilinmesinde aklın yeterli olduğunu, bu hususta dinlere ve peygamberlere gerek olmadığını savunan⁶ bu grup, fikri mücadeleyi seven entelektüel Müslüman düşünürler açısından, askerî tehditten çok daha öte bir tehlike arz etmekteydi. Çünkü onlar açısından zihinlere yerleşip kökleşen bazı zararlı fikirlerin atılması; düşmanların askeri operasyonlarla dize getirilmesinden ya da kovulmasından çok daha zor bir şeydi. Şüphesiz bu tehlikeyi sezen ve ona karşı cephe alan entelektüeller arasında Mutezilî düşünürlerin özel bir yeri vardır. Aşağıda onların bu entelektüel mücadelelerinin çarpıcı örneklerinden bazılarını özellikle Kadı Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) *el-Muğnî* adlı eserinin nübüvvet ve mucize konusunu değerlendirdiği XV. cildini esas alarak sunmaya çalışacağız.

³ Tabiî din: "Dünyanın doğal bir dinsel açıklamasının bulunduğu ya da dindarlığın doğal bir insani eğilim olduğu inancdır. 18. y.y Aydınlanması'nda tabiî din, bütün insanlar tarafından farazi olarak kabul edilen ve mucizeler, ilahî inayet ve ebedî hayat gibi tabiatüstü inançların aksine akla uygun olan inançların simgesi olmuştur... Tabiî din ile Tanrı gibi harici bir otorite tarafından vahyedildiği fikri temeli üzerine oturan ilahî din arasında kesin bir ayrılık vardır. Bu itibarla o, bütün dinlerin içerisinde bulunabilir. Dolayısıyla dinler arasında felsefî düzeyde bir diyalog mümkün iken, teolojik düzeyde bir tartışma çok az bir olasılıktır. Çünkü vahyin kaynakları farklıdır. İlahî din açısından tabiî din, eğer her halükarda mümkün bir şey olarak düşünülürse, yalnızca ikinci dereceden bir şey ya da alternatif olarak bizzat ilahî din kendisine bir hazırlık aşaması biçiminde görülebilir". Bkz., Rosemary Goring, Dictionary of Beliefs and Religions, London 1992, 363. Ayrıca bkz., Vahdettin Başçı, a.g.e., 37-45.

⁴ J. Jack Rousseau; *Emil, Yahut Terbiyeye Dair*, çeviren: Hilmi Ziya Ülken, Ali Rıza Ülgener, Salâhattin Güzey, İstanbul 1945, 329-330. Rousseau'nun tabiî din anlayışı için ayrıca bkz., Vahdettin Başçı, a.g.e., 70-73.

⁵ Hindistan'da kutsal metin kabul edilen Vedalar'ın yorumu mahiyetindeki Brahmanlar'da yer alan ve kast sisteminin en üst tabakasını oluşturan Brahmanlarca temsil edilen dinî yapı. İslam kaynaklarında el-Berâhime veya el-Berhemiyeye olarak geçer. "Tespit edilebildiği kadarıyla İslam âlimleri içinde Brahmanizm'i reddeden ilk eseri, *Tashîhu'n-nübüvve ve'r-red 'ale'l-Berâhime* adıyla İmam Şâfiî (ö. 204/819) yazmıştır". Maalesef bu eserin muhtevasıyla ilgili bir bilgiye sahip değiliz. Bkz., *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, VI, 329-332. el-Mâverdi, Berâhime'den, alemin hudûsuna inanan, peygamber gönderilmesini ve nübüvveti inkar eden monoteist bir grup olarak söz eder. Kurucuları olan Behr'e nispetle bu ismi almışlardır. Bkz., El-Mâverdi, *A'lâmu'n-nübüvve*, tahkik: Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, Beyrut 1987, 50. Ancak Şehristânî, bu isimden *Berâhim* olarak söz eder. Bkz., *el-Milel ve'n-nihal*, tahkik: Muhammed Seyyid el-Keylânî, Beyrut 1404 h., II, 251. Berâhime'nin temel inançları için ayrıca bkz., Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl'l-Hamse*, tahkik: Abdülkerim Osman, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire 1965, 563.

⁶ El-Mâverdi, *A'lâmu'n-nübüvve*, 42.

Berâhime'nin Nübüvvet Müessesesine Yönelttiği Eleştirilerin Başlıcaları

1. A. Berâhime'nin Epistemolojik Açından İtirazı

Berâhime⁷, eğer Kadı Abdülcebbar'ın *el-Muğnî'sinin* XV. cildindeki sunumunu esas alırsak, nübüvvet meselesine yönelttikleri itirazlarına öncelikle doğru bilginin mahiyeti açısından yaklaşmaktadır. Bilindiği üzere doğru bilginin önemli niteliklerinden birisi çelişmezliktir. Eğer biz birbiriyle çelişen önermeleri bilgi olarak isimlendirecek olursak, onu kendi cinsinin dışına taşımış, dolayısıyla da bir kısmını cehaletle özdeşleştirmiş oluruz. Deliller için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Onlar arasında da çelişme olmaz. Eğer bilginin yöntemleri çelişirse, bu bilgilerin de çelişmesini gerektirir. Bu durumda ne bilgiye ne de ona götüren yönetime güven kalır. Zihin bilinene (*ma'lûm*) ve bilgiye şüpheyile bakınca, bu bizi sofistlerin durumuna düşürür. Artık zorunlu bilgiyle kesbi (*istidlâli*) bilgi arasında bir fark gözetme imkânımız kalmaz.

Berâhime, bu epistemolojik ilkeyi nübüvvete itiraz ederken şöyle kullanır:

"Peygamber göndermek, onlar tarafından ortaya konan birtakım akla aykırı hususları kavramayı gerektirir. Şüphesiz sizin de katılacağınız üzere Allah'ın onları zaten akılda var olanların aynısıyla, sırf teyit etme, uyarma ve sakındırma gibi saiklerle göndermesi mümkün değildir. O halde bu peygamberlerin gönderilmesine ilişkin düşüncelerin de yanlış olmasını gerektirir. Çünkü onların gönderilmesi akla aykırılığı içerir. Nitekim peygamber gönderilmesi, bilgi yollarından birisidir. Akıl ise ilimlerden ibarettir. O halde nasıl olur da onlardan birisi diğeriyle çelişebilir? Bunlar arasında bir ihtilaf olmasa bile, akıl onların tasdik edilmelerinin gerekliliğine katılmaz. Hâlbuki size göre onların gönderilmeleri, tasdik edilmelerini gerektirir. Yine akıl bunu çirkin bir iş olarak görürken naslar zorunlu sayar. Yani bu durumda; gönderilen bir peygamber, her şeyden önce sanki bize akla aykırı olan bir şeyi gerekli kılar. Peygamberlerle ilgili durum böyle olunca, hikmet sahibi olan Allah, nasıl olur da onları gönderebilir?"⁸

Berâhime'nin bu yaklaşımı, kısaca naslar ile akıl arasında çelişki bulunduğu varsayımına dayanmaktadır. Onlar biz eğer akıl ile çelişen bir şeyi bilgi olarak kabul edersek, bu takdirde gerçek bilginin mahiyeti hakkında bir karara varamaz ve her şeyden şüphe duyan sofistlerin durumuna düşeriz diyorlar. Şimdi Mutezile'nin bu itiraza ilişkin cevabına bakalım.

