

KELÂM'DA BİLGİ PROBLEMİ

İLÂHİYAT FAKÜLTELERİ V. KELÂM ANABİLİM DALI EĞİTİM-
ÖĞRETİM MESELELERİ ve KOORDİNASYON TOPLANTISI

ve

“KELÂM'DA BİLGİ PROBLEMİ” SEMPOZYUMU

15-17 Eylül 2000

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

(BİLDİRİLER)

Editörler:

Orhan Ş. KOLOĞLU

U. Murat KILAVUZ

Kadir GÖMBEYAZ

BURSA 2003

KELÂMÎ EPİSTEMOLOJİDE AKLIN DEĞERİ

Doç. Dr. Ramazan ALTINTAŞ*

GİRİŞ

Kur'an'a göre Allah hem yaratılış nedeni ve hem de yaratıkları bilgilendirme kaynağıdır. Bu bilgilendirme yöntemlerinden birisi de araçlarla olmasıdır. Hiç kuşkusuz ki bu araçlar, insanlık tarihinin değişik dönemlerinde her kavme gönderilen peygamberler olmuştur. Kur'an'da insanların peygamberlerle bilgilendirildiğini görüyoruz. Örneğin, Hz. Âdem'e nesnelerin isimleri öğretiliyor.¹ İlâhî mesaj olan Kur'an'a göre, bilginin gelişmesi ve çoğalması Allah'a bağlıdır; insana bilinmeyi bildiren O'dur.² O halde hakikatin bilgisini elde etmede insanın rolü nedir? Kur'an'da bilgi konusunda insan için nesneler dünyasına bakarak bir şeyleri hatırlama (tezekkür) ve düşünme (tefekür)den söz edilmiştir.³ Ayrıca, nesneler üzerinde insan tefekkür ve teemmülde bulunmaya davet edildikten hemen sonra muhatap, akletmez misiniz? şeklinde bir soru ile uyarılır. Akletme, tefekkür ve tezekkür gibi kavramların içeriğinde taşıdığı mesaj, insanın aşkın olanla buluşmasına bir davetiye çıkarmaktır. Kur'an'daki "akletme" aydınlanma düşüncesindeki "pozitivist rasyonel aklın" karşılığı değildir. Çünkü "rasyonalizm" aklı, istidlâlî kategoriye indirger, onu ululamakla kalmaz, üstünde bir başka hakikatin olduğunu da kabul etmez. Kur'an'da isim olarak akla değil de fiil olarak aklın fonksiyonel yapısına gönderme yapılır. "*Efelâ ta'kilûn*" ya da "*lâ ya'kilûn*" gibi ifadelerle zihinlerin nesneler dünyasına (kevnî âyetler) yönelmesi ile uyarılması amaçlanır. Kur'an'a göre akıl, kalbin bir fonksiyonudur.

Allah zaten bazı bilgileri insana vermiştir, zihin nesneler dünyası üzerinde doğal gözlem yaptığı zaman bunu idrâk edebilecek bir donanıma sahiptir. Kur'an, aklı, Allah'ın bilgisine ulaşmada bir araç olarak kullanmaktadır. Kur'an'da gerek vahiyden ve gerekse insanın aklını kullanarak elde edilen bilgiden amaç, dindir. *Akl bir uyarılma aracıdır*. Sözgelimi, doğa ile ilgili olaylar insanın bilmediği şeyler değil, onların farkına varmadığı hususlardır. Onların arka plânında Allah'ın gücü vardır. İnsan kendiliğinden bu şeylerin farkına varmıyor, insan uyarılıyor. Bu çerçevede Allah sadece bir yaratma kaynağı değil, bir bilgilendirme kaynağı olarak da karşımıza çıkıyor. Bilgiye ulaşma yollarından birisi de akıldır. Akla verilen değer Kelâm tarihinde nasıl teorik ve pratik açıdan bir uygulama alanı ve zemini bulmuştur? Tebliğimizin ilerleyen boyutlarında tarihsel Kelâm mirasımızdan yararlanarak bunun izahını yapmaya çalışacağız. Ama öncelikle işe Kelâm ilminin ne olduğunu şerh ederek başlamak istiyoruz.

Bilindiği gibi Kelâm ilmi meseleleri itibariyle şer'î, delilleri itibariyle beşerî bir ilim dalıdır. Bu ilim sırf Müslümanlar'ın ortaya koymuş oldukları ve teşekkül itibariyle de ilklerden olan bir ilimdir. Kelâm ilmi, ileriye yönelik hamleleriyle, daima diri, canlı ve devrimci görünümüyle tamamen

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ bk. 2 Bakara 31: "Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti."

² bk. 46 Ahkâf 23: "Bilgi ancak Allah'ın katındandır."

³ bk. 3 Âl-i İmrân 191; 34 Sebe' 46.

İslâm toplumunun yapısından kaynaklanmıştır. Bu saf yapısını hicrî beşinci asra kadar devam ettirmiştir. Bu tarihten sonra Yunan düşüncesinden gelme bir takım unsurlarla karşılaşan/yüzleşen Kelâm ilmi, felsefî bir takım ilimlerle kaynaşmıştır. Bu kaynaşmayı İslâm fukahası onaylamamakla⁴ birlikte, Müslümanlar'ın ödünç aldıkları bazı kavramlar içeriğiyle olduğu gibi benimsenmemiş, onlara İslâmî bir veche kazandırılmıştır.

Kelâm ilmi, akli delillerle imanî hakikatleri ispatlayan hüccetleri ihtiva eder. Kelâmî bilgi sisteminde akıl, epistemolojik bir değere sahiptir. Akıl, Allah'ın insana verdiği ilâhî bir lütuf, aynı zamanda insanı diğer yaratıklardan ayıran bir niteliktir. İnsan akıl sayesinde iyi ve kötüyü, doğru ve yanlış, faydalı ve zararlı olanı ayırmakla kalmaz; ilâhî vahyin mesajını ve sorumluluklarını anlar.

İlm-i Kelâm'da akıl meselesi, tanımı, mahiyeti ve nakille ilişkisi bakımından ele alınarak inceleme konusu yapılmıştır. İşte biz de bu tebliğimizde kelâmî epistemolojide aklın değerini değişik yönlerden ele alıp tahlil edeceğiz.

1. İslâm Düşüncesinde Akli Tefekkürün Doğuşu

İslâm düşünce tarihinde teslimiyetçi zühd anlayışı ya da imancı çehre, Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte bir kırılma dönemi yaşayarak yerini diyalektikçe dayalı bir bakış açısına bırakır. Böyle bir değişimi kaçınılmaz kılan bazı faktörlerden bahsetmek mümkündür. Bu faktörlerden Hilâfet sorunu, Hz. Osman'ın şehâdeti ve Müslümanlar arasında meydana gelen iç çatışmalar (Cemel ve Sıffin vak'aları), Müslümanlar'ın fetihler sebebiyle ilk defa dünyaya açılmaları sonucu, farklı din ve kültür kodlarını haiz olan milletlerle karşılaşmış olmaları gibi meseleler, akîde ve düşünce alanında derin farklılaşmalara yol açar.⁵ Diğer taraftan *de facto* olarak ortaya çıkan şartlara paralel olarak, Kur'ânî nassların teşbîhî dilini anlama ihtiyacı, akli yöntemleri ve tevili kullanmayı zorunlu hale getirir. Bunlara, nass karşısında aklın yorumlama gücünü ve değerini kabul etmeme temeline dayalı bir yöntemi izleyen **selefî anlayışın**, İslâm düşüncesinin savunulmasında yetersiz kalmasını da eklemek mümkündür..

İslâm düşünce tarihinde akli tefekkürün başlamasında "**hâricî faktörler**" kadar, yukarıda değindiğimiz gibi Kur'ân'ın insanbiçimci dili, din/siyaset ilişkileri, büyük günah meselesi, iman-amel münasebeti, mümin-kâfir tanımı vb. gibi pratik sorunlara dayalı **iç faktörler** daha çok etkili olmuştur. Hicrî 1. yüzyılın sonlarından itibaren ortaya çıkan kelâmî problemlere çözüm getirmek bakımından her birinin metodu ve üslûbu farklı olan akımlar billurlaşmaya başlar. Özellikle Kur'ân'ın sembolik dilini anlamada akli bir metod olarak zuhur eden tevil sorunu, ilâhî karaktere uygun düşmeyen sıfat ve tasavvurları zihinlerden uzaklaştırmada bir ihtiyaç olarak görülmüştür.

İlk defa tevil sorununa ilişkin olarak Mu'tezile ile tarihî bir bağlantının kurulduğundan bahsetmek mümkündür. Biz bunu önceleri

⁴ krş. Neşşâr. Ali Samî, *İslâm'da Felsefî Düşünce'nin Doğuşu*, çev. Osman Tunç. İstanbul 1999, 60.

⁵ Mezhepler tarihçisi *Şehristânî*, İslâm düşünce tarihinde görüş ayrılıklarının nüvesini "*ilk ihtilâflar*" şeklinde verir; bk. Şehristânî. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. M. Seyyid Geylânî, Kahire 1986, I, 23-32.

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 260/936) i'tizal düşüncesinden döndükten sonra yazdığı *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne* adlı eserinden öğreniyoruz. Eş'arî, Mu'tezile'nin Kur'an'ı kendi hevâlarına göre tevil ettiklerini, bu konuda Kur'an'dan, Hz. Peygamber'den ve seleften nakledilen bir delile dayanmadıklarını, dolayısıyla müteşâbih lâfızların tevil edilemeyeceğini söyler.⁶ İşte bu açıdan tarihte metodik bir biçimde aklî tefekkür ve tevil geleneğinin Mu'tezile eliyle başladığını söylersek, sanırım, mübalâğa etmiş olmayız. Böylesi bir yönelişin arkasında siyasî sebeplere bağlı olarak Emevî yöneticilerinden bazılarının yazgıcı/önceden belirlenmişlik (cebriyecilik) düşüncesine dayalı bir din anlayışını resmî ideolojilerinin payandası yapmalarının önemli bir payının olduğu söylenebilir.

Diğer taraftan nassları lâfızcı ve parçacı okuyan fırkaların yöntemlerini de gözden uzak tutmamak gerekir kanaatindeyim. Özellikle Hâriciler'in "*büyük günah*" işleyen kimse ile ilgili dünyevî ve uhrevî açıdan itikâdî/hukukî sonuçlar doğurucu aşırılığa varan görüşleriyle, bir başka uç noktada konumlanan Mürcie'nin ahlâkî düşüklüklere yol açıcı iman anlayışı gibi hususlar, Mu'tezile'nin akılcı bir yöntem izlemesine yol açmıştır. Çünkü her bir fırka o dönemde kendi görüşlerinin doğruluğuna delil getirmek için Kur'an'a başvurur. Kur'an'da kendi görüşlerini destekleyecek bir dayanak göremediklerinde ya âyetleri asıl anlamlarından saptırarak kişisel görüşlerini doğrulatmaya ya da âyetlerin anlamlarının kapalı olduğunu söyleyerek ta'tile giderlerdi.⁷ Halbuki Kur'an, sadece bir öğüt ve ahlâk kitabı olmadığı gibi, eski çağlarda olup bitenlerden ibret alınması için indirilmiş bir tarih kitabı da değildir. O, fizik olanla metafiziği, ahlâkî olanla amelî olanı bir arada toplayan, tüm varlık için gerekli olan belli başlı prensipleri vaz' eden, kâinatın yaratılışından son bulmasına kadar gerekli olan her şeyi içeren bir kitaptır.⁸

Kelâm bilginlerine göre aklî metodun ilkinin müteşâbih lâfızların tevilini oluşturur. Bazı müsteşrikler ve araştırmacılar tevil sorunu ya da aklî yöntem çevresinde nesnel olmayan sorular ortaya atmışlardır. Örneğin, bu tevil sorunu, ya da aklî metod, ilk defa dini doğru anlama veyahut da inanç meselelerini araştırma konusunda mı başladı? İslâm düşüncesinde orijinal olarak mı başladı yoksa bu problemin ortaya çıkmasında dış tesirlerin rolü mü vardır? Bazı müsteşrik ve araştırmacı grubun içinden Von Kremer, MacDonald, Wolfson ve Schacht gibi birçokları problemin Müslümanlar'a Aziz Yuhanna ed-Dımaşkî (ö. 132/749) ile öğrencisi Theodore Ebû Kurrâ'nın (ö. 211/826) kitapları vasıtasıyla uzun süre Hristiyan Kelâm ilminin etkisi ile girmiş olduğunu benimsemişlerdir. Bunlar görüşlerinin doğruluğunu delillendirmek için problemin İslâm düşüncesi ile Hristiyan düşüncesi arasındaki benzer çözüm formüllerinden yola çıkarak istidlâlde bulunmaktadır.⁹

Halbuki, Wensinck ve Watt gibi insafî müsteşriklere göre, aklî tevil Müslümanlar'a mahsus ve orijinaldir. Yabancı âmillerin bu düşünce

⁶ bk. Eş'arî. Ebu'l-Hasan, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*. Medine 1410 h.. 46-51.

⁷ Geniş bilgi için bk. Behiy, Muhammed, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü*. çev. Sabri Hizmetli. Ankara 1992, 47.

⁸ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, 27.

⁹ bk. İrfân Abdülhamîd, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. Saim Yeprem, İstanbul 1994, 238.

üzerinde tesirleri yoktur.¹⁰ Aksine, aklî tevil geleneği, İslâm toplumunun kendi iç bünyesinde gelişme kaydeden düşüncenin bir sonucudur. Asıl problem Kur'an'da vârid olan haberî sıfatların lâfzî/literal manâlarına sarılmanın ortaya çıkardığı bir sorundur. Bir lâfzın birden fazla manâya gelmesi sadece Kur'an'a özgü bir özellik değil, bu durum bütün dillerde varolan bir karakterdir. Çünkü, dillerin tabiatı buna uygundur. Genel dinî düşünce tarihinde bunun uzun bir geçmişi vardır. İslâm'ın doğuşundan bir süre önce Yahudî ve Hristiyan kelâmcıları dinî metinleri anlamada aklî bir çaba olan teville başvurmuşlardır. Örneğin, Yahudîlik'te tevil deyince akla İskenderiyeli Philo (m.ö. 20-m.s. 50) gelmektedir. Bu zat, Allah'a yed (el), sâk (bacak), vech (yüz), ayn (göz) gibi haberî sıfatlar isnat eden bazı Tevrat metinlerinin harfî/lâfzî yorumundan doğabilecek cismanî Tanrı tasavvurlarını zihinden uzaklaştırmak için büyük çaba sarf etmiştir.¹¹ Bilâhare İslâm'ın zuhurundan sonra Yahudî teologlarından Endülüslü meşhur filozof Mûsâ b. Meymûn (1135-1204) *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eserinin önemli bir kısmını Tevrat'ta geçen haberî sıfatların teviline ayırmıştır.¹²

Hristiyanlık'ta ise, Kilise ricâli lâfzî manâları alındığı takdirde insan-biçimci bir Tanrı tasavvuruna götürecek olan âyetleri mecâzî teville tabi tutmuşlardır. Bunların başında Saint Augustinus (354-430) ve Yuhanna ed-Dimaşkî gibi Hristiyan teologlar gelir.¹³

Çağdaş araştırmacı Zühdi Hasan Cârullah¹⁴ gibi kelâmcıların doğrudan dil felsefesiyle alâkalı mecaz ve tevil konularının ilk defa Hellenistik Kelâm kanalıyla İslâm'a geçtiğini savunmaları objektif bir değerlendirme değildir. Zât-sıfat, kaza-kader gibi problemleri yorumlamada aklî metoda başvurma, doğrudan Kur'an'ın teşbihî dili ile ilgilidir. Bütün semavî kitaplarda olduğu gibi bu dil Kur'an'da da mevcuttur. Müslüman Kelâm bilginleri, müteşâbih âyetler lâfızca bir yaklaşımla yorumlandığı zaman Allah'ı objelere benzetme riski taşıyabileceği endişesiyle zorunlu olarak teville gitme ihtiyacı duymuşlardır. Bu aklî metod da Kur'an'ın ruhuna uygundur. Zaten insan Kur'an'da geçen birçok âyette sürekli olarak aklın işleyişi ve çalışmasını ilgilendiren bir işi iyiden iyiye yapıp düşünmek anlamındaki *nazar* ve bir işin gerçekliğini düşünmek gibi anlamlara gelen *tedebbür* faaliyetinde bulunmada sarîh aklı kullanmaya davet edilmektedir. Burada bazı âyetlerin, zâhirî anlamda yorumlandığı zaman birbiriyle çelişir durumda olması, hakikat ve mecaz gibi lâfzın anlamının çeşitli ihtimallerde bulunmasına yol açması, aklî tevilde bulunmaya sürükleyen ana etkenlerdendir. Nitekim, zâhirî anlamları alındığında bazı âyetler insana eylemlerinde özgür olmadığı intibasını verirken¹⁵ bazı âyetler de insanın eylemlerinde hür olduğu intibasını vermektedir.¹⁶

¹⁰ bk. İrfan Abdülhamîd, *a.g.e.*, 242; Behiy, *a.g.e.*, 76.

¹¹ bk. *a.g.m.*, 225.

¹² krş. Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara 1974, 26-229.

¹³ İrfan Abdülhamîd, *a.g.e.*, 226-227.

¹⁴ bk. Zühdi Hasan Cârullah, *el-Mu'tezile*, Kahire 1948, 36-37.

¹⁵ 81 Tekvîr 29: "Âlemlerin Rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz." Ayrıca bk. 14 İbrahîm 4.

¹⁶ 18 Kehf 29: "De ki: Hak, rabbinizdendir. Öyle ise dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin." Ayrıca bk. 74 Müddessir 38.

