

AKILCILIĞIN TEMELLERİ*

Binyamin ABRAHAMOV

Çev.: Yrd.Doç.Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi

Giriş [ss. VII-XI]'te temas edildiği gibi¹, İslâm kelâmında salt akılcılık söz konusu değildir. Bu alanla ilgili olarak, sadece akılcı eğilimlerden söz edebiliriz ve 'akılcı' ve 'akılcılık' terimleri, sadece bazı kelâmî meseleler münasebetiyle doğru olarak kullanılır. Bununla birlikte, İslâm kelâmında akılcılık alanına giren konular bulunduğu için, bu terimi kullanmayı tercih etmekteyim. Mu'tezilîler, kimi öğretilerinde böylesi bir akılcılığa çok yakın bir konumda idiler, fakat onların dindarlığı [da] yadsınmaz, çünkü onlar için vahiy merkezî bir mesele idi. Mu'tezilî fikirleri kendi aşırılıklarına, yani akılı, bütün bilgilerin kaynağı olarak görmeye kadar götüren İbn Râvendî gibi bilginler [birer] mühlid (unbelievers)dirler.²

* Çeviriye esas olan metin, Binyamin Abrahamov'un *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism* (Edinburg University Press, Edinburg 1998) adlı eserinin IV. Bölümünde "The Foundations of Rationalism" başlığı altında yayınlanan 32-40. sayfaları içermektedir. Köşeli parantez içinde bulunan ifadeler, (Ç.N.) kaydıyla yapılan açıklamalar ve çeviri metnin sonuna eklenen Bibliyografya çevirene aittir.

¹ [Abrahamov, *Islamic Theology*, ss. VII-XI]. (Ç.N.).

² Aşağıya bkz. [V. Bölüm, ss. 41-42]. Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed b. İshâk er-Râvendî (ölm. 301/913-914), İslam düşünce tarihinde mühlidce fikirleri yansıtan eserleri ve aşırı Şiîliği ile tanınan bir kelâmcı ve filozoftur. Horasan'ın Merverrûz şehrine bağlı Rîvend köyünde dünyaya geldi. Hayatının en önemli dönemini Bağdat'ta geçirdi. Burada, Mu'tezile fikir çevreleriyle yakın temas kurduysa da, daha sonra bu çevrelerle arası bozulunca, bir kısmı Şiî karakterli, bir kısmı ise mühlidlik sayılan görüşleri nedeniyle aleyhinde şiddetli bir karalama kampanyası başlatıldı. Birbirinden çok farklı fikir akımlarının katıldığı bu kampanya girişimi yüzünden İslam düşünce tarihinde İbnü'r-Râvendî adının inkâr, ilhâd, ateist ve din düşmanı kavramıyla âdeta özdeşleşmiş bir hale geldiği ve halk arasında dolaşan her türlü dine aykırılığın onun adıyla birlikte anılageldiği görülmektedir. Ona göre akıl, Allah'ın yaratıklarına verdiği en büyük nimettir, zira Rabb'in nimetleri akılla tanınır. Eğer Peygamber akıldan bildirdiklerini teyit ve tasdik için geldiyse, onun davetine gerek yoktur, çünkü biz akıl ile zaten ona muhtaç değiliz, bu durumda da onun

Akılcılığın esası, Allah'ın ve âlemin, Allah'ın insanda yarattığı akıl aracılığı ile kavranabileceği fikridir. Bu (fikir), Allah hakkında, Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarının akıl kanalıyla kavranabileceği anlamına gelmektedir. Âlem hakkında ise, âlemin yaratımı ve yapısı, insan ve fiillerinin mantıken anlaşılacağı anlamına gelmektedir. Bu temel ilkedен, âlemin rasyonel kurallara göre idare edildiği ve dolayısıyla Allah'ın bile bu kurallara bağlı bulunduğu sonucu çıkar. Kimi Mu'tezililer göre, Allah'ın belli bir tarzda eylemde bulunmaya mantıksal açıdan mecbur olduğunu doğrudan doğruya göreceğiz. Böylece, Allah'ın insan üzerine [yüklediği] ilk ödevin, Allah'ın bilgisini elde etmek için kuramsal olarak düşünmek (ya da tefekkür etmek) (en-nazaru'l-mu'addî ilâ ma'rifetillâh) olması gayet doğaldır.³ Gelenekçilerin görüşünün aksine, bir kimse, Allah'ı Kutsal Kitap desteği bulunmadan ve bir öğretici dahi olmaksızın [aklen] bilebilir.⁴ Bununla birlikte, insanı tefekkür etmeye yönelten dürtü, tefekkür etmediği takdirde, kendisinin cezaya çarptırılacağı sadedinde Allah tarafından zihne gelen bir düşünce (uyarı)dır.⁵ Mânakdîm, Şerhu'l-Usûli'l-

peygamberliğini kabul ve ikrar etmemiz gerekmez. İslam dinsel öğretileri arasında yer alan namaz, oruç, şeytan taşlama ve tavaf gibi pratik ibadetler akla aykırı hususlardır. Mu'cizelerin tevatürle nakledilmiş olması, onların kabul edilmesi için bir neden oluşturmaz. Aslında mu'cizeler birer hileden ibarettir. Sonuçta, onun akli yüceltip bilgi için tek kaynak kabul ettiği, din hakkındaki düşüncelerinde septik ve koyu bir akılcılığın egemen olduğu, dinin vahiy kaynaklı esaslarını, mu'cizeyi ve muhtemelen de Allah'ın varlığını, O'nun tedbirlerinin mantıklılığını akıl kanalıyla açıklamanın mümkün olmamasından dolayı, vahyin gereksizliğini savunduğu genel kabul gören fikirlerdir. Bkz. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1987, s. 80; İlhan Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", *T.D.V.İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, c. XXI, ss. 179, 180-181 (ss. 179-184); Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul 1994, ss. 64-65. (Ç.N.).

³ Mânakdîm, *Şerh*, s. 39. Basra Mu'tezile okulunda *nazar* terimi için bkz. Peters, *God's Created Speech*, ss. 15, 57-61.

⁴ er-Râzî, *el-Mahsûl*, s. 126 vd.

⁵ Peters, *a.g.e.*, s. 63 vd. Bu tutumun aksine, Eş'arîler, teolojik inceleme yükümlülüğünün vahiyden ileri geldiği öğretisini ortaya koyarlar. [Sözelimi, Eş'arî'ye göre, vaciplerin özlerini ve hükümlerini vucûben bilme yolu neticelerini haber verdiğinde ğayb âleminden getirdiklerinde ve bazısını işlemekle ve bazısını terketmekle işleyene ve terkedene zarar, eksiklik, kusur ve yergi türünden ilişecek olan niteliklerde itimâd edilir haberiyle güvenilir doğru sözlü kimsenin (peygamberin) haberiyle delil getirmekten geçer. Bunlar arasında din (sem') kanalıyla ilk vacip olan ödev, her ne kadar aynı zamanda bunları vucûben bilme yolu, din dahi olsa, Yüce Allah'ı bilmeye ileten akli inceleme ve akıl yürütmedir. Bir kimseye aklen hiçbir şey zorunlu değildir. Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek (ölm. 406/1050), *Müccerradu Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel

Hamse'de,⁶ Allah'ın bilgisinin, sadece aklî kanıtlarla elde edildiğini ifade eder (ma'rifatullâh te'âlâ lâ tunâlu illâ bi-hucce'ti'l-'akl). O, dört tür kanıttan söz eder: (1) Rasyonel Kanıt; (2) Kitap, Kur'ân; (3) Sünnet ve (4) İcmâ'. Şu anda, bunlar Allah'ın bilgisinin dalları olduğu ve kökün varlığını doğrulamak için dalları kullanmak akla uygun olmadığı için, Allah'ın bilgisi son üç kanıtla elde edilemez. Kur'ân, der Mânakdîm, sadece bir kimse onun âdil ve bilge bir kelâm olduğunu ispat ettiği ve böyle bir şey, Allah'ın bilgisi, birliği ve adâletinden [mantıksal bir sonuç olarak] çıkartıldığı zaman, bir kanıt olarak uygun bulunur.⁷

Gimaret, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1987, s. 32; Krş. el-Kâdî Ebû Ya'îla Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed el-Ferrâ' (ölm. 458 / 1066), *el-Mu'temed fi Usûli'd-Dîn*, Dâru'l-Maşrık, thk. Vedî' Zeydân Haddâd, Beyrut 1974, s. 21; Mu'tezililere göre, insanı bilgiye sevkeden güdüler ya da telkinler, rabbânî ve şeytânî olmak üzere ikiye ayrılır. Bu güdülerle ilgili olarak bkz. A.S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1983, ss. 90, 95.]. (Ç.N.). Frank, *el-Ghazâlî*, s. 34 vd. es-Suyûtî, eldeki mevcut delili ifade eden rasyonalist fikre karşı, eski âlimlerin insanın ilk yükümlülüğünün Allah hakkında kuramsal olarak düşünmek olduğu fikrinden bahsetmedikleri doğrultusunda [bir] yanıt verir. Tevâtüre dayalı hadislere göre (bkz. Abrahamov, *Islamic Theology*, s. 13), Hz. Peygamber, kâfirlerden İslâm'ı benimsemelerini ve kuramsal olarak düşünmelerini değil, iki tanıklığı (şehâdeteyn) dile getirmelerini ısrarla ister. Üstelik, kuramsal olarak düşünme, çoğu insana uygun değildir; kuramsal olarak düşünmede başarılı olmayan bir kimse karşısında, başarılı olmayan ve bid'atçiler ve kâfirler olan pekçok kimse yer almaktadır. *Savn*, c. I, ss. 224-6.

⁶ Bu, kendisine ait eser *Kitâbu'l-Usûli'l-Hamse* üzerine 'Abdülcebbar tarafından kaleme alınan şerh (*Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*) üzerine Zeydî Mânakdîm (Ahmed ibn Ebî Hâşim el-Hüseynî, ölm. 426 / 1034)'in eleştirel bir şerhidir. Mânakdîm'in şerhi, *Ta'liku Şerhi'l-Usûli'l-Hamse* başlıklıdır. D. Gimaret, "Les Usûl al-Khamsa du Qâdî 'Abd al-Ġabbâr et Leurs Commentaires", *Annales Islamologiques* 15 (1979), ss. 47-96.

⁷ Mânakdîm, *a.g.e.*, ss. 88 vd. Bkz. III. Ek [ss. 60-62]. 'Abdülcebbar'a göre, vahiy ve aynı zamanda Sünnet ve icmâ'nın da hakikatinin, akıl kanalıyla bilinmesi gerekir. Peters, *God's Created Speech*, s. 95. 'Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, s. 139. Diğer öğrenme yolları yeterli olmadığı için, Allah'ı bilme yükümlülüğünün sadece akıl kanalıyla edinilebildiğinin bilgisine sahip bulunur; taklîd, bu bilgiye [götüren] bir yol oluşturmaz, zira hem hakikat hem de yalan, onunla (taklîd) elde edilir. 'Abdülcebbar, *el-Muhtasar*, s. 199 vd. Allah, sıfatları ve adâleti hakkında tartışmaların yapıldığını bildiğimiz için, aynı zamanda işte burada zorunlu bilgi (metninde darûra, 'ilm darûrî) ve sezgi (ilhâm) de faydalı değildir. ('Abdülcebbar'ın üstü örtük varsayımına göre ilm darûrî ve sezgi bir hakikate iletir). Bu yüzden, artık geriye Allah'ı bilme yükümlülüğünün sadece akıl kanalıyla elde edildiğini ifade etmek kalıyor. 'Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, ss. 182 vd. Krş. ez-Zemahşerî, *el-Minhâc*, Arapça metin, s. 66. Aynı zamanda [bir] Zâhirî kelâmcı ve fıkıhçı Ibn Hazm da,

İslâm akılcılığının bir başka temeli [de], aklın vahiy üzerindeki baskın gücüdür. Akıl âlemin yönetici ilkesi olduğu için, vahiy ve akıl arasındaki çatışmanın akla göre çözümlenmesi gerekir. Sözelimi, Kur’ân ve Sünnet’te insanbiçimcilik (anthropomorfizm) mecâzî bir yolla yorumlanmalıdır, aksi taktirde Allah, yaratıcı ve ebedî olma sıfatlarını yitirir; eğer Allah yaratılmış şeylere benzerse, ne yaratıcı ne de ebedî olabilir.

Akılcıların, yaratmanın ve Allah’ın varlığının delillerini ele almak veya aklî görüş açısından onların üstünlükleri ve elverişsizliklerini düşünmek bu incelemede amacımız değildir,⁸ fakat onların etkinliğini açıklamak için bazı örneklere [başvurmaya] gerek vardır. Erken dönemlerden beri, iki Mu‘tezilî kelâmcı, el-İşkâfî (ölm. 280 / 854) ve en-Nazzâm (ölm. 221 / 836 ya da 231 / 845) sonsuz bir sayının olanaksızlığından [hareketle] yaratma kanıtını kullandılar: [Buna göre] “Sonsuz bir geçmiş zamanda bir yandan öbür yana geçilemediği için, âlemin bir başlangıcının bulunması gerekir”.⁹

Arazlar kanıtı, âlemin yaratımı için klâsik bir kelâm delili değildir. Onun esası, Mütakellimler tarafından anlaşıldığı şekliyle âlemin yapısına dayanır. Onlara göre, her cismi oluşturan iki ana unsur vardır: (1) Atom (cevher, çoğ. cevâhir ya da el-cüz’ ellezî lâ yetecezze’ü, bölünemeyen bir cüz), niteliklerden yoksun değişmeyen bir cüz ve (2) ilinek (‘araz, çoğ. ‘arâz), bir cisimde bulunan hareket ve sükûn

Allah’ın varlığı, birliği ve kıdemi gibi bazı meselelerde vahye nazaran akla öncelik tanır. Onun gözünde akıl, insanın onların bütün içeriklerini değil, değer terimlerinin anlamlarını ve aynı zamanda insan psikolojisinin kimi genel gerçeklerini kavramasına da yardımcı olur. G.F. Hourani, “Reason and Revelation in Ibn Hazm’s Ethical Thought”, onun *Reason and Tradition in Islamic Ethics* [adlı eseri] içinde, Cambridge 1985, ss. 167-185. Bu, dinin, öğreticinin güvenilirliğini ve dinsel içeriklerin nesnel hakikatinin kanıtını gösteren aklî kanıt yoluyla bilindiğini ifade eden el-Mâtürîdî (ölm. 333 / 944); onun ve kendisinden sonra adı verilen teolojik okul hakkında bkz. W. Madelung, “al-Mâtürîdî” ve “Mâtürîdiyya”, *EI*, c. VII, ss. 846-8) tarafından takınılan tavrı andırır. Pessagno, “Intellect”, s. 20. Krş. Madelung, “The Spread of Mâtürîdism”, s. 118, 30. dipnot. [Bkz. el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, neşr. Fethullaf Huleyf, Beyrut 1970, ss. 4-6, 9-11]. (Ç.N.).

⁸ Bu amaç için, okuyucu H.A. Davidson’un tam ve mükemmel eseri *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford 1987’a başvurabilir.

⁹ *A.g.e.*, s. 117. Farklı şekilleriyle bu kanıtı kullanan diğer kelâmcılar için bkz. *a.g.e.*, ss. 119-121.

gibi,¹⁰ varlık alanına çıkan ve çıkmayan her cismin değişebilen bir unsuru. Her cisim atomlar ve arazlardan oluşur. Arazlar varlık alanına çıktıkları ve zorunlu olarak cismin birer parçaları oldukları için, aynı zamanda cisim de varlık alanına çıkar. Âlem bir cisimdir, aynı zamanda bundan dolayı da varlık alanına çıkar. Ebû'l-Hüzeyl el-'Allâf (ölm. 235 / 849)'ın bu delili öne süren ilk Mu'tezilî [kelâmcı] olduğu söylenmektedir.¹¹ Yaratma ve Allah'ın varlığının diğer delilleri, terkîb (composition) delili,¹² cüzlerine kadar ayırma (particularisation)¹³ ve düzen delili (design)dir.¹⁴

Yaratma ve Allah'ın varlığı için elverişli aklı deliller serdederken, Mu'tezile ve Eş'arî Mütakellimler arasında temelde hiçbir ayrılık yoktur. Eş'arî kelâm risaleleri, bir kural olarak bilginin kaynakları üzerine bir bölümle başlar; âlemin yaratımı ve Allah'ın varlığının ispâtı üzerine bir bölüm ise onu izler.¹⁵

Allah'ın varlığı ve âlemin yaratımını aklen bilme yükümlülüğünü ele alış [tarzları konusunda aralarında] ayrılık çıkar. el-Eş'arî, bu yükümlülüğün vahiyden kaynaklandığına dayandığı halde,¹⁶ Mu'tezilîler ve hatta el-Kalânîsi (ölm. 359 / 970) ve onu izleyen kimi Eş'arîler, bu yükümlülüğün [büsütün] akıldan ileri geldiğini kabul ederler.¹⁷

Mu'tezilîler, Allah'ın kudretli oluşu sıfatını, doğrudan O'nun âlemin Yaratıcısı (el-Muhdis li'l-'âlem) olmasından çıkartırlar, zira bir kimsenin fâil (tam anla-

¹⁰ [Hareket ve sükûn gibi oluşlar için bkz. Ebû Reşid Sa'îd b. Muhammed b. Sa'îd en-Nisâbüri, *el-Mesâ'il fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyâde ve Rıdvân es-Seyyid, Ma'hedü'l-Enmâ'i'l-'Arabî, Beyrut 1979, ss. 172-218]. (Ç.N.).

¹¹ Mânakdîm, *Şerh*, s. 95. Davidson, *Proofs*, ss. 134-146. [Bu bağlamda Ebû'l-Hüzeyl şöyle der: "Muhdes varlıkların kısımları olduğunu gördüm. Kısımları olan şeylerin ise, bütünü ve toplamı olması gerekir. Eğer kısımları olan şeyin bütünü olmaması mümkün olsa, bütünü ve toplamı olan şeyin de kısımlarının olmaması mümkün olur. Bu durum muhal olduğu için önceki seçenek doğrudur." Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât, *el-İntisâr ve'r-Redd alâ İbn er-Ravendî el-Mülhid mâ Kasada bihî'l-Kizb alâ'l-Müslimîn ve't-Ta'a aleyhim*, neşr. Albert Nasrî Nader, el-Matba'atu'l-Katûlikiyye, Beyrut 1957, ss. 16-17]. (Ç.N.).

¹² Davidson, *a.g.e.*, ss. 146-53. Abrahamov, *al-Qâsim*, s. 2.

¹³ Davidson, *a.g.e.*, ss. 174-212. Abrahamov, *a.g.e.*, s. 3.

¹⁴ Davidson, *a.g.e.*, ss. 213-36. Abrahamov, *a.g.e.*, ss. 1-13.

¹⁵ Sözelimi, al-Bâkılânî, *et-Temhîd*, ss. 22 vd; el-Cüveynî, *el-İrşâd*, ss. 39 vd; el-Bağdâdî, *Usûl*, ss. 33 vd.

¹⁶ Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arî*, s. 213. Krş. er-Râzî, *Muhassal*, s. 134.

¹⁷ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 256 vd.. en-Neseffî, *Tabıratü'l-Edille*, c. II, s. 452. Bkz. II. Ek [ss. 58-59]. Reinhart, *Before Revelation*, s. 19. Frank, *el-Gazâlî and the Ash'arite School*, s. 5 vd.

mıyla, kendisinden bir eylemin kaynaklanması mümkün olan bir kimse - sahha minhu'l-fi'l) olma imkânı, o kimsenin yapabilme gücünü kanıtlar.¹⁸ Bunun gibi, O'nun bilgili oluşu [da], O'nun mükemmel eylemleri gerçekleştirme imkânından kaynaklanır.¹⁹ Daha önceki iki sıfatın birlikteliği, üçüncü sıfata, yani O'nun diri olmasına neden olur. Her kim güçlü ve bilgili olursa, onun diri olması gerekir.²⁰ İşte burada müellif [Mânakdîm], görünenden görünmeyi çıkarsama konusunda yukarıda söz konusu edilen akli metodu kullanır (el-istidlâl bi's-şâhid 'alâ'l-ğâ'ib)²¹. Aynı metod Eş'arî Mütakallimlerce de kullanılır,²² fakat Allah'ın sıfatlarını Kur'an ve Sünnet'ten öğrenen gelenekçiler tarafından reddedilir²³.

Mu'tezilîle ile Eş'arîler arasındaki bir tartışma noktası [da], Allah'ın sıfatlarının zâtıyla olan ilişkisi sorunu idi. Mu'tezilîler, ezeli olanın, Allah olması gerektiğini ve bu sıfatlar ezelde Allah'ın zâtında bir araya gelmiş ve zatından ayrı bağımsız olmamış olsalar bile, Allah'ın birliğinin, zâtında sıfatların çokluğunu nefyettiğini ileri sürdüler.²⁴ Böylece, onlar Allah'da ayrı bağımsız tinsel (manevî) varlıklar olarak sıfatların gerçek varlığını yadsıdılar. Allah, Eş'arîlerin tasavvur ettiği gibi, Kendisinde bulunan bilgi, kudret ve hayat nedeniyle değil, zâtından dolayı bilgili, kudretli ve diridir. İşte burada Mu'tezilîler, Allah'ın zâtında bulunan ayrı bağımsız varlıklar olarak sıfatları inkar ederken, açık rasyonel düşüncüyü temsil ederler.²⁵ Öte

¹⁸ Mânakdîm, *Şerh*, s. 151.

¹⁹ *A.g.e.*, s. 156.

²⁰ *A.g.e.*, s. 156.

²¹ Bkz. Abrahamov, *Islamic Theology*, s. 26.

²² el-Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 197.

²³ İbn Teymiyye, [görüşünü güçlendirmek için] İbn Mende, Ebû 'Abdillâh Muhammed ibn İshâk'ı örnek olarak göstererek şöyle söyler: Allah'ın sıfatları ile ilgili Hadisler, Hz. Peygamber'den tevâtür yoluyla nakledilmiştir. Bu hadisler, Allah'ın Kitâb'ı ile bağdaşabilir. İbn Teymiyye, *el-Huccet*, c. I, s. 91. 'Allah Kendisini işiten ve gören olarak betimlemiş ve şöyle söylemiştir: "... O'nun benzeri hiçbir şey yoktur; O, her şeyi işitendir, her şeyi görendir [Kur'an: Şûrâ Sûresi (XLII), 11]". O, bütün sesleri her cihetten işittiğini haber vermiştir. O, işitme ve görmeyi durdurmamıştır ve asla işitme ve görmeyi durdurmaya-caktır.' *A.g.e.*, s. 94.

²⁴ Wolfson, *Kalam*, s. 132. Abrahamov, *al-Qâsim*, s. 21.

²⁵ Schmidtke, *al-Hillî*, s. 166 vd. [Filozoflar (Hukema) ve Mütakallimlerden hakikat ehli olanlar (el-Muhakkıkûn) dediler ki: Yüce Allah zâtı dolayısıyla kudretlidir, zâtı dolayısıyla bilgilidir, diğer sıfatlar da aynen böyledir. Eğer Yüce Allah bir kudret ya da kudretlilik ile kudretli olsa veya bir bilgi ya da bilginlik ile bilgili veya bir isteme ile isteyen olsaydı, - ki diğer sıfatlarda da durum aynen böyledir -, zorunlu varlığın sıfatlarında başkasına muhtaç olması gerekirdi. Çünkü bütün bu manalar ve haller kesinlikle onun zatından baş-

yandan, Eş'ariler, geleneksel doktrinlere bağlılıkları yüzünden, Allah'ın bilgi sebebiyle bilgili olduğunu iddia ettiler,²⁶ fakat onlar Allah'ın birliği ve kıdeminin ayırđına varmış bulunarak, aynı zamanda bu sıfatların ne Allah'la tamamen özdeş ne de O'ndan gayrı olduğunu iddia ettiler. Onlar, sıfatların Allah ile tamamen özdeş olmadığını ifade etmek sûretiyle, Mu'tezilî tutuma karşıt olarak sıfatların bağımsız statüsüne önem vermelerinin yanı sıra, Allah'ın birliği ve kıdemine [de] gölge düşürmediler ve sıfatlarının O'ndan başka olmadığını ifade etmek suretiyle, onların (sıfatların) O'nda kaim bulunduğunu iddia ettiler. Böylece, Eş'ariler, geleneksel görüşleri savunmak için akli kullandılar.

İslâm kelâmında hür irâde ve kader üzerine [yürütülen] tartışma, bize akılcılığın bir başka örneğini verir. Eserimin kapsamı içinde, söz konusu tartışmanın tarihinin ve onun değişik delillerinin sınırlı bir izahını ortaya koymak bile imkânsızdır, bu nedenle sadece ilkeleri vereceğiz. Mu'tezilîlere göre, insan, eylemlerini seçme hususunda hürdür ve eylemde bulunmadan önce Allah'ın kendisine bahşettiği kudret sayesinde onları gerçekleştirmeye güç yetirebilir. [Bu bağlamda] Onlar, 'Ödev yapabilmeye delâlet eder' [maksimine sıkıca] tutunurlar; eğer Allah bir insanın kâfir olmasını önceden [ezelde] belirlemiş, daha sonra ise onun bir mü'min olmasını emretmiş ve küfrü nedeniyle onu cezalandırmış olsaydı, zâlim olmuş ve akla aykırı davranmış olurdu, çünkü küfür önceden [ezelde] belirlenmiş bulunduktan sonra, bir insan mü'min olamaz. Yine burada, Mu'tezilîlerin rasyonel anlayışlarına göre, Allah'ı [n fiillerini] yargıladıklarını görmekteyiz. İnsana uygulanan ilke, aynı zamanda Allah'a da uygulanır.²⁷

Aksine, Eş'ariliğin hareket noktası farklıdır; [çünkü] bu nokta, Allah'ın tam ve mutlak kudretidir. Allah bütün eşyayı yarattığı için, aynı zamanda insanın eylemlerini de yaratır. Hem insanın sorumluluğunu hem de Allah'ın tam ve mutlak kudretini güvence altına almak için, kesb (tam anlamıyla 'kazanma') kuramını geliştirdiler, ki bu kurama göre, Allah insanın eylemlerini yaratır ve insan o eylemleri kendisine mal edince, onlardan ötürü sorumlu olur. Allah'ın, kendisi için uygun bir güç yarattığı bir eylemden ötürü insanın nasıl sorumlu olabileceği ve aynı zamanda [in-

kadır. Başkasına muhtaç olan her şey mümkün varlıktır. Eğer onun sıfatları zâtı üzerine zait olsaydı, zâtı mümkün olurdu. Oysa böyle bir şey, akla ve mantığa aykırıdır." Bkz. el-Hillî, *el-Bâbu'l-Hâdî 'Aşera* (Mikdâd b. 'Abdillâh es-Süyûrî'nin, *en-Nâfi' yevme'l-Haşr* şerhi ve Ebû'l-Feth b. Mahdûm el-Hüseynî'nin, *Miftâhu'l-Bâb* şerhi ile birlikte), thk. Mehdi Muhakkik, Tahran 1365, ss. 24, 148-150]. (Ç.N).

²⁶ Kur'ân, Allah'ın bilgisi ('ilm, sözelimi Kur'ân: Nisâ Sûresi (IV), 166; Bakara Sûresi (II), 255) ve gücü (kuvve, sözelimi Kur'ân: Zâriyât Sûresi (LI), 58; Fussilet Sûresi (XLI), 15)'nden bahseder.

²⁷ Abrahamov, *al-Qâsim*, s. 37, 229. dipnot.

sanın onu kendine] mal etme gücü, el-Eş‘arî ve izleyenlerinin cevap vermeye çalıştığı [ciddî] bir sorudur.²⁸ [Aslında] Kesb kuramı, hür irade için rasyonel açıdan gerekli olan şey ile, ister bu dogma kutsal metinlerden, isterse insanların zihniyetinden gelsin, geleneksel kader dogmasını bağdaştırmak için rasyonel bir teşebbüs idi.²⁹ Bu bağlamda önemli olan şey, kelâmî kesb kuramının gelenekçi çevrelere nüfuz etmiş olmasıdır. Müellifi Hanefî Ebû Ca‘fer Ahmed ibn Muhammed et-Tahâvî (ölm. 322 / 933)’nin, [içerisinde] insanın fiillerinin [bir açıdan] Allah’ın yaratımı ve [bir açıdan da] insanın kazanımı olduğunu söylediği (ef‘âlû’l-‘ibâd, halkullâh ve kesb mine’l-‘ibâd) Akîdetü’t-Tahâviyye’yi şerhinde, Hanefîlik [kanadında] gelenekçiliğin bir örneğini temsil eden Hanefî âlim Ibn Ebî’l-‘Izz (ölm. 792 / 1389), bu kuramı benimsedi.³⁰ Bu âlim, kelâmî eleştirmesine rağmen,³¹ başka yerlerde Allah’ın birliğini ispât etmek için, bir kelâm kanıtını - farazî karşılıklı engelleme (delîlu’t-temânu‘) kanıtını – kullandığını görmekteyiz.³² Bu delilin esası, iki yaratıcının (producers) uyumlu olarak eylemde bulunamayacakları ve güçsüzlük ya da zayıflığın zorunlu olarak onların biri ya da her ikisine birden iliştilmiş olması faraziyesine dayanır. Kanıtın Kur‘ân’da [İsrâ Sûresi (XVII), 42], (Mü‘min Sûresi (XXIII), 91; Enbiyâ Sûresi (XXI), 22) temeli bulunmaktadır, fakat o (kanıt), iyice hazırlanışını Mütakelîmlere borçludur.³³

²⁸ Abrahamov, “Re-examination”, ss. 210-21.

²⁹ Öteki bağdaştırma teşebbüsleri için bkz. Abrahamov, *Islamic Theology*, VI. Bölüm, ss. 49-51.

³⁰ *Şerh*, c. II, ss. 639, 650-52.

³¹ *A.g.e.*, c. I, ss. 242-8. Ibn Ebî’l-‘Izz’e göre, el-Gazâlî, eş-Şehristânî ve el-Cüveynî gibi, kelâmın seçkin âlimleri kelamla zihnen meşguliyetten pişmanlık duymuşlardır.

³² *A.g.e.*, c. I, s. 39 vd.

³³ Abrahamov, *al-Qâsim*, ss. 190-192, 89. dipnot. Yukarıya bkz. III. Bölüm, 32. dipnot. [Temânu‘ delilinin dayandığı temel düşünce, iki Tanrı arasındaki ilişkinin bir tayini ve değerlendirilmesidir. İki Tanrı’nın var olduğu farzedildiği taktirde, ikisi de birbirini Tanrı olmaktan men eder ve yalnız kendisi Tanrı olmak ister. Engelleşme ya da birbirini engelleme (temânu‘) öğretisi, önce Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile kelimcileri arasında, daha sonra da Ehl-i Sünnet kelimcileri arasında ithamlara varan tartışmalara yol açmıştır. Bu öğretiyi ilk defa uzun uzadıya açıklayan kelimcilerin el-Cüveynî ile Ebû’l-Mu‘în en-Nesefî olduğunu söylemek mümkündür. Her iki kelimci da bu öğretinin, Allah’ın birliğine kesin delil oluşturduğunu ispata çalışmaktadır. Mu‘tezile’nin bu öğretiyi aklî kesinlik derecesinde görmemesine her ikisi de karşı çıkmaktadır. Bkz. Hüseyin Atay, “Ebû’l-Mu‘în en-Nesefî ve Tebsratü’l-Edille”, *Tebsratu’l-Edille fi Usûli’d-Dîn* içinde, thk. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1993, ss. 43-45].

Mu'tezililer, insanın, iyi olan Şey ile kötü olan Şeyi, bu değerleri sezgisel olarak bilebileceği kendine özgü aklı kanalıyla kavrayabileceğini kabul ederler. İyi ve kötü fiiller, insanın aklıyla zorunlu olarak bilinebilen özünü niteliklere sahiptir. Allah, onun genel olarak bildiği ve aynı zamanda ona yükümlüklerinin ayrıntılarını da açıklayan hususları insana vahyeder.³⁴ Bu görüşün aksine, EŞ'ariler, ilâhî öznelciğe tutunurlar: Yani, Allah'ın yasak ettiği Şey kötüdür ve O'nun emrettiği Şey ise iyidir. Böylece, insan vahiyden önce aklı aracılığı ile ahlâkî değerleri bilemez. Ve aynı zamanda, Allah insanın anladığı [anlamda] akla uygun kurallara tabi de değildir.³⁵ Rasyonalistlerin nazarında, Allah'ın [insanoğluna] yardım elini uzatması (lütf)nda Allah'ın böyle kurallara tabi olmasının bir kez daha örneği verilir. [Çünkü] Mu'tezililer, insanın, Allah'ın onu amaçlı olarak, yani ona fayda sağlamak için yarattığını bildiğini düşünürler.³⁶ Eğer Allah insanı, amaçsız olarak yaratmış olsaydı,

³⁴ R.M. Frank, "Several Fundamental Assumptions of the Basra School of the Mu'tazila", *Studia Islamica* 33 (1971), ss. 5-18. a. mlf., "Reason and Revealed Law: A Samle of Parallels and Divergences in Kalâm and Falsafa", *Recherches d'Islamologie – Recueil d'articles offert a George C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis*, Louvain 1978, ss. 124-9. Reinhart, *Before Revelation*, s. 13. G.H. Hourani, "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", onun *Reason and Tradition in Islamic Ethics* [adlı eseri] içinde, ss. 98-108. el-Anmâtî (ölm. 288 / 900)'den sonraki iki kuŐak ile baŐlayan seçkin Őâfi'î kelâmıcıların hemen hemen hepsinin aklı bir kaynak olarak gördüklerini kaydetmek önemlidir. el-Kaffâl (365 / 976)'ın bu konuda Mu'tezililer'den etkilenmiş bulunduğu görünmektedir. Reinhart, *a.g.e.*, ss. 17 vd.. İstisnalardan biri, "Sadece vahiy insanı yükümlü tutar ve vahiyden önce hiçbir kural yok idi" diye söyleyen (el-Mütevelli eş-Őâfi'î, ölm. 478 / 1085 olarak tanınmış) Ebû Sa'îd 'Abdurrahman en-Nisâbü'rî'dir. *el-Őunye fi Usûli'd-Dîn*, neşr. 'Imâdüddîn Ahmed Haydar, Beyrut 1987, s. 138. Aynı zamanda Ehl-i Hadîs'in Mütakellimleri arasında aklî ödevler yükleme (teklîf aklî) ve akıl kanalıyla iyi ile kötüyü bilme imkanına dayanan (III. / IX. yüzyılın ikinci yarısında yıldızı parlamış) Ebû'l-'Abbâs el-Kalânîsi'yi görürüz. D.Gimaret, "Cet autre théologien Sunnite: Abû L-'Abbâs Al-Qalânîsi", *Journal Asiatique*, 277: 3-4 (1989), s. 257.

³⁵ Schmidtke, *al-Hillî*, ss. 99-103. el-Bâkillânî (*et-Takrîb ve'l-İrşâd*, c. I, s. 281) aklın ahlâkî değerleri gösteremeyeceğini kanıtlar. Aklen ya zorunlu bilgi (darûrâtul-'akl) ya da nazarı kastedebiliriz. Birinci olasılık saçmadır, çünkü zorunlu bilgi bütün insanların düşünülemez olan belli bir noktada uyusacaklarına delalet eder. Aynı zamanda, nazar yoluyla da insanlar farklı sonuçlara erişirler ya da düşünmeden uzaklaşırlar veya düşünmezler. Böylece nazar ahlâkî değerlere ilişkin müşterek bilgi üretmez. Ahlâkî değerlerin özünü niteliklere sahip olup olmaması önceden Plato'nun *Euthyphro* (5, 7, 11)'sunda tartışılmıştır. Reinhart, *Before Revelation*, s. 10.

³⁶ Mânakdîm, *Şerh*, s. 83. 'Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, c. XI, s. 134. Aynı zamanda bu, Mâturîdî tutumdur, ki bu tutuma göre Allah amaçsızca değil, ama daima hikmete uygun

O'nun yaratımı hikmetli olmuş olmazdı. Amaçsız bir fiil ('abes), hikmetsizce gerçekleştirilen bir fiil olarak addedilir ve Allah'tan sefih olarak söz etmek düşünülemez. Allah'ın insana verebildiği en iyi yarar, sadece Allah'ın kendisine yüklediği ödevleri yerine getirmek suretiyle elde edilen bir ödüldür. Ödül elde etmek için insanın ödevlerini yerine getirmesini [sağlayacak] iki koşul aranır: [Buna göre] İnsanın, o ödevleri yapma gücüne sahip olması ve fiillerini özgürce seçmesi gerekir ve onun seçimi farklı güdüler veya rasyonel alternatifleri gerektirir. Allah'ın insana eylemde bulunma gücü (temkîn) ve sâlih ameller yapma güdüsü vermesi gerekir. İşte bu son yardıma lütf denir. Eğer Allah bunu yapmasaydı, zâlim olurdu, ki 'Abdülcebâr'a göre, böyle bir şey O'nun akla aykırı [davranmış] olduğuna uygun düşer.³⁷ Allah tarafından sebebiyet verilen acılar, Allah'ın adâleti hakkında kuşkular doğurur. Mu'tezilîler, Allah tarafından insana verilen acıların insana fayda sağladığını ifade etmek suretiyle bu problemi çözerler. Allah insana, onun faydası için acılar verdiği zaman, ona acıların ötesine geçen bir karşılık ('ivad) vermesi gerekir.³⁸ Yine, Mu'tezilîlere göre, Allah'ın keyfî sûrette değil, fakat daha doğrusu insanın anlayabildiği [anlamda] akla uygun kurallara göre eylemde bulunduğunu görmekteyiz.³⁹ Aksine, Eş'arîlik doktrini Allah'a hiçbir kural yüklemeyi. Onlara göre, Allah

olarak ('alâ'l-hikme) eylemde bulunur. Pessagno, "Intellect", s. 22. [Mâtürîdî düşüncesinde hikmet, eylemin beceriksizce yapılmasına neden olan bilgisizlik sonucu gerçekleşmiş ahmaklığın karşıtı olarak görülür; çünkü ahmakça yapıldığı söylenen bir eylem ya işlevsizdir ya da yanlış bir işlevi yerine getirir. Aynı zamanda hikmet, abes eylem olan amaçsızlık kavramının da karşıtı sayılır. Böylece âlemin hikmetten başka bir şeye dayandığı ya da boş yere yaratıldığı tasavvur edilemez. Allah, yarar sağlayacağı hiçbir gereksinim Kendisine ilişmediğinden, asla hiçbir şeye muhtaç değildir. Öyleyse, O'nun eyleminin hikmet doğrultusundan ayrıldığını söylemek doğru değildir. Bkz. el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, neşr. Fethullaf Huleyf, Beyrut 1970, ss. 96-97; J. Meric Pessagno, "Mâtürîdî Düşüncede Kötülük [Kavramının] Kullanımları", çev. Fethi Kerim Kazanç, *O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 10, Samsun 1998, ss. 462-463]. (Ç.N.).

³⁷ Abrahamov, "'Abd al-Jabbâr's Theory", ss. 41-43.

³⁸ Schmidtke, *al-Hilf*, ss. 117-21; ez-Zemahşerî, *el-Minhâc*, Arapça metin, ss. 68-70.

³⁹ Mu'tezilîlere göre, teklif sadece insan amacını anladığı zaman, yürürlükte / geçerli bulunur. 'Abdülcebâr, *el-Mecmû'*, I, neşr. J. Houben, s. 10f. Krş. D.E. Sklare, "Yûsuf al-Basîr: Theological Aspects of his Halakhic Works", *The Jews of Medieval Islam: Community, Society and Identity* içinde, neşr. Daniel Frank, Leiden 1995, s. 262. İlgili daha çok bilgiye katkıda bulunmadıkları için, bütün bu sorularda Mu'tezilî âlimler arasındaki ufak tefek ayrılıkların detayları içerisine girmeyi amaçlamadığım kaydedilmelidir.

fayda veya karşılık vermeksizin istediği gibi insanı acılara maruz bırakabilir.⁴⁰ Böylece, biz Mu'tezililerin Eş'arilerden daha fazla akılcı olduklarını görmekteyiz.

Aynı zamanda, peygamberliğin güvenilirliği için kanıtların tartışılması, geleneksel ya da akılcı çizgiye göre gerçekleştirilebilir. Bu, Eş'arî âlimi Fahrreddîn er-Râzî (ölm. 606/1210)'nin, en-Nübüvvât ve-mâ Yete'allaku bi-hâ (Peygamberlik Kurumu ve Onunla Alakalı Meseleler) başlıklı bir risalesindeki bir pasajı incelemek sûretiyle en iyi biçimde gösterilebilir. Peygamberliğe inananlar, der er-Râzî, iki gruba ayrılırlar: Birincisi, mu'cizelerin peygamberin güvenilirliğini ispat ettiğini ifade edenlerdir.⁴¹ Onlar peygamberin güvenilir olduğunu bildikten sonra, peygamberin sözleriyle doğruluk ve yalanı bilirler. Bu, çoğu dindar insan tarafından [da] benimsenen geleneksel metottur. İkinci grup ise, insanın kendilerine bağlanması gereken doğru dogmalar ve doğru eylemleri ilk defa bilenlerdir. Daha sonra, insanları bu fikirlere ve eylemlere davet eden bir adamla karşılaştıkları ve onun daveti, onları yalandan gerçeğe ileterek insanlar üzerinde güçlü bir etki bıraktığı zaman, onlar, onun takip edilmesi gereken gerçek bir Peygamber olduğunu bilirler. er-Râzî'ye göre, bu gerçek Peygamberin kimliğini saptama metodu mantıkîdir ve çok az bir kuşkuya sahiptir. [Aslında] Bu metod yedi öncüle dayalıdır: (1) İnsanın yetkinliği, iyi fiilleri icra etmek için haddizâtında gerçeği ve iyiliği bilmeye haiz durumda bulunur. Bir başka deyişle, er-Râzî, burada, hiç kuşkusuz filozofun mertebesi hakkında filozofların görüşlerini andıran kuramsal ve eylemsel yetkinlikten söz eder. (2) İnsanlar, kuramsal ve eylemsel güçlerde yetkinlik ve eksikliklerle ilgili olarak üç gruba ayrılırlar: İnsanların çoğu kuramsal ve eylemsel güçlerinde eksiktirler. Her iki alanda da yetkin olan, er-Râzî'nin 'evliya' dediği bazı bireyler [daha] vardır, fakat onlar eksikliğe bir çare bulamazlar, yani kendilerini yetkin bir hale getiremezler. Son grup ise, hem yetkin hem de eksikliği yetkin yapmaya muktedirlerdir. (3) Yetkinliğin derecelerinin sayı ve güç açısından sınırlı olduğu zorunlu olarak bilinir. (4) Eksiklik insanlar arasında genel bir fenomen olmasına rağmen, onların arasında yetkin bir insanın bulunması gerekir. Bu öncül, farklı türlerde hayvanlar ve insanları incelemek suretiyle ispat edilir. (5) Yetkin insan, meleklerin en son mertebesiyle bir ilişkisi bulunan insanlığın en yüksek mertebesini işgal eder.⁴² Özetle, er-Râzî'nin nazarında, kuramsal ve eylemsel yetkinliklerin bilgisi, gerçek (true) Peygamberin

⁴⁰ Schmidtke, *al-Hillf*, s. 117.