⁷ Berâhime'nin itirazlarının özet olarak sunumu için bkz., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 563-564; Fahrüddin er-Râzi, *el-Erba'in*, tahkik: Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kahire 1986, II, 75-76. er-Râzi, Berâhime'nin yaptığı türden itirazların, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin gerçekliği delillerle kanıtlandıktan sonra geçersiz olacağını düşünür ve bu yüzden, bizzat nübüvvet meselesinden ziyade Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat sadedinde deliller sunmaya çalışır. Bkz. a.g.e., II, 76 vd.

⁸ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, (en-Nübüvvât ve'l-Mu'cizât), tahkik: Mahmud el-Hudayrî, Kâhire 1965, XV, 109-110:

1. B. Mutezile'nin Cevabı

Mutezile, sağlam bilgide çelişmenin bulunamayacağı konusunda Berâhime'ye katılır. Ancak çelişmenin ne olduğu konusunda onların büyük bir yanılğı içerisinde bulduklarını düşünür: Mutezile, bu konuya özellikle bilginin mahiyeti açısından yaklaşır. Onlara göre bilgi, "*eşyaya ne ise o olarak taalluk eden bir gerçekliktir*" Dolayısıyla farklı nesnelere ilişkin farklı bilgiler bulunabilir ve bunların birbiriyle çeliştikleri düşünülemez. Örneğin, gündüze dair bilgi ile geceye dair bilgi birbirinden tamamen farklıdır. Nasıl ki, bu ikisinin birbiriyle çeliştiğini söyleyemezsek, aklın peygamber gönderilmeden önceki bilgisiyle peygamber gönderildikten sonraki bilgisinin de birbiriyle çeliştiğini söyleyemeyiz. Çelişki yalnızca aynı bilginin aynı zamanda aynı yerde bulunması durumunda ortaya çıkar.⁹ Diğer taraftan Berâhime'nin kendi iddialarına göre akılda olmayan bir şeyi (*peygamberin getirdiklerini*) aklın selameti için akılla eleştirmeleri de bu iddialarının bozukluğunu gösteren en açık bir tutumdur.¹⁰

Ayrıca Mutezile, peygamber göndermeyi bir maslahat olarak kabul eder.¹¹ Kadı Abdülcebbar, bunu şöyle bir örnekle açıklar:

"Peygamber göndermek, maslahat gereği mükellefe hastalık göndermeye benzer. Eğer mükellefin hastalığı esnasında inanması ve böylece iyileşeceğini kabul etmesi gerekli olursa, bu akla aykırı olan bir durumu değil, aksine onunla örtüşen bir durumu ortaya çıkarır. Zira akıllarda bunun mükellefin maslahatı için olduğu fikri yerleşmiştir. Öyleyse kadîm olan Allah'ın bunu yapması gerekir. Peygamber göndermek de bunun gibidir".¹²

Ebu Ali el-Cübbâî, diyalektik bir yöntemle Berâhime'nin bu çelişmesini şöyle ortaya koyar: Onlar, bizim nübüvvetin tasdikinin gerekliliği ile ilgili söylediğimiz şeylerin zıtları ile tekzip edilmeleri gerektiğini söylüyorlar. Öyleyse bunun nübüvvet iddiasından önce olması gerekir. Aksi takdirde bu çirkin olur. Bu durumda onların sözleri akli bir çelişkiyi gerektirir. Çünkü bu, henüz akılda var olmayan bir şeyin yalanlanmasını zorunlu kılar. Yok, eğer bu, akla muhalif değilse ve onunla çelişmiyorsa, o zaman da bizim dediğimiz gibi onun tasdik edilmesi gerekir.¹³

Bu bağlamda onların temel yaklaşımı şudur: Doğrulama ya da yalanlama yalnızca haberin varlığından sonra ortaya çıkar. Henüz ortada bir haber yokken onun yalanlanması ya da doğrulanması mümkün değildir. Bu yüzden herhangi bir kimse, henüz nübüvvet iddiasında bulunmamışken aklen onun mümkün olup olmadığına karar vermek çelişkilidir. Zira henüz akılda olmayan bir şeyi akılda varmış gibi kabul ederek onun üzerinde yorum yapmak akli değildir.

Nübüvvetin gerekliliğine gelince, bunun en temel belirleyicisi elbette akıldır. Nitekim akıl, nasıl teklifi gerekli kılıyorsa, vahyin (*sem'*) varlığını da

⁹ Kadı Abdülcebbar, a.g.e., XV, 110-111.

¹⁰ A.g.e., XV, 112.

¹¹ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl'l-Hamse*, 563. Ayrıca bkz., İlyas Çelebi, *İslâm İnanc Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, İstanbul 2002, 313.

¹² *El-Muğni*, XV, 112.

¹³ A.g.y.

gerekli kılar. Aklın, bu her ikisini gerektirmesinde bir zıtlık yoktur. İnsanların tecrübeyle elde ettikleri bilgilerin dışında, onların adetlerine ve değişik hallerine bağlı durumlarda farklılıklar olabilir. Bu farklılıklara bağlı olarak dinin ahkâm kısmında da bazı değişiklikler görülebilir. Bu durum asla dinde çelişki olduğu anlamına gelmez. Elbette akıl sahipleri faydalı bilgiyi (*el-marifet*) haberler, deneyimler ve tecrübeler sayesinde oluşan adetlerin (*olağan şeylerin*) bilgisiyle takviye etmeyi arzu ederler. Bundaki amaçları dünyadaki maslahatı karşılamaktır. Dolayısıyla onlar, din alanındaki maslahatlarda da aynı şeyi düşünürler. Fakat bunlardan ilki mutat olan haller vasıtasıyla mümkün iken diğeri mutad olanın dışına çıkmak sureti ile yani ancak olağanüstü hallerin varlığı ile mümkün olabilir. Dolayısıyla bu her iki durumda da şüphe arız olmaz. Eğer her akıllı olan iyi düşünürse şunu rahatlıkla görebilir. Adetlerle ilgili her şeyin yöntemi zanlardır. Olağanüstü olan her şeyin yöntemi ise ilim ve kesin bilgi (*el-yakîn*)dir. Dolayısıyla herkesin bu ilme ve bilgiye tutunması ve böylece zihnindeki şüphelerin ortadan kalkması daha doğru bir tutumdur. Dünyevî maslahatlar, dinî maslahatların daha iyi anlaşılması maksadıyla konulmuşlardır. Bir kimsenin nasıl ki yeme ve içme gibi ihtiyaçlarını karşılaması için ziraat ve sülama işleriyle yorulması ve birtakım sıkıntılara katlanması gerekiyorsa, Ahretteki menziline ulaşması için de itaat fiilleriyle yorulması gerekmektedir. Kısacası insanın dünyevî maslahatlar için sıkıntı çekmesi, aslında dinî maslahat için bir gerekliliktir. Aksi takdirde insan sadece bu dünyadaki maslahatlar için yaratılmış olsaydı bu kadîm olan Allah'ın hikmetine uygun düşmezdi. Bu durumda Allah'ın insana hiç sıkıntı çekmeden nimet vermesi çok daha doğru olurdu.¹⁴ Görüldüğü üzere mesele, Mutezile'nin gaibin şahide kıyaslanması ilkesi bağlamında çözülmeye çalışılmıştır.