Burada iki âyet arasında görünüşte uyumsuzluk var gibidir. Çünkü birinci âyet insanın iradesini Allah'ın iradesine bağlıyor, buradan da insanın iradesini kullanamayıp Allah'ın iradesiyle hareket ettiği anlamı çıkıyor. İkinci âyet insanın kendisine özgü hür bir iradesinin olduğunu gösteriyor, o bu iradesiyle, kendisi için iman ve küfürden birisini seçiyor. Bu noktada şu sorular akla gelebiliyor: İnsanın aynı anda hem hür ve hem mecbur olması nasıl mümkün olabilir? İnsanın hür olarak kullandığı iradesi var mıdır ve bunun Allah'ın iradesiyle ilgisi nedir? İnsana ihtiyar (seçme) hakkı tanınırsa bunun anlamı ne olmaktadır? Ancak Allah'ın yaratmasıyla yaptığında insanın hür oluşunun manâsı nasıl anlaşılacaktır? Bütün bunlar Kur'ân'ın bazı pasajlarının anlaşılabilmesi için aklî araştırmaları¹⁷ derinleştirmeyi gerektirmektedir. Bu sebeple ihtiyar ve cebir meselesi Kelâm ilminin ana problemleri arasında sayılmıştır.

Diğer taraftan Kur'ân'da birçok âyette, hakikatin bilgisine ulaşmada bilinenlerden bilinmeyene gitme anlamına gelen nazar ve müktesep aklı kullanmamız emredilmektedir.¹⁸ Bu âyette geçen '*nazar*' kavramı doğrudan insanın çevresini kuşatan nesneler dünyası üzerinde bir takım gözlemlerde bulunmamız istenirken kullanılmıştır. Özellikle kelâmcılar nesneler dünyasını ele alırken bunun Allah'la olan bağlantısını kurmaya çalışır. Bunu yaparlarken hiç şüphesiz bir takım öncüllere ve sonuca dayalı istidlâller yordamıyla işe başlarlar. Kelâmcı, nesneler dünyasından elde edeceği verilerle Allah'ın varlığını kanıtlamaya çalışır. Bu, Allah'ın bilgisine ulaşma çabasıdır. Kazanılmış bilginin kaynağı ise akıldır. Kur'ân'da aklını kullanmayanlar kınanır.¹⁹ Bununla da kalınmaz, dünyada aklını kullanmayanlar, ahirette Cehennem'e girmekle tehdit de edilirler.²⁰ Çünkü aklın rehberliğinde insan Allah'ı bilme bilgisine ulaşarak hem dünyası ve hem de ahireti için faydalı ve zararlı olan şeyleri birbirinden ayırır. Bu dünyada bile insanlar istemediği bir sonuçla karşılaştığı zaman çoğu zaman aklını iyi kullanmadığından yakınırlar. Kur'ân'ın insana kazandırdığı ahlâkî umdelerin başında, taklitten kurtarılacak araştırma ve düşünmeye sevk edilmenin amaçlanmış olması gelir. Bunun en büyük göstergelerinden birisi de 'mütesâbih âyetlerin' varlığıdır.

İslâm düşünce tarihinde selefi anlayışı dışarıda tutarsak, bütün İslâm fırkaları âyetlerin ve hadislerin zâhirî manalarında aklî tevile gitmenin zorunlu olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Asıl anlaşmazlık, karîneye ihtiyaç duymaksızın zâhirî anlam alınarak amel edilebilecek olan muhkem ile şâri'nin muradının açık olmadığı *mütesâbihât* nedir? sorusu çevresinde kilitlenmiştir. Tevilin zorunluluğu konusunda fırkalar arasında meydana gelen ittifak bu sorulara cevap bulmada meydana gelmemiştir. Çünkü, tevil makbul olan lâfızla, tevil makbul olmayan lâfzı bilmek sorunlu bir iştir. Bütün bu zorluklara rağmen Kelâm bilginleri nasslarda tevilî câiz olanla olmayan ibareleri belirleyen kaideler koymuşlardır.²¹ Bu kaidelere göre muhkem ve mütesâbih âyetleri belirlemek imkân dahilindedir. Örneğin,

¹⁷ Tartışmalar için bakınız. Taftazânî, Ebu'l-Vefâ, *Kelâm İlminin Bellibaşlı Meseleleri*, çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul 1980, 13-14.

¹⁸ 10 Yûnus 101: "De ki: Gökte ve yerlerde neler var, bakın (da ibret alın!) Fakat inanmayan bir topluma deliller ve uyarılar fayda sağlamaz."

¹⁹ 10 Yûnus 100: "...O, aklını kullanmayanları murdar (inkârcı) kılar."

²⁰ bk. 7 A'râf 179.

²¹ bk. İrfan Abdülhamîd, a.g.e., 231.

Mu'tezilî düşünür Kâdî Abdülcebbâr, (ö. 415/1024) 'muhkemî, kastedilen anlamı zâhirinden anlaşılan âyetler; müteşâbihî ise, kastedilen anlamı zâhirinde açıkça anlaşılmayan ve bir karîneye ihtiyaç gösteren âyetler' olarak tanımlamıştır. Ayrıca Kâdî, karîneyi değişik açılardan ele alarak tahlil eder. O'na göre karîne, aklî ya da sem'î olabilir. Sem'î karîne, ele alınan âyetin içinde, başında ya da sonunda, bu âyetin geçtiği sûrenin ya da başka bir sûrenin içinde, Hz. Peygamber'in fiilî yahut sözlü sünnetinde, ümmetin icmâ'ında bulunabilir. İşte karîne yoluyla müteşâbih âyetlerde kastedilen anlam bilinir ve onlar muhkem âyetlerin hükmünü alır.²²

Kâdî Abdülcebbâr'ın da vurguladığı gibi, aklî tevil müteşâbihattan sayılan ibarelerde yapılmaktadır. Çünkü müteşâbih olan âyetlerin manâsı kapalı olduğu için kolayca anlaşılmayan, anlaşılabilmesi için önce metin içi ve sonra da metin dışı bağlamlara (hadis, icmâ, tarihî vesikalar vb.) ihtiyaç duymaktadır. Bütün bunlar aklî tevilin zorunlu olduğunu gösterir. **İmam-ı Gazzâlî**'nin (ö. 505/ 1111) de kaydettiği gibi, selevin en muhafazakâr bilgini olan **Ahmed b. Hanbel** (ö. 241/855) bile bazı hadisleri teşbih ve tecişme düşme korkusuyla tevil etmek zorunda kalmıştır.²³ Demek ki müteşâbih olan âyetlere Kur'ân'da olmayan biçimleriyle anlam vermek; âyetlerin bağlamı böyle bir anlamın çıkarılmasına uygunsa, Kur'ân'ın başka bir yerinde, çıkarılan anlamı destekleyici başka bir karîne varsa, eğer âyeti sahih bir hadis açıklıyorsa ve mevsûk tarihî belgeler ve bilgiler bunu destekliyorsa mümkündür.

Müteşâbih lâfızların tevilî konusunda Mu'tezile ekolü yalnız kalmamıştır. Onlar Mâtürîdîler başta olmak üzere Eş'arîler'le birlikte birçok nassın zâhirî manâlarını tevil etmeyi benimsemişlerdir. Her ne kadar bizzat Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936), Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra müteşâbih âyetler konusundaki görüşü selevin anlayışıyla örtüşmüş olsa bile²⁴ hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı ve başlı başına bir Kelâm savunması olan *Risâle fî İstihsâni'l-Havd* adlı eserinde tevilî benimsediğini gösteren birçok ibareye rastlamak olasıdır. Bu eser aynı zamanda aklî tevil metodunun da bir müdâfaasıdır. Yine bu eser Eş'arî'nin Sıfâtîyye'den mektepleşme anlamında Eş'arîliğe intikal ettiği dönemin bir belgesi olarak da değerlendirilebilir.

Süyûtî'nin (ö.911/1505 belirttiğine göre Ehl-i Sünnet kelâmcılarından haberî sıfatları ilk tevil eden şahıs **İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî** (ö.478/1085) olmuştur.²⁵ Cüveynî önceleri bu görüşte iken, sonradan rucû etmiş. *Akîdetü'n-Nizâmîyye* adlı eserinde, "dinen kabul ettiğimiz ve Allah'a olan imanımızın gereği saydığımız husus, bu konuda selev ulemâsına tabi olmaktır. Zira onlar, sıfatlarla ilgili müteşâbih âyetlerin manasını vermeden kaçınılmışlardır" demektedir.²⁶

Selevin, müteşâbih âyet ve hadislerin tevil ve tefsirini bilmekle yükümlü olmadıkları görüşüne Mu'tezile sert tepki göstermiştir. Kâdî Abdülcebbâr, bir amaç için Allah'ın insanlara hitabının câiz olduğunu; zira

²² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kâhire 1965. 600.

²³ Geniş bilgi için bakınız. Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Faysalü'l- Tefrika beyne'l-İslâm ve'l-Zendeka*, çev. A. Turan Aslan, İstanbul 1992. 162-163.

²⁴ bk. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 46, 52.

²⁵ bk. Süyûtî, Celâleddin Abdurrahmân, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kurân*, İstanbul 1978. II. 8.

²⁶ krş. Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî, *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye*, İstanbul. ts.. 32-34.

hitabın teklife dönderildiğini söyler. O'na göre Allah'ın hitabından maksat, mükellefe yarar sağlamaktır. Mükellef olunan tekliflere ise, ancak ilimle (bilmekle) ulaşılabilir.²⁷ Bilindiği gibi teklif, ilahi hitabın emir ve nehiy olarak muhataba yöneltilmesidir. Sadece teklif, salt itikatla ilgili hükümlerle olmaz; dinî-hukukî bir takım yükümlülüklerle birlikte olur. Dolayısıyla adâlet sahibi olan Allah'tan, insanların zararına değil, bilâkis faydasına bir teklifin gelmesi beklenir. Gerek Mu'tezilî ve gerekse Mâtürîdî anlayışta Allah kullarına güç yetiremeyeceği şeyi teklif etmez. Madem ki bu, emir ve nehiy cinsinden kullara yöneltilen ilahi hitapsa bir takım müteşâbih lâfızlar varsa, bunların anlaşılabilmesi için insan idrâkine doğru bir şekilde yorumlanarak sunulması gerekir.

Fahreddîn-i Râzî (ö.606/1210), müteşâbih nassların tevlinin gerekli olduğuna hasrettiği "*Esâsu't-Takdîs*" adlı eserinde bütün İslâm fırkalarının teville başvurmak zorunda kaldıklarını ifade ettikten sonra Kur'an ve hadislerdeki bazı lâfızların mutlaka tevil edilmesi gerektiğini birçok nedenleriyle birlikte savunur. Râzî'nin bu konuyla ilgili olarak savunmalarından birisi şöyledir: "Kur'an'da Allah hakkında vech, ayn, cenb, yed, sâk,... gibi kavramlar zikredilmektedir. Eğer biz bu mefhumların zâhiri manalarını alırsak, bir yüzü ve bu yüz üzerinde birçok gözü bulunan, vücudunun bir tek tarafı olan ve bu tek taraf üzerinde birçok eli bulunan bir de tek ayağı olan bir şahsı ispatlamamız gerekir. O taktirde dünyada hayâlî, bir şekilden daha çirkin bir suretli şahıs göremeyiz. Öyle zannediyorum ki, hiçbir akıl sahibinin Rabbini böyle çirkin bir sıfatla vasfetmeye gönüllü razı olmaz."²⁸ Bu sebeple Râzî, aklî tevil metodunun gerekli olduğunu âyet ve hadislerden örnekler sunarak, mezkûr eserinde tafsilatlı bir şekilde makul yorumlara gitme ihtiyacı duymuştur.

Görüldüğü gibi, İslâm düşünce tarihinde aklî eğilimin temel nedenlerinden birisi, Kur'an'ın müteşâbih âyetlerini anlama gayretidir. Allah'ın müteşâbih âyetleri indirmedeki hikmeti, müteşâbihin kapalı yönlerini ortaya çıkaracak olan ulemâyı tefekküre ve incelikleri araştırmaya teşviktir. Diğer yandan, Kur'an'ın tamamı muhkem olsaydı, ne tefsire ve ne de tefekküre ihtiyaç duyulmazdı; herkes onu anlamada aynı seviyede olurdu. Âlimin âlim olmayana farkı da belirlenmezdi. Kur'an'da müteşâbih âyetlerin bulunması, ilmin teville dayalı kalması ile âyetlerin birbirine tercih edilme mecburiyetini ortaya çıkarır. Bu tevil ve tercihler; lûgat, nahiv, ma'ânî, beyân ve usûl-i fıkıh gibi pek çok ilmin öğrenilmesini gerektirir. Şayet müteşâbih âyetler olmasaydı, bu ilimlerin tahsiline ihtiyaç duyulmazdı. Kur'an'da müteşâbih âyetlerin bulunması bu faydaları sağlamıştır.²⁹

Bütün bu değerlendirmelerden sonra açıkça şunu ifade edebiliriz ki, aklî bir yöntem olarak tevil, İslâm'ın tabiatından doğmuştur. Çağdaş araştırmacı **İrfan Abdülhamîd**'in de vurguladığı gibi,³⁰ İslâm düşünce tarihinde ilk defa sistemli ve metodik bir düzeyde tevili kullanan akılcı yaklaşımın öncüsü Mu'tezile ekolüdür. Mu'tezile, Kur'an'da ve Hz.Peygamber'in hadislerinde, lâfzî/harfî anlamları alındığı taktirde teşbîh ve tecsîme götürecek ve böylece Allah'a beşerî bir takım sıfatlar, duygular

²⁷ bk. Kadî Abdülcebbar. *Usûl*, s. 600.

²⁸ Râzî, Fahreddîn, *Esâsu't-Takdîs fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut 1995, 67.

²⁹ bk. Süyûtî, *el-İtkân*, II, 16-17.

³⁰ Geniş bilgi için bk. İrfan Abdülhamîd, *a.g.e.*, 227.

ve düşünceler isnad ettirecek bir takım ibareler görmüşlerdir. Onların nazarında madem ki Allah'ın cismâniyet ve cihetten münezzehe olduğu aklî delillerle sabit olmuştur; o halde bu sıfatların lâfzî/zâhirî manâlarına hamledilmeleri gereklidir, demişlerdir. Mu'tezile bilginleri, bu çeşit meşakkatli yolda bizzat Kur'ân'ın diğer âyetlerinden istifade etmişler, dil ve kurallarına başvurmuşlar ve tevil için uygun gördükleri manâlarda kendilerine yardımcı olacak esaslar bulmuşlardır.

Mu'tezile'nin bu cehdi göstermesi bir Müslüman zihniyeti açısından doğru idi. Çünkü tarihte, Kur'ân'ın teşbîhî dilini lâfzî/harfî okuma biçimine tabi tutan Haşviyye, Müşebbihe ve Mücessime gibi grupların faaliyetlerine ancak böyle engel olunabilir, Allah tasavvuru, insanbiçimci bir tasavvurdan böyle korunabilirdi. Böylece Mu'tezile aklî tevil yöntemine başvurmakla teşbîh ve tecsîm düşüncesine kapılan fırkaların elinden bu silâhı almış oluyordu. Tarihî süreçte gerek Şîa olsun, gerek Mâtürîdîler ve gerekse Eş'arîler olsun, kısaca fırkaların geneli aklî tevil metodunu benimsemişler ve de bizzat kullanmışlardır. Hepsinin de ortak endişesi, saf ve nezih İslâm inanç sistemini bozmak isteyen bâtil inanç ve fikirlere karşı durma içgüdüsüdür. Belli bir tarihî süreçten sonra sistematik aklî düşünceye geçilmiş ve bu konuda temel ilkeler de ortaya konulmuştur. Bu işin felsefî alt yapısının orijinali tamamıyla mütekellimlere aittir. Sanırım mesele, konuyu tafsilâtıyla ortaya koyduğumuzda daha iyi anlaşılacaktır.

II. Sistematik Aklî Düşünceye Geçiş

İnsan aklı, düşünce ve hareketini belli bir yönetime dayandırmadan bir takım aklî çıkarımlar yoluyla düşünce üretiminde bulunamaz. Epistemolojik açıdan kelâmcılar, kendisi kanalıyla başka bir şey hakkında bilgi elde etmeye yarayan delilden hareket ettiklerinden metodlarına salt kıyas değil, istidlâl adını vermişlerdir. Kıyas ise, açıkca İslâm hukukunda kullanılmıştır. Çünkü bu, aklın bir ictihadıdır. Ama aynı yöntem Kelâm için söz konusu olduğunda özellikle Selefîyye tarafından itiraz konusu yapılmıştır. Eğer aklî kıyasın, menşesine bakılmadan İslâm hukukunda delil sayılması akîde açısından bir problem oluşturmuyorsa aynı tutum usûlî'd-dîn konusunda niçin problem oluşturuyor? Bunun sebebi, tenzîh akîdesine bağlılıktan kaynaklanan hassasiyettendir. Sistematik aklî düşüncenin mümessili sayılan başta Mu'tezile olmak üzere, Mâtürîdîler, Müteahhirûn Eş'arîler ve hatta Şîa, Aristo mantığına ve akıl anlayışına iltifat etmemişlerdir. Onların kullandığı kıyas, *empirik/tecrübî* bir yöntemdir. Sistematik aklî yönelim fikrinin altında aklî kullanma ve tefekküre dayalı ictihad vardır. Re'y ile ictihad, temsîlî bir kıyasın ilkesidir. Sistematik aklî bir yöntemin bir dalı olan istidlâl ve nazar ise, aklını işleten bir mütekelliminin zihinsel bir faaliyetidir. Bu yöntem Kur'ânî metodun dışında bir çaba değildir. Çünkü Kur'ân, bizzat varlıkları akılla tetkik etmeye ve bunlar hakkında aklın kullanılmasıyla bilgi sahibi olmaya teşvik eder. Daha önce bu konuyla ilgili örnekler verdik.