⁴¹ Krş. Schmidtke, *a.g.e.*, s. 148.

⁴² Krş. *Resâ'ilu İhvâni's-Safâ*, c. IV, ss. 276-281. er-Râzî'nin bu öncülde İhvân'ın öğretilerinden etkilenmiş bulunduğu çok muhtemel görünmektedir. Aynı zamanda bütün varlıkların birbiriyle ilişkili sınıflara ayrılmaları fikri İbn Haldun'un *Mukaddime*'si (Dâru'l-Fikr, b. y. y. (tr.) s. 9'da (Peygamberlik kurumu üzerine bölümün baş kısmında) göze çarpmaktadır.

bilgisinden [daha] önce gelir.⁴³ Böylece, er-Râzî, filozofların görüşüne çok yaklaşıyor.⁴⁴ Bununla birlikte, o (er-Râzî), bir bölümü, kendisi vasıtasıyla kök metafizik olurken, dalın Peygamberlik olduğu bu metodun, Kur'ân'da açıkça beyan edildiğini ispat etmeye ayırır. Dış âlemde Allah ve O'nun fiilleri konusu ile başlayıp Hz. Peygamber ve onun davetinin karakteristikleri ile devam eden Kur'ân'ın 87. Sûresi (Sûretu'l-A'lâ)'nin siyakı, görüşünün kanıtı olarak er-Râzî'nin işine yarar. Bununla birlikte, burada Kur'ân'ın, er-Râzî'nin kuramının temeli değil de, ilk defa ortaya çıkan onun tezi için bir teyit olduğu açığa çıkar. Böylece o, bu mesele hakkında bir akılcı olduğunu ispat eder.⁴⁵ er-Râzî, bu

Peygamberliği kanıtlama yolunu, mucizelere uygun delillere tercih eder ve bunu en iyi yol olarak addeder.⁴⁶ Bu görüş, er-Râzî'nin daha sonraki eserleri (el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî, Me'âlimu Usûli'd-Dîn ve (aynı zamanda Mefâtihu'l-Ğayb olarak da tanınan) et-Tefsîru'l-Kebîr)'nin [de] karakteristiğidir, fakat Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müte'ahhirîn'inde o, hala bu kanıt geleneksel kanıtlara eşit olarak düşünür.⁴⁷ Böylece, biz bu meselede bir Eş'arîlik kelamcısının, kişinin dinsel konulara girmeden önce, metafizik alanı ele alması gerektiği fikrini kabul ettiğini görürüz. er-Râzî, aynı meselede bir gelenekçi olduktan sonra, özel bir meselede bir akılcı olan kelamcının seçkin bir örneğidir. Yine bu, İslam kelamında 'akılcı' teriminin, sadece özel konular münasebetiyle ve görelilik olarak kullanıldığını da kanıtlar.

Filozoflar, bedenlerin [cismânî olarak] yeniden dirilişinin imkansız olduğuna inandıkları için,⁴⁸ dünyanın görüngülerinin sıradan insanların eğitimi amaçlayan birer semboller olduğunu düşünmeleri [onlarca] müşterek bir bilgidir. Akılcı düşüncelerin, böyle görüngülere yönelik akılcıların tutumunu nasıl böyle formüleştirdiklerini tetkik etmek bizim incelememizle ilişkilidir.

⁴³ *en-Nübüvât*, ss. 171-176.

⁴⁴ Rasyonel kanıtları kullanmalarından dolayı, bazen kelamcılar felsefî tezleri kabul etmek mecburiyetinde kalırlar. W. Madelung, "The Late Mu'tazila and Determinism: The Philosophers' Trap", *Yad Nama in memoria di Alessandro Bausani*, Rome 1991, ss. 245-247.

⁴⁵ *en-Nübüvât*, ss. 177-182.

⁴⁶ *A.g.e.*, s. 182.

⁴⁷ Schmidtke, *el-Hillî*, ss. 151 vd. Aynı zamanda er-Râzî, vahyin yardımı olmaksızın aklın kararıyla iyilik edenlerin bazı eylemlerinin iyi ve kötülük edenlerin ise kötü olarak bilindiğini kabul eder. *el-Metâlibu'l-Âliyye*, c. III, ss. 289 vd.

⁴⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, neşr. M. Fahrî, ss. 326 vd.

Kabir azabı, akılcıların bir dogmaya, [yani] akılcılara göre vâcib olan Şeye inanca yönelik tutumlarının bir örneği olarak iř görebilir.⁴⁹ Dogmaya göre münker ve nekir denen iki melek (tam anlamıyla ‘tanınmayan melekler’ veya ‘nefret edilen melekler’),⁵⁰ ölen bir insana bu dünyadaki inançları ve amelleri hakkında sorular yöneltirler. Eğer meleklerin sorgulamasından sonra, bir adamın iman etmediği veya büyük günahlar işlediği aşıkâr ise, o (adam) kabirde cezaya çarptırılacaktır. Bazı Mu‘tezilîler (‘Amr b. Ubeyd (ölm. 200/815) onlar arasında idi), bir kimsenin, gerçekten meydana geldiği taktirde, ölmüş kimsede eziyetin belirtilerini göreceği veya onun sesini işiteceği esasına dayanarak kabir azabını reddettiler. Bizim böyle belirtileri görmememiz, bu dogmanın bir temeli bulunmadığını kanıtlar.⁵¹ İşte burada akılcılık, zorunlu bilgi formunu alır, yani bir kimsenin görmesiyle doğrulanan tecrübe, bu olguyu kanıtlamaz. Mânakdîm, Kur’ân ve Sünnet temelinde kabir azabını kabul etmesine rağmen,⁵² onu makûl bir hale sokmak için, onun meydana geliş keyfiyetini (modality) [birtakım] değişikliklere uğratar. [Buna bağlı olarak Mânakdîm şöyle der:] “Bil ki, cansız bir varlığa (cemâd) eziyet etme saçma (muhâl) olduğundan,⁵³ Allah onlara eziyet etmeyi irade edecek olduğu taktirde, O’nun onları canlı kılması gerekir.⁵⁴ Mânakdîm düşünce zincirini sürdürür ve nasıl ki eziyet etmek için hayatı yaratmak Allah’a zorunlu ise, öylece eziyetin müspet olması için, insanda aklı yaratmanın da O’na zorunlu olacağını ifade eder, aksi taktirde azaba düçar olmuş kişi mazlûm olduğunu düşünecektir. Aynı zamanda bir kimsenin [kendisine] kötü davranılmış olduğunu bilmek için de, bir kimsenin akla gereksinim duyduğunun kaydedilmesi gerekir. Aynı zamanda cehennemde bulunan insanların akla sahip olmaları gerektiğinin nedeni de budur.⁵⁵ Yine, bir insan tarafından anlaşıldığı Şekliyle rasyonel davranışın Allah’ı mükellef tuttuğunu görürüz. Allah eylemlerinde tabî (=rasyonel) bir eylemler dizisi ile kayıtlıdır. Aynı zamanda, Mânakdîm’in, kudret,

⁴⁹ Sözelimi bkz. el-Lâlekâ’î’de Ahmed b. Hanbel’in akîdesi, *Şerhu’l-Usûl*, c. I, s. 158. Krş. el-Bağdâdî, *Usûl*, ss. 245-256.

⁵⁰ Őî’i Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî (ölm. 460/1067)’ye göre, onlar acı verilmiş kişi tarafından nefret eddiklerinden, böyle adlandırılırlar: *el-İktisâd*, s. 221. Onlar ölüm melekleridirler. A.J. Wensinck, “Munkar wa-Nakîr”, *EL*, c. VII, ss. 576 vd.

⁵¹ et-Tûsî, bu dogmaya olan inanç üzerindeki bir icma’nın gerçekte olmuş olmasından sonra geldiği için, bir kimsenin ‘Amr’ın görüşünü nazarı itibara almaması gerektiğini kaydeder. *A.g.e.*, s. 219. Fakat ‘Abd el-Cebbâr’a göre, Dırâr b. ‘Amr bu doktrini inkar eden ilk [kişi] olduğu ve (Mu‘tezilî) Vâsıl b. Ata’nın izleyenlerinden biri olduğu için, kabir azabının inkarı, Mu‘tezilîler isnat edimiştir. *Fadlu’l-İ’tizâl*, s. 201.

⁵² Mânakdîm, *Şerh*, s. 733.

⁵³ *A.g.e.*, ss. 730 vd.

⁵⁴ *A.g.e.*, ss. 731, 1.1- 732, 1.1.

⁵⁵ *A.g.e.*, s. 732.

bilgi, görme ve işitmenin ölmüş bir bedende bulunabileceğini iddia eden bazı Mütellimler tarafından tutunulan seçici aranedenciliği (the voluntaristic occasionalism) çürütmesi de kuvvetle muhtemeldir.⁵⁶

Terazi (el-mîzân) tartışmasında rasyonel mülahazalar mevcut değildir. Kıyamet gününde insanın amellerini tartacak olan teraziden Kur’ân’da açıkça bahsedilir (Sözelimi bkz. Kur’ân: Enbiyâ Sûresi (XXI), 47: “Ve biz kıyamet günü için adâlet terazileri (el-mevâzînu’l-kıst) kurarız...”)⁵⁷ İlkın, Mânakdîm, Kur’ân’ın burada ve [daha] başka yerlerde gerçek bir teraziden bahsettiğini ifade eder. Daha sonra, onlar tartılamayan [bırer] arazlar (accidents) olmalarına rağmen, insanın amellerinin nasıl tartılabileceği sorulduğunda, o (Mânakdîm), ışığın itâati temsil ettiği, karanlığın ise günahın bir alâmeti olduğu ve Allah’ın onların her ikisini [birden terazinin] kefelere koyup onları [öylece] tartmasının mümkün olduğu cevabını verir.⁵⁸ Aynı zamanda Allah’ın insanların amellerini sayfaların [amel defterlerinin] içerisinde kaydetmesi ve sayfaları tartması da mümkündür.⁵⁹ el-Bağdâdî’nin Usûl’ünde⁶⁰ bu çözüm [şeklin]den, hadislerde ifade edilen akılcı bir tarz olarak söz edilir. Böyle olabılırlıklar, modern okuyucuya çok tuhaf gelir, fakat XI. yüzyıl akılcı Müslümanın nazarında akla uygun olmuş bulunduğu görünmektedir.

Kıyamet hallerinin (phenomena) bir başka örneği de, cennete götüren sırat köprüsüdür. Sırat [sözcüğü] birçok kez Kur’ân’da geçer (Örneğin Kur’ân Sâffât Sûresi (XXXVII), 23: “Allah’tan başka. Onları cehennemın yoluna götürün”). Sünnet’e göre ise, sırat, bir kıldan daha ince ve bir kılıçtan daha keskindir. Her kim dürüst olursa, köprüyü geçecek ve cennete girecektir, fakat her kim günahkâr ise, ayağı sürçecek ve cehennem [çukuruna] düşecektir.⁶¹ Manakdîm, öte dünyanın bir ödevler yüklemeye yeri olmadığı esasına dayanarak, Haşeviyye’ye⁶² atfettiği sıratın betimini reddeder. Bu yüzden, Allah insana sıratı geçirtmeyecektir. Üstelik, yukarıda bahis konusu edilen betimin bir yol ile hiçbir alakasının olmamasına rağmen, sırat bir yoldur. Mânakdîm, ‘Abdü’l-Cebbâr’ın eserinde (muhtemelen Mânakdîm ‘Abdü’l-Cebbâr’ın Şerhu’l-Usûli’l-Hamse’sini kastetmektedir) birçok Mu’tezile

⁵⁶ Krş. Abrahamov, ‘A Re-examination’, s. 219.

⁵⁷ Terazi, çalışmaları ve onunla ilişkili konuların betimlemesi için bkz. el-Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, ss. 520-524. el-Kurtubî, *et-Tezkire fi Ahvâli’l-Mevtâ ve Umûri’l-Âhire*, Kahire 1980.

⁵⁸ Mânakdîm’in, ışık ve karanlığı bırer araz olarak değil, bırer cisim olarak saydığı görünmektedir.

⁵⁹ Mânakdîm, *Şerh*, s. 375.

⁶⁰ el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 246.

⁶¹ el-Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 254.

⁶² Burada bu terim, antropomorfik hadisleri gerçek olarak kabul eden hadisçileri gösterir. Krş. Abrahamov, *el-Kâsım*, s. 188, 69. dipnot.

bilgininin, sırâtın itâat eylemleri ve günah eylemlerini gösteren belirtilerden ibaret olduğu [esasına] dayandığını anlattığını söyler; her kim birincisine tutunursa, cennete sokulur ve her kim ikincisine tutunursa cehenneme götürülür. Mânakdîm, bu yorumu da kabul etmez. Ona göre, sırâtın açık anlamını (zâhir) ortadan kaldırmaya ve onu mecâzî olarak yorumlamaya zorlayan hiçbir neden yoktur. Böylece, işin tuhafı ve ‘Abdü’l-Cebbâr’ın aksine, Mânakdîm, bi-lâ keyfe görüşünü benimser; bunun bir yol olduğunu kabul eder, fakat sırâtın lafzî anlamını inkar eder ve herhangi bir müspet yorum ortaya koymaz.⁶³ Bir Mu‘tezilî düşünürün insanbiçimcilik sorununu [karşısında] bir Eş‘arî çözüm [tarzını] benimsemesi çok ilginçtir. Böylece, tıpkı rasyonalist fikirlerin geleneksel çevrelere sızdığı gibi, geleneksel teoriler [de] kendilerinin [çözüm] tarzının rasyonalist çevrelerin içerisine girmiş buldular. Düşünce okullarının ideolojik sınırları daima kapalı kalmış değildir.

BİBLİYOGRAFYA

1. ‘ABDÜ’L-CEBBÂR, el-Kâdî Ahmed el-Asadabâdî, **Kitâbu’l-Muğnî fi Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-‘Adl**, thk. Muhammed ‘Alî en-Neccâr ve ‘Abdü’l-Halîm en-Neccâr, c. XI (et-Teklîf), el-Müessesetü’l- Mısıryyetü’l-Âmme li’t-Te’lif ve’l-Enbâ’ ve’n-Neşr, Kâhire 1965.
2. ‘ABDÜ’L-CEBBÂR, el-Kâdî Ahmed el-Asadabâdî, “el-Muhtasar fi Usûli’d-Dîn”, **Resâ’ilü’l-‘Adl ve’t-Tevhîd**, neşr. Muhammed ‘Ammâra, c. I, Kahire 1988, ss. 161-253.
3. ‘ABDÜ’L-CEBBÂR, el-Kâdî Ahmed el-Asadabâdî, **Fadlu’l-İ’tizâl ve Tabakâtu’l-Mu‘tezile**, neşr. Fu’âd Seyyid, Tunus 1986.
4. ‘ABDÜ’L-CEBBÂR, el-Kâdî Ahmed el-Asadabâdî, **Kitâbu’l-Mecmû’ fi’l-Muhît bi’t-Teklîf**, neşr. J. Houben, c. I, Beyrut 1965.
5. ‘ABDÜ’L-CEBBÂR, el-Kâdî Ahmed el-Asadabâdî, **Kitâbu’l-Usûli’l-Hamse**, neşr. ‘Abdü’l-Kerîm ‘Osmân, Kahire 1965.
6. ABRAHAMOV, Binyamin, **Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism**, Edinburg University Press, Edinburg 1998.
7. ABRAHAMOV, Binyamin, **al-Qâsim ibn Ibrâhîm on the of God’s Existence Kitâb al-Dalîl al-Kabîr**, Islamic Philosophy and Theology Texts and Studies, c.V, Leiden 1990.
8. ABRAHAMOV, Binyamin, “Abd al-Jabbâr’s Theory of Divine Assistance (Lutf)”, **Jerusalem Studies in Arabic and Islam** 16 (1993), ss. 41-58.
9. ABRAHAMOV, Binyamin, “A Re-examination of al-Ash‘arî ‘s Theory of Kasb according to Kitâb al-Luma’”, **Journal of the Royal Asiatic Society** (1988), ss. 210-221.
10. ATAY, Hüseyin, Atay, “Ebû’l-Mu‘în en-Nesefî ve Tebsıratü’l-Edille”, **Tebsıratu’l-Edille fi Usûli’d-Dîn** içinde, thk. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1993, ss. 5-77.
11. el-BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr ‘Abdu’l-Kâhir b. Tâhir, **Usûlü’d-Dîn**, İstanbul 1928.

⁶³ *Şerh*, s. 737.

12. el-BÂKILLÂNÎ, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkillânî **et-Takrîb ve'l-İrşâdu's-Sağîr**, neşr. 'Abdü'l-Hamîd b. 'Alî, el-Kasım 1993.
13. el-BÂKILLÂNÎ, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib, **Kitâbu't-Temhîd**, neşr. R.J. McCarthy, Beyrut 1957.
14. el-CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh (ölm. 478 / 1085) **el-İrşâd ilâ Kavâtu'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd**, neşr. Es'ad Temîm, Beyrut 1985.
15. DAVIDSON, H.A., **Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy**, Oxford 1987.
16. EBÛ YA'LÂ , el-Kâdî Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed el-Ferrâ' (ölm. 458 / 1066), **Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn**, Dâru'l-Maşrîk, thk. Vedî' Zeydân Haddâd, Beyrut 1974.
17. FAHRÎ, Macit, **İslâm Felsefesi Tarihi**, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1987
18. FRANK, R.M., **al-Ghazâlî and the Ash'arite School**, Durham and London 1994.
19. FRANK, R.M., "Reason and Revealed Law: A Samle of Parallels and Divergences in Kalâm and Falsafa", **Recherches d'Islamologie – Recueil d'articles offert à George C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis**, Louvain 1978, ss. 124-129.
20. FRANK, R.M., "Several Fundamental Assumptions of the Basra School of the Mu'tazila", **Studia Islamica** 33 (1971), ss. 5-18.
21. el-GAZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, **İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn**, c. IV, el-Matba'atü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, Kahire (trz.).
22. GIMARET, D., **La doctrine d'al-Ash'arî**, Paris 1990.
23. GIMARET, D., "Cet Autre Théologien Sunnite: Abû L-'Abbâs Al-Kalânîsi", **Journal Asiatique** 277: 3-4 (1989), ss. 227-262.
24. GIMARET, D., "Les Usûl al-Khamsa du Qâdî 'Abd al-Ğabbâr et Leurs Commentaires", **Annales Islamologiques**, 15 (1979), ss. 47-96.
25. el-HAYYÂT, Ebû'l-Hüseyn, **el-İntisâr ve'r-Redd alâ İbn er-Ravendî el-Mülhid mâ Kasada bihi'l-Kizb alâ'l-Müslimîn ve't-Ta'a aleyhim**, neşr. Albert Nasrî Naddir, el-Matba'atu'l-Katûlikiyye, Beyrut 1957.
26. el-HİLLÎ, **el-Bâbu'l-Hâdî 'Aşera** (Mikdâd b. 'Abdillâh es-Süyûrî'nin, **en-Nâfi'yevme'l-Haşr** şerhi ve Ebû'l-Feth b. Mahdûm el-Hüseynî'nin, **Miftâhu'l-Bâb** şerhi ile birlikte), thk. Mehdi Muhakkik, Tahran 1365.
27. HOURANI, G.F., "Reason and Revelation in Ibn Hazm's Ethical Thought", **Reason and Tradition in Islamic Ethics** içinde, Cambridge 1985, ss. 167-189.
28. HOURANI, G.F., "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", **Reason and Tradition in Islamic Ethics** içinde, Cambridge 1985, ss. 98-108.
29. İBN EBÎ'l-İZZ, 'Alî b. 'Alî, **Şerhu'l-'Akîdetü't-Tahâviyye**, neşr. 'Abdullah b. 'Abdî'l-Muhsin et-Turkî ve Şu'ayb el-Arna'ût, Beyrut 1991.
30. İBN FÛREK, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan (ölm. 406/1050), **Müceradu Makâlâti's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî**, thk. Daniel Gimaret, Dâru'l-Maşrîk, Beyrut 1987.
31. İBN HALDUN, 'Abdu'r-Rahmân b. Muhammed, **Mukaddime**, Dâru'l-Fikr, b.y.y. (trz.).
32. İBN SÎNÂ, Ebû 'Alî el-Hüseyn, **Kitâbu'n-Necât**, neşr. M. Fahri, Beyrut 1985.
33. İBN TEYMİYYE, Ebû'l-Kâsım İsmâ'il b. Muhammed **el-Hucce fî Beyâni'l-Mahacce ve Şerhi 'Akîdeti Ehli's-Sünne**, neşr. Muhammed b. Rabî', Riyad 1990., s. 94.

34. el-KURTUBÎ, Muhammed b. Veddâh, **et-Tezkire fî Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Âhire**, Kahire 1980.
35. KUTLUER, İlhan, "İbnü'r-Râvendî", **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, c. XXI, İstanbul 2000, ss. 179-184.
36. el-LÂLEKÂ'Î, Ebû'l-Kâsım Hibetullah b. el-Hasan, **Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a mine'l-Kitâb ve's-Sünne ve İcmâ'i's-Sahâbe ve't-Tâbi'in min ba'dihim**, neşr. Ahmed Sa'd Hamdân, c. I, Mekke 1402 / 1981.
37. MADELUNG, W., "al-Mâturîdî" ve "Mâturîdiyya", *The Encyclopaedia of Islam*, c. VII, Leiden 1960, ss. 846-848.
38. MADELUNG, W., "The Late Mu'tazila and Determinism: The Philosophers' Trap", **Yad Nama** in memoria di Alessandro Bausani, Rome 1991, ss. 245-247.
39. MADELUNG, W., "The Spread of Mâturîdism and the Turks" **Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islâmicos, Coimbra-Lisboa 1968**, Leiden 1971, ss. 109-168.
40. MÂNAKDÎM, Ahmed b. Ebî Hâşim el-Hüseyn, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, neşr. 'Abdü'l-Kerîm 'Osmân, Kahire 1965.
41. el-MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, **Kitâbu't-Tevhîd**, neşr. Fethullaf Huleyf, Beyrut 1970.
42. el-NESEFÎ, Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed, **Tebziratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn**, thk. Claude Salamé, I-II, Dimaşk 1990.
43. en-NÎSÂBÛRÎ, Ebû Sa'id 'Abdurrahman, **el-Ġunye fî Usûli'd-Dîn**, neşr. 'Imâdüddîn Ahmed Haydar, Beyrut 1987.
44. en-NÎSÂBÛRÎ, Ebû Reşîd Sa'id b. Muhammed b. Sa'id, **el-Mesâ'il fî'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Baġdâdiyyîn**, thk. Ma'n Ziyâde ve Rıdvân es-Seyyid, Ma'hedü'l-Enmâ'i'l-'Arabî, Beyrut 1979
45. PESSAGNO, J.M., "Intellect and Religious Assent" *The Muslim World* 69 (1979), ss. 105-118.
46. PESSAGNO, J.M., "Mâturîdî Düşüncede Kötülük [Kavramının] Kullanımları", çev. Fethi Kerim Kazanç, **O.M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 10, Samsun 1998, 455-476.
47. PETERS, J.R.T.M., **God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazili Qâdî l-Qudât Abû l-Hasan 'Abd al-Jabbâr bn Ahmad al-Hamadhânî**, Leiden 1976.
48. PLATO, **Euthyphro**, Bobbs - Merill Library of the Liberal Arts, İndianapolis and New York 1956 (5, 7, 11).
49. er-RÂZÎ, Muhammed b. Ömer Fahreddîn, **el-Mahsûl fî 'İlmi Usûli'l-Fıkh**, neşr. Taha Câbir el-'Alvânî, Riyad 1980.
50. er-RÂZÎ, Muhammed b. Ömer Fahreddîn, **el-Metâlibu'l-'Âliyye mine'l-'İlmi'l-İlâhî**, neşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, c. III, Beyrut 1987.
51. er-RÂZÎ, Muhammed b. Ömer Fahreddîn, **en-Nübüvvât ve-mâ Yete'allaku bi-hâ**, neşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kahire ve Beyrut 1986.
52. er-RÂZÎ, Muhammed b. Ömer Fahreddîn, **Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müte'ahhirîn mine'l-Hukem'a ve'l-Mütekellimîn**, neşr. Hüseyin Atay, Kahire 1991.
53. REINHART, A.K., **Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought**, New York 1995.
54. **Resâ'ilü İhvâni's-Safâ' ve Hullânî'l-Vefâ'**, neşr. Hayru'd-Dîn ez-Zirikli, I-IV, Kahire 1928, II. Baskı, Beyrut 1957.
55. SCHMIDTKE, S., **The Theology of al-'Allâma al-Hillî (d. 726-1325)**, Berlin 1991.

-
56. SKLARE, D.E., “Yûsuf al-Basîr: Theological Aspects of his Halakhic Works”, **The Jews of Medieval Islam: Community, Society and Identity** içinde, neşr. Daniel Frank, Leiden 1995, ss. 249-270.
 57. es-SUYÛTÎ, Celâlû'd-Dîn ‘Abdu’r-Rahmân b. Ebî Bekir, **Savnu’l-Mantık ve’l-Kelâm ‘an Fenneyi’l-Mantık ve’l-Kelâm**, neşr. ‘Alî Sâmî en-Neşşâr, ve Su‘âd ‘Alî ‘Abdü’r-Râzık, c. I, İskenderiye 1970.
 58. TAYLAN, Necip, **İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri**, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul 1994.
 59. TRITTON, A.S., **İslâm Kelâmı**, çev. Mehmet Dağ, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1983.
 60. et-TÛSÎ, Muhammed b. el-Hasan (ölm. 460/1067), **el-İktisâd fi-mâ Yete‘allaku bi’l-İ’tikâd**, Beyrut 1986
 61. WENSINCK, A.J., “Munkar wa-Nakîr”, c. VII, EI₂
 62. WOLFSON H.A., **The Philosophy of Kalam**, Cambridge, MA 1976.s. 132.
 63. ez-ZEMAŞERÎ, Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, **el-Minhâc fi Usûli’d-Dîn**, neşr ve İngilizce’ye çev. S. Schmidtke, **A Mu‘tezilite Creed of Al-Zamakhsharî (d. 528 / 1144)**, Stuttgart 1997.