2. A: Berâhime'nin Peygamberlerin Getirdikleri Esaslar Açısından İtirazı

Berâhime'ye göre nübüvvet meselesinin mümkün olması, peygamberlerin zorunluluğu akılda bulunmayan hususları zorunlu kılmalarını, aklın güzel bulduğu şeyleri de yasaklamalarını mümkün kılar. Onlar bu duruma, kendilerince aklın çirkin gördüğü namaz ve oruç gibi ibadetleri ve aklın güzel bulduğu menfaatler ve lezzetleri örnek olarak verirler. Yine örneğin, hayvan boğazlamak gibi aklın sakındırdığı şeyleri peygamberler mubah kılarlar. Onlar açısından bütün bunların hepsi akla aykırı olan şeylerdir. Hâlbuki hakîm olan Allah'ın peygamberlerini yalnızca tecrübe dünyasında akla aykırı olmayan emir ve yasaklarla göndermesi mümkün olabilir. Zira onlara göre, peygamber ve onun aracılığıyla öğrenilen şeyler, tecrübeden (*şâhid*) ayrı durmayan sistematik aklın (*el-akl el-muratteb*) yanında, şahide nispetle gaip konumundadır. Bu bakımdan akıllı kimselere peygamber göndermek yalnızca mevcut sistematik akılla anlaşılabilir ve uygulanabilecek şeyler için söz konusu olabilir. Öyleyse nasıl olur da bir peygambe-

¹⁴ A.g.e., XV, 114-115.

rin akla ve onun gerektirdiklerine aykırı şeylerle gelmesi mümkün olabilir?¹⁵

2. B. Mutezile'nin Cevabı

Aklın, Berâhime'nin sorduğu şeyler hakkında bir hükme varması elbette mümkün değildir. Ancak bu durum, -her ne kadar onlar bir güçlük (*meşakkat*) olarak görülseler de- onların çirkin olmasını gerektirmez. Bu tür şeyler yalnızca kendilerinden daha büyük bir güçlüğü ortadan kaldırmadıkları zaman çirkin olurlar. Dolayısıyla akıl onların, ihtiva ettikleri pek çok hayrın yanında, kendilerinden daha büyük bir güçlüğü ortadan kaldırmaları durumunda gerekliliğine hükmedebilir. Zira akıl, menfaatler hakkında, onları bir zarar izlemediği sürece güzel ya da iyi (*hasene*) hükmünü verir. Bu itibarla aklın onları çirkin sayması yalnızca onları bir takım zararların izlemesi durumuna bağlıdır. Sonuç olarak Mutezile, Berâhime'nin bu konu üzerindeki kanaatine katılmamaktadır. Çünkü onlara göre, akıl namaz ve oruç gibi ibadetlerin teklif edilmesinin çirkinliğini onaylamaz. Bu bağlamda, en fazla aklın onları bir bakımdan çirkin diğer bir bakımdan da gerekli gördüğü söylenebilir. Onlara göre aklın bu tür konular karşısındaki tavrı, lezzetlere ilişkin tavrına benzer. Nasıl ki, akıl onlara ulaşmak için birtakım sıkıntılara katlanmayı güzel buluyorsa, başlangıçta sıkıntı veriyor gibi düşünülen bu tür ibadetleri ve uygulamaları, sonuçta elde edilebilecek menfaatlere ulaşmak için de güzel görebilir.

Diğer taraftan, bir menfaatin ardından zararın ya da bir zararın ardından menfaatin doğabileceği her zaman açık olmayabilir ve akıl bunları hemen o anda bilemeyebilir. Bununla birlikte bu sonuçlar her ne kadar gecikse de akıl onların hepsini mümkün görür. Bunu doğru kabul ettiğimizde ve dinin namaz oruç gibi içerisinde birtakım güçlükler bulunan fiillerin büyük zararları önlediğini ve pek çok menfaati beraberinde getirdiğini göz önünde bulundurduğumuzda, bunların gerekliliğinin akıldan başkasına dayanmadığını görürüz. Din bize yalnızca bunların bir yönden sonuçlarını gösterir. Eğer biz bunları akılla bilebilseydik, onların gerekliliği çok daha kesin olurdu. Dolayısıyla şunu söyleyebiliriz; bilgiye ulaşma yolları her ne kadar farklı olsa da bilinene (*ma'lûm*) ilişkin hüküm değişmez. Bu bakımdan, akılla bilindiğinde gerekli olan bir şey, din ile bilindiğinde de gerekli olur. Menfaatler ve lezzetler hakkındaki hüküm de bunun gibidir. Bir şeyin akıl açısından çirkin olması ancak onun zararının menfaatinden daha fazla olmasına bağlıdır. Gerçekte din için de durum bundan farklı değildir.¹⁶

Sonuç olarak söylemek gerekirse Mutezililer, dinin aklın gerekliliğini kabul etmediği bir şeyi gerekli kıldığı şeklindeki iddiaların hiçbirini makul görmezler ve kabul etmezler. Onlara göre bu konudaki en önemli akfî ölçüt; fiillerden doğan menfaatlerdir. Eğer bir fiilin faydası, zararından çok ise o fiil akıl açısından gerekli ve güzel, aksi takdirde çirkindir. Dinin getir-

¹⁵ A.g.e., XV, 115-116. Ayrıca bkz., Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, II, 251; el-Cüveynî, *Luma'u'l-edille*, tahkik: Fevkiye Hüseyin Mahmud, Lübnan 1407 h., 123; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, tahkik: es-Seyyid el-Cemîlî, Beyrut 1985, 83.

¹⁶ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 116. Bu savunmanın özet bir sunumu için bkz., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 564; İlyas Çelebi, a.g.e., 314-315.

diği bütün emir ve yasaklara baktığımızda, hepsinin faydasının zararından çok olduğunu görüyoruz. Bu durumu dikkate aldığımızda, Berâhime'nin bu konudaki iddialarının akıl açısından hiçbir geçerli dayanağı yoktur... Bu yüzden onlar din ile akıl arasında görünürde ciddi bir çatışma bulunduğu şeklindeki tüm tezleri benzer argümanlarla reddederler. Bu husustaki temel varsayımları, dinin akla aykırı bir şey getirmediği, tam aksine akla kapalı görünen bazı detayları açığa çıkardığı şeklindedir. Bu açıdan Mutezile'ye göre din, hiçbir zaman aklın bütünüyle çirkin gördüğü bir şeyi de çirkin saymaz. Akıl başlangıçta namaz oruç gibi ibadetlerin gerekli olduğunu bilemeyebilir.¹⁷ Ancak dinin onları getirmesinden sonra, onlardaki pek çok menfaati gördüğünde hemen gerekli olduklarına hükmeder. Kısacası Mutezileye göre fiillere ilişkin her türlü değerlendirme yalnızca onların sonuçlarının dikkate alınmasıyla doğru bir netice verebilir.¹⁸