Kelâm tarihinde sistematik aklî düşünceye geçişi önce fikrî temeller, sonra da aklî kanıtlar açısından ele alıp tahlil edeceğiz:

a. Sistematik Aklî Düşünceye Geçişin İlk Fikrî Temelleri:

İslâm düşünce tarihinde özellikle kelâmî konularda sistematik aklın önderi olarak Mu'tezile'nin ilk teorisyenci bilginlerinden **Ebu'l-Huzeyl el-Allâf** (ö. 235/849) görüyoruz. Allâf, Mu'tezile'nin teşekkül tarihinde

kuruculuk rolü üslenmiştir. Mezhepler tarihçisi **Malatî** (ö. 377/990), O'nu, cedel (diyalektik) ehlinin üstadı sayar, yaşadığı çağda hasımlarından hiçbirisinin söz sanatında O'nunla yarışmadığını dile getirir.³¹ Bilindiği gibi Ebu'l-Huzeyl, tercüme hareketinin başlamış olduğu ve geliştiği bir dönemde yaşamıştır. Aynı zamanda büyük bir İslâm savunucusu idi. Bir taraftan gnostik mezhepler, diğer taraftan Yunan felsefesinin yaydığı düşünceler, İslâm akîdesini çarpıtmaya çalışırken, bu mezheplerin derinlemesine bilinmesi ve incelenmesi kaçınılmazdı. Ali Samî en-Neşşâr'ın da ifade ettiği gibi, bir aydın olarak kendi çağının kültürüne vâkıf olmadığı düşünülemezdi.³² Bu sebeple de bazı kelâmî meselelerde Yunan felsefesinden etkilenmiş olabilir. Nitekim Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve izleyicisi Şehristânî bu noktalara dikkatleri çekmektedirler. Bunlardan birisi de *zât-sıfat* ilişkisiyle alakalıdır. Allâf'a göre, Allah'ın sıfatları vardır, ama bu sıfatlar, zatından ayrı değildir. Örneğin, Allah ilim sahibidir; ilim sıfatı kendisinin aynıdır. Allah, kudret sahibidir; kudreti O'nun aynıdır. Allâh, hayat sahibidir; O'nun hayat sıfatı zâtının aynıdır. Allâf, aynı genellemeyi görme, işitme, kıdem, izzet ve azamet, celâl ve kibriyâ ile zâtına ait diğer sıfatları konusunda da yapar.³³

Allâf, zât-sıfat konusundaki bu görüşleri, Eş'arî'nin ifadesiyle '*kardeşleri felsefecilerden*' almıştır. Bu felsefeciler âlemin bir Sâni'sinin olduğunu, ancak O'nun âlim, kâdir, hay, semî, basîr ve kadîm olmadığını zannederek, bu Sâni'i, "*aynün lem yezel*" diye tanımlamışlardır. Allâf'ın 'sıfat anlayışını' Aristo felsefesiyle ilişkilendiren Eş'arî, O'nu, kılıç korkusu ve sultanın baskı şiddeti olmasaydı 'muharrik-i evvel'in bütün icâbî sıfatlarını inkâr etmekten çekinmezdi³⁴, demesi bence nesnel bir değerlendirme değildir.

Bilindiği gibi Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, Abbasî halifelerinin üçü olan **Me'mun**, (ö. 198/813) **Mu'tasım** (ö. 218/833) ve **Vâsık** (ö. 227/842) döneminde yaşamış bir kimsedir ki, bu her üç yönetici de i'tizâlî düşüncelere yürekten bağlı ve bu akîdenin yayılması için her türlü yardım ve imkânı esirgemeyecek bir iradeye sahiptirler. Eğer Ebu'l-Huzeyl, Eş'arî'nin iddia ettiği gibi sıfatları tamamıyla inkâr etseydi bu üç yönetici de buna bir şey demezdi. Bunun en açık delili, *Halku'l-Kur'ân* meselesidir. Aslında bu mesele itikadî bir sorun olmaktan çıkarılmış, itikadın siyasallaştırılmasına götürülerek, bu düşünceyi kabul edip etmeme meselesi, resmî ideolojinin meşruluğunu benimseyip benimsememe sorununa dönüştürülmüştür. Eş'arî'nin sıfatlar konusunda genelde Mu'tezile'yi ve özelde ise Allâf'ı yargılaması sübjektif bir değerlendirme gibi gelmektedir. Konunun araştırılması gerekir. Gerçekten Yunan filozofu Aristo, Allah'ın bütünüyle ilim, kudret ve hayat sıfatlarını söylemiş midir? Kesinlikle hayır. Ancak Aristo: "Allah mevcudatı kendi zâtında bilmez, sadece onların mahiyetini

³¹ bk. Malatî, Ebu'l-Huseyn, *et-Tenbîh ve'r-Red*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Beyrut 1968, 39. Ayrıca benzer görüşler için bk. Şehristânî, Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. M. Seyyid Geylânî, Kahire 1976, I, 49.

³² Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 276.

³³ bk. Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980, 483.

³⁴ krş. Eş'arî, *a.g.e.*, 483. Şehristânî de, Allâf'ın, "*Allah'ın sıfatları zâtının aynısıdır*", meâlindeki görüşlerini felsefecilerden iktibas ettiği inancındadır. bk. Şehristânî, *el-Milel*, I, 50.

bilir. Çünkü Allah tümüyle ilimdir” diyor.³⁵ Her ne kadar Eş'arî bu görüşün Aristo'da varolduğunu iddia etmiş olsa bile³⁶ bu, Allâf'ın çerçevesini çizdiği biçimde değildir. Bir defa Aristo'da Allah'ın nitelikleri o kadar da açık değil. İslâm dünyasında öteden beri felsefeye aşırı muhabbeti olanlar, felsefeyi sevdirmek için İslâm'a yaklaştıracak aşırı vurgu ve mübalâğalı anlatıma ağırlık vermişler; yine felsefe sevmezler de –Eş'arî ve Selefilik'te olduğu gibi- hasımlarını suçlamak için mübalâğalı bir anlatımla Yunan felsefesine yaklaştırmada suçlamalara gitmişlerdir. Aslında Allâf'ın yaptığı Allah'la varlık arasında sınırı belirlemek açısından tenzîh düşüncesine hassasiyet göstermekten kaynaklanan bir durumdur, gibi geliyor. Netice itibariyle Allâf'ın 'zât-sıfat' konusunda söylediği görüşleri Mu'tezile'nin daha sonra bu konuyla ilgili akidesinin billurlaşmasında etkili olmuştur.

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın sistematik aklî düşüncenin gelişimine yaptığı en önemli katkılardan birisi de Allah'ı ve ahlâkî değerleri bilmenin aklılığı meselesine getirdiği yorumdur. Allâf'a göre, nazar-ı evvel nakilden öncedir. Kelâmcının zihinsel bir faaliyeti olan nazar, düşünme, bilinmeyi elde etmek için bilinenleri belli bir kurala göre dizmek/sıralamaktır. Dolayısıyla nesneler üzerinde tefekkür yapan insan hakikatin bilgisine ulaşabilir. Bu yöntem bile tek başına insanın Allah'ı tanımasına yeterlidir. Ebu'l-Huzeyl'e göre varlık üzerinde bu tefekkürü terk eden insan cezaya müstehak olur. Diğer taraftan Allâf, adalet ve doğruluk gibi hüsn amellere yönelmek ve zulüm, yalan gibi kubuh eylemlerden kaçınmanın da aklî oluşunu savunmuştur. Yani, ahlâkî değerleri bilme de aklî vâcibattandır.³⁷ Başka bir metinde de Ebu'l-Huzeyl bir akıbet bilgisi olan algılama (idrâk)ın gözde değil, kalbde olduğunu söylüyor.³⁸ Bu bir çeşit kalbin amelleriyle organların amellerini birbirinden ayırmadır. Ahlâk ilminde ise kalbin amelleri hareket ettirici bir güç mesabesinde dir.

İslâm düşünce tarihinde Ebu'l-Huzeyl, Kur'an'ın müteşâbih âyetlerini anlamada ilk defa sistemli bir şekilde aklî tevil geleneğinin başlamasına öncülük etmiştir. O'nun aklî tevil anlayışını sıfat anlayışından ayrı düşünmek zordur. Sistemin temelinde Allah'ın birliği (tevhid) ilkesini koruma düşüncesi yatmaktadır. Bir defa Ebu'l-Huzeyl, Allah'ın zâtî sıfatlarını kabul etmekte ve bunları “ilâhî zât” in kendisi saymaktadır. Zira O'na göre zâtî sıfatlar itibarîdir ve de zihinseldir. Önemli olan ilâhî zâtın birliği meselesidir. Bu konuda O şöyle diyor:” Allah âlim (bilen)dir dediğim zaman, O'nunla aynı olan bir ilmi ispat etmiş oluyorum ve O'ndan bilgisizliği nefyetmiş oluyorum. Olan ve olacak olan malûma işaret etmiş oldum. Allah kâdir (güç yetiren)dir dediğim vakit, O'ndan aczi nefyetmiş oluyorum ve kudretinin de kendisi olduğunu tespit etmiş oluyorum. Allah hayattadır dediğim zaman, bu hayatın bizzat O olduğunu söylemiş oluyorum ve O'ndan ölümü nefyetmiş oluyorum.”³⁹ Burada yapılan şey, Allah'ın sıfatlarının kendisi olması ve bu sıfatların zıddının O'ndan nefyedilmesidir. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'a göre, müteşâbih lâfızları bu metoda göre yorumlamak mümkündür. Sözgelimi, Allah'ın vechi (yüzü), O'nun

³⁵ Geniş bilgi için bk. Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul 1993, 104-113.

³⁶ bk. Eş'arî, *Makâlât*, 485.

³⁷ bk. Şehristânî, *el-Milel*, I, 52.

³⁸ bk. Eş'arî, *a.g.e.*, s. 312.

³⁹ bk. Eş'arî, *a.g.e.*, 165.

kendisidir; nefsi bizzat O'dur. Yani vech, Allah'ın zâtıdır. Ebu'l-Huzeyl, Kur'ân'da Allah'ın yed (el) olarak zikrettiği teşbîhî ifadeyi lâfzî/harfî olarak anlamamakta ve 'nimet' olarak tevîl etmektedir. Yine âyette geçen "gözümün önünde" (20 Tâhâ 39) ibaresini, ilmim dahilinde, şeklinde tevîl etmiştir.⁴⁰

Bütün bu örnekler göstermektedir ki, Mu'tezile kelâmının sistematik hale dönüştürülmesinde ve sistematik aklî anlayışın başlatılmasında ilk öncülerden olan Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın bu özgün düşünceleri geliştirmiş olması her türlü takdirin üzerindedir. Aynı zamanda bu katkı sadece Mu'tezile kelâmına değil, topyekûn İslâm düşüncesine olduğu için hayli önem arz etmektedir. Şimdi de sistematik aklî düşünceye geçişin ilk örneklerini sunduktan sonra doğrudan ilke bazında geliştirilen aklî kanıt çeşitlerine geçebiliriz.

b. Sistematik Aklî Düşüncenin Aklileştirilmiş Kanıtları:

Bu başlık altında kastettiğimiz, istidlâl yöntemleridir. Kelâm bilginleri, daha önce bilinen ön bilgileri usûlüne göre tertipleyerek, daha önce bilinmeyen yeni bilgilere ulaşmak anlamına gelen istidlâl ve çeşitlerini kullanmışlardır. Bize sağlıklı düşünme yollarını öğreten 'istidlâl', medlûlün ispatı için delili belirtmektir. Eğer bu, eserden müessire olursa "istidlâl-i innî" "(istikrâ=tümevarım); eğer, müessirden esere olursa, "istidlâl-i limmî" (ta'lîl=tümdengelîm) adını alır. Ya da iki eserin birinden diğerine olur (temsîl=analoji).⁴¹ Burada bahsedeceğimiz istidlâl metodlarını Müslümanlar hicrî 5.asırdan önce geliştirerek bizzat tatbik etmişlerdir. Bu metodlar tamamıyla Müslümanlar'ın bir ürünü olup döneminde İslâm'ın savunulmasına büyük yarar sağlamıştır. Bu istidlâl metodlarının belli başlıları şunlardır:

Şâhidin Gâibe Delil Getirilmesi: Müttekaddimîn (öncekiler) kelâmcıların en önemli akıl yürütme yöntemlerinden birisidir. Kelâmcılara göre duyu/tabiat alanına dayanarak duyu ötesi alanı çıkarsama, şâhiddeki bir şeyin bir illetten dolayı aldığı hüküm veya kazandığı vasfın, aynı illeti taşıyan gâibdeki bir şey için de geçerli olması demektir. Buna göre bu illeti gâib alanında taşıyan şey, aynı illeti şâhid alanında taşıyan şeyin hükmünü alacaktır.⁴² Burada 'illet' kavramı üzerinde durmak gerekiyor. Çünkü illet kavramına kelâmcıların yüklediği anlam bilinmezse, tanım sorunlu hale dönüşebilir. İslâmî gelenekte fıkıhçıların kıyas, belâgatçıların karîne/emare dedikleri şeye kelâmcılar *delil* adını verirler. Beyânî kıyasta: asıl, fer', illet ve hüküm olmak üzere dört rûkûn vardır. Herhangi bir şeye tesir eden şey olarak tanımlanabilecek olan illet konusunda Mu'tezile ve Eş'arîler birbirinden ayrılırlar. Mu'tezile'ye göre 'illet', zâtî (nesnel) bir niteliktir. Kişiler onun üzerinde tesirde bulunamazlar. Hüsün ve kubhün aklî oluşu da böyledir. Eş'arîler ise illeti, kendi başına müessir olmayan ve ilahî kudret kapsamında Allah'ın yaratmasıyla tesir edebilen şey,⁴³ olarak tanımlarlar. Aklî konularda illet, ilim ifade eder.

⁴⁰ bk. Eş'arî, a.g.e., 165.

⁴¹ Cürçânî, Seyyid Şerîf, *et-Ta'rifât*, thk. Abdurrahmân Umeyra, Beyrut 1987. 39.

⁴² Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *et-Temhîd*, nşr. Richard Joseph McCarthy, Beyrut 1957. 12.

⁴³ bk. Neşşâr, Ali Samî, *Menâhicu'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut 1984. 116-117.

Fakîh ve nahivcilerin metodlarını 'kıyas' olarak isimlendirmiş olmalarına rağmen, kelâmcılar "kıyas" kavramını kullanmaktan kaçınmışlardır. Bunun yerine "şâhide dayanarak gâibi istidlâl etmek" deyimini kullanırlar. Çünkü, kelâmcılara göre şâhid, tabiat ve insan âlemi; gâib ise, ulûhiyet âlemi olduğu için birincisi için "asıl", ikincisi için "fer" kavramını kullanmak uygun değildir. Fakîh ve nahivcilere göre "asıl", nasstır. Nass, ilk "asıl" olup bütün kaynakların adıdır. Bu yüzden "fer" den daha üstündür. Halbuki kelâmcılarda "fer" in yerini alan "gâib", "asıl" in yerini tutan "şâhid" den daha üstündür. Bu nedenle "şâhid" in "asıl", "gâib" in de "fer" olarak isimlendirilmesi uygun ve câiz değildir.⁴⁴

Câbirî, kelâmcıların "gâibin, şâhide kıyas edilmesi" yerine, "şâhide dayanarak gâibi istidlâl etmek" formunu kullanmalarının sebeplerinden birisini dinî, ikincisini ise epistemolojik mülâhazaya dayandırdıklarını söyler. *Dinî açıdan*, kelâmcılar "teşbîh" ifade ettiği için "kıyas" kavramını kullanmaktan sakınmışlardır. "Gâib" Allah, "şâhid" de insan veya tabiat olunca "gâibin şâhide kıyas edilmesi" düşüncesi, Allah'ın insana benzetilmesi ifadesine denk olacaktır. Kelâm ilminin en önemli hedeflerinden birisi, bilindiği gibi Allah'ın mahlûkatına her türlü benzeyişten tenzih edilmesi olduğuna göre bu, kelâmcıların kabul edemeyeceği bir isimdir. *Epistemolojik açıdan* ise kelâmcılar, delilden hareket ettiklerinden metodlarını salt, kıyas olarak değil, "istidlâl" olarak isimlendirirler.⁴⁵ Kelâmcılara göre delil ise, "duyu alanının dışında olan ve hakkında zorunlu bilğimiz olmayan şeyin bilgisine götüren araçtır. Bir başka anlatımla delil, duyu ve zarûrî bilgi alanının dışındaki şeyin bilgisine ulaşmayı mümkün kılan işaret ve belirtidir.⁴⁶ Duyu alanının dışında medlûle (Allah'ın zâtının bilgisi) işaret eden emâre üzerinde delil olan akıl yürütme kelâmcılar tarafından tamamıyla Kur'ân'da geçen "itibar" kavramına dayandırılmıştır.⁴⁷

Kelâm ilminde yöntem sorunu üzerinde çalışan bazı çağdaş araştırmacıların⁴⁸ da ifade ettikleri gibi görünen âlemin kendisini meydana getiren muhdisine delâlet etmesi anlamına gelen bu istidlâl metodunu büyük bir ihtimalle ilk defa Mu'tezile'nin kullandığı kanaatindedirler. Her ne kadar Mu'tezile'nin ilk dönemlerine ait kitapları elimizde mevcut değilse de son dönemlerine ait yazılmış bazı kitaplar elimizdedir. Mu'tezile'nin, bu zihinsel mekanizmayı disiplin altına alma ve kanunlaştırmada büyük çabalar harcadığı anlaşılmaktadır. **Kâdî Abdülcebbar el-Muhît bi't-Teklif** adlı eserinin "gâib için şahitle istidlâlde bulunma" adlı konu başlığının altında "hakikatten uzaklaşanların" büyük bir kısmının "konu dışında olan şeylerde bile yalnızca şâhide dayanarak gâibi çıkarsama" yöntemine başvurduklarından saptıklarını söyler.⁴⁹ Bunun temel sebeplerinden birisi kelâmcıların kullandıkları terminolojiden hareket etmemeleridir. Çünkü, terminoloji değişince buna bağlı olarak hitabın lâfzî içeriği de değişecektir.

⁴⁴ Câbirî, Muhammed, *Âbid, Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu-H. Hacak-E. Demirli, İstanbul, 1999, s. 191.

⁴⁵ Câbirî, a.g.e., 191.

⁴⁶ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 13-14.

⁴⁷ bk. 59 Haşr 2: "Ey akıl sahipleri i'tibar ediniz."

⁴⁸ bk. Neşşâr, a.g.e., 132; Ahmed b. Abdüllatif, *Menâhicu bi İmâmi'l-Harameyn*, Riyad 1993, 143-144.

⁴⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-Teklif*, thk. Ömer Seyyid Azmî, Kahire, ts., 167.

Nitekim **Ebû Mansûr el-Mâtürîdî** (ö. 333/ 944), “gâibi, şâhidle istidlâl” yerine, kıyas etmeye kalkanların neticede benzeşmeden yola çıkarak tabiatın da kadim olduğuna hükmettiklerinden akîde alanında birçok problematiğin yaşandığına işaret eder.⁵⁰ Halbuki kelâmcıların bu delil kanalıyla varmak istedikleri amaç, âlemin sonradan yaratılmış (muhtes) olduğunun sonucuna ulaşarak bir yaratıcının (Muhtes) varlığını kanıtlamaktır. Mâtürîdî, “şâhid”in “gâib”le ilişkisinin “asl”ın “fer” ile ilişkisi olduğuna dair ileri sürülen görüşü ve iddiayı reddederek şöyle diyor: “Asıl ve fer’ hakkında iddia edilen şeyin tersi doğrudur. Kadim ve kıdem olmasa, istidlâlde esas alınan şey olmazdı. Bu sebepten kadim olanın buna fer’ kılınması câiz değildir. Aksine âlem onun sayesinde varolduğu için aslolan gâibdir.”⁵¹ Müellif bu ifadesiyle açıkca, “gâib”in “şâhid”e “asl” olduğunu vurgulamaktadır. Bu görüşün arka plânında epistemolojik ve mantıkî yaklaşım değil, dinî yaklaşım vardır.

İslâm düşünce tarihinde kelâmcı düşünürler, “şâhîde dayanarak gâibi çıkarsama” düşüncesini sadece “İlâhî Zât”ın bilinmesi konusuna hasretmemişler, “sıfatlar meselesi” gibi birçok epistemolojik konuya tatbik etmişlerdir. Örneğin, Kâdî Abdülcebâr, “şâhîde dayanarak gâibi çıkarsama”nın delâlette ve illette ortaklık olarak iki tarzda sınırlandırılabilirliğini ileri süren hocası Ebû Hâşim’in (ö. 933) görüşüne, “bu şekilde mutlak bir ifade, bütün akıl yürütmelerin şâhîde dayanarak gâibi çıkarsamak” şeklinde olmasını gerektirir” diyerek karşı çıkar. Şâhîde dayanarak gâibi çıkarsama yöntemine, “illet görevini gören şeyde ortaklık” ve “ortada ne bir illet ve ne de onun görevini gören bir şey olmaksızın herhangi bir şekilde şâhitte gerçekleşen bir hükmün, sonra gâibde daha açık olarak bulunması” türlerini de ilâve ederek dörde ulaştırır.

Kâdî Abdülcebâr, Allah’ın sıfatlarını ‘*delâlette müstereklik*’ esasına göre değerlendirir. Örneğin, şâhidde bir kişinin bir fiilde bulunması bu kimsenin kudret sahibi olduğunun kanıtıdır. Buradan kendisinden fiiller sadır olduğu için gâibin (Allah) de kudretli olması gerekir, şeklinde bir çıkarsamayla Allah’ın kudretli olduğu sonucuna ulaşılır. Burada şâhidle gâibin ortak olduğu vasıf, hükme götüren yolun bilinmesidir. Çünkü, Allah’ın kudretli olması, bu hükme ulaştıran fiillerin bilinmesi yoluyla zorunlu olarak bilinmiştir. Böylece şâhitte delil olan şeyin aynısı (fiil), gâibe de delil olmuştur. Kâdî’ye göre ilâhî sıfatların bilinebilme bilgisini şâhitten hareketle elde etmek mümkündür. Allah’ın sıfatlarından büyük bir kısmının durumu böyledir. Bu sebeple Allah’ın sıfatları hakkında konuşmak şâhidi gâibe kıyas türündendir. Diğer taraftan Kâdî, ilâhî adâlet meselelerinden birçoğunu “*illette müstereklik*” esasına göre izah ederek bunun Kelâm ilminde tatbikatını şöyle yapar: “Herhangi birimiz kubuh/çirkin bir eylemi bildiği ve ondan müstağni olduğu için kubuh bir eylemi yapmadığı gibi, Allah da aynı illet ile, yani o şeyin kötü olduğunu bildiği ve ondan müstağni olduğu için kubuh bir fiili yapmaz. Kubuh bir eylemin öznesinin Allah olması câiz değildir. “*İlet görevi gören şeyde ortaklık*” ise ‘irade’ sıfatını açıklamakta yararlanılan bir yöntem biçimidir. Duyu alanımızda, herhangi bir insanın irade sahibi olduğunu zorunlu olarak onun yaptığı fiillerden dolayı biliriz. Öte yandan bu hükmün gâib (Allah) hakkında da bulunduğunu, yani O’nun da fâil olması dolayısıyla “irade sâhibi” olduğunu

⁵⁰ bk. Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Kitâbu’t-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, Beyrut 1970, 27-28.

⁵¹ Mâtürîdî, a.g.e., 28.

biliriz. Bu sıfat şâhidde zorunlu olarak, gâibde ise, akıl yürütme yoluyla bilinmiştir. "*Hükümün gâibde şâhidden daha güçlü olması sebebiyle, şâhide dayanarak gâibi çıkarsama*" ilkesinin temelini Mu'tezile'nin "*salâh/ıslah*" anlayışı oluşturmaktadır. Meselâ, iyi olduğunu zannettiğimiz bir şeyi yapmak bizim için zorunlu ise, bu Allah için öncelikli olarak zorunludur. Çünkü Allah, o şeyin aslah/en uygun şey olduğunu kesin olarak bilmektedir.⁵² Bütün bunlar, Kâdî Abdülcebâr'a göre şâhide dayanarak gâibi çıkarsamanın câiz olduğu dört şekildir. Özetle Mu'tezile metafiziğinin özünde, "fer"'in üzerinde ihtilâf edilmeyen "asl"'a dönderilmesi yatmaktadır. *Mâtürîdî*'nin anlayışı da bundan çok farklı değildir. Gerçekten sistem bu iki güçlü ekol döneminde İslâm inanç sisteminin hem anlatımında ve hem de savunulmasında çok yararlı fonksiyonlar icra etmiştir.

Bilindiği gibi Eş'arîler tarihî seyir içerisinde Mu'tezile'nin kendi mezhepleri için koydukları akla dayalı prensiplerin birçoklarını benimsemişlerdir. Bunu delillendirmek gerekirse, Mu'tezile kelâmı gibi Eş'arî kelâmı da iki bölümden oluşmaktadır. Bunlardan birincisinin önermeleri, diğerinin önermelerini delillendirmektedir. Birinci bölüm, Kelâm'ın incesi anlamına gelen "*dakîku'l-kelâm*" olup, bunlar, aklın tekelindedir. İçerisinde müsellemler ve tabiat âlemine (=şâhid) özgü olan teoriler vardır. Nakille belirlenmiş dinî akîdeleri kanıtlama ve savunmada işe yarar. İkinci bölüm ise, kelâmın ağırlı anlamına gelen "*celîlü'l-kelâm*" olup, bunlar, Allah'ın kitabına başvurulmuş hususlardır ki, naklin tekelindedir. İçeriğini duyu ötesi (=gâib)ni ilgilendiren dinî akîdeler oluşturur. Eş'arîler celîlü'l-kelâm hakkındaki görüşlerinin doğruluğunu kanıtlamak için Mu'tezile'nin yöntemini izleyerek dakîku'l-kelâma başvururlar. Bunun türkçesi, şâhidi, gâibi ona istidlâl edecek şekilde ele alırlar. İşte Eş'arîler'in mezheplerini dayandırdıkları "*Kelâm Fiziği*" böyle oluşmuştur.⁵³

Câbirî'nin yerinde tesbitiyle, tarihte, Mu'tezile'nin geliştirdiği akli prensiplere sahiplenmekle yetinmeyen Eş'arî kelâmcılar, i'tizâlî yöntem biçimlerini son damlasına kadar emmişler. Bunu, *Maniheistlerin* ve benzeri heterodoks akımların görüşlerini eleştirmek adına yapmışlardır. Bu bağlamda onlar, hasımlarına karşı tezlerinin haklılığını ve doğruluğunu kanıtlamak adına şâhidi, yani, duyuşal/olgusal gerçekleri, dil ve toplumda kanıtlanmış tecrübeleri "*asıl*" olarak kabul ediyor ve "*fer*"'i (gâib=akîdeler) ona dönderiyorlardı.⁵⁴ Kelâm tarihinde gerçekten 'şâhidden hareketle gâibi istidlâl etmek' temeline dayalı bu epistemolojik ilke, Aristo mantığını benimsemeyen âlimler için hicrî 5. yüzyıla kadar İslâmî bir istidlâl yöntemi olarak kabul görmüştür. Elbette bu istidlâl yöntemini kullananlar sadece Mu'tezile ekolü olmamıştır. Mu'tezile'nin yanı sıra, Hanbelîler, Eş'arîler ve Mâtürîdîler de Allah'ın varlığını kanıtlamada ve yukarıda örneklendirdiğimiz gibi bazı epistemolojik meseleleri çözümlemeye bu yöntemle başlamışlardır.

⁵² Detaylı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebâr. *a.g.e.*, 167-168: krş. *Câbirî, Aklın Yapısı*, 208-209.

⁵³ Geniş bilgi için bk. İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul 1991. II. 536: krş. *Câbirî, Muhammed Âbid, Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1997. 168-169.

⁵⁴ krş. *Câbirî, a.g.e.*, s. 169.

Mukaddimelerden Sonuçlara Varmak: Bu akli istidlâl yöntemi, mukaddimelerin sonuçlarından çıkarılmıştır. Mukaddime zorunlu bilgi ifade ederken, sonuç, nazarı bilgi ifade eder. Bunun aksine olarak, mukaddimenin nazarı, sonucun ise, zorunlu bilgi ifade etmesi de mümkündür. Misâl; “cevherler hâdislikten hâlî değildir.” Bu mukaddime nazarı bir bilgi ifade eder. Ancak böyle bir sonuca, dakik/ince bir akıl yürütme (nazar) sayesinde ulaşma imkânı vardır. Netice, “hâdislerden hâlî olmayan herşey hâdistir”. Buradan âlemin hâdis olduğu gerçeği çıkar ki, bu da kaçınılmaz zorunlu bir bilgidir. Görüldüğü gibi, tek bir mukaddimeden neticeye varılmaya çalışılmıştır. Hemen hemen başta Mu'tezile olmak üzere Eş'arîler de dâhil mütekaddimîn kelâmcıların çoğu bu metodu kullanmışlardır.⁵⁵ Ancak **Gazzâlî** gibi bazı mantıkçı müteahhirîn kelâmcılar ise eleştirmişlerdir. Gerekçeleri, sebebin tek bir mukaddimeye dayandırılmasıdır. Onlara göre neticenin, en az iki mukaddimeye dayandırılması gerekir.⁵⁶

Taksîm ve Sebr (Bölümlere Ayırma ve İnceleme): Bu akli istidlâl yönteminde konu ile ilgili bir şey akılda (zihinde) iki veya daha fazla bölümlere ayrılır. Bunların hepsinin doğru ya da yanlış olması imkânsızdır. Delil ile bu ihtimallerden geçersiz olanlar elenir. Geriye kalan olasılık doğru olarak kabul edilir. Burada hareket noktası, ele alınan nesnenin araştırılması değil, onunla ilgili olarak insan aklına gelebilecek ihtimaller üzerinde durmaktır.⁵⁷

Taksîm ve sebr yöntemini Eş'arî'lerden önce Mu'tezile “*ekvân*”ın kanıtlanması konusunda kullanmıştır. Kâdî, amaç yönüyle taksîmi üçe ayırır: (a) Amacın, bir kısmını iptal ya da bir kısmını doğrulamak mümkündür. (b) Amacın hepsini iptal mümkündür. (c) Amacın tamamını doğrulamak mümkündür. **Kâdî**, amacın hepsini ibtâl etmek misâliyle Allah'ın zâtıyla âlim olduğu görüşünü; amacın, hepsinin doğrulanabileceği misâliyle de “rü'yetullah”ın imkânsızlığını kanıtlamaya çalışır.⁵⁸

Eş'arî ise, *el-İbâne* adlı eserinde haberî sıfatlardan olan “yed” kavramının anlam tahlilini yaparken bu metoda başvurur. Örnek olarak aldığı âyet şöyledir: “Allah! Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni meneden nedir?” (38 Sâd 75). Eş'arî, bu âyette geçen “yed” kavramının dört anlama gelebileceğine ihtimal veriyor:

- a. Yedeyn; iki nîmet demektir.
- b. Yedeyn; iki organ demektir.
- c. Yedeyn; iki kudret demektir.

d. Yedeyn; Allah'ın celâl sıfatını (kahr ve gazab) anlamaktır. Eş'arî, zihinsel olarak oluşturduğu bu dört olasılıktan ilk üçünü eleyerek sonuncu olasılığı doğru olarak görüyor.⁵⁹ Yine Eş'arî, Allah'ın “rubûbiyette birliğini”

⁵⁵ bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 65; Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Luma' fi'r-Redd alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, thk. Hamûde Gurâba, Kahire 1955, 42; Bâkîllânî, *et-Temhid*, 22, 26; Neşşâr, *Menâhicu'l-Bahs*, 136.

⁵⁶ bk. Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Mi'yâru'l-İlm fi Fenni'l-Mantık*, thk. M. Mustafa Ebu'l-A'lâ, Kahire 1973, 106.

⁵⁷ bk. Neşşâr, a.g.e., 137.

⁵⁸ bk. Kâdî, a.g.e., 99, 183, 258.

⁵⁹ bk. Eş'arî, *el-İbâne*, 135.

kanıtlamada ve O'ndan her türlü cismâniyeti nefyetmeyi isbat etmekte aynı yöntemi kullanıyor.⁶⁰

Bâkıllânî, (ö. 403/1013) bu yöntemi illetin isbatında açık bir delil olarak görmektedir. Arazlar konusunda, manevî sıfatların isbatı ve âlemin yaratıcısının tabiat olmadığını reddetmede bu yöntemden faydalanmıştır.⁶¹ **Gazzâlî** ise bu "taksim ve sebr" yöntemini illetin isbatında delilin şartı olarak görür. Âlemin hâdis olduğunu kanıtlamada bu yönteme başvurur.⁶² Bu metodu kullanma bugün de sürmektedir. Çağdaş selefi bir bakış açısıyla yazılmış olan bir tefsirden örnek de şöyledir: "Acaba onlar herhangi bir yaratıcı olmadan mı yaratıldılar? Yoksa kendileri mi yaratıcıdılar?" (52 et-Tûr 35).

Müellif bu âyetten zihinsel olarak üç ayrı olasılık düşünüyor:

a. Onlar, herhangi bir yaratıcı olmadan yaratıldılar.

b. Onlar, kendilerini yarattılar.

c. Onları, kendilerinden başka bir yaratıcı yarattı. Müfessir bu üç olasılıktan ilk iki olasılığı eliyor ve üçüncü olasılığı doğru kabul ederek, insanları kadim bir yaratıcı olan Allah'ın yarattığı sonucuna varıyor.⁶³

Görüldüğü gibi bu yöntemde, deneysel bir faaliyetten ziyade zihni bir inşâ/tasarım olarak basit ve de oldukça kolay bir gözlemden hareket edilmiştir.

İttifak Edilenle İhtilâf Edilen Üzerine İstidlâl: Gâibi şahidle istidlâl etmede kullanılan bu yöntemde cevherlerin kendileri olmadan düşünülmediği renklerin, nesnelerin varlığına delâlet etmesi misâli verilmektedir.⁶⁴ Kelâmcılar arasında ihtilâf edilenle ittifak edilen üzerine istidlâlde bulunma, çekişme aracı olarak kullanılır. Yine Kelâm bilginleri, ittifak edilenle ihtilâf edilenin hükmünü ortaya çıkarmak için; üzerinde ittifak edileni "asıl", ihtilâf edileni ise "fer'" saymışlardır. Bu metodu daha çok **Ebu'l-Hasan el-Eş'arî** Allah'ın kudretinin ve yaratmasının umûmî oluşunu ilminin umûmî oluşuna kıyas etmek suretiyle Mu'tezile'yi ilzâm etmek için kullanmıştır. O'na göre Mu'tezile, "ve hüve biküllî şey'in alim" (6 En'âm 101) âyetinde geçen ve her şey anlamına gelen "küll" fiilinden istifade ederek Allah'ın biliciliğini umûmî anlamda kullandıkları halde; "hâlikü küllî şey'in" En'âm 102) ve "innellâhe alâ küllî şey'in kadîr" (2 Bakara 20) âyetlerinde, yine herşey anlamına gelen "küll" fiilinden istifade ederek Allah'ın yaratma ve kudretinin umûmî oluşuna muhalefet etmektedir. Halbuki Allah'ın 'ilim' sıfatıyla 'yaratma' ve 'kudret' sıfatları umûmî bir formla aynı şekilde kullanılmıştır. Aralarında hiçbir fark yoktur.⁶⁵

İşte bu örneklerde de görüldüğü gibi Eş'arî, Mu'tezile'yi dil/lâfız eksensiz olarak 'genelleme' formülasyonu örneğinden yola çıkarak ihtilâf edilen şeyi ittifak edilen şeyle kıyaslayarak ilzam etmektedir. Burada Eş'arî'nin yaptığı şey, Mu'tezile'nin 'yaratma' ve 'kudret' sıfatlarını insan

⁶⁰ bk. Eş'arî, *el-Luma'*, 20-23.

⁶¹ bk. Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 11-14.

⁶² bk. Gazzâlî, Ebû Hâmîd, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, nşr. Âdil el-Avâ, Beyrut, 1979, s.78-79.

⁶³ Şinkîtî, Muhammedü'l-Emîn b. Muhammed, *Advâü'l-Beyân fî İzâhi'l-Kur'ânî bi'l-Kur'ân*, Riyad 1403h., IV, 369-370.

⁶⁴ Neşşâr, *Menâhicü'l-Bahs*, 137.

⁶⁵ Değişik örneklendirmeler için bakılabilir. Eş'arî, *el-Luma'*, 88.

için tahsis yaparak kullanmasına bir tepkidir. Yukarıdaki örnekte üzerinde ittifak edilen 'asıl': "Bi külli şey'in alim" âyetinin anlamının umûma delalet ederek Allah'ın her bilinmiş olanı bilen olmasıdır. Bu görüşte Mu'tezile ve Eş'arî ittifak halindedir. Üzerinde ihtilâf edilen "fer'" ise; "Alâ külli şey'in kadîr" ve "hâlikü külli şey'in" âyetlerinin umûmiliği üzerindedir. Burada da Mu'tezile ile Eş'arî arasında ihtilâf vardır. Eş'arî'nin bütün çabası, Mu'tezile'ye; "fer' usla döndürülür" ilkesini uygulatmaktır. Zaten bu ilke uygulanmış olsaydı, böyle bir yöntemin varlığından da söz etmek mümkün olmazdı. Eş'arî mezhebinin paradigmasının oluşumuna büyük katkı sağlamış olan Bâkıllânî ve Cüveynî gibi düşünürler tarafından bu akli istidlâl yöntemi, daha sonraları Mu'tezile'nin 'rüyetullah' vb. konulardaki görüşlerini eleştirmek adına kullanılmaya devam edilmiştir.⁶⁶

Delilin Bâtıl Olmasıyla İsbatlanın Düşüncenin de Bâtıl Olması, Metodu: Akîdenin gerekliliğini akli delillerle savunmayı amaçlayan bu metodun teorisyenisi olarak Bâkıllânî gösterilir.⁶⁷ Bu metodun orijinal metni olarak zikredilen; "Butlânü'd-Delîl yü'zinü bi Butlânü'l-Medlûl" ibaresi Bâkıllânî'nin eserlerinde geçmemesine rağmen, O'nun *et-Temhîd* adlı kitabında bu delilin muhtevasını çağrıştıracak şekilde görüşlere rastlamak mümkündür. Bunlardan birisi, daha önce değindiğimiz "taksim ve sebr": diğeri ise, "bir şeyin doğruluğundan benzerinin doğruluğuna, bir şeyin imkânsızlığından benzerinin imkânsızlığına" delil getirme yöntemleri üzerinde durulmaktadır.⁶⁸ O halde, bu delili Bâkıllânî'ye nisbet etmek doğru mudur? Bana göre şimdilik aksi ispat edilinceye kadar doğru değildir.

Delilin bâtıl olmasıyla medlûlün de bâtıl olduğu varsayımına dayanan bu delil kelâmcılar arasında "isbatlanmak üzere hakkında delil getirilemeyen şeyin reddedilmesi gerekir" anlamına gelen, orijinal pasajıyla: "Mâ lâ Delîle Alehî Yecihu Nefyühü" adıyla da bilinir. Ali Samî en-Neşşâr, bu ikinci adı taşıyan yöntemin iki merhaleye dayandığını söyler.

a. Herhangi bir şeyi kanıtlayanların delilleri başka bir delil bulamayınca kadar araştırılarak gerçeğe uygun olmayana ile tutarsız (güçsüz) olanı kanıtlanır. Sonra da delillerin yönlerini belirleme işlemi yapılır. Başka yönler bulunmayınca kadar dakîk/ince bir tümevarım(=istikrâ)la delillerin yönünü tayin işlemi sona erdirilir.

b. Böylece, ikinci durum da birinci durumun benzeri şeklinde ortaya çıkar. Sonuçta, delille medlûlün aynı olduğu görülür. Zira, çürütülen delillerin dışında başka bir delil söz konusu olmayınca bu faaliyet sona ermiş olur.⁶⁹ Önceki mütekellimlerden Cüveynî, Kerrâmiye'nin Allah'a cismâniyet nispetinde bulunmasını bu delili kullanarak çürütme yoluna gitmiştir.⁷⁰

Sonrakilerden olan kelâmcılar bu metodun önermelerinin zayıf oluşundan dolayı tenkit etmişlerdir. Gazzâlî'ye kadar gerek Ehl-i Sünnet ve gerekse ehl-i bid'at kelâmcıları, akli izahlara başvurdukları halde bu izahların mantık kaidelerine uyup uymadığına önem vermiyorlardı. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin kelâm ekolünü inkişâf ettiren Bâkıllânî in'ikâs-ı edilleyi

⁶⁶ bk. Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 260-68; Cüveynî, Ebu'l-Mcâli, *el-İrşâd ilâ Kavâdu'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd* (Thk. M. Yusuf Mûsâ-A. Abdülhamîd), Kahire 1950, 54-65.

⁶⁷ Neşşâr, bu delili İbn Haldun'dan naklen getirmektedir. bk. *Menâhicu'l-Bahs*, 139.

⁶⁸ bk. Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 32.

⁶⁹ bk. Neşşâr, *Menâhic*, 139.

⁷⁰ bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, 43.

kabul etmesi sebebiyle mantıkî kaidelere iltifat etmiyordu. Zira, mantiken çürütülebilecek bazı delilleriyle medlûller (delilin ispat ettiği gerçek) de nefyetilecek ve hakikat olmaktan çıkacaktı. Buna mukâbil Gazzâlî, in'ikâs-ı edilleyi reddederek mantıkî İslâmî ilimlere kattı.⁷¹

Bir Şeyin Doğruluğundan Benzerinin Doğruluğuna, Bir Şeyin İmkânsızlığından Benzerinin İmkânsızlığına Delil Getirmek: Benzer iki şeyin aynı vasıfları taşımaları nedeniyle benzer hükmü almaları gerekir, mantığından hareketle Mu'tezile akımı başta olmak üzere hemen hemen bütün ekoller bu yöntemi kullanmışlardır. Bu delilin esprisi, "bir kimse bir adım attığı zaman bunun benzer ikinci adımını da atabilir" gibi bir ikna formülasyonuna dayanmaktadır. Kelâm bilginleri öldükten sonra ikinci dirilmeyi ispat etmek için kullanmışlardır. Dolayısıyla, ikinci yaratmanın birinci yaratmadan daha kolay olacağı savunulur. Bu isbât-ı vâcip delilleri arasında sayılan Kur'ânî bir delildir. Özünü, ilk defa hiçbir örneği/modeli olmadan yaratan Allah'ın ikinci defa daha kolay bir şekilde yaratacağı, ilkesi oluşturur. Kur'ân'dan şu deliller getirilir: **"..çürüyüp dağılmış olduğu halde bu kemikleri kim diriltir? dedi. De ki: Onları ilk defa yaratan (ikinciye haydi haydi) diriltecektir. O, her türlü yaratmayı bilendir."** (36 Yâsîn 76-79; 30 er-Rûm 11). Bu âyetlerden anlaşıldığı gibi ilk yaratılış, diğer yaratılışlara delil olarak getirilmiştir.⁷² Diğer bir ifade ile, Allah şimdiye kadar ölüleri diriltmiştir, bundan sonra da diriltir. Bütün zamanlar için kullanılacak bir delildir.

Sistematik aklî delillerin en meşhurları bunlardır. Elbette bunlardan başka **müsellemât** ve **mu'cize ile istidlâl** gibi deliller de vardır. Bu delillerden bir kısmı günümüzde işlevini kaybetmişken, çok az bir kısmı da hala güncelliğini korumaya devam etmektedir. Mu'tezile'nin önderliğinde İslâm kelâmcıları sistematik akla geçişle birlikte inanç esaslarının savunulmasında ve kelâmî kimi problemlerin açıklanmasında yararlanmak için bir takım aklî ilkeler vazetmişlerdir. Bunlar bir çeşit aklî delillerdir. Aklî delillerin amacı, akîdeleri belirlemek değil; naklî delillerle belirlenen akîdeleri aklî ve mantıkî kurallarla desteklemektir. Bu aklî deliller, insan ürünü olduğu için kabul edip etmemek insanı dinden çıkarmaz. Nihayetinde bunlar, muhatabın aklını vardırma için kullanılan sistemli bir ikna yöntemi vasıtalarıdır. Yani, aklın fonksiyonlarına başvurma tarzıdır. Aklî delil, bütün öncülleri akla dayanan delildir.

Acaba İslâm dünyasında akıl-nakil ilişkisi düzleminde dengeler ne zaman kaybedildi? Bugün dünya Müslümanları pozitif bilimin ürünlerini içtenlikle benimseyip bağırarak basarlarken, o ürünleri üreten akla karşı ne zaman sırt döndüler ve de lâkayt kaldılar? Eğer bu soruya olumlu ve doyurucu bir cevap bulabilirsek, bilim üretemeyişimizin tarihî sebeplerini bulabiliriz. Yenilgi, iyi bir laboratuardır. Bunu iyi okuyup anlayan, analiz ve sentez yapabilenler medeniyet bağlamında zihinsel sıçramayı her çağda gerçekleştirmeye aday birey ve toplumlar olurlar. O halde, sistematik aklın önündeki tarihî-akîdevî engeller nelerdir? Şimdi de bu soruya cevap arayalım.

⁷¹ Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi-Giriş*, İstanbul 1981, 28.

⁷² Bu delilin detaylı örnekleri için şu kaynakların zikredilen sayfalarına bakılabilir Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 378-379; Eş'arî, *el-Luma'*, 22; Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 12; Cüveynî, *el-İrşâd*, 177, 372.

II. SistematiK Aklın Önündeki Engeller

ŞistematiK akıl yoluyla bilgi üretme yöntemine itirazlardan bir kısmı İslâmî olmayan çevrelerden gelmiştir. Bunların başında da mütekellimlerin **Sümeniyye** adını verdikleri Hintli bir akım gelir. Sümeniyye fırkası, duyu organları hâriç, aklın delillerinden olan hem tümevarım ve hem de tündengelim metoduna dayalı bilgi elde etme yöntemlerini inkâr etmiştir. Bu eğilime eşyanın hakikatının bilinemeyeceğini savunan bazı **Sofistler**'i de eklemek gerekir. Bunlardan bir kısmı, bilgi sanılan şeylerin hayal ve vehimlerden ibaret olduğunu iddia ederler. Bunlara "*inâdiyye*" adı verilir. Bazı Sofistler ise, eşyanın hakikatının varolduğunu reddetmekle birlikte bunun inanca tabi olduğunu söylerler. Hatta bir şeyin cevher olduğuna inansak o şey cevher, araz olduğuna inansak o şey araz, kadim ve ezeli olduğuna inansak o şey kadim ve ezeli, hâdis ve sonradan olduğuna iman etsek, o şey hâdis ve sonradan değildir, derler. Bunlara da "*indiyye*" denir. Sofistler'den üçüncü grup ise, eşya hakkındaki ilmin varolduğunu da varolmadığını da iddia eder; ayrıca, şüphe içinde olduklarını, şüphe içinde bulunduklarından da şüphe ettiklerini savunurlar. Bunlara da "*lâedriyye*" (agnostizm) adı verilir.⁷³

Abdülkâhir el-Bağdâdî, (ö. 429/1037) aklın değerini küçümseyen ve kabul etmeyen bu epistemik cemaati şöyle eleştiriye tabi tutar: "Bu görüşleri, onların mezhebinin bâtıl olduğunu gerektirir. Çünkü, mezhepleri iptal eden bir görüşte mezheptir." Sonra Bağdâdî onları şöyle sorgular: 'Onlara şöyle deriz. 'Siz, görüşünüzün doğru olduğunu nereden biliyor sunuz?' Şayet, nazar ve istidlâl ile bildik, derlerse, onlara, herhangi birşeyin sıhhatini bilmeye götürücü istidlâl ve nazarın isbat edilmesi gerekir. Bu da onların kendi sözlerine aykırıdır. Şayet (bilgiyi) duyu organlarıyla elde ederiz, derlerse, onlara şöyle denilir: 'Duyu organlarıyla bilgi, onun bilgisine sağlam duyu organlarıyla sahip olan kişileri de ortak eder. Bize ne oluyor ki, duyu organlarımızla sizin sözünüzün doğruluğunu bilmemiş olalım!' Şayet derlerse: 'Siz, duyu ile bizim sözümüzün doğruluğunu bildiniz.' Bu davanın aksini söyleyen kimselerden ayrılmazlar. İki söz çeliştiği zaman bâtıl olur. Öyleyse, eşyanın hakikatını bilmeye en doğru yol, ancak nazar ve istidlâldir."⁷⁴ Çünkü duyu organlarının içinde gözlem de bulunabilecek göz ve birşeyin soğuk veya sıcak oluşunu, acı veya tatlı oluşunu dokunmakla algılayabilecek deri ve dil gibi organlar vardır. Çünkü, deney ve tecrübede bulunmada bu organların büyük katkıları yadsınamaz. Gündelik hayatlarında basit işler ve faaliyetler için bile insanlar bir bilgi edinme süreci yaşıyorlarsa, bunlar aynı zamanda akıl yürütme faaliyetinde de bulunuyorlar, demektir.

İşte bunlardan ayrı olarak sistematiK aklî yöntemlere itiraz eden sadece nassla yetinerek aklın değerini hafife alan İslâmî çevrelerden de **Haşviyye** gibi bir takım eğilimler olmuştur. Haşviyye'den ayrı olarak bunların en önemlisi, her asırda nazara güç yetiremeyen avamdır. Bilindiği gibi Hz. Peygamber (a.s.) onlar gibi kimselerin nazar ve istidlâl isteğinde bulunmadan imanının doğruluğuna hükmetmiştir. Bundan dolayı Ehl-i Sünnet taklide dayalı imanın mü'min bir kimlik kazanmak için yeterli olduğunu söyler. Ama, imanın tahkik edilmesini öğütlemeyi de ihmal etmezler. İcmalî bilgi ile yetinme avam için, aklî nazarda bulunma ve

⁷³ Taftazânî, Sa'deddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, İstanbul 1908, 88-92.

⁷⁴ Bağdâdî, Abdülkâhir, *Usûlü'd-Din*, Beyrut 1927, 11.

tafsilâtı bilgi elde etme daha çok havas adı verilen kesim için gerekli olabilir. Konumuzun sınırlarını aşacağı için taklîdî ve tahkikî iman tartışmasına girmiyoruz. Elbette bu eğilimleri yukarıda isimlerini saydığımız akımlardan ayırmak gerekir. Çünkü bu akımlar en azından eşyanın hakikatinin bilinebileceğini savunmuşlardır. Bunlar daha çok nassların müteşâbihâtının tevîlinde dinî kaygılardan dolayı aklını kullanmaktan kaçınan muhafazakârlıkta ileri giden bir takım eğilim ve ekollerdir. Bu guruplar arasında şu eğilim ve akımlar da sayılabilir:

a. Haşviyeci Eğilim

Haşvilîğin özünü aklın değerini ve önemini hafife alarak küçümseyen, taassub derecesinde isbat ve nakle sarılmak oluşturmaktadır. İslâm düşünce tarihini incelediğimiz zaman "Haşviye"den muayyen ve bağımsız bir fırka olarak söz etmek pek mümkün görünmemektedir. Bu bir anlayış ve bir yorum biçimi olarak fırkalar içerisinde nüfûz etmiş bir zihniyet tarzıdır. Onlarda hâkim ve genel karakter, vahiy dilinde kullanılan ve teşbîh ifade eden kavramların lâfızların üzerinde aklî tevîl ve mecaza gitmeden hakiki anlamlarda zihnî bakışı sabitleştirme geleneğidir. Haşviye sadece kaba bir mücessime telâkkîsi ifade edebilecek yorumlara açık hadîs-i şerifleri, hiçbir tahlil ve eleştiriye tabî tutmaksızın, hatta diğer hadîslere tercih ederek sahih hadis sayıp, harfiyyen tefsir eden hadis ashabı hakkında alem olmuş bir adlandırma olmayıp, teşbîhe ve tecişime açık ifadelerin zâhirine ve lûgat anlamına takılarak meselenin 'nasıl olur' tarafını tartışmadan Allah'a insan şekli ve sureti izâfe eden herkese şâmil bir tanımlamadır.⁷⁵ Tenzih düşüncesi adına böyle bir zihnî istidatsızlık onları; "lâfızcı" bir karaktere büründürerek düşüncede donuklaştırmakla kalmamış, dinî metinleri derinlemesine inceleme ve tenkit etme ruhundan uzaklaşma biçimini itikadî bir gerekliliğin zorunlu sonucu gibi bir anlayışa ve sapmaya da götürmüştür.

İslâm düşünce tarihi içerisinde görünüşleri itibariyle aklî ve onun delillerini reddeden, nassları salt lâfzî/harfî bir bakış açısıyla anlamaya çalışan bütün zihniyetler "haşviye" olarak adlandırılmıştır. Bu bağlamda "Haşviye"nin görüşleri Allah'ın sıfatlarını insanlara atfederek bir nevi karizmatik sûfî şahsiyetleri ilahlaştıran Sâlimiyye ve Hulmâniyye adıyla *Tasavvuf*, Allah'a mekan ve yön izâfe eden Kerrâmiyye adıyla *Kelâm*; haberî sıfatlarda ve müteşâbihatla ilgili nasslarda geçen lâfızları insan biçimci bir tarzda yorumlayan popülist Hanbelîler adıyla *Ehl-i Hadis* ve Allah'ın imamlarda hulûl ettiğini söyleyen aşırı (gulat) *Şii fırkaları* gibi dinî akımlar arasında temsil edilmiştir.⁷⁶

Bugün için İslâm dünyasında her ne kadar haşviye zihniyeti silinmiş gibi görülsün bile dinî metinler üzerinde akletme ve tefekkürde bulunmayı reddeden, özellikle hadisleri anlamada metin tenkidine karşı çıkan ve geleneğe körü körüne bağnazca sarılarak taklitçi ruhu kurumlaştıran kimi *tasavvufî* anlayışlar ve *Vehhâbilik* gibi dinî akımlar içerisinde zihniyet olarak varlığını sürdürdüğünü söyleyebiliriz

⁷⁵ Müfîd, Muhammed b. Nu'mân, *Evâilu'l-Makâlât*, Tebriz 1371, 41.

⁷⁶ Daha geniş bilgi için bk. Altıntaş, Ramazan, *Haşviye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, C. Ü. İ. F. Dergisi, Sayı: 3 (1999), 57-102.

a. Selefî Direniş

Selefiyye denince genel olarak sahabe, tabiün ve onların mezhebini benimseyip onlar gibi düşünen İslâm âlimleri (hadisciler ve fıkıhçılar) anlaşılmaktadır.

Bilindiği gibi, Allah'ın haberî sıfatları konusunda Selef'in inancı, lâfzın insan zihninde oluşturduğu manâ ile yetinerek bu kavramlar üzerinde konuşmaktan daha ziyade teslimiyeti öne çıkarmakla birlikte, Allah'ı bütün yetkin sıfatlarla muttasıf kılıp, O'nu yaratıklara benzetici her türlü söz, yorum ve ifadelerden uzak durmaktı. Hatta müteşâbih ifadeler üzerinde konuşanlara karşı da pek iyi gözle bakmamışlardır. Daha doğrusu onlar, âyetlerde geçen müteşâbih lâfızları kendi bağlamlarından kopararak dışarıdan bir anlam yükleme çabası içerisine girmeyi değil manevî, lâfzî tahrif olarak nitelendirerek⁷⁷ nasslarda gelen sıfatların hakikatini bilmeyi tamamıyla Allah'a havale edici bir tavır içerisine girmişlerdir. Onların en açık özellikleri, itikâdî konularda kesinlikle akla ve rey'e başvurmamış olmalarıdır.

Hiç kuşkusuz bu mantıkî tavrı hicrî birinci yüzyıl için kabul etmek doğru olabilir; fakat belli süreçten sonra bu tutum tarihî vakalara uygun düşmemiştir. Artık şartlar değişecek, teslimiyetçi bir aklın yerine sorgulayan ve eleştiren bir akıl gelecektir. Bu o günün dünyasında varolan ve kaçınılmaz sosyo-ekonomik kültürel şartların bir zorlamasıdır. Öyle bir devirdir ki siz, teşbih ifade eden lâfızlarda Allah'ın muradını anlayabilmek için doğrusunun tevakkuf/susmak olduğunu söylemeniz, doğrudan sizin bir Müslüman olarak dünyada varoluşsal nedeninizi tartışmaya açacak ve irabda hiçbir yeriniz de olmayacak; aksine sapkın anlayışların sökün ettiği bir dünya ile yüz yüze kalacaksınız. Yine öyle bir ortamda İslâm'ın akılcı savunmasını yapan, çağını zihinsel manâda iyi okuyan/anlayan ve varoluşsal amacını zamanında iyi tahlil eden Mu'tezile gibi İslâm kültürü içerisinde dinî düşüncenin yeniden okunmasına/anlaşılmasına ve ihyâsına önderlik eden bir anlayışa karşı selefî olan Herevî (ö. 481/1088) gibi şahsiyetlerin "zemmü'l-kelâm" siyaseti izlemeleri de sorunu çözmezcektir.⁷⁸

Hicrî II. yüzyıldan sonra kendilerini selefî olmakla nitelendiren kimseler, nasslardaki müteşâbih âyetlerin teviline karşı çıkarak aklın alanını olabildiğince daraltarak nakle de olabildiğince özerk/otonom bir alan açmışlardır. Onlara göre bunun gerekçesi, Hz. Peygamber ve sahabeden Allah'ı bilmeye ve nassların müteşâbihâtını anlamaya delil olabilecek bir akıl yürütme örneğinin nakledilmiş olmaması, iddiasıdır. Müktesep akli deney ve tecrübe ile geliştirerek genetik alanında bilimsel devrimlerin

⁷⁷ bk. Sabûnî, İsmâîl, *Akîdetü's-Selef ve Ashâbü'l-Hadîs*, nşr. Muhammed Emin. *Mecmûatü'r-Resâilü'l-Müniriyye* içinde, Beyrut 1970, I, 106.

⁷⁸ Akli düşünme biçimini zemmetmek maksadıyla kitabının adını "kelâm yapmayı kötülemek/Zemmü'l-Kelâm" olarak koyan Herevî, sistemini tevil, kıyas ve rey'e karşıtlığı temeli üzerine kurmuştur. Her ne kadar Kelâm aleyhtarlığı yapmaktan amacı Mu'tezile kelâmı karşıtlığı olarak yorumlansa bile -ki inandırıcı değil- tarih boyunca bu ve benzeri bakış açıları, kelâm ilminin bir meşrûiyet krizi yaşamaması hizmet etmiştir. "Mütekellimlerden ve ehl-i bid'atten ilim almanın kerâheti babı" başlığı bile maksadımızı anlatmaya yeter ve artar bile. bk. Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali el-İnsârî. *Zemmü'l-Kelâm*, thk. Semih Duğyem, Beyrut, ts. 291-297.

yapıldığı bir çağda bile genelleme yaparak aynı nakaratı tekrarlamak, İslâm'ın ve Müslümanlar'ın lehine bir iyilik sayılmaz gibi geliyor.

Diğer yandan yeni/neo selefilik akımı tarafından seslendirilen “İslâm akıl dini değil, nass dinidir” gibi düşünceler, eğer toplumların zihniyet dünyasında yankı bulursa, çekeceğimiz var, demektir. Nitekim zamanımızda tefsir ve hadis kitaplarında kullanılan cerh ve ta'dil gibi tenkit geleneği, nâsîh ve mensûh gibi meseleler, fıkıh ve hadis kitaplarında konu ve hükümlerle ilgili özel bab ve bölümler sahabe tarafından bize nakledilmemiştir. Kaldı ki onlar, bu konuların usûl ve furûları hakkında insanların en iyi bilenleri idi. Allah'ın bilgisi ve sıfatları konusunda akıl yürütmeye dair Kur'ân ve sünnette geçen onlarca bilgiye sahiptiler. En az tahsili olan kimse bile selefilik adına yukarıda söylenen iddialara inanmaktan uzak olmalıdır. Biraz Kur'ân bilgisi olan şunu bilir ki, Kur'ân bütünüyle aklî tefekküre vurgu yapmakla birlikte, bilinenden bilinmeyi çıkarmaya davet eder. Bir başka bilinmesi gereken şey de, dinî konularda tartışmayı yasaklayan nasslarda genelleme yaparak hükme varmak âdil bir tavır değil; bilâkis akletme eksikliğinden dolayı dinin rûhunu ve maksatlarını iyi anlayamama kusurudur. Dinî konularda tartışmayı yasaklayan âyet ve hadislerin varlığı, hakikat konusunda kötü niyetli kimselerin şüpheye düşürücü ve hevâya çağırıcı eylemlerinden dolayıdır. Bu sebeple zorunlu bir tahsis yapılmıştır. Yoksa akıl yürütmeye teşvik eden ve ehlini öven nasslarla diğer nasslar arasında bir uygunluk vardır. Dinde tartışma ve akıl yürütme ile ilgili konularda haram ve mubah olan bu ayrımı müteahhirîn selefiyeden olan Şeyhülislâm **İbn Teymiyye**'de (ö. 728/1327) de bulmak mümkündür.⁷⁹

Mütekaddimîn Selefiyye'den müteahhirîn Selefiyye'yi ayırmak gerekmektedir. Çünkü, mütekaddimîn Selefiyye, akaidle ilgili konularda aklî delilleri değil, naklî delilleri esas almışlardır. Onlara göre, nassları tevil etmek aklın yetki sahasının dışındadır. Böylece selefin akli ihmal ettiği söylenebilir. Başta müteahhirîn Selefiyye'den **İbn Teymiyye** olmak üzere izleyicileri, Kur'ân'ın aklî tefekküre vurgu yaptığını söylemişler, Kur'ân'da aklî delilin geçtiğini kabul ederek tamamıyla aklın alanını daraltmamışlar; ama ne var ki, kelâmcıların ve felsefecilerin özellikle isbât-ı vâcibde kullandıkları zihinsel ve düşünsel delillere de itibar etmemişlerdir. Özellikle İbn Teymiyye, Fâreddîn-i Râzî gibi mütekellimlerin “naklî deliller zannî, aklî deliller ise kesinlik ifade eder” gibi görüşlerine şiddetli tepki göstermiştir. Kelâmcıların aklî tevil yöntemini, önce kaide ve kuralları vazedip sonra da bunu Allah'ın âyetlerine tatbik eden Hristiyanlar'ın metoduna benzetmiştir. O, Kur'ân'ın işaret ettiği kadarıyla aklî delilleri kabul ediyor, hiçbir zaman sahîh nassla sarîh aklın çatışmayacağını söylüyorsa da⁸⁰ nass karşısında aklın değeri istenilen mevkie çıkarılamamıştır.

b. Eş'arîliğin İhtiyath Yaklaşımı

Aklın epistemolojik değeri konusunda Eş'arîliğin kendi içerisinde homojen bir anlayışı benimsediklerini söylemek oldukça güç görünmektedir. Bizzat **Ebu'l-Hasan el-Eş'arî**'nin kendisi Mu'tezile düşüncesinden

⁷⁹ bk. Herâs, Muhammed Halîl, *İbn Teymiyye es-Selefiyye*, Kahire, ts., 56.

⁸⁰ Müellifin şu eseri bu görüşlerini oldukça mufassal bir şekilde anlatmaktadır bk. İbn Teymiyye, Ahmed b. Halîm, *Der'ü Taârûzi'l-Akl ve'n-Nakil*, thk. Abdüllâtîf Abdurrahmân, Beyrut 1997.

ayrıldıktan sonra yazdığı *el-İbâne* adlı eserinin hemen girişinde aklî tevîl yöntemini benimseyen Mu'tezile'yi haktan ve selefîn yolundan ayrılmakla suçlayarak⁸¹ akıl ve nakil konusundaki denge, nakilden yana kaymış; belli bir süreçten sonra kaleme aldığı *İstihsân* adlı eserinde ise bu dengeyi korumakla birlikte, aklî tefekkürü ve tevîli reddeden kimseleri eleştirerek Kelâm metodunu savunmuştur.⁸² Kelâm tarihinde Eş'arîler'in akıl-nakil konusundaki bakış açılarının dönemsel olarak birçok merhalelerden geçtiği görülür. Bizzat Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve **Bâkılânî** döneminde akıl-nakil arasında bir tür dengenin korunduğu söylenebilir. **Cüveynî** ve ondan sonra gelenlerde Mu'tezile'den "*devir*" fikrinin sızmasıyla, akıl kefesinin nakle ağır basmasına sebep oldu. **Fahreddîn-i Râzî** dönemine gelince akla verilen önem zirveye ulaştı. Râzî, Mu'tezile'nin ortaya atmış olduğu devir fikrini kabul ettikten sonra akıl-nakil çatışması fikri arttı.⁸³ Biraz sonra bu yargıları, delilleriyle ortaya koymaya çalışacağız.

Kısaca yukarıda değindiğimiz gibi, Eş'arî ömrünün yarısını Mu'tezilî olarak geçirmiş, daha sonra da Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat mezhebine dönmüştür. O, aklî metoda daha yakın olan Ehl-i Sünnet ekolünü seçti. O ekol, kelâm yapmayı güzel gören ve selef akidesini kelâm delilleriyle müdafaa eden **Abdullah b. Küllâb el-Basrî**'nin (ö. 240/854) ekolüdür Eş'arî'nin Mu'tezile'yi terk ettikten sonra katıldığı zümre bu idi. *el-Luma'*a önsöz yazan **Dr. Gurâba**'nın da te'yid ettiği gibi Eş'arî, aklî delillerle bütünüyle Hz. Peygamber ve ashabını savunmuştur.⁸⁴ İslâm düşünce tarihçileri Eş'arî'nin *el-İbâne* adlı eserinin büyük oranda naklî, *el-Luma'* adlı eserinin ise, naklî olmaktan daha çok aklî olduğunu söylemişlerdir.⁸⁵ Bunda da isabet ve haklılık payı vardır. Eş'arî'nin *el-İbâne* adlı eserinde gayretini, Mu'tezile ve çağının hasımları karşısında kelâmcı-hadisci görünümünde yeni bir bakış açısı belirlemeye yöneldiğini görüyoruz. *el-Luma'* adlı eserinde deliller serdetmek suretiyle bu yeni bakış açısını kuvvetlendirmeyi hedeflemişken aklî yapının galip geldiği ortaya çıkar. Her ne olursa olsun bu durumda önemli olan başlangıçtan beri Eş'arî düşüncesinde aklî ve naklî delilin birbiriyile mezcedilmesidir.

Akl ve naklin dengeli bir şekilde bu imtizacı Bâkılânî'ye kadar egemen olduğu ortaya çıkıyor. Bâkılânî "*İ'câzü'l-Kur'ân*" adlı eserinde Allah'ın birliğini aklî cihetin dışında ispat etmeye yol yoktur, diyen kimseye cevap vermiştir. Çünkü Kur'ân, Allah'ın sözü/mesajı (kelâmullah)dır. O'na göre öncelikle, konuşanın bildirmesiyle sözün bilinmesi sahih olur. Kur'ân'ın i'câzı ortaya çıkarıldığı zaman anlaşılır ki, onun bir benzerini getirmeye Allah'tan başka bir güç olmaz. Böylece peygamberlik, yani Resûlün doğruluğu ispat edilmiş olur. O halde Kur'ân'da bulunan şeylerin tümü doğrudur, dolayısıyla Kur'ân'a tabi olmak vâciptir.⁸⁶ Bunun anlamı,

⁸¹ bk. Eş'arî, *el-İbâne*, 46.

⁸² bk. a. mlf., *Risâle fî İstihsâni'l-Havd fî İlmi'l-Kelâm*, Haydarabad 1344, 88-89.

⁸³ bk. Şâfiî, Hasan Mahmûd, *Min Kazâyî'l-Menhec fî İlmi'l-Kelâm*, Dirâsâtün Arabiyyetün ve İslâmiyyetün, Sayı:1, (1983), 37.

⁸⁴ bk. Hamûde Gurâba, "Takdîm", (Eş'arî, *el-Luma'*), Mısır 1900, 7.

⁸⁵ Eş'arî'nin eserlerinin düşünce seyriyle irtibatlandırılarak değerlendirildiği örneklemeler için bakınız. Watt. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fırlı, Ankara 1981, 378-386; krş. Gurâba, "Takdîm", 4-9.

⁸⁶ Bâkılânî, Ebu Bekir Muhammed b. et-Tayyib. *İ'câzü'l-Kur'ân* (Süyûtî'nin *el-İtkân* adlı eserinin hâmişinde), İstanbul 1978, I, 22-27.

Bâkılânî, sadece akıl ve nakille bilinen ve devir düşüncesi üzerine binâ edilen temeli reddeder. Bu mu'cize ile istidlâlde bulunmaya da bir örnektir.

< Devir düşüncesiyle binâ edilen temel nedir? Hiç kuşkusuz bu, Mu'tezile'nin akıl ve naklin sınırları konusunda geliştirdiği metodolojidir. Kelâm tarihinde sünnî ekol taraftarlarınca Mu'tezile'nin bu metodolojisine yer yer direnişler gösterilmiş olsa da özellikle müteehhirîn Eş'arî olan kelâmcılar üzerinde etkili olmuştur. Mu'tezile'nin bu metodolojisinin özü şudur: >

a. Adalet ve tevhid meselelerinden tutun da nübüvvetin sıhhatine bağlı olan konular, Allah'ın zâtı ve sıfatları, hüsün ve kubuh, salâh ve aslah, lütuf, teklif vb. gibi meseleler ancak akılla bilinir. Yani, aklın alanına girer.

b. Sevap ve cezânın ölçüsü, haşır ve neşir, mizan gibi konuların mâhiyeti aklın alanına girmeyen nakille ilgili konulardır. Bütün sem'iyât konuları naklin alanına girer.

c. Daha önceki konuların dışında olan nübüvvetin sıhhatinin bağlı olmadığı bazı ilâhî kemâlatla ilgili konulara gelince⁸⁷ bunlar, ibadetlerin miktarı, zamanı, nasıl yapılacağı ve lüzûmu gibi meselelerdir. Yerine göre bu konular hem nakil ve hem de akılla bilinir. Daha çok burada akıl, nakli destekleyici pozisyonadadır. Birkaç ayrıntı müstesna, Mâtürîdîler de hemen hemen bu tasnife aynen katılırlar. Hatta Eş'arî bir düşünür olan Abdülkâhir el-Bağdâdî, bu taksimat konusunda Mu'tezile ve Mâtürîdîler'in görüşlerine yakın bir duruş sergiler: "Vahiy gelmeden aklın, âlemin hâdis olduğunu, yaratıcının birliğini, kıdemini, ezeli sıfatlarının olduğunu, peygamber göndermenin câiz olduğunu, Allah'ın kullarını dilediği şeyle mükellef tutacağını isbatlayabilir. Ama fiillerin yasaklanması ve emredilmesi gibi konuları akıl tesbit edemez, ancak bunlar nakille bilinir."⁸⁸ Bütün bu düşüncelerin Mu'tezile'den bir farklılığı yoktur. Belki de bunda Bağdâdî'nin çağdaşı sayılan Kâdî Abdülcebbar'ın ya da Mâtürîdîler'in etkisi olmuş olabilir.

Eş'arî kelâmının gelişimine kelâma getirdiği yeniliklerle büyük inkişâf sağlamış olan Gazzâlî'de bile Mu'tezile'nin bu metodolojik etkisini görmemiz mümkündür. Örneğin, aklî tevil konusunda Gazzâlî şöyle diyor: "Tevil edilmesi mümkün olduğu için zâhiri kurtarmak kolay bir iştir. Nitekim kat'î burhanlar zevâhirle çürütülemez. Allahu Teâlâ hakkında vârid olan müteşâbih âyetlerde olduğu gibi, hadislerde de zâhirin tevil edilmesi yoluna gidilir."⁸⁹ Aynı şekilde Gazzâlî'de de üçlü taksimi ve devir fikrini buluyoruz. "Zorunlu olarak bilinmeyen bir şey, naklî delil olmaksızın aklî delille bilinir, veyahut, aklî olmaksızın nakille, ya da hem akıl ve hem nakille bilinir, şekilde bölümlere ayrılır. Şer'î delille değil de aklî delille bilinece gelince, o, âlemin hâdis oluşu, muhdisin varlığı, kudreti, ilmi ve iradesidir."⁹⁰

Gazzâlî'den sonra aklî metodun bütün bir kelâmı kapladığını görüyoruz. Eş'arîliğin düşünsel anlamda gelişimine katkıda bulunan

⁸⁷ bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, Kâhire, ts., XV. 27: a. mlf., *l'sûl*. 24, 210; Basrî, Ebu'l-Huseyn, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkıh*, Dimaşk 1964, II. 886-887.

⁸⁸ bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 25, 210.

⁸⁹ bk. Gazzâlî, *el-iktisâd*, 133.

⁹⁰ a.e., 132.

Şehristânî 'asl' ve 'fer' konusunda şunları söyler: "Din, ma'rifet ve taat diye iki kısma ayrılır. Ma'rifet asıl, taat ise, fer'dir. Kim ma'rifet ve tevhîdden söz ederse usûlden; kim de taat ve şeriattan söz ederse fûrûdandır. Burada asıl, Kelâm ilminin, fûrû ise, Fıkıh ilminin konusudur," diyen müellif bu düşüncesini başka bir şekilde şöyle özetler. "Ma'kul olan herşeye nazar ve istidlâlle ulaşılması 'usûl'den; zannî olan herşeye de kıyas ve ictihadla ulaşılması 'fûrû'dandır."⁹¹ Diğer taraftan Şehristânî, Allah'ı bilmenin meydana gelmesiyle, O'nu bilmenin vâcib oluşunun arasını ayırarak, bu iki ayrımın arasının birbirine karıştırılmaması gerektiğini söyler. O'na göre vâcibâtın tamamı sem'î'dir. Akıl, hiçbir şeyi vâcib kılmaz. Ahlâkî fiillerin güzelliği ve çirkinliği konusunda hükümde bulunmaz. Akıl yoluyla Allah'ın varlığı ve birliği kavranırsa bile, bu ancak sem' ile vâcib olur. Bu konuda: **"Biz peygamber göndermedikçe kimseye azap etmeyiz"** (17 İsrâ 15) âyeti delildir, diyen Şehristânî, Mu'tezile'nin mantikî delillerini reddetmek adına, nimet verene şükretmek, itaat edene sevap ve isyan edene de ceza, akılla değil nakille bilinir. Hiçbir şey Allah'a, ne lûtûf ve ne de salâh/aslâh akılla vâcib değildir, demektedir.⁹² Halbuki Mu'tezile 'nimet verene şükretmenin' vücûbiyetini mükellefe ilk gerekli olan şeyin Allah'ı bilmek olduğu görüşünü temellendirirken söyler. Daha önce de geçtiği gibi Mu'tezile, itaat ve isyanın, ödül ve cezanın gerekliliğini, akılla değil dinî hükümlerle bilinebileceğine bağlar.

Yukarıdaki düşüncelere rağmen bazen Şehristânî aklın aleyhine olabilecek şaşırtıcı ifadeler de kullanmıştır. Meselâ, *el-Milel* adlı eserinin bir yerinde nass karşısında ilk aklını kullananın şeytan olduğunu ve bu yüzden de Allah'ın rahmetinden kovulduğunu söyleyerek söze başlar.⁹³ Acaba akli kullanmayı şeytanî bir tavırla özdeşleştirmek ne denli sürekli taakkulda bulunmaya teşvik eden Kur'ân'ın rûhuyla bağdaşır? Akli kullanmak Allah'ın emri değil midir? Eş'arîler, Allah'ı bilme, nübüvve ilişkili konularda, hüsn ve kubuh gibi bazı meselelerde akli vâcibâtı kabul etmezler. Eş'arî kelâmcılar, fiillerde zâtî (nesnel) olarak iyilik ve kötülüğün olmadığına inanırlar. Bunun itibarî (öznel=sübjektif) bir mesele olduğunu söylerler. Eşyayı, iyi ve kötü kılan akıl değil, dindir, derler. Ayrıca, ahlâkî değerleri bilme konusunda da akla otonom/özerk bir alan tanımazlar. Allah'ın fiillerinde bir hikmet de aramazlar. Allah'ın kudretine halâl getirmeme ve mu'cizeyi koruma açısından sebep ve sonuç arasında zarûrî bir ilişki yoktur, derler. İlâhî iradenin sorumsuz olduğuna inanırlar. Yani, Eş'arîler akıl ve onun delillerine başvurmayı naklî bilgiden sonraya bırakmışlar; şariat gelmeden akılla âlemin hâdisliği, Allah'ın birliği, kadîmliği, sıfatları, adalet ve hikmeti bilinmiş olsa bile sevap ve günah açısından bunların hiçbirini bilmenin bir kıymet-i harbiyesi yoktur, sem'î bilgiden sonra akli nazar gelir⁹⁴, derler. Bu, konulara ihtiyatla yaklaşmayı tercih ederler. Demek ki, yer yer kendi içlerinde homojen bir birliktelikten söz etmek pek mümkün görünmemektedir.

Fahreddîn-i Râzî ise, aklın tek başına din olmadan da Allah'ın varlığını ve peygamber göndermenin gerekliliğini bilebileceğini, ama,

⁹¹ bk. Şehristânî, *el-Milel*, I. 41-42.

⁹² bk. a.e., 101-102.

⁹³ bk. Şehristânî, *el-Milel*, I. 16.

⁹⁴ bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, 358; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 118-119; İcî, Adudüddîn, *el-Mevâkıf* fî İlmi'l-Kelâm, Beyrut, ts., 39.

ibadetlerin miktar ve zamanını, nasıl Allah'a kulluk edileceğini bilemeyeceğini, bunun ancak vahiy yoluyla öğrenilebileceğini söyler.⁹⁵ Râzî bir başka eserinde, peygamberin getirdiği hüküm akla aykırı ise, aklın hükmüne öncelik verilmesinden yana bir tercih belirler.⁹⁶ Bu sözün, Mu'tezile'nin "akıl ve nakil birbirleriyle çatıştığı zaman nakli, akıl lehine te'vil ederiz" görüşünden ne farkı vardır? Bundan olsa gerekir ki müteahhirin selefiyyeden olan İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl* adlı eserinde Râzî'yi şiddetle eleştirerek sarih akılla sahih nassın birbiriyle çatışmayacağını isbatlamaya çalışır. Akli asıl, nakli de fer' olarak benimser.⁹⁷ Görüldüğü gibi Râzî, Eş'arî olmasına rağmen aklın ve naklin sınırları konusundaki görüşleriyle Mu'tezile ve Mâtürîdiler gibi düşünmektedir.

Tarihî süreç içerisinde Eş'arî düşüncenin metodolojik açıdan şu aşamaya ulaştığını tesbit ediyoruz:

a. Şeriatla akıl, asıldır. Bundan dolayı âlemin hudûsu, Allah'ın varlığı, kudreti, ilim ve iradesi, peygamberler göndermesi ve dilediği şekilde kullarına tekliflerde bulunması gibi meselelerin bilinmesi hep aklîdir. Bu meseleler, ancak, akılla isbat edilir; sem' ile idrâk edilmesi muhaldir. Eğer sem' ile isbat edilmeye kalkılırsa, bu kısır döngü (devir) olur. Sem'î delille Allah'ın varlığına ve sıfatlarına ilişkin, ayrıca, nübüvvetin sıhhatine bağlı olduğu bütün kelâmî konularda istidlâl sahih değildir. Aksi takdirde akıl, fer' durumuna düşer. Diyelim ki Allah'ın varlığı Hz. Peygamber'in hadisleriyle sabittir. Hz. Peygamber'in doğruluğu da yine kendi sözüyle sabittir, delili, apaçık devir fikrine örnektir. Tamamen Mu'tezile nezdindeki durum da bunun gibidir.

b. Dilin tabiatının problemlerinden dolayı şer'î nassların manaları üzerinde olan delâletleri çoğunlukla zannîdir. Aynı şekilde zannî bir yolla rivayet edilmiş hadisler de bu yargıdan farklı değildir. Bundan dolayı, zan ifade eden nasslar kat'iyet ifade eden aklın rehberliğinin eleştirisine muhtaç olur.⁹⁸ Bu sebeple zâhirî ve hakîki anlamları alındığı taktirde insanı teşbih ve tecişime götüren nassların aklî tevile tabi tutulmaları bir zorunluluk ve gerekliliktir.

Yukarıda da değindiğimiz gibi, mütekaddimîn kelâmcılar nezdinde akıl-nakil dengesi korunmaya çalışılmış. Bu denge Mu'tezile'nin ve sosyo-kültürel şartların da etkisiyle müteahhirîn Eş'arîlik döneminde akıldan yana değişiklik arzetime başlamış oldu. Benim kanaatime göre tarihte Eş'arîler'le İbn Teymiyye ve izleyicileri arasındaki rekâbet üzerine kurulmuş olan İlm-i Kelâm'daki çağdaş uyanış akim kalmasa ve sürdürülebilseydi, akla ve onun delillerine işlevsel olarak atfedilecek değer bugün daha bir verimli hale gelecekti. Maalesef Eş'arîlik tarihi süreç içerisinde akıl-nakil konusunda ilk dönemlerde yakaladıkları dengeyi ve performansı kaybederek selefi-cebrî bir çizgiye doğru kayma gösterdi. Bunda siyâsî iktidarların ve onlara eklenilen ulemânın da büyük payı olduğunu unutmamak gerekir, kanaatindeyim. Bugünkü Eş'arîliğe dayalı zihniyetle İslâm dünyasının

⁹⁵ bk. Râzî, Fahreddîn, *Muhassal*, thk. Semîh Duğaym, Beyrut 1992, 156.

⁹⁶ krş. a. mlf., *en-Nübüvât*, Kahire, ts., 98.

⁹⁷ bk. İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 1, 7, 15.

⁹⁸ Bunun nedenleri için bk. Şeyhzâde, Abdurrahmân b. Ali, *Nazmu'l-Ferâid ve Cem'ul-Fevâid*, Kahire, ts., 56-57.

sorunlarını halletmesi mümkün değildir. Yeniden akla Kur'ân'ın verdiği potansiyel güce dayalı olan değer kazandırılmalı, Müslüman aklın eleştirisi yapılmalıdır. Şimdi de bu meyanda yapılan çabalara kulak verelim.

IV. Aklın Değeri Konusunda Çağdaş Yeni Yaklaşımlar

Son iki yüzyılda İslâm dünyasının siyasî, askerî, teknik, kültürel ve düşünce alanında Batı karşısında yenik düşmesi hiç şüphesiz Müslüman aydınların çalışmalarını bilgi referans sistemlerimiz üzerinde yeniden düşünmeye sevketti. Naklin getirdiklerini savunmada akli kullanmayı amaç edinen Mu'tezile'nin bir ekol olarak tarih sahnesinden çekilmesinden sonra Müslüman dünya bir akıl tutulması yaşadı. Eğitim havzalarında ve Müslüman bilincinde eskiyi tekrarlamaya dayalı ve düşünmeden şerhlere, haşiyelere ve ta'liklere kapanma âtil akli adeta güçlendirdi. Özellikle Eş'arî, selefi ve sûfi çevrelerde nass hammallığı yapmak alkış toplarken, eleştirel akla sahip olmak mürted muamelesi görmeye yol açıcı bir zihniyete kapı açtı. Bütün bu içteki olumsuz çabalara rağmen İslâm âlemini içine düştüğü derin uykudan uyandıracak ve yeniden sahih İslâmî yapılanmalara işlerlik kazandıracak yeni zihni oluşumlar, değişik bölge ve coğrafyalarda seslerini yükselttiler. Bu kelâmcı-felsefeci düşünörlere göre İslâm'ın özü, aklın tesbit ettiği ve vahyin te'kit ettiği şekliyle Allah'ın birliğine inanmaktır. İslâm herhangi bir hükmü ve akideyi körükörüne kabul etmeyi değil, tefekküre dayalı bir şekilde algılamayı emretmektedir. İslâm dünyasının sorunlarını kendisine dert edinen **Muhammed Abduh** (ö. 1905), Kelâm ilminin bilgi üretme yöntemini anlatırken, bu ilmin nakilden çok, akla ve aklî delile dayandığını söyler. Kelâm bilginlerinin adı geçen ilmin yapısı ve amaçları açısından çok az nakle müracaat ettiklerini, bunu da ancak öncüllerini aklî delil yoluyla tesbit ettikten sonra yaptılar, der.⁹⁹ Abduh, İslâm dininin inanç esaslarında Tevhîd dini olduğunu, akâid konusunda farklı temellere dayanmadığını, dolayısıyla, bu dinde en güçlü dayanağın akıl, en kuvvetli rûknün de nakil olduğuna vurgu yaparak, İslâm'da körü körüne taklitçiliğın olmadığını, aksine, aklî delillere dayanarak peygambere iman etmek gerektiğine değinir.¹⁰⁰

Muhammed Abduh, aklın değeri üzerinde çok durur. İslâm'ın akla seslendiğini, beşerin akıl gücünü iyi kullanması için onu köreltecek ve kilitleyecek her türlü etkenlere karşı Kur'ân'ın uyardığına işaret eder. İslâm âlemi karşısında Batı medeniyetinin gelişimini; düşünce özgürlüğüne olabildiğince sahiplenme ve skolâstik aklın egemenliğinden kurtulma gibi iki temel nedene bağlar. Çünkü Avrupa 16. yüzyıla gelinceye kadar inanç ve idrâklere egemen olan kilise, insanları cebriyeci/fatalist bir akîde ile uyuşturmuştur. Bugün İslâm dünyası da bundan çok farklı değildir. İslâm'ın yazgıcılığı değil, insanın özgür bir şekilde yeteneklerini kullanmasını teşvik ettiğine gönderme yapan Abduh, diğer taraftan 'kulun kendi fiillerini kesbettiğine inanmak, insanı Allah'a şirk koşmaya götürür', diyenlere sert tepki gösterir. İnsanın amellerinin kâsibi olduğunu söyleyen¹⁰¹ Abduh'un, bu ve benzeri konularda Mu'tezile ile örtüştüğü görülür. Burada Mu'tezilenin 'halk' sözcüğünü, Abduh'un ise 'kesb' sözcüğünü kullanması dikkat çekicidir. O'nun kesb sözcüğüne yüklediği manâ, Eş'arîliğin muğlaklık ifade

⁹⁹ Muhammed Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, Beyrut 1992, 43.

¹⁰⁰ Abduh, *a.g.e.*, 53.

¹⁰¹ Abduh, *a.g.e.*, 75, 133

eden ve insanın özgürlüğünü gölgede bırakmaya açık anlamlar çağrıştıran bir anlam alanından ziyâde, Mu'tezile'nin; zihinsel inşâ, tasarım ve ölçüp biçmek anlamları verdiği "halk" sözcüğüne yüklediği anlamın aynısını taşır. Ayrıca Abduh görüşlerine, hüsn ve kubuh konusunun akli oluşunu, bir nassa ihtiyaç duymadan akılla bilinebileceğini ekler.¹⁰²

Muhammed Âbid el-Câbirî'nin ise, çalışmalarını daha çok İslâm kültür haritası içerisinde kadim Müslüman zihniyetin (aklın) ürettiklerini araştırma ve incelemeye yöneldiği görülür. Câbirî'ye göre sahip olduğumuz ve kütüphanelerimizi dolduran kültürel mirasımız, akılcı düşünce ve mantığı temel alan bir bilgiden ziyâde, sözlü geleneğin ve bilgeliğin nakledilmesini temel alan bir bilgi birikimine sahiptir. Grek uygarlığının felsefe, Batı uygarlığının bilim ve İslâm uygarlığının fıkıh uygarlığı olduğu tesbitinde bulunan Câbirî, belli bir tarihî akıştan sonra rey'in kanunlaştırılarak geçmişin meşrûlaştırıldığından yakındır. Çünkü bu zihniyetin sonucu olarak metinler doğmalaştırıldı, taklid öylesine formüleştirildi ki doktrin, özgün kaynaklardan ictihadi aklın yol göstermesiyle değil; ancak, önyargılı olarak peşinen kabul edilmiş Fıkıh ve Kelâm okullarından birisinin öğretileri aracılığı ile türetilabiliyordu.¹⁰³ Câbirî'ye göre bu metodoloji türü, o dönemden bu yana Arap-İslâm söylemine belirli bir zaman dışı tarihsiz bir karakter kazandırmıştır.

Tarihin dışında kalmamak ve tarihe müdâhil olmak için yenileşmeyi kendi kültürel varlığımız içerisinde nasıl gerçekleştireceğiz? Bu soruya Câbirî mevcut kültürel mirasımızdan neyi alıp neyi bırakacağımızı belirledikten sonra ancak kapsamlı bir cevabın bulunabileceğine inanır. O, geleneksel mirasımızın genlerinde ve damarlarında âtil akla karşı zihinsel sıçrama yapmamızı sağlayacak ve yeni metodolojiler geliştirmemize model oluşturacak eleştirel akıl örnekleri bulabileceğimiz kanısındadır. Örneğin, Câbirî'nin ifadesine göre, **İbn Hazm**'ın (ö. 456/1064) zâhiriliği, sanıldığı gibi akla baskı uygulamak değil, aksine birçok boyutu olan; âtil akla karşı, âlemin olağandışı karşılanmasına karşı, taklit ve kıyasa karşı bir devrimdir. Bu devrimci tavır, Endülüs'lü mütefekkeri, her ferdin ictihad etmesinin gerekliliğine, hiçbir şahsın hiçbir şahsı taklit etmesinin câiz olmadığına götürdü. O hayatı boyunca insanları nassın zâhirine bağlanmaya davet etti, ama hiçbir zaman akli baskı altına almayı hedeflemedi. Aklın değerini ve yüce konumunu daima gözetti.¹⁰⁴

Epistemolojik konularda Müslüman aklın konumunu irdeleyen Câbirî, **Şâtıbî**'nin (ö. 790/1388) nassın lâfızcı yaklaşımının tutsaklığından kurtarıp, makâsıd ve maslahat âlemiyle irtibatlandıran, akıl ve ictihadın önüne geniş ufuklar açan projesinden modern zamanlarda İslâmî ilimler için yeni metodolojik yaklaşımların ipuçlarını bulabileceğimiz düşüncesini dillendirir. Bütün bunlar, geleneksel zengin kültürel mirasımızda bulabileceğimiz temel malzemelerdir. Câbirî, kültür mirasımızda yenileşmeyi ve değişimi önleyici bir takım aşılmaz alanlar olarak görülen "otoritelerden" söz eder. Bunlar: manâyı gölgede bırakan *lâfzın otoritesi*, "asl"ın *otoritesi* ve tarihimiz içerisinde cebrî inancı siyasî bir ideoloji haline getiren Emevî yöneticilerinin kurumsaltığı *tecviz otoritesidir*. İşte geleneksel sünnî kelâmî aklın dinî

¹⁰² bk. Abduh, a.g.e., 78-88.

¹⁰³ bk. Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 133-156.

¹⁰⁴ bk. a. mlf., *Aklın Yapısı*, 702.

akâdesinin teorik yapısını ilâhî inayet görüşü değil, mutlak ilâhî irade görüşü oluşturmaktadır. Bu tecviz ve cebir görüşü, saf İslâm dini tarafından değil, tarihte Müslüman hükümdarlar tarafından siyaset yoluyla temellendirilmiştir. Câbirî'ye göre insanın iradesini hiçe sayan bu çıkmazdan, "akıl, varlıkları sebepleriyle birlikte kavramaktır," diyen **İbn Rüşd**'ün (ö. 595/1198) *el-Keşf an Menâhici'l-Edille* adlı eserinde uyguladığı yöntemle kurtulabiliriz.¹⁰⁵

Câbirî'nin, sosyo-tarihsel bir düzeni meşrûlaştırmak için Kur'ân fenomeninden hareketle değişik dinî-siyasî otoriteler tarafından başvuru olan akıl düzenlerinin bir örneği olan "tecviz otoritesi"ne getirdiği felsefî-keleâmî eleştiri ile **Hasan Hanefî**'nin akîdeyi yeniden yorumlamayı hedefleyen "tecdid" projesi arasında çok yakın bir ilişki vardır. Çünkü, Hanefî'ye göre geleneksel akâid ilminde akıl, bilgi üretmede müstakil olmayan ve naklin dediklerini doğrulamak gibi bir misyon biçilen akıldır. Tarihte dinî-siyasî oligarşik zümreler tarafından akla yüklenen tarihsel misyon, çıkarlar için nassı tevilde kullanılan bir araç olmuştur. Bu bakış tarzı insanı, özgür bir şekilde edimde bulunmayı ortadan kaldırıcı negatif bir insan profili haline getirmiştir.¹⁰⁶ Yani bireyin elinden kendi bireysel kaderini tayin etme hakkı alınmıştır. Böylece Allah'ın kendisine tanıdığı bireysel yeteneklerini kullanmadaki güç potansiyeli elinden alınan ve tamamıyla özgürlüğünü kaybeden insan, cevher olmak yerine varlığı başkasına dayalı olan araz haline dönüştürülmüştür. Hasan Hanefî'nin sözünü ettiği teo-politik akıl, İslâm dünyasını kaplayan bir "zihniyetin" tanımı için kullanılmaktadır. Böyle bir zihniyetin arka plânında Eş'arîliğin kaderci akıl anlayışı yatmaktadır. Bugün Müslümanlar'ın problemlerinin çözümünde Eş'arîliğin ikili koşumlu iradeye dayalı akıl anlayışı değil, aklî vâcibatlara savunan Mu'tezilî akıl anlayışı daha uygun düşmektedir. Akıl-vahiy dikotomisi aklın lehine ağırlık kazanmalıdır. Bunun örneklerini tarihsel mirasımız içerisinde bulabiliriz.¹⁰⁷

Çalışmalarında dinî düşüncenin yeniden çözümlemesinde ve Müslüman aklın eleştirisinde yoğunlaşan düşünürlerden birisi de **Muhammed Arkun**'dur. O, İslâm'ın altın çağını Hz. Peygamber'in vefatından (m. 632) İbn Haldun'un ölümüne (ö. 1406) kadar geçen dönem olarak nitelendiriyor ki, bu döneme, İslâm'ın çoğulcu klâsik çağı diyor. Arkun'a göre, İslâm'ın çoğulcu klâsik çağının sona erişiyi birlikte, İslâm dünyasında skolâstik bir asır başlamıştır. Skolâstik asrın geçerli olduğu bu dönemin karakteristik özelliği, yeni bilimsel ürünler ortaya koymak yerine, geçmişin tekrarıyla yetinmektir. Yine Arkun, özellikle Müslüman ülkelerdeki üniversitelerde ve hattâ ilâhiyat eğitimi yapan kurumlarda akademisyenlere egemen olan hava, "düşünülmeyi düşünmeyi" önleyen akademik bir aklın geçerli olduğunu söylüyor. Akademik akıl ya da skolâstik akıl, adeta eski ma'kulâtı tekrarlayan, belirlenmiş bir konuda malûmat yığını topladığı halde bu bilgileri çözümleyememek ve tefekküre dayalı analizler yapamamak tarzı olarak değerlendiriliyor. Arkun'a göre yeni bir zihniyetle İslâm aydınlanması yaşanmak isteniyorsa, bugün ilk yapılması

¹⁰⁵ bk. Câbirî. a.g.e., 705.

¹⁰⁶ krş. Hasan Hanefî, *Dirâsâtün Felsefiyyetün*, Kâhire, ts., 20.

¹⁰⁷ Hasan Hanefî'ye göre, kültürel mirasımız içerisinde olumsuzluklardan kurtulmanın ipuçlarını yakalayabileceğimiz ve medeniyet alanındaki yeniden dirilişimize ön ayak olacak örnekliklerden yararlanabileceğimiz hal çareleri hâlâ vardır. bk. Hanefî. *Dirâsât.* 60-62.

gereken bütün eğitim-öğretim havzalarına egemen olan geleneksel İslâmî aklın eleştiriyeye tabi tutulması gerekmektedir.¹⁰⁸

Elbette burada adını andığımız ve anamadığımız birçok Müslüman düşünür, ne aşkın olanla irtibatını kesen ve ne de doğruyu totoloji ile sınırlandırarak empirik doğrulamayı öneren bir aklı savunuyor. Hepsinin ortak amacı, yeni gelişmeler karşısında açık bir İslâm ilahiyatından yana tavır koymalarıdır. Eleştiri bizim geleneğimizde yapıcı ve iyi niyet taşıdığı sürece Allah'ı razı edecek 'sâlih bir eylem' olarak görülmüştür. Dolayısıyla, zihinsel plânda âtil akla karşı eleştiren, sorgulayan bir akıldan yana olmak ilâhiyat ve metafizik alanındaki kapalılığı ortadan kaldırır. Hiç kuşkusuz bu açıklık politikası ve düşünsel zihnî temellendirme küresel ölçekte hem İslâm'ın ve hem de insanlığın yararına olacak güzelliklerin açılımı yolunda kendisinden beklenen hizmeti yerine getirmiş olur. Artık çağımızda medeniyetler seleksiyonu yaşıyoruz. Aklını verimli bir şekilde kullananlar medeniyet bazındaki yürüyüşlerini sürdürürken, hala akıldışı hülyâ ve dünyalarda gezinenler ise, tarih dışı kalmaya devam edeceklerdir.

SONUÇ

İslâm düşünce tarihinde Kelâm, inanç esaslarını aklî bir çerçevede yorumlayan, belirleyen ve de savunan bir ilim olarak görülmüştür. Selefî bakış açısını dışarıda tutacak olursak, bütün kelâmî ekoller aklı epistemolojik bir değer olarak kabul etmişlerdir. Ama, geleneğin bize devrettiği İslâmî akıl, te'vilci bir akıldır. Hemen hemen bütün kelâmî ekollerin yaptığı nassları eleştirmek değil, te'vil etmektir. Bunun adı bir çeşit aklı nassa bağlamaktır. Bu sebeple kelâmcıların aklı te'vilci bir akıldır ve de ideolojiktir.

Tarihî süreç içerisinde dengeler, kimi zaman aklın ve kimi zaman da naklin aleyhine işleyebilecek *dönemsel* farklılıklar gösterebilmiştir. Aklın ve naklin alanını yeniden belirleyerek her ikisinin arasını uzlaştırmada dengeyi korumak gerekir. Bunun ipuçlarını tarihsel mirasımız içerisinde bulabiliriz. Örneğin, itizâlî akıl anlayışı, modern zamanların akıl anlayışıyla paralellik arz ediyor gibi görünse bile, Mu'tezile hiçbir zaman beşerî aklın *Ekmel olan Akıl* ile bağlantısını kesmekten yana bir tercihte bulunmamıştır. Aklın kurallarının evrensel oluşumunu savunmaları pozitivist rasyonellik gibi algılanmamalıdır. Onlar daima hakikatle bağlantısını koparmayan bir akıl anlayışının müdafaasını yapmışlardır. Ama buna rağmen Mu'tezilî akıl da te'vilci aklın bir parçasını oluşturur. Örneğin, eleştiri alanını vahiy ve nübüvvet konularına kaydıran çağdaş düşünür *Muhammed Arkun* gibi şahsiyetlerin akıl anlayışı ve akla verdikleri değer -artı ve eksilerini göz önünde tutmak şartıyla- Mu'tezile'den fersah fersah ileride olduğunu iddia edebiliriz. Çağımızda İslâm dünyasında boy atmaya çalışan yeni mütefekkir Müslüman münevverler profilinin bu alandaki çabaları, beyin şoklarına yol açıcı bir düzlemde tartışmaları koyulaştırmış olsa da ben ümit ediyorum ki, bütün bunlar İslâm'ın ve insanlığın yararına hayırlı neticeler verecektir. Bu çıkışlar, kaçınılmaz-bir zorunluluk olarak duruyor karşımızda. Aynı zamanda bu mesâiler, ortak insanlık tarihine ortak akılla katılmak ve tarih dışı kalmamak gibi bir işlevsel boyut kazandıracaktır, kanaatindeyim.

¹⁰⁸ Geniş örneklendirmeler için bk. Arkun, Muhammed, *Kazâyâ fî Nakdi'l-Akli'd-Dînî*, Arapça'ya çev. Hâşim Sâlih, Beyrut 1998, 32-39.

BİBLİYOGRAFYA

- Ahmed b. Abdüllatîf, *Menâhicu bi İmâmi'l-Harameyn*, Riyad, 1993.
- Altıntaş, Ramazan, *Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, C.Ü.İ.F. Dergisi, Sayı: 3 (1999).
- Arkun, Muhammed, *Kazâyâ fi Nakdi'l-Akli'd-Dînî*, Arapça'ya çev. Hâşim Sâlih, Beyrut, 1998.
- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *et-Temhîd*, nşr. Richard Joseph McCarthy, Beyrut, 1957.
- Bâkılânî, Ebu Bekir Muhammed b. et-Tayyib, *İ'câzü'l-Kur'an* (Süyûtî'nin *el-İtkân* adlı eserinin hâmişinde), İstanbul, 1978.
- Basrî, Ebu'l-Huseyn, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkıh*, Dimaşk, 1964.
- Behiy, Muhammed, *İslâm Düşüncesinin İlâhî Yönü*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara, 1992.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul, 1993.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu-H. Hacak-E. Demirli, İstanbul, 1999.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, 1997.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *et-Ta'rîfât*, thk. Abdurrahmân Umeyra, Beyrut, 1987.
- Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, İstanbul, ts.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî, *el-İrşâd ilâ Kavâdu'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, thk. M. Yusuf Mûsâ-A. Abdülhamîd, Kahire, 1950.
- Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Luma' fi'r-Redd alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, thk. Hamûde Gurâba, Kahire, 1955.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Medine, 1410 h.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Helmut Ritter, Wiesbaden, 1980.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Risâle fi İstihsâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelâm*, Haydarabad, 1344.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Faysalu't- Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, çev. A. Turan Aslan, İstanbul, 1992.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, nşr. Âdil el-Avvâ, Beyrut, 1979.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Mi'yâru'l-İlm fi Fenni'l -Mantık*, thk. M. Mustafa Ebu'l-A'lâ, Kahire, 1973.
- Hamûde Gurâba, "Takdîm", (Eş'arî, *el-Luma'*), Mısır, 1900.
- Hasan Hanefî, *Dirâsâtün Felsefiyyetün*, Kâhire, ts.
- Herâs, Muhammed Halîl, *İbn Teymiyye es-Selefiyye*, Kahire, ts.
- Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî, *Zemmü'l-Kelâm*, thk. Semîh Duğaym, Beyrut, ts.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul, 1991.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Halîm, *Der'ü Taâruzi'l-Akl ve'n-Nakil*, thk. Abdüllâtîf Abdurrahmân, Beyrut, 1997.

İcî, Adudüddîn, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, ts.

İrfan Abdülhamîd, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. Saim Yeprem, İstanbul, 1994.

Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhîr bi't-Teklîf*, thk. Ömer Seyyid Azmî, Kahire, ts.

Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, Kâhire, ts.

Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kâhire, 1965.

Malatî, Ebu'l-Huseyn, *et-Tenbîh ve'r-Red*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Beyrut, 1968.

Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, Beyrut, 1970.

Muhammed Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, Beyrut, 1992.

Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara, 1974.

Müfid, Muhammed b. Nu'mân, *Evâilu'l-Makâlât*, Tebriz, 1371.

Neşşâr, Ali Samî, *İslâm'da Felsefî Düşünce'nin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul, 1999.

Neşşâr, Ali Samî, *Menâhicu'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut, 1984.

Râzî, Fahreddîn, *Esâsu't-Takdîs fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, 1995.

Râzî, Fahreddîn, *Muhassal*, thk. Semîh Duğaym, Beyrut, 1992.

Sabûnî, İsmâîl, *Akîdetü's-Selef ve Ashâbü'l-Hadîs*, nşr. Muhammed Emîn. *Mecmûatü'r-Resâili'l-Münîriyye* içinde, Beyrut, 1970.

Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kurân*, İstanbul, 1978.

Şâfiî, Hasan Mahmûd, *'Min Kazâyi'l-Menhec fi İlmi'l-Kelâm'*, Dirâsâtün Arabiyyetün ve İslâmiyyetün, Sayı:1, (1983).

Şehristânî, Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. M. Seyyid Geylânî, Kahire, 1986.

Şînkîti, Muhammedü'l-Emîn b. Muhammed, *Advâü'l-Beyân fi İzâhi'l-Kur'ânî bi'l-Kur'ân*, Riyad, 1403h.

Şeyhzâde, Abdurrahmân b. Ali, *Nazmu'l-Ferâid ve Cem'ul-Fevâid*, Kahire, ts.

Taftazânî, Sa'deddîn Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, İstanbul, 1908.

Taftazânî, Ebu'l-Vefâ, *Kelâm İlminin Bellibaşlı Meseleleri*, çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, 1980.

Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi-Giriş*, İstanbul, 1981.

Watt, Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara, 1981.

Züh'dî Hasan Cârullah, *el-Mu'tezile*, Kahire, 1948.