T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
KELAM ANABİLİM DALI

KADI ABDULCEBBAR'DA KELAM YÖNTEMİ

Doktora Tezi

İbrahim ASLAN

Tez Danışmanı
Prof. Dr. İlhami GÜLER

ANKARA
2007

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ……1
GİRİŞ……...3

BİRİNCİ BÖLÜM
BİLGİ TEORİSİ

1. Kelâmî Epistemolojide Akıl-Nazar İlişkisi……20
2.. Abdulcebbar'da "Nazar" Kavramı……37
2.a. Nazar'ın Korku ve Endişe Temeli……39
2.b. Nazar'ın Ontolojik Temeli…….....47
2.c. Nazar'ın İmkanı…….....52
2.d. Nazar'ın Hükmü…….....63
2.e. Nazar'ın Ahlakî Değeri……68
3. Bilgi Tartışmalarının Ortaya Çıkışı ve Gelişimi…….....71
4. Bilginin Oluşma Koşullarının Kavramsal Çerçevesi…….....86
5. Bilgisel Olmayan Kavramsal Çerçeve……94
6. Bilginin Mantıksal (*Tevlîd*)Yöntemi……105
7. Abdulcebbar'ın Tartıştığı Bilgi Tanımları……111
8. Bilginin Mahiyeti ve Tanımı ……...115
6.a. Bilginin Kozmolojik Yönü Olarak*"Ma'nâ"*……..116
6.b. Bilginin Rasyonel Sezgi Yönü Olarak*"Hâl"*……119
6.c. Bilginin Temel Niteliği Olarak *"Sukûnu'n-Nefs"*……122
6.d. Bilginin Meydana Geliş Yönü Olarak *"İtikâd"*……127
9. Bilgi Kaynağı Olarak Duyular ve İdrâk……132
10.Bilginin Çeşitleri……..141
11. Bilginin Ahlakî Değeri……148

İKİNCİ BÖLÜM
AKIL-NAKİL İLİŞKİSİ

1. Naklin Temeli Olarak Haber ……..152
1.a. Haber'in Olgusallığı……..155
1.b. Haber'in Motiv Temeli……..170
1.c. Haber Oluşun Koşulları……..174
2. Haber'in Ahlakî Değeri……176
3. Haber'in Bilgisel Değeri……...178
4. Akıl-Nakil İlişkisi……187
4.a. Akıl-Nakil İlişkisinde Alan Ayırımı……..189
4.b. Sem'in Bilgiselliği……191
4.c. Sem'in Farklılaşma Dinamikleri……195
4.d. Sem'e Yöneltilen Eleştiriler……...202
4.e. Sem'in Delâleti Sorunu……..211
4.e.1. Din Dili ve Delâlet Düzeyi……..213
4.e.2. Din Dilinin Yapısı……...218
5. İlahî Hitabın Anlaşılması ve Yorumlanması……232

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
AHLAKIN VE ŞERİATIN RASYONEL TEMELLENDİRMESİ

1. Kelâm'da Ahlâk Problematiğinin Ortaya Çıkışı……246
2. Ahlâk Teolojisi……...253
2.a. Teklîfin Tanımı, Rasyonel Temeli ve Ahlâkîliği……...260
2.b. Teklîf'in Dinamik Temeli Olarak "Hâl"……269
2.c. Şeriat'ın Ahlâkî Değeri……..273
3. Ahlâkî Değerlerin Kaynağı……...277
4. Ahlâk ve Şeriat'ın Rasyonel Temellendirmesi……287
4.a. Aklın Koşulsuz Önermeleri ve Fiillerin Koşullu Hüküm Yönleri……289
4.b. Aklın Makûl Yönleri Olarak "İyi", "Kötü" ve "Vacip"……295
4.b.1. "İyi" Hükmü ve Gerçekleşme Yönleri……296
4.b.2. "Kötü" Hükmü ve Gerçekleşme Yönleri……303
4.b.3. Ahlâkî Zorunluluk Olarak "Vacip"……309
4.c. Yönler Teorisi Açısından "Faydacılık".....316

SONUÇ……322
ÖZET……...328
ABSTRACT……329
BİBLİYOGRAFYA……330

KISALTMALAR

A.Ü.İ.F.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
a.g.c	: adı geçen cilt
a.g.e.	: adı geçen eser
a.g.m.	: adı geçen makale
b.	: bin, ibn
bkz.	: bakınız
c.	: cilt
çev.	: çeviren
derl.	: derleyen
D.E.Ü.İ.F	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
h.	: hicrî
haz.	: hazırlayan
m.	: miladî
no.	: numarası
neşr.	: neşreden
s.	: sayfa
tahk.	: tahkik eden
tsz.	: tarihsiz
vb.	: ve benzeri, ve bunun gibi

ÖNSÖZ

Kelâm İlmi, özü açısından, vahyin ortaya çıkardığı gerçeklikte Allah'ın varlık bilgisine ulaşma ve şeriatı rasyonel olarak temellendirme çabalarını ifade eder. Bu anlamda Kelâm, süreç olarak ilahî kelama eklemlenen beşerî bir kelâmdır. Bunu anlamlı kılan en önemli şey, Allah'ın var oluşun hem *'nedeni'* hem *'amacı'* olmasıdır. Bu sebeple Allah, mütekaddimûn döneminde tevhîd problematiği içerisinde tam anlamıyla bilgi (*marifetullah*) konusu olarak ortaya çıkmaktadır. Dolaylısıyla bu algılama, dini ya da şeriatı temellendirme veya bir söylem olarak dinî dünya görüşüne kategorik bir temel sağlama çabasıdır. Bu görünüm, başka bir açıdan dine rasyonel bir açıklayıcılık sağlamaya ve vahyi rasyonel bir söyleme dönüştürmeye yöneliktir.

Bu bağlamda biz, dördüncü asrın ikinci yarısı ve beşinci asrın ilk çeyreğinde yaşamış olan Mutezile'nin son kurucu kelamcısı Abdulcebbar'ın (h. 415) *'akıl'*, *'bilgi'*, *'ahlak'* ve *'şeriat'* konularını yöntem açısından nasıl ele aldığını ve temellendirmelerinde nasıl bir yöntem izlediğini tespit etmek istiyoruz.

Türkiye'de son yıllarda Mutezile ve Abdulcebbar'la ilgili yapılan ilmî çalışmalara bakıldığında, bunların ağırlıklı olarak *'husun-kubuh'*, *'halku'l-kur'ân'*, *'te'vîl'* ve *'bilgi'* gibi çeşitli konularla ilgili olduğu görülmektedir. Bu çerçevede rasyonel ve temellendirmeci bir yöntem izlediği bilinen Abdulcebbar'ı *metodolojik açıdan çalışmanın* gerekli olduğu kadar önemli bir boşluğu da dolduracağı düşüncesindeyiz. Ancak böylesi bir çalışmanın hangi içerikte ve nasıl ele alınması gerektiği konusunda ilk aşamada büyük bir zorluk yaşadığımı itiraf etmeliyim. Çünkü yöntem konusu, kelam problematiği içerisinde bir 'mesele' değildir. Bu gerçek, bir yandan metodoloji çalışma yeterliliği edinmek, diğer yandan Abdulcebbar'ın eserlerine vâkıf olmak gibi iki ağır yükü beraberinde getirmiştir. Bunun bilincinde olarak Abdulcebbar'ın eserlerini taradığımda yöntem konusunun bir 'temellendirme biçimi' olarak metodolojik ağırlığı olan *'bilgi'*, *'akıl-nakil ilişkisi'* ve *'ahlak-şeriat ilişkisi'* bağlamlarında ele alınabileceği kanaatine vardım. Yöntem konusundaki seçimimi Kelâm'da yöntem konusunun bizatihi bir mesele olmamasına, bu nedenle de yöntemin, daha çok, bir meselenin, görüşün ve iddianın temellendirilmesi olarak kelam problematiğinden ayrılmayan niteliğine dayandırıyorum.

Kuşkusuz tezin ana yapısını oluşturacak olan bu konular içerisinde yöntem açısından en tartışmalı olanı akıldır. Mutezile, aklı ilahî bir lütuf olarak

temellendirmekte ve şeriatı içeriği açısından rasyonel olarak açmaktadır. Selefî çevre ise, dinde asıl olanın 'teslimiyet ve iman' olduğunu ileri sürmüş; nazarın yani düşünmenin dinde haram olduğuna hükmetmiştir. Eş'ârîler ise selefî söyleme yakın olmakla birlikte Allah'ın varlığının bilinmesi ve vahyi anlama konularında akla vurgu yapmış, ancak hüküm koyma yetkisini reddetmiştir. Bu çerçevede Abdulcebbar'ı önemli kılan nokta, temellendirmesinde akıl ile vahyin diğer kelam sistemlerinin aksine karşı karşıya konmaması, lütuf değeri açısından her ikisinin de Allah'a dayandırılması ve Allah-insan ilişkisinin esası olarak belirlemesidir. Bu, teolojik olarak aklı dışarıda bırakan bir vahiy alanının kesinlikle bulunmadığı anlamına gelen rasyonel bir bakış açısıdır.

Akıl-nakil ilişkisi metodolojik niteliği akıl anlayışına göre şekillenen bir konudur. Çünkü vahiy, anlamı ve delâleti açısından yorumlanmayı ve açılmayı kaçınılmaz kılan dilsel bir gerçekliktir. Abdulcebbar, bu gerçekliği akıl-dil ilişkisi olarak almış; dilin aklından aklın diline gitmiştir. Ahlak ve şeriat arasındaki ilişki ise vahyin koyduğu hükümlerin kaynağıyla ilgili bir değer tartışmasıdır. Bu çerçeve, Allah-insan ilişkisiyle ilgili tartışmaların öne çıktığı dönemde yaşayan Abdulcebbar'da bir ahlak teolojisine dönüşmüştür. Doğrusu güçlü bir entelektüel ilgi uyandıran bu iddiayı dayandığı temeller açısından metodolojik olarak çalışmak zor, zor olduğu kadar güçlü bir birikim sahibi olmayı gerektirir. Biz, bu çerçevenin ağırlığına karşın, deskriptif olarak Abdulcebbar'ın ne dediğini ve dar çerçeve içerisinde nasıl bit temellendirmede bulunduğunu ortaya koymayı göze aldık.

Bana *'Abdulcebbar'da Kelam Yöntemi'* konusunu öneren, cesaret veren ve Abdulcebbar'ın eserlerini okuma sürecinde ortaya çıkan zahmeti rahmete çeviren değerli hocam İlhami GÜLER'e, kaynaklar konusunda büyük kolaylıklar sağlayan ve metin çözümlemelerinde bana büyük destek veren saygıdeğer hocam Hüseyin ATAY'a, yöntem konusundaki birikimlerini benimle paylaşan ve tezin ön okumalarında hep yanımda olan başta saygıdeğer hocam Ahmet AKBULUT olmak üzere, Şaban Ali DÜZGÜN, Sabri ERDEM, Muammer ESEN ve Mahmut AY'a da sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca tezin yazımında bana destek veren, büyük emek isteyen doktora çalışmasının ortaya çıkardığı zorlukları sabırla karşılayan eşim Tuba'ya ve neşe kaynağı kızım Esra'ya sevgilerimi sunuyorum.

İbrahim ASLAN

14 Eylül 2007

GİRİŞ

1. Mutezilî Düşüncenin Tarihsel Arkaplanı ve Kadı Abdulcebbar

Mutezile, ikinci asrın başlarında Basra'da siyasi ve sosyo-politik koşullar içerisinde ortaya çıkmış, İslam düşüncesinin gelişim sürecine büyük katkılar yapmış bir kelâm okuludur. Ortaya çıktığı koşullara gidildiğinde Mutezilî söylemi besleyen en önemli faktörler, Emevî iktidarının cebir nazariyesine dayanması, Kaderî, Şiî ve Haricî fırkalar arasında tırmanan iktidar mücadelesi ve sosyolojik gerçekliğin ortaya çıkardığı farklı din, kültür ve felsefe çevreleri arasında tartışma diyalektiğinin ortaya çıkmasıdır. Mutezilî söylem, bu tarihsel koşullarda Emevî iktidarının dayandığı cebir metafiziğine karşı özgürlükçü ve ahlakî bir karşıkoyuş olarak değerlendirilebilir.[1]

Bu hareketi, tarihsel gelişimi açısından beş aşamada değerlendirmek mümkündür. İlk aşamada çeşitli çevrelerce yapılan dinin özüyle çelişen yorumlar, tevhîd ve adalet esaslarıyla rasyonel bir yöntemle kritik edilmiştir. Vasıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd, bu amaçla düalist Fars düşüncesinin tevhîd ve adaletle çelişen söylemine ve Rafızî söylemin tecsim olarak ortaya çıkan bakış açısına karşı önemli bir çaba içerisine girmiştir. [2] İkinci aşama Abbasî iktidarında Ebû'l-Huzeyl el-Allaf ve Nazzam ile başlamıştır. Memun, iktidarı döneminde çevirilerde Mutezilî söylemden yararlanmış, İslam öğretisiyle ve temel esaslarıyla uyumlu bir çeviri hareketi başlatmıştı. Bu amaçla Mutezilî kelamcı Ahmed b. Ebî Duâd, iktidarın resmi kadısı olarak mütercimlerin ve önde gelen alimlerin katıldığı geniş katılımlı tartışma ortamları oluşturmuş, fizikle ilgili meseleler, madum, şey, arazlar, cisimler ve hareket gibi felsefî konular üzerine tartışma yapılmasına olanak sağlamıştır. Bunun yanı sıra Bişr b. Mu'temir, İskafî, Ka'bî ve Hayyat da bu konularda farklı çevrelerle tartışmalar yapmıştır.[3]

Üçüncü aşamada ise Bağdat Mutezilesiyle ortaya çıkan bir siyasallaşma yaşanmıştır. Bu süreç, siyasî gelenek olarak Şiîliğe yakın olan Bişr b. Mu'temir ile başlamış, Ahmed b. Ebî Duâd ve Sumame b. Eşres gibi kadılık yapmış kişilerle devam etmiştir. Şiî söyleme yakın olan Bağdat Mutezilesi, Harun Reşid ve oğlu döneminde hedef haline gelmiş, tutuklama, işkence ve ölümle sonuçlanan sıkıntılı bir dönem yaşamış; Me'mûn'un iktidara gelmesiyle Mutezilî

[1] Abdussettar er-Râvî, *el-Akl ve'l-Hurriyye,* s. 13.; Richard C. Martin, Mark R. Woodward, Dwı S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam*, s. 26., Oxford 1997.

[2] Bunları kurucu süreç olarak politik ve siyasî mücadele aşaması, sistemleşme ve felsefî söylem aşaması, Abbasîlerle birlikte siyasallaşma aşaması, Mutezile'nin çatışma ve gerileme aşaması ve Abdulcebbar'la ortaya çıkan Mutezilî gelenekle sınırlı eklektik aşaması olarak ifade etmek mümkündür. Bkz. Abdussettar er-Râvî, *a.g.e,* s. 14-16.

[3] er-Râvî, *a.g.e,* s. 19.

çevrenin yararına işleyen yeni bir süreç başlamıştır. Bilindiği üzere Me'mûn, gelişen ilişkilere paralel olarak Mutezilî söylemi Abbasî iktidarının resmi ideolojisi olarak ilan etmiştir.[4]

Dördüncü aşamada ise Mutezile, Me'mûn döneminde başlayan etkinliğini kaybetmiş ve halife Mütevekkil ile birlikte gerileme sürecine girmiştir. Bunun en önemli nedeni ise Halku'l-Kur'ân tartışmalarının ortaya çıkardığı siyasal ve politik gerilimlerdir. Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî, politik olarak zor koşullarda yaşamalarına karşın bu gerileme sürecini durdurmaya çalışmışlardır. Beşinci ve son aşamada ise Büveyhî veziri Sahib b. Abbad'ın Abdulcebbar'a ve dolayısıyla Mutezile'ye yakınlık göstermesiyle Cübbâîler döneminde başlayan baskı dönemi sona ermiş ve Mutezile yeniden prestij elde etmeye başlamıştır. Büveyhî iktidarı, Şiî ideolojiye dayalı olduğu için Mutezile'ye ilgi göstermiş, geniş halk kesimleri arasında yayılmasına destek vermiştir.[5]

Mutezile'nin tarihsel gelişimine bakarak Kelâm düşüncesine yaptığı katkıları anlamamız elbette mümkün değildir. Bunun için metodolojik ve problematik bir araştırma yapmak gerekir. Ancak genel olarak ifade etmek gerekirse bu çevre, inanç alanında kısmen ya da bütünüyle dogmatik tutum içerisinde olan çevrelerin aksine, aklı esas alarak rasyonel ve temellendirmeci bir yöntem izlemiştir. Emevi iktidarı döneminde ortaya çıkan bu hareket, Abbasilerle birlikte siyasal iktidarın ideolojik olarak pirim verdiği en önemli kelam çevresi haline gelmiştir. Ebû Cafer el-Mansûr (h. 137- 158)'un iktidar döneminden Mütevekkil (h. 232-247) dönemine kadar iktidarda etkin olan Mutezile, bu düşünceyi paylaşan kadıların Halku'l-Kur'ân tartışmalarıyla siyasal otoriteyi zayıflatacak gerilim ve kamplaşmaların yaşanmasına sebep olması dolayısıyla gerileme sürecine girmiştir.[6]

Mutezile, bir kelam sistemi olarak kendi içerisinde diğer kelam okulları gibi homojen bir yapı değildir. Bunun nedeni, kelam sorunlarının akla dayalı olarak problematik bir çerçevede tartışılması ve dogmatik bir tutum içerisinde olmamasıdır. Bu sebeple, örneğin, Mutezilî çevre arasında *'Usûl-u Hamse'* olarak paylaşılan beş esasın temellendirilmesinde bile önemli farklılıklar ortaya çıkmıştır. Abbasi iktidarında halifelerin yakınlık göstermeleri nedeniyle Mütevekkil dönemine kadar etkili olan Mutezile, bu süreçte çok önemli bir kriz ile karşı karşıya kalmış ve kendi içerisinde Basra ve Bağdat olarak ikiye çevreye ayrılmıştı. Basra çevresi, bilindiği üzere Emeviler döneminde Vasıl b. Ata (h. 131) ve Amr b. Ubeyd (h. 143) ile ortaya çıkmış, öğrencileri Osman et-Tavîl, Hafs b. Sâlim, Hasan b. Zekvân, Halid b. Safvân ve İbrahim b. Yahya el-Medenî, Ebû'l-Huzeyl el-Allaf (h. 235), Ebû Bekr el-Asamm, Muammer

[4] er-Râvî, *a.g.e,* s. 21-22.
[5] er-Râvî, *a.g.e,* s. 31 vd.
[6] Ahmed Şevkî İbrahim el-Amerrecî, *el-Mutezile fî Bağdâd,* s. 46, Kahire 2000.

b. Abbâd, Nazzam, Şahhâm, Hişâm b. Amr el-Fuvatî, Cahız ve Hayyât (h. 290) ile gelişmiş, Ebû Ali el-Cübbâî, oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Abdulcebbar (h. 415) ile de sistematik bir yapı kazanmıştır.

Bağdat Mutezilesi ise, Bişr b. Mu'temir (h. 210)'e nispetle ortaya çıkmış, Ebû Musa el-Murdar (h. 226), Ahmed b. Ebî Duad (h. 240), Sumame b. Eşres (h. 213), Cafer b. Harb (h. 236) ve Cafer b. Mübeşşir (h. 234) ile gelişmiş, Hayyât (h. 290), Ka'bî (h. 319) ve Kadı Abdulcebbar'ın hocalarından Ebû İshak el-Ayyâş ve Ebû Abdullah el-Basrî (h. 369) ile sistemli bir kelam okulu olmuştur. Bu iki Mutezilî çevre arasındaki tartışmaları ve ortaya çıkan görüş ayrılıklarını, Mutezilî kaynaklar içerisinde Abdulcebbar'ın kalemi kudretli öğrencilerinden Ebû Reşîd en-Nisaburî'nin 'Mesâil fî'l--Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn' adlı[7] eserinden öğrenmekteyiz.

Burada bizi, Basra ve Bağdat Mutezilesi arasında ortaya çıkan ihtilafların hangi konularda ve ne şekilde ortaya çıktığı değil, bilakis temel esaslarda buluşmalarına karşın söz konusu iki çevreyi ortaya çıkaran temel etmenin ne olduğu meselesi ilgilendirmektedir. Kaynaklara bakıldığında Bağdat Mutezilesi ile Basra Mutezilesi arasında iki önemli faktörden söz edilebilir. İlki, siyasal ikincisi metodolojiktir.[8] Bu noktada tarihsel gelişimine bakıldığında 'itizâl' düşüncesi, Basra ortamında doğmuştur. Bağdat başkent olana dek bu ağırlık bu şekliyle devam etmiştir. Bağdat'ın öne çıkmasından sonra ise, burada başta Bişr b. Mutemir olmak üzere önemli isimler ortaya çıkmıştı. Basra ve Bağdat arasındaki ihtilaflar ilk aşamada Bişr ve Basralılar arasında meydana gelmişti. Eski Basra çevresi yaklaşımı ve yeni Bağdat çevresi yaklaşımının temelinde bu vardır. İlk ihtilafların nedenleri konusunda kaynaklar bilgi vermemektedir. Ancak Bağdat Mutezilesinin imamet sorunu bağlamında 'Şiileşmesi', ihtilafların kırılma noktasını oluşturmuştur. İmamet konusunda Basralılar muhafazakar bir tutum benimsemekteydi. Memun'un ilk dönemlerinde Bağdat'ın genel eğiliminde Şiî düşünce ağır basmaktaydı. Bu eğilim zamanla eski Basra çevresi yaklaşımının aksine Şiî doktrine yakın olan yeni Bağdat yaklaşımını ortaya çıkarmıştır.[9] Bu dönüşüm, Bişr ve arkadaşlarını Basralıların yaklaşımına karşı yeni bir yaklaşım benimsemeye iten faktörlerden biri olmuştur.

---

[7] Ebû Reşid en-Nisaburî, *Mesail fi'l-Hilâf,* (tahk: Ma'n Ziyade, Rıdvân es-Seyyid), Beyrut 1979. Bu eserin günümüze ulaşması Mutezilî mirasın ve Kadı Abdulcebbar'ın eserlerinin Yemen'e götürülmesi neticesinde olmuştur. Bu eserin müellifi olan Ebû Raşid en-Nisâbûrî, Abdulcebbar'ın önemli talebeleri arasında yer alır. Kalemi kudretli olduğu için, hocasının yaşadığı dönemde eser yazmaya başladığı bilinmektedir. Bu eser, Mutezili düşüncenin son gelişim sürecine ait olması, gerileme ve Bağdat Mutezilesinin Şîileşme sürecinden hemen öncesinde kaleme alınmış olması bakımından daha da önem taşımaktadır. Özellikle Mutezilî düşüncenin iç dinamiklerini, ortaya çıkan ihtilaflar noktasında çok güzel bir şekilde özetlemektedir.

[8] er-Râvî, *el-Akl ve'l-Hürriyye,* s. 20, Beyrut 1980; Ahmed Şevkî İbrahim el-Amerrecî, *el-Mutezile fî Bağdâd*, s. 46 vd.; Richard C. Martin, Mark R. Woodward, Dwı S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam*, s. 28.

[9] Nisaburî, *Mesâil fi'l-Hilâf*, s. 15.

Bu bağlamda Sümame b. Eşres (234) ve İbn Ebi Duâd (240) gibi isimlerin muhaddislere karşı Şiî çevre ile işbirliği içerisine girdiği bilinmektedir.[10] Bu iki çevre arasındaki ihtilaflar sadece politik düzlemle sınırlı kalmamış, kelam sistematiğine de kaymıştır. Bunu Bağdat yaklaşımını benimseyen Mutezilîlerin Bağdat'ta var olan felsefi havadan etkilenmelerine bağlamak mümkündür. Bu felsefî iklimin büyük oranda 3. asır boyunca devam eden çevirilerle ortaya çıktığı ve zamanla teolojik farklılaşmayı doğurduğu söylenebilir.

Ortaya çıkışının ilk aşamalarında homojen bir yapı arzeden, ancak daha sonra Basra ve Bağdat olarak iki çevreye ayrılan Mutezile, vahyin ortaya çıkardığı toplumsal ve sosyolojik gerçeklikte İslâm'ı rasyonel bir dil ve söylem kullanarak savunma çabası içerisinde olmuştur. Bu çaba, farklı din, kültür ve felsefe çevrelerine karşı olduğu gibi, islamî iddiayla ortaya çıkan Müşebbihe, Mücessime, Ashâbu'l-Hadîs ve Eş'ârîyye gibi teşbih, taklîd ve nass çevrelerine karşı da ortaya konmuştur. Mutezile, verdiği bu mücadelede büyük ölçüde başarılı olmuştur. Ancak Halku'l-Kur'ân tartışmalarıyla ortaya çıkan siyasal ve ideolojik koşullar, Mutezile'nin popülaritesini kaybetmesine neden olmuştur. Bu çerçevede iktidar, Halife Mütevekkil ile birlikte politika değişikliğine gitmiş, ortaya çıkan sosyal, siyasal ve dinsel gerilimin faturasını Mutezile'ye kesmiştir. Bunun yanı sıra geniş toplum kesimlerinin benimsediği görüş olan Selef ve Eş'ârî çevreye yakınlık gösterilmiştir. Bu sürecin Mutezile'yi olumsuz etkilediği ve toplum nezdinde popülaritesini giderek kaybettiği anlaşılmaktadır. Abdulcebbar'ın yaşadığı döneme gelindiğinde de Mutezile'nin iktidar ve toplum nezdindeki dışlanma süreci büyük ölçüde devam etmekteydi. Toplum nezdindeki bu muhafazakar dışlayıcı tutum, Abbasilerin yerine kurulan Büveyhîlerin Şiî söylemi benimsemeleri ve Mutezile'ye yakın olması, Mütevekkil ile başlayan süreci tersine çevirmiştir. Bu sürecin tersine dönmesinde en büyük katkı kuşkusuz Abdulcebbar'a aittir.

Abdulcebbar, Basra Mutezilesinin geç dönem kelamcıları arasında 11. tabakada yer almaktadır. Kelam anlayışı açısından özellikle Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye yakınlığıyla bilinen Abdulcebbar, Ebû'l-Huzeyl el-Allaf (135/752-226/840), Ebû Yakûb eş-Şahhâm 184/800-257/871), Ebû Ali el-Cübbâî (235/849-304/915), Ebû Hâşim el-Cübbâî (277/890-321/926), Ebû İshak el-Ayyâş ve Ebû Abdullah el-Basrî (308/920-369/979) ile oluşan gelenek içerisinde yetişmiştir.[11] Çağdaş olmamalarına karşın Abdulcebbar, kaleme aldığı eserlerinde özellikle Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşlerine yoğun bir atıfla yer vermiş ve bu

[10] Nisaburî, *a.g.e*, s. 9.
[11] Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakatu'l-Mutezile,* s. 16-25.; Yahya b. Murtaza, *el-Munye ve'l-Emel,* s. 92, (thk: Muhammed Cevâd Meşkûr) Suriye, 1990.

iki üstad arasındaki görüş ayrılıkları konusunda *'el-Hilaf beyne'ş-Şeyheyn'*[12] adlı bir eser kaleme almıştır. Bunun yanı sıra az da olsa doğrudan kendilerinden ders aldığı hocaları Ebû Abdullah el-Basrî ve Ebû İshak el-Ayyâş'a ve görüşlerine yer vermiştir.

Abdulcebbar, Abbasi iktidarının ikinci döneminde yıkılma sürecinde doğmuştur.

Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber, yaklaşık olarak h. 320/m. 932'de, Hamedan'ın güneybatı kesiminde Bağdat ve Reyy yolu üzerindeki 'Esedâbâd'da doğmuştur.[13] O, Hamedan bölgesine çok önceleri yerleşen Yemen kabilesinden fakir bir Arap ailesine mensuptur. Çocukluk ve gençlik yılları, siyasal açıdan Büveyhilerin Bağdat'ı işgal ettikleri ve Abbasi hilafetine son verdikleri (m. 945) istikrarsız bir döneme rast gelmiş; yaşamının geri kalanını ise dokuzuncu yüzyılın ortalarına doğru Fars, Huzistan, Kirman ve Kuhistan bölgelerinde kurulan Şiî Büveyhîlerin 'Müeyyidu'd-Devle' ve 'Fahru'd-Devle' dönemlerinde geçirmiştir. Zeydilikten Mutezile'ye geçtiği bilinen[14] Yahya b. el-Murtaza (h. 764/m. 840) Büveyhî iktidarı döneminde yaşayan Abdulcebbar'la ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

> İlk dönemlerinde usûlde Eş'ârî, furû'da Şafiî idi. Alimlerin ders halkalarına ve yapılan tartışmalara, münazaralara katılınca, hakikatı tanıdı ve Mutezile'ye geçti. Bu süreçte Basra Mutezilesinin önde gelen ismi Ebû İshak el-Ayyâş'ın yanına gitti. Belli bir süre ondan ders aldı ve daha sonra Bağdat'a geçti. Uzun süre burada Mutezilî kelamcı Ebû Abdullah el-Basrî'nin yanında kaldı.[15]

Görünen o ki içinde yetiştiği kültür, ilim ve sosyo-politik ortam açısından yaşamının ilk yıllarında Eş'ârî ve Şafiî geleneğe bağlı olan Abdulcebbar, yetişkinlik dönemlerinde Basra'nın ikliminden etkilenmiş ve Mutezilî çevre içerisinde kendisini ifade etmiştir.

Siyasal olarak istikrarsız bir dönemde yaşadığı görülen Abdulcebbar, ilim tahsiline önce doğduğu yer olan Esedâbâd'da, sonra Kazvîn, Hamedan ve İsfahan'da çeşitli âlimlerin ders halkalarına iştirak ederek başlamış, bu süreçte Hadis, Şafiî fıkhı ve diğer konularda eğitim almıştır. Daha sonra h. 346'da İslam düşüncesinin önde gelen merkezi Basra'ya gitmiş[16], orada

---

[12] Şerhu Usûl-i Hamse'nin muhakkiki Abdulkerim Osman, bu eserin mukaddimesinde kaynaklarda Abdulcebbar'a nispet edilen eserlerin listesinde, *'el-Hilaf beyne'ş-Şeyheyn'* adlı eserin el yazmasının Vatikan'da bulunduğunu ifade etmiştir. Bkz. *Şerhu Usûl-i Hamse,* s. 21.

[13] Abdulcebbar, *a.g.e,* s. 16 vd.; Richard C. Martin, Mark R. Woodward, Dwı S. Atmaja, *Defenders of Reason ın Islam,* s. 33, 52.

[14] Ahmed Mahmud Subhî, '*ez-Zeydiyye*', s. 240, Kahire 1984.

[15] Yahya b. Murtaza, *el-Munye ve'l-Emel fî Şerhi'l-Milel ve'n-Nihal*, s. 93.

[16] Abdulkerim Osman, *Kadı'l-Kudat Abdulcebbar Ahmed el-Hamedanî*, s. 23 vd., Beyrut 1967. Abdulcebbar'ın Basra'ya gittiği bu yıllarda Mutezilî düşüncenin ilk kez Abbasî iktidarında Mütevekkil döneminden itibaren önem kazanmaya başladığı görülmektedir. H. 336'da (M. 947) Büveyhî Muizzu'd-Devle tarafından işgal edilmiş ve Mutezilî düşünce popülaritesini yeniden kazanmaya başlamıştı. Muizzu'd-Devle, Bağdat'ı da ele geçirince yerine oğlu Habeşî'yi Basra'da tek yetkili olarak tayin etti. el-Habeşî, yönetimde olduğu süreçte okumaya ve kültüre önem vermekteydi. Onun bu ilgisi neticesinde 60.000 ciltlik büyük bir kütüphane oluşmuştu. Bunun yanı sıra Basra, Mutezilî literatürün de merkezi olarak öne çıkmıştı. Dolayısıyla Abdulcebbar'ın Basra'ya yönelmesi ve orada uzun bir süre kalarak Mutezilî kelamcı Ebû İshak el-Ayyâş ile yakın bir ilişki içine girmesi, Basra'nın Büveyhî iktidarı tarafından bir kültür ve ilim merkezi olarak yeniden canlandırılmasının önemli bir etkisi olmuştur. Bkz. Margaretha T. Heemskerk, *Suffering in the Mu'tazilite Theology,* s. 37-38., Leiden 2000.

daha önce Hamedan ve İsfahan'dan tanıdığı Eş'ârîliği[17] ve Şafiîliği öğrenmişti. O, öte yandan güçlü bir ilmî kültüre sahip olan Basra'daki kelam tartışmalarını yakından izlemiş ve zaman zaman Mutezile'nin ders halkalarına da katılmıştı.

Katıldığı Mutezilî ders halkalarının etkisinde kalan Abdulcebbar, Basra'da dönemin önde gelen kelamcısı Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin öğrencisi Ebû İshak el-Ayyâş ile yakın bir ilişki içerisine girmiştir. O daha sonra ise Bağdat'a gitmiş ve orada Mutezilî kelamcı Ebû Abdullah Hüseyin el-Basrî'den ders almıştı. Bağdat'ta Mutezilî çevre içerisinde uzun süre kalan Abdulcebbar, Kelâm alanındaki becerisiyle içinde bulunduğu ortamda büyük bir itibar elde etmişti. Bu saygınlık, Abbasî iktidarının ilme verdiği önemin avantajlarını fark eden Büveyhi iktidarının da dikkatini çekmiş ve kendisine h. 360 yılında vezir *Sahib b. Abbad* tarafından kadı-kudatlık teklif edilmişti. Vezir, Abdülcebbar'ı, muhtemelen görevi gereği sık sık ziyaret ettiği Bağdat'tan tanıyordu. Abdülcebbar bu daveti kabul etti. Rey'de ilk yıllarında ne gibi görevlerde bulunduğunu bilmiyoruz, ancak büyük bir ihtimalle İbn Abbad tarafından da benimsenen fıkhı ve Mu'tezili kelamı öğretmesi için devlet tarafından desteklenmişti. 977/8'de *Sahib b. Abbad,* o'nu Rey'in baş kadılığına atadı. Tüm devlet yapısı içinde olmasa bile, bu merkezde ve civarda işleyen dinsel adalet sistemi içindeki bütün atamalarda ve idarede sorumluluğu gerektirdiği için bu atama yargıçlık kadar politik bir bakanlık atamasıydı da. Doğrusu böyle bir görev, sahibine büyük prestij sağlıyordu.[18]

Günümüz literatüründe Adalet bakanlığı statüsündeki bu görevi kabul eden Abdulcebbar, vezir Sahib b. Abbad'ın vefatına (h. 385) kadar devam edecek olan önemli bir görevin başına getirilmişti.[19] Onun görev alanı, ilk aşamada sadece bugünkü Tahran'ın doğusunda yer alan Rey ile sınırlı iken; daha sonra buna Hamedan, Kum, Zencân, Cürcan, doğum yeri Esedabad ve Kazvin gibi Tahran çevresindeki yerleşim bölgeleri de eklenmişti. İbn Abbad'ın 995'de ölümü üzerine Abdülcebbar, bir tarihçinin aktarımına göre, ya merhum veziri pek dikkate almayan bir tutum takındığı için ya da daha büyük bir ihtimalle sponsorunun vefatından sonra gözden düştüğü için, zamanın emiri Fahruddevle tarafından görevinden alındı. Abdulcebbar, görevde kaldığı süre içerisinde Rey'de büyük servet kazanmıştı, ancak bu servetinin büyük bir kısmına, İbn Abbad'ın çok daha fazla servetiyle birlikte, emir tarafından el

[17] Madelung, *Tabakât eş-Şafiiyye*'de geçen bu ifadeye kuşkuyla yaklaşılması gerektiğini düşünmektedir. Bkz. Wilferd Madelung, *'Abd al-Jabbar',* in Encyclopaedia Iranica, London etc.: I, 116-118.
[18] Hourani, *İslamic Rationalism,* s. 8.
[19] Abdulkerim Osman, *Kadı'l-Kudat Abdulcebbar Ahmed el-Hamedanî*, s. 33 vd.; Margaretha T. Heemskerk, *Suffering in the Mu'tazilite Theology*, s. 42 vd.; Gabriel Said Reynolds, '*The Rise and Fall of Qadi 'Abd Al-Jabbar',* Int. J. Middle East Studies, 37(2005), 3-18, Cambridge University.

konuldu. Bunun üzerine Abdulcebbar, kendisini h. 415'te Rey'de 90 yaşın üzerinde vefat edene dek ilmî çalışmalara vermiştir.[20]

2. Abdulcebbar'ın Tahkik Edilen Eserleri ve Abdulcebbar Literatürü

Abdulcebbar, Basra Mutezilesinin Cübbaî geleneğine bağlı zihni ve kalemi kudretli en önemli kelamcısıdır. Onu Mutezileyle ortaya çıkan kelam diyalektiğini sürdüren son halka olarak değerlendirmek yanlış olmayacaktır. Çünkü Abdulcebbar, hem yaşadığı döneme hem de kendisinden sonraki Mutezilî geleneğe köklü bir etki yapmıştır. Bu bağlamda Batıda Abdulcebbar uzmanı olarak kabul edilen Hourani, onu, içinde bulunduğu düşünsel ortam açısından şu şekilde değerlendirmiştir:

> Abdülcebbar'ın yaşam süresi, sadece Mu'tezile düşüncesinin, müellifin eserleriyle, son derece nitelik kazandığı bir döneme değil, aynı zamanda doğu İslam'ının genel entelektüel tarihinde büyük bir orijinalliğe ve canlılığa da denk düşmektedir. Müellifin seçkin edebî ve bilimsel çağdaşları arasında (yaklaşık onuncu yüzyılın ortalarında bilimler hakkında bir ansiklopedi yazan alimler grubu olan) *'İhvanu Safa';* eserleri 970'lerde Rey'de İbn Abbad tarafından da kullanılan Arapça deneme yazarı *Ebû Hayyan et-Tevhidî;* Bağdat'ta bibliyografi *Kitabu'l-Fihrist*'in yazarı *İbn Nedim;* Mutezile teolojisine dair eser telif eden *Sahib İbn Abbad;* Büveyhi idaresinde, bir ara Rey'de de yönetici olarak çalışan tarihçi ve filozof *Miskeveyh;* bilim adamları *İbn Heysem* ve *Birunî;* Basra ve Bağdat'ta Eş'ari kelamcısı *Bakıllanî;* ve on birinci yüzyılın başlarında Rey'deki Büveyhi sarayında iki ya da üç sene geçiren çok daha genç yaşıyla filozof ve bilim adamı *İbn Sina.*[21]

Bu dönemde İran ve Irak birçok küçük devlete bölünmüştü ve sık sık birbirleriyle savaşa tutuşurlardı. Bu durum, yöneticilerle farklı sebeplerle çatıştıkları için sürgüne maruz kalan birçok entelektüel için güvensiz bir ortam yaratıyordu. Ancak Abdülcebbar ılımlı bir yol takip eden şanslı alimler arasında görünüyor ve hatta birbirleriyle rekabet eden idarecileri ve bakanları ünlü alimleri, şairleri ve sanatçıları desteklemek suretiyle prestij kazanmaya iten siyasal çeşitlilikten yararlanmasını da bilmiştir. Şiî düşünce sisteminin Mutezile'ye yakın olmasının sağladığı avantajla Büveyhî iktidarı tarafından ilgi gören Abdulcebbar, uzun yaşamını ilme adayacak ve pek çok alanda eser verecek koşulları fazlasıyla bulmuştur. Bu çerçevede İbn Murtaza, Abdulcebbar'ın dörtyüzbin sayfayı bulan pek çok eser kaleme aldığını ifade etmiştir.[22] Öte andan Abdulcebbar'ın pek çok eserini tahkik eden Abdulkerim Osman, yaptığı araştırmalara dayanarak kaynaklarda Abdulcebbar'a nispet edilen 69 eserinin bulunduğunu, bunlardan

[20] Abdulkerim Osman, *Kadi'l-Kudat*, s. 55 vd; Semih Duaym, Mevsuatu *Mustalahati'l-Eş'ârî ve'l-Kadı Abdulcebbar,* Mukaddime, s. V, Lübnan 2002; Gabriel Said Reynolds, *a.g.m,* Int. J. Middle East Studies, 37(2005), 3-18.
[21] Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 7-8.
[22] Yahya b. Murtaza, *Tabakâtu'l-Mutezile,* s. 113.

45'inin 'Kelâm' ile, geri kalanlarının ise tefsîr, hadis, fıkıh, biyografi vb. gibi çeşitli alanlara ait olduğunu söylemiştir.[23]

Ait olduğu Mutezilî düşünce geleneğinin son halkası olmasına ve içinde yaşadığı güven vermeyen siyasal ortama rağmen Abdulcebbar, kelam problematiği güçlü eserler kaleme almakla kudretli bir kelamcı olmayı başarabilmiştir. Vasıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd ile başlayan ve Halku'l-Kur'ân tartışmalarının ardından topyekûn hedef haline getirilen bu düşünceye ait eserlerin hemen hemen tamamının yakılmış ve yok edilmiş olması Kelam tarihi açısından Abdulcebbar'ı ve kaleme aldığı eserlerini daha da önemli kılmaktadır. Bilindiği üzere Bağdat Mutezilesi, Halife Me'mun'un desteği ile Halku'l-Kuran meselesini gereksiz yere büyük bir sorun haline getirmekle bir bakıma kendi çöküşüne neden olmuştu. Öyle ki, Bağdat Mutezilesi Şiiliğe eğimli olmasaydı, Mutezile geleneği belki de bütünüyle yok olacaktı. Çünkü Mutezile karşıtı çevreler, iktidarı arkalarına alarak, bu düşüncenin kaleme aldığı eserleri yakma teşebbüslerine girişmişti.[24] Mutezile geleneğini yok etmeyi hedefleyen tutucu çevreler, 5. ve 6. asırlarda Mutezilî geleneğin yurdu olan Irak'ta adeta terör estirmekteydi.

Görünen o ki Mutezilî eserlerin ve bu eserlerin bulunduğu kütüphanelerin yakılması, Ortaçağda Hıristiyan dünyasında Kilisenin, içerdiği görüşler dolayısıyla Aristo ve diğer filozofların felsefe kitaplarını yakması ve okunmasını engellemek üzere bu eserleri kiliselerde tutmasından hiçbir farkı yoktur. Açıkçası bu bir düşünce düşmanlığıdır ve terörden daha büyük bir suç olarak değerlendirilmelidir. Mutezilî mirasa karşı sürdürülen bu tutumun hakim olduğu süreçte, Yemenli Zeydî alimler Mutezile mirasını gizliden gizliye Yemen'e nakletmeye başladılar. İmâm Mansûr bi'llâh Abdullâh Hamza b. Süleymân Mutezile mirasının koruma altına alınarak günümüze ulaşmasına vesile olanlar arasında en önemli kişi olarak dikkat çekmektedir.[*] O, kitapların cem'i ve çoğaltılması ve özellikle de Mutezile mirasının korunmasında önemli hizmetler görmüştür. Mutezile külliyatının Yemen'e taşınması tarihi olayı kaynaklarda özetle şu şekilde hikaye edilir:

> Mütevekkil Alallâh Ahmed b. Süleymân (h. 973) zamanında Zeydiyye ile ondan doğan alt fırka olan Matrafiyye fırkası arasında fikir ayrılıkları doğmuştu. İmam Mütevekkil, elçisi Kadî Ca'fer'i Irak'a gönderir. Elçi, Irak'ta Zeydilerin genel anlamda dönemin en önemli isimlerinden olan Ebû Hâşim el-Cubbaî ve Ebû Kasım el-Belhî'nin Mutezili bakış açılarına sahip olduklarını görür. Kadı Cafer, Irak'ta Zeydi Şeyh Zeyd b. Hasan el-Beyhakî'ye talebe olur. Daha sonra hocası Beyhakî ile Yemen'e geri döner. Beraberlerinde Mutezile külliyatından eserleri de götürürler. Amaç, orada (Yemen'de) yaşanan fikri

[23] Yahya b. Murtaza, *el-Münye ve'l-Emel,* s. 93 vd.; Abdulkerim Osman, *Kadı'l-Kudat,* s. 55 vd., Lübnan 1967; J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech,* s. 10, Leiden 1976.
[24] Subhî, '*ez-Zeydiyye*', s. 591 vd.
[*] Hamza b. Süleyman (h.614) Zeydiyye'nin müctehid imamlarındandır. Zeydiyye Fıkhı ve Kelam'ıyla ilgili '*Safvetu'l-İhtiyar*', '*er-Risaletu'n-Nasih*', '*eş-Şafi*' isimli eserleri vardır.

çekişmeleri ve ihtilafı sona erdirmekti. Yani Matrafiyye fırkasına hem hocası Beyhaki ile hem de Mutezilî eserler aracılığıyla cevaplar vermekti. Bu olaylar h.544'te meydana gelir. Bu tarihten öncesi için Yemen'de Mutezile eserleri yoktu. Daha sonra İmam Mansûr billah Abdullâh b. Hamza (h.644) kitapları, tasnif edilen risaleleri ve özellikle de Mutezile'nin eserlerini elde etmek için habercilerini (Hasan b. Nasır b. Yakub b. Amir el-Uzrî eş-Şetûî gibi) Yemen dışına Mutezile mirasını ve diğer eserleri toplamak amacıyla gönderir.[25]

Mutezile geleneğinin son halkası olan Abdulcebbar'ın eserleri, Yemen Zeydiyye'sinin çabalarıyla Yemen'e bu şekilde aktarılmış ve İslam'ın sahihliğine gönülden bağlı olan bu rasyonel düşünce yok olmaktan kurtarılmıştır. Abdulcebbar'ın Yemenli Zeydî alimlerin katkısıyla yok olmaktan kurtarılan ve gün ışığına çıkarılan eserleri ise şunlardır: '*el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*'[26], '*Şerhu Usûl-i Hamse*'[27], '*Usûl-i Hamse*', '*Müteşâbihu'l-Kur'ân*', '*el-Muhît bi't-Teklîf*', '*Tesbîtu Delâilu'n-Nübüvve*', '*Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*', '*Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabâkatu'l-Mu'tezile*' ve '*Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*'[28]. Her biri farklı kişiler tarafından tahkik edilen Mutezilî geleneğe ait olan bu eserler içerisinde özellikle 'el-Muğnî', çok güçlü bir entelektüel ilgi uyandırmıştır.

Abdulcebbar, son dönem Mutezilesinin en önemli kelamcısıdır. Onun yaşadığı dönem, Farabî, İbn Sina, Sicistanî, Matta b. Yunus, Bişr b. Matta ve Ebû'l-Hasan el-Amirî gibi önemli filozofların yetiştiği parlak bir dönemdir. Bu dönemde felsefe çevrelerinde akla yapılan vurgu, Abdulcebbar'da da görülmektedir. Burada akla yapılan vurgunun, kökleri ve dayandığı gelenek açısından Mutezilî olması Abdulcebbar'ı daha da önemli kılmaktadır. Çünkü onun eserleri, Hayyât ve Cahız'ın birkaç eseri dışarıda tutulursa, Mutezile Kelâmını ve düşünce sistemini çalışma konusunda ne yazık ki tek mümkün zeminimiz olma özelliğine sahiptir. Bu çerçevede 1960'lı yıllarda başlayan tahkik çalışmalarıyla birlikte, Arap dünyasında ve özellikle de Batı'da Abdulcebbar üzerine önemli çalışmalar yapılmış ve bir literatür oluşmuştur. Bu bağlamda eserlerin tahkikiyle başlayan Abdulcebbar merkezli çalışmaları kitap ve makale olmak üzere iki bağlamda değerlendirmek mümkündür.

---

[25] İbn Murtaza, '*Tabakat-ı Mutezile*', s. 10; Subhî, '*ez-Zeydiyye*', s. 226-227; Abdulazîz el-Meğalih, '*Kırâetun Fî Fikri'z-Zeydiyye ve'l-Mutezile*', s. 50 vd.

[26] Bu eser, Abdulcebbar'ın en hacimli eseridir. 20 ciltten oluştuğu bilinen bu eserin dört cildi kayıptır. Bu ansiklopedik ve problematik kelam eseri, Taha Hüseyin'in editörlüğünde *Emîn el-Hûlî, Ahmed Fuad Ehvânî, İbrahim Medkûr, Mustafa es-Sekâ, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdulhalîm en-Neccâr, Mahmûd Hudayrî, Mahmûd Muhammed Kasım, Muhammed Mustafa Hilmî, Ebû'l-vefâ el-Ğanimî, Tevfik et-Tavîl ve Saîd Zayid*'den oluşan geniş bir komisyon tarafından tahkik edilmiştir.

[27] Bu eser, Abdulkerim Osman tarafından tahkik edilmiştir. Eserin aidiyeti konusunda ciddi kuşkular vardır. *'Usûl-u Hamse'* adlı eserinin muhakkiki Dr. Faysal Bedir Avn, özellikle üslup açısından bu metnin Abdulcebbar'a ait olamayacağını detaylı bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır. Bkz. *Usûl-u Hamse*, s. 21-54 (Giriş).

[28] Bu eser, Muhammed Umare tarafından *'Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd'* içerisinde tahkik edilerek yayımlanmıştır. Bkz. *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd,* 1/s. 162-253, Dâru'l-Hilâl, Mısır tsz.

2.a. Batıda ve Arap Dünyasında Yapılan Kitap Çalışmaları

1. Abdulkerim Osman, *Kâdı'l-Kudat Abdulcebbar b. Ahmed el-Hamedânî,* Lübnan 1967, 250 sayfa.
2. George F. Hourani, *'Islamic Rationalism' –The Ethics of 'Abd al-Jabbar*-, Oxford 1971, 157 sayfa.
3. Abdulkerim Osman, *'Nazariyyetu't-Teklîf', -Ârâu'l-Kâdı Abdulcebbar el Kelâmiyye*, Beyrut 1971, 573 sayfa.
4. Guy Monnot, *Penseurs Musulmans et Religions İraniennes 'Abd al-Jabbar et Ses Devanciers,* J. Vrin, Paris 1974, pp.348.
5. J. R. T. M. Peters, *'God's Created Speech'*, Leiden 1976, pp. 429.
6. Abdulfettah Lâşin, *'Belâğatu'l-Kur'ân fî Âsâri'l-Kâdı Abdilcebbar'*, Kahire 1978, 791 sayfa.
7. Ali eş-Şâpî, Ebû Lubâbe Huseyn ve Abdulmecîd en-Neccâr, *'el-Mu'tezile beyne'l Fikri ve'l-Amel'*, Tunus 1979, 195 sayfa.
8. Abdussettâr er-Râvî, *'el-Akl ve'l-Hürriyye' –Dirâsetun fî Fikri'l-Kâdı Abdilcebbar el-Mutezilî*-, Beyrut 1980, 510 sayfa.
9. Hüsnü Zeyne, *'el-Akl inde'l-Mu'tezile' –Tasavvuru'l-Akl inde'l-Kâdı Abdilcebbar-,* Beyrut 1980, 185 sayfa.
10. Semih Duaym, *Felsefetu'l-Kader fî Fikri'l-Mutezile,* Beyrut 1985.
11. Aişe Yusuf Mennâî, *Usûlu'l-Akide beyne'l-Mutezile ve'ş-Şiati'l-İmamiyye,* Dâru's-Sekafe, 1992, 472 sayfa.
12. Richard C. Martin, Mark R. Woodward, Dwi S. Atmaja, *Deferders of Reason in Islam,* Oxford 1997, pp. 250
13. Margaretha T. Heemskerk, *Suffering in the Mu'tazilite Theology –'Abd al Jabbâr's Teaching on Pain and Divine Justice*-, Leiden 2000.
14. Dr. Semih Duaym, Mevsuatu Mustalahâti'l-Eş'ârî ve'l-Kâdı Abdilcebbar, Lübnan 2002.

2.b. Batıda ve Arap Dünyasında Yapılan Makale Çalışmaları

1. S. M. Stern, *Quotations From Apocryphal Gospels in 'Abd al-Jabbar,* Journal of Theological Studies, N. S., XVIII., Oxford, 1967, pp.34-57.
2. S. M. Stern, *'Abd al-Jabbar's Account of How Christ's Religion was Falsified by the Adoption of Roman Customs,* Journal of Theological Studies, N. S., XIX., Oxford 1968., pp. 130-176.
3. Marie Bernand, *La Notion De 'İlm Chez Les Premiers Mu'tazilites*, in Studia Islamica, 36 (1972), 37 (1973), pp.23-56.
4. Guy Monnot, *Sabeens et İdolatres Selon 'Abd al-Jabbar*, MIDEO, vol 12, 1974, pp.13-47.

5. Robert Brunschvig, *Rationalite et Tradition Dans L'analogie Juridico-Religieuse Chez Le Mu'tazilite 'Abd al-Ğabbâr*, Arabica, c. XIX, s. 3 (1972). Pp.213-221.
6. Michael Schwarz, *The Qâdı 'Abd al-Ğabbar's Refutation of the As'arite Doctrine of 'Acquisition (Kasb)*, Israel Oriental Studies, vol. VI.,Tel-Aviv 1976, pp.229-263.
7. Oliver Leaman, *'Abd al-Jabbar and the Concept Uselessness,* Journal of the History of Ideas, vol. 41, no. 1 (jan.-Mar., 1980), pp.129-131.
8. Juditth K. Hecker, '*Some Notes on Kitâb al-Tawlîd From The Mughni of The Qâdi 'Abd Al-Jabbâr',* Jerusalem Studies in Arabic and İslam, c. II (1980), pp. 281-319.
9. R. M. Frank, *The Autonomy of The Human Agent in the Teaching of 'Adb al-Ğabbar,* Le Muse'on 95 (1982), pp.323-355.
10. Guy Monnot, *Les Doctrines Des Chretiens Dans Le 'Moghni' De 'Abd al-Jabbâr,* MIDEO, vol.16, Beyruoth 1983., pp.9-30
11. S. Pines, *Gospel Quotations and Cognate Topics in 'Abd al-Jabbar's Tathbît in Relation to Early Christian and Jodaeo-Christian Readings and Traditions,* Jerusalem Studies in Arabic and İslam, vol. 9, Jerusalem 1987, pp. 195-278.
12. Binyamin Abrahamov, '*'Abd al-Jabbar's Theory of Divine Assistance (lutf)*', Jerusalem Studies in Arabic and Islam 16(1993), pp. 41-58.
13. Binyamin Abrahamov*, 'Necessary Knowledge in Islamic Theology- Some Notes'*, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 20,1(1993), pp. 20-32.
14. Yusuf Rahman, *The Miraculous of Muslim Scripture: A Study of 'Abd al-Jabbar's I'câz al-Qur'ân*, Islamic Studies, 35:4 (1996).
15. Sherman A. Jackson, *The Alchemy of Domnation? Some Asharite Responses to Mu'tazilite Ethics*, International Journal of Middle East Studies, vol. 31, No. 2 (1999), pp. 185-201.
16. Sophia Vasalou, *Equal Before the Law: The Evilness of Human and Divine Lıes 'Abd al-Ğabbar's Rational Ethics,* Arabic Sciences end Philosophy, vol. 13 (2003), pp. 243-268.
17. Gabriel Said Reynolds, *The Rise and Fall of Qadı 'Abd al-Jabbar,* Int. J. Middle East Studies, 37 (2005), pp. 3-18.

1967 ve 68'de Batı'da Abdulcebbar'la ilgili yapılan ilk çalışmada dikkati çeken husus, Abdulcebbar'ın Hıristiyanlıkla ilgili yaklaşımı ve İncillere yönelttiği eleştirilerle ilgili olmasıdır. Batı'da Abdulcebbar'a olan ilginin böylesi bir konuyla ortaya çıkması anlaşılabilir bir durumdur. Bunun yanı sıra gelişen süreçte diğer çalışmalarda 'ahlak', 'halku'l-Kur'ân', 'lütuf', 'belağat', 'elem', 'bilgi', 'kesb' ve 'akıl' gibi belli kelam sorunları irdelenmiştir. Abdulcebbar ile ilgili çalışmalar eş zamanlı olarak Arap dünyasında da yapılmıştır. Bu çalışmalar Abdulkerim Osman'ın doktora çalışmasıyla başlamış ve akıl, Belagat, akıl-özgürlük

ve akıl-eylem gibi konuların ele alınmasıyla devam etmiştir. Türkiye'de Abdulcebbar'ın 1950'li yıllarda Mısır'dan Yemen'e giden akademik bir komisyon tarafından keşfedilen ve tahkik edilmeye başlanan eserlerine gösterilen ilgi ne yazık ki Batıda ve Arap dünyasındaki ilginin tarihsel olarak çok gerisinde kalmıştır.[29] Bu bağlamda Türkiye'de Abdulcebbar'la ilgili kitap, tez ve makale olarak şu çalışmaların yapıldığı görülmektedir.

2.c. Türkiye'de Yapılan Kitap Çalışmaları

1. Hulusi Arslan, *Mutezile'ye Göre İyilik ve Kötülük Problemi*, Kayseri 2000.
2. Yüksel Macit, *Mutezile'nin Fıkıh Usulü Anlayışı*, Kayseri 2000 (Doktora).
3. İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, İstanbul 2002.
4. Kamil Güneş, *İslam Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass –Bakıllanî ve Kadı Abdulcebbar'da Kelamullah Meselesi*, İstanbul 2003.
5. Sabri Yılmaz, *Kadı Abdulcebbar ve Gazali'de Te'vîl Problemi*, İzmir 2004 (Doktora)
6. Ömer Pakiş, *Mutezile ve Yorum* –Kadı Abdulcebbar Örneği-, Van 2005.
7. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîlerin Kelam Sistemi*, Bursa 2006 (Doktora).
8. Niyazi Kahveci, *'Mu'tezile ile Şia arasında Siyasal Tartışma*': (Kadı Abdulcebbar-Şerif Murtaza) Ankara 2006.
9. Murat Memiş, *Kadı Abdulcebbar'da Bilgi Problemi*, İzmir 2007 (Doktora).

2.d. Makale Düzeyinde Yapılan Çalışmalar

1. Abdulhamit Sinanoğlu, *Kadı Abdulcebbar'ın İnsan Fiillerinin Yaratılması ve Eş'ârî'nin Kesb Görüşünü Eleştirmesi*, Dinbilimleri Araştırma Dergisi, III, s. 1, Samsun 2003.
2. Hulusi Arslan, *Tanrı Hakkında Konuşmanın kelamî Bir Metodu Olarak el-İstidlâl bi'ş-Şâhid ale'l-Gaib,* (Kadı Abdulcebbar Örneği), Tabula Rasa, yıl. 3, sayı. 9, 2003.
3. Orhan Ş. Koloğlu, *Kadı Abdulcebbar'a Göre İmamiyye Fırkaları*, UÜİFD, XII/2, 2003.
4. Ramazan Altıntaş, *Abdulcebbar'ın Sem'iyyât'la İlgili Görüşleri*, Bilimname, s.1, Kayseri 2004.
5. Kamil Güneş, *Mu'tezilî Düşüncede Aklın Nakilden Önce Gelmesi Meselesi Üzerine* –Kadı Abdulcebbâr Örneği-, Elmi Mecmua, yıl. 01, sayı. 01, 2004.

Görüldüğü üzere Türkiye'de Abdulcebbar'a olan ilgi, Batı'da ve Arap dünyasındaki ilgiye göre oldukça geç bir dönemde, 2000'li yıllarda ortaya çıkmıştır. *'Husun-kubuh'* meselesiyle başlayan bu ilgi, çeşitli ilgi alanlarına göre son birkaç yılda büyük bir zenginlik kazanmıştır. Abdulcebbar'ın bilimsel çalışmalara konu olması, daha çok, rasyonel temellere dayanan

[29] Buna Abdulcebbar'ın 14 ciltlik 'el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl' adlı dev eseri bütünüyle tahkik edilmiş olmasına karşın, 1967'de Kemal Işık tarafından yapılan *'Mutezile'nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri'* adlı çalışmada Abdulcebbar'ın hiçbir eserine atıf yapılmamış olmasını örnek verebiliriz. Bkz. Kemal Işık, *Mutezilenin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri,* A.Ü.İ.F.Y, Ankara 1967.

Mutezile'nin derinlikli çalışma yapmaya elverişli eserleri günışığına çıkarılmış tek kelamcısı olması ve kelam problematiğinin güçlü olmasıyla ilgilidir.

Bu çerçevede Abdulcebbar üzerine oluşan literatür içerisinde Hourani'nin 'İslamî Rasyonalizm' adlı eserini metodolojik bir çalışma olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak Houranî, bunu genel olarak Abdulcebbar'ın kelam yöntemi olarak değil, şeriat-ahlak ilişkisiyle sınırlı tutmuştur. O, ahlakî değerlerin kaynağı tartışması olan Husun-Kubuh meselesinde Abdulcebbar'ın aklın üç ahlak hükmü olan iyi, kötü ve vacip kategorilerini rasyonel olarak nasıl temellendirdiğini koymaya çalışmıştır. Bunun dışında Hüsnî Zîne de Abdulcebbar'ın düşünce sisteminde aklı, bilgi çeşitlerini ve bilgi eylem ilişkisini kendi bağlamlarında deskriptif olarak ortaya koymaya çalışmıştır. Diğerleri ise Abdulcebbar'ı çeşitli kelam sorunları açısından ele almışlardır.

Mutezile'nin İslam düşüncesinde rasyonel çevre olarak bilinmesi, sorunları temellendirmede kullanılan yöntemle ilgilidir. Bu anlamda bir kelam okulunu diğer kelam okulundan ayıran şey savunulan görüşler ise; görüşleri birbirinden ayıran şey de kullanılan yöntemdir. Bu bağlamda Kelam tarihinde iç içe üç metodolojik sürecin bulunduğu söylenebilir. İlk aşamada Marifetullah'tan Tevhid'e gidilmeye çalışılmış ve epistemolojik bir temellendirme süreci yaşanmıştır. Sonra ise bu süreç, etik sürece dönüşmüştür (Tevhid'ten Adalete). Bu süreçte kader tartışmalarıyla kabih şeylerin Allah'a izafe edilip edilemeyeceği meselesi, problematik olarak Allah-insan ilişkisini öne çıkarmıştır. Bilindiği üzere diğer kelam sistemleri, kabih fiiller de dahil olmak üzere her şeyi Allah'a yaratma olarak izafe ederken; Mutezile ise insanın kendi fiillerinin öznesi ve yaratıcısı olduğunu savunmuştur. Mutezile bu görüşünü bir yandan Allah'ın adaleti ve mutlak anlamda iyi olmasıyla, diğer yandan ise insanın sorumlu olmasıyla temellendirmiş ve ahlakî bir yöntem izlemiştir. Üçüncü süreçte ise, temellendirme yöntemi bütünüyle değişmiş, ve Aristo'nun metafiziğinden ilham alan bir metodolojiye ve ontolojik kanıtlama biçimine dönüşmüştür. (Kozmolojiden Ontolojiye).

Abdulcebbar'da yöntem, bir 'temellendirme' sorunu olduğu için tek bir yöntemden ve temellendirmeden söz edilemez. Bu bağlamda o, bilgi, varlık ve dil (nass) gibi üç ana esas kullanmıştır. Bu üç esas Abdulcebbar'ın kullandığı yöntemde ilişkisel olarak rasyonel bir düzlemde buluşmaktadır. Bu sebeple Abdulcebbar'da yöntem bilginin tanımı, mahiyeti, çeşitleri ve kaynakları gibi epistemolojik çerçeve; varlık, tanımı, mahiyeti ve alanları vb. gibi ontolojik çerçeve ve dil, dilin tabiatı, kaynağı, ilahi hitabın mahiyeti, dilin hakikat ve mecaz temelinde taşıdığı delâlet sistemi gibi dilbilimsel çerçeve içerisinde farklı biçimler almış görünmektedir. Bilgi ve varlıkla ilgili tartışmalara bakıldığında bu konu bir yönüyle problem;

diğer yönüyle yöntem ve temellendirme tartışması olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum konu ve yöntemin, biri diğeri olmadan var olamayacağı anlamına gelir.

Mütekaddimûn döneminde kelamî yöntem, zihinden değil fizikten hareket eder. Burada tecrübe, varlığının bilgisine sahip olduğumuz bir idrak alanı olarak, varlığının bilgisine ulaşmak istediğimiz metafizik alanı temellendirme için asıldır. Metafizik alan ise fer'dir. Bu yaklaşım filozoflar taafından tenkit edilmiştir. Çünkü onlara göre fizik, 'cüziyyat' olarak tikellere dayanır. Halbuki tikellerden tümel çıkmaz. Bu yönüyle Kelamın kullandığı yöntem 'burhan' ve 'yakin' bilgiye götürmez. Buradaki tikeller, tecrübe alanıdır. Filozoflar, kelamcıların aksine tecrübeden değil, zihinden ve kavramlardan hareket etmiştir. Küllî bilgiye sadece bu şekilde ulaşmak mümkündür.

Yöntem, klasik kelam kaynaklarına bakıldığında bir sorun, mesele ya da konu değildir. Ancak yöntemin kader, bilgi ve irade vb. gibi bir 'mesele' olarak tartışılmamış olması, onun mesele olmadığı anlamına gelmez. Çünkü yöntem sorunu, temel ilişkileri ve mantığı açısından bilgi, tanımı, kaynakları ve çeşitleri gibi epistemolojik konuları; haberin mahiyeti, koşulları, epistemolojik değeri, akliyyât ve sem'iyyât alan ayrımı, şeriatın farklılaşma dinamikleri, Muhkem-Müteşabih ve Te'vîl gibi akıl-nakil ilişkisiyle ilgili konuları ve hükümlerin kaynağı konusunda akıl ile şeriat arasındaki yöntembilimsel ilişkiyle ilgili konuları içeren geniş bir problematik ağına sahiptir. Bu çerçeve, bizi, yöntem sorununun ancak kelam sorunları üzerinden bir konu olarak ele alınabileceği gerçeğiyle karşı karşıya bırakmıştır. Abdulcebbar örneğinde de ortaya çıkan bu zorunluluk, başka bir açıdan bakıldığında bir temellendirme sorunu olarak değerlendirilebilir. Böyle olunca temellendirme, bir meselenin, konunun, iddianın ya da tezin belli bir çerçeve içerisinde rasyonel ya da teistik temellere giderek ispatlanması anlamına gelir. Bu bütünlükte Abdulcebbar'ı, Kelâm İlmini, içinde bulunduğu krizden çıkarmayı amaçlayan, adına 'Nazar' dediği yeni bir yöntem kurma çabası içinde görmekteyiz.

Abdulcebbar'ın, kullandığı kavramsal çerçeve ve referansta bulunduğu Mutezilî paradigma açısından özgün olduğu söylenebilir. Bu çabanın özgünlüğünü ise, Abdulcebbar'ın, Sirafî ile Matta arasında geçen tartışmayla alevlenen, öncesi ve sonrasıyla yaklaşık bir asır devam eden gramer-mantık tartışmalarına katılmasa da, referansta bulunduğu sistem açısından gramer yanlısı bir tutum takınmasından, dönemin Müslüman coğrafyasında felsefe ve mantık yanlısı çevrelere (özellikle Matta ve Yahya b Adî gibi hıristiyan teologlara) karşı çıkması ve Yunanca'dan ve Süryaniceden yaptıkları çevirileri bilerek tahrif ettiklerini söylemesinden rahatlıkla çıkarabiliriz. Deyim yerindeyse o, İslamî ilimlerin metodolojik müktesebatına

giderek, orada kullanılan Mu'tezilî bilgi ve yöntem modellerine yeni bir açılım kazandırmak istemektedir.

Abdulcebbar'ın metodolojik açılım kazandırmaya çalıştığı üç ana bağlamın olduğu söylenebilir. Bunların ilki bilgidir. Çünkü epistemoloji, yöntemin en önemli bileşenidir. Bilginin kaynakları, oluşma koşulları, tanımı, mahiyeti ve çeşitleri gibi epistemolojik sorunlar, temellendirmede kullanılan yöntemden ayrı düşünülemez. Abdulcebbar'ın ikinci metodolojik ilgi alanı ise akıl-nakil ilişkisidir. Akıl-nakil ilişkisi, bir yandan haberin epistemolojik değerini, temelini, koşullarını ve geçerliğini ortaya koymayı; diğer yandan ise dilsel delâlet niteliği olan nassın anlamı, dilin delâlet sistemi, akıl-dil ilişkisi, anlamın aklîliği ve uzlaşımsallığı ve anlamın delâlet sınırları gibi rasyonel bir yorumbilim geliştirmeyi içerir. Dolayısıyla akıl-nakil ilişkisi, özü açısından vahyin delâletini sağlamayı amaçlayan metodolojik bir yaklaşımdır. Bunda vahiy, olgusal bir 'haber' olarak temellendirilmekte; delâlet olarak ise dilsel bir sisteme dönüştürülmektedir. Zira olgusal bir gerçekliğe dayanması bakımından vahiy, delâletini ve 'bilgi' değerini dilin gramerle ve toplum sözleşmesiyle belirlenen dilsel fonksiyonlarla kazanmaktadır. Bu bağlamda dilin delâleti hakikat ve mecaz olarak iki bağlama sahiptir. Dilin delâletinin keşfini ve anlamın ortaya konmasını reddedenler olduğu gibi, delâleti, dil dışı zeminde üreten ve anlamı dilin sınırlarını aşarak ideolojik çerçeveye oturtanlar da vardı. Bu ikisi dışında dilin hakikat ve mecaz bağlamlarını bütünlük içerisinde değerlendiren yorumbilim çevresi de vardı. Bunlar iki tutum sergilemekteydi. Biri akıl-nakil ilişkisini dilsel bir zeminde algılayan, dilin delâletini akıldan bağımsız düşünülemeyen muvadaa (uzlaşımsal) yapısında ve hakikat-mecaz alt-delâlet sisteminde gören yaklaşım iken; diğeri ise akıl-nakil ilişkisini, yine dilsel zeminde üretmeye çalışan, ancak ilkinden farklı olarak aklın, dilin mecazla imkân kazanan çerçevesini devre dışı bırakan ve dilin somut ve hakikat anlamını esas alan bir yaklaşımdır. Bu iki yaklaşım arasındaki farkı, yönü ve niteliği açısından şu şekilde ifade etmek mümkündür.

Eş'ari teolojik yorumbilimi, tevilde dilin hakikat anlamını tercih eden, mecaz alanını bu çerçevenin dışına çıkarmayan bir metodolojidir. Mutezili teolojideki yorumbilim ise dil ile aklı iç-içe gören, dilin sınırlarının aklî delâlet niteliğinde olduğunu benimseyen ve deyim yerindeyse dilin delâlet sınırlarını 'aklın dili' olarak belirleyen bir yöntemdir. Dilin akılla buluştuğu ana zemin, mecazdır. Çünkü dildeki delâlet, bir açıdan gramerle belirlenen, başka açıdan ise uzlaşımsallık (muvadaa) ve anlam (kasd-ı mütekellim) olarak delâlet farklılaşmasına açık olan dinamik bir organizmadır.

Nübüvveti kurumsal anlamda reddeden Berahime'ye karşı kelamcılar ve dolayısıyla Abdulcebbar, akıl ile naklin dilde iç içeleşen yapısına dayanarak bağdaşmacı bir tutum izlemiş,

vahyin talepleri ile aklın hükümleri arasında çatışma olamayacağını ortaya koymaya çalışmıştır. O, bu bağlamda aklı ilkelerinin hüküm değerinin koşulsuz olduğunu; vahyin hükümlerinin ise koşullu ve maslahata dayandığını savunmuştur. Bu noktada akıl alanı 'cümleten' yani kategorik, sabit ve koşulsuz; vahiy alanı ise 'tafsîlen' yani cüz'î, dinamik ve koşullu bir değerde temellendirilmiştir.

Akıl-nakil ilişkisi konusunda 'yorumun sınırlarını' *aklın ve dilin* sınırlarıyla kayıtlayan Abdulcebbar, akılcılık ile dilsel çerçeveyi birleştiren bir te'vîl anlayışını benimsemiştir. O, Usûl-u Fıkh'ın, ilahî hitabın tabiatı konusunda oluşturduğu kavramsal diziyi olduğu şekliyle kullanmakta, özellikle mecâz-hakikat, mücmel-mufassal, muhkem-müteşabih ayrımları temelinde yorumsal alanın doğasını belirlemeye ve oradan da Allah'ın kasd'ına akıl ve dil çerçevelerini kullanarak ulaşmaya çalışmaktadır. Öte yandan Abdulcebbar, ilahî hitabın anlam yapısını iki temel üzerine kurmaktadır. Biri, Cabiri'nin de ifade ettiği gibi, Beyan Ehli'nden biri olarak dil ve onun semantiği; diğeri ise kavramsal yani mücmel düzeyde insanların doğuştan donatılmış oldukları birtakım zorunlu ve ahlakî kategoriler. Abdulcebbar'ın üçüncü metodolojik ilgi alanı da ahlak ile şeriat arasındaki ilişkidir. Bu ilişki, şeriatın emir ve yasaklarının kaynağıyla ilgili bir tartışma olup, Abdulcebbar, bu tartışmada şeriatın emir ve yasaklarının değer kaynağını akla dayandırmaya çalışmıştır. Ahlak ile şeriat arasındaki ilişkiyle ilgili problematik, yukarıda ifade edildiği üzere, etik süreçte ortaya çıkmıştır. Abdulcebbar, değerlerin kaynağı konusunda ahlakı şeriata öncelemekle, şeriata rasyonel olarak temel sağlamış olmakta ve Berahime olarak bilinen çevrenin şeriatın akıl ile çeliştiği tezini reddetmiş olmaktadır.

Kelam'da yöntem, dinsel inançların savunusu ve karşıt tezlerin reddedilmesi şeklinde birbiriyle iç içe üç yönde gelişmiş görünmektedir. Bunlar 'dogmatik', 'nasscı' ve 'rasyonel' olmak üzere üç farklı metodoloji olarak değerlendirilebilir. İlk yöntemde inanç, vahye *teslimiyet ve iman* olarak; İkincisinde, kuşkulara ve karşıt tezlere karşı *nasscı ve savunmacı* bir tutum olarak; üçüncüsünde ise, akılla anlaşılabilir ve temellendirilebilir *rasyonel* bir delâlet olarak ortaya çıkmıştır. Bu üç yöntem, inanç savunusu ve karşıt tezlerin reddedilmesi bağlamında amaçları açısından aynı; ancak temellendirme biçimleri bağlamında nitelikleri açısından farklıdır.

Kelam sistemlerine bakıldığında ilk iki yöntemin Mutezilî olmayan çevrelerce savunulduğu; üçüncü yöntemin ise sadece Mutezilî çevrelerde kullanıldığı söylenebilir. Eş'ârî, Maturidî ve selef çevresi, Mutezilî metodolojiyi reddetmiş, ilkesel olarak şeriatın anlaşılabilir olduğunu kabul etmekle birlikte, temellendirme olarak aynı şeyin söylenemeyeceğini kabul etmiştir. Mutezile ise aklî ve sem'î olmak üzere iki yoldan bahsedilebileceğini kabul etmiş,

ancak her iki bilginin temellendirilebilir olması bakımından ‘makul’ olduğunu savunmuştur. İlk bakış açısında akıl ile inanç bir savunu olarak iç içe bazen de ayrı olabilirken; ikincisinde ise akıl ve inanç her zaman iç içe ve birliktedir.

Abdulcebbar, yöntem ve temellendirme olarak, akıl ve nazardan bilgi, ahlak ve şeriata gitmeye çalışmış ve aralarında mantıksal bir ilişki kurmaya çalışmıştır. O, inanç alanında dogmatik tutuma şiddetle karşı çıkmış, ‘düşünme ile bilme’, ‘bilme ile inanma’ ve ‘bilme ile yapma’ arasında rasyonel bir delâlet sağlama çabası içerisinde olmuştur. Burada Abdulcebbar’ı önemli kılan husus, onun, aklı inanç sisteminin merkezine koyması ve düşünmeyi de teklîf kapsamına sokmasıdır.

Mutezile’nin teşekkül sürecine, Abdulcebbar üzerine oluşan literatüre ve Kelâm’da yöntem konusuna ilişkin bu genel çerçeveyi verdikten sonra, şimdi üç metodolojik bağlamın ilki olan bilgi konusuna geçebiliriz.

BİRİNCİ BÖLÜM
BİLGİ NAZARİYESİ

1. Kelamî Epistemolojide Akıl-Nazar İlişkisi

Arapça kaynak sözlükler, 'akıl' kelimesinin temel anlamının 'bağlamak' ve 'tutmak' olduğu konusunda fikir birliği içerisindedir.[30] Kelimenin bu anlamı, büyük dilbilimci Halil b. Ahmed tarafından *'cehl'* kelimesinin zıddı[31] olarak *'bilgi'* anlamında kullanılmıştır. Rağıb İsfahanî ise, akıl kelimesinin *'kuvvet'* ve *'bilgi'* olarak[32] iki farklı anlamda kullanıldığını söylemektedir. Dolayısıyla akıl kavramı, teşekkül sürecinde 'yetenek' ve 'bilgi' olmak üzere iki temel anlamında kullanılmış görünmektedir.

Aklın yeti ve kuvvet anlamının Hâris Muhasibî (h. 243) döneminde oldukça yaygın bir görüş olduğu anlaşılmaktadır. Bu görüşü savunanlar arasında felsefecilerden Kindî, selefî çevreden Muhasibî ve Ahmed b. Hanbel gibi pek çok kişi yer almaktadır.[33] Farabî de, aklın anlamı konusunda bu görüşü paylaşmaktadır. Bunu onun şu ifadelerinde görmek mümkündür:

> Akıl, insanın bir şeyi zihni ile idrak etmesidir. Akıl ismi, insanın kendisiyle idrak etmiş olduğu şeye verilir. Bir şeyin idrak edilmesi demek, o şeyin maddesinden tecrit edilmesi demektir.[34]

Felsefe geleneğinin en önemli isimlerinden İbn Sina da, Farabî gibi, aklı bilgileri idrak etme kuvveti olarak tanımlamıştır. Ona göre akıl, öncelikle şeylerin mahiyetini ve açık olmayan künhünü; daha sonra ise varlık, cevher-araz, illet-malul, gaye-vesile, hayır-şerr, fazilet-rezilet ve hak-batıl gibi genel manalarını idrak eder.[35] İbn Rüşd ise, aklı amelî ve nazarî olarak ikiye ayırmış, amelî aklın iradî fiillerin

---

[30] İbn Faris İbn Zekeriyya, *el-Mekâyis fi'l-Luğa,* s. 672; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab,* IX/s. 352, Beyrut tsz.; Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* s. 274, (çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), İstanbul 1999; Muhammed Kettânî, *Cedelu'l-Akl ve'n-Nakl,* s. 462, 1992, Dâru'l-Beyzâ.

[31] İbn Faris, *a.g.e,* s. 672.

[32] Rağıb İsfahanî, *Mufredâtu'l-Kur'ân,* s. 354, (thk. N. Maraşilî), Kahire tsz.

[33] İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-Mantıkıyyîn,* s. 94, (thk. Dr. Refîk el-Acem), Beyrut 1993. Bu bağlamda aklı, nass ve kalbin müşahadesi karşısında otoritesi açısından nakıs ve zaid gören mistik yaklaşımı benimseyen çevreden olduğu anlaşılan 3. asrın ilk yarısında yaşamış olan Hakîm Tirmizî, aklı fıtratın aklı, tecrübenin aklı ve kalıtsal akıl olmak üzere üçe ayırmıştır. O, bu akılların sadece nefisleri güçlendirmeye yaradığını ifade etmekle kalbin müşahadesi için hiçbir değerinin bulunmadığını kabul etmiş olmaktadır. Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî, *Beyânu'l-Fark beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lübb,* s. 38, 58, (thk. Nicola Hiyed), Kahire tsz.

[34] Mübahat T. Küyel, *Aristoteles ve Farabî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri,* s. 128, Ankara 1969.

[35] İbn Sina, *Necat,* s. 171.

suretlerini idrak ettiğini; nazarî aklın ise külliyâtı veya ma'kûlâtı idrak ettiğini söylemekte ve aklı idrak etme kuvveti olarak tanımlamaktadır.[36]

Kelâmcı olmasına karşın Allâf, aklı, bir yandan insanın kendisi ile öteki arasında ayırım yapmasını mümkün kılan bir 'kuvvet' olarak tanımlamış, diğer yandan bu kuvvetin 'zarurî bilgi'lerden oluştuğunu kabul etmiştir.

Görünen o ki Felsefecilerin ve selef çevresinin akıl anlayışı arasında önemli bir fark vardır. Felsefecilerin aklı, bütün varlık alanlarına uygulanan bir kavram iken; Selef çevresinin aklı sadece Beyân olarak kelamullahı anlama yeteneği olarak kullanılmış görünmektedir. Zira bu çevreye mensup bazı dilciler, aklı, insanın hitâbı anlamasına olanak sağlayan şey olarak tanımlamıştır.[37] Bu bakış açısını, Muhasibî'nin akıl risalesinde de görebiliriz. Ona göre birbiriyle ilişkili aklın üç anlamı vardır: Yeti (garîze)[38], kavrama (fehm) ve bilme (basiret/marifet). Yeti anlamındaki akıl, ancak kendi fiilleriyle bilinebilir. Bu çerçevede Muhasibî, aklın salt ve kendi dışında başka bir şeyle bilinemeyeceğini söylemektedir. Bu, aklı ancak aklın kendisi ile bilebiliriz demektir.[39] Risalenin kavram örgüsüne bakıldığında akıl, Allah tarafından verilmiş bir yetenek olarak değerlendirilmiş, ilgi alanı olarak ise Allah ve onun beyânı ile sınırlandırılmıştır. Muhasibî, bu çerçevede Allah'ı mahiyeti gereği akletmenin imkânsız olduğunu savunmuş, bu aczi itiraf etmenin kâmil akıl olacağını kabul etmiş ve agnostik bir tutum sergilemiştir. Bu nedenle Muhasibî'nin akıl anlayışı, fonksiyonel olarak beyânı (kelamullahı) kavrama ve gayba delâlet eden a'yân (şahid) üzerinde düşünme üzerine kurulmuş görünmektedir.[40] Bu çerçevede Muhasibî şunları söylemektedir:

---

[36] Abdulkadir Bina'budillah, '*Tekâmulu'l-Akl ve'l-İmân inde İbn Rüşd',* s. 129, Mecelletu Tesâmuh, Amman.

[37] Allaf bu tanımsal çerçevede aklı zorunlu bilgilere kaynaklık etmesi (örneğin kişinin kendisi ile ötekini ayırması, yer ve göğü, alt ve üstü ayırması gibi), nazarî bilgilere kaynaklık etmesi (örneğin Allah'ın varlığı ve birliği bilgisi gibi) ve duyunun makul oluşu bakımından aklı üçe ayırmıştır. O, duyuyu makul oluşu bakımından akıl olarak nitelemiş, akıl ile tecrübeyi rasyonel temelde buluşturmuştur. Bu yaklaşım, aklın alanı ve sınırları bağlamında duyusal varlıkların akledilemeyeceğini savunan görüşe karşı verilmiş bir yanıt olabilir. Bkz. Rüşdi Muh. Ursan Ulyan, *el-Akl inde'ş-Şia,* s.98, Bağdat 1973.

[38] Muhasibî'ye göre akıl bir yetidir. Bilgin bu yetenekten ortaya çıkar. Bu bakımdan aklın bilgi olarak tanımlanması yanlıştır. Muhasibî, *Risâle fî Maiyyeti'l-Akl,* s. 149, 205.

[39]Muhasibî'nin aklın ancak kendisiyle bilinebileceğini savunması ile Abdulcebbar'ın nazarı sezgisel yöntemdeki dolaysız bilme ile temellendirmesi arasında ilginç bir benzerlik göze çarpmaktadır. Muhasibî, *a.g.e,* s. 201, 204.

[40] Muhasibî, *a.g.e,* s. 208, 209, 210, 212, 213, 217.

> Akıl delîl ile örtüşür. Delîl de akıl ile örtüşür. Akıl, özü açısından istidlâl yapandır. A'yân ve haber ise istidlâlin illeti ve aslıdır. Asıl olmadan fer'in olması imkânsızdır. Delîl olmadan da istidlâlin olması imkânsızdır.[41]

Muhasibî, tipik bir kelamcı gibi aklı, delâlet olarak fizikten metafiziğe gitmeyi mümkün kılan bir istidlâl olarak değerlendirmiştir. Bunun yanı sıra o, aklı çoğu kelamcının aksine, zorunlu bilgiler veya düşünmenin ilkeleri olarak değil, yetenek ve kabiliyet anlamında 'ğarîzetu'n-nûr' olarak değerlendirmiştir. Ona göre gözde görmeyi sağlayan nur ne ise akıl da kalbin nurudur.[42] Gazali ise, aklın insanı diğer canlılardan ayıran duyu, zorunlu bilgiler, tecrübelerden elde edilen bilgi ve daimî saadeti kazanma kabiliyeti[43] olmak üzere dört farklı anlamından söz etmiştir. O, bu çerçevede akla, Muhasibî gibi, 'nur' ismini vermiş ve nefs, kalb ve ruh terimleriyle eş anlamlı kullanmıştır. Bunu onun şu ifadelerinde görmek mümkündür:

> Akıl, öyle bir nurdur ki, hem başkalarını hem kendini ve vasıflarını idrak eder. Onun için uzak ve yakın birdir. Hiçbir hakikat ondan gizlenmez. Akıl, eşyanın içinde ve esrarında dolaşır. Onların hakikatlerini ve ruhlarını idrak eder. Sebeplerini ve hükümlerini bulur. O, gözlerin görmediğini görür. Varlıkların hepsi aklın idrak alanına girer.[44]

Bu tanımda, nur, sır, ruhun idrakı ve gözlerin görmediğini görmek vb. gibi bir takım irfanî unsurlar yer almaktadır.[45] Bu, irfanî unsurlarin selefî söylemle birleşmesi anlamına gelmektedir.

Kelâm sistemlerinde yaygın olarak kabul edilen akıl tanımı Felsefe ve selef çevresinin yaklaşımından farklıdır. Buna göre akıl, bir yeti ya da beyânı anlama yeteneği değil, bilakis vacib, imkânsız, mümkün, hasen ve kabih oluş vb. gibi bilgilerden oluşan zorunlu bir kategoridir.[46] Bu yaklaşım, Halil b. Ahmed'in akıl kelimesine verdiği anlamla birebir örtüşmektedir. Ancak terminolojik olarak bu kavram, zarûriyât, evveliyât, müşahedât, tecrübiyât, hadsiyât, mütevatirât ve fıtriyât olarak formüle edilen bilgileri içine alan bedâhet[47] derecesinde kurucu bilgiler anlamında kullanılmış olmaktadır. Bu yaklaşımda farklı şekillerde kategorize edilen bu bilgilerin ortak özelliği, her birinin zorunlu bilgiler veya delîllerin asılları anlamında

---

[41] Muhasibî, *a.g.e,* s. 232.
[42] Muhasib*î, a.g.e,* s. 149, 204.
[43] Gazalî, *İhya,* 1/s. 72, 77, 215.
[44] Gazali, *el-Mürşidu'l-Emin,* s.19.
[45] Gazalî, aklın bir takım nesnelerin bilgisine doğrudan sahip olmasını peygamberde 'vahiy', evliyalarda *'ilham'* olarak kavramsallaştırmıştır. s.125.
[46] Cüveynî, *İrşâd,* s. 16, (thk. Muhammed Yusuf Musa), Mısır 1950.; Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/ s. 60, 61, 138, 223; İbn Fürek, *Mücerredu Makalât,* s. 31.
[47] Ebû Sa'd Abdurrahman b. Memun b. Ali en-Nisaburî el-Mütevellî, *Kitâbu'l-Muğnî,* s. 2, (thk. Mary Bernan), Kahire 1986.

ele alınmış olmasıdır. Çünkü *asl'*ı inkâr ederek *fer'*i ispat etmek mümkün değildir. Bu bakış açısıyla İbn Fürek, Eş'ârî'nin akıl konusundaki görüşünü değerlendirirken, dilde otorite olan Halil b. Ahmed'in 'akıl, bilgisizliğin zıddıdır' açıklamasına dayanmış ve aklın 'bilgi' anlamına geldiğini[48] söylemiştir. Akla verilen bu anlam dolayısıyla kavram, daha çok çoğul olarak 'ukûl'[49] şeklinde 'bazı zorunlu bilgileri' içerecek şekilde kullanılmıştır. Bu bağlamda aklın bu anlamının kelamcılarda ne şekilde ele alındığını ve temellendirildiğini ortaya koyabiliriz.

1. a. Kategorik Bilgi Alanı Olarak 'Kâmil Akıl'

Gazalî öncesi süreçte Eş'ârîyye ve Mutezile, aklın tanımı konusunda aynı yaklaşımı benimsemiş görünmektedir. Örneğin Abdulcebbar, aklı *'ulûm mahsûsa'*[50] olarak tanımlarken, Eş'ârîler bunun yerine *'malûmât mahsûsa'*[51] ve *'(bazı) zarurî bilgiler'*[52] ifadesini kullanmıştır. Abdulcebbar, aklın kemâlini (yetkinliğini) zihnin düşünme ve akletme olgunluğuna ulaşması anlamında ele almış ve söz konusu olgunlaşmayı epistemolojik bağlamda açıklamıştır. Ona göre aklın kemâli doğuştan getirdiği zorunlu ve kategorik bilgilerle ve delîl-medlûl ilişkisini bilme ile ortaya çıkar.[53] Bunu onun aklın kategorik niteliğini açıkladığı şu ifadelerinden çıkarmak mümkündür:

> Allah, akıllarda bu bilgileri *fiil* ve *hüküm* için yarattı. Sonra tafsiline delâlet getirdi. Mükellefe de bu cümle bilgisinin tafsilini bilmesi için düşünmeyi ilzam etti. Ki buna göre yapsın veya terk etsin.[54]

Burada 'fiil' ifadesi, aklın düşünme ve akletmeye imkân sağlamasını; 'hüküm' de bilinenden bilinmeyene gitmeyi mümkün kılan yapısını ortaya koymaktadır. Her iki durumda da akıl, içerdiği kategorik bilgilerle rasyonel düşünmenin imkanı olarak temellenmektedir. Bakıllanî de Abdulcebbar gibi aklı, zorunlu bilgilerden oluşan bir şey olarak açıklamıştır. Ona göre (aklın içerdiği kategorik) bilgiler olmaksızın akıl ile bir şeye niteleme yapılamaz. Bu yönüyle aklın içerdiği bilgiler, rasyonel düşünme ile ortaya çıkan nazarî bilgilerden değildir. Nazar, imkânını ancak aklın bulunma koşulundan alır. Aklın içerdiği bilgiler, zorunlu bilgilerle sınırlıdır. Bu bağlamda duyusal bilgilerden yoksun olarak akıldan söz

[48] İbn Fürek, *Mücerred Makalât,* s. 31.
[49] İbn Fürek, a.g.e, s. 31; Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn,* s. 24, 26.
[50] Abdulcebbar, *Muğnî,* 11/s.11, 17, 375, 379.; Cüveynî, *İrşâd,* s. 15.
[51] İbn Fürek, *Mücerredu Makalât,* s. 31.
[52] Cüveynî, *İrşâd,* s. 16; Muhammed Kettânî, *Cedelu'l-Akl ve'n-Nakl,* s. 473, Dâru'l-Beyzâ 1992.
[53] Abdulcebbar, *Muğnî,* 9/s. 162.
[54] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.44.

edilebilir.[55] Eş'ârî kelamcı Cüveynî'ye gelince o da aklı, zorunlu bilgileri içeren bir yapı olarak tanımlamış ve şöyle demiştir:

> İradenin irade edilenin bilinmesi koşuluna bağlı olması gibi akıl da, bütün bilgilerden soyutlanmış olarak takdir edilemeyeceği için –ki bu imkânsızdır- o, zarurî bilgilerin toplamından ibarettir. Bunlar da usûlun'-nazar'dır.[56]

Bu değerlendirmede Cüveynî, akıldaki bilgileri Abdulcebbar gibi *'usûlu'n-nazar'* olarak formüle etmiştir. Ancak o, söz konusu zorunlu bilgilerin aklın tamamı değil, sadece bir kısmı olduğunu söylemiştir. O, önermesel ve ilkesel olarak mümkün oluş, imkânsız oluş, iki zıddın birleşmesinin imkânsızlığı, bir şeyi bilmenin ya olumlama (ispat) ya da olumsuzlama (nefy) yoluyla bilinebileceği ve varlık bilgisinin ya kadim ya da muhdes olduğu bilgilerini zorunlu bilgilere örnek vermiştir.[57] Farabî, Muhasibî gibi, aklın mahiyeti konusunda iki önemli risale kaleme almıştır. O, bu risalelerde kelamcıların bu akıl anlayışı da dahil olmak üzere altı akıldan[58] söz etmektedir. O, bu bağlamda kelamcıların akıl anlayışını şu şekilde değerlendirmektedir:

> …Kelamcılar, bir şey hakkında, 'bunu akıl vacib kılar' veya 'reddeder' veya 'kabul eder' veya 'kabul etmez' derler. Onlar, bununla, halk nezdinde kabul görmüş 'meşhur'u kastederler. Herkesçe veya çoğunluğa göre müşterek olan şeyleri akıl olarak isimlendirmişlerdir.[59]

Ona göre kelamcıların aklın kabul ettiği, vacip kıldığı ve nefyettiği şeklindeki ifadelerindeki ana unsur, halkın muhayyilesinde meşhur olmuş kimi kriterlerin işlevselliğinden ibarettir. Farabî, kelamcıların kullandıkları aklın Aristo'nun Burhan'ındaki akıl olduğu yanılgısı içerisinde olduklarını söylemektedir.[60] Bu noktada Farabî, özü açısından, *'mâ'kûlât'* olarak işlev gören kelamcıların akıl içinde öngördükleri kategorilerin (*mukaddimât-ı evvel*) ahlakî değerini sorgulamış ve bu bilgilerin aklın salt kendinde şeyler olmadığını, bilakis tarih ve toplum ilişkisinde yaygınlaşmış meşhur[61] algılar olduklarını iddia etmiş olmaktadır. Farabî ve İbn Sina

---

[55] Cüveynî, *Burhan,* 1-2/s. 19.
[56] Cüveynî, *İrşâd,* s. 15.
[57] Cüveynî, *a.g.e,* s. 16.
[58] Farabî akıl anlayışlarını, halk arasında yaygınlaşmış akıl anlayışı, kelam literatüründeki anlamı, Aristo'nun 'Burhan'ında aklın kullanımı, 'Ahlak' kitabının altıncı makalesindeki kullanımı, 'Nefis' kitabındaki kullanımı ve Metafiziğindeki kullanım olarak maddeleştirmiştir. Bkz. al-Farabî*, Risalat Fi'l-'Aql*, s. 3, (thk. Maurice Bouyges, S. J.), Bibliotheca Arabica Scholasticorum, Serie Arabe Tome VIII, Fasc. I; Farabî, *Meani'l-Akl,* s. 39, (Fuat Sezgin, *Islamic Philosophy* içinde), Volume 12, Leiden 1890, E. S. Brill; Ulyan, *el-Akl inde'ş-Şia* s.80.
[59] Farabî, *a.g.e,* s.40 vd.; Atıf Irakî, a.g.e, s.80.
[60] Farabî, *Risalat fi'l-'Aql,* s. 3
[61] Farabî, *Fusûlu'l-Hamse,* s. 65, (*el-Mantık inde'l-Farabî* içinde), (thk. R. el-Acem), Beyrut 1987.

gibi filozofların kelamdaki aklın meşhûrat'a dayandığı eleştirisi, özü açısından, aklı kuvvet ve yetenek anlamında tanımlayan yaklaşıma değil, bilakis aklı kategorik bilgiler alanı olarak kabul eden Mutekâddîmûn dönemi akıl anlayışına yöneliktir.

Aklın tanımı ve mahiyeti konusunda Eş'ârî, Maturidî ve Mutezilî çevrelerde yaygın olan bu anlayışın, akıl kelimesinin Halil b. Ahmed'e dayandırılan dilsel anlamından hareket ettiği söylenebilir. Çünkü Halil b. Ahmed, aklı bilgisizliğin zıddı olarak bilgi anlamında tanımlamaktadır. Bu dilsel temele dayanan akıl, düşünmenin de temelini ve imkânını sağlar. Bu nedenle kelamcılar, ağırlıklı olarak aklı değil, nazar kavramını kullanmıştır. Bunu, hemen hemen bütün klasik kelam kaynaklarında görmek mümkündür. Dolayısıyla biri akıl diğeri nazar olmak üzere birbirinden fonksiyonel olarak ayrı olan iki kavramla karşı karşıyayız. Akıl kavramı, içerdiği asıllarla doğuştan gelen zorunlu bilgileri; Nazar ise bu delîllerin asılları olan bu bilgilerle[62] mümkün hale gelen *'düşünen aklı'* karşılamaktadır. Akıl ile nazar arasındaki ilişkiyi Kadı Abdulcebbar'a yöneltilen bir itiraz üzerinden değerlendirmek daha uygun olacaktır. Bir itirazda aklın nazara göre bir alet olduğu ifade edilmiş, bu alete arız olan bir eksikliğin o şeyi alet olmaktan çıkaracağı iddia edilmiştir. Abdulcebbar ise, bu eleştirinin yanlışlığına dikkat çekmiş ve şu görüşü savunmuştur:

> …Hâlbuki durum tersinedir. Akıl, nazar etmek için bir alettir.[63] Örneğin elin ve parmakların küçüklüğü yazma fiilini icra etmeyi etkilemez. Dolayısıyla akıldaki noksanlık kişideki zât bilgisini etkilemez. Bu durumda nazarın sıhhati temellenmiş olur. Doğrusu, noksanlık, bilgilerin tekâmül etmemiş olmasından ve aklın tekâmül derecesinden kaynaklanmış olabilmektedir. Delîllerin bilgisi, ancak kâmil akıl ile mümkündür.[64]

Bu yaklaşımında Abdulcebbar, nazar etmenin sıhhat ve geçerliğini kemâl-i akıl formülasyonu ile aşmaya çalışmıştır. O, aklı içerdiği zorunlu bilgiler açısından sabit ve doğuştancı[65] bir çerçevede ele alması yanında, onun biyolojik olarak tekâmül/gelişimsel niteliğinin bulunduğunu da kabul etmiştir. Bunu onun şu ifadelerinde açıkça görmekteyiz:

> … Şu halde geriye sadece delâlet ve delîllerin düzenine ilişkin bilginin gelişimsel (hâlen ba'de halin) olduğu kalmaktadır. Aptal için bilgi çıkarımı zordur…. ancak bu kişi, aklında doğuştan getirdiği usûlu'l-edille açısından zeki ile aynı düzeyi paylaşır.[66]

---

[62] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 256.
[63] Abdulcebbar, *a.g.c,* Mukaddime.
[64] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 152-153
[65] Abdulcebbar, *Şerhu Usul-i Hamse,* s. 50-51.
[66] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 139.

Abdulcebbar, insanları akıl düzeyinde doğuştan getirdikleri bilgiler açısından eşit görmesine karşın; aptal, zeki, zihnî anlamda müptedî olan ve gelişmiş olan gibi biyolojik farklılaşmaların da farkındadır. Bu gelişimsel fark (*ihtilâfu'l-hâl*), düşünme ve bilgiye ulaşma sürecinde farklılaşmayı doğurur. [67] Aklın noksanlığından akıldaki kategorik bilgilerin henüz tekâmül etmemiş olması veya aklın kendileriyle kemâle erdiği bilgi düzeyine henüz ulaşmamış olması olarak yorumlanabileceğini kabul etmiştir. Şu halde gelişim eksikliği olan bir akıl, hangi düzeyde olursa olsun, düşünme imkânından yoksun görülemez.[68] Akıl sahibinden hatanın vaki olması inkâr edilemez. Abdulcebbar, bu noktada hatayı aklın kendisine değil, engel *('avârız*) ve motivlere (*devâî*) bağlamıştır. Buna, akıl sahibinin kabih olduğunu bildiği halde, kendisinde ağır basan şehvet motivi dolayısıyla kabih bir şey yapmasını örnek vermek mümkündür. Bunun mümkün olması, kabih oluşu bilmenin imkânını ortadan kaldırmaz. Dolayısıyla hatanın sebebi akıl değil, akıl dışındaki şeylerdir.[69] Bu çerçevede Abdulcebbar, akıl konusundaki yaklaşımını duyularla olan ilişkisi açısından ise şu şekilde değerlendirmektedir:

> …Duyularla idrak ettiklerimizi akılla temyiz ediyoruz. Akıl olmasaydı, temyiz olmazdı. Akıl sahiplerinin yaptığının aksine hayvanların idrak etmelerine karşın temyiz edememelerinin nedeni budur. İdrak bilmede bir yol olabilir. Akıl, duyuların hatalarını bilebilmektedir. O, hatalı olanları sahih olanlardan ayırabilmektedir. Bu da göstermektedir ki akıl, duyuların üzerinde temyiz kabiliyeti olan bir mekanizmadır. Akıl, duyular üzerinde bir iyâr/ölçüdür. O, kesinliğin temelidir.[70]

Abdulcebbar, idrak ve idrak bilgilerinin aklın temeli ve aslı olarak ele alınmasına karşı çıkmıştır. Çünkü ona göre duyu, şeyin idrak ve tecrübeye açık olması koşuluna bağlı iken nazarda ise böyle bir durum söz konusu değildir. Zira

---

[67] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 139.
[68] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 152.
[69] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 150 vd. Abdulcebbar, bilgisel hataları engellere ve motivlere bağlarken, bunların irrasyonel etmenler olduğunu düşünmüş olmalıdır. Ancak bu etmenlerin ne olduğu, akıl-nazar ilişkisinde nasıl ortaya çıktığı konusunda detaylara girmemiştir. Görünen o ki Abdulcebbar, nazar ile *'usûlu'l-edille'* olarak akıl arasındaki ilişkiyi gelişimsel açıdan değerlendirmiştir. Dolayısıyla ortada 'aklın tekamülü ve noksanlığı' ifadesinin iki bağlamı ortaya çıkmaktadır. İlki aklın doğuştan getirdiği bilgilerin biyolojik gelişime bağlı olarak tekamül etmesi; diğeri ise usûlu'l-edille olarak akıl ile nazar arasındaki ilişkinin tekamülüdür. Buradaki tekamülün detaylarına girilmemiştir. Ancak anlayabildiğimiz kadarıyla bilgisel hatalar, ikinci anlamdaki tekamül sürecinde ortaya çıkar. Dolayısıyla hata, aklın kendisinde ya da kendisinden değil, bilakis akıl ile nazar arasındaki ilişkide ortaya çıkmaktadır. Bu bakış açısı, akıl-nazar ilişkisini büyük oranda bir olgu değil, süreç olarak değerlendirilebilir. Bu, modern epistemolojik tartışmalarda bilginin bir olgu olarak değil, süreç olarak ele alınması eğilimine oldukça yakın bir yöntemdir. Bkz. Jean Pıaget, *Epistemoloji ve Psikoloji,* İstanbul 1992.
[70] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 160, 161, 164.

nazar, tecrübenin yanı sıra gaib olanı da bilebilmektedir.[71] Şu halde akıl, duyulardan farklı olarak temyiz kabiliyeti olan, sadece şahid alanı değil, aynı zamanda gaib alanı da kapsayan nesnel bir bilme yolu olarak değerlendirilmiş olmaktadır. Abdulcebbar, belirsizlik durumunda sukûn hâli ortaya çıkmasa da, aklın kendisinde olduğu gibi idrakta da hatayı kabul etmez. O'nun bu yaklaşımında duyular, akla veri sağlayan ve idrak dışı faktörlerle hata imkânı mümkün bir bilme yoludur. Ancak bu, duyulara güvenilemeyeceği anlamına gelmez. [72]

Akıl, sahih bilgiye ulaşmak için delîllerin asıllarını içeren bir kavram; nazar ise aklın içerdiği bu yasalara bağlı ve ondan sonra gelir.[73] Bu çerçevede Abdulcebbar, aklı, kategorik bilgiler (cümle) ve nitelikler (sıfatı) alanı olarak değerlendirmiştir. Aklın doğuştan getirdiği bilgileri sayısal açıdan değil niteliksel (sıfat) olarak temellendirmeye çalışan Abdulcebbar, bu sıfat bilgisini delîli delâlet edecek şekilde bilme olarak kabul etmiştir. Bu da bilgilerin diğer bilgilerle adına yönler dediği (vucûh) taallukudur.[74] Bu bağlamda mütekaddimûn döneminde 'nazar' kavramını kullanan kelamcıların aklı 'zorunlu bilgiler' anlamında kabul ettiği ve bu akıl anlayışıyla felsefecilerden ve Muhasibî'nin beyanî akıl anlayışından ayrıldığı söylenebilir. Abdulcebbar'ın şu açıklaması bizim bu tespitimizi teyit etmektedir:

> Kemâl-i Akl, 'usûlu'l-edille' adı verilen zarurî bilgilerden ayrı değildir. Kâmil aklın bu ilkeleri, şeyler arasındaki taalluku yani bağıntıyı kurmayı, diğer bir deyişle kasd etme ve yönelmeyi mümkün kılar. Düşünmenin sıhhati usulu'l-edille bilgisine dayanır.[75]

Abdulcebbar'ın, Kelâm'da aklın tanımı ve mahiyeti konusunda ortaya çıkan görüşler içerisinde aklı, nazar etmenin yasalarını içeren zorunlu bilgiler kategorisi olarak kabul eden çevreden olduğunu yukarıda ifade etmiştik. O, akıl konusunda salt akıl kavramını değil, 'kâmilu'l-akl' ve 'kemâl-i akl' kavramlarını kullanmayı tercih etmiştir. Bu kavramların ilk kez Kadı Abdulcebbar tarafından kullanılmadığını, en azından yaklaşık bir buçuk asır önce yaşamış olan Muhasibî tarafından akıl risalesinde kullanıldığını görmekteyiz. O, bu kavramı Abdulcebbar'ın kullandığı

---

[71] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 156 vd.
[72] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 161.
[73] Örneğin Ebû Saîd Abdurrahman b. Memun b. Ali en Nisâbûrî el-Mütevellî (h. 478/m. 1086)'nin *'Kitâbu'l-Muğnî'* adlı eserinde akıl ile nazar arasındaki ilişki ile ilgili olarak aklın nazardan önce geldiği açıkça ifade edilmiştir. Bkz. *Kitâbu'l-Muğnî,* s. 2.
[74] Aklın belli bilgilerden oluşması yanında sem', âyânı yani tafsilî bilgi alanını kapsar. Bu aklın doğuştan getirdiği bilgilerin kategorik (cümleten); şeriatın getirdiği ve kaynaklık ettiği bilgilerin ise olaylar ve durumlar üzerinde ayân ile sınırlandırılmıştır. Bu yaklaşımda akıl ile şeriat epistemolojik olarak farklı alanlarda ele alınarak aklın bilgileri kategorik, sem'in bilgileri ise tafsilî olarak nitelenmiştir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 11/s. 380.
[75] Abdulcebbar, *el-Muhît bi't-Teklîf,* s. 20; *Muğnî,* 12/s. 222 vd.

anlamdan farklı olarak, Allah'ı bilmekten ve idrak etmekten aciz olmayı kabul etmek anlamında kullanmıştır.[76] Abdulcebbar ise kavramın içeriğine ilişkin şu açıklamayı yapmıştır:

> Kemâl-i akl, âyânın cümle bilgisidir, onun vasf ve ahkam bilgisidir. Buna, Zeyd'in seçtiği veya terk ettiği fiiller girmez.[77]

Bu açıklamada kemâl-i akl, âyân olarak tecrübenin kategorik bilgileridir.[78] Buradaki kâmil akıl anlayışında kategorik bilgiler insanın biyolojik gelişim sürecine bağlanmıştır. Bu çerçevede Abdulcebbar'a göre çocuk, kâmil olmayan aklıyla vacip ve kabih kategorilerini gerçekliklerine göre bilmez. Bilseydi, ona da nazar etmek vacip olur ve kâmil akıl sahibi niteliği kazanırdı.[79] Şu halde zorunlu olan ve nazarı mümkün kılan kategorik bilgiler, bir olgu olarak değil, süreç içerisinde gelişimsel bir yapı olarak formüle edilmiş olmaktadır. Burada önemli olan nokta, Abdulcebbar'ın cümle, vasf ve ahkam (kategori) bilgileri dediği bilgileri tespit etmektir. Abdulcebbar'ın kemâl-i akıl formülasyonu, içerdiği bilgiler açısından ahlakî ve rasyoneldir. Kavramın ahlakî yönü şeriatla; rasyonel yönü ise fizik ve metafiziğin delâleti ile bütünlenmektedir. 'Kemâl-i akıl' kavramının ahlakî kategorilerini[80] tezin üçüncü bölümünde ahlak ve şeriat ilişkisinde ele alacağız. Biz burada kemâl-i akıl kavramının hangi kategorileri içerdiğini kısaca belirtmekle yetineceğiz.

Abdulcebbar, ahlakî bağlamda kabihlik, hasenlik[81] ve vaciplik bilgisini[82] temel kategoriler olarak kabul etmiştir. Rasyonel bağlamda ise idrak bilgileri, elem, itikâd, irade ve kerih görme vb. gibi sezgisel ve dolaysız olarak bilinen benlik bilgilerine[83], bir şeye kadir oluşun ona her yönden kadir oluşu ifade ettiği bilgisine ve bir şeye kadir olmanın zıddına da kadir olmayı içerdiği bilgisine yer vermiştir. Bu

---

[76] Muhasibî, *Risâle fî Maiyyeti'l-Akl,* s. 170, 219, 220.
[77] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.25.
[78] Abdulcebbar, teistik açıdan bu kavramı bir lütuf olarak da değerlendirmiştir. Çünkü kemâl-i akl, kendisinde fayda olduğu bilinen şeyi yapmaya; kendisinde zarar olduğu bilinen şeyi de yapmamaya motiv olur. O'na göre buna bedâhet derecesinde akıl delîli vardır. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.29
[79] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 352 vd.
[80] Hüsnî Zîne, 'cümleten' ifadesini 'aklın kurucu unsurları' anlamında 'mükevvinâtü'l-akl' olarak yorumlamıştır. Bu karşılama, kanaatimizce tartışılabilir bir yorumdur. Çünkü aklın kurucu unsurları, bilmenin niteliği ve düzeyine ilişkin olan 'cümleten' ifadesini teknik anlamda karşılamaktan uzak görünmektedir. Zira 'cümleten' ifadesi Abdulcebbar'ın kullanımında delîle ihtiyacı olmayan, kendisi ile temellenen ve spesifik olmayan bilgiler için geçerlidir. Örneğin *'vacip vaciptir'*, *'hasen hasendir'*, *'kabih kabihtir'* ve *'fiil-fail arasındaki ilişki vaciptir'* gibi önerme ve bilgiler doğruluğunu, geçerliğini ve temelini kendilerinden alırlar. Bu nitelikteki bilgileri bizatihi temellendikleri için 'kategori' olarak çevirmeyi uygun buluyoruz.
[81] Abdulcebbar, *Muğnî,* 8/ s.83.
[82] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/s. 353.
[83] Burada Abdulcebbar, kişinin kendinde bulduğu bilgileri zorunlu bilgiler olarak nesnel bir çerçeve içerisinde ele almıştır. Çünkü kişi, başkasında bilemediklerini kendisinde zorunlu olarak bilir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 373; 15/s. 25.

nedenle Abdulcebbar, duyusal yolla idrak edilen şeylerin kemâl-i akıl ile bilindiğini kabul etmiştir. Çünkü bir şeyin siyah olduğu bilgisine kemâl-i akıl'daki siyahlık kategorik bilgisi ile ulaşılır.[84] Bu yaklaşım, özü açısından iki düzeyli bir epistemolojidir. Bunu tezin bu bölümünde ele alacağız. Ancak burada şunu belirtelim ki Abdulcebbar, kemâl-i akıl içindeki bilgileri kategorik (cümleten-asl) olarak; şeylerin bilgisini ise çıkarımsal (*tafsilî-fer'*) olarak ele almaktadır. Bu konuda aşağıdaki açıklamalar oldukça açıklayıcı olacaktır:

> Fiillerin vucub yönlerine ilişkin akıldaki bilgisi cümleten mevcuttur. Tafsilî bilgi için ise aklî istidlâle veya sem'e gereksinim vardır. Çünkü akılda emânetin iadesinin vacip olduğu bilgisi var ve kişi, malın emanet oluşuna ilişkin bu bilgisi ile yetinmez. Kategorik olarak emanetin iadesinin vacip olduğunun bilgisine sahip olan kişi, emanet sahibinin talebi karşısında, emaneti iade etmesi gerekir. Verilen nimete şükretme de böyledir.[85]

Abdulcebbar, bu bakış açısını zulüm, fesat ve yalan gibi kabih şeylerde de korumuştur. Ona göre zulüm gibi kendine zarar vermek de kabihtir. Zulümden kaçınmak gibi bundan sakınmak da vaciptir. Aynı şekilde bilinen veya zannedilen faydaları, meşakkat içeren fiillerle elde etmek de hasendir. Buna ilaveten bu faydalara ilişen zarardan sakınma konusundaki zann veya bilgi de vaciptir. Görüldüğü üzere Abdulcebbar, akılda var olan bilgileri tafsilî değil, cümleten yani kategorik olarak temellendirmiştir. O, bu hükümleri fiiller için *asıl* bilgi olarak kullanmıştır.[86]

Görünen o ki Kelâm'da aklın tanımı ve mahiyeti konusunda öne çıkan yaklaşım, aklı, zorunlu bilgiler kategorisi olarak kabul eden görüştür. Bu anlamdaki bir akıl, bir düşünme yeteneği değil, bilakis düşünme yeteneğine ve sahihliğine 'asl' olan belli bilgilerden oluşan bir kategoridir. Bu anlayışın Mütekaddimûn döneminin Eş'ârî, Maturidî ve Mutezilî kelamcıları tarafından benimsendiği görülmektedir. Şu halde bu dönemde akıl, nazar etmenin yasalarını ve ilkelerini içeren kategorilerinden (*zorunlu/bedihî/usûl*) oluşur. Dolayısıyla bu dönemdeki kelamcılar, bir yandan Muhasibî ve Ahmed b Hanbel gibi selefî çizgiden, diğer yandan Kindî ve İbn Sînâ gibi felsefî gelenekten ayrılmaktadır. Çünkü bu çevrelere göre akıl, her ne kadar farklı şekillerde tanımlanmışsa da hepsinde ortak olan nokta aklın bir yeti ve kuvvet olduğudur. Ancak Mütekaddimûn döneminin kelamcıları yeti ve kuvvet anlamında kullanılan akıl yerine, bu işlevi görmek üzere 'Nazar' kavramını kullanmıştır.