3. A. Berâhime'nin Dinî Ritüellerin Formatları Açısından İtirazı

Berâhime'nin bu konudaki itirazları da yine akılla din arasında çatışma bulunduğu tezine dayanır. Onlara göre peygamber göndermek, gerçekte aralarında hiçbir fark bulunmayan iki durum arasında bir fark gözetme sonucuna götürür. Örneğin, akıl açısından Ka'be'yi tavaf etmekle diğer herhangi bir yeri tavaf etmek arasında hiçbir fark yoktur. Buna Arafat'ta vakfe yapmak gibi ritüelleri de ekleyebiliriz. Çünkü Allah'a yakınlık, binalara ve şahıslara bağlı değildir. Allah bu fiillerle kendisine tapınılan konumundadır. O halde bunların bazısında birtakım maslahatlar varsa, bu, diğer bazılarında da aynı maslahatların bulunmasını gerektirir. Öyleyse kible ve hac mekânı oluşları açısından Ka'be ile Mescid-i Aksâ ve vakfe açısından da Arafat ve Mina arasında bir fark olmaması icap eder. Akıl bu tür eylemler hakkında bir fark gözetmediği gibi vakitler arasında da bir fark gözetmez. Öyleyse niçin oruç tutmak diğerlerinde değil de Ramazan ayında daha gerekli olsun ki? Bu mantıktan hareket edildiğinde, Berâhime'ye göre ibadetlerin sebepleri hakkında da benzer şeyler söylenebilir: Akıl açısından, maldan zekât hakkının gerekli olduğu miktar, ondan daha fazlası ya da azı durumunda gerekli olmasından uygun değildir...¹⁹

3. B. Mutezile'nin Cevabı

Mutezile, bu tür itirazlara, yine maslahat kavramını ön plana çıkarak cevap vermeye çalışır. Eğer bir eylemde maslahatın bulunduğu görülüyorsa, o eylemin keyfiyeti ya da vakti konusundaki herhangi bir tartışma yersizdir. Önemli olan, belli bir eylem ya da tutumun belli bir yer ve vakte icra edilmesi durumunda ondan beklenen maslahatın hâsıl olup olmadığıdır. Nitekim bir insan, herhangi bir şeyi bazı durumlarda gerekli görürken aynı şeyi ona benzer olan diğer durumlarda gerekli görmeyebilir. Ör-

¹⁷ Kadı Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî Usûlî'd-Din*, (Rasâilu'l-Adl içerisinde, neşreden: Muhammed Ammara, Mısır, 1971), I, 235-236. Dinî maslahatların akli delille bilinmeyeceği konusunda bkz., *el-Muğni*, XV, 26 vd.

¹⁸ *El-Muğni*, XV, 117-124.

¹⁹ A.g.e., XV, 125.

neğin, herhangi bir çocuğa bir vakitte seveceğ davranmak faydalı olurken diğer bir vakitte olmayabilir. Aynı şeyi, bir kimsenin canının istediği bir şeyi bir vakitte tercih ederken diğer bir vakitte tercih etmemesi durumu için de söyleyebiliriz.

Elbette bu durum, din ve dünya maslahatı üzerine düşünen kimseye kapalı değildir. O halde buradan şu sonuç çıkarılabilir: Herhangi bir teklifteki maslahat, onun cinsine, formatına ve diğer vasıflarına bağlı değildir. Bu bağlamda önemli olan, mevcut duruma ilişkin bilgi (*malum*) ve insanın bu bilgiye ulaşması durumunda aklî gereklilikleri yerine getirmeyi tercih etmesidir. Namaz ve oruç örneğini dikkate alacak olursak, mükellefin vaktinde kılınan bir namaz esnasında çirkin işlerden uzak durması imkânsız değildir. O halde o, bu vakitte namazını eda ederse ondan uzak tutulmaz. Ramazan ayında tutulan oruç ve Ka'be'yi tavaf gibi ibadetler için de aynı şeyi söylemek mümkündür.²⁰

Bu açıdan ibadetlerin diğerinde değil de niçin belli bir mekân, vakit ve şekilde belirlendiği sorunu, Allah'ın fiillerindeki âdetini nasıl yürüttüğü üzerinde düşünüldüğü takdirde rahatlıkla çözülebilecektir. Allah âdetini belli bir fiilde ısrar ederek yürütmektedir. Yoksa onun yerine geçebilecek bir başkasıyla değil. Nitekim tedaviler ve benzeri durumlar hakkında da aynı şey söz konusudur. Bu nedenle, "niçin Allah belli bir ibadeti şu vakitte değil de bu vakitte, şöyle değil de böyle yapmayı emretmiştir" şeklindeki bir soru, "niçin falanca için hastalık maslahat olurken filanca için sağlık maslahat olmuştur" sorusuna benzemektedir. Zaten bu tür durumlarda yalnızca iki alternatif söz konusudur. Allah ya bu tür maslahatların ya da ibadetlerin hepsini bazı vakitlere tahsis edecek ya da hepsine birden tahsis edecektir. O halde o kulların dünyadaki maslahatlarına ilişkin nasıl farklı tercihlerde bulunmuşsa, dindeki maslahatlarına ilişkin de farklı tercihlerde bulunabilir. Çünkü dinî teklifler lütuf kabilindedir.²¹ Mutezile'nin lütuf anlayışında ise, Allah'ın iki fiilin maslahat açısından eşit değerde olduğunu bilmesinden sonra, bunlardan diğeri ile değil de yalnızca birisiyle bizi mükellef kılması mümkün değildir.²² Kısacası, ibadetlerin hemen hepsinde belirleyici olan temel unsur, Allah'ın onların yapılmasında kulları için belli bazı menfaatlerin bulunduğu dair bilgisidir. Bu nedenle onları zaman, mekân ve şekil yönünden eleştirmek, bir anlamda bu ilahî bilgiyi yadsımak anlamına gelecektir.²³

Berâhime, bu tür bir savunmaya, örneğin, eğer namaz kılmak ve oruç tutmak gibi ibadetlerde bir maslahat varsa, bu maslahat sadece belli vakitlerde değil, aksine tüm vakitlerde olmalıdır şeklinde bir itiraz yöneltiyor. Hâlbuki Mutezile'ye göre bir şeyin vacip ya da çirkin oluşunun dayanağını bütün ayrıntılarıyla bilmemiz gerekmez. Bir şeyin vacip oluşuna sebep olan yönü genel olarak bilmemiz, onu bütün ayrıntılarıyla bilmemiz yerine geçer. Bilfiil kulluk, bir maslahatın bulunmasını gerektiren hususlardandır. Tek başına bu durum, kulluğun güzel olması için yeterlidir. Onlar

²⁰ A.g.e., XV, 125-126.

²¹ *El-Muğnî*, XV, 126-127. Keza bkz., Abdurrahman en-Nisâbüri el-Mütevelli, *el-Ğunye fî Usulî'd-dîn*, tahkik: İmâdüddin Ahmed Haydar, Lübnan 1406, 148.

²² *El-Muğnî*, XV, 127.

²³ *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 566.

bu hükme, akli gerekliliklere kıyasla varırlar. Durum eğer Berâhime'nin dediği gibi olsaydı, örneğin, bizim adaleti bütün yönleriyle bildikten sonra uygulamamız gerekirdi. Hâlbuki adil olmak için adalet hakkında genel bir malumata sahip olmak yeterlidir.²⁴

Ancak bu çerçevede Berâhime açısından bir itiraz daha söz konusudur: Eğer diyor onlar, namaz ya da oruç ibadetinde, sadece belli vakitlere mahsus bir maslahat varsa, o zaman bu, onlarda söz konusu vakitlerin dışında bir maslahat olmadığı anlamına gelmez mi? Bu durumda nafîle olarak adlandırdığınız ibadetleri nereye koyacaksınız?

Buna Mutezile kısaca şöyle cevap verir. Bir şeyin vacip oluşunun illeti, iki durumda birden bulunmaz. Yalnızca bir durumda bulunur. Allah da sadece bu durumdan dolayı onu vacip kılmıştır. Eğer bu yaklaşıma, o zaman, örneğin, öğle vakti girdiğinde öğle namazı vacip oluyorsa, bu vaktin girişinden önce namaz kılmak çirkin olmaz mı diye itiraz edilecek olursa, Mutezile'nin buna cevabı şöyledir: "Eğer bunda başka bir açıdan bir maslahat varsa, o zaman onun çirkin olması gerekmez. Eğer onda herhangi bir açıdan bir maslahat bulunmasaydı, o zaman onun çirkin olması gerekli olurdu. İşte Allah, namaz ibadetini bu şekilde bir düzene koymuştur. Onun bir kısmı farz bir kısmı da nafîledir. Elbette onda yapılması çirkin olanlar da vardır. Örneğin insan onu bazı açılardan yasak olan vakitlerde ya da şartlarına uygun olmayarak yaptığında bu çirkin olur. İşte yasak olan bu namazların, kendilerindeki maslahatın ortadan kalkmış olmasından ya da bir fenalık (*mefsedet*) bulunmasından dolayı çirkin olmaları mümkündür".²⁵

Diğer taraftan, genel olarak bakıldığında namaz ibadetinde iki açıdan maslahat vardır. Bunlardan ilki bir menfaati elde etmektir ki, bu onun edasıyla hak edilen sevaptır. Diğeri de bir zararı ortadan kaldırmaktır ki, bu da onun terkinden dolayı hak edilen cezadır. Eğer namaz ibadeti sadece menfaat açısından maslahat olmuş olsaydı, onun vacipliği güzel olmazdı. Dolayısıyla eğer bir şeyin vacipliğini gerektirecek herhangi bir yön bulunmazsa, hakîm olan Allah'ın onu vacip kılması çirkin olurdu. Çünkü bu çirkinliği güzel, güzeli de çirkin kılmaya eşdeğer bir durumdur.²⁶

4. A. Berâhime'nin Dinin Kaynağı Açısından İtirazı

Berâhime, bu itirazında içerik olarak tabii din taraftarlarının günümüzde seslendirdikleri düşüncelerin benzerini söylemektedir. Eğer diyor onlar, sizin iddia ettiğiniz gibi, dinin getirdiği şeyler maslahat oluşları açısından gerekli ise, o zaman Allah'ın bunları bize akıl aracılığıyla öğretmesinin, imkânsız olmaması icap eder. Çünkü akıl, bir ilim ve bilgi elde etme yöntemi olarak en sağlam olanıdır. Dolayısıyla insanın peygamber gönderilmesine ihtiyaç duymaması da imkânsız değildir. Özellikle de bu onların nübüvvetini ve getirdikleri dinî esasları bilmede, akılda ve onun delâlet ettiği hususlarda bulunmayan şüphelerin bulunmasından dolayı doğru gözükmektedir. İşte bu durum, peygamberlere ihtiyaç duyulmamasını ve onların gönderilmesinin çirkin olmasını gerektirir. Ya da o zaman, Allah'ın

²⁴ A.g.e., XV, 128-129. Ayrıca bkz., *Şerhu'l-Usûl'il-Hamse*, 565.

²⁵ *El-Muğni*, XV, 133. Nafîle ibadetlerdeki maslahatlara ilişkin ayrıca bkz., XV, 32.

²⁶ A.g.e., XV, 134.

onlar tarafından bize bildirilen şeyleri, bireysel idrak (*el-kabûl*) yoluyla öğretmeye gücü yetmediğini söylememiz icap eder.²⁷

4. B. Mutezile'nin Cevabı

Mutezile, bu konuda şu hususun açıkça bilinmesi gerektiğini düşünür: Peygamberler vasıtasıyla getirilen teklifle ilgili olarak bilinen hususların, akli delillerle bilinmesi mümkün olmadığı gibi, onları bilmek, aklın kemali ile alakalı bir durum da değildir. O halde bunların ancak ilahî ya da nebevî hitapla bilinmesi mümkündür. Dolayısıyla bu durum, bir acizlik ifadesi olarak görülmemelidir. Çünkü buradaki imkânsızlık, aklın bizzat kendisinden kaynaklanmaktadır. Hâlbuki acizlik, yalnızca bir şeyin aksinin mümkün olduğu durumlarda, kudret sahibini ona güç yetirmekle nitelendirmediğimiz zaman söz konusudur.

Mutezile, bizzat aklın kendisinden kaynaklanan bu imkânsızlığı ise şöyle açıklar: Elbette Allah, bunları bize zorunlu olarak öğretmeye kadirdir. Bu bakımdan onu acizlikle itham etmemiz mümkün değildir. Ancak bu durumda teklif ortadan kalkmış olacaktır. Zira bilgiler zorunlu olduğu takdirde teklifin bir anlamı kalmayacaktır.²⁸

5. A. Berâhime'nin Mucizelerin Delâleti Açısından İtirazı

Bu son itiraz, peygamberliğin en sağlam kanıtlarından birisi olarak görülen mucizelere yöneltilmiştir. Onlar açısından peygamber gönderilmesinin güzel olabilecek tek yönü vardır. O da maslahatların öğretilmesidir. Peygamber gönderilen kimse ise bunu o peygamberden yalnızca bir delil ile öğrenebilir. Hâlbuki Berâhime'ye göre peygamber olarak gönderilen zatın fiilleri, kendisinin Allah'ın peygamberi olduğunu kanıtlamak için yeterli değildir. Bu konuda Allah'ın fiilleri de onun peygamber olduğunu kanıtlamak için delil olarak gösterilemez. Çünkü bir failin fiili ancak kendi durumu için bir kanıt olabilir, yoksa başkasının durumu için değil. Bu bağlamda, başkasının durumuna delâlet eden bir şey varsa, bu yalnızca hitap türünden bir şey olabilir. Fakat bizzat hitabın kendisi de delil olabilmesi için yeterli değildir. O da ancak failinin hikmetinden dolayı delil olabilir. İşte Berâhime, bu noktada ikircikli bir durumla karşı karşıya kaldıkları kanaatindedirler. Biz diyorlar onlar, "bir peygamberin peygamber oluşunu bilmeden önce, söz konusu hitabı ve onun doğruluğunu bilemeyiz. O halde bizzat peygamberin bu hitap için bir delil olması mümkün değildir".²⁹

Onlar açısından böyle bir itiraz karşısında ileri sürülebilecek tek ciddi seçenek vardır: O da bu nebevî hitabın doğruluğuna, onların harikulâde olarak gösterdikleri mucizelerin delâlet ediyorsa olmasıdır.³⁰

Berâhime'nin buna itirazı ise şöyledir:

²⁷ A.g.e., XV, 139.

²⁸ A.g.e., XV, 139-240.

²⁹ A.g.e., XV, 146.

³⁰ Şerhu'l-Usûl'il-Hamse, 568.

"Mucizenin peygamberin iddiasına, onun bu davasında doğruluğunu kanıtladığının bilinebileceği bir tarzda taalluk etmesi mümkün değildir... Çünkü mucize, insanların imkânları dâhilinde olan veya onlarda belli mizaçların ve hilelerin bulunduğu bir sırada meydana gelen bir şey olabileceği gibi, Allah onu onlarda kendi fiillerini icra ettikleri bir sırada gerçekleştirmiş de olabilir. Fakat buna imkân verildiğinde, o zaman da olağan işlerin sınırlandırılma ihtimali zayıflar, yani hangi fiilin olağan hangisinin olağanüstü olduğunu ayırt etmek güçleşir ve böylece çelişkili bir durum ortaya çıkar. Sonuç olarak peygamberlerin gönderilmesiyle ilgili bize bilgi veren delilin doğrulanması tam olarak gerçekleşmediğine göre, peygamber göndermenin doğru olmadığına dair sözümüz gerekli olur".³¹

Kısacası Berâhime'ye göre, insanların kendi mizaçlarından ya da hile yeteneklerinden kaynaklanan fiilleriyle mucize oldukları iddia edilen fiilleri birbirlerinden ayırt etmek mümkün olmadığı için, mucizenin nübüvvetin bir kanıtı olarak kullanılması makul değildir.

5. B. Mutezile'nin Cevabı

Mutezile bu konuda, akla gelebilecek muhtemel itirazları dikkate alarak tek tek cevaplamaya çalışır. Biz burada bunların sadece daha önemli gördüğümüz bazılarını zikretmekle yetineceğiz.

Mutezile açısından öncelikle tasdik konumunda olan mucizenin hangi açıdan delil olduğunun bilinmesi gerekir. Onlara göre mucize, onu icra eden peygamberin doğruluğuna, herhangi bir fiilin failinin kudretine işaret etmesi gibi delâlet etmez. Aksine mucizede uzlaşım (*muvâda'a*) türünden bir delâlet söz konusudur. Bu uzlaşım da ancak peygamberden peygamberlik iddiasında bulunduğu sırada talep ettiği mucizenin ortaya çıkmasıyla gerçekleşir. Bu bir anlamda Allah'ın yalnızca böyle bir iddiada bulunan kimseyi doğrulamak maksadıyla ona vermiş olduğu destek kabilinden bir şeydir. Eğer durum başka türlü olsaydı, böyle bir delâletten söz edilemezdi.³²

Bu açıdan, durum Berâhime'nin zannettiği gibi herhangi bir fail ile fiili arasındaki ilişkiye indirgenemez. Yani burada mucize fiilini gerçekleştiren, bizzat iddia sahibinin kendisi değildir. Eğer öyle olsaydı, Berâhime haklı olabilirdi. Hâlbuki burada bir iddiada bulunan ve onun bu iddiasında doğru olduğunu onaylamak maksadıyla gösterilen bir mucize söz konusudur. Dolayısıyla bu bağlamda sorgulanabilecek tek nokta, mucize kabilinden ortaya konan fiilin gerçekten o fiile kaynaklık eden peygamberin bizzat kendi fiili olup olmadığının bilinebilme imkânıdır.

Şu halde bu çerçevede, her şeyden önce, Allah'ın peygamberinin peygamberlik iddiasındaki doğruluğunu yalnızca mucize aracılığıyla onaylayabileceğinin bilinmesidir. Mutezile, bu hususu şöyle açıklar:

"Allah'ın, elçisine risalet görevini yüklemeyi murat ettiğinde, hitabını, onun yalnızca kendisi tarafından olduğunun bilinmesi için ya mucize

³¹ *El-Muğnî*, XV, 146.

³² Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 164; *el-Muhtasar fî Usûli'd-Din*, I, 137.

olacak şekilde ya da bir mucize ile birlikte yapması gerekir. Allah'ın ilahî hükümlere bu iki yoldan başkasıyla delâlette bulunması mümkün değildir. O, ya bizzat mucize olan ya da bir mucize ile birlikte bulunan bir hitapta bulunur. Diğer bir ifade ile O, doğruluklarına mucize ile delâlette bulunduğu peygamberlerin sözleriyle hitap eder. Eğer O, bunun dışında başka bir şeyle onların doğruluklarına delâlet ederse, bu, Kur'ân'ın tevhit ve adalet ilkesine delâleti kabilinden bir tekit olur. Evet, bu tekit olarak görülebilir. Çünkü adalet ve tevhidin akli delillerle bilinmesinin daha önce olması gerekir. Dolayısıyla mucizeler hakkında da aynı şeyler söylenebilir. Mucizelerden sonra, (i-lâhî) hitabı tasdik etme söz konusu olur".³³

Bu paragrafı şöyle özetleyebiliriz: Nasıl ki Kur'an, aklın tevhit ve adalet konusundaki çıkarımlarını teyit ediyorsa, mucizeler de aynı şekilde peygamberlerin sözlerini teyit eder.

Buraya kadar anlatılanlar, aslında peygamberlerin peygamberlik iddialarındaki doğruluklarının teyidi ve tasdikinde mucizeye gerek duyulup duyulmadığı ile ilgilidir. Berâhime'nin, mucizelerin mahiyeti ve delâlet oluş tarzları hakkında da önemli sayılabilecek itirazları vardır: Bunlardan birisi, mucize türünden şeyleri, peygamberlerin dışında sâlih ve sâdik kimselerin de göstermiş olması, diğeri de onları bizzat müşahede edenlerin dışındaki kimselerin onlar hakkında sadece haberler yoluyla bilgi alabilmesidir. Haberleri bilgi kaynağı olarak görmeyen kimseler için mucizelerin sürekli olarak tekrar edilmesi gerekmektedir. Hâlbuki böyle bir durum söz konusu değildir. Diğer taraftan mucizelerin bizzat mucize oluşlarının bilinmesi de olağan hadiselerin nasıl cereyan ettiklerinin tam olarak bilinmesine bağlıdır. Muhtemeldir ki, onların yaptıkları şeyler olağandır da biz onların nasıl cereyan ettiklerini bilmiyoruzdur. Ancak eşyanın gizli ve kapalı yönlerinin de tam olarak bilinmesi mümkün değildir. Berâhime'ye göre bu bağlamda en çok kuşku uyandıran husus, bizim mucize olarak nitelendirdiğimiz hadiselere, her akli başında olan kimsenin bunları yapmaya bir meziyeti, uzmanlığı ve uygun mizacı olan herkesin güç yetirebileceği konusundaki kanaatidir.³⁴

Mutezile, bu tür itirazların, öncelikle mucizelerin delâlet yönünün zorunlu olmadığı, bunun inceleme ve araştırmaya bağlı bir durum olduğu kabul edildiğinde anlamını yitirdiği kanaatindedir. O halde burada yapılabilecek en doğru şey, gerçekten de onların mucize olup olmadıklarının iyice incelenip araştırılmasıdır.³⁵

Bu noktada Kadı Abdülcebbar'ın ısrarla üzerinde durduğu bir hususu hatırlatmakta fayda vardır. Ona göre mucizeyi, Allah ile elçisi arasında oluşturulmuş özel bir uzlaşım (*muvâda'a*) olarak görmek gerekir. Sanki Allah'ın elçisi, peygamberlik iddia ettiği sırada, "ya Rabbi, eğer ben davamda haklı isem beni mucizenle tasdik et" demekte, Allah da o esnada

³³ A.g.e., XV, 164.

³⁴ A.g.e., XV, 166-67. Bu tür itirazlar ve cevapları için ayrıca bkz., İbnu'l-Cevzi, *Telbîsu İblîs*, 83 vd.

³⁵ *El-Muğni*, XV, 167.

onun bu davasındaki doğruluğunu tasdik kabilinden bazı mucizeler göndermektedir. Bu bir anlamda, bir efendinin hizmetçisine "elimi başıma koyduğumda bil ki, senden su istemekteyim" dediğinde hizmetçisi ile kendisi arasında özel bir işaret dili belirlemiş olmasına benzer. Yani peygamberlik iddiasında bulunan kimse, adeta önceden oluşturulmuş bir işaret diline uygun olarak Allah'tan mucize talep etmekte, bu mucize gerçekleştiği zaman da söz konusu iddianın doğruluğu Allah tarafından onaylanmış olmaktadır.³⁶

Bu aşamadan sonra sıra, mucizenin nübüvvete delil oluşunun şartlarına gelmektedir. Bunun iki önemli şartı vardır: Birincisi, söz konusu mucizenin Allah tarafından gerçekleştiğini; diğeri de onun olağan hadiselerin dışında bir şey olduğunu bilmemizdir. İşte bu iki şart bir araya geldiğinde, biz biliriz ki, peygamberlik iddiasına bağlı olarak gerçekleşen şey, tasdik kabilindedir.³⁷

Bu bağlamda belirleyici olan husus, mucizenin insanın kapasitesinin dışında ve Allah tarafından olduğunu bilinmesidir. Peki, bu ne ölçüde mümkündür. Kadı Abdülcebbâr'a göre bizim bir şeyin yalnızca Allah tarafından gerçekleştirilen bir mucize olduğunu bilmemiz, onun hem cinsinde hem de sıfatlarında bir benzerine başkalarının güç yetirememiş olmasıyla mümkündür. Eğer herhangi bir şey peygamberlik iddiasında bulunan bir zatın elinde bu şekilde gerçekleşmişse, o, söz konusu bu iddiayı tasdik kabilinden gerçekleşen bir mucizedir. Eğer böyle bir şey onun davasına delil olabilecek tarzda yalnızca kendisinden meydana gelmiş olsaydı, bunun benzerinin başka insanlar tarafından da gerçekleştirilmesi mümkün olurdu.³⁸

O halde mucize olarak takdim edilen şeyin olağan hadiselere aykırı olması gerekir ki onun Allah tarafından gerçekleştirilmiş olduğu bilinebilsin. "Eğer bir peygamber, 'benim risâlet konusunda iddia ettiğim hususlarda doğruluğuma kanıtım, güneşin vaktinde ufukta doğmasıdır' derse ve bu da gerçekleşirse, bununla onun doğruluğu bilinemez. Çünkü bu olağan bir durum olduğundan onun peygamberlik iddiasıyla ilintilendirilmesi mümkün değildir. Aynı şekilde söz konusu davasına, eşinin vaktinde doğum yapmasını gösterirse, bu da olağan bir durum olduğundan doğru değildir. Fakat bu iddiasına, eşinin hamileliğinin ilk ayından sonra doğum yapmasını delil olarak gösterirse bu olağan üstü bir durum olduğundan onun bu davası için bir delil olur. Yine davasına, çocuğunun tıpkı annesinin rahminden çıkıyormuşçasına bir duvardan çıkışını delil olarak gösterdiği takdirde de bu onun için bir delildir. Fakat eğer çocuk annesinin rahminden vaktinde doğarsa bunun bir delil olma niteliği yoktur."³⁹

³⁶ A.g.e., XV, 168-169.

³⁷ A.g.e., XV, 171.

³⁸ A.g.e., XV, 201.

³⁹ A.g.e., XV, 202; *el-Muhtasar fî Usûlî'd-Din*, I, 237; *Şerhu'l-Usûlî'l-Hamse*, 571. Kadı Abdülcebbâr bu bağlamda, ölünün diriltilmesi, körün ve cüzarmlı (*ebraz*)ın iyileştirilmesi, asanın yılanı dönüştürülmesi, denizin yarılması ve Kur'an gibi mucizeleri örnek olarak gösterir. Bkz., *Şerhu'l-Usûlî'l-Hamse*, 568-569. Hz. Peygamber'in mucizelerinin Onun risâletine delâleti ile ilgili ayrıca bkz., *Resâilu'l-Câhiz* (Hücecü'n-Nübüvve), tahkik: Asdüsselam Muhammed Harun, Beyrut 1991, III, 266-269. Câhiz, Hz. Peygamber'in risâletinin delilleri arasında, Onun güzel ahlâkını da zikreder. Ona göre Hz. Peygamber'in sahip olduğu ahlâkî ke-

Kadı Abdülcebbar'ın vermiş olduğu bu örnekleri dikkate aldığımızda, rahatlıkla Mutezile'nin olağan olan ve olmayan ile neyi kastetmiş olduklarını anlayabiliriz. Sürekli olarak mutabir şekilde tekrar eden olayların dışında kalan her olayı, cins ve nitelik olarak olağanüstü görebiliriz.

Ancak bu noktada, daha önce zikrettiğimiz gibi bu türden olayları bazı salih ve sadık kimselerin de göstermelerinin aklen mümkün olduğu şeklinde bir itiraz söz konusudur. Onların bu itiraza verdikleri cevapları, kısaca, söz konusu mucizenin yalnızca peygamberlik iddiasında bulunan zatın elinde ya da onun şahsında, başka hiçbir kimsenin güç yetiremeyeceği bir tarzda gerçekleşmesi şeklinde özetleyebiliriz. Evet, diğer bazı kimseler de mutabir olana aykırı olan hadiseleri gerçekleştirebilirler. Fakat bunların hiçbirisi, peygamberlik iddiasında bulunan zatın gerçekleştirdiği türden değildir. Onların hiçbirisi peygamberleri bu konuda taklit edememiş, onların gerçekleştirdikleri mucizelerin bir benzerini gerçekleştirememişlerdir.⁴⁰

Kadı Abdülcebbar, buna en bariz örneklerden birisi olarak Kur'an'ı gösterir. Kur'an, bütün Araplara belagat ve fesahatte en mükemmel olduğu hususunda meydan okumuş, buna karşın onlardan bu iddianın geçersizliğini göstermek için büyük bir ısrarla var gücüyle çalışan hiç kimse, onun bir benzerini, hatta bir parçasının bile bir benzerini getirme imkânı bulamamıştır. Bu da yılan dönüşen asanın Hz. Musa'nın nübüvvetine delil olması gibi, Hz. Muhammed'in peygamberliğine bir delildir. Çünkü Allah, mizacıyla itibariyle fesahate yatkın olan ve bu konuda birbirleriyle yarışmayı adet edinen bu adamları, gönüllerinde hiçbir şüphe kalmaması için bu tür bir meydan okumayla yarışmaya davet etmiştir.⁴¹

İbrahim en-Nazzam (ö. 223/838), bu hususta Kur'an'ın iki önemli özelliğine dikkat çeker: Bunlardan birincisi Kur'an'ın gayba (*geleceğe ve gizli olana*) dair haberler içermesi⁴²; diğeri de meydan okuduğu⁴³ halde insanların ve cinlerin Onun bir benzerini meydana getirememiş olmasıdır.⁴⁴

Bu tür mucizelerin daha sonraki nesillere haberler yoluyla aktarılmasına gelince, Mutezile bu konuda, yalan üzerine birleşmeleri aklen mümkün olmayan⁴⁵ bir topluluğun verdiği haberlerin kesin bilgi ifade ettiğini, dolayısıyla buna itiraz etmenin görmediğimiz ülkeler hakkında bize bilgi

male ve fazilete, Ondan önce hiç kimse sahip olmadığı gibi Ondan sonra da herhangi bir kimsenin sahip olması mümkün değildir. Bkz., a.g.e., III, 280-281.

⁴⁰ Bkz., *el-Muğni*, XV, 182-196, 203; İlyas Çelebi, a.g.e., 317.

⁴¹ Kadı Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi Usûl'd-Din*, I, 238-239. Kur'an'ın icazı konusunda ayrıca bkz., *Resâilü'l-Câhiz* (Hucecû'n-Nübüvve), III, 229, 251, 277,278; İlyas Çelebi, a.g.e., 319.

⁴² Gaybi bilgi içeren ayetler için bkz., en-Nur, 24/55; el-Fetih, 48/16; er-Rûm, 30/2-4. Kalplerde saklı olanlara işaret eden ayetler için bkz., Âl-i İmrân, 3/61; el-Cumua, 62/6-7.

⁴³ El-İsra, 17/88.

⁴⁴ Bkz., Ebu'l-Huseyn el-Hayyât, *el-İntisar*, Matba'atü'l-Kasulikiyye, Beyrut 1957, 28-29.

⁴⁵ Câhiz, yalan üzerine birleşmenin imkânsızlığını, haberlerin tabiatları ve amaçları farklı olan kişiler tarafından aktarılmış olmalarına bağlar. Birbirlerini görmemiş ve birbirleriyle yazışmamış kişilerin aynı amaçta birleşmeleri mümkün değildir. Dolayısıyla bu tür kişilerin yalan üzerine birleşmelerini mümkün görmek makul değildir. Çünkü böyle bir durum söz konusu olmuş olsaydı, bu bir şekilde ortaya çıkar ve bilinirdi. Bkz., *Resâilü'l-Câhiz* (Hucecû'n-Nübüvve), III, 240-241. Ayrıca bkz., Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Ankara 2004, 117-118.

verenlerin haberlerini yalanlamakla eşdeğer olduğunu söylemektedir.⁴⁶ Kadı Abdülcebbar'a göre yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan topluluk, asgarî beş⁴⁷ kişidir. Dolayısıyla bu sayının altındaki kişilerin verdiği haberler muteber değildir. Ayrıca bu kişilerin, istidlâli olarak değil de bizzat zorunlu olarak edindikleri bilgileri nakletmiş olmaları gerekir. Bu çerçevede mesela, çok sayıda topluluğun Allah'ın birliği ve adaleti konusunda bize vermiş oldukları haberî bilgi, zorunlu bilgiyi ifade etmez. Çünkü onlar bunu zorunlu olarak değil, istidlâli olarak bilmektedirler.⁴⁸

Sonuç

Mutezile açısından peygamberlik müessesesine yöneltilebilecek muhtemel bütün itirazları savmanın üç temel dayanağı vardır. Bunlardan birincisi, aklın nefsin kendisi için yararlı ve zararlı olan şeyleri bütün detayları ile bilmeye ve neyin lütuf olup neyin de olmadığını tam olarak ayırt etmeye güç yetirememesinden dolayı ona bu konularda bir nevi rehberlik edebilecek peygamberlerin varlığına duyulan ihtiyaçtır. İkincisi, bu ihtiyaca binaen gönderilen peygamberlerin iddialarını kanıtlayan mucizeler ve üçüncüsü de bu mucizelerin bizlere inkârı mümkün olmayan bir şekilde aktarılmış olmalarıdır.

Onlar bu üç temel esası savunurken, özellikle peygamberliğe dair en somut kanıt olarak gösterilebilecek olan mucize üzerinde fazlasıyla dururlar. Bu bağlamda ileri sürdükleri en güçlü sav, mucizelerin yalnızca peygamberlik iddiasında bulunan kimselerin zatlarına ilintili olarak gerçekleşmiş olmasıdır. Bu onlar için, Allah'ın, o kimsenin iddiasındaki doğruluğunu onayladığı anlamına gelmektedir. Mucizeleri diğer insanların yaptıkları hilelerden ve hokkabazlıklardan ayıran en temel ölçüt, onların bir benzerinin başka insanlar tarafından tekrar edilememiş olmalarıdır. Her peygamberin kendisine özgü bir mucizesi vardır ve bu mucizeler bir başkası tarafından aynıyla tekrar edilememişlerdir. Geriye bizzat bu mucizeleri görmeyip onları haber yoluyla öğrenenlerin, bu bilgilerinden nasıl emin olabilecekleri kalmaktadır.

Mutezile'ye göre bu noktada, Hz. Peygamber'in nübüvveti diğer peygamberlere nispetle çok daha açık ve sağlam kanıtlarla ispatlanmaktadır. Çünkü bizzat O, Kur'an ile çağdaşlarına meydan okumuş ve onları onun bir benzerini getirme konusunda aciz bırakmıştır. Onun bu meydan okuyuşu, bütün asırlara yöneliktir. Halâ bu meydan okumaya cevap verilemediğine

⁴⁶ *Resâilu'l-Câhız* (Hücecü'n-Nübüvve), III, 240. Fahrüddin er-Râzî de Hz Muhammed'in peygamberliğinin gerçekliği için ileri sürülebilecek en güçlü delil, Onun gösterdiği mucizeler olduğu kanaatinde. Bu mucizeler, gerçek bir bilgi kaynağı olduklarında hiçbir şüphe olmayan mütevâtir haberler yoluyla bizlere aktarılmışlardır. Dolayısıyla bunları ilk görenlerle, onları mütevâtir haber yoluyla öğrenenler arasında bilginin sağlamlığı açısından bir fark yoktur. Örneğin, bir beldenin varlığını bizzat onu görenek öğrenen kimseyle, onu görmeden yalan söyleme ihtimali bulunmayan bir topluluğun haberleriyle öğrenen kimsenin bilgisi aynı ölçüde bir kesinliğe sahiptir. Bkz. *el-Erba'in*, II, 80.

⁴⁷ Aslında Mutezile arasında bu sayı meselesi ihtilâfidir. Bu konuda 4'ten 300'e kadar farklı sayılar telaffuz edilmektedir. Fakat bu konuda genel olarak sayının adet ve alışkanlığa göre bilgi ifade edebilecek miktarda olmasına itibar edilmiştir. Bkz., Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 116.

⁴⁸ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 768; *el-Muğni*, XV, 356.

göre, Kur'an'ın icazı konusunda hiçbir tereddüt kalmamaktadır. Diğer mucizelerin tevatür yoluyla nakline gelince, bu konuda aklın aradığı ölçüler bellidir. Bu ölçülere uygun herhangi bir haberi inkâr etmek, bizzat aklın bir bilgi kaynağı olarak inkârına eşdeğer bir durumdur.

Kısacası, Mutezile'ye göre, peygamberliğe duyulan ihtiyaç aklen sabit olduktan ve peygamberlik iddiasında bulunan zatın da peygamberliği mucizeler ile kanıtlandıktan sonra, onun getirdiği esaslara itiraz etmek tutarlı bir tutum değildir. Çünkü akıl, her ne kadar iyi ve kötüyü ayırt edebilse de, nefis için neyin faydalı ve neyin de zararlı olduğunu bütün detaylarıyla bilemez. O haldé ibadetlerin, zamanları, mekânları ve şekilleri konusunda yöneltilen itirazlar yersiz ve anlamsızdır. Bu konuda, akıl açısından, kulları için bütün maslahatları en iyi şekilde bilen Allah'a güvenmek ve Ona teslim olmaktan başka çare yoktur.