

**BAKİ DÖVLƏT UNİVERSİTETİ
İLAHİYYAT FAKÜLTƏSİNİN**

**ELMİ
MƏCMUƏSİ**

№ 01 (01) MART 2004

MU'TEZİLÎ DÜŞÜNCEDE AKLIN NAKİLDEN ÖNCE GELMESİ MESELESİ ÜZERİNE

(Kâdî Abdülcebbâr Örneği)

Dr. Kamil Güneş *

Giriş

Dinî inanışlardan ve düşüncelerden söz edilirken genel bir ifadeyle iki ana referanstan söz etmek mümkündür. Bunlardan birisi nass, diğeri ise akıldır. Tüm İslamî ilimlerin doğuş ve gelişim süreçlerinde akıl ve nakil birbirinin rakibi değil, tamamlayıcı unsuru, birbirlerinin ayrılmaz parçaları olmuşlardır. Tamamen nakle dayalı gibi görünen rivayet ilimlerinde bile, gerek rivayette bulunmanın mahiyet ve şartları, gerekse rivayet edilen belgenin içeriğinin sıhhatli bir şekilde anlaşılmasını ortaya koymada aklın vazgeçilmez rehberliği gereklidir. Kelam ve fıkıh gibi ilimlerde ise aklın gerek usûl belirlemede, gerekse nasslardan istidlalde bulunmada ne kadar önemli rol oynadığı bu ilimlerin ihtilaflarla dolu tarihine bakıldığında daha iyi anlaşılır. Zira aklın farklı yönlerde işletilmeleri söz konusu olmasa bu kadar farklı görüşten söz etmek mümkün olmazdı.

Ehl-i Sünnet tarafından yorumlarının aşırılığıyla eleştirilen Mu'tezile, İslam inancını bir düşünce bütünlüğünde ifade ederken akla daha fazla yer vermiş, hatta tevhid ve adalet konularında aklın mutlak belirleyici olduğunu ileri sürmüştür. Şüphesiz bu, rivayet döneminin ağırlığını hissettirdiği ve fıkıh mezheplerinin de teşekkül etmediği bir dönemde oldukça cesur bir adımdır. Mu'tezilî düşünce yapısının mahiyetini anlamak için Mu'tezile'nin tevhid ve adalet konularında aklı, nakilden önce kullandıkları gerçeğini görmek gerekmektedir. Eskilerin ifadesi ile *akıl evvel*, *nakil onunla müevvel*, yeni ifadeyle açarsak 'vahye muhatap olan insanın ister istemez hazır bulunuşu olarak

* Baku Devlet Üniversitesi, İlahiyyat Fakültesi muallimi; Selçuk Üniversitesi İlahiyyat Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı araştırma görevlisi.

vahiyden önce bulunması, diğer deyişle vahyin hazır bulunan ve bir takım bilgilerle donatılı akla gelmiş olması' manasındaki Mu'tezilî yaklaşımı peşin bir hükümle tamamen red ya da kabul yerine, bu iddianın olumlu ve olumsuz yönlerini incelemek gerektiğini düşünüyoruz. Bu makalede zaman zaman zikredilecek *aklın nakil karşısında ontolojik ve epistemolojik önceliği* ifadesini aklın mahiyeti tartışmalarından uzak bir yerde ele aldığımızı söylemek gerekir. Dolayısıyla ontolojik öncelik sözü ile aklın mahiyetinin ne olduğu konusuna değinme gibi bir niyetimiz yoktur. Varoluşsal sözümüzle kastımız hazır bulunuş, vahiyle insanın karşılaştığı andaki durumu tasvirden ibarettir. Bu makale, kendisine konu olarak Mu'tezile'nin iddia ettiği 'dini nassları yorumlama anlama ve yorumlama bakımından aklın nakilden önce geldiği ve nassları bu doğrultuda anlamak gerektiği' düşüncesini ve bunun bilimsel değerinin analiz edilmesini seçmiştir.

Buna göre Mu'tezilî iddia, Allah ile kul arasındaki iletişim, anlama ve iman alakalarında bir anlama biçimi olarak aklın ve akli ilkelerinin ontolojik ve epistemolojik önceliğinin olduğunu söyleyerek dinî düşüncenin nassın içinden hareketle değil, nassın dışında/öncesinde aklın belirlediği ilkelerle anlaşılmasının zorunluluğunu öne sürmektedir. Şu durumda iddianın anlaşılabilmesi, işe aklın nakilden önce gelmesi ne demektir, sorusunun cevabını bulmaya çalışarak başlamak uygundur.

1. Aklın nakilden önce gelmesi ne demektir?

Bu sorunun cevabını araştırırken şunları söylemek mümkündür:

1. Mu'tezile, gerçekte, Kuran karşısında rakip olarak gördüğü akli kutsamakta ve Kuran'ı ikinci dereceye itip akli bu mana da mı öne çıkarmaktadır? Yoksa varoluşsal (ontolojik) gerçek/gereklelerden yola çıkarak ilk zorunlu bildiğimiz şeyin kendi varlığımız ve varlık alanımız olduğunu söyleyerek buradan hareketle eğer insanın varlığı nassın gelmesinden önce ise kaçınılmaz olarak insanın temel hususiyeti olan aklın da nakilden önce gelmesi gerektiğini, dolayısıyla aklın nassı anlamada kullanacağı kriterlerin de zorunlu olarak önceden bulunacağını/bulunduğunu mu söylemektedir? Bu manada bir soruya Mu'tezile lehine olumlu cevap vermek gerektiğini düşünüyoruz. Zira Mu'tezile, bu kaidelerini savunurken gerekçelerinde asla Kuran'a karşı akli bir rakip gibi görüp akıl mı nass mı

denkleminde akli tercih ediyor değildir. Bu düşünce onlara karşı yapılacak en büyük haksızlıklardan biridir. Öyleyse bu sorunun cevabı, Mu'tezili düşüncedeki 'aklın nakilden önce geldiği düşüncesinin' akıl-nass rekabetiyle ilgisinin olmadığı şeklindedir. Zira bir tarafta Allah bir şey söylerken diğer taraftan onun tersine olarak aklın söylediği şeyin bir rekabet havası içerisinde Mu'tezile tarafından tercih edildiğini söylemek mümkün değildir. Mesela Kâdî Abdülcebbar'da buna dair bir örneğe rastlamak mümkün değildir. Biz Kâdî Abdülcebbar'dan hareketle Mu'tezile'nin, Kuran'ı anlamada aklın ontolojik ve epistemolojik önceliğinden dolayı özellikle tevhid ve adaletle ilgili ayetleri belirledikleri akli ilkeler ışığında ve doğrultusunda, icthadi bir yaklaşım olarak farklı yorumladıklarını, *Kuran karşısında akli rakip olarak görmediklerini* düşünüyoruz. Onlar, akıl ile nakil arasında irtibat kurarken ve bunların birbirine uygun bir anlam bütünlüğünde olduğunu ortaya koymaya çalışırken tercihlerini akıldan yana koyarak düşüncelerini inşa etmeye çalışmışlardır.¹ Bununla birlikte bizim bu sözümüzden burada belirttiğimiz ilkeyi ve ortaya çıkan sonuçları kabul ettiğimiz manasında anlaşılmamalıdır. İlgili değerlendirmelerimiz yeri geldikçe kendini gösterecektir.

2. Kâdî Abdülcebbar'ın iddiasına göre, nass kendisinden önce mevcut olan bir *akla* gelmektedir, akıl öncelikle vardır ve vahiy bu akla hitap etmektedir. Öyleyse ona göre, aklın varlığı nasslardan öncedir (akıl-nass ilişkisinde ontolojik öncelik). Ayrıca Mu'tezili düşünceye göre akıl önceden iyiyi-kötüyü, doğruyu-yanlış, hakkı-batılı ayırt edecek bir nitelikte olmalıdır ki, gelen nasslarda anlatılan hususları rahatça ayırt edebilsin, tevil edilebilecek olanları rahatça tevil etsin ve insan biçimci nasslarda teşbih yanlışına düşmesin. Düşüncelerinin devamına göre aklın, Allah hakkında söylenilmesi mümkün olanlarla mümkün olmayanları önceden ayırt etmediği, yani aklın belirleyeceği ilkeler nassı anlamadan önce yok sayılacak olursa Kur'an'ı batıla sapmadan anlamının imkansızlığı kabul edilmiş olacaktır. Buna ilave olarak bizzat mümkün olması bakımından düşünüldüğünde, aklın varoluşsal önceliği ile yön verici/ayırt edici bilgisel önceliği olmadan tevhid ve adalet

¹ Mu'tezili akılcılığın salt nakil karşıtı olmadığına dair benzer değerlendirmeler için bk. M. Sait Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, İsam Yay., İst., 1998, s. 8; Ebu Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İtticabü'l-aklî fi't-tefsir, Dirâse fi kazıyyeti'l-mecâz inde'l-Mu'tezile*, el-Merküzü's-sekâfî'l-arabî, Beyrut, 1996, s. 60.

konularını anlama imkanı yoktur, bu imkansızdır. Kâdî Abdülcebbar'a göre gerek Allah'ın zat ve sıfatlarında tevhid, gerekse adaletle mesela, kulların fiillerinin meydana geliş ve sorumluluğun insanlara verilmesiyle alakalı ayetlerin anlaşılması için, hem aklın nasstan önce var olma zorunluluğu vardır, hem de bu aklın bomboş; değeri, bilgisi, ayırma gücü olmayan; hitaba muhatap olmaya layık olmayan bir akıl değil; düşünen, nassları nasıl yorumlaması gerektiğinin ilkelerini bilen, Allah'ın zatına layık olanla olmayanı önceden ayırt edebilme yeteneğine sahip bir akıl olması zorunluluğu vardır. Bir diğer deyişle bunun anlamı, tevhid adalet konularındaki nassları yorumlamak, bir bakıma Ehl-i Sünnet'in yaptığı gibi² nassların içinden bir kelam inşasıyla değil, hem hazır bulunuş hem de anlamayı gerçekleştirecek donanımlara sahip olması bakımından nasstan önce gelen akılla, onun ilkeleriyle mümkündür.

2. Mu'tezile'nin gerçekten böyle bir iddiası var mıdır?

Bu sorunun cevabı Mu'tezile'nin kendi kaynaklarına bakıldığında kesinlikle evettir. Hatta bu yaklaşım/yöntem Mu'tezilî kelamının temel felsefesini oluşturan unsurların başında gelmektedir. Kuran'ı anlamanın biricik yol ve yönteminin aklın önceden belirlediği ilkelerle mümkün olabileceğini söyleyen Kâdî Abdülcebbar, eğer nassın zahiri belirlenen akli ilkelere uyarırsa olduğu gibi kabul edilir, değilse zahir anlamın ilkeler yönünde tevtil edilmesi gerekir ve mana mecaza hamledilir, diyerek aynı zamanda mecazın da kendileri için ne kadar önemli olduğunu vurgulamaktadır.³ Ona göre tevhid ve adalet konularını içeren ayetlerin anlaşılma yönteminde aklın ilkelerinin önceden belirlenmiş olması bu konularda Kuran'ın hiç işaret vermediği anlamına gelmemektedir. Kâdî Abdülcebbar'a göre Kuran ile

² Selefi anlayışta bulunması mümkün olmayan akli ilkelerin önceliği önkabulünü Matüridi ve Eş'arilerde bulmak da zordur. Son iki ekol alimlerinin yazdıklarına bakıldığında Allah'ın sıfatları, insanın fiilleri, rûyetullah, Kuran'ın mahluk olmadığı gibi konularda nassların belirttiğinin nasıl yorumlanacağına aklın belirlediği ilkelere tabi olmak gerektiği ve ayetlerin kendi içindeki bütünlüğünün bu ilkelere bağlı olarak kurulacağı gibi bir ibareye rastladığımızı söyleyemeyiz.

³ Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed (415/1025), *el-Muğnî fî ebvâbî't-terhîd ve'l-adl: İ'câzî'l-Kur'ân*, (thk. Emin el-Hûlî), ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Matbaatü dâri'l-kütüb, Kâhire, 1960, XVI, 395, a. mlf., *Fazlî'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* (Fazlî'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile içinde, thk. Fuad Seyyid), ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-neşr fi Tunus ve el-Müessesetü'l-vataniyye li'l-küttâb fi Cezâir, Tunus, 1986, s. 139.

istidlâl ancak akli ilkelerle Allah tanındıktan sonra mümkün olmaktadır, önceliği bulunan akli ilkeleri destekleyen ayetler ise sadece bir tekit ve lütuf kabilindendir.⁴ O, Kuran-ı Kerim'i anlama çabasında Arap dilinin inceliklerinin, rivayet ilminin, fıkıh ve usûlünün önemini vurgulamakla birlikte *Kur'ân'ı yorumlamada esas şartın Allah'ın tevhid ve adaletini ilgilendiren hususları, sıfatların ne anlama geldiğini, hangi sıfatın caiz hangisinin imkansız olduğunu ve Allah'ın fiillerinden güzel olanı ile çirkin olan şeyleri bilmek gibi akıl tarafından önceden tespit edilmiş ilkelerin zaruri olarak bilinmesi gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır ki, böylelikle muhkem ve müteşabihin ayrılması, hakikat ile mecazın bilinmesi mümkün olabilsin.⁵ Şu sözler de Kâdî Abdülcebbar'a aittir: "Nasslar, akli delillere göre düzenlenmelidir. Akli delil eğer bir anlam göstermişse nassların buna uyacak tarzda te'vîl edilmesi gerekir."⁶ "İnsanların bildikleri veya kabul ettikleri isim önce şahidde bulunur, sonra gaib buna kıyas edilir..."⁷*

Kâdî Abdülcebbar'da gördüğümüz Mu'tezili akılcılığın kökeninde onların dil felsefelerinin katkısı oldukça önemlidir. Buna göre Allah'ın bildirdiği anlam bizde zarurî bir biçimde oluşan bilme türüyle değil, ancak kesbî olarak ve insanlar arası uzlaşıya dayalı dil formatları içinde vuku bulur. Uzlaşıya dayalı yani akli başında herkesin dil ile dilin işaret ettiği anlamın ne olduğunda fikir birliği etmeleri gerekir ki, belirli bir mana sunulmuş olsun.⁸ Zira Allah Teala muradını ancak kelamı ile ifşa eder⁹ ve bundan murad edileni, anlaması mümkün olan herkes anlar.¹⁰ Yine uzlaşıma açık bir dil olması gerekir ki, anlaşılmayacak ve üzerinde uzlaşım gerçekleşmemiş dil ile

⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân* (thk. Adnan Muhammed Zarzûr), 1 c.'de 2 c., Mektebetü dâri't-türâs, Kâhire, 1969, s. 36.

⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Ustûlî'l-hamse* (thk. Abdülkerim Osman, tdk. Ahmed b. Hüseyin b. Ebî Hâsim), Mektebetü Vehbe, Kâhire, 1988, s. 606; a. mlf., *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 35; a. mlf., *el-Muğnî fî ebrâhi't-tevhid ve'l-adl: Halku'l-Kur'ân*, (thk. İbrahim el-Ebyârî, edisyon Tâhâ Hüseyin), Matbaatü dâri'l-kütüb, Mısır, 1961, VII, 170. Kâdî Abdülcebbar'ın eserlerinin her tarafında akli ilkelerin Kuran'ın anlamını belirlediği yönünde cümleler bulmak sıradandır, gayet mümkündür.

⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 206.

⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 210.

⁸ bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 183.

⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 5; a. mlf., *el-Muğnî fî ebrâhi't-tevhid ve'l-adl: es-Şer'yyât*, (thk. Emin el-Hülî, ed. Tâhâ Hüseyin), Matbaatü dâri'l-kütüb, Kâhire, 1963, XVII, 39.

¹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVII, 69.

Allah'ın kelâmının fiil olarak ortaya çıkışı kabih olmamış olsun. Öyleyse Allah'ın muradını bu uzlaşılı dil çerçevesi içinde aramak gerekir. Dilin ise tıpkı akılda olduğu gibi, vahye önceliğinin olması gerekir ki, vahiy bu dil üzerine gelmiş olsun. İşte insan aklı ile dil arasında kurulan bu ilişki üzerine gelen vahyin, ister istemez içerdiği mecazları ve doğrudan ilk anlamıyla Allah'ı nitelmesi mümkün olmayan manaları dil-akıl çerçevesinde anlamak zorunluluğu üzerine kurulu Mu'tezilî düşüncenin arka planı budur. Buradan hareketle Kâdî Abdülcebbar'ın Kur'an yorumunda aklı öne alması, nassa karşı salt aklı öne alma çabasıyla değil, onun dile ve insan tarafındaki realiteye bakışıyla doğrudan ilgilidir.¹¹

3. Aklın nakilden önce geldiği iddiasının gerekçeleri

Mu'tezile'de aklın nakilden önce gelmesi gerektiğinin gerekçelerini belirtirken şunları söylemek mümkündür:

Aklın varoluşsal ve bilgisel önceliği zorunlu bir bilıştır. Var olan/hal-hazırda mevcut aklın üzerine nakil gelmektedir. Söz konusu mevcut aklın ise vahiy gelmeden önce hiçbir değer yargısının bulunmadığı, iyiyi kötüyü birbirinden ayırt etmediği/edemediği, Allah'a layık olanla olmayanı hiç bir şekilde bilmediği/bilemediği söylenemez. Yani akıl, nass gelmeden önce kendisinin bir takım bilgilere sahip olduğu gerçeğini inkar edemez, insan olarak bizim yapımız budur ve biz bunu zorunlu bir bilişle bilmekteyiz. Öyleyse varoluş bakımından aklımız ve buna bağlı olarak akli bilgi ve ölçülerimiz vahiy gelmeden önce mevcuttur ve biz nassları bu mevcut yapımızla anlamak durumundayız. Mu'tezile'nin bu düşüncesinin, peygamberler gelmesi de insanların akıllarıyla Allah'ı bilmeleri gerektiği düşünceleriyle paralel olduğuna ve sistemleri içerisindeki ilkelerinin birbirini desteklediğine dikkat edilmelidir. Buna göre akıl ve akla bağlı bilginin varlığı vahiyden öncedir, insanların bunu bilışleri inkarı mümkün olmayan zorunlu bir bilıştır. Ve biz nassları ancak mevcut aklımızla ve bilgilerimizle anlamak durumundayız, başka türlü davranma seçeneğimiz yoktur. Zira önceden Kuran var olup da insanlar bembeyaz bir sayfa gibi zihinleriyle sonradan Kuran'a muhatap olmuş değillerdir. Herkes bilmektedir ki, biz, akıl ve

¹¹ bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 183.

bilgilerimizle var idik. Yani vahye bakarak ontolojik ve epistemolojik önceliğimizin olduğunu kimse inkar edemez.

Kâdî Abdülcebbar'ın Mu'tezili aklı, nakli anlamaya başlamadan önce kullanmasında en çok başvurduğu yöntem *kıyasu'l-gaib ale's-şahiddir*. O, mesele, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddiasında 'insanoğlunun bizzat müşahede ettiği varlık alanında kelâmın nitelikleri ne ise Allah için de aynıdır, bu kelâmı esas almadan konuşma imkânı yoktur' derken¹², aklı, gaibin şahide kıyasını kullanmak suretiyle öne almış olmaktadır. Zira ona göre şahide bilinmeyen bir şeyle Allah hakkında konuşmak tamamen cehalet ürünü olur.¹³ Esasen tevhid ve adalet konularındaki ayetleri a priorik akli ilkeler olmadan sahih bir biçimde anlama Kâdî Abdülcebbar'a göre zâtî imkânsızlık taşımaktadır ve önceden belirlenmiş akli ilkeler olmadan nasslardan ibtidâen istidlâlde bulunmak imkânsızdır.¹⁴ Başka bir biçimde daha açık konuşan Kâdî Abdülcebbar, Ehl-i Sünnet'in yaptığı gibi,¹⁵ tevhid ve adalet konularıyla ilgili

¹² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 5-6; a. mlf., *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 529.

¹³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 77.

¹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 174-175.

¹⁵ Mesela Gazzalî, haberi nassların tevlinde, dil ile onun işaret ettiği şeyler arasındaki ilişkiyi beş mertebede ele almakta ve zahirinin Allah için ifade edilmesi yakışık almayan ve mümkün olmayan ifadeleri tevil etmenin lüzumu üzerinde durmaktadır. Onun mevcudu beş mertebede ele alarak nassların yorumuna ve tevilini çözüm getirme çabası bize göre nassın içinde kalarak düşüncelyi inşa etme çabasıdır. Ancak karşı taraftan bakıldığında Gazzalî'nin de sonuçta önceden bir ilke belirlediği ve nassları bu doğrultuda değerlendirdiği ileri sürülebilir. Gerçekte eğer bir nass tevil edilecekse ve zahirin dışına çıkılacaksa aklın önceden mümkün olmayan manayı bilmesi ve görmesi gerekir, tevil mantığında da zaten bu vardır. Yine de Gazzalî'nin varlığı beşe taksim etmesi, *aklın kendi önceliğinden dolayı* nakli yönlendirmesi manasında değildir. O, sonuçta dışardan kuşatma değil, Mu'tezile'ye nazaran daha içerden inşa edici olmuştur. Zira Gazzalî, Kâdî Abdülcebbar'ın bizzat dediği gibi aklın öncelikle ilkeleri belirlediği sonra da nasslara baktığı gibi bir anlayışı hiç dillendirmemiştir.

Gazzalî'nin önerdiği beş mertebeli varlık düzeyi ve nassların anlaşılma aşaması şöyledir: 1) Varlığı dış dünyada bizzat var olan, duyu ve akılla idrak edilen ve varlığından zihne suret alınan gökler, yer, canlılar, bitkiler gibi varlıkların anlaşıldığı *el-V'icîdî'l-zâtîyyü (zâtî varlık)*. Varlık denilince çoğunluğun bildiği ve çoğunlukla bilinen anlam budur. 2) Varlığı gözün görmesinin dışında olmayıp, gözün görme kuvvesinde şekillenen, canlanan ve duyuşsal (hissî) olarak mevcut olan, ancak hissedenin bildiği, hissedenler için bilgisi mümkün olan varlık manasında *el-V'icîdî'l-hissîyyü (hissî varlık)*. Uyuyanların ve uyanık hastaların his yoluyla bildikleri şeyler bu varlık alanında gerçekleşmektedir. Onların hislerinin dışında dış dünyada reel karşılığı olmayan bu varlık alanını başkaları müşahade edemez. Peygamberlerin uyanık iken melekleri görmeleri de böyledir. 3) Duyulabilen (hissedilebilen) şeylerin müşahade ve duyu organlarından uzak olduğu durumlarında zihinsel tasavvurlarının bulunduğu hayali

anlam inşasında nassın kendi içinden hareketle yola çıkmanın doğru olmadığını söylemekte, akli ölçülerin ve şahadet alanında bilinen şartların belirleyici ve yön verici olması gerektiğini ifade etmekte, nassın delâletini öne çıkarıp aklın delâletini onun peşinden sürüklemeyi kabul etmemektedir. Bunu gerekçelendirirken de o, Allah'ın sadece akıl sahiplerine hitap ettiğini, İslamî deliller olan Kur'ân, Sünnet ve icmânın delil olarak bilinîşlerinin akli olduğunu, sonuç itibarıyla bir şeyin nasıl kabul edilmesi hususunda kimin ya da neyin öncelikli yol gösterici olduğu hususundaki *tertîp* düşünüldüğünde *aklın zarureten varoluşsal bir üstünlüğünün bulunduğu* söylemektedir. Ona göre aklın önceden belirlediği ilkelere uyduğu müddetçe nassın zahiri öylece kabul edilebilir. Bu anlayışta aklın epistemolojik önceliğini tanımadan Allah'ın kelâmını başka türlü anlama imkânı yoktur.¹⁶

Konu ile ilgili olarak Akıl ve Nass adlı kitabımızdan dipnotlarıyla birlikte şu alıntıyı yapmanın yerinde olduğunu düşünüyoruz¹⁷: “*Yine aynı anlayış dairesinde bir fiili tanımadan, bir hitabı anlamadan önce faili ve hitab sahibini bilmek gerekmektedir. Eğer elde anlaşılacak bir metin varsa anlam, metnin işaret ettiği yöndedir. Ancak metinden ve fiilden önce bunların sahiplerine dair ön bilgi olmalıdır ki*

varlık alanı manasında *el-Vücûdî'l-bayaliyyü* (hayaldeki varlık). Gözümüz kapalıyken daha önce görüp algıladığımızdan dolayı fil ve atın hayalini zihnimizde canlandırmamız, bu varlıkların hariçte, dış dünyada değil zihnin tasavvuru ile var olduklarını göstermektedir. 4) Bir şeyin öz ve hakikatının, varlığının hariçte olmayıp zihinsel alanda bulunması, akilla bilinmesi durumundaki varlık alanına ad olan *el-Vücûdî'l-akliyyü* (akli varlık). Elin, hissedilen ve hayal edilen iki varlık alanının dışında asıl hakikati ve işlevinin eşyayı tutabilme kabiliyeti olduğuna dair aklımızdaki bilgiyle *akli el* bilmek buna misaldir. Yani elin işlevinin bu şekilde bilinmesi onun bu yönüyle akli varlık alanına işaret eder. 5- *el-Vücûdî'l-ş-şibhiyyü*: Bir şeyin ne suretiyle ne de hakikatiyle, ne hariçte, ne histe, ne hayalde, ne de akli varlık olarak mevcut olmasıdır. Ancak vardır ve başka bir şeydir. Varlığı bilgisi var olan bir şeye benzeme ile elde edilmektedir. İşte benzeme itibarıyla varlığını bildiğimiz şeye vücûd-i şibhi denir. Allah Teala hakkında nasslarda geçen gazap, sevinme, sabır gibi nitelemeler buna örnektir. Zira, mesela gazap, kişinin hincını almaya yöneldiğinde kalp aşırlarının huzlanması anlamını taşımaktadır. Bu hâl de bir noksanlık ya da acı çekme durumunda meydana gelir. Burhan sahibi kişi bu manadaki gazabın, gerçek, hissi, hayali ve akli anlamlarından hiçbirisinin Allah için kullanılamayacağını bilir ve gazap halinde meydana gelen mesela ceza vermeyi dileme gibi bir sıfatla manayı verir. Halbuki gazabın hakikati ile iradenin bir ilgisi yoktur. Fakat gazap anındaki niteliklerden veya gazabın sonuçlarından biri iradeye ve onun sonuçlarından birine yakın olmaktadır. İşte gazabın Allah için kullanılmasını bu varlık alanıyla izah etmek mümkündür. (bk. Gazzâlî, *Faysalü'l-İfrîka*, s. 121-126)

¹⁶ Kâdi Abdülcebbar, *el-İlğnî*, XVI, 395; a. mlf., *Fazlî'l-i'tizâl*, s. 139.

¹⁷ Kamil Güneş, *Akl ve Nass*, İnsan Yay., İstanbul, 2003, s. 409-410.

sözün ya da fiilin o zâttan çıkmış olduğunu/olabileceğini bilmek mümkün olsun. Kur'an'ı anlamamanın sıbbati de ancak Allah'ı tanıdıktan sonra mümkün olur. Haberin kendi içeriğiyle, haber verenin niteliklerinin doğru ya da yanlış olduğuna hükmedilemez. Haber verenin durumu bilinirse haber hakkında konuşmak mümkündür. Allah'ın Kur'an'da haber verdiği şeylerin doğruluğunu ve nasıl anlaşılacağını, haberin sabibi Allah hakkındaki bilgiden sonra bilme imkânı vardır.¹⁸ Mesela önce Allah'ın çirkin işlemeyeceği bilinir, sonra Allah'ın fiil olarak işlediği belirtilen hususlarda ilgili Kur'an ayetleriyle istidlâl mümkün olur. Kur'an ayetlerinin şu veya bu konuya delil olmasından önce Kur'an'ın kendisinin delil olduğu bilinmelidir. Kur'an'ın içindekilerden yola çıkarak yine Kur'an'ın doğruluğunu ispatlamak metodu doğru değildir. Çünkü haber, kendisinin doğruluğunu ortaya koyamaz, haber kendisi dışındaki şeylerin doğruluğuna işaret eder. Ayet işaret edendir ve kendisine değil işaret ettiği şeye yönlendirir. Öyleyse haberin istidlâle konu olması için habere dönmeyen bir delil gerekmektedir ki, bu da akıldır. Bunun için Kâdî Abdülcebbar'a göre Hz. Peygamber'in hükümlere delâlet eden sözleri ancak kendisinin peygamber olduğu bilindikten sonra bir anlam taşır. Onun aklın önceliği görüşü de esasen bu konulardan doğmuş gözükmektedir.¹⁹

Allah'ın sıfatları ve özellikle kalamullah konusunda Mu'tezilî uygulama şöyledir: Eğer biz bir şeyin sıfatlarından ya da bir takım niteliklerinden söz edeceksek öncelikle (ibtidaen) onun zatını bilip tanırız, sonra da ne tür niteliklere sahip olup olamayacağını biliriz. Zatından hareket ederek Allah'ın sıfatları hakkında konuşamayacağımıza göre O'nun sıfatlarının varlığından söz etmek, meçhul olan ve bilinme imkanı olmayan bir şeyi (mâ lâ yu'kal) iddia ve ispat etme gayreti olur. Bilinmeyi ispat etmeye çalışmak ise her türlü bilinmezliklere kapı açar, olmayacak şeyleri ispat düşüncesine yol açar. Dolayısıyla Allah'ın sıfatları hakkında konuşmanın tek yolu, ancak olgusal alandan hareket etmek ve gayb hakkında verilecek kararı burada belirlemektir.²⁰ Kâdî Abdülcebbar, özellikle kalamullahın Allah tarafından yapılmış/yaratılmış bir şey olarak kabul edilmesi gerektiğini söylerken bu hususta şahid ve gaibin ayrı değerlendirilmemesi gerektiğini ısrarla vurgulamaya

¹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Mütesâbibü'l-Kur'an*, s. 1.

¹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Mütesâbibü'l-Kur'an*, s. 2-3.

²⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Mütesâbibü'l-Kur'an*, s. 11; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 532-533; a. mlf., *el-Muğni*, VII, 100-101.

çalışmaktadır.²¹ Yine ona göre sıfatlar hakkında akılla belirlenmemiş ve şahadet aleminde insanlarca bilinme yönü olmayan bir niteliğin ya da hususun gaib için de ispatı doğru değildir; sıfat iddiasının ispatında bilinen bir yola başvurulmalıdır; öyleyse beşerî bilgi yolları kullanıldığında Tanrı hakkında ispat edilemeyen bir şeyin reddedilmesi gerekir.²²

Bir yönüyle bakıldığında Allah'ın sıfatlarının anlaşılabilirliği ve bunun şahadet alemindeki manalardan hareketle insan idrakine açılması gibi görünse de, Mu'tezilî kelimeler felsefesinin "ilahî olanı" âdetâ dünyevî bilgi nesnesi haline getirdiği ve oraya sıkıştırdığı, olgusal alanın insana gaib olan alan üzerinde baskıcı ve totaliter bir duruşuna yol açtığı gibi zaafı içerdiği görülmektedir.

Tenzih Düşüncesi ve vahyin dili, Mu'tezile'yi akli ilkeleri öne çıkarma durumunda bırakmıştır. Zira İlahî kelâmın sahibinin zaman ve mekânla asla sınırlı olmayan, her türlü noksanlıktan münezze; muhatapların ise tamamen belli sınırlarda var olan ve düşünebilen varlıklar olması hasebiyle vahyin dilinin beşerin anlam düzeyine uygun olduğu açıktır. Bu da, ister istemez İlahî olanın, kendisini anlatırken beşerî düşünce kalıpları içerisinde anlatması manasına gelmektedir. Mu'tezile'ye göre Allah'ın zat ve sıfatlarıyla ilgili konularda zorunlu olarak mecazî ifadeler içeren ayetleri Allah'ın zatına layık bir biçimde anlamak için, aklın önceden bir takım gerekli ilkeleri bilmesi zorunludur. Allah Teala'yı tenzih ederken son derece belirleyici akli ölçütler konulmalı/olmalı ki, O'nu yaratıklara benzemekten uzak tutmuş olalım. Aksi takdirde nasslarda geçen ifadeleri antropomorfist (insan biçimci) anlamaya kayılmış ve mezhepler tarihi içerisindeki adıyla Müşebbihe ile Mücessime'nin yanlışına düşülmüş olur. Bu bağlamda Kâdî Abdülcebbar'a göre mesela Allah'ın cisim olmasının imkansızlığı önceden bilinmeden "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"²³ ayetinin doğru anlaşılması mümkün değildir.²⁴

Mu'tezile bir taraftan Allah'ı muhdes olan şeylere benzetmekten uzak dururken, diğer taraftan Allah ile ilgili kanaatlerinin muhdes dünyadan alınan örneklerle mümkün olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Nasslarda beyan

²¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 206.

²² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 14.

²³ eş-Şûrâ 42/11.

²⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Al-İteşâbihi'l-Kur'an*, s. 5.

edilen ifadelerin ne manaya geldiklerinin anlaşılmasında kullanılan bu usulün adı, *kıyasü'l-gaib ale's-şahiddir*. Kur'an karşısında ontolojik ve epistemolojik önceliği bulunan insanın, zahirde belirtilen tevhid ve adaleti ilgilendiren manaları, içinde yaşadığı şahadet alemindeki şeylere kıyas etme zorunluluğu vardır. İnsanın metafizik konuları anlaması fizik dünyada gördüğü bildiği şeylere bağlıdır. 'Olgusal alandaki düşünebilme sınırı içinde kalarak ve başka şansı olmayarak konuşmamız mümkündür' diyen Kâdî Abdülcebbar'a göre, insanın bilme ve idrak etme alanı içindeki şeylerin dışında nasslara tümdengelimci ve gaybe dair zanda bulunarak yorum getirmesi tamamen bilgisizce bir yaklaşım olacak, aynı zamanda mechul hakkında cehaletle hüküm verme anlamına gelecektir.²⁵ Buna göre muhdes olanlara benzetmekten son derece uzak durduğumuz uluhiyet hususiyetlerinin dilsel ifadeye kendini bulan manalarının anlam sınırlarını, ancak dilin *mu'vadaa*²⁶ ile belirlenip şekillendiği fizik dünyadaki verileriyle anlamak mümkündür. Fizik dünyada bilip kavradığımız unsurlar olmadan vahyi anlama imkanımız yoktur. Bununla birlikte İlahî olanın beşerî olana benzemesi asla söz konusu değildir. Mesela Allah'ın kendisini anlattığı sıfatların insanlardakine hakikî anlamda benzemesi imkansızdır. Allah'ın gelmesi, görmesi, bilmesi, güç yetirmesi ve Allah'ın eli gibi nasslarda yer alan ifadeler, zahirine bakarak beşerî manalarla aynileştirilemeyecek olmakla ve teşbih-tecsimden uzak manaları içermekle birlikte, sonuçta beşerin kendisi için kullandığı kelimelerdir. Mu'tezile, Allah'ı bir takım nitelemelerle cisimlere benzemekten nefyetmiş, böylelikle teşbihe düşmemiş, bununla birlikte dünyada gördüklerine bakarak Allah'ı tenzih etmeye çalışmıştır.

4. Aklî ilkelerin önceliği hangi alanlarda geçerlidir?

Mu'tezile, aklın nakil karşısında mutlak önceliğinin bulunduğunu söylerken, bunun, *tevhid ve adalet konularında işletilmesi gerektiğini*, yoksa dinin

²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 53, 76-77.

²⁶ Muvadaa' dilin tevkiği değil, insanlar tarafından kelimeler ve işaret ettikleri manalarda uzlaşıya dayalı vaz' edildiğini gösteren bir karşılıktır. Muvadaa için mesela bk. Bâkullânî, *et-Takrîb*, I, 319-327; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, V, 160-174; a. mlf., *el-Muğnî*, XVI, 347-351; a. mlf., *el-Muhîr*, s. 313-314; Câbirî *Bünyetü'l-aklî'l-arabî*, s. 221; Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-aklî*, s. 70 vd.

tüm bilgi alanlarında kullanılacak bir kaide olmadığını belirtmektedir. Bu konuya girmeden önce *tevhid ve adalet* dediklerinde Mu'tezile'den ne anlaşılması gerektiğini belirtmekte yarar vardır.

Mu'tezili kelimada *tevhid*, Allah'ı eşi ve benzeri olmaksızın, zatına layık bir biçimde nefiy ve isbat sıfatlarıyla birlikte bilmek ve bunu ikrar etmektir. Muvahhid olabilmek için ilim ve ikrar iki vazgeçilmez şarttır.²⁷ Tevhid ilimlerinden bilinmesi gerekli olanlar şunlardır: Allah hangi sıfatlara layıktır? Bu sıfatlarla alakasının keyfiyeti nasıldır? Hangi sıfatlar Allah için daima vacip, hangileri kesinlikle imkansızdır? Vücub ve muhal dışında, bir vakitte Allah'la olan ancak başka bir halde olmayan sıfatlar hangileridir? Bu gibi soruların cevabını önceden kesinlikle bilmek gerekir. Ayrıca gerek nefy gerek ispat cihetiyle Allah'ın bu sıfatlarla alakasında, kesinlikle başka kadimin varlığını çağrıştıracak yorumlardan uzak olarak tek olduğunun ve onun ikinci bir ortağının olmadığını bilmesi gerekir.²⁸ Buna göre Allah'ın sıfatları²⁹ konusu ile birlikte Allah'ın görülemeyeceği de tevhid bahisleri içinde yerini almaktadır.³⁰ Her iki konunun ele alınışında aklın Allah için caiz görmediği şeyleri O'ndan nefyetmesi esası hakimdir.

Adalet denildiğinde ise kastedilen, Allah'ın bütün fiillerinin hasen olması, ancak güzel olanı işlemesi ve asla çirkin olan fiili işlememesi (kötü fiillerin var edicisinin Allah olmaması), zatına vacip olan şeyleri ihlal etmemesidir. *Adalet ilimleri*, Allah'ın fiillerinin ancak güzel olması, O'nun asla çirkin bir işin meydana getireni (faili) olmaması, kendisine vacip olanı ihlal etmemesi, haberinde yalan söylememesi, hükmünde adaletsiz olmaması, müşriklerin çocuklarına babalarının suçlarından dolayı azap etmemesi, yalancıların eliyle mucize gerçekleşmesine izin vermemesi, kullara ancak güç yetirebilecekleri şeylerle teklifte bulunması, güç verdiği insanlara ne tür teklifte bulunduğunu bildirmesi gibi konuları içermektedir.³¹

²⁷ Kâdi Abdülcebbar, *Şerbu'l-usûli'l-hamse*, s. 128

²⁸ Kâdi Abdülcebbar, *Şerbu'l-usûli'l-hamse*, s. 128-131

²⁹ Kâdi Abdülcebbar, *Şerbu'l-usûli'l-hamse*, s. 151-230

³⁰ Kâdi Abdülcebbar, *Şerbu'l-usûli'l-hamse*, s. 232-276

³¹ Kâdi Abdülcebbar, *Şerbu'l-usûli'l-hamse*, s. 132-525. Ayrıca bk. a. mlf., *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl: V'I, et-Ta'dil ve't-tecvir*, (thk. Ahmet Fuad el-Ehvani), Matbaatü Mısır, Kâhire, 1962, VI, 3-230; a. mlf., *el-Muhit*, s. 228-230.

Kâdî Abdülcebbâr, naklin anlaşılmasında aklın konumunu özetle şöyle ifade etmektedir: “Allah'ın hitabını iki durumda değerlendirmek mümkündür: 1) Nakil olmasa akılla bilinmeyecek olanlar. Farz namazlar ile bunların şartları, vakitleri ve diğer şer'î ibadet ve hükümler gibi. Dolayısıyla bu tür bilgilerin kaynağı ancak nakildir. 2) Nakil olmasa da akılla bilinebilecek olanlar. Bu da ikiye ayrılır: a) Hem akılla hem de nakille bilinebilecek olanlar. Kâdî Abdülcebbâr buna, Allah'ın görülmeyeceği hususunun hem aklî hem naklî olarak bilindiğini söyleyerek misal getirmekte, vaid ile ilgili konuların çoğunun böyle olduğunu söylemektedir. b) Nakil gelmemişken akılla bilinebilecek olanlar, hatta bu kısmın bilinme zorunluluğu sadece akıllardır. Tevhid, teşbihin nefyi ve adalet görüşü önce akılla bilinmeli ki, gelen nassları doğru anlamak mümkün olsun. Buna göre tevhid ve adaletle ilgili sahib yorumun yapılmasını sağlayacak temel aklî ilkeler nasslardan önce mevcut olmalıdır ki, Mütekelîm Allah'ın muradına uygun anlama imkanı olsun.”³²

Kâdî Abdülcebbâr'ın belirttiğine göre aklın öncelikli belirleyicilik rolünü İslam hukukuna, mesela günümüzde de sıkça iddia edilen ceza hukukundaki bazı cezaların kendilerinin değil, cezadan kastedilen gerçekleri düşünerek nasslarda geçen ceza biçimlerinin değişebileceğine uygulamak kesinlikle doğru/caiz değildir. Kâdî Abdülcebbâr, Kuran'ın mahluk olup-olmaması, Allah'ın görülmesi, insanın fiilleri gibi tevhid ve adalet konularını ilgilendiren ilm-i kelamdaki bilinen akılcılığına rağmen, İslam hukukunu doğrudan ilgilendiren dinî hükümler hususunda, hükümlerin, zamanla toplumun değişen şartlarına göre, şeriâtın maksatları gözetilerek değişebileceğini ve bu tür konularda akılcı olmayı asla ileri sürmemiştir. O, âlimlerin müteşâbihler karşısındaki ihtilâflarını normal görmekle birlikte, ahkâmı ilgilendiren “Hırsızlık eden erkeğe ve kadının, yaptıklarına karşılık Allah'tan bir ceza olarak ellerini kesin!”³³; “Zina eden kadın ve zina eden erkeğin her birine yüz değnek vurun...”³⁴; “Siz (şunlarla evlenmeniz) haram kılındı: analarımız, kızlarımız...”³⁵ gibi ayetlerde lügavî tevîl yapıp ihtilafa düşmeyi caiz görmemektedir. Zira Kâdî Abdülcebbâr'a göre aklın nasstan önce hakikati belirleme durumunda olduğu alan *tevhid ve*

³² Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 36. Rü'yetullah ile ilgili olarak bk. a. mlf., *Şerhu'l-Usuli'l-hamse*, s. 233.

³³ cl-Mâide 5/38.

³⁴ en-Nûr 24/2.

³⁵ en-Nisâ 4/23.

adalet meseleleriyle ilgilidir ve bu konular aklıdır, anlaşılma sınırlarını ancak akıl belirleyebilir. Halbuki ibadet ve muamelat konularının bilinmesi nakle dayalıdır. Nassların ruhu ve maksadını öne sürerek lafzın göstermediği manaların değil, lafzın delâlet ettiği hükümlerin uygulanması gerekmektedir.³⁶ İslam kelimeler okulları içerisinde aklı öne çıkarmakla bilinen Mu'tezile'nin Kâdî Abdülcebbâr gibi ileri gelen bir aliminin İslam hukuk sistemi içerisinde Şafî ekolüne bağlı olmasından³⁷ hareketle, bunu genel ifadeye dönüştürerek tüm Mu'tezile'nin fıkıhta aklın belirleyici rolünü değil, naklin rehberliğini kabul ettiklerini söylememiz mümkündür. Yani fıkıhta izlenen yol ile kelimada izlenen yol birbirine karıştırılmamalıdır. Bu bilgidan hareketle günümüzde ceza hukukuyla ilgili bazı ayetlerin ruh ve maksadını hesap ederek, ayetlerin zahirinin gösterdiğinin dışında ve eskiden beri kabul edilen uygulamadan başka bir cezanın verilebileceği düşüncesinin fikrî temelini Mu'tezile'de bulmak zordur. Buradan hareketle günümüzde özellikle bilimsel disiplin anlamında İslam ceza hukukunu ilgilendiren konularda tarihsellik tezini ileri sürerek bir iddia ortaya atılacak olursa bu neo-rasyonel tutumun temelini ve desteğini Mu'tezile'de bulmak, orada aramak mümkün değildir. Böyle bir yaklaşımın Mu'tezile dışında ve yeni bir yaklaşım olduğunu söylememiz daha doğru olur. Elbette böyle yeni bir yaklaşımın ya da ortaya çıkışın bizzat kendisinin yanlış olduğunu söyleme gibi bir niyetimiz yoktur. Ancak yeni durumun Mu'tezile'yi de aştığını, en azından Kâdî Abdülcebbâr'dan öğrendiğimiz Mu'tezilî düşüncenin ötesine geçtiğini belirtmek istiyoruz.

³⁶ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 361-362.

³⁷ Hâkim Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-mesâil* (*Faḥṣu'l-İ'tizâl* içinde), 366; Şemsüddin Hafız Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî (748/1347), *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâbir ve'l-a'lâm*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1993, 401-420 olayları, sayfa: 376; Ebû'l-Felâh Abdülhayy İbn İmâd el-Hanbelî (1089/1679), *Şezerâtü'l-zeheb fi abbâri men zeheb*, I-IV, Dâru'l-fıkr, Beyrut, 1988, II, 203; Tacüddin Ebû Nasr Abdulvehab b. Ali es- Sübkî (771/1369), *et-Tabakâtü'l-Şâfiyyetü'l-kübrâ* (thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhi-Abdülfeṭṭah Muhammed Hulv), I-X, yy., ts., V, 97; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî (852/1448), *Lisânü'l-Mizân*, I-VII, Müessesetü'l-a'lemi li'l-matbûât, Beyrut, 1986, III, 386; Ahmed b. Yahya İbn Murtezâ (840/1436), *el-Münîye ve'l-emel* (tkd., thk., tk. İsmüddin Muhammed Ali, Dâru'l-Ma'rifetü'l-Câmiyye, yy. ts. (Kitaptaki Mu'tezile'ye ait on tabaka esasen Kâdî Abdülcebbâr'ın telifi olup, 11. Ve 12. Tabakalar İbn Murtezâ'nındır.) s. 93; Fuâd Sezgin, *Târîhu'l-türâsi'l-Arabî* (GAS), (Arapçaya trc. Mahmud Fehmi Hicazî) I. c., nşr. Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Süüd, Riyad, 1983, (mücellid) I, 81.

5. Aklın önceliği iddiasında önemli bir destek: Kıyasu'l-gaib ale's-şahid

Esasen Gazzalî (505/1111), sıfatların mebde' olarak ispatının imkânsız olduğunu söylemek suretiyle³⁸ *kıyasü'l-gaib ale's-şahid* yönteminin tamamen dışlanamayacağına işaret etmektedir. Esasen bu yöntem, Ali Sami en-Neşşâr'ın da dediği gibi, zaaf noktaları olmakla ve tartışılmakla birlikte İslamidir, Yunandan ödünç alınmış değildir,³⁹ Ehl-i Sünnet tarafından da kullanılmıştır.⁴⁰ Ebu'l-Ferac İbnü'l-Cevzî (597/1201) gibi bazı alimler ise bu yöntemin bazen doğru bazen yanlış olduğunu belirtmekte, insanın zorunlu olarak bazı şeylerin bilgisini şahidden hareket ederek elde etme durumunda kaldığını söylemektedir.⁴¹ Daha çok Hanbelî-selefi çizgisindeki alimlerin muhtemelen haberî sıfatların teviline yol açtığı gerekçesiyle bu yöntemi benimsemediklerini söylemek mümkündür. Adududdin el-Îcî (755/1354) gibi bu yöntemi zayıf bulanlar ise gaib ve şahid arasındaki illet ve şart başkalığından dolayı yöneme sıcak bakmamaktadırlar. Ona göre şahidde belirlenen bir hükmün illetinin aynen gaib için de kullanılması doğru değildir. el-Îcî, Allah'ın sıfatları konusunda önceki Eş'arîlerin bu yöntemi kullandığını söylerken⁴² sanki Bâkullânî (403/1013) gibilerini kastetmektedir. Zira Bâkullânî, gaibin şahide kıyası yöntemini benimsemiş ve Mu'tezile gibi olmasa da kullanmıştır. Bununla birlikte Bâkullânî'nin bu yöntemden yararlanmasının nass merkezli düşünce sonunda meseleleri açıklığa kavuşturmak ve akli düzeyde ispat etmek maksadına yönelik olduğu söylemek gerekir.⁴³ Cüz'î

³⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (505/1111), *Tebâfütü'l-felâsife* (trc. Bekir Karlığa), Çağrı Yay., İst., 1981, s. 91.

³⁹ Ali Sami en-Neşşâr, *Menâbicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm*, Dâru'l-mearif, II. Basım, Mısır, 1967, s. 82, 104-105, 130-135.

⁴⁰ Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail el- Eş'arî (324/936), *Kitâbü'l-lîma' fi'r-reddi alâ eblî'ş-şeyğî ve'l-bida'* (nşr. ve thk. Richard Yusuf Mc Carthy), Matbaatü'l-Katolikiyye, Beyrut, 1952, s. 17-18; bk. Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el- Bâkullânî, (403/1013), *Tembidü'l-evâil ve telhîsu'd-delâil* (thk., İmâdüddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, Beyrut, 1987, s. 227-228.

⁴¹ İbnü'l-Cevzî, *Beyannu telhîsi'l-Cehmiyye*, I, 317-318, 326.

⁴² Adududdin Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî (755/1354), *Kitabu'l-merakif*, Daru'l-cil, Beyrut, 1997, I, 189; III, 67-69.

⁴³ bk. Bâkullânî, *et-Tembid*, s. 32; Ebû Bekir Muhammed b. Hasen İbn Füreke (406/1015), *Mücerredü Makâlâtü's-Şeyb Ebi'l-Hasen el-Eş'arî min imlâi's-Şeyb İbn Füreke* (thk. Daniel Gimaret), Dâru'l-Maşrik, Beyrut, 1987, s. 288-290. Ayrıca bk. Neşşâr, *Menâbicü'l-bahs*, s. 130.

meselelere girmeksizin bir genelleme yapmak gerekirse hem Eş'arilerde hem de Matüridilerde, Mu'tezile'de olduğu gibi nassları aklî ilkelerle belirleme gibi bir yöneliş yoktur. Mesela Allah'ın görülmesi bahsinde Mu'tezile, görme ile ilgili fizik dünyadaki şartlardan ve geçerlilikten hareketle Allah'ın görülmeyeceği yargısına varmakta iken, ilgili nassları da bu doğrultuda tevil etmiştir. Yani öncelikle nasslardan hareket edip de görmenin imkansızlığına varmış değillerdir. Ehl-i Sünnet ise nassın ilk gösterdiği anlamın Allah için imkansız olmadığını düşünerek, bu düşüncelerinin aklen ispatı cihetine gitmişlerdir.⁴⁴

Şahid olunan olgusal alanda herhangi bir şeyin herhangi bir illetle irtibatlandırılarak nitelenmesi ve buradan hareketle bizim için gayb olan alan hakkında, aradaki illet benzerliğinden/birliğinden dolayı aynı hükmün verilmesine *gaibin şahide kıyası* denilmektedir. Görünüş itibarıyla kelimcilerin kullandığı bu yöntem, fıkhıdaki/fıkıh usulündeki kıyasa oldukça benzemektedir. Nitekim fıkıh usulünde, hakkında doğrudan hüküm bulunmayan fer', hükmün doğrudan zikredildiği asla aradaki illet benzerliğinden dolayı döndürülmekte, ona hamledilmektedir.⁴⁵ Buradan hareketle fıkıhın teşekkül ve tedvini ile kelim ilminin Mu'tezile tarafından teşekkülünün aynı dönemde olduğunu düşünürsek, bu yöntemin hem kelimciler hem de fıkıh alimleri tarafından kullanıldığını ve bunun Aristo mantığı ve felsefesinin İslam toplumunda etkisinden önce vuku bulduğuna bakarak bu yöntemin, insan aklının normal olarak vardığı bir sonuç ve Müslümanlara ait bir kullanım olduğunu söylemek uygun olur.

Gaibin şahide kıyasında mantık olarak illet-malul ilişkisindeki benzerlikten dolayı bilinen şeylerden bilinmeyenlere doğru bilgisel bir gidiş vardır. Mesela müteharrik ve âlim, kendilerindeki mevcut hareket ve ilimden

⁴⁴ bk. Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 232-277; Bâkîllânî, *et-Temhid*, s. 301-317, İci, *Kitabu'l-mevakif*, III, 168-169.

⁴⁵ bk. Muhammed b. İdris eş-Şafî, *er-Risale*, Kahire, 1358, s. 39-40, 477-478; Bâkîllânî, *et-Temhid*, s. 235; Ebu'l-Meâlî İmamü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî (478/1085), *el-Burhân fi usûli'l-fıkah*, I-III, Daru'l-vefa, el-Mansura, Mısır, 1418, I, 113 vd., II, 485; Gazzâlî, *Mî'yârü'l-ilm*, s. 134, 137-138. Gazzâlî, bu yöntemin kelimciler için iyi bir metod olmadığını söylemektedir; Ebu'l-Hasen Ali b. Amîdî (631/1234), *el-İbkan fi usûli'l-ubkâm*, I-IV, Daru'l-kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1404, III, 201-203, Neşşar, *Menâbicü'l-bahs*, 103, 130, 139; Muhammed Abid Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu -Tekrînü'l-akli'l-arabî-* (trc. İbrahim Akbaba), İz yay. İst., 1997, s. 167.

dolayı müteharrik ve âlim iseler bunu şahidin dışındaki her müteharrik ve âlim için uygulamak gerekir. Gaibdeki şeyin *kendine ait niteliği* bizzat bilinmese de, sıfatı şahidde var kılan *illet*, aynı sıfatı gaibde de kabul edilir hale getirmektedir. Buna sebep olan şey aradaki illet birliğidir. Bundan dolayı ilgili konuda bir şey için geçerli olan hükmün aynısı diğeri için de geçerlidir. Kıyasın yapılabilmesi için dilin verileri ve dile ehil olanların uzlaşımı (muvaadaa) son derece önemlidir.⁴⁶ Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in şahidden hareketle gaib için yaptıkları nitelemelerde tenzih düşüncesi varken, Mücessime ve Müşebbihe'de Allah'ın zâtına yakışmayan benzetmeler vardır. Onların nitelemelerinde benzetme illeti, yönü ve sonucu son derece uygunsuz ve yanlışır.

Bu yöntemin kaçınılmazları arasında, bizi beşerî şartların kuşatması ve belirlemesi vardır ve biz, Kâdî Abdülcebbâr'ın da sık sık dediği gibi ancak kendi şartlarımızdan ve kavramlarımızdan hareketle Allah hakkında konuşabiliriz. Doğrusu bundan kaçınmanın yolu ve imkânı yoktur. İşte bu zorunluluktan dolayı yöntemi kullanmak durumunda kalan Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet, nasıl kullanılacağını içini kendi kabullerine uygun bir biçimde doldurmuşlardır. Mesela Mu'tezile, Allah'ın çirkin olanı işlemeyeceği, zulmü fiiliyata geçiremeyeceği, O'nun zatının mutlak tekliği, yaratıklara hiçbir surette benzememesi gibi ilkeleri önceden belirleyerek vardıkları birtakım kelimî sonuçları destekler görmedikleri ayetleri tevil ederken,⁴⁷ Ahmed b. Hanbel (241/855) gibi Selefî temsil eden alimlerin Allah'ın eli, yüzü, gelmesi gibi nassları tevil etmemesine, olduğu gibi bırakmasına ve böyle olması gerektiğine inanmasına rağmen, Gazzalî gibi alimler bu nassları Arap diline uygun bir tarzda tevil etmişler, zahirini kabul aklın etmediği bir manayı dilin

⁴⁶ Bâkıllânî, *et-Tembîd*, s. 32; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 288-290; Neşşâr, *Menâbicü'l-bahs*, s. 130.

⁴⁷ Mesela Allah'ın görülmeceği kabul edildikten sonra ilgili nasslar değerlendirilmeye alınmış ve tevil edilmiştir. Aynı şekilde insanın mutlak hürriyeti kabul edildikten sonra nassların yorumuna bakılmıştır. Amaç ise Kuran'ı daha iyi anlamak ve Allah hakkında yanlış düşmemektir. Allah'ın eli, yüzü, gelmesi gibi haberi sıfatları tevilde de tenzih inancı yatmaktadır. Haberi sıfatların tevilî konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet alimlerinin önemli bir kısmı aynı noktada buluşmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'ın diğer eserleriyle birlikte özellikle Müteşabihü'l-Kuran adlı eseri Mu'tezili anlayışa uygun olarak nassların tevilî örnekleriyle doludur. Ancak burada sözün uzacağını da biliyoruz, zira hangi mezhebin kitabına bakılsa ilgili nassları tevil ve yorumlama örnekleriyle dolu olduğunu göreceğiz...

imkanları içerisinde teville bulmaya çalışmışlardır.⁴⁸ Yine de Gazzalî ve benzeri alimlerin tevil yaklaşımını, Mu'tezile gibi aklın nass üzerindeki belirleyiciliğiyle bir tutmamak gerekir. Fakat Mu'tezile ve Gazzalî gibi tevil taraftarı olan alimlerin sonuçta aynı noktada buluşmuş olduklarını görmek gerekmektedir. Sünnî ve Mu'tezilî ekoller, zaman zaman birbirlerini şahidi gaibe kıyas yapmakla suçlasalar da bu, yöntem olarak kıyası inkar ettikleri için değil illetlendirmede farklı düşündükleri içindir. Zira *kıyasü'l-gaib ale'sahid* her iki tarafın da vazgeçemediği bir yöntemdir. Örnek vermek gerekirse kelimullahın mahluk olup olmadığını tartışırken Mu'tezile tamamen şahidde tanımladığı ve çerçevesini çizdiği kelimadan hareketle kelamın bir fiil olduğunu ve sonuçta mahluk olduğunu ileri sürerken; Ehl-i Sünnet, şahiddeki kelamın kavramsal çerçevesinin içini yapılmış/edilmiş bir kelam olarak değil, nefiste bulunan bir mana şeklinde doldurmaktadır. Şahidden hareket eden her iki ekolden biri (Mu'tezile), kelama biçtiği rol ile kelamın fiil olduğuna ve neticede Allah tarafından fiil edildiğine, yaratıldığına hükmederken, diğeri (Ehl-i Sünnet), şahadet alemindeki müşahedelerine bakarak nefiste kaim olan manayı esas kelam olarak değerlendirmiş ve Allah'ın zatında kendisiyle birlikte var olan, O'nun aynı olmayan ve O'dan ayrı da olmayan kadim kelamın var olduğu sonucuna varmışlardır. Daha önce de belirttiğimiz gibi halku'l-Kuran konusunda Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile'nin vardığı sonuçlar çok farklı olsa da bize göre, Kuran'da, Kuran'ın mahluk olduğuna yada olmadığına da doğrudan delalet eden, bu konuya lafzın zahirinden uzak kalmayı zorlaştıracak şekilde doğrudan temas eden bir ayet olmadığı için, Mu'tezile kadar olmasa bile, Ehl-i Sünnet'in de Kuran'ın yaratılmadığını öne sürerken aklı ön kabule dayalı hareket noktasından yola çıkmış olduğu gibi bir izlenim ortaya çıkmaktadır. Ancak yola çıkış mantığında Ehl-i Sünnet, nassların içinden fikir hareketine başlamakta, böylece nassların ifade ettiğini/murad-ı ilahiyi ortaya koymada Mu'tezile'nin önünde gözükmektedir.

Sonuçta, bizim ancak yaşadığımız dil dünyası içinde kalarak Tanrı hakkında konuşma şansımız olduğu için gaibin şahide kıyası kullanımından

⁴⁸ Gazzalî, *I'aysali'l-tefrika*, (Mecmûatü resâilî'l-İmâm Gazzalî III içinde), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1986, s. 127-130.

vazgeçilmesi zor bir kıyastır. Ancak bu kıyas burhana götürür mü götürmez mi, bu ayrı bir tartışmadır. Ancak Mu'tezile'de aklın nakilden önce geldiği anlayışını besleyen en önemli ilkelerden biri olan bu kıyasın hemen reddedilemeyecek kadar Sünnî kelimeler tarafından da kullanıldığını belirtmek istiyoruz. Esasen gaibin şahide kıyası konusu ayrıca kendi başına alınmayı hak eden bir konudur.

Aklın nakilden önce gelmesini besleyen bir diğer önemli unsur ise Mu'tezili dil felsefesidir. Dilin mahiyeti, insanlar tarafından manalarında uzlaşılarak vaz' edilmesi (muvadaa), mütekellimin maksadının anlaşılması ve nassların bu doğrultuda yorumlanması meseleleri Mu'tezile'de aklın neden önce kabul edildiğinin ipuçlarını verecektir.

6. Muvadaa ve kasdü'l-mütekellim

Kâdî Abdülcebbar'ın dediği gibi teşbihe düşmeme gerekçesiyle Allah hakkında müspet manaları isbat edici ve menfi manaları nefyedici dilden uzak kalmak doğru olmadığı gibi imkanı da yoktur.⁴⁹ Esasen Kuran da bize hem müsbet hem de nefyedici cümleleri vermektedir. Allah hakkında konuşmamak müslümanların izlediği yola, Kuran ve Hz. Peygamber'in söylediklerine aykırıdır. İçi boş, zihinsel ve karşılığı olmayan bir Tanrı anlayışını da beraberinde getiren bu yaklaşımın Allah Teâlâ ile evren arasında bir ilişki kurması imkânsızdır, hele Tanrının varlığına inanan birisi için Allah-insan ve Allah-kainat arasındaki ilişkiler ağının bağdaştırılması ve bütünleştirilmesi mümkün olmadığı gibi kainatın işleyişindeki bir çok yönün Allah'a nasıl izafe edileceği sorununu da birlikte taşımaktadır. Buna insan gibi mükemmel bir varlığın üzerinde görünen pek çok sıfatın kaynağı ve bunların Allah'la ilişkisinin nasıl kurulacağı problemini de eklemek gerekir.⁵⁰ Bizzat Kâdî Abdülcebbar'ın dediği gibi Allah'ın sıfatları hakkında konuşmayı sağlayıcı en önemli yardımcı unsur dilsel uzlaş (muvâdaa)dır.⁵¹

⁴⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-Teklîf*, (Kitabı toplayıp el-Mecmû'u'l-Muhît bi't-Teklîf fi'l-Akâid adıyla aktaran Hasen b. Ahmed b. Mettevey'h (Mettûye)'dir, thk., tkd. Ömer Seyyid Azmi, ed. Ahmed Fuâd el-Ehvâni), ed-Dâru'l-Misriyye, Kâhire, ts., s. 106-107

⁵⁰ Güneş, *Akl ve Nass*, s. 449

⁵¹ Kâdî Abdülcebbar, *Fazlî'l-i'tizâz*, s. 198

Kelam, bizim bildiğimiz türden bir kelam demekse, bunun anlaşılabilmesi de beşerî düzeydeki anlaşılma seyrine uygun olarak gerçekleşir. Bu da, sözün bir manaya delaleti ve mütekellimin (sözü söyleyen) kastının ne olduğuyla ilgilidir. Bir kişinin sözünün anlaşılabilmesi için kullandığı kelimelerin *muvasada* -yani toplumsal uzlaşım- ile bir manaya delaletinin bilinmesi gerekliliğiyle birlikte sözlerinden neyin kastedildiğinin bilinmesi de gerekmektedir.⁵² Fakat konu, mütekellimin Allah Teala olmasına gelince iş biraz değişir. Allah'ın muradını insanların muradını bilir gibi bilmek mümkün değildir. Öyleyse Allah'ın muradını bilmenin bir tek yolu vardır, o da istidlali bir bilıştır. Allah'ın zatı için zikredilmesi uygun ifadelerin belirlenmesi ve böylece Mütekellim Allah'ın tevhid-adalet konularındaki kelamını O'nun maksadına uygun bir biçimde anlamının gerçekleşmesi, ancak *akli ilkelerin önceden mutlaka var olmasıyla mümkündür*. Öyleyse Mu'tezili düşüncede aklın nakilden önce gelmesi gerekçelerinden birisinin de, beyan buyurduğu hususlarda sözün sahibi Allah'ın maksadını (*kasdül-mütekellim*) daha doğru anlayabilmek olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Böylece vahyin manası tamamen beşer tarafından belirlenmiş olmaktadır, zira mütekellimin kastının ne olduğunu belirlemenin tek yolu vahye muhatap olan insanın faaliyetidir.⁵³

Muvadaa, Kâdi Abdülcebbâr'ın *anlama ve yorumlama felsefesinin* arka plânında yer almaktadır ve o bunu, kasd ve irade şartıyla birlikte ele almaktadır. Yani *muvasada*, *kasdül-mütekellim* teorisiyle birlikte Mu'tezile akılcılığına destek vermek üzere kullanılmakta, bu arada dil felsefesinin verileri sisteme aktarılmaktadır. Burada mütekellim Allah Teala olduğuna göre O'nun maksadı ne olabilir? Kâdi Abdülcebbâr, mütekellim Allah Teala olduğunda, O'nun maksadını belirleyecek ilkelerin Allah'ın çirkini irade etmeyeceği ve yapmayacağını bilme olduğunu belirtmektedir. Ona göre ancak bu maksatlarla birlikte nakilde anlatılan şeylerin bir manaya delâleti mümkün olabilir, aksi halde vahiyden istifade imkanı olmaz.⁵⁴

⁵² Kâdi Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-terbîd ve'l-adl: el-Fırakü gâyrü'l-İslâmiyye*, (thk. Mahmud Muhammed el-Hudayri, ed. Taha Hüseyin), ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, Kâhire, ts., V, 186.

⁵³ Kâdi Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 164; a. mlf., *el-Muğnî*, XV, 162.

⁵⁴ Kâdi Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 347; a. mlf., *el-Mubit*, s. 314.

Bu Mu'tezilî iddianın maksadını şu cümlelerle ifade ederek anlamaya çalışmak mümkündür: Sözün sahibi Allah Teala olduğuna göre O'nun maksadı ya metnin içindedir, ya da içinde değildir. Her halükârda ilgili nassları zahirin götürdüğü manayla anlamak yerine bir takım akli ilkeler doğrultusunda anlamak gerektiği için, ve Allah'ı tenzih edebilecek şekilde teşbih ve tecsimden uzak bir yoruma ancak bu şekilde varılabileceği kabul edildiği için, metnin niyetini Kuran'ın kendi içinde değil dışında aramak gerekecektir. Ancak bu durumda sözün maksadını doğrudan öğrenme imkânı yoktur, zira mütekellim Allah Teala'dır. Kuran'a muhatap olan bizler Allah'a, maksadının ne olduğunu soracak değiliz. Öyleyse akıl Allah'ın maksadını zorunlu olarak bilmelidir. Bu bağlamda mesela Allah'ın çirkin olanı işlemeyeceği, adaletten ayrılmayacağı ve zulüm fiilinin O'ndan kaynaklanmayacağı gibi bilgiler önceden akıl tarafından ortaya konulmalı ki, nassın -sanki manasının içinde barındığı bir ev konumunda olan dilsel uzlaşıya ve söz sahibinin maksadına bağlı olarak- manası aydınlanmış olsun. Bu yaklaşımla birlikte sanki şu hava verilmek istenmektedir: Mu'tezilî esaslar Kuran doğrultusunda yorumlanmış, Kuran dışında değildir. Bunun böyle gözükmesine rağmen diğer yönden baktığımızda Mu'tezile'nin kendi akli esaslarını Kuran'a söylettirdiği, tasdik ettirdiği, lafzın zahirinin buna imkan vermediği yerde de hemen mecaz ve tevil aracını kullandığı görülmektedir. Mu'tezile'nin bu tutumu sonuçta bir yöntem farklılığı gibi görünse ve gayet doğal gibi karşılanırsa da, mütekellimin muradının metnin içinde bulunması ihtimali olması, hatta bunun aksinin olmamasının neredeyse düşünülememesi, metnin kendisini dilin ve aklın imkanları içerisinde ifşa ettiği, metnin içinde kalarak aklın da rehberliğiyle ama akli ilkeleri öne almaksızın vahyi anlama imkanının olması, bizi, Mu'tezilî düşüncenin kendilerini Kuran'a doğrulatmış imajıyla hatta gerçeğiyle karşı karşıya getirmektedir.

7. Akıl nakilden öncedir iddiasının zaafı

1. Allah Teala hakkında konuşurken gaibin şahide kıyasını kullanmayı, Allah'a layık bir biçimde şahadet aleminin dilini kullanmak gerektiğini ve kıyasta bulunmaktan uzak kalınmadığını kabul etmekle birlikte -bu tür kıyası eleştirenlerce de ifade edildiği gibi- Allah'a isnad edilen manaların gerçekte ne anlama geldiğini kesin olarak bilmemiz mümkün değildir. Bu

konuda esaslı bilgimiz yoktur. Kıyasın ifade ettiği gerçeklik ne ise bilginizin değeri de odur. Üstelik fıkhıdaki gibi hem makîs (kıyas edilen) hem de makîsün aleyh (kendisine kıyas edilen)in bizzat şahit olunduğu/görüldüğü durum söz konusu değildir. Kalam ilminde iş daha zordur. Zira kendisine kıyas edilen şey, bu dünyaya ait bir gerçekliktir. Peki nasıl olur da buraya, bu dünyaya, bize ait olan şeyleri ifade ettiğimiz manaları buradan hareketle ilahi olana hamledebiliyoruz? İki farklı alandaki illet benzerliğinin isbatı nasıl mümkün olacaktır? Burada her şeyden önce ontolojik bir düzeysizlik/uyumsuzluk olduğu açıktır.

2. Bu bağlamda İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî(478/1085)'nin itirazlarını zikretmek yerinde olur. Cüveynî, daha önce görüşünü zikrettiğimiz Bâkîllânî'nin aksine, *gaibin şahid üzerine inşa edilmesi düşüncesine karşı olduğunu, zira şahidin gaibe tabakkümünün ittifakla batıl olduğunu, illette birlik diye bir şey kabul etmediğini* söylemektedir. Zira ona göre illet de yoktur, ma'lûl de yoktur; âlimin âlim oluşu bizzat ilmin kendisi demektir. Gerçekte illet birliği diye bir şey de yoktur. Mesela hâdis ilimle kadîm ilmin hakikatleri tamamen birbirinden farklıdır. Aradaki fark ortada iken hâdis ilimle kadîm ilmin hakikat yönünden illet benzerliğinin öne sürülmesi kesinlikle doğru değildir. Ona göre hem şahidin hem de gaibin birleştiği husus, ilimlerinin olmasıdır, denemez. Cüveynî'ye göre, eğer istenilen husus hakkında gaib için delil varsa amaca ulaşılmıştır, şahidi zikretmenin bir tesiri/manası yoktur. Eğer gaib hakkında delil yoksa şahidi zikretmenin bir manası olmadığı gibi, olgusal alandan hareketle gaib hakkında kıyas da yapılamaz.⁵⁵ Hocası ile aynı görüşü paylaşan Gazzalî, şahidi gaibe kıyas metodunun kalamcılar için çok da iyi bir yöntem olmadığını söylerken,⁵⁶ bu kıyasın burhana ulaştırmada yetersizliğini kastediyor görülmektedir.

3. Aklın ilkelerini öncelikli kılarak böyle bir yöneme girmek, dil ve akıl oyunları oynamak, nassı aklın gittiği yere götürmek, sonuçta işin mahiyetinin de değişmesi tehlikesini barındırmaktadır. Bu takdirde akıl, nass karşısında mahkum değil, hakim olmakta ve nassı kurma, onu şekillendirme sonucunu doğurmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Mu'tezile'yi vahyin bizzat

⁵⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 106.

⁵⁶ Bk. Gazzalî, *Mî'yârü'l-ilm fi fenni'l-mantık* (thk. Muhammed Mustafa Ebü'l-A'lâ), Mekteberü'l-cündi, Mısır, 1973, s. 137-138.

merkezde olduğu anlayışın uzağında görmek mümkündür. Zira Kuran söylememiş/söyletmemiş; Kuran'a söylettirilmiş olunmaktadır.⁵⁷ Dilden başka bir araçla Allah hakkında konuşma imkânının olmamasıyla, Allah'ı dil kalıpları içinde tanımaya çalışma ve O'na ait bilgileri matematiksel bir dilsel anlayışa indirgemeyi birbirine karıştırmamak gerekmektedir.⁵⁸

4. Aklî ilkelerin öne alınması sonucu Allah kelamının mahiyet olarak insan idrakine tamamen açık olduğu; zira şahadet aleminin bize bu yolu gösterdiğine ilişkin Mu'tezilî iddia, ilk bakışta Allah'ın kelamının insan aklı tarafından anlaşılabilceğine vurgu yapan çekici bir yaklaşım gibi görünse de, neticede onun tümüyle bilişsel bir yolla ihata edilebileceği düşüncesine götürmektedir.⁵⁹ Sonuçta ihata edilebilen manalar kabul edilirken ihata alanı dışında kaldığı düşünülen nasslar ise Mu'tezilî çizgiye çekilmiş olmaktadır. Ancak bilinebilen anlam ilişkisinin kurulacağını iddia etmesi Mu'tezile'yi mantıkçı pozitivistlerin hareket tarzlarına benzetmektedir. Eski olanı yeni olana benzetmek kabilinden olmakla birlikte dini inanışları da aklî ilkelere hapseden mantıkçı-pozitivist yaklaşımda bir önermenin doğru olup olmadığı, o önermenin içeriğinin nesnel dünyadaki olgularla desteklenip desteklenmediğine bağlıdır.⁶⁰ Mantıkçı pozitivistin temel prensiplerinden olan doğrulamacı yaklaşımda, teori yahut hipotezler şahid (olgusal) alanla karşılaştırılmakta ve bu karşılaştırma işinde son söz şahid (olgusal/duyusal) alana bırakılmaktadır; bir önerme eğer ve ancak deneyle kesin olarak belirlenebilirse o önermenin doğrulanabilir olduğu savunulabilir.⁶¹ Bundan dolayı aynı ihatacı ve bilgiyi donuklaştırıcı yaklaşımı hem pozitivistlerde hem de Mu'tezilî düşünce tarzında görmek mümkündür. Ancak bütün bunlardan, bizim mümin Mu'tezile ile pozitivistler arasını düzleştirdiğimiz gibi bir sonucun kesinlikle çıkarılmaması gerekir. Dikkat çekmeye çalıştığımız Mu'tezile'nin, gözle görülüp tecrübe edilmeyen kelamın varlığını kabul etmemek suretiyle bu anlayışı çağrıştırdığı hususudur. Dolayısıyla bu yönüyle

⁵⁷ Ali Harb, *Nakdül-hakika*, el-Merkezü's-sekâfiyyü'l-Garbî, Beyrut, 1993, s. 63.

⁵⁸ Güneş, *Akl ve Nass*, s. 505.

⁵⁹ Benzer yaklaşımlar için bk. Şamil Öçal, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası", *İslâmîyât*, c. 2, sy. 1 (1999), s. 83.

⁶⁰ Ömer Demir, *İktisat ve Yöntem*, İz Yay., İst., 1995, s. 93, 100-101.

⁶¹ Alfred Jules Ayer, *Dil Doğruluk ve Mantık* (trc. Vehbi Hacıcadıroğlu), Metis Yay., İst., 1998, s. 14; Demir, *İktisat ve Yöntem*, s. 112.

pozitivistlere yapılacak eleştirilerden Mu'tezile'nin de nasibini alacağını söylemek mümkündür.

5. Mu'tezile'nin yaptığı şekilde, akli ilkelerin önceliği zorunluluğu iddiasından hareketle Allah hakkında dile getirilen sözleri fiziksel dünyanın verileriyle sınırlandırmak, daraltmak manasına gelecek; Kuran'ı yorumlarken indirgemeci ve totaliter anlayışı beraberinde getirecektir. Mesela Kâdî Abdülcebâr, kelimayı nefsiyi kesinlikle reddederken akli olarak müşahade edilen alanda kelamın ancak bir fiil olduğunu/olabileceğini kabul etmektedir. Bunun manası şudur, şahidde de gaibde de ancak fiil edilen kelam vardır. Yani Allah'ın kelamı kesinlikle beşer kelamı cinsindendir. Allah'ın ancak ses ve harflerden oluşan kelamı vardır, başka kelam yoktur...⁶² Böylece Mu'tezile, şahid olanla gaib olan arasında bir düzleştirmeye gitmiş olmaktadır. Allah'a ait olan ile beşere ait olanı aynı ontolojik düzeyde görmüş olmaktadır.

6. Gaib/nasslar üzerine hakim kılınan akli ilkelerin şahadet aleminin çerçevesiyle üretildiğinde bir başka problem daha ortaya çıkmaktadır: Şahadet alem bilgisi matematikseldir, kesinlik arz etmesi söz konusudur; nesneldir, dolayısıyla denenip gözlemlenebilir anlamında bilimseldir. Gaybın bilgisinde ise imanî bir kabulleniş söz konusudur, matematiksel değil, öznel bir yapı arz etmektedir.⁶³

7. Müşebbihe ve Mücessime'nin antropomorfistik yaklaşımlarla şahidde olanı, bize gayb olana aşırı bir biçimde ve tamamen insana benzeterek düştükleri literal aşırılığa, Mu'tezile, tevhid ve adalet adına bir başka yönden düşmüştür. Burada Mu'tezile ile az önce adını saydığımız mezhepler aynı kefeye konulmasa bile bir taraf cisimlendirmek suretiyle aşırı gidip, gaib olanı bu dünyaya hapsederken diğer taraf tenzih düşüncesiyle gaibte olanın kendi niteliklerini bu dünyaya hapsedmektedir. Birbirlerine benzedikleri yön ise sonuçta aşırı gitmeleridir. Şahidin bu tahakkümü her iki tarafta da aşırılıkları ortaya çıkarmıştır.⁶⁴

⁶² Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hanise*, s. 533; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 17; a. mlf., *el-Mubit*, s. 308.

⁶³ Alparslan Açıkgenç, "İslâmî Bilim ve Felsefe Anlayışı", *İsl. Arş.*, c. 4, sy. 3 (Temmuz, 1990), s. 184

⁶⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 104. Şahidle gaib arasında kurulan antropomorfist nitelik taşıyan aşırı kıyası kabul etmek son derece yanlışur. Mesela dünyada elçi gönderenlerin elçi cinsinden olmasından hareketle Allah'ın elçilerin cinsinden olamayacağını söyleyerek peygamberler

8. Şahidin katı bir biçimde gaibe uygulanması Mu'tezile'nin olgusal alana ilişkin belirlediği akli ilkeleri akideleştirmesi sonucunu doğurmuştur.⁶⁵ Bunu ise görüşlerini kabul etmeyenlerin din dışında ya da bidatçi olarak görülmesi takip etmiştir. Esasen bu sorun sadece Mu'tezile'nin değil, bu şekilde epistemolojilerini akideleştiren her mezhebin problemi ve yanlışıdır. Böylelikle mezhepler, İslam toplumunu düşünce ve hareket serbestliği bakımından zenginleştirici bir unsur olma yerine parçalayıcılığı öne çıkaran sosyolojik olumsuzluklara yol açmış vakıalar durumuna düşmektedirler.

Sonuç

Mu'tezile'nin aklın ontolojik ve epistemolojik önceliği hakkındaki yaklaşımına katılmamak mümkün değildir. Üzerinde düşünüldüğünde nasslar gelmeden önce aklımız vardır (ontolojik öncelik), mevcudiyet anlamında akıl önceden olmalı ki vahiy ona hitap etmiş olsun. Elbette gelen nassları akıl kendisinde var olan bilgiyle ve kavrayışla değerlendirecektir. Vahye muhatap olan insan, hiçbir bilgi, değerlendirme ve anlama kuralına sahip olmayan biri değildir. Öyleyse gelen vahiy ister istemez aklın bilgi ve anlama formatlarıyla karşı karşıya kalmaktadır. Bu da aklın nassa karşı epistemolojik önceliğidir. Gelen vahyin/sözün sahibi her şeyin yaratıcısı Yüce Allah'tır. Allah'ın varlığı, birliği, O'nun için caiz olan ve olmayan hususlar önceden vahiy gelmesi de akılla mutlaka bilinmelidir. Bu, Allah'a karşı borcumuzdur. Allah'ın kelamına muhatap olan insan vahyi anlamaya başlamadan önce Allah için söylenebilecek sözlerle söylenemeyecekleri ayırt etmeli ki, vahyin dilinde zahiri anlama bakıldığında ortaya çıkabilecek bir takım olumsuz anlamlardan uzak durulmuş olsun. Aksi taktirde bizzat Kuran'dan hareket ederek Allah'a yakışmayacak sözleri söylemiş ve yanlış düşmüş oluruz. Aklın belirleyeceği ilkeler ise Allah'ın zatında ve sıfatlarında asla eşi ve benzerinin olmaması, zatının mutlak teklifi gibi tevhid konularıyla çirkin olanı yapmaması,

göndermesinin caiz olamayacağı kıyası son derece bauldır. Bu manüğe göre Allah'ın insanlarda da bulunan şey, fail, âlim, hayy, kadir gibi nitelik ve isimlere sahip olmaması gerekir. Çünkü bu nitelikler cisimli, cevherli ve arazlı varlıklardadır. (bk. Bâkullâni, *et-Tembid*, s. 130-131)

⁶⁵ bk. Nadim Mâcîr, "Kelâmcıların Kur'an'ı Anlama Yöntemi", *İslâmîyât*, c. 2, sy. 1, s. 126.

dilememesi, va'd ettiğinde mutlaka yerine getirecek olması, asla zulmetmemesi, zulmü işlememesi gibi adalet konularıdır.

Allah'ın ayetlerini daha iyi anlamaya yönelik aklın belirlediği ilkeleri vahiy üzerinde tatbik etmede dilin verilerine ihtiyaç vardır. Sonuçta akli ilkeler olsa da Kuran metnini anlama çabasında Arapça gerekmektedir. Kuran, sonuçta dilsel bir metin olduğu için ontolojik düzeysizlik ve başka sebeplerle teşbihi andıran ifadeler ile zahiri, belirlenen akli ilkelere aykırı görülen ayetlerin düzgün bir şekilde anlaşılmasını sağlayacak şey, üzerinde uzlaşmış ve insanlar tarafından ortaya konulmuş dil ile sözün sahibinin maksadını bilmektir. Bizden birisinde olduğu gibi Allah'ın maksadını bilemeyeceğimize göre bu işi bilebilme tamamen insan aklına bırakılmıştır. Akli ilkelerin önceden var olması, vahiy anlamaya çalışırken daima yön verici olacak, sonuçta ise mesela her şeyi yarattığını söylediği ayetin şümulüne insanın fiilleri, kötülükler girmeyecek, böylece de Allah Teala tenzih edilmiş olacak.

Bu iki paragrafta özetlemeye çalıştığımız Mu'tezile'de aklın nasslar karşısında ontolojik ve epistemolojik önceliğinin gerekçelerini aklın ve bilginin var oluşsal önceliği bağlamında kabul ediyoruz. Ancak bunun bir ilkeye çevrilerek nassları belirlemesi ve ona tahakküm etmesini kabul etmiyoruz. Mu'tezile'nin bir takım endişelerle 'akli ilkeler olmalı ki, tevhid ve adalet konularında yanlışla düşmeyelim' şeklindeki yaklaşımlarının Kuran-ı Kerim'e ancak bütünlük içerisinde değil parçacı bir tavırla yaklaşan insanlarda oluşacağını söylemek istiyoruz. Zira Kuran-ı Kerim bütüncül olarak okunduğunda ne teşbihe, ne de tecsime düşüren; ne Allah'a adaletsizlik isnad ettiren, ne de kulların fiillerinde hiçbir iradelerinin olmadığına götüren bir anlayışa sürükler. Bütüncül yöntemle okunan Kuran, Allah'ın kadim ve tek oluşuna halel getirici anlayışa da kesinlikle götürmez. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet'in nassların bütüncül bir okunmasından hareket ederek geliştirdiği dini akideleri akli düzeyde ve derinlikli izahı, Mu'tezile'nin akli öne alarak geliştirdiği sistemden daha makuldür. Zira Kuran, bütüncül okunduğunda kendi iç dinamiklerinden hareketle, Mu'tezile'nin endişelendiği hususlara düşmeden tevhidi de, Allah'ın adaletini de yeteri kadar açıklıkta ortaya koymaktadır. Buna ilaveten, Kuran'ın, sanki kendisini anlatmaktan acizmiş, yetersizmiş gibi önceden belirlenmiş akli ilkelere muhtaç duruma düşü-

rülmesi; Kuran'ın akla yol göstereceğine, aklın Kuran'a yol göstermesi bizce vahyin ruhuna tamamen aykırıdır.

Mu'tezile'nin kullandığı dilsel argümanlara gelince, Kuran'ı anlama durumunda olan bir düşünce okulunun dilsel verileri bir kenara koyamaya-cağı bilinen bir husustur. Nassın işaret ettiği mananın, yine aklın önceden belirlediği ilkelerle, ama Kâdî Abdülcebbar'ın yaptığı gibi nassın zahirini mutlaka belirlenmiş ilkelerle sınırlandırma derdinde olmadan anlama, gerektiğinde de tevîl imkanı vardır. Varoluşsal önceliğe ve zaruri olarak bilgiyi sistemleştirme özelliğine sahip insanın, Allah Teâlâ ile ilgili ifadeleri olgusal alana indirgmeden, nassın bütünlüğünü gözeterek birbiriyle çelişmeyen bir, sistem kurması imkânsız değildir. Kâdî Abdülcebbar'ın bizce isabet etmediği husus burasıdır.⁶⁶

Aklın nakilden önce gelmesi ilkesinin, Mu'tezile'nin içerde ve dışarıda bir takım görüş, din ve kültürlerle karşı karşıya kaldığında vardığı, kendince makul ama sonuçta tepkisel görüşlerin sistemli ve mantıklı bir bütün haline getirilmeye çalışılırken ortaya çıktığını düşünüyoruz. Sadece tepkisel bir çıkışa indirgememek üzere Mu'tezili esasların diğer mezheplerle yapılan tartışmalar neticesinde ortaya çıktığını söylememiz yanlış değildir. *Tevhid görüşü* Müces-sime ve Müşebbihe'ye; *adalet* Cehmiyye(Cebriyye)'ye; *va'd ve vâid* Mürchie'ye; *el-menẓile beyne'l-menẓileteyn* hem Mürchie, hem de Hâriciler'e bir cevap vermek üzere ortaya çıkmıştır.⁶⁷ Ancak Mu'tezile, sonuç itibariyle belli mantukî temeller üzerine kurulu bir ekoldür. Önceliği akıl olmakla birlikte, hem akla hem de Kuran'a dayalı böyle bir hareketin toplumda karşılık bulması son derece normaldir. Zira yaşadığımız dünyada pek çok fikir ve bunların takipçileri vardır. Bununla birlikte Mu'tezile'nin halka mal olmuş bir hareket olduğunu söylemek tarihsel bakımdan oldukça zordur. Belki Şia-Mu'tezile ilişkisinin incelenmesi bu konuda bize başka açılımlar kazandırabilir.

Mu'tezile, pek çok tartışma yapı yapı bir şekilde var olduktan sonra kabul ettiği görüşlerin akli delillerle içini doldurma ve bunları Kuran ile desteklemek durumunda olmuştur. Dolayısıyla Mu'tezile'yi tartışmaların

⁶⁶ Güneş, *Akl ve Nass*, s. 585.

⁶⁷ Bununla ilgili bizzat Kâdî Abdülcebbar'dan bir şeyler öğrenmek mümkündür. bk. Kâdî Abdülcebbar, *Fazlı'l-i'tizâl*, s. 142-162; Ebü Zehra, *Târîhu'l-meẓâhib*, s. 155-156; Ahmed Emin, *Duba'l-İslâm*, I-III Cilt, Dâru'l-küttâbi'l-Arabî, Beyrut, ts., I, 344-357.

ortaya çıkardığını, Kuran'ı ve İslam'ı savunurken aklî yöntemi keşfettiklerini, ancak bunu aşırı derecede kullandıklarını ve abarttıklarını düşünüyoruz. Mesela onlar, Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul ettikten sonra teorik boşluğu doldurmak amacıyla, kelâmın sadece lafzî ve fiil edilmiş olduğu, ifrat derecesinde gaibin şahide kıyası, aklın ontolojik ve epistemolojik üstünlüğünün bulunduğu ve nassın anlamını belirlediği, dilin uzlaşıya dayalı olmasının mütekellimin kastı ile birlikte bulunması gerektiği gibi ilkeleri geliştirmiştir. Esasen bunu İslam toplumunun entelektüel bir başarısı olarak da görmek mümkündür. Ancak onların meşhur mihne dönemindeki acımasız ve dayatmacı tutumları, sosyolojik sonlarını hazırlamış; düşünsel olarak doğrudan takip edilir bir ekol karakterinden uzak bırakmıştır.

Her şeye rağmen Mu'tezile'yi aklen apriori olarak belirledikleri ilkelerini, nazariyelerini dine yamayan, aklı şeriâtın yerine koymak isteyen rasyonalist filozoflar olarak görmek doğru değildir. Bazı Sünnî alimlerin eserleri okunduğunda bu izlenim edinilse de, mesela Kâdî Abdülcebâr'ın kendi eserleri okunduğu zaman onların, İslâm'ı aklî yöntemlerle müdafaa etmek isteyen ve kelâmın ortaya çıkışında tarihsel ve düşünsel öncülükleri bulunan insanlar olduğu anlaşılır. Dolayısıyla biz, onlarda, vahyi devre dışı bırakan bir akılcılıktan ziyade, akıl ile nakil arasındaki ittifakı gösterme çabalarında öne çıkan bir akılcılık bulunduğunu düşünüyor, Mu'tezile'yi okurken karşı takım havası içerisinde değil, özgün düşünce atmosferinde okumak gerektiğine inanıyoruz.