---

[84] Abdulcebbar, *Muğnî,* 4/s.101.
[85] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/s.43.
[86] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s.58.

Bizce, selef çevresinin, aklı yetenek ve kabiliyet olarak tanımlaması, kelamcıların akıl olarak formüle ettikleri zorunlu bilgilerin veya usûllerin beyânla ve dinle bütünleşmesinin önüne geçmeye ve rasyonaliteyi reddetmeye yöneliktir. Bu yaklaşım biçimi, aklın salt bir kabiliyet olarak Beyân ile karşı karşıya kalmasını sağlamış olmaktadır. Hâlbuki kelamcıların kabul ettiği anlamdaki akıl, Beyân'ı anlamada bir asıldır ve içerdiği zorunlu (kategorik) bilgilerle hareket noktasıdır.

Bu noktada Abdulcebbar, felsefecilerin din ve felsefeyi birbiriyle uzlaştırmaya çalışmalarına benzer şekilde, akıl ve nass arasında tenakuzun bulunamayacağı tezini merkeze alarak kelâm yapmıştır. Çünkü teolojik olarak akıl ve nass aynı kaynaktan gelmiş birer lütuftur. Bu bakımdan aralarında ihtilaf ve çelişkiden söz edilemez. Bu çerçevede Abducebbar, aklı bulunması gereken zemininden kaydıran selef çevresinin aksine, dinde akla yer açmaya ve gölge düşürülen meşruiyetine itibar kazandırmaya çalışmıştır. O, bunun yanı sıra diğer yandan dinin kültürleşen ve giderek de dogmatik yapı haline gelen taklîdi dinden kovmaya çalışmıştır. Aslında bu çaba, aynı şeyi tersinden yapan ve dini dogmatik bir tutumla taklîd olarak formüle eden, aklı ve düşünmeyi dinde tahrim kategorine sokan 'ashabu'l-hadis' gibi tutucu çevrelere karşı sürdürülmüştür.

1.b. Hüküm Kaynağı Olarak 'Akıl'

Aklın tanımı ve mahiyeti konusundaki tartışmalara bağlı olarak teistik zeminde iki ana tutum önemli bir metodolojik farklılaşma doğurmuştur. Buna göre ilk tutum[87] (Mutezile ve felsefeciler) dinde aklı ve bilgi kaynaklığını kabul ederken; diğeri ise (Ashâbu'l-Hadis, Eş'ârî, Maturidî, Mutasavvıflar ve İsmailîler) aklın varlığını kabul etmekle birlikte onun dinde hüküm koyma ve bilgi kaynaklığını[88] reddetmektedir. İlk tutuma göre akıl, dinde bir şeye vacip, hasen, kabih ve haram hükmü koyabilir. Ancak ikincisine göre akıl, sadece bir anlama imkânıdır. Başta Ashâbu'l-Hadis olmak üzere Eş'ârî ve Maturidiler aklın dinde hüküm koyma yetkisinin olamayacağını savunmuştur.[89] Çünkü bu durumda akıl, Şârî'nin yerine geçmiş olacaktır.[90] Aklın hüküm kaynaklığı konusundaki tartışmalar problematik olarak hüsun-kubuh tartışmaları üzerinden yapılmıştır. Bilindiği üzere bu konuda, akıl tanımları açısından aynı düşünmelerine karşın Eş'ârîyye ile Mutezile farklı

[87] Kadı Ebû Ya'lâ, *Mutemed,* s. 21.
[88] Örneğin İsmailiyye, akıl ve nazar, bilgi konusunda kendinde yeterli değildir. Bu nedenle de hak-bâtıl, hidayet ve delâletin yanı sıra dinî motivlerin batinî gerçekliğini sadece kendisiyle bilebildiğimiz ilahî öğreticiye/imama gereksinim vardır. Bkz. Ulyan, *el-Akl inde'ş-Şia,* s.83
[89] Ulyan, *el-Akl inde'ş-Şia,* s. 109
[90] Şatıbî, *Muvafakat,* 1/s. 13.

görüşleri savunmuştur. Örneğin Bakıllanî, ahkâmın şeriatın bizzat kendisi olduğunu gerekçe göstererek şeriat öncesinde hükmün olmadığını savunmuştur. Bu nedenle ona göre ahkâm, fiillerin sıfatları değildir.[91] Bu çerçevede Bakıllanî, Mutezile'nin yaklaşımını şu şekilde eleştirmiştir:

> Nazarî ilkelere dayandırılan ve özsel olduğu iddia edilen hasen ve kabih oluş teorisi tartışmalıdır. Halbuki akıl ilkelerinde hilaf olmaz. Bilakis nazarî konularda ihtilaf olur.[92]

Bunun yanı sıra Bakıllanî, hasen ve kabih oluş kategorilerinin alan ayırımına tabi tutularak tartışılması gerektiğini düşünmekte ve *ilahî* alan ve insanî alan olmak üzere iki alandan söz etmektedir. Bu çerçevede Allah'ın hüküm alanındaki hasen ve kabih oluş ile ademî düzlemdeki hasen ve kabih oluş birbirinden ayrılmıştır. Çünkü Allah'a ait olan hüküm kategorisi gaybtır.[93] Bakıllanî, teolojik alana kaydırılmaması koşuluyla hasen ve kabih hükümlemesinin yapılmasında bir mahsur görmemiştir.

Ehl-i sünnet kelamcıları, ashâbu'l-hadîs'in akla ve nazara karşı bu radikal tutumuna göre daha ılımlı bir yaklaşım sergilemiştir. Onlara göre akıl, nassları akletmek ve akla muhalif olmayan şeriatı desteklemekle sınırlıdır. Bunun dışında akıl, şeriatın koyduğu hükümlere boyun eğmek durumundadır. Şu halde akıl, sadece bir bilme yoludur.[94] Bu nedenle onlara göre akıl, şer'î çerçeveyi destekleyen ve doğrulayan bir delîl[95] olarak, Cabirî'nin ifade ettiği üzere nassa ve onun otoritesine[96] bağlı beyanî bir akıldır. Aynı paradigmayı paylaşan hadisçiler ve fukaha, ehl-i sünnet kelamcıları gibi, aklın dinî meselelerde hüküm koyma anlamında bir dahli olamayacağı görüşündedir. Bu nedenle Hanbelî çevreden İbn Kudame, daha önce de ifade edildiği üzere düşünmenin dinde haram olduğu konusunda müstakil bir eser kaleme almıştır. O, bu eseri erken dönem fakihlerinden Bağdatlı İbn Akîl'in (h. 119) aklî yöntemine karşı kaleme almış, nazar ve te'vîl'e dayanan görüşlerini reddetmiştir.

Şiî ulema ise aklı, hicri 5. asrın sonlarına kadar şer'î hükümler üzerinde müstakil bir delîl olarak görmemiştir. Aksine onlar, delîl bilgisi için bir asıl ve hükümlerin istinbatı için bir yol alarak görmüştür. Şu halde akıl, hükümlerin değil,

---

[91] Cüveynî, *Burhan,* 1-2/s. 13.
[92] Cüveynî, *a.g.e,* 1-2/s. 9, 10.
[93] Cüveynî, *a.g.e,* 1-2/s. 9, 10.
[94] Ulyan, *el-Akl inde'ş-Şia,* s.90
[95] Örneğin Şafiî, Gazalî, Razî, Cüveynî, Pezdevî, Alauddîn Semerkandî, İbn Kudame, Amidî ve Beydavî, Kitab, Sünnet, İcmâ ve Kıyas'tan oluşan dört esas arasında akla yer vermemiştir. Bunlar, akla, sadece delîller arasında yer vermiş ve müstakil delîl olarak kabul etmişlerdir. Bunlara göre hüküm sadece Allah'ındır. Hüküm koyma anlamında aklın otoritesinden söz edilemez. Abdulazîm ed-Dîb, *el-Akl inde'l-Usûliyyîn,* s. 579 vd, 606 vd.
[96] Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* s. 143.

sadece delîller üzerinde etkindir.[97] Gazalî ve Razî, sem'î hükümlerin ancak akılla idrak edilebileceğini, ancak aklın elçi gelmeden önce sem'în getirdiği hükümleri bilemeyeceğini kabul etmiştir.[98] Mutezile ise, Ehl-i sünnetin bu yaklaşımından farklı olarak dinde aklı otorite olarak kullanmıştır. Husun-Kubuh tartışmalarında olduğu gibi hüküm koyma yetkisinin olduğunu savunmuştur. Onlar, bunu bir yandan nassı te'vil ederek, diğer yandan akıldaki vacip, hasen ve kabih gibi kategorik bilgilerle yapmışlardır.[99] Bu yaklaşımda akıl, hem nesnel anlamda bir bilme yolu, hem de teolojinin de temeli olarak bir hükümler kategorisidir. Zeydiyye'ye de Mutezile gibi aklı etkin şekilde kullanmıştır. Onlar, hakkında şer'î delîl olmayan bir meselede aklı temel kaynak ve delîl olarak kullanmış, kıyas ve istihsan'a büyük önem vermiştir.[100]

Aklın hüküm kaynağı olmasıyla ilgili olarak ortaya çıkan yaklaşımlar içerisinde Abdulcebbar, bağdaşmacı bir tutumla aklın ilkeleri ile şeriatın hükümleri arasında tam bir özdeşleşme sağlamaya çalışmış, epistemolojik olarak alan ayırımına gitmenin gereğine de inanmıştır. Bu çerçevede kâmil akıl, aklın delâlet olarak şeriata, varlığa ve dile uzanan bir formülasyon olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü akıl, kendinde olan bilgilerle şeriatı, varlığı ve dili anlamakta, temellendirmekte ve kapsamaktadır. Şu halde akıl, delâlet açısından varlık ve dil alanlarını olduğu gibi şeriatı da kapsar. Bu nedenle Abdulcebbar, şeriat'ı (sem') maslahat ve mefsedet denkleminde bir hüküm kaynağı olarak değerlendirmiştir. Çünkü akıl ve içerdiği kategoriler, şeriatın maslahat zemininde getirdiği hükümlerle tam olarak örtüşür. Dolayısıyla 'gerektirme' olarak akıl ve sem arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Bu örtüşme, onun yaklaşımında epistemolojik bir tutuma dönüşmüş, akıl düzeyindeki bilgiler kategorik düzey; şeriatın getirdiği hükümlerle ortaya çıkan bilgiler ise tafsilî bilgi düzeyi olarak belirlenmiştir.[101]

Genel bir değerlendirme yapmak gerekirse Eş'ârî öncesi mütekaddimûn dönemi kelamcı kuşağının epistemolojik olarak akıl, nazar ve bilgi kavramları arasında tutarlı bir bakış açısı geliştirdiği söylenebilir. Bu yaklaşımda bilgi, delîl ile medlûl arasındaki delâlet ilişkisi üzerinde nazar ederek; nazar da delîl ile medlûl arasındaki delâlet ilişkisine imkân sağlayan olarak kategorik bilgiler alanı olan

[97] Ulyan, e*l-Akl inde'ş-Şia,* s.92-93
[98] Abdulazim ed-Dîb, *el-Akl inde'l-Usûliyyîn,* s. 590.
[99] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/ s.113; Ulyan, *el-Akl inde'ş-Şia,* s.80.
[100] Ulyan, *a.g.e,* s. 82.
[101] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/114

akıl[102] ile ortaya çıkar. Bu mantıksal ilişkide, bilgi nazara nazar da akla bağlıdır. Muhasibî ve selef çevresi ise, aklı yetenek olarak kabul ettiği için, bilginin imkânını akla dayandırırken, ara kavram olarak nazara başvurmamıştır. Bunun temel nedeninin kategorik bilgiler alanı olarak yorumlanan aklın nassı anlamadaki işlevselliğinin önüne geçmek olabileceği kanaatindeyiz. Bu, anlama faaliyetinin bir takım usûllere değil, nassın kendi verilerine bağlı olması gerektiği anlayışından kaynaklanmış olmalıdır. Bu bakış açısı Selef çevresinin yanı sıra Mutezile dışındaki kelam sistemlerinde de benimsenmiştir.

1.c. Etimolojik Olarak Nazar

'Nazar' kelimesinin kök anlamı '*bakmak*'tır. Bu temel anlamı yanında, 'bir şeyi düşünmek, gözden geçirmek, tefekkür etmek, yoklamak, karşı karşıya gelmek, acımak ve merhamet etmek gibi yan anlamları ve mecazî kullanımları da vardır.[103] Rağıb İsfahanî, söz konusu kelimenin, kavramak ve görmek için zihnin ve gözün bir şeye odaklanması anlamında olduğunu kaydetmektedir.[104] Temel ve yan anlamları dikkate alındığında nazar kelimesinin çok anlamlı (*lafz-ı müşterek*) bir kelime olduğu anlaşılmaktadır. Kelimenin yukarıda belirtilen anlamları vahiy dilinde de geçmektedir: 'Genişleyinceye kadar bekleyin...'[105] ayetinde geçtiği gibi 'beklemek'; '…Allah kıyamet günü onlarla konuşmayacak ve onlara bakmayacak...'[106] ayetinde geçtiği gibi 'acımak ve merhamet etmek'; 'bu insanlar devenin nasıl yaratıldığına bir bakmazlar mı?'[107] ayetinde geçtiği gibi 'tefekkür etmek, düşünmek vb. gibi anlamlarda kullanılmaktadır.

Anlaşıldığı üzere nazar kelimesinin somut ve ilk anlamı, göz duyusuyla bir şeye bakmaktır. Kelimenin anlam genişlemesi ile ortaya çıkan yan anlamları arasında bir şeyin mahiyeti üzerinde düşünmek de vardır. Bu, salt zihinsel bir tefekkür ve teemmül olabileceği gibi, somut herhangi bir fenomenin mahiyeti veya sebep-sonuç ilişkisinin araştırılması şeklinde de olabilir.[108] Her iki durumda da nazar, Kuran bağlamında geçtiği şekliyle, pratik veya fonksiyonel akla tekabül etmektedir. İbn

---

[102] Abdulcebbar, *Muğnî,* 17/s. 4, 93.
[103] İbn Faris İbn Zekeriyya, *el-Mekayis fi'l-Luğa*, s. 1034; Mahmud b. Ahmed ez-Zencânî, '*Tehzîbu'l-Luğa*' 1/s.336, (tahk: Abdusselam Muhammed Harun, Ahmed Abdulğafur Atar), Mısır 1952; İbn. Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 5/s.215-220; İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sıhah*, (tahk: Ahmed A. Atar), s. 830, Mısır t.s.z
[104]İsfehanî, *Müfredatu Elfazi'l-Kur'ân*, s. 518, Mısır tsz.
[105] Bakara, 280.
[106] Âl-i İmrân, 77.
[107] Gaşiye, 17.
[108] Hüsnü Zîne, *el-Akl inde'l-Mu'tezile,* s. 66.

Faris, zımnen, her iki kullanıma da işaret etmekte ve nazar kelimesinin '*kıyas*'ı da içeren bir anlam genişliğine sahip olduğunu kaydetmektedir.[109] İsfahanî ise, düşünmenin soyut ve somut olarak iki anlamının bulunduğunu belirterek, soyut anlamın entelektüel kesimlerde; somut anlamının ise avam halk kitleleri arasında yaygın olduğunu söylemektedir.[110] Kelam terminolojisinde nazar kavramı, kelimenin her iki anlamını da içermektedir. Şu halde nazar kavramı, etimolojik anlamına uygun olarak akıl yürütme şeklinde kullanılmaktadır.

1.d. Kelam Terminolojisi Açısından 'Nazar'

Nazar kavramı, kelam literatüründe, bilinenin bilgisinden bilinmeyenin bilgisine, eserden müessire, hadisten muhdise, şahidden ğaibe, mümkün olandan vacib olana akıl yürütmek, istidlalde bulunmak veya düşünmek anlamında kullanılmaktadır**.**[111] Söz konusu kavramın, Allah'ın varlık bilgisinin ispatında kullanılan '*Kıyasu'l-Ğaib ale-ş Şahid*' ilkesi ile sıkı bir ilişkisi vardır.

Mutezile'de nazar kavramı, Cahız ve Ebû Ali el-Esvârî hariç, marifetullaha ulaşabilmenin olmazsa olmazı olarak görülmüş ve '*evvelu'l-vâcibât*' olarak kavramsallaştırılmıştır. Nazar kavramının işlevsel ve fonksiyonel olarak farklı biçimleri içine alan genel bir anlamı vardır. Bu nedenle kelamcılar, delîlden hareket ettikleri için düşünüş biçimlerini salt '*kıyas*' olarak değil, aksine *istidlâl*, *delâlet* ya da *nazar* olarak isimlendirmişlerdir. Kelamcıların kullandıkları delîl, elbette fukaha'nın nassa ve onun dilsel yapısına dayanarak kullandığı delîlden farklıdır. Kelamcılar, usûlu'l-edille olarak doğrudan aklın delîllerine dayanırken; fukaha ise, dilsel temelde nass delîlini kullanmıştır. Bu bakımdan kelamcılara göre delîl, duyu alanı dışında olanın (gayb) bilgisine götüren şeydir. Bu bağlamda Kadı Abdulcebbar, marifetullah konusunda nazar ve istidlalin vacip olduğunu şu şekilde açıklamaktadır:

> Alemi yaratan Allah, bu yaratmasıyla âlemi kendi varlığı için delîl kılmıştır. Dolayısıyla tümüyle işaret, delîl veya ilahî simgelerden oluşan âlemin üzerinde nazar etmek, kişiyi

[109] İbn Faris İbn Zekeriyya, *el-Mekayis,* s. 1034.
[110] İsfehanî, *Müfredat,* s. 519.
[111]Semîh Duaym, *Mevsuatu Mustalahati İlmi'l-Kelam*', 2/s. 1378 vd, Lübnan 1998; Ayrıca bkz: Kadı Abdulcebbar*, Usul-u Hamse*, s. 39 vd; el-Muğnî, 12/s. 12, 17, 20*; el-Muhit bi't-Teklîf*, s. 17 vd, Mısır 1984; *Muhtasar Usul-i'd-dîn* (Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd içinde, tahk: Muhammed Ammare), 1/s. 162, 169, Dâru'l-Hilal, Beyrut 1976; Kadı Ebû Yala, *Kitâbu'l-Mutemed Fî Usul-i'd-Dîn*, s. 30-61, Beyrut 1974; Maturidi, *Kitabu't-Tevhîd*, (tahk ve çev: Bekir Topaloğlu) s. 9-20, Ankara 2002; Bakillanî, *et-Temhîd*, s. 35 vd, Mısır 1947; Razi, *Muhassal*, (tahk. ve çev: Prof. Dr. Hüseyin Atay), s. 11-28, Ankara 2002 ve Kasım b. İbrahim b. İsmail er-Ressî, *Usulu'l-Adl ve't Tevhid*, (Resail içinde), s. 141, Mısır tsz.,

> medlûlün varlığına götürür. Bu nedenle böylesi bir alem üzerinde nazar etmek/düşünmek vaciptir. Bu yüzden o, vaciplerin ilki ve en önde gelenidir (evvelu'l-vâcibât).[112]

Bu kozmolojik perspektife göre tecrübe alanı, metafizik için bir delâlet imkânı taşır. Bu imkân, tecrübe alanını asl, gaybı ise fer' olarak belirlemiştir. Şu halde delîl olarak tecrübe alanı ile medlûl olarak metafizik alan arasından mantıksal bir ilişki söz konusudur. Eş'arî, bu bağlamda, nazarı, kalp ile kayıtlandığında nazar konusu olan şeyler arasındaki benzerliklerin ve farklılıkların bilinmesinde '*düşünmek*' olarak tanımlamış ve onu kesbî bilgiye ulaşmayı mümkün kılan alametlerin (akıl delîlleri) bilinmesi şartına bağlamıştır.[113] Konuya farklı bir perspektiften yaklaşan Razî, nazar ve oluşumu sürecini şu şekilde özetlediği görülmektedir:

> İnsan, dünyaya geldiği esnada hiçbir bilgiye sahip değildir. Onun nazarı, her türlü bilgiden yoksundur. Öyle ki, bir çocuk dünyaya geldiği sırada annesini dahi bilmez. Böyle olmakla birlikte onun nazarı, bilgi edinmeye kabiliyetli olduğu gibi öğrenmeye de hazırdır. Ancak ondaki bu kabiliyet yeterli değildir. Çünkü onun, kendisini tamamlayacak başka bir şeye ihtiyacı vardır. O da, cüzî varlıkların algılanması (tasavvur veya tasdik edilmesi)dir.[114]

Râzî, bu alıntıda düşünmenin gelişimsel yapısına vurgu yapmış ve düşünmenin bilgi oluşturabilme imkânını idrak kavramıyla açıklamıştır. Bu bağlamda Razî'nin, nazarı, başka hükümlere ulaşmak için bir takım önermeleri düzenlemek anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.[115] Nazar, bilgi, bilginin elde ediliş yolları ve çeşitleri konularını Eş'ârî bilgi sisteminde sistematik anlamda ilk kez ele alan Bakıllanî'ye göre ise, nazar, malumun durumu üzerinde düşünmektir. Buna göre nazar konusu olan ve bilinmesi düşünmeye bağlı olarak gerçekleşen bilgi, nazarî bilgidir. Ya da nazarî bilgi, tecrübe ve zorunlu bilgi kategorilerine bağlı olarak oluşan bilgidir. Bu ise, nazarî bilginin kesbî mahiyette olduğu anlamına gelir.[116] Böylesi bir bilgi kesbîdir. Çünkü o, bilen kişide Allah tarafından yaratılan verili kudret ile oluşur. Oluşan söz konusu bilginin gördüğü işlev ise, kişiyi, içinde bulunduğu şek ve şüpheden kurtarmaktır.[117] Bilgiyi elde ediliş yollarına göre sistemleştiren Bakıllanî, Eş'ariliğin insan fiilleri konusundaki yaklaşımında olduğu gibi nazarî bilgiyi de, biri nazar etmek, diğeri ise yaratmak olarak iki bağlama oturtmuştur. Buna göre kişi, bilmediği bir şey üzerinde nazar iradesinde bulunur.

---

[112] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 36
[113] İbn Furek, *Mücerredu Makalat,* (thk. Daniel Gimerat), s. 32, Beyrut 1981.
[114] Razi*, el-Mebâhisu'l-Maşrikiyye*, (tahk: M. Mutasım Billah el-Bağdadî), s. 475, Beyrut 1991.
[115] Razî*, Muhassal*, s.26.
[116] Bakıllanî, *et-Temhîd*, s.36.
[117] Bakıllanî, *a.g.e,* s. 34.

Burada nazar iradesi kişiye; bilgi ise Allah'ın yaratması ile meydana gelmektedir. Çünkü bilgi bir şeydir ve yaratmanın konusudur. İnsan bilmek ister, Allah da bilmek istenen bilgiyi yaratır. Cürcanî'ye gelince o, nazarı özetle şu şekilde tanımlamaktadır:

> Nazar, bilinmeyene bilinen şeylerle ulaşmaya yarayan bir düşünce eylemidir. Zira Nazar, ancak öncüllerin, sebep ve illetlerin tertibi ile gerçekleşebilir. Diğer bir deyişle o, başka bir bilgiye ulaşmak için aklın, yanında olan bilgileri harekete geçirmesidir. Veya başka bir bilgiye götürmesi için bilinen veya zannedilen bilgilerin düzenlenmesidir.[118]

Cürcanî, bu görüşüyle nazarı, aklın kategorik bilgileriyle mümkün hale gelen bir akıl yürütme ve kıyas olarak temellendirmiş olmaktadır. Cahız'a göre de nazar, akıl yürütmek ve tasavvur etmektir. Bu çerçevede o, nazar ile bilgi arasındaki ilişkiyi zorunlu görmüştür. Bu çerçevede bilgi, bazen zorunlu olarak, bazen de ihtiyarî olarak oluşur. Kişideki saikler/motivler, nazar üzerinde etkin olduğunda tabiî bir zorunluluk şeklinde; eşit olduğunda da ihtiyarî olarak oluşur. Nazar iradesi, diğer fiillerdeki gibi ihtiyarîdir. Bu, nazar sahibinin nazar ile marifet konusu olan şeyler arasında tercih yapması durumudur. Ancak ona göre nazar, aslında, teklif kavramı içerisine sokulması doğru olmayan ve ne övgü ne de yergiyi gerektirmeyen özel bir bilgiye götürür.[119]

Coğrafi sınırların genişlediği ve dış dinamiklerin belirleyici olduğu bir süreçte genelde inanç sorunları, özelde ise bilgi sistemleri açısından birbiri ile çatışan pek çok felsefî ve dinî anlayış vardı. Söz konusu diyalektik sürecin sadece kelam çevreleri arasında değil, farklı din ve felsefe çevrelerini de içine alan geniş bir yelpazede gerçekleştiği açıktır. Teistik çevrelerden felsefî yaklaşımlara ve bir Hint akımı olan Sümeniyye'ye kadar pek çok din ve paradigma arasındaki reddiyeleşmeler büyük oranda inanç düzleminde yapılmışsa da, bilginin mahiyeti, kaynakları ve çeşitleri gibi özünde epistemolojik olan tartışmalar da söz konusu olmuştur. Bunu klasik kaynakların içeriklerinde[120] açıkça görmek mümkündür.

Bu bağlamda kelamcılar, rasyonaliteyi ve özellikle metafizik alana yapılan nazarî ve istidlalî çıkarsamaları reddeden Sümeniyye, Melâhide, Sofistler ve Matematikçilere karşı reddiyeler yazmışlar ve onların görüşlerini çürütmeye

---

[118] Cürcanî, *Şerhu'l-Mevakıf*, 1/s. 116, Beyrut 1997.
[119] Semih Duaym, *Mevsuatu Mustalahati İlmi'l-Kelâm*, s.1381.
[120] Örneğin Abdulcebbâr'ın *el-Muğnî* isimli eserinin 12. cildi, Bakıllanî'nin *Kitâbu't-Temhîd,* Ebû Reşîd en-Nîsabûrî'nin *Mesâil fi'l-Hilâf*'ı ve Maturidi'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'inin bilgi teorisiyle ilgili kısımları Sümeniyye, Melahide, Sofist ve Agnostik yaklaşımlara yönelik yazılmış reddiyeler olarak mütalaa edilebilir.

çalışmışlardır. Bir Hint akımı olan Sümeniyye, duyuların dışındaki bilgi kaynaklarını reddetmiştir. Melahide, marifetullaha ulaşmak için öğreticiye ihtiyacın zorunlu olduğunu savunmuş, öğretici yoksa akıl yürütmenin hiçbir değer ve geçerliliğinin olmayacağını iddia etmiştir. Bu çerçevede başta Mutezile olmak üzere kelamcılar, akıl, duyular ve haber olarak üç değerli bir bilgi anlayışını savunmuş[121] ve bu bilgi kaynaklarını temellendirmeye çalışmıştır.[122] Bu bağlamda Maturidî, nazar ve istidlâli reddeden akımların aslında nazar ve istidlâle başvurarak görüşlerini ileri sürdüklerini ve kendileriyle çeliştiklerini söylemektedir.[123]

Genel bir çerçeve çizmek gerekirse kelamî bir kavram olarak nazar, tefekkür, teemmül, tedebbür ve istidlâl gibi terimlerle ifade edilen bir '*akıl yürütme*' anlamında genel bir kavramdır. Bu noktada sahih düşünme de akıldaki zorunlu bilgi kategorileriyle çelişmemekle mümkün görülmüştür. Kavramın bu anlamı yanında Eş'arî'de olduğu gibi illet-malul ilişkisindeki gibi '*kıyas*' olarak da tanımlandığı görülmektedir. Bu tanımın, daha çok, mutekaddimûn dönemi için geçerli olduğunu, Muteahhirûn dönemi için ise Gazalî'nin, Mantığı, Kelâm'a bir yöntem olarak sokmasından sonra *önermesel bir akıl yürütme* şekline dönüştüğünü belirtmekte yarar vardır. Bilginin bir kaynağı olarak nazar kavramı etrafında, düşünmenin hangi ilkelerle doğru (*sahih nazar*), hangi ilkelerden yoksun olması durumunda ise yanlış (*fasid nazar*) sonuç doğuracağı, nazar-bilgi ilişkisi ve nazar-teklif ilişkisi gibi hususlar da ele alınmış ve tartışılmıştır.

2. Abdulcebbar'da 'Nazar' Kavramı

Nazar kelimesi, Abdulcebbar'a göre, birçok anlama gelen müşterek bir lafızdır. O, söz konusu kelimenin, kişinin bir şeyi görmek için gözbebeğini çevirmesi, beklemek, acımak, merhamet etmek, karşılaşmak ve düşünmek gibi pek

[121] Bu çabaların iki boyutu vardır. İlki, yukarıda işaret ettiğimiz gibi Sümeniyye, Melahide, Sofistler ve Dehriyye gibi dinî ve felsefî akımların bilgi teorilerinin tutarsızlığını ve geçersizliğini ortaya koymaya, ikincisi ise burhanî ve irfanî bilgi anlayışlarının temelsizliğini ortaya koymaktır. Bunun Mutezile'den Ebû'l-Huzeyl ile başladığını sözylemek mümkündür. Nitekim o, akıl, bilgi, çeşitleri ve bilgide tenakuz gibi konuları ilk kez ele alan kişidir. (Ali Mustafa el-Ğurabî, *Ebû'l-Huzeyl el-Allaf*, s. 97-103). Daha sonra sırasıyla Maturidî, Bakıllanî, Cüveynî ve Kadı Abdulcebbar ile Gazalî'ye kadar devam etmiştir. *(Bkz: Maturidî, Kitabu't-Tevhîd, s. 9-15; Bakıllanî, Temhîd, s. 34-36;* Cüveynî, *eş-Şâmil, s. 18-27,* (tahk. ve Talik: Helmut Klobfer), Kahire 1959*;* Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu Usul-i Hamse, s.45-49;* Bağdadî, *Usulu'd-Dîn*, s. 4-31, Razi, *Muhassal,* s. 13-46; İcî, *Mevakıf,* s. 9-40, Kahire, t.s.z)

[122] Razi, *Muhassal*, s. 28, 29 vd., Kadı Ebû Yala, *Kitabu'l-Mutemed*, s.31 vd., (tahk: Vedî Zeydân Haddâd), Beyrut 1974.*;* Maturidi, *Kitabu't-Tevhîd*, s.191, Kadı Abdulcebbar, *Muğnî*, 12/s. 126-167; Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, 1/s. 10.

[123] Maturidî, *a.g.e*, s. 13, 15, 191.

çok kullanımının bulunduğunu kaydetmektedir.[124] Abdulcebbar, kelimenin etimolojik tahlilini yaptıktan sonra nazarı şu şekilde tanımlamaktadır:

> Göz ile kayıtlandığında, kişinin görmek istediği şeye gözbebeğini çevirmesi, kalp ile kayıtlandığında ise düşünmek anlamındadır.'[125]

Buna göre Abdulcebbar, iki ıstılâhî kullanımdan söz etmiş olmaktadır: '*en-Nazar bi'l-Ayn'*, '*en-Nazar bi'l-Kalb'*. İlki, bir şeye çıplak gözle bakmak, müşahade etmek ve tecrübe etmek gibi anlamlarda kullanılmaktadır. İkincisi ise, 'düşünmek, tefekkür, tedebbür ve tezekkür etmek gibi soyut anlamda bir şeye bakmak anlamındadır. Düşünmek anlamındaki nazar, klasik dönem kelamcılarında bir fiil(araz)dir. Nazar etmek fiili, irade etmek, nefret etmek, zann etmek ve itikâd etmek fiilleriyle aynı cinstendir. Nefiste sezgisel olarak bilinen bu hâller, gerçekleşme yeri olarak kalpte formüle edilmiştir. Şu halde kalp, düşünmenin olduğu kadar irade, nefret, zann ve itikâd etmenin de mahalidir. Bu bakış açısında bilgi ile irade iç-içe ve etkileşim diyalektiği içerisinde yer almaktadır. Bunu Abdulcebbar'ın şu ifadelerinden çıkarmak mümkündür:

> Nazaru'l-kalb[126] ifadesi, 'düşünme' anlamındadır. Dolayısıyla düşünme ancak kalple yapılabilen bir fiildir. Buna göre kalb ile nazar etmek düşünmek, düşünmek kalb ile nazar etmektir. Hakikatler bununla bilinir. Cismin eni, boyu ve derinliği olan şey olması gibi, nazar da bir şeyin hâli üzerine düşünmek, onunla diğer şeyler arasında benzerlik kurmaktır. Kişi, nefsini (benliğini) din ve dünya işlerinde tefekkür ettiğinde bu temelde bulur. Tüccarın para kazanmak için tefekkür etmesi ve vahşi yırtıcı hayvanlardan korkan kişinin kurtulmak için düşünmesi buna örnek verilebilir.[127]

Düşünmenin kalb ile ilişkilendirilmesinin temel nedeni, içsel hâllerin aynı psikodinamiğe ait olmasıdır. Bu nedenle ilim, irade, zann ve itikâd gibi hâller birer mana olarak temellendirilmiştir. Kelamdaki kalb kavramı, tasavvufun müşahade ve zevk gibi dinî tecrübe yöntemiyle işlevselleşen dinsel tecrübe temeline dayanan kalp kavramından farklıdır. Aralarındaki farkı şu şekilde ifade edebiliriz: Kelamdaki '*en-nazar bi'l-kalb*' terimi önyargılardan arınmış *akl-ı selim* iken, tasavvuftaki kalb ise, akla alternatif olarak kullanılan *mistik tecrübe* anlamındadır. İlki özü açısından rasyonel; ikincisi ise irrasyoneldir.

---

[124] Abdulcebbar, *Şerhu Usul-i Hamse,* s. 43 vd.
[125] Abdulcebbar, *a.g.e,* s. 45
[126] Abdulcebbar, kalbin düşünmesini, bir şeyin hâli üzerinde teemmül etmek ve onunla diğerleri arasında temsîl yapmak olarak açmıştır. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 4.
[127] Abdulcebbar, *a.g.e,* s. 5.

2.a. Nazarın Korku ve Endişe Temeli

Abdulcebbar, nazarı kaynağı açısından iki unsur üzerinde ele almış ve temellendirmiştir. O, nazar etmeyle sonuçlanan korku ve endişeyi 'dâî' ve 'hâtır' gibi iki temel unsur üzerinden kurmaya çalışmış ve düşünmenin, zarardan kaçınma endişesine dayandığını[128] söylemiştir. Söz konusu endişe, özü açısından, cezalandırma (ikâb) ve yergi (zemm) gibi var-oluşsaldır. Çünkü söz konusu korku, özü açısından zarardan kaçınma ve korunma endişesidir. Abdulcebbar, bu çerçeveyi teklîf açısından şu şekilde izah etmektedir:

> Yükümlülük, dâî veya hâtırdan biri ile gerçekleşir. Bu yükümlülüğün tek koşulu kâmil akıl düzeyinde olmaktır. Hâtır ve dâî, kişiyi düşünmeye tahrik eder, Bu mana, hâtır ve dâî ile gerçeklik kazanır.[129]

Abdulcebbar'ın adına *'havf'* dediği, bizim 'endişe' olarak çevirmeyi daha uygun bulduğumuz söz konuusu hâl, daha çok, bir varoluşsal endişesi olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü kişi, reel yaşamında mezhepleşme, tekfir, sevap, ceza, vacip, kabih ve bir dâî olarak elçinin şeriata çağırması vb. gibi[130] olgularla iç-içe olduğu için zorunlu olarak bu varlık endişesini hisseder. Ancak Abdulcebbar, metafizik (dinî) alanla ilgili endişeyi tecrübî olmaması bakımından fizik(dünyevî)'teki endişeden ayırmıştır. O, metafizik alanda nazar etmeye kaynaklık eden endişeyi bir emâre olarak dâî ve hâtır'ın uyarısına bağlamıştır. Bu anlamdaki uyarı, aklın kategorik önermeleriyle mantıksal bir bağıntı (taalluk) içindedir. Bu çerçevede aklın zorunlu ve kategorik bilgileri ile endişe ve korkuya kaynaklık eden *'dâî'* ve *'hâtır'* arasında epistemolojik ve varoluşsal bir ilişki kurmuş ve şunları söylemiştir:

> Bu bağıntıyla ortaya çıkan endişe, kişiyi düşünmeye iter. Çünkü kişi, korkuyu ancak nazarla yok edebileceğini bilir. Bu, kişinin uzaktan kendisine doğru yönelen vahşi ve yırtıcı bir hayvanı gördüğünde, korunmak için bu yırtıcı hayvanın gelmekte olduğu yönün tersine bir yöne gitmek zorunda olduğunu bilir. Bu anlamdaki bir korku ile teistik korku aynıdır.[131]

Dâî ve hâtır var ise endişe ve korku da zorunludur. Çünkü korku bir hâldir ve kişinin kendi fiilidir. O, kişide oluşan özel bir zanndan kaynaklanır.[132] Bu bağlamda kişi hem bu hâlini hem de bu hâl ile diğer haller arasındaki farkı bilir. Böylesi bir endişe kişide diyalektik olarak 'vâcib' oluş motivasyonu ortaya çıkarır. Örneğin

---

[128]Kişinin terkinden korktuğu ve zarar geleceğini düşündüğü süreç kâmil akıl sürecidir. Terkinden zarar doğacağına ilişkin korku ise nazarî veya istidlâlî değildir. Kişi onun vacipliğini zorunlu olarak bilir. Bkz. Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse,* s. 72.
[129] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 396.
[130] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 396 vd.
[131] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 362 vd.
[132]Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse,* s. 73.

kişide, zulmün kabih oluş bilgisi kategorik olarak vardır. Bu bilgi ile Zeyd'in Amr'ın elbisesini (izinsiz) almasının da kabih olduğu bilinir. Bunun gibi nazar bilgisi de dâî ve hâtır ile ortaya çıkan endişeyle zorunlu olarak vucûb ifade edecek şekilde bilinir.[133] Abdulcebbar, endişeyle nazar arasındaki ilişkiyi de şu şekilde değerlendirmektedir.

> Yola koyulan kişide, seyrettiği yolda vahşi hayvanların olduğu ve dikkatli olması gerektiği bilgisi varsa, bu kişi zorunlu olarak bu konuya ilişkin düşünme ve araştırma yapmak zorundadır. Aksini yaparsa mağrur sayılmış, kabih olanı tercih etmiş ve zemmi hak etmiş olur. Araştırma yapar, düşünür ve nazar ederse, kendisine vacip olanı yapmış kararlı bir kişi olmuş olur. Bir fiilin vacip oluşu, vacip oluş yönüne göredir. Burada fiillerin cinslerine ve farklılıklarına bakılmaz. Kişinin aklı tekamül edip adât bilgisine (zarar-fayda kategorisi) sahip olduğunda, nazar etmediğinde ortaya çıkacak duruma karşı uyarıldığında, kişi, aklıyla nimet vereni yüceltme ve şükrün zorunlu olduğunu bilir.[134]

Görüldüğü üzere Abdulcebbar, nazarı adına 'havf' dediği bir hâlin ortaya çıkmasına bağlamıştır. O, bu varoluşsal hâli dâî kavramıyla şâhid alana, hâtır ile de Allah'a dayandırmıştır. Buna göre emâre yoksa endişe ve korku da yoktur.[135] Ebû Ali ve Ebû Hâşim, Abdulcebbar'ın aksine, düşünmenin ancak 'kuşku' durumunda ortaya çıkabileceğini düşünmüştür. Çünkü bilgi, kişinin nazar etmesini engeller.[136] Ancak Abdulcebbar, nazar etmeye götüren endişenin dâî ve hâtır olarak iki kaynağının olduğunu kabul etmekte, bu endişenin bilinişinin ise sezgisel olduğunu savunmaktadır. Şimdi sırasıyla bu kavramların korkuya kaynaklık eden yapıları üzerinde duralım.

2.a.1. Dâî

Dâî, etimolojik olarak 'çağırmak' demektir. Kavramın yapısı ve formu dikkate alındığında ise dâî kavramı 'çağıran' demektir. Abdulcebbar'ın terminolojisinde bu kavram, işlevsel olarak hem zihni hem iradeyi içine almaktadır. Dolayısıyla dâî, akıldaki kategorik bilgiler (zorunlu) bilgi ve tikelin (mufassal) sıfatı olarak kazanımsal (mükteseb) bilgi olarak[137] iki düzleme sahiptir.

---

[133]Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 374 vd.
[134]Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 360 vd.
[135]Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 327.
[136]Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/ s.132. Bu bakış açısı, Descartes'in kesin ve güvenilir bilgileri bulmada uyguladığı kuşkuculuk yöntemine oldukça yakındır. Çünkü bilgi sukûnu'n-nefs ise, kuşku da bunun bulunmaması durumudur. Bu da doğruluğundan kuşku duyulmayacak bir inanç bulunduğunda ortadan kalkacak ve kesinlik elde edilmiş olacaktır. Bkz. Arda Denkel, *Bilginin Temelleri,* s. 19, İstanbul 2003.
[137] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 373.

Dâî, özü itibarıyla, itikâd ve zann'a dayanır. Sezgisel olarak ve başkalarından tecrübe ederek bilinir. Buna göre kişi, bir şeyin fayda içerdiğine ve zararı olumsuzlayan bir niteliğe sahip olduğuna itikad ederse, bu itikâd kişiyi yapmaya çağıran bir dâî olur. Bu çerçevede epistemolojik olarak bilgi, itikâd ve zann vb. gibi şeyler birer dâîdir. Çünkü bunlar, kadir olanı bir fiili niteliğinin aksine değil olduğu (sıfat) üzere yapmaya çağırır.[138] Bunu kişinin hâlinden, hareketlerinden ve açığa vurduğu tasarruflarından bilmek mümkündür. Abdulcebbar, genel yaklaşımında Dâî'yi iki düzlemde ele almıştır:

> Motiv iki düzleme sahiptir: Biri kategorik (cümleten) bilgi olarak zorunlu bilgi; diğeri ise tecrübede (mufassal) bir sıfat olarak mükteseb bilgi.[139]

Burada, aklın kategorik bilgilerinin yanı sıra tecrübenin kendisi de bir motiv olarak değerlendirilmiştir. Bu, düşünmenin hem akla hem tecrübeye dayanan rasyonel ve tecrübî köklerinin olduğu anlamına gelmektedir. Dâî kavramı, işlevsel olarak nebî için de kullanılabilir. Dolayısıyla nebî dâî olabileceği gibi başka şeyler de dâî olabilir. Nebî dışındaki dâîler önsel emârelerle akılda ortaya çıkar. Akıldaki dâî'nin ortaya çıkardığı endişe, nebînin uyarısından (tenbîh) farklıdır. Burada niteliksel olarak aynı olan endişe, meydana geliş yolları açısından farklıdır.[140] Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre nebî olarak dâînin uyarısı/çağrısı tek başına endişeyi doğurmaz. Bilakis endişe, akılda mevcut olan bilgilerin emâre[141] olarak bu uyarı ile ilişki içinde olması ile ortaya çıkar.[142] Ebû Ali ve Ebû Hâşim'e göre haber, bir dâî olabilir. Çünkü haber, bilgi yolu olması bakımından endişeye kaynaklık eder.[143] Bu nedenle kişi, haber karşısında haberin kesinliğine ilişkin bir güven içinde bulunmasa da ve haber verenlerin durumunu bilmese de 'korkar'. Abdulcebbar da, aynı görüşü savunmuştur. O, haberin bu işlevini, güven içerisinde yola koyulan bir kişinin güvenini etkileyecek bir haber veya emâre ile endişe zannına kapılmasıyla ifade etmiştir. [144]

Dâî, özü açısından, bir şeyi yapmada güçtür. Çünkü dâî, türü ne olursa olsun bir şeyi yapmaya ya da yapmamaya çağrıdır. Dâî'deki bu güç, kişideki kudreti devre dışı bırakmaz. İlcâ, kişiyi kudret sahibi olmaktan çıkarmaz. Çünkü vahşi bir hayvanı

---

[138] Abdulcebbar, *Muğnî,* 8/s. 9, 55.
[139] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 373.
[140] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 437.
[141] Abdulcebbar, emareyi, kendi içerisinde vacip olan ve vacip olmayan emare olarak ikiye ayırmıştır. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 386 vd.
[142] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 388 vd.
[143] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 393.
[144] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 390.

gören kişi, korkar. Bu korku, onu kaçmaya zorlar. Bu zorlamaya karşın onun kaçışı ihtiyarîdir.[145] Abdulcebbar bu görüşü savunurken şeylerin kendinde değer yüklü olduklarını düşünmüş ve şunları söylemiştir:

> Fiillerde, kendilerini bir fiil olarak yapmaya ve yapmamaya çağıran dâîler vardır. Fiillerdeki bu durum sabit olmazsa, pozitif ve negatif dâîlerin ispatı da mümkün olmaz. Akıl sahibi kişi, büyük bir faydaya itikad ettiğinde veya onun bilgisine sahip olduğunda o fiili yapmaya mülce olur. Tersi durumda ise terke mülce olur.[146]

Cahız ise Abdulcebbar'ın aksine, dâînin gücünün kişideki iradeyi ortadan kaldırdığını düşünmüştür. Ona göre dâî, Abdulcebbar'da olduğu gibi bilginin meydana gelmesinde ana unsurdur. Bu çerçevede bilgiler, dâî'nin gücü ile *'tab'an'* meydana gelir ve bu yönüyle bilgiler ihtiyarî olmaktan çıkar. Şu halde bilgi, Cahız açısından, ancak dâîler arasında eşitlik durumu söz konusu olduğunda teklif konusu yapılabilir. Buna göre dâînin eşitliğin aksine baskın çıkması, fiili ihtiyarî olmaktan çıkarıp, onu *'tab'an'* meydana gelen fiil kategorisine sokar.[147] Abdulcebbar'ın nazara kaynaklık eden endişe konusundaki şu genel değerlendirmesi iyi bir çerçeve vermektedir:

> Dinî nazarla dünyevî nazarı birbirine kıyaslamıyoruz ki, bu ikisi arasındaki fark ve ayırımlar çürütülsün. Aksine her ikisi zorunlu olrak bilinmeleri bakımından aynı kategoride buluşmaktadırlar. Dolayısıyla biz burada din bağlamındaki zararın zulüm niteliğini dünyevî bağlamdaki zararla kıyaslamıyoruz. Bilakis her ikisinin 'zulüm kabihtir' bilgisi altında kabihliklerine hükmediyoruz.[148] Dinî zemindeki korkunun, adeten bilinmediği iddiası temelsizdir. Çünkü bu, dâînin kişiyi ceza ile korkutması ile bilinir. Ayrıca hastalıklar, ateş, sıcaklık, aşırı soğuk, yırtıcı hayvanların saldırısına maruz kalma ve zarar görme korkusu, su ve yiyecekten yoksun kalma endişesi nasıl ki âdeten biliniyorsa, dinsel korku da aynı şekilde adeten bilinir.[149]

Endişeyi kaynağı açısından değil, mahiyeti açısından ele alan Abdulcebbar, türü ne olursa olsun endişenin tek cins olduğunu, onun yakın veya uzak olmasının durumu değiştirmeyeceğini kabul etmiştir.[150] Çünkü ait olduğu alan ne olursa olsun endişe, kişiyi kuşatır ve kalbine kadar derinleşir.[151] Ve sonuçta bu endişe 'şiddetli'

---

[145] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 317.
[146] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 424.
[147] Abdulcebbar, *a.g.c*, s. 235.
[148] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 364.
[149] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 366.
[150] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 366 vd.
[151] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 370 vd.

bir duruma dönüşür.[152] Abdulcebbar, tek cins olarak aynı gördüğü dinî ve dünyevî endişelerin tecrübedeki dinamiğini şu şekilde özetlemektedir:

> Kişi, içinde yaşadığı (sosyo-kültürel) ortamda farklı inançların ve yaklaşımların olduğundan haberdardır. Hatta bu farklılıkların ötesine gidildiğini, insanların birbirini tekfir ettiğini ve birbirlerini hüsran ve batıl içerisinde olmakla korkuttuğunu duyar. Bu kişi, aynı anda bütün inançların doğru olamayacağı gibi yanlış da olamayacağını bilir. Çünkü bu inanç ve görüşler içerisinde birbirine zıt olan durumlar vardır. Örneğin alem'in kadîm ve muhdes olması, Allah'ın görüleceği ve görülmeyeceği gibi. Bu nedenle bu zıt görüşlerin hepsinin batıl olması da söz konusu olamaz. Çünkü hakikat, üçüncü bir ihtimal içermez. Buna göre alem ya kadim ya da muhdestir. Allah ya görülecektir ya da görülmeyecektir. Bu realiteyi önce duyan sonra da bilen kişi, kaçınılmaz olarak korkar ve endişe eder. Şayet nazar etmeden hakikatın bilinebileceği ileri sürülürse, yine de kişinin korku ve endişeden emniyete/güven duygusuna kavuşamayacağını düşünmekteyiz.[153]

Burada hakikatin kaçınılmaz temeli nazar olarak görülmüştür. Çünkü hakikata uygun olsa da düşünmenin olmadığı bir inanç veya görüş, korku ve endişeden kurtulup tam bir emniyete kavuşamaz. O halde emniyetin temeli iman değil, akıldır. Abdulcebbar'ın yaklaşımı varoluşsaldır. Çünkü o, bi'l-fiil yaşamın kendisine ve onun motiv olarak yönlendirmesine dayanarak nazarı temellendirmektedir. Bu çerçevede nazar, korku ve endişenin sukun ve emniyete dönüşmesi işlevini görmektedir. Abdulcebbar buna şöyle bir örnek vermiştir:

> Yola çıkan bir kişi, seyrettiği yolda kendisini tehdit edecek bir durumun olup olmadığını, yırtıcı hayvanların olup olmadığını bilmek ister. Bu, bilmemeden kaynaklanan korku ve endişenin araştırma ve bilmeye yönlenmedir. Nazarın dindeki gerekliliği de bunun gibidir.[154]

Ortaya çıkan bu endişe sezgisel olarak bir zorunluluk (vacip) bilgisi olur ve nazarı da zorunlu (vacib) kılar. Çünkü kişiyi kaplayan endişede zann ya da bilgi olarak zarar görme durumu söz konusudur. Yaşamın pratiğinde ortaya çıkan ve aklın kategorik düzeyinde epistemolojik değere dönüşen zararlı olan şeyden kaçınmak vaciptir. Bilgi veya zann olması, bunun vacip oluşunu değiştirmez. Bu bağlamda zarar veren şeyden kaçınmanın doğurduğu korku ve endişe herkeste eşittir. Abdulcebbar'ın herkeste eşit olarak değerlendirdiği korku ve endişe, biyolojik gelişim sürecine bağlı görünmektedir. Çünkü ona göre çocuk, henüz kâmil olmayan aklıyla vacip ve kabih kategorilerini gerçekliklerine göre bilemez. Bilseydi, ona da

---

[152] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 327.
[153] Abdulcebbar, *Muhtasar fî Usûli'd-Dîn,* s. 171.
[154] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 361.

nazar etmek vacip olur ve kâmil akıl sahibi niteliği kazanırdı.[155] Zarar korkusunun zann veya bilgi niteliğinde olması durumu değiştirmez. Çünkü zann ve bilgiyle ortaya çıkan endişe, nazar etmede eşit derecede dâî işlevi görmektedir. Abdulcebbar, bu endişenin vacip niteliği kazanmasını kişide düşünmenin terkinden kaynaklanan bir endişeye dönüşmesi olarak rasyonel bir çerçeveye oturtmuştur.[156] Görüldüğü üzere dâî, Abdulcebbar'ın yaklaşımında rasyonel bir irade işlevi görmektedir. Bu nedenle kişi, 'hâtır' ve 'dâî' motivleri bulunsa bile yine de düşünmeyi terk edebilir. Bu çerçevede Abdulcebbar, dâînin fonksiyonel yapısına dair şunları söylemektedir:

> Kişi, taklit yoluyla bâtıl'a hakikat olarak itikad edebileceği gibi; faydası olmadığını düşünerek nazarı terk edebilir. Bunun yansıra terkinde rahatlık gördüğü için terk edebileceği gibi, meşakkat içermesine karşın onu yine de seçebilir. Karşı olduğu kişilere bir kin ve nefret olarak da terk edebilir. Nazarın sıhhatini savunanlara düşmanlık olarak nazarı terk edebileceği gibi, sem' açısından nazarın fasit olduğuna itikad etmesi dolayısıyla da terk edebilir. İhmal ve basit görme sebebiyle terk edebilir. Nazarın terkinin selamete daha yakın olduğuna inandığı için terk edebilir. Bu ve bunun gibi dâîler, bir fiili diğer bir fiile tercih etmek gibi bir itikadı başka bir itikada tercih etmeyi iktiza edebilir.[157]

Abdulcebbar, nazar etmemenin mümkün motivlerini bu şekilde belirlerken, düşünmenin dâînin yapısına ve yönüne bağlı olarak ortaya çıkacağını kabul etmiş olmaktadır. Bu, nazar etmenin insan özgürlüğüne bağlı bir tercih olduğu anlamına gelir. Bu çerçevede Abdulcebbar, düşünmeyi mümkün kılan dâî'nin peygamberin getirdiği risâletin söylemiyle ve realitede ortaya çıkan varoluşsal endişelerle bilme (rasyonel) sürecini başlatabileceğini düşünmüş olmalıdır.

2.a.2. Hâtır

Abdulcebbar'ın yaklaşımında 'hâtır', 'dâî' kavramı gibi bir şeyi yapmayı kolaylaştıran motivdir. Ona göre bu kavram, *'lütuf'*[158] değeri taşır ve kaynağı açısından Allah'a dayanır. Ancak Mutezilî çevrede kavramın mahiyeti konusunda farklı görüşler söz konusudur. Bu çerçevede Ebû Ali el-Cubbaî hâtır kavramını, *'zann'* ve *'itikâd'* olarak[159]; Ebû Hâşim, *'kelâm'* anlamında[160] değerlendirmiştir.

---

[155] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 352 vd.
[156] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 358 vd.
[157] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 182-184.
[158] Abdulcebbar, *Müteşabihu'l-Kur'ân,* 2/s. 11, 722.
[159] Bu çerçevede Ebû Ali el-Cübbâî *'hâtır'* kavramını, *'zann'* ve *'itikâd'* anlamında kullanmış ve oğlu Ebû Hâşim'in hâtır'ın kelam olduğu şeklindeki görüşünü reddetmiştir. Çünkü kelam olması, ona göre Allah'ın her mükellefle konuşmasını gerektirir. Hâlbuki Allah sadece peygamberlerle konuşmuştur. Kelam olması, aynı zamanda idrak edilebilir bir şey olmasını gerektirir. Bu durumda hâtır idrak edilemez ve anlaşılamaz. Dolayısıyla varlığı ile yokluğu birdir. Ebû Ali, hâtır'ın kelam olmasının anlaşılabilmesi için özel bir dilsel sözleşme gerektireceğini de söylemekte ve kelam olarak

Abdulcebbar ise onu, nefis ile kâim bir *'manâ'* olarak açıklamıştır.[161] Abdulcebbar gibi Ebû Ali el-Cübbaî de, insanı kendi hâlini bilebilen, kalbine hâtır varit olan ve aklın kategorik delîllerine sahip olması bakımından özel bir varlık olarak tanımlamıştır. Ona göre teklif olmamış olsaydı, insanın bu özel durumu abes ve anlamsız olurdu.[162] Bu temelde Ebû Ali hâtır'ı iki düzeyde ele almıştır. Ona göre ilk hâtır, bilgiye götüren bir nazar etmeye, kuşkuların ortadan kalkmasına ve problematiklerin açıklık kazanmasına götürürken; ikinci hâtır ise, taklîd ve teslimiyete götürür.[163]

Abdulcebbar'a göre Allah, herkesi hâtır'a açık olacak şekilde yaratmıştır.[164] Nazar da, bu lütufla kişinin kudret ve iradesinden doğan bir fiildir.[165] Bu noktada hâtır içe-doğan[166] ve bir lütuf olarak herkesi düşünmeye sevk eden bir korku ve endişe kaynağıdır. Ona göre, Allah'ın, hâtırı bir bedende manâ olarak yapması mümkündür. Bunun için ağız yapısı gibi bir yapı gerekmez.[167] O, hâtır kavramını bir manâ olarak formüle etmiş, bilinişini de hâl olarak sezgisel bir bakış açısıyla temellendirmeye çalışmıştır. Bu çerçevede Abdulcebbar, hâtırın kelâm olduğunu ortaya koyarken diğer görüşleri de eleştirmiştir. O'nun Ebû Ali el-Cübbâî'nin yaklaşımını şu şekilde eleştirdiği görülmektedir:

> Hâtır, itikâd olamaz. Çünkü böyle olsaydı, bu ya kişinin ya da Allah'ın fiili olmasını gerektirirdi. Delâletle bilinen bir şey var ki o da, bir kudretle kadir olanın başkasının kalbinde itikâdı yapması imkânsızdır. Allah da yapmış olamaz. Çünkü itikâd, itikâd edilen şeyle örtüşmediğinde kabih olur. Halbuki Allah, kabihi yapmaz. İtikâd, itikâd edilen şeyle

---

hâtır'ın kalb fiili olan nazar ile karışacağını iddia etmektedir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 400 vd.

[160] Ebû Hâşim de, hâtır'ın kelâm olmasının Allah'ın her bir varlığa konuşmasını gerektirmeyeceği kanaatindedir. Ona göre hâtır, kişiye gelen 'anlayabileceği' bir kelâmdır. Ona göre hâtır'ın itikâd olması onu zorunlu kılar. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 402 vd.

[161] Abdulcebbar, hâtır kavramını Ebû Hâşim gibi kabul anlamaktadır. Ancak o, teknik anlamda hâtır'ı nefis ile kaim olan bir mana olarak tanımlamaktadır. Buna göre hâtır, mana olduğunda ya kalb fiili ya da uzuv fiili şeklinde olabilir. Bunun dışında üçüncü bir mana kategorisi yoktur. Kalb fiili olarak kabul edildiğinde ya zann ya da itikâd olabilir. Nazar da olamaz, çünkü nazar, hâtır durumunda vacip olan başka bir şeydir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 404 vd.

[162] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 510.

[163] O, buna, bir kişinin, başka bir kişiye seyrettiği yolda zarar verecek vahşi bir hayvanın bulunduğunu haber vererek korkutması durumunda, yolcu kişinin haberin doğru olup olmadığını araştırdıktan sonra yoluna devam etmesini örnek verir. Ebû Ali, sözünü ettiği ilk hâtırın akılda bulunan kategorik (*şevâhid ve cümel*) önermelerle meydana geldiğini söylemiştir. Bkz. *Muğnî,* 12/s. 440.

[164] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/ s. 411.

[165] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 4, 402.

[166] Hâtır, ilahî bir uyarıcıdır. Bu, ya Allah tarafından ya da melekler tarafından yapılır. Bkz. Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 403.

[167] Abdulcebbar, *a.g.c,,* s. 412.

örtüştüğünde ise ilim olur. Çünkü itikâd, bilenin bir fiili olarak vuku bulduğunda ilim olur. Dolayısıyla kesinlik açısından aklına hâtır gelenin hâli ile âlimin hâli aynı değildir.[168]

Ona göre hâtır, zann da olamaz. Çünkü emâresi olmayan zannın hükmü yoktur. Dolayısıyla Allah, hükmü olmadığı için iptidaen ortaya çıkan bir zannı yapmaz.[169] Zira hâtır, tasavvur edilen, bilinen ve üzerinde düşünülen bir emârenin ardından meydana gelir.[170] Düşünmeye kaynaklık eden bu imkân, şu şekilde ortaya çıkmaktadır:

> Hâtır, mükellefi nazar etmek üzere uyaran bir şeydir. Bu uyarı ile delîller aktive (taayyun) olur ve kuşkulardan ayrılır. Bu durumda kişi, delîlin delîl olduğunu ancak nazardan tevlîd ettikten sonra bilse de, delîller üzerinde nazar etmeye başlar.[171]

Burada hâtır, dâî gibi nazar etmeye kaynaklık etmekte ve epistemolojik bir çıkış noktası olmaktadır. Bunu aşağıdaki ifadeden çıkarmak mümkündür:

> İnsan, aklı kemâle erdiğinde düşünmenin vacip oluşunu, hâtır ile ve dâî'nin uyarısı ile bilmesi gerekir. Bu biliş, cümleten ve zorunlu bir bilgidir.[172]

Abdulcebbar, düşünmeyi, kaynağı açısından hâtıra; düzeyi açısından ise kamîl akıl sahibi[173] olmaya bağlamıştır. Zira hâtır geldiğinde kişi, düşünmenin vacip olduğunu bilir.[174] Dolayısıyla Abdulcebbar'a göre hâtır, kategorik ve zorunlu olarak içe doğan bir nazar etme motivi olmakta ve hükmü açısından hasen olarak formüle edilmektedir. Abdulcebbar'ın bunu şu şekilde açıkladığı görülmektedir:

> Hâtır'ın hasen olabilmesi için bazı koşulları taşıması gerekir. Nazar ve bilgiyi gerektiren bir yönünün olması, bilginin gerekliliğini anımsatması ve diğer bilgilerin de vacip olduğuna meşruiyet oluşturması, korku ve endişeye götürecek emareleri anımsayarak bir endişe yönünün olması ve bir nazar düzeninin olması başta gelen koşullarındandır.[175]

O, burada genel yaklaşımında olduğu gibi, hâtırı da hasen oluş açısından temellendirmeye çalışmıştır. Bu, bir şeyin makuliyetini ve geçerliğini hasen olması açısından ele alan ahlakî bir yaklaşımdır. Abdulcebbar, bilgiye götüren nazar etme

---

[168] Abdulcebbar, *Muğnî,*12/ s. 405 vd.
[169] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 406.
[170] Ebû Hâşim, tek başına kendisine eklenen emâre'lerle birlikte haberden daha güçlüdür. Dolayısıyla hâtır, haberin korku ve endişeyi gerektirmesinden daha güçlü bir motivdir. Bkz. Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 394, 408.
[171] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 19, 164.
[172] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 489.
[173] Çocukların nazar etme düzeylerinin yetersiz olması *kemâl-i akıl* gelişimini tamamlamamış olmalarındandır. Nazar etmenin iki temel kaynağı olarak hâtır ve dâî de kemâl-i akıl koşuluna bağlı olmaktadır. *Muğnî,* 12/s. 352.
[174] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.353.
[175] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 414.

sürecini kişide ortaya çıkan korku ve endişe hâline bağlamaktadır.[176] O'na göre hâtır, kişinin kalbine bir korku ve endişe hâli ortaya çıkarır. O, hâtır ile ortaya çıkan endişe hâlinin dâî ile meydana gelen endişe hâli ile aynı olduğunu söylemekte[177] ve bir korku 'emâresi' olarak 'hâtır' geldiğinde, kâmil akla sahip olan kişi nazar etmenin vacip olduğunu zorunlu olarak bilir.[178] Görüldüğü üzere hâtır, dâî gibi, insana rasyonel düşünmeyi hâtırlatan ilahî bir uyarıdır. Bu uyarı, Allah'ın bir elçi ile uyarı yapmasının insanı nihilizme ve var-oluşsal korku ve endişeye itmesinden daha güçlüdür. Bu, ne zaman geleceği bilinmeyen ölüm anından korkmaya benzer.[179] Abdulcebbar, ortaya çıkan korku ve endişe hâli ile nazar etme arasında mantıksal bir ilcâ (zorlama) ile vacip (zorunlu) olduğunu düşünmüştür. O, bu zorunluluğun hâl olarak sezgisel bir niteliğe sahip olduğunu düşünmüştür.

2.b. Nazarın Ontolojik Temeli

Abdulcebbar, nazarı 'cins' olarak üç ana başlık altında ele almıştır. Bu üç ana başlığın ilkinde nazarın mahiyeti, ikincisinde nazarın bilgiye ulaşmayı mümkün kılan bir yöntem olduğu ve üçüncüsünde ise teolojik olarak nazar ve bilginin (ahlakî anlamda) vacip olduğu[180] ortaya konmaktadır. Nazar, 'düşünme' anlamına gelen, imkânını akıldaki kategorik bilgilerden alan bir akıl yürütmedir. Bu kavram, tevlîd teorisi içerisinde delîl ile medlül arasındaki bağıntıda (taalluk)[181] birinden diğerine gitmeyi mümkün kılan işlevsel bir kavramdır. Abdulcebbar'ın yaklaşımında manzûr, 'düşünülen' olarak fizik(şâhid) ve metafizik(gâib) alanı kapsar. Çünkü rasyonel bilginin çerçevesi, şey olarak hem varlığı hem yokluğu içine alır. O, bu amaçla fizik alan için 'en-nazar fî umûri'd-dünyâ'; metafizik için 'en-nazar fî umûri'd-dîn' kavramsallaştırmasına gitmiştir.[182] Abdulcebbar, nazar ile nazar konusu olarak

---

[176] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 432. Abdulcebbar, korkunun kaynağını Allah'a bağlarken, korkunun kendisini fiil olarak insana nispet etmiş ve ona zann-ı mahsusa adını vermiştir. O, buna ne zaman geleceği bilinmeyen ölümden korkmayı örnek vermiştir. Bkz. Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse,* s. 74.

[177] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 408.

[178] Abdulcebbar emâreyi terminolojik ve tabiî olmak üzere iki bağlamda değerlendirmiştir. O, ilkine bir bölge ya da kültüre ait kıyafetin, o kıyafeti giyenin mensubiyetini ifade eden bir emâredir. Ya da kelâm, irade edilen şey için bir emâredir. Bu tür emâreler, araştırma ve nazar etmeyi zorunlamaz. Çünkü söz konusu emâreler apaçıktır. İkincisine ise aslanı görmenin korku emaresi veya şiddetli hastalık geçirenin ölüm emâresini örnek vermiştir. Bu tür emâreler düşünmeyi ve araştırmayı zorunlar. Çünkü emârenin medlûlü her zaman açık değildir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.318, 353, 386; Ayrıca bkz. Hüsnü Zîne, *el-Akl inde'l-Mu'tezile,* s. 71.

[179] Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse,* s. 74.

[180] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 3.

[181] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 142 vd, 434.

[182] Abdulcebbar'ın nazar konusundaki alan ayırımı her ne kadar din-dünya şeklinde teolojik bir çerçeveye sahipse de, mantığı açısından Kant'ın, aklı teorik ve pratik şeklindeki ayrımına yakındır.

manzûr arasındaki ilişkiyi ise taalluk[183] kavramıyla ifade etmiştir. O, fizik alandaki nazarı metafizik alandaki nazardan ayırmıştır. Çünkü ilk alanda delîl yoktur. Oradaki nazar 'gâlib-i zann'a göre hareket eder ve delâlet ilişkisine dayanan bir işleyiş yoktur.[184] Şu halde sezgici zeminde bilinişleri açısından aynı görülen iki alandaki nazar mahiyet ve ilişki dinamikleri açısından birbirinden farklıdır.

Yukarıda ifade edildiği üzere Abdulcebbar'a göre akıl, kategorik (zorunlu) bilgilerden oluşur ve bu yapısıyla da nazara sahih bilgiye ulaşma imkânı sağlar. Çünkü akıl, Allah tarafından insana doğuştan verilen zorunlu bilgi ve delîllerin usullerini içerir. Abdulcebbar, akıldaki bu kategorik bilgileri, usûlu'l-ulûm ve usûlu'l-edille[185] olarak kavramsallaştırmıştır. Bu formülasyon, Farabî'nin kişinin kendi nefsinde bulduğunu söylediği meârifu'l-evvel, mukaddimât-ı külliyye ya da mebâdiu'l-evvel[186] kavramsallaştırmasına işlevsel olarak oldukça yakındır. Çünkü her ikisinde de söz konusu kategoriler sistematik olarak kurucu kavramlardır. Bu kategorik bilgilerin diğer bilgilerden ayrılan en temel niteliği delâletlerinin önermesel ya da küllî olmalarıdır. O, bu bilgilerin kategorik niteliğini 'cümle'[187] kavramıyla formüle etmiştir. Bu noktada aklın önermesel ve kategorik delâlet yapısıyla nazar, kemâl düzeyine ulaşmış her kişide bulunan ve duyu ötesinin bilgisine ulaşmayı mümkün kılan bir hâldir.[188] Bu kavram, Abdulcebbar'da tam olarak sezgisel bir yapı olarak[189] karşımıza çıkmakta, bilinişi açısından sezgiye, dâî ve hâtır adı verilen motivlere bağlanmıştır.

Sezgicilik, Batı'da *'Entüisyonizm'* kavramıyla Bergsonculuk olarak bilinir. Sezgiye önem veren filozoflar, rasyonel bilginin uygulama ve eylem için önem taşıdığını kabul eder. Ancak akla dayanan bilgi, nesnelerle kurulan doğrudan ve aracısız temasın sonucunda ortaya çıkan sezgisel bilginin tamlığından ve kesinliğinden yoksundur.[190] Sezgi matematik, felsefe, etik ve teoloji gibi alanlarda

---

Abdulcebbar'ın ayırımı ile Kant'ın ayırımı alan nitelikleri açısından aynı, durdukları ve kullandıkları zemin açısından farklıdır. Abdulcebbar, teolojik bir zemin Kant ise felsefî bir zemin kullanmıştır.

[183] Abdulcebbar, *Muğnî,* s. 92, 100, 109, 143. Bu çerçevede *nazar* kavramını 'düşünme' ile, *manzûr*'u fizik ve metafizik alanları içine alan 'akliyyât' olarak, *taalluk*u da 'bağıntı' olarak çevirmek mümkündür.

[184] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 142 vd..

[185] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 60, 61, 138, 223.

[186] Farabî, *Kitabu'l-Burhân,* s. 23, (thk. Macid Fahrî), Beyrut 1987.

[187] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 350-351, 356-357, 434, 489, 504-505.

[188] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 90 vd.

[189] O bir yerde şöyle demektedir: 'Çünkü insan kendini itikâd eden olarak bulur. Bunu bilmede delîle gereksinim yoktur. Çünkü bu, kendinde zorunlu olan bir hâl illetidir.' Bkz. Abdulcebbar, *a.g.e,* s. 29.

[190]Recep Kılıç, *Ahlakın Dinî Temeli*, s. 51 vd., Ankara 1992; Doğan Özlem, *Etik –Ahlak Felsefesi*-, s. 128, İstanbul 2004; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 158, İstanbul 1994.

benimsenmiş yaygın bir epistemolojik kavramdır. Bu alanlardan her birinde sezgi, özü açısından, gerçekliği dolaysız olarak içten kavrayabilme, adım adım ilerleyen bir düşünmenin veya bir takım süreçlerden geçerek yol alan bir tasavvurun aksine, bir şeyi doğrudan doğruya algılayıp kavrama olarak tanımlanmıştır.

Felsefî bir kavram olarak sezgi, ilk defa Henri Bergson tarafından kullanılmıştır. O, sezgiyi felsefe bilgisinin kaynağı ve temeli olarak kabul etmiştir. Buna göre varlıkları bize oldukları gibi veren bilgi sezgidir. Bergson'da bu kavram gerçeği dolaysızca kavrama yetisi olarak belirtilmiş, algıların ve zihnin bir tür birleşiminden müteşekkil olduğu kabul edilmiştir.[191]

Ahlaktaki sezgi ise kategorik ahlak önermelerinin doğrulanması, kabulü veya reddedilmesinin ana ilkesi olarak kullanılmıştır. Buna göre sezgiye uyumlu olan etik önermesi kabul edilirken; sezgiye dayanmayan veya sezgiyle uyumsuzluk gösteren etik önermesi ise reddedilmiştir. Bu çerçevede eylemlerin doğru ya da yanlış oluşları, onlar üzerine düşünmeyle ulaşılacak bir sonuç değil, aksine doğrudan sezgiyle varılacak bir bilgidir.[192]

Dinî ve teolojik bağlamda ise sezgi, tanrısal bir uyarı ve tanrısal bir ışık olarak nitelenmiştir. Bu çerçevede sezgi, Augustinus'tan Aquino'lu Thomas'a değin gelen Hıristiyan tanrıbilimcilerinde gerçeğin kavranmasından daha da önemli görülmüştür. İslam tasavvufunda ise, özellikle Yeni-Platonculuk'tan kaynaklanan öğretilerde gerçeğin kavranması, içe-doğuş niteliği taşıyan sezgiyle sağlanabilirdi. Batıda teolojik alanda sezgi kavramının anlamı ve kaynağı konusundaki yaklaşım ile Gazalî'nin mistik sezgiciliği arasında önemli bir paralellik göze çarpmaktadır.[193] Nitekim Gazalî'ye göre insan, bilgi yolunda duyular ve akıldan yararlanabilir, ancak bu yetiler insana gerçek varlığın bilgisini veremez. Zira gerçek ve kesin bilgi, ancak sezgi yoluyla elde edilir. Bu bilgi türü, insan gönlüne yüce ve manevî bir algı olarak iner. Bu noktada Gazalî, iki göz ya da akıl bulunduğunu savunur. Bunlardan birincisi, normal fiziki göz ya da akıldır. İnsan bununla maddi dünyaya yönelir ve

[191] Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 158.

[192] Ahlakî düşüncede özü açısından iki tip sezgicilik vardır. Birincisi ahlakî prensipleri mantık prensiplerine benzeten St. Thomas'ın sezgiciliği; ikincisi ise hissî kavrayış ile ahlakî kavrayış arasında benzerlik kuran 18. asır filozoflarından Shaftesbury, Hutcheson ile son asır filozoflarından G. E. Moore'un sezgiciliğidir. Recep Kılıç, *Ahlakın Dinî Temeli,* s. 52 (dipnot). Bu bağlamda George Houranî, Abdulcebbar'ın sezgiciliğinin bu iki tip sezgiden ikincisine yani G. E. Moore'un sezgiliğine yakın olduğunu düşünmektedir. Bkz. Hourani, *Islamic Rationalism,* s. 117.

[193] Evelyn Underhill, 'Mysticism' adlı eserinde mistisizm-teoloji ilişkisini irdelemiş, dinsel tecrübedeki mistik sezgiciliği ortaya koymaya çalışmıştır. Bkz. Evelyn Underhill, *Mysticism,* s. 95.

birtakım bilgilere ulaşılır. İnsanda bir de kalp gözü vardır. Kalbin kendisi manevî bir töz olduğu için insan onunla yani sezgiyle gerçekleri bütün açıklığıyla kavrar.[194]

Sezgi kavramının Bergson ve Etik'teki kullanımlarının Abdulcebbar'da da geçerli olduğu söylenebilir. Çünkü o, sezgiyi epistemolojik bir çerçevede işlemiş ve şeylerin hasen, kabih ve vacip olarak üç ahlakî kategorisinin sezgisel olarak ve bedaheten[195] bilindiğini savunmuştur. O, bunu kişinin kendisinde bulduğu[196] 'hâl' ile ifade edilmiştir. Bu bilme, yapı olarak çok güçlüdür. Öyle ki, kendisinden daha açık bilgi yoktur. Nitekim o, bilme gücü olarak idrak edilen nesne hükmündedir.[197]

Abdulcebbar'ın düşünce sistemine bakıldığında, aklın kategorik bilgileri olarak formüle ettiğimiz usûlu'l-edille biliniş ve temeli açısından sezgisel bir temele sahiptir. Çünkü bu bilgiler, rasyonaliteyi mümkün kılan ve nefsin (benlik) dolaysız olarak bildiği zorunlu bilgiler olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla bu bilgiler, hâl düzleminde insanın kendinde bulduğu bilgiler olmaktadır. Burada söz konusu edilen hâl değişken ve kişiden kişiye farklılaşan bir şey değildir. Bilakis o, bireyleri birbirine bağlayan nesnel bir temeldir. Abdulcebbar, bu nesnel temeli hâl müşareketi olarak ifade etmiş, bireyin bu nesnel olan hâlinden toplumun nesnel olan hâline gitmiştir.[198] Burada bizi ilgilendiren çerçeve bireyin hâli olduğu için Abdulcebbar'ın şu görüşüne yer vermek yeterli olacaktır:

> Başkasının halini tecrübe ederek, ondaki hâlin kendi halimiz gibi olduğunu biliriz. Bu (mantıksal) bir gerekliliktir. Aralarındaki bağ, süreklilik bağıdır.[199]

Bireyleri birbirine bağlayan bu süreklilik bağı, nazarın bilinişinde temel çıkış noktasıdır. Çünkü Abdulcebbar, zorunlu ve çıkarımsal (*kesbî*) bilgilere ilişkin olarak başkasının hâlini, ancak kendi halimizi bilmekle bilebiliriz. Yol ve sebeplerine bakıldığında bilgide bizim halimizle bizim dışımızdakilerin hali aynıdır.[200] Cahız, kişinin kendindeki hâlin bilgisine hâtır ve dâî aracılığıyla veya fiil-fail arasındaki taalluk üzerinde nazar ederek ulaşabileceği görüşünü savunmuştur.[201] Ebû Ali el-Cübbâî ise, nazar ediş hâlini, irade edenin iradesini idrak etmesi gibi idrak ettiği görüşündedir. Abdulcebbar ise, Cahız ve Ebû Ali el-Cübbâî'nin aksine nazarın idrak

---

[194] Gazalî, *İlcâmu'l-Avam an İlmi'l-Kelâm,* s. 34, 68 vd., (çev. D. Sabit Ünal), İzmir 1987; Gazalî, *Faysalu't-Tefrika,* s. 40, Mısır tsz.
[195] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 54 vd.
[196] Bu ifade Abdulcebbar'da *'mâ vecednâ fî enfusinâ'* şeklinde *'kendimizde bulduğumuz şey'* anlamında kullanmıştır.
[197] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 5.
[198] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.370.
[199] Abdulcebbar, *Muğnî,* 8/ s.6.
[200] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.150.
[201] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 266.

formülasyonuyla ispatlanamayacağı görüşündedir. Çünkü ona göre nazar, bir mahale sahip olan elem gibi idrak edilemez ve elem gibi mahalinden ve diğer şeylerden temyîz edilemez.[202] Bu nedenle nazar, bir hâl olarak sezgisel olarak bilinir. Bunu Abdulcebbar'ın şu ifadelerinde açıkça görmek mümkündür:

> Kişi, nazarı içinde bulur. İtikad ettiğinde de onu içinde bulur. İtikad ediş ile etmeyişi, düşünen oluş ile olmayışı birbirinden ayırır. İsteyiş ve istemeyiş de böyledir. Arzulayış ve nefret ediş de böyledir.[203]

Ona göre kişinin nazar eden oluşu, nazarı yapmasından olsaydı, o zaman nazarın bilgisi olmaksızın kişi kendini nazar eden olarak bilemezdi. Kişi, iradeyi fiil olarak yaptığı için bilmediği gibi, nazar eden oluşunu da nazarı bir fiil olarak yaptığı için bilmez.[204] Dolayısıyla nazar eden oluş, bir şeye itikâd edişteki gibi, nazar *hâl*'ine sahip olmakla bilinir. Benlik (*nefs*), manâ olarak formüle edilen bu hâllerin her birini dolaysız olarak ve birbirinden ayırarak (temyîz) bilir. Kişinin kendi hâlinin bilgisini sezgisel olarak açıklayan Abdulcebbar, başkasının hâlini bilmeyi de bu hâl bilgisine dayandırmış ve şu değerlendirmeyi yapmıştır:

> Kişi, hâlini iptidaen bilir. O, bunu bir sebep ve yol ile bilmiştir. Bu bilme, vacip hükmündedir. Böylelikle bu konudaki bilgi zorunlu istidlal ile tekâmül ettiğinde, kişi başkasının halinin kendi hali gibi olduğunu bilmiş olur. Bu çerçevede bu tür bir bilgiyi inkâr eden kişi yalanlanabilir. Çünkü ikisi arasında bilgi yolu açısından bir ortaklık vardır.[205]

Hâl bilgisinin dolaysız olarak bilinmesi sezgici bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımın Mutezile içerisinde benlik bilgisi olarak ilk defa Allaf tarafından formüle edildiği ve zorunlu bilgi olarak bilmenin ilk düzeyinde ele alındığı[206] bilinmektedir. Abdulcebbar ise sezgici yaklaşımını nazarın mahiyeti ve bilgi kaynaklığının temellendirilmesi bağlamında kullanmış ve şu görüşleri dile getirmiştir:

> Kişi, kendini düşünen olarak bulur. Bu, içinde yaşanılan şâhid (fizik) alana ilişkin olduğu gibi, gayb (metafizik) alana ilişkin meselelerde de böyledir. Nazar, delîl ile taalluk söz konusu olduğunda tevlîd eder. Delîl düzleminde nazar, bilginin ortaya çıkmasının en temel şartıdır. Delîle dayalı nazar, başka şeyde nazar etmekten farklıdır. Nazarın bilgiyi doğurması, delîl bilgisine sahip olmaya bağlıdır.[207]

Görünen o ki Abdulcebbar, nazarı bir hâl olarak nesnel bir temelde sezgici bir bakış açısıyla ele almaktadır. O, insan nefsinde manâ olarak formüle ettiği bu

---

[202] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 5.
[203] Nisaburî, *Mesâil fi'l-Hilâf,* s.349.
[204] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 6-7
[205] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/s. 369.
[206] Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Firak,* s. 111; Mustafa Ğurabî, *Ebû'l-Huzeyl el-Allaf,* s.97, 99.
[207] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 100-101.

nesnelliği delîl ile medlûl arasındaki delâlet nesnelliğiyle buluşturmakta ve sübjektiviteden uzak durmaya çalışmaktadır. Bu çerçevede Abdulcebbar'ın sezgici yaklaşımının Hıristiyan teologlardan ve Gazalî'den çok Bergsoncu ve etik alandaki yaklaşıma daha yakın olduğu söylenebilir. Çünkü Gazalî'nin yaklaşımı ilahî bir inayet olarak teistik; Abdulcebbar'ınki ise kaynağı açısından varoluşsal, işlevi açısından epistemolojiktir.

2.c. Nazarın İmkânı

Abdulcebbar, nazarın hakikatini imkânıyla birlikte ele almıştır. O, bu çerçevede imkân yerine sıhhat ve hakikat ifadesini kullanmış,[208] tartışmayı da bilgi kaynağı olarak nazarın epistemolojik 'geçerliği' üzerinden yapmıştır. Çünkü nazarın sıhhati meselesi, epistemolojide bir kaynak tartışmasıdır ve özü açısından doğruluk ve geçerlilik sorununa dayanır. Abdulcebbar, agnostik, taklîd, ilhâm ve zorunluluğu savunan çevrelerin doğruluk ve geçerlilik açısından nazarı reddeden tezlerini çürütmek,[209] nedenselci (tevlîd) bir yaklaşımla nazar ve ahvâlini ortaya koyarak nazardan çıkacak epistemolojik sonucun nesnelliğini ve geçerliğini temellendirmektir. Bu konuda Nisabûrî'nin şu değerlendirmesi oldukça önemlidir:

> Belhî'ye göre, insanın kadir olduğu her şeyin zıddı varken; Cübbâîlere göre ise nazarın zıddı yoktur. Çünkü olsaydı onu hâl olarak içimizde bulurduk.[210]

Nisabûrî'nin Cübbâîlere dayandırdığı görüş Abdulcebar'ın genel yaklaşımıyla, özellikle de nazarın sıhhatiyle ilgili bakış açısıyla birebir örtüşmektedir. Nitekim o, nazarı bir hâl olarak ele almış ve epistemolojik niteliğini bu çerçevede ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre nazar, herkesin dolaysız olarak ve doğrudan bildiği bir hâldir. Bunu şu ifadelerde açıkça görebiliriz:

> Nazar eden, kendini nazar eden olarak bulur. Çünkü o, nazar edişle diğer hâller arasındaki farkı itikâd ve irade eden oluş arasındaki farkı aklettiği gibi akleder. Kişinin kendinde bulduğu bundan daha açık bir şey yoktur. Çünkü o, bilme kuvveti olarak idrak edilen şey hükmündedir.[211]

Ona göre kişi başkasının 'itikad' sahibi oluşunu bilebilir. Bu, kişinin başkasına, nazarın sıhhati ve bilgilerin geçerliliği konusunda bilgilendirme imkânının bulunduğunu gösterir. Dolayısıyla kişi, nazar sonucunda bilgi meydana gelmese de nazarın sahih olduğunu bilir. Delâlet bilgisi olmasa da nazarın sıhhatine istidlal

---

[208] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 3.
[209] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 3.
[210] Nisaburî, *Mesâil fi'l-Hilâf,* s. 347.
[211] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/ s. 5.

yapması mümkündür. [212] Ebû Ali el-Cübbâî, benzer bir yöntem kullanmış[213], ancak o, Abdulcebbar'ın hâl kavramını değil, idrâk kavramını tercih etmiştir. Ona göre kişi, nazarı, kendi iradesini idrak ettiği gibi idrak eder.[214] Ebû Hâşim ise nazarın sıhhatini bilgi tevlîd ediciliği ile temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre kişide nazarla ortaya çıkan sukûnu'n-nefs hâli ve bunun bilgisiz, şüpheli ve zann durumunda olandan ayrılması nazarın sıhhatini gerektirir.[215]

Abdulcebbar'ın nazarı hâl olarak ele almasıyla, nazar sonucunda oluşan bilgiyi nefsin sukûn bulduğu bir itikâd olarak tanımlaması arasında sezgisel bir mantık ilişkisi vardır. Zira nazar dolaysız olarak bilinebilen nefsin bir hâli iken; bilgi de nefsin sukûn bulduğu bir hâl(itikâd)dir. İlki dolaysız olarak kişinin kendinde bulduğu[216] bir şey iken; diğeri nazar etme sürecinin sonunda sezgisel bir nitelik/sıfat olarak ortaya çıkmaktadır. Abdulcebbar bu çerçeveyi şu şekilde izah etmiştir:

> Delâleti anan, anımsayan[217], hâtırlayan, geçmişi tasavvur eden veya zihninden geçirenin durumu, nazar eden için söz konusu edilemez. Çünkü nazardaki bilgi önceden tasavvur edilen bir bilgi değildir. Nazar eden, delîlin iktizası üzere bulunuş konusunda mümkün bir pozisyona sahiptir. Bu hüküm, medlül bilinseydi olmazdı. Bu sebeple, nazar, bilgiyi nazar esnasında değil, ikinci durumda/sonunda tevlîd eder.[218]

Bu, aynı zamanda, Abdulcebbar'ın nazarı temellendirirken izlediği yöntemin temel çıkış noktasıdır. O, görüşünü nazarı ve imkânını reddeden çevrelerin tezlerini hâl olarak formüle ettiği sezgici bir yaklaşımla çürütmeye çalışmıştır. Abdulcebbar, nazarın sıhhatine ilişkin yaklaşımını, elbette, belli bir tarihsel ve sosyo-kültürel ortamda belli görüşlerin diyalektik tartışma süreci içinde formüle etmiştir. Bu bakımdan nazarın imkânı veya sıhhati meselesi, farklı bakış açılarıyla bazı tartışma çevrelerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Abdulcebbar, bu çevrelerden, isim vermek yerine savundukları görüşleri formüle ederek bahsetmiştir.

---

[212] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 74.

[213] Cübbailere göre nazar, medlüle ilişkin kuşku ile sahihtir. Medlülün bilgisine sahip olunduğunda ise, nazar sahih olmaz. Ebû Abdullah, nazarı ancak medlül bilindiğinde bir arada olmasını ise onaylamaz. Nazardan doğan şey, pek çok cüzden oluşamaz. Dolayısıyla uzunluk birimi ile nitelenemez. Bkz. Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 10 vd.

[214] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 5.

[215] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 69.

[216] Abdulcebbar, bunu *'... mimmâ yecidu'l-vâhidu minnâ nefsehu aleyhi…'* şeklinde farklı şekillerde ifade etmiştir. Burada nazar bir hâl olarak, kişinin kendisinde dolaysız olarak bulduğu bir şeydir.

[217] Ebû Hâşim, hâtırlamayı bir topluma ve etnik unsura ait olan bir giyim tarzını bilenin, sonra onu giyen her hangi birini gördüğünde bu kişinin onlardan biri olduğu zannını motive etmesine benzetir. Ona göre bilen kişinin hâtırlaması, soğuk veya sıcaktan koruyan yer gibidir. Kişi, bu yere tekrar döndüğünde kuşkusuz alışık olduğu ve önceden tasavvur ettiği ortamı bekler. Delâletin anımsanması da böyledir. Bkz. Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 87.

[218] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 86-87.

2.c.1. Tartışma Çevreleri

Abdulcebbar'ın yaşadığı süreç aklın öneminin giderek arttığı bir dönem olarak dikkat çekmektedir. Bunun üç dinamikle yakından ilişkili olduğu rahatlıkla söylenebilir. Tercüme hareketleri Arapların Yunanlara ilişkin özellikle de Sofistler, Eflatun'un bazı diyalogları ve Aristo'nun mantık ve fiziğine ilişkin bilgilerinin daha da artması; Farabî, İbn Sina, Matta b. Yunus ve Sicistanî gibi mantık ve felsefecilerin ortaya çıkması ve ana kelamî fırkaların kendi içerisinde bölünme sürecine girmesi.[219]

Abdulcebbar, ağırlıklı olarak felsefede ortaya çıkan, ancak yöntem ve konu olarak Kelâmı da ilgilendiren bu dinamiklere paralel olarak Mutezilî müktesebata giderek kendi rasyonalitesini oluşturmaya çalışmıştır. Cabirî, Abdulcebbar'ın bu çabasının genel anlamda İslamî ilimlerin yöntem krizinden kaynaklandığını düşünmektedir.[220] Ortaya çıkış dinamiği ne olursa olsun Abdulcebbar'ın yaşadığı dönemin İslam düşüncesinin çevirilerle daha da gelişen altın çağını temsil ettiği söylenebilir. Bu çerçevede Abdulcebbar'ın, akıl yerine nazar kavramını kullandığı ve bilgi ve varlık konusundaki tartışmaları bunun üzerinden yaptığı görülmektedir.

Nazar konusundaki tartışmalar, özü açısından rasyonel bilginin kaynağına ve imkânına ilişkin tartışmalardır. Bu çerçevede Abdulcebbar, nazarın sıhhatini yani geçerliğini insan aklının hakikati bilemeyeceğini ve herkes için genel geçer bilginin imkânsız olduğunu ileri süren *ashabu't-tecâhül* (agnostikler)[221], aklın bilgi kaynaklığını reddeden ve sadece tecrübe kaynaklı bilgileri geçerli sayan Sümeniyye ve Dehriyye[222], göreceliği savunan Sofistler[223], nassı esas alan ve bilgi kaynağı olarak nazarı reddeden *ashâbu't-taklîd*[224], sadece ilhâmı bilgi kaynağı olarak kabul eden irfanî ve mistik söylem sahipleri '*ashâbu'l-ilham*'[225], bütün bilgilerin zorunlu olduğunu savunan ve nazarî bilgiyi reddeden *'ashâbu'l-ızdırar'* ve *'ashâbu't-*

---

[219] Hüsnî Zîne, *el-Akl inde'l-Mu'tezile,* s. 22, Beyrut 1980.

[220] Ona göre islam'ın ortaya çıkışını takip eden yüzyıllarda, Arap kültür havzasında farklı bilgi sistemlerine referans yapan pek çok felsefi ve dini akım söz konusuydu. O, bu üç bilgi sistemi arasında karşılıklı etki, temas ve çatışma süreçlerinin yaşandığını belirtmekte ve oluşan gerilim ilişkilerinin her bir bilgi sisteminde krize neden olduğunu iddia etmektedir. Örneğin o, hicri beşinci yüzyılın başlarında Beyanî bilgi sisteminin iç-krizinin çözülemez hale geldiğini, Kadı Abdulcebbar ve İmam Cüveynî'nin çabalarının ise bir fayda vermediğini düşünmektedir. Bkz: Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, İstanbul 1999, s. 483 vd.

[221] Abdulcebbar, bu çevreyi *'hakikatı inkar edenler'* olarak nitelemiştir. Bkz. *Muğnî,* 12/s. 41-45.

[222] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 54.

[223] Bu çevre, hakikatı kişinin itikadı ile özdeş görenler olarak değerlendirmiştir. Abdulcebbar*, a.g.c,* s. 47-53.

[224]Abdulcebbar, bu çevreyi taklîdin temelsizliği başlığıyla eleştirmiş, hata riskinin taklitle ortadan kaldırılamayacağını savunmuştur. Bkz. *Muğnî,* 12/s. 123, 182, 184.

[225] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 230.

tab'a'[226] karşı savunmuştur. O, isim vermek yerine söylemlerden söz etmiştir. Abdulcebbar, ashâbu't-taklîd olarak isimlendirdiği dogmatik çevreyi şu ifadelerle eleştirmiştir:

> Akıl sahibi kişi, insanlar içerisinde hata edenlerin olduğu gibi doğru üzere olanların da olduğunu bilir. Ancak pratikte herkesin hak üzere olduğu iddiasında olduklarını da bilir. Bu durumda Allah'ı birleyenlerin taklîdi ile onu inkar edenlerin taklîdi arasındaki fark ortadan kalkacaktır. Allah'ın görüleceğini kabul edenlerle görülemeyeceğini kabul edenler arasındaki fark da ortadan kalkacaktır.[227]

Abdulcebbar'a göre bu durum, taklîdin temelsizliğini apaçık ortaya koymaktadır. Çünkü ona göre hakikat, kişilerle/onların taklîd edilmesiyle bilinemez, aksine önce hakikat bilinir, sonra hakikat ehli bilinir. Bunun yanı sıra Abdulcebbar, çoğunluk ilkesine dayanarak hakikata ulaşılamayacağını da söylemektedir. Buna göre çoğunluk, bir hakikat kriteri yapılamaz. İlham'ı savunanlar açısından bilgiler, Allah tarafından kalplerde yaratılmıştır. Hakikat ancak bu şekilde bilinir. Bunlar, nazar ve istidlali reddetmişlerdir.[228] Abdulcebbar, ilhâm çevresinin tezlerini reddetmiş ve şunları söylemiştir:

> İlham, bir bilgi yolu ve yöntemi olamaz. Farklı inançlara mensub insanlar varken, hakikatın herkeste eşit şekilde ilham olarak mevcut olduğu nasıl söylenebilir? Müşebbihe, Mücebbire, Hıristiyanlar, Yahudiler vb. gibi inanç sahiplerinin durumu, ilham teorisini temelsiz kılmaktadır.[229]

Abdulcebbar, ilhâm çevresinin bilgi konusundaki yaklaşımının realiteyle örtüşmediğini ortaya koyarak bir kritik yapmış ve bütün bilgilerin kalplerde yaratıldığı görüşünü de kişinin kendi nefsinden nefyetmesi mümkün olan bilgiler ve mümkün olmayan bilgiler ayırımını yaparak çürütmeye çalışmıştır. Ona göre kendi nefsimizden pek çok konuda şüphe içinde olur, nazar eder veya istidlalde bulunuruz. Daha sonra belirsizlikler ortadan kalkar ve kalplerimizdeki şüpheler ortadan kalkar. Ayrıca insanlar içerisinde imandan irtidad eden pek çok kişi söz konusudur. Bu bağlamda onlar, bildikleri şeyde bilgisizlik durumuna düşmüş olmaktadır. Şu halde bilgi ve bilgisizlik ilham çevresinin iddia ettiği gibi değil, bilakis kişiye aittir. [230] Cahız da, Abdulcebbar gibi, varlık ve bilginin hakikatinin bilinişini ilhâma dayandıranların bu tezini reddetmiş ve bu epistemolojiyi 'olağan durumdan çıkış'

---

[226] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 96 vd, 230.
[227] Abdulcebbar, el-*Muhtasar fî Usûli'd-Dîn,* s. 170 vd.
[228] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 343.
[229] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 344.
[230] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 344 vd.

olarak değerlendirmiştir.[231] İlhâm çevresinin tezlerinin yanı sıra Abdulcebbar, felsefe geleneğine dayanan septiklere ve sofistlere karşı rasyonaliteyi ve rasyonel bilginin sıhhatini savunmuştur. Bunu onun şu ifadesinde açıkça görmekteyiz:

> Nazar, zorunlu olarak, öteki ile bağıntısı (taalluku) olması bakımından itikâd gibidir. Bu bağıntı, şeylerin sahip olduğu yönlere göredir. İtikâd, bir şeyin bir sıfat üzere olmasına dayanan bir bağıntı iken, nazar bağıntı olarak tek bir sıfat üzere oluşa dayanmaz. Bilakis o, şeyle bir sıfat üzere mi yoksa zıddı üzere mi ya da bir sıfat üzere olup olmadığı bağlamında bir bağıntıya sahiptir.[232]

Nazarı reddeden çevrelerin farklı gerekçelerine karşı Abdulcebbar, hakikat olarak idrak ile akıl arasında tam bir özdeşimi savunmuştur. Bu, her ikisinde de geçerliği ve nesnelliği sağlayan *'sukûnu'n-nefs'* koşulunun sağlanmasının bir gereğidir. Bu nedenle idrak kaynaklı bilgilerle aklın kategorik bilgilerinin bedaheti arasında epistemolojik olarak değer farkı yoktur. Şu halde 'sadece idrak kaynaklı bilgilere güvenilebilir' demekle 'idrak kaynaklı bilgilere güvenilemez' demek arasında fark yoktur.[233] Kelam'da nazarın bilgi kaynağı olduğu ortaya konurken önde gelen tartışma çevresi hiç kuşkusuz sofistler olmuştur. Bilgi konusunun mesele haline geldiği tanım ve tasnif tartışmalarının ortaya çıktığı 2. asırdan itibaren kelamcılar, bu çevrelerle tartışma içerisinde olmuştur. Sofistlere göre herkes için geçerli olabilecek doğru bilgiye ulaşılamaz. Bu düşüncenin epistemolojik temeli, 'insan, her şeyin ölçüsüdür' ilkesidir.[234] Bilindiği üzere sofistler, tüm bilgilerin duyumdan geldiğini, duyumun da insandan insana değiştiğini savunmuştur. Örneğin rüzgâr üşüyen için soğuk, üşümeyen için soğuk değildir. Abdulcebbar, sofistlerin eşyanın hakikatını reddederken savundukları bu göreceliği şu şekilde özetlemiştir:

> Şeylerin kendinde gerçeklikleri yoktur. Gerçeklik, kişinin kendinde itikad ettikleridir. Kurdçukların sadece sirkede yaşaması, sirke dışında ölmesi; balın sıradan birine tatlı gelmesi; sara hastasına ise acı gelmesi işin göreceli ve kişiye göre olduğunu göstermektedir. Onlara göre bu, güzel bulmak ve kötü bulmanın göreceliği gibidir. Kişi vardır alemin kıdemine; kişi vardır alemin muhdes olduğuna itikad eder. Dolayısıyla kıdemlik ve hudûs kişiden kişiye değişir.[235]

---

[231] O, bu temelde bilgi kaynaklarını duyular ve akıl olarak belirlemiş ve şu görüşe yer vermiştir: 'Hayatım üzerine yemin olsun ki, gözler yanılır, duyular yalan söyler. Kesin hüküm yalnızca zihne aittir. Doğru bilgi yalnızca aklın ürünüdür. Çünkü beden organlarının kontrolü aklın elindedir, duyuları da akıl kontrol eder'. Bkz. Emin el-Huli, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, Kitabiyat, (çev. E. İşler), s. 213.
[232] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 9.
[233] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 55.
[234] Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü,* s. 161, İstanbul 1994.
[235] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 46-47.

Sofistler, herkesin üzerinde birleşebileceği bir bilginin olamayacağını kabul etmiştir. Bunlara göre hakikat, birey ve toplumlara göre değişir. Sofistlerin savundukları görecelik bireyi esas aldıkları için *zann*a dayanmaktadır. O halde bilgi denen şey, kişiden kişiye değişen bir zanndır. Abdulcebbar, göreceliğin bu yönünü şu ifadelerle dile getirmiştir:

> Ashâbu'l-ilham, ashâbu'l-ızdırar ve ashâbu't-tab'a göre nazar elbette kabul edilmektedir. Ancak onlara göre nazara dayanan bilgi, kesinlik değil, bilakis zann ifade eder. Ya da nazarla oluşan bilgi, kişinin değil Allah'ın fiilidir. Veya bilgi tab'an oluşur…[236]

Abdulcebbar, nazara dayanan bilginin zann ifade ettiği ve sıhhatinin kişiden kişiye değiştiği tezini reddetmiştir. Ona göre bilgi, özü açısından zanndan kesinlikle farklıdır. O, herhangi bir konuda doğru ya da yanlış yargıda bulunulamayacağını savunan septiklere karşı da nazarın imkânını savunmuştur. Abdulcebbar, septiklerin şüpheyi kesinlik ve doğruluğu ortadan kaldıran bir unsur olarak kabul etmelerini reddetmiş ve şüphenin sınırlarını çizerek kesin ve geçerli bilgiye ulaşmayı mümkün kılan bir tezi savunmuştur. Abdulcebbar, agnostik, sofist, kuşkucu ve irfancı gibi hem felsefe çevrelerinin yanı sıra dinde nazarı tahrîm düzeyine koyan tutucu taklîd çevresine karşı rasyonalist bir tutum benimsemiştir.

Nazara ilişkin itirazlar içerisinde sem'e dayandırılanlar da olmuştur. Bu itirazlar, belli başlı ayetlere dayandırılmıştır. Bu gerekçeler, Abdulcebbar'a göre kendi içerisinde tutarsızdır. Çünkü yöntem açısından Allah'ın tevhid ve adalet bilgisi olmaksızın onun kitabının ve sözünün sıhhati bilinemez. Dolayısıyla nassa ve kitaba dayanarak nazarın reddedilmesi bir çelişkidir. Sem'e dayanarak nazarı reddedenler, Maide 3, Nahl 89 ve En'âm 38. ayetlere dayanarak nazarı çürütmeye çalışmışlardır. Halbuki bu, yöntem açısından temelsiz olduğu gibi Kur'ân'da yer alan diğer ayetlerle de çelişmektedir. Örneğin Nisa 82, Gaşiye 17, Zariyat 21 ve Araf 185, Kıyamet 18. ayetler, tam aksine nazarın gerekliliğini ortaya koyar. Nazar, özü itibarıyla, sem'in de temelidir. Çünkü bilinişleri açısından Sem'iyyât ile Akliyyât arasında fark yoktur.[237]

Nazarı, epistemolojik anlamda sem'in temeli yapan Abdulcebbar, doğru bilginin imkânını savunurken bilginin akıl ve onun bir işlevi olan düşünme gücü ile oluştuğunu söylemiş ve doğru bilgideki temyîzin aklın bir işlevi olduğunu savunmuştur. Aklın temyîz niteliği konusunda onun şu ifadeleri oldukça önemlidir:

---

[236] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/ s. 96-97.
[237] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 168 vd.

> Akıl olmasaydı, temyiz olmazdı. Akıl sahiplerinin yaptığının aksine hayvanların idrak ettiklerini temyiz edememelerinin nedeni budur. İdrak bilmede bir yol olabilir… Akıl, duyuların hatalarını bilebilmektedir. Hatalı olanları sahih olanlardan ayırabilmektedir. Bu da göstermektedir ki akıl, duyuların üzerinde temyiz kabiliyeti olan bir mekanizmadır… Akıl, duyular üzerinde bir iyâr/ölçüdür. Kesinliğin temelidir.[238]

Bu bağlamda Abdulcebbar'ın akıl konusundaki yaklaşımı insan aklının bir takım ilkeler ya da yetilere sahip olduğunu savunan rasyonalist görüşle büyük ölçüde örtüşmektedir. Abdulcebbar'ın nazarın imkânına ilişkin özünde teolojik olan rasyonel ve sezgici tutumunun aklı devre dışı bırakan diğer epistemolojilere karşı özgün bir duruş olduğu söylenebilir. Epistemoloji tartışmalarında agnostiklerin hakikatı reddetmelerine karşı, idrakı ve varlık fenomenlerindeki ma'nâyı; sofistlerin göreceliğine karşı varlık fenomenlerindeki ma'nâların nesnel delâletlerini ve sezgisel bir unsur olarak sukûnu'n-nefsi; her şeyin ölçüsü olarak imanı esas alan taklîd çevresine karşı da aklı ve nazarı temellendirmeye çalışmıştır. Bu çerçevede o, bilgi, itikâd, zann, şekk ve taklîd kavramlarının epistemolojik değerini belirlemeye çalışmış ve bilginin en temel niteliği olarak sukûnu'n-nefs formülasyonuna gitmiştir. Şimdi ise Abdulcebbar'ın nazarı bir imkân olarak nasıl bir ilişki düzleminde ele aldığını kavramsal bir çerçeve içerisinde ele alalım.

2.c.2. Nazar'ın Sistematik Örgüsü

Bilgi alanında ilk problem, süje-obje arasındaki ilişkinin mahiyetidir. Çünkü bilmek, bilen özne ile bilinen nesne arasında ilişki kurmak demektir. Bu nedenle modern epistemolojilerde bilgi, süje ile obje arasındaki ilişkinin ürünü olarak değerlendirilir.[239] Bu ilişkide başvurulan kavramlar, 'süje', 'obje', 'doğruluk', 'gerçeklik' ve 'temellendirme'dir.[240] Abdulcebbar'da ise ilişki düzeni açısından kullanılan terminoloji kısmen farklıdır. Çünkü o, söz konusu ilişkide delîl, medlûl, delâlet, taalluk, nazar ve tevlîd gibi birbirini bütünleyen bir terminoloji kullanmış ve bilgiyi modern epistemolojide olduğu gibi özne nesne denkleminde değil, delîl ve nesne (medlûl) arasındaki ilişkide değerlendirmiştir. Bunu şu ifadeden açıkça çıkarmak mümkündür:

> Delîl üzerinde yapılan nazar, medlûle dair itikadı tevlîd etmesi gerekir. Nazar sahibi, delîlin bilgisine sahipse, ki bu delîl medlûle delâlet etme yönünü bilmektir. Nazardan tevlîd eden

[238] Abdulcebbar, *Muğnî,*12/*s.*160-163.
[239] Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer,* s. 21, Ankara t.s.z
[240] Jaohn Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis,* s. 143 vd. 1967, USA; Keith Lehrer, *Theory of Knowledge,* s. 9-19, 1990 USA.

> itikad bu durumda bilgi olur. Şu halde itikadı bilgi yapan şey delîl bilgisidir. Buna göre itikadın bilgi olmasında iki yön vardır: Delâlet bilgisi ve nazar.[241]

Bu yaklaşımda bilgi, delîl-medlûl bağıntısına ve bu bağıntının özneden bağımsız görülen delâletine dayandırılmıştır. Nazar da delîl üzerinde medlûle götüren bağıntıda birinden diğerine giden bir öznedir. Ona göre şey ile bilgi arasında bir bağıntı vardır ve bu bağıntı da delîl ve emâredir.[242]

Bu bağıntıda nazar, delîl ve delâlet ile medlûlün bilgisini tevlîd[243] eder. Bu nazar etmenin koşuludur. Bu çerçevede nazar, süreç olarak, delâlet bilgisinden medlülün bilgisine gitmekte ve sukûn hâlinin ortaya çıkmasıyla tamamlanmaktadır.[244] Dolayısıyla nazar, delîlin medlûl ile taalluku varsa tevlîd edicidir, aralarında taalluk yoksa bilgiden söz edilemez.[245] Bu bağıntıda özne, bilginin ortaya çıktığı ilişki ağında üçüncü unsurdur. Öznenin üçüncü unsur olması, delîlin medlûle olan delâletinin nesnel yani öznenin dışında olmasının bir gereği olarak değerlendirilebilir. Klasik ve modern batı epistemolojilerinde bilginin özne-nesne ilişkisinde ele alınması ile Abdulcebbar'ın ait olduğu Kelâm geleneğinde bilginin delîl-medlûl ilişkisinde ele alınması arasında ilişki düzeni ve biçimi açısından bir farklılık söz konusudur. Buna göre ilk yaklaşımda özne, doğrudan bilgi nesnesinin karşısında iken; ikincisinde, bilgi nesnesine doğrudan değil, delîl ile veya delîl üzerinden dolaylı olarak karşılaşmaktadır. Bu çerçevede Abdulcebbar şu değerlendirmeyi yapmıştır:

> …Zorunlu olarak bilinmeyen bir şeyi bilmenin yolu delâlet ve delîldir. Delâlet ve delîl, kişiyi 'düşünme' sürecinde bilmeye götürür. O halde delâlet ve delîl, bilgiye ulaşmanın iki temel koşuludur. Bu nedenle mevsiminde yağan kar Hz. Muhammed'in nübüvvetinin bilgisine götürmez. Nübüvvetin bilgisine ulaşmada delâlet gerekir. O da Kur'ân'ın fesahat niteliğidir. Delîl de zorunludur. Örneğin, hırsızın, ardında bıraktığı izin kendisine delâlet ettiği söylenemez.[246]

Bu yaklaşımda nazar, delîl ile medlûl arasındaki ilişki (taalluk) üzerinde öznenin bir aktivitesi olduğu için zorunlu olarak bilgiye götürmez. Bu nazarın hem sahih hem fasit olabileceği anlamına gelir. Sahih olan nazar, delîlin medlûl ile olan ilişkisine mutabık olmakla ve kişide sukûnu'n-nefsi sağlamakla fasit nazardan

---

[241] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 80.
[242] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 10 vd.
[243] Bilgiyi tevlîd eden delîl ve delâlet değildir. Bilakis nazar, delîl ile medlûl arasındaki delâlet ilişkisinden bilgiyi tevlîd etmektedir. Abdulcebbar, *Muğnî,* 9/s. 133.
[244] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 82 vd.
[245] Burada delîl ile medlûl arasındaki ilişki mantıksaldır. Çünkü nesnenin bilgisine delîl üzerinden ve delîl ile nesne arasındaki bağıntı ile gidilmektedir. Bkz. Abdulcebbar, *Şerhu Usul-i Hamse*, s. 5,188.
[246] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 16, 87.

ayrılır. Görünen o ki Abdulcebbar'ın epistemolojik anlayışında bilginin nesneye olan mutabakatı, kişide oluşturduğu sukûnu'n-nefs ile sezgisel bir hükme (itikâd) dönüşmektedir. Abdulcebbar, bilginin değerini modern epistemolojideki gibi doğruluk ve gerçeklik gibi iki temel koşula bağlamış ve nazarın bilgi kaynaklığını geçerlik açısından 'sıhhat' kavramıyla değerlendirmiştir. Bu sıhhatin delîl veya delâlet bilgisine dayandığını savunan Abdulcebbar, delîl ve delâlete ilişkin bir kuşku ortaya çıktığında ise hâli değişmese de nazarın bilgiyi tevlîd etmeyeceğini[247] kabul etmiştir. Çünkü ortaya çıkan kuşku, sebep olarak nazarın tevlîd ediciliğini engeller. Kuşku, bilginin ortaya çıkmasına etkide bulunabilir, ancak zorunlu olduğu için delâlet üzerinde hiçbir etki yapamaz.[248]

Buna göre nazar konusunda Abdulcebbar'ın kullandığı üç temel kavramsal alandan söz edebiliriz. Bunlardan ilki bilen olarak özneye, ikincisi bilinen olarak nesneye, sonuncusu ise bilme olarak delîl-medlûl ilişkisine dayanır. Özneye dayanan kavramlar arasında 'hâl', 'sukûnu'n-nefs', 'itikâd', 'zann', 'şekk' ve 'taklîd'i sayabiliriz. Bilme konusu olarak nesneye dayanan kavramların başında ise 'medlûl' ve 'taalluk' gelmektedir. Bilme olarak ise 'nazar' ve 'istidlâl' kavramlarını örnek verebiliriz. Bu kavramsal çerçeve özü açısından bilginin oluşma şartlarını belirlemekte, delîl olarak asl'dan (*mücmel* veya *cümleten*) medlûl olarak fer'e (*tafsilî* veya *mufassalen*) giderek iki değerli bir düzlem oluşturmaktadır. Bu bağlamda Abdulcebbar güçlü bir rasyonel temel oluşturmak için nazarın imkânını delîl üzerinde nazar etmeye bağlamış ve şu değerlendirmede bulunmuştur:

> Hakkında delîl olmayan şeye delîl getirmek imkânsızdır. Böyle olan şeylerin durumu tasdîktir (tesaduk). Bu konudaki hüccet, kişinin delîl ortaya koymaksızın kendinde bulduğu şeyler gibidir. Tasdik olmasaydı delîllerin delâlet sistemi söz konusu olamazdı. (Bu bağlamda) delîller, tasdike göre fer'dir. Delîllerin usulleri konusunda münazara imkânsızdır. Bunun yanı sıra bunlarda istidlal de imkânsızdır. Şu halde usûlu'l-edille'de vacip olan şey, 'tesaduk'tür. Delîl getirmek, delâlete yönlenmektir. Delâlet yönünü bilmeyi sağlamaktır. Medlûl, ancak bu şekilde bilinmiş olur.[249]

---

[247] Bu yöntemde Cübbâîler delâleti, illete benzetmişler, ancak illetteki zorunluluğu kabul etmemişlerdir. Çünkü zorunluluk, fiil ile fail arasında var olan taalluk hükümsüz kalmaktadır. Abdulcebbar da bu görüşü paylaşmış ve benzetmenin yapılmasının imkânsız olmadığını savunmuştur. Çünkü tevlîd edici olan sebep, özsel olarak zorunlayıcı değildir. Bilakis zorunlayıcılık, özsel değil, ötekinin yani kendi dışındakinin hükmüdür. Dolayısıyla sonucu meydana getirmek, bir hudus olarak özneye dayanır. Şu halde sebep, sonuç olmadan var olabilirken; sonuç ise sebep olmadan var olması imkânsızdır. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 9/s. 116, 135, 137.

[248] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 126.

[249] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.145

Abdulcebbar'ın öğrencisi Nisabûrî de, bilginin delîller farklılık arz etse de delîl üzerinde nazar etmekle ortaya çıkacağı görüşünü savunmuş ve medlûlün ancak bu şekilde bilineceğini kabul etmiştir.[250] Abdulcebbar, rasyonel bilginin imkânını ana çerçeve olarak delîl ile medlûl arasında öngördüğü ve özneden bağımsız olan bağıntıda nazar etmek olarak temellendirmeye çalışmıştır. Bu nedenle nazar edilen şey, itikad edilen şey olmakla veya malûm olmakla değişmez. Bu, irade edilen şeyin bilmekle ya da zannetmekle değişmemesi gibidir.[251] O'nun bu nesnelci yaklaşımı, özneyi dışarıda tutması bakımından olgucudur. Çünkü bilgi, delîl ile medlûl arasında özneden bağımsız olan (mantıksal) taalluka dayanır. Nazar, nesnel olan bu taalluk üzerinde birinden diğerine giderek öznede sezgisel bir kavram olarak hâl'e dönüşmektedir. Bu bağlamda Abdulcebbar, bilginin ait olduğu ilişki düzenini şu şekilde değerlendirmiştir:

> Bilginin nazar ile olan ilişkisi bir sebep-sonuç ilişkisidir. Onun, nazar edilen şey için sahip olduğu bir niteliği yoktur. Nazar sahibinin de bilgi için müessir olmasını gerektiren bir hâli de yoktur.[252]

Abdulcebbar, nazarı delîl ile medlûl arasındaki ilişkiyi etkileyecek bir nitelikte görmemekle nesnelci tutumunu korumaya çalışmıştır. Çünkü nazar, ancak delîle taalluk ettiğinde geçerli olabilir. Bu çerçevede bir itikâd, nefsin itikâd nesnesine sukûn bulmasıyla sahih olabilir.

Abdulcebbar üzerinde en çok etkili olan Ebû Hâşim el-Cübbâî nazarın sıhhatini, bilgiyi tevlîd etmesiyle açıklamıştır. Çünkü nazar eden kişi, itikad ettiği şeyin sıhhati konusunda doğruluk ve geçerlik ilkesi olarak sukûnu'n-nefse sahiptir. Bu hâl, bilgisiz, şüphe ve zann hâlinde olanın durumundan kesin olarak ayrılır. Sukunu'n-nefs itikâdı epistemik kılan unsurdur. Bu sebeple bu hâl'de kuşku ve şüphe caiz olmaz. Bu hâli Abdulcebbar, delîl üzerinde nazar ederken ortaya çıkan bir sıfat olarak formüle eder. Zira ona göre sahihlik, nazarın doğruluğu ve geçerliliği en temelde buna dayandığını söyler.[253] Ebû Abdullah el-Basrî'ye göre nazarın imkânına ilişkin bilgi, onun medlûlün bilgisini doğurduğunu bilmektir. Ebû Ali'ye göre ise, nazarın sıhhati, çelişkiye götürmemesidir. Buna göre bir şeyin çelişik olması fasit yani geçersiz olması demektir. Nitekim nazar, zorunlu olarak çelişik

[250] Nisaburî, *Mesâil fi'l-Hilâf,* s.313
[251] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 102-103.
[252]Abdulcebbar, *a.g.c.,* s.94-95.
[253] Abdulcebbar, *a.g.c.,* s. 70-71.

değildir. [254] Bunun yanı sıra Ebû Ali, nedenselci bir bakış açısıyla nazar yoksa bilginin de olamayacağını söylemiştir.[255]

> …Nazar, kişinin kudreti dahilindedir. Aksi halde kişinin bilgisizlik ve şüphe gibi bilginin zıtlarına da kadir olmasından söz edilemezdi. Şu halde bilgisizlik, zann ve şüphe'ye kadir olmak, bilgiye de kadir olmayı gerektirir. Çünkü mantıksal olarak bir şeye kadir olan zıddına da kadirdir.[256]

Benzer şekilde Abdulcebbar da, nazarı her şeyden önce bir fiil olarak belirlemektedir. Ona göre nazarın imkânı, fiil olması bakımından 'kudret' açısından ele alınmalıdır. Bu çerçevede bir şeye kâdir olan cins olarak zıddına da kadirdir.[257] Bu bağlamda bilgi için hayat niteliğine ve kalb sıfatına sahip olmak gerekir. Nazara dayanan bilgiler, kamîl aklı ifade eden ve delîllerle bilinen bilgilerle taalluk halindedir.'[258] Abdulcebbar, nazarın imkânını ortaya koyarken, düşünmenin akıldaki kategorik bilgilerle ilişki içerisinde olduğunu önemli bir epistemolojik çerçeve olarak belirlemiştir. Kanaatimize göre bunun nedeni aklın kategorik bilgilerinin usûlu'l-edille yani bilgiye ulaşmayı mümkün kılan delîllerin asılları olmasıdır.

Nazarı kudret açısından mümkün bir fiil olarak değerlendiren Abdulcebbar, bu fiilin kişiye aitliğinin de sezgisel olarak bilindiğini iddia etmiştir. Bu bağlamda kendi halimizi bilerek aynı hâlin bizim dışımızdakilerde de bulunduğu sonucunu çıkarırız. Abdulcebbar, bu bakış açısıyla nazarın nesnelliğini sezgisel bir çerçevede ortaya koymuş, epistemolojik hükmünü mantıksal bir nedenselcilik ile, değerini ise ahlakî bir bakış açısıyla belirlemeye çalışmıştır.

Bilgi, hem modern epistemolojilerde hem de Abdulcebbar'da bir ilişkidir. Burada ilişkiyi sağlayan unsurların farklı olması durumu değiştirmez. Dolayısıyla bilginin ortaya çıktığı ilişkinin tabiatının ne olduğu sorunu hem modern epistemolojinin hem Kelam'ın ortak sorunudur. Bu ilişkide öne çıkan şey, bilginin oluşma koşullarının ne olduğu ve bilen özne ile bilinen nesne arasında nesneyi olduğu gibi bilmeyi mümkün kılacak bir denklik ilişkisinden söz edilip edilemeyeceğidir. Bu sorun, özünde, bilginin oluşma koşullarında öznenin nerede ve nasıl bir işleve sahip olduğuyla ilgilidir. Abdulcebbar, daha önce de açıklandığı üzere, nazarı bir imkân olarak yaşamdan kaynaklanan motivlerin (devâî) ortaya çıkardığı varoluşsal endişelere ve adına 'hâtır' dediği bütün bireylere açık olan ve içe

[254] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 75.
[255] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 96 vd.
[256] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 209-211.
[257] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 213.
[258] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 220 vd.

doğma şeklinde ortaya çıkan bir ilahî kelam olarak yorumlamakta; din ve dünya işlerindeki nazarı aynı bağlamda açıklamaktaydı. Kişiyi korku ve endişeye iten bu iki kaynaktan ilki tecrübî, ikincisi ise ilahîdir. Her iki durumda kişi, salt anlamda değil, etik olarak zarardan kaçınmak ve fayda elde etmek için nazar etme imkânına sahiptir. Bu karakterde aktüalize olan nazar, epistemolojik olarak Abdulcebbar'ın adına hâl dediği sezgici bir temelde açıklanmıştır. Bu temellendirme biçimi, nazarın temeli ve imkânı açısından oldukça pragmatiktir[259]. Çünkü nazar, kişi için zarardan kaçınma ve fayda elde etme imkânını sağlayan güçlü bir mekanizma olarak işlemektedir. Abdulcebbar, din işlerinde nazar ile dünya işlerinde nazar arasında temeli ve işlevi açısından bir ayırıma gitmemiştir. Ancak epistemolojik açıdan bu iki nazar arasında kesin bir ayırıma gitmiştir:

> Kendimizi/ahvalimizi düşündüğümüzde, kendimizde fiil yapma olanağı olanın kadir olduğunu, muhdes olanın onu kastedecek bir muhdise gereksiniminin olduğunu biliriz. Nazar edenlerin ahvali, nazarın tevlîd etmesi konusunda ittifak etmediklerinde değişir. İttifak etmeleri durumunda ise, herkesin objektif bir zeminde olduğu görülecektir. Dünya işlerindeki nazar böyle değildir. Çünkü dünya işlerinde delîl yoktur. Oradaki nazar 'galib-i zann' ile işler.[260]

Abdulcebbar'ın temel çabası, din işlerindeki nazarın kaynağı ve temeli açısından dünya işlerindeki nazar gibi olduğunu ortaya koymak ve epistemolojik olarak din işlerindeki nazarın bilgi kaynaklığını delîl-medlûl arasındaki ilişkide açıklanan tevlîd teorisi ile temellendirmektir. Nazarın bu çerçevesini bilgi konusunda tezin ilerleyen bölümlerinde ele alacağız. Şimdi ise Abdulcebbar'ın yaklaşımında nazarın epistemolojik çerçevesine temel sağlaması bakımından nazarın ahlakî değeri ve hükmü konusunu ele alabiliriz.

2.d. Nazarın Hükmü

Nazarın hükmü, epistemolojik değerine ve geçerliğine bağlıdır. Çünkü burada bir bilgi kaynağı olarak nazarın (dindeki) konumu ve işlevsellik sınırı belirlenmektedir. Eş'ariler, yöntem olarak nazarın hükmünü 'sem' ile, Mutezile ise 'akıl' ile belirlemektedir.[261] Bu noktada nazarın hükmü meselesi, Abdulcebbar'da biri taklîd diğeri ise Eş'ârîyye olmak üzere iki çevreye karşı tartışılmaktadır. Burada

---

[259] 'Yola koyulan kişide, seyrettiği yolda vahşi hayvanların olduğu ve dikkatli olması gerektiği bilgisi varsa, bu kişi zorunlu olarak bu konuya ilişkin düşünme ve araştırma yapmak zorundadır. Aksini yaparsa mağrur sayılmış, kabih olanı tercih etmiş ve zemmi istihkak etmiş olur. Kişi, araştırma yapar, düşünür ve nazar ederse, kendisine vacip olanı yapmış olur.' Abdulcebbar, *Muğnî*, 12/s. 360-361.

[260] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 142-143.

[261] İci, *Mevakıf,* s. 28, Beyrut tsz.

Abdulcebbar, taklîd çevresine karşı nazarın dinin temeli olarak marifetullahın bilgi kaynağı olduğunu; Eş'âriyye'ye karşı ise nazarın aklın (hasen, vacip ve kabih) kategorileri ile dinde bir hüküm kaynağı olduğunu savunmuştur.

Abdulcebbar, aklın dinin hükümleriyle örtüşen kategorilerini hükümlerin genel kaynağı olarak belirlerken; Bakıllanî alan ayırımına giderek dindeki hükümlerin kaynağını sem'e bağlamıştır.[262] Dolayısıyla bu konu, nazarın imkânına ilişkin tartışmaların bir uzantısıdır. Nazarın imkânı konusunu ele alırken ortaya konulduğu üzere Abdulcebbar, nazarı reddeden çevrelere karşı güçlü bir rasyonel duruş sergilemektedir. Bu çerçevede o, agnostisizm, kuşkucu, taklîd, sofist söylem ve Sümeniyye'nin rasyonel bilgiyi reddeden tezlerine meydan okumuş ve din zemininde nazar ve bilgiyi (rasyonaliteyi) temellendirmeye çalışmıştır. Çünkü ona göre marifetullah, imkânını ve temelini sadece nazardan alabilen nazarî bir bilgidir. Bu nedenle din alanında nazar ve bilgi zorunlu(vacip)dur.[263] Bu çerçevede nazarın hükmü ile ilgili tartışmaların, bize, hem metodolojik hem epistemolojik bir çerçeve sunduğunu belirtmekte yarar vardır. Çünkü akıl ile bilinen konuların Akliyyât, sem' ile bilinenlerin ise Semiyyât olarak iki ayrı düzlemde değerlendirilmesi bu iki unsuru taşımaktadır. Dolayısıyla nazarın hükmü meselesi, Kelâm'ın Akliyyât ve Sem'iyyât olarak iki alan olarak ele alınmış olmasının kaçınılmaz bir sonucudur. Bu problematiği en canlı şekliyle husun-kubuh tartışmasında, sıfatların te'vîlinde ve müteşabih ayetlerin yorumlanmasında görmek mümkündür. Bu tartışmalarda örneğin Bakıllanî, nazarın hükmünü alan ayırımına giderek vermeye çalışmış ve akıldaki kategorik bilgilerle din (*gayb)* alanında hüküm verilemeyeceğini savunmuştur. Ona göre nazar, sadece insanî alanda (*ademî)* hüküm verebilir.[264] Burada Bakıllanî, din alanında nazarın hüküm verme imkânını reddetmiş olmaktadır.

Nazarın hükmü konusunda Mutezile ile diğer kelam ekolleri arasında temel bir fark vardır. Mutezile, nazarı dinde bir hüküm kaynağı olarak kabul ederken; diğer kelam ekolleri nazarı sadece anlamayı mümkün kılan bir delîl olarak kabul etmiştir. Bu yöntem farklılığını en güçlü şekilde müteşabih ve husun-kubuh tartışmasında görmekteyiz. Nitekim taklîd çevresi, nazara metnin müteşabihlerini yorumlama imkânı vermemiş, deyim yerindeyse onu dinde hükümsüz ve sorumsuz bırakmıştır. Bu yaklaşım, en veciz şeklini İbn Kudame'nin kaleme aldığı eserine isim olmuş ve

[262] Cüveynî, *Burhân,* 1-2/s. 9 vd.
[263] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 347.
[264] Cüveynî, *Burhân,* 1-2/s. 9 vd.

nazar dinden kovulmuştur.[265] Bu yaklaşıma göre din, vahiy metninde kendisini ifade eden hakikate teslim olmaktır. Hakikat orada iken nazar etmek gereksiz olduğu gibi, hakikatin bulanık hale gelmemesi için aklın ve nazarın tutulması gerekir.

Gazalî, selef ulemasınca ve ashâbu'l-hadis tarafından benimsenen bu tutumu halk için ideal bir tutum olarak öne çıkarmış, aklın, (kalbin ve dilin) tutulmasını (imsâk) tavsiye etmiştir. Abdulcebbar ise, dinde taklîdin temelsiz olduğunu ortaya koymuş, bu tutumun hatayı imkânsız kılmayacağını söylemiştir.[266] Nazarın dindeki hükmü konusunda ilham ve zorunluluğu savunanlar, İmamiyenin çoğu, tabiatçılar ve Cahız taraftarları[267] da taklit çevresinin nazarı reddeden tutumunu paylaşmışlardır.[268] Hükümlerin kaynağını aklın kategorik bilgilerine dayandıran Abdulcebbar, nazarın hükmünü de aklın kategorilerine giderek belirlemeye çalışmıştır. O, bu çevrelerden ilhâmı savunanlarla ilgili olarak şu değerlendirmede bulunmaktadır:

> İlham, bilme yolu ve yöntemi olamaz. Farklı inançlara mensub insanlar varken, hakikatın herkeste eşit şekilde ilhâm olarak mevcut olduğu nasıl söylenebilir? Müşebbihe, mücebbire, Hıristiyanlar, Yahudiler vb. gibi inanç sahiplerinin durumu, ilhâm (teorisini) temelsiz kılmaktadır. Halbuki bize göre kendimizden nefyetmemiz mümkün olan ve olmayan bilgiler vardır: Şu halde nasıl olur da Allah tarafından bütün bilgilerin ilham olarak herkeste eşit derecede kalplere yerleştirildiği söylenebilir. Biz, kendi nefsimizden pek çok konuda şüphe içinde olur, nazar eder veya istidlalde bulunuruz. Bundan sonra belirsizlikler ortadan kalkar, kalplerimizdeki şüpheler giderilir. Dolayısıyla bilgilerin kalplerde ilham olarak bulunduğu söylenemez. İnsanlar içerisinde imandan irtidad eden pek çok kişi bulunmakta ve bildikleri konularda bilgisizlik durumuna düşmektedirler. Bu durum, bütün bilgilerin Allah'tan zorunlu olarak geldiği iddiasını çürütmektedir. Bilgi de bilgisizlik de kişiye aittir. Allah, kabih olarak bilgisizliği yapmaktan münezzehtir. Çünkü bilgi, kişi için güç yetirebileceği bir fiildir. Zira bir şeye kadir olan, ona ve cinsi olarak zıddına da kadirdir.[269]

Bu noktada Abdulcebbar ilham ve zorunluluğu savunanların tezlerini eleştirmiş ve nazarı teklîfin getirdiği sorumlulukların bilgisine ve dinsel hakikata ulaşmada temel çıkış noktası olarak belirlemiştir. Bu nedenle ona göre nazar, Allah'ın vacip kılması ile ya da sem' ile vacip olmaz. Çünkü kabih, hasen ve vacip kategorileri sem'e dayanmazlar.[270] Aklın kategorilerini sem'in hükümlerinin önüne

---

[265] İbn Kudame, *Tahrim al-Nazar fi Kutub Ahl al-Kalam,* (thk. G. Makdisi), New Series, XXIII, London 1962.
[266] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 123.
[267] Cahız, nazar ve bilginin teklif kapsamına alınmasına karşı çıkmıştır. Ona göre nazar ve bilgi, tabiatları gereği zorunlu olarak meydana gelirler. Bkz. Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 2, 306.
[268] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 378 vd.
[269] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 344-345.
[270] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/s. 19,117.

çeken Abdulcebbar, böylelikle hükümlerin kaynağının da akıl olduğunu temellendirmiş olmaktadır. Dolayısıyla nazar da hükmünü sem'den değil akıldan ve ondaki hasen, vacip ve kabih hükümlerinden alacaktır. Nazarın hükmünün kaynağı konusunda Abdulcebbar'ın şu açıklaması iyi bir çerçeve vermektedir:

> Vacip oluş, bir illet ile olmaz. Allah, vacip hakkında 'onu vacip kıldı' demekle 'nazarın vacip oluş yönünü ve vaciplik bilgisini verdi' anlamını kastediyoruz. Salt akıl ile buna delâlet yapmıştır. Adât ve haberlerle de bunun bilgisine ulaşılabilir. Ya da sem' ile de buna temel sağlanabilir. Bütün bu yolların ortak niteliği akıl ile kategorik açıdan bilinişleridir. Bu, ister cümleten/ilkesel olarak ister tafsilî olarak bilinsin, fark etmez. Bu çerçevede Sem'iyyât, Akliyyât'ın (epistemolojik çerçevesi) içinde yer alır. Sem'i bilmeyen ve sıhhatine istidlâlde bulunmayan kişi, bu hükümlerin bilgisine sahiptir. Vacip oluş yönü açısından Akliyyât ve Şer'iyyât aynıdır. Birinde akıl, diğerinde sem' olması yönüyle de ayrılırlar.[271]

Bu alıntıda Abdulcebbar, nazarın hükmünü sem'den bağımsız ve önce ele almıştır. O, bunun ötesine geçerek aklın hükümleri ile sem'in hükümleri arasında tam bir eşitliği savunmuştur. Abdulcebbar'a göre insanlar, şeriat öncesinde vahye ihtiyaç duymadan akıl ile nazar etmenin hükmünü bilebilirler. Bu görüşün aksine Eş'âriler, bunun şeriatı hükümsüz bırakacağı görüşünü savunmuştur. [272] Bu gerekçe ile Cüveynî, nazarın hükmü konusunda şu açıklamayı yapmıştır:

> Şer'î açıdan nazarın vacipliğinin delîli, müslümanların icmaıdır. Örneğin Allah Kur'ân'da namazı emretmiştir. Ancak biz biliyoruz ki namazın ifası için taharete ihtiyaç vardır. Buna göre emir, tahareti de emir olarak içermesi gibi nazar da marifetullahın içerdiği bir şeydir.[273]

Hükümlerin kaynağını sem'e bağlayan Cüveynî, bir tür kıyasla nazarın hükmüne ulaşmaya çalışmıştır. Abdulcebbar ise marifetullaha sahip olmasa da nazarın vacip oluşunun, sevap ve cezanın istihkak bilgisinin elde edilebileceğini savunmuştur.[274] Ona göre nazarın vacip oluş hükmü aklın kategorik (cümle) düzeyinde bilinir. Nazarın hüküm bilgisi ile kişi, nazarın terk etmesi durumunda zararın ortaya çıkacağı korkusu içine düşer. Bu bilgi, 'zulüm kabihtir' bilgisi ile aynı kategoridedir ve zorunludur. Bu bilgiye ilişkin herhangi bir şüphe ortaya çıkmaz. Çünkü şüphe, kemâl-i akıldaki kategorik bilgiler düzeyinde değil, ancak ikinci düzey olan tafsilî yani nazarî bilgiler düzeyinde ortaya çıkabilir.[275] Ebû Ali el-Cübbâî de, nazarın vacip oluş bilgisini zorunlu görmüştür. Ona göre dünya işlerinde nazarın hükmü zorunlu olarak bilinir, sonra din işlerindeki nazar da bu bilgiye kıyasla aynı

[271] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 350-351.
[272] Cüveynî, *eş-Şâmil,* s. 27.
[273] Cüveynî, *a.g.e,* s. 31.
[274] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 447.
[275] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 356 vd.

hükme bağlanır. Ebû Hâşim de, babası Ebû Ali gibi, din işlerindeki nazarın hükmünün dünya işlerindeki nazara kıyas ile oluştuğu görüşünü savunmuştur.[276] Abdulcebbar ise bu konuda Cübbâîlerin görüşlerini şu şekilde açmıştır:

> Dinî nazar ile dünyevî nazarı birbirine kıyaslamıyoruz. Aksine her ikisindeki korkunun kategorik olarak bilinişlerinin zorunlu olduğunu vurguluyoruz. Dinî nazardaki zarar görme korkusundaki zulüm niteliğini dünyevî nazarla ilgili olan zarar korkusu üzerine kabihlik açısından kıyaslama yapmıyoruz. Dinî zemindeki bir korkunun, adeten bilinmediği iddiası temelsizdir.[277]

Nazarın hükmünün adeten yani tecrübî olarak oluştuğunu savunan Abdulcebbar, nazarın terkinden doğan zarar görme endişesinin zorunlu bir bilgi olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Zira insan, zorunlu olarak kendini nazar eden olarak bulur. Bunu gerektiren şey kuşkusuz nazar etme hâlidir. Ona göre nazarın vacip oluşu, akıl düzeyinde muhtemel zararlardan korunma endişesi ve korkusuna dayanır.[278] Bu, zülmün kabih oluşunu bilmek gibi, ilk epistemolojik düzeyde (cümleten) gerçekleşir. Kişi, nazarı terk etmenin zararından korktuğunda nazarın vacip olduğunu bilir ve bu korku ile istidlâle gereksinim duyar.[279]

Abdulcebbar, nazarın vacipliği ve ilahî teklife konu olmasını, diğer aklî ve sem'î teklifler gibi değerlendirmiştir.[280] Çünkü bir şey, yapılmadan önce bilinmelidir. O şey, ancak bu durumda teklif kapsamına girer. Bu yaklaşım, bilgi için geçerli değildir. Çünkü kişi, bir şeyi yapmadan önce bilirse, malumu bilmiş olur. Allah'ı bilirse, bu durumda ise nazar iki yönden kişiye vacip olmamış olacaktır. 1. Bildiği şeyi tanımak için nazar etmesi doğru olmaz. 2. Nazarın vacip kılınmasının özel bir amacı yoktur.[281] O, akliyyât ve marifetullah konusunda itaat edilen zatın bilgisinden önce gelseler de düşünmeyi 'itaat' olarak nitelemiştir. Bu nedenle o, aklına şeytan gelmese de isyan edeni şeytana itaat eden olarak nitelemiştir.[282] Abdulcebbar, nazarın vacib oluş hükmünü ise varoluşsal bir hareket noktasıyla şu şekilde açıklanmıştır:

> Farklı inanç ekollerinde insanların içine düştükleri ihtilaf, birbirlerine yönelttikleri tekfir, birinin diğerini batılda oluşla korkutması ve her bir ekolün görüşünün aynı anda hakikat olamayacağının bilinmesi vb. gibi durumlarda apaçık bir çelişki vardır. Çünkü birine göre

[276] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 354 vd.
[277] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 364, 367.
[278] Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse,* s. 67.
[279] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 184-185.
[280] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 237.
[281] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 240 vd.
[282] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/ s.40

kadim olan alem diğerinde muhdestir. Mantıksal açıdan âlem hem kadim hem muhdes olamayacağı gibi ne muhdes ne kadim olmayan da olamaz. Şu halde hakikatin ne olduğunu bilmek gerektiği gibi, batılın da ne olduğunu bilmek gerekir.[283]

Düşünüp hakikatın ne olduğu bilinmezse, batıldan da emin olunamaz. O halde emin olma ve güvende olma endişesi, insanın, aklıyla hakikat ve batılın bilgisini elde edip korku ve endişe içerisinde olduğu şeylerden korunması gerekir. Bu, kişinin seyir halinde olduğu yolda zararlı ve tehlikeli bir durumun olup olmadığını araştırması ve sorgulaması gibidir. Nazarın gerekliliği ve vacipliği de böyledir. İman, bilgi temelli bir emniyettir. İtaatten önce, onun gerçek anlamda bilgisine sahip olmak gerekir.[284] Abdulcebbar'a göre nazarı vacip kılmaktan maksat, ondan tevellüt edecek bilgiye ulaşmaktır. Hasen ve vacip oluş yönleri bunu iktiza eder. Çünkü zarardan kaçınma, korunmayı sağlar. Allah, nazarı irade ettiğinde bilgiyi de irade etmiş olur. Biri ile emrettiğinde diğeri ile de emretmiş olur. Nazardan amaç kendisi değil, onunla ulaşılacak olan bilgidir.[285]

2.e. Nazarın Ahlakî Değeri

Abdulcebbar, varlık ve bilgi alanlarında değer perspektifini ana zemin olarak kullanmakla klasik kelamcılardan ayrılmaktadır. Çünkü 'doğruluk iyidir' , 'zulüm kabihtir' ve 'yalan kabihtir' vb. gibi bilgiler, ona göre kemal-i akıldandır ve kategorik bir düzey olarak herkeste doğuştan aynı şekilde bulunur.[286] O, kelam sistemini vacip, hasen ve kabih kategorileri ile kurmaya ve nazarın ahlakî değerini de 'hasen' kategorisinde temellendirmeye çalışmıştır. Bu anlamda epistemolojik bir kavram olarak nazarın bir ahlak kavramıyla formüle edilmesi ile zımnen ilk kez Sokrat'la, hatta sofistlerle başlayan[287] değer tartışmaları arasında bir perspektif ortaklığından söz edilebilir. Husun-Kubuh tartışmalarında öne çıkan çevrenin Mutezile olduğu düşünülürse, aslında ahlakî değer perspektifinin ve ilahi adalet

[283] Abdulcebbar, *Muhtasar fî Usûli'd-Dîn,* s. 172.
[284] Abdulcebbar, , *a.g.e,* s. 172.
[285] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 490 vd.
[286] Hal böyleyken Ahmed Mahmud Suphi'nin kelamcılar'ın ahlaka ilişkin görüşlerinin husun-kubuh meselesi ile sınırlı olduğunu söylemesi eksik bir yorumlamadır. Çünkü Abdulcebbar, bir referans sistemi olarak akılda temellendirilen 'ahlak' önermelerine dayanmıştır. Husun-kubuh meselesini aşan, Allah-insan ilişkisini kuruş biçimine yansıyan ve teolojik yaklaşımında ana hükümler olarak ahlak kategorilerini kullanan Abdulcebbar, bir ahlak kelamcısı hüviyetinde kelam yapmıştır.Bkz. Ahmed Mahmud Subhi, *el-Felsefetu'l-Ahlakiyye fi'l-Fikri'l-İslami,* Kahire, tsz.,s.41-50
[287] Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer,* s. 202. Bu bağlamda Muhammed b.Yusuf Amirî en-Nisaburî'in 'es-Seade ve'l-İs'ad fi Sireti'l-İnsaniyye' isimli eserinde felsefi anlamıyla etik, doğruluk ve yanlışlık, bunun esasları, pratik çerçeveleri ve mutlu olmanın ve insanları/başkalarını mutlu etmenin zorunluluğu vb. gibi konular işlemektedir. Bu eserinde Amirî, 'Husun-Kubuh' kavram çiftini 'cemîl-kabîh' kavram ilişkisi ile işlemiş ve konuyu Aristo'ya atıflarla tartışmıştır. Bkz. Amirî, *es-Seade ve'l-İs'ad fi Sireti'l-İnsaniyye,* s. 23.

düşüncesinin geliştiği ve yaygın şekilde kullanıldığı ortam Mutezilî ortamdır. Bu nedenle ahlak kavramlarının kelam problematiğinde kurucu unsurlar olarak kullanılması, Abdulcebbar'ın eserlerine bakıldığında en güçlü şekilde Cübbâîlerin döneminde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bunu Ebû Ali el-Cübbaî'nin şu görüşlerinden çıkarmak mümkündür:

> Allah, hükmünde adil, yarattıklarına karşı acıyan, kullarını gözeten, fesada düşmeleri sevmeyen, kullarının küfre girmesine rıza göstermeyen, alemlere zulmetmeyi irade etmeyen bir varlıktır. Bu çerçevede Allah'a, insanları yükümlü tuttuğu için onların akıllarını olgunlaştırmak, delîller, kudret ve istitaat vermek vacib olur.[288]

Allah-insan ilişkisinde insan hürriyetini ve ilahi adaleti temellendirmek için kullanılan bu bakış açısı, büyük oranda ahlakî karakter taşımaktadır. Abdulcebbar da aynı perspektifi kullanarak Allah'ın mefsedet içeren bir şey yapmasının imkânsız olduğunu savunmuştur. Çünkü O mutlak anlamda hasendir, bu nedenle fiilleri de hasendir.[289] Anlaşıldığı üzere adalet problematiği, tartışmanın içeriğini, terminolojisini, yöntemini ve referans sistemini büyük oranda değiştirmiştir. Bu değişimi, Basra Mutezilesinin Cübbâîlerle başlayan ve Abdulcebbar'la devam eden kelam anlayışında görmek mümkündür. Bu çerçevede Kelam tarihinin zat-sıfat problematiğiyle ortaya çıkan Tevhîd ağırlıklı yapısı teolojik ve epistemolojik iken; Allah-insan ilişkisinde adalet problematiğiyle Mutezilî çevrede ortaya çıkan Kelamî yapı, teolojik ve epistemolojik olduğu kadar aynı zamanda ahlakîdir. Ahlakî bakış açısının Bu etik çerçeve kavramsal ve metodolojik temelleri olmasına karşın, George Houranî dışında[290] büyük oranda görmezden gelinmiştir.

Abdulcebbar'ın kelam problematiğini ahlak kavramlarıyla ele alması[291] ve temellendirmeciliğini bu kavramlar üzerinden sağlamaya çalışması, bize güçlü bir değer perspektifi sunmaktadır. Çünkü bir şeyin imkânını hasen oluş üzerinden tartışmak bir ahlakî değer tartışmasıdır. Buna göre nazarın imkânı, meşruiyeti ve temeli insan ve onun etik zemininde temellendirmektedir. Bu, aynı zamanda, Abdulcebbar'ın Akliyyât ve Sem'iyyât alanlarını birleştiren ortak bir referans çerçevesidir. Bu birleştirmenin ne şekilde ortaya çıktığını tezin ilerleyen bölümlerinde vacip, hasen ve kabih kategorilerinin epistemolojik değerini ele

---

[288] Şehristani, *el-Milel,* 1/107
[289] Abdulcebbar, *Muğnî*, 13/42-45
[290] George F. Houranî, *İslamic Rationalism –The Ethics Of 'Abd al-Jabbar-*, 1971, Oxford.
[291] Örneğin Abdulcebbar'a göre nazar ve teklif tabiatı gereği hasendir; şeriat da tabiatı gereği maslahat ve lütuftur. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 104 vd; 15/s. 114 vd.

alacağımız kısımda ortaya koyacağız. Şimdi biz, Abdulcebbar'ın nazarın ahlakî değeri konusundaki yaklaşımını ele almak istiyoruz.

Değer sorunu, Felsefe'nin bilgi, varlık ve değer olarak üç esaslı problemlerinden biridir. Bu çerçevede bütün beşeri etkinliklerde ya bir hakikat araştırılır, ya bir şey değerlendirilir, ya da bir şeyin yalnızca var oluşu tespit edilir.[292] Abdulcebbar, bilgi, varlık ve değer arasında sıkı bir ilişki kurmaya çalışmış, değerlerin kaynağını ise aklın doğuştan getirdiği kategorik bilgilere dayandırmıştır. Bu çerçevede o, değer tartışmasını sadece var olan şey üzerinden yapmaktadır. Buna göre o, var olmayan bir şeyin ahlakî değerinden ve hükmünden söz etmez. Bu genel tutumu benimseyen Abdulcebbar'ın hayattayken diğerlerine göre daha fazla kıymet verdiği öğrencilerinden Nisabûrî'nin şu sözleri değer perspektifinin kelam tartışmalarıyla ne kadar iç içe olduğunu açık bir şekilde göstermektedir:

> Üstadlarımıza göre nazar, bilgiyi tevlîd etmesi bakımından sahih ve hasendir. Zira nazar, cins olarak menfaate götürür, o, kabih oluş yönlerinden ârîdir. Çünkü o, zarardan kaçınmayı sağlar. Bu çerçevede nazarın kaçındığı her şey vaciptir. Vacip oluş, hasen oluşu içine alır. İnsan, nazarın önermesel düzeyde hasen olduğunu bilir.[293]

Görüldüğü üzere Nisabûrî, nazarı epistemolojik bir kavram olmasına rağmen değer açısından tartışmaktadır. O, bu bakış açısını kelamın en esaslı konusu olan marifetullah hakkında da korumuş ve marifetullahın ahlakî değerini tersi kabih olduğu için vacip olarak değerlendirmiştir.[294] Cübbâilerden sonra Abdulcebbar'ın en çok etkilendiği kişi olan Ebû Abdullah el-Basrî'ye göre ise nazar, hasen oluşu sabit olan bir şeydir. Çünkü kişi korku ve endişe halinde nazarın kendisine vacip olduğunu bilir. Diğer yandan nazar, marifetullah için ve özellikle bir lütuf olarak akla yerleştirilen kategorik bilgilerle vaciptir.[295] Ebû Abdullah, nazarın ahlakî değeri konusunda Mutezile'nin genel eğilimine paralel olarak şu görüşleri dile getirmiştir:

> Nazar lütuftur. Çünkü o, kabihte zarar, vacipte fayda olduğu bilgisine götürür. Zarar, yapmama; fayda ise yapma şeklinde motivlenerek yapılır. Şeraitlerin vacip oluş yönü maslahattır. Bu maslahata karşı korkutma ve maslahatın terkine çağıranın etkisinden söz edilemez. Onun için akılda sabit olmuştur ki insaf, zulmün terki vb. gibi kategorik bilgilerin vacip oluşu, terkine çağırmakla zedelenmez.[296]

---

[292] Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer,* s. 210.
[293] Nisaburî, *Mesâil fi'l-Hilâf*, s.346.
[294] Nisaburî, a.g.e, s. 333.
[295] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/ s. 443.
[296] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 442-443.

Abdulcebbar nazarı, tabiatı gereği ve her yönden hasen olduğunu düşünmekte, onun, terkinden doğan makul bir korku ile vacip yani zorunlu hale geldiğini ortaya koymaya çalışmıştır.[297] Nazar, bir yandan zorunluluk (vacib) arz etmekte, diğer yandan meşakkat içerdiği için yapana sevap, yapmayana ise zemm gerektirir. Çünkü hükmü vacip olan şey, hüküm gerektirir. Ebû Ali, Ebû Hâşim ve Abdulcebbar bu görüşü savunurken, Ebû Abdullah ise nazar ve bilgiye karşılık sevap ve ceza gerekmediği kanaatindedir. Ona göre sevap ve ceza değil sadece övgü ve yergi gerekir. Abdulcebbar ise nazara sevap ve ceza gerekmediğinin söylenemeyeceği kanaatindedir. Çünkü nazarda bütün vaciplerdeki *'meşakkat'* unsuru vardır.

Dolayısıyla ona göre nazar ve bilgiyi vacip kategorisinde görmenin yanında sevap ve cezayı gerektirmediğini kabul etmek çelişki doğuracaktır.[298] Abdulcebbar, aklı ontolojik olarak Allah tarafından insana verilmiş bir lütuf olarak değerlendirmiştir.[299] Bu çerçevede o, nazarın salt varlığına değil, bilakis salah ve hayra götüren işlevine dikkat çekmiştir. Burada aklın teorik yapısından çok, ahlakî değer açısından bir akıl tanımlaması söz konusudur. Aklın bilgiyi zorunlu kılması ve kılmaması açısından onun lütuf olmadığı söylenemez. Çünkü Allah, insanı akılla kâmil kıldı. Böylelikle mükellefi bilgiye götüren nazar vacib oldu. Kemal-i akıl'ın ilk düzeyi (cümle/önerme) nesneldir. Bu anlamdaki akıl herkeste aynı şekildedir. Çünkü herkeste zulüm kabih ve doğru da hasendir.

3. Bilgi Tartışmalarının Ortaya Çıkışı ve Gelişimi

Bilme, insanın varlığı tanıma ve anlama isteği sonucu ortaya çıkan, düşünen özne ile nesne arasındaki ilişkide (*taalluk*) gerçekleşir. Bu ilişkide nesnenin bilgisine ulaşılırken insan zihninde bir süreç yaşanır. Bu süreçte bilginin oluşmasında özne ile nesne arasında ilişkiyi sağlayan aktif bağlar vardır. *'İdrâk'*, *'nazar'*, *'temyîz'*, *'tasavvur'*, *'ma'nâ'*, *'sukûnu'n-nefs'*, *'hâl'* ve *'itikâd'* gibi kavramlar en yaygın olanlarıdır. Bu aktif bağlar dikkate alındığında 'bilgi nasıl elde edilir?' sorusu esaslı bir yer işgal eder. Bunun yanı sıra insan zihnindeki düşünsel sürecin nasıl işlediği, bu sürecin bilgiyi oluşturan mantıksal yapısının ve bilgi oluşun temel niteliğinin ne olduğu ve çeşitli bilgi türlerinin nasıl elde edildiği gibi sorular da önem arz etmektedir.[300] Bu çerçevede bilgi ile ilgili tartışmaların tarihine bakıldığında Platon'un aşkın realizmi,

---

[297] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/s.158.
[298] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 444-445.
[299] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 63, 442, 443.
[300] Jean Piaget, *Epistemoloji ve Psikoloji,* s. 11, (çev. Seçkin Selvi), İstanbul 1992.

Aristoteles felsefesinin içsel, ama aynı zamanda sürekli biçim görüşü, Kartezyen düşüncenin doğuştancı fikirleri ve Kantçı felsefenin a-priori sınırları[301] vb. gibi pek çok teori ve epistemolojik yaklaşım söz konusudur.

Bu çerçevede Kelâm ilmi, İslam düşüncesinde bilgi konusundaki tartışmalara en çok katkı yapan disiplin olarak değerlendirilebilir. Çünkü Kelâm, bilginin tanımı, mahiyeti, çeşitleri ve kaynakları gibi konulara en çok önem veren disiplin olarak ortaya çıkmış, İslam felsefesinin en önemli konusu varlık iken Kelâm'ın en önemli konusu varlığın bilgisi olmuştur. Bu bağlamda bilgi konusundaki yaklaşımların klasik bilgi teorilerinin olgucu bakışını büyük ölçüde paylaştığı söylenebilir. Ancak bilgi sorunu, bu ortak bakış açısının ötesinde, tanım ve sınırları açısından önemli bir farklılaşma göstermiştir. Örneğin Mutezile'de bilgi teorisi, ana düzlem olarak nedenleyici (tevlîd) mantıksal bir perspektife; Eş'ârîyye ise yaratılışçı (kesb) bir bakış açısına sahiptir. Bu iki yaklaşımın en ayırt edici özelliği, 'bilginin öznesinin kim olduğunu' belirlemeye yönelik olmasıdır. Bu noktada, örneğin, Abdulcebbar, klasik epistemolojilerdeki bilginin sabit ve edinilmeye hazır bir olgu olduğu bakış açısını kullanmakla birlikte, bilginin oluşma süreçlerini, nefsin ve zihnin biyolojik yönünü ve yetenek olarak tekâmülünü de dikkate almıştır. Bu bakış açısının modern epistemoloji tartışmalarında bilginin bir olgu değil, gelişimsel bir süreç[302] içerisinde ele alınması gerektiği tezini özü açısından paylaşabileceği kanaatindeyiz.

Tezin bu kısmında Abdulcebbar'ın bilgi teorisini ortaya koymadan önce, Kelam'daki bilgi tartışmalarının gelişim diyalektiğini ortaya koymak istiyoruz. Çünkü bilgi konusu, ortaya çıkış süreci ve dayandığı referanslar açısından kendi içerisinde ilişkiseldir ve bu nedenle de kronolojik bir ele alışı gerektirir. Burada bilgi tartışmalarının Abdulcebbar'a kadarki seyrini ortaya koymanın yanı sıra, konuya ilişkin kavramsal literatürü de tartışmak istiyoruz. Görünen o ki, bunun, Abdulcebbar'ın da

[301] Jean Piaget, *a.g.e,* s. 11

[302] Jean Piaget, *a.g.e,* s. 43 vd. Kelam'da epistemolojinin ana teması, bilginin öznesinin kim olduğu üzerinde yoğunluk kazanmıştır. Bu bakımdan bilgi, bir 'fiil' olarak ef'âl-i cevârih ve ef'âl-i kulûb ayırımında kalb fiilleri içerisinde ele alınmıştır. Bu çerçevede irade etmek, itikâd etmek ve zann etmek gibi içsel fiiller de aynı kategoride değerlendirilmiştir. Çünkü bu fiiller içsel oluşları bakımından aynı psikodinamik yapı olarak kalpte oluşurlar. Bilginin 'fiil' olarak formüle edilmesi, bilginin oluşma şartları (bilgi nasıl ve nerede oluşur?) sorununu merkeze çekmiştir. Abdulcebbar'ın bu merkezdeki yaklaşımı, nazarî bilginin bir fiil olarak insan kalbinde ve bir süreç içerisinde oluştuğu şeklinde; Eş'âriyye ise bilginin fiil ya da şey olarak irade bakımından insana, yaratma bakımından Allah'a nispet edilmesi gerektiğini savunmuştur. Başka bir deyişle nazarî bilgi, Mutezile'nin yaklaşımında bir süreç içerisinde; Eş'ârîyye'de ise şey ya da fiil olarak olgucu bağlamda ele alınmıştır. Bu noktada, Abdulcebbar'ın, bilgiyi süreç içerisinde fiil olarak değerlendirmesi ile modern epistemolojide bilginin biyolojik, pedagojik, zihinsel ve çevresel pek çok etmen bütünlüğünde bir süreç içerisinde temellendirilmesi arasında bilginin oluşma şartları açısından önemli bir yakınlığın olduğu söylenebilir.

paylaştığı Mutezilî geleneğin müktesebatına gitme dışında başka bir yolu olmasa gerektir. Bu bağlamda biz, Kelam'daki bilgi tartışmalarını, gelişim seyri açısından üç aşamada ele almanın daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

3.a. Erken Dönemde Bilgi

Bir disiplin olarak Kelâm, öncelikle, politik (hilafet) tartışmalarını iç dinamiklerinde ortaya çıkmış; gelişim sürecinde, coğrafî sınırların genişlemesiyle farklı din, kültür ve felsefe çevreleriyle girilen ilişkilerde dış dinamiklerde sistematik bir ilim haline gelmiştir. Bu iki ana gelişim süreci dikkate alındığında ilk asırda Kelâm, ağırlıklı olarak hilafet sorunuyla ortaya çıkan büyük günah meselesi, insan fiilleri, iman, kader ve sıfatlar problemi tartışmalarıyla sınırlıydı. Sistem ve ekol fikrinin henüz oluşmadığı erken dönemde, genel tartışmalar ve bu tartışmalara yön veren Hasan Basrî, Vasıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd gibi karizmatik kişiler söz konusudur. Bu nedenle karizmatik kişiler tarafından yapılan kelam tartışmaları meseleleri, meseleler de görüşleri ortaya çıkarmıştır.[303]

Bu dönemde kaleme alınan risalelere bakıldığında bilgi, öne çıkan konular olarak iman, hidayet, insan fiilleri ve kader tartışmaları ekseninde 'marifetullah'ın zorunlu olup olmadığı noktasında bir alt başlık olarak yer alır.[304] Bunu, erken dönem risalelerinden Hasan Basrî'nin *Risâletun fi'l-Kader*'[305]i, Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin *er-Redd ale'l-Kaderiyye*'si ile Ömer b. Abdulazîz'in *er-Redd ale'l-Kaderiyye*'sinde ve erken dönem kelam tartışmalarına yer veren '*makalât*' eserlerinde açıkça görmek mümkündür. Hasan Basrî'nin risalesinde kader sorunu, ayetlere yapılan yoğun atıflarla ve te'villerle ele alınmıştır. Bu konu, 'kudret, imân, hidâyet, dalâlet, hayır ve şerr' gibi kavramlara referansla tartışılırken; orada ilim, marifet ve marifetullah gibi epistemik herhangi bir çerçevenin olmadığı görülmektedir.[306] Ancak erken dönemin isimsiz kelamcılarından, Hz. Ali'nin Muhammed b. Ali'den torunu olan Hasan b. Muhammed'in metninde marifetullah konusu, kader ile ilişkisi açısından dar ölçüde de olsa ele alınmıştır. Bunu aşağıdaki alıntıda açıkça görmek mümkündür:

---

[303] Hasan Hanefî, '*Humûmu'l-Fikr ve'l-Vatan*', 1/s. 72. Kahire, 1998. Muhammed Ammare, erken dönem ve 2 ve 4. asırlarda kaleme alınan eserleri 2 cilt halinde bir araya getirmiş ve *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd'* adıyla yayımlamıştır. Bkz. Muhammed Ammare, *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd,* Mısır 1971.
[304] Yahya b. Hüseyin, '*er-Redd ve'l-İhticâc ale'l-Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye*', (*Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde), 2/s. 143.
[305] Hasan Basrî, *Risâletun fi'l-Kader,* (*Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde), 1/s. 83-93, Mısır tsz.
[306] Hasan Basrî, *a.g.e*, (*Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde), 1/s. 83-93.

> İnsanlar, Allah'ın kendilerine verdiği marifetullah bilgisini bilmezlikten gelebilirler mi? Ya da gece-gündüzü, yeri-göğü, dünya ve ahireti, insanları, kısaca her şeyi dilediği gibi, dilediği şekilde yaratının Allah olduğu bilgisini bilmezlikten gelebilir mi?[307]

Hasan b. Muhammed, marifetullahı şey olarak yaratma ve takdirin konusu yapmış, kaynağını ise ilahî iradeye bağlamıştır. Bu bakış açısına göre bilginin insan iradesi ile hiçbir ilişkisi yoktur. Marifetullah kavramı, kader sorunundan çok, erken dönemdeki imân tartışmalarıyla ortaya çıkmıştır. Bu dönemde imân, iki şekilde tanımlanmıştır. İlkine göre iman, 'bilmek', inkâr etmek ise bilmemektir. Bunun dışındaki ikrâr, boyun eğme, sevgi, yüceltme duygusu, korku ve amel gibi şeyler iman değildir. İkincisine göre imân, bilmenin yanında ameli de kapsayan bir şeydir. İlk görüş, Cehm b. Safvan ve Mürcîler tarafından;[308] ikincisi ise Mutezile ve Ashâbu'l-Hadis tarafından savunulmuştur. İmanın marifet olarak formüle edilmesi yaygın bir iman tanımı haline gelmiştir.[309] Bu bağlamda haricî alt-fırka Ezârika, marifetullahı dinin iki temel unsurundan biri olarak kabul etmiştir.[310] Görünen o ki Kelâm'da bilgi konusu, imanın mahiyeti ve tanımıyla ilgili tartışmalarda marifetullah kavramıyla başlamıştır. Konunun bu ortaya çıkış zemini aynı zamanda marifetullahın kaynağıyla ilgili tartışmaları da içermektedir. Burada bilginin ne olduğu, tanımı ve çeşitleri gibi bir tartışma çerçevesi yoktur. Bu durum, erken dönemde bilgi konusunun, epistemolojik anlamda henüz kendinde bir 'mesele' haline gelmediğini[311] göstermektedir. Bu tespitimize paralel olarak Hasan Hanefi, erken dönem risalelerinde bilgi teorisinin bulunmadığını söylemiş ve şu değerlendirmede bulunmuştur:

> …sanki usûlu'd-dîn nazarî öncülleri olmaksızın başlamış gibidir. Bilakis (bu süreçte) sadece iman esaslarının ve akaid ilkelerinin ortaya konulması söz konusudur… Bu nedenle iman, ilk olarak bilginin yerini almaktaydı. Bilgi teorisi ortaya çıkınca ise, bilginin gelişimi imanın

---

[307] Yahyâ b. Hüseyîn, ''*er-Redd ve'l-İhticâc ale'l-Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye*', 2/s.143, (*Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde).

[308] Eş'ârî, *Makalât,* s. 126; Amidî, *Ebkâru'l-Efkâr,* 5/s. 7 vd; Toshiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı,* s. 107.

[309] Eş'ârî, erken dönemde imanın mahiyeti ve tanımına ilişkin gelişen süreci ve yapılan iman tanımlarını önemli detaylarla ele almıştır. Eş'ârî, *a.g.e,* s. 126 vd.

[310] Eş'ârî, *a.g.e,* s. 85.

[311] Hanifi Özcan, Y. Z. Yörükan'a atfen bilginin kaynakları ve aklın yeterliliği gibi konuların Hasan Basrî'den itibaren tartışma konusu yapılmaya başlandığını söylemektedir. Ancak Y. Z. Yörükan, bu konuda herhangi bir kaynak göstermemiştir. Elimizdeki erken dönem risalelerine bakıldığında bilgi konusundaki tartışma sadece Mürcie'nin bir iman tanımı olarak marifetullahla ve bu bilginin kaynak olarak Allah'a mı yoksa insana mı ait olduğuyla sınırlıdır. Dolayısıyla bu tartışma çerçevesi, bilgiyle değil, iman ve kaderle ilgilidir. Bkz. Hanifi Özcan, *Maturidi'de Bilgi Problemi,* s. 44.

doğal gelişimi ve nazar düzeyine dönüşümü olmuştur. Bu yönüyle iman, gerçekte, bir bilgi teorisidir. Bilgi teorisi ise imanın doğal gelişimidir.'[312]

Hanefî, erken dönemde bilginin yitik olması dolayısıyla Kelam'ın varlıkla yani doğrudan âlemin tahliliyle başladığını söylemekte ve bir iman tanımı olarak marifetullahın erken dönemdeki teistik çerçevesine vurgu yapmaktadır. Bu noktada Hanefî, bilgi perspektifinin varlık üzerine yapılan tartışmalarda bilginin, yaratanın bilgisi (*kadîm*) ve yaratılanın bilgisi (*hâdis*) olarak ikiye ayrılmasıyla ortaya çıkmaya başladığını söylemektedir.[313] Bu bağlamda ortaya çıkan bilgi konusu aşama aşama gelişmiş ve bilginin kadim ve hâdis ayrımı temelinde de bir tasnif tartışması başlamıştır. Bize göre bu tartışma bağlamı, gelişim seyri açısından bilginin ikinci aşamasıdır.

3.b. İkinci ve Üçüncü Asırda Bilgi

İki ve üçüncü asırda Vasıl b. Ata (h. 131), Amr b. Ubeyd (h. 143), Muammer (h. 220), Nazzam (231) ve Allaf (h. 235) ve İbn er-Râvendî (h. 298) gibi eserleri günümüze ulaşmayan kelamcıların yanı sıra eserleri bize ulaşan kelamcılar da vardır. Hayyât'ın (h. 290) '*İntisâr*'ı, Cahız'ın (h. 256) '*Resâil*' ve '*el-Beyân ve't-Tebyîn*'i; 'Yahya b. Hüseyin'in (h. 245) '*er-Redd ale'l-Mücbire el-Kaderiyye*' ve '*Kitâbun fihi Marifetullah mine'l-Adl ve't-Tevhîd*'i[314]; Osman b. Sa'îd ed-Darimî'nin (h. 280) '*Reddu'l-İmam ed-Darimî*'[315]; 'Nâşî el-Ekber'in (h. 292) '*Kitabu'l-Evsat*'ı[316]; İmam Kasım er-Ressî'nin (h. 246) '*ed-Delîl el-Kebîr*'[317], '*Usulu'l-Adl ve't-Tevhid*', '*Kitabu'l-Adl ve't-Tevhîd*', '*el-Usûl el-Hamse*', '*er-Redd ale'l-Mucbire*' ve '*Fî't-Tevhîd*'i[318] dönemin başta gelen eserleridir.

Bu eser ve risalelerde bilgi konusu, erken dönem risalelerine göre iman problematiğinden kısmen bağımsız bir çerçeve içerisinde tartışılmaktadır. Nitekim bu süreçte marifetullahın yanı sıra genel anlamda bilgi ve çeşitlerinden de söz edilmeye başlanmıştır. Dolayısıyla erken dönemdeki dar tartışma çerçevesinin ötesinde, genel olarak bilgilerin cinslerine göre tasnifi, özel anlamda marifetullahın kaynağı, zorunlu mu yoksa nazarî bir bilgi mi olduğu ve iman gibi bilginin de artan

---

[312] Hasan Hanefî, *et-Turas ve't-Tecdîd*, *Minel'akide İle's-Sevre,* 1/s. 230 vd., Kahire, tsz.
[313] Hanefî, a.g.e, 1/s. 233.
[314] Muhammed Ammare, *Resâil* içinde, 2/s. 34-115, Mısır 1971.
[315] Osman b. Sa'îd ed-Darimî, Reddu'l-İmam ed-Darimî, (tahk. Muhammed Hamid el-Fakî), Lubnan h. 1358.
[316] Nâşî el-Ekber, *Kitâbu'l-Evsat*, (thk. Josef Van Ess), Beyrut, 1971.
[317] İmam Kasım er-Ressî, *Mecmu Kutub ve Resâil,* 1/s. 202, tahk. Abdulkerim Ahmed Cedbân, 2001 San'a.
[318] Bu risaleler, Muhammed Ammare'nin *Resâil*'i içinde 2/96-159. sayfalar arasında yer almaktadır.

ve eksilen bir şey olup olmadığı vb. gibi tartışmalar söz konusudur.[319] Bunun yanı sıra Allah 'bilir' ifadesinin Kur'ân'da sıklıkla tekrar edilmesi, Allah'ın alim-i mutlak oluşunun nasıl anlaşılması gerektiği, bilme eyleminin Allah açısından insandakine benzer olup olmadığı ve Allah'ın bilmesinin insan fiilleri için ne anlama geldiği vb. gibi konular[320] da, kelamcıların bu dönemde tartışmaya başladıkları konulardır. Bu süreçte marifetullah bağlamındaki tartışmalar, cevher-araz metafiziğiyle âlemin hâdis oluşunu temellendirmeyi amaçlayan kozmolojik bir çerçevede ele alınmış görünmektedir. Dolayısıyla marifetullah, artık erken dönemdeki gibi imanın bir tanımı değil, aklın bir ödevi olarak rasyonelleşmiştir. Nitekim Vasıl b. Ata, Allaf, Nazzam, Muammer, Hayyât ve Cahız gibi Mutezilî kelamcılarda marifetullah konusu, cevher-araz metafiziği ile bir 'akliyyât' alanına ve Allah'ın bilgisi bağlamında da sıfatlar sorununa[321] dönüşmüştür. Bunu Kasım er-Ressî'nin şu ifadesinde açıkça görmekteyiz:

> Marifetullah, aklî bir konudur, isbat ve nefy olarak ikiye ayrılır. İspat, Allah'ın yakin olması ve ikrar edilmesidir. Nefy ise teşbih'in reddedilmesidir.[322]

Kavramın iman alanından akıl alanına transfer edilmesini problematik olarak da dönemin Mutezile'nin önde gelen kelamcılarından Hayyât'ta görülebilir. O, bilgiyi varlık olarak şeyle ilişkilendirmiş[323] ve ilahî bilgi ile şey arasındaki taallukun varlık koşuluna değil, şeyin ma'dûm hâline bağlı olduğunu savunmuştur. Çünkü bu, Allah'ın kudret ve bilgisinin ezelî olmasının da zorunlu bir sonucudur.[324] Ebû'l-Hüseyn es-Salihî, Allah'ın, şeyleri geçmiş, hâl ve gelecek zaman koordinatlarındaki şekliyle önceden bildiğini ve her bilinen şeyin mevcut olması gerektiğini söylemiştir. Ona göre ma'dûm, *'ma'lûm'*, *'makdûr'* ve *'şey'* olarak da isimlendirilemez.[325] Abbâd b. Süleyman ise, Allah'ın cevher ve arazlar olarak şeylerin yanı sıra, fiilleri ve yaratmayı da ezelde bildiğini iddia etmiş;

---

[319] Bu tartışmada, örneğin, Hişam b. Hakem'e göre bilgi ya zarurî ya da nazarî'dir. Zarurî bilgi, kazanılmadan veya incelemeye dayanmadan zihne gönderilir. Çünkü Allah, onu dilediğine verir. Bkz. Triton, *İslam Kelâmı,* s. 79, 88.

[320] Rosenthal, *Bilginin Zaferi,* s. 46, İstanbul 2004; Ayrıca bkz. Davud Rehber, *God of Justice,* 51-66, s. 261-322, Leiden 1960.

[321] Eş'ârî, bu dönemde yaşayan Allaf, İskâfî, Hişam b. Amr, Fuvatî, Ebû'l-Hüseyn es-Salihî, Abbad b. Süleyman gibi kelamcıların bu bağlamda Allah'ın bilen oluşunun mahiyetiyle ilgili görüşlerine yer vermiştir. Bkz. Eş'ârî, *Makâlât,* s. 150-152.

[322] İmam Kasım er-Ressî, *Usûlu'l-Adl ve't-Tevhid,* s.96. (*Resailu'l-Adl ve't-Tevhid* içinde).

[323] Hayyât, *İntisâr,* s. 23, 81, 90.

[324] Hayyât, *a.g.e,* s. 90.

[325] Eş'ârî, *Makalât,* s. 151.

ma'lûmât, cevher, araz ve şeylerin var olmadan önce ma'lûmat, cevher, araz ve şey oldukları görüşünü savunmuştur.[326]

Zeydîyye'nin dönemin önde gelen ismi İmam Kasım er-Ressî, bilgi konusunu sıfatlar sorunundan ayrı olarak ele almış ve marifetullahı '*vesâilu'l-marife*' başlığıyla ve mahiyeti açısından Allah'ın bilgisine duyusal yolla ulaşmanın imkânsız olduğu bağlamında tartışmıştır.[327] Bunun yanı sıra o, bilginin *'usûl'*leri olarak akıl, kitâb ve sünnet üçlüsüne yer vermiş, yöntem açısından aklı, diğer usullerin önünde ilk sırada değerlendirmiştir.[328] Bu noktada marifetullah konusundaki bağlam farklılaşmasını sistematik bir bakış açısıyla Cahız'ın şu değerlendirmelerinden de çıkarmak mümkündür:

> İnsanlar bilgi konusunda derin görüş ayrılıklarına düştü. Bu konuda aşırı yaklaşımlar ortaya çıktı. Kimileri önsel nedeni ve illeti olmayanlar hariç bütün bilgilerin insan fiili olduğunu savunmuştur. Bu çerçevede marifetullahı, şeriat bilgisini ve beş duyuya dayanan bilgilerin öznesinin insan olduğunu ve bu bilgilerin tefekkürle meydana geldiğini kabul etmişlerdir. Çünkü bu bilgiler, sebeplere ve ön illetlere dayanmaktadır. Onlar, haberlerin doğruluk bilgisini de ülkelerin, geçmişin…, olguların ve dönemlerin bilgisi gibi iktisabî ve ihtiyarî olduğunu savunmuşlardır. Zira onlar, haberde yalanın mümkün olduğu ve olmadığı ayırımının düşünmeyle yapıldığı kanaatine sahiptirler…. Bunlar, duyulara dayanan bilgiler ve nefse varit olan bilgilerin dışında bütün bilgilerin tek bir yönteme dayandığını, delâlet yönlerinin ve illetlerinin de eşit olduğunu kabul etmiştir… Diğer bazılarına göre bilgiler sekiz cinstir. Bunlardan biri ihtiyarî, geri kalan yedisi ise zorunludur. Zorunlu olan bilgiler, beş duyuya dayanan bilgiler, haberlerin doğruluk bilgisi ve hitaptaki kasdın bilgisi iken; ihtiyarî olan ise marifetullahtır. Bu yaklaşımın en önde gelen savunucusu Ebû İshak en-Nazzam'dır.[329]

Yaptığımız bu uzun alıntıda bilgi tartışmalarının erken dönemdeki gibi büyük oranda marifetullaha dayandığı ve özünde, bilgilerin zorunlu ve ihtiyarîliğini belirlemeyi esas alan bir tasnif tartışması olduğu[330] anlaşılmaktadır. Ancak bu bağlamdaki tartışmaların, teklif düzleminde ortaya çıkan iman ve inkâr tutumlarının kaynağının ne olduğu ve (gerçek) öznesinin kim olduğu gibi temel bir soruna bağlı bir alt başlık olarak ele alındığı söylenebilir. Çünkü bu süreçte bilgi, hak-batıl denkleminde 'fiil' olarak formüle edilmiş, fiilin ortaya çıkmasında

---

[326] Eş'ârî, *a.g.e,* s. 152.
[327] İmam Kasım *er-Ressî,* a.g.e, 1/s. 202.
[328] er-Ressî, '*Usûlu'l-Adl ve't-Tevhîd*', (*Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde), 1/s. 96-112.
[329] Cahız, *Resâil*, 4/s. 47 vd., 51.
[330] Tartışmanın bu yönüne dair Hişam b. Hakem (h. 199), marifetullahın cisimlerin sıfatlarından elde edilemeyeceğini savunmuş ve bu konudaki bilginin zorunlu olduğunu iddia etmiştir. Tritton, *İslam Kelamı,* s. 79.

Allah'ın mutlaklığı, kader, duyular, önsel illet, zorunlayıcı sebepler, zorunlu bilgilerden oluşan akıl, delîl, nazar, kesb, iktisâb ve ihtiyâr[331] gibi hem epistemik (bilgi) hem teistik (iman) unsurları bir arada taşıyan bir konu haline gelmiştir. Kaynaklarda Allaf'ın bilgi konusundaki görüşlerinden, bilginin tanımıyla ilgili tartışmaların bu dönemde başladığı anlaşılmaktadır. Nitekim o, bilgi ve itikâdı birbirinden ayırarak, bilginin itikâd değil istidlâl olduğunu savunmuştur.[332] Allaf, bilginin tanımını bu şekilde verirken, insan iradesinin devre-dışı olduğu bilgileri zorunlu; duyulara ve kıyasa dayanan bilgileri ise iktisabî bilgiler olarak ikiye ayırmıştır. [333] Burada bilgi, zorunlu ve iktisabî oluşunu istidlâl niteliğinin bulunup bulunmamasından almaktadır. Allaf, ilk sırayı insanın benlik bilgisine vermiş, tevhid ve adalet gibi bilgileri daha sonra ele almıştır. Buradaki her iki bilgi türü, Allaf açısından fıtrî yani zorunludur. O, üçüncü olarak sadece haber ile bilinebilen sem'î bilgilere yer vermiştir.[334] Cahız, Allaf gibi, bilginin kaynaklarını duyular, akıl ve haber olarak formüle etmiştir. O, duyuları, sağladığı veriler açısından tartışmalı bulmuş ve aklı ön plana çıkarmıştır.[335] Bunun yanı sıra Cahız, bilgi tartışmalarının gelişim seyrine uygun olarak bilgilerin zarurî ve iktisabî niteliği üzerinde durmuş, teklîf zemininde bütün bilgilerin zarûrî olduğunu iddia etmiştir. Bu çerçevede o, Nazzam'ın bilgi anlayışına özel bir başlık açmış, marifetullah'ın iktisabî olmadığını, bilginin mahiyeti açısından itikâd olarak tanımlanamayacağını ve kalbin sukûnu anlamında kişide oluşan kesinlik duygusunun doğruluk kriteri olamayacağını ortaya koymaya çalışmıştır.[336] Mutezilî kelamcı Nâşî el-Ekber ise, duyuları, nefsin duyu nesnelerine açılan kanalları olarak görmüş ve şu değerlendirmelerde bulunmuştur:

---

[331] Cahız, *a.g.e*, 4/s. 48; İbn Furek, *Mucerredu Makalat,* s. 19.

[332] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 25; Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn,* s. 258; Markizî, *Hıtat,* 2/s. 346. Abdulcebbar, Allaf'ın bu tanımını eleştirmiş, bilgi sahibi olsa da kişinin istidlâl yapmasının imkânsız olabileceğini savunmuştur. Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 25. Bu dönemde başladığı görülen bilgi tanımlamalarına Nazzam da katılmış ve bilgiyi kalbin hareketi olarak tanımlamıştır. Nesefî, *Tabsıra,* 1/s. 12.

[333] Mustafa Ğurabî, Ebû'l-*Huzeyl el-Allaf,* s.115 vd.

[334]Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Firak*, s.111; Mustafa Ğurabî, *a.g.e*, s.97, 99. Allaf, Allah karşısında vacip olan bilginin, fıtratta mündemiç ve yerleşik bulunan bilgileri idrak etmek olduğunu söylemiş ve ikinci vacib bilgi olarak ise sadece elçi aracılığıyla (sem' yoluyla) bilinebilen bilgileri görmüştür. Bkz. s. 115-116.

[335] Bunu şu ifadelerinde açıkça görmek mümkündür: *'... gözler yanılır, duyular yalan söyler. Kesin hüküm yalnızca zihne aittir. Doğru bilgi yalnızca aklın ürünüdür. Çünkü beden organlarının kontrolü aklın elindedir, duyuları da akıl kontrol eder'*. Emin el-Huli, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s.214., Kitabiyat, (çev. Emrullah İşler), Ankara 2006.

[336] Cahız, *Resâil*, 4/s. 53.

> Bilgilerin hepsi doğuştan ve zarurîdir. Hiçbir şey yoktur ki, kişi ona mecbur olmasın. Ancak zarurî şeyi aynı zamanda iktisap mümkündür. Beni kendine mecbur bırakan hiçbir zorunlu şey yok ki, onu iktisap etmem mümkün olmasın. Çünkü bir kişi, benim gözlerimi açarsa, ben zorunlu olarak idrak eder ve görürüm. Bu durum, beni idrak etmeye mecbur bırakır. Ben de gözlerimi açıp, onun, beni zorunlu kıldığı şeyin bilgisini gözlerimi açarak iktisab ederim.[337]

Nâşî'ye göre, bilgilerin zarurîliği Allah'a istidlal yapmayı temelsiz hale getirirken; bilgilerin iktisabîliği ise, Allah'ın, kullarını bilmedikleri ile yükümlü tutması gibi bir sonucu doğurmaktadır. Nâşî, bilgilerin tasnifiyle ilgili bu iki görüşü bir arada değerlendirmiş ve Cahız gibi, bilgileri yükümlü olmanın geçerliği ve delîllerin delâleti için zorunlu görmüştür.[338] Dönemin diğer bir Mutezilî kelamcısı olan Muammer ise bilgiyi on farklı cinste ele almış ve Allaf gibi o da benlik bilgisini diğer bilgilere öncelemiştir.[339]

Mutezilî gelenekte, Muammer'in savunduğu anlamdaki benlik bilgisinin (*vucûdu'l-insân linefsihi*), kategori olarak ilk kez Allaf tarafından savunulduğu, daha sonra Muammer b. Abbâd'ın da bu görüşü benimsediği anlaşılmaktadır. Kaynaklara bakıldığında Kelam'da bilginin mahiyeti ve tanımının ne olduğu ve bu bağlamda Allah'a, insana, imana ve akla uygulanabilecek kabul edilebilir bir bilginin mümkün olup olmadığı gibi nispeten epistemolojik sayılabilecek endişelerin Allâf, Nazzam, Cahız ve Muammer gibi ikinci asrın ortalarında yaşayan kelamcılarla[340] başladığı söylenebilir.

3.c. Dördüncü Asırda Bilgi

Dördüncü asra gelindiğinde ise Mutezile'den Ebû Ali el-Cübbâî (h. 303), Ebû Hâşim el-Cübbâî (h. 321), Ebû Abdullah el-Basrî (h. 369), Ebû'l-Kasım el-Belhî (h. 319) ve Kadı Abdulcebbar (h. 415); Eş'ârîye'den kurucusu Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî (h. 324), beşinci asrın hemen başında ölen Bakıllanî (h. 403) ve İbn Furek (h. 406); Maturidiye'den ise kurucusu Ebû Mansur el-Maturidi (330), Ebû'l-Kasım İshak b. Muhammed el-Hakim es-Semerkandî (h. 342) ve Pezdevî (h. 390) öne çıkan kelamcılar arasında sayılabilir. Bu asırda bilgi, doğası, imkânı, kökeni, alanı, tanımı,

---

[337] Nâşî, *Kitabu'l-Evsat*, s. 109.
[338] Nâşî, *a.g.e,* s. 109 vd.
[339] Cahız, *Resâil*, 4/s. 51.
[340] M. Bernard, '*İlk Mutezilîlerde Bilgi Kavramı*' adlı çalışmasında bilginin tanımı ve kaynağı konusunu incelemiş ve bilgi meselesinin karışıklığını ilk gören kişinin Allaf olduğunu söylemiştir. Ona göre vucub, vucud ve ma'rifet kavramlarını ilk kez Allaf ileri sürmüştür. Bkz. Hanifi Özcan, *Maturidi'de Bilgi Problemi*, s. 30, İstanbul 1998.

nesnelliği ya da güvenirliği açısından sistematik olarak ele alınmıştır.[341] Bilgi konusu, imkân olarak 'bilme'ye dayanır. Bilginin imkânı ise, özü açısından bilmenin kaynaklarına ve bilgi edinme kanallarına[342] dayanır. Kelam'daki bilgi tartışmalarının bu yeni zemini, Bakıllânî'nin '*Temhîd*'i, Maturidî'nin '*Kitâbu't-Tevhîd*'i, Abdulcebbar'ın '*el-Muğnî*'si ve Ebû Reşîd en-Nisabûrî'nin '*el-Mesâil fi'l-Hilâf*' adlı eserlerinde görmek mümkündür.

Kelamcılar, akıl konusunda Ashâbu'l-Hadîs ile;[343] duyularla ilgili olarak Sofistler[344] ve Kuşkucular[345] ile; haber konusunda ise Sümeniyye[346] ve Berahime[347] ile derin tartışmalar yapmıştır. Bilgi (ve yöntem) konusunda farklı inanç ve felsefe çevrelerine karşı kelamcılar, akıl, duyu ve haberin kesin ve güvenilir bilgi kaynakları olduklarını savunmuş, ilk defa Allaf'ta görülen akıl, duyular ve haberden oluşan üç-değerli yaklaşımı bilgi teorisi olarak temellendirmeye çalışmıştır.[348] Bu bağlamda Maturidî, bilgiye hiçbir surette ulaşılamayacağını, duyuların gerçek bilgiyi sağlayamayacağını ve aklın tek başına bize bütün bilgiyi sağlayabileceğini düşünen söz konusu çevrelerin görüşlerini şiddetle eleştirmiş ve eşyanın objektif realitesini inkâr edenlerle teorik tartışmalara girmenin faydasız olduğunu söylemiştir.[349] Buradan bilgi konusunun herhangi bir meselenin alt başlığı olarak değil, kendi başına bir mesele olarak ele alındığı açıktır. Nitekim Bakıllanî, '*Bilginin Hakikatı ve Anlamı*' başlığıyla bilginin tanımını yapmış, tanımın *temyiz niteliği* ve *kuşatıcılığı*

---

[341] Bakıllanî, *Temhîd*, s. 34, Kahire 1947; Ebû Reşîd en-Nisabûrî, *Mesail fi'l-Hilâf*, s. 287, (thk. Muin Ziyade-Rıdvan Seyyîd), Beyrut 1979.

[342] Kelamcılar, bilgi kaynaklarını 'yollar anlamında '*subul*' (Maturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 7; İdrak kanalları anlamında '*medârik*' (Cüveynî, *Burhan*, 1-2/s. 24, İbn Furek, *Mücerred Makalat*, s. 17.) ve araçlar anlamında '*vesâil*' vb. gibi (İmam Kasım er-Ressî, *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde, '*Usûlu'l-Adl ve't-Tevhîd*', 1/s. 96-112.) kavramlarla ifade etmişlerdir.

[343] Abdulcebbar, nazara din alanında yer olmadığını savunan çevreden söz etmiş ve konuyla ilgili delîl getirdikleri ayetlere yer vermiştir. Abdulcebbar, *Muğnî*, 12/s. 166 vd.

[344] Maturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 153; Yahya b. Murtaza, *Bahru'z-Zehhâr*, s. 150; Cüveynî, *İrşâd*, s. 3; Bağdadî, *Usulu'd-Dîn*, s. 6.

[345] Bağdadî, *a.g.e,* s. 6.

[346] Abdulcebbar, *Muğnî*, 15/s. 342; Yahya b. Murtaza, *Bahru'z-Zehhâr*, s. 157; Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 11; çünkü Sümeniyye, aklın nesnel bilgi kaynağı olmadığını iddia etmiş ve 'tekafuu'l-edille' ile 'göreceliği' savunmuştur. Bkz. Neşşâr, *Menâhic,* s.65

[347] Kadı Ebû Ya'lâ, *Mutemed*, s. 19. Berahime ile yapılan tartışmalarda bir ara Mutezile'de yer alan ancak daha sonra bu düşünceden kopan İbn er-Ravendî de yer almaktadır. O, Berahime'nin şeriatın akılla çeliştiği ve haberin bilgi kaynağı olamayacağı tezini benimsemiş ve kelamcılarla bu konuda tartışmalar yapmıştır. Bkz. Tritton, *İslam Kelamı*, s. 134.

[348] Maturidi, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 9-12, (tahk. Bekir Topaloğlu), Ankara 2002; Kadı Ebû Ya'lâ, *el-Mutemed Fî Usûli'd-Dîn*, s. 31.

[349] M. M. Şerif, *İslam Düşünce Tarihi*, 1/s. 298, (çev. Mustafa Armağan), İstanbul 1990.

üzerinde durmuştur. O, daha sonra, bilginin kısımları, çeşitleri, kaynakları, istidlâl ve varlık ile ilişkisi açısından malûmât konularına değinmiştir.[350]

Dini bilmenin delîle dayanması gerektiğini düşünen Maturidî, bu konuda akıl ve sem' olarak iki temel asıldan söz etmiştir. Ona göre akıl, diğer bilgi kaynakları içerisinde en önemlisidir. Çünkü akıl olmadan duyular ve haber gerçek bilgiyi sağlayamaz. Ancak Maturidî, duyular gibi aklın da bir sınırının olduğunu ve her şeyin gerçek bilgisini veremeyeceğini kabul etmiş ve vahye alan açmıştır.[351] Bunun yanı sıra o, bilginin kaynakları olarak *a'yân*, *haber* ve *nazar* olmak üzere Allaf tarafından formüle edilen üç değerli bilgi anlayışına paralel bir yaklaşımı benimsemiştir.[352] Aynı yaklaşımı dönemin Eş'ârî kelamcısı İbn Fürek'te de görmekteyiz.[353] Kelamcılar, üç-değerli bilgi anlayışı konusunda aynı düşünmesine karşın, bilgi kaynaklarının delâlet düzeyleri ve temelleri konusunda derin görüş ayrılıklarına düşmüştür. Bunu, bilginin, epistemik niteliğini özselliğinden mi yoksa bir yönde meydana gelmesinden mi aldığı,[354] bir bilginin birden çok bağıntısının/taallukunun olup olamayacağı[355], kazanımsal bilgilerin dayandıkları zorunlu bir aslın olup olmadığı[356] ve bilgi ile taklit arasındaki mahiyet farkı[357] gibi epistemik sorunların tartışılmış olmasından çıkarmak mümkündür. Nisaburî, bu çerçevede Basra Mutezilesi'nden Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin bilginin özsel olarak değil, bir yönde vuku bulmasıyla bilgi niteliği kazandığı görüşünü kabul ettiğini; Bağdat Mutezilesinden Ebû'l-Kasım el-Belhî'nin ise bilginin kendisi dışında başka bir mana ile değil, özü ile bilgi olduğu görüşünü savunduğunu söylemektedir.[358]

---

[350] Bakıllanî, a.g.e, s. 34 vd.
[351] M. M. Şerif, *İslam Düşünce Tarihi*, 1/s. 299 vd.
[352] Maturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 4, 7.
[353] İbn Fürek, bilgi kaynaklarının duyular, haber ve nazar oluştuğunu ve her bir bilgi kaynağını 'idrâk' kavramı altında ele almıştır. İbn Fürek, *Mücerred Makalât*, s. 17.
[354] Ebû Reşîd en-Nisabûrî, *Mesail fi'l-Hilâf*, s. 287.
[355] Nisabûrî, a.g.e, s. 310.
[356] Nisabûrî, a.g.e, s. 315.
[357] Nisabûrî, a.g.e, s. 302.
[358] Belhî, bu bağlamda kullandığı ve 'özsel' olarak çevirdiğimiz ifadesi *'liaynihi ve lizatihi'*dir. Nisabûrî, *a.g.e,* s. 287.

Bu dönemde bilgi, *ihâta*,[359] *itikâd, idrâk*[360], *marifet, tebeyyün,*[361] *tesbît, ma'nâ* ve *hareket*[362] gibi kavramlarla tanımlanmaya çalışılmıştır. Örneğin Ebû Ali, Ebû Hâşim el-Cübbâî[363] ve Ebû'l-Kasım el-Belhî[364], bilgiyi bir şeye mahiyeti üzere itikâd etmek ya da zihinde kesinlik sağlayan ma'nâ olarak[365]; Bakıllanî ve Cüveynî malumun, bir şeyin olduğu üzere marifeti[366] olarak; Eş'ârî, âlimin kendisiyle malumu bildiği şey[367] olarak tanımlamış, İbn Furek, bu tanımı âlim isminin kendisinden türetildiği bir isim[368] olarak açmıştır. Maturidî ise, kişinin alim olmasını sağlayan bir *sıfat*[369] olarak; felsefeciler ise nefsin hakikati *idrak*[370] etmesi olarak tanımlamıştır. Allaf ve Nazzam döneminde başladığı anlaşılan tanım çabalarının Gazalî ve Razî ile birlikte 'bilginin apaçık (bedihî) olduğu ve tanımlanamazlığı'[371] düşüncesine dönüşmüştür. Bu çerçevede bilgi, apaçık olması bakımından tanımlanması imkânsız olarak görülmeye başlanmıştır.

Kelâm'daki bu tanımsal çabalar, bilginin bilgi değeri bulunmayan 'zann, kuşku, unutma, itikâd ve taklîd'ten hangi yönlerden ayrıldığı ve bunların tanım ve mahiyetlerinin ne olduğu sorununu da kapsar. Dolayısıyla ortaya güçlü bir tartışma diyalektiği çıkmış, dördüncü asırda bilginin bu tartışma diyalektiğine girmekten kaçınmış küçük ya da büyük kelâm risalesi, eseri yok gibidir. Bu dönemde

---

[359] Abdulcebbar, bilgiyi ihata olarak tanımlayanların olduğunu söylemiş, ancak bu görüşün kimler tarafından savunulduğu konusunda isim vermemiştir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî*, 12/s. 17. Bağdadî, Abdulcebbar'ın isim vermeden kaydettiği görüşe açıklık getirmiştir. Nitekim o, Nazzam'ın irade ve bilgiyi kalbin hareketlerinden biri olarak kabul ettiğini söylemektedir. Bkz. Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, s.6.

[360] Bakıllanî ve İbn Furek'in Eş'ârî'ye nispet ettiği bilgi tanımında idrak ifadesi geçmemektedir. Ancak Sabûnî, Beyâdî ve Âmidî'de Eş'ârî'ye nispet edilen tanımda bilgi, malumun olduğu gibi idrak edilmesi olarak geçmektedir. Bkz. Rasenthal, *Bilginin Zaferi*, s. 74.

[361]Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, s. 12; Yahya b. Murtaza, Eş'ârîlerin, bilgiyi teybîn olarak tanımladığını kaydetmektedir. Yahya b. Murtaza, *Bahru'z-Zehhâr*, 1/s. 150.

[362]Abdulcebbar, bu tanımdan söz etmiş ancak kimler tarafından savunulduğunu belirtmemiştir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî*, 12/s. 22.

[363] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 13.vd;

[364] Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, 1/s. 9; Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 116.

[365] Yahya b. Murtaza, *Bahru'z-Zehhâr*, 1/s. 150., (thk. M. Muhammed Tâmir), 2001 Beyrut; Ebû Sa'd Abdurrahman b. Memun b. Ali en-Nisaburî el-Mütevellî, *Kitabu'l-Muğnî*, s. 2, tahk. Mary Bernan, Kahire 1986.

[366] Bakıllanî, *İnsâf*, s.22, Beyrut 1986; *Temhîd*, s. 34, Kahire 1947; Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, s. 12; Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, 1/s. 13, (tahk. Hüseyin Atay), 2004 Ankara; Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 5, İstanbul 1928; Kadı Ebû Ya'lâ, *Kitabu'l-Mutemed fî Usûli'd-Dîn*, s. 32; el-Mütevellî, *a.g.e*, s. 2; Tritton, *İslam Kelamı*, s. 176.

[367] Eş'ârî, *Luma'*, s. 10; Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 5; Cürcânî, *Mevakıf*, s. 30.

[368] İbn Furek, *Mücerred Makalati'l-İmam Eş'ârî*, s. 10-11.

[369] Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, 1/s. 15, 19; İbn Furek, a.g.e, s. 12, Beyrut 1987; Ebû Ya'lâ, *Kitabu'l-Mutemed fî Usûli'd-Dîn*, s. 32; Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, s. 12 vd., (tahk. Muhammed Yusuf Musa), Mısır 1950; Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 5.

[370] Abdulcebbar, *Muğnî*, 12/s. 18; Yahya b. Murtaza, *Bahru'z-Zehhâr*, 1/s. 150.

[371] Gazalî, *Kitabu'l-Maksadi'l-Esmâ*, s. 39, Mısır, 1324; Razî, *Muhassa*l, s. 100, Kahire t.s.z; Razî, *Meâlimu Usûlid'Dîn*, s. 20, Kahire t.s.z; Cürcanî, *Mevakıf*, s. 26, İstanbul 1257.

tartışılacak malzeme büyümüş ve tartışma üslubu epistemolojik ve sistematik bir hüviyet kazanmıştır. Çünkü artık bilgi, marifetullah zemininde değil; mahiyeti, cinsleri ve kaynakları açısından epistemolojik bir temelde tartışılmaya başlanmıştır. Bunu, Abdulcebbar'ın *el-Muğnî*, öğrencisi Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî'nin *el-Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*, Amidî'nin *Ebkâru'l-Efkâr* ve *İhkâm*, Nesefî'nin *Tabsıratu'l-Edille* ve Razî'nin *Metâlibu'l-Aliyye* adlı eserlerinde görmek mümkündür. Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Ebû Abdullah el-Basrî'nin bilgi konusundaki görüşlerini büyük oranda Abdulcebbar'ın eserlerinden öğrenmekteyiz. Abdulcebbar, ait olduğu Mutezilî gelenek ve diğer kelam ve felsefe çevreleri tarafından yapılan bazı tanımlara isim vermeden yer vermiştir.[372]

'İlim ve Marifetin Hakikatinin Beyânı'[373] başlığı altında Abdulcebbar, bilgi tanımlarını eleştirmiş, Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin 'bir şeye mahiyeti üzere itikâd etmek' şeklindeki bilgi tanımına 'sukûnu'n-nefs' kavramını ilave ederek açıklayıcı bir tanım getirmiştir. O, 'sukûnu'n-nefs' ilavesiyle yaptığı bilgi tanımının, özü itibarıyla Cübbâîler tarafından yapılan tanıma dayandığını belirtmiştir.[374] Burada altı çizilmesi gereken nokta, Abdulcebbâr'ın Cübbâî'lerin bilgi tanımına ilave ettiği 'sukûn' ilavesinin bir asır önce Cahız'ın 'Resâil'inde' tartışılan ve kullanılan bir kavram olmasıdır. Bu kavramın Abdulcebbar'daki şekli '*sukûnu'n-nefs*'[375] iken; Cahız'ın Nazzam'a nispet ettiği kullanımda ise *'sukûnu'l-kalb'*[376] şeklindedir. Cüveynî, Abdulcebbar tarafından yapılan bu ilaveye[377] isim vermeden atıf yapmıştır. Abdulcebbar'a kadarki süreçte diğer tanımlara göre öne çıkan[378] iki tanımdan söz edebiliriz. Bunlardan biri, Mutezile'den Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye; diğeri ise Eş'ârîyye'den Bakıllanî'ye aittir.

Yukarıda Cübbâîlerin, bilgiyi, 'bir şeye olduğu üzere itikâd etmek' olarak; Bakıllânî'nin ise 'bilinenin, olduğu üzere marifeti' olarak tanımladığını[379] ifade

---

[372]Abdulcebbar, *Muğnî*, 12/s. 14 vd.
[373] Bu başlığın orijinal ifadesi *'fî Beyâni Hakikati'l-İlmi ve'l-Marifeti'* şeklindedir. Bkz. Abdulcebbar, *a.g.c, s.*13.
[374] Abdulcebbar, *a.g.c*, s. 14, 15.
[375] Abdulcebbar, *a.g.c*, s. 22.
[376] Cahız, *Resail*, 4/s. 53. Abdulcebbar, sukûn ifadesinin kalbe değil, nefse izafe edilmesi gerektiği görüşündedir. Çünkü ona göre kalbe yapılan nispetten anlaşılan ile nefse yapılan nispetten anlaşılan aynı şey değildir. Abdulcebbar, *Muğnî*, 12/s. 22.
[377] Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, s. 13.
[378] Bakıllanî, *Temhîd*, s. 34; Cüveynî, *İrşâd*, s. 12; Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, s. Kadı Ebû Ya'lâ, *Mutemed*, s.32
[379] Nesefî, Mutezile'nin itikâd tanımına olduğu gibi, Bakıllânî'nin marifet tanımına da karşı çıkmıştır. Çünkü her iki durumda da bilgi, mutlak bilgiyi karşılamaktan yoksundur. Bkz. Nesefî, *Tabsıra*, s. 10, 13, (thk. Hüseyin Atay), Ankara 2004.

etmiştik. Her iki tanımda ortak olan nokta, bilginin, 'olduğu üzere bilinmesi'; farklı olan nokta ise bilginin, birinde itikâd, diğerinde marifet yüklemiyle karşılanmış olmasıdır.[380] Bu iki tanım, delâlet mantığı açısından aynı yüklemleri açısından farklıdır. Çünkü her ikisinde de tanımda hareket noktası, *temyîz*'dir.[381] Buna göre tanım, tanımlanan şeyi tanımın dışındaki şeylerden ayırması ölçüsünde geçerlilik kazanmaktadır. Bakıllanî'nin tanımında bilgi nesnesi, Cübbâîlerin tanımındaki gibi 'şey' ile değil, 'malum' lafzı ile ifade edilmiştir. Bu konuda kendisine yöneltilen bir itiraza Bakıllanî şu yanıtı vermiştir:

> …Delîl ile bilindiği üzere bilinen bir şey, 'şey' olabileceği gibi 'şey olmayan' da olabilir. Zira madum bilinen bir şey olarak ne bir şeydir ne de mevcud'tur. Şayet biz, bilgiyi, bir şeyin olduğu üzere marifeti olarak tanımlamış olsaydık, hiç kuşkusuz bu, şey olmayan madum malumatı tanım dışında bırakacaktı.[382]

Bakıllanî'ye göre 'şey', var olmayanların bilgisini kapsamaz. Oysa 'var-olmayan', bilginin muhtemel nesnelerinden biridir. Dolayısıyla Bakıllanî, bilgi tanımını varlık anlayışına uygun olarak, varlığın ve yokluğun bilgisini kuşatacak şekilde tanımlamış olmaktadır. Nesefî, bilginin bilinen olarak tanımlanmasının bir devr ve teselsül içerdiğini ve dolayısıyla eksik bir tanım olduğunu söylemiştir. Bunun yanı sıra o, bilgide mecazın kullanılamayacağını söylemiş, bilginin idrâk ve itikâd olarak tanımlanmasına karşı çıkmıştır. [383] Mutezile'ye göre ise varlık gibi yokluk da bir şeydir. Bu nedenle her ikisi bilinen kategorisindedir. Bu noktada varlık ile yokluk arasındaki fark, birinde varlık sıfatının bulunması, diğerinde bulunmamasıdır.[384] Tanım açısından bakıldığında bilgi, bir lafzın tahsis edilerek ve sınırlandırılarak açıklanması anlamına gelmektedir. Burada Aristo'nun tanımının aksine, temyîze dayanan bir bakış açısı vardır. Bu ise şeyin nitelikleri üzerinden yapılır.[385] Böylesi bir tanımda, tanım nesnesi ile diğer nesneler arasındaki ortak niteliklere yer verilmemektedir. Bu bağlamda Tahanevî, kelamcıların tanımının temyiz temelinde ortaya çıktığını ve tanımı, tanımlanan olarak formüle ettiklerini söylemektedir. Ona göre kelamcıların tanım anlayışı, bir sûreti diğerlerinden temyiz etmek anlamında; Aristo'nunki ise bir sûretin zihinde oluşması anlamındadır.[386]

---

[380] Abdulcebbar, *Muğnî*, 12/s. 13 Bakıllanî, *Temhîd*, s. 34.
[381] Abdulcebbar, *Muğnî*, 13; Bakıllanî, a.g.e, s. 34; Tehanevi, *Keşşafu'l-İstilâhâti'l-Funun*, 1/ s. 390, (thk. A. Hasan Asîc), Lübnan 1998.
[382] Bakıllanî, *Temhîd*, s. 35.
[383] Hanifi Özcan, *Maturidi'de Bilgi Problemi*, s. 44.
[384] Abdulcebbar, *el-Muhit bi't-Teklîf*, s. 370.
[385] Neşşâr, *Menahic*, s.91
[386] Tehanevi, *Keşşafu'l-İstilâhâti'l-Funun,* 1/s. 390.

Râzî, bilginin itikâd olarak tanımlanmasını eleştirmiştir. O, itikâd'ın bilginin apaçıklığına göre kapalı bir kavram olduğu gerekçesiyle bu tanımı reddetmiştir.[387] Bunun yanı sıra Eş'ârî ve Maturidî kelamcılar, itikâd tanımını ilahî bilgiyi dışarıda bıraktığı için de eleştirmiş ve sadece hâdis bilgiyi içerdiği[388] için eksik tanım olarak değerlendirmiştir.

Bilgi, Mutezilî çevrelerde mahiyeti ve tanımı açısından insan-merkezli; Eş'ârî ve Maturidî çevrelerde ise tanrı-merkezlidir. Birinci yaklaşım, bilgiyi insanla Allah da dahil olmak üzere öteki varlıklar arasındaki ilişkide (taalluk) bir *itikâd* olarak ele alırken; ikincisi ise bilgiyi fizik ve metafizik varlık ayırımı temelinde bir *sıfat* cinsi olarak ele almaktadır. Bu nedenle Mutezile'de bilgi, itikâd, ma'nâ ve istidlâl gibi kavramlarla tanımlanmış; Eş'ârî ve Maturidi sistemde ise, bilenle kaim bir sıfat, marifet veya müsemmanın bir ismi olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle bilgi, bilene göre kadîm ve muhdes olarak ikiye[389] ayrılmıştır. Bunu Eş'ârî düşüncenin sistemleştiricisi olarak kabul edilen Bakıllânî'nin şu ifadelerinde açıkça görmek mümkündür:

> Bilgiler kadîm ve muhdes bilgi olarak iki kısma ayrılır. İlki, zorunlu ve istidlâlî değildir. İkincisi ise, melek, cin, insan ve diğer canlıların bilgisidir. Bunlar, duyulara, zorunlu oluşa ve bu ikisi üzerine kurularak doğrulamaya dayanırlar.[390]

Aynı perspektifi, İbn Furek, Cüveynî ve Bağdadî'de de görmek mümkündür. İbn Furek, bu çerçevede muhdes bilgiyi bekâ niteliği olmayan bir araz olarak kadim bilgiden ayırmıştır.[391] O, muhdes bilginin, Mutezile'nin iddia ettiği gibi tevlîd yoluyla değil, bilakis düşünmenin ardından kazanımsal (kesbî) olarak meydana geldiğini ve öznesinin Allah olduğunu savunmuştur.[392] Bu yaklaşım Tanrı-merkezli bir yaklaşımdır. Bağdadî de aynı çerçevede kadim bilginin, zorunlu olmayan, duyulara dayanmayan, düşünsel süreçlerle oluşmayan ve malûmât olarak her şeyi tafsilî olarak kuşatan bir mahiyete sahip olduğunu[393] söylemektedir. Cüveynî ise, bilgiyi Allah'ın zatıyla kaim olan ve malumât'la sınırsız anlamda taalluku olan bir

---

[387] Razî, *Mefâtihu'l-Gayb*, II/s. 185.
[388] Bakıllanî, *Temhîd*, s. 35, Beyrut 1957; Nesefî, *Tabsıra*, 1/s. 10.
[389] Bakıllanî, *a.g.e*, s. 35; Ebû Ya'lâ, el-*Mutemed*, s. 32, (tahk. V. Zeydân Haddâd), Mısır tsz.
[390] Bakıllanî, a.g.e, s. 36; İbn Furek, *Mucerred Makalât*, s. 11;
[391] İbn Furek, *Mucerred Makalat*, s. 11. Hanefî, bilgi perspektifinin bilginin bir varlık olarak Yaratanın bilgisi (kadîm/ilahî bilgi) ve Yaratılanın bilgisi (hâdis/insanî bilgi) ayrımıyla ortaya çıkmaya başladığını ve geç dönem olarak tabir ettiği Gazalî sonrasına kadar devam ettiğini kabul etmiştir. Bkz. Hasan Hanefî, *Minel'akide ile's-Sevre*, 1/s. 233.
[392] İbn Furek, *a.g.e,* s. 19. Aynı bakış açısının Bağdadî tarafından da dile getirildiği görülmektedir. Ayrıca bkz. Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 5; Kadı Ebû Ya'lâ, *Mutemed*, s. 23.
[393] Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 8.

sıfat olarak[394] değerlendirmiş ve Eş'ârî tanımı olduğu gibi korumuştur. Şu halde bilgi konusunun ortaya çıkması ve mesele haline gelme aşamaları üç noktada özetlemek mümkündür. Buna göre bilgi konusu erken dönemde bir iman tanımı olarak marifetullah kavramıyla ortaya çıkmış ve kader sorunu içerisinde hidayet ve dalalete alt başlık olmuş; ikinci ve üçüncü asırda ise aklın alanı ve konusu haline gelmiştir. Bu süreçteki bilgi algılaması ve alanı önceki döneme göre daha sistematik ve rasyonel iken, bilgi tartışmaları büyük oranda tasnif tartışmaları üzerine cereyan etmiş ve marifetullahın ait olduğu kategori tespit edilmeye çalışılmıştır.

Dördüncü asra gelindiğinde bilgi konusu, imkânı, mahiyeti, kaynağı ve çeşitleri gibi epistemik bağlamlarda tartışılmaya başlanmış ve bilgiyi tanımlama çabaları öne çıkmıştır. Bu tanım çabaları içerisinde iki önemli bakış açısı söz konusudur. Bunlardan biri Mutezile'ye diğeri ise Eş'ârî ve Maturidîliğe aittir. Mutezile, bilgiyi tanımsal çerçevede özne ile nesne arasındaki ilişkide nesnelliği koruyan bir tutumla özneye göre değerlendirmiştir. Bu, bilginin insan öznesinin nesne ile girdiği ilişkide insan nefsinde ya da zihninde oluşan bir şey olması gerektiği varsayımına dayanan ve kendi içerisinde tutarlı görünen insan-merkezli bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımda ilahî bilginin nerede durduğu konusunda ise Mutezile sessiz kalmıştır. Eşârî ve Maturidî bakış açısı ise fizik ve metafizik alanı kapsayacak bir tanım arayışı içerisinde olmuştur. Bu tanım arayışının daha sonra Gazalî ve Razî ile birlikte bilginin tanımlanamazlığı teorisinin geliştirilmesiyle son bulduğu görülmektedir. Ancak Mütekaddimûn dönemindeki Eş'ârî ve Maturidî kelamcılar, bilgiyi tanım olarak varlık ve mahiyeti merkeze alarak '*sıfat*', '*isim*' ve '*kişinin âlim oluşunu sağlayan şey*' olarak tanımlamıştır. Bu tanım, bilgiyi sıfat-mevsuf veya isim-müsemma ilişkisinde Allah'ın bilgisini kadîm, insanın bilgisini ise hâdis olarak iki ana kategoride değerlendirmiştir. Burada bizi ilgilendiren husus, bilgi tartışmalarında Mutezilî yaklaşımın insan-merkezli; Eş'ârî ve Maturidî yaklaşımın ise tanrı-merkezli bir hareket noktasına sahip olmasıdır. Bilgi tevlîd teorisinde insan aklına; kesb teorisinde ise yaratma olarak Allah'a bağlanmıştır.

4. Bilginin Oluşma Koşullarının Kavramsal Çerçevesi

Her ilim adamının en temel görevi, kullandığı kavramların açık seçik olmasını sağlamak ve kendi bilimsel sistemine yeni kavramlar katmaktır.[395]

---

[394] Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, s. 13.
[395] Wolfgang Stegmüller, *Bilim Kuramı*, s. 299, (derl. ve çev. Doğan Özlem), *'Günümüzde Felsefe Disiplinleri'* içinde, İstanbul 2001.

Abdulcebbar da, bir kelam âlimi olarak bilgi konusunu ait olduğu disiplinin Mu'tezilî müktesebatını ve kavramlarını kullanarak tartışmıştır.[396]

Bilgi teorisi, bilginin ne olduğunu, hangi yolla elde edildiğini ve amacını araştırır. O, bir yandan bilginin özünü, ilkelerini, kökenini, yapısını, kaynağını araştırır; diğer yandan da bilginin yöntemini, geçerliliğini, koşullarını, olanak ve sınırlarını sorgular. Bu çerçevede bilgi, genellikle bilen özne ile bilinen nesne arasındaki ilişkide (*nazarî*) bir süreç içerisinde ortaya çıkan bir sonuç olarak kabul edilir. Bu sürecin farklı anlam ve ağırlıklarda ele alınması farklı bilgi anlayışlarını doğurmuştur. Nesneye ağırlık veren anlayışlar *realist*; özneye ağırlık verenleri ise *'idealist'* olarak nitelenmiştir. Realist yaklaşım bilgi nesnesinin gerçekliğini ve bilginin nesnesiyle tam bir uygunluk içinde olduğunu; idealist yaklaşım ise bilgiyi, ağırlıklı olarak öznenin kurduğu ve gerçekte var olmayan nesnelere yönelmesi olduğunu iddia eder. Bu tartışmada kelamcılar, bilginin eşyanın hakikatini olduğu şekliyle bize verebileceğini savunmuş ve realist çevrede yer almıştır. Abdulcebbar da bir kelamcı olarak bilgiyi realist söylemin radikal çevresi içerisinde yer almaktadır. Çünkü ona göre bilgi nesnesi bilgiye değil bilgi, bilgi nesnesine tabidir.[397] Bu, başka bir deyişle rasyonel bilginin geçerlik ve kesinlik açısından idrak bilgisi gibi olduğu anlamına gelir.[398] O, bu bağlamda teorisinin temeline koyduğu 'sukûnu'n-nefs' kriterini taşıyan bilgiyi bilgisel değeri bulunmayan zann, şekk, taklîd ve bilgisel temele dayanmayan itikâd'tan kesin olarak ayırmıştır.

Kelam'da bilgi konusu 'Şahîd' ve 'Ğaib' olmak üzere iki ontolojik düzlemde tartışılmıştır. İlk bilgi alanı 'idrâk' kavramıyla; ikincisi ise 'nazar' kavramı üzerine kuruludur. Abdulcebbar, bilgi konusunda söz konusu iki varlık alanına yokluğun (*madûm*) bilgisini de katmıştır. Burada yokluğun bilgi konusu olması sadece özsel olarak âlim olan Allah için söz konusu edilmiştir. Genel yaklaşımında onun epistemolojik ilgisi ilk iki alana, özellikle de *'Akliyyât'*a olmuştur. Bu, İslam metafiziğinin tecrübeyi aşması ve rasyonel bir temellendirmeyi zorunlu kılmasının da bir gereği olmuştur.

---

[396] Bu çerçeve, müstakil bir çalışmada ele alınmış, bilginin tanımı, sıhhati, çeşitleri ve kaynakları konular etraflı bir şekilde ortaya konmuştur. Bkz. Murat Memiş, *'Kadı Abdulcebbar'da Bilgi Problemi',* Basılmamış Doktora tezi, Dokuz Eylül Üniv. Sos. Bil. A.B.D, İzmir 2007.

[397] Abdulcebbar, bunu şu şekilde ifade etmiştir: Bilgi bilgi nesnesiyle olduğu üzere bir taalluka sahiptir. Burada bilgi nesnesi, bilgi ile 'olduğu üzere' olmamıştır. Bilakis bilgi, malum ile 'olduğu üzere bir taalluka sahip olduğu için' bilgi olmuştur. Bkz. *Mecmuu'l-Muhît bi't-Teklîf*, s. 409.

[398] Abdulcebbar, *Muğnî*, 12/s. 5, 173.

Kelam sistemlerinde marifetullah temellendirmelerinin farklı şekillerde yapılması, büyük oranda bilgi anlayışlarının farklı olmasından kaynaklanmıştır. Bu bağlamda Eş'ârî sistemde bilgi, insan fiillerine ilişkin tartışmalarda kurgulanan 'Kesb' teorisi içerisinde; Mutezilî sistemde ise yine aynı tartışmalarda kurgulanan 'Tevlîd' teorisi içerisinde temellendirilmiştir. Abdulcebbar da, Mutezilî bir kelamcı olarak, rasyonel bilgiyi *'akıl', 'nazar', 'delîl', 'medlûl', 'delâlet', 'taalluk', 'sebeb' ve 'müsebbeb'* kavramlarıyla işlevselleşen tevlîd teorisi içerisinde ele almıştır. Bu kavramlar bize, aynı zamanda rasyonel bilginin geçerliğini ve nesnelliğini sağlayan bilginin oluşma şartlarını sağlamaktadır.

4.a. Nazar Etmenin İmkânı Olarak 'Akıl'

Her bilimin kavramlarının ne tarzda düzenlendiğine bakıldığında, en başta tanımlanamaz kavramların bulunduğu ve öbür kavramların tanım yoluyla bu tanımlanamaz kavramlardan çıkarıldığı görülür.[399] Abdulcebbar'da akıl kavramı *'usûlu'l-edille'*yi içermesi bakımından nazar kavramı ile böyle bir ilişkiye sahiptir. O, aklın teklîften önce gelmesi gerektiğini savunmuş ve onu iki kısma ayırmıştır. Biri, *aklın kendileriyle kemâle erdiği zorunlu bilgiler* ve *delâletin usulleri olarak zorunlu bilgiler.*[400] Ona göre bu iki yön 'bilen' özneden ayrılmaz. Bu sebeple akıl sistematik olarak ilk sırada yer alır:

> Akıl, (insan açısından) kendisine gereksinim duyulan bir şeydir. Çünkü sadece onunla emanetin iadesi, nimet verene şükretme, zulmün kabihliği, iyilik (ihsân) yapmanın hasenliği vb. gibi teklîf kapsamına giren şeylerin bilgisine ulaşılır. Bunun ötesinde istidlâl konusu olan aklî ve sem'î meseleler de akılla bilinebilir. Bu sebeple 'delîller' üzerinde nazar etmek, ancak kâmil akla ve delâlet edecek şekilde delîllerin bilgisine sahip olmakla mümkündür.[401]

Burada akıl, doğuştan getirdiği bilgilerle rasyonel düşünmeye imkan sağlayacak şekilde temellendirilmiştir. Nitekim burada akıl, Abdulcebbar'ın *'usûlu'l-edille'* olarak formüle ettiği *'zarurî'* bilgilerden oluşur. Bu niteliğiyle akıl, şeyler arasındaki taalluku yani bağıntıyı kurmayı, diğer bir deyişle kasd etme ve yönelmeyi mümkün kılar. Dolayısıyla nazarın sıhhati akıldaki *'usulu'l-edille'*ye dayanır.[402] Aklı kategorik bilgiler (*ulûm mahsûsa*)[403] alanı olarak formüle eden Abdulcebbar, nazarı da aklın doğuştan getirdiği bilgilerin kategorik yapısına dayandırmıştır. Aksi halde nazar etmedeki süreç sonsuz delîl getirmeyi ve teselsülü doğuracaktır. Bu nedenle

---

[399] Wolfgang Stegmüller, *Bilim Kuramı*, s. 307.
[400] Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse*, s. 510 (dipnot).
[401] Abdulcebbar, *Muğnî*, 11/s. 8, 375.
[402]Abdulcebbar, *el-Muhit bi't-Teklif*, s. 20
[403]Abdulcebbar, *Muğnî*, 12/s. 17, 375; Cüveynî, *İrşâd*, s. 15.

aklın kategorik ilkeleri, delîllerin usulleri olarak bu teselsülün önüne geçmekte ve düşünmenin yasalarını ve temellerini sağlamaktadır. Bu konuda Abdulcebbar'ın şu görüşü oldukça açıktır:

> Her şeyin illetinin bilinmesi gerekmez. Çünkü kategorik (cümle) düzeydeki bilgiler buna gereksinim bırakmaz.[404]

Aklın belli bilgiler bütünü olması, düşünmeyi, istidlâl yapmayı ve sorumluluk konusu olan hususları bilmeyi mümkün kılar. Abdulcebbar, bu bağlamda aklın *'cevher'*, *'âlet'*, *'duyu'* ve *'kuvvet'* olarak tanımlanmasını doğru bulmamıştır. Çünkü *'akil'* oluş, söz konusu bilgilerin var olmasına bağlıdır. Aklın mahiyetine ilişkin temel niteliğin bu olduğunu düşünen Abdulcebbar, sözkonusu tanımları yetersiz bulmuş ve şu örneği vermiştir:

> Aklın söz konusu bilgilerden başka bir şey olup olmadığı birinin diğerinden ayrılması doğru değilse de, olası olamaz mı denirse ona şöyle yanıt verilebilir: Biri diğerine göre farklı olan bu iki şeyin var olmak bakımından diğerinden ayrı olması elbette gerekir. Aksi halde tek bir ma'nâ olarak bu iki hâl birbirine karışır. Bu nedenle biz, sevgi iradedir dedik. Çünkü kişi irâde eden olmadıkça seven olamaz.[405]

Akıl ile doğuştan getirdiği bilgiler arasındaki ilişkiyi bir şeyin başka bir şeye gereksinimi (*hâcet*) olarak kurmaya çalışan Abdulcebbar, *'akil'* oluşun bu bilgilerin bulunmasına bağlı olduğunu ortaya koymuş olmaktadır. Bu temelde o, dile ve ıstılaha aykırı olsa da aklı bilgilerin aslı anlamında *'cevher'* olarak, delîllerle istidlâl yapmayı ve bilgilere ulaşmayı mümkün kılan anlamında *'âlet'* olarak, nazar ve istidlâle dayanarak bilgilere ulaşma anlamında *'duyu'* olarak, istidlâl ve nazarla bilgilere ulaşmayı mümkün kılan *'kuvvet'* olarak mecâzî nitelemeye bir itirazının olmayacağını söylemiştir.[406]

Kavramları dilsel sözleşmedeki sınırlarına bağlı kalarak kullanan Abdulcebbar, aklın bilgiyi gerçek anlamda idrak etmesinden söz edilemeyeceğini söylemiştir. O, aklın bilgiyi duyusal olarak idrak etmesi yerine, kendisiyle bir şeyi olduğu üzere bilmenin imkânı olarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda Abdulcebbar, söz konusu imkânı, aklın istidlâl ve nazar etmesini mümkün kılan belli bilgiler toplamı olarak temellendirmeye çalışmıştır.

---

[404] Abdulcebbar, *Muğnî*, 15/ s.406
[405] Abdulcebbar, *Muğnî*, 11/s. 376.
[406] Ancak Abdulcebbar, aklın salt kudret olarak tanımlanamayacağını kabul etmiştir. Çünkü bu, kişinin söz konusu kategorik bilgiler olmaksızın da akil olmasını îma etmektedir. Çünkü kudret fiilden önce gelir. Bkz. *Muğnî,* 11/s. 377, 378, 379; Husnî Zîne, *el-Akl inde'l-Mutezile*, s. 34, Beyrut 1980.

4.b.Rasyonel Bilginin Mantıksal Temeli Olarak 'Taalluk'

'Taalluk', sözlükte iki şey arasındaki ilişkiyi ifade eden bir kelimedir.[407] Kelimenin bu anlamı Abdulcebbar'da delîl ile medlûl arasında var olduğu düşünülen mantıksal bir ilişki olarak ortaya çıkmakta ve hasen, vacip ve kabih gibi aklın kategorik bilgileri arasında yer alır. Aksi halde kudret ile kadir arasındaki mantıksal ilişki geçersiz ve imkânsız olacaktır.[408] Abdulcebbar'ın bu kavramını Türkçe'ye *'bağıntı'* olarak çevirmek mümkündür. Kavramın bu anlamını en açık şekliyle şu ifadede görmekteyiz:

> Şey, öteki ile bir illet ile değil, özselliği ile taalluka sahiptir. Bu nedenle taallukun hâli, şeyin cinsine göre farklılaşabilmektedir. İlletin zorunlayıcı hâli böyle değildir. Çünkü illet, sadece tek bir malulü zorunlu kılar.[409]

Görüldüğü üzere taalluk kavramı, özsel bir bağıntı olarak ele alınmış ve mantıksal bir hüviyet kazanmıştır. Abdulcebbar, kişi ile tasarrufu arasındaki ilişkiyi de bu çerçevede değerlendirmiş, cismin hâlleri ile bu hallerin temeli olan manâlar arasında aynı bağıntının bulunduğunu savunmuştur. Çünkü bir cismin hudusuna göre hareket ettiğini biliyoruz.[410] Hudus olmasaydı hareket de olmayacaktı. O halde hudus ile hareket arasında bir taalluk vardır.

'Taalluk' kavramını bilgi kuramında kullanan Abdulcebbar, bunun yanı sıra iradenin taallukundan[411], kadir oluşun taallukundan[412], delîl ile medlûl arasındaki taalluktan[413], sıfatın taallukundan[414], fiil fail taallukundan[415], zâtın taallukundan[416], kudretin birbirine benzer olan ve birbirine zıt iki şey ile olan taallukundan[417] ve kudretin farklı cinslere taallukundan[418] da söz etmiştir. Kavramın bu geniş çerçevesini ortaya koyacak değiliz. Burada bizim için önemli olan husus, taallukun kavramsal içeriğinin bilgi konusunda delîl ile medlûl arasında nasıl bir delâlet sağladığını tespit etmektir. Abdulcebbar, bu konuda delîl ile medlûl arasında mantıksal ve nesnel bir ilişkinin bulunduğunu düşünmekte ve şunları söylemektedir:

---

[407] İbn Faris İbn Zekeriya, *el-Mekâyis fi'l-Luğa,* s. 695, (thk. Şihabuddîn Ebû Amr), Beyrut, 1994.
[408] Abdulcebbar, *Mecmuu'l-Muhit bi't-Teklîf,* s. 11, 46.
[409] Abdulcebbar, *Muğnî,* 4/s. 15, 313.
[410] Abdulcebbar, *Muğnî,* 8/s. 11, 20.
[411] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 1, 173.
[412] Abdulcebbar, *Mecmuu'l-Muhit bi't-Teklîf,* s. 15, 285.
[413] Abdulcebbar, *a.g.e* , s. 10, 49.
[414] Abdulcebbar, *Muğnî*, 11/s. 1, 5.
[415] Abdulcebbar, *Mecmuu'l-Muhit bi't-Teklîf*, s. 76.
[416] Abdulcebbar, *a.g.e*, s. 4, 92.
[417] Abdulcebbar, *a.g.e*, s. 12, 55, 97.
[418] Abdulcebbar, *a.g.e*, s. 15, 95.

> Biz, delîl ile medlûl arasında öteki yerine sadece bir şeye delâlet etmesi yönüyle taallukun bulunduğunu zorunlu görüyoruz. Bu yön, delîl-medlûl ilişkisi akliyyâta ilişkin olduğunda farklı biçimlerde; Şer'iyyât'la ilgili olduğunda ise sadece şer'î delîllerle tek bir delâlet olarak ortaya çıkar. (İkincisinde sadece bir yönde ortaya çıkan delâlet yönü)ne göre şer'iyyâtın faili hikmet sahibi bir varlık olarak sadece vacibi vacip kılar. Sadece hasen olanı emreder ve kabih dışında da hiçbir şeyi nehyetmez. Ancak aklî delâlet alanında durum farklılık arzeder. Bu taalluk, kimi zaman vacip, kimi zaman olasılık (sıhhat) ve kimi zaman da motiv ve tercih (devâî ve ihtiyâr) yöntemiyle meydana gelir. Bütün bu yönler, delîl ile medlûl arasındaki ilişki ister aklî ister sem'î olsun, dört farklı taalluk biçiminde olabilir.[419]

Abdulcebbar, zorunluluk (*vucûb*) taallukuna hareket ile müteharrik arasındaki ilişkiyi örnek vermiş, buradan da hareketin yokluğunun hareket edenin yokluğunu gerektireceği sonucunu çıkarmıştır. Olasılık (*sıhhat*) taallukuna ise kadir oluş ile fiil arasındaki ilişkiyi örnek vermiştir. Buna göre o, kadir oluş olmasaydı fiil de olmazdı sonucunu çıkarmıştır. Üçüncüsüne de kabih bir fiili yapan kişinin cahil ve gereksinimli (*hacet*) olması ile seçimi arasındaki ilişkiyi örnek vermiştir. Buna göre bu kişi bilgisiz ve gereksinimli olmasaydı kabihi tercih etmezdi.[420]

Akıldaki kategorik bilgilerin şeylerle olan taallukunu bu üç bağlamda ele alan Abdulcebbar, fiilin faile, muhkem bir fiilin alim oluşa ve oluşun kadir oluşa delâletini mantıksal bağıntı (*taalluk*) olarak ele almış, bunu da temellendirmelerde özsel ve nesnel bilmeyi mümkün kılan güçlü bir rasyonel çıkış noktası yapmıştır.

4.c. Bilginin Meydana Geliş Niteliği Olarak 'Delîl' ya da 'Delâlet'

Abdulcebbar, rasyonel düşünmeyi aklın doğuştan getirdiği bilgilere dayandırmış ve bunu sistematik anlamda *'Delîl ve Delâlet'* kavramlarıyla açmıştır. Çünkü bilgi, delîl-medlûl ilişkisi üzerinde nazar etmekle meydana gelir. Burada bilgi, aklın usûlleriyle[421] yani delîl ve delâlet bilgileriyle temellenmektedir. Delîllerin bilgisi konusundaki tartışmaya ilişkin Abdulcebbar şu çerçeveyi çizmektedir:

> Üstadlarımız Ebû Ali ve Ebû Hâşim, üzerine nazar ettiğimiz delîllerin bilinmesi konusunda *dâî* ve *hâtır* olmadan meydana gelip gelmediği konusunda fikir ayrılığına düşmüştür. Bu konuda Ebû Ali'ye göre delîllerin bilinmesi için delîlin delîl oluşu üzerinde hâtırın veya devâînin uyarısı gereklidir. Ebû Hâşim'e göre ise kişinin kâmil aklı ve adât bilgisi bu uyarıya gereksinim bırakmaz.[422]

Abdulcebbar, bu tartışmada delîllerin ortaya çıkması konusunda Ebû Hâşim'in görüşünü paylaşsa da, tutum olarak Ebû Ali'nin görüşünü doğru

---

[419] Abdulcebbar, *a.g.e*, s. 10, 49.
[420] Abdulcebbar, *ag.e*, s. 10, 49.
[421] Bu, delâletin 'usulul'-edille'ye yani aklın doğuştan getirdiği zorunlu ve kategorik bilgilerine dayanmasıyla ilgilidir. Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse*, s. 5, 188.
[422] Abdulcebbar, *Muğnî*, 12/s. 266.

bulmuştur. Çünkü delîller içerisinde kapalı olan ve diğer delîllerden açık şekilde ayrılmayanlar vardır. Bu nedenle kişiye bazı delîller birbirine karışmış gelebilmektedir.[423] Bu belirsizliğin ortadan kalkması için Abdulcebbar, Ebû Ali gibi, delîllerin bilinmesi konusunda endişe ve korkuya kaynaklık ederek kişiyi nazar etmeye zorlayan 'hâtır' ve 'dâî' gibi iki fonksiyonel kavrama yer vermiştir. Buna göre 'hâtır' ve 'dâî' varoluşsal endişe yaratarak kişiyi düşünmeye (nazar) motive etmekte ve delîlüzerindeki belirsizlik durumları açıklık kazanabilmektedir.[424] Abdulcebbar, delîl üzerinde nazar etmenin teorik çerçevesini şu şekilde belirlemiştir:

> Delîl getirmek, makul oluşa göre fer'dir. Makul olmayan bir şeye delîl getirmenin yönü olamaz. Makul oluşun da iki yönü vardır. Zorunlu ya da delâlet yoluyla bir şeyin sabit olduğunu bilmek ve bir şeyin takdirî olarak mümkün olması.[425]

Abdulcebbar, burada delîli medlulun makul oluşuna bağlamakta ve makul olmayan bir şeye delîl getirilemeyeceğini söylemektedir. Bu, şeylerin kendinde rasyonel yönlerinin (vucûh) bulunduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir. O'na göre delîl üzerinde nazar, diğer şeyler üzerinde nazardan farklıdır. Delîl ile taalluku olan şeyin tevlîd ediciliği ile delîl dışındaki şeylerin tevlîd ediciliği birbirinden farklıdır.[426] Bu konuda Abdulcebbar şunları söylemektedir:

> Bilgi oluş, nazarın değil delîlin delîl oluşunu bilmektir. Her ne kadar bilgi oluş ancak nazar ile mümkün oluyorsa da. Hüküm, meydana geliş yönü iledir. Bu, bilginin bilgi oluşunun delîlin delîl oluşunu bilme yönü ile bilgi niteliği kazanması gibidir.[427]

Burada Abdulcebbar'ın söz konusu ettiği delîl, genel anlamda bir delîl değil, bilakis rasyonel (nazarî) delîldir. O, bu düzlemdeki delîlin mahiyeti üzerinde durmamış, doğrudan delîlin türlerinden söz etmiştir. Onun rasyonel delîllerin mahiyetinden söz etmemiş olması ilk bakışta bir boşluk yaratmaktadır. Ancak onun delîlin mahiyetinden söz etmemiş olması, kanaatimizce delîllerin nihaî anlamda aklın kategorik bilgilerle temellendirilmesinden kaynaklanmış olabilir. Ancak Abdulcebbar delîli, medlûle delâlet edecek şekilde bilmek olarak[428] tanımlamıştır. Bizce bunun nedeni, delîlin, tabiatı gereği kendi dışındaki medlûle delâlet etmesidir. Şu halde delîl, ilişkili olduğu medlûl açısından aynı zamanda bir delâlet olmaktadır.

---

[423] Abdulcebbar, *a.g.c*, s. 6, 266.
[424] Abdulcebbar, Abdulcebbar'la aynı kuşakta yaşamış olan Hanbelî Kadı Ebû Ya'lâ, nazarı medlûle ulaşmak amacıyla delîl üzerinde düşünmek olarak görmüştür. Bkz. Kadı Ebû Ya'lâ, *Kitâbu'l-Mutemed*, s. 19.
[425] Abdulcebbar, *Muğnî*, 12/s.128-131.
[426] Abdulcebbar, *a.g.c*, s. 100-101.
[427] Abdulcebbar, *Muğnî*, 6/ s.123.
[428] Abdulcebbar, *Muğnî*, 9/s. 162.

Bu çerçevede Abdulcebbar, nazarı sadece delîlin medlûle giden delâlet bağı üzerinde gerçekleştiğinde sahih kabul etmiş, önsel bir itikâda sahip olarak delîl üzerinde nazar etmenin epistemolojik değer taşımayacağı kanaatine ulaşmıştır. Çünkü ona göre ön-kabul (*itikâd-ı sâbık*) düşünmeyi engeller.[429] Bunun yanı sıra Abdulcebbar, delîlin delîl oluşunu bilmeyi[430] medlûlü bilmek olarak değerlendirmiştir. Çünkü şey, kendisi için yön yapılamaz.[431] Dolayısıyla yön, şeyin dışındadır. Burada Abdulcebbar'ın yön olarak ifade ettiği şey, medlûlun bilgisine ulaşmayı mümkün kılacak olan delîl ya da delâlet bağıdır.

Abdulcebbar'ın öğrencisi Nisabûrî ise, delîllerin farklılaşabileceğini (*ihtilâf*), ancak çelişik olamayacağını söylemektedir. Nitekim ona göre, delîllerin farklılaşması iki faktöre bağlanabilir. Biri, delîllerin farklı cinste olması, diğeri ise delîllerin farklı nitelik (sıfat) üzerine olması. Bu noktada Nisabûrî, delîli, delâlet edecek şekilde bilmek ve *'bilgilerin toplamı'* olarak açıklamıştır. Burada nazar, medlûlün bilgisine makûl oluşla mümkün hale gelen delâlet ilişkisi ile ulaşmaktadır.[432] Basra Mutezilesinden farklı düşünen Bağdat Mutezilesinin önde gelen kelamcısı Ebû Kasım el-Belhî'ye göre ise delîl, bir şeyi bilmek ve onu bulmaktır.[433] Burada Belhî'nin yaklaşımında delîl, malum olan bir şeyi başka bir şeye katmak olarak; Basra Mutezilesine göre ise delîl, kendindeki delâlete uygun olarak nazar etmektir. Abdulcebbar'a göre medlûlün delîl ve nazar üzerinde herhangi bir etkisi yoktur. Nazar ve delîl, delâlet niteliğine göre bağıntı (taalluk) içinde olurlar. Burada delîl ve delâletin yönü değiştiğinde ise, nazardan bilgi tevlîd etmez.

Rasyonel bilgiye bu kavram örgüsüyle ve özneyi dışarıda bırakan nedenselci (*tevlîd*) bir teori ile ulaşmaya çalışan Abdulcebbar, bilginin sahihliğini delîl ile medlûl arasındaki delâlet bağına dayandırmıştır. Bilgiyi suje-obje ilişkisinde ele alan yaklaşımdan farklı olan bu yaklaşım, bilgi oluşu nazara değil, delîl ile medlûl arasındaki delâlet ilişkisine dayandırmaktadır. Görüldüğü üzere bilgi, birbiriyle ilişkili delîl, medlûl ve delâlet arasındaki ilişkinin öznedeki rasyonel koşullarında mantıksal bir doğma (tevlîd) olarak temellendirilmektedir. Ancak burada delîlin ne

[429] Abdulcebbar, *Muğnî*, 12/s. 112 vd.
[430] Abdulcebbar, delîl ile illeti birbirinden ayırmıştır. Ona göre âlim oluşun delîli ile âlim oluşu gerektiren illet ayrıdır. Fiilin vacip oluşunun vaciplik yönüne göre olması bir delîldir. Ayrıca emanetin iadesinin bir yön üzere gerekmesi, nimet verene bir yön üzere şükretmenin gerekmesi ve borcun ödenmesinin bir yön üzere vacip olmasını bilmek de delîldir. Abdulcebbar, *Muğnî*, 14/ s.22.
[431] Abdulcebbar, *Muğnî*, 6/ s.124
[432] Nisaburî, *Mesâil fi'l-Hilâf*, s. 308, 344.
[433] Nisaburî, *a.g.e,* s. 344.

olduğu, nasıl oluştuğu ve bilgi nesnesine giderken delîlin özneden ne ölçüde bağımsız olduğu meseleleri tartışmaya açıktır.

Kavramsal düzeyde bu üç unsur arasında sıkı ilişki kuran Abdulcebbar, delîli büyük oranda aklın kategorik bilgilerine, idrak kaynaklı zorunlu bilgilere, haber kategorisinde olgusal içeriği topluma dayanan zorunlu bilgilere ve bu zorunlu bilgilerden çıkarsanan nazarî bilgilere dayandırmış gibi görünmektedir. Bu bilgi türlerinde ortak olan unsur, sukûnu'n-nefs yani zihnî kesinlik hâlidir. Dolayısıyla Abdulcebbar, kesinliği olan bilgi üzerinde nazar etmek suretiyle bilginin mantıksal ilişki içinde olduğu medlûle gitmeye çalışmaktadır. Bu yöntem önermesel olarak iki düzeylidir. Çünkü buradaki epistemolojik çerçeve delîl üzerinden medlûlün bilgisine, sebepten sonucun bilgisine veya asıldan fer'in bilgisine giden iki önermeden oluşur. Önermenin ilki delîl önermesi, ikincisi ise sonuç önermesidir.

5. Bilgisel Olmayan Kavramsal Çerçeve

Bir şeyin ne olduğunu ortaya koymak, ne olmadığını da ortaya koymayı gerektirir. Bu bağlamda bilginin neliği, Abdulcebbar'da bilgisel olan ile olmayanı birbirinden ayırmayı gerektirecek bir tartışma çerçevesi ortaya çıkarmıştır. O, bilginin tanımını ve mahiyetini ortaya koyarken karşısına, 'taklîd', 'zann', 'kuşku', bilgisel temelden yoksun 'tebhît' ve 'itikâd' vb. gibi kavramları yerleştirmiştir. O, bunlar içerisinde en çok taklîde yer ayırmıştır. Çünkü taklîd çevresi, Abdulcebbar'ın dinin temeline yerleştirdiği rasyonel düşünmeyi (nazar) reddetmekte ve yerine taklîd'i koymaktaydı. Bu çevreye göre din, Mâide/3. ayette geçtiği üzere tamamlanmıştır. Bu sebeple dinin *usûl*'unde ve *furu'*unda nazar etmeye gerek yoktur.[434] Nitekim İbn Kudâme, nazara dinde yer olmadığını ortaya koymak üzere 'tahrîmu'n-nazar'[435] adlı bir eser kaleme almış ve iman etmenin düşünmeyi gerektirmeyen bir teslimiyet olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Nazar çevresi ile taklîd çevresi arasındaki bu problematik, taklîdi ve epistemolojik değerini zorunlu olarak tartışmaya açmıştır.

[434] Abdulcebbar, *Muğnî*, 12/s. 166.

[435] Ibn Kudame, *Tahrîm al-Nazar fi Kutub Ahl al-Kalam*, (thk. George Makdisi), New Series, XXIII, London 1962. Abdulcebbar, *tahrîmu'n-nazar fikrini, 'nzar, kîlu kaldir. Haram kılınması gerekir.'* şeklinde ifade etmiştir. Bkz. *Muğnî*, 12/s. 178.

Biz, Abdulcebbar'ın yaptığı gibi bilginin karşısına tâklîd, tebhît[436], zann, kuşku, ve unutma gibi bilgisel olmayan hâlleri koyarak bilgi ile bu hâller arasındaki ayırımı (temyîz) ortaya koymak istiyoruz.

5.a. Taklîd

Taklîd, etimolojik olarak, bir şeyi başka bir şeye rastgele bağlamak ve bir şeyin boynuna doğru olduğu bilinsin diye alamet olarak bir şey bağlamak anlamındadır.[437] Kelimenin bu anlamı, İslamî literatürde bir kişinin düşünmeden bir başkasına uyması, bağlayıcı herhangi bir delîl olmadan başkasının sözünü benimsemesi anlamında kullanılmıştır. Erken dönemde peygambersiz hayata uyum sağlamada zorlanan ve hilafet sorunuyla içinden çıkılmaz derin krizlere giren müslümanlar, çözüm üretme sorumluluğu almak yerine Arapların çölde giderken yol kaybetmenin yarattığı korku ve endişede olduğu gibi Hz. Peygamberle buldukları hidayet ve hakikatı kaybetme korku ve endişesiyle taklît psikolojisi içerisine düşmüşlerdir. Çünkü sosyo-politik durum, sınırların genişlemesi ve farklı din, kültür ve etnik yapılarla karşılaşılması peygamberin içinde yaşadığı sosyal yaşamın sadeliğine göre oldukça komplike bir ortam yaratmıştır.

Bu sosyolojik gerçeklik müslüman olma bilincini bir kimlik olarak güçlendirmiş, biri rasyonel diğeri taklîd olmak üzere iki tutumun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Abdulcebbar'ın benimsediği rasyonel tutum, bu sosyolojik gerçekliğe meydan okuma sorumluluğu almış, İslam metafiziğini rasyonaliteye dayanarak temellendirmeye çalışmış ve İslâmı çölde yolunu kaybetme endişesi içerisinde olan ve sahip olduğu hidayeti taklîd (Kur'ân ve Hadîs'leri yorumlamadan olduğu gibi benimsemek) olarak yorumlayan tutumu reddetmiştir. Abdulcebbar'ın bu reddedişi çok güçlü bir irade olarak ortaya çıkmış ve taklîdin hiçbir biçiminin geçerli olamayacağını savunmuştur.

Abdulcebbar'a göre farklı görüş ve temellendirmelerin söz konusu olduğu beşerî bir ortamda, düzeyi ve niteliği ne olursa olsun mevcut seçeneklerden birini tercih etmenin ve bunu da 'taklîd' çerçevesinde hakikat olarak sürdürmenin meşru

---

[436] '*Tebhît',* Türkçedeki *'baht'* kelimesinden de çıkarılabileceği gibi *'tesadüfen'*, *'şans eseri'* ve *'delîlsiz ve temelsiz olarak bazı şeyleri benimsemek'* anlamında bir kelimedir. Abdulcebbar, bu kelimeyi nazarın ve bilginin karşısına koymakta, delîlsiz ve tesadüfen ya da bir talih algılamasını ifade etmek üzere içeriklendirmiştir. Bu anlamda iman bir talih ve şans değildir. Bilakis iman, 'düşünme' ve 'bilme' sorumluluğuyla ortaya çıkan delâleti olan bilinçli bir tercihtir.

[437] İbn Faris Zekeriya, *el-Mekâyîs fi'l-Luğa*, s. 858.

bir temeli olamaz.[438] Bu yönüyle tevhide dayalı taklit ile inkâra dayalı taklit arasında fark yoktur. Bu çerçevede o, avamın marifetullah konusunda taklîde dayanmasını kabul edilemez bulmuştur. Çünkü insanlar, akıl sahibi varlıklar olarak nazar etmek ve marifetullaha ulaşmakla yükümlüdürler.[439]

O, teolojik sisteminde dinin akla ve düşünmeye yer açan tabiatına dikkat çekmiş, aklın ve şeriatın ilahî lütuf olarak birbiriyle çelişemeyeceklerini temellendirmeye çalışmıştır. O, zâhidlerin veya çoğunluğun *taklîd* edilmesinin hakikat ölçüsü olamayacağını, Hz. Ali'nin sahabeden Haris b. Havd'a verdiği şu cevabı ile çürütmeye çalışmıştır:

> …Çünkü hakikat, kişilerle bilinemez, aksine kişiler hakikatle bilinir. Sen, ancak hakikatı bilmekle ehlinin az mı çok mu olduğunu; bâtılı bilmekle de ehlinin az mı çok mu olduğunu bilebilirsin.[440]

Abdulcebbar, bu yaklaşımıyla bilgi ile taklîd arasında kesin bir ayırım yapmış ve düşünmeyi öne alan sorgulayıcı bir hakikat anlayışını benimsemiştir. Zira o, bilginin kişide ortaya çıkardığı 'sukûn' ile taklîd ile temelsiz olarak ortaya çıkan sukûn'u birbirinden ayırmıştır. O, birinin başka birini bilgisiz ve delilsiz olarak taklit etmesinin hiçbir meşruiyetinin olamayacağını savunmuş ve şunları söylemiştir: [441]

> Taklîd ile hata etmenin sorumluluğu, kıyasla hata etmenin sorumluluğundan daha büyüktür. Cisimlerin kadim olduğunu taklîd olarak benimsemek, taklîd olarak hadis olduğunu benimsemekle aynıdır. Dolayısıyla kişi, ya hem kadim hem muhdes olduğuna taklîd olarak itikâd etmelidir, ya da her iki itikâdın dışında olmayı tercih edecektir. Bu ise imkânsızdır. Bu çerçevede kişi, çoğunluğun kanaatini de hakikat kriteri yapamaz. Kaldı ki hadislerde geçen, sevad-ı azam tabiri taklîdi meşrulaştırmaz. Çünkü bu terim ile icma kastedilmektedir. Ümmetin bazısı, sevad-ı azam değildir ve olamaz. Çünkü âlemin kadim olduğunu ya da hadis olduğunu benimseyenler, bir bakıma çoğunluğa (sevâd-ı azam) göre 'bazı' hükmündedirler.[442]

Bağdat Mutezilesinden Belhî'ye göre taklîde dayanan itikâd, itikâd nesnesiyle örtüşüyorsa bilgi gibi değer ifade eder. Abdulcebbar'ın ait olduğu Basra Mutezilesi ise, taklitle oluşan bilginin epistemolojik değerinin olmadığını savunmuştur. Çünkü taklitte bilgideki 'sukunu'n-nefs' yoktur. Buna göre başkasını taklit ederek Zeyd'in evde olduğunu bilmek ile idrak vasıtasıyla onun evde olduğunu bilmek aynı şeyler değildir. Çünkü taklit eden en basit durumda kuşkuya düşebilirken, idrak eden ve

---

[438] Zira o, taklîd üzere kalmayı ahlakî anlamda kabîh kategorisinde değerlendirmiş, bu durumu bilgiye çevirmenin hasen olacağını söylemiştir. Bkz. Abdulcebbar, *el-Muhît bi't-Teklîf*, s. 49.
[439] Abdulcebbar, *Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, s. 252.
[440] Abdulcebbar, *Şerhu Usul-i Hamse*, s. 63; Abdulcebbar, *Muhtasar*, s.171.
[441] Abdulcebbar, *Muğnî*, 12/s. 530-531.
[442] Abdulcebbar, *a.g.c*, s. 124-125.

haberle Zeyd'in evde olduğunu bilen ise bu duruma düşmez.[443] Bu bağlamda Abdulcebbar, taklîd çevresinin yöntemini ve tutarsızlığını nazara yöneltilen eleştirilerin kritiğini yaparak ortaya koymaya çalışmıştır. O, taklîd çevresinin dayandığı Kur'ân ayetlerini tek tek ele almış ve yapılan yorumları reddetmiştir.

Abdulcebbar, dinin tamamlandığı gerekçesiyle nazara gerek olmadığı tezine yöntem açısından bir eleştiri getirmiştir. Ona göre tevhîd ve adalet bilgisinin kaynağı olan nazarı ayetlere dayanarak reddetmek temelsizdir. Çünkü Kelamullah ile delâlette bulunmak, ancak marifetullahtan sonra mümkündür. Bu çerçevede Abdulcebbar *'ekmeltu lekum dinekum'* ifadesini, iddia edildiğinin aksine İslâm dininin diğer şeriatlara göre en mükemmeli olduğu anlamında değerlendirmiş[444], bu yorumu da delâlet olarak aklî meselelerin başında gelen marifetullahın kelamullahtan önce bilinmesinin zorunluluğuna dayandırmıştır. Bu çerçevede o, Nahl suresi 89.ayette *'Biz sana kitabı her şeyin bir açıklaması olarak indirdik'* ayetiyle ilgili olarak şunları söylemektedir:

> Bu ayet, Kur'ân'ın sadece nassla her şeyi açıkladığına delâlet etmez… Çünkü Allah, ne şeylerin tafsilini ne de her detayı açıklamamıştır. Bunun yanı sıra adalet ve tevhidi nassla açıklaması da mümkün değildi. Bu nedenle O, nazarı vacip kıldığını açıklamakla yetindi.[445]

Abdulcebbar, düşünme ile ilgili bu uyarılarla dinin usulleri arasında epistemolojik bir bağ kurmuş, akliyyât alanı olarak gördüğü adalet, tevhîd ve marifetullahın nazarla bilinebileceğini savunmuş olmaktadır. Nazarın temelsizliğini ortaya koymaya çalışan taklîd çevresi, bunun dışında da pek çok ayete dayanarak taklîdin meşruiyetini savunmuşlardır. Abdulcebbar, nazarı teklîfin bir gereği olarak düşünmüş ve Allah-insan ilişkisinin ahlakî ve rasyonel karakteri olması bakımından teklîfin merkezine yerleştirmiştir. Bu nedenle o, nazarı, yapıldığında övgü, terk edildiğinde ise yergi gerektiren bir fiil olarak temellendirmiştir. Onun formülasyonunda nazar, sevap ve günah olarak değil, yergi (zemm) ve övgü (medh) olarak ahlak kavramlarıyla hükme bağlamıştır.[446]

Taklîd çevresi, Abdulcebbar gibi dinde nazarı hükme bağlayan ve sorumluluğun merkezine yerleştiren yaklaşıma karşı insanların çoğunun nazarı terk etmiş olmasını gerekçe yapmıştır. Abdulcebbar, bu noktada akıllı bir insanın pekâlâ

---

[443] Nisaburî, *Mesâil fi'l-Hilâf*, s.302
[444] Abdulcebbar, *Muğnî*, 12/s. 166-167.
[445] Abdulcebbar'a göre Allah'ın düşünmeyle ilgili olarak 'nasıl yaratıldığını düşünmerz misiniz?, Kur'ân'ı düşünmez misiniz?, kendinize bakmaz mısınız ?, göklerin ve yerin üzerinde düşünmezler mi? vb .gibi pek çok yerde uyarıda bulunmakla yetinmiştir.' Bkz. Abdulcebbar, *a.g.c*, s. 167.
[446] Abdulcebbar, *a.g.c*, s. 440-444.

bir kuşku ile iyiyi terk edip kötüyü tercih edebileceğini ve faydalı olanı bırakıp zararlı olan bir şeye yönelebileceğini kabul etmiştir. Bunun kendi içerisinde bazı gerekçelere (devâî) bağlanabileceğini düşünen Abdulcebbar, bu motivlere batıla taklîd olarak itikâd etmeyi, öne çıkma ve insanlara destek verme arzusunu ve pragmatik bir takım beklentileri örnek vermiştir. Ebû Ali el-Cübbâî, bu bağlamda kişinin haktan batıla detaya ilişkin bir ön itikâd ile yönelebileceğini, sonra itikâd ettiği şeyin aslına aykırılık görünce tekrar hakka geri dönebileceğini kabul etmiştir.[447] Bunun yanı sıra o, taklîd çevresinin nazarı reddetme nedenlerini dayanakları açısından birer motiv olarak şu şekilde değerlendirmiştir:

> Ortaya koyduğumuz yaklaşım, taklîd çevresinin tezlerini temelsiz kılmaktadır. Buna göre onlar, bâtılı olduğu gibi nazarı da bir taklîd olarak ya da onda hiçbir faydanın olmadığına itikâd ederek terk etmiş olabilirler. Veya kabul edildiğinde meşakkatli olan nazarın terkinde rahatlık olduğu için, nazarı reddeden ve meşru olmadığına inananlara bir kin olarak ya da onu ve meşruiyetini kabul edenlere olan düşmanlığından dolayı terk etmiş olabilir. Nazarı reddedenlerin üzerinde bir avantaj elde etmek ve onlara etkide bulunmak için olabilir. Kur'ân'da nazarın temelsiz olduğuna ilişkin bir delâletin bulunduğuna inanmasından, gerekliliğini bilebileceği nazarı ihmal etmesinden, her müctehidin dinde isabet ettiğine olan inancından veya başkasının tekfir ettiği alana girme riskini almamasından kaynaklanmış olabilir. Ya da nazarı reddedenlerin memnuniyet doğuracak destek ve ayartmasından,…. Nazarın terkinin selamete daha yakın olacağına ilişkin kanaatinden, mütevatir, naklini sahih zannettiği iyimserlikten dolayı düşünmeyi terk etmiş olabilir.[448]

Görüldüğü üzere Abdulcebbar, taklîdin yaygın tutumlar dizisi olarak kültürleşmesinin nedenlerini bireysel, toplumsal, ekonomik, pragmatik, teolojik ve hakikat algısından kaynaklanabilecek farklı nedenlere dayandırmaya çalışmıştır. Abdulcebbar, nazar ile din arasında sıkı bir ilişki kurmuş ve Ebû Abdullah el-Basrî'ye dayandırdığı şu görüşe yer vermiştir:

> Nazar lütuftur, çünkü o, kabihte zarar, vacipte ise fayda olduğu bilgisine götürür. Zarar bilgisi, özü açısından yapmamaya; fayda bilgisi de yapmaya motiv olur. Bu nedenle nazar, özü açısından hasendir.[449]

Nazarı epistemolojik değeri açısından lütuf olarak yorumlayan Abdulcebbar, dinin talepleriyle nazarın kaynaklık ettiği bilgileri ahlakî düzlemde buluşturmaya çalışmıştır. Bu çerçevede Abdulcebbar, dinin özüne ilişkin bilginin nazara dayandığını, nazarın epistemolojik değeri olmasaydı Kur'ân'ın sıhhatinin de

[447] Abdulcebbar, *Muğnî*, 12/s. 172.
[448] Abdulcebbar, *a.g.c*, s. 182-83.
[449] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 443.

bilinemeyeceğini söylemiştir.[450] Abdulcebbar nazar ile taklîdî forksiyonları açısından şu şekilde değerlendirmiştir:

> Taklîd, daha önce de açıkladığımız üzere, bir kişinin başka bir kişiyi olduğu gibi kabul etmesi, bilmeden ve bilginin verdiği güvenden yoksun olarak bilgisiz bir itikâtta bulunarak onunla eşit duruma gelmesidir. Nazardan meydana gelen itikâd böyle değildir. Çünkü o, itikâd ettiği şey üzerinde sukûn elde etmiştir. Bu yönüyle bilgi temeli olmayan itikâd ile nazara dayanan itikâd birbirinden kesin olarak ayrılmıştır.[451]

Burada 'taklit' ve 'nazar' ile ortaya çıkan sonuç aynı kavramla yani *'itikâd'* ile karşılanmıştır. Burada Abdulcebbar, 'itikâd'ın öznenin bir hâli olduğunu düşünerek her iki temelde ortaya çıkan tutumu aynı cinste görmüştür. Ancak aralarında mahiyet farkı vardır. Bu bağlamda Abdulcebbar, bilgideki sukûn ile ortaya çıkan itikâdı savunmuş, bilgi temeli olmayan delîlsiz itikâdların sukûn niteliğinin öznel olduğunu kabul etmiştir. Bu anlamda Abdulcebbar inancın *tebhît* ve *taklîd* [452] ile temellendirilemeyeceğini ortaya koymaya çalışmış ve rasyonel düşünmeyi (*nazar*) sorumluluğun temeli olarak belirlemiştir.

5.b. Zann

Zann, Abdulcebbar'a göre, bilgi gibi kalb fiillerinden olup bir manâdır. Kalpteki irade, nefret, bilgi ve itikâd gibi manâlar (sıfatları) ise birbirinden ayırt edilecek şekilde bilinir. Bu biliş de sezgisel anlamda hâl olarak ortaya çıkar.[453] Zann, Allah'ın değil, kişinin fiilidir. Bu zann, haber üzerinde nazar etmekten doğmaz. Çünkü o, , hükmü açısından hem hasen hem kabih olabilmektedir. Nazarın zannı tevlîd etmesi, hasen olan zannı olduğu gibi kabih olan zannı da tevlîd etmesini gerektirir. Ancak özü ve mahiyeti açısından salt hasen olan nazardan kabih olan bir zannın tevlîd etmesi düşünülemez. Çünkü bu, nazarda kabîh niteliğin bulunduğu anlamına gelir ki, bu kabul edilemez. [454] Bu temelde Abdulcebbar zannın pratik yaşamda 'emare'lerle ortaya çıkabileceğini düşünmektedir.[455] O, zannı, iptidaen zann ve emâreli zann olmak üzere ikiye ayırmıştır. O, iptidâen[456] ortaya çıkan ve emâresi

---

[450] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 169.
[451] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 18, 531.
[452] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 42-43.
[453] Abdulcebbar, *a.g.c*, s. 395.
[454] Abdulcebbar, *a.g.c*, s. 116-117.
[455] Abdulcebbar, *Muğnî*, 15/s.340.
[456] Bize göre zann, kişide koşulsuz veya bağlamsız (iptidaen) hasıl olmaz. Aksine zann, nefiste tasavvur edilen bir emâre neticesinde meydana gelir. Böylelikle kişi, zannın subutiyetini bilmiş, fikrini buna çevirmiş, zann içinde ve korku duyduğu şeylerle olan taallukun keyfiyetini de bilmiş olur. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî*, 12/s. 408.

olmayan zannın, zann sahibinden kaynaklandığını ve hükmünün olmadığını, sahih emareye dayanan ikinci tür zannın ise hüküm değerinin bulunduğunu söylemiştir[457]

Abdulcebbar'ın öğretisini kendisinden sonra benimseyen ve Fıkıh usûlünde öne çıkan Ebû Hüseyin el-Basrî'ye göre emâre, zannî bilgiye götüren sahih bir delîldir. O, fukahanın kıyas ve haber-i vahid gibi emâreleri delîl olarak kabul ettiğini söylemektedir.[458] Emâre kaynaklı zannın dünya işlerinde etkin olduğunu düşünen Abdulcebbar, buna şu örneği vermiştir:

> Çünkü yolculuğa çıkmak isteyen kişinin kendisi ve ailesi hakkında endişe duyması ancak haber vb. gibi bir emâreye dayanan zann ile söz konusu olabilir. Bu anlamda bir emâre yoksa bu kişinin endişe etmesi ve endişeye mahal bir durumun olup olmadığını araştırması da söz konusu olmaz.[459]

Nisabûrî, Basra Mutezilesinin önde gelen bazı üstadlarının, zannı itikâd cinsinden kabul ettiğini söylemiştir. Ebû Hâşim bunların başında gelmektedir.[460] Abdulcebbar'ın ele aldığı çerçevede zannın kalpte bulunan bir 'manâ' olduğu konusunda ihtilaf yoktur. Ancak bu manânın mahiyeti konusunda Cübbâîler[461] arasında ihtilaf vardır. Ebû Ali'ye göre zann, başlı başına bir cinstir, itikâd değildir. Ebû Hâşim'e göre ise bir tür itikâdtır. Abdulcebbar, bu tartışmada Ebû Ali'nin görüşünü kabul etmiştir.[462] Değer açısından bakıldığında Abdulcebbar, zannı şu şekilde değerlendirmiştir:

> Zann, sahih emareden yoksun olduğunda ve bilme imkânı olduğunda kabihtir. Kabih oluşu, abes, zulüm ve mefsedet olmasındandır.[463]

Kelam problematiğini ahlakın üç temel kategorisi olan hasen, vacip ve kabih ile temellendiren Abdulcebbar, zann ile bağıntısı olan her bilginin önce zannın sonra bilginin meydana gelmesine zemin oluşturan bir emâreye dayanması gerektiği görüşündedir.[464] Abdulcebbar, zann ile bilgi arasında herhangi bir bilgisel değer sıralamasına gitmemiştir. Çünkü onun kalb fiillerine ilişkin formülasyonu manâ kavramı üzerine kuruludur. Manâ da mahiyeti açısından sabittir. başka bir manaya dönüşmez. Dolayısıyla manalar arasında aynı mahalde bulunmaları dışında bir

---

[457] Abdulcebbar, *Muğnî*, 12/s. 386-387.
[458] Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mutemed*, II/s. 189-190.
[459] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 6, 386.
[460] Abdulcebbar, *Muğnî*, 6/ s.173.
[461] Abdulcebbar'ın aksine Cübbaîler, âhâd haberlerin bilgi yolu olması bakımından zannı güçlendirdiğini ve zannın güçlenme sürecinin sonunda da bilgi haline gelebileceğini kabul etmiştir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî*, 15/s. 330.
[462] Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse*, s.7, 395.
[463] Abdulcebbar, *Muğnî*, 14/s. 16,158.
[464] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 386-387.

değerlendirme yapılamaz. Bu çerçevede Abdulcebbar, zannı bilgi olamayacağı gibi bilgi sebebi de yapmamıştır. Çünkü zann, cins olarak başka bir cinse dönüşmez. Bu nedenle zann bilgiyi tevlîd etmez.[465] İtikâd ise, cins itibariyle değil, belli yönlere sahip olmasıyla bilgi olur. Önsel zann, kendisine bilgi eşlik etmeksizin bilgi olsaydı bunun bir yönünün olması gerekirdi. Halbuki bu yönlerin hiçbiri zannda yoktur. Dolayısıyla zannın bilgi olması söz konusu olamaz.[466]

Abdulcebbar, zanna yaşamın pratiğinde yer vermiştir. O'na göre zann, ictihâd ve ticarî işlerde işlevsel olan hasen bir şeydir. Çünkü pratik alan bilgisel değildir. Bu nedenle zann, bilginin yerini ancak bilgisel olmayan şeylerde alabilir. Bilme imkânı ve yolu olan şeylerde ise zann, bilginin yerini alamaz. Bu sebeple yaşamın pratiği olarak ticarette ve ictihâdî meselelerde zann bilginin yerini alabilir. Zann, hasen ve kabih oluş hükümlerini niteliğine göre alır. Kişinin zannı, bir emâreye dayanması ve ve nesnesi ile örtüşmesi durumunda hasen olur. Ancak itikâd böyle değildir. Zira itikâd, itikâd edilen şeyle örtüşmediğinde bilgisizlik olur ve bu kabihtir.[467] Abdulcebbar, bilgideki 'sukûn' koşulunu taşımayan zannı epistemolojik çerçevenin dışında tutmuş, ancak ontolojik açıdan zann ile aynı kategoride, bilginin de ait olduğu kalp fiillerinden biri olarak temellendirilmiştir.

5.c. Şekk

Şüphecilik, her türlü bilgiyi kuşkuyla karşılayan, bilgilerin temellerini ve kesinliklerini reddeden, aklın hakikate ve onun kesin bilgisine ulaşamayacağını savunan bir yaklaşımdır. Bu bakımdan kuşkuculuk, dogmatizmin (taklîdçilik) karşıtıdır. Bu yaklaşım, ilk olarak ilk çağ filozoflarından Protagoras'ta göreceli şüphecilik olarak ortaya çıkmış, Pyrrhon ile sistematik bir tez haline gelmiştir.[468] Diğer şüpheci filozof da Descartes'tir. O'nun şüpheciliği kesin bilgiyi bulana kadar tüm bilgileri gözden geçirme anlamında metodolojik bir şüpheciliktir. Ona göre kesin bilgi, ilk çağ yunan filozoflarının iddia ettiğinin aksine mevcuttur, şüphecilik ise bu mümkün bilgiye ulaşmak için sadece bir yöntemdir.[469] Bunu yöntem olarak

[465] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.396.
[466] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.397.
[467] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 528-529.
[468] Ahmed Fuad el-Ehvânî, *Fecru'l-Felsefeti'l-Yunaniyye,* s. 265 vd, Kahire 1954; Christopher Shields, *Ancient Philosophy,* s. 269 vd, (Edition), Blackwell 2003; İbrahim Agah Çubukçu, *Gazali ve Şüphecilik,* s. 16 vd., Ankara 1989; Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi,* s. 240 vd., Bursa 2000.
[469] Christopher Shields, *Ancient Philosophy,* s. 268.

kullananlar arasında Mutezile'den Ebû Ali el-Cübbâî[470] ve Eş'ârîyye'den Gazalî[471] yer alır.

Sofist söylemin olmazsa olmaz bileşeni kuşkuculuk, Abdulcebbar'dan önce Cübbâîler döneminde bilginin imkânıyla ilgili tartışmalarda yer almıştır. Abdulcebbar da sofist söylemin göreceli kuşkuculuğunu *'Hakikatleri Reddedenlerin Öğretisinin Çürütülmesi'* başlığı altında tartışmıştır. O, Ebû Ali el-Cübbâî gibi, sofistlerin bilginin temeli olarak tecrübenin gerçekliğini reddeden tutumlarını kaale almamış, onlarla rasyonel bilgiler arasında sadece nazarî bilgiler konusunda tartışılabileceğini kabul etmiştir.[472] Bu bağlamda Abdulcebbar'ın Sofistlerle yaptığı tartışma rasyonel bilgilerin göreceli olmadığını, bilakis nesnel olduğunu ortaya koymaya yöneliktir. Abdulcebbar, sofist söylemin göreceli kuşkucuğunu şu şekilde özetlemiştir:

> Çünkü onlara göre bütün itikâdlar, zıtları da dahil olmak üzere mümkündür. Görece şekilde biri diğerine göre daha çok güçlendiğinde itikâdlar, zıtlarını da içerecek şekilde geçerlidir. Hâlbuki sofistlerin görmediği, bizim ortaya koymaya çalıştığımız ana husus 'sukunun-nefs' niteliğidir. Bu niteliğe sahip olan itikâdın bu niteliğe sahip olmayan itikâdlardan kesin olarak ayrıldığıdır.[473]

Bu yaklaşımda şeylerin kendinde gerçeklikleri yoktur. Gerçeklik, kişilerin kendince itikâd ettikleridir. Bu, kurdçukların sirkede yaşaması, onun dışında ise ölmeleri; normal birine balın tatlı gelmesi; sara hastasına acı gelmesi bilginin göreceli ve kişiye göre değiştiğini göstermektedir. Bu görecelik, özneye bağlı olarak bir şeyi güzel bulmak ve kötü bulmak gibidir. Zira kişi vardır âlemin kıdemine; kişi vardır âlemin muhdes olduğuna itikâd eder. Buna göre kıdemlik ve hudus kişiye göre değişen bir yargıdır.[474]

Abdulcebbar, kuşku konusunda katı bir tutum içerisinde olmamıştır. O, kuşkuyu makul sınırlar içerisinde olması koşuluyla kabul etmiştir. Hatta o, kuşkuyu, bilgi ile bilgisizliği birbirinden ayırmada fonksiyonel bir açıklayıcı olarak olumlu bulmuştur. Ancak o, bu tutumuyla ne bilgiyi de ne zıttını reddetmemiştir.

---

[470] Nitekim Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre teklîfin ilk durumunda kuşku hasendir. Çünkü bundan başka bir şey mümkün değildir. Çünkü bilme imkânı henüz bulunmamaktadır. Ancak teklîfin bu ilk durumu dışında kuşku, nazar ederek bilgiye ulaşma imkânı söz konusu olduğu için kabihtir. Bkz. *Muğnî,* 12/s. 16,188, 189.
[471] İbrahim Agah Çubukçu, *Gazali ve Şüphecilik,* s. 81 vd.
[472] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 42.
[473] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.343.
[474] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 46-47.

Abdulcebbar, bu bağlamda, kuşkucuların ve göreceliği savunanların bir cismin kadim veya muhdes olmasını, alınan bir ilacın fayda veya zarar vermesinin zorunlu olmamasıyla aynı görülemeyeceğini söylemektedir. Çünkü fayda ve zarar, arzu ve nefrete bağlıdır. Hâlbuki bir cismin kadim ya da muhdes olması böyle değildir. Sara hastasının balı acı bulması, başkasının da tatlı bulması ve idrak etmesinde taalluk yoktur. Çünkü balın cüzlerinde ihtilaf olmaz. Ya tatlı ya da acıdır. Ancak sara hastasına balla birlikte acı eşlik eder. Ki bu acılık, bala üstünlük sağlar veya tat duyusuna hakim olur. Dolayısıyla kişi, balla başka bir şeyi idrak etmiş olur. Bu kişi, yalnızca acıyı idrak etmiş olur. İhtilaf bu nedenle ortaya çıkar. Aynı şekilde acı ve tatlılığı idrak etseydi, ihtilaf olmayacaktı.[475] Abdulcebbar, göreceli teoriyi kişinin itikâd ve sukunu'n-nefs sahibi olduğunu bilmesine dayanarak ve bu bilmenin bir takım epistemolojik yönlere(vucuh) göre meydana geldiğini ortaya koyarak çürütmeye çalışmıştır.[476] Bu çerçevede öncelikli olarak kuşkunun mahiyetini tartışır.

Kuşku, Ebû Hâşim ve Abdulcebbar'a göre kalb fiilleri gibi bir manâ değildir. Çünkü onda, delîl ile medlûl arasındaki taalluk gibi bir taalluk yoktur.[477] Bu nedenle kuşku, bilginin zıddı olamaz.[478] Bağdat Mutezilesinden Ebû Kasım el-Belhî'ye göre ise kuşku, Basra Mutezilesinin aksine bilginin zıddı olan bir manâdır. O, kuşkuyu aklına gelen bir şeyin bir sıfat üzere olup olmadığını bilmemek, bilmediğini bilmemek, itikâd etmediğini bilmemek ve zann sahibi olduğunu bilmemek ve şekk içinde olduğunu bilmemek olarak tanımlamıştır.[479] Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre ise kuşku, nazar etme sürecinin başında hasendir. Nazar etme süreciyle birlikte nazardan doğan bilgiye ulaşma imkânı olmadığı için kuşku kabihtir.[480] Abdulcebbar ise Ebû Ali el-Cübbâî'nin bu yaklaşımını reddetmiş ve değer açısından kuşkuyu bilgisizlikten kesin olarak ayırmaya çalışmıştır. Ona göre kuşku mana olmadığı için kabih hükmü de almaz. Mana olsaydı bile kabih olmazdı. Bu konuda Ebû Hâşim ile Abdulcebbar aynı görüşü paylaşmıştır.[481] Buna göre kuşku bilginin zıddı olduğu için değil, bilgisizlik olduğu için kabihtir. Bu sebeple kuşku Ebû Ali'nin iddia ettiğinin aksine her durumda kabihtir.[482]

---

[475] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 52.
[476] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 46 vd.
[477] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 113.
[478] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 189.
[479] Nisaburî, *Mesâil fi'l-Hilâf,* s.339.
[480] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 188.
[481] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 500.
[482] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 190.

Abdulcebbar, Ebû Ali'nin kuşkuyu hasen olarak nitelemesini kabul etmemiştir. Çünkü bu, bir motiv olarak meşakkat içeren nazardan hasen olan kuşkuya yönelmeyi mümkün kılar. Bu bağlamda Abdulcebbar, kuşkuyu sadece nazar etme imkânından yoksun olunduğunda mümkün görmüştür. Çünkü nazar etme ve bilme imkânının olduğu yerde kuşkudan söz edilemez.[483] Ebû İshak el-Ayyâş, kuşku ortaya çıktığında kişinin motivlerinin değişeceğini ve delâlet ile ilgili olan kuşkunun bilginin sıhhatini ortadan kaldıracağını savunmuştur.[484] Abdulcebbar, Ebû İshak el-Ayyâş'ın bu görüşünü paylaşmış ve kuşkuyu alanı ve yapısı açısından delîlin hâli üzerinde etkisi olan kuşku ve delîlin durumuna etki yapmayan kuşku olmak üzere ikiye ayırmıştır. İlk kuşku kişiyi delîldeki delâleti bilmekten alıkoyarken, ikincisi kişi üzerinde ortaya çıkmakta ve bilginin ortaya çıkmasını engellemez.[485] Abdulcebbar, sofist söylemin merkeze aldığı kuşkuyu zorunlu bilgilerde mümkün görmemiştir.[486] O, kuşkunun sadece kazanımsal olan nazarî bilgilerde mümkün olabileceğini kabul etmiştir.[487] O, bu çerçevede nazar ile kuşku arasındaki ilişkiye şu şekilde açıklık getirmiştir:

> Nazarın şüpheyi tevlid ettiği iddiası temelsizdir. Çünkü nazar, özü ve işlevi açısından belirsizliği ortadan kaldırmak ve apaçık hale getirmektir. Bu nedenle nazar şüpheye kaynaklık (tevlid) ediyor olsaydı, nazarın belirsizliği giderme niteliğinden söz edemezdik.[488]

Abdulcebbar, nazardan sadece bilginin ortaya çıkacağını savunmuş, ondan zann, kuşku ve bilgisizliğin tevlîd etmeyeceğini ortaya koymaya çalışmıştır.[489] Kişi, elbette iptidaen ve nazar öncesinde kuşku duyabilir. Ancak delîle ilişkin kuşku ile nazar bilgiyi tevlîd etmez. Kişi, bir kuşku ile fiillerin kendiliğinden olduğuna itikâd edebilir. Sonra nazar edip yazının yazana gereksinimi illetinden fiillerin de bir fail ile meydana geldiğini bilebilir. Buradan her muhdesin bir kâdir muhdise delâlet ettiği bilgisini elde eder. Böylelikle önceden var olan itikâd ortadan kalkar. (Bu örnekte ortaya çıktığı üzere) kuşku, sadece delîl üzerinde ise bilginin oluşmasını engeller. Bunun dışındaki durumlarda kuşku, bilginin ortaya çıkmasını engellemez.[490]

Görüldüğü üzere Abdulcebbar, kuşkuyu Sofist söylemin aksine sadece zorunlu olmayan ve delâletle ortaya konulan rasyonel bilgilerde mümkün görmüş, delîl

---

[483] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 500.
[484] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 136-137.
[485] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.128-131.
[486] Kuşku, nazar edenin halini zorunlu bilgiler konusunda değiştirmez. Nazar ise, delîller ve bunların medlûl ile olan taallukunun keyfiyeti üzerinde yapılır. Bu bağlamda kişinin hali, ortaya çıkacak kuşku ile değişebilir. Bkz. *Muğnî,* 12/s. 255.
[487] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.344.
[488] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 116-117.
[489] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 3, 116; 6/s. 173.
[490] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 78-79.

üzerinde ortaya çıkan kuşkunun bilginin ortaya çıkmasını engelleyeceğini kabul etmiştir. Ancak o, aklın kategorik ve zorunlu olan bilgilerinin yanı sıra idrak kaynaklı bilgiler konusunda kuşkuyu reddetmiştir. Abdulcebbar'ın delâlete dayanan rasyonel bilgilerde kuşkunun mümkün olduğunu kabul etmesi, bu alanda sofist öğretinin göreceliğini kabul ettiği anlamına gelmez. O, sadece bu alanda delîl ile ilgili ortaya çıkan bir kuşkunun bilginin ortaya çıkmasını engelleyeceğini kabul etmiştir. Dolayısıyla Abdulcebbar'ın nazarî, idrak kaynaklı ve zorunlu bilgilerin sıhhati ve geçerliği konusunda tam anlamıyla rasyonel ve nesnel bir tutum içerisinde olduğunu söylemek mümkündür.

6. Bilginin Mantıksal (Tevlîd) Yöntemi

Tevlîd, Mutezilî terminolojide insan fiillerine ilişkin tartışmalarda[491] ortaya çıkmış, bir fiil olarak bilgi konusundaki tartışmalarda ise dönüşüme uğramış epistemolojik bir kavramdır. Bu kelime etimolojik olarak, doğurmak, meydana getirmek, sebep olmak vb. gibi anlamlara gelir.[492]

Bir kelâm kavramı olarak ise tevlîd[493], öncelikle yapılan bir fiil vasıtasıyla başka bir fiilin meydana gelmesi anlamında kullanılmıştır. Bu hem Allah hem insan fiilleri için geçerlidir. [494] Buna, elin hareketiyle anahtarın dönmesini ve okun atılmasıyla yaralama veya ölümün meydana gelmesini örnek verebiliriz.[495] Burada doğrudan yapılan fiilden (sebep) ortaya çıkan ikinci fiil (sonuç) nedenlidir.[496] Tevlîd

---

[491] Tevlîd teorisine göre fiiller, genel olarak dışsal (*ef'âl-i cevârih*) *ve içsel* (*ef'âl-i kulûb*) olmak üzere ikiye ayrılır. Buna göre ses çıkarmamız, vurmak, hareket etmek ve kaldırmak gibi fiiller dışsal fiiller iken; düşünmek, irade etmek, hoş görmemek, pişmanlık duymak ve inanmak gibi fiiller ise içsel fiillerdir. Dolayısıyla tevlîd teorisi insanın bütün edimlerini içine alan temellendirmeci bir yöntem olarak da ortaya çıkmaktadır. Bkz. Abdulcebbâr, *Şerhu Usul-i Hamse*, s.90.

[492] İbn Faris İbn Zekeriya, *el-Mekayîs fi'l-Luğa*, s. 1105.

[493] Bu kavramın Mutezile içerisinde *üç farklı teoride* yer aldığı görülmektedir. İlkine göre bilgi ve uzuv fiilleri zorunlu olarak meydana gelir. Bu görüşü Cahız ve Esvârî ileri sürmüştür. İkinci görüşe göre fizik âlemde cansız varlıklarda ortaya çıkan fiiller mahalin zorunluluğu ile meydana gelir. Bu görüşü de Nazzam ve Muammer savunmuştur. Üçüncü görüşe göre de iradenin bulunmadığı fiiller failsiz olarak meydana gelir. Bu görüşü de Sümame b. Eşres ortaya atmıştır. Bkz. *Şerhu Usûl-i Hamse*, s. 387.

[494] Abdulcebbar'a göre, suda itimâd olmasaydı suyun su olma özelliği olmazdı. Allah, sonucu da fayda vermek amacıyla yaptığı gibi bazı fiilleri nedenli yapması da sebepteki maslahat amacıyla yapar. Allah, elbette, sudaki tevlîd edici itimâd olmaksızın insanlara menfaat sağlayan yönü yapmaya kadirdir. Ancak kemâl derecesindeki menfaat, suyun insanların diledikleri yöne seyretmelerini sağlamasıdır. Bu nedenle Allah'a suyu bu şekilde kılmak vacip olmuştur. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 9/s. 111-112.

[495] S. Şerif Cürcânî, *Tarifat,* s. 47; *Şerhu'l- Mevakıf*, s. 520.

[496] Ebû Ali el-Cübbâî, Allah'ı gereksinimli kılacağı gerekçesiyle ilahî fiillerin nedenlere bağlı olarak gerçekleşemeyeceğini savunmuştur. Çünkü gereksinim açısından âlet ne ise sebep de odur. Bu nedenle Allah'ın fiilleri ihtirâ' ve iptida ile meydana gelir. Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Abdulcebbar, bu görüşün aksine ilahî fiillerin sebeplere bağlı olması Allah'ı gereksinimli bir varlık düzeyine düşürmeyeceğini söylemişlerdir. Onlara göre sebeplere bağlı olan fiiller, Allah'ı değil sonuç fiilleri gereksinimli kılar. Yani gereksinim özne için değil, nesne için söz konusudur. Abdulcebbar, Allah'ın

fiilin kudret mahallini aşması ve aşmamasına göre iki kısma ayrılır. Buna göre tevlîd, kudret mahalini aşmadığında *'mubâşir'*, aştığında ise *'itimâd'* niteliğinde gerçekleşir.'[497]

Tevlîd kavramını epistemolojik bağlamda ilk kez kullananın Bişr b. Mutemir ve Ebû'l-Huzeyl el-Allaf olduğu bilinmektedir.[498] Bu kişilerin eserleri elimizde olmadığından konuya ilişkin yaklaşımlarını değerlendirme imkânından yoksunuz. Ancak kavramın epistemolojik niteliği, bütün yönleriyle Abdulcebbar'da ortaya çıkmaktadır.[499] O, kategorik anlamda bilgiyi bir fiil olarak değerlendirirken, fizik üzerine yapılan tartışmalarda kullanılan hudûs, mahal, sukûn, itimâd ve telîf gibi fizik kavramlarına da yer vermiştir.[500] Bu, kuşkusuz, bilginin fizikteki oluşların ait olduğu sistemde bir fiil olarak değerlendirilmiş olmasından kaynaklanmıştır. Bu bağlamda tevlîdin niteliksel olarak şu ana çerçeve içerisinde ele alındığı görülmektedir:

> Bilgi bir fiildir, yapılabilen ve terk edilebilen bir şeydir. Bilgi fiilini yaptığımızda terk edilmesi söz konusu değildir… Tevlid teorisinde terk olmaz. İptidaen yapılan bir şeyde ise terk imkânsız değildir.[501]

Burada irade, itikâd, nazar, şekk ve zann gibi içsel (kalb) fiiller ikinci niteliğe göre, herhangi bir uzuvla yapılabilen ve somut gerçekliği olan dışsal fiiller ise ilk niteliğe göre gerçekleşmektedir. Şu halde tevlîd, bilgiyi bir fiil olarak kaynağı ve öznesi açısından ele alan ve bunu da büyük oranda bilginin oluşma koşullarına giderek temellendirmeye çalışan bir epistemoloji olarak ortaya çıkmaktadır. Buna yapısını veren kavramlar ise bilmenin öznede, nesnede ve bilginin oluşma koşullarında işlevsel hale gelmekte ve birbiriyle ilişkili olarak değerlendirilmektedir. Aslında kavramların bu ilişki ağı kendi içerisinde bazı süreçleri ve koşulları barındırmaktadır. Bunun ağırlık noktası ise delîl medlûl ilişkisi[502] ve bu ilişkiyi sağlayan taalluk ve delâlet bağıdır.

---

fiillerini sebeplerle yapmasını cinsler düzeyinde değil, ayân olarak tecrübe düzeyinde ele almıştır. Çünkü cinsler düzeyinde ele almak Allah'ı sebebe muhtaç kılar. Abdulcebbar, *Muğnî,* 9/s. 94, 121.

[497] Abdulcebbar, *Şerhu Usul-i Hamse,* s. 11, 223; *Muğnî,* 9/s. 129.

[498] Abdulcebbar, *a.g.c,* 9/s. 5; Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidî,* s. 184.

[499] Georges Vajda, *Pour Le Dossier Nazar*, s. 333 vd., Resherches d'Islamologie, Lourain 1977.

[500] Abdulcebbar, *Muğnî*, 9/s. 162-168.

[501] Abdulcebbar, *Muğnî*, 12/s. 214 vd.

[502] Abdulcebbar'a göre sebep ile sonuç arasındaki ilişki bir illet-malul ilişkisi gibi değildir. İllet-malul ilişkisinin aksine sebep ile sonuç arasında özne vardır. Bu nedenle sebep-sonuç ilişkisi infisalîdir. Sonuç bir sebep olarak kadir özne ile meydana gelir. Sebebin bulunması ile sonucun meydana gelmesi arasında zorunluluk yoktur. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 9/s. 86.

Cahız, Sümame b. Eşres ve Ebû'l-Kasım el-Belhî, bütün bu fiillerin öznesiz ve tabiatı gereği meydana geldiğini savunmuşlardır. Örneğin Sümame b. Eşres, irade dışındaki fiillerin faili olmayan fiiller olduklarını kabul etmiştir.[503] Bişr b. Mutemir ise renk, koku ve tat gibi fiillerin yanısıra idrakın da tevlîd mantığında bir insan fiili olarak meydana geldiklerini; Nazzam, idrakın Allah'ın duyularda yarattığı bir zorunluluk olduğunu düşünmüştür. Ebû Ali ve Ebû Hâşim ise her iki fiil türünün insan kudreti ile yapılabilir mümkün fiiller oldukları tezini savunmuştur.[504] Abdulcebbar da konuyu Cübbâîler gibi imkân (kudret) açısından ele almış ve fiillerin doğrudan (mubaşir) ve nedenli (mütevellid) olmak üzere iki farklı biçimde ortaya çıkabileceğini düşünmüştür.[505] İlkinde fiil, sadece kudret ile iptidaen meydana gelirken, ikincisinde ise sadece kendisine göre meydana geldiği bir vasıta ile meydana gelir. Abdulcebbar, burada vasıta dediği şeyi 'sebep' olarak ele almıştır.[506] Bu çerçevede bilgi, bir sebep olarak nazarın sonucudur.[507] Çünkü bilgi nazara göre meydana gelir.[508] Bilgi, delâleti bilenin nazar meşakkati olmadan ulaşabileceği bir şey değildir. Abdulcebbar, bunu şu çerçeve içerisinde açıklamıştır:

> Nazar, delîl ile taalluk halinde olduğunda tevlîd edicidir. Nazar sahibi, delîlin medlûle delâlet yönünü bilir ve bu delâlet yönü üzerinde nazar ederse bilgi tevlîd eder. Ancak nazar sahibinde bu nitelik bulunmazsa ve nazarda da delâlet yönüne ilişkin bir taalluk olmazsa bilgi tevlîd etmez.[509]

Görüldüğü üzere Abdulcebbar, bilmeyi tevlîd ile izah etmeye çalışmıştır. Onun yaklaşımında tevlîd, kelimenin sözlük ve kelam terminolojisindeki anlamına uygun olarak nazar (sebep) ve bilgi (sonuç) arasındaki ilişkide epistemolojik bir fonksiyona dönüşmüştür. Bu dönüşümün Abdulcebbar'ın müktesebatını borçlu olduğu Cübbâîlerle ve Ebû Abdullah el-Basrî ile başladığını ve nihayetinde Abdulcebbar'la daha da geliştiğini söylemek daha uygun olacaktır. Çünkü Abdulcebbar, konuyu eserlerinde bu isimlere yaptığı yoğun atıflarla işlemektedir. Bu

---

[503] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 11.
[504] Abdulcebbar, *Muğnî,* 9/s. 12.
[505] Gerçekleşmesi sebebe bağlı olan oluşlar *'mütevellid'* iken, gerçekleşmesi sebebe bağlı olması imkânsız olan oluşlar ise *'mubâşir'* olarak birbirinden ayrılır. Bkz. Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 64, 80.
[506] Çünkü bir fiilin gerçekleşme sebebi, o fiilin mahale gereksinim duyması gibidir. Bunun gibi, sonucun varlığı da sebebe bağlıdır. Öznenin seçimine ve diğer durumlara bağlı değildir. Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 77, 98.
[507] Abdulcebbar'a göre sonuçlar iki kısımdır. Meydana geliş yönü açısından sadece iradeye dayanan sonuçlar ve meydana geliş yönü açısından iradeye gereksinimi olmayan sonuçlar. O, ilkine haberleri, ikincisine elemleri örnek vermiştir. Bkz. Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 106.
[508] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 103.
[509] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 161.

noktada tevlîd'in kavramsal ve epistemolojik içeriği konusunda Abdulcebbar'ın şu ana çerçeve içerisinde hareket ettiği görülmektedir:

> Tevlîd, hüküm olarak hudus niteliğinde ortaya çıkar. Bir şey diğerinin ardından ve ona göre meydana gelmişse tevlîd ile meydana gelmiş demektir. Hudus niteliğine sahip olmayan şeyler için tevlîd imkânsızdır. Nazar, aklı kemâl niteliği taşımadığı için çocukta tevlîd edecek şekilde bulunmaz. Ondaki nazarın tevlîd etmesi için delâlet bilgisinin bulunması gerekir. Bunun yanı sıra delîli iptal edecek nitelikte ortaya çıkan kuşkuda delâletin yönü ortadan kalkacağı için tevlîd ortaya çıkmaz. Çünkü burada nazar delâletten yoksundur. Bunun dışındaki durumlarda nazar tevlîd edicidir. Zira kuşku, delâlet üzerinde tevlîdi etkileyecek şekilde bulunmamaktadır. Önceden var olan şüphe üzerinde yapılan nazar ise, bilgiyi tevlîd eder. Böylece kuşkuyla ortaya çıkan itikâd da yok olmuş olur. Bu, cisimlerin kadim olduğuna tasavvur olarak itikâd edenin, daha sonra nazar edip onların hadis olduğunu bilmesi gibidir. Burada ilk önce kadim olduğuna ilişkin itikâd nazar ile daha sonra yok olmuştur.[510]

Görüldüğü üzere bu teoride bilgi, nazar fiilinin sonucu (müsebbeb); nazar ise bu sonucu ortaya çıkaran sebep olarak işlev görür. Abdulcebbar, bu teoriyle bilginin öznesinin Eş'ârî sistemde iddia edildiği gibi Allah değil, insanın kendisi olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre sebebin öznesi kimse sonucun öznesi de odur. Bu temellendirme biçiminde tevlîd mantığına göre ortaya çıkan fiiller, doğurduğu sonuçlar açısından diğer fiiller gibi görülmüştür. Zira mubaşir ve mütevellid fiiller imkân açısından eşittir. Bu anlamda her iki kategorideki fiiller, övgü (medh) ve yergi (zemm) hükümlerini almaları açısından eşittir.[511]

Abdulcebbar, sezgici bir perspektif kullanarak nazar etme iradesi ve kasdının doğrudan ve dolaysız şekilde bilindiğini söylemekte, bu apaçık ve kesin bilgiye mantıksal bileşeni olan ikinci fiilin de aynı özneye ait olması gerektiği sonucunu çıkarmaya çalışmıştır. Çünkü kişi, nazarı kendinde bir hâl olarak dolaysız şekilde bilir. Bu bilme, nazar sonucunda ortaya çıkan bilginin de mantıksal olarak (sebep olarak düşünmeden sonuç olarak bilgiye giden) sebebin öznesine ait olduğunu gösterir. Bu teoride, bir fiilin iki özneli olamayacağı savunulmakta ve mantıksal bir nedenleme ile sebebin öznesinin sonucun da öznesi olduğu sonuçlamasına gidilmektedir.

Bilindiği üzere kesb teorisinde fiiller iki öznelidir. Her fiil bir şeydir ve şey olması bakımından yaratmanın konusudur. Yaratmak ise sadece Allah'a ait bir fiildir. Bu nedenle bütün fiillerin yaratıcısı Allah'tır. İnsanın özne oluşu ise, söz konusu fiili yapmayı irade etmesidir. Dolayısıyla irade etme fiili insana, yaratma fiili

[510] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 78.
[511] Abdulcebbar, *Muğnî, 9*/s. 67.

Allah'a aittir. Mu'tezile ise, bu iki özneli teoriyi reddederek, meydana gelişleri insan iradesi, kasdı ve yönelimlerine bağlı olan fiillerin tek bir öznesinin olduğunu savunmuştur. Çünkü irade ile fiil arasındaki ilişkiyi kasd (yönelim) ve taalluk'u (ilişki) gerçekleştiren insanın kendisidir. Bu çerçevede fiillerin yapılış biçimine bağlı olarak ortaya çıkan hükümler de (iyi-kötü, övgü-yergi, sevap-ceza) yapan olarak insana aittir. Abdulcebbar, Cübbâîler ve Ebû Abdullah el-Basrî'nin yaptıkları gibi insan fiilleri konusunda geliştirilen bu teoriyi epistemolojik bir yönteme dönüştürmeye çalışmıştır. Daha doğrusu bir fiil olarak bilginin de kesb teorisinin aksine bütün yönleriyle insana ait olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bağlamda Abdulcebbar'ın nazar ile bilgi arasındaki ilişkiyi bir tevlîd ilişkisi olarak şu şekilde belirlediği görülmektedir:

> Nazarın bilgiyi tevlîd etmesi, bir nitelik olarak kişiden kişiye değişmez. Bilginin nazardan tevlîd etme şartı delâlet bilgisidir. Bu, nazar etmenin de şartıdır. Böylelikle nazar, (süreç olarak) delâlet bilgisinden medlûlün bilgisine gitmekte ve sukûn hâli ile de bilgiye ulaşmaktadır. Nazar, delâlet üzerinde, örneğin bir cismin muhdes mi kadim mi olduğunu açığa çıkarmak için yapılır.[512]

Abdulcebbar, nazarın bilgiyi tevlîd etmesini imkân olarak bir şeyle olduğu üzere ilişkisi olan delîle veya delâlet bilgisine dayandırmıştır.[513] O, delâlet kavramını etik[514], teolojik[515], rasyonel[516], vahiy[517], kozmolojik[518], mantıksal[519], dilsel[520] ve sezgisel[521] vb. gibi farklı düzlemlerde kullanmıştır. Delâlet kavramının bu kullanımlarını varlığın delâleti, aklın delâleti ve dilin delâleti olarak üç ana düzlem olarak formüle etmek mümkündür. Bu delâletlerden ilki Abdulcebbar'ın fiilden faile giden teolojik yöntemine, ikincisi genel delâlet alanına, sonuncusu ise akıl-nakil ilişkisinde dilin aklından aklın diline gitmeye çalıştığı bağdaşmacı yaklaşımına kaynaklık etmiştir. Nazarın epistemolojik işlevi de delâlet olarak gerçekleşmektedir. Bu konuda Abdulcebbar'ın değerlendirmesi şu şekildedir:

> Ötekiyi bilmek, zorunlu değilse, yöntem olarak delâlet ve delîl iledir. Delîl ve delâletin anlamı ise, nazar eden kişiyi ötekiyi bilmeye götürmektir. Dolayısıyla bilgide delîl ve delâlet

---

[512] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 118-119; 12/s. 82-83
[513] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/s. 1, 11, 152; 12/s. 148-149.
[514] *'Delâletu'l-adl'* ve *'Delâletun ala kubhi'ş-şey'* kavramları için bkz. Abdulcebbar, *Şerhu Usul-i Hamse*, 13, 315; *Muğnî,* 6/s. 9, 105.
[515] *'Delîlu'ş-Şahid ala'l-Gaib'* kavramı için bkz. *Mecmuu'l-Muhit bi't-Teklîf*, s. 20, 114.
[516] *'Delâletun Akliyyetun'* kavramı için bkz. *Şerhu Usul-i Hamse,* 18, 283.
[517] *'Delâletu'n-Nübüvvât'* kavramı için bkz. *Muğnî,* 15/s. 11, 164.
[518] *'Delâletu'l-Fiil'* kavramı için bkz. *Muteşabihu'l-Kur'ân,* 1/s. 3, 9.
[519] *'Delâletu'l-Fi'li'l-Muhkem'* kavramı için bkz. *Mecmuu'l-Muhit bi't-Teklîf,* s. 9, 115.
[520] *'Delâletun Fi'ş-Şâhid'* kavramının dilsel çerçevesi için bkz. *Muğnî,* 15/s. 18, 162.
[521] *'Delâletun ala Hâl'* kavramı için bkz. *Muğnî,* 6/s. 15, 103.

> koşullarının dikkate alınması gerekir. İlk koşulla ilgili olarak vaktinde karın düşmesi, Hz. Muhammed'in nübüvvetine ulaştıran bir delîl olarak savunulamaz. İkinci koşulla ilgili olarak ise hırsızın ardında bıraktığı izin kendisine delâlet ettiği de söylenemez.[522]

Bilginin oluşma koşullarında bilgi nesnesiyle delâlet ve delîl arasındaki ilişki mantıksaldır. Çünkü delâlet, özneyi aşar ve bu yönüyle de subjektif olamaz.[523] Ancak Abdulcebbar, nazar ile bilgi arasında zorunlu bir ilişki öngörmemekte ve nazar sürecinin sonunda bilginin ortaya çıkmama durumunu da kabul etmektedir. O, bu bağlamda dünya işlerindeki nazarı örnek vermiş, bu tür bir nazarda galib-i zannın söz konusu olduğunu düşünmüştür.[524] O, rasyonel bilginin mantığı olarak tevlîdi bilginin oluşma koşullarında ele alırken, bu koşullarda sebep olarak nazardan kuşku, zann ve bilgisizlik gibi epistemolojik olmayan sonuçların çıkma imkânını ise reddetmiştir. Bu bağlamda ona göre tevlîd, delâlete itikâd edildiğinde değil, bilakis nazar edildiğinde ve delâlet bilgisine sahip olunduğunda söz konusudur. Bu çerçeveyi paylaşan Ebû Abdullah ise, itikâd ile yapılan nazarı bilgi ile yapılan nazardan kesin olarak ayırmıştır. Bu ayırımda temel kriter, delâlet bilgisine sahip olmaktır. Abdulcebbar, bunu şu şekilde özetlemektedir:

> Delîl üzerinde nazar, bilgi olmayan türde bir itikadı tevlîd edebilir. Ancak bir itikadı bilgi yapan delîl bilgisidir. Zira kişi, delîli bilseydi sonrasında medlüle ilişkin itikadı yapsaydı bu, bilgi olurdu. Buna göre delîlden vaki olan medlüle ilişkin itikad iki yönden ele alınabilir. Biri, kendisiyle başlanması, ki bu oldukça azdır, çünkü buna giden motivler azdır; diğeri ise medlûle ilişkin itikâdın nazar temelli olması. Bu anlamda nazara götüren motivler çoktur. Bu nedenle medlûlün bilgisi nazardan tevlîd eder. Buna göre itikadın bilgi olmasında iki yön vardır: Delâlet bilgisi ve nazar.[525]

Abdulcebbar'a göre, delîldeki delâlet yönü bilindiğinde söz konusu bilginin gerektirdiği şeyi benimsemek de zorunludur (vacip). Ancak o, nazar etmenin kişi için zorunlu (vacip) olmadığını da vurgulamaktadır. Çünkü sonuç, sebebi yapan kişinin fiili olması dolayısıyla zorunlu değildir.[526] O, nazara duyulan gereksinimi nazardan doğan bilginin itikâd niteliği kazanmasına bağlayan görüşü reddetmiş, nazarın hükmünü ve vacipliğini zarar görme korku ve endişesine dayandırmıştır. Çünkü ona göre nazardan tevlîd eden itikâdın bilgisel niteliği, nazara değil, öznenin delîl

---

[522] Abdulcebbar, *Şerhu Usul-i Hamse,* 16, 87.
[523] Abdulcebbar, *Muğnî,* 9/s. 4, 37.
[524] Abdulcebbar, cins olarak nazarı şahid alanda nazar ve gaib alanda nazar olarak ikiye ayırmakta, ancak tevlîd edicilik açısından fayda ve zarar ilkesine göre işleyen şahid alandaki nazar ile delîller üzerinde nazar arasında fark olmadığını kabul etmektedir. Çünkü her iki durumda da kişi kendisini bir hâl olarak nazar eden olarak bulur. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/ s. 10 vd., 100 vd.
[525] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 80 vd.
[526] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 90 vd.

bilgisine sahip olmasına dayanır.[527] Abdulcebbar, nazarın delâlet yönüne, özselliğine ve hükmüne etkisini reddetmiştir.[528] Çünkü delâlet, delâlet ettiği şeye (fer') göre asıl hükmündedir. Ancak nazarın tevlîd edici niteliği olmasaydı bilgi de doğmayacaktı. Ona göre bilgi nazardan özsel olan ve değişmeyen bu delâlet yönü üzere doğar. Abdulcebbar nazarın bu niteliğini şu şekilde özetlemektedir:

> Kişi, tafsilî olarak nazardan neyin tevlîd edeceğini bilmese de cümleten ondan itikâdın tevlîd edeceğini bilir.[529]

Burada nazardan tevlîd eden şey kişinin âlim oluşu ile değil, delîl bilgisine sahip olmakla ilişkilendirilmiştir.[530] Ancak kişi, delâlet bilgisine sahip olmayıp bir itikâd veya zanna sahipse o zaman nazardan tevlîd eden şey de itikâd olmaz. Delîl üzerinde yapılan bu tür bir nazar bilgi olmayan bir itikâdı doğurur.[531] Kanaatimizce tevlîd, Abdulcebbar'ın yaklaşımında bilginin oluşma koşullarına giderek delîl, medlûl, delâlet ve taalluk kavramları arasında var olan mantıksal bir ilişki olarak ortaya çıkmaktadır. Bu ilişkide nazar, sabit olan ve nesneyi olduğu şekliyle veren delâlet ilişkisi ve yönü üzerinde bir tür idrâk işlevi görmektedir. Ancak bizce büyük ölçüde kapalı kalan bir şey var ki o da delîl ve medlûle uzanan delâlet bağının özneden ve onun sübjektif ilgilerinden ne ölçüde bağımsız olabileceğidir. Kanaatimizce Abdulcebbar'ın tevlîd teorisinde en fazla güçlük çektiği nokta burasıdır.

7. Abdulcebbar'ın Tartıştığı Bilgi Tanımları

İslamî ilimlerde her disiplin, kendi terminolojik örgüsü içerisinde bilgi tanımı getirmeye çalışmıştır. Ancak Kelam için, 'bilgi'nin ne anlama geldiği konusunda Allah ve insana uygulanabilecek kabul edilebilir bir tanım getirmek temel hareket noktası olmuştur. Bu sebeple İslam düşüncesinde bilginin tanımı konusundaki en büyük çabanın Kelam'da ortaya çıktığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu zeminin dördüncü asırda yaşamış en önemli kelamcılarından olan Abdulcebbar, Mutezilî geleneğin kelam müktesebatına önemli katkılar yapmıştır. O, Basra Mutezilesinin önde gelen isimleri Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Ebû Abdullah el-Basrî'nin görüşleri üzerinden ait olduğu geleneği aşmaya çalışmış ve bilginin tanımı konusunda özgün görüşler ortaya atmıştır.

---

[527] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 437 vd.
[528] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 84 vd.
[529] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 72 vd.
[530] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 146.
[531] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 88 vd.

Kelam'da bilgi tartışmalarının gelişim seyri ortaya konurken Abdulcebbar'ın da ait olduğu dördüncü asrın kelamcılarının bilginin imkânı, tanımı, kaynakları ve çeşitleri vb. gibi konuları sistematik olarak ele aldığını ve çeşitli çevrelere karşı kendi epistemolojilerini kurmaya çalıştıklarını ifade etmiştik. Abdulcebbar, bilginin tanımı konusunda Cübbâîlerle daha da derinleşen tartışmalara yeni bir boyut kazandırmış ve tanım konusunda Eş'ârîlerden farklı bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bu bağlamda onun mevcut kaynaklar içerisinde bilginin oluşma koşullarına ve bilen ile bilinen arasındaki ilişkiye en çok yer veren kişi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Abdulcebbar da her bilgi problematiğinde olduğu gibi bilgiyi öncelikle tanımı açısından ele almıştır. O, bu çerçevede tanım için 'hadd', tanımlanan için 'mahdûd' ve tanımlama için ise 'temyîz'[532] kavramlarını kullanmıştır. Burada her ne kadar tanım ile tanımlanan birbirinden ayrılmışsa da Abdulcebbar'a göre bu ikisi aynıdır, yapılan ayırım ise sadece teoriktir.[533] Abdulcebbar, Eş'ârî kelamcıların aksine[534] tanımda mecâzın kullanılabileceğini kabul etmiş ve şunları söylemiştir:

> Tanım, anlamlı olmalı ve tanımlanan şeyi diğer şeylerden ayırmalıdır. Örneğin renk, ancak gözle görülen bir hey'et olarak mahal ile birlikte araz olarak tanımlanabilir.[535]

Burada tanım, açık, tanımlanana özel ve onu diğer şeylerden temyîz etmesi bakımından kuşatıcı olmalıdır.[536] Örneğin 'bilen', Abdulcebbar'a göre, bildiği, itikâd ettiği ve zannettiği şeyleri hâl (sezgisel) olarak birbirinden temyîz eden anlamındadır ve bu yönüyle de bilginin en ayırt edici niteliği '*sukûnu'n-nefs*'tir. Çünkü bilenin nefsinde *'gerilim ve sıkıntı'* yoktur. O, bilginin öznedeki bu hâlini sukûnu'n-nefs ile ifade etmiş ve bu niteliği bilgide değil bilen olarak özneye nispet etmiştir.[537] Bu bağlamda Abdulcebbar, Eş'ârî kelamcıların aksine 'ilim' ve 'marifet' arasında bir ayırım yapmamıştır. Çünkü her ikisi de nazara dayanır.[538] Abdulcebbar, kendi dönemine kadar ortaya çıkan bilgi tanımlarını kabaca ele almış, önemli kritikler yaparak Cübbâîlerin bilgi tanımı üzerine yeni bir bilgi tanımı geliştirmeye çalışmıştır. Onun ele aldığı ve kime ait olduğunu belirtmeden tartıştığı tanımlar şunlardır.

---

[532] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 14 vd.
[533] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/s. 185.
[534] İbn Furek, Eş'ârî'ye nispetle tanımda mecazın kullanılamayacağını kabul etmiş ve nedenle de bilginin itikâd olarak tanımlanamayacağını savunmuştur. Bkz. İbn Furek, *Mücerredü Makalâti'l-Eş'ârî,* s. 11.
[535] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 2, 14.; 14/s. 14, 185.
[536] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 15, 16.
[537] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 20.
[538] Nesefî, ilmin marifet kavramından ayrılması gerektiğini söylemiştir. Nesefî, *Tabsıra,* s.7.

1. Bilgi 'ihata'dır.

Abdulcebbar'a göre bilgi, ihata olarak tanımlanamaz. Çünkü 'ihâta' kelimesi somutluk ifade eder. Buna göre 'sözünü idrak ettim' demek ', 'söylediğini anladım' veya 'idrak ve bilgi olarak kavradım' demektir. Bu örneklerde kullanılan idrak bilgiye değil, kişiye ait bir vasıftır. Bunun gibi 'ihata' da kullanım alanı ve delâleti cisimlere özeldir. Bu bakımdan bilginin tanımında ihata ifadesi kullanılamaz. İlk bakışta ihata, bilginin malum ile olan taallukunu karşılıyor gibi görünse de bu anlam tanımda verilemez. Çünkü bilgi, varlık ve yokluğu içine alan bir genişliğe sahiptir.[539]

2. Bilgi 'varlık'tır.

Bu tanıma göre bilgi gerçeklik ve yokluğun karşıtı oluşu açısından varlıktır. Çünkü bilgi bir şeydir ve şey olması bakımından da varlıktır. Abdulcebbar, bu tanımı, şeylerin ortak olan niteliğini esas aldığı ve temyizi sağlamadığı için reddetmiştir.[540]

4. Bilgi bilinenin 'idrâk' edilmesidir.

Abdulcebbar'a göre bu tamında, tanımın salt tanımlanana ilişkin olması koşulu göz ardı edilmiştir. Ayrıca idrak, bir bilme yolu değildir. Çünkü bilgi, hakikata uygun olabileceği gibi, hakikatin aksine de olabilmektedir. Bunun yanı sıra idrakta kişi, bilmediği şeyleri idrak edebilmektedir. Bu nedenle idrak, bilginin ele alabildiği hakikat ve bâtıl'ı ele almaz.[541]

5. Her itikâd, -delîlli ya da delîlsiz- sahihtir.

Bu tanımda bilgi, bilgi olmayandan ayrılmamaktadır. Abdulcebbar, bilginin delîlden değil, delîl üzerindeki nazar etmekle ortaya çıktığını söylemiş ve zorunlu bilgilerin delîlsiz olarak meydana geldiklerine dikkat çekmiştir.[542]

6. Bir şeyi olduğu üzere 'beyân' (açıklama)dır.

Bu tanım, bir şeyin olduğu üzere bilinmesi tanımı ile aynıdır. Abdulcebbar tebeyyün ifadesinin, tam olarak anlaşılmayan ve bu nedenle de kuşku duyma

---

[539] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 17.
[540] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 17.
[541] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 18. Abdulcebbar'ın etkisinde kalan geç dönem Mutezilesinden Yahya b. Murtaza, bu tanımın felsefecilere ait olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Yahya b. Murtaza, *Bahru'z-Zehhâr,* s. 150.
[542] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 19.

durumundan sonra ortaya çıkar. Dolayısıyla tebeyyün formülasyonu bütün bilgiler için kullanılamaz.[543]

7. Bir şeyi olduğu üzere ispat etmek veya hakikatın ispatı ve ona, olduğu üzere 'itikâd' etmektir.

Abdulcebbar'a göre bu eksik bir tanımdır. Çünkü bir şeyin ispatı dil açısından bir şeyin kendisiyle sabit olması, haberde bir şeyin sabit olması ve var olması anlamlarında kullanılır. Bilgiyi 'söylediğim şey kendimde sabittir' örneğinde olduğu gibi gevşek anlamda kullanabilir, ancak tanım olarak verilemez. Bu nedenle bilgi, bilinenin ispatı olarak tanımlanamaz. Zira bilgi, hem varlığın hem de yokluğun konusudur. Abdulcebbar buna şu örneği vermiştir. Haber, varlığı ele aldığında ispat olarak nitelenebilir. Ancak yokluk söz konusu olduğunda ispat değil, nefy kullanılır. Kaldı ki ispat ve tespit, bilgide ihtimaliyet, belirsizlik ve karışıklık ortaya çıkarır. Hal böyleyken bilginin ispat olarak tanımlanması mümkün değildir.[544]

8. Bilgi, bir şeyi olduğu üzere 'idrak' etmektir.

Bu tanım, idrak bir bilme yolu olamayacağı için yanlıştır. Çünkü akıl her şey için değil, sadece bazı şeyler için kullanılabilir. Bu nedenle akıl şeyleri idrak etmek anlamında kullanılamaz. Çünkü o arazdır. Dolayısıyla duyularla idrak etme gibi akılla idrak etme doğru değildir.[545]

9. Bilgi, şeyin varolma koşuluna bağlı olarak kalpte ortaya çıkan bir 'hareket'tir.

Bu tanım geçersizdir. Çünkü hareket cismin önceki duruma göre daha sonraki durumudur. Bilgi ise mahalle değil canlıya özel bir şeydir. Hareket ise bunun aksine mekanlarda intikaldir. Dolayısıyla bilgi, özü açısından hakreket olamaz. Hatta kalp, bünyenin genelinde bir hâl ortaya çıkarsa da bilgiyle hareket eder de denemez. Buna göre hareket ile arasında bir benzerlik olmasa da bilgi harekettir demekle, hayat harekettir demek arasında hiçbir fark kalmaz.[546]

10. Bilgi, var olan bir şeye 'kalbin sukûnu'dur.

Bu tanım da doğru değildir. Çünkü kalbe izafe edildiğinde sukûndan anlaşılan ile nefse izafe edilmesinden anlaşılan aynı şey değildir. Dolayısıyla nefse izafe

[543] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 19. Abdulcebbar'ın bilginin *'beyân'* şeklinde verdiği tanımı Yahya b. Murtaza, *'tebyîn'* şeklinde vermiş ve bunu Eş'ârîlere nispet etmiştir. Bkz. Yahya b. Murtaza, *Bahru'z-Zehhâr,* s. 150.
[544] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 20.
[545] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 22.
[546] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 22.

edilen sukûn farklıdır. Çünkü nefis, zâtın bütününü (cümle) ifade eder. Bilginin kişide oluşturduğu hâl de bu bütünle ilişkilidir.[547]

11. Bilgi, bilenin istidlâl yapmasını gerektirmesi bakımından 'istidlâl'dir.[548]

Bu tanım da geçersizdir. Çünkü kişi, bilen olmasına karşın istidlâl yapamayabilir. Ya da bilmeden de bir şeye istidlâl yapabilir. Çünkü istidlâl, nazar etmek ve düşünmektir. Dolayısıyla istidlâl bilgi olamaz. Bunun yanı sıra istidlâl, medlûl bilgisine sahip olmaksızın ancak delîl bilgisi ile mümkündür.[549] Bilginin tanımına ilişkin ortaya çıkan bu tartışma dinamizmi, bize, Kelam'da temel sorunun varlık değil, onun doğru ve sahih (nesnel) bilgisini elde etmek olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede Abdulcebbar, diğer bilgi tanımlarını[550] tartıştıktan sonra yeni bir tanım getirirken birbiriyle ilişkili manâ, hâl, sukûnu'n-nefs ve itikâd olarak dört temel kavrama dayanmıştır. Şimdi sırasıyla bu kavramların bilgi tanımında nasıl bir ilişki içerisinde ele alındığını ortaya koymak istiyoruz.

8. Bilginin Tanımı ve Mahiyeti

Abdulcebbar, Kelam çevrelerinde yapılan bilgi tanımlarını 'açıklık', tanımın tanımlanana özel olması ve tanımın tanımlananı diğer şeylerden ayırması (temyîz) olmak üzere üç noktada eleştirmiş[551] ve yetersiz bulmuştur. Allaf dönemine kadar geri giden bilginin tanımına ilişkin tartışmalara Abdulcebbar, büyük oranda Cübbâîlere ve Ebû Abdullah el-Basrî'ye dayanarak farklı bir tanım getirmeye çalışmıştır. Onun tanımı kendi içerisinde yapısal olarak ma'nâ, hâl, sukûnu'n-nefs ve itikâd olmak üzere dört ana kavram üzerine kuruludur.

Bu kavramların ilişkiselliği üzerine kurulu olan tanım şu şekildedir: 'Bilgi, bilenin nefsini, ele aldığı bilgi nesnesi üzerinde sukûn kılan bir ma'nâdır.'[552] Bu tanım, bilgi, bilen, bilinen, ma'nâ, nefis ve sukûn olmak üzere altı unsurdan oluşmuş; tanım,

---

[547] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 22.
[548] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 24.
[549] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 24.
[550] Kelam'da yapılan bilgi tanımlarını derli toplu ele alan çalışmalar içerisinde Rosenthal'in Bilginin Zaferi adlı çalışmasıdır. Orada Abdulcebbar'ın tartıştığı tanımlara ilaveten şu tanımların da yapıldığı görülmektedir. Bilgi bilen oluşu sağlayan bir sıfattır (sıfat). Bilgi bilinenin kendisidir (malum). Bilgi, bilinenin ahvâlinin olduğu üzere açıklık kazanmasıdır (tebeyyün). Bilgi bir şeyi olduğu gibi bilmektir (marifet). Bilgi, bir şeyin olduğu gibi yakinen bilinmesidir (tayakkun). Bilgi bilinene olduğu üzere itikâd etmektir (itikâd). Bilgi, bir şeyi olduğu üzere idrak etmektir (idrak). Bilgi, nefisteki bir kavramı, tersine imkân bırakmayacak şekilde ayırt etmektir (temyiz). Bilgi, bilinenin bilenin nefsindeki suretidir (suret). Bilgi, bilinenin cevherindeki ayırt edici özelliklerin nefisçe canlandırılmasıdır (tasavvur). Bkz. Rosenthal, *Bilginin Zaferi,* s. 67-93, İstanbul 2004.
[551] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 15, 16.
[552] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 13.

bunlar içerisinde ma'nâ kavramı ve bilgi oluşun temel niteliği (meziyet, hâl ya da ayırım) olarak bu kavramı niteleyen sukûnu'n-nefs ifadesi üzerine kuruludur. Bu tanımı açan Abdulcebbar, ma'nâ'nın altına bir hüküm olarak itikâd'ı, sukûnu'n-nefs'in altına ise hâl kavramını eklemiştir.[553] Tanımın *'ma'nâ'*, *'itikâd'*, *'sukûnu'n-nefs'* ve *'hâl'* olarak dört kavram ile örülmüş olması, söz konusu kavramlar arasındaki mantıksal ilişkiyi bütünlük içerisinde irdelemeyi kaçınılmak kılmaktadır. Bu nedenle biz, Abdulcebbar'ın bilgi tanımını bu dört unsur üzerinden anlamaya, değerlendirmeye ve tartışmaya çalışacağız.

8.a. Bilginin Kozmolojik Yönü Olarak 'Manâ'

Abdulcebbar, bilginin içeriğini şeylerdeki ma'nâlarla vakıa arasında öngördüğü mutabakat ile temellendirir. Bu yaklaşımda vakıa kendindeki 'ma'nâ' ile 'ma'kûl' yani rasyonel bir delâlet kazanır. Bilgi ile varlık arasındaki ilişkinin, epistemolojik geçerliğin veya objektifliğin dayandırıldığı bir kavram olarak manâ, kelam kaynaklarına bakıldığında ilk kez İbn Mukaffa'da görülmektedir.[554] Bu kavramın felsefede Kindî ve İbn Sina'da, Kelâm'da ise ilk kez Mutezile'den Muammer b. Abbâd (h. 220)[555] ve çağdaşı Ebû'l-Huzeyl el-Allaf'ta görülen[556] bir fizik kavramıdır.[557] Bu kavramı, Kindî'den İbn Sinâ'ya önde gelen bütün filozoflarda görmek mümkündür. Örneğin İbn Sinâ, bu kavramı şu şekilde tanımlamıştır: Ma'nâ, duyunun duyular alanından ilk bakışta idrak edemediği, nefsin idrak ettiği şeydir.[558] Cürcânî ise ma'nâ kavramını *'zihnî suretler'* olarak tanımlamıştır.[559]

Kelam literatüründe bu kavram, şeylerdeki sıfat ve niteliklerin kozmolojik tabiatını açıklamak amacıyla kullanılmıştır. Bu çerçevede ma'nâ, Muammer ve Allaf'ta 'araz'ların teorisi olarak temellendirilmiştir.[560] Onun bu teorisine ilişkin en eski bilgiler Hayyât'ın *İntisar'*ı ve Eş'ârî'nin *Makâlât*'ında yer almaktadır.[561]

---

[553] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 13.
[554] Soheil M. Afnan, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Leiden 1964, s. 115.
[555] Richard M. Frank, *al-Ma'na: Some Reflections on The Technical Meanings of The Term in The Kalam and its Use in The Physics of Muammer*, Journal of The American Oriental Society, vol. 87, no. 3 (Jul.-Sep., 1967), s. 248-259.
[556] Allaf, bu kavrama başvurarak idrakın bir mana olduğunu söylemektedir. Ona göre idrak bir kalb fiili olarak diğer kalb fiillerinden farklı bir arazdır. Bkz. *Muğnî,* 4/s. 55; Eş'ârî, *Makâlât*, s. 312. Ayrıca bkz. Richard M. Frank, *The Metaphysics of Created Being According to Abu'l-Hudhayl al-Allaf*, s. 51, Leiden 1966.
[557] Soheil M. Afnan, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian,* s. 115.
[558] İbn Sinâ, *Necât,* s. 162.
[559] Cürcânî, *Ta'rifât,* s. 235.
[560] Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Firak,* s. 137; Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal,* s. 98.
[561] Hayyât, *İntisâr,* s. 34, 46; Örneğin Eş'ârî bu konuda şu değerlendirmeyi yapmıştır: 'Bir cisim sukûn halinde ise bu, hareket olan bir manâ iledir. Aksi halde başka durumda olmak yerine hareketli

Şehristânî, Mutezile'den Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, İbn Ayyâş ve Abdulcebbar[562] tarafından da kullanılan bu teorinin müntesiplerine *ashâbu'l-meânî*[563] demektedir. Abdulcebbar'ın yaklaşımı, Muammer'in ma'nâ teorisinin şu ana çerçevesi ile örtüşmekte ve orada temel bulmaktadır:

> 'Hareket, sukûn'dan onun özü bakımından değil, fakat sadece farklılığı gerektiren bir ma'nâ dolayısıyla ayrılır.'[564]

Görünen o ki Muammer, şeyler arasındaki hareket-sukûn, siyahlık-beyazlık ve hayat-ölüm olarak ortaya çıkan farklılık, başkalık, benzerlik ve zıtlığı[565] ma'nâ kavramıyla açıklamış, her bir ma'nâ'nın başka bir ma'nâ'yı gerektirdiği sonsuz ma'nâlar teorisini savunmuş[566] olmaktadır. Arazların delâlet temeli olarak ortaya çıkan ma'nâ kavramının Basra Mutezilesindeki çerçevesi şu şekilde ortaya çıkmaktadır:

> Bizim çevre, renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, rutubet, kuruluk, ses, elem, ekvân, hayat, kudret, itikâd, nazar, irade, şehvet ve nefretin ma'nâ oldukları konusunda fikir birliği içerisindedir. Ancak te'lîf, itimâd, idrâk, zann, nedamet ve temennî'nin ma'nâ olup olmadığı konusunda ihtilaf etmiştir.[567]

Kendi içerisinde idrak edilenler ve idrak edilemeyenler olarak ikiye ayrılan bu ma'nâlar, delâletlerini insan kudretini aşanlar ve aşmayanlar olmak üzere iki bağlamda kazanmaktadır. Bunların içerisinde fenâ, renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, kuruluk, hayat, kudret, şehvet ve nefret'ten oluşan on iki ma'nâ insan kudretini aşarken; ses, kevn, itikâd, zann, elem, itimâd, irade, nazar ve te'lîf insan tarafından yapılabilecek ma'nâlardır.[568]

Bu bağlamda Abdulcebbar, ölüm, bekâ, acz, şüphe, unutma ve idrâkın mana olmadığını kabul etmektedir.[569] O, ma'nâ kavramının kelamcılar tarafından şeylerin illetlerini açıklamak üzere ana çerçeve olarak kullanıldığını söylemiştir. O, bu

---

olmasını ve bir şeyin hareket ettiği ânın hareket etmediği önceki ândan ayrılması izah edilemez.' Eş'ârî, *Makâlât,* s. 372 vd.

[562] Abdulcebbar, *Muğnî,* 4/s. 29, 49, 55.

[563] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 46.

[564] Şehristânî, *a.g.e,* s. 46.

[565] Ebû Ali el-Cübbâî, Muammer'in ma'nâ kavramı ile cisimlerin hareket ve sukun gibi ma'nâlarının bulunduğuna ilişkin delîl getirmelerini gereksiz görmüştür. Çünkü onlar, beş duyu ile ve göz ile idrak edilebilmektedirler. Abdulcebbar ise diğer zamanlarda da bu manaların devam ettiğini ve süreklilik niteliğinde olduklarını ispatlama konusunda temellendirmeye ihtiyaç olduğu görüşünü savunmuştur. Bkz. Abdulcebbar, *el-Muhit bi't'Teklîf,* s. 41.

[566] Wolfson, *Kelam Felsefeleri,* s. 123, (çev. Kasım Turhan), İstanbul 2001. Wolfson, ma'nâ teorisini özü açısından Aristo'nun tabiat teorisi olduğunu; Horovitz, Eflatun'un idealar teorisi ile; Albert Nader, bir tür Leibnizyen yeter sebep ilkesi olarak; Horten ise, Hint felsefesinin bir uzantısı olarak değerlendirmiştir. Bkz. Wolfson, *Kelam Felsefeleri,* s. 125-127.

[567] Yahya b. *Mutaza, Bahru'z-Zehhar, 1/s.* 124.

[568] Yahya b. Mutaza, *a.g.e,* 1/s. 125.

[569] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 76, 90 vd.

kullanıma hareket edenin ma'nâ hareketi ile hareketli olduğu örneğini vermiştir.[570] Bu, hareketli oluşu ma'nâ hareketi ile illetlendiren bir yaklaşımdır. Abdulcebbar şeylerde ma'nâ olarak formüle edilen bu varlıksal delâletlerle ilgili olarak şu genel çerçeveyi çizmiştir:

> …Manalar içerisinde zorunlu olarak bilinenleri vardır. Tarafımızdan meydana getirilen yapıp etmeleri buna örnek verebiliriz. Nitekim biz, bu yapıp-etmelerin pek çoğunun kabih ya da hasen olduğunu biliriz. Dolayısıyla zâtını bildiğimiz halde, bir şeyin sıfatını veya hükmünü bilmemiz mümkün olmayabilir. Çünkü sıfat veya hüküm zata göre ikincil ve ondan sonra gelen bir şeydir. Oluşlar içerisindeki cemadat/nesnelerin taşıdığı manalara gelince onların ispatı kuşkusuz delâlettir. Orada zorunlu bilgi kategorisine yer yoktur. Bizim gereksinimiz şudur: Cevherlerin, bütün durumlarında yönlerinde oluşlarla (ekvan) bulunduğunu ispatlamaktır. Bunun delâletle mümkün olacağı açıktır.[571]

Abdulcebbar, şeylerin delâletler olarak kabul ettiği manalarını iki şekilde bilinebileceğini söylemiş ve cismi mümkün olan diğer manalar yerine bir mana ile var olması olarak açıklamıştır. O, örneğin cisimlerin var olmak için mahale gereksiniminde olduğu üzere ma'nâ'yı bütün zamanlar için geçerli kabul etmekle de nesnel bir delâlet sağlamaya çalışmıştır.[572] Bir şeyin hareketinin bir yönde olmasının bir tahsis ediciyi gerektirmesi açıktır. Aksi halde onun sağ ve sol yönlerinden birine yönlenmesinin makul bir izahı olmaz ve tam bir eşitlik söz konusu olur. Bu durum realiteyi açıklamadığına göre 'tahsis edici' bir ma'nânın bulunması mantıksal bir zorunluluktur.[573] Abdulcebbar, fizikte oluşlardaki bu ma'nâ kategorisini bir fiil ve oluş olarak bilgi için de kullanmıştır. Bu, tevlîd teorisi çerçevesinde sebep olarak nazardan sonuç olarak bilgiye giden bir oluş sürecidir. Bu sürecin sonunda ortaya çıkan bilgi, bir fiil olarak öznede meydana gelen, ancak teorik olarak ondan ayrılan bir ma'nâ[574] olarak tanımlamış ve kalb fiilleri içerisinde değerlendirmiştir. Bilgi, özneyle ilişkisi açısından bir hudûstur. Çünkü o, nazar etme sürecinin sonunda tıpkı fizikteki bir fiilin bir yönde meydana gelmesi gibidir.[575]

Abdulcebbar'ın bilgiyi ma'nâ olarak tartışması öncelikle bir fiil, dolayısıyla araz olmasındandır. Az önce ortaya konulduğu üzere bu kavram, Muammer'den Allaf ve Cübbâîlere kadar arazların kozmolojik temellendirmesinde kullanılmıştır. Aynı şekilde rasyonel bilgi de öznesi insan olan bir araz ve fiildir. Bu çerçevede

---

[570] Margaretha T. Heemskerk, *Suffering in The Mu'tazilite Theology,* s. 76, Leiden 2000, s. 76.
[571] Abdulcebbar, *el-Muhit bi't'Teklîf,* s. 41.
[572] Abdulcebbar, *a.g.e, ,* s. 41.
[573] Abdulcebbar, *a.g.e, ,* s. 42
[574] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 13; *Şerhu Usûl-i Hamse,* s. 45.
[575] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 78.

Abdulcebbar'ın bilgiyi ma'nâ olarak temellendirmesi, bilginin bir şey olarak diğer şeylerden ayrılan mahiyeti ve kozmolojik yönüyle ilgili olsa gerektir. Böyle olunca bilgi, mahali kalb olan dış dünyadaki cisimler gibi gerçekliği kesin olan bir şeydir. Bu, bilginin oluşma koşullarını fizik kavramlarıyla açıklama yöntemi olarak değerlendirilebilir.

8.b. Bilginin Rasyonel Sezgi Yönü Olarak 'Hâl'[576]

Hâl kavramı, ilk olarak Ebû Hâşim tarafından arazlar olarak yüklemlere uygulanmıştır. Muammer'in ma'nâ teorisinden yaklaşık bir asır sonra Ebû Haşîm, bir yandan bu teoriyi tenkit etmiş, diğer yandan 'hâl' kavramının çoğulu olarak 'ahvâl' teorisini geliştirmeye çalışmıştır. Bu teori, özü açısından sıfatlar problemine uygulanmış, ancak daha sonra öznenin, öznenin kendisinden dolayı belli bir sıfatla nitelendiği bir durum[577] olarak kelam problematiğinde genel bir çerçeve içerisinde kullanılmıştır. Bu, başka bir deyişle, bir ma'nâ sebebiyle kendisinin sıfatı olarak belli bir şeyle nitelenen öznenin bir hâlden dolayı bu ma'nâ'yı alması veya bir şahısta var olan ve bu şahsın o nedenle başkasından ayrıldığı durumudur.[578] Wolfson, Abdulcebbar'ın epistemolojisinde bir arada formüle edilen ma'nâ ile hâl arasındaki ilişkiyi şu şekilde değerlendirmiştir:

> …Muammer'in ma'nâ teorisi, onun, cisimler kendi arazlarını meydana getiren bir tabiata sahiptir şeklindeki görüşünün bir neticesi olarak doğdu. Bu tabiat anlayışı, Kelâm'da sebepliliği inkar edenlere zıt olarak sebepliliğe inanma anlamına gelir. Ebû Hâşim, Muammer ve Nazzam'ın dışında, hemen bütün Mutezilîler gibi, sebepliliği inkar etti. Onun bir ma'nâ'ya ilave olarak bir hâl dönüştürmesinde bulunmasının nedeni budur.[579]

Wolfson'un ma'nâ ile hâl kavramları arasındaki farklılığı nedensellik temelinde açıklaması Abdulcebbar bağlamında doğru görünmemektedir. Çünkü Abdulcebbar, bir yandan bilgiyi 'ma'nâ' olarak temellendirirken, diğer yandan bu ma'nâ'nın bilinişini bir 'hâl' olarak formüle etmiştir. Burada Wolfson'a hak vermemiz gereken nokta Abdulcebbar açısından da bilgi, nazar temelinde bir ma'nâ olarak ortaya çıkarken illet-malul ilişkisindeki nedensellik ile değil, nedenselliği dışlayan bir sebep-sonuç ilişkisinde değerlendirilmiş olmasıdır. Bu çerçevede Eş'ârî

---

[576] Hâl, kişinin kendisine döndüğünde dolaysız olarak ve delîle gereksinim duymadan bulduğu bir şey ve ayırımdır. Abdulcebbar, buna bir kişinin Zeyd'i müşahade ile evde olduğuna itikâd etmesi ile bir haber ile evde olduğuna itikâd etmesi arasındaki farkı örnek vermiştir. Bkz. Abdulcebbar, *Şerhu Usul-i Hamse*, s. 46 vd. Ebû Ali, Abdulcebbar'ın kişinin kendisinde bulduğu bir 'ayırım' olarak ifade ettiği şeyi bilginin 'idrak edilmesi' olarak görmüştür. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/23.
[577] Wolfson, *Kelam Felsefeleri,* s. 129, 149.
[578] Wolfson, *a.g.e,* s. 139.
[579] Wolfson, *a.g.e,* s. 145.

kelamcılar nazar ile bilgi arasındaki ilişkiyi zorunluluk anlamındaki 'vucûb' kavramı ile değil, gereklilik anlamında 'luzûm' ile kurmuştur. Örneğin Cüveynî, bu ilişkiyi paylaştığı kelam anlayışına uygun olarak birinin diğerini takip etmesi olarak yorumlamıştır.[580] Bu, nazar ile bilgiyi nedensellik içermeyen bir ilişki olarak belirlemektedir. Bu yaklaşım ile Mutezile'nin bilgi konusundaki yaklaşımı gerek terminoloji gerekse görüşler açısından bütünüyle farklıdır. Örneğin Abdulcebbar, Eş'ârîler'in aksine bu ilişkiyi sebep-sonuç ilişkisinde ele almış ve bunu, zorunluluk anlamında 'vucûb' kavramıyla açıklamıştır.[581] Bu bakımdan Wolfson'un Ebû Hâşim'in hâl teorisini Muammer'in ma'nâ teorisindeki nedenselliği reddetmek üzere geliştirdiğini söylemesi, en azından Ebû Hâşim'in hâl teorisini benimseyen Abdulcebbar için söylenemeyeceği kanaatindeyiz. Çünkü o, nazar-bilgi ilişkisini felsefenin illet-malul kavramlarını kullanmadan bir sebep-sonuç ilişkisi olarak zorunlu (vacib) görmüştür. Bunun yanı sıra o, Ebû Hâşîm'in hâl formülasyonunu kendi kelam problematiğinde Allah'ın hâli[582], insanın hâli[583], fiilin hâli[584], fâilin hâli[585] ve toplumun haberi olarak Kur'ân'ı temellendirmede nesnel bir delâlet sağlamak üzere toplumun hâlinden[586] söz etmek suretiyle kullanmıştır. Bu bağlamda Abdulcebbar, bilginin kişide hâl gerektirdiğini ise şu şekilde açıklamıştır:[587]

> Bilgi, bileni ilişki içerisinde olduğu şey konusunda nefsini sukûn kılan bir ma'nâdır. Bilgi bu ma'nâ'ya, her ne kadar hüküm olarak sadece itikâd olduğunda sahip olabiliyorsa da, o, bununla bilgi olmayan diğer şeylerden bu özelliğiyle ayrılır.[588]

Abdulcebbar, ilk defa Muammer'le kelam literatürüne giren ma'nâ kavramıyla bilgiyi tanımlamış, epistemolojik bir çıkış noktası sağlamak üzere hâl kavramını kullanmıştır. Bu kavram, özne ile ma'na olarak bilgi arasındaki ilişkide yer almakta ve epistemolojik olarak sezgici bir karaktere dönüşmektedir. Bunu aşağıdaki ifadede görmek mümkündür:

> Bilgiye delâlet eden şey, bizden birinin kendisini idrak nesnelerinde olduğu gibi bir şeye itikâd eden ve itikâd ettiği şey konusunda nefsini sukûn halde bulmasıdır. Bununla kişi, taklit

[580] Cüveynî, *İrşâd,* 1/s. 26.
[581] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 184 vd.
[582] Abdulcebbar, el-*Muhit bi't'Teklîf, s.* 172; *Muğnî,* 12/s. 28.
[583] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.27, 28, 33, 34.
[584] Abdulcebbar, el-*Muhit bi't'Teklîf,* 6, 107, 132.
[585] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/s. 12, 15, 93, 94; *Muğnî,* 9/s. 10, 98.
[586] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/s. 12, 15, 16.
[587] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 32.
[588] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 13.

> edişini, zannda bulunuşunu ve şansa bağlandığı şeyleri birbirinden ayırır. Şu halde kendini bir hâl üzere bulma durumu, her bir hâlin bir ma'nâya dayanmasıdır.[589]

Abdulcebbar, kişinin kalbindeki irade, nefret, itikâd, zann ve bilgi gibi ma'nâları birbirinden ayırabilecek şekilde ve nefsin bildiğinin hilafına olamaması anlamında bir kesinlik ve şüphesizlik içerdiğini söylemektedir. O, söz konusu ma'nâların dolaysız şekilde bilindiğini ifade etmiş ve her bir ma'nâ için 'hâl' kavramını kullanmıştır. O, bu hâllerin mevsûf olarak kişi için zorunlu olduğunu ve failin sübjektifliğiyle var olmadıklarını savunmuştur. Buna göre hâl, duyulara açık olan nesneler gibi öznenin etkisine kapalı ve özseldir.[590] Abdulcebbar'ın ifadesine göre Cübbailer de bilgiyi, bir yönde meydana gelen hâl olarak temellendirmiştir.[591] Bu çerçeveyi Abdulcebbar'ın şu değerlendirmesinde daha da açık bir şekilde görmek mümkündür:

> Bilginin meydana gelişini, delîl temelinde ele aldık. Biz bunu (bireylerin ma'nâları bilme yolu olarak) hâl ortaklığı ile biliriz. Buna göre nazar etmek bir hâldir ve delîl temelinde ele alındığında bu hâli herkesle paylaşıyoruz. Aksi halde nazarın bilgiyi tevlit ettiğini bilmemiz olanaksız olurdu. Bu (yönteme) göre delîllerin ahvâlini, delâlet mahiyetleri açısından biliriz. Bu temel hareket noktasının sıhhatine hükmetmesek, delîl ve illetlerin nesnel delâlete sahip oldukları bilinemez ve zorunlu bilgiler, idrak ve tecrübenin kendisi üzerinde nesnel ve kesin olan güven temelimiz sarsılmış olurdu.[592]

Dolayısıyla Abdulcebbar, nefsi delîlsiz ve dolaysız bilmesi anlamında 'hâl' olarak bir tür sezgi ile açıklamaktadır. Bu aynı zamanda bilginin oluşma şartlarına ilişkin nesnel bir temel sağlamaktadır. Anlaşıldığı üzere Abdulcebbar'ın yaklaşımında hâl kavramı, ma'nâ kavramını dışlamamaktadır. Bilakis hâl, imkânını, ma'nâ ile, ma'nâ da nazar ile kazanmaktadır. Bu ilişkide bilgi gibi nazar da biliniş açısından bir hâldir. Şu halde bilginin bilinişi ile nazarın bilinişi aynıdır. Abdulcebbar bunu dolaysız ve doğrudan bilme olarak açıklamış, bilen olarak özneyi klasik ve modern epistemolojilerde olduğu gibi zihin ile değil nefis ile ifade etmiştir. Bilenin 'nefis' ile karşılanması da, düşünsel ve iradî fiillerin kalb düzleminde 'ma'nâ' ve 'hâller' olarak değerlendirilmesini gerektirmiştir. Dolayısıyla bilgi, nazar etme koşuluna bağlı olarak ortaya çıkabilen bir kalb fiilidir ve bilinişi de algılama

---

[589] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 23.
[590] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 20.
[591] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 33. Abdulcebbar (h. 415)'la aynı kuşakta olan Cüveynî (h. 478) de 'hâl' kavramını özellikle sıfatlar sorununda çözümleyici bir kavram olarak kullanmıştır. Nitekim ona göre hâl, hayat koşuluna bağlıdır. Ona göre hâl, ispata gereksinimi olmayan bir şeydir. Hâl nitelemesi, sadece ekvân olarak hayat koşulunu taşımakla birlikte oluşlarda (ekvân) olabilir. Bkz. Cüveynî, *İrşâd,* 1/s. 21.
[592] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.369.

koşuluna bağlı olan bir nesnenin bir algı ile algılanması gibi 'hâl' olarak kişinin nefsinde bulduğu bir şeydir. Abdulcebbar, kişinin kendisinde bir 'hâl' olarak bulduğu bu ma'nânın epistemolojik niteliğini 'nefis' ve 'hâl' kavramına paralel bir kavram olan 'sukûnu'n-nefs' ile ifade etmiştir. Bu çerçevede biz, bilginin kozmolojik temeli olarak ma'nâ'dan hâl formülasyonuna nasıl geçildiğini ortaya koymuş olduk. Şimdi de bu hâlden bilgi oluşun en temel kriteri olarak sukûnu'n-nefs'e nasıl geçildiğini ve temellendirildiğini ortaya koyalım.

8.c. Bilgi Oluşun Temel Niteliği Olarak 'Sukûnu'n-Nefs'

Bu kavram, öznede bilgisizlik ve kuşku gibi faktörlerle ortaya çıkan zihinsel gerilimin sona ermesi anlamındadır. Başka bir deyişle bu, zihnin bilme sürecinin kesinlik kazanmasıdır. Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Abdulcebbar'ın bilginin yakinîliğini bu kavramla ifade etmesi derin tartışmalara sebep olmuştur.[593] Mutezile içerisinde bu kritere şiddetle karşı çıkanların başında Cahız gelmektedir. O, bilgi olmadan da sukûn hâlinin ortaya çıkabileceğini savunmuş ve sukûn hâlinin epistemolojik bir ilke olarak temellendirilemeyeceğini kabul etmiştir. Cahız'ın çağdaşı olan Kindî de sukûn ifadesine yer vermiş ve *'sukûnu'l-fehm'* kavramını kullanmıştır. Bu kavramın Cahız tarafından eleştirilmesi ve Kindî tarafından da kullanılması, en azından *'sukûn'* kavramının Basra Mutezilesinden olan Allaf ve Nazzam gibi çağdaş kelamcıar tarafından da tartışılmış olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir.[594] Cahız'ın eleştirisine bakıldığında *'sukûnu'n-nefs'*, bilginin nesnelliğiyle ilgili bir ilkedir. Cahız, söz konusu ilkenin bilginin nesnelliğini ortadan kaldıracağını ve sübjektif kılacağını savunmuştur.

Abdulcebbar ise, Ebû Hâşim el-Cübbâî'den aldığı 'sukûnu'n-nefs' formülasyonuyla yeni bir objektiflik temellendirmesine girişmiş[595] ve bu kavramı duyuların, doğuştan gelen zorunlu, kategorik bilgilerin ve nazarî bilgilerin kesinlik

---

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

[594] Hüsnü Zîne, *a.g.e,* s. 79.

[595] Hüsnü Zîne, *a.g.e,* s. 79.

ölçüsü ve nesnel illeti olarak ortaya koymaya çalışmıştır.[596] Ona göre sukûnu'n-nefs, bilgi oluş[597] açısından bütün bilgileri içine alan en temel epistemolojik ilkedir. O, bu hükme fiil yapma imkânına sahip olanla fiil yapması imkânsız olan arasındaki farklılığı, fiil ile kadir oluş arasındaki delâleti örnek olarak vermiştir.[598] Her iki örnekte sukûn tartışmasızdır. Bu çerçevede Abdulcebbar, bilgi ile bilen arasındaki ilişkide bilginin niteliğini bilen üzerinden belirlemiş ve bilgiyi sukûnu'n-nefsi gerektiren bir mana olarak temellendirmiştir.[599] O, bu ilkeyi bilen olarak özneye değil 'akletme' sürecinin sonunda ortaya çıkan bilgiye[600] bağlamıştır. Bunu şu ifadede görmek mümkündür:

> Sukûnu'n-Nefs, bilginin bilendeki hükmüdür. O, bunun dışında bir ma'nâ değildir. Zira o, belli şekilde bir yön üzere meydana geldiğinde bilginin zâtına dönen bir hükümdür.[601]

Abdulcebbar, bu çerçevede sukûnun delîl üzerinde nazar edilerek kalpte[602] doğan (tevlîd) bir manâ olduğunu kabul etmiştir.[603] O, bilginin mecâz içeren bu ilkesini 'insanlar, fitne sona erince sukûn buldu', 'sıcak ve soğuğun sukûnu', 'filanca kişinin kızgınlığı sukûn buldu', 'kalbin tatmin olması ve yatışması' vb. gibi dilsel kullanımlarla örneklendirmiştir.[604] Ebû Abdullah el-Basrî[605], Cübbâîler[606] ve özellikle de Abdulcebbar'da ortaya çıkan bu ilke, aynı zamanda Farabî'de[607] de görülmektedir. Bu kavram, ilk bakışta psikolojik bir îmâ içermektedir. Çünkü bilen olarak nefsin

---

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

[597] 'Bilgi sukunu'n-nefs koşuluyla bilgi olur. Zann, taklîd ve delîlsiz olarak tesadüfen kabul edilen şeylerde (tebhît) bu koşul yoktur. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 42-43.

[598] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 42, 43, 44, 45.

[599] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 31-32.; 4/s. 15, 250.

[600] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 21.

[601] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 3, 70.

[602] Abdulcebbar'a göre kalbin yapısı bir ma'nâ olarak bilgi ve iradenin sıhhati için zorunludur. Kalb, kendisindeki ma'nâlar için bir alet değildir. Çünkü o, alet fiillerinde olduğu gibi bu fiilleri (ma'nâlar) yapmada bir alet değildir. Bilakis kalb fiili onda aletsiz olarak ve iptidaen yapılır. Burada kalb yapısına olan gereksinim, özneye değil, fiillere dayanır. Hareketin faile değil mahale dönmesi gibi. Bu nedenle itikâdın ve yönünün meydana gelmesinde özel bir yapıya gereksinim vardır. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 9/s. 105.

[603] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 222 vd.

[604] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 21; *Şerhu Usûl-i Hamse,* s. 46.

[605] Nitekim Ebû Abdullah el-Basrî'ye göre bir hâl olarak bilgideki sukûnu'n-nefs zorunludur. Bkz. Yahya b. Murtaza, *Bahru'z-Zehhâr,* 1/s. 153.

[606] Cübbailer, bilgiyi bilenin nefsini sukun eden, bir yönde meydana gelen ve bilginin bir hâl olması olarak temellendirmiştir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 33.

[607] Ona göre sukûnu'n-nefs tasdiktir. Yakinî tasdîk cedelî iken; bir şey üzerindeki sukûnu'n-nefs ise belağî tasdîktir. Bkz. Farabî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 20 vd., (thk. Macid Fahrî), Beyrut 1987.

sukûnu, özneldir. Ancak Abdulcebbar'ın tezi bunun tersinedir.[608] Zira ona göre bu ilke, kaynağını bilginin özünden alır. Fakat bu, mahal olarak özneye yapılan bir niteleme olarak ortaya çıkar. Nitelemenin özneye dayanması, bilginin bir fiil ve araz olarak mana kavramıyla kalpte oluşmasındandır. Bu, başka bir açıdan bilginin bir mahal olarak bilende hâl olduğu anlamına gelir. Bu hâl, bir şeyi şansa kabul eden ve zann ile bir şeye kanaat getirenin hâlinden farklıdır. Bu farklılığı herkes kendinde bulur.[609] Abdulcebbar, bilgiye delâlet eden şeyi kişinin kendisini sukûn hâli üzere bulmasına bağlamıştır. Bu hâl, mana olarak ilim veya marifettir.[610] O, bu mananın delâletini açıklamak için mantıksal bir örnekleme yapmış ve şunu söylemiştir:

> Muhkem fiil, özü açısından, onu yapması sahih olana bir sıfat olarak delâlet eder. Bu delâlet yönü, bir illet olarak bu sıfatı gerektirir.[611]

Görüldüğü üzere Abdulcebbar, fiilin niteliğinden fail için bir nitelik (sıfat) delâleti çıkararak, bilginin bilende ortaya çıkardığı hâlden de bilgi için bir nitelik (sıfat) delâleti çıkarmaya çalışmıştır. Bu, klasik bilgi yaklaşımlarından farklı olarak bilgi ile bilen arasındaki ilişkiyi sezgisel (hâl) temelde ele alan özgün bir yaklaşımdır. Çünkü sukunu'n-nefs bir hüküm olarak[612] akletmede ortaya çıkar. Bu, bilginin itikâd oluşuna ve cinsine değil, bilgi oluşa dayanan rasyonel bir kriterdir. Dolayısıyla sukûnu'n-nefs, bilginin hakikat gibi olmasıdır.[613]

Ebû Ali el-Cübbâî'nin yaklaşımı ise Abdulcebbar'ın sezgici yaklaşımından farklı görünmektedir.[614] Ona göre bilgi idrak edilen bir şeydir. Çünkü idrak edilen bir şey olmasaydı, kişi kendini bilen olarak bulmazdı. Buradaki bulma, Abdulcebbar'daki gibi ma'nâ ve hâl olarak değil, idrak olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Abdulcebbar, bilgi için idrâk ifadesinin kullanılmasını doğru bulmamıştır. Çünkü bilgi idrak edilen bir şey olsaydı, bulunduğu yer olarak mahali ile idrak edilir ve bu mahal ile diğer mahallerin birbirinden temyîz edilmesi gerekirdi.[615] Abdulcebbar, Ebû Ali el-Cübbâî'yi eleştirirken aslında bilginin meydana geldiği yer

---

[608] Abdulcebbar'a göre cahilin nefsi de sukûn bulmuş olabilir. Ancak o, bilgisizlik niteliğinde olan bir sukûndur. Gerçekte o, sukunu'-nefs'e sahip değildir. Bilenin durumu böyle değildir. Çünkü o, sezgisel olarak, bildiği şey üzerinde nefsinin sukûn bulduğunu bilir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 36-37.
[609] Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse,* s. 46-47.
[610] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 23.
[611] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 23.
[612] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 33.
[613] Nisaburî, *Mesâil fi'l-Hilâf,* s.303; Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 38-39.
[614] Abdulcebbar'a göre, Ebû Ali bilginin sukunu'n-nefs niteliğini reddetmemiştir. Aksine o, sadece bilgi tanımında bu ifadeye yer vermemiştir. O, bilgiyi çelişki içermemesi ve bilgisizliğin hilafına olması açısından tanımlamıştır. Bkz. Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 36 vd.
[615] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 23.

olan nefis ve kalbin yapısına ve sistematiğine uygun bir terminoloji kullanmaktadır. Bu anlamda nefs, *'ma'nâ, 'hâl'* ve *'sukûnu'n-nefs'* kavramları arasında niteliksel anlamda tam bir örtüşme vardır. Çünkü bilgi nefsin sukûnuna götüren bir niteliğe sahiptir. Alimin alim oluş niteliğine sahip olması veya kabihin kabihlik niteliğine sahip olması gibi. Burada bilginin bilgi olduğunun bilinmesi, ancak bilginin nefsin sukununa götürecek şekilde meydana gelmesiyle mümkündür.[616]

Sukunu'n-nefs, bir hüküm olarak zann, şüphe, taklîd ve temelsiz itikâd gibi farklı hâller içerisinde bir hâl olarak bilende ortaya çıkar. Bu hâl, bir temyîz olarak herkeste eşit şekilde bulunur. Buna göre hâk üzere olan sukûn hâli üzerinedir. Bâtıl üzere olan ise sukûn üzere değildir. Ebû Ali el-Cübbâî, hâkikatın ölçüsünü sahih olanı fasit olandan ayıracak zorunlu veya bilgi temeline dayanması, çelişki içermemesi, usûl ve furû açısından herhangi bir çelişkinin bulunmaması olarak açıklamaktadır. Abdulcebbar ise hakikatın en temel kriteri olarak sukunu'n-nefsi görmüştür.[617] Çünkü sukûn, bir şeyin faydalı olduğuna ilişkin bilgi gibi kişiyi olduğu üzere kalmayı sağlar. Batılda ise durum tersinedir. Orada sukun olmadığı için batılda olanın durumu bilgisizin hâline benzer. [618]

Abdulcebbar'a göre bilgi özündeki 'sukûn' hükmünü ancak kendisinde var olan bilgi oluş yönlerine (nazardan kaynaklanması, hâtırlama, itikâd edilen nesneyi bilenin fiili olması gibi) dayanmasıyla kazanır.[619] Bilginin mahiyetine ilişkin bu tartışma, görünen o ki Bağdat ve Basra Mutezilesi ile sınırlıdır. Çünkü bilginin tanımının bu çerçevesi diğer kelam sistemlerinde bulunmamaktadır. Ebû Reşîd en-Nisabûrî, Abdulcebbar'ın görüşüne paralel olarak bilgi oluşun nasıllığı konusunda önemli detaylar vermiş ve şunları söylemiştir:

> Bilgi oluş, özsel anlamda değildir. Bilakis bilgi, bir yönde oluş ile gerçekleşir. Bağdat Mutezilesinden Belhî'ye göre ise bilgi, özsel olarak bilgidir. Bundan kastı ise, bilginin bir mana dolayısıyla değil, kendisi ile bilgi olduğudur.[620]

Bilgi oluş konusunda Abdulcebbar'ın ve Nisabûrî'nin ait olduğu Basra çevresi bilgiyi fiil ve araz olarak kabul ettiği için ontolojisini de bir yönde meydana gelmek olarak temellendirmiştir. Nisabûrî'nin bu görüşü şu şekilde temellendirmeye çalıştığı görülmektedir:

---

[616] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 46
[617] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 200 vd.
[618] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 194 vd.
[619] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 30, 31, 34.
[620] Nisaburî, *Mesâil fi'l-Hilâf,* s. 287.

> Bilgi, kendisi, zatı ve özü ile bilgi olsaydı, o zaman bütün bilgiler benzeşik olurdu. Ayrıca (epistemik) değeri olmayan şeylerin bilgi cinsinden olmasının önü kapatılmış olurdu. Nitekim bilgi olmasa da taklîd bilgi cinsinden olabilir. Dolayısıyla bilgi oluş hükmü ve bilginin bilgi olmayandan farkı, bilginin bir yönde meydana gelmesiyle ilgilidir. Bir yönde meydana geliş ise, ne bilginin kendisi, ne varlığı ne de hudusu ile ilgilidir. Çünkü taklîdin zatı bilginin zatı gibidir. Çünkü var-oluş ve hudus bilgi için olduğu kadar taklîd için de geçerlidir. Mananın bulunmayışı dolayısıyla bilgi oluş mümkün değildir. Çünkü mananın yokluğu, bilgi oluşu imkânsız kılar.[621]

Nisabûrî, bu yaklaşımıyla bilgiyi nazar etme sürecinde ortaya çıkan bir 'oluş' olarak değerlendirmiştir. Oluş da ancak bir yön üzere olmakla gerçekleşebilir. Dolaylısıyla bilgi oluş, ulaşılan bir olgu değildir. Bilakis o, nazar etme sürecinde delîl-medlûl ilişkisinin yönüne göre meydana gelen bir manadır. Bu anlamda taklîd bilgi oluş yönüne sahip değildir.[622] Basra Mutezilesinin bu yaklaşımında iki husus ortaya çıkmaktadır. İlkine göre bilgi, yönü ile niteliksel olarak bilgi olmayan şeylerden kesinlikle ayrılmıştır. Diğerine göre ise epistemik niteliği olmamasına karşın taklîd gibi şeyler bilgi cinsinden olabilir. Nisabûrî, Basra Mutezilesinin konuya ilişkin bakış açısını 'üç yön' olarak formüle edilmiştir: bilginin nazara dayanması, nazar kaynaklı bir hâtırlamaya dayanması ve itikâd edilen şeyin bilenin fiili olması. Basra Mutezilesinden Yahya b. Murtaza ise, bilgi oluşun altı yönünden sözetmekte ve bunlardan üçü üzerinde ittifak bulunduğunu kaydetmektedir.[623] Ebû Abdullah el-Basrî ise bilgi oluşu üç değerli bir mantıkla açıklamakta ve şunları söylemektedir:

> Kişi, kategorik olarak özlerin bir sıfat üzere olduklarını bilir. Sonra herhangi bir zatın bir sıfat üzere olduğunu bilir. Örneğin, kategorik olarak zulmün kabih olduğu bilinir. Buradan belirli bir şeyin zulüm niteliği taşıdığını bilir. Sonuç olarak da zülmün kabih olduğu bilgisine ulaşırız. Burada birbiriyle taalluk halinde olan üç nitelik var. İlki önermesel düzeyde öz-sıfat bilgisi, ikincisi düşünme düzeyinde belirli bir şeyin sıfat bilgisinin elde edilmesi, sonuncusu ise ilk iki düzeye bağlı olarak oluşabilen ve bir yönde meydana gelen kabih oluş bilgisi.[624]

Burada ise Ebû Abdullah el-Basrî, bilginin bir yönde meydana gelmeyle bilgisellik niteliği kazandığını kabul etmekle birlikte bilginin oluşma şartlarını üç değerli bir mantıkla açıklamaktadır. İlk önerme, aklın zorunlu kategorisi iken;

---

[621] Nisaburî, *a.g.e,* s. 287.
[622] Nisaburî, *a.g.e,* s. 288.
[623] Bunlar, bilginin tevlîd şeklinde sahih bir nazara dayanması, nazarın tezekkürününe dayanması ve bilenin fiili olarak meydana gelmesidir. Yahya b. Murtaza, tafsîl (cüz'î) bilginin kategorik (cümle) bilgiye katılmasını bilginin meydana geliş yönü olarak Abdulcebbar'a nispet etmektedir. O, buna şu örneği vermiştir. 'Her zulüm kabihtir'. 'Bu şey zulümdür'. 'O halde bu şey kabihtir'. Bkz. Yahya b. Murtaza, *Bahruz-Zehhâr,* 1/s. 154.
[624] Nisaburî, *a.g.e,* s. 288-291.

ikincisi ayân olarak tecrübedeki şeyi ve üçüncüsü ise aklın kategorik bilgisi ile şeyin sıfatı arasındaki ilişkide bilgi oluş yönünü ifade etmektedir.

Daha önce de ifade edildiği üzere Abdulcebbar'ın benimsediği tevlîd epistemolojisine göre bilgi, salt nazar etmekle değil, öznenin etkisine kapalı olan özsel bir taalluk olarak delîl veya delâlet üzerinde nazar etmekle ortaya çıkar. Sukûnu'n-Nefs de bu sübjektif olmayan ilişkide temellenmektedir.[625] Buradaki sukûn, her ne kadar öznede ortaya çıkan bir hüküm ise de o, delîl ve delâlete dayanması bakımından nesnel olmaktadır. Şu halde Abdulcebbar'ın bilgi oluşun ilkesi olarak temellendirdiği sukûn, sübjektif ve kaynağını özneden alan bir hüküm değildir. Bilakis o, mantıksal ve rasyonel temelleri olan nesnel bir hükümdür. Ancak bu yaklaşımda bilenin delîl ve delâlet ile olan ilişkisi, nazar etmenin delîl ve delâletle olan ilişkisi ve nazarın bilgiyle olan ilişkisi tartışmaya açıktır. Çünkü bilginin oluşma koşullarında bilenin bilme süreci hiç de Abdulcebbar'ın iddia ettiği gibi mekanik ve sıkı bir mantıksallık arz etmez. Abdulcebbar, teorik olarak tutarlı bir bakış açısı geliştirmiş görünebilir. Ancak öznenin bilgiyle olan ilişkisi modern epistemoloji tartışmalarının nirengi noktasıdır. Bilginin oluşma koşullarında delîl üzerindeki nazar ma'nâ'ya, ma'nâ özne ile ilişkisi açısından hâl'e, hâl de bilgi oluş niteliği açısından sukûnu'n-nefse temel olmuştur. Şimdi de bilgi oluş ilkesi olarak sukûnu'n-nefs'in bilgi tanımı olarak itikâd'a nasıl temel sağladığını ortaya koymak istiyoruz.

8.d. Bilginin Meydana Geliş Yönü Olarak 'İtikâd'

Bilgi tartışmalarında itikâd kavramı Kelâm'da ilk kez Mutezilî çevre tarafından kullanılmıştır. Bu kavramı, İslam Felsefesinde özellikle Farabî'de görmekteyiz. O, tasavvur ve tasdîk bilgisini bir şeye itikâd etmek olarak tanımlamıştır[626] Farabî gibi Abdulcebbar da, bu kavramı bilginin mahiyeti ve tanımı

---

[625] Ancak *'Takıyyüddîn en-Necrânî'de Bilgi Teorisi'* adlı doktora tezinde Abdulcebbar'ın, bilgi anlayışı açısından sübjektif bir tutumu benimsediği görüşüne yer verilmiştir. Doğrusu bu iddia, Abdulcebbar'ın sofistlerle bilginin tanımı, mahiyeti ve geçerliği konusunda; kuşkucularla bilginin imkanı konusunda yaptığı tartışmaları anlamsız kılmaktadır. Çünkü sofistler bilindiği üzere bilgide göreceliği savunmuş ve objektif bilginin olamayacağını, kuşkucular da bilginin imkanını savunmaktaydı. Abdulcebbar'ın bu çevrelerin tezlerini reddetme çabası, o'nun bilgi anlayışının subjektivist olarak görülemeyeceğini gerektirir. Çünkü Abdulcebbar, rasyonel (nazarî) bilginin geçerlik açısından söz konusu çevrelerin iddia ettiğinin aksine *'objektif'* olduğu tezini ortaya koymaya çalışmıştır. Burada tartışılması gereken husus, Abdulcebbar'ın söz konusu objektiflik iddiasını ne ölçüde temellendirebildiğidir. Bilgi konusunda Abdulcebbar, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin yaklaşımını benimsemesine karşın, bu çalışmada Abdulcebbar subjektivist, Ebû Hâşim el-Cübbâî ise objektivist olarak nitelenmiştir. Bkz. Özcan Taşçı, *'Takıyyüddîn en-Necrânî'de Bilgi Teorisi',* s. 69 vd., Basılmamış Doktora Tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005. Abdulcebbar'ın bilginin objektifliğini savunduğu tespitimize Abdulcebbar uzmanlarından Hüsnü Zîne de katılmaktadır. Bkz. Hüsnü Zîne, *el-Akl inde'l-Mutezile,* s. 84-85.

[626] Farabî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 20.

konusundaki sezgici yönteminin tamamlayıcı unsuru olarak kullanmıştır. O, bilgiyi itikâd olarak tanımlarken meydana geliş yönüne vurgu yapmaktadır.[627] İtikâd, Abdulcebbar'a göre şu ana çerçeve içerisinde anlamını kazanmaktadır:

> Bilginin itikâd olarak nitelenişi ipin bağlanması ve sağlamlaştırılmasına kıyasla yapılmış bir benzetmedir. Bilenin itikâd eden olarak nitelenişi de itikâd olarak sahip olduğu bilgi açısındandır. Bu sebeple kişi, bilgi sahibi olmadan önce âlim olarak nitelenebilirken; itikâd sahibi olarak nitelenmesi ise ancak bilginin itikâd olduğu ispat edildikten sonra mümkün olabilir. Bu sebeple Allah özsel olarak 'Bilen' olduğu için itikâd sahibi olarak nitelenemez. Bu, özünde O'nun hâlinin bizim hâlimizden farklı olmasından kaynaklanan bir durumdur. Bizden biri itikâd sahibi olarak nitelenebilir. Çünkü kişi, kalbiyle itikâd nesnesi ile bir bağ kurmuştur. Bu, kişinin kalbiyle bir şeyi gizlemesi gibidir. Bu anlamdaki bir kalb Allah için imkânsız olduğuna göre O'nun itikâd sahibi olarak nitelenmesi de söz konusu olamaz.[628]

Burada bilgi, meydana geliş açısından özneden bağımsız olmayan bir fiil olduğu için itikâd olarak formüle edilmiştir. Bu, itikâdın bilginin bir niteliği olduğu anlamına gelir. Söz konusu nitelik vakıaya mutabık olabileceği gibi olmayabilir de. Bu sebeple Abdulcebbar, itikadı, düşünümsel olmayan itikâttan ayırmak için 'sukûnu'n-nefs' kavramını kullanmıştır.[629] Bu bağlamda bilgi, farklı yönlerde meydana gelen bir itikâd olarak ele alınmıştır.[630] Abdulcebbar'ın kuşağı olan ve h. 395'te vefat eden İbn Faris İbn Zekeriyâ da, itikâd kelimesini Abdulcebbar'ın sezgici yorumunu destekleyecek şekilde 'bir şeyin katılaşması, sertleşmesi, sabit olması ve kalbini bir şeye bağlaması' anlamında yorumlamıştır.[631] Kelimenin bu anlamı, bilme olarak nazar etme sürecinin sonunda ortaya çıkan şeyin özneyle bağ oluşturacak

---

[627] Abdulcebbar'a göre bilgi oluş teorik anlamda şu olasılıklara göre tanımlanabilir: Özselliği ve cinsi ile; Cins sıfatı ile; varlığı ya da yokluğu ile; ma'nâ'nın bulunuşu ile; bu ma'nâ'nın hudusu ile; bilen olarak fail ile veya bir yönde meydana geliş ile. Bilgi, özselliği ile tanımlanamaz. Çünkü bu durumda taklîd ve tesadüfi kabuller de birer itikâd olarak bilgi ile aynı cinsi paylaşmış olurlar. Basra Mutezilesine göre bilgi oluş bir itikâd olarak taklîd ve tesadüfi kabul edilen itikâdlardan sukûnu'n-nefs niteliği ile ayrılmaktadır. Bu nedenle bilginin, cins sıfatı, hudusu ve varlığı ile temellendirilmesi yanlış olacaktır. Yokluğu ile de tanımlanamz. Çünkü bilgi hükmü yokluk durumunda verilemez. Bir mananın varlığı veya yokluğu ile de tanımlanamaz. Zira bilgi, sahih düşünme sürecine bağlı olarak mananın varlığı ya da yokluğuna gereksinim duyulmadan oluşabilmektedir. Bilen olarak fail ile de tanımlanamaz. Çünkü bu, taklîd ve bilgisel olmayan itikâdların da bilgi olmasını gerektirecektir. Bkz. Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse,* s. 190 vd.

[628] Ebû Abdullah el-Basrî, bu konuda Allah'ın hâli ile insanın hâlinin aynı olduğunu savunmuştur. Bilmenin itikâd hâlini gerektirmesi insan için olduğu gibi Allah için de geçerlidir. Çünkü bilen oluş bu şekilde olabilir. Ancak o, itikâd ifadesinin kalb, vicdân ve akıl îmâ gerekçesiyleAllah'a izafe edilmesinin doğru olmayacağı görüşündedir. Bunun yanı sıra bilgideki itikâd kavramı bir mecâz olduğu için onun Allah için kullanımı ya tevkîf ya da şer'î bir onaya bağlıdır. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 28; *Şerhu Usûl-i Hamse,* s. 190.

[629] Hüsnü Zîne, *el-Akl inde'l-Mutezile,* s. 58.

[630] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 25 vd.

[631] İbn Faris İbn Zekeriyya, *Mekâyîsu'l-Luğa,* s. 679.

şekilde meydana gelmesidir. Bu sürecin bağ ilişkisine dair Abdulcebbar'ın şu değerlendirmesi açıklayıcı olacaktır:

> Bilgi, itikâd cinsindendir. O, ancak şeyle olduğu üzere bir taalluka sahipse ve sukunu'n-nefsi iktiza ederse bilgi olur. Olmadığı üzere bir taalluka sahip olursa ortaya çıkan sonuç bilgisizlik olur. Şeyle, onu güçlendirecek şekilde bir taalluk varsa bu ne bilgi ne de bilgisizliktir.[632]

Abdulcebbar, burada bilginin itikâd dışında başka bir şey olamayacağını savunmuş[633] ve bilgi oluş ile bilginin meydana gelişi gibi[634] iki farklı bağlam kullanmış görünmektedir. Bilgi oluş, nazar etme sürecinde delîlin özselliğinin öznede yarattığı sukûn ile; meydana geliş de öznenin bilgi oluş sürecinin tamamlanmasıyla ortaya çıkan sukûn ile bağ kurmasıdır. Bilgi oluş ile meydana geliş arasındaki ilişki konusunda ise o, kişiyi bilen olmaktan çıkaran şeyin itikâd eden oluştan da çıkaracağını söylemekte ve bilgisizliğin hem bilgiyi hem itikâdı nefyettiğini savunmaktadır.[635] Bu noktada Ebû Hâşim bilgi ile bilgisizliğin aynı cinsten olduğunu kabul etmiştir. Zira aynı düzlemde itikâd edilen şey üzere oluş bilgi; itikad edilen şey üzere olmayış bilgisizliktir. Dolayısıyla itikâd, bilgi ve bilgi olmayanı cins olarak kapsamaktadır. Çünkü o, bilgi nesnesiyle olduğu ve olmadığı üzere iki yönde meydana gelebilmektedir. Bilgi, bilgi olmayan yönden özü itibarıyla sukunu'n-nefs'e sahip olması bakımından ayrılır.[636] Buna göre her bilgi itikâd, ancak her itikâd bilgi olmamaktadır. Çünkü itikâd, taklîd ve delîle dayanmadan rastgele kabul edilen şeyleri de içerebilmektedir. Dolayısıyla itikâd bilgi ilişkisinde bilgi, bilgi olmayandan itikâd oluşu ile değil sukûnu'n-nefs koşulunu sağlamasıyla ayrılır.[637]

Abdulcebbar'ın bu yaklaşımında bilgi ile itikâd arasında bir içlem-kaplam ilişkisi söz konusudur.[638] Bu, bilgiyi itikâd yapan şeyin bilginin meydana geliş yönleri olduğu anlamına gelir. Abdulcebbar, bu yönleri nazardan meydana gelmesi ve itikad edilen şeyin bilenin bir fiili olması olarak açmıştır.[639] O, bilgi ve itikâd

---

[632] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 25.
[633] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 26-27.
[634] Abdulcebbar, bilginin bilgi olduğunu bilmeyi nefsin kendisi olarak kabul etmez. Ona göre ortada iki tür bilgi vardır: Biri, kendisiyle itikâdın bilindiği bilgi; diğeri ise bilginin kendisi. Bkz. *Muğnî,* 12/s. 46.
[635] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 26 vd., 214 vd.
[636] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 30
[637] Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse,* s. 46.
[638] Bilgi cins olması bakımından bilgi değildir. Bilakis olduğu üzere bilindiğinde bilgi olur. Bu nedenle bilgi olmamasına rağmen itikâd olabilir. Ya da bir şeyle olmadığı üzere taalluk da söz konusu olabilir. Bu doğruysa bilginin hâli konusunda bilenin hâli sadece bir şeyin olduğu üzere olarak bilinmesi şeklinde olabilir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/s. 125.
[639] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 30

arasındaki farkı ve ilişkiyi en çarpıcı şekliyle şu şekilde özetlemiştir: 'Nazar, itikâdı tevlîd etmez. O, sadece bilgiyi tevlîd eder. Çünkü o, bilgi oluşun bir yönü gibidir.[640] Dikkat edilirse burada itikâd, nazar ile değil, bilgi ile ilişkilendirilmiştir. İtikâd, bilgi oluş üzerine bir fiil olarak bilginin meydana geliş yönünü ifade etmektedir.[641] Peki meydana geliş yönü olarak itikâd üzerinde itikâd edenin bir etkisi var mıdır? Abdulcebbar, bu konuda da sübjektifliğe ve göreceliğe düşmemek için katı tutumunu korumaya çalışmış ve itikâd edenin itikad edilen şey üzerinde hiçbir tesirinin olmadığını söylemiştir. Aksi halde itikâd edilen şey, itikâd edenin itikâdına göre meydana gelir ve şeyler, göreceliği savunanların kabul ettiği gibi, her sıfat üzere olurdu. Halbuki durum tam tersinedir. Çünkü buna göre, bir şey aynı anda hem var hem yok, hem siyah hem beyaz, hem kadim hem muhdes olurdu. Ki bu, cinslerin birbirine dönüşmesi anlamına gelir, bu ise imkânsızdır.[642]

Kısaca Abdulcebbar, bilgi oluşun niteliğini sukûnu'n-nefs ile, meydana gelişini de 'itikât' kavramıyla karşılamış ve bunu makûl bir hâl[643] olarak temellendirmiştir. Zira itikad edenin itikad ettiği şeye nefsinin sukun bulması durumu ile bulmaması durumu arasında açık ve kesin bir fark vardır. İlkinde alim oluş, ikincisi alim olmadan itikad ediş. İlkinde kişi, itikad nesnesine olduğu üzere itikad etmişken; diğerinde ise bunun aksi söz konusudur. Bu iki durumun hükmü farklıdır.[644] Bilginin itikâd olarak tanımlanması Kelam'da ortaya çıkan bilgi tartışmalarının ağırlık noktasını oluşturmuştur. Bu tanım, Eş'ârî ve Maturîdî kelamcıların yanı sıra Bağdat Mutezilesi tarafından da reddedilmiştir. Buna bilgiyi bir yönde meydana gelme ile değil, cins olarak kabul eden Allaf'ın yanı sıra[645], Bağdat Mutezilesinin önde gelen ismi Ebû'l-Kasım el-Belhî de aynı gerekçeyle itiraz etmiş ve bilginin *'itikâd'* cinsinden olmadığını savunmuştur. Bağdat Mutezilesi'nin bu yaklaşımı en açık şekliyle Nisabûrî'nin eserinde şu şekilde verilmiştir:

> Üstadlarımıza göre bilgi, özsel (bi-aynihi) olarak değil, bilakis bir yönde meydana gelme bakımından bilgi olur. (Bağdat Mutezilesinden) Belhî'ye göre ise bilgi, bizatihi bilgidir. Bundan kastı ise, bilginin bir mana dolayısıyla değil, kendisi ile bilgi olduğudur. Biz de onun

[640] Abdulcebbar, *Muğnî,* 9/s. 126.
[641] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 98.
[642] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 48-49.
[643] Bu makul hâl, Ebû Hâşim'e göre *'sukunu'n-nefs'*e dayanarak bilinir. *Muğnî,* 12/s. 34, 42, 43. Ayrıca bkz. Yahya b. Murtaza, *Bahru'z-Zehhâr,* 1/s. 153. Burada Abdulcebbar'ın kelam anlayışını büyük oranda paylaşan Yahya. b. Murtaza, bilgiyle ilgili olarak Abdulcebbar'a 'bilginin kendisinde sukûnu'n-nefsi vacip kılan bir hâl vardır' görüşünü nispet etmiştir.
[644] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.327.
[645] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 188; *Şerhu Usûl-i Hamse,* s. 46; Yahya b. Murtaza, *Bahru'z-Zehhâr,* 1/s. 153.

gibi, bilginin bir ma'nâ ile bilgi olmadığını kabul ediyoruz. Bilgi oluşu biz, yönlerden bir yönde oluş ile temellendiriyoruz.[646]

Nisabûrî'ye göre bilgi özsel ve bizatihi değildir. Çünkü özsel olması bütün bilgileri benzeşik (mütemasil) yapar. Ayrıca bilgi olmayan şeylerin bilgi cinsinden olma imkânı da ortadan kalkar. Zira taklîd, bilgi cinsinden olabilmektedir. Dolayısıyla bilgi oluş hüküm olarak bilgi olmayandan belli bir yönde meydana gelmeyle ilgilidir. Bir yönde meydana geliş de ne bilginin kendisi, ne varlığı ne de hudusu ile ilgili değildir. Bu noktada Abdulcebbar da, bilginin itikâd oluş yönlerini nazar kaynaklı olması, nazar kaynaklı bir hâtırlama ve tezekküre dayanması ve itikâd edilen şeyin bilenin fiili olması şeklinde üç yön olarak belirlemiştir.[647] Şu halde genelde Basra Mutezilesi, özelde Abdulcebbar, bilgi ile itikâd arasında yönler (vucûh) teorisiyle epistemolojik bir alan oluşturmaya çalışmaktadır. Basra Mutezilesinin önemli isimlerinden Ebû Abdullah el-Basrî, bilginin itikâd oluşunu meydana geliş yönü açısından değerlendirirken, tafsîl yani cüz'î olanı cümle yani kategorik olana katmaktan söz etmiştir. O, buna şu örneği vermiştir: Kategorik olarak kişi, zulmün kabih olduğunu bilir. Sonra tafsîlî olarak şeyin zulüm olduğunu bilir. Bu iki bilgiyi daha sonra akıldaki kategorik bilgiye katarak her zulmün kabih olduğu sonucuna ulaşır.[648]

Bağdat Mutezilesi, Abdulcebbar, Cübbâîler, Ebû Abdullah el-Basrî ve Nisabûrî'nin önde geldiği Basra Mutezilesinin bilgiyi bir yönde meydana gelmesi bakımından itikâd olarak tanımlamasına karşı çıkmakta ve onu bir şeye özsel şekliyle itikâd etmek olarak tanımlamıştır. Nesefî, Bağdat Mutezilesinin bu tanımına yer vermiş ve bilgi temelinden yoksun itikâdlarla karışacağı ve duyuların bilgisini, istidlâlî ve zorunlu bilgileri bütün olarak içermediği gerekçeleriyle reddetmiştir. Bunun yanı sıra bu tanım Allah'ın bilen oluşunu da açıklamamaktadır. Nesefî, itikâd tanımının doğurduğu bu sorunları aşmak üzere Ebû Hâşim ve Ebû Ali'nin çabalarının sonuçsuz kaldığını söylemiştir.[649] Eş'ârî ve Maturidîler bilginin itikâd tanımını reddetmiştir. Bu konudaki temel gerekçe, söz konusu bilgi tanımının mecâz olması ve sadece insan bilgisini kapsamasıdır.[650] Dolayısıyla itikâd tanımı, Allah'a ve insana uygulanabilecek geçerli bir tanım değildir.

---

[646] Nisabûrî, *Mesâil fi'l-Hilaf,* s. 287.
[647] Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse,* s. 191.
[648] Abdulcebbar, *a.g.e,* 191.
[649] Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille,* s. 9, 10, (thk. Hüseyin Atay), Ankara 2004.
[650] İbn Furek, *Mücerredü Makâlât,* s. 11; Gazali, *Mustasfa,* s.25, Beyrut, 1413; İci, *Mevakıf,* s. 10, Beyrut tsz.

Görüldüğü üzere bilginin tanımı konusunda Allaf'la bağlayan tartışmalar kendi içerisinde çok güçlü bir dinamizmle Mutezile'nin yaptığı tanımlara endeksli olarak devam etmiştir. Abdulcebbar'ın tanımına yapılan eleştirilerin Allah'a ve insana uygulanabilirliği konusundaki bu tartışma, Gazalî'ye kadar devam etmiş görünmektedir. Bilindiği üzere bilginin tanımıyla ilgili tartışmalar Gazalî ve Razî ile birlikte bilginin tanımlanamazlığı görüşünün ağırlık kazandığı yeni bir süreci başlatmıştır. Bilginin itikâd olarak tanımlanması, kanaatimizce bilginin özneden bağımsız olamayacağı nokta olan bilme süreciyle ilgilidir.

Bu bağlamda Mutezile'nin tanımı bir süreç epistemolojisi olarak; Eş'ârî ve Maturidî yaklaşım ise daha çok olgucu bir kesb (yaratılışçı) epistemolojisi olarak ortaya çıkmıştır. Mutezile'nin süreç epistemolojisi olarak ortaya çıkan yaklaşımında ma'nâ, hâl, sukûnu'n-nefs ve itikâd ile ortaya çıkan bilgi tanımı sezgiseldir. Bu nedenle bilme süreci içerisinde öznede (nefis) ortaya çıkan bilgi itikâd olmaktadır. Bu anlamdaki itikâd'ın kognitif bir karakter taşıdığı ortadadır. Ancak itikâd formülasyonunun bilme süreci ile olan sıkı ilişkisi düşünüldüğünde, Abdulcebbar bilgi oluş ile itikâd oluşu birbirinden ayırdığını söylememiz gerekir. Çünkü Abdulcebbar, bilgi oluş hükmünü delâletle oluşan sukûnu'n-nefse; itikâd oluşu da bilginin bir yönde meydana gelmesine bağlamıştır.

9. Bilgi Kaynağı Olarak Duyular ve İdrâk

Kelam'da bilgiyle ilgili tartışmaların, Abdulcebbar'ın yaşadığı dönemde Berâhime, Sofistler, Kuşkucular (ashâbuş-şekk), Agnostikler (ashâbut'-tecâhul), İlhâmcılar (ashâbu'l-ilhâm) ve Taklîdçiler (ashâbu't-taklîd) gibi pek çok çevrenin görüşlerini içerecek genişliğe sahip olduğunu ifade etmiştik. Sümeniyye rasyonel (nazarî) bilgiyi ve haber kategorisini; Berahime haberin epistemolojik değerini; Sofistler bilgilerin nesnelliğini; Kuşkucular bilgilerin nesnelliğini ve geçerliğini; agnostikler bilginin ve hakikatın imkânını; ilhâm ve taklîd çevresi de rasyonel bilginin imkânını reddetmekteydi. Bu bağlamda bilgi kaynaklarına ilişkin tartışmaların, tecrübe, akıl ve haber olmak üzere üç farklı düzlemde yapıldığı söylenebilir. Bunun da Allaf'ın yaşadığı üçüncü yüzyıla kadar geri götürülebileceğini kelam'daki bilgi tartışmalarının gelişimini ortaya koyarken tespit etmiştik.

Abdulcebbar da, bilgiyle ilgili tartışmalarını ağırlıklı olarak nazarî (rasyonel) bilgiye ayırmışsa da tecrübe ve haber konusuna da önemli derecede yer vermiştir. Çünkü Kelâm, hareket noktası olarak vahye dayansa da yöntemi ve

temellendirmeleri açısından rasyonel bir disiplindir. Kelam'ın bu yapısı, kaçınılmaz olarak aklı ve nazar konusundaki problematiği daha önemli kılmıştır. Ancak bu, diğer bilgi kaynaklarının göz ardı edildiği ya da önemsiz görüldüğü anlamına gelmemelidir. Örneğin Abdulcebbar, bu bağlamda, tecrübeyi ve duyuların bilgisinin imkânını ve geçerliğini reddeden çevrelerin tezlerini çürütmeye, idrakı ve onun zorunlu bilgi kaynağı olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. O, tecrübe ve idrakın bilgisini reddeden Sümeniyye ve genel olarak bütün bilgilerin göreceli olduğunu savunan Sofistler'in iddialarını merkeze alarak bilginin en temel niteliği olarak kabul ettiği 'sukûnu'n-nefs'i rasyonel bilgide olduğu gibi idrak bilgisinde de kullanmıştır.[651]

O, rasyonel ve duyusal bilgilerini aynı epistemolojik düzlemde değerlendirmiş ve her ikisinin bilgi değerinin *'sukunu'n-nefs'* ile ortaya çıktığını savunmuştur. Rasyonel bilgiler, nazarî yani düşünme sürecinde tevlîd yöntemiyle; duyusal bilgiler ise iptidâen ve zorunlu olarak meydana gelir. Bu bağlamda nefsin sukûn bulması bir illet olarak, her iki bilgi türünde de *'sukûn'*u zorunlu kılar. Dolayısıyla sadece idrak edilen şeylere değil, aklî şeylere de güven söz konusudur. Abdulcebbar, bu bağlamda, Sofistlerin 'aklî konularda idrak alanında olduğu gibi icmâ söz konusu değildir' iddiasının temelsiz olduğunu söylemektedir. Çünkü duyular, şeyleri sahih olup olmamaları bakımından değil, bilakis özsel olarak ve oldukları üzere idrak eder.[652]

Duyular ve idrak ile ilgili tartışmaların Kelam'da cevher-araz tartışması olarak önemli görülmesi oluşların dünyası olarak fiziğin metafiziğe delâlet temelini sağlamak olduğu açıktır. Bu bağlamda cevher, mahiyeti, cevherler arasındaki benzerlik, farklılık, arazlar olarak renkler ve sesler, ekvân olarak hareket-sukun, birleşme ve ayrılık, mekan ve mahiyeti, te'lîf, i'timâd, rutubet ve kuruluk, hayat ve kudret gibi pek çok fizik konusu ele alınmış ve bu örgü içerisinde fiziğin metafiziğe delâleti bir idrak ve müşahade alanı olarak tartışılmıştır.[653] Bu tartışmaların 'kıyasu'ş-şâhid ale'l-ğaib' formülasyonuyla kozmolojik bir temellendirmeye kaynaklık etmesi, ağırlık olarak Gazalî öncesi kelamcılarda görülmektedir. Bu

[651] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/ Mukaddime.
[652] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 54 vd.
[653] Bu tartışmalara Abdulcebbar, ağırlıklı olarak '*el-Muhît bi't-Teklîf*' adlı eserinde yer vermektedir. Bu konuda Abdulcebbar'ın öğrencilerinden Nisabûrî'nin *Mesâil fi'l-Hilaf*' adlı eserini de zikretmek gerekir. Bkz. Abdulcebbar, *el-Muhît bi't-Teklîf,* (thk. Ömer Seyyîd Azmî ve Dr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Mısır, t.s.z; Ebû Reşid en-Nisaburî, *Mesail fi'l-Hilâf*, (tahk: Ma'n Ziyade, Rıdvân es-Seyyid), Beyrut 1979.

dönemin kelamcısı olan Abdulcebbar, cevher-araz metafiziğini kullanarak benzer bir temellendirmeye gitmiştir. Burada önemli olan husus, şâhid âlem olarak fenomenal dünyanın nasıl bir terminolojiyle ele alındığı ve dış dünyanın algısının nesnel bilgiyi elde etmede nasıl bir yapıda temellendiğini tespit etmektir.

Eserlerine bakıldığında Mutezilî geleneğe bağlılığı tartışılmaz görünen Abdulcebbar'ın, sofistlerin, kuşkucuların ve agnostiklerin iddialarının aksine varlığın insandan bağımsız ve nesnel olarak var olduğunu ileri süren realist bir görüşte olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü varlık, oluşlar (ekvân) olarak insanın içinde bulunduğu ve tecrübe ettiği apaçık[654] bir alandır. Bu bağlamda Abdulcebbar açısından iki tür gerçeklikten söz etmek gerekir. Bunlardan biri ekvân olarak şeylerin rasyonel nitelikleri (sıfatları), diğeri ise duyulara açık olan ve idrak edilen şeylerdir. Birincisinde zihinden bağımsız bir özün var olduğu 'ma'nâ' kavramı ile ifade edilmiş, ikincisinde ise insandan bağımsız, somut ve görülmediğinde bile temel özelliklerini koruyan nesneler (ekvân) ile ifade edilmiştir. Buna göre şeylerin eşyanın rasyonalitesini ifade eden ma'nâ olarak formüle edilen mahiyetleri aklın; cisimlerin kendileri ise idrakın konusudur.[655] Bu yaklaşım, özü açısından evrenin akla uygun olduğunu ve varlığı kendisinden daha açık hiçbir şeyin olmadığı bir gerçeklik[656] olarak kabul eder.

Abdulcebbar'ın duyuları sınırladığı alan şeylerin idrak ve müşahadeye[657] açık olan fenomenal nitelikleridir. Bu nitelikler, aynı zamanda, cisimlerin aynı anda mevcud ve madum, kadim ve muhdes olmasının imkânsızlığı bilgisine kaynaklık eder. Ona göre bu imkânsızlık, zorunlu olarak bilinir. Bu bilgilerde şüphe olmaz. Bir

---

[654] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 56 vd.

[655] Abdulcebbar, bu noktada varlığı şeylerde yenileneduran bir sıfat olarak açmış, bunu da kevn olarak oluştaki görünüş veya cevherdeki tahayyüz bulma (uzamlı oluş) olarak temellendirmiştir. Burada varlık, şeyin özü ya da kendisi değil, var olanla olmayan arasındaki temyîzdir. Buna göre mevcut oluş bir sıfattır. İdrak ise bir şeyi özsel olan bir sıfat üzere algılamaktır. Bkz. *Şerhu Usûl-i Hamse,* s. 274.

[656] Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse,* s. 432.

[657] Ebû'l-Kasım el-Belhî'nin bilgilerin en güveniliri olarak gördüğü müşahade bilgisi konusunda Abdulcebbar, öyle anlaşılıyor ki bir şeyin idrakı ile müşahadesini birbirinden ayırmaktadır. Zira ona göre cam ve demir arasındaki sertlik farkı idrak edilmelerine karşın bilinmez. Buradaki bilgi, uzun olanın kısa olandan siyahın beyazdan farkının idrak yoluyla bilinmesi gibi değildir. Bunlar ancak tecrübe edildiğinde idrak nesneleri gibi bilinir. Bu bağlamda Abdulcebbar, tecrübe bilgisi konusunda tam bir icma'ın olduğu iddiasını doğru bulmamıştır. Çünkü sofistlere göre beş duyu ile idrak edilen şeyler, uyuyan kişinin uykuda gördükleri hükmündedir. Dolayısıyla müşahade bilgisi akliyyât konusundaki gibi tartışmalıdır. Müşahade bilgisi konusunda icma olsa bile, buna dayanarak 'sadece müşahade bilgisi sahihtir' hükmü de çıkarılamaz. İdrak ile tecrübe arasında ayırıma giden Abdulcebbar, her iki bilginin zorunlu olduğunu kabul etmiştir. Nitekim ona göre tecrübe bilgisi yokluğunun her bakımdan imkânsız olmasından dolayı zorunludur. Çünkü bizde meydana gelen hareketlerin zıtlarını seçmemiz her bakımdan imkânsızdır. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 41, 62,63.

şeyin aynı anda zıddı ile bulunmasının mantıksal bir zorunluluk olduğunu savunan Abdulcebbar, idrak ile bilinen şeylerin akıldaki gibi mücmel değil mufassal olduğunu söylemektedir. Buna göre ses ve elem, idrak edildiğinde özleri ne ise o şekilde idrak edilir.[658] Abdulcebbar'ın buradaki tutumu, idraka tam güven içinde olan yalın bir gerçekçilik olarak değerlendirilebilir. Özelde Abdulcebbar'ın, genelde kelamcıların bu yaklaşımı, idrakın güvenilir bilgi kaynağı olamayacağını savunan sofist, kuşkucu ve agnostik yaklaşımdan bütünüyle ayrılmaktadır.

Duyuların bilgi kaynaklığını kuşkulu, tartışmalı ve güvenilir bulmayan yaklaşımlara, Felsefe tarihinde farklı biçimleriyle sofistler, kuşkucular ve agnostiklerin yanı sıra Eflatun, Descartes, Hume ve Kant'ta da görmek mümkündür. Bu noktada örneğin Eflatun duyuların hiçbir doğruluğa götüremeyeceğini savunuyordu. Onun için doğruluk, kaynağını, duyulardan asla çıkarılamayacak olan idelerde yani a priori bilgilerde bulur.[659] Kant da, algının bize, kavram, düşünce ve mantıksal ilişkilerin oluşturduğu ağdan süzülerek geldiğini savunmuştur.[660] Buna göre nesne, aklın işleminden geçmiş duyu verileri olmaktadır. Burada akıl ile duyular birbiriyle sürekli mantıksal ilişkide görülmüştür. Ancak Abdulcebbar'da duyular ve akıl iki farklı bilme alanlarıdır. Ancak yanılsama durumlarında akıl, duyuların algılamalarının sahihliğini belirlemektedir. Genel olarak Abdulcebbar, duyuların sağladığı bilgilere kuşkuyla yaklaşan çevrelerin aksine gerçekçiliği savunmuş, şeylerin yapısı ve nesnelliklerine dair şu değerlendirmede bulunmuştur:

> Nesne göründüğü gibidir. İdrak koşulları sağlanmışsa, herkeste eşit düzeyde bulunan nefis idrak nesnesine 'sukun' bulur. Burada hiçbir şekilde kuşkuya yer yoktur. Tat alınan şeyler için de aynı şey geçerlidir. Çünkü tat alma, idrak edilen nesnenin olduğu üzere gerçekleşmiştir ve nefis de bunun sonucunda 'sukun' bulmuştur.[661]

Bu alıntıdan açıkça çıkarılabileceği gibi Abdulcebbar, âdâtı aşan olağandışı koşullar bir yana bırakılırsa, duyuların bize dış dünyanın bilgisini olduğu gibi verebileceğini düşünmektedir. Yani bu görüşe göre dış dünya olduğu gibi idrak edilir. Bu, âdât üzere tekrar eden dış gerçeklik üzerinde elde edilen bilgilerin doğru ve güvenilir olduğu anlamına gelir. Buradaki gerçeklik, idrakın elde edildiği duyunun sağladığı veriler dikkate alındığında, kuşkusuz doğru olduğu ve herkeste eşit derecede meydana geldiği iddiasındadır. Olağan koşullarda nesnelerin oldukları

---

[658] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 66 vd.
[659] Doğan Özlem, *Bilim Felsefesi,* s. 39, İstanbul 2003.
[660] Arda Denkel, *Bilginin Temelleri,* s. 23 vd; Doğan Özlem, *a.g.e,* s. 77.
[661] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s. 343 vd.

şekilde idrak edildiğini, ancak olağandışı koşullarda ise idrakın farklı biçimlerde gerçekleşebileceğini düşünen Abdulcebbar, bu konuda şu görüşe yer vermiştir:

> İdrak sahibi kişi serâbı su olarak, diğer idrak durumlarında olduğu gibi idrak edebilir. Ancak sonrasında, kişi, idrak etmek suretiyle itikâd ettiğinin aksini görebilmektedir. Bu yanlıştır. Çünkü nefis, gördüğü şeyin su olduğu üzerinde 'sukûn' bulmamıştır. Aksine su sıfatıyla (beyazlık, parlaklık ve idrak yerindeki karışıklıktan doğan kuşku nedeniyle) müşahede edilmemiştir. Buradaki idrak, itikadında hata varsa da sahihtir. Müşahade esnasında suyun su olduğunu bilmemiz böyle değildir.[662]

Abdulcebbar, duyu nesnelerinin idrak olarak değişen koşullara göre değişiklik gösterebileceğini kabul etmektedir. Ancak nesnenin kendisinin koşullara göre değiştiğini reddetmektedir. Çünkü kişi, serabı su olarak görebilmekte ve nesneyle örtüşmeyen bir idrak bilgisine ulaşmaktadır. Abdulcebbar, bu yanılsamaları özneden kaynaklanan engeller anlamında 'mevânî'[663] olarak görmektedir. Sofist, kuşkucu ve agnostik çevreler bu yanılsamalara dayanarak idrakın dış dünyayı bize olduğu gibi veremeyeceğini iddia etmiş ve bunu da algının yanılabilirliğinin düzeltmeye açık olmaması ile gerekçelendirmiştir. Bunlara göre idrak sık sık yanılabilmekte, yanılarak var olmayan şeyler göstermekte ya da var olanları da olduklarından farklı biçimde yansıttığı olağandışı durumlar söz konusu olabilmektedir. Buna, bir nesnenin değişik açılardan değişik biçimlerde idrak edilmesini örnek vermek mümkündür. Abdulcebbar, algının yanılsamalarını mümkün görmüş, ancak düzeltmeye açık olmadığı iddiasını reddetmiştir. Çünkü ona göre, zaten yanılsama ile ortaya çıkan idrakın sukûnu'n-nefs niteliği yoktur.

Bu bağlamda Abdulcebbar, nesnenin olduğu üzere idrak edildiği realist tezini ortaya koymadan ve karşıt iddiaları tartışmadan önce, idrakın tanımsal çerçevesini ele almıştır. O'na göre idrâk, yetişkin olma, olgunlaşma, ürün verme anlamına gelmektedir. Ancak o, göz ile kayıtlandığında görme anlamına gelir.[664] Görme anlamındaki idrak, nefse izafe edildiğinde ise 'bilme' anlamına gelir.[665] Kavramsal anlamda ise idrak, bir şey ile sadece olduğu üzere bağıntı (taalluk) içinde olan bir bilmedir. İdrak, bu niteliği ile bilgi yolu olma imkânı kazanır. Aksi halde idrakın

---

[662] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 44 vd.
[663] Abdulcebbar, bunları özü gereği engel olan ve koşullu engel olan olmak üzere ikiye ayırmıştır. İlkine idrak edilecek nesnenin önünde bir perdenin olmasını; ikincisini ise kendi içerisinde idrak eden ve idrak nesnesi olmak üzere iki alt başlıkta değerlendirmiştir. O, buna bir şeyin idrak etme eşiklerinin altında olacak şekilde ince ve latîf olması, görmeyi mümkün kılan ışınların zayıf olmasını örnek vermiş, ölüm anındaki kişinin meleği ve cinleri görme ışığı çok güçlü olduğu için görebildiğini söylemiştir. Bkz. Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse,* s. 259 vd.
[664] Abdulcebbar, *Muğnî,* 4/s. 145.
[665] Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse,* s. 233-235.

bilme yolu olma imkânından söz edilemez. Bu, hakkında delîl olmayan bir şeyi bilme yolunun olmaması gibidir. Abdulcebbar, bilgi yolu olarak kabul ettiği idrakın şeyle kendinde (zât) sahip olduğu sıfatlarla bağıntılı olarak gerçekleştiğini[666] ve bilginin meydana gelmesinde bu niteliklerin müessir olduğunu kabul etmektedir.[667]

Bir bilme yolu olarak idrak, âkil olma koşulu sağlanmışsa[668] ve idrak edilecek nesneye ilişkin bir karışıklık da söz konusu değilse, imkânsız değildir. İdrâk, şeyi varoluş durumundaki en özel nitelikleriyle ve olduğu üzere ele alır. Çünkü bir şeyin var olması, niteliklerin (sıfatlar) bulunmasını gerektirir. Bu çerçevede idrak, şeyleri cevherin bir uzama sahip olması ve bir şeyi görünüş olarak diğer şeylerden ayıran siyahlık niteliği gibi özsel niteliklere göre gerçekleşir. Diğer bir deyişle idrâk, bir şeyi mevcûd, hâdis ve müteharrik oluş açısından değil, bilakis şeyin en özellikli sıfatına ya da sıfatlarına göre ele alır. Bu nedenle biz, idrakın şeyin özsel olan niteliği ile bağıntısı olmasa da, idrak durumunda bu şeyin mevcûd olduğunu biliriz. Çünkü buradaki mevcud oluş bilgisi, idrak edilen nitelik ancak mevcud oluş ile var olabileceği için zorunlu olmaktadır. [669] Burada idrak edilebilir olan bir şeyin kendisi ile idrak edilemez olan o şeyin rasyonel (makûl) ve mantıksal yapısı olarak iki şeyin söz konusu edildiği anlaşılmaktadır. İlki idraka açık, ikincisi sıfatın var olmasının rasyonel ve mantıksal gerekçesi olarak idraka kapalıdır. Bu noktada idrak ile akıl arasındaki ilişki konusunda Abdulcebbar'ın şu değerlendirmesi oldukça önemlidir:

> Akıl, sadece bazı şeylerde kullanılabilen bir bilme yoludur. Akıl olarak nitelenemese de akil olmayan birinin kalbinde bilgi meydana gelebilir. Aklın, bir araz olarak şeyleri idrak etmesi imkânsızdır. Dolayısıyla duyularla idrak edildiği gibi akılla idrak söz konusu edilemez.[670]

O, burada aklı idraktan kesin olarak ayırmış ve aklın bilmesinin idrak olarak nitelenemeyeceğini söylemiştir. Çünkü akıl gaybette olanı yani metafiziği; idrak ise hazırda olan ve tecrübeye açık olan fiziği ele alır. Buna göre duyulara açık olan şeyin hâli gaybette olan şeyin hâli ile aynı değildir. Bu nedenle nazar (akıl), idrâkın zıddıdır. Çünkü gaibi bilmek sadece akılla mümkündür. Örneğin fiilin sıhhatinden failin kadir oluş yargısına akıl ile mantıksal bir bağıntı kurarak varılabilmektedir. Akıl ile duyular arasında düzeylemeye gitmenin yanlış olacağını düşünen

---

[666] Abdulcebbar, *Muğnî,* 4/s. 16, 88.
[667] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s. 334
[668] Abdulcebbar, 'âkil' oluşu, idrak edenin idrak eden olduğunu bilmesi olarak değerlendirmektedir. Bu, onun hâl teorisi bağlamındaki sezgici yaklaşımının bir uzantısı olsa gerektir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/s. 359.
[669] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 15, 61.
[670] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 17, 21.

Abdulcebbar, aklın duyulardan daha zayıf olduğu iddiasını temelsiz bulmuştur. Çünkü bilgi kaynağı ne olursa olsun bütün bilgiler aynı unsura yani sukûnu'n-nefs koşuluna sahiptir. Bu bakımdan bu koşulu sağlayan bilgiler ve bilme kaynakları eşittir.[671] Ancak açıklık olarak idrak bilgisinin daha açık olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü idrâk bilgisi iptidaen meydana gelir. Nazarî bilgi ise tevlîd yoluyla meydana gelir. İdrak bilgisi nefisten nefyedilemezken, nazardan doğan bilgi böyle değildir. Şu halde mahiyetleri açısından idrak ile aklı birbirinden ayıran Abdulcebbar, epistemolojik geçerlilik (sıhhat) açısından nazardan tevlîd eden bilgi ile idraka dayanan bilgiyi eşit görmüş olmaktadır.[672]

Bu çerçevede o, idrak alanını belirlerken varlıkları özleri açısından 'gören-görülen zât', 'görmeyen-görülemeyen zât', 'görmeyen-görülebilen zât', 'görülemeyen-gören zât' olmak üzere dört kısımda değerlendirmiştir. İlkine insanı, ikincisine yokluğu, üçüncüsüne cansız varlıkları ve sonuncusuna da Allah'ı örnek vermiştir.[673] Bu zâtlar içerisinde madûmât ve Allah idrak edilemez, diğer iki varlık türleri idrak edilebilir. Abdulcebbar, idrak alanında bir şeyi algılamanın yasasının âdât olduğunu belirtmiş, bu yasaya göre bir şeyi idrak etmenin duyuya ve duyumsanacak nesnenin bulunması koşuluna bağlı olduğunu kabul etmiştir. Bu, nesnenin yokluğunda idrakın da gerçekleşemeyeceği anlamına gelir. Çünkü aksi halde açık olanın yanında kapalı olan, yakın olanın yanında uzak olan, sıkı olanın yanında ince olanın da görülebilir olması gerekirdi ki bu, imkânsızdır.[674]

Abdulcebbar'a göre idrak, imkân olarak duyuların sıhhati, kişinin hayy olması ve idrak nesnesinin mevcut olması koşullarına bağlı zorunlu bir bilme yoludur. Buradaki zorunluluk idrakın insana ait bir fiil olmamasındandır. Çünkü idrak Allah'ın fiilidir. Abdulcebbar'a göre örneğin Allah, görme idrakında güneşin ışınlarını görülen nesnenin kendisinden kaldırırsa gören ile âmâ aynı olur ve idrak gerçekleşmez. Çünkü bu durumda idrak imkânı ortadan kalkmıştır. İçinde bulunduğumuz idrak alanında hiç bir şeyin olmadığı bilgisine sahip oluşumuz, Allah'ın bizde iptidâen yarattığı bir bilgi dolayısıyladır. Çünkü idrak ortamında bir şey olsaydı, onu mutlaka görürdük. Âmâ kişi, görme duyusu sağlıklı olanın aeksine, görme duyusundan yoksun olduğu için idrak bilgisine sahip değildir.[675] Basra

[671] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 156 vd.
[672] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 56 vd.
[673] Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse,* s. 237.
[674] Abdulcebbar, *a.g.e,* s. 251.
[675] Abdulcebbar, *a.g.e,* s. 357.

Mutezilesinin yaklaşımına göre idrakın öznesi Allah'tır. Bunu Abdulcebbar'ın öğrencisi Nisabûrî'nin şu değerlendirmesinde açıkça görmekteyiz:

> İdrak bilgileri, bizim fiilimiz olarak oluşmazlar. Bizim fiilimiz olsalardı, o zaman idrak bilgilerini ya doğrudan (iptidâen) ya da tevlîd yoluyla yapmamız gerekirdi. Doğrudan yapmamız mümkün değildir. Çünkü bu durumda, istediğimiz zaman idrak edebilmemiz ve istemediğimiz zaman idrak etmememiz gerekirdi.[676]

Nisabûrî, Abdulcebbar gibi, idrâkın istem dış-gerçekleştiği görüşündedir. Bu bilgiler rasyonel bilgideki gibi tevlîd olarak da oluşmazlar. Öyle olsaydı o zaman idrak, nazar ya da istidlal gibi oluşmaları gerekirdi. Bu anlamda idrakın gerçekleşmesi ile nazar etme arasında hiçbir ilişki ve benzerlik söz konusu değildir. İdrakın zorunlu ve Allah'ın fiili olarak gerçekleştiği tezine karşı onun, göz kapaklarını açma ya da açmamayla gerçekleştiğini söyleyenlere biz, bunun eşit derecede görme duyusunun sıhhati ile de gerçekleşmiş olabileceğini söyleriz.[677]

Eş'ârî kelamcı Bakıllanî de idrak kaynaklı bilgileri zorunlu bilgiler arasında saymıştır. Ona göre zorunlu bilgiler altı çeşittir: İlk beşi beş duyu ile elde edilen bilgilerdir. Altıncısı ise, nefiste duyularla ilişkisi olmadan insanda iptidaen yaratılan bilgilerdir. Örneğin, kişinin benlik bilgisi, (sağlık ve hastalık) hâl bilgisi, lezzet, elem, keder, sevinç, kudret ve acizlik, irade ve iradesizlik, idrak ve körlük vb. durumların bilgisi gibi.[678]

Abdulcebbar, idrakın öznesinin Allah olduğunu savunurken, örneğin Cahız, genel olarak bütün bilgilerin dolayısıyla da idrak bilgilerinin tab'an meydana geldiğini savunmuştur. Abdulcebbar, bu tezle idrak bilgisinin zorunlu olduğu konusunda Cahız'laaynı görüşü paylaşmıştır. Ancak idrakın kaynağı konusunda Abdulcebbar, insana ait olmayan idrak fiilinin öznesiz olamayacağını düşünerek Cahız'ın tabiatçı yaklaşımını reddetmiştir. Ona göre idrakın Allah'a ait oluşunun alameti, onu hiçbir şekilde kendimizden nefyedememizdir.[679] Dolayısıyla bedenimizde meydana gelen diğer şeylerle idrak arasında Allah'a ait fiil oluşları açısından fark yoktur. Çünkü her ikisinde 'yadsınamazlık' vardır. Dolayısıyla idrak bilgisinin idrâk ile ve zorunlu oluşu ile hiçbir bağıntısı (taalluk) yoktur.[680] Allaf ise

[676] Nisaburî, *Mesâil fi'l-Hilâf,* s.305.
[677] Nisaburî, *a.g.e,* s.306.
[678] Bakıllanî, *el-İnsâf,* s. 37 vd.
[679] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/ s.128.
[680] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.129.

idrakı kalbin bilgisi[681] olarak değerlendirmiştir. Ona göre idrak gözde değil kalbte gerçekleşir. Bu bilgi ne kişi tarafından kendisinde ne de başkasında idrak olarak yapılabilir. Çünkü insan, sadece ihtiyari şeyleri yapabilir. Hâlbuki idrak, zorunludur. Onun elde edilişinde ihtiyarîlik söz konusu değildir.[682]

Abdulcebbar, ma'nâ kavramını idrak alanında da kullanmıştır. O, kalb fiilleri içerisinde düşünmeyi, bilmeyi, bilgiyi, itikâdı ve irade etme gibi fiilleri birer ma'nâ olarak temellendirmekteydi. Ancak ona göre idrâk, kişinin fiili olmadığı için 'ma'nâ' değildir.[683] Çünkü o, ma'nâ olsaydı duyu algıları olanın, idrak nesnesini Allah'ın idrakı kendisinde yaratmadığı durumlarda görmemesi gerekirdi. Bu, müşâhedâta olan güveni ortadan kaldıran bir durum olurdu. Bu bağlamda Abdulcebbar, idrakın ma'nâ olmadığını şu şekilde savunmuştur:

> Bir şey başka bir şeyin ardından ve ona göre meydana gelmişse, bu şeyin bir şeyin diğer bir şeyi doğurması (tevlîd) zorunludur. Ancak yenileneduran ve tekrar eden durumlarda olduğu gibi hudûs (mantığının)söz konusu olmadığı şeylerde bu tür bir doğurma imkânsızdır. Çünkü bilgi, bu iki şeyde aynı şekilde meydana gelmemektedir. Örneğin bir çocuk ve karışıklık sebebiyle akil kimse bilmedikleri şeyleri idrak edebilmektedir. Zira karışıklık idrakın meydana gelmesini engellememektedir.[684]

Ona göre idrâk, kavram olarak tecrübe konusu olabilecek şeyler için kullanılabilir, fakat akliyâtla ilgili konuların bilinişinde kullanılamaz. Bu nedenle idrak yolları görme, işitme, koklama, tat alma ve dokunma gibi tecrübî alanla sınırlıdır. Abdulcebbar, idrakı bu şekilde sınırlandırmakla aslında felsefecilerin aklın da eşyayı idrak edebileceği tezine karşı bir yanıt vermiş olmaktadır.[685] Abdulcebbar, şeyin varlığını idrak etmenin o şeyin sıhhatini bilmeyi içermediğini şu ifadelerle ortaya koymaya çalışmıştır:

> (Çünkü) sıhhat, idrak ile herhangi bir taalluka sahip değildir. Bunda delîle ihtiyaç vardır. Veya şeyin özüne bağlanmak gerekir. Bu yönüyle bilginin sıhhati idrakın değil, akliyatın konusudur.[686]

O, şeylerin idrakını bir fiil olarak Allah'a bağlamış, fakat duyuların sağladığı şeyin sıhhatine aklın hükmettiğini kabul etmiştir.[687] Abdulcebbar, burada, aklı

---

[681] Bilginin mahallinin kalp olduğu tezini benzer bir çerçeve ile Epikür'de buluyoruz. Orada insan nefsinin iki ana işlevi olduğu savunulur. Biri canlılık olarak hayat denen şeyin cisimde yayılması, diğeri ise şuur, irade ve fikir olarak vicdan. İkincisi kalp mahalli ile işlevselleşen bir durumdur. İlki, ikincisinin şartı konumundandır. Epikür'de idrakın mahali nasıl ki kalp ise, idrakın şartı da ancak cisim ile mümkün olabilen hayattır. Bkz. Mustafa Ğurabî, *Ebû'l-Huzeyl el-Allaf,* s. 103, Mısır 1949.
[682] Ğurabî, *a.g.e*, s.102,
[683] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 76 vd; 9/s. 14; *Şerhu Usûl-i Hamse,* s. 255.
[684] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 78.
[685] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.77 vd.
[686] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 56.

içerdiği kategorilerle şeyler arasındaki bağıntıyı ve duyuların sağladığı verilerin sıhhatini belirlediğini savunmakla aklı duyulara öncelemiştir. Görüldüğü üzere Abdulcebbar, duyular ve idrak konusunda realist bir tutum izlemekte, idrak bilgisinin failinin Allah olduğunu söylemektedir. Mutezile'den Cahız'ın idrak bilgisinin idrak ile tab'an meydana geldiği şeklindeki tabiatçı anlayışını reddeden Abdulcebbar, idrak bilgisinde de rasyonel bilginin tanımında kullandığı sukûnu'n-nefs ve itikâd kavramlarını kullanmıştır.

10. Bilginin Çeşitleri

Abdulcebbar, bilginin çeşitleri konusunda Mütekaddimûn dönemi kelamcılarının tasnif biçimini paylaşmış ve bilgileri zorunlu ve rasyonel (kesbî) olmak üzere ikiye ayırmıştır. Zorunlu bilgiler kendi içerisinde idrak kaynaklı olanlar, aklın doğuştan getirdiği kategorik bilgiler, sezgisel bilgiler ve tecrübe bilgisi gibi pek çok kısma ayrılmaktadır. Rasyonel bilgiler ise sadece nazara ve istidlâle dayanan bilgilerdir.[688] Abdulcebbar, zorunlu ve rasyonel olarak ortaya çıkan iki değerli bilgi tasnifine geçmeden önce kendi içinde pek çok bilgi çeşidinden söz etmiş ve şu bilgilere yer vermiştir:

1. Toplum ve bireyin aktarımına ve hafızasına dayanarak meydana gelen bilgi: Ona göre bu tür bilgiler âdeten meydana gelmekte, ancak aktarıma dayandığı için karışma riski taşırlar. Dil bilgisi gibi.
2. Sözleşme (muvadaa) ile meydana gelen bilgi: Bu bilgi, insanların uzlaşı sağlamasıyla meydana gelir. Dil, bu anlamda tevkifî yani ilahî belirlemeyle değil, bilakis toplumsal sözleşme olarak muvadaa ile oluşur.
3. Tecrübe, tekrar ve ezber ile meydana gelen bilgiler: Haber yapılmış olayları bilmek gibi.
4. Fiillerde kendileriyle çözümün mümkün olduğu bilgi: Bu, âlet işlevi gören şeyler olabileceği gibi büyük meşakkat içeren başka bir şey de olabilir.
5. Uzmanlıkla ile ilgili bilgiler: Buna tarım, deniz, ticaret ve astroloji ile ilgili bilgiler girer.
6. Tıp bilgisi: Bu alanla ilgili bilgiler özü açısından tecrübîdir.
7. İstidlâl ve istinbât yöntemine dayanan bilgiler: Bu tür bilgilerin azlık ve çokluğu düşünmeye, zekaya, kabiliyete ve söz bilgisine göre değişir.[689]

---

[687] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 59.
[688] Hüsnü Zîne, *el-Akl inde'l-Mutezile,* s. 58 vd.
[689] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.307 vd.

İnsan bilgisinin kategorik olarak bu kısımlara ayrıldığını ifade eden Abdulcebbar, bu bilgilerin kendi içinde alt kısımlarının bulunduğuna işaret etmiş, ancak bunun detaylarına girmemiştir. O, bilgilerdeki bu çeşitliliğin söz konusu bilgiler arasında bir düzey farklılaşması doğurmayacağını düşünmektedir. Abdulcebbar, bilgilerin yapısına ilişkin olarak şu değerlendirmeyi yapmıştır:

> Bilgi çeşitleri arasında niteliksel anlamda bir ayrılık (tefâvüt) olası değildir. Bilakis yakınlık (tekârub) söz konusudur.[690]

Burada bilgilerin, alanları açısından farklılaşması epistemolojik yakınlığı ya da benzerliği değiştirmez. Çünkü akıl, idrak, haber ve müşahade kaynaklı bütün bilgiler 'sukûnu'n-nefs' koşulunu taşımaları bakımından eşittir.[691] Abdulcebbar, bilgi oluş açısından bilgileri bu şekilde eşitlerken, meydana geliş yolları açısından ise bilgileri 'zorunlu' ve 'rasyonel' olmak üzere iki ana başlıkta tartışmıştır. Bu çerçevenin kelam sistemlerinde yaygın şekilde kullanıldığını görmek şaşırtıcı değildir. Çünkü kelamdaki bilgi tartışmalarının ağırlıklı olarak bilginin öznesinin kim olduğu ve bilginin nasıl meydana geldiğiyle ilgili olması bu iki ana çerçevenin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bilgi problematiğinin bu yapısının Eş'ârî, Maturidî ve Mutezilî çevrelerde korunduğu, ancak bu tasniften ayrı olarak Eş'ârî ve Maturidî kelamcıların, bilgiyi temel tartışma zemini olarak Allah'ın bilgisi ve insanın bilgisi olmak üzere 'kadîm' ve 'muhdes' şeklinde tartıştığı görülmektedir. Bilginin tanımı konusundaki tartışmaların içinden çıkılmaz hale gelmesi, Eş'ârî ve Maturidî kelamcıların bu tartışma zemininden kaynaklanmış olsa gerektir. Çünkü bu zeminde yapılacak tanım tartışması, Allah'a ve insana uygulanabilecek ortak bir tanım arayışını zorunlu kılmıştır.

Bu bağlamda Mu'tezile'nin bilgi ve tanım tartışmasında kullandığı zemin bütünüyle insanîdir. Örneğin Abdulcebbar'ın yaptığı bilgi tanımı ve bu tanıma bağlı olarak kullandığı kavramsal örgü, insan gerçekliğine ve rasyonalitesine dayanmıştır. Mutezile'nin bilgiyi itikâd olarak, Eş'ârî ve Maturidî'lerin ise özü açısından 'sıfat' olarak tanımlamasının nedeni kullanılan bu zemin farklılığıdır. Bu farklılaşma, zamanla, Mutezile'de rasyonel bilginin öznesinin insan olduğu tezinin ele alındığı tevlîd teorisiyle; Eş'ârî ve Maturidîlerde ise diğer bilgilerin olduğu gibi nazarî bilgilerin de öznesinin Allah olduğu tezinin savunulduğu Kesb teorisiyle sistematik bir metodolojiye dönüşmüştür. Bilginin tanımında ortaya çıkan bu çerçevenin,

---

[690] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 308.
[691] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 38, 39.

bilginin çeşitlerine ilişkin tartışmalara da yansıdığı, Eş'ârî ve Mutezilî çevreler arasında bilginin tasnifinde önemli bir metodolojik farklılaşma yarattığı rahatlıkla söylenebilir. Bunu Abdulcebbar'ın çağdaşı olan Bakıllanî'de açıkça görmek mümkündür:

> Bilgi iki kısımdır: Allah'ın bilgisi, ki bu onun özsel bir sıfatıdır. O, ne zorunlu ne de istidlalî değildir. İnsanların bilgisi, bu da zorunlu ve rasyonel (nazarî ve istidlalî) olarak ikiye ayrılır: Zorunlu bilgi, kuşku duyulması mümkün olmayan, reddedilme olanağı olmayan ve insanların nefislerini kabule zorlayan bir bilgidir. Beş duyu ile elde edilen idrak bilgiler ve kişide iptidaen ortaya çıkan bilgiler bu türdendir.[692]

Görüldüğü üzere insan bilgisi konusunda Abdulcebbar'la aynı terminolojiyi kullandığı görülen Bakıllanî, Allah'ın bilgisini insan bilgisinde kullandığı değillemeci terminolojisiyle ayırmaya ve tanımlamaya çalışmıştır.[693] Bu bağlamda o, bilgiyi, öznelerin mahiyetine göre ele almış, kadîm (zorunlu ve istidlalî olmayan) ve muhdes (melek, cin, insan ve diğer canlıların bilgileri) olmak üzere iki farklı bilgi cinsinden söz etmiştir. Bakıllanî, insan bilgisini duyusal bilgiler, zorunlu bilgiler ve bu ikisi üzerine kurulan ve temellenen bilgiler olarak açmıştır.[694]

Abdulcebbar'ın çağdaşlarından Tûsî de (385/460) bilgiyi zorunlu ve rasyonel (mükteseb) olarak ikiye ayırmıştır. O, Abdulcebbar'ın aklın kategorileri olarak gördüğü zorunlu bilgilere 'emanetin iadesi' 'nimet verene şükretme', 'zulmün kabih oluşunu' örnek vermiştir. Mükteseb bilgiyi ise aklî ve sem'î olarak ikiye ayırmıştır. Aklî olan sadece akıl ile bilinenlerdir. O, akıl ve sem' ile birlikte bilinenleri de bu gruba dâhil etmiştir.[695] Allaf, insan bilgisinin tasnifinde ilk sıraya insanın benlik bilgisini, sonra da tevhid ve adalet temelinde yükümlülük bilgilerini yerleştirir. Son olarak da sadece haber ile bilinebilen sem'î bilgileri ele almıştır.[696] Mütekaddimûn döneminin kelamcılarında insan bilgisinin zorunlu ve rasyonel olmak üzere iki bağlamda tasnif edildiğini[697] ve Abdulcebbar'ın da bu tasnifi paylaştığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Kelam sistemleri arasında paylaşılan bu tasnifin Abdulcebbar'da nasıl ortaya çıktığı konusuna geçmeden önce, O'nun 'zorunlu' kavramını nasıl

---

[692] Bakıllanî, *el-İnsâf,* s.23.
[693] Bakıllanî, *a.g.e,* s.24.
[694] Bakıllanî, *Temhîd,* s. 36
[695] Rüşdî M.Ulyan, *el-Akl inde'ş-Şiati'l-İmamiyye,* s. 90
[696] Ulyan, *a.g.e.,* s. 99
[697] Burada Allaf'ın, yakın olmasına karşın formülasyon olarak farklı görünen tasnifinden söz etmemiz gerekir. Nitekim ona göre bilgiler zorunlu (marifetullah ve bu bilgiye götüren delîlin bilgisi) ve ihtiyarî (duyular veya kıyasla elde edilen bilgiler.) olmak üzere ikiye ayrılır. Bkz. Ali Mustafa el-Ğurabî, *Ebû'l-Huzeyl el-Allaf,* s. 98.

tanımladığını ve zorunlu bilgiyi rasyonel bilgiden ne ile ayırdığını kısaca ortaya koymamız yararlı olacaktır.

Abdulcebbar, zorunluluğu, nefsin sakınamadığı, ayrılamadığı ve aklî olarak zorunlu kıldığı şey olarak tanımlamış[698] ve bu bilgide kuşku olamayacağını söylemektedir. O, Cübbâîlerin görüşleri üzerinden zorunluluk kavramını şu şekilde açmıştır:

> Ebû Hâşim'e göre zorunluluk, kişinin başkasında ondan kaçınamayacak şekilde yaptığı şeye denir. Kişi, kendisinden daha kudretli bir kimsenin kendisi üzerindeki bu tasarrufa müdahale demez. Dil açısından bu durumda olana 'mülce' denir. Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre ise zorunluluk, kadir olan failin başkasında yaptığı şeydir. Bu tanıma göre mecbur olmak, mecbur olunan şeye güç yetirmemeyi içerse de, zorunluluk ancak güç yetirme koşuluyla mümkün olabilir. Bir şeye mecbur oluş, 'ilca' anlamında kabul edildiğinde, bu, kişiyi mecbur kılındığı şeye kadir olmasını gerektirir. Engelli oluş, ancak kadir oluş durumunda söz konusu edilebilir.[699]

Zorunlu bilgiler kuşku kabul etmeyen kesinliğe sahip görülmüş ve zorunlu bilgileri inkar etmenin bildiği şeyi inkar etmek olduğu savunulmuştur.[700] Zorunlu bilgileri kalpten atmak olanaksızdır.[701] Bu çerçevede zorunlu bilgi, kalpte olan, kendini dayatan ve apaçık olan bir bilgi olmaktadır. Çünkü zorunlu bilgi özü açısından vaciptir.[702] Bakıllanî de zorunluluğu, etimolojik olarak bir kişinin başka bir kişiye yadsıyamayacağı bir şeyi yüklemesi anlamında haml ve idrak olarak tanımlamıştır. Ona göre bu, bir tür ilca'dır. Bunların hepsi aynı anlamdadır.[703]

Abdulcebbar, bu tanımdan hareketle zorunluluk kategorisinin bütün boyutlarını ortaya koymaya çalışmış[704] ve kategorik ve zorunlu bilgilerin Allah tarafından kişilerin kalplerinde yaratıldığını savunmuştur.[705] O, bu bağlamda

---

[698] Aristo'da zorunlu sözcüğü 'koşul olarak kendileri olmaksızın yaşamanın mümkün olmadığı şeyler' anlamına gelir. Solunum ve yiyecek canlı için zorunludur. Çünkü canlı, onlar olmaksızın var olamaz. Zorunluluk, burada insanın seçmesine karşıt bir şeydir. Olduğundan başka türlü olamayan bir şeydir. Bu anlamda Abdulcebbar'ın kavrama getirdiği tanım ile Aristo'nun tanımı arasında özü açısından bir örtüşmenin var olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bkz. Aristo, *Metafizik,* s. 244, 289.

[699] Abdulcebbar, *Muğnî,* 8/s.167 vd.

[700] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 42 vd.

[701] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.242.

[702] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.352.

[703] Bakıllanî, *Temhîd,* s. 35. Bu bağlamda Bakıllanî iki zıttın bir arada bulunamaması, cisimlerin birleşme ve ayrışmadan hâli olamaması ve bütün bilgilerin akıldaki ilk bilgiler ile temellenmesinin yanı sıra insan nefsinde iptidaen meydana gelen bilgilerin de zorunlu olduğunu söylemektedir. Bkz. Bakıllanî, *el-İnsâf,* s. 24.

[704] Abdulcebbar'a göre zorunlu bilgi kendi içerisinde çeşitli yönlere sahiptir. O, bu yönleri iki noktada değerlendirmiştir. İlki akıl sahibinde zorunlu olan bilme yolu, ikincisi ise âdeten hâli değişebilen bilme yolu. O, birincisine idrak kaynaklı bilgileri, diğerine ise makasıd bilgilerini örnek vermiştir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 8/s. 9.

[705] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/ s.138.

matematik ve geometride ihtilaf olmadığını,[706] bilme yolunun bilgide iştiraki doğuracağını,[707] canlı bir varlığın fail olarak cansız varlıklardan farklı olmasının zorunlu olduğunu[708] ve bir fiilin veya tasarrufun kasda göre meydana gelmesinin zorunlu[709] olduğunu söylemektedir. Bunun yanı sıra müzmin bir kişinin yürümesinin imkânsızlığına[710] ve sebep-sonuç ilişkisinde tevlîd eden fiillerde farklılaşma olmayacağına[711] da vurgu yapmıştır. Çünkü bu bilgiler geçerliklerini delîl olmadan kazanmış ve müşahade nesneleri gibi olmuşlardır.[712]

Bu bağlamda Abdulcebbar, matematiksel bilgilere yer vermiş ve onların zorunlu olduklarını söylemiştir. Bu bilgiler, özü açısından bir oranın başka bir oranla birleştirilmesidir. Bu bakımdan yüz ile on sayısı arasındaki fark bilgisi ile yuvarlak ve kare arasındaki fark bilgisi arasında hiçbir fark yoktur. Yine eklemeyle kare olan ile ekleme ile yüz sayısı arasında da fark yoktur. Kare ile yuvarlak ve büyük ile küçük arasındaki fark da aynıdır.[713] Aynı şekilde kişi, bu şeyler arasındaki farkı zorunlu olarak bildiği gibi tecrübe ederek de bilebilir. Abdulcebbar, matematiksel ve geometrik oranlar arasındaki bilgilere harflerin bir araya getirilmesiyle anlamlı hale gelen ve bu yönüyle de oran kazanan kelamın bilgisinin de zorunlu olduğunu söylemektedir. Çünkü kişi, kelimelerin birbirine eklemlenmesi ile haber niteliği kazandığını âdeten bilir. Bu bilgi ile şiir, söylev ve nazm gibi farklı oranları olan söz tipleri oluşur.[714]Bunlarda idrak nesnelerinde olduğu gibi incelik ve karmaşıklık olabilir. Ancak bu durumda idrak ve teemmül tekrarına ihtiyaç vardır. Bu durum, bu bilgilerin zorunlu oluşlarını engellemez.[715] Sayıda sayı (sayma) ancak 'birleştirme' iledir. Beş sayısını birleştirmek, birbiri ile aynı olan beş birleştirme tekrarı/işlemi demektir. Yapılan işlem nitelik olarak (mana) aynıdır. Toplama işleminde olduğu gibi çıkarma işleminde de aynıdır. Çünkü çıkarma işlemi, toplama işleminin tersidir, yani ayrıştırılmasıdır.[716]

---

[706] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.305.
[707] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 211.
[708] Abdulcebbar, *Muğnî,* 8/ s.7.
[709] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.13.
[710] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.10.
[711] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.212.
[712] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 212.
[713] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s. 210.
[714] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 211.
[715] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 213.
[716] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 212, 213.

Abdulcebbar, böylelikle bu anlamdaki zorunlu bilgilerle istidlal yöntemine dayanan rasyonel bilgiler arasındaki farkı ortaya koymaya çalışmış[717] ve genel bir çerçeve olarak idrak kaynaklı bilgileri, aklın doğuştan getirdiği bilgileri, sezgisel olarak kişinin kendi hâlinden dolaysız olarak bildiklerini[718] ve müşahade bilgisini zorunluluk kategorisinde değerlendirmiştir. Zorunluluğun apaçık olduğunu düşünen Abdulcebbar, zorunlu ve kazanımsal bilgilerin iç-içe olmasının bazı bilgileri hâl olarak karışık kılabileceğinin de farkında olmuş ve şunları söylemiştir:

> Zorunlu bilgiler, açıklık yönünden derece derecedir. Açıklıkları tek derece değildir. Bu, tecrübe düzeyinden daha düşük bir açıklık derecesine sahip olmaları zorunlu olmayan anlamında kazanımsal (iktisabî) hükmünü vermemizi doğrulamaz.[719]

Abdulcebbar'a göre zorunlu bilgiler olmadan diğer bilgilere ulaşmak mümkün değildir. Teklife öncelenen ve Allah'ın yaratmasıyla sahip olduğumuz zorunlu bilgiler ikiye ayrılır. Aklın olgunlaşmasıyla ortaya çıkan ya da aklı olgunlaştıran bilgiler. Diğeri ise usulu'-ledille yani delîllerin asıllarıdır. Zira delîllerin hâl bilgisi kemâl-i akıldandır. [720] Burada akılda var olan ve doğuştan getirilen bilgiler kategorik (cümleten) zorunlu olarak değerlendirilmiş, ancak bu bilgiler gelişimsel olarak aklın olgunlaşmasıyla ortaya çıktığı kabul edilmiştir.

Bağdat Mutezilesinden Belhî'ye göre zorunlu bilgiler istidlalî olarak istidlâlî bilgiler de zorunlu olarak bilinemez. Abdulcebbar'ın ait olduğu çevre olan Basra Mutezilesine göre ise zorunlu bilgiler istidlâlî olarak istidlâlî olan bilgiler de zorunlu olarak bilinebilir. Abdulcebbar'ın öğrencisi Nisabûrî, buna, Allah'ın ahirette zorunlu olarak bilinecek olmasını örnek vermiştir.[721] Bunun yanı sıra akıldaki bilgiler, haberlerle ve tecrübe ile zorunlu olarak meydana gelebilir. Hatta bunlar, galib-i zann ve onun çıkarsama yapmaya imkân sağlayan emâreleri ile de meydana gelebilir.[722] Basra Mutezilesinin bu görüşüne göre Abdulcebbar, zorunlu bilgilerin nazar ve ondan tevellüd eden bilgileri engelleyeceği görüşünü dile getirmiştir. Çünkü ona göre bir şeyi bilmek, o şeyin delîli ve yöntemi üzerinde düşünmeyi engeller. Dolayısıyla Allah için delîller üzerinde nazar etmesi olası değildir. Çünkü o, bütün

---

[717] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 19.
[718] Abdulcebbar'a göre kişi, kendinde sezgisel anlamda bulduğu bilgileri cümleten yani kategorik ve zorunlu olarak bilir. Bu bilgilerin tafsilinde ise istidlâl gerekir. O, kişinin kendi halinin bilgisi ile başkasının hâlini bilebileceğini kabul etmiş ve insanların ahvâlinin, bir kişinin hâlini tecrübe yoluyla bilinebilmesi gibi tecrübe edilerek bilinebileceğini kabul etmiştir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 504-505; *Muğnî,* 16/s. 37 vd.; *Muğnî,* 8/ s.10.
[719] Abdulcebbar, *Muğnî,* 8/ s.10.
[720] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/s. 352.; *el-Muhit bi't-Teklif,* s. 14.
[721] Nisaburî, *Mesâil fi'l-Hilâf,* s.330 vd.
[722] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.101.

bilgileri özsel olarak bilir. Nitekim bizden biri tanık olduğu veya tecrübe ettiği şeyi peygamberden gelen bir haberle istidlal etmez. Çünkü ondaki bilgi bunu engeller.[723]

Mutezile içerisinde bilgilerin mahiyetine ilişkin tartışmalar zorunlu mu yoksa kazanımsal mı olduğu ayrımında gerçekleşmiştir. Cahız, bu tartışmalarda bütün bilgilerin zorunlu olduğu ve tab'an gerçekleştiği tezini ileri sürmüş ve Mutezile içerisinde derin bir tartışma bağlatmıştır. Abdulcebbar da bu tartışmalara katılmış, marifetullah da dahil olmak üzere[724] bütün bilgilerin zorunlu olduğu iddiasını çürütmeye çalışmıştır. Şimdi bilgilerin zorunlu olup olmadığı konusundaki bu tartışmayı biraz aydınlatalım.

Cahıza göre bilgiler delîller üzerinde nazar durumunda tab'an meydana gelir. Nazar ise, tab'an yani zorunlu olarak meydana gelmiş olabileceği gibi, ihtiyarî olarak da gerçekleşebilir. Düşünmeye ilişkin motivler (devâî) güçlendiğinde düşünme tab'an meydana gelir. Motivler eşit olduğunda ise düşünme özgür bir seçimle (ihtiyârî) olarak meydana gelir. Bu anlamdaki nazar iradesi, diğer fiillerdeki gibi ihtiyarî olarak meydana gelir. Bu çerçevede Cahız, tevlîd konusunda tabiatçıların (ashâbu't-tabâî) yaklaşımını benimsemiş olmasına karşın, kudret sahibinden meydana gelen fiiller konusunda onlardan ayrılmıştır.[725] Şu halde Cahız bilgi konusunda, sebepler nazar üzerinde motiv olarak üstün ise bilgi zorunlu olarak; eşit ise ihtiyârî olarak gerçekleşeceği tezini ileri sürmekle tabiatçıların görüşünü benimsemiştir. Kadı Abdulcebbar, Cahız'a bu görüşü ile ilgili olarak şöyle bir eleştiride bulunmuştur:

> Bilgiye götüren motivler eşit olduğunda fiil kişiye ait olduğu gibi, aynı şekilde motivler baskın olduğunda da bilginin kişinin bir fiili olması gerekir. Çünkü motivlerin gücü, kişideki bilgiyi oluşturma kudreti (bilginin öznesi olma imkânı) ile çelişmez. Çünkü motiv, bir itikâddır. Zann ve itikâdın ise kudret ile çelişmeyeceği ortadadır.[726]

Abdulcebbar, Cahız'ın tab' kavramını kapalı ve ne anlama geldiği belirsiz olduğu için makul bulmamıştır.[727] O, 'ilcâ'nın yani zorlamanın iradeyi ve fiilin kişiye aitliğini ortadan kaldırmayacağını ileri sürerek çürütmeye çalışmış ve şu örneği vermiştir:

---

[723] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/ s.132.
[724] Cahız'a göre marifetullah peygamberler ve gösterdikleri mucizeler aracılığıyla bilinir. Aksi halde marifetullah bilgisi gerçekleşmez. O, bu bilgiyi, nazar ve bilginin tab'en meydana gelmesi gibi görmüştür. Ayrıca Cahız'a göre şehvetle işlenen zina, içki içmek ve adam öldürmek vb. gibi masiyetlerle zemm istihkak edilmez. Çünkü şehvet ihtiyarî olarak değil tab'en meydana gelir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 322, 326,332.
[725] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 317
[726] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 317 vd.
[727] Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse,* s. 325.

> Bu, vahşi bir hayvanı görenin kaçmaya zorlanmasına benzer. Ondan kendisine zarar geleceğinden korktuğu için kaçma edimi kişinin fiili olmaktan çıkmaz. Belki de Cahız gibi düşünenlerin şunu kabul etmeleri gerekirdi. Motivlerin gücü, kişiyi nazar sahibi olarak bilgiyi meydana getirme gücünden çıkarmamakla birlikte, belki de onu bir nazardan başka bir nazara yönlendirebilir. Çünkü kudret ve ihtiyar fiilleri her halükarda *fiilî olarak* teşekkül sürecinde aktif olarak bulunmaktadır. Cahız'ın bilgide zorunluluğu savunurken kullandığı 'ilcâ' kavramı daha çok bizi teyid etmektedir.[728]

Ebû Ali el-Cübbâî de nazarî bilginin zorunlu olamayacağını, çünkü zorunlu olarak oluştuğu takdirde nazar ve tedebbbüre ihtiyaç duyulmadan gerçekleşmesi gerekeceğini söylemektedir. Çünkü bilgi, zorunluluk açısından nazarın dışında başka bir şeye bağlanmıştır. Bu durumda bilgide zorunluluğu savunan kişinin bilginin nazara gereksiniminden söz edemez ve delîller kategorisini bilginin meydana gelmesinde dikkate alamaz.

Cahız'a göre bilgi yoksa teklif de yoktur. O, bu nedenle bütün bilgilerin zorunlu olduğunu kabul etmiştir. Abdulcebbar, Cahız'ın bu tezini teklîf açısından kritik etmiş ve bilgilerin zorunlu olması durumunda teklifin anlamının ortadan kalkacağını söylemiştir. O'na göre Cahız en büyük hatayı peygamberi yalanlayan ve ona karşı inkarcılığında inat ve ısrar edenleri, 'onlar, Allah ve elçisini bilmekteydiler. Sadece kendilerinde zorunlu olarak oluşan bilgileri inkar etmekteydiler. Bu nedenle Allah, onları zemmetmektedir', görüşünü ileri sürmekle yapmıştır. Çünkü ona göre Allah ve elçisinin bilgisine sahip olmasalardı, hüccet bulunmamış olacaktı. Bu kimselere yergi ve ayıplama da yapılmayacaktı. Çünkü yergi ve övgü ancak Allah'ı bilene yapılır. Bu bilgi bağlamında isyan edene yergi; itaat edene ise övgü yapılır.[729]

Abdulcebbar, rasyonel bilgileri sorumluluğun özüyle bütünleştirmeye çalışmış ve Cahız'ın bütün bilgileri zorunlu gören ve sorumluluğu sadece iradeye bağlayan yaklaşımını şiddetle reddetmiştir. O, bu görüşünü dindeki sorumluluğu bilme ve yapma (irade etme) olarak birbirinden ayrılmaz iki temel zemininin bulunduğunu, irade etmenin de bir motiv olarak zann, itikâd ve bilgi gibi epistemolojik köklerden bağımsız olamayacağını ortaya koymya çalışmıştır.

11. Bilginin Ahlakî Değeri

Ahlakın aklî olarak temellendirilmesi, Kelâm'da Mutezile ile ortaya çıkmıştır. Allah'ın adaletini temellendirmeye bağlı olarak ortaya çıkan bu kavram, Abdulcebbar'da şeyleri, şeylere hüküm vermenin kaynağı olarak aklı, düşünmenin

[728] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 318 vd.
[729] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 328-330.

mantıksal işleyişini ve sonuçlarını kapsar. Kavram, kelâmî bir kavram ise de en genel anlamda kişinin nesne ile ilişkisinden doğan bir nitelik olması bakımından rasyoneldir. Bu anlamda değer ona göre öznel olmayan rasyonel bir nitelik olarak temellendirilmiştir.

Abdulcebbar'ın kelam problematiğinde bir temellendirme olarak rasyonel olduğu kadar ahlakî değer perspektifini de kullandığını daha önce ifade etmiştik. O, en genel anlamda akıl ile ahlakî değer arasında bir bütünleştirme çabası içerisine girmiş, hasen, vacip ve kabih olarak üç ahlak kategorisini aklın doğuştan getirdiği bilgiler içerisinde temellendirmiştir. Bu ahlakî çerçeve Abdulcebbar'ın kelam anlayışında akliyyât alanında bir epistemolojiye; sem'iyyât alanında ise maslahata dönüşmüştür. Bu bağlamda Abdulcebbar, marifetullah, teklîf ve nazarın yanısıra bilgiyi de bir değer olarak hasen kategorisinde ele almaktadır. O, akıl ve nazarın değeri konusundaki yaklaşımına paralel olarak bilgiyi de salt kendisiyle değil, pragmatik bir temelde ele almakta ve şunları söylemektedir:

> Bilgiye, fayda elde etmek ve zararı engellemek için gereksinim duyulur. Aksi halde bilme talebi bilgisizlik ve eziyet olmuş olurdu.[730]

Burada bilginin, John Stuart Mill'in faydacılığına yakın bir perspektifte ele alındığı görülmektedir. Çünkü bilgi, bir motiv(dâî)dir ve bu yönüyle faydaya, faydalanmaya, kötülükten ve zarardan kaçınmaya kaynaklık eder.[731] İnsan için bir şeyi irade etmenin veya etmemenin en temel niteliği fayda ve zarar yönüdür. Fayda ve zarar ise Abdulcebbar açısından dünya (fizik) ve din (metafizik) olarak iki bağlamı vardır. Bu iki bağlamdan ilkinde fayda ve zarar galib-i zanna[732]; ikincisinde ise bilgiye göre temellenir.[733] Ancak her iki bağlamda da fayda bilgisi bir şeyi yapmaya, onu sürdürmeye, zarar bilgisi ise kaçınmaya ve terketmeye çağırır.[734] Şu halde bir şeyi yapmanın en temel ölçüsü o şeyin hasen mi, vacip mi yoksa kabih mi olduğu bilgisidir. Abdulcebbar, bu anlamdaki ahlakî hükmün şeyin sahip olduğu sıfata veya kendi dışında bir şeye bağlı olabileceğini kabul etmektedir. Düşünme de akılda terkinden doğan zarar görme korkusu ile ahlakî anlamda zorunlu (vacip) olur. Bu zorunluluk, bir şey olduğu üzere bilindiğinde hasen hükmü; olmadığı üzere bilindiğinde ise kabih hükmü kazanır. Çünkü ilkinde ulaşılan sonuç bilgi, ikincisinde

---

[730] Abdulcebbar, *Muteşabihu'l-Kur'ân,* 2/s. 8, 534.
[731] Abdulcebbar, *Mecmuu'l-Muhît bi't-Teklîf,* s. 239.
[732] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 528 vd.
[733] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 10 vd., 142 vd.
[734] Abdulcebbar, *a.g.c* s. 194 vd.

ise bilgisizliktir. Burada nasıl bir bilgiye ulaşıldığı ve neyin kastedildiği düşünme ve bilginin hasen oluş hükmünü ortadan kaldırmaz.[735]

Görüldüğü üzere akliyyât alanında bilgi (ya da bilme), kökleri ahlâkî olan varoluşsal endişelere bağlıdır. Bu endişeler, düşünme sürecini başlatarak zarar görme endişe ve korkusunu ortadan kaldıracak bir bilme ile sonuçlanarak güvene (sukûn) dönüşmektedir. Abdulcebbar, bu dönüşümü zarar görme endişesinin ortadan kalkması anlamında şu şekilde değerlendirmektedir:

> Nazarı vacip kılmaktan maksat, ondan tevellüt edecek bilgiye ulaşmaktır. Çünkü zarardan kaçınma, korunmayı sağlar. Allah, nazarı irade ettiğinde bilgiyi de irade etmiş olur. Biri ile emrettiğinde diğeri ile de emretmiş olur. Nazardan amaç kendisi değil, onunla ulaşılacak olan bilgidir.[736]

Abdulcebbar, nazar bilgi ilişkisini bu çerçevede ele alırken ahlakî bir değer perspektifi kullanmış, sebebi hasen olan bir şeyin sonucunun da hasen olacağını kabul etmiştir. Buna göre nazar bir sebep olarak hasen olduğuna göre, bir sonuç olarak bilgi de hasen olmalıdır. Aynı şekilde Ebû Hâşim'e göre de sebep hasen iken sonuç kabih olamaz.[737]

Aklın hasen, vacip ve kabih hükümlerini kelam problematiğinde kullanan Abdulcebbar, sözkonusu kategorileri 'ma'kûl yönler'[738] olarak ele almış, inanç sisteminin tepe noktasındaki Allah'tan başlayarak, oluşlar olarak varlık dünyasının, Allah ile insan arasındaki teklîf ilişkisinin, aklın, düşünmenin, bilme sürecini başlatacak metodik kuşkunun, korku ve endişe kaynağı olarak insanı düşünmeye motive eden hâtır ve dâînin, yaşamın pratiğinde bir hüküm kategorisi olarak galib-i zannın ve varoluşsal endişeleri ortadan kaldıran bilginin 'hasen' olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.

Kısacası Abdulcebbar'da bilgi bir ahlak hükmü olarak hasen iken, bilgisizlik kabihtir. Aynı şekilde düşünme bir fayda olarak bilgiye götürdüğü için hasen iken, düşünmeme anlamındaki taklîd, her şeyden kuşku duyma hâli bilgisizliği sürdürme anlamına geleceği için kabih olmaktadır. Bu, özü açısından, sistemin geneline uygulanmış ve Kelam'da Cübbâîlerle başladığı anlaşılan ahlakî bir terminoloji ve metodoloji olarak ortaya çıkmıştır. Abdulcebbar'ın bu terminolojiyi şeriat ve ahlak

---

[735] Abdulcebbar, *Muğnî,* 11/s. 101.
[736] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 491.
[737] Abdulcebbar, *a.g.c,* 12/s. 187.
[738] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/s. 59.

alanında nasıl kullandığı ve ahlakı şeriatla rasyonel olarak nasıl buluşturduğu meselesi tezin üçüncü bölümünde ele alınacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM
AKIL-NAKİL İLİŞKİSİ

1.Naklin Temeli Olarak Haber

Bilgi, Yunan metafiziğinde ve Ortaçağ Hıristiyan teolojisinde olduğu gibi Müslüman Kelâmında da temel ilgi alanı olmuştur. Bu ilginin islam'da vahiy süreciyle birlikte anlama ve temellendirme motivasyonuyla ortaya çıktığı söylenenebilir. Bu çerçevede biz, Kelam'da bilginin kuramsal ve felsefeyle kesişen rasyonel çerçevesini değil, fakat onu teolojik kılan yönünü, yani vahyin epistemolojik değerini, temelini ve delâlet niteliğini ele alacağız.

Bilindiği üzere Kelâm düşüncesinde vahiy, bilgi teorisinde bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmiştir. Bu sebeple kelam sorunları da bu iki bilme biçimine bağlı olarak 'Akliyyât ve 'Sem'iyyât' olarak iki alanda tartışılmıştır. İlki aklın bilme yolu olduğu konuları, ikincisi sadece vahyin bilme yolu olduğu konuları kapsamaktadır. Burada aklın alanı ile vahyin alanı epistemolojik olarak birbirinden ayrılmıştır. Bu bağlamda bütün kelam çevreleri tarafından paylaşılan 'akıl' ve 'vahiy' epistemolojik alanlarının Abdulcebbar tarafından nasıl ele alındığı ve temellendirildiğini ortaya koymak istiyoruz.

Abdulcebbar vahyin epistemolojik değerini ortaya koyarken, onun metafiziğini ve imkânını tartışma dışında bırakmıştır. Kanaatimizce bunun nedeni, bu sorunun tevhîd ve adâlet olarak akliyyât alanı içerisinde ve ahlakî anlamda Allah'ın yalan konuşması olanaksız bir varlık olarak temellendirmesi bağlamında düşünülmüş olmasıdır.

İslam Kelâmı hakkında verilecek her bilginin Kur'ân'la uyumlu olması gerekir. Çünkü Kur'ân, Kelâm ilminin temelidir.[1] Bu nedenle Kur'ân, bir vahiy olarak kelam sistemlerinin buluşma zemini ve hareket noktasıdır. Abdulcebbar, bir kelamcı olarak, Kur'ân'a diğer kelamcıların yaptığı gibi 'makul' bir zemin bulmaya ve bilgi sisteminde yer açmaya çalışmıştır. O, bu amaçla diğer kelamcılar gibi, Kur'ân'ın 'makul' ve sahih bir bilgi kaynağı olduğunu 'haber' kategorisiyle formüle etmeye çalışmıştır. Söz konusu kategori, spekülatif ve bireysel ilgilere dayanan haberi değil, toplum tecrübesine dayanan haberleri içerir. Kelâm'da haber kavramı, özü açısından, peygamberle aynı kuşakta olmayan, fakat getirdiği şeriata inanan sonraki nesiller için bir bilgi kaynağı olduğunu temellendirmeyi mümkün kılan bir zemindir. Bunu, Abdulcebbar'ın, konuyu tartıştığı şu çerçeveden çıkarmak mümkündür:

> Haber konusu, Kur'ân'ın mucize olmasından önce gelir. Peygambere tanık olanlar, her ne kadar Kur'ân'ın ispat ve meydan okumasına ilişkin olarak haber kategorisinden müstağni iseler de, aynı tecrübeye sahip olmayan sonraki kuşaklar olarak biz, Kur'ân'ın icâzı ve meydan okumasıyla ilgili olarak

[1] A. S. Tritton, *İslam Kelamı,* s. 9, (çev. Mehmet Dağ), A. Ü.İ. F.Y, Ankara 1983.

habere zorunlu bir gereksinim içindeyiz. Çünkü biz ve peygamberin kuşağı, habere gereksinim açısından Kur'ân'ın âdet'i aştığını bilmede eşit seviyedeyiz. Buna göre Peygamberin kuşağı, söz konusu bilgiye kendi hallerine ya da aynı kuşak olmalarına karşın söz konusu bilgiyi daha önce tecrübe etmiş olanların hallerine dönerek bilebilirken; biz ise aynı bilgiyi sadece önceki kuşakların haberleri ile bilebiliriz. Bu, bize, âdet'i aşmanın, insanların Kur'ân'ın meydan okuma gerçeğine karşı koyamadığını, karşı koyamamanın illetinin de acziyet ve imkânsızlığa bağlı olduğunu (haber olgusu üzerinden) bilmemizi sağlar.[2]

Yukarıdaki alıntıda zemin olarak kullanılan haber kategorisinin Kur'ân'ın içeriğini değil, bilakis sıfat (olgu) bilgisini ortaya koymayı mümkün kılan bir referans çerçevesidir. Zira akıl ve duyularla, sonraki kuşaklar için geçmişte tarihin belli bir döneminde ortaya çıkan Kur'ân'ın sıfat (olgusal) bilgisine ulaşma imkânı yoktur. Abdulcebbar, Kur'ân'ın sem'î meseleler için tek kaynak olması gerçeğinden hareketle, teolojik sistemini kurabilmek için 'haber' kategorisini bütün boyutlarıyla tartışmış ve bu kavramı Kur'ân'ın epistemolojik zemini yapmıştır. Bu konuda Kur'ân'ın varlık bilgisiyle ilgili tartışma zemini büyük oranda 'Berahime' olarak bilinen ve aklın yanında sadece duyu ve tecrübeyi kabul eden çevrenin eleştirileriyle oluşmuştur. Bu nedenle haber'in epistemolojik değerinin olup olmadığı sorunu, özü açısından Kur'ân'ın epistemik imkânını tartışmaktadır. Abdulcebbar'ın, diğer kelamcılar gibi, haber kategorisini bir zemin olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü konuya ilişkin eleştiriler, akıl ve duyular gibi iki temel bilgi kaynağını kabul eden çevre tarafından rasyonel gerekçelerle yapılmıştır. Kur'ân, bir kelam sistemi için hareket noktası olduğu gibi aynı zamanda bir bilgi kaynağıdır. O'nun bilgi kaynağı olması, rasyonel çerçeve içerisinde nasıl temellendirilebileceği sorununu da beraberinde getirmiştir. Detaylarını tezin ilerleyen bölümlerinde ele alacağımız Berahime'nin eleştirileri teolojik açıdan köklü eleştirilerdir. Abdulcebbar'ın, bu eleştirileri haber kategorisinin toplum tecrübesine dayanan olgusal niteliğine giderek çürütmeye çalışmıştır.

Haber kategorisinde ele alınan Kur'ân, tarihin belli bir döneminde belli bir sosyal ve kültürel ortamda yaşayan toplum kitlesinin var olduğuna tanıklık ettiği olgusal bir haberdir. Böylesi bir haber, sadece iman edenlerin değil, bilakis Hz. Muhammed'in de içinde bulunduğu toplumun bildiği ve aktardığı bir bilgidir. Şu halde Kur'ân'ın epistemik temeli, birey ya da bireyler değil, bilakis toplumdur[3]. Bu temellendirme biçiminde Kur'ân, büyük ölçüde toplum gerçekliğinde 'olgusal' bir haber olarak belirlenmiş görünmektedir. Hâlbuki genel kabul gören yaklaşımda Kur'ân, yalan üzere birleşmeyi olanaksız kılan bir tevatürle sonraki kuşaklara

[2]Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/s. 317.
[3] Abdulcebbar, bu çerçevede '*el-Cem' el-Kesîr, el-Cema'a, el-Cem' Azîm, el-Cema'a el- Kebîre*' gibi ifadeler kullanmıştır. Bkz. 16/s. 24, 25, 26, 27.

aktarılan bir haber-i resuldür. Dolayısıyla Abdulcebbar'ın bakış açısındaki haber kavramının, niteliği ve temeli açısından diğer kelam çevrelerin yaklaşımından farklı olduğu söylenebilir. Zira Abdulcebbar'ın bakış açısında Kur'ân, tarihte belli bir toplum ve kültür ortamında birey olarak sadece Hz. Muhammed'in haberi değildir. Bunun da ötesinde o, inanan inanmayan herkesin tanıklık ettiği bir haber olarak kabul edilmiştir. Bu çerçevede Abdulcebbar, öncelikle haber kavramını, mahiyeti ve tanımı açısından ortaya koymaya çalışmıştır. Daha sonra ise haberi, 'doğru ve yalan olma olasılığı olan kelâm' olarak belirlemiştir.[4] Bu bağlamda Abdulcebbar'ın, haber tanımını şu şekilde gerekçelendirdiği görülmektedir:

> Sözün kısımları içerisinde bir kişinin başka birine hitap ettiğinde, 'doğrudur' veya 'yalandır' hükmünü veremeyeceğimiz formlar vardır. Emir, nehiy, dilek ve hayret ifade eden formlar gibi. 'Doğru' veya 'yalan' hükümlemesi, ancak bu formların bulunmadığı bir haber formu için yapılabilir.[5]

Bir söz olarak haberi hükümleri açısından ele alan Abdulcebbar, onu 'doğru', 'yalan'[6] ve 'ne doğru ne de yalan olan' haber olarak üçe ayırmıştır. Doğru olduğu zorunlu olarak bilinenleri olgusal olarak ülke ve krallarına dair haberler gibi mütevatir olarak; yalan haberi ise yalan olduğu zorunlu olarak ve akıl yürüterek bilinebilenler olmak üzere ikiye ayırmıştır. Ne doğru ne de yalan olan haberleri ise 'âhâd' haberler olarak temellendirmiştir. Bu noktada Abdulcebbar, diğer kelamcılar gibi, akıl ile çelişmeyen ve hakkında icmâ bulunan âhâd haberlerin sadece dinin pratiğinde kullanılabileceğini kabul etmiştir.[7] Ancak Muğnî'nin 15. cildinin haberle ilgili kısımda Abdulcebbar, haberi doğru ve yalan haber olarak iki kısımda ele almıştır. Haberin üçüncü bir kısmından söz edilip edilemeyeceğine ilişkin olarak ise şu görüşü savunmuştur:

> Biz, haberi doğru ve yalan olasılığı bulunan bir söz olarak tanımladık. Bununla da lafzın hükmünü ortaya koymayı mümkün kılacak yöntemi kastettik. İki hüküm arasındaki ilişkinin imkânı ara durum olarak üçüncü olasılığı devre dışı bırakmaz. Çünkü sıhhat, olası olması durumunda üçüncü durumu yadsımaz.[8]

Hüküm değeri açısından haberi ikiye ayıran Abdulcebbar, epistemolojik niteliği açısından haberin üçüncü kısmı üzerinde durmamıştır. Çünkü onun temel amacı, öncelikle Kur'ân'ın Peygamberin yaşadığı kuşağın 'haberi' olduğunu ortaya koyarak bilgi değerini

---

[4] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/s. 319
[5] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 319
[6] Haberin yalan olması, yanlış olması değildir. Haberin yalan olması, haber verenin verdiği haberi olduğu üzere aktarmadığını ifade ederken; ikincisi ise haberin içerik ve anlam açısından doğru olmamasıdır. İlki yalan hükmünü haber verenden, ikincisi ise haberin kendisinden almaktadır.
[7] Abdulcebbar, yalan olduğu zorunlu olarak bilinenlere 'gök altımızdadır veya yer üstümüzdedir' gibi olgusal ve âdât olarak sürekliliği olan realite ile ilgili haberleri; akıl yürüterek bilinebilenlerine ise cebir, teşbih ve tecsimle ilgili olan ve temelleri açısından istidlâlî haberleri örnek vermiştir. Bkz. Abdulcebbar, *Şerhu Usul-i Hamse,* s. 769.
[8] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/s. 322.

temellendirmektir. Abdulcebbar'ın, haberin bilgi değerini şu ana çerçeve içerisinde belirlemeye çalışmıştır:

> Sözün formu, yapısı ve dilin uzlaşımsal (muvadaa) temeli, 'haber oluş' için yeterli değildir. Bilakis konuşanın kendisinden haber verdiği şeyi haber vermeyi *irade etmesi* gerekir. Bu anlamda haber verme iradesi olmaksızın haber oluş gerçekleşmez. Bu, mahalin harekete imkân temeli olması gibidir.[9]

Bu yaklaşımda haber, her ne kadar söz olarak tanımlanmışsa da, geçerliği ve hükmü açısından salt söz olarak değerlendirilmemiştir. Aksine bir şeyi haber yapan koşullar da dikkate alınmış ve ilişki ağı açısından haber konusu olan şey, haberin kaynağı ve haberin kendisi olmak üzere üç bağlamda değerlendirilmiştir. Bu noktada Abdulcebbar, haberin konusunu *'muhber'* kavramıyla olgusal bir çerçeve içerisinde; haberin kaynağını '*Dâî*' kavramıyla motivsel olarak kişi ya da toplumun doğası (*hâl*) bağlamında; haberi de dilin uzlaşımsal yapısı (*muvadaâ*) ve anlam (*kasd*) kavramlarıyla tartıştığı görülmektedir. Şimdi sırasıyla haber kavramının bu bağlamlarının Abdulcebbar'da ne şekilde ortaya konduğunu belirlemeye çalışalım.

1.a. Haber'in Olgusallığı

Olgu kavramı, hiç de açık bir kavram değildir. Onu, evrende mevcut olan ve olup biten her şey olarak tanımlayabiliriz.[10] Olgu, düşünülmüş olana karşıt olarak yapılmış olanı, olmuş olanı; duyularımızla ulaştığımız verilerin ya da düşüncelerimizin dayandığı verili gerçekliği, gerçek olan bir olay ya da gerçekleşmiş olan olaylar dizisini ifade etmektedir.[11] Genellikle olguların dünyada düşünce ve dilden bağımsız bir var oluşa sahip olduğu, nesneler ve ilişkilerin bileşiminden oluşan içsel bir yapısının bulunduğu kabul edilir. Bu yönüyle olgu, bir önermeyi doğrulamaya yarayan olmazsa olmaz bir *bileşen*dir ve genellemeler yapmaya elverişli ve seçilmiş bir *yapı*dır.[12]

Olgu kavramın bu içeriği dikkate alındığında olgusal yaklaşım, Abdulcebbar'da[13] Kur'ân'ın tarihin belli bir döneminde gerçekleşmiş olan bir olay ya da olgudan bir haber olduğu ve epistemolojik değerin de bu olgusal nitelikle temellendirilmiştir. Bu yaklaşımın Abdulcebbar tarafından 'haber' olarak özelde Kur'ân'ın, genelde ise bütün haberlerin epistemik değerini belirlemenin ilkesi olarak kabul edildiği görülmektedir.

---

[9] Abdulcebbar, *a.g.*c, s. 323.
[10] Doğan Özlem, *Bilim Felsefesi,* s. 52.
[11] Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü,* s. 135, İstanbul 1994.
[12] Doğan Özlem, *Bilim Felsefesi,* s. 55.
[13] Felsefe kavramlardan, kelam olgulardan hareket eder. Ontolojik delîl felsefenin kavramlardan hareket eden bir disiplin olduğunu; Hudus ve ihtira delîli de Kelamın olgudan hareket ettiğini gösterir. Örneğin Felsefe, 'Vacibu'l-vucud' kavramından hareketle sonuç olarak âlemi açıklarken; Kelam ise, alemin mümkün oluşundan hareketle sonuç olarak Tanrı'yı açıklamaktır. Diğer bir deyişle birinde yukarıdan aşağıya; diğerinde ise aşağıdan yukarıya doğru bir gidiş söz konusudur.

Haberin bilgi kaynağı oluşuna ilişkin bu tartışma, epistemolojik olduğu kadar aynı zamanda bir delâlet düzeyi tartışmasıdır. Bu noktada haber problematiğinin, özü açısından Berahime ve Sümeniyye gibi deist ve felsefî çevrelerin eleştirileri ile ortaya çıktığı ve olgusal bakış açısının bu çevrelerin tezlerine karşı bir metodoloji olarak benimsendiğini söylemek mümkündür. Abdulcebbar, haberin nesnel bilgi kaynağı olamayacağını savunan çevrelere karşı Kur'ân'ın bilgi değerini olgusal içeriğine giderek temellendirmeye çalışmıştır. Bu noktada tartışmanın ana çerçevesini Abdulcebbar'ın şu ifadeleriyle ortaya koymak mümkündür:

> …Ülkeler ve krallarına ilişkin haberler, Sümeniyye'nin iddiasına göre sahih değildir. Onlara göre haberlerin sıhhati ile bilgi meydana gelmez. Bilgi, ancak tecrübe ile meydana gelir. İşitenin, yalan sözü doğru sözden ayırması imkânsızdır. Buna karşın nitelikleri açısından doğru ve yalan arasında kesin bir temyiz yapılamamasına karşın, yine de, haberin bilgi değeri taşıdığı ileri sürülürse, aynı çerçevede, gerçeği sahteden ayıramamasına karşın taklit eden kişinin taklîdinin de bilgi değeri taşıdığı kabul edilmelidir.[14]

Abdulcebbar, Sümeniyye'nin eleştirilerini sofistlerin eleştirilerine göre ikincil bir sorun olarak görmüştür. Yukarıdaki alıntıda tecrübeyi esas alan Sümeniyye'nin eleştirisi, bir haber olarak Kur'ân'ın bilgi değeri ifade etmediği iddiasını içermektedir. Çünkü haber, Sümeniyye açısından tecrübe dışı olduğu için doğru ve yalan haberi birbirinden ayırma imkânını da dışarıda bırakmaktadır. Bu bağlamda Abdulcebbar, bir haber olarak Kur'ân'ın olgusal niteliğini şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

> Hz. Muhammed, Mekke'de yaşamış ve nübüvvet iddiasında bulunmuş gerçek bir kişidir. Sonraları Medine'ye göç etmiştir. O, Kur'ân'ı bu iddiasına delîl yapmış ve Araplara meydan okumuştur. Bütün bunlar, mütevatir bir haber olarak zorunlu bilgidirler. Bu bilgi, ülkeler ve krallarıyla ilgili haberler gibidir. Bu tür haberler üzerine tartışma olmaz. Çünkü bunlar edimlerimize, seçim ve motivlerimize dayanmaz.[15]

Abdulcebbar, haberlerin biliniş yolu açısından idrak bilgisi gibi olduğunu ve haberle bilinen şeylerin olgusal niteliğini ortaya koyarken konuya ilişkin terminolojisinde *'el-umûr ez-zâhire'*, *'muhber'* ve *'ihtibâr'* [16] kavramlarını kullanmıştır. Bu kavramlar, vahiyle başlayan süreçte var olan ve sonra da var olmaya devam edecek olan, varlığı kişi ve durumdan bağımsız olan bir gerçekliği ifade etmektedir. Söz konusu kavramlardan ilki, duyusal olarak idrak edilen fiilleri, durumları ve tecrübe nesnelerini; ikincisi, bizzat haber konusu olan şeyi yani olgusal içeriği ifade etmektedir. 'İhtibâr' kavramı ise, tecrübe etmek anlamında bir 'bilme' yöntemidir. Yöntemdir, çünkü bir Arap, başka bir Arabın dil düzeyindeki anlam delâletlerini ancak ortak dil tecrübesiyle bilebilmektedir. Burada söz konusu tecrübe, birbirlerine haber vermeyle ve ortak bir zemin oluşturmayla mümkün hale gelmektedir. Dolayısıyla bu anlamdaki tecrübe,

[14] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/s. 342.
[15] Abdulcebbar, *Muhtasar fi Usûlid-Dîn,* s. 238; *Muğnî,* 15/s. 349, 352; *Muğnî,* 16/s. 152.
[16] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/s. 330; *Muğnî,* 16/s. 251.

kişinin ya da toplumun olgusal olanı, olmayanı ve aynı düzlemde imkânsız olanı bilmeyi mümkün kılmaktadır. Bu yolla elde edilen bilgilerin temel özelliği âdeten yani süreklilik niteliği kazanmış olmalarıdır. Bu anlamda Kur'ân, haber olarak belli bir toplum ve kültür ortamında kişi ya da kişilerden bağımsız olan olgusal bir gerçeklik olmaktadır. O, haber olma imkânını tarihin belli bir döneminde yaşayan ve 'yalan üzere birleşmesi mantıksal olarak olanaksız olan bir toplum kitlesi tarafından' aktarılmasıyla kazanmıştır.

Kur'ân'ı akıl ve duyularla temellendirme imkânı yoktur. Onu bilmenin tek yolu haberdir.[17] Hz. Muhammed'in kendisi nasıl biliniyorsa Kur'an da öyle bilinir. Her iki bilme de tecrübîdir. Böylesi bir tecrübede tartışma olmaz, bilakis tasdik gerekir. Abdulcebbar, idrak bilgilerinin zorunlu olduğunu kabul ettiği için Kur'ân da varlıksal niteliği ile tecrübe içerisinde yer alır ve bu bakımından da kesin ve zorunlu bir bilgidir.[18] Görüldüğü üzere haber, biliniş yolu ve zemini açısından idrâk yani tecrübe zemininde değerlendirilmiştir.

Kelam kaynaklarında Kur'ân'ın haber oluşuna verilen en yaygın örnek, ülke ve krallara ilişkin haberlerdir. Burada geçmişte kurulan ülkeler ve bu ülkelere hükmeden krallar birer gerçeklik olarak nesneldir, sübjektif değildir. Başka bir ifadeyle o, topluma ve onun yalan üzere birleşmeyi olanaksız kılan varlığına dayanması anlamında nesneldir. Nitekim tarihteki herhangi bir ülkenin, kralın ya da tarihe mal olmuş bir düşünürün gerçekliği ne ise, tarihin belli bir döneminde yaşamış olan bir kişiye Allah tarafından gönderilmiş olan kelâmın gerçekliği de aynıdır. Kelâm literatüründe bu anlamdaki bir gerçeklik, olguda sürekliliği olan[19] ve aynı kalarak tekrar eden bir imkândır. Bu gerçeklik, âdât kavramıyla ifade edilmiştir. Mutezile kelam sisteminde Allah'ın kelâmı, teolojik bir gerçeklik olarak değil, âdât zemininde insan kudretini aşan bir i'câz olarak haber kategorisinde temellendirilmiştir. Bu yönüyle haber, Hz. Muhammed'in Allah'la gerçekleşen vahiy iletişimine dayanması bakımından bireysel bir tecrübe ise de, söz konusu tecrübe, Peygamberin birey olarak içinde bulunduğu toplumda aktüelleşmiştir. Bu okuma biçiminde kelamullah, epistemolojik niteliğini salt teolojik bağlam içerisinde haber-i resul olması ile değil, onun da üyesi olduğu toplumla kazanmaktadır.

Kur'ân, Abdulcebbar'ın bu yaklaşımının aksine, kaynağı açısından bir haber-i resul olarak temellendirilmiştir. Nitekim Eş'ârî, Kur'ân'ı her şeyden önce Hz. Muhammed'in insanlara verdiği bir haber[20] olarak değerlendirmiş ve Abdulcebbar'ın yaklaşımının aksine bir görüşü savunmuştur. Burada haber kavramının iki farklı bağlamda ele alındığı ortaya çıkmış

[17] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.317.
[18] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.153.
[19] Abdulcebbar, sürekliliği ifade etmek için bazen 'müstemirre' bazen de *'mütekarrire'* kelimelerini kullanmaktadır. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/s. 182, 189.
[20] Eş'ârî Makâlât'ında haberi söz olarak formüle etmiş, bu anlamda Kur'ân'ın Hz. Peygamberin sözü olarak insanlar için haber niteliği taşıdığını savunmuştur. Bkz: Eş'ârî, *Makâlât İslâmiyyîn*, s. 392

olmaktadır. Abdulcebbar'ın yaklaşımında haberin, varlıksal anlamda toplum gerçekliğinde temellendirilirdiği; Eş'ârî yaklaşımda ise Kur'ân, içeriksel anlamda Hz. Peygamberin tecrübesine dayanan bir haber-i resul olarak formüle edildiği söylenebilir. Burada Abdulcebbar'ın kelamullahı Allah ile elçisi arasındaki ilişkide değil, bilakis söz konusu ilişkinin toplumsal gerçeklikte ele almış görünmektedir. Bu, onun vahiy iletişimini rasyonel ve ahlakî düzlemde özsel olarak iyi olan ve kötüyü seçmeyen bir zât'ın lütfu olarak değerlendirmesinden kaynaklanmış olmalıdır. Varlığı ve mahiyeti rasyonel olarak bilinen bir varlığın kelamı da belli koşullarda mümkün olmaktadır. Bu bağlamda Abdulcebbar, vahiy iletişimi ve imkânı üzerinde durmak yerine, ilahî hitabı âdeti aşarak meydana geldiği toplum gerçekliğinde okumayı tercih etmektedir.

Abdulcebbar'ın bakış açısına göre tecrübe edilmemesine karşın haberlerine sahip olduğumuz ülkeler ve krallar vardır. Nefisler, bu haberlerin olgusal içerikleri ile 'sukûn' bulur ve bunlardan kuşku duymaz.[21] Burada zaman ve mekân koordinatları açısından tecrübe edilmeyen, ya da geçmişte kaldığı için tecrübe edilemeyecek olan bu olgusal bilgiler, bireylere değil toplumların ortak olan hafızasına dayandırılmış görünmektedir. Kur'ân da, tarihsel bir gerçeklik olarak geçmişte kurulmuş olan ülkelere ve bu ülkelere hükmeden krallara dair haberlerle eşdeğerde görülmüş ve olgusal bir gerçeklik olarak değerlendirilmiş olmaktadır. Bu çerçevede Abdulcebbar, insanların Kur'an'ı varlığının bilgisine cümleten yani küllî anlamda sahip olduğunu savunmuş, onun naklindeki hâlin apaçık ve meşhur olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bu niteliği dolayısıyla Peygambere tanık olan kişi, sahip olduğu bilgide tanık olan diğerleri ile eşittir. Buradaki tanıklık bir tür tecrübe anlamındadır. Bu bağlamda kişi, zorunlu olarak, Bağdat ile Basra arasında Bağdat gibi başka bir yerin olmadığını bilir. Bunun gibi, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in peygamberden sonra halifelik yaptıklarını ve ikisi arasında başka bir halifenin olmadığını ve aynı şekilde Cemel ve Sıffîn savaşları arasında, o ikisi gibi başka bir savaşın olmadığını da zorunlu olarak bilir. Çünkü tecrübe, habere zorunlu bilgi niteliği kazandırır. Duyusal tecrübe olmadığında ise tersi gerekir. Olgu olarak bir şey varsa aktarılır. Aktarılmadıysa, bilinir ki o yoktur. Bu nedenle bazı olguların haber olarak aktarılması mümkün olduğu gibi aktarılmaması da mümkündür. Dolayısıyla ülke ve krallarına ilişkin bilgilerin bütün insanlara haber olarak aktarılmaması da mümkündür.[22]

Haber, haberin dayandığı olgunun var olduğuna; haberin yokluğu ise haberin dayandığı olgunun yokluğuna delâlet eder. Şu halde olgu, var olması bakımından bilinmeyi mantıksal

[21] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.344

[22] Abdulcebbar, bu koşulları taşıyan ilâhî hitâbın hâl olarak apaçık olduğunu savunmuştur. O, bu durumu en açık ve en meşhur anlamında 'ezhâr ve eşhâr' ifadeleriyle dile getirmiştir. Bkz: Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/s. s.41, 42, 43, 151, 157.

olarak gerekli kılan bir aktarıma kaynaklık eder. Bu, idrak nesnesinin yokluğunda idrakın gerçekleşmemesi gibidir. Çünkü idrak nesnesinin varlığı idrakın gerçekleşmesinin olmazsa olmazıdır. Öte yandan, eşit iki idrak nesnesinden birinin idrak edilip diğerinin idrak edilmemesi söz konusu olamayacağı gibi koşulları açısından eşit olan iki durumdan biri haber yapılırken diğerinin haber yapılmaması mümkün değildir. Çünkü her iki şey de hâl olarak aynıdır.[23]

Abdulcebbar'ın haberi olgusal içeriğiyle ele alması nesnel bir temel arama çabasından kaynaklanmıştır. Bu bakımdan Abdulcebbar, haberi, tecrübe edenden etmeyene aktarılması olarak 'olguya'[24] bağlamıştır. Buna göre haber, tecrübeye dayandığında 'olgusal' hükmünü kazanır. Bu olgusal hükmün epistemik niteliği ise, yalan üzere birleşmemesi olanaksız olan topluma dayanmasıyla ortaya çıkar. Bu çerçevede 'Allah'ın bir ilimle âlim olduğu şeklindeki haberin' istidlal yöntemiyle yalan olduğu bilinir. Aynı şekilde Hıristiyanların Hz. İsa hakkındaki haberlerinin de muhber koşulu olmadığı için yalan olduğu bilinir. Şu halde Abdulcebbar'a göre, haber oluşun koşullarını tam olarak taşımayan bu tür haberlerle istidlal yapılamaz. Çünkü haberin, olduğu üzere olmadığının bilinmesi zorunludur. Haber verenlerde bu bilgi yoksa haberin bilgi değeri de yoktur. Abdulcebbar, olgusal içeriği bilmeyi, bazı haberlerde zorunlu; bazı haberlerde (aklî ya da sem'î) istidlalî olarak gerçekleştiğini kabul etmektedir. Burada Abdulcebbar, 'muhber'e dayanmayan haberi, bilgi yerine zann olarak nitelendirmiştir. Zann ile bilgi arasında kesin bir ayırımla Abdulcebbar şunları söylemektedir:

> Zann'ın bilgi ya da bilme sebebi olması imkânsızdır. Çünkü o, cins olarak bilgiden farklıdır ve bu nedenle de bilgiye dönüşmesi söz konusu olamaz. Her ne kadar itikâd oluşu açısından bilgiye benzer ise de, o, bilgiyi tevlîd etmez. Epistemik bir dönüşümle bilgi olması muhaldir.[25]

Abdulcebbar, haberde, toplumun müşahadesini yani tecrübesini şart koşmuştur. Çünkü 'muhber', doğru şekilde haber vermede 'kendiliğinden' ittifak etmeyi gerektiren nesnel bir delâlet sağlar. Bu sebeple haber, olgunun (muhber) üzerinden asırlar geçse de, kendisinden haber verilen şeye delâlet etmeye devam eder.[26] Görülüğü üzere Abdulcebbar, burada haberin epistemolojik niteliğini haber verenlerin haber verdikleri şeyleri tecrübe etmelerine bağlamıştır. Haberi olgusal perspektife göre açıklayan Abdulcebbar, bunun yanı sıra Kur'ân'ın 'haber' olarak epistemik değerinde 'âdât' ve 'i'câz' temellendirmesine de yer vermiştir.

---

[23] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.25, 39, 41, 44, 252.
[24] Abdulcebbar'ın olgu olarak çevirdiğimiz ifadesi 'muhber'dir. Bkz: Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/s. 23
[25] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/s. 5, 396.
[26] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.17, 19, 34, 40.

1. a.1. Âdât

Abdulcebbar'a göre Kur'ân, inansın inanmasın gerçekliğini herkesin teyit ettiği bir haberdir. Bunu Abdulcebbar'ın şu ifadelerinde açık bir şekilde görmek mümkündür:

> İnsanlar Kur'an'ı zorunlu olarak biliyordu. Bu bilme, Peygamber oluşa delâlet bilgisine sahip olmayı gerektirmez. Çünkü ilk bilgi 'zorunlu', ikincisi ise 'istidlalî'dir. Buradaki zorunlu bilgi Kur'an'ın sıfatını bilmek, fesahat düzeyinin üstünlüğünü ve âdeti aştığını bilmektir. Diğeri ise nübüvvete delâlet eden bir bilgidir. Bu kimselerin fesahatin tafsilî bilgisine sahip olması gerekmez. Ebû Hâşim'e göre Arap olmayanlar, Kur'ân'ın fesahat niteliğinin bilgisine tafsîlen değil cümleten sahip olurlar. Salt var olmak bakımından Kur'ân'ın bu anlamdaki küllî bilgisi olgusal ve ontolojiktir. Ancak Kur'ân'ın âdâtı aştığına ilişkin fesahat bilgisi ise tafsilîdir. Dolayısıyla her iki bilme biçimi iman etmeyi gerektirmez.[27]

Bu bakış açısına göre Kur'ân, Hz. Muhammed'in gerçekliği kadar kesin olan bir bilgidir. Çünkü Kur'ân, var olmak bakımından Hz. Peygamberin içinde yaşadığı toplumda herkesçe bilinmekteydi. Tersinden ifade edecek olursak Kur'ân diye bir kelamın var olmadığını ileri süren hiçbir kişi çıkmadığına göre Kur'ân var demektir. Abdulcebbar, Kur'ân'ı haber kategorisinde bu şekilde temellendirdikten sonra Kur'ân'ın i'câz açısından mucize olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Kur'ân'ın ait olduğu ve kendisiyle temellendiği haber kategorisi, tekrara ve haber verenlere dayanması bağlamında âdeten meydana gelmiştir. Dolayısıyla epistemik içeriğiyle haber, Abdulcebbar'da fiziğin yasalarından dilin yasalarına dönüşmüştür. Bu dönüşümde Abdulcebbar, 'âdât' kavramını kullanarak Kur'ân'ın fesahat açısından âdeti aştığını ortaya koymaya çalışmıştır. Şu halde bir şeyin mucize olması âdât bilgisine göre oluşur. Çünkü o, farklılık göstermeyen, kendi içinde sürekliliği olan bir şey (yasa)dır. Dolayısıyla âdât, şeyleri idrak edişte oluşan zorunlu bir bilgidir. Âdât, mahiyeti açısından maslahata dayanan bir yasadır ve Allah'ın hikmeti gereği süreklilik kazanmıştır. Dolayısıyla Allah'ın âdâtı bozması mümkündür.[28]

Yaratmanın başlangıcında âdet'ten söz edilemez. Çünkü âdet sürekliliği olan bir şeydir ve bu yönüyle de zıddı olan nakz-ı âdetten sonra gelir. Buna göre yaratma nakz-ı âdet olarak gerçekleşmiştir. Görüldüğü üzere Abdulcebbar, âdât kavramından hareketle mucizeyi belirlemeye çalışmaktadır. Ona göre âdât bilgisi olmadan mucize bilinemez. Bu, bilinen bir şeyden bilinmeyen bir şeye gitmeyi olanaklı kılan bir tür temyizdir. Abdulcebbar, bu çerçevede elçilerin, kendilerinde ortaya çıkan durumun mucize olup olmadığının ayırdına ancak bu şekilde varabileceğini söylemektedir. Abdulcebbar, hikmet açısından âdât yasasının bozulma imkânını nübüvvete delâlet sağlama koşuluna bağlarken şu ana çerçeveyi kullanmıştır:

---

[27]Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/s. 293, 295.
[28] Abdulcebbar, *Müteşabihu'l-Kur'ân,* 1/s. 8; *Muğnî,* 15/ s.355; *Muğnî,*16/ s. 15.

> … İnsanın kudret kategorisine giren şeyler, âdeti aşacak şekilde meydana gelmesi durumunda insanın kudretini aşan cinsler gibi olmuş olurlar. İnsan kudretini aşan şeyler, özleri açısından âdâtı aştıkları için nübüvvete delâlet ederler. Ancak meyvenin olması ve ana rahminde çocuğun yaratılması gibi âdetler nübüvvete delâlet etmezler. Mucizenin nübüvvete delâleti, cins ve sıfatları dolayısıyla değildir. Aksine o, iddianın tasdik edilmesi için yapılmış bir fiildir. Bunu bilmenin tek yolu vardır. O da söz konusu mucizenin tecrübeyi aşan anlamıyla Tanrı tarafından yapılmış olduğunu bilmektir. Mucizenin nübüvvete delâleti, âdât zemininde cins ve sıfat olarak bir şeyin bulunmasının uygunluğudur. Mucizenin âdâtı aştığı ancak bu durumda bilinebilir.[29]

Mucizenin delâletini âdat yasası ile belirleyen Abdulcebbar, söz konusu delâletin insanın yapma gücünü aşması ile ortaya çıktığını kabul etmektedir. Onun burada kullandığı yöntem temyizdir. Cins olarak insana ait olmadığı bilinen bir şeyin üçüncü bir ihtimal olmaksızın Allah'a ait olması gerektiği şeklinde bir temyiz anlayışı söz konusudur. Abdulcebbar'ın, bu yaklaşımını epistemolojik olarak şu esas üzerine kurduğu görülmektedir:

> Mucizeleri bilmek, âdetleri bilmeye göre âdetin bozulması koşulu açısından ikincil bir şeydir. Bozulmanın meydana geldiği âdet bilinmeden mucizeyi bilme olanağı yoktur. Öncelikle yaratmanın başlangıcında ve teklifin yokluğunda âdet'ten söz edilemez. Bu noktada, birbirinden ayrıldıkları temel ortaya konmadan âdetten ve bozulmasından da söz edilemez.[30]

Abdulcebbar, âdât'ı âdat olmayandan ayırmanın ilkesini bu şekilde ortaya koyduktan sonra âdât ile mucize arasındaki ilişkiyi öznesi açısından ele almıştır. Bu bağlamda Abdulcebbar'a göre âdet'in kime göre âdet olduğu temel sorundur. Çünkü âdât, özü açısından farklılık gösterir, aynı olması gerekmez.[31] O, âdât ile mucize arasındaki ilişkiyi farklılık gösteren dinamik bir yapı ve diyalektik olarak değerlendirirken fiziğin âdetinden Kur'ân'ın icâzına geçmiştir. Bunu aşağıdaki ifadelerde açık bir şekilde görmek mümkündür:

> Bir toplumdaki âdetin bozulması, diğer toplumların âdet algılarından farklıdır. Her toplumun kendilerindeki âdetin aşılması ve değişmesini kendilerindeki âdete göre dikkate alması gerekir. Bu nedenle gök ehlinin âdetlerinin yer ehlinin âdetlerini aşabilmektedir. Bunun yanı sıra bazı ülkelerin diğer bazı ülkelerin âdetlerini aşması da mümkündür. Burada esas olan unsur, âdetin kimin için olduğudur. Bu nedenle âdeti, temyiz yapan akıl sahipleri için olduğunu dikkate almak gerekir.[32]

Âdâtı toplumdan topluma değişebilen bir yasa olarak belirleyen Abdulcebbar, bu yaklaşımıyla, önceki peygamberlerin gösterdikleri fizikî mucizelerden zemini ve niteliği açısından farklı olan Kur'ân'ın i'câzına yer açmış olmaktadır. Abdulcebbar, türü ve niteliği ne olursa olsun, âdetlerin sadece Allah'ın fiilleriyle ilgili bir durum olduğunu kabul etmiştir. Çünkü âdetin aşılmasından maksat, söz konusu aşmanın Allah tarafından olduğunu bildirerek

---

[29] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.177; Muğnî, 16/s. 175-178.
[30] Abdulcebbar, *Muğnî,*16/*s.* 182 vd.
[31] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 183.
[32] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/s. 183 vd.

tasdikin gerçekleşmesini sağlamaktır. Bu anlamda âdetler diller gibidir. Çünkü diller değişebildiği gibi âdetler de değişebilirdir.[33]

Âdât'ı varlıklara göre farklılaşabilen bir yapı olarak kabul eden Abdulcebbar, melekler için 'âdât' olan şeyin insan için nakz-ı âdât yani mucize olabileceğini kabul etmiştir. Bu nedenle meleklerin bir şeyi bir kişiden başka bir kişiye götürmesi, insanın âdâtını aştığı için nakz-ı adettir. Öte yandan bir toplum için nakz-ı adet olan diğer bir toplum için âdet olabilmektedir. Âdetin kime göre âdet olduğunu bilmek için hâl dikkate alınmazsa, âdet nakz-ı âdet ile karışabilir. Bu nedenle her toplum, âdetin değişimini olduğu gibi kendilerindeki nakz-ı adetleri de dikkate alması gerekir. Çünkü bölgeden bölgeye âdet ve nakz-ı âdetin değişmesi gibi gök ehlinin adetleri yeryüzü ehlinin adetleri için nakz-ı âdet olabilir. Âdât teorisi, kendi içerisinde dizgeseldir. Bu durumda âdetten sonra âdet denmesi doğru değildir. Çünkü bir şeyin âdet olması, ancak başlangıçta nakz-ı âdet olmasına bağlıdır. Dolayısıyla iki âdet arasında bir nakz-ı âdet vardır. Abdulcebbar, nakz-ı âdet olarak mucizenin devam etmesini mümkün görmemiştir. Çünkü mucize, nakz-ı adetin devam etmesinin caiz olmaması anlamına gelir. Bunun yanı sıra nakz-ı âdet olarak bir şeyin devam etmesi, onu nakz-ı âdet olmaktan çıkarmaz.[34]

Bu noktada mucizenin tek zamanda olması ile farklı zamanlarda tekrar etmesi arasında fark yoktur. Örneğin âdât yasasına göre insan ölümlü bir varlık olarak doğar, zamanla olgunlaşır ve sonra da yaşlılık dönemine girer. Bu bilgiler âdeten böyledir. Gecenin ardından gündüzün gelmesi gibi güneş de âdeten bir yönde doğar başka bir yönde batar. Bu ve bunun gibi bilgiler, dış dünyanın/âyân'ın ahvâli ile ilgilidir. Bu bilgiler tecrübîdir ve âdeten meydana gelirler.[35]

Kur'an'ın nübüvvete delâleti, 'âsânın yılana dönüşmesi' delâleti gibi değildir. Onun delâleti ölüleri diriltmek, hastalara deva vermek vb. gibi de değildir. Bunlar, halk nezdinde geçerli olan 'iknaî' delîllerdir. Bu, haricî bir delâlettir. Ancak Kur'an'ın delâleti, önceki delâletlerin aksine dahilîdir.[36] Şu halde âdât bilgisi, temyiz olarak, Kur'ân'ın dilsel anlamda fesahat ve belağat açısından mucize olduğunu ve âdet'i aştığını ortaya koymayı mümkün kılan bir esastır. Bir şeyin âdeti aşmış olması, mucize olması demektir. Bu delâlet için yeterli bir bilgidir.[37] Abdulcebbar, âdet oluş ile mucize oluşu birbirinden ayırmada niteliksel bir ayırım yapmaya çalışmış, alet ile yapılan fiillerin alet ile yapılmasının âdât; aletsiz yapılmasının ise

[33] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 184.
[34] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.183, 190; *Muğnî,* 16/ s.174, 215.
[35] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.24, 191
[36] Hasan Hanefi, *Mine'l-Akîde İle's-Sevre* (İbdâ'), 3/s. 157, Kahire 2001.
[37] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.182, 188, 195.

‘mucize’ olduğunu söylemiştir. Yapılan fiil aynı olmasına karşın, biri ‘âdât’, diğeri ‘mucize’ olmaktadır. Aynı şekilde denizi ortadan ayırmak da sadece aletle mümkündür. Bu durumda aletle yapılabilen bu fiil, aletsiz yapıldığında mucize olur.

Abdulcebbar’ın yaklaşımında âdât’ın, Allah’ın mutlak olan kudreti açısından zorunlu değil, bilakis askıya alınması mümkün olan yasalar olduğu anlaşılmaktadır. Gazalî, bunu örneklemede susuzluk ile içme, doyurma ile yemek, ateş ile yakma, güneş ile ışık ve ilaç ile şifa arasındaki ilişki illet-malul ilişkisi değil, zorunluluk içermeyen birer âdât olarak değerlendirir. Dolayısıyla pamuk ve ateş arasındaki ilişki mümkün bir ilişkidir. Bu, pamuk ve ateşin birada bulunmalarına karşın yanmanın gerçekleşmeyebileceği anlamına gelir.[38] İbn Rüşd, kelamcıların âdât kavramı etrafındaki görüşlerini eleştirmiş ve sebepliliğin zorunlu olduğunu savunmuştur. Çünkü sebepleri kaldırmak aklı kaldırmak ve bütün bilgilerin hakikatlerini temelsiz kılmak demektir. [39]

Nedensellik, Meşşaî çevrelerce savunulmuş olan bir teoridir. İbn Rüşd bunların başında gelir. Ancak kelamcılar, Aristo mantığının metafiziği olarak gördükleri bu ilkeye şiddetle karşı çıkmıştır. Bu çerçevede Cüveynî, sebeplilik teorisini kabul etmenin mucizenin imkânını ortadan kaldıracağı görüşünü savunmuştur.[40] Kelamcıların formüle ettiği şekliyle ‘âdet’ teorisine paralel olan ve sebeplilik teorisini reddeden batılı felsefeciler arasında Melbrance, Berkeley ve David Hume vardır. Berkeley bu çerçevede sebepliliği eleştirmiş ve ‘sebeplilik’ denen şeyin varlıkta değil, akılda olduğunu iddia etmiştir. Bu noktada Hume, müslüman kelamcıların eleştirisine benzer şekilde zorunluluk fikrine karşı çıkmıştır. O, sebepliliğin mantıksal bir zorunluluk olmadığını, aksine sadece tecrübî bir zorunluluk olduğunu ileri sürmüştür. Melbrance da, illet ile malul arasında zorunluluk ilişkisinin bulunmadığını savunmuş ve tabiî illetlerin gerçek illetler olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre tabiî illetler, durum illetleridir.[41]

Varlıktaki hiçbir şey, diğer bir şeye sebep yapılamaz. Doyma yeme ile kalpteki bilgi delîl ile nedenlenemez. Bu şeyler arasında iki şeyin birbirine yakın olması anlamında bir ‘iktirân’ vardır ve bu da zorunlu olarak değil, âdeten meydana gelir. Örneğin bilgi, delîl ile değil, bu ikisinin âdeten birbirine iktiran etmesinden meydana gelir.[42] Abdulcebbar, diğer kelamcılar gibi nedenselliği reddetmiştir. O, kelam sistemlerinde genel kabul gören ‘âdât’ teorisini savunmuş ve teolojik bağlamıyla mucizeyi âdât teorisine göre açıklamaya çalışmıştır.

---

[38] Hasan Hanefi, *Mine’l-Akîde İle’s-Sevre,* (İbda’), s.163.
[39] İbn Rüşd, *Tehafutu’t-Tehafüt,* s. 519.
[40] Neşşâr, *Menahic, s.* 74.
[41] Neşşâr, *a.g.e,* s. 167-168.
[42] Neşşâr, *a.g.e,* s. 169.

Ona göre Kur'ân'ın i'câzı, âdet olan 'dil'in 'uzlaşımsallığı' üzerine kuruludur.[43] Bir durumda nakz-ı âdet olan, başka bir durumda âdet olabilir.[44] Âdât yasasını süreklilik kazanmış yasa olarak yorumlayan, ancak söz konusu sürekliliğin zorunlu olmadığını kabul eden Abdulcebbar, âdetin bozulmasını da ilahî hikmetin nübüvvete delâlet etme ve tasdiki gerçekleştirme koşuluna bağlamıştır. Âdetten bir mucize olarak i'câza geçen Abdulcebbar, sözü bir haber olarak Kur'ân'a getirmiş ve i'câz yönü olarak fesahatı savunmuştur.

1.a. 2. Fesâhât

Kelam, Kur'ân'ın i'câzı konusunda Belagat'ın üç temel alanından biri olan 'Beyân' ile sıkı bir ilişkisi olmuştur. Çünkü Kelâm, bir i'câz olarak sözün anlamını evveline giderek yani kök anlamın hakikat ve mecaz bağlamlarında ortaya çıkarmayı hedefler. Kelamcıların akıl ile nakil arasında geliştirdiği te'vîl yaklaşımını eleştiren Sekkakî, 'Kur'ân'ın icazının ancak sanatsal bir bilinç ve edebi zevkle hissedilerek' ispatlanabileceğini kabul etmiştir. Kur'ân'ın icâzı konusunda Nazzam, Cahız, Rummânî, Bakıllanî, Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbaî gibi önemli isimler dikkati çekmektedir.[45]

Kelam'da icâz fikrini ilk kez ortaya atan kişinin Nazzam olduğu bilinmektedir. Ona göre Kur'ân'ın mucize oluşu, benzerini yapma imkânları olmasına karşın, insanların Allah tarafından benzerini yapmaktan alıkonmaları anlamındadır. Bu yaklaşım i'câz literatüründe *'sarfe'* teorisi olarak meşhur olmuştur. Cahız, Nazzam'ın bu görüşünü benimsemekle birlikte, Kur'ân'ın geleceğe ilişkin bilgiler vermesi yönüyle de mucize niteliğinde olduğunu savunmuştur. Ona göre insanlar, Kur'ân'ın meydan okuması karşısında benzerini yapma kudretleri olmasına karşın ölümü göze alarak peygambere karşı koymaları, Kur'ân'ın benzerini getirmekten aciz bırakıldıkları anlamına gelir. Bakıllanî ise, Kur'ân'ın 'nazm' olarak dilsel üslup açısından mucize olduğunu kabul etmiştir.[46]

Öte yandan Mutezile'den Abbad, arazların delâlet niteliği bulunmadığını ileri sürerek, indiği dönem için Kur'an'ın delâletinin bulunmadığını savunmuştur. Ona göre delâlet, sadece onu getiren Cibril olabilir.[47] Rummanî'ye göre de Kur'ân'ın icâz'ı yedi yöne sahiptir. Bunlar sırasıyla aşırı ihtiyaç ve arzu olmasına karşın meydan okumanın terkedilmiş olması, herkese

[43] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.310.
[44] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.184.
[45] Emin el-Hûlî *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, Kitabiyat, (çev. Emrullah İşler) Ankara 2006.
[46] Lâşin, *Belâğâtu'l-Kur'ân*, s. 427, 429, 430, 435; Yusuf Rahman, '*The Miraculous Nature of Muslim Scripture: A Study of 'Abd Al-Jabbar's I'jâz al-Qurân'*, s. 413, İslamic Studies, 35:4 (1996).; Ahmed Cemal Umrî, *Mefhûmu'l-İ'câz el-Kur'ânî,* s. 160.
[47] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s. 197, 198, 242, 321

meydan okunması, meydan okuma imkânından yoksun tutulmaları, geleceğe ilişkin haber verilmesi, âdeti aşan niteliğe sahip olması ve diğer bütün mucizelerle mukayese yapılması.[48]

Bu yaklaşımları reddeden Abdulcebbar, Kur'ân'ın fesahatinin belli bir nazma sahip olmasıyla gerçekleşmediği görüşünü savunmuştur. Zira farklı nazm kullanan şairlerin bazıları diğerlerinden daha fasih olabilmektedir. Bu çerçevede Abdulcebbar, Kur'an'ın fesahat dışında 'nazm' yoluyla kendine mahsus bir durumunun olmadığını savunmuştur. Ona göre Kur'an'ın icâzı nazm ile desteklenebilir, ancak salt onunla temellendirilemez. Ona göre Allah, Hz. Musa'ya asasını sihirbazları aciz bırakacak şekilde bir canlıya dönüştürmesi, Hz. İsa'ya da dönemin sağlık uzmanlarını aciz bırakan mucizeler vererek dilsiz ve âmâları iyileştirme imkânı vermesi ve Hz. Muhammed'e de mucize olarak 'delâlet' belirsizliği olmaması için fesahatı vermesi dönemin tabiatının gereğidir.[49] Abdulcebbar, bu yaklaşımıyla mucizeyi dinamik olarak yorumlamıştır. Ona göre aynı şekilde şeriat ve peygamber göndermenin maslahatları değişebilir. Bu nedenle 'salah ya da maslahat', bazen ölüleri diriltmek gibi insan kudretini aşan bir şeyi mucize olarak yapmak, bazen de denizi yarmak ve bir kelam olarak Kur'an gibi insan kudreti dâhilinde olan şeylerden bir şeyi mucize olarak ortaya çıkarmayı gerektirebilir. Abdulcebbar'a göre Hz. Musa'nın asasının canlı bir şeye dönüşmesi ve ölüleri diriltmek gibi bir mucize Hz. Muhammed'e verilseydi, peygamberin de üyesi olduğu toplum bu mucizeler konusunda şüpheye düşebilirdi. Çünkü onların bu tür mucizelere ilişkin ne alışkanlıkları ne de âdetleri vardı. Ne de durumlarına ilişkin bilgileri ve basiretleri dolayısıyla mucize, bu türden bir şey üzerine meydana gelir. Allah bu nedenle Kur'an'ı seçmiştir. Çünkü onlar, Kur'an'ın benzerinden kuşku duymaktan bütünüyle uzaktılar. Çünkü fesâhat adetleri, üzerine dayandıkları ve kendilerini ifade ettikleri bir yoldu. Allah, delâlet temeli olması için onlara meziyetini bildikleri bir şey olarak fesahat mucizesi göndermiştir.[50]

İbn Rüşd, Abdulcebbar'ın dinamik mucize anlayışına benzer şekilde, 'kevnî mucize'den Hz. Muhammed'e özel bir mucize olan 'i'câz'a geçmiştir. Ona göre Kur'ân'la birlikte mucize, tabiat kanunlarının aşılmasından beşerî bir meydan okumaya dönüşmüştür. Başka bir ifadeyle mucize olarak şeylerden icaz olarak iradeye geçilmiştir. Nübüvvet geleneğinde Hz. Muhammed'le birlikte taklitten ibdâ'ya, varlıktan değerlere ve Allah'tan insana geçiş söz konusudur.[51]

---

[48] Ahmed Cemal Umrî, *Mefhûmu'l-İ'câz el-Kur'ânî,* s. 160; Lâşin, *Belâğâtu'l-Kur'ân,* s. 438.

[49] Abdulcebbar, her ne kadar fesahata ağırlık vererek Kur'ân'ın i'câzını temellendirmeye çalışmışsa da o, Kur'ân ve sahih sünnette geçen hissî mucizeleri de kabul etmiş ve hissî mucizeleri inkar eden Nazzam'ı eleştirmiştir. Bkz. Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilu'n-Nübüvve,* s. 16, (mukaddime), Beyrut-Lübnan 1996.

[50] Abdulcebbar, *Muhtasar fî Usuli'd-Dîn,* (*Resailu'l-Adl ve't-Tevhîd*) içinde), 1/s. 238; Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.311,312, 344.

[51] Hanefî, *Mine'l-Akide İle's-Sevre,* (*İbdâ)* s. 156, 157.

Abdulcebbar'a göre icâz, 'başkasını aciz bırakmak' anlamına gelir. Dilde başkasını aciz yapana ise, aciz bırakan anlamında 'mu'ciz' denir. Abdulcebbar, bu noktada, bir kelimenin dilsel anlamından terminolojik (teâruf) alana transfer edilebileceğini kabul etmiştir. Buna göre bir dilsel ifade, 'ıstılah' ve 'tearuf' yoluyla konulduğu temel dilsel anlamından farklı bir anlamda kullanılabilir. Buna göre icâz, kelam terminolojisi açısından 'bir şeyin benzerini yapmanın imkânsız olması' anlamına gelecek şekilde kullanılmıştır. Abdulcebbar'a göre şahid alanda 'kadir' olan kimse, cins olarak ancak kudretinin yettiği şeyler konusunda aciz oluşla nitelenebilir. Dolayısıyla şahid alanda 'icâz', ancak güç yetirilebilen şeyler için olduğu gibi, güç yetirilemeyen şeyler için de kullanılabilmektedir.

Abdulcebbar, icâz'ın kavramsal içeriğiyle ilgili bu değerlendirmelerden sonra Kur'ân'ın icâzı konusunu ele almıştır. Ona göre sadece nazm ve gaybtan haber verme bir icâz yönü olamaz. Çünkü Kur'ân bazısı ile değil, bütünü ile meydan okumuştur. 'Sarfe' de bir icâz yönü değildir. Çünkü icâz, ancak meydan okuma imkânı ile söz konusu olabilir. Hâlbuki sarfe teorisinde insanların engelli oluşları, Kur'ân'ın meydan okuma tezini anlamsız hale getirmiştir. Abdulcebbar, bu teorilerin aksine farklı bir icâz anlayışını savunmuş ve açık ve net olan (fasih) lafızlarla 'mananın en güzel şekilde ifade edilmesi' anlamında bir teoriyi savunmuştur. Çünkü fesahat, kelimelerin tekil durumlarında değil, aksine kullanım olarak belli bir forma sahip olan kelamda ortaya çıkar. Çünkü Allah Kur'ân'la, dönemin dil, belağat ve fesahat konusunda yetkin olan şair ve ediplerine meydan okumuştu. Dolayısıyla Kur'ân'ın îcâz'ı, dilsel ve beyânîdir.[52]

Abdulcebbar'ın yaklaşımında fesahat, manalarda değil, lafızlarda ortaya çıkar. Çünkü mana sabittir[53] ve değişmez; ama ifade ediliş formu açısından kelâm kendi içerisinde derecelenme arz eder.[54] Bu bakımdan lafızlar farklı düzeyleri olan dinamik bir yapı olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla fesahat farklılaşması manalarla değil, lafızlarla ilgilidir. Zira bir mana, farklı ve daha fasih olacak şekilde ifade edilebilir. Dolayısıyla iki manadan biri diğerinden daha güzel ve yüksek olabilir. Meziyet sadece kelimelerin değiştirilmesi, önce veya sonra gelmesi, harekeleme vb. gibi fonksiyonlarla değişir. İfade güzelliği ve sözün tatlılığı ise, kelamı kulağa hoş kılar. Bu noktada kelimelerin mecaz ve hakikat kullanımları arasında fark

[52] Lâşin, *Belâğâtu'l-Kur'ân,* s.88, 481, 484,

[53] Anlamın sabit olduğu fikri Wittgenstien'da da açık bir şekilde görülmektedir. Ona göre sözün kastettiği net ve belirgin bir şey vardır. Gerçekte biz bu şeye ulaşabiliriz de ulaşamayabilir de; fakat her halükarda bu şey bir bakıma, ulaşılmak üzere orada durmaktadır, yani mevcuttur. Eğer böyle bir şey mevcut olmasaydı, anlamlı ile anlamsız söz arasındaki ayrımı yapmak mantıksal olarak imkânsız olurdu. Bkz: Donald Hudson, *Wittgenstein'ın Din Felsefesi,* çev. Ramazan Ertürk, s. 17.

[54] Lâşin, Belâğâtu'l-Kur'ân, s. 471 vd.

yoktur. Bazen mecaz, fesahat açısından daha üstün olabilir.[55] Bu, mananın icâz açısından bir meziyetinin olmadığı anlamına gelir. Şu halde teolojik çerçevede icâz, kullanımda[56] ortaya çıkan, sözün formel niteliğinin benzersiz olması durumudur. Abdulcebbar, bunun için her bir kelimenin fonksiyonel anlamda kullanıma açık 'makul' bir niteliğinin olması gerektiği kanaatindedir.[57] Çünkü sözün biçim ve yapısı 'makul' bir şeydir. Kelamdaki makuliyet, sözün meydana gelme ve birleşme durumlarının anlam ifade edecek şekilde ardışıklığı (tevatür) anlamındadır.

Bu yaklaşımda fesahat, kelimelerin kendisinde sabit olan anlamlarına değil, söylem biçimine bağlı bir nitelik olarak temellenmiştir. Diğer bir deyişle fesahat, kelimelerin anlam ifade eden formlarında ortaya çıkar. Bunun için her bir kelimenin bir sıfatı olmalıdır. Kelimelrdeki bu sıfat, muvadaa ile kazanılmış olabileceği gibi, kelimenin gramatik pozisyonundan ve işlevinden de doğmuş olabilir. Fakat fesahat, kelimelerin bu sıfatlarıyla değil, bilakis sözde ve kelimelerin fonksiyonel kullanımında ortaya çıkar. Burada 'kullanım' ile her bir kelimenin ortaya çıkan ve fesahatı besleyen bir sıfatı vardır. Bu bakımdan sıfatlar, muvadaa, irab ve kelimelerin kullanım yerlerine göre ortaya çıkabilen dilsel niteliklerdir.[58]

Abdulcebbar, fesahat teorisini ortaya koyarken kelimeyi iki yönlü olarak değerlendirmiştir. Biri kendinde olarak kelime, diğeri ise yapısal bir bütünlük taşımak üzere kelimeleri kelimelere birleştirme.[59] Abdulcebbar'ın *'damm'* olarak ifade ettiği, bizim 'kullanım' olarak yorumladığımız bu çerçeve, modern dil teorileri içerisinde Wittgenstien'in yaklaşımıyla benzerlik taşımaktadır. Zira Wittgenstien'a göre anlam, Abdulcebbar'daki gibi kelimelerin ait oldukları dil evreni içindeki kullanımlarında ortaya çıkan fonksiyonel bir şeydir.[60] Burada Abdulcebbar ile Wittgenstien'ın buluştuğu nokta, anlamın kelimelerin dilsel birimler olarak sabit anlamlarını aşması ve adına kullanım denilen yapısal bir bütünlükte düşünülmüş olmasıdır.

Abdulcebbar, elbette, dilbilimsel bir teori üretme çabasında değildi. Bilakis o, teolojik bir açılım sağlamak üzere fenomenal düzlemdeki sözün mahiyetinden diğer kelam

---

[55] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.199, 200

[56] Abdulcebar'ın, 'kullanım' olarak çevirdiğimiz ifadesi 'damm'dır. Bu kelime, bir kelimeyi başka bir kelimeye birleştirerek manayı en güzel şekilde ifade etmek anlamında kullanılmıştır.

[57] Lâşin, *Belâğâtu'l-Kur'ân,* s. 472, 473, 475.

[58] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.199, 227.

[59] Lâşin, *Belâğâtu'l-Kur'ân,* s. 471.

[60] 'Kullanım' anlamındaki bu formülasyon Wittgenstein tarafından ikinci döneminde adına 'dil oyunları' adını verdiği modelde savunulmuş bir görüştür. Buna göre dil ile gerçeklik arasında mutlak ve birebir karşılıklılıktan ya da olgusal tekabüliyetten söz edilemez. Aksine kelimeler satrançtaki taşlar gibidirler ve bir taşın anlamı oyun içindeki rolünden ibarettir. Bkz: Donald Hudson, *Wittgenstein'ın Din Felsefesi,* (çev. Ramazan Ertürk), s. 56-57.

sistemlerinin Allah'ın sıfatı olarak metafiziğe ittikleri kelamullahı[61] fizik alana çekmeyi hedeflemiştir. Bu yaklaşım, ait oldukları zemin açısından Allah kelamı ile insan kelamı arasında niteliksel anlamda ayırıma gitmemektedir. Abdulcebbar açısından türü ve niteliği ne olursa olsun bütün kelamlar, aynı ontolojik zemini paylaşırlar. O da âdât'tır. Ancak âdât zeminini paylaşmasına karşın kelamlar arasında fesahat ilkesi açısından düzey farklılaşması ortaya çıkabilir. Kur'ân, bu düzey farklılaşmasında ilk sırayı almıştır. Bu, Kur'ân'ın indiği dönemdeki diğer kelamları aşması veya aynı düzeyi paylaşabileceği bir benzerinin getirilememesi anlamında bir i'câzdır. Söz konusu i'câz, dil konusunda otorite olan ve söze hükmeden şair ve ediplerin bildiği ve itiraf ettiği bir şeydir. Dolayısıyla bu çevrenin Kur'ân'ın icazını bilmesi yeterlidir. Zaten Kur'ân'da her ne kadar genel bir meydan okuma söz konusu ise de, aslında söz otoritelerine yönelik bir meydan okuma vardır. Bunun yanı sıra Kur'ân'ı diğer kelâmlardan ayıran şey, Eş'ârî ve Maturidîlerin iddia ettiği gibi Allah'ın sıfatı olması bakımından 'kadim' olması değildir. Bilakis o, dilin gramerine, belağat ve fesahat derinliğine dayanarak anlamın benzersiz ve en güçlü şekilde söze dökülmesi ile diğer kelamlardan ayrılır.

Görüldüğü üzere sözün fesahati, lafız zenginliği ve mana güzelliği ile ortaya çıkar. Bu bağlamda Abdulcebbar, fasîh bir kelamın, kendileriyle fasih olduğu ve üzerine dayandığı bilgilerin zorunlu olduğunu kabul etmiştir. Çünkü söz konusu bilgiler, idrakla oluşurlar. Şu halde kelamın keyfiyetine ilişkin bilgiler âdeten ve idrak kaynaklı olarak tecrübede meydana gelir. Bunların hepsi zorunludur. Çünkü bu konuda toplum tek kişi gibidir. Herhangi biri harfleri idrak eder ve harflerin kelimeleri oluşturduğunu, bunu bilmenin de harfleri bilmek anlama geldiğini bilir. Aynı şekilde kelimelerin yapı haline gelmesini bilmek de idrak iledir.[62] Burada dil, zihnin kognitif bir üretimi ya da niteliği olarak değil, bilakis toplumun kök haline gelen hafızasına dayandırılmıştır. Birey yerine toplum realitesine dayanılmış olmasının nedeni ise dilin bireyi aşan bir toplum sözleşmesi olmasıdır. Bu çerçevede Abdulcebbar, Arapların Kur'an'ın fesahat niteliğini bilmede eşit olması gerekmediği görüşündedir. Bu sebeple Kur'ân'ın fesahatini 'âdât' olarak fasih kelam bilgisine sahip olan dil ve ilim çevrelerinin bilmesini yeterli görmüştür. Bu yönüyle Abdulcebbar, ulemanın nahiv ve dil açısından Kur'an'ın fesahat üstünlüğünü diğerlerinin aksine daha iyi bildiğini kabul etmiş ve şu görüşe yer vermiştir:

---

[61] Çünkü Kelamullah, Mutezile dışındaki kelam sistemlerinin kelamı bir sıfat olarak kadim görmesiyle metafiziğe itilmiştir. Bu teze karşı Mutezile, kelamın özsel bir sıfat olmadığını, bilakis onun Allah ile elçisi arasındaki iletişimde *'tekellüm'* olarak konuşma anlamında bir fiil olduğunu ileri sürmüştür. Bu yaklaşımda Kur'ân fizik alana ait bir şey olarak temellendirilmiştir.

[62] Bu bakımdan lafız zenginliği açısından kelamda 'ziyade' imkânsız değildir. Aynı zamanda bu imkân, söze zaid olan bu şeyin âdât yollarını aşacak şekilde oluşmayı ve fesahat niteliği kazanmayı da imkân olarak içerir. Şu halde bir kelamın hitap sahibinin maksatlarını tecrübe ile zorunlu olarak bilmek imkânsız değildir. Bunu mümkün kılan şey ise önsel tecrübedir. Bkz: Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/s. 37, 210.

> …Ulema' Kur'ân'ın fesahat bilgisini sahipti. Geri kalanlar ise onlara başvurarak bilgi sahibi olabilir ya da haberlerini işiterek bilebilir. Bu geçerli ve doğru bir yöntemdir. Bazı kimseler, peygamberin ashabını bilmeyebilir, ancak onlar haberlerle her birini yakından tanıyabilmektedir. Bunun yanı sıra kişi, Bedir ve Huneyn'i bizzat bilmeyebilir, ancak bu yerleri haber yoluyla bilme olanağına sahiptir. Ya da seçkin çevreden pek çok kişi, gazveleri ve orada öldürülenleri bilmez. Ancak haberlerle kimlerin öldürüldüğünü bilebilir.[63]

Abdulcebbar, bu gerekçelendirmeyle Kur'ân'ın fesahat bilgisine herkesin sahip olması gerekmediğini, 'ulema' olarak şair ve ediplerin Kur'ân'ın fesahatini teyit etmesinin yeterli olacağını kabul etmektedir. Üyesi olduğu dilde fesahat becerisi olan, aynı şeyi yabancısı olduğu dilde yapamaz. Çünkü bu kişide söz konusu dile ilişkin bilgi yoktur. Bilseydi her ikisinde de fesahat imkânı olabilirdi. Aynı şey fesahat olarak nesir hâli ile şiir hâli farklı olduğu için bu ikisi için de geçerlidir. Dilsel bir meydan okuma, ancak kendi cinsinden yapılabilir. Kur'an'ın mucize olması, fesahat açısından dönemin önde gelenlerinin benzerini getirmekten aciz kalmalarıdır. Buradaki acizlik, söze hükmeden çevrelerin Kur'an'ın fesahat keyfiyetinin bilgisinden yoksun olmalarından kaynaklanmıştır. Çünkü söze kadir olan bu kişilerde Kur'ân'ın fesahat bilgisi olsaydı, koşullar yeterli olduğu için meydan okuma da gerçekleşebilecekti.[64] Buna göre Kur'an'ın Arap dili ile inmesi, onun Araplar tarafından muvadaa ile belirlenen kelimeler ile inmesi demektir. Ancak Kur'an'ın var olan yapısı, Arap dilinde yoktur. Bu, tarz olarak bir kişinin şiir yazma biçiminin dilsel zemine sahip olmasına karşın 'özel yapı' olarak dilde olmayan ibdâî yani yeni ve örneği olmayan bir şey olması gibidir.[65] Sözün terkibi de bu şekildedir. Kelam sahibinin söz birimlerini ve birleştirme durumlarını bilmesi gerekir. Birleştirme ve ayrıştırma açısından söz, sayısal işlemler gibidir. Bu noktadaki bilgi zorunludur.

Bu bağlamda Abdulcebbar, 'ulema' arasında dilin matematiksel olan bu yönü açısından hâl farkı olmadığını söyleyerek, Kur'ân'ın icazına nesnel bir temel sağlamış olmaktadır. Bu nesnel zeminde fesahat bilgisine sahip olanlar, Kur'an'ın icazının farkındaydı. Bu bilgiye sahip olmayanlar ise kuşku duymuş olabilir. Araplar, Peygamber zamanında fesahatın zirvesinde olarak Kur'an'ın fesahat düzeyini biliyorlardı. Onlar, teorik olarak, Kur'an'ın ya bilinen fesahat düzeyinde bir kelam olduğunu ya da bilinen fesahat düzeyini aşan bir kelam olduğunu düşünüyorlardı.[66] İlk kanaatte olsaydılar, kesinlikle Kur'ân'ın meydan okumasına karşı koyarlardı. İkinci kanaat ise muarazadan kaçmayı gerektirirdi. Sonuçta vahiy dönemindeki

---

[63] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/s. 285, 384-386.
[64] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. .215, 226, 230, 286.
[65] Abdulcebbar, buna 'özel yapı' anlamında 'en-nizâmu'l-mahsûs' demektedir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/304.
[66] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s. 212, 287, 288, 315.

Araplar, Kur'an'ın ya düzey ve âdet olarak benzeri yapılabilir mümkün bir kelam olduğunu, ya da Kur'an'ın fesahat açısından âdeti aşmadığını bilmekteydiler. Hâlbuki Hz. Peygamber, insanların âdeten bildiği ve özellikle şair ve ediplerin derinleştiği bir konuda meydan okudu. Bu bilgiye sahip olanlar, karşı olmalarına rağmen Kur'an'ın fesahat üstünlüğünü itiraf etmişlerdir.[67]

Böylelikle Abdulcebbar, i'câzı fonksiyonel bir yaklaşımla sabit olan anlamların dinamik olan ifade biçimlerine dayanarak açıklamaya çalışmış, mucizeyi makul ve rasyonel bir zemine çekmiştir. Bu, vahyi haber oluş açısından olgusal zemine çekme çabasına uygun bir yaklaşımdır.

Abdulcebbar'a göre meydan okuma ve bu meydan okumaya karşı koyma eş-zamanlı bir süreçtir. Bu süreçte söz konusu iki tutum arasındaki devâîler/motivler eşittir. [68] Hatta Kur'ân'la ortaya çıkan iddiaya karşı koymanın nakledilmesi konusundaki motivlerin gücü daha güçlüdür. Buna göre meydan okuma süreci bir vakıadır. Söz konusu süreçte Kur'ân'ın benzeri getirilebilmiş olsaydı, bunun kesinlikle Kur'ân gibi nakledilmiş olması gerekirdi. Çünkü karşı koyma motivi meydan okuma motivinden daha güçlüdür. Abdulcebbar, olgusal içeriği olan haberin imkânını ortaya koyduktan sonra, haberin öznesi olarak birey ve toplumun hâli sorununa değinmiştir. Bu ayırım içerisinde o, bireyin hâli ile toplumun hâli arasında niteliksel bir ayırım yapmış ve ilâhî hitâbın toplumun yalan üzere birleşmeyi olanaksız kılan hâline dayanan nesnel bir haber olduğunu temellendirmeye çalışmıştır. Konunun bu yönünü Abdulcebbar'ın, adına 'dâî' ve çoğul şekliyle 'devâî' olarak ifade ettiği[69], bizim de 'motiv' olarak çevirdiğimiz ana başlıkta tartıştığını belirtmekte fayda vardır.

1.b. Haberin Motiv Temeli

Haberin üç kategorisi içerisinde Kur'ân'ı olgusal içeriği ile zorunlu bilgi kaynağı olarak kabul eden Abdulcebbar, psikolojik bir yaklaşımla haberi öznesi açısından da değerlendirmiştir. Bu yaklaşımda öncelikli ve temel unsur haberin olgusal bir içeriğe sahip olmasıdır. Abdulcebbar'ın bunu *'muhber'* ve *'el-umûr ez-zâhire'* ve *'el-emr el-celî ez-zâhir'* kavramlarıyla ortaya koymaya çalıştığını ifade etmiştik. Ancak bunun yanı sıra bir şeyin haber olması durumu, olgusal oluşun ötesinde başka bir şeyi gerektirir. Çünkü olgular her ne kadar algısal olarak eşit ise de haber oluş açısından eşit değildir. Abdulcebbar, bir şeyin haber niteliği

[67] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 293, 320, 321, 325.
[68] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 197.
[69] Biz bu kavramın, irade etmenin itme ve çekme olarak tabir edebileceğimiz psikolojik temeli olarak görülebileceği kanaatindeyiz. Abdulcebbar'ın kavrama ilişkin değerlendirmeleri için bkz. *Muğnî,* 6/s. 1, 13, 188, 194; *Muğnî,* 8/s. 20, 62; *Muğnî,* 11/s. 10, 98; *Muğnî,* 12/s. 19, 164; *Muğnî,* 14/s. 5.

kazanması için bazı koşullarla mümkün olabilen psikolojik bir yöntem kurmaya çalışmıştır. Abdulcebbar, bu yöntemi şu şekilde açıklamaktadır:

> Motivlerden kastımız, bildiklerimiz, inançlarımız ya da eylem durumunda fayda verdiğini veya herhangi bir zararı engellediğini zannettiğimiz bir şeydir. Bu nedenle bilme, itikat etme ve zannetme konusundaki hâlimiz değişince önceden seçmiş olduğumuz şeyleri artık seçmeyiz. Bu, içinde zehir bulunduğunu bildiğimiz yemeği yemekten kaçınmamız gibidir. Yemeğin zehir içermediğine inansaydık, kuşkusuz o yemeği yeme teşebbüsünde bulunurduk.[70]

Görüldüğü üzere Abdulcebbar, motiv teorisini kişileri haber vermeye 'iten' ya da haber vermekten 'alıkoyan' psikolojik bir tutum yasası olarak belirlemeye çalışmaktadır. Bu yasa, Abdulcebbar açısından, bireyin sübjektif ilgilerine değil, bilakis nesnel koşullara bağlı olan ve haber verenler olarak insanları aynı noktada buluşturan bir temele yani olguya dayanır. Dolayısıyla muhber de bireyi aşan yönüyle toplumun tecrübesine dayandığı için kişilerde ortaya çıkan haber verme motivi de sübjektif olmamaktadır. Bu çerçeve olgusal içeriği olan ve yalan üzere birleşmesi olanaksız olan toplumun haberleri için geçerli iken, haber-i vahid gibi bireysel ilgilere ve motivlere açık olan haberlerde ise geçerli görülmemiştir. Abdulcebbar'ın çabası, Kur'ân'ın olgusal bir gerçeklik olduğu ve bu gerçekliğin 'devâî' adını verdiği bir mekanizma içerisinde temel bulduğunu ortaya koymaktır. Abdulcebbar'ın, motiv mekanizmasını 'itme ve çekme' olarak iki yönlü kabul ettiğini şu ifadelerinden çıkarmak mümkündür:

> Bir fiilde fayda olduğu bilgisi, o fiili yapmaya çağıran bir motivdir. Aynı şekilde bir fiilde zarar olduğu bilgisi, o fiili yapmaktan kaçınmaya çağıran bir motivdir. Bunun yanı sıra akıl sahibi kişinin bir şeyde büyük bir fayda olduğu bilgisine veya inancına sahip olması da onu yapmaya zorlar. Aynı şey tersine olduğunda ise terk yönünde bir zorlama söz konusu olur.[71]

Abdulcebar, bu teori çerçevesinde bir olgunun haber olarak nakledilmesini üç temel esasa bağlamaktadır: Doğru olması, motivin bulunması ve gereksinimin olması. Bu üç unsurdan sonuncusu olan gereksinim, kişilerce olgusal içeriği olan bir şeyin haber edilme ihtiyacını ifade eder. Abdulcebbar, bu gereksinimi var olma, meşhur olma ve âdeti aşacak şekilde meydana gelmeye bağlamıştır.[72] Motivin kaynağı konusunda Mutezile ile Eş'ârîler arasında temel bir fark vardır. Örneğin Eş'ârî, motivi kaynak olarak Allah'a dayandırmakta, kişideki irade etme veya kerih görme motivini Allah'ın ihdâs ettiğini söylemektedir. [73]

[70] Abdulcebbar, *el-Muhit bi't-Teklîf,* s. 11, 70.
[71] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 15, 420.
[72] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.45
[73] Eş'ârî, *Makâlât,* s. 9, 428.

Abdulcebbar ise, iradenin bir fiil olduğunu kabul ettiği için devâîyi Allah'a değil insana bağlamıştır.[74]

Abdulcebbar'ın kaynağını insanda gördüğü motiv teorisi, haber ile haberin öznesi arasındaki ilişkinin makul ve nesnel bir temele dayandığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu nedenle nefsin motivleri bağlamında haber zorunlu görülmüştür. Motiv teorisine göre hâl olarak insanlar, bir şeyi gizlemenin doğurduğu sıkıntı ile daralır ve bu şekilde devam etmenin rahatsızlık olduğunu bilir. Örneğin akıl sahibi kişi, hâl olarak bilgiye gereksinim duyarken, cahil de cahilliği ile psikolojik olarak daralır. Bu nedenle kişi, motivin ortaya çıkardığı bu durumdan kurtulmak üzere 'keşf' yöneliminde bulunur. Motiv, özü itibarıyla, bilinen şeylerin bilmeyenlere aktarılmasında bir güçtür. Bu güç, teolojik bir tutumla daha da güçlü hale gelir. Abdulcebbar, bunu bir şeyin ilginç olmasına, dikkat çekmesine ve âdeti aşan bir şey olma durumlarına bağlamıştır. Bu üç unsuru ya da bunlardan birini taşıyan şey, kişiyi o şeyi haber konusu yapmaya güçlü bir şekilde motive eder. Örneğin, ortaya çıkan büyük bir fitnenin nakledilmemesi mümkün değildir. Ancak imamın namazdaki kıraatının bu üç unsuru ya da herhangi birini taşımadığı için nakledilmemesi mümkündür.[75] Bu çerçevede Abdulcebbar, inanç motivi dikkate alındığında sahabenin Kur'an'ı cem' etmediği, onu kayıt altına almadığı ve haber olarak nakletmediği iddiasının temelsiz olduğu görüşündedir.[76]

Bu noktada motiv olarak bir haberi açığa vurmamak, onu açığa vurmaktan daha zordur. Bu nedenle gizli olan şeyleri gizlemek zordur. Sır saklayan kişilerin az; sır saklayamayanların ve onu ifşa edenlerin sayısının çok olmasının nedeni budur. Çünkü nefis, psikolojik olarak, sırrı ifşa etmekle rahatlar. Bu sebeple ifşâ etme motivi kişilerde güçlü olur.[77] Abdulcebbar'a göre, teklif yasası değişmedikçe, motiv yasasında da değişiklik olmaz. O, Hz. Muhammed'e gelen vahyin kişilerdeki motivleri diyalektik olarak harekete geçirdiğini düşünmüş ve bir şeyi başlatan motivin buna bağlı olarak ortaya çıkan muhalefet motivi gibi güçlü olmadığını kabul etmiştir. Bu sebeple insanlar, motiv olarak peygamberin nübüvvet iddiasını motiv yasasının maksimum düzeyiyle reddetmeye çalışmışlardır. Motiv, öznesi açısından bu şekilde bir yönelimle ortaya çıktığı gibi, bir şeyin şöhret bulması ve olgu haline gelmesiyle de ortaya çıkar. Bu şekilde Abdulcebbar, tabiattaki âdât yasasına benzer şekilde insanda psikolojik (ahvâl) yasasının bulunduğunu ortaya koymaya çalışmış, bununla da Kur'ân'a nesnel bir temel kurmaya çalışmıştır. Bunun yanı sıra motiv mekanizması haber ve öznesi dışında tarihsel bir çerçeveye oturtulmuş, motivlerin tarihin ilerlemesiyle ve tekrarın sayısal çokluğu ile

[74] *Şerhu Usul-i Hamse,* s. 431.
[75] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.406
[76] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.158
[77] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.405.

zayıfladığı kabul edilmiştir. Çünkü zaman uzadıkça haber oluş motivi ve haberin nakli zayıflar. Aynı zamanda bir şeyin kapalı olması da o şeyin haber olmasını etkiler. Zira açık olma, şeyi ortaya çıkarır ve haber olarak yayar. Kapalı olma durumu ise, yayılmayı gerektirmez.[78]

Haberin nakline götüren motivlerin yanı sıra haberin naklini engelleyen motivler de vardır. Bunlar, otorite korkusu, yok olma korkusu ve aktarımı engelleyen işbirliği, susuzluk ve açlık durumlarına bağlı olarak ortaya çıkacak zararın defedilmesi vb gibi şeylerdir.[79] Korku, bir şeyi izhar etmeyi terk etmeyi gerektirirken haberin terkini gerektirmez. Belki naklin çok olmasını engelleyebilir. Bu, siyasî otoritelerin destekleyici ve özendirici tutum takınmasının nakli artırması gibidir. Abdulcebbar, haber kavramını ortaya koyarken güçlendiren motivlerin yanı sıra zayıflatan motivlere de değinmiştir. Ona göre haber verme motivini zayıflatan hususların başında bir şeyin meydana gelme çokluğu gelir. Bu nedenle haber motivi bu durumda oldukça zayıftır. Örneğin güneşin doğması ve batması gibi sürekli tekrar eden şeylerin haber konusu yapılmasına motivsel bir gereksinim yoktur. Bunların nakledilmemiş olması gizleme sayılmaz.[80]

Motiv yasası bağlamında birey olarak kişinin yalan söylemesi ya da bildiği bir şeyi gizlemesi mümkündür.[81] Ancak toplumun haber verme motiv koşulunu taşıyan bir şeyi gizlemesi mümkün değildir. [82] Motiv, insanın en temel niteliği olan psikolojik bir yasa olarak haber kavramı için nesnel bir temel sağlamaktadır. Bunu 'hâl'[83] kavramı ile formüle eden Abdulcebbar, bu kavramla akıl ve duyularla ispatlanamayan Kur'ân'a epistemolojik bir temel sağlamaya çalışmıştır. Benzer bir çerçeve kullanan Abdulcebbar'a göre insan fiillerinde 'ahvâl' esastır. Buna göre insan davranışlarını herkeste aynı/nesnel olan hâllerden alır. 'Hâl', Abdulcebbar'ın adına 'devâî' dediği, bizim de motiv olarak çevirebileceğimiz nesnel bir zemin olarak kabul edilmiş görünmektedir. Bu zeminde Allah da dahil her şeyin hâlinden söz eden Abdulcebbar, Allah'ın hâl'inin akılla, haberin hâl'inin devâî ile, kelâm'ın hâl'inin muvadaâ ve kasd ile, tabiattaki varlıkların hâl'inin de manâ ile bilindiğini kabul etmiştir.

---

[78] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.35, 36, 44, 45, 252.
[79] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.407 ve 16/ s.31.
[80] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.37, 259.
[81] İnsanda ilginç, sıra dışı ve marjinal şeyleri haber olarak toplamaya ilişkin aşırı bir tutku vardır. Bu durum, yalancı ravilerin doğmasını, kalbin yanıltıcı ve marjinal şeylerin sahası haline gelmesini beraberinde getirmiştir. Bu tutku, mümkün olanla imkânsız olanın birbirine karışmasına neden olur. Sonuçta ortaya çıkan durum, haberlerin niteliğini zedelemiş, rivayet toplayarak elde edilen kâr da zarara yol açmıştır. Cahız*, el-Beyan ve't-Tebyin,* 1/s. 186.
[82] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15 / s.406-409.
[83] Abdulcebbar'ın motiv teorisi, David Hume'un yaklaşımına yakın görünmektedir. Çünkü ona göre tarzların kökenindeki içsel motifleri bilmede en uygun yol psikolojidir. Zira doğa gibi insan da doğanın bir parçası olarak aynı yasalara bağımlıdır. Bkz: Özlem, Doğan, *Metinlerle Hermeneutik,* 1/s.13.

1. c. Haber Oluşun Koşulları

Abdulcebbar, haber oluşun koşullarını belirlerken bireyin haberi ve toplumun haberi olmak üzere iki hareket noktası kullanmıştır. O, Kur'ân'ı, toplumun haberi olarak ele almış ve 'topluma' dayanan haberin niteliğine ilişkin olarak şu ana çerçeveyi kullanmıştır:

> Topluma dayanan bir haberle istidlâlde bulunabilmenin koşullarını tek bir koşulda ve nitelikte ele almak mümkündür. Bu koşullar, haberi veren toplum (kitlesinin) yalan üzere birleşmeyi mantıksal olarak olanaksız kılacak sayısal bir çoğunlukta olması, haberin kuşku ve belirsizlik içermemesi, uzlaşı olarak yalan üzere birleşilen bir durumun olmadığının bilinmesi olarak özetlenebilir. Bu koşulları taşıyan haberin doğruluğuna ve geçerliğine hükmedilebilir. Aslında bütün bu koşulları tek bir koşul ile de ifade etmek mümkündür. O da, haberin hâlinden onun (olgusal içeriği olan) bir muhber olduğunun ve onda gerçek dışı bir motivin bulunmadığının bilinmesidir.[84]

Görüldüğü üzere Abdulcebbar, haberin epistemolojik geçerliğini haberin olgusal içeriği ile temellendirmeye çalışmaktadır. Bu yaklaşım, tersinden okunacak olursa haberin yalan olmasının, haberin olgusal içerikten yoksun olmasıyla ortaya çıkan bir hüküm olduğunu da içeriyor olmalıdır. Abdulcebbar, bütünüyle olgusal zemine dayanan bir metnin haber olarak epistemolojik değerini belirlemenin haberin koşullarını ortaya koymakla mümkün olduğunu çok iyi görmüştür. O, sistemli bir bakış açısıyla, söz konusu koşulları haber, haberin öznesi ve haberin içeriği olmak üzere üç noktada değerlendirmiştir. İlk koşulla ilgili olarak Abdulcebbar, haberin haber niteliği kazanmasında şu görüşü savunmaktadır:

> Haberin haber olmasında söz ve yapısının yanı sıra dildeki önsel uzLâşının bulunması da yeterli değildir. Bilakis bu koşulların üzerinde kişinin olgusal içeriği olan şeyden haber verme iradesinin bulunması gerekir.[85]

Burada haberin sözsel formu, yapısı ve dilsel uzLâşının yanı sıra haber veren özneyi de gerektiren bir durum söz konusudur. Çünkü haber, bir şeyden verilen bir haberdir. Bu anlamda kişinin haber verme iradesi olmadan haberden söz edilemez.[86]

Abdulcebbar, bu noktada, haberin delâlet niteliğinin ancak söz, dilsel yapı, dilsel uzlaşı ve söz sahibinin irade edici oluşu bütünlüğünde ortaya çıkabileceğini ileri sürmüştür. Örneğin haber, herkesten haber verme irade edildiğinde genel; bazısı hakkında olduğunda ise özel olur. Şu halde haber, kelâmdaki gibi özsel olarak değil, irade edenin hâline göre 'yönler' şeklinde meydana gelmektedir.[87] Haberin doğru ya da yalan olduğu salt formuyla bilinemez. Bilakis onun doğru ya da yalan olduğu hükümlemesi, ancak haber verenin hâli bilindikten sonra verilebilir. Bu çerçevede haber veren olarak Allah'ın hâli akılla rasyonel olarak bilinmeden

---

[84] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/s. 10.
[85] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/s. 323.
[86] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 323, 338.
[87] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.324.

Kur'ân'ın bir haber olarak hükmünden söz edilemez. Abdulcebbar, haberin doğruluk hükmünün ancak haber verenin hâl olarak hikmet sahibi olduğu ortaya konulduktan sonra verilebileceğini kabul etmiştir.[88] Haber açısından toplumun hâli, kişinin hâlinden farklıdır. Çünkü kişi için mümkün olan, 'çoğunluk' için imkânsızdır. Nitekim kişi, günün Perşembe mi Cuma mı olduğunu unutabilir, ancak aynı unutma, toplum için söz konusu olamaz. Kişi, bazı zamanlarda özel bir şey arzulayabilir ya da istemeyebilir. Ancak bu, toplum için olası değildir.[89] Bireyin hâli ile toplumun hâlinin birbirinden ayırmaya çalışan Abdulcebbar, toplumun haberinin toplumun hâli bağlamında nesnel bir nitelik kazandığını temellendirmeye çalışmıştır. Bu noktada, Abdulcebbar'ın kullandığı 'toplumun hâli' kavramının olgusal içeriği olan bir haber üzerinde mantıksal bir geçerlik sağladığı görülmektedir.

Görüldüğü üzere Abdulcebbar, haberin öznesiyle ilgili olarak bireyin hâli ile toplumun hâlini birbirinden ayırmaya çalışmıştır. Bu ayırım temelinde toplumun yalan olduğunu bildiği bir şey üzerinde birleşmesini imkânsız görmüştür. Çünkü bir toplumun bir haber ile ilgili olarak 'uzlaşı' yapması teorik olarak imkânsızdır. Toplumu oluşturan bireylerin bir haber üzerinde ittifak etmek bir araya gelmesinin mantıksal olarak imkânsız olduğu bilgisi zorunludur. Çünkü toplumun bunu sağlaması âdeten imkânsızdır. Bu, toplumun aynı anda konuşması, susması ve yemesinin imkânsızlığı gibidir. Öte yandan toplum hâl olarak gizlemez ve yalan üzere birleşmez.[90]

Haberin dayandığı olguyu bilme durumu, haber vermede ittifak etmeyi sağlar. Toplumun bir haberde birleşmesinin (mantıksal) emâreleri vardır. Abdulcebbar'a göre bu emâreler yoksa birleşme de gerçekleşmez. Bir haber üzerinde birleşme, yazışma, bir araya gelme ve diyalogun yanı sıra isteme arzusundaki ortaklık emâresiyle de gerçekleşebilir. Bu anlamda birleşme, bir şeyin faydalı olduğu ve herhangi bir zararı giderdiği anlamında gerçekleşen bir icmâ olmaktadır. Abdulcebbar, bu durumlardan biriyle oluşan 'birleştirici' bir motivin olmadığı yerde âdât yasasının geçerli olduğunu kabul etmektedir. Birleştirici motivler söz konusu olduğu yerde ise gerekçelere ve nedenlere bakılır. Örneğin hacc ve cuma namazı gibi dinin pratiğine ilişkin diğer uygulamalar da büyük kalabalıkları birleştiren birer motivdir. Çünkü buradaki unsur, insanların aynı vakitte bir araya gelmelerini sağlamıştır.

Din, birleştirici bir motiv olabileceği gibi ayrıştıran bir motiv de olabilir. Zira Yahudilerin, belirli bir gün olarak Sebt gününde birleşmesi; Hıristiyanların, belli bir mekânda alışveriş yapmak üzere bir araya gelmesi, dinin motiv olarak hem birleşme hem ayrışma

[88] Abdulcebbar, *Müteşabihu'l-Kur'ân,* 1/s. 1.
[89] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s. 12, 15, 16.
[90] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.27, 28, 33, 34.

kaynağı olabileceğini ortaya koyar.[91] Abdulcebbar'ın bu yaklaşımında, haber, bir yandan olgusal içeriği açısından özneden bağımsız, diğer yandan ise olgudan haber verme iradesi açısından özneye bağımlıdır. Özneden bağımsız olan ve olgusal içeriği olan nesnel bir haberin, özneyle ilişkisi açısından nesnelliğini kaybedip kaybetmediği sorununu Abdulcebbar, hâl kavramı üzerinden toplumun hâlinin nesnel olduğu iddiası ile aşmaya çalışmıştır. Bu nesnelliği de büyük oranda haberin olgusal içeriğine ve toplumun yalan üzere birleşmeyi olanaksız kılan (mantıksal) varlığına dayandırdığı görülmektedir. Abdulcebbar'ın, geçmişte olmuş bitmiş durum, olay ve olguların epistemolojik değerini ortaya koyarken haberin koşullarına, geçerliği ve nesnelliği açısından -da birey ve toplum arasında hâl ayrımına gitmesi önemli bir bakış açısıdır.

2. Haberin Ahlakî Değeri

Abdulcebbar, haberin mahiyeti ve epistemolojik niteliği üzerinde durduğu gibi, değer açısından bilginin hükmünü de belirlemeye çalışmıştır. O, kaynaklık ettiği faydalar açısından haberleri üçe ayırmış ve bunları 'zorunlu bilgi yolu olması', 'bir şeye delâlet sağlaması' ve 'eylemlerde *emâre* işlevi görmesi' olarak açmıştır. Her üç açıdan da haber fayda olmaktadır. Ona göre bu üç unsurun olmadığı haberin faydasından söz edilemez. Bu tür haberlerin varlığı yokluk gibidir.[92] Haberin bilgisel değerinde kullanılan 'doğru' ve 'yalan' ayırımı, haberin ahlakî değerini belirlemede çıkış noktası olarak kullanılmıştır. Abdulcebbar, bu çerçeveyi şu şekilde açıklamaktadır:

> Yalan haber, kabihtir. Yalan haberin kabih olması için zararın kabih olma koşullarını taşıması gerekmez. Doğru haber ise hasen olabileceği gibi, kendisinde var olan büyük bir zarar dolayısıyla kabih ve abes de olabilir. Burada doğru olan haberin hasen ve kabih olması ile abes olması durumunu birbirinden ayırmak gerekir. Doğru haberin hasen olması için haberde hiçbir kabih yönün bulunmaması gerekir. Abes olması durumu da doğru haberin fayda, uzak ya da yakın bir zararın defedilmesi koşullarını taşımaması ile gerçekleşir. Abes olan, zarar içermese de kabih hükmündedir. Çünkü abes, zulüm hükmündedir.[93]

Haber, bir şey ifade etmesi yönüyle hasen olabilir. Çünkü haberi işiten kişi, birikimine göre ve işitme tekrarı ile zannı güçlenir ve bilgiye ulaşana dek bu güçlenme devam eder. Abdulcebbar, bu yaklaşımın Cübbaîlerce de benimsendiğini ifade etmektedir.[94] Mahiyet, bir şeyin kendinde durumuna ve özüne giderek; bilgisellik ve değer ise insanın varlıkla olan ilişkisinde ele alınır. Bu bağlamda haberin, biri mahiyet, diğeri ise bilgiselliği ve değeri olmak üzere iki çerçevesi vardır. Abdulcebbar'a göre haberin epistemolojik niteliği ile değerinin aynı

[91] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.16, 17, 30, 31, 33.
[92] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/s. 331.
[93] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 329.
[94] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 330.

düzlemde buluştuğu söylenebilir. Çünkü bilgi, Abdulcebbar'a göre bir şeye olduğu üzere itikad etmek anlamında bir bağıntıdır ve bu da doğasında değer olan insanda gerçekleşmektedir.

Bu buluşma zemini Abdulcebbar'ı, epistemolojik niteliği olan haberi değer perspektifinden ele almaya itmiştir. Bu bağlamda Abdulcebbar, haberi doğru ve yanlış olarak değil doğru ve yalan olarak kategorize etmiştir. Burada doğrunun karşıtının yalan olarak belirlenmiş olması aklın değer ile kurulan özsel ilişkisi ile ilgilidir. Bu ilişkinin epistemolojik ve değer açısından iki farklı hükmü vardır. İlkine göre haber ya doğrudur ya da yalandır. İkincisine göre ise ya hasen ya da kabihtir. Dolayısıyla Abdulcebbar'ın yaklaşımında haberin değeri sorunu, doğru ve geçerliği olan bilginin hasen, yanlış ve geçerli olmayan bilginin ise kabih olduğu üzerinden ve iç içe tartışılmıştır.

Bilgiyi bir şeye olduğu üzere itikad etmek olarak tanımlayan Abdulcebbar, değer açısından haberin ancak haber verenin hâlini[95] bilmekle hasen olacağını kabul etmektedir. Burada haberi verenin hâli ile haberin doğruluğu ve geçerliği arasında sıkı bir ilişki vardır. Bu noktada kişi, haber verdiği kişiler için bir haber kaynağı olduğu için kişinin hâli, haberin temel kriteridir.

Abdulcebbar'a göre failin hâline ilişkin emin olamadığımız her haber kabihtir. Fayda ve meydana gelebilecek bir zararı engelleme niteliği bulunmayan bir haber ise, boş ve abestir. Abes ise kabihtir. Zarar içeren ve niteliği ne olursa olsun büyük bir zarara götüren her şey zulüm hükmündedir. Ancak kabih oluş niteliklerine sahip olmayan, doğru olan ve zarar doğurmayan haberler ise hasendir. Abdulcebbar'a göre burada, faydanın kişiye veya başkasına dönmesi değer farklılaşması ortaya çıkarmaz. Çünkü başkası için ihsan olan fiilin veya sözün hasen olabileceği bilgisi akılda kategorik olarak bulunmaktadır. Abdulcebbar, haberin doğru ya da yalan olmasını haber verenin hâliyle ilişkili olarak belirlerken, haberin değerini doğuracağı sonuca göre belirlemektedir. Bu bakımdan hasen oluş yönleri bulunmayan ya da zarar ve zulüm gibi negatif nitelikler içeren bir haber kabihtir. Haberi fayda perspektifinden değerlendiren Abdulcebbar, haberi fonksiyonel olarak içerdiği amacı gerçekleştirmesi durumunda hasen hükmü alacağını düşünmüştür.[96] Çünkü her haber, var olma gerekçesi açısından bir şeyden haber verme iradesini ifade eder. Bu nedenle doğru olan haber, haber verdiği şeyi karşı tarafa

[95] Hâl, zâtın nesnel olan durumuna yapılan bir atıftır. İrade etme, düşünme ve nefret etme gibi herkeste bulunan şeyler birer hâldir. Bu çerçevede haberin nitelik bilgisine, kişinin hâli üzerinden gidilmektedir. Haberin doğru ya da yalan olması hüküm olarak kişinin hâline bağlı olarak oluşur. Bu bağlamda Abdulcebbar'da vahiy ilişkisinin imkânı ve mahiyeti sorunu, akıl ile Allah'ın, hâl olarak iyi ve kötüyü yapmayan bir varlık olduğu bilindiğinde çözülmüş olmaktadır. Burada Allah'ın hâl bilgisi, kelâmını bir lütuf olarak mümkün kılmaktadır. Bu işin rasyonel tarafıdır. Geri kalanı ise ilâhî hitabın bir i'câz olarak meydana gelmesi ve sonraki kuşaklar için haber değeri taşımasıdır.

[96] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.329; *Muğnî,* 12/s. 526.

ulaştırması bakımından bir faydadır ve 'hasen' hükmündedir. Zira kişi, haberin bu hükmü ile bilmediği bir şeye zann-ı galib derecesinde itikâd etme imkânı elde eder.

Abdulcebbar, haberin değerini faydacı bir yaklaşımla belirlemeye çalışmakta ve teklif bağlamında haberleri ilişkili oldukları 'faydalar' açısından 'usuller' olarak tanımlamaktadır. Haberde işitene dönen fayda, haberi idrak etmesi değil, bilakis manası ve içeriği ile ilgili bir şeydir. Bu yönüyle fayda, verilen haberin bir sıfat üzere olması veya olmaması ile ortaya çıkmaz. Aksine fayda, bilmekle veya zann yoluyla ona itikad etmekle ortaya çıkar.[97]

Görüldüğü üzere Abdulcebbar, Kelâm'da etik açıdan akıl ile değeri iç-içe ele alarak aklın epistemolojik ve mantıksal olan niteliklerini ahlakın değer hükümleri ile birlikte düşünmektedir. Bu, Kant'ın ontolojik ve teolojik perspektiflerden ayrılan deontolojik yaklaşımına yaklaşan, ancak bir yönüyle de ayrılan bir bakış açısıdır. Bilindiği üzere Kant, modern batı düşüncesinde ilk defa, aklın, dolayısıyla bilginin fizikle sınırlı olduğunu ileri sürmüş ve Tanrı'nın bilgi konusu yapılarak temellendirilemeyeceğini savunmuştur. Bunun yerine o, Tanrının ancak ahlakî bir bakış açısıyla temellendirilebileceği tezini ortaya atmış ve Tanrıyı epistemolojik açıdan ele alan temellendirmeleri Saf Aklın Kritiği'nde kapsamlı bir şekilde tenkit etmiştir. Abdulcebbar ise Kant'ın yaptığı gibi aklı fizikle sınırlandırmamış, bilakis onu, metafiziği de içine alabilen bir delâlet temeli olarak görmüştür. Aklın sınırları konusunda ortaya çıkan bu yaklaşım farkı ile Abdulcebbar, kategorik anlamda ahlakı aklın en temel referans ilkeleri olarak değerlendirmiş olmaktadır.

3. Haberin Bilgisel Değeri

Haber, içeriği ve işlevi açısından epistemolojik bir kavramdır. Bu kavram, problematiğini Kur'ân'ın bilgisel değerinin olup olmadığı tartışmalarından almıştır. Bu bağlamda haberin bilgi değeri, büyük ölçüde Mutezile ile Berahime ve Sofist çevreler arasında tartışılmıştır. Haberin bilgisel değeri tartışmaları, bu dışsal bağlamın yanı sıra temel İslam bilimleri bağlamında da tartışılmıştır. Cabirî, bu dahilî bağlamdaki tartışmalarda haber paradigmasına dayanan İslam âlimlerini 'Beyân' çevresi olarak nitelendirmiştir. Ona göre haber kategorisi, Kelam[98], Hadis, Tefsîr ve Fıkıh âlimleri üzerinde gizli bir otorite olarak kalmış, hâdisçilerin özellikle âhâd haberlerle ilgilendiklerini, kelam ve fıkıhçıların ise mütevâtir haberlerle ilgilendiklerini söylemiştir. Bunun yanı sıra kelam ve fıkıhçılar,

[97] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.330, 331.

[98] Biz, burada Cabirî'nin kelamcıları nass çevresi içerisinde mütalaa etmesine kısmen katılıyoruz. Çünkü akıl-nakil ilişkisi açısından Mutezile, nassı akıl ile ve düzeyi açısından ondan sonra delâlet kazandığını savunması bakımından nass çevresinden ayrılmaktadır. Bunu Mutezilî geleneğe ait bütün kelamcılarda görmek mümkündür. Buna Cahız'ın *'akıl, Allah'ın insandaki vekili değil midir?'* sözünü örnek verebiliriz. Cahız, *Resâil,* 1/s. 91.

diğerlerinin aksine âhâd haberlerin sahihlik şartlarının yanısıra 'tevâtür' kavramını ve koşullarını da tartışmışlardır.[99]

Abdulcebbar, bir kelamcı olarak, akıl ve tecrübe dışında üçüncü bir bilgi yolunun imkânını Berâhime ve Sofist çevreyi muhatap alarak temellendirmeye çalışmıştır. O, Cabirî'nin 'Beyan' çevresi olarak nitelendirdiği çevreye uygun olarak, haberin epistemik değerini kaynağı açısından birey ve toplum gibi iki farklı düzlemde ele almıştır. O, bireye dayanan haberi 'haber-i vâhid' olarak, mütevatir haberi ise 'haber-i cema'a' olarak[100] birbirinden ayırmıştır. Abdulcebbar, Yahudi çevrelerin haberin bilgi değerini 'tasdik'e ya da 'yalanlamama'ya dayandıran görüşlerini reddetmiştir. Çünkü ona göre haberin bilgi değeri, tasdik ya da yalanlama koşulu olmaksızın idrak ile meydana gelen bilgi gibidir.[101] Abdulcebbar, bu görüşünü şu şekilde gerekçelendirmiştir:

> …Bilinen o ki haberin, kendisinden haber verilen muhber ile (bilgisel) bir yön bağıntısı vardır. Ancak tasdîkin, kendisinden haber verilen muhber ile değil, haberle bağıntısı vardır. Dolayısıyla tasdik, muhberi bilmede yol olamaz. Tasdik, medlûl ile taalluku olan bir delîl değildir.[102]

Şu halde insanların bir kısmının 'doğrulama' ya da 'yalanlama'da bulunmasının, haberin epistemik değerini etkilemez. Ancak Abdulcebbar, yalanlama ve doğrulamayı 'âhâd' olarak toplumun bir kısmı tarafından mümkün görürken; aynı şeyi toplumun bütünü (el-cem' el-azîm) tarafından yapılmasını ise mümkün görmemiştir.[103]

'Haber' kavramının epistemik niteliği, bize, kökleri olgulara giden tarihsel ve olgusal bir çerçeve sunar. Çünkü haber, haber veren olarak birey ve toplum özneleri tarafından tecrübe edilen bir şeyin, geçmiş olduğu için tecrübe etme olanağı olmayan birey ya da topluma aktarılmasıdır. Abdulcebbar, 'muhber' olarak olgulara dayanan haberleri zorunlu bilgi olarak değerlendirmiştir. O, bu noktada haberi, kendisinden 'muhber' ile bağıntılı olarak ele almakta ve haberi içerik açısından iki farklı hükme bağlamaktadır:

> Bir şeyin haber olması, kendisinden haber verdiği şeyle bağıntılıdır. Haber, bu bağıntıda ya haber verilen şey üzere ya da aksi üzere olur. İlk haber doğru, ikincisi yalan hükmündedir.[104]

Doğru, haber verdiği şeyi olduğu gibi ele alması ve aktarma ile; yalan ise haber verdiği şeyi olduğu gibi ele almaması ya da olduğundan farklı aktarma ile gerçekleşmektedir. Abdulcebbar'ın bu yaklaşımı objektiflik iddiası taşımaktadır. Çünkü 'haber' ile 'haber verilen

---

[99] Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* s. 158.
[100] *Muğnî,* 16/s. 24. Bu çerçevede Abdulcebbar, mütevâtir haber ifadesi yerine, daha *çok 'toplumun haberi'* anlamında *'haber-i cemâa'* ifadesini kullanmayı tercih etmiş ve 'topluma dayanan haberin niteliği' başlığıyla toplum kaynaklı haberin nesnel koşullarını belirlemeye çalışmıştır. Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/s. 9 vd.
[101] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/s. 400-401.
[102] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 402.
[103] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 402.
[104] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/327.

şey' arasında bir mutabakat ve içerik örtüşmesi olduğu savunulmaktadır. Söz konusu örtüşmeyi sağlayan temel unsur, haberin haber verilen şeyle olan ilişkisinin tecrübeye dayanmasıdır. Abdulcebbar'ın haberi bilgi kaynağı olarak belirleyen yaklaşımı, kanaatimizce, özü bakımından Dilthey'in salt akla dayanan, tecrübe ve tarihin epistemik değerini reddeden Rasyonalist çevreye yönelttiği şu eleştiriyi paylaşacak bir paralellik taşımaktadır.

> İnsanın hisseden, isteyen ve amaçlar koyan yanı, 'akıl sahibi olma' yanından önce gelir. Yeniçağ paradigması insanı salt 'akıl varlığı' olarak tasarlayarak dış dünyayı bilgi problematiği açısından ele almıştır. Dolayısıyla Yeniçağ'ın bilgi kuramında bilen öznenin her türlü 'psikolojik ve tarihsel' kimliğinden yalıtılmış bir akıl varlığı olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Hâlbuki akıl sahibi bir varlık olma, insanın bütünsel kimliğinin belli bir yanıdır. Şu halde akıl, güçlerin çeşitliliği içinde kopmaz bağları olan güçlerden biridir.[105]

Abdulcebbar da, Dilthey gibi, insanı çok yönlü bir varlık olarak değerlendirmekte ve bilgiyi sadece akıl ile sınırlandırmanın doğru olmayacağını kabul etmektedir. Sümeniyye'nin eleştirisine karşı Abdulcebbar, olgu ve tecrübeye dayanan haberlerin makul ve geçerli bilgi kaynağı olduğunu savunmuştur. Anlaşılan o ki Abdulcebbar, bir yandan olgu ve tecrübede, diğer yandan motiv olarak insanlarda aklın dışında objektif bir temelin bulunduğunu kabul etmiştir. Olgu ve tecrübedeki objektiflik, Kur'ân bağlamında bireye değil, topluma dayanmasında ortaya çıkarken; insanlarda ise Abdulcebbar'ın, adına '*hâl*' dediği ve bütün bireylerde aynı olan sezgisel yapıda ortaya çıkmaktadır. Bize göre Dilthey'in bakış açısı ile Abdulcebbar'ın bakış açısı arasında, aklın yanı sıra irade, sezgi, tarih ve tecrübe gibi insanın farklı yönlerine açık olmaları açısından paralellik söz konusudur. Dilthey'in eleştirisini haklı çıkaracak bir yaklaşımla Abdulcebbar, insanın mahiyeti ve tanımı konusunda şu görüşü savunmuştur:

> İnsan, isteme gücü olan, canlı, idrak sahibi, bilen, kudretli bir varlıktır. Çünkü teklif, yapma gücünü, yapılacak şeyin keyfiyetini bilmeyi, meydana getirilecek şeyi bir yönde yapma iradesinin bulunmasını gerektirir. Kudret sahibi oluş da ancak canlı bir varlık olma ile mümkündür. Canlı oluş da, engelli olmadıkça, varlıkları idrak etmekten, kudret sahibi ve bilen oluştan ayrılmaz.[106]

İnsanın mahiyeti konusunda Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin tanımını kabul eden Abdulcebbar, yapısalcı bir yaklaşımla insanı diğer canlılardan ayıran belli bir yapıya sahip olan 'şahıs' olarak tanımlamıştır. Burada felsefecilerin yaptığı gibi, insan 'nefs' olarak tek bir kavramla değil, bilakis temyiz olarak insanı diğer canlı varlıklardan ayıran 'nitelikler' bütünlüğünde ele alan bir tanım anlayışı vardır.[107]

---

[105] Doğan Özlem, *Metinlerle Hermeneutik,* 1/s.26, İstanbul 1996.
[106] Abdulcebbar, *Muğnî,* 11/s. 309.
[107] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 310-312.

Tezin birinci bölümünde ele aldığımız üzere bilgi anlayışı açısından Abdulcebbar, iki düzeyli bir bilgi teorisini savunmaktaydı. Bilmenin ilk düzeyi *'cümleten'* yani kategoriktir. Bu anlamda insan, doğuştan aklında var olan hasen, kabih, vacip, fiil-fail ilişkisi vb. gibi bilgilerin yanı sıra sezgisel anlamda kişinin kendinde bulduğu içsel hâller ve idrak kaynaklı bütün bilgilerle varlık alanına gelir. Bilmenin ikinci düzeyi tafsîlen yani cüz'îdir. Bu tür bilgiler, teistik anlamda, âdât yani tecrübe ile ve şeriatın getirdiği bilgilere[108]dayanır. Epistemolojik açıdan Abdulcebbar'ın aşmaya çalıştığı sorun, Berahime'nin temel eleştirine karşı, rasyonel olarak şeriatın bilgisel değerini tespit etmektir. Görünen o ki Abdulcebbar, aklın bilmesi ile şeriatın bildirmesi arasında tamamlayıcı bir formül üretmeye çalışmış, aklın bilmesi ile şeriatın bildirmesi arasında bir düzeylemeye gitmiştir. Bu temel bakış açısıyla Abdulcebbar, ilahî hitabın kaynaklık ettiği bilgileri tafsilî bilgiler olarak durumlara, olay ve olgulara dayandırmış ve aklın kategorik ve küllî bilgilerinden ayırmıştır.[109]

Bilmenin iki düzeyinde haber, zemini açısından yokluğa değil varlığa dayanır. Çünkü haber oluş, ancak var olduğu bilinen bir şey için söz konusu edilebilir. Örneğin Allah'ın var olduğu akılla temellendirilmeden onun kelamından ve delâletinden söz edilemez. Akıl temelinde Allah varsa, haberi ve kelamı da var olabilir. Bu nedenle haber, imkânını mantıksal olarak akıldan almaktadır. Abdulcebbar, haber kategorisini mahiyeti açısından değil; epistemolojik açıdan ele almaktadır. Bu çerçevede (teolojik) haber, şahit âlemdeki gibi metafizik bir varlık olan Allah'a dayandığında da zorunlu olarak maksada götürür. Çünkü dilsel yapısı ile kelamullahın anlam delâletinin bulunduğunu âdeten biliriz. Ancak biz, cisimleri hareket ettirenin Allah olduğu bilinmediği gibi Kur'ân'ın bizzat Allah tarafından konuşulup konuşulmadığı da bilinmemektedir. Bu çerçevede Abdulcebbar, kelamullahın aidiyetini bir fizik yasası olarak âdet ile mucize arasındaki ilişkide belirlemeye çalışmış ve şu görüşleri savunmuştur:

> Bir hayvanı dağda yaratmak bilgi ifade etmeyebilir. Ama dağın parçalanması ve bunun insan tecrübesine açık olacak şekilde gerçekleşmesi bilgi verir. Çünkü buradaki gerçekleşme niteliksel olarak âdet'i aşmıştır. Aynı şekilde Kur'an'ı bizzat yaratmak bilgi vermeyebilir. Ancak Cibril'in kelamullahı peygambere getirmesi bilgi ifade eder. Dolayısıyla dağın Allah tarafından parçalanması ile melek tarafından parçalanması arasında fark yoktur. Çünkü her iki durumda da 'âdet' i aşma niteliği sağlanmış olmaktadır. Kur'an'ın indirilmesi de böyledir. Başkasını gölgelese de, bulutun peygamber için mucize olması imkânsız değildir. Hz. Peygamberin elindeki taşın tesbih etmesi de aynıdır. Burada önemli olan

[108]Tecrübe kaynaklı bilgiler Abdulcebbar'ın yaklaşımında cüz'î bilgi kategorisinde değerlendirilmiştir.

[109] Tezin birinci bölümünde ortaya koyduğumuz üzere Abdulcebbar'ın epistemolojisi iki düzeylidir. İlk düzey *cümleten* bilme, yani kategorik ya da küllî olarak bilme iken; ikinci bilgi düzeyi ise *tafsilî* bilme, yani şeylerin ve şeylerin birbiriyle olan ilişkilerinin hüküm bilgisidir. Tafsilî bilgiler, genel olarak adât zemininde tecrübe ve habere dayanan bilgiler iken kategorik bilgiler ise sadece akla dayanan zorunlu bilgilerdir.

husus, iddia sahibi olarak peygamberin doğruluğunu destekleyecek şekilde âdeti aşarak gerçekleşen bir taalluka sahip olmasıdır.[110]

Dolayısıyla haberin Allah tarafından olduğunu bilmemize eşlik edecek ve Kur'ân'ı bir kelam olarak O'na bağlayacak bir şey gereklidir. Zira kelam, başka faillere de nispet edilebilen bir şeydir. Dolayısıyla kelâmullahın bir haber olarak âdeti aşacak şekilde meydana gelmesi gerekir. Şu halde teolojik düzlemde haber, kendisine mucize eşlik etmedikçe tek başına delâlet niteliği taşımaz. Bir haber olarak Kur'ân, metafiziksel niteliğini kelâmın öznesinin Allah olmasından almaktadır. Ancak kelâmullah, mahiyeti ve delâlet sistemi açısından beşerîdir. Şu halde Kur'ân'ın öznesi metafiziğe, içeriği ise tarihe aittir.

Kelam'da bilginin kaynakları ve çeşitleri üzerinde yapılan tartışmalar, 'akıl', 'haber' ve 'duyular' formülasyonu üzerinden yapılmıştır. Bu üç zeminden Kelâm'ı teolojik kılanı ise haberdir. 'Haber' kavramının bir yandan Kur'ân'ı, diğer yandan ise biliniş yolu olarak olgusal gerçekliği olan diğer bütün bilgileri içeren epistemolojik bir kavram olduğunu belirtmek gerekir. Abdulcebbar'ın ilâhî hitabın biliniş yolu konusunda ortaya çıkan gerilimi onun şu ifadelerinde görmek mümkündür:

> Ashâbu'l-Hadis Kur'ân'ın sıhhati konusunda itirafta bulunmuşlardır. Ancak onlar, bilgisizlikleri dolayısıyla, Kur'ân'ı bilme yolunun âhâd olduğu zannında olmuş ve bilme yolunun ihtilaf edebileceğini kabul etmişlerdir. Bu, onların haber olarak Kur'ân'ı bilme yöntemi konusundaki bilgisizliklerini göstermektedir… Gerçekte Kur'ân, peygamber zamanında (inanan) toplumun koruması altındaydı. Halbuki onlar, Kur'ân'ın Ömer ve Osman zamanında toplandığına ve derleme işleminin yapıldığına inanmıştır. Bu inanç, bizim dayandığımız rivayetlerle çelişmektedir. …Halbuki toplum, Kur'ân'ı cümleten bilmekteydi. Hz. Peygamber onu insanlara bildirmiş, gereğini yapmış ve meydan okuyarak ilahî hitabı nübüvvetine delâlet yapmıştı.[111]

Ashâbu'l-Hadis'in yöntemini eleştiren Abdulcebbar, ilahî hitabın, toplum gerçekliğinde inanan-inanmayan herkesçe apaçık (*el-emr el-celî* ve *ez-zâhir*) bir olgu olarak bilindiğini söylemektedir. O, Kur'ân'ın biliniş yolunun ihtilaflı olamayacağını da ileri sürerek toplum gerçekliğindeki bu bilginin nesnel olduğunu savunmuştur. Bu bakış açısıyla Abdulcebbar, Kurân'ın haber kategorisinde ele alarak, tarihin akıl gibi nesnel bir bilgi kaynağı olduğunu değil, bilakis tarihe müdahale olarak ortaya çıkan vahyi, tarih zemininde bir olgu olarak ispatlamaktır. Bu nedenle vahiy, iman edilecek bir metafizik değil, bilakis tarihte ve onunla ortaya çıkmıştır. Bu noktada Abdulcebbar'ın vahyi sem' olarak isimlendirmesi, Hz. Peygamber'in, kelamullahı bir kelam olarak işitmiş olmasına ve toplumun da bu duyusal

[110] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/s. 234-235.
[111] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 156.

tecrübeye zemin oluşturmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Abdulcebbar, şey ya da olgunun, haber verme ile değişmeyeceğini kabul etmiştir.[112]

Haberin hakikati habere göre meydana gelmez. Haber verilen şey karşısında haber verilen kişinin hâli ile haber veren kişinin hâli farklı değildir. Çünkü haber verilen kişi, haber veren ile bilmiştir. Burada bilgi, haber verilen kişinin haber verdiği şeyi zorunlu olacak şekilde haber vermesinden meydana gelir. Haberde kişi, haber verebilmesi için haber vereceği şeyi bilmesi gerekir. Dolayısıyla haber oluş, haber olgusuyla taalluka sahiptir. Bu nedenle haberin ilişkide olduğu işitme duyusu sağlıklı ve kişide işitmeyi engelleyecek herhangi bir engel yoksa işitilen ve haber olan şey üzerinde ihtilaf olmaz. Bu yönüyle haber, zaruri bilgi gibidir.[113] Bu noktada haberin haber oluş hükmü hâl olarak meydana geliş yönünün de hâlidir. Bu, sözün yalan olmasının kabih olmasını iktiza etmesi gibidir. Haber, haber verilen şeye yol olacak şekilde bir taalluka sahiptir. Tasdik ise haber nesnesi ile değil, haberin kendisiyle ilişkili bir kavramdır.

Abdulcebbar'a göre koşulları tam olan bir haber, delâlet niteliği taşır. Haber, kendisinden haber verilen şeye sıhhat açısından delâlet eder[114] Kişi kendisinden haber verdiği şeyi zorunlu olarak bilir. Zira o kişi, haberleri işiterek ve tecrübe ederek bilmektedir. Burada haber vermekten maksat, tecrübe etme değil, müşahedenin ispatıdır. [115] Bu şekilde haberin kendisinden haberin maksadına istidlal yapılabilme imkânı elde edilmektedir. Haber oluşta esas unsur iradedir. Dilsel sözleşme, bir yandan bunu olanaklı kılmakta, diğer yandan anlamı özelleştirmektedir. Aksi halde söz ile haber verme olanaksız olur. Şu halde haber, sözleşme temelinde ve irade ile olanaklı olmaktadır. Bunun yanı sıra haberde, anlamlı olma temel esastır. Çünkü sözle meydana gelen anlamlar, habere veya anlama bağlıdırİnkar, teşbih, olumsuzlama, ispat, vâ'd, vaid, yemin, özel ve genel gibi… 'Haber' nitelemesi kişi ve zât için yapılamaz. Çünkü haber, sadece ahvâle ilişkindir. Örneğin 'Zeyd vurandır' cümlesindeki haber, her ne kadar cümle vurgusu şeklinde ise de aslında haber ikinci isimde yani yüklemdedir. İlki bir tarif ve meramı ifade etmek üzere bağlaç olarak kullanılmıştır.[116] Abdulcebbar, haberle ilgili olarak iki yoldan söz etmiştir. Bilgi niteliği taşıması bakımından 'sukûnun-nefs' hükmü olan haber ve bilgi niteliğini ve hükmünü istidlâlle kazanan haber. İstidlalle bilinebilen habere Abdulcebbar, Allah'ın, elçisinin ve yalan üzere birleşmesi olanaksız olan bir toplumun haberini örnek vermiştir. Bu çerçevede Abdulcebbar, ahâd haberi sıhhat ve hükmü bilinmeyen bir haber

[112] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 124, 25; *Muğnî,* 15/ s.150.
[113] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15 s.116, 327, 349, 358, 359; *Muğnî,* 6/ s.123.
[114] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.402; *Muğnî,* 16/ s.21.
[115] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.18, 22.
[116] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.319, 324, 325.

olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla dinde ahad habere dayanılamaz. Bu tür haberleri sadece furûa ilişkin meselelerde kullanmak mümkündür.[117]

Habere üç temel koşul getiren Abdulcebbar, bu koşulları sağlayan her haberin bilgi değerinin olduğunu savunmuştur. Abdulcebbar, bu üç koşulu sırasıyla 'haberi aktaran kalabalık toplum kitlesinin yalan üzere birleşmeyi olanaksız kılacak bir sayısal nitelikte olması', 'haber konusu olan şeyin karmaşık ve belirsiz olmaması' ve 'haberi aktaran kitlenin yalan üzere uzlaşı sağlamadıklarının bilinmesi' olarak ifade etmiştir. [118] Ona göre bu koşulları taşıyan bir haberin doğrudur ve sıhhatiyle de istidlal mümkündür. Bu bağlamda Abdulcebbar, haberin hâlinden onun olgusal içeriği olan/muhber bir haber olduğu sonucunu çıkarır. Olgusal yönü oluşundan da haberin doğru olduğu hükmüne gitmiştir.[119]

Haberin olgusal içeriğine vurgu yapan Abdulcebbar, 'doğru' üzerinde birleşmeyi sağlayan nedenlerin başında, haberi aktaranların 'kendisinden haber verdikleri şeyi' bilmeleri olduğunu söylemektedir. Bu bilmedeki ortaklık kişileri doğru üzere birleştirir. Aynı anda aynı iş üzere birleşme bu şekilde gerçekleşmektedir. Yalan ise, birleşilecek bir yöne sahip değildir. Bu, ancak işbirliği ve uzlaşı ile gerçekleşebilir. Dolayısıyla ilave bir şey ile yalan üzere birleşilebilir. Bunun da haberi aktarıcı olan kitle tarafından yapılmadığını bildiğimizde, yalanın toplumun üzerinde birleşerek haber vereceği bir şey olmayacağını bilmiş oluruz. Kişinin bazı nedenlerle yalan söylemesi olasıdır. Ancak aynı şey toplum için olamaz. Çünkü bu toplum için olanaksızdır. Her bir kişi günlük olarak özel bir yemek ve özel bir işi yapabilir. Bu olasılık, birleştirici bir çerçeve yoksa toplum için söz konusu olamaz. Zira biliyoruz ki toplum, aynı anda yeme üzerine birleşmez, aynı anda belli bir tasarruf üzere de birleşmez. Bu ancak birleştirici bir çerçeve varsa gerçekleşebilir. Çünkü ortada 'ihtibâr' ile zorunlu şekilde ortaya çıkan bir bilme söz konusudur. Ebû Hâşim ve Ebû Ali el-Cübbâî, haberle oluşan bilgileri meslekleri ve matematiksel işlemleri tecrübe ile zorunlu olarak bilmeye benzetmiştir. Dolayısıyla toplumun doğru üzere birleşmesi, kendisinden haber verdikleri şeyin hâline ilişkin bilgilerinden doğar. Bilgi, haber verenler belli bir sayıya ulaştığında ve zarurî olandan haber verdiklerinde meydana gelmiş olur. Ancak kazanımsal olarak bilinen niteliğe sahip haberler, duyanlar için zann-ı gâlib'i iktiza eder. Bu bilgiler tekrar ettiğinde ise zarurî olurlar.[120]

Bunun dışındaki şart ve özelliklere itibar edilmez. Abdulcebbar'ın kaydettiğine göre bazı Yahudiler, bilginin, insanların onu tasdik etmesi veya yalanlamaması ile meydana geldiğini iddia etmiştir. Bu iddiayı temelsiz bulan Abdulcebbar, haber için doğrulama ve

[117] Abdulcebbar, *Muhtasar fî Usuli'd-Dîn,* 1/s. 240.
[118] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.10; 15/s. 333.
[119] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.10, 11, 12.
[120] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.397, 398; *Muğnî,* 16/ s.13.

yalanlama şartı getirenlerin aynı koşulu tecrübî bilgilerde de getirmeleri gerektiği görüşündedir. Nitekim tecrübeye dayanan zorunlu bilgiler, haber'le oluşan zorunlu bilgilerden daha güçlü değildir. Bu, kategorik bilme ile tafsilen bilme arasındaki fark gibidir. Haberin geçerliği bağlamında biz, haberlerin ifade ettiği şeye dair içimizde sukunun-nefs buluruz. Dolayısıyla sukûn gibi temel koşul sağlanmışken haberde tasdik şartı temelsizdir. Çünkü nefsimizi haberlerin sıhhatine dair sukun hâlinde buluruz. İçimizde sükûn oluşturan haberleri kimsenin doğrulamadığını bilsek de, bu haberler bilgi değeri taşırlar.[121] İtikâd edenin itikâd ettiği şeye nefsinin sukun bulması durumu ile sukun bulmaması durumu arasında açık ve kesin bir fark vardır. İlkinde âlim oluş, ikincisinde âlim olmadan itikâd ediş vardır. İlkinde kişi, itikâd nesnesine, olduğu üzere itikâd etmişken; diğerinde ise bunun aksi söz konusudur. Bu iki durumun hükmü farklıdır. Haber ise, böyle değildir. Çünkü o, sadece haber verilen şeyle sınırlı bir taalluka dayanmaz.[122]

Haber'de haber nesnesinin yanı sıra haber verene ve haber verme iradesine de gereksinim vardır. Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre toplum tarafından nakledilen bir haberle bilgi zorunlu olarak meydana gelir. Çünkü bu tür bir haberde yalan üzere birleşmeleri olanaksız olan bir sayısal çoğunluk karmaşıklık ve kuşkuya yerin olmadığı zaruriyyat ve müşahedatla ilgili bir haber nakletmişlerdir. Söz konusu haberle zorunlu bilgi meydan gelir. Zorunlu bilginin meydana geldiği asgari sayı üzerinde ise hiçbir delîl yoktur. Bunun yanı sıra haberde, haber verenlerin kafir, fasık ve mümin olmaları arasında fark yoktur. Çünkü haber veren oluş açısından mümin ve kâfir arasında fark yoktur. Biz, adeten onların, mümin olmasalar da haber vermeleri durumunda zorunlu bilginin meydana geldiğini biliyoruz. Şu halde habere dayanan bilgiler mücmel bilgiler kategorisine girer.[123]

Cahız, haberin bilgi yolu olabileceğini savunurken, haberin temeli açısından doğru ve haber konusu olması da bir nedene dayanması durumunda apaçık olduğunu söylemektedir.[124] Cahız'ın bu yaklaşımı, Abdulcebbar'ın olgusal içeriği olan ve topluma dayanan haberlere ilişkin yaklaşımına oldukça yakındır. Bu çerçevede Ebû Ali el-Cübbâî haberi, bilgi yolu oluş yönüyle idrak gibi değerlendirmiştir. Çünkü idrak ve haber, zorunluluk açısından kemâl-i akıldandır. Haber konusu olan şey bilinmeseydi, bu durum idraka halel getirirdi. Tıpkı bazı idrak nesnelerinin bilinmemesinin diğerlerinin bilinmesine halel getirmesi gibi…[125]

[121] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/s. 9, 155.
[122] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.327.
[123] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.327, 328, 333, 334.
[124] Emin el-Hulî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar,* s.221.
[125] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/s.42.

Haberde doğru ve yalan olma ihtimali kategorik olarak vardır. Dolayısıyla haberin doğru olduğunu yalan olmadığını bilmemize temel sağlayacak şey failin hâlini, doğasını bilmektir. Böylelikle haberin doğru olduğunu, haber verenin hâlinden onun yalanı seçmeyecek biri olduğunu bilerek ortaya koymamız mümkün hale gelir. Hiçbir haber yoktur ki yalan onun için mümkün olmasın. Zira kişi, putun Tanrı ve yaratıcı, özsel olarak âlim bir zat olduğunu haber verebilir. Buna göre haber, ya yalan ya da doğrudur.[126] Yalan, sadece haber niteliği taşıyan durumlarda söz konusudur. Çünkü doğru ve yalan oluşun ilkesi haberin vakıaya uygun olup olmamasıdır.[127] Bu bağlamda Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre tasdik ve yalanlama ancak haberin meydana gelmesinden sonra mümkün olabilir. Şu halde haber yoksa yalan da olmaz doğru da. Cahız ise, haberin kaynağını olduğu üzere bilmeyi 'doğru'; habere olmadığı üzere itikâd etmeyi ise 'yalan' olarak kabul etmiştir. O'na göre, 'gaflet' ve 'unutma' ile meydana gelen haberler ne doğru ne yalan olarak nitelenebilir. Burada haber, geçerliğini kendisinden ve taşıdığı doğru ya da yalan sıfatından değil, dayandığı olguyla mutabakatından alır.[128] Haberi kategorik olarak üç farklı hükme bağlayan Cahız, haberin olduğu ve olmadığı üzere bilinişinin nasıl birbirinden ayrıldığına açıklık getirmemiştir.

Kelamcıların haberin bilgi değerini savunurken tartıştıkları çevrenin Sümeniyye olduğunu ifade etmiştik. Bunlara göre ülke ve krallara ilişkin haberler sahih olamaz. Çünkü bilgi, haberlerin sahih olması ile meydana gelmez. Aksine bilgi, tecrübeyle meydana gelir. Bu tecrübe koşulu sağlanmadığı için kişi, haberle, sözün doğru mu yalan mı olduğunu birbirinden ayıramaz. Bu bakımdan haber, değeri açısından 'taklîd' gibidir. Çünkü taklit eden kişi, haberi dinleyen gibi pasiftir ve içeriksizdir. [129]

Sümeniyye'nin haberi taklit ile aynı gören ve haberi reddeden görüşlerini tartışan Abdulcebbar, olgusal içeriği olan haber ile geçmişte kalmış olan ülke ve krallarına ilişkin haberleri nesnelerin idrakı[130] hükmünde değerlendirmiştir. Dolayısıyla haber ile taklîd arasında hiçbir benzerlik kurulamaz. Çünkü haberde bilgi oluşun kriteri olarak 'sukûn' varken, aynı şey taklitte yoktur. Bunun yanı sıra bilgi, haberin tekrarı ile güçlenir ve bilgisel bir nitelik kazanır. Zira o, âdeten zorunlu olarak meydana gelen bir bilme yoludur. Buradaki âdet, tek bir şahıstan değil şahıslarla tekrarlı hale gelen bir durumdur. Bu yönüyle haber, idrak üzerine kuruludur ve onda tekrar esastır. Abdulcebbar buna uzak mesafeden su gören kişinin serap gördüğünü

[126] Abdulcebbar, *Muğnî,* 8/ s.215; 15/ s.319, 320, 330; *Muğnî,* 16/s. 42.
[127] Lâşin, *Belâğâtu'l-Kur'ân,* s. 130.
[128] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.112, 327, 336, 348.
[129] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.342, 343.
[130] Ancak Abdulcebbar, haber ile idrak arasında hâl farkının olduğunu belirtmiş ve ayırıma gitmiştir. Buna göre idrak, adeten değişmesi caiz olmayan bir bilgi yoludur. Bu noktada haberle meydana gelen bilgi bundan farklıdır. Zira idrak, kişinin kendisinde kemâl-i akıl niteliğinde gerçekleşirken; haberin böyle bir taalluku yoktur. Çünkü haber, başka bir failin kendisindeki fiillidir.

zannetmesini örnek vermiştir. Kişi, uzak mesafede olduğu için orada gerçekten su olduğunu henüz bilmez. Yaklaştığında ise, idrakı tekerrür etmek suretiyle kesinlik kazanır ve doğru bilgiye ulaşmış olur. Bu, yaklaşma yoluyla edinilmiş bir bilgidir. İdraktaki bu durum haber için de geçerlidir.[131]-

Sonuç olarak Abdulcebbar, haberin epistemolojik değerini ortaya koyarken özellikle haberin olgusal içeriğine ve bu içeriğin toplum tecrübesine sahip olmasına dayanmıştır. Rasyonel olarak haberin birinin tecrübe ettiği bir şeyi, onu tecrübe etmeyen başka birine aktarmasının temelsizliğini savunan Berahime, bu anlamdaki haberin taklit ile eş-değerde olduğunu iddia etmiştir. Abdulcebbar, bu iddiayı topluma dayanan bir haberin mantıksal anlamda yalan olmasının imkânsızlığını 'hâl' kavramı üzerinden çürütmeye çalışmıştır. Bu çabaların teolojik anlamda Kur'ân'ın epistemik değerini belirleyen bir çerçeve oluşturmaya yönelik olduğu dikkate alındığında Abdulcebbar ile Berahime arasındaki tartışmanın, özü açısından, teist ve deist söylemlerin tartışması olarak değerlendirmek yerinde olacaktır.

4. Akıl-Nakil İlişkisi

İslam düşüncesinde akıl-nakil ilişkisi, fonksiyonel olarak üç metodolojik kavramla kurulmuş görünmektedir: Nass, akıl ve kalb.[132] Bu metodolojilerden ilki Ashâbu'l-Hadis ve fukaha (nass çevresi) tarafından; ikincisi ise felsefe ve kelamcılar (akıl çevresi) tarafından; üçüncüsü de mutasavvıflar (kalb çevresi) tarafından kullanılmıştır. Bu üç çevre Cabirî tarafından 'Beyan', 'Burhan' ve 'İrfan' kavramlarıyla ifade edilmiştir.[133]

Vahiyle ortaya çıkan anlama ve temellendirme çabaları ağırlıklı olarak akıl-nakil ilişkisi üzerine kuruludur. Bu noktada söz konusu üç çevre üç farklı paradigmadan hareket ederek akıl-nakil ilişkisini kurmuştur. Nass çevresi, dogmatik tutumuyla aklı din alanının dışında tutmuş ve aklın nakil ile ilişkiye sokulması konusunda 'tahrîmu'n-nazar'ı savunmuştur. Tasavvuf çevresi ise akıl-nakil ilişkisini 'şeriat', 'tarikat' ve 'hakikat' olarak üç farklı biçimde kurmuş, aklı ve nassı aşarak bilmenin yerine dinsel müşaşefeyi ve tecrübeyi koymuşur.[134] Nitekim onlar, şeriatı ibadet edilmesi gereken; tarikatı izlenmesi gereken; hakikatı da müşahade edilmesi gereken gerçeklik olarak temellendirmiştir. Dolayısıyla bu çevre, akıl-nakil

[131] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.345, 346, 355, 376.
[132] Muhammed Kettanî, *Cedelu'lAkl ve'n-Nakl fî Menahici't-Tefkîri'l-İslamî,* s. 438, 1992, Dâru'l-Beyzâ.
[133] Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* s. 17, 329, 483.
[134] Bu çabaya 3. asrın ilk yarısında yaşamış olan Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî'nin *'Beyânu'l-Fark beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lübb'* adlı eserini örnek verebiliriz. Tirmizî, kalbi genel anlamda bütün bilgilerin yeri olarak ele almış, bilgileri ise ibâre ve işaret ilimleri olmak üzere ikiye ayırmıştır. İlki dile dayanırken, ikincisi kalbe dayanır. Bunun yanı sıra Tirmizî, insanı bir bütün olarak algılamak yerine birbirine karşıt iki unsur üzerinde ele almıştır. Bu bağlamda nefis, ona göre, hakikatı müşahade edemez. Çünkü nefis kördür. Bu nedenle nefis hakikatı idrak etmekle yükümlü değildir. Kalb ise, işaret ilmiyle elde edilen nûr ile Allah'ın rububiyetini, vahdaniyetini, yüceliğini, kudretini, kısacası bütün sıfatlarını ve şeylerin gerçekliklerini gayb olmasına rağmen müşahade etmeyi sağlar. Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî, *Beyânu'l-Fark beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lübb*, s. 38, 58.

ilişkisini nassı aşarak tasavvufun keşfe ve tecrübeye dayanan hakikat anlayışına göre kurmaya çalışmıştır. Kelam ve Felsefe çevresi ise akıl ile nakil arasındaki ilişkiyi aklı ve onun dilsel delâlet sistemini merkeze alarak kurmaya çalışmıştır. Bu çabanın İslam Felsefesinde 'felsefe-din' uzlaştırması olarak sadece 'aklî'; Kelam'da ise 'akıl-nakil' uzlaştırması olarak hem 'aklî' hem 'dilsel' bir çerçeve kazanmıştır.

Bir kelamcı olarak Abdulcebbar, bu uzlaştırmayı Mutezilî müktesebata giderek sağlamaya çalışmış ve teknik anlamda akıl-nakil ilişkisini karşılamak üzere '*sem"* ve *'nazar'* kavramlarını kullanmıştır. Bu, akıl-nakil ilişkisinin Abdulcebbar'daki terminolojik çerçevesinin bu iki kavram üzerinden yürütüldüğü anlamına gelir. Tezin birinci bölümünde aklın, içerdiği bilgilerle düşünmeyi mümkün kılan kategorik çerçeveyi; nazarın ise bu bilgilerle mümkün hale gelen 'düşünme'yi ifade ettiğini tespit etmiştik. Bu çerçevede *'sem''*, elçinin kelâmullahı Allah'tan işitmesiden ve insanın da aynı kelâmı elçiden işitmesiyle ortaya çıkan bi kavramsallaştırmadır. Buna göre kelâmullah, tabiatı ve biliniş yolu açısından nass değil, sem'dir. Abdulcebbar, Kur'ân'ın Allah ile elçisi arasındaki iletişimde öncelikle söz (kelâm) olduğu gerçeğinden hareket etmiş olduğunu göstermektedir.

Abdulcebbar, sem'i teknik anlamda akıl ile değil nazar ile ilişkilendirmiştir. Genel yaklaşımına bakıldığında onun, bir haber olarak Kur'ân metni karşısındaki konumu rasyonel olduğu kadar aynı zamanda dilbilimseldir. Metnin Abdulcebbar'a sağladığı zeminin karakterini aşağıdaki ifadelerde görmek mümkündür:

> …İlahî kelamın iman olmadığı şüphe götürmez bir gerçektir. Çünkü imân, imân edenin bir fiilidir. Kitap ise Allah'ın kelamıdır. Dolayısıyla ondan muradın 'delâlet' ve 'beyân' olduğu açıktır. Onu anlamada dayanılması gereken esas budur.[135]

Ashâbu'l-Hadis'in Kur'ân'ı iman nesnesi haline getiren ve anlama çabalarını *'tahrîmu'n-nazar'* formülasyonuyla yasaklayan tutumuna karşı Abdulcebbar, teolojik anlamda düşünmeyi teklif kapsamına sokmaya çalışmıştır.[136] Bu nedenle ilahî hitabı anlamak, her inanan için bir sorumluluktur. Bu bağlamda Abdulcebbar, ilâhî hitâba bağlı olarak ortaya çıkan konuları 'Sem'îyyât' olarak formüle etmiş ve aklın konusu olarak 'Akliyyât'tan ayırmıştır. Bu

[135] Abdulcebbar, *Muteşabihu'l-Kur'ân,* 1/s. 48.

[136] Abdulcebbar, Ashâbu'l-Hâdis'in Kur'ân'a sadece iman edilmesi gerektiği iddiasını eleştirmiş ve anlamdan soyutlanmış ve sadece iman nesnesi haline getirilmiş bir kelâmın abes olacağını söylemiştir. Bunun da ilahî hitâbı kabih yapacağını ileri süren Abdulcebbar, anlam ifade eden yönü dikkate alınmadığında ilahî hitâp ile içeriksiz bir seslenme arasında fark kalmayacağını ileri sürmüştür. Bu çerçevede o, hitâbın emir, haber, va'd ve vaîd gibi kısımlara ayrılamayacağını söylemiştir. Kur'ân'ı tilavet etmenin hasen olma yönü olarak kabul edilemeyeceğinin altını çizen Abdulcebbar, kelâmın hasen olmasının ancak bir anlam ifade etmesi olabileceğini kabul etmiştir. Çünkü aksi halde kelamullah, şimşek sesi gibi bir sese iman etmek gibi olacaktır. (Abdulcebbar, Muğnî, 16/s. 356 vd.-12/s. 176) Abdulcebbar, ayetlerde konu edilen şeylerden kasd edilmediğinde bilinemeyecek şeylerin olabileceğini kabul etmekte, ancak Allah'ın kasdettiği şeylerin bilinme imkânının bulunmadığına ilişkin görüşü açıkça reddetmektedir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 176.

nedenle O, şefaat, cennet, cehennem, diriliş, mizan, sırat ve sual gibi ölüm ötesi hayatla ilgili meseleleri 'meâd' ana başlığı altında sem'î meseleler olarak tartışmıştır. Çünkü akıl, sem' olmaksızın bu tür bilgilere ulaşamaz. [137]

Abdulcebbar'ın akıl ve sem' gibi iki farklı zeminden hareket etmesi, konunun ait olduğu zeminde tartışılması gibi metodolojik bir zorunluluktan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla salt akılla bilinebilen konular Akliyyât, salt ilahî hitâpla bilinebilen konular Sem'iyyât, hem akıl hem de sem' ile bilinebilen konular da her iki zeminde ilişkili şekilde tartışılmaktadır. Burada önemli olan nokta, kaynakları açısından ortaya çıkan bu üç farklı zeminin kendi içerisinde nasıl bütünlendiği ve nasıl bir düzeylemede ele alındığıdır. Bunu, Abdulcebbar'ın akıl-nakil ilişkisini nasıl kurduğunu ortaya koyarak belirlemeye çalışacağız.

4.a. Akıl-Nakil İlişkisinde Alan Ayırımı

Abdulcebbar'ın, varlık açısından kullandığı 'şâhid ve ğâib' kavramları ontolojiktir. Ancak akıl-nakil ilişkisinde kullandığı 'akliyyât' ve 'sem'iyyât' kavramları epistemolojiktir. Söz konusu ayrım, aklın metafiziğe ilişkin hükümleme imkânını reddetmeyi değil, bilakis şeriatın maslahata dayanan taleplerinin rasyonel olarak temellendirilemeyeceğini ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu çerçevede akıl, delâlet olarak fizik ve metafizik alanları içine alan kategoriler alanı; sem' de din dilinin delâlet sınırlarına dayanan meâd'ı kapsamaktadır.

Abdulcebbar'ın alan ayrımı, bir yönüyle epistemolojik diğer yönüyle metodolojiktir. Epistemolojiktir, çünkü Akliyyât', bilinişi ve temellendirilişi akla bağlı olan konuları; Sem'iyyât ise, bilinişi ve temellendirilişi sadece sem'e bağlı olan konuları ifade etmektedir. Diğer yandan söz konusu alan ayrımı metodolojiktir, çünkü birinde akıl, diğerinde dil öne çıkmaktadır. Sem'î nitelemesi, işitmeye bağlı olan bilgileri; aklî nitelemesi ise, sahih düşünmeye bağlı olarak ortaya konulan bilgileri ifade eder. İlki şeriata, ikincisi akla ve tecrübeye dayanır. Dolayısıyla Abdulcebbar'ın, sem'i bir alan olarak ancak kendisiyle bilinebilen fiil ve durumlar anlamında kullanması epistemolojik bir yaklaşımdır. Akıl ve sem' arasındaki bu ayırıma göre fiilin aldığı vacip hükmü akıl ile bilindiğinde aklî, sem' ile bilindiğinde ise sem'î olmaktadır. Ancak Abdulcebbar, hükümler açısından aklî ve sem'î bilgiler arasında değer açısından bir ayırıma gitmemiş; değer açısından sem' ile bilineni akıl ile bilinenle eşit görmüştür. Burada, bilgisel açıdan akıl sem'e değil, tersine sem' akla yaklaştırılmaktadır. Bu yakınlaştırmayı ve bağdaştırmayı sağlayan makul çerçeve ise aklın dille kesiştiği alan olan ve aklı dilde etkin kılan mecaz boyutudur. Abdulcebbar'a göre sem',

[137] Altıntaş, Ramazan, *'Kadı Abdulcebbar'ın Sem'iyyât'la İlgili Bazı Görüşleri'*, Bilimname, IV, 2004/1, s. 59-79.

Kur'ân'ın yanı sıra sahih sünneti de içine alır.[138] Abdulcebbar'ın, Mutezilî bir kelamcı olarak, sünneti sem' kategorisinde değerlendirmiş olması önemli bir noktadır. Anlaşılan o ki, vahye muhatap olan elçinin zorunlu bilgi niteliği taşıyan fiil ve sözleri Kur'ân gibi tafsilî bilgi niteliğinde değerlendirilmiştir.

Abdulcebbar'a göre sem', epistemolojik değerini ancak Allah'ın hikmet sahibi ve fiillerinde kabih fiilleri yapmayan bir zât olduğu temellendirildikten sonra ortaya çıkabilir. O, akıl ve sem' arasında (mantıksal bir) bağıntının[139] olduğunu ve bu bağıntıda sem'in sadece akılla bilinebileceğini kabul etmiştir. Sisteminde 'şeriat' kavramını dinamik bir maslahat olarak yorumlayan Abdulcebbar'a göre şeriatlar, teolojik niteliği dolayısıyla emir veya sevap yüklü oldukları için değil, ahlakî anlamda 'hasen' fiile götürdükleri ve aklî anlamda da 'lütuf' oldukları için vacip hükmünü alırlar. Bu sebeple namazın terki, aklî anlamda vacibin terki olduğu için 'kabih' hükmünü alır. Çünkü namaz, sonuçları açısından fayda yüklü bir maslahattır.[140] Abdulcebbar'ın akıl ile şeriat arasındaki ilişkiyi 'ahlak' zemininde formüle etme çabasını şu ifadelerinde açık şekilde görmek mümkündür:

> Bilgi, …..düşünme ile tevlîd eder. Düşünme, bilinen ve diğer şeylerden açıkça ayırt edilebilen bir şeydir. O, düşünen kişinin düşünmenin niteliğini ve yöntemini bilmesiyle vacip olur. Düşünmenin vacip olması, ilişkisel olarak, terkinden doğan endişeye, terkinin kötü olmasına ve terkinin zemmi gerektirmesine bağlanabilir. Bu anlamdaki bilme, emanetin iadesinin kategorik olarak vacip olduğunu bilme gibidir. Kategorik bilme olmasaydı, akıl düzeyinde hiçbir şeyin kötü ya da vacip olduğu bilinemezdi. Bunda akıl ve sem'in geçersiz kılınması söz konusudur. Çünkü sem', ancak bu anlamdaki kategorik bilgilere sahip olanlara gelir.[141]

Abdulcebbar'ın bu yaklaşımında aklın kategorik olan ahlakî bilgileri ile sem', ahlakla dinamik bir çerçeveye oturtulmuştur. Çünkü şeriat, Abdulcebbar tarafından ahlakî delâletleri olan 'lütuflar' olarak kabul edilmiştir. [142] O, şeriata ahlak zemininde hasen, maslahat ve lütuf gibi kavramlarla yer açmaya çalışırken, aslında akıl ile şeriatın bağdaştığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu bağdaşmacı tutumda akıl ile sem'in ortak zemininin teklif kavramıyla ifade edilen teolojik bir çerçeveye sahip olduğu görülmektedir. Sem' ile gelen şeriatın teklif olmasındaki gibi akıl ile doğuştan gelen kategoriler de teklif kapsamına girer. Buna göre akıl ve sem' arasında vacip olma ve vacip olma yönleri açısından ihtilaf olamayacağı gibi, akıl ve sem'in getirdiği hükümler açısından da ihtilaf olamaz. Abdulcebbar, akıl ile sem' arasında

[138] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/s. 14,151.
[139] Abdulcebbar, *a* g.c, s.151-152; *Muğnî,* 15/s. 60, 69.
[140] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s.71
[141] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 9, 326.
[142] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.114.

biliniş yolu dışında hiçbir ayrımın yapılamayacağını kabul etmiş ve hükümler açısından birinin diğerine aykırı olamayacağını savunmuştur.

Eş'ârî kelam sistemi ise akıl ve sem'i birbirinden ayırmış ve aklı metnin sınırları içine çekerek hüküm yetkisini sadece sem'e vermiştir. Eş'ârî yöntemdeki akıl, sem'in hüküm evrenine bağlı olması bakımından teolojik (sem'î) bir akıldır. Mutezilî yöntemde ise akıl, kategorik anlamda bir hüküm kaynağı olarak sem' ile asla çelişmez. Dolayısıyla aklın metin karşısındaki konumu her iki sistemde Sem'iyyât konuları bağlamında farklılaşma arz etmiştir. Şu halde Abdulcebbar'a göre sem', maslahat ve mefsedet hükümlerinin bilinebileceği bir hüküm kaynağıdır. Abdulcebbar açısından akıl ve içerdiği kategoriler, şeriatın maslahat zemininde getirdiği hükümlerle tam olarak örtüşmektedir. Bu örtüşme Abdulcebbar'ın yaklaşımında aynı zamanda epistemolojik bir tutuma dönüşmüş, akıl düzeyindeki bilgiler küllî bilgi düzeyi; şeriatın getirdiği hükümlerle ortaya çıkan bilgiler ise tafsilî bilgi düzeyi olarak temellendirilmiştir. Bu yönüyle sem' gibi akıl da teklifin temelini oluşturan bir unsurdur. Dolayısıyla 'gerektirme' olarak akıl ve sem arasında herhangi bir ihtilaf yoktur.[143]

Alan ayrımını, epistemolojik bağlamda uygulayan Abdulcebbar, akıl ile nakil arasında içerdiği hükümler açısından herhangi bir ayırıma veya düzeylemeye gitmemiştir. Bu, özü açısından, aklın hükümleri ile ilahî hitâbın hükümleri arasında tam bir örtüşme olduğu anlamına gelmektedir. Bir kelamcı olarak Abdulcebbar'ın, akıl ile sem' arasındaki ilişkiyi ve karakterini ahlakî kategorilerle kurmaya çalışmasının, modern dönemde Kant'la gelişen de-ontolojik bakış açısıyla metodolojik bir paralellik taşıdığını söylemek mümkündür.

4.b. Sem'in Bilgisel Değeri

Abdulcebbar açısından din dili, mahiyeti ve epistemolojik değeri olmak üzere iki bağlamda ele alınmış görünmektedir. O, şeriata makul bir temel sağlamak için epistemolojik bir çerçeve kullanmış ve sem'i haber kategorisinde tartışarak bir temellendirmeye gitmiştir. O, ilkesel olarak, aklı, doğuştan getirdiği 'usûlu'l-edille' yani kategorik bilgiler düzeyi; sem'i de fiillere (ilişkilere, durumlara ve olgulara) dayanan cüz'î (tafsilî) düzey olarak belirlemiştir. Bu bağlamda sem', ona göre akılda var olan kategorik (cümle) bilgilerin cüzleri (tafsîl)dir.[144] Bunu, Abdulcebbar'ın sem'in bilgisel değerine ilişkin şu ifadelerinde görmek mümkündür:

> Biz, sem'in, aklıda kategorik asılları olan hususları tafsîlî bilmede (keşf işlevi görmek üzere) meydana gelmesinin mümkün olduğunu kabul ediyoruz. Bunun imkânını, faydanın salt fayda olmakla değil, zarar içermemesi dolayısıyla fayda olduğunu ve aynı şekilde zorluk içeren şeylerin de faydalı yönleri içermemesi bakımından kabih olduğunu söylerken ortaya koymuştuk. Bu bağlamda sem'in meydana gelmesinin, akılda sıfatı olan şeyle vacip olabileceğini kabul ettik. Bu doğruysa ve zulmün, zulüm oluşu

[143] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/s. 114.
[144] Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse,* s. 565.

ile kabih olduğu sabit ise, bu anlamdaki bir zulme hasen ve vacip oluş hükmünün eklenmesi söz konusu olamaz. [145]

Bu çerçevede aklın fiillerin ait oldukları olguların sıfatlarını bilmede bir dahli yoktur. Zira akıl sadece, emanetin iadesinin, insaf ve nimete şükretmenin vacip olduğunu; zülüm, yalan ve kabih bir şeyi emretmenin kabih olduğunu; ihsan ve faziletin ise hasen olduğunu bilir.[146]

Abdulcebbar, sem'in zorunlu bilgi kategorilerine sahip olma koşulunu taşıyan kişilere geldiğini gerekçe göstererek aklı sem'e öncelemiştir. Buna göre Allah, akılla bilinmedikçe sem' ve sıhhati bilinemez. Şu halde asl'a fer' ile istidlâl yapılamaz[147] ve fer'in zaruriliği yanında aslın mükteseb oluşundan da söz edilemez. Çünkü sem' bir fer'dir ve Allah'ı bilmeye göre zorunlu olamaz. [148]Abdulcebbar'a göre, sem'in var olma gerekçesi tafsîlî anlamda bilgide açıklık sağlamaktır.[149] O, sem'î açıdan bilmenin ya ilahî hitapla ya da elçi göndererek mümkün olabileceğini kabul etmiş ve şu yorumu yapmıştır:

…Burada amaç hitabın sıhhatini bilmek ve doğruluğunu ortaya koymaktır. Hitabın Allah tarafından oluşunu, ancak hitap ile veya buna ilişkin emarelerle (yazma ve benzeri) olur. Biz bunun Resul tarafından olduğunu işaretlerle biliriz.[150]

Çünkü akıl, namazın kişiyi fuhşiyat ve münkerden koruduğunu, içki içmenin de düşmanlık ve kin ürettiğini bilemez. O halde Allah'ın sorumlu tuttuğu insana bu şeylerin bilgisini vermesi gerekir.[151] Burada sem'î şeylerin tafsilî bilgiler olarak akıl tarafından bilinemeyeceği kabul edilmekle, aklî hükümlerin yanında din dilini işlevsel kılan ikinci bir bilgi kaynağına yer açılmış olmaktadır. Buna göre sem', akılda doğuştan getirilen kategorik bilgilerin tafsîlini verir. Akıl, önermesel olarak zarara götüren şeyin kabih olduğu bilgisine kategorik olarak sahiptir. Bu kategorik çerçeve içerisinde Abdulcebbar, sem'in içki içmenin zarara götürdüğü haberi ile söz konusu fiilin kabih olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Aynı şekilde aklın fayda ve zarar kategorisinin namazın faydalı sonuçlar doğurduğu ve terkinin de zarara götürdüğü haberi ile epistemik bir ilişkisi vardır. [152] Bilgi anlayışında iki farklı düzeyin

[145] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/s. 19,117.
[146] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 356-357.
[147] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 506.
[148] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.24.
[149] Abdulcebbar, bilgisel 'açıklık' olarak karşıladığımız şeyi 'keşf' terimiyle ifade etmiştir. Söz konusu keşf, akılda kategorik bilgisi bulunan şeyin tafsilî düzeyinde ortaya çıkmaktadır. Burada sem', aklın kategorik olarak içerdiği vacip, hasen ve kabih hüküm ya da sıfatına yön olarak iktiran eder. Ancak sem', aklın zulüm oluş kategorik bilgisine vacip ve hasen yönleriyle iktiran edemez. Akıl, 'usûlu'l-edille' yani kategoriler olarak sem'in de temelidir. Bkz. *Muğnî,* 15/s. 19, 117.
[150] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.58.
[151] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 115-116.
[152] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/s. 29.

bulunduğunu savunan Abdulcebbar, böylelikle aklın kategorik bilgileri ile sem'in tafsilî bilgileri arasında mantıksal bir bağıntı kurmuş olmaktadır.

Sem'i dolayısıyla şeriatı kendi sisteminde tafsilî bilgi olarak formüle eden Abdulcebbar, aklın zorunlu bilgileri ile sem'in tafsîlî bilgilerini bağdaştırmış olmaktadır. Söz konusu bağdaştırma hem alan bağdaştırması hem de küllî-cüz'î bilgi bağdaştırması olarak oldukça sistematik görünmektedir. Buna göre Abdulcebbar, bu yaklaşımıyla bir yandan şeriatı reddeden ve getirdiği hükümler açısından akıl ile çeliştiğini iddia eden Berahime'nin tezini çürütmüş olmakta, diğer yandan ise epistemik açıdan aklın ve sem'in bilgi alanlarını işlevsel olarak tespit etmiş olmaktadır. Şeriatın sağladığı tafsilî bilgi, (durumlara, olaylara ve) fiillere ilişkindir.[153] Burada meşakkat içeren bir fiilin 'yön' olarak sonucunun hâli sem' ile bilinmiş olmaktadır. Söz konusu bilgi, akıl ile bilinseydi mantıksal zorunluluk ve yakîn ifade edecekti. Bu noktada Abdulcebbar'a göre bilme yolları değişse de bilme nesnesinin hükmü değişmemektedir. Buna göre akıl ile bilindiğinde hükmü vacip olan şey, sem' ile bilindiğinde de vaciptir. 'Fayda' niteliği olan menfaatlerde de aynı durum söz konusudur.

Abdulcebbar, akıl ile sem' arasında keskin ayırımlar yaparak biri ile bilinenin diğeri ile bilinemeyeceğini değil, teolojik bir zeminde şeyleri bilmenin iki yolunun olduğunu ve her iki yolla ortaya çıkan bilgilerin değer açısından eşit olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Ancak o, bunun ötesine geçerek aklın bir yandan kategorik anlamda bilemeyeceği hiç bir şeyin olmadığını söylerken, tafsilî düzeyde sem'in maslahat esasına dayanan şer'î formülasyonlarını bilemeyeceğini kabul etmektedir. Bu, aklın din dilinin kaynaklık ettiği bilgilere gereksinimini ifade eden pragmatik bir bağdaştırmadır. Allah'ın bir fiili, onu bildirmeden vacip oluş yönünü ortaya koymadan, sadece akıldaki kategorik bilgilerle yükümlü tutması elbette mümkündür. Çünkü kategorik bilgi ile tafsilî bilgi birbirinin yerini ilkesel olarak tutabilmektedir. Bu noktada Abdulcebbar, Allah tarafından beyânın vaki olmadığını değil, beyânın Allahâ vacip olmadığını[154] kabul etmiştir.

Abdulcebbar'a göre Allah, teklif açısından yükümlü kıldığı hususların vacip veya kabih oluş 'yönünü' bize bildirmesi gerekir. Bildirilen bu 'yön', tafsilî düzeyde vacip oluş bilgisidir. Vacip oluş 'yönünü' bilmek açısından aklî ve sem'î bilgi arasında fark olmaz. Dolayısıyla tafsilî düzeydeki bilme kategorik düzeyde bilmenin yerini almaktadır. Tafsilî olarak bilmede esas olan ise maslahattır. Bu çerçevede peygamberler aracılığıyla gelen teklif, akıl delîlleri ile

[153] Abdulcebbar, akılda kategorik düzeydeki bilmenin sem'in sağladığı tafsilî bilgileri içermediğini söylemektedir. Ona göre, maslahata dayanan ve sem'in hitap alanını ifade eden olay, fiil ve durumların hükümlerini bilme konusunda delâlete ihtiyaç ise sadece sem' ile bilinebilir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/s. 57-58.

[154] Abdulcebbar, *a.g.c,* 15/ s.116, 128, 129.

bilinemez. Dolayısıyla şeriatla gelen teklif, ancak Allah veya elçileri tarafından yapılacak bir hitapla yani din diliyle bilinebilir. Hiç kuşkusuz Allah, bunu bize zorunlu olarak bildirmeye kadirdir. Ancak bunun gerçekleşmesi durumunda teklif ortadan kalkacaktır. Çünkü teklif, bilgilerin zorunlu olmasıyla hasen olmaktan çıkar.

Akıl, önermesel olarak şükretmeye ve Allah'a ibadete delâlet sağlayabilir, ancak sem'de belirlenmiş şekliyle ibadetlere delâlet etmez. Bunun yanı sıra akıl, ibadetlerin şartlarına ve mekânlarına da delâlet etmez. Abdulcebbar'a göre namazın abdestsiz olarak eda edildiğinde ibadet olmayacağına hiçbir aklî delîllendirme getirilemez. Bunun yanı sıra oruç tutmanın kurban gününde veya öncesinde ibadet olmayacağına da aklî delîl yoktur. Zekâtın vacip olmasının, üzerinden bir yıl geçme koşuluna bağlanması, bu koşulu taşımayan bir fiilin ibadet olmayacağına da aklî delîl getirilemez. Bu da gösteriyor ki sem'iyyât meselelerinde akliyyâta yer yoktur.

Abdulcebbar, bu çerçevede aklın kategorik bilgileri ile yetinen ve bir elçi ile aktüelleşen şeriatı bilgi kaynağı olarak kabul etmeyen Berahime'nin tezine karşı şeriatın taleplerini ve getirdiği hükümleri aklın kategorileri ile uzlaştırmış ve şeriata epistemik bir değer yüklemiş olmaktadır. İbadetlerin bizzat kendilerine değil şartları noktasında Sem'iyyât'a gereksinim duyulması, durumu değiştirmez. Akıl açısından bakıldığında her boyun eğiş hasen veya vacip olmaz. Aksine kabih olabileni de var. Bunun bilinmesi için yapılan fiilin ön bilgisine sahip olmak gerekir. Hikmet sahibi bir zâtın vacip niteliği olmayan şeyleri vacip kılması caiz değildir. Çünkü bu yalan gibi olmuş olurdu. Çünkü o, zatı itibariyle hakîmdir. Bu nedenle de kabih iş yapmaz ve vacip olanı çiğnemez. Allah'ın kudreti aşan şeyleri teklif etmesinin kabih olduğunu buna göre biliriz. Bu nedenle sorumlu tutmak ve meşakkat içeren şeyler getirmek, sonuçlarına sevap bağlanmadığında kabih olurlar. Ayrıca abdestsiz eda edilen namazın da, vacipleri yapmada motiv fonksiyonu görmediği aklî bir delâletle savunulamaz. Abdestli olarak eda edildiğinde de vacip olanı eda etmenin, rasyonel olarak kötülük ve münkerden uzak durmaya götürdüğü de söylenemez. Dolayısıyla bu, zamandan zamana ve kişiden kişiye değişebilecek bir şeydir. Abdulcebbar, öte yandan, akıl sahibinin zorunlu olarak bildiği şeylerde sem'e gereksinim olmadığını kabul etmiştir. Bu çerçevede marifetullah konusunda sem'e gereksinimden söz edilemez. Bunun yanı sıra zulüm ve nimete nankörlük yapmanın kabihlik bilgisi, insâf ve şükrün vaciplik bilgisinde sem'e gereksinim yoktur.[155] Bu çerçevede Abdulcebbar, akıl açısından delîl ile bilinebilen şeylerde sem'e ihtiyaç olmadığı görüşünü savunmuştur. Çünkü orada medlûl, akıl delâleti ile bilebilmektedir. Aksi halde bir delîl olarak

[155] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/ s.27, 28, 128,140, 151.

sem'e gereksinim başka bir sem'e gereksinimi o da sonsuz sem'î gereksinimleri doğuracaktır.[156]

Abdulcebbar'a göre bilinişleri açısından akıl ile sem' arasında hüküm olarak fark yoktur.[157] Zira Akliyyât, kategorik anlamda zât ve sıfat ile vacip olurken; Sem'iyyât bir 'lütuf' olarak hasen şeylere götürdüğü için vacip hükmü kazanır. Dolayısıyla Akliyyât ve Sem'iyyât vacip oluş yönleri açısından farklı, vacip oluş düzeyleri açısından ise aynıdır. Bu nedenle vacip oluş açısından yalan konuşmak, namazın terkinden daha hafif olamaz.[158]

Abdulcebbar, her iki alanı hükümleri açısından aynı fakat kaynakları açısından farklı değerlendirmiştir. Bunu husun-kubuh meselesinde akıl ile şeriatı bağdaştırma çabasında açık olarak görmek mümkündür. Buna göre, sem' akılda kategorik hükmü bulunan konularla ilgili bir açıklık getiriyorsa, söz konusu hüküm, akıldaki kategorik bilginin tafsilî bilgisi olur.[159] Aklın sem' ile iç içe geçtiği ya da epistemik açıdan ilişkili olduğu durumlarda sem', aklın konusudur.

4.c. Sem'in Farklılaşma Dinamikleri

Abdulcebbar, şeriatın farklılaşmasını diğer kelamcılar gibi nesih kavramı üzerinden ortaya koymaya çalışmıştır. O, bu bağlamda şeriatları insanlar için maslahat ve lütuflar olarak temellendirmeye çalışmıştır. Şeriatların maslahat ve lütuf oluş mantığını da zamanların ve a'yânların değişmesi olarak belirlemiştir. Buna göre Allah'ın, tarihin belli bir döneminde yaşayana insanların salahının bir şeriat ile, tarihin başka bir döneminde yaşayan insanların salahının da başka bir şeriatla gerçekleşeceğini bilmesi imkânsız değildir. Aksi halde tarihin ortaya çıkardığı maslahat dinamiği salah olmaktan çıkar ve zorluğa dönüşür. Çünkü Allah, bir mükellefe fayda için başka bir mükellefe meşakkat yüklemez.[160] Bu bakış açısıyla Abdulcebbar, neshin imkânını üç ana bağlamda ele almakta ve şöyle demektedir:

> Şeriatların neshi, sahih oluş sınırları, hasen oluş sınırları ve meydana geliş sınırları olmak üzere üç bağlama sahiptir. İlkinde, fiillerin farklılaşabilenleri ve farklılaşmayanları bağlamında değişim yönleri ortaya konur. Bu noktada bir fiilin farklılaşma yönleri ile genel anlamda fiillerin farklılaşma yönleri arasında fark yoktur. Emredilmesi, yasaklanması, mahzurlu ve mubah bulunması vb. gibi mümkün (hükümlemeler)in yanı sıra neshin bedâ'dan farkı da bu kapsamda ele alınır. İkincisi, fiillerdeki maslahatların farklılaşma ve birleşme yönlerini, farklılaşma ve birleşmenin olası olduğu ve olmadığı fiilleri, bunun teklifte mümkün olduğu ve olmadığı fiilleri, teklifte hasen olan ve kabih olan arasındaki fark ve maslahatların yönlerini içerir. Üçüncüsünde ise şeriatla ibadet etmenin kendileriyle sabit olduğu

[156] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 14, 152.
[157] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 350 vd.
[158] Abdulcebbar, *el-Muhit bi't-Teklîf*, s.72.
[159] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.45.
[160] Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse,* s. 575, 577.

delîller, çelişme durumları, meydana gelmesi durumunda bedâ ifade edecek etmeyecek durumlar, neshin hakikatı, lafız ve mana açısından diğerlerinden ayrılan yönlerini tartışmaktadır.[161]

Diğer kelamcılarda olduğu gibi Abdulcebbar'da da Allah-insan ilişkisi 'teklif' ilişkisi olarak kurulmuş, söz konusu ilişkide 'şeriatlar', maslahat açısından dinamik 'yapılar' olarak temellendirilmiştir. Tarihsel seyrine bakıldığında nübüvvet geleneğinde tek bir şeriattan söz edilemez. Aksine birbiriyle çelişmeyen ancak maslahat olarak farklılaşan şeriatlar ortaya çıkmıştır. Kelamcılar, şeriat konusunda 'Berahime' olarak bilinen çevrenin yanı sıra Ehl-i kitap olarak diğer şeriat mensuplarıyla da derin tartışmalar yapmışlardır.

Berahime, şeriatı akla aykırı hükümler getirdiği gerekçesiyle elerken; diğer şeriat mensupları da kendi şeriatlarının meşruiyetini ve geçerliğini savunmuş ve Hz. Muhammed'in getirdiği şeriatı reddetmişlerdir. Berahime ile yapılan tartışmalar şeriat-akıl ilişkisi bağlamında; Yahudi ve Hıristiyan çevreyle yapılan tartışmalar ise şeriatların meşruiyeti/neshi bağlamında yapılmıştır. Bu çerçevede Abdulcebbar, 'maslahat' kavramını her iki zemindeki tartışmalar için bir farklılaşma dinamiği olarak belirlemiştir. Abdulcebbar, bu kavramla bir yandan şeriatın getirdiği hükümlerin akıl ile çelişmediğini; diğer yandan şeriatlar-arası farklılaşmanın mükelleflerin durumlarının değişmesinin kaçınılmaz sonucu olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Şu halde Abdulcebbar, biri deist diğeri teist olmak üzere iki çevre ile tartışmaktadır. Deist çevre olarak Berahime, sadece aklı referans almakta ve diğer şeriatlar gibi İslam şeriatının da akıl ile çeliştiğini savunmuştur. Teist çevre olarak Yahudi ve Hıristiyanlar ise, akıl ile şeriatın çelişmediğini ve sadece mensubu oldukları şeriatın meşru ve geçerli olduğunu savunmuştur.

4.c.1. Maslahat

Abdulcebar'a göre şeriatı dinamik kılan en esaslı yol, mükelleflerin, kudretin, yerin ve zamanın değişmesi gibi durumlar değişmesidir.[162] Buna göre şeriatlar, muhataba, zaman ve şartların değişmesi diyalektiğinde[163] maslahat olarak farklılaşır. Örneğin Zeyd'e vacip olan Amr için kabih, ikisinden birine mubah olan diğeri için mahzurlu olabilir. Birine vacip olan, diğerine koşullu olarak vacip ve koşullu olarak kabih olabilir. Abdulcebbar, burada, maslahat kavramına dayanarak benzer bile olsa iki fiilden birinin hasen diğerinin kabih, birinin vacib diğerinin 'mahzurlu' kılınmasının imkânsız olmadığını ileri sürmüştür. [164] Onun, konuyu şu ana çerçeve içerisinde tartıştığını görüyoruz:

---

[161] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/s. 49.
[162] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/s. 51.
[163] Abdulcebbar, yukarıda sayılan değişim faktörlerinin her birini *'iktizâ'* edici olarak değerlendirmiş ve bunların her birini içerecek şekilde *'yektezi et-teğayyur'* sonuçlamasına gitmiştir. Bkz. Muğnî, 16/s. 51, 57. Bu çerçevede şeriatın farklılaşma dinamikleriyle olan ilişkisini *'diyalektik'* bir ilişki olarak değerlendirmekteyiz.
[164] Abdulcebbar, *Muhtasar fî Usuli'd-Dîn,* 1/s. 241.

> Sem' aklın hilafına hüküm getirseydi çelişik olurdu. Bu anlamda çelişki iki şekilde olabilir. Biri, bir şeyi sadece kategorik ve nitelik düzeyinde ele alması; diğeri ise bir şeyi sadece ayânı açısından ele almasıdır. İlki, zararın kategorik düzeyde bilinmesinde olduğu gibi akılla bilinir. Çünkü zulüm olduğu bilinen şeyin kabih olması gerekir. Bu düzlemde sem', akılla zulüm olduğu bilinen şeyin tamamen veya kısmen hasen olduğu hükmünü getirmesi durumunda çelişki ortaya çıkardı. Ya da sem', tağayyur yönünden akılda salt fayda olarak bilinen bir şey hakkında kabih hükmü getirmesi durumunda da çelişki doğardı.[165]

Kur'ân'da çelişkinin bulunmadığını maslahat dinamiği ile ortaya koymaya[166] çalışan Abdulcebbar, aklın hasen, vacip ve kabih kategorileri ile sem'in hükümleri arasında epistemolojik bir örtüşüm sağlamaya çalışmaktadır. Ancak dikkat edilmesi gereken husus, hüküm farklılaşmasına neden olan durumun kategorik düzeyde değil, tam aksine Abdulcebbar'ın tafsilî düzey dediği pratik yaşamdaki tarihsel, toplumsal ve kültürel dinamiklere bağlı olan tikel durumların ve koşulların değişmesinde ortaya çıktığıdır.

Abdulcebbar, şeriatların farklılaşmasını zamanın ve durumların değişmesinin gerektirdiği maslahatlara bağlarken, aslında şeriatın farklılaşmasının metafiziğe değil, insanın içinde bulunduğu kültürel ve tarihsel durumlara bağlamıştır. Ona göre bu temel ilke bilinirse sorun kendiliğinden ortadan kalkacaktır. Bunu Abdulcebbar'ın şu özlü açıklamasında görebiliriz:

> Şeriatların yöntemi, mükelleflerin durumlarının değişmesi, zaman, mekan ve fiillerin koşullarının değişmesi üzerine kuruludur. Dolayısıyla Amr için vacip olan bir şey Zeyd için kabih olabilir. Biri için mubah olan diğeri için mahzurlu olabilir. Bir şey, koşullu olarak vacip olabileceği gibi, koşul değişince kabih olabilir.[167]

Bağdaşmacı bir tutum izleyen Abdulcebbar, şeriatın akıl ile çelişmediğini, aksine onunla tam bir mutabakat taşıdığını kabul etmektedir. Bu, şeriatların maslahat olarak âdât ve tecrübelerle farklılaşan durumların değişmesine göre gelmesi anlamına gelir. Şu halde 'maslahat' açısından akıl ve sem' arasında çelişki olamayacağı gibi, iki sem' arasında da çelişki olamaz. Abdulcebbar'a göre akıl, hâl olarak teklif konusu olan şeylerden faydalanabilmenin sadece bir şeriata sarılma ile mümkün olduğunu düşünmektedir. Diğer yandan hâl olarak şeriat örneklerine sarılmaları durumunda onların aklen ihtilaf edebileceğini

---

[165] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/s. 12, 118

[166] Abdulcebbar'a göre araplar, sözdeki çelişkiyi muhaliflerine göre daha iyi bilmekte ve peygamberin iddiasını çürütmede daha arzuluydular. Çünkü Hz. Muhammed, Kur'an'da hiçbir çelişkinin olmadığını söylemiş ve meydan okumuştur. Bu meydan okuma hem söz estetiği hem içerik açısından yapılmıştır. Kur'an'da çelişki olsaydı, dönemin muhalifleri bunu daha iyi ortaya koyması gerekirdi. Çünkü meydan okumanın doğrudan muhatapları onlardı. Vahiy döneminde Kur'ân'da çelişki olduğu iddiası karşıtlarca gündeme getirilmemiştir. Çelişki, iki sözden birinin ispat ettiğini diğerinin nefyetmesidir. Veya nefyettiğini ispat etmesidir. Veya ortaya koyduğu şeyin zıddını söylemesidir. Sözde tenakuz ancak bu şekilde olur. Kelamda zıtlık, aynı anda ve aynı mahalde bir arada olmaları imkânsız olan iki şeyde ortaya çıkar. Zaman ve mahal değişirse zıtlık gerçekleşmez. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/s. 220, 306, 389.

[167] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/s. 27.

de bilir. Bi'setin aklın kemaline göre geciktirilmesi gibi, maslahat olarak bazı şeriatların bildirilmesinin öncekilerin maslahatına göre geciktirilmesi de mümkündür.[168]

Abdulcebbar, şahid alandaki maslahatları şeriatın getirdiği dinî maslahatlarda ana referans olarak değerlendirmektedir. Zira ona göre Allah'ın şeriat farklılaşmasının zemini olan dünyevi maslahatlara göre farklı dinsel maslahatlar getirmesi hasen olmazdı. Abdulcebbar'a göre rızk talebiyle toprağı ekmenin ve sulamanın ve hastalıktan kurtulma ve sağlığına kavuşma talebiyle tedavi zorluklarına katlanmanın vb. gibi şeylerin nefsi yorması, nefsi itaate ve sorumluluk almaya yakın tutar. Allah, meşakkat ile rızk ve sağlık arasında dizisel bir ilişki kurarken dinde maslahat olmalarına bakmıştır. Aksi halde bu anlamdaki bir dizisellik kabih olurdu. Ya da ihtiyaç duyulan şeyi zorluk yönü içermeyecek şekilde yapması gerekirdi. Dolayısıyla meşakkat, teklif zemininde 'itme' ya da 'çekme' fonksiyonu görmesi bakımından maslahat olmaktadır. İnsanlar, dünyevî maslahatlarla âdeten tecrübeye dayanan bilgilerle akılda bulunan kategorik bilgilerin tamamlanmasını istediği gibi aynı şeyi dinî maslahatlarda da düşünebilirler. Dünyevi maslahatlar âdeten talep edilebilirken, dinsel maslahatlar ise âdeti aşma koşuluyla talep edilebilmektedir. Bu noktada dünyevi maslahatlarda yöntem zanna dayanırken, dinî maslahatlarda ise bilgi ve yakindir. [169]

Berahime'ye karşı verilen mücadelede Ebû Hâşim, şeriatın akıllardaki için bir tekid ve uyarı olarak maslahat kapsamına alınamayacağı görüşündedir. Çünkü bu durumda mucizenin gösterilmesi hasen olmayacağı gibi, nazar da vacip olmaz. Ebû Ali ise şeriatı maslahat olarak görür. Zira Allah, peygamberleri ümmetler için kabul etmeleri ve yerine getirmeleri durumunda onlara özel maslahatlarla gönderir. Abdulcebbar, nübüvveti hükmü açısından hasen ve tarihsel bir gerçeklik olarak kabul etmiştir. O, nübüvvetin ispatı konusundaki temellendirmeleri ise eksik ya da yanlış bulmuştur. Bunun yerine o, nübüvveti klasik temellendirmelerin aksine 'lütuf' olarak temellendirmektedir. Ona göre bu kavram, kabul edilebilirliği açısından en güçlü hareket noktasıdır.[170]

4.c.2. Lütuf

Lütuf, teklîf ilişkisinde ilahî adâleti temellendirmek için kullanılan bir kavramdır.[171] Bu ilişkide lütuf, sorumlu olmanın makûl ve mümkün koşularını ahlak açısından açıklamaktadır.

---

[168] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.114.
[169] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.114-115.
[170] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.21.
[171] Abrahamov, bu kavramı, R. M. Frank ve Houranî gibi *'grace'* ile değil *'divine assistance'* ile çevirmiştir. O, Abdulcebbar'ın bu kavramı Allah'ın kişiye olan rasyonel yardımı olarak kullanmasına dayanarak Frank ve Houranî'nin çevirilerinin yanlış olduğunu ve Hıristiyanlıktaki *'grace'* kavramıyla hiçbir anlam ilişkisinin olmadığını söylemektedir. Bkz. Binyamin Abrahamov, *''Abd Al-Jabbars Theory of Divine Assistance (Lutf)'*, JSAİ 16, s. 41, 43.

Burada lütuf, Allah'ın bir yardımı olarak kişide teklîf konusu olan şeylerde 'motiv' işlevi görmektedir.

Bu çerçevede Abdulcebbar, lütuf kavramını imkân olarak tanımlamış ve karşısına *mefsedet*[172] kavramını koymuştur.[173] Margaretta T. Heemskerk, bu noktada, Abdulcebbar'ın, lütfu sadece Allah tarafından yapıldığında değil, bilakis insan tarafından yapılan namaz gibi bir fiilin başka yükümlülüklerin yerine getirilmesinde motiv işlevi görebilen bir genişlikte kullandığını söylemiş ve Abrahamov'un yaklaşımını paylaşmıştır.[174] Abdulcebbar lütuf konusuna, 82 alt başlık açarak tartışacak kadar önem vermiştir. O'nun yaklaşımında lütuf teorisi, özü açısından, insanların yakalandığı hastalıkların ve elemlerin, bütün diğer fiiller gibi hasen olduğunu temellendirmeye yöneliktir. Bizi burada ilgilendiren husus, şeriatın lütuf olarak nasıl temellendirildiği ve şeriatların farklılaşmasına ne ölçüde temel sağladığını tespit etmektir. Bu çerçevede lütuf kavramının Abdulcebbar tarafından şu şekilde tanımlandığı görülmektedir:

> Lütuf, kişinin, kendisiyle vacibi seçtiği ve kabihten sakındığı bir şey ya da bir şeyi yapmaya ve kabihi terk etmeye daha yakın kılan bir şeydir.[175]

Burada lütuf, zorunlu olarak Allah'ın fiili olarak tanımlanmamıştır. Genel delâletine bakıldığında lütuf, kişinin özgürce karar verme imkânında hasen veya vacip olan bir şeyi yapmaya ya da kabih olan bir şeyi yapmamaya olanak sağlayan bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda lütuf Allah'ın fiili olabildiği gibi insanın fiilinin de bir niteliğidir. Teklif düzleminde ise lütuf, vacip veya mendub olarak Allah'ın insan için motiv işlevi görecek her bir fiil cinsini ifade etmektedir. Çünkü lütuf, bir şeyi yapma edimine daha yakın olmaya, kabih olan şeyden de sakınmaya imkân sağlar. Dolayısıyla bir şeyin lütuf olmasında cins, sıfat ve özne olarak kişinin hâlinin herhangi bir etkisi olamaz. [176]Bu noktada o, kabih bir şeydeki 'mefsedet' niteliğinin o şeyden kaçınmada bir lütuf olduğunu söylemiştir.[177] Bu bakımdan lütuf, 'bir fiili seçmeye ya da kabih olan bir şeyden sakınmaya çağıran şey' anlamında bir dâî/motivdir.[178] Başka bir yerde ise lütuf, 'imkân' olarak tanımlanmıştır.[179]

---

[172] Abdulcebbar, *Muğnî,* 13/s. 3.
[173] Abdulcebbar, bu noktada lütfu, teklif düzleminde bir şeyi yapma 'imkân'ına sahip olmak olarak tanımladığı gibi, bir şeyi yapmaya ya da kabih bir şeyden sakınmaya çağırması bakımından 'motiv'olarak; lütfun meydana gelmeye eşlik etmesi yönüyle 'tevfîk'; kabihten sakınmaya kaynaklık etmesi bakımından 'ismet', sevaba istihkak kazanmaya götürmesi bakımından 'salah', 'istislah', 'maslahat' ve 'aslah' anlamlarının bulunduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 13/s. 15 vd.
[174] Margaretha T. Heemskerk, *Suffering in The Mu'tazilite Theology,* s. 149, Leiden 2000.
[175] Abdulcebbar, *Şerhu Usul-i Hamse,* s. 519.
[176] Abdulcebbar, *Muğnî,* 13/s. 11.
[177] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 9.
[178] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 80.

Abdulcebbar, lütuf kavramının tanımını ve alanını ortaya koyduktan sonra kısımlarından söz etmiştir. Ona göre lütuf, 'öznesi Allah olan', 'insan olan' ve 'ne Allah ne de insan olan' olarak üç biçiminin olduğunu söylemiştir. Allah'ın şeriat göndermesi, akıl vermesi ve teklifin koşullarını tam olarak sağlamasını lütfun ilk biçimine; namaz gibi bazı ibadetlerin edâ edilmesinin ikinci türe; fiilin lütuf olacak şekilde ve zamanda meydana gelmesini ise lütfun üçüncü şekline örnek vermiştir. [180] Şu halde lütuf, Allah'ın insanın seçim özgürlüğünü zedelemeyen, teklif düzlemindeki vacip ve kabih kategorilerine göre tutum belirlemeyi kolaylaştıran fiilidir. Abdulcebbar, lütfu Allah ile ilişkisi açısından şu iki bağlamda ele almıştır:

> …Allah açısından lütuf iki kısımda ele alınabilir. İlki teklifin önce gelmesidir. Ki bununla vacip oluş hükmü vermekteyiz. Allah, teklif lütfunda bulunarak, temkîn ve sevap fiillerini yapma bağlayıcılığına (iltizâm) girmiştir. İkincisi ise teklifle birlikte ortaya çıkar. Bu şekildeki lütuf vacip değildir.[181]

Bu alıntıda lütuf, teklîf ile ilişkili olarak değerlendirilmiştir. Burada lütuf, tekliften önce, teklifle birlikte olmak üzere iki bağlamda ele alınmış ve her iki durumda da lütfun Allah'a vacip olmadığı savunulmuştur. Ancak Abdulcebbar, tekliften sonra gelen bir lütfun Allah'a vacip olduğunu savunmuştur. O, ilk iki bağlamdaki vacip olmama hükmünü teklifin bulunmayışıyla açıklamıştır. O halde Allah'ın insan için lütuf değeri olan akıl ve şeriat gibi fiilleri, teklif düzleminde birer lütuftur. Çünkü bu fiiller ile insan, akıl ve sem' açısından vacip, hasen ve kabih olan fiilleri teklife uygun şekilde seçme imkânı elde etmektedir. Abdulcebbar, bu anlamdaki lütfu maslahat olarak da değerlendirmiştir. Çünkü her iki halde de kişi, vacibi yapma ve kabih olandan sakınma tercihinde bulunmaktadır. Aksi halde bir şeyi yapma ya da yapmama seçimi de gerçekleşmezdi. Burada lütfun aklî ya da şer'î olmasının durumu değiştirmeyeceği, çünkü her iki durumda da zararın engellenmesinin esas olduğu kabul edilmiştir.[182] Lütuf kavramının bu içeriği dikkate alındığında, elçi göndermek gibi şeriat da bir lütuftur.[183] Abdulcebbar, şeriatın lütuf olmasını, risalet görevinin yerine getirilip getirilmemesine, insanlar tarafından kabul edilip edilmemesine veya yükümlülüklerin gereğinin yapılıp yapılmamasına bağlanamayacağını kabul etmiştir. Ona göre şeriat, akliyyât'a götürmesi bakımından lütuf olur.[184]

---

[179] Örneğin Abdulcebbar, aklın kemâle yani sorumluluk alma yeterliği ve nazar etme/düşünme imkânı veren hasen, vacip ve kabih gibi kategorik bilgileri, kudret ve temkîn olarak yorumlamaktadır. Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 1, 418.
[180] Abdulcebbar, *Muğnî,* 13/s. 27, 30.
[181] Abdulcebbar, *el-Muhit bi't-Teklîf,* s. 17, 329.
[182] Abdulcebbar, *Şerhu Usul-i Hamse,* s. 13, 19, 520, 779.
[183] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/s.22.
[184] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.20.

Abdulcebbar'a göre elçi, sadece yükümlülüklerin bilgisini vermez, aynı zamanda bu sorumlulukların yapılması için motivasyon sağlar.[185] Bu çerçevede bilgi, itikâd ve zann bir eylemde bulunmada motiv işlevi görür. Bu noktada şeriat'ın lütuf olmasının teklif düzleminde 'bildirme'/i'lâm[186] anlamında kabul edildiği görülmektedir. Allah, insanı, yükümlülüklerini 'bildirmeden' sorumlu tutmaz. Allah'ın, insana, öncelikle kendi hâlini bildirmesi, onu yükümlülükleri ile baş başa bırakması ve sorumluluklarını yerine getirebilecek imkânı verdiğini ilahî bir hitapla bildirmesi gerekir. Buna göre şeriatın lütuf değeri taşıması, elçinin şeriata sarılması ve onunla kaim olmuş olması ile ortaya çıkmaktadır. Bu ise ancak ta'lîm ve bilgi verme ile meydana gelir. Lütuf, elçinin çağrıda bulunması ve çağrının gereğini yerine getirmesi ile tamamlanmış olur.

Abdulcebbar, lütuf oluş şartlarını, nübüvvetin vacip olmasının tamamlayıcı unsurları olarak değerlendirmiştir. Buna göre sem', insanlar için elçinin nübüvvet yükümlülüğünü eda etmesiyle lütuf olur. Bu ise, vahyin 'salah' olması ve eda edilmesi durumunda ortaya çıkar.[187] Eda edilen vahyin insanlar tarafından benimsenmemiş olması, şeriatı 'salah' olmaktan ve lütuf oluştan çıkarmaz. Mükellefin özgür seçimine açık olan bir şeriat lütuftur. Şayet Allah, mükellef oluşun illetini ortadan kaldırsaydı ve dinde fayda ve zarar veren şeyleri de öğretseydi, bu, Allah'ın bi'l-fiil yapması gibi olurdu. Buna göre namaz maslahattır, maslahat oluşu dolayısıyla vaciptir. Diğer bir deyişle o, terki mefsedet olduğu için vacip değildir.[188] Akıl ile şeriatı bağdaştırma çabası içerisinde olan Abdulcebbar'a göre şeriat lütuf, edası ise maslahattır. Bu bakımdan Kur'an'daki kıssalar da bir tür maslahattır. Çünkü içerik hakkında elde edilen bilgi, kişi için iten ya da çeken birer motivdir.[189] Müteşabih ayetler de kişiyi nazar etmeye, anlamı keşfetmeye ve soru sormaya itmesi yönüyle maslahattır.[190] Elemler de lütuftur. Çünkü kişi, elemle korunma, endişe ve korku hâlini yaşar. Bu da kişiyi kulluk yapmaya ve tövbeye motive eder. Akılla her şeyi bilebilseydik şeriata gereksinimimiz olmazdı. Bu nedenle şeriatı tafsîl

[185] Abdulcebbar, *Muğnî,* 11/s. S. 292.
[186] Abdulcebbar, Ebû Hâşim el-Cübbâî gibi teklifin *emr'*den çok bir *'i'lâm'* olduğunu kabul etmiştir. Bu yaklaşım, Abdulcebbar'ın, sorumlulukların sadece şeriatla bilinenler ve sadece akılla bilinebilenler olmak üzere iki bağlama dayandırmasından kaynaklanmış olmalıdır. Bkz. Abdulcebbar, Muğnî, 15/ s.20. Bunun yanı sıra Margaretha Heemskerk, Abdulcebbar'ın, teklifin sadece vahiyle bilinebileceğini ima etmesi dolayısıyla 'emr' ifadesini kullanmaktan kaçınmış olabileceğini söylemektedir. Margaretta T. Heemskerk, *Suffering in the Mu'tazilite Theology,* s. 144.
[187] Abdulcebbar, *Muğnî,* 13/s. 20 vd.
[188] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.22, 23, 52.
[189] Abdulcebbar, *Muğnî,* 13/ s.110-111.
[190] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/s. 370.

bilgisinde temellendirdik. Akılda bulunan kategorik bilgiler ise 'küllî', 'imkân' ve 'koşulluluk'[191] niteliklerine sahiptir.

4.d. Sem'e Yöneltilen Eleştiriler

Sem' olarak şeriata yöneltilen eleştirilerin iki ana çevreden geldiği görülmektedir. Biz bu çevrelerden ilkini nübüvveti ve vahyi reddeden, epistemolojik olarak sadece aklı ve duyuları kabul ettiği için Deist olarak; ikincisini ise akıl ve duyuların yanında haber olarak kendi şeriatlarını kabul ettikleri için teist çevre olarak ele aldık. Şimdi sırasıyla bu çevrelerden gelen eleştirileri Abdulcebbar üzerinden değerlendirelim.

4.d.1. Deist Eleştiri

Kurumsal anlamda nübüvveti ve şeriatı reddeden Berahime, merkezine Tanrıyı yerleştirdiği bir metafiziği kabul etmektedir. Bu deist çevreye göre Allah, insanlara elçi destekli bir şeriat göndermeye gereksinim bırakmayacak kendine yeten bir akıl vermiştir. Şu halde Allah'ın, akla aykırı hükümler içeren bir şeriat göndermesi mümkün değildir. Berahime açısından Allah, teistlerin savunduğu anlamda şeriatı akla destek, uyarı ve tehdit olarak tesis etmez. Kadı Abdulcebbar, akıl ile şeriatın birbiriyle çeliştiği tezini reddederek şeriatın haber kategorisi olarak olgusal içeriği olan bir bilgi yolu olduğunu savunmuştur. Buna karşın akıl, zorunlu ve kategorik bilgiler içeren bir yetidir. Dolayısıyla birbirinden farklı düzlemlere sahip akıl ve şeriatın çeliştiği iddiası yanlıştır. Abdulcebbar, Berahime'nin yaklaşımının kendi içinde çelişik olduğunu düşünmektedir. Zira Abdulcebbar'a göre salt meşakkat, Berahime'nin iddia ettiği gibi kabih olamaz. Ona göre meşakkatin kabihliği akılla ancak şartlı olarak bilinebilir. Şartlı olarak bilinebilen meşakkat, pragmatik anlamda zarar doğurmadığı ve faydalı olan şeylere götürmesi koşuluyla hasendir. Bu noktada akıl, ancak meşakkatin zarar doğurması koşuluyla kabih olduğuna hükmeder. Genelde kelamcılar, özelde Kadı Abdulcebbar, şeriat'ı teolojik muhtevasıyla reddeden Berahime'ye karşı, akıl ile şeriat arasında iddia edildiği gibi bir çelişkinin bulunmadığını savunmuştur. Abdulcebbar'a göre bu iki şey arasında tam bir mutabakat vardır. Bu noktada Abdulcebbar, bağdaşmacı bir tutumla 'vahyin talepleri' ile 'aklın ilkeleri' arasında çatışma olamayacağını ortaya koymaya çalışmıştır.

Vahiy, özü itibarıyla, emir ve yasaklar seti olarak maslahattır. İnsan için pratik alan, yapıp etmelerin ana kriteri ahlaka göre işler. Böyle olunca vahiy de buyruklar olarak bir ahlak kavramı olan maslahatta temellendirilmelidir. 'Nazar'ı teistik zeminde 'hasen' olarak temellendiren Abdulcebbar, Allah-insan ilişkisi olarak teklifi de aynı şekilde 'hasen' olarak görmüştür. Akıl-Nakil ilişkisini dil-akıl kavram çifti ile iç içe birbirine bağlayan yaklaşımıyla

[191] Abdulcebbar bu üç bağlamın ilkini *'âlâ ciheti'l-cümleti';* ikincisini *'tecvîz'* olarak; üçüncüsünü de *'ta'lîku'l-fiil bi'ş-şurut'* şeklinde ifade etmiştir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.32.

Abdulcebbar, vahyin 'akliyyât' kategorisinde değil, 'anlam' sferi olarak 'ahlak' zemininde 'maslahat' olarak temellendirmiştir. Böylelikle vahiy tarihinde, Tanrının farklı iradeler sergilemesi aklın zemininde değil, fakat akılla da çelişmeyecek şekilde maslahatın konusu ahlak zemininde kolaylıkla izah edilmiş olmaktadır. Akıl ile Nakil arasında bağdaşmacı tutum sergileyen kelamcılar, teolojik temellendirilmelerini bu iki yapının çelişmezliği üzerinden yapmışlardır. Vahiy, tanrısal buyruklar olarak insan için 'pratik' alana uzanan pratik bilgi kaynağıdır. Bilindiği üzere Kant, klasik Felsefe'nin aksine 'Tanrı'nın bilgi konusu yapılarak rasyonel bir temellendirmesinin yapılamayacağı görüşünü savunmuştur. Kant'ın bu eleştirisi, Felsefe'deki Tecrübeci ve Rasyonalist çevre arasında giderek keskinleşen yöntem krizini derinleştirmiş, Viyana çevresi olarak bilinen ve metafiziği eleyen çevrenin doğmasını tetiklemiştir.

Kelam'da da 'Berahime' olarak bilinen bir çevre tarafından Kant'ın Felsefe'ye yönelttiği eleştiriye benzer şekilde, şeriatın rasyonel olarak temellendirilemeyeceği savunulmuştur. Burada Felsefe'de klasik temellendirmeler olarak metafiziğe ve Kelam'da şeriata yöneltilen eleştirinin ortak niteliği, birinde metafiziğin diğerinde şeriatın rasyonel olarak temellendirilemeyeceğinin ileri sürülmüş olmasıdır. Bu bakımdan yöntemleri açısından her iki eleştirinin doğurduğu süreçlerin bir noktada benzerlik taşıdığını söylemek mümkündür. Buna göre Kant, ilk defa Tanrı'nın bilgi konusu yapılarak temellendirilemeyeceğini ileri sürmüş, bu konudaki kanıtlamaları epistemolojik ve ontolojik yetersizlikleri açısından tenkide tabiî tutmuştur. Kant, sonuçta, klasik yöntemlerin aksine Tanrı'yı sadece bir ahlak ilkesi olarak temellendirmenin mümkün olduğunu savunmuştur. Benzer bir yöntem kırılmasının Kelam'da da yaşandığını söyleyebiliriz. Kelam'ın dayandığı metafiziği reddeden Berahime'ye göre şeriat, içerdiği hükümler açısından akıl ile çelişir. Buna göre kendi içinde akıl ve şeriat bir arada düşünülemez. Çünkü ikisi arasında hükümleri açısından tenakuz ve çelişiklik vardır. Şu halde Berahime'ye göre rasyonel olarak şeriatı temellendirmek imkânsızdır. Bu eleştiriye karşı Kadı Abdulcebbar, şeriatı Kant'ın Tanrı'yı ahlak ilkesi olarak temellendirmesindeki gibi ahlakî bir bakış açısıyla 'maslahat' olarak temellendirmiştir. Burada dikkati çeken husus, Kadı Abdulcebbar'ın, şeriatı rasyonel zeminde değil, bir ahlak kavramı olan 'maslahat' zemininde temellendirmesidir.

Berahime'ye göre, Allah, insana sadece akıl ile delâlette bulunmuştur. Onlara göre Allah'ın sem' ile delâlette bulunması hasen olmadığı gibi peygamberler göndermesi de hasen değildir. Çünkü aklın hükümleri sem'in mevcut hükümleriyle çelişir. Kurumsal anlamda nübüvveti ve şeriatı irrasyonel oldukları gerekçesiyle reddeden Berâhime, sadece aklı ve duyuları esas almıştır. Bu çevreye göre nübüvvet, akılda vacip olmayan şeyleri vacip kılması

yönüyle kabihtir ve kabul edilemez. Nitekim şeriat, namaz ve oruç gibi aklın kabih bulduğu şeyleri vacib kılar. Nübüvvet ve dolayısıyla şeriat, akıl açısından fayda veren ve lezzet içeren hasen şeyleri de yasaklamaktadır. Diğer yandan aklın hayvanları boğazlamak gibi mahzurlu bulduğu şeyleri ise mubah kılar. Bu yönüyle şeriat, akla ve onun hükümlerine ters düşmektedir. Epistemik türü ne olursa olsun bilgiler birbiri ile çelişemeyeceği gibi delîller de birbiriyle çelişemez. Çünkü delîller, bilgiye ulaşmada birer yoldur. Bu bakımdan delîllerde çelişki bilgilerde çelişkiyi gerektirir. Çelişki durumunda ise delîllere ve bilgilere güvenden söz edilemez. Güvenin olmaması geçerliğin ve nesnelliğin ortadan kalkmasını beraberinde getirir. Böylelikle akıl ile şeriat arasındaki çelişki, Sofistlerin savunduğu 'görecelik' tezini güçlendirmektedir.

Bu teze karşı Abdulcebbar, Berahime'nin aklın kategorileri ile şeriatın hükümlerinin çeliştiği iddiasını reddetmiş ve teolojik açıdan bağdaşmacı bir tutum izlemiştir. O, nübüvvetin hasen olduğunu ve şeriatın olumsal anlamda hükme bağladığı şeylerin kabih yönler içermediğini savunmuştur. Abdulcebbar'ın içerikle ilgili iddiaları çürütmeye çalışması bir yana, Berahime'nin iddiaları çok daha köklü ve teolojik zeminin ötesine uzanan eleştirilerdir. Çünkü bu çevreye göre nübüvvet, kurumsal anlamıyla ve işleviyle kabih ve gereksizdir. Dolayısıyla kabih ve gereksiz olan nübüvvet de Allah tarafından tercih edilmiş olamaz. Zira şeriatlar, mevcut içerikleriyle 'delîllerde tenakuz'u ortaya çıkarır.

Berahime'ye göre Allah'ın akla ters düşecek bir risâletle elçi göndermesi anlamsız, irrasyonel ve hikmete aykırı olduğu tezi temelsizdir. Şeriatlar, hükümler arasında çelişkilerin ortaya çıkmasına neden olması bakımından Allah için bedâ'yı mümkün kılmaktadır. Abdulcebbar, Berahime'nin risaletin akla aykırı olduğu bu iddialarının zann ve sanıdan ibaret olduğunu kabul etmiştir.[192] Berahime, irrasyonel hükümler içerdiği iddiasıyla şeriatın tasdiki gerektirdiğini, aklın ise şeriatı tasdik etmenin ve ona itikâd etmenin kabih olduğuna hükmettiğini kabul etmiştir. Sem', aklın kabih hükmü verdiği şeyi vacip hükmünü getirir. Hikmet sahibi olan Allah, böylesi bir şeyi asla yapmaz. Berahime'ye göre ihtilaf ve tenakuz açısından zorunlu bilgilerle kazanımsal bilgiler arasında fark yoktur. Zira her iki bilgi türünde de ihtilaf ve tenakuz imkânsızdır. Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in şeriatlarının akılla çelişmesinin nedeni de budur.

Abdulcebbar'ın yaklaşımında akıl, kategorik ve niteliksel olarak bilir. Sem' ise ayân'ı ele alır. İlkinde zararlı oluş kategorisi ile zulüm olan şeyin kabih olduğu bilinir. Burada sem', aklın verdiği hükmün aksine o şeyin hasen olduğuna hükmetseydi çelişki olurdu. 'Tağayyur' olarak

[192] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.19, 50.

çelişen şeylere gelince, salt faydalı oluş açısından bunların hasen olduğu bilinir. Burada da sem', akıl ile hasen olduklarına hükmettiği şeylerin kabih olduklarına hükmetseydi çelişki olurdu. Aynı duruma ilişkin olarak emretmek ve yasaklamak çelişir. Bir şeyin yapılmasını serbest bırakmak ve yasaklamak da böyledir. Çünkü ilki olumsal anlamda irade; ikincisi ise olumsuz anlamda kerahettir.

Akıl ile sem' arasındaki ilişkiyi âyân'ı ele alması bakımından yön kavramıyla açıklamaya çalışan Abdulcebbar'a göre sem', farklı bir yön üzere gelmiş olabilir. Bunu şöyle izah edebiliriz. Akılda bir şey özel niteliği ile hasen, kabih veya vacib olarak bilinir. Bununla birlikte bu sıfat, teceddüt etmesi durumunda kabih olabilir. Ya da sıfata başka yönden bazı durumlar iktiran etmiş olabilir. İşte böyle bir durumda sem', kabih, hasen veya vacib hükümleri açısından şeylere eklenen yeni durumlar için bir açıklama getirebilir. Sem, bizzat bir şeyle veya onun bir yönü ile ilgili olarak da varit olmuş olabilir. Semiyyat her ne kadar daha çok ilkine göre yani farklı bir yön üzere varit olmuşsa da, ikincisinin birinciye göre şekillendiği söylenebilir.

Abdulcebbar, böylelikle akıl ile sem' arasında var olduğu ileri sürülen çelişmenin olmadığını 'yön' kavramıyla açıklamaya çalışmıştır. Dolayısıyla sem'in getirdiğini kabih bulan, aklın bizzat kendisinin kabihliğini kabul etmiş olur. Tecrübe ve âdâtları da kabih yapmış olur. Çünkü fiillerin kabih, hasen ve vacip hükümleri farklılık arz edebilmektedir. Abdulcebbar açısından akıl, namaz ve oruç gibi şer'î tekliflerin kabih olduklarına hükmetmez. Akıl, ancak bir yön üzere olduklarında şer'î tekliflerin kabihliğine hükmeder. Vacip hükmünü vermek de aynı şekilde yön üzere olduğunda söz konusu olabilir. Buradaki yön kavramı, fiilin *kendinde hükmüyle* değil, işlevsel olarak fiilin doğurduğu sonuçla ilgili pragmatik bir çerçeve sunmaktadır. Buna göre sem'iyyât'a dayanan namaz, oruç ve hacc gibi meşakkat içeren vacipler aklın kategorik düzleminde değil, maslahat açısından doğurduğu sonuçlara göre şartlı olarak hüküm kazanırlar. Bu yönüyle aklın kategorik hükümleri çerçevesinde söz konusu vaciplerin meşakkat içermeleri bakımından kabih olduklarına hükmedilemez. Çünkü salt meşakkat, kabih hükmü vermede yeterli değildir. Bilakis zorluk içermesine karşın olumlu sonuçlar doğurabilen pek çok hasen ve vacipler vardır.[193]

Hastanın şifa bulmak için meşakkat içeren bazı tedavileri yaptırmak zorunda olması, para kazanmak için emeğin zorunlu olması, topraktan rızık almak için ekim ve sulama işlemlerini yapmak zorunda olmak vb. gibi pek çok şey, meşakkat içermesine karşın vacip hükmündedir. Akıl açısından bakıldığında meşakkat içeren bu şeylerin de kabih olduklarına hükmedilmesi

[193] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.58.

gerekir. Akıl ile büyük bir zarar doğuracağı bilinen bir şey kabihtir. Aynı şey, sem' ile bilindiğinde de kabih olur. Biz, salt akıl ile vacip yönünün bilindiğini söylemiyoruz. Biz, vacip olan bir şeyin vaciplik yönünün salt akıllarla bilinemeyeceğini biliyoruz. Ancak haber verme, haber, tecrübe veya âdet gibi tafsilî olarak bilmeye imkân sağlayan şeylerle bilinebilir. Emanetin iadesinin vacip oluş yönü bir yönden bilinmesi mümkün olduğuna göre, aynı şekilde insâf, hakların iâdesi ve hastalık durumlarında muayene için gerekli olan şeylerin vacip hükümleri de haberle ve ehli-i asra dönmekle bilinir. Marangozluğun keyfiyetinin tecrübe ve âdet ile bilinmesi gibi…[194]

Abdulcebbar'a göre sem', asla aklın olumsuz anlamda hükme bağladığı şeyleri vacip hükmü vererek olumlamaz. O, cins ve suret olarak akla paralel hükümlemelerde bulunur. Ancak benzer iki fiilin hükmünün muhtelif olması da imkânsız değildir. Abdulcebbar, sem'i tafsîl bilgisini açığa çıkarmada anlamlı ve işlevsel kılmıştır. Bu çerçevede sem'î bilgiler, kategorik olarak akılda vardır. Fayda, faydalı olduğu için hasen değildir. Aksine o, zarar içermediği için hasendir. Zarara götüren bir şey olsaydı kabih olurdu. Zorluk içeren işler de böyledir. Dolayısıyla sem', akılda kategorik bilgisi bulunan şeye yön olarak vacip ve kabih hükümleriyle eşlik eder. Dolayısıyla akıl ile sem' arasında hükümler noktasında çelişki olamaz. Aynı şekilde akıl da sem'in kabih hükmü verdiği zulüm, yalan ve nankörlük gibi şeylere hasen ve vacip hükmü koyamaz. Abdulcebbar'a göre Berahime'nin içinde bulunduğu yanlış, şeriatın akıllardaki kategorilere muhalif olduğunu zannetmesidir. 'Şeriatlar, akıllardaki bilgilere aykırıdır' görüşü, onların 'tutarlı' olanla 'aykırı' ve 'çelişik' olanı doğru şekilde birbirinden ayıramadıklarını göstermektedir. Diğer yandan bu, tecrübe ve müşahede konusundaki bilgisizliklerini de göstermektedir.

Berahime'ye göre gece bilgisi gündüz bilgisi ile çelişir. Yaz bilgisi kış bilgisi ile çelişir. Büyümek ve küçülmek birbiriyle çelişir. Gençlik ve yaşlılık da birbiriyle çelişir. Abdulcebbar ise, söz konusu bilgilerin veya durumların birbiriyle çelişmediğini kabul etmektedir. Gündüz, gecenin olmadığı belirli bir vakte mahsus olan bir bilgidir. Başka bir vakit geldiğinde ise gündüzün olmadığı bir gece bilgisi gerekir. İki ayrı vakitte ve yerde çelişiklik olmaz. Çelişiklik aynı zamanda iki ayrı şey için söz konusu olabilir. Bir uzamın beyazdan sonra siyah olması imkânsız değildir. Aynı şekilde uzamdan birinin beyaz diğerinin siyah olması da imkânsız değildir. Buna göre kişi, mantıksal olarak peygamberin bi'setten önce elçi olmadığını bilir. Dolayısıyla çelişki, elçi olma ve olmama nispetinin aynı zamanda söz konusu olması durumunda ortaya çıkar. Bunlar ayrıldıklarına göre çelişki de yok demektir. Elçi oluş, bi'set

[194] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.116-119; *Muğnî,* 16/ s. 58.

öncesinde ve sonrasında söz konusu olsaydı çelişki olurdu. Berahime'ye göre kurumsal anlamda Allah'ın elçi göndermesi, akıl açısından kesinlikle sahih görülemez. Onlara göre peygamber olarak gönderilmiş olan birinin Allah tarafından gönderildiğini iddia eden elçiye itikâd etmesi bilgisizliktir. Gönderilmiş olması durumunda ise bunun bilgi olması imkânsız değildir. Çünkü bilgi, şeye olduğu üzere taalluk etmesidir.

Abdulcebbar'a göre akıl, gönderilmemiş birinin peygamberliğine itikad etmenin kabih olduğuna hükmeder. Aynı şekilde gönderilmiş olan bir peygamberin nübüvvetine itikad etmenin de vacip olduğuna hükmeder. Ancak bunlardan biri akılda tafsilî olarak meydana gelirken, diğeri ise akılda kategorik olarak bulunmaktadır. 'Bi'set' meydana gelmişse ve bunda da akıl açısından delâlet varsa, bu durumda söz konusu kişinin şeriatı üstlenmiş bir elçi olduğu bilinmiş olur. Burada akılda kategorik olarak sabit olan bir şeyin tafsilî bilgisi elde edilmiş olmaktadır. Akıl, zulmün kabih olduğunu kategorik olarak bilir. Bu bilgiyle kişi, bazı elemlerin zulüm olduğunu bilir. Buradaki bilgi, akılda var olana uygundur. Ancak akıl, bütün bilgileri tümüyle ele almaz. Çünkü bilgiler ona münhasır değildir. Abdulcebbar'a göre burada birbirine muhalif herhangi bir durum söz konusu değildir. Çünkü bu durumda aklın, sem'in tafsilî bilgileriyle çelişmesi gerekirdi. Abdulcebbar, akıl ile sem'in birbiriyle çeliştiği iddiasında olanların aklın selameti için böyle bir tutum içine girdiğini, bu çerçevede elçilerin maslahat esasına göre sem' yoluyla şeriat göndermesini makul bulmamışlardır. O'na göre maslahata göre şeriat göndermek, akıl ile çelişmez.[195]

4.d.2. Teist Eleştiri

Akıl ile şeriat arasındaki ilişkide maslahat ilkesine dayanan Abdulcebbar, şeriatlar arasındaki farklılaşmayı nesh kavramıyla ilişkili olarak ele almıştır. Bu kavram, ilk önce kelamcılar tarafından Yahudi ve Hıristiyan şeriatlarına karşı kullanılmış, ancak daha sonra Fıkıh, Tefsir ve Usul çevreleri tarafından tutarsız gibi görünen ya da en azından tutarsız ve çelişik olduğu iddia edilen Kur'ân ayetlerini bütünlük içerisinde anlamanın temel ilkesi olarak kullanılmıştır. Arapça'da 'nesh' kelimesi silme ve ortadan kaldırma anlamlarına gelir. Mensuh ise silineni, ortadan kalkanı ifade eder. Nesih teorisini kabul eden çevrelere göre Kuran'da nasih ve mensuh vardır ve bir kısım Kuran ayetleri diğer bazı Kuran ayetlerini iptal etmiştir. Hatta özellikle hadis çevreleri tarafından hadislerin bile Kuran ayetlerini iptal edebileceği ileri sürülmüştür. Burada bizi, Kur'ân kontekstindeki nesih teorisinden ziyade şeriatlar arasındaki tartışmalarda kelamcılarca İslam şeriatının meşruiyetini temellendirmek için kullanılan nesih teorisi ilgilendirmektedir. Hanefî usulcüler ve fukaha, neshi, sonra gelen delîlin, önceki delîlin

[195] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.111, 118.

bildirdiği hükmün uygulama zamanının dolduğunu beyan etmesi, yani bir 'beyan-ı tebdil' olarak[196] anlamışlardır.

Nesih teorisini özellikle Mutezilî kelamcılar, önceki şeriatların hükümlerini yitirdiklerini, İslam şeriatının ise evrensel olduğunu ortaya koymada kullanmıştır. Yahudi, Hıristiyan ve İslam şeriatları arasındaki tartışmalar, özü itibarıyla 'meşruiyet' tartışmasıdır. Ancak nesh kavramı etrafında yapılan tartışmaların daha çok Yahudi şeriat'ı ile İslam şeriat'ı arasında yaşandığı görülmektedir. Berahime'nin aksine Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasında Allah'ın tarihin belli dönemlerinde elçileri aracılığıyla şeriat gönderdiği tartışmasız kabul edilmektedir. Tartışma, Yahudi, Hıristiyan ve müslümanların mensubu oldukları şeriatların her birinin hükmünü devam ettirdiğini ve dolayısıyla evrensel olduğunu iddia etmesi üzerinde yapılmıştır.[197]

Yahudi şeriatına mensup olanlar, neshin hakikatın batıla batılın hakikate dönüşmesi ve Allah için bedâ'yı gerektirdiğini iddia etmiştir. Çünkü onlara göre nesih, ya hikmetten yoksun bir şey ya da hikmet temeli olan bir şeydir. Hikmetten yoksun ise, nesih bu durumda 'abes' olur. Bu ise Allah için imkânsızdır. Hikmet yüklü bir şey olması durumunda ise nesih, Allah için önceden açık olmayan ya da kapalı olan bir şeyin var olduğunu ve bilgisizliğini mümkün kılar. Beda, temel anlamı itibariyle 'ortaya çıkmak' demektir. Başka bir deyişle bedâ, bir şeyi önce bilmeyen, sonra onu bilen için söz konusu edilebilir. Aslında bedâ, kişiyi bilen oluştan çıkaran bir şeydir. Buna göre bedâ, zann ve itikadları değişebilir olan bir zât için mümkün, Allah için ise imkânsızdır. Çünkü bedâ, Allah'ın özsel olarak bilen oluşu ile çelişir. Aynı anda emretme ve emredilen şeyi yasaklama anlamındaki bedâ, Allah'ın müstağni oluş mahiyetini ortadan kaldırır ve O'nu gereksinimli bir varlık düzeyine düşürür. Dolayısıyla Allah için bedâ söz konusu olamaz. Çünkü o, özsel olarak âlimdir.

Abdulcebbar, Yahudilerin neshin hakkın batıla batılın hakka dönüşmesini gerektireceği iddiasını imkânsız görmektedir. Çünkü nesih, hakikatın bizzat kendisini değil, hakikatın mislini (benzerini) ele alır. O, buna birinin evine izin alarak girmenin hakk ve hasen, izin almadan girmenin batıl ve kabih olmasını, rahmana secde etmenin hasen, şeytana secde etmenin kabih olmasını örnek vermiştir.[198] O, bedâ ile ilgili eleştiriyi değerlendirmiş ve temelsizliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bedâ dil açısından aynı kişiyi ya da kişilere aynı zamanda ve aynı yönde nehiyden sonra emrin emirden sonra nefyin gelmesidir. Bu, bir kişinin oğluna 'güneş

[196] Debbûsî, *Takvîmu'l-Edille,* s. 228, Beyrut 2001; Serahsî, *el-Usûl,* 2/s. 53 vd. (thk. Ebü'l-Vefa Afganî) Kahire 1954.; İbn Hazm, *el-İhkâm,* 1/s., 475 vd.(thk. A. M. Şakir), Kahire 1970.; el-Gazâlî, *el-Mustasfa,* 1/ s. 108.

[197] Klasik dönem kelamcılarının ehl-i kitapla giriştiği nesih tartışmaları, teolojik bağlamda günümüzde 'dinsel çoğulculuk' adı altında sürdürülen tartışmalarla paralel olduğu söylenebilir. Çünkü her iki süreçte de belirleyici olan unsur meşruiyettir.

[198] Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse,* s. 578.

battığında pazardan et satın al' ve 'güneş battığında pazardan et satın alma' demek gibidir. Abdulcebbar, bedâ'nın dil açısından bir şeyin 'ortaya çıkması' anlamına geldiğini söylemiş ve bedânın gerçekleşmesinin mükellefin değişmesi, fiilin değişmesi, zamanın değişmesi ve yönün değişmesi olarak dört koşulunun bulunduğunu, bunlardan birindeki değişmenin bedâyı gerektireceğini söylemiştir.[199]

Bedâ etrafında ortaya çıkan literatür, Yahudilerin kendi şeriatlarının hükmünü devam ettirdiğini savunmaya yöneliktir. Başka açıdan bedâ teorisi, müslüman kelamcıların önceki şeriatların tahrif edilmeleri dolayısıyla meşruiyetlerini yitirdiğini ortaya koyarken başvurdukları nesih teorisine karşı geliştirilmiştir. Bu çerçevede Yahudi şeriatına bağlı olan teologlar, neshin Allah için bedâ'yı mümkün kılacağını, bunun da şeraitler arasında çelişkiye götüreceğini iddia etmiştir. Abdulcebbar, neshin bedâyı gerektirmediğini savunmuş ve Yahudi teologların tezlerini reddetmiştir. Ona göre beda, Yahudilerin iddia ettiği gibi farklı zaman ve koşullarda ortaya çıkmaz. Aksine bedâ, Allah'ın aynı anda emretmesi ve emrettiği bu şeyi aynı anda yasaklamasıyla ortaya çıkar. Buna göre olumlayıcı bir irade ile olumsuzlayıcı bir irade olarak kerahetin aynı anda ya da peşi sıra gelmesi durumu gerçek anlamda bedâ'yı gösteren bir delâlettir.[200] Şu halde farklı zamanlarda farklı şekillerde aktüelleşen emretme ve yasaklama bedâ değildir. Bu çerçevede bir şeriatta emredilen şey, başka bir şeriatta yasaklanabilir. Dolayısıyla bir şeriatın neshi, Allah'ın farklı maslahatlarda yasaklamış olduğu şeyleri gelecekte farklı maslahat durumlarında emretmesi veya tersi ile hüküm vermesidir. Allah, insan zihninin hasen, kabih ve vacip kategorileri paralelinde farklı iradeler sergilemektedir. Dolayısıyla Allah bir şeyi yasaklarken 'salah' olarak bilinen şeyleri asla nehy eden bir irade ortaya koymaz.[201]

Görünen o ki, Abdulcebbar, nesih olgusunu yaşamın beraberinde farklı maslahatları üreten tarihsel ve kültürel koşullarına ve önceki şeriatların tahrif edilmesi gibi teolojik bir temele dayandırmıştır. Bu çerçevede şeriatın, Abdulcebbar'a göre farklılaşan ve sabit kalan iki temel yapıya sahip olduğu söylenebilir. Farklılaşan yapısı, az önce ifade edildiği gibi yaşamın dinamik koşullarıyla ilgili farklı bir maslahatın ortaya çıkması ve Allah'ın yeni bir iradede bulunmasıdır. Ancak şeriatın sabit kalan ve hiç değişmeyen yapısı da, Abdulcebbar'ın, adına 'Akliyyât' dediği ve merkezine 'marifetullah'ı yerleştirdiği nesnel bir şeydir. Bunu onun şu ifadelerinden çıkarmak mümkündür:

> Akliyyât, akıl sahipleri açısından değişmez. Çünkü vacip oluş yönü spesifik değildir. İhtilaf, aksine Şer'iyyatta olur. Çünkü o, maslahatlar üzerine kuruludur. Bu noktada akla yol yoktur. Maslahatlar, gayblar

[199] Abdulcebbar, *a.g.e,* s. 585.
[200] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.69.
[201] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.67.

da dahil her şeyi bilenden doğacak bir delîle dayanır. Buna göre bir mükellefin olduğu gibi farklı mükelleflerin hallerinin iki farklı zamanda değişmesi imkânsız değildir.[202]

Abdulcebbar, akliyyâtı akılda sabit olan ve kişiden kişiye değişmeyen bir yapı[203] olarak görmüş ve teklifin nesnel düzlemi olarak değerlendirmiş olmaktadır. Şeriat ise maslahat temeli açısından dinamik olmaktadır. Burada Abdulcebbar'ın, şeriatı dinamize edenin bizzat Allah olduğunu, dolayısıyla şeriat üzerinde insanın bir tasarrufunun olamayacağı görüşünde olduğunu belirtmek gerekir. Yahudiler, özellikle Allah'ın herşeyi bilen oluşu açısından nesih teorisinin kabul edilemeyeceğini savunmaktadır. Nitekim onlara göre, Tanrı kusursuz ve hatasızdır. Çünkü Tanrı'nın bilgisi kusursuzdur. O, geçmiş, şimdi ve geleceği bilir. Bilgeliği kusursuz ve bizim anlayışımızın tamamıyla ötesindedir. Tanrı asla çelişkili bir duruma düşmez. Çünkü evrenin sonsuz yöneticisi, şüphesiz her zaman tutarlı davranır. Tanrı'nın sözü kusursuz olduğuna göre, nesih doktrini kabul edilemez. Ne Yahudiler ne de Hıristiyanlar Müslüman kelamcıların 'nesih' teorisini kabul etmemiştir. Kitab-ı Mukaddes'e göre Tanrı keyfi ve gevşek değildir. Tanrı'nın sözü sonsuza dek kalıcıdır. Çünkü 'ot kurur, çiçeği düşer, fakat Rabbin sözü sonsuza dek kalıcıdır.'[204]

Tevrat ve İncillerdeki bu vurgu, Tanrı'nın değişmezliği ve her şeyi bilen oluşuyla ilişkili olarak ele alınmış, Abdulcebbar tarafından maslahat dinamiğine bağlanan dinamik şeriat, içeriğini tansısal olandan alan sabit ve tarih üstü bir şeriata dönüştürülmüştür. Buna göre Tanrı her şeye kadir olduğu ve her şeyi bildiği için, bedâyı doğuracak şekilde daha sonra bir hatayı düzeltmeye ya da bir değişikliğe gitmeye ihtiyacı yoktur. Kelamcılar, Yahudilerin bu tezinin temelsiz olduğunu savunmuş, neshin Allah'ın ilminde teceddüde neden olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre kelamcılar, Allah'ın insanlara farklı şeriatlar göndermesinin hikmet ve maslahat olduğunu ileri sürmüştür. Abdulcebbar'a göre Berahime, sem'i akıl ile neshetmenin mümkün olduğunu kabul ettiği gibi, iki sem' arasında da neshin mümkün olduğunu kabul etmek zorundadır. O, Berahime ve Yahudilerin neshin imkânını kabul etmekten kaçınma nedeninin şeriat ve maslahatların değişen yönleri konusundaki bilgisizliklerinden kaynaklandığını düşünmektedir.

Abdulcebbar, Allah'a fiillerin farklı şekillerde yapılmasındaki gibi maslahatlara göre ibadet edilir. Zamanlara göre maslahatlar değişebileceği gibi Allah'ın ilkinde emrettiği bir şeyi ikincisinde geçerli kılması, ya da yasakladığı şeyi yasaklamayı sürdürmesi mümkündür.[205] Yahudilerin neshin bedâyı gerektirdiği iddiasını reddeden Abdulcebbar, İslam şeriatının diğer

[202] Abdulcebbar, *a.g.c*, s.88.
[203] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/s. 57.
[204] Eski Ahit'te *'İşaya'* 40:6-8; Yeni Ahit'te *'Petrus',* 1:25.
[205] Abdulcebbar, *Muğnî,* 1/s. 241.

şeriatların aksine evrensel[206] bir hükme sahip olduğunu ve teklif sürdükçe hükmünün de devam edeceğini[207] düşünmektedir.

4.e. Sem'in Delâleti Sorunu

Dil, kendinde delâlet niteliğine sahip bir yapıdır ve sınırlarını da akıl belirlemiştir. Çünkü dil, bir sözleşmedir ve anlam da insanların ortaklaşa belirledikleri bir evrendir. Bu nedenle dil, delâlet niteliğini akıldan ve adına 'muvadaa' denilen sözleşmeden almıştır. Abdulcebbar'ın dilin delâletini öncelikli olarak varlığa değil akla bağlaması, hiç kuşkusuz Modern Batı düşüncesinde Wittgenstein'ın dil konusundaki yaklaşımından oldukça farklıdır. Zira delâlet açısından dil, Wittgenstein'e göre sınırlarını akıldan değil, varlıktan yani dünyanın sınırlarından alır. Bu iki yaklaşımdan ilkine göre dil ile ifade edilemeyen aşkın, mitik ya da metafiziksel bir alandan söz edilemezken; ikincisine göre ise dili aşan ve ifade edilemeyen bir alan vardır. Bu da fiziğin ötesidir. Bu farklılaşmayı doğuran en önemli unsur, dilin sınırlarını Abdulcebbar'da olduğu gibi aklın mı yoksa Wittgenstein'de olduğu gibi varlık olarak dünyanın mı belirlediğidir. Burada bizim için önemli olan husus, dilin varlıktan önce akılla ilişkili görülerek hem fiziği hem de metafiziği içine alacak şekilde ele alınmış olmasıdır.

Abdulcebbar'da dilin delâleti, yöntem açısından aklın delâletinden sonra gelir.[208] Çünkü Kur'an, ancak Allah'ın varlığı akılla temellendirildikten sonra delâlet niteliği kazanabilir. Bu noktada Abdulcebbar'daki delâlet sorununun daha çok yöntem sorunu olduğu anlaşılmaktadır. Delâlet kavramıyla ilgili olarak Abdulcebbar, şu ana çerçeveyi kullanmıştır:

> Ötekiye ulaşmanın zorunlu bir yolu yoksa, uygulanması gereken yöntem delâlettir. Delâlet, delîl ile aynı anlamdadır. Bu iki kavramın anlamı, kişiyi düşünme sürecinde ötekiyi bilmeye götürmesidir. Düşünmede bu iki koşulun bulunması gerekir. Bu sebeple ilk koşulla ilgili olarak, örneğin, zamanında düşen karın Hz. Muhammed'in nübüvveti için 'delîl' olduğu söylenemez. İkincisiyle ilgili olarak ise, hırsızın ardında bıraktığı izin de 'delâlet' olduğu söylenemez.[209]

Delâlet, varlıkta, akılda ve dilde olmak üzere üç farklı alana sahip genel bir kavramdır. Ancak kavramın, genel olarak, niteliğini akıldan; sınırını da dilden aldığı söylenebilir. Burada dilin delâlet niteliği uzlaşımsal olmasıyla; sınırı ise akıl temelinde hakikat, mecâz, muhkem,

---

[206] Abdulcebbar'ın, 'evrensel' olarak çevirdiğimiz ifadesi 'İlâ âhiri'l-ebed'tir. Şeriatlar arası ilişkiyi 'maslahat' ilkesi açısından dinamik gören Abdulcebbar'ın, son şeriat olması dolayısıyla teklif devam ettiği sürece islam şeriatının hükmünün de devam edeceğini söylemesi, kendi içinde bir çelişki doğurmamaktadır. Çünkü onun anlayışında maslahat gereği farklılaşan şeriatın sahibi Allah'tır.

[207] Abdulcebbar, *Muhtasar fî Usuli'd-Dîn,* 1/s. 242.

[208] Dr. Kamil Güneş, '*Mutezilî Düşüncede Aklın Nakilden Önce Gelmesi Meselesi Üzerin' -Kadı Abdulcebbar Örneği-*, s. 135 vd.**,** *Elmi Mecmua*, yıl. 01, sayı. 01, 2004.

[209] Abdulcebbar, *Şerhu Usul-i Hamse,* s. 4, 77.

müteşabih, amm, hass, mücmel, mufassal vb. gibi dilsel kavramlarla temellenmektedir.[210] Aklın delâleti ile varlığın delâleti, tezin birinci ve üçüncü bölümlerinde ele alınacaktır. Burada bizi, daha çok, bölümün yapısına uygun olarak dilin delâleti ilgilendirmektedir. Abdulcebbar'ın dil bağlamında nasıl bir delâlet anlayışına sahip olduğunu ortaya koyabilmek için öncelikle, onun şu ifadelerinden hareket etmek gerekecektir:

> Bir şeye delâlet etmek, o şeyin kendinde makul olmasına göre ikincil bir şeydir. Bu nedenle makul olmayan bir şeye delâlette bulunmanın hiçbir yönü yoktur. Şu halde bir şeyin makul olması ancak şu iki yönde olabilir. Biri, bir şeyin makul oluşunu ya zorunlu olarak ya da delâlet ile bilmemiz ile; diğeri ise bir şeyin makul oluşunu takdirî olarak bilmemizle gerçekleşir. Bu sebeple, takdiri mümkün olduğu için, Allah'ın yanında ikinci bir ilahın varlığının makul olmadığı söylenemez. Biz, ikinci bir ilahin varlığı takdiri anlamda makul olduğu için, ikinci bir ilah olması durumunda temânunun ortaya çıkacağını söyledik.[211]

Abdulcebbar, delâleti 'makûl oluş' üzerine kurarken rasyonel bir zemin oluşturmuş olmaktadır.[212] Aynı bakış açısını dilin delâletinde de görmek mümkündür. Onun yaklaşımında akıl ile dil iç içedir ve delâlet, bu bütünlükte ortaya çıkar. Bu çerçevede Abdulcebbar'ın şu ifadeleri önemlidir:

> Söz, muvadaa ve kasd ile delâlet eder. Burada söz, idrak ile, muvadaa da haber kategorisi ile bilinmektedir. Kasd ise zorunlu olarak bilinir… Şahid alemdeki delâleti bu şekilde bilmemize karşın, Allah'ın kasdını zorunlu olarak bilemeyiz. O'nun kasdını ancak istidlâl ile bilebiliriz. Bu noktadaki istidlâl yöntemi ise, Allah'ın bizdeki kelâmla hitap etmesindeki muradının, ancak, şahid alemdeki muvadaa temelinde anlaşılabileceğini bilmektir. Bizdeki bu ön bilgi, ilahî hitabın kasdını bilmede zorunluluk mesabesindedir.[213]

Abdulcebbar, dili birinden diğerine gitmeyi mümkün kılan, şahid ve gaib arasında aynı anlam delâletini taşıyan bir yapı olarak görmüştür. Bu bağlamda ona göre söz, dilsel sözleşme bağlamında hasen ve kabih hükümleri taşır. Bu hükümler, insanlar için olduğu kadar Allah için de geçerlidir. Buna göre ilahî hitâptaki yalan ve zulüm gibi hükümlerin insanların oluşturduğu dilsel sözleşmedeki hükümlerden farklı olduğu kabul edildiğinde, bu, hitâbın anlamını nesnel olan delâlet çerçevesinden çıkarır ve din dilini de anlaşılmaz kılarak hükmünü kabih yapar. Dolayısıyla dilde gerçekleşen sözleşmede ihtisas olamaz ve kişiden kişiye değişemez. Aksi halde dilin anlam delâleti nesnelliğini kaybetmiş olur. Dilin muvadaa'ya dayanan bu ilkesi

---

[210] Bu konuyla ilgili olarak daha fazla bilgi için Muğnî'nin 17. cildine bakılabilir. Orada âmm, hass, mücmel ve mufassal gibi klasik terminoloji kullanılarak, din dilinin delâlet sınırlarının aklın sınırları olduğu tezi ortaya konmaya çalışılmıştır.

[211] Abdulcebbar, *Mecmuu'l-Muhît bi't-Teklîf,* s. 2, 32.

[212] Abdulcebbar, bunun yanı sıra, delâlet kavramını Allah'ın bir şeyin kabih olduğunu bilmesi ve ondan müstağnî olması bağlamında *delâletu'l-adl* terimini ve zulmün Allah tarafından vuku bulmasının takdirî anlamda makul olmasına rağmen, bunun vukuunun Allah'ın cehaletine ve gereksinimli bir varlık olmasına neden olacağı için söz konusu edilemeyeği bağlamında *delâletu'l-akl* terimini; nübüvvete delâletin ancak mucize ile olabileceği noktasında *delâletu'n-nübüvvet* terimini kullanmıştır. Bkz: Abdulcebbar, *Şerhu Usul-i Hamse,* s. 13, 315, 18, 283; *Muğnî,* 15/s. 11, 164.

[213] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/s. 18, 162.

'şahid' ve 'gaib' için eşit düzeyde geçerlidir. Allah'ın elçi olarak seçtiği kişiyi doğrulayarak elçilik iddiasını mucizeyle teyit etmesi, muvadaa hükmündedir.[214]

Şahid alemle Gaib alem arasındaki delâleti dil açısından *'muvadaa'* kavramı üzerine kuran Abdulcebbar, değer açısından yaptığı bu eleştirinin yanı sıra, delâlet kavramını, dizgesel bir yapıda ele almıştır. Bu, yöntem açısından aklın delâletinin bir haber olarak Kur'ân'ın delâletinden önce gelmesi anlamında bir dizgeselliği ifade eder. Buradaki dizgesellik, teolojinin Akliyyât ve Sem'iyyât olarak iki farklı alan üzerine kurulu olmasının da bir gereğidir. Şu halde Akliyyât, teolojinin kurucu ilkesi olarak Allah'ın varlığının temellendirildiği bir alan olarak önce; Sem'iyyât ise din dili olarak Allah'ın kelamına dayanan meselelerin temellendirildiği bir alan olarak sonra gelmektedir.

Kur'ân'ın delâleti epistemolojik açıdan Marifetullah'tan sonra gelir. Çünkü o, ancak yalanı tercih etmesi ve kabihi emretmesi olası olmayan hakîm bir varlık olduğu temellendirildikten sonra delâlet niteliği kazanabilir. Bu niteliklere sahip olmayan bir zat sabit olmazsa, din dilinin delâlet yönü de bilinmemiş olur. O halde önce Allah'ın hikmet sahibi bir zat olduğu ve kabihi tercih etmeyeceği temellendirilmelidir. Dolayısıyla aklın delâlet alanına giren Allah ve onun hikmetine, dilin delâlet alanına giren Kur'ân'la temellendirme yapılamaz. Bu, haberin kendisi ile doğru olduğunun bilinememesinden kaynaklanır. Zira Abdulcebbar açısından haber, haberin kendisine değil sadece başka şeyin hâline delâlet eder. Aklın delâletini dilin delâletine önceleyen Abdulcebbar'a göre, Kur'ân'ın delâlet niteliği kazanması için akıl delîli ile Allah'ın hikmet sahibi ve kabih şeyleri yapmayan bir zât olduğunun temellendirilmesine gereksinim vardır.[215] Ancak bundan sonra Kur'ân'la delâlet mümkün olabilir. Ancak Abdulcebbar'ın anlayışında din dilinin Allah'a ve hikmetine olan delâleti, sadece kişiyi nazar ve istidlale motive etmek ve yönlendirmekle sınırlıdır. Zira müteşabih ayetler, kişiyi nazar etmeye ve istidlal yapmaya yakınlaştırır. Çünkü kişi, sahip olduğu aklıyla Allah'a ve onun hikmetine delâlet yapacak delîllerle donatılmıştır.

4.e.1. Din Dili ve Delâlet Düzeyi

Kelamcılar arasında Kur'ân'ın delâlet niteliğinin olup olmadığı konusunda herhangi bir ihtilaf olmamasına karşın, Kur'ân'ın mahiyeti üzerinde *'zat-sıfat'* sorununun bir uzantısı olarak derin tartışmalar yapılmıştır.

Bilindiği üzere bu konuda Mutezile dışındaki kelam sistemleri 'kadim' kelam teorisini; Mutezile ise *'muhdes'* kelam teorisini savunmuştur. İlkinde bir söz olarak Allah'ın kelamı beşer kelamından mahiyet olarak ayrı görülmüş ve kelamullah zatın ne aynı ne de gayrı olan

[214] Abdulcebbar, *Muğnî,* 8/ s.228; *Muğnî,* 15/ s.178.
[215] Abdulcebbar, *Müteşabihu'l-Kur'ân,* 1/s. 2-4.

kadim bir sıfat olarak temellendirilmiştir. İkincisinde ise kelamullah, Allah ile peygamber arasındaki iletişimde ortaya çıkan dilsel bir formdur ve bu bakımından da *'fiil'* olarak temellendirilmiştir. Bu noktada örneğin Abdulcebbar'a göre kelam bir fiildir. Kelam, ihsan ve nimet verme fiillerinde olduğu gibi belirli bir yönde meydana gelmiş muhdes bir şeydir.[216] Bu yaklaşımda Allah kelamı ile beşer kelamı aynı dil sistemi içerisinde değerlendirilmiş ve mahiyet ayrımına da gidilmemiştir.

Din dilinin mahiyeti ve ontolojik statüsüne ilişkin bu iki farklı yaklaşım, sistem açısından önemli kırılmalara neden olmuştur. Bu kırılmaların belki de en önemlisi Allah kelamı ile akıl arasındaki ilişkide ortaya çıkmıştır. Örneğin Eş'âriler, akıl-nakil ilişkisini kadim kelam söylemini hareket noktası yaparak kurmuş, nassın mecaz ve teşbih içeren birimlerinin te'vilinde aklı ve dili Mutezile'deki gibi etkin şekilde kullanmamıştır. Eş'âriler, özellikle teşbih ifade eden ayetlerdeki Allah'ın eli, yüzü ve gözü gibi ifadelerin yorumlanması konusunda Selef ulemasının tavrını benimsemiş ve bu ifadelerin anlamlarının malum, ancak keyfiyetlerinin meçhul olduğunu ve teolojik olarak mahiyetlerinin bilinemeyeceğini savunmuştur. Mutezile ise, mecaz ve teşbih ayetlerini akıl ve dil sınırları içerisinde te'vil etmiş ve Kur'ân'ın bilinemeyecek hiçbir yönünün bulunmadığını kabul etmiştir. Dolayısıyla hareket noktaları açısından kadim kelam teorisiyle Ashabu'l-Hadis, Eş'ârîler ve Maturidîler teosentrik bir usul takip ederken, Mutezile ise muhdes kelam teorisiyle akla ve dile açtığı alan bakımından antroposentrik bir usul benimsemiştir. Kur'ân'ın delâletini teosentrik bakış açısıyla ele alan Mutezile dışındaki çevrelere göre murad-ı ilahî, bazı melekler tarafından bir dil aracılığıyla zorunlu olarak bilinir. Buna göre Cibril meleği, aynı şekilde peygambere, o da insanlara bu bilgiyi zorunlu bilgi olarak öğretir.

Dili tecrübe alanı olarak şahidde ve teolojik alan olarak ğaibte birbirinden ayırmayan ve aynı gören Abdulcebbar'a göre, melekler insanlar gibi mükellef varlıklardır ve Allah tarafından kendilerine herhangi bir şeyin öğretildiğinin kanıtı da yoktur. Dolayısıyla ibarelerin anlam delâletlerinin insanlara da zorunlu olacak şekilde öğretildiğinin kanıtı da yoktur. 'İşaret' yoluyla bir şeyden kastın ne olduğunu bilmek, ancak idrak yoluyla o şeyi kavramak demektir. Teklif ilkesine göre Allah'ın insanlara isimlerin anlam delâletlerini zorunlu olarak öğrettiği düşünülemez. Şu halde hitaptaki kastı zorunlu olarak bildiğimiz söylenemez. Çünkü Allah, istidlalle bilinmektedir. Bu noktada aslı istidlalle bilinen bir şeyin fer'i zorunlu olarak bilinemez. [217] Abdulcebbar da Kur'ân'ın ontolojik ve epistemolojik yapısını tipik bir Mutezile kelamcısı gibi tartışmış ve din dilinin delâletini yöntem sorunu olarak ele almıştır. Bu noktada

[216] Abdulcebbar, *a.g.e,* 1/s. 10.
[217] Nisaburî, *Mesail fi'l-Hilâf,* s. 159; Abdulcebbar, *Muğnî,* 5/ s.166-167.

en genel anlamıyla kelam, makul oluşunu ve anlam ifade edişini ancak harflerin belli bir dizime (te'lîf) sahip olması ile kazanabilir. Şu halde 'makul' olmayacağı için kadim bir kelamdan söz edilemez. Çünkü kadim kelamı, sadece yürümenin ancak ardı sıra hareket etmekle makul olması gibi 'dizim' niteliği ile birlikte düşünemeyiz.[218] Nitekim Ebû Ali'ye göre harf, hareket ve yapıya gereksinim duyar. Ona göre harf ses değildir. Harf telaffuz edildiğinde hareket ile birlikte ortaya çıkar. Çünkü harf telaffuza gereksinim duyar. Telaffuz da harekete gereksinim duyar.[219]

Kur'ân'ın ontolojik statüsünün belirlenmesine dair tartışmaların Abdulcebbar'da yöntem ve mahiyet olmak üzere iki düzeyde gerçekleştirildiğini görmekteyiz. Bu noktada mahiyet tartışmaları, teklif zemininde kelamullahın imkânını ve Halku'l-Kur'ân meselesini; yöntem tartışmaları ise Kur'ân'ın delâlet keyfiyetini kapsamaktadır. Abdulcebbar, bir Mutezile kelamcısı olarak Kur'ân'ın mahiyeti konusundaki tartışmalara adına 'yapısalcı' yaklaşım diyebileceğimiz, teolojik unsuru dışarıda bırakmayan dilbilimsel bir bakış açısıyla katılmıştır. Yapısalcı teorisinde Abdulcebbar, sözü, lafız ve mana olarak birbirinden ayrılmayan dilsel bir bütün olarak temellendirmeye çalışmıştır.

Sözün ve de kelamullahın fenomenal ve dilsel bir yapı olduğunu, dolayısıyla kadim kelâm'dan söz edilemeyeceğini savunan Kadı Abdulcebbar, bu yaklaşımıyla söze, kavramsal anlamda din dilini de içine alan yeni bir tanım getirmiştir. O, kelamı harflerin bir araya getirilerek makul ve anlamlı bir dizge/nazm oluşturması olarak düşünmektedir. Bu yönüyle Kadı, konuyu yapısal bir çerçeveye oturtmak isterken farklı bir hareket noktası kullanmıştır. Abdulcebbar, kelamı, bir yapı olarak tanımlarken lafız ve mananın birbirinden ayrılmayan ilişkisine atıfta bulunmaktadır. Şu halde Abdulcebbar'a göre söz, ne ses, ne anlam ne de lafızdır. Aksine söz, anlam ifade edişi rasyonel ve özel bir dizilişle ortaya çıkan dilsel bir yapıdır.[220] Kelam'ın mahiyeti konusunda Eş'ârilerin başını çektiği muhafazakâr çevrenin savunduğu kadim kelam teorisini reddeden Abdulcebbar, sisteminde din dilinin delâletine de yer vermiştir. Dini dilinin delâlet düzeyini belirlemeye çalışan Abdulcebbar, Kur'ân'ı yapısal olarak muhkem ve muteşabih olmak üzere iki temelde ele almıştır. Kur'ân'la istidlâlde bulunmanın niteliğine ilişkin olarak Abdulcebbar şunları söylemektedir:

> Bir fiil, fâilinin hâli bilinmedikçe sıhhati ve delâlet yönü de bilinemez. Ya da sıhhati ve delâlet yönü bilinmeyen bir fiille, fâiline ve sıfatlarına istidlâlde bulunulamaz. Çünkü Allah'ın Kur'ân'da haber verdiği şeyler, haber verenin halinin bilgisinden önce gelemez. Şu halde haber verenin hâli bilinmedikçe

[218] Abdulcebbar, *Muğnî,* 7/s.193.
[219] Nisaburî, *Mesâil fi'l-Hilaf,* s. 153.
[220] Abdulcebbar, sözü, '*Ennehu ma hasale fihi nizamun mahsusun min hazihi'l-hurufi'l-ma'kule. Fema İhtassa bizalike vecebe kevnuhu kelamen*'(Söz, harflerin makul bir anlam ifade edecek şekilde yapılandığı özel bir yapıdır, dizgedir. Bu niteliği taşıyan her yapının 'söz' olması gerekir.), Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 7/s. 6, 7, 85.

kelamının doğru olup olmadığı bilinemez. Haber verenin hâli ise kelamının yalanı seçmesi olası olmayan ve kötüyü emretmeyen hikmet sahibi bir zata dayandığına rasyonel olarak delâlet eder. Fâilin hâline ilişkin bu nitelik bilgisi olmadıkça, Kur'ân'ın delâlet yönü de bilinemez.[221]

Delîl sıralamasında akla ilk sırada yer veren Abdulcebbar, metodolojik olarak din dilinin Allah'ın varlığının delâlet olarak ortaya konmasından sonra delâlet niteliği kazanabileceğini savunmaktadır. Onun, hakkında ihtilaf bulunmamakla birlikte yine de Kur'ân'ın delâletine yer verme nedeni metodolojiktir. Bu konuda Abdulcebbar'ın şu ifadelerinin metodolojik endişe içerisinde olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

… Teklif bilgisine, ancak delîllerin düzeyleri bilinerek ulaşılabilir. Bu çerçevede aklî delîllerin düzeyi, nitelikleri ve koşullarının yanı sıra sem'î delîllerin de düzeyi, nitelikleri ve koşullarının bilinmesi gerekir.[222]

Akıl ile ilahî hitap arasındaki ilişkiyi delâlet düzeyi açısından ele alan Abdulcebbar, delâlet kavramını, aklın delâleti, varlığın delâleti ve dilin delâleti olmak üzere dizgesel bir yapı olarak değerlendirmiş görünmektedir. Buna göre Abdulcebbar, aklı Allah'ı temellendirmenin ilkesi olarak ilk delâlet düzeyinde; varlığı ise, Allah'ı ve özselliğini vasıf ve temyiz olarak ortaya koymanın ilkesi olarak ikinci delâlet düzeyinde; dili de Allah'ın varlığının temellendirilmesinden sonra üçüncü delâlet düzeyinde sem'îyyât konularında ele almaktadır. Abdulcebbar'ın akıl, varlık ve dil düzeylemesine gitmesi, özü itibarıyla din dilinin delâlet niteliğini yöntem olarak belirleme çabasıdır. Burada din dilinin, delâlet niteliğini 'ne zaman' ve 'nasıl' kazandığı sorunu tartışılmaktadır. Örneğin Abdulcebbar, Kur'ân'da Allah'ın hikmetli bir varlık olduğuna dair haberlerin delâlet niteliği konusunda şunları söylemektedir:

Allah'ın, kelamında hikmetli bir varlık olduğundan söz etmesi kişiyi, kendisinde akıl delîlleri olarak terkip ettiği düşünme ve ispatlamaya yönlendirmektir. Ya da Allah, kişinin işitip düşünmesi ile istidlâle daha yakın olacağını bilerek bu şekilde hitapta bulunmuştur. Bu fayda, hitabı abes olmaktan çıkarır.[223]

Bir şey, kendisi dışında bilinen bir şeye değil, ancak kendisi ile bilinen şeye delâlet eder. Bu nedenle Abdulcebbar, din dilinin Akliyyât'a delâlet etmediğini kabul etmiştir. Çünkü Kur'ân'ın delâleti, öncesinde asıl olarak bilinmesi gereken şeye bağlıdır. Şu halde bir şeyin fer'i ile o şeyin aslına delâletten söz edilemez. Çünkü bu, tenakuzu gerektirir.[224] Abdulcebbar, din dilinin Akliyyât'a delâletinin olmadığını şu şekilde ifade etmiştir:

---

[221] Abdulcebbar, *Muteşabihu'l-Kur'ân,* 1/s. 1-2, Mukaddime, Kahire tsz.
[222] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 38.
[223] Abdulcebbar, *Müteşabihu'l-Kur'ân,* 1/s. 4.
[224] Bu çerçevede Abdulcebbar'ın, hitabı akıl ile ilişkisi açısından aklın, hitap olmaksızın bilemeyeceği şeyler ve aklın, hitap olmasa da, içerdiği kategorik bilgilerle ve delîllerle bilebileceği şeyler olmak üzere ikiye ayırdığını belirtmekte fayda vardır. Aklın tek başına bilemeyeceğini söylediği şeyler aklın hüküm çerçevesinin dışında kalan ve tafsilî anlamda bilemeyeceği şer'î hükümlerle ilgilidir. Bu hükümler sadece hitapla bilinebilir. Buna göre akıl ile namaz, şartları ve vakitleri gibi şer'î bir maslahatı bilemez. Abdulcebbar, ikincisine ise Allah'ın

> …Allah'ın kelâmının tevhit ve adalet olarak akliyyât'a delâleti yoktur. Çünkü ilâhî hitâbın delâlet sıhhati, akla bağlıdır. İlâhî hitâbın akliyyât'a delâletinin olduğu kabul edilecek olursa, bu durum, bir şeyin fer'inden aslına delâlet yapma anlamına gelecektir. Halbuki fer'in asl'a delâleti yoktur.[225]

Abdulcebbar, teolojik zeminde din dilinin delâlet niteliğinin akla bağlı olduğunu ve delâletinin de her zaman geçerli olmadığını savunmuştur. Dolayısıyla varlığı henüz ortaya konmamış olan bir zâtın kelâmı, ne kendisine ne de başka herhangi bir şeye delâlet etmez. Bu açılımı genel olarak Mutezile'nin de paylaştığını söyleyebiliriz. Abdulcebbar'a göre din dili, delâletini dilin beşeri ve nesnel olan delâletinden alır. Bu yaklaşımda şeriat, delâletini teolojik niteliğinden yani Allah kelamı olmasından değil, yöntem açısından beşerî 'dil'den ve onun 'muvadaa' temelinden almaktadır. Bu noktada Abdulcebbar, insanın, delâlet etmek üzere bir dil kararlaştırmasının ve başkalarıyla da bunun üzerinde uzlaşı yapmasının mümkün olduğunu savunmuş ve bu bakımdan dillerin Allah'tan alınmış olmasının mümkün olmadığı tezinden hareket etmiştir.[226] En genel anlamda kelâm, şahid alemde 'beyan etmek' kastı ile vardır. Bu, şahid'te olduğu gibi gaib'te de böyledir. Bu yaklaşımıyla Abdulcebbar, kelamı ilahî ve beşerî kelam olarak aynı şeyin alt başlığı yapmış olmaktadır. Buna göre dilsel koşulları tam olarak karşılayan ilahî ya da beşerî bir kelam, 'muvadaa' ile vaz edilen anlamlarına delâlet eder.

Abdulcebbar'a göre delâlet niteliği olan bir kelamın taşıdığı dilsel koşullar, aynı dil üyesi olan kişilerde nesneldir. Dolayısıyla bu dilsel koşulları peygamberin yanı sıra inanan ve inanmayan herkes bilmekteydi. Din dilini peygamberin dışındakiler de, peygamber gibi, kelamın delâlet bağı ile anlayabilecek düzeydeydiler. Aksi durumda, din dilinin anlamını bilmek sadece Hz. Peygambere ait olması gerekirdi. Dil düzeyinde, Hz. Peygamber, tabiin ve sahabe hal olarak aynıdır. İbn Abbas, Mücahid ve diğer müfessirlerin din dilini anlama konusunda dilsel koşullar açısından üstünlükleri yoktur. Bunlar, istidlal yapma, Kur'an'ın anlaşılması ve tevil edilmesi noktasında eşittir. Buna göre dil düzeyinde anlamı ortaya koymada düzey farkı kabul edilemez. Çünkü hepsinde bilgi yolu tektir, o da dildir. Hâl olarak din dilini anlama konusunda peygamberle herkesi aynı gören ve eşit düzeyliliği savunan Abdulcebbar, alimler arasındaki farklılaşmaya benzer şekilde, dil bilgisi düzeyleri açısından anlama üstünlüğünün olabileceğini kabul etmektedir.[227] Aslında Kadı Abdulcebbar, bir filolog veya fizikçinin yaptığı gibi, kelimelerin nasıl kullanıldığı veya dünyanın nasıl oluşturulduğu gibi şeyleri ortay koyup göstermekle ilgileniyor değildi. Bilakis onun araştırması dilsel ve mantıksal kökler üreterek teolojik bir sistem kurmak ve Kur'ân'ın delâletini temellendirmekti.

---

görülmesi meselesini örnek vermiştir. Zira ona göre bu konu, meâd meseleleri gibi hem akıl hem sem' ile bilinebilmektedir. Bkz: Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/s. 354, 363.

[225] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/s. 354.

[226] Abdulcebbar, *Muğnî,* 5/ s. 58, 170.

[227] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.361, 362, 372.

4.e.2. Din Dilinin Yapısı

Arap dilinin toplanması ve kurallarının üretilmesi olgusu kuşkusuz farklı saiklere bağlanabilir. Ancak bu çabanın en önemli yönü, vahiy sürecinden çok sonraları h. 100-170 yılları arasında yaşayan Halil b. Ahmed ve öğrencisi Nasr b. Seyyar ile başlamasıdır. Halil b. Ahmed'in, dilin semâî yani işitsel yapısını koyduğu ilke ve izlediği yolla değişmez ve sert kalıplar içerisinde yeniden şekillendirmiş ve dili kendi içerisine sıkıştırmıştır.[228] Cabirî, bu noktada dilin dönüşüme uğramasının zihinsel ve matematiksel olarak terkip açısından lafızların sınırlandırılmasıyla sonuçlandığını ve bunun da teolojik akıl üzerinde olumsuz ve derin etkileri olduğunu iddia etmiştir. Vahyin tamamlanmasından sonra İslam ilimlerinin tedvini aşamasında dilin doğal yapısı üzerindeki bu müdahale, her ne kadar dilde kullanılan ve kullanılmayan kelimeleri, yapıları ve harfleri birbirinden ayırt etmeye dayandırılmışsa da sonuçları açısından dili, dinamik olan semâî yapısından donuk ve değişmez kalıplara tıkamıştır.[229]

Dil derleyicilerinin bedevîlere bir ölçüt olarak dayanmaları,[230] Arap dilinin Kur'ân'da geçen birçok yeni kavram ve kelimeden mahrum kalmasına yol açmıştır. Oysa Kur'ân, Mekke ve Medine toplumunda yaygınlık kazanmış kelime ve kavramlardı. Şu halde teolojik alanda lafız-mana ilişkisinin kuruluş biçimini ve Kur'ân metnine referansla yapılan te'vîlleri dilin tedvin asrında geçirdiği dönüşüm bütünlüğünde ele almak gerekir. Lafız-mana problematiği sadece dilbilim, nahiv ve fıkha özgü değildir. Kelam da lafız-mana problematiği ile ilgilenmiştir. Bu çerçevede usul çevresi şer'î hitabı yorumlama ilkeleri ile; kelamcılar ise te'vîlin sınırlarını belirlemeyle uğraşmışlardır. Kelamcılar, bunu lafız ve mana arasında kurulan ilişki türleriyle yapmışlardır. [231] Abdulcebbar'ın yaklaşımında, akla ve sözleşmeye dayanan yapısıyla din dilini 'dil', 'teâruf' ve 'ıstılâh' olarak iç-içe üç önemli çerçevede ele almış görünmektedir. Burada dil, aynı işaret sistemini kullanan insanların sözleşmesiyle oluşan bir anlam evrenini; teâruf ise kelimelerin kültürel ve düşünsel anlamda yaygınlaşmış ve diğer anlam birimlerine göre meşhur olmuş olan anlamlarını; ıstılah ise dilin delâlet sistemi içerisinde dilin sınırlarının aklın sınırları ile bütünlendiği terminolojik çerçeveyi ifade ettiği söylenebilir. Bu yönüyle dil, tearuf ve ıstılah çerçeveleri, aynı zamanda dilin delâlet düzeylerini ifade etmektedir. Abdulcebbar'ın üç katlı anlam evreni olarak yorumlayabileceğimiz yaklaşımını biraz daha açmak mümkündür. Bu yaklaşımda anlamın ilk ve zorunlu düzeyi yaşayan dildir. Bu anlamdaki dil, uzlaşımsal ve gramatik yapısıyla sabit iken; teâruf ve ıstılah ise dilin sabit olan yapısıyla mümkün hale

[228] Cabirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu,* s. 81-82, İstanbul 2000.
[229] Cabirî, a.g.e, s. 83.
[230] Örneğin Cahız, şiirin tamamlayıcı koşulunun şairin bedevi olması olarak görmüştür. Çünkü ona göre fesahat ancak bedevî oluş koşulunu tam olarak sağlamayla gerçekleşebilir. Bkz: Cahız, *el-Beyan ve't-Tebyîn,* (tahk. H. es-Sendubî), 1/s. 108, Mısır 1926.
[231] Cabirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 76, 85, 88.

gelebilen dinamik düzeyi temsil etmektedir. Bu anlamda din dilinin dilin sabit olan yapısı üzerine Tanrı'nın ürettiği bir ıstılahtır. Din dili zemininde üretilen Kelam ve Fıkıh terminolojilerinde olduğu gibi kelamullah da anlamın ilk katmanı olan dilin doğal yapısı üzerine ortaya çıkmış olmaktadır. Bu konuda Abdulcebbar'ın öğrencilerinden Nisaburî, isimlerin anlam olarak yeniden içeriklendirilmesinin imkânı konusunda şu görüşlere yer vermiştir:

> Ebû Kasım el-Belhi'ye göre isimlerin uzlaşımsal temelinde belirlenmiş olan anlamlarının dışında farklı bir anlama gelecek şekilde yeniden içeriklendirilmesi ancak 'vahiy'le mümkündür. Vahiy de Hz. Peygamberle bitmiştir. Şu halde bu mümkün değildir. Bunun mümkün olması, 'hareket' kavramının 'sukun' olarak isimlendirilebilmesini mümkün kılacaktır. Ancak üstadlarımıza göre kelimelerin yeniden içeriklendirilmesi ve anlamlandırılması mümkündür. Bu, kudret olarak mümkün olduğu gibi, hikmet olarak da bu çaba, sahih bir taalluka sahip olması durumunda da hasen olur. Zira kişi öteki olarak başka biriyle, bir ilk olarak, dil olsun olmasın bir şey üzere uzlaşıda bulunabilir. Bu çerçevede Halil b. Ahmed aruzları, dilcilerin kullanım yöntemlerinin dışında farklı bir yöntem kullanarak bu şekilde koymamış mıdır? Vahiy kesilse de, sahih amaç içeren bir bağıntı ile bu iş hasendir. Kelamcıların kullandıkları terminoloji de isimlerin yeniden vazedilmesinin mümkün olduğunu gösterir. Üstadlarımıza göre müsemma, olduğu üzere ismin yerini almamaktadır. Tersine isim, müsemmayı olduğu üzere onun yerini almaktadır. Buna göre müsemmanın hali, ismin halinin değişmesiyle değişmez. Bilakis isim, hâlini müsemmadan alır. İsim üzerinde değişiklik müsemma üzerinde değişikliği gerektirmez.[232]

Nisaburî, yukarıdaki geniş alıntıda Bağdat Mutezilesinin önde gelen isimlerinden olan Ebû'l-Kasım el-Belhî'nin savunduğu görüşün aksine, dilin sabit olan ve adına 'muvadaa' denen anlam evreninin üzerinde yeni içeriklendirmelerin yapılabileceğini savunmaktadır. Söz konusu içeriklendirmeler, dilin özü üzerinde yeni anlam katları oluşturmaktadır. Abdulcebbar da dilin sabit olan ve iletişime olanak sağlayan uzlaşımsal yapısı üzerine yeni uzlaşımsal yapıların kurulabileceğini kabul etmiştir.[233]

Dilin akla, kültüre ve disipliner anlamda üretilen terminolojilere dayanan farklı katmanlarının bulunduğunu kabul eden Abdulcebbar, nahivcilerin sözü 'kullanım dışı kalan' ve 'kullanımda olan' olmak üzere ikiye ayırdığını ifade etmiştir.[234] Abdulcebbar'a göre kelam, bir işaret sistemidir. O, kendisine değil, içerik ve anlam olarak failinin hikmetli bir zât olduğuna delâlet eder. Bu sebeple peygamberin kelâmı, ancak hikmet sahibi bir elçi olduğu ve mucizeyle de teyit edildiği bilindikten sonra delâlet niteliği kazanır. Bu, fiilin failin kadir olmasına

---

[232] Nisaburî, *Mesâil fi'l-Hilaf,* s. 161-162.
[233] Nisaburî, *a.g.e,* s. 157.
[234] Onlar, bir anlama gelmesi noktasında bir belirlemede bulunmamışlarsa da kullanım dışı olan kelamı, sözün tanımı içerisine sokmuşlardır. Bu nedenle, denir ki 'falan kişi hezeyan içerisinde konuşuyor.' Burada söylediklerinden bir anlam çıkmasa da 'hezeyan' içerisinde olan kişinin söylediklerine de kelam denilmiştir. Bkz: Nisaburî, *Mesail fi'l-Hilâf,* s. 157.

delâleti gibi değildir. Çünkü buradaki delâlet kendisine dönen bir delâlettir. Hâlbuki kelamda failin seçimi ve iradesine dönen bir durum yoktur.

Abdulcebbar, ahlakî bakış açısını dil alanına da yansıtmıştır. Nitekim ona göre fayda, ne hitabın herhangi bir cinsi ne de sıfatı ile meydana gelmez. Bilakis fayda, anlamla ilgilidir. Bu nedenle Allah'ın, insana kendi dilleriyle hitap etme yerine anlamayacakları (yabancı) bir dille hitap etmesi kabihtir. Çünkü bu durumda ne hitap anlaşılabilir ne de anlam ortaya çıkabilir.[235] Sözün içerdiği anlamı fayda olarak yorumlayan Abdulcebbar, manaları sabit kabul etmiş, artışın lafızlarda olduğunu iddia etmiştir. Buna göre mana, sabittir. Lafızlar ise form olarak farklı düzeyleri olan ucu açık ve dinamiktir. Sözler arasındaki düzey farklılaşması manalarla değil, lafızlarla ilgilidir. Dolayısıyla mananın icâz açısından bir meziyeti yoktur. Şu halde icâz, değer olarak belli bir formdaki kullanımda (damm) ortaya çıkar. Bunun için de her bir kelimenin kullanıma makul çerçeve sağlayacak bir niteliği olmalıdır.[236]

Söz, bir mana ifade etmek için söylenir. Bu noktada diller değişebilir, ama anlam değişmez. Dilden dile lafızlar değişebilir, fakat anlam değişmez.[237] Bu çerçevede Allah, ilahî hitaptan, bir anlam ifade etmek üzere kastetmiştir. Dolayısıyla ilkesel olarak ilahî hitabın anlaşılabilmesinin mümkün olması gerekir. Bir asıl olarak Allahın zatı akıl ile bilinebiliyorsa, kelamının zorunlu olarak bilindiği söylenemez. Çünkü aslı istidlâl ile bilinebilen bir şeyin fer'in zorunlu olarak bilindiği söylenemez. Zira bu, teklif yasası ile çelişir.[238] Yapısı açısından ilâhi hitâbı, anlaşılabilir bir metin olarak dil ile bütünlenen akla konu yapmaya çalışan Abdulcebbar, ilahî hitabı anlama ve eşyanın isimlerinin insanda zorunlu olarak oluştuğu iddiasını da aynı gerekçeyle reddetmiştir. Nitekim hitaptaki kastı bilmek, Allah'ın zatını bilmeye göre fer'î bir şeydir. Allah'ın zatını bilmek kesbî iken ilahî hitabın anlamının zorunlu olarak bilindiği söylemez. Aksi halde bu durum, gizli olanı bilmeyi zorunlu ve ondan daha açık olanı bilmeyi de iktisabî yapar. Hâlbuki durum tersinedir. Açık olan zorunlu, gizli olan iktisabî olması gerekir.

Abdulcebbar, akıl ile dil arasında anlam ve delâlet açısından bir ilişki kurmaya çalışmaktadır. Bu ilişkide anlam, akıl tarafından; delâlet ise işaret sistemi olarak dil tarafından sağlanmaktadır. Ancak Allah'ın hitabındaki kasd iptidaen bilinebilir. Bu sebeple işaret etmesi mümkün olan kişinin kasdı idrak yoluyla bilinebilirken; Allah'ın kasdı ise anlamı zorunlu olarak bilinen bir şey yapmayacak şekilde bilinebilir olmalıdır. Çünkü hitaptaki kasdın zorunlu

[235] *Müteşabihu'l-Kur'ân,* s. 3, 14.
[236] Lâşin, *Belâğâtu'l-Kur'ân,* s. 472-473, 475; Ahmed Cemâl el-Umrî, *Mefhûmu'l-İ'câz el-Kur'ânî,* s. 156 vd., Kahire 1984.
[237] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/s.324
[238] Nisaburî, *Mesail fi'l-Hilâf,* s. 158.

olarak bilinmesi teklifle çelişir. Abdulcebbar'a göre bunun tek yolu hitaptır.[239] Bu bağlamda ilahî hitap, ancak muvadaa koşulunun sağlanmasıyla mümkün olabilir. Çünkü kelam, anlam ifade etme imkânını dilsel sözleşmeden alır. O halde anlam ifade etme zemini, dilsel çerçevedir. Dilsel delâlet temeli olmadan konuşmak abestir.[240]

Abdulcebbar, ilâhî hitâbın delâletini ve imkânını dilsel sözleşme üzerine kurmuş, gerekçesini ise maslahat olarak koymuştur. O'na göre Kur'ân'da her ne varsa, onun bir anlamı ve delîli vardır. Delâlet ise ya bir şeyin kendisi ile ya da karine ile olur. Dilsel anlamdaki delâlet, dilde zorunludur.[241] Abdulcebbar, kelamı, hitabın mahiyeti ve hükmü olmak üzere delâlet niteliği olarak iki yönden ele almaktadır. Hüküm açısından aklî ve sem'î hüküm ayırımını benimseyen Abdulcebbar, hitabı, mahiyeti açısından anlamı ortaya koymada kendisi yeterli olan hitap ve anlamı ortaya koymada kendine yetmeyen hitap olarak ikiye ayırmıştır. İlki başka bir şeye kanıt ve delâlet olarak gereksinim duymazken, ikincisi başka şeylere delâlet olarak gereksinim duyar. Allah'ın hitabı mahiyeti açısından bu hitap türleri dışında değildir. Bu noktada anlamı keşfetmeyi sağlayacak karineler, hem aklî hem sem'î olabilir. Dolayısıyla karine olarak aklî delîl, sem'î delîl gibidir.

Hitabın anlaşılmasında iki aşamalı bir yöntem uygulanır. Hitabı zahirine hamletmek mümkünse dil açısından hitap da açık olma hükmü kazanır. Bu noktada önemli olan şey bu zahir hükmün delâlet olarak 'amm' mı yoksa 'hass' mı olduğudur. Böylesi bir hitap kendi ile anlam ortaya çıkabilen hitap olmuş olur. Zahirine hamletmek imkânsız olursa o zaman karinelere başvurulur. Kişi usullerle ve Akliyyât ile ilgili olarak yeterli bir donanıma sahipse, dilin mecaz kısımlarına dair bilgisi varsa ve mecazın hakikatten farkını da biliyorsa, bu kişinin hamletme yeterliliği var demektir.[242] Abdulcebbar'a göre akıl ve dil arasında sıkı bir ilişki vardır. Aynı ilişkiyi akıl ile şeriat arasında da kuran ve bağdaşmacı bir tutum izleyen Abdulcebbar'a göre akıl, içerdiği kategorilerle bir kelimeye eşlik eden açıklayıcı dilsel bir ifade ya da kelimenin kullanım bütünlüğünün iktizasındaki dilsel bir karine gibi meşru ve makuldür.[243]

Kelam, muvadaa ile delâlet eder. Bu noktada din dilinin 'batın' olarak formüle edilen ve muvadaa dışında kalan gizli bir anlamı yoktur. Bu, idrak nesnelerine ilişkin olarak örneğin siyah ile beyaz arasında idrak edilemeyen gizli bir farkın bulunduğunu ileri sürmekle aynı anlama gelecektir. Din dilinin anlam çerçevesini, dilin tabiî zeminine çekerek belirlemeye

[239] Abdulcebbar, *Muğnî,* 5/ s.168; 16/ s.359.
[240] Nisaburî, *Mesailu'l-Hilaf,* s. 158.
[241] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.354, 360.
[242] Abdulcebbar, *Müteşabihu'l-Kur'ân,* s. 34-35.
[243] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.353.

çalışan Abdulcebbar, dilden hareket etmeyen aşırı yorum teorilerini de şiddetle eleştirmiştir. Ona göre aşırı yorum teorileri, tartışma ve ilim düzeyinde ele alınamaz. Nitekim bu çevrelere göre Kur'an'ın 'zahir' ve 'batın' olmak üzere birbirinden bağımsız iki katlı bir anlam alanına sahiptir. Bu bakış açısına göre vahyin tenzil yönü Hz. Muhammed'e; tevil yönü ise, Hz. Ali'ye ve hüccet olan diğer imamlara bırakılmıştır.[244] Allah'ın muradı ancak bu iki yolla bilinir. Daha çok Şi'a içerisinde Batınîlikle temsil edilen aşırı yorum çevresi, batın ile zahiri birbirinden ayırmakta ve dil düzeyinde zahirden batına gidilerek din dilindeki anlamı bilmenin imkânsız olduğunu kabul etmiştir. Bunlar, dil açısından lafız ile istidlal yapmayı ise kabul etmemişlerdir. Kelamı 'zahir' ve 'batın' olarak anlam açısından ilişkisiz gören bu çevreye göre kelamullah, sadece ilhamla bilinebilmektedir.

Abdulcebbar, zahir ve batının dilsel anlamda birbirinden kopuk olamayacağını ve birbiriyle çelişemeyeceğini savunmuş ve kelamı tek bir yapı olarak temellendirmiştir. Buradaki lafız-mana birliği, 'muvadaa'nın bir gereğidir. Aksi halde Arap dili ile ifade edilen Kur'an'ın, Arapça olması ile olmaması arasında hiçbir fark kalmayacaktır. Çünkü anlam, batınî teoride zahiri aşan bir şeydir ve bu yönüyle de sadece ilhamla bilinebilmektedir. Bu noktada Abdulcebbar'ın temel eleştirisi, batınî teoride anlamın dilin nesnel ve genel delâlet zemininden kaydırılarak, ilhamla bilinebilen 'özel' bir delâlete dönüştürülmesine olmuştur. Zira anlam, Abdulcebbar'a göre, özel değil geneldir. Burada anlamı genel kılan husus muvadaadır. Bu sebeple Abdulcebbar'a göre, din dilini anlamın 'genel' niteliği dolayısıyla herkes anlayabilmektedir. Bunu, peygamber, selef veya çağın imamına bağlamak temelsizdir. Dilsel bir ifadenin anlamının delâlet açısından özel olamayacağını savunan Abdulcebbar'a göre Allah, Araplara Fars diliyle hitap etseydi, söz konusu hitap yabancı bir dille hitap edildiği için kabih olurdu. Çünkü Farsçayla anlama ulaşma imkânı bulunmamaktadır. Genel sistemine bakıldığında hasen, vacip, maslahat ve lütuf gibi ahlak kavramlarını kullanan Abdulcebbar, din dilinin ontolojik niteliğini tartışırken benzer bir yöntem izlemiştir. Bu noktada o, Kur'an'ın sevap kazanmak üzere tilavet edilmesi bakımından değil, dilsel açıdan bir anlam ifade etmesi bakımından hasen olduğunu savunmuştur. Aksi halde Kur'ân karşısında Arap ve zenci arasında fark olmaması gerekirdi. Kur'ân'ın iman edilecek bir nesne değil, nazar ederek anlaşılması gereken bir kelam olduğunu savunan Abdulcebbar'a göre anlam ifade etmeyen kelam abestir ve hasen değildir.[245]

Bir kelam emir, nehiy, doğru olması bakımından hasen; yalan ve abes oluş açısından ise kabih olabilir. Cübbaîler, Allah'ın kelamının mücmel ve ona eşlik eden bir açıklaması yoksa

[244] Numan b. Hayyûn et-Temimî el-Mağribî, *Kitâbu Esâsi't-Te'vîl,* (tahk: Arif Tamir), s. 23, Beyrut 1960.
[245] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.356-371.

kabih olabileceğini ve yabancıya Arap diliyle hitap etmesinin kabih olabileceğini söylemektedir. Bu noktada cansız varlıklara hitap etmek, anlama kabiliyeti olmayanlara hitap etmek de böyledir.[246] Benzer yaklaşımı benimseyen Cübbaîlere göre Kur'ân'ın bir 'mana'sı olmasaydı, mucize olamazdı. Çünkü icâz, fesahat olarak bir düzeyi ifade eder. Bu da kelamın ancak doğru olması ve bir anlam ifade etmesi durumunda fesahat niteliği kazanması anlamına gelir. Zira sözün dil açısından zengin olması, fesahat düzeyini gösterir. [247]

Bu çerçevede muvadaa temelinden yoksun olan ve ne anlam ifade ettiği bilinmeyen kelam fasih olamaz. Kur'ân'da bilinemeyecek hiçbir şey yoktur. Bilme düzeyleri değişse de Kur'ân'daki her hitabın anlamı bilinebilir. Orada kendisi ile anlamı bilinebilecek olanlar, anlamı zahir ile bilinirken; karineye gereksinimli olanlar ise, kendi içinde 'mücmel ve mufassal' karineye gereksinimli olanlar olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu çerçevede sûrelerin başındaki ifadeler müteşabih değildir. Bunlardan maksat, surelere isim vermektir.[248]

4.e.2.a. Muvadaa

Muvâdaa ifadesi, 'sözleşme' anlamına gelir. Abdulcebbar, bu kavramla dilin kaynağının ve anlam delâletlerinin Allah'a değil, insanların kendi aralarında oluşturdukları uzlaşı ve sözleşmeye dayandığını savunmaktadır.[249] Dilin kaynağını insanlar arasında yapılan sözleşmede gören teori, 'muvâdaa' kavramını; dilin kaynağını Allah ve onun belirlemesi olarak gören teori ise, 'tevkîf' kavramına dayanmıştır. Bu konudaki tartışmalar, din dili üzerinde yapılan tartışmaların bir uzantısı olarak ortaya çıkmıştır.

Akıl-nakil ilişkisi açısından din dilinin mahiyetiyle ilgili tartışmalarda, dilin kaynağı sorunu da yer vardır. Bu tartışmalara dil ve nahiv çevresinin yanı sıra fıkıh ve kelam çevreleri de katılmıştır. Bu bütünlükte iki teori ortaya çıkmıştır. İlk teoriye göre dilin kaynağı, insanların belirli kelimeleri kullanma noktasında uzlaşmaları iken; diğer teoriye göre ise dil, ilahi belirleme ve ilham ile oluşur. Kelam sistemleri içerisinde dilin kaynağına ilişkin bu teorilerden ilki fıkıh çevresi ve Mutezile tarafından, diğeri ise kader ve kudret vurgusuyla öne çıkan ve savunduğu doktrinin bir gereği olarak Ehl-i Sünnet tarafından savunulmuştur.[250]

Basra Mutezilesinin önde gelen kelamcısı Ebû Hâşim'e göre diller 'muvadaa' ile oluşurken, Bağdat Mutezilesinin önde gelen isimlerinden olan Ebû Kasım el-Belhî'ye göre ise, 'tevkîf' ile oluşur. Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre de, 'tevkîf ve 'muvadaa' ile de oluşmuş[251] olması

[246] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/ s.156-157.
[247] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.357.
[248] Abdulcebbar, *Müteşabihu'l-Kur'ân,* s. 16-17.
[249] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/s. 58.
[250] Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* s. 55.
[251] Nisaburî, *Mesail fi'l-Hilâf,* s. 158.

eşit oranda mümkündür. Abdulcebbar da Ebû Hâşim gibi düşünmüş ve konuya ilişkin olarak şu görüşü savunmuştur:

> Muvadaanın koşullarından biri de, bunun öncelikle kasdı zorunlu olarak bilebilecek bir kişide mümkün olmasıdır. Çünkü maksatları iktisabî olarak ve sözün müsemması ile taalluk kurarak bilmek olanaksızdır. Bu sebeple sözdeki anlamların bilinebilmesi için dilsel sözleşme gerekir. Bu nedenledir ki, biz, Allah'ın hitabındaki muradın, ancak insanlar arasında dilsel sözleşmenin oluşmasından sonra sahih olabileceğini kabul ettik….Söz, taalluku salt akılla bilinmesi mümkün olmayan bir şeydir. Onun taalluku, ancak muvadaa iledir.[252]

Dilde sözleşme zorunludur. Allah'ın hitabının anlaşılması ancak bu şekilde mümkün olabilir. Abdulcebbar'a göre ilk dil için bir sözleşme gerekir. Ancak diğer dillerin tevkifî olması mümkündür. O, bu bağlamda, Hz. Adem'in meleklerle muvadaa yaptığını veya onların muvadaalarını bildiğini, sonra Allah'ın, isimleri ona öğrettiğini kabul etmiştir. Burada bir dil öncelemesi olmasaydı, Allah'ın muradı da bilinmemiş olurdu. O'na göre, Allah'ın insanlara diller üzerinde muvadaa oluştuğunda hitap etmesi mümkündür ve hitabı da ancak bu koşulla bilinebilir.[253]

Dilsel sözleşmenin ilkinde, öncelikli olarak, nesneyi tahsis edecek bir işaret gerekir. Bu sebeple Abdulcebbar, Allah'ın bir dil üzere muvadaanın var olmasından sonra bir dili öğretmesini mümkün görmüştür. Allah'ın nesneye doğrudan işaret etmesi imkânsız olduğu için, dilin Allah'ın öğretmesiyle değil, insanların uzlaşı yapmasıyla başlaması gerekir. Dilsel sözleşmede işâret, müsemmadaki kasd'a ulaşmak içindir. Allah'ın zatı, teklif zemininde zorunlu anlamda bilinmediğine göre, aynı şekilde O'nun kelamının kasdı da zorunlu olarak bilinmemektedir. Akıl sahibi kişi, hareketleri ayırabildiği gibi sesleri de farklılık temelinde birbirinden ayırır. Sesler söz konusu olduğunda ise, bu ayırım daha güçlü şekilde yapılır. Çünkü kişi, sesleri idrak etmektedir. Kişinin fonetik açıdan farklılıklarını bilebildiği bu sesleri çıkarması, kesmesi, yapı arz edecek şekilde kurması ve parçalayabilmesi de mümkündür. Tersinden bakıldığında bunun imkânsız olmadığını söylemek mümkündür.[254]

Abdulcebbar'a göre isimlerin anlam ve delâletlerinin Allah tarafından öğretilmiş olma ihtimali, dillerin insanlar arasında dilsel sözleşme ile oluşmasını olumsuzlamaz. Tam aksine Allah'ın isimlerin anlam delâletlerini öğretmiş olması, teklifle çelişmektedir. Bu, Allah'ın varlığına ilişkin bilginin zorunlu bilgi olmasının teklifle çelişmesi gibidir. Bunun yanı sıra Allah'ın öğretmesine dayanan bir dil, ancak insanların değil Allah'ın tek taraflı sözleşme tayini

---

[252] Abdulcebbar, *Muğnî,* 5/s. 11,163.
[253] Abdulcebbar, *Muğnî,* 5/ s.166 vd.
[254] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.161-166.

ile var olabilir. Sonuçta bu durum, insanın teklif ve sorumluluğu ile bir arada düşünülemez.[255] Dilin kaynağını Allah'ın öğretmesine değil, insanların kendi aralarında oluşturdukları sözleşmeye dayandıran Abdulcebbar'a göre, isimler, yeniden içeriklendirilebilir ve anlamlandırılabilir. Bu insan için mümkün olduğu gibi, hikmet olarak da hasen bir şeydir. Çünkü kişi, iptidaen/ilk defa, başka biriyle bir şey üzere sözleşmede bulunabilir.

Abdulcebbar, buna Halil b. Ahmed'in, aruzları dilcilerin kullanım yöntemlerinin dışında farklı bir yöntem kullanmasını örnek vermiştir. Dolayısıyla yeni dilsel sözleşme, vahiy kesildikten sonra yapılsa da, sahih bir taalluka sahip olduğu için hasen olmaktadır. Bunun yanı sıra kelamcıların kullandıkları terminoloji de isimlerin yeniden vazedilmesinin mümkün olduğunu göstermektedir. Çünkü müsemma, ismin yerini almamaktadır. Tersine isim, müsemmanın yerini olduğu üzere alır. Dolayısıyla müsemmanın hâli, ismin halinin değişmesiyle değişmez. Tersine isim hâlini müsemmadan alır. İsim üzerindeki değişiklik müsemma üzerinde değişikliği gerektirmez. Şu halde isimlerde önsel bir şer'î izin gerekli değildir. [256]

Dilin kaynağının tevkifî anlamda Allah'ın öğretmesine bağlanamayacağını savunan Abdulcebbar, her toplumun yeni icatlar ortaya koyarak yeni isimlendirmelerde bulunduğunu ve bu yeni dilsel sözleşmelerde şer'î bir izne başvurmadıklarının altını çizmektedir.[257] Öte yandan aynı çerçevede kâfir, mümin ve fasık gibi pek çok ifade, dilsel sözleşmedeki anlam aşılarak şer'î bir anlam kazanmıştır. Dilsel sözleşmede sem'î bir onay gerekseydi, kuşkusuz, isimler hükümler gibi olurdu. [258] Bu bağlamda Abdulcebbar, isimlerin dilsel sözleşmedeki bağlamlarını aşarak kendi içinde şer'î bir hüküm alabileceğini kabul etmiştir. Böylelikle bir lafzın hükmü, teâruf açısından mecaz oluş anlamından hakikat anlamına, hakikat anlamından da mecaz anlamına aktarılması mümkündür. Bu, bir şeyden haber vermenin, haber değişse de, haber verilen şeyin halini değiştirmemesi gibi anlamların tersyüz edilmesi demek değildir. Bu noktada siyah beyaz olarak; cevher de araz olarak isimlendirilse, bu durum gerçekte bir etki yapmaz. Sonuçta dil, bir seçim ve sözleşmedir. Bu bakımdan var olan sözleşmenin üzerine yeni bir sözleşme yapılarak isimlerin anlam delâletlerinde dönüştürme yapılabilir. İlk defa yapılan sözleşme, manalara özsel bir 'hâl' vermediği gibi, değiştirme ve dönüştürme de sabit olan 'haller' üzerinde bir etki yapmaz.[259]

---

[255] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 166 vd.
[256] Nisaburî, *Mesâil fi'l-Hilâf,* s. 161, 162.
[257] Abdulcebbar, *Muğnî,* 5/ s.175.
[258] Abdulcebbar, *Muhtasar Fî Usuli'd-Dîn,* s. 244.
[259] Abdulcebbar, *Muğnî,* 5/ s.172-177.

Abdulcebbar'a göre şer'î bir onay olmaksızın diller üzerinde uzlaşı 'hasen' olabilir. Çünkü zarar ve kabih yönü olmayan ve özü açısından yararlı olan bir fiil, değer olarak hasendir. Bu bağlamda şeyler arasındaki farkları 'haber vermek' veya şeylere farklılıkları açısından 'isim vermek' zorunlu bir gereksinimdir. Bu çerçevede söz, hareket gibidir ve kabih değildir. Abdulcebbar, 'koşullu' bir yaklaşımla kelâmı, kendisinde yalan, kötülük, anlamsızlık ve zarara götüren kabih vasıflar olmaması koşuluyla 'hasen' olarak hükme bağlamıştır.[260] Ebû Hâşim bu noktada akıl sahibinin bilgi sahibi olduğu şeyin hâlini bildirmek için işaret etmesinin 'hasen' olduğunu, söz konusu durumu ifade etmek için iptidaen bazı isimler kullanmanın da imkânsız olmadığını kabul etmiştir. Çünkü ortada tanımlanmaya ve nesnelerin yokluğu durumunda onlardan haber vermeye gereksinim söz konusudur. Buna göre nesne olmadığında 'işaret'in yerini 'isim' alır.

Eşyaya isim veren insanlardır. İnsanlar kendi aralarında muvadaa yaparak nesneleri isimlendirirler. Eşyanın simgeleştirilmesi insanların sözleşmelerine bağlı olduğuna göre söz konusu sözleşme iptal edilebilir ve başka bir şeyle değiştirilebilir. Bir ismin delâleti sözleşmenin geçerlilik süresine bağlıdır. Kelimelerin anlam daralması ve genişlemesine uğramasının nedeni de budur. Bir şeyin müsemmaya isim olması ancak kasıtla mümkündür. Bu gerçekte harflerin müsemma ile doğrudan organik bir ilişkisinin bulunmadığını gösterir. İsim ile müsemma arasındaki ilişki irade ve kasıt ile kurulur. Bu da bir ismin nesnesinin dillere göre değişebileceği anlamına gelir, ki bunun kaynağı isim ile müsemma arasındaki ilişkinin kasıt ve iradeye dayanmasıdır. O nedenledir ki isimler nesneden nesneye değişirler.

Aklı olan kişi hareketleri ve aralarındaki farkları bilir. Aynı şekilde bu kişi, sesleri ve bu sesler arasındaki farkları da bilir. Çünkü akıl melekesine sahip olan insanın temyiz yeteneği vardır. O, idrak kapasitesi ile sesler arasındaki (delâlet) farkları ayırabilecek bir yeteneğe sahiptir. Bu nedende insan, seslenme esnasında ne zaman ses çıkaracağını, keseceğini ve kestiği sesleri bitiştirip ayıracağını ve bunların da ne anlama geleceğini bilir. Sesler veya harfler arasındaki 'yapısal' kullanım derecelerini bilebilen bir insan, nesneleri de bilir ve onları birbirinden ayırabilir. Böyle olunca aynı şey, insanlar arasında eşyaya isim verme konusunda da gerçekleşebilir. Dolayısıyla harflerin yapısını ve kullanım özelliklerini bilmek için önsel bir bilgiye gerek yoktur. Çünkü insan, sahip olduğu donanımla bu bilgiye ihtiyaç bırakmaz. Bireyler arasındaki dilsel sözleşme öncesinde değil, sonrasında bilgi söz konusudur.

Bu bağlamda Abdulcebbar'a göre Allah'ın vahyini anlamak dilsel mutabakata bağlıdır. Sözün anlam delâleti akılla bilinemez, bilakis o, muvadaa ile bilinebilir. Muvadaa'nın

[260] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.179 vd.

geçerliliği öncelikle sözlerin anlam delâletlerinin bilinmesi koşuluna bağlıdır. Bu isim ile müsemma arasındaki anlam ilişkisinde hangi anlamın kastedildiğini bilmek kişinin işaret yoluyla o sözden ne kastettiğini belirlemesine etmesine bağlıdır. Bu durumda delâlet zorunlu olarak oluşur. Tikel (özel) bir işaretle (gösteren) tikel bir şey (gösterilen) arasında kurulan bu bağ zorunlu değildir. Çünkü gösteren ile gösterilen arasında kurulan bağ özel bir bağdır. Muvadaa'nın geçerliliği ise işarete bağlıdır. İşaret ya da işaretin yerini alabilecek herhangi bir simge olmazsa isim ile müsemma arasında kurulan özel bağdan hangi anlamın kastedildiği de bilinmez.

Din dilinin anlaşılması öncelikle uzlaşımsal bir dilin varlığını gerektirir. Bu bağlamda ilk dilin uzlaşımsal olması gerekmektedir. Daha sonraki dillerin tevkifî olması mümkündür. O nedenle, Abdulcebbar, Hz. Adem'in meleklerle bir dil üzerinde uzlaşım sağladığını veya meleklerin kendi aralarında uzlaşı sağladığı dili öğrendiğini; daha sonra ise Allah'ın Adem'e bütün isimleri bu uzlaşımsal dile göre öğrettiğini kabul etmiştir. Bu tezini destekleyen argüman ise Allah'tan gelen hitabın anlamını bilebilmenin Muvadaa olarak formüle edilen anlamsal bağı bilmeyi zorunlu kılmasıdır. Hitap öncesi böylesi bir dilin olmaması ilahi hitabın anlam kastının bilinmesine engel teşkil eder. Buna göre hitabın anlam delâleti ancak muvadaa (uzlaşımsal) ile bilinebilir. Anlam ise sadece Muvadaa ile ortaya çıkar. Aksi halde Allah'ın Arap toplumuna Arap diliyle yaptığı hitabın Arap olmayan insanlara yapılmış hitaptan hiçbir farkı kalmayacaktır. Meleklerin hepsi mükellef varlıklardır. Meleklerin, teklif öncesinde Allah'ı zorunlu olarak bildiklerine dair bir durum olamaz. Çünkü bu hal, ancak Ahiret ehli için mümkündür.[261] Bu sebeple Abdulcebbar, Allah'ın hitabının onu önceleyen bir muvadaadan sonra anlam ifade edebileceğini kabul etmiştir. Zira maksatların taalluk keyfiyeti ancak muvadaa ile bilinebilmektedir. Maksatlarını sadece istidlal ile bilebilen kişiye, muvadaa yöntemi genişlik olarak yetmez.

Muvadaa olmaksızın delâlet gerçekleşmez. Ancak kelam, hareketlerden kapsam ve harfler, takdim, tehir vb. gibi meydana geliş yönleri dışında ayrılır. O nedenle akıllı varlıklar olarak insanlar, niyetlerini ifade etmede uzlaşı sağladıkları düzlemde fiillere değil söze yönelirler. Bu çerçevede söz söylemesi imkânsız olan kişileri işaretler üzerinde gerçekleştirdikleri bir muvadaa türüne yöneldiklerini görüyoruz. Söz mümkün olsaydı, başka bir şeye yönelme olmazdı. Hitabın delâleti, bir yönde vuku bulması, sözün sahibinin bir yönde irade eden olduğunu gösterir. Böyle olmasaydı, hitap bir yönde meydana gelmezdi. Bu, muhkem bir fiilin failinin alim oluşa delâleti gibi makul ve mantıksal bir delâlettir. Muvadaa

[261] *Muğnî,* 5/ s.167.

ile delâlet kazanan bir ifade, ancak kasıt ile medlûle delâlet eder. Buna göre delâlet, cins ve sıfat ile gerçekleşmez.[262]

Kelamın delâlet temeli muvadaadır. Burada konuşanların halinin de dikkate alınması gerekir. Bu iki koşul sağlanmışsa kelamla delâlet mümkündür. Anlam ise, muvadaa ile gerçekleşir. Aksi halde kelam, hareket hükmüne girer. Konuşanın halini de işin içine katmamızın nedeni, delâletin muvadaa yönü olarak kişinin kastı ile ortaya çıkmasıdır. Delîllerin yolunun ittifak etmesi gerekmez. Çünkü delîller, bilgi yollarının gerektirmesine göre farklılaşabilirler. Şahitte kelam, emâredir. Çünkü o, konuşanın koşullu olarak irade ettiğini gösterir. Emare oluşu, bilgimize ve itikadımıza göre değişir. Şayet konuşan hakkında, onun yalan söylemeyen biri olduğu bilgisi varsa, bu durumda söz konusu emare güç kazanır. Buna göre emare, delâlet yönüne bağlıdır. Bu anlamda muvadaa, sözü tahsis eder.[263] Çünkü anlam, onunla ve konuşanın kasdıyla ortaya çıkar. Kelamın konusu, bir anlam ifade etmek ve anlam olarak var olan belirsizliği ortadan kaldırmaktır. Dolayısıyla kelam, kasdın açığa çıkarılmasıdır. Bu da dilsel sistemde kasd olarak ihtisasla gerçekleşebilir.

4.e.2.b. Kasd

'Kasd' kelime olarak kastetmek demektir. Kelamî terminolojide ise toplumsal sözleşmeyle delâlet niteliği kazanan bir dilde sözcük ya da cümle yapılarının içeriği yani 'anlam'ı demektir.[264] Bu bağlamda Abdulcebbar, bu kavramı bir şeyi kastetme irâdesi olarak temellendirmiştir.

Dilin toplumsal sözleşmeyle belirlenen delâleti, anlamın (*kasd*) açığa çıkarılmasını sağlar. Bu anlamda sözün delalet niteliği kazanması, sözün öznesinin hikmet sahibi olmasını gerektirir. Bu yönüyle Hz. Muhammed'in sözünün delalet değeri ifade etmesi, ancak elçi olduğu ortaya konduktan sonra mümkün olabilir.[265]

Bu noktada Abdulcebbar, ilahî hitabın anlaşılması ve yorumlanması konusunda birbiriyle ilişkili iki kavramı merkeze aldığını belirlemiş oluyoruz. Muvadaa ve Kasd. İlki, dilin toplumsal sözleşmeye dayanan bir yapı olduğunu; ikincisi ise anlamın delalet sınırlarının bu yapı içerisinde olduğunu ifade eder. Bu sebeple aynı dil üyesi olanlar dilsel iletişimdeki maksatlarını 'tecrübe' ile bilirler. Dolayısıyla aynı dile mensup olanlar, diğer dil üyelerinin aksine birbirlerinin maksatlarını bilebilmektedir. Abdulcebbar, buna dilsizlerin başkalarının bilmedikleri ve anlamadıkları bir işaret sistemi kullanmalarını örnek vermiştir. Dildeki bu durum, bir annenin başkalarının bilemeyeceği şeyleri bilmesine olanak sağlayan annelik hâline

[262] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.149, 160,162.
[263] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.347, 349, 350, 351.
[264] Abdulcebbar, *el-Muhît bi't-Teklîf,* s. 26, 298; *Muğnî,* 8/s. 20, 57.
[265] Abdulcebbar, *Müteşabihu'l-Kur'ân,* 1/s. 3, 6.

benzer. Abdulcebbar, bu tür bilmeyi *'zorunlu'* olarak değerlendirmiştir.[266] Dilin tabiatını ve ondaki kasdı bu çerçevede açıklayan Abdulcebbar, gayb olarak Allah'ın hitâbındaki kasdın zorunlu olarak gerçekleşmediği görüşünü savunmuştur. O, bu konuda şu değerlendirmeyi yapmıştır:

> … Devâî ve itikâd gibi kasd da, gerçekte idrak edilemez. Ancak kasdın hitâbı ve işâreti idrak edilir. Kasd, idrak edilen bu iki şeyle bilinir. Kasdın kendisini bilebilmenin yolu, üstadımız Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre idrak edilen şeyler gibi zorunlu iken, bize göre istidlâlîdir…[267]

Bu çerçevede Abdulcebbar, bir zât olarak Allah'ın hitâbındaki anlamı, kasd olarak formüle etmiş ve söz konusu kasdın, teklîfle çelişeceği için zorunlu olamayacağını kabul etmiştir. Wittgenstein, 'Tractatus' adlı meşhur eserinde, 'tasvir' olarak bilinen bir teori geliştirmişti. Bu teoriye göre dilin anlamı, işaret ettiği şey ya da kısaca işaret edilendir. Bir kelime ile bir nesne kastedilir. Biz, bir nesneye ya bir söz ile ifade ederek ya da bizzat onu göstermek suretiyle işaret edebiliriz. Her ikisinde de işaret etmek esastır.[268] Bu çerçevede Abdulcebbar'da da, anlamın fenomenal düzlemde bir emâre ve işaret olan kelâm ile gösterildiğini ve bunun zorunlu olduğunu kabul etmiştir.[269] Bunu, Abdulcebbar'ın şu ifadelerinden açıkça çıkarmak mümkündür:

> İsim, tarif amacıyla isim nesnesinin yokluğunda kendisinden haber vermek için kullanılır. Çünkü isim nesnesinin yokluğunda 'işaret' olanaksızdır. Buna göre isim, işaretin yerini alır.[270]

Ona göre belli bir işaret, işaret edilen şey için zorunlu bir bilme yoludur. İşaret eden, işareti ile kasdını diğer şeylerden temyiz etmiş olur. İşaret ile kasdı bilme arasındaki bağıntı/ta'alluk, idrak ile idrak nesnelerini bilme arasındaki bağıntıdan öte bir şey değildir. Burada idrak için söz konusu olan işaret için de söz konusudur. Muvadaa, bu bağlamda, işaretin takaddümü ile gerçekleşir. Çünkü işaret yoksa isimle, belirli bir müsemma için hangi anlamda ve bağıntıda kullanıldığı da bilinmemiş olur. Abdulcebbar, kasdın/anlamın bilinmesinde işaret nesnesine işaret etmenin hasen olduğunu söylemektedir. Duyusal olan bir nesneye, yokluğunda ne şekilde olursa olsun işaret etmek imkânsızdır. Bu nedenle duyusal olan bir nesnenin yokluğunda ve duyusal olmayan bir şeyde isim kullanmak hasendir. Bu bağlamda hitâbı, işaret bulunduğunda bilmek mümkündür. Hitap, işaret olmaksızın anlaşılamaz ve ondaki kasıd da bilinemez.[271] Bu nedenle hitap sahibinin kasdı, hitab edilen kişi dili bilmese de işaret ile bilebilmektedir.[272] Abdulcebbar, fizik alanda bir işaret sistemi olarak belirlerken,

---

[266] Abdulcebbar, *Muğnî,* 5/ s.168; *Muğnî,* 16/ s.37.
[267] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 3, 63.
[268] Donald Hudson, *Wittgenstein'ın Din Felsefesi,* (çev. Ramazan Ertürk), s. 16, Ankara 2000.
[269] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/s. 4, 350.
[270] Abdulcebbar, *Muğnî,* 5/ s.160, 174.
[271] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.167-175.
[272] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 64-65.

bir yandan dilin uzlaşımsal olan delâlet yapısı olarak 'muvadaa' bilgisine, diğer yandan nesneye işaret etmeye ya da işaret hükmü olan isime dayanmış olmaktadır.

Abdulcebbar'ın bu yaklaşımına paralel olarak Wittgenstein da, kelimelerin doğrudan doğruya şeylere yani varlıklara işaret ettiği noktayı etmeye çalışmıştır. Çünkü o, aksi halde dilin, işaret nesnelerine ve kastedilen manalara asla ulaştırmayacağının farkındadır. Bu sebeple Wittgenstein, dili nesnelere işaret edebilecek şekilde kullanabilmenin tek yolunun isim vermek olduğunu kabul etmiştir. Aksi halde nesneleri tasvir ya da tarif etmek olanaksız olacaktır. [273] Burada Wittgenstein, dili işaret sistemi ve isim vermek olarak değerlendirirken, dilin işaret ettiği ya da atıfta bulunduğu alanın nesneler olarak isimlendirilebilen ve tasvir edilebilen fizikî varlıklarla sınırlı olduğu görüşüne varmıştır. Abdulcebbar ise, Wittgenstein gibi, dili bir işaret ve isim verme sistemi olarak değerlendirirken, delâlet alanı olarak duyusal olan ve duyusal olmayan alanları kabul etmiştir. Şu halde dilin delâleti Abdulcebbar'da akla, Wittgenstein'da fiziğe bağlandığını göstermektedir.

Dilin delâlet alanının fizik ve metafiziği içine alacak şekilde görmesinin yanı sıra Abdulcebbar, işaretin delâletini ismin delâletinden daha güçlü bulmuştur. Çünkü işaretteki kasd'ın keskinliği *tahsis ve tayin olarak* daha güçlü ve ihtimaliyetten daha uzaktır. Çünkü işaretteki kasd, zorunlu olarak bilinir. Bunun yanı sıra ondaki kasdda tasarruf imkânı yoktur. Abdulcebbar, teolojik bağlamda işaretin imkânsız olduğunu düşünerek, Allah'ın, teklif düzlemindeki kasdının sadece 'delîl' ile bilinebileceğini kabul etmiştir. O, kasdı bilmenin zâtı bilmeye göre fer' olduğunu söylemiş ve zât bilgisinin nazarî/rasyonel olmasından kasd bilgisinin de nazarî olması gerektiği sonucunu çıkarmıştır. Çünkü ona göre bir şeyi idrak ederken başka bir şeyi bilmek ne kadar mümkün ise, bir şeyi bilmekle başka bir şeyi bilmek de o kadar mümkündür. Abdulcebbar, aklın rasyonel olarak inanca kaynak olabileceğini kozmolojik bir bakış açısıyla fiziğin 'ekvân' olarak malum olmasından, ondaki kasdın bilgisine gitmenin imkânını savunmuştur. Abdulcebbar'ın ekvân olarak şeylerin kasd'ından söz etmesi, onun, kasdı/anlamı akla bağladığını göstermektedir. Onun, akıl ve dil arasında yaptığı şu değerlendirme açıklayıcı olacaktır:

> …Sözün anlamının karinelere, mukaddimelere ve farklı formlarda meydana gelebilen harekelere göre değişmesi mümkündür. Ancak akıl için aynı şey söz konusu değildir. Çünkü aklıda, anlam sınırlarının genişlemesi/ittisa'ı söz konusu değildir.[274]

Delâleti, en temelde akla bağladığı görülen Abdulcebbar, sözün delâletinin dilin sözleşmeye dayanan yapısı (muvadaa) ve ona uygun kasd ile oluştuğunu söylemiştir. Kasd

[273] Donald Hudson, *Wittgenstein'ın Din Felsefesi,* s. 19.
[274] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/s. 181.

olmaksızın söz olabilir, ancak kasd içermeyen böylesi bir sözün delâleti olmaz.[275] Abdulcebbar, isim ile müsemmaya arasındaki bağıntıyı 'kasd' ile kurmuştur. Bir şeye isim olmanın kasd ile gerçekleştiğini kabul etmiştir. Ona göre, harflerin müsemma ile gerçek bir bağıntısı yoktur. O, bilginin bilgi nesnesiyle, kudretin de kudret nesnesiyle olan ilişkisi gibi bir durum söz konusu olmadığını, bilakis ismin müsemmâ ile olan ilişkisinin irade ve kasd ilişkisi olduğunu savunmuştur. Dilin uzlaşımsal yapısında isim ile müsemma arasındaki ilişkiyi kasd ilişkisi olarak belirleyen Abdulcebbar, bu çerçevede bir ismin irade ve kasdın değişmesinin yanı sıra, dillerin de aynı müsemmada değişebildiğini göstermeye çalışmıştır.

Abdulcebbar'ın, dil düzeyindeki anlamın muvadaa bağlamında kasd ve iradeyle değişebileceğini görüşünün aksine Ebû Kasım el-Belhi, isimlerin muvadaa temelindeki anlamlarının dışında farklı bir anlama gelecek şekilde yeniden içeriklendirilmesi ancak 'vahiy'le mümkün olduğunu iddia etmiştir. Vahiy de Hz. Peygamberle bittiği için, söz konusu yeniden içeriklendirme mümkün değildir. Aksi halde hareket kavramının 'sukûn' olarak isimlendirilmesi mümkün olması gerekirdi.[276] Bunun yanı sıra Sahib b. Abbad da, ismin değiştirilmesinin müsemmanın değiştirilmesi anlamına geleceğini iddia etmiştir. Basra Mutezilesinin önde gelen isimlerinden Ebû Hâşim ve Ebû Alî el-Cübbâî'nin yanı sıra Abdulcebbar da bu görüşü kabul etmemiştir. Çünkü onlara göre isim nesnesi, olduğu üzere ismin yerini almamaktadır. Tersine isim, isim nesnesinin yerini olduğu üzere almaktadır. Bu bağlamda Basra Mutezilesi, isim nesnesinin hâlinin ismin hâlinin değişmesiyle değişmeyeceğini savunmuştur. Çünkü isim, hâlini müsemmadan alır. İsim üzerindeki değişiklik müsemma üzerinde değişiklik değildir.[277]

Basra Mutezilesinin yaklaşımına göre isim oluş, dilsel sözleşmenin önce gelmesi ile mümkün olduğu için, şer'î hitaptaki kasdın bilinmesinde dilin önce gelmesi gerekir. Bunun için, teorik olarak, ilâhî hitâba muhatap olan insanların kendi aralarında geçerli olmak üzere bir 'taalluk' oluşturmaları ve bunun üzerinde sözleşme yapmaları gerekir. Abdulcebbar, kasd olarak formüle ettiği bağıntının yeni bir sözleşme yapılıncaya kadar devam edeceğini kabul etmiştir. Sözleşme, tahsis olmaksızın zamanda mutlak olan bir şeydir. Bu bakımdan sözleşmenin bozulması ve başkasıyla değiştirilmesi mümkündür. Çünkü isim, mana bilgisinden sonra gelir. Diller de, devaî ve garazlarla değişebilir. Bu nedenle yeni bir sözleşmeyle kadîm ismi, muhdes yerine, alim ismi cahil yerine, uzun ismi de kısa ismi yerine geçirebilir.[278] Burada müsemmâ kavramının, sadece şeyleri değil, aynı zamanda soyut olan manaları da içine aldığını

[275] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.162, 181.
[276] Nisaburî, *Mesail fi'l-Hilâf,* s. 161.
[277] Nisaburî, *a.g.e,* s. 162.
[278] Abdulcebbar, *Muğnî,* 5/ s.160-172.

belirtmek gerekir. Bu çerçevede şeyler gibi manalar da isim ve dillerin değişmesiyle değişmez. Abdulcebbar'ın bakış açısına göre isim, sözleşmedeki kasd bağıntısıyla delâlet niteliği kazanırken, anlam, bu bağıntıdan bağımsızdır. Çünkü mana, isimden önce ve bütün dillerde aynı olan rasyonel bir çerçeveye sahiptir. Burada dil, sözleşmeyle delâlet niteliği kazanan dinamik bir yapı, anlam ise ismi değişse de kendisi değişmeyen rasyonel bir yapı olarak ortaya çıkmaktadır.

5. İlâhî Hitabın Anlaşılması ve Yorumlanması

Kelamcıların ilgisini lafız-mana ilişkisi üzerine toplayan temel etkenlerden birisi teolojik bir metin olarak Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması meselesidir. Kur'ân'ı anlama ve yorumlama konusunda 'tefsir' ve 'te'vîl' gibi iki temel kavram ortaya çıkmıştır. Tefsir'de, ayetin anlamı dilsel çözümleme ve ayetin indiği koşullara gidilerek ortaya konmaya çalışılır. Te'vîl'de ise ayetin anlamı, koşullar dikkate alınmadan aklî ve dilsel bir çözümlemeler yapılarak belirlenmeye çalışılır. Bu yönüyle te'vîl, yöntemi açısından Ortaçağda Protestan çevrelerde salt dinsel bir işleniş olarak ortaya çıkan 'hermeneutik' literatürüne yakın görülebilir. Çünkü her ikisinde de anlam rasyonel ve dilsel bağlamlara göre belirlenmeye çalışılmıştır.[279] Bu anlamda Batı'da ortaya çıkan şekliyle teolojik hermeneutik, kutsal yazıların doğru şekilde açımlanma sanatı olmaktadır. Bu sanat, Kilise Babaları dönemi olarak bilinen Patristik dönemde, özellikle Augustinus'la birlikte metodolojik bir nitelik kazanmıştır. Zira Hıristiyanlık öğretisi, Augustinus'la birlikte, Eski Ahit ile İsa'nın Yeni Ahit'i arasında ortaya çıkan uyuşmazlık ve gerilimi gidermeyi üstlenmiştir. Augustinus, hermeneutiği kullanarak ve Yeni Platoncu düşüncelerden de yararlanarak, düşüncenin kutsal metinlerdeki lafzî anlamından tinsel anlama yükselmesi gerektiğini savunmuştur.[280] Bu noktada iki Ahit arasındaki bu ilişkinin teolojik hermeneutiğin doğuşunda rol oynayan en önemli etkenlerden biri olduğu görülmektedir.[281]

Şu halde hermeneutik, Protestan çevresince Eski Ahit ile Yeni Ahit arasında var olan uyuşmazlığı gidermek üzere kullanılırken; İslamî ilimlerde ise aynı yöntemin, akıl ile Kur'ân ve Kur'ân ayetleri arasında tutarsızlığın bulunmadığını ortaya koymak üzere kullanıldığı görülmektedir. Sistematik bir kelam düşüncesinin henüz oluşmadığı erken dönemde kelam sorunları ayetlere yapılan atıflarla temellendirilmeye çalışılmış, bu da farklı bakış-açılarının ve yorumların ortaya çıkmasını kaçınılmaz kılmıştır. Bunun yanı sıra Kur'ân'a genel yapısını veren hakikat-mecaz ifadelerin ve muhkem-müteşabih ayetlerin bütünlük içerisinde

[279] Önay Sözer, *Anlayan Tarih* (Dil-Tarih İlişkisi Üzerine Bir İnceleme), s. 27, İstanbul 1981
[280] Gadamer, *Hermeneutik,* Ankara 1995., s. 12.
[281] Zeki Özcan, *Teolojik Hermeneutik*, s. 24, Alfa yay. 1998.

yorumlanması da farklı yorum-teorilerinin ortaya çıkmasını büyük ölçüde etkilemiştir. Dolayısıyla koşulları ve ortaya çıkış bağlamları ne olursa olsun, kutsal metnin anlaşılması kaçınılmaz bir sorundur. Bu çerçevede bir yorum-bilimde akıl ve dil gibi iki kurucu unsurdan söz edilebilir. Örneğin Mutezile ve Eş'ârî sistemleri arasında akıl ve dil anlayışları açısından çok temel farklılıklar söz konusudur. Mutezile, aklı, daha çok ahlak kategorilerinden oluşan bir hüküm kaynağı olarak kabul ederken; Eş'ârîler ise aklı vahyin sınır ve hüküm formülasyonu içerisinde sabit görmüştür. Bunun yanı sıra Mutezile, dil evreninin aynı dil üyesi olan insanlar arasında yapılan sözleşmeyle oluştuğunu ve anlamın kaynağının da bu sözleşmeye dayandığını savunmuş; Eş'ârîler ise dilin kaynağının sözleşmeye değil, tevkif olarak Allah'ın öğretmesine dayandığını iddia etmiştir. Burada 'akıl' ve 'dil' konusunda ortaya çıkan farklılaşma, metnin yorumlanması üzerinde temel belirleyen olarak ortaya çıkmaktadır. Bunu, Abdulcebbar'ın akıl ile dil arasındaki ilişkiyi Kur'ân metni üzerinden nasıl kurduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

Ancak genel bir çerçeve vermek gerekirse Kur'ân metninin anlaşılması ve yorumlanması sorununun tefsir ve tevil olmak üzere iki temel kavram üzerinden tartışıldığı görülmektedir. Bu iki kavram arasındaki tartışmalar bir yana, kelamcıların, yöntem olarak 'te'vîl' kavramını; özellikle hadisçiler ve müfessirler ise 'tefsîr' kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir. İki farklı kavram üzerinde meydana gelen farklılaşmanın özü açısından bir yöntem farklılaşması olduğu açıktır. Söz konusu farklılaşmanın, öncelikle akıl, dil ve Kur'ân üçlüsünü algılama biçiminden, daha sonra ise bu üçlü arasında kurulan ilişkinin niteliğinden doğduğu kanaatindeyiz. Burada bizim için önemli olan husus, Abdulcebbar'ın söz konusu üç unsuru yöntem açısından ne şekilde bütünlediğini ortaya koymaktır.

5.a. Te'vîl Çevresi

İslam düşüncesinde te'vîle ihtiyaç duyan ayetlerin belirlenmesi konusunda derin ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Örneğin İbn Teymiyye'ye göre teşbih ayetleri açık ve te'vîli gerektirmezken; Mutezile açısından aynı ayetlerin te'vîl edilmesi kaçınılmazdır.[282] İbn Teymiyye açısından te'vîl, 'imân' için bir tehlikedir. Çünkü te'vîl, filozoflarda görüldüğü üzere imanı ortadan kaldırmaktadır. Ona göre Kur'ân'ın tefsiri, Kur'ân'ın kendisiyle, Sünnet'le, sahabenin görüşleriyle ve tabiînin görüşleriyle olmak üzere dört aşamalı bir bütünlük arz eder. İbn Teymiyye'nin kelamcıların savunduğu anlamda Kur'ân ayetlerinin te'vîle değil, tefsire ihtiyacının olduğunu kabul etmiştir. Fahreddin er-Razî, teşbih, el, yüz ve göz gibi teşbih ifade eden ayetlerin te'vîli konusunda Kadı Abdulcebbar'a katılmakla birlikte, onun bazı te'vîllerine karşı çıkmıştır. [283] Kindi, 'te'vîl' yerine 'tefsir' kelimesini tercih etmiştir.

[282] Lâşin, *Belâğâtu'l-Kur'ân,* s. 81.
[283] Razî, *Esâsu't-Takdîs*, s. 98-103, Kahire 1328.

O, bunu felsefenin naklî ilimlerle olan ilişkisine işaret etmek üzere tercih etmiş olmalıdır. Kindi'de nakil akla, o da matematiksel önermelere dönüştürülmüştür.[284]

İbn Rüşd ise, Kur'ân'ı, te'vîl kavramını, bir lafzın hakikî delâletinden mecazî bir delâlet çıkarmak olarak tanımlamaktadır. Ona göre tevil, Arap dilinin ve belağatinin kurallarına dayanmalıdır. Bu noktada o, fakihin kıyası ile arifin kıyasını birbirinden ayırmıştır. Ona göre ilki zannî, ikincisi ise yakinîdir. Çünkü fikhî kıyas, amelle ve maslahatla ilgili olduğu için sabit değildir, aksine dinamiktir. Bu noktadaki değişim, amelin mantığından ileri gelir. Hâlbuki sûrî mantık sabit olan nazarla ilişkilidir ve tabiatı gereği değişmezdir. İbn Rüşd, te'vîl anlayışında Burhan'ın, şeriatın sustuğu veya söz söylediği şeyleri bilmeye iten bir imkân olduğunu savunmuştur. Bu noktada o, tevili gerektiren şeylerin sadece burhanla idrak edilebileceğini kabul etmiştir. İbn Rüşd, kendi te'vîl yönteminin burhanî olduğunu savunmuş ve Mutezile'nin tevillerin cedelî olduğunu iddia etmiştir. Öte yandan halkın düzeyine uygun tevillerin ise hatabî düzeyde olduğunu söylemiştir. Ona göre şeriatın sustuğu hakkında çelişki olamaz. Çünkü onlardaki durum bilinmemektedir. Şeriatın hakkında söz söylemediği şeyler, fikhî, şer'î kıyas ve istinbatla bilinen şeyler gibidir. Şeriatın söz söylediği şey ise, burhanla ya uyuşur ya da ona ters olur. Uyum varsa sorun yoktur. Muhalif ise tev'îl zorunlu hale gelir. İbn Rüşd, şeriatın bütün lafızlarının tevil edilemeyeceğini savunur. O, bu çerçevede te'vîlin sınırlarını belirlemeye çalışmış, usülcüler gibi, ahkâm ayetlerinin Batınîlerin yaptığı gibi mecazla tevil edilemeyeceğini kabul etmiştir. Dolayısıyla ahkâm alanı, mecazın dışındadır. Namaz, oruç, zekât ve hacc'ta mecaz yorum yapılamaz.[285]

Ashabu'l-Hadis olarak bilinen çevre, Kur'ân'ın bir anlama nesnesi değil, iman nesnesi olduğunu kabul etmektedir.[286] Çünkü bu çevreye göre Kur'ân ayetleri üzerinde asıl olan tutum nazar etmek değil, aklı, kalbi ve dili tutmaktır.[287] Abdulcebbar, bu çevrelerin Kur'ân'ı anlama yöntemlerinin bir rivayet olarak taklîde dayandığını, nazar ve aklı da tahrim düzeyinde yasakladıklarını kaydetmiştir. Dolayısıyla Kur'ân'ı anlama konusunda te'vîl, bu çevreye göre aklın metne müdahale etmesi ve onu aşmasıdır.[288] Kur'an'ın meşruiyetini zedeleyebilecek pek çok görüş ortaya çıkmıştır. Abdulcebbar'a göre bu görüşler, Batınilik arasından, ğulat

---

[284] Resail, *Kindi,* 1/244-247.

[285] İbn Rüşd, *Faslul Makâl,* s.15, 17, 29, 30.

[286] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/s.166; Abdulcebbar, Kur'ân'ın iman nesnesi olduğu tezini reddetmiştir. Çünkü ona göre iman, bir insan fiilidir. Halbuki Kur'ân, Allah'ın kelamı olarak iman olarak nitelenemez. O, mevcut yapısıyla ancak delâlet ve beyân olarak nitelenebilir. Bkz: *Müteşabihu'l-Kur'ân,* 1/s. 48.

[287] Bu çevreye göre nazara dayanan bilgi zann ifade eder. Bu bakımdan dinde nazar, kesinliğin tersine kuşkuya ve şüpheye götürdüğü için yasaklanmıştır. Bu tutumu en iyi ifade eden kavram ise 'imsak'tır. Bkz: Gazalî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm,* (çev. D. S. Ünal), s. 31 vd., İzmir 1987.

[288] Abdulcebbar, bu noktada Kur'ân'ın, cins olarak makul bir şey olduğunu, hurufu mukatta'nın indirilen Kitabın harf cinsinden olduğunu ve ait olduğu makul zemini aşmadığını ifade eden bir anlama sahip olduğunu düşünmektedir. Bkz: Abdulcebbar, *Müteşabihu'l-Kur'ân,* 1/s. 16, 17.

fırkaların yer aldığı Şii çevrelerden, avam ve Ashabu'l-Hadis'ten gelmiştir. Abdulcebbar'ın adını vermediği bu çevrelerden birine göre Kur'an'ın manası, delîllerden yoksun olduğumuz için bilinemez. Bu sebeple Kur'ân, inanılmak üzere indirilmiştir. Abdulcebbar, Kur'ân'a yönelik ortaya atılan görüşleri kimler tarafından savunulduklarını belirtmeden değerlendirmeyi tercih etmiştir. Bu yöntemle Abdulcebbar, delâleti dil dışı zeminde üreten ve anlamı dilin sınırlarını aşarak ideolojik çerçeveye oturtan altı farklı eğilime yer vermiştir.[289]

Genel yaklaşımına bakıldığında Mutezile, Arap dili ve onun mecazla etkinleşen akıl bütünlüğünde; Eş'ârî ve Maturidîler ise şer'î dil örgüsü içerisinde bir metot geliştirmeye çalışmıştır. Bu çerçevede kelamcılar, genel yaklaşımları açısından iki farklı tutum sergilemekteydi. Biri akıl-nakil ilişkisini dilsel zeminde algılayan, delâleti dilin uzlaşımsal yapısı gereği akıldan bağımsız düşünmeyen ve anlamı da hakikat-mecaz alt-delâlet sisteminde gören yaklaşımdır. Diğeri ise akıl-nakil ilişkisini, yine dilsel zeminde kurmaya çalışan, ancak aklın, dilin mecazla imkân kazanan anlam çerçevesini kullanmayan ve dilin hakikat anlamını yorumun merkezine koyan bir yaklaşımdır.

Bu iki yaklaşım arasındaki farkı yönü ve niteliği açısından şu şekilde ifade etmek mümkündür: Eş'ari teolojik yorum-bilimi, tevilde dilin hakikat anlamını tercih eden, mecaz alanını bu çerçevenin dışına çıkamayan bir metodolojidir. Mutezili teolojideki yorum-bilim ise dil ile aklı iç-içe gören, dilin sınırlarının aklî delâlet niteliğinde olduğunu benimseyen ve deyim yerindeyse dilin delâlet sınırlarını dilin aklı olarak belirleyen bir yöntemdir. Dilin akılla kesiştiği nokta, mecazdır. Çünkü dildeki delâlet, bir açıdan gramerle belirlenen, başka açıdan ise muvadaa ve kasd-ı mütekellim olarak delâlet farklılaşmasına açık olan dinamik bir organizmadır. Tevil yöntemi biri aklî, diğeri dilsel olmak üzere iki yönlüdür. Anlam, dil ve akıl unsurları kullanılarak keşfedilebilir. Şu halde aklın ve dilin iç içe geçtiği teolojik zemin vahiydir. Tevîl, aklî yöntem, mantıksal istidlal, nassın indiği gerçekliği kavramak ve deneyimlerden hareketle değerlendirme yapmak gibi kapsamlı bir çerçeveye sahiptir.

Tevil, makul ve menkul arasındaki mesafeyi kapatmaktır.

Bu noktada İbn Rüşd, Kur'an'ın üç farklı delîl tarzı kullanmış olmasının insanların bu üç farklı tabiatta oluşlarından kaynaklığını kabul etmiştir. İbn Rüşd'e göre şeriat, hitabet, Cedel

---

[289] Söz konusu eğilimleri Abdulcebbar aşağıdaki şekilde vermiştir: Kur'ân'ın anlam delâletinin olmaması gerektiğini savunanlar, anlam delâletinin olabileceğini, ancak bunun bilinebilmesinin ancak elçi ile mümkün olduğunu savunanlar. Bunlara göre anlam, rivayet merkezlidir, Peygamber'den, sahabe ve Tabiinden gelen rivayetlere dayanmamız gerekir. Hiç kimsenin Kur'an tevil ve tefsir yetkisi yoktur, Kur'ân'ın batınî anlamları vardır. Bunlar, seçkin *'ulema'* tarafından bilinebilir. Bu çevre hüccet olarak nebî ve imama dayanmıştır. Kur'an'ın batınî yönü yoksa bile, onun tevil ve tefsirini sadece imam bilir. Bunda İmam veya Nebi'ye dayanmak gerektir. Kur'an'ın muhkem kısmının delâleti var iken, Müteşabih kısmının ise anlamı yoktur. Çünkü bu ayetlerde delâlet yoktur. Bkz: Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.345.

ve burhan yöntemlerinin her birini kullanmıştır. Üçüne de atıf yapılması insan tabiatının farklılığındandır. Tevil, şer'î bir hüküm değildir. Aksine vahyin akıl ve tabiatla çelişmediğini göstermeye olan gereksiniminden doğmuş rasyonel bir çabadır. Bu yönüyle te'vîl, din dilinin teşbih, tecsim ve adalete aykırı ve zulüm ima eden anlamlarının keşfedilmesidir. Bu nedenle Hanefî, 'şeriat' yerine 'din ve vahiy' ifadelerini tercih etmenin daha doğru olacağını, ancak İbn Rüşd'ün, bir fakih olarak 'şeriat' kavramını kullanmayı tercih ettiğini söylemektedir.[290]

Te'vîl'de aklın da teyit ettiği şekilde dilsel bir tahlille yetinilmektedir. Burada aklî ve sem'î karineler birleştirilmekte ve te'vîl bu bütünlükte ortaya çıkarılmaktadır. Aslına bakılırsa bu tür bir te'vîl yaklaşımı Cehm b. Safvan ile başlamış, Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbaî ile gelişmesini sürdürmüş ve Abdulcebbar'la da süreç olarak olgunlaşmıştır. Hakim el-Cüşemî'nin 'Tehzîbu't-Tefsîr' adlı eseriyle Ebû Ali ve Abdulcebbar'la sistemleşen Te'vîl yöntemini sürdürdüğü görülmektedir. Cüşemî'nin Abdulcebbar'ın eserlerini, onun tefsir yöntemini benimseyerek okuduğunu biliyoruz. Bu çerçevede te'vîl metodolojisinde Ebû Ali başlayan, Kadı Abdulcebbar, Hakim el-Cüşemî ve Zemahşerî ile devam eden bir silsilenin ortaya çıktığı görülmektedir.[291] Te'vîl konusunda İbn Rüşd, tipik bir kelamcı gibidir. Ona göre te'vîl, bir lafzın hakikatteki delâletinden mecazî delâletine götürmektir. Bu götürmenin sınırı ise dilin anlam çerçevesini aşmamaktır. Örneğin 'istiva' ayetini ve 'tenzîl' hadisini Eş'ariler tevil ederken, Hanbeliler tevil etmeksizin zahirle yetinmiştir.[292]

5.b. Abdulcebbar Te'vîl Anlayışı

Abdulcebbar, aklı ve şeriatı lütuf olarak kabul etmiştir. Aynı kaynaktan gelen bu iki şeyin birbiriyle çelişmesi söz konusu olamaz. Bu eş-değerli bakış açısının, ilahî hitabı anlama ve yorumlama ilkesi olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Abdulcebbar'ın, bir haber olarak Kur'ân'ın delâlet düzeyini yaklaşık yüz alt başlıkla tartışması, onun aklın yanı sıra ilâhî hitâba da ne kadar önem verdiğini göstermektedir.[293] Bunun yanı sıra o, 'Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin' ve iki ciltten oluşan 'Müteşabihu'l-Kur'ân' gibi iki temel eser kaleme almış ve Kur'ân üzerinden yürütülen tartışmalara katılmıştır. Öte yandan onun, kaynakların belirttiğine göre yüz ciltten oluşan *'el-Muhît'* isimli bir tefsirinden de söz edilmektedir.[294]

---

[290] Hasan Hanefi, *Mine'l-Akîde İle's-Sevre* (İbda'), s.177.
[291] Lâşin, *Belâğâtu'l-Kur'ân fî Eseri'l-Kadı Abdulcebbar,* Mısır tsz.
[292] İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal,* s.19, 20.
[293] Abdulcebbar'ın 'el-Muğnî' adlı eserinin 15 ve 16. ciltleri baştan sona bu sorunu tartışmakta, aklın yanında Kur'ân'ın da haber olarak epistemolojik değerini ortaya koymaya çalışmaktadır.
[294] Bu konuda birbirini destekleyen pek çok rivayet söz konusudur. Ancak bu rivayetlerin, özellikle Bağdat Mutezilesinden Hakim el-Cüşemî ve İbn Arabî'ye dayandığı görülmektedir. Örneğin İbn Arabî, Abdulcebbar'ın, el-Muhit adlı tefsirini, İmam Eş'ârî'ye nispet edilen, Büveyhî veziri olan Sahib b. Abbad tarafından yakılan ve Bağdat Halife sarayındaki kütüphanede tek nüsha olarak bulunan 500 ciltlik tefsirinden intihal ettiğini iddia etmiştir. İbn Arabî, Abdulcebbar'ın tefsirini Nizamiyye medresesinin kütüphanesinde gördüğünü ve okuduğunu söylemiştir. Müteşabihu'l-Kur'ân'ın mühakkiki Adnan Zarzur, İbn Arabî'nin iddiasını tartışmış ve tarihsel

Abdulcebbar, ilahî hitabı ve anlam evrenini, geliştirdiği yorum teorisiyle 'beşerî' dil düzeyinde ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre beşer kelamı ile Allah kelamı delâlet açısından aynı dil sistemine aittir. Hatta Abdulcebbar, ilahî hitabın anlam ifade edebilmesinin dilin uzlaşımsal olarak belirli bir yapıda olması koşuluna bağlı olduğunu ileri sürmüştür. Eş'âr'î ve Maturidî kelam sistemlerinde ise, kadim kelam teorisiyle beşer kelamı ile insan kelamı arasında mahiyet ayırımına gidilmiştir. Abdulcebbar, ilahî hitabı anlama konusunda aklî bir yöntem benimsemiş ve temelde kendi dönemindeki bazı çevrelerin ilahî hitabın lafız yapısının birbiriyle çelişecek bir yapısının bulunduğu iddiasını çürütmeye çalışmıştır. Bu konuda Abdulcebbar, şunları söylemektedir:

> Delâlet açısından hitabın zahirinin muhtelif delâletlerinin bulunduğunu gerekçe göstererek Kur'ân'ın çelişik olduğu iddiasında olanlar, Allah için mümkün olan ve dil yöntemiyle mümkün olmayacak olan şeyler konusunda tam bir bilgisizlik içerisindedir. Bunlar bilindiğinde ve ayetler düşünüldüğünde Kur'ân'da delâlet açısından hiçbir çelişikliğin bulunmadığı ortaya çıkacaktır.[295]

Kadı Abdulcebbar, te'vîli din zemininde zorunluluk olarak görmektedir. Bu zorunluluk, hitabın lafız çerçevesi ile akıl arasındaki temânü'den kaynaklanır. Ona göre te'vîl, iddia edildiğinin aksine Kur'ân'a olan saygı ve takdisi zedelemez. Aynı kaynaktan gelen bu iki delîl arasında çelişki olamayacağına göre hitabın lafız düzeyi ile akıl arasında ortaya çıkan gerilimin giderilmesi de makul ve gereklidir. Abdulcebbar, bu bağlamda te'vîlin muhkemin aksine müteşabih üzerinde yapılabileceğini kabul etmiştir. Dil ve akıl açısından müteşabih ifadeler, muhkem ifadelerin aksine birden çok anlam 'ihtimaliyet'leri ve yönleri vardır. Dolayısıyla müteşabih ayetlerin muhkem ifadelerle veya akıl ile uygunluk taşıması zorunludur. Hitabın müteşabih olan ve akıl ile gerilim yaratan ifadeleri üzerinde nazar etmenin bazı koşulları olmalıdır. [296] Bunlar, nahiv ve dil bilgisine sahip olmak, fıkıh ve usul bilgisi, adalet ve tevhid bilgisi, vacip olan olmayan, sahih olan imkânsız olan, hasen olan ve olmayan sıfatların bilgisine sahip olmak gibi pek çok detayı kapsamaktadır.[297]

Abdulcebbar'ın da ait olduğu te'vîl çevresinin yöntemine şiddetle karşı çıkan İbn Teymiyye, bu yöntemin Kur'ân'ın delâlet niteliğini zedeleyeceğini hatta tahrife yol açacağını iddia etmiştir. O, bu yöntemin Hariciler, Mutezile, Kaderiye ve Mürcie gibi ekoller tarafından benimsendiğini söylemiştir. Bu bakımdan İbn Teymiyye'de akıl ile nakil arasındaki ilişki Kur'ân'ı anlama yönteminde birbirinden bağımsız ve kopuktur. Kadı Abdulcebbar'da te'vîl,

---

olarak h. 543'te vefat eden bir zatın h. 360 ile 385 yılları arasında hüküm süren bir devletin vezirinin Eş'ârî'nin tek nüsha olan tefsirini yakması gerçeği ortadayken Abdulcebbar'ın tefsiri ile Eş'ârî'nin 500 ciltten oluştuğu iddia edilen tefsiri arasında mukayesede bulunmasının hiçbir delîlinin olmadığı kanaatine varmıştır. Daha detaylı bilgi için bkz: Abdulcebbar, *Müteşabihu'l-Kur'ân,* 1/s. 30 vd. (thk. Adnan Zarzur), Mukaddime, Mısır.

[295] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/s. 394.

[296] Abdulcebbar, *Müteşabihu'l-Kur'ân,* 1/s. 7-8.

[297] Abdulcebbar, *Şerhu Usul-i Hamse,* s. 606.

Kur'ân'ın zahiri ile akıl delîlleri arasında var olduğu zannedilen tenakuzun giderilmesidir. Aslında bu te'vîl yönteminde, iç-içe üç çerçeve bulunmaktadır. Biri, Kur'ân'ın dilsel çerçevesi, diğeri bu dilsel çerçevenin ait olduğu anlam zemini olarak muvadaa ve kasd-ı mütekellim, üçüncüsü ise anlamın dilsel delâlet karakterinin hakikat-mecaz denkleminin aslında ve özünde aklî olması. Bu durumda metin, dil ile dil de akılla tamamlanan bir anlam çerçevesine sahiptir. Şu halde metin, dilsel bir malzeme ile üretilmişse, bu yapısıyla dilsel delâlet zemininden, dilsel delâlet de aslında aklın dili olduğu için akıldan ayrı düşünülemez ve anlaşılamaz.

5.b.1. Hakikat-Mecaz

Din dilinin delâlet niteliğine ilişkin yöntem tartışmalarının merkezinde bu iki kavram vardır. Te'vîl ve tefsîr yöntemlerinin farklılaşma zemini de büyük oranda bu iki kavrama dayanmaktadır. Çünkü 'tefsîr' yöntemi, kelimelerin hakikat anlamları esas alınarak yapılırken; 'te'vîl' yönteminde ise kelimelerin hakikat anlamlarının yanı sıra mecaz anlamları da dikkate alınır. Bu bağlamda Maturidî, Kur'ân'ın indiği zamanda yaşadıkları için tefsîr'in sahabenin işi olduğunu, te'vîlin ise ayetlerin indiği koşullarda yaşamamış oldukları için alimlerin işi olduğunu söylemiştir.[298] Maturidî'nin bu ayrımında te'vîl, mecazı da kapsayan salt dilsel bir yöntem olarak ortaya çıkmaktadır. Hakikat, konulduğu ve tahsis edildiği manada kullanılan lafıza verilen bir kavramdır. Bu kavram, dilsel, şer'î ve örfî olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Hakikat anlamında kullanılan lafızların Kur'ân'da yer alması konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Bu lafızlar, asıl manaları dışında mana taşımayan ve ayetteki yerlerinde takdim ve tehir olmayan lafızlardır.[299] Mecaz ise, lafzın hakikat anlamının dışında başka bir manada kullanılmasıdır. Mecâz, lafzı bir manadan başka bir manaya taşımaktır. Aklî ve luğavî olmak üzere ikiye ayrılır.[300] Hakikat-Mecaz ayrımı, din diline özgü değildir. Aksine bu ayrım, din dilini de içine alan genel anlamda dilin kendisinde var olan yapısal bir çerçevedir. Dilin hakikat ve mecaz olarak ortaya çıkan delâlet sistemi içerisinde mecâzı kullanan dört çevreden söz edebiliriz. Filozoflar, fukaha, kelamcılar ve sufiler.[301]

Kur'ân'ı dil ve akıl bütünlüğünde yorumlayan te'vîl yöntemini reddeden ve bunun yerine tefsir yöntemini koyan İbn Teymiyye'ye göre 'hakikat-mecaz' ayrımı Kur'ân'ın vahiy döneminde ve ilk kuşakta yoktu. Zira İbn Teymiyye'ye göre kendinden önceki üç asırda ne sahabe, ne tabiin ne de İmam Malik gibi meşhur imamlardan biri bu terimleri kullanılmamıştır. O, Servî, Evzaî, Ebû Hanife ve Şafii de bu ayrımlardan hareket etmemiştir. Keza dilcilerden ve

[298] Maturidî, *Te'vîlât,* 1/s. 349, (thk: M. Bâsillûm), Lübnan 2005.
[299] Suyutî, *İtkân fî Ulumi'l-Kur'ân,* thk. F. A. Zamarlî, Beyrut 2004; Zerkeşî, *el-Burhan,* Beyrut 1972.
[300] Gazalî, *Mustasfa,* (çev. Y. Apaydın), Rey Yay., Kayseri, 1994; Şevkanî, *İrşâdu'l-Fuhul,* Beyrut 2000; Zerkeşî, *el-Burhan*, Beyrut 1972.
[301] Hanefi, *Mine'l-Akîde İle's-Sevre* (İbda'), s.177.

nahivcilerden Halil, Sibeveyh Ebû Amr b.el-Ala vb. de söz konusu terimi kullanmamıştır. Bunun yanı sıra İbn Teymiyye, mecaz terimini ilk kullanan kişinin Ebû Ubeyde Ma'mer b.el-Müsemma olduğunu kaydetmiş, ancak onun, kelamcılarda olduğu şekliyle hakikat anlamını aşan bir mecazı değil, kelimelerin hakikat anlamları içerisinde olan bir mecaz anlayışını benimsediğini iddia etmiştir.[302] Buradaki mecaz, ayette ifadenin açıklaması ve yorumlanan anlamı olmaktadır.[303]

Kaynaklara bakıldığında hakikat-mecâz ayrımını, bir açıklama yöntemi olarak ilk kez kullanan kişinin Cahız olduğu görülmektedir. [304] İbn Kuteybe de kelamda mecâz konusuna önemle eğilen kişiler arasında yer almaktadır. Ona göre mecaz, söz söyleme yolları olarak istiâre, temsîl, kalb, takdîm, te'hir, hazf, tekrâr ve kinâye gibi ifade biçimlerinde ortaya çıkar. Bu bütünlükte o, 'hass' bir ifade ile 'amm' bir mananın; 'amm' bir ifade ile de 'hass' bir mananın ifade edilmesini mecaz olarak kabul etmiştir.[305] Kuşkusuz Kur'ân'ın yorumlanmasıyla ilgili tartışmalar, İslamî ilimler içerisinde başta Kelam ve Tefsir olmak üzere bir çok alanı kapsayan geniş bir zeminde yapılmıştır. Cabirî, bu tartışma zeminini paylaşan çevreleri 'Beyân'[306] çevresi olarak adlandırmakta ve mecâz eksenli tartışmaları da, bizim Te'vîl ve Tefsîr yöntemleri arasında koyduğumuz niteliksel farka paralel olarak hitabın lafzî ve aklî içeriği temelinde değerlendirmektedir.[307]

Kur'ân metnini hakikat ve mecaz bütünlüğünde ele alan yorum teorisi, özü bakımından Stoacıların yaklaşımına oldukça yakındır. Zira onlara göre anlamda ' iç söz' ve 'dış söz' arasında bir ayırım vardır. Bu ayırım, retorikteki dış anlam ve derin anlam kavramlarını hazırlamıştır. Buna göre açıkça dile getirilen söylem kendi kendine yeterli değildir; o sadece 'işareti olduğu başka bir şeyi gösterir'. Yorumun ve anlamanın amacı, bizzat kelimenin kendisi değil; daima iç logostur. Söz, logosun sınırlı olduğunu tanımaya ve bu sınırlı çerçeveyi aşmaya bizi davet eder.'[308]; Bu yaklaşım, Abdulcebbar'ın, dili sözleşmeye dayanan bir 'işaret sistemi'

---

[302] Neşşâr, *Menahic,* s.87

[303] Emin el-Hulî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar,* Kitabiyat, (çev. Emrullah İşler), Ankara, 2006,

[304] Cahız, *Kitâbu'l-Hayavân*, 5/s. 25

[305] İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân,* s. 15 vd.

[306] Cabirî, İslam medeniyetinin yetiştirdiği, dünya görüşlerinde ve düşünce yöntemlerinde dün olduğu gibi bugün de akıl yürütmeye dayanan İslam bilimlerinin biçim verdiği ve temelini attığı bilgi sahasında hareket eden nahiv, fıkıh, kelam ve belağat ilimlerindeki bütün düşünürleri beyan çevresi olarak ele almıştır. Anlaşılan o ki Cabirî, Beyan çevresinden 'Kurân' metni etrafında üretilmeye çalışılan (teolojik) dünya görüşüne katkı yapan ve akıl-nakil ilişkisi temelinde akıl ile düşünmenin 'şeriatın huzurunda' olabileceğini kabul eden herkesi kastetmektedir. Bkz: Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* s. 95.

[307] Cabirî, hitabı lafzî ve aklî içerik olarak değerlendirirken, hitabın lafzî içeriğinde aklın hiçbir rolünün bulunmadığını; aklî içerikte ise din dilinin aklın kullanımını zorunlu kılan emâre ve karineler içerdiğini söylemektedir. Bkz: *Cabirî,* a.g.e, s. 95.

[308] Gadamer, *Hermeneutik*, (*'Hermeneutik -Yorumbilgisi- Üzerine Yazılar'* içinde), (çev. ve der. Doğan Özlem), s. 25, Ankara 1995.

olarak kendisini değil başka bir şeyi anlam olarak ifade eden bir delâlet olarak tanımlamasıyla birebir örtüşmektedir.

Hakikat-Mecâz tartışmalarının Allaf ve Ebû Ali el-Cübbaî döneminde daha da derinleştiği[309], Abdulcebbar'ın yaşadığı 4. asrın ikinci yarısı ile 5. asrın il çeyreği arasında ise bu tartışmaların sürdüğü anlaşılmaktadır. Nitekim Abdulcebbar, akıl ve ilâhî hitâbı kaynağı ve temelleri açısından çelişemeyeceğini ortaya koyarken, aklî te'vîl yöntemini kullanmıştır. O, Mecâz ile hakikatı hükümleri açısından birbirinden ayırırken gözetilen anlamı esas almıştır. Bir ifadenin hakikat anlamındaki içeriği bir yön ise, bu hakikat içeriğinden ayrılan fark da bir yöndür. Mecâzî yön, ifadenin hakikat yönüne göre bilinir. Mecâz yönü reddetmek, hakikat yönü de reddetmektir.[310] Bu çerçevede Ebû Ali el-Cübbâî, mecazı hakikat gibi kıyas kabul etmediğini savunmuştur.[311] Abdulcebbar, Hakikat-Mecâz konusunu yöntem açısından hitabı iki bölüme ayırarak ele almıştır. Birisi hitabın kendisi ve konusu olarak lafzî içerik; diğeri ise hitabın delâlet ettiği aklî içeriktir.[312] O'nun konuya ilişkin şu değerlendirmesi açıklayıcı olacaktır:

> Bilinen o ki hitap iki türdür. Bunlardan ilki, anlamı ifade etmede kendine yeten bir hitaptır. Delâlet açısından böylesi bir hitabın kendisi dışında başka bir şeye gereksinimi yoktur. Diğeri ise anlamı ifade etmede kendine yetmeyen, bilakis kendisi dışında başka bir şeye gereksinimi olan bir hitap türüdür. Bu hitap türü de kendi içerisinde iki kısma ayrılır. Bunlardan ilki, anlamın bir ifadenin kendisi ve diğeriyle bütünlük içerisinde bilindiği hitap türü iken, diğeri ise anlamın sadece kendisi dışındakiyle bilindiği bir hitap türüdür. Allah'ın hitabı da bu üç kısım dışında değildir. Karineler, sem' olarak aynı olabileceği gibi, akıl ve sem' olarak ayrı da olabilir. Bizim yaklaşımımıza göre aklî delîl, sem'den ayrı ise de hitabın sistemi içerisinde yer alan karine gibidir.[313]

Kadı Abdulcebbar, kendine yetmeyen hitapta ihtilafın ortaya çıktığını belirtmekte ve hitabın bir kısmının Muhkem, diğer bir kısmının ise Müteşabih olarak nitelenmesinin mecaz olduğu savunmaktadır.[314] Abdulcebbar'a göre, ilahî hitapta düzeyleri farklılık arz etse de bilinemeyecek hiçbir şey yoktur. O, anlam delâleti açısından kendine yetmeyen hitabı 'karine' formülasyonuyla hem metne hem de akla başvurarak anlamaya çalışmış, karineyi 'cümleten' ve 'tafsîlen' olmak üzere iki düzeyde ele almıştır. İlkinin akılda bulunan kategorik düzeyde bilmesi, ikincisinin ise ilahi hitabın başka bir yerinde ya da dilin uzlaşımsal yapısı ile bilmeyi içerir.[315] Bu noktada 'amm' ya da 'hass' bir ifade, zahirine hamletme imkânı varsa kendine

[309] Lâşin, *Belâğâtu'l-Kur'ân,* s. 757
[310] Abdulcebbar, *Muğnî,* 11/s. 359.
[311] Abdulcebbar, *Muğnî,* 5/s. 3, 8, 188.
[312] Abdulcebbar, *Müteşabihu'l-Kur'ân,* 1/s. 33 vd.
[313] Abdulcebbar, *Muğnî,* 11/s. 34.
[314] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 34.
[315] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 16.

yeten bir hitap olurken; zahirine hamletme imkânı olmadığında ise kendine yetmeyen bir hitap niteliği kazanmaktadır. Hitabın kendine yetmemesi Abdulcebbar'a göre düşünmeyi doğrudan zorunlu kılar. Bu çerçevede Abdulcebbar, anlamı ortaya koyabilmenin koşullarını da belirlemeye çalışmış ve şu görüşü savunmuştur:

> Hitap bağlamında düşünme, özü açısından 'karine' talep etmektir. Bunun için Akliyyât alanına ilişkin usûl bilgisi, bu bağlamda olanaklı olanla olmayanın ayrımının bilgisi ve teklif açısından hasen olanla olmayanın bilgisinin yanı sıra dil düzeyinde mecâz oluşun hakikat oluştan farkı ve ifade biçimlerinin en temel zemini olarak dil bilgisi gerekir.[316]

Görüldüğü üzere Abdulcebbar, ilahî hitabı yapısı açısından aklı ve dili bir arada tutan bir bakış açısıyla anlamaya çalışmış, dil bilgisinin yanı sıra teolojinin kurucu unsurları olarak tevhit ve adaleti de dikkate almıştır. Çünkü karine talebi, düşünmeyi; düşünme de aklı gerektirmektedir. Akıl ile ilişkisi açısından Abdulcebbar, bu ilişkiyi şu şekilde formüle etmiştir:

> Başka bir açıdan hitap, biri, kendisi olmaksızın aklın kendi başına bilemeyeceği hitap türü; diğeri ise kendisi olmasa da akıl delîlleriyle bilinebilecek olan hitap türü olarak ikiye ayrılır. İlki şer'î hükümlerle ilgilidir. Bunlar sadece hitapla bilinebilir. Bu anlamda beş vakit namazın şartları ve vakitleri gibi diğer ibadetler de, akılla bilinemez. İkincisi ise tevhit ve adaletle ilgilidir. Bu anlamda adalet ve tevhit bilgisi olmadan hitabın hakikati bilinemez.[317]

Delâlet düzeyi açısından aklın ilahî hitaptan önce geldiğini ortaya koymaya çalışan Abdulcebbar, şer'î hükümleri maslahat olarak görmüş, içerikleri ve koşulları açısından aklın konusu olamayacağını savunmuştur. Bu ayırım, şer'î hükümlerin rasyonel olmamasından değil, bilakis maslahat ve lütuf olarak ahlakî hükümler olmasından kaynaklanmaktadır. Abdulcebbar'a göre insan, ahlakî hükümlerin kategorik bilgisine sahip olmasına karşın spesifik olarak hitapta ortaya konan şekliyle şer'î hükümlerin bilgisine ulaşamaz. Ancak o, örneğin, haber'in ve inşâın tanımları üzerinde durarak haber kelimesinin farklı kullanımlarını göstererek, Kur'ân'ın anlam sınırlarını, dilin bütün fonksiyonlarıyla bütünlük içerisinde ele almıştır. Abdulfettah Lâşin, hakikat-mecâz ayrımı temelindeki tartışmalara kendi zemininde katılan Abdulcebbâr'ı aklî mecâz'ın ilk uygulayıcısı olarak değerlendirmiştir. Ona göre, Abdulcebbar, Amidî, İbn Faris, Rağib İsfahanî, Cürcânî ve Zemahşeri'nin ait olduğu aklî mecâz eğiliminin kurucusudur.[318]

5.b.2. Muhkem-Müteşabih

Hükümler gibi, maslahatlar da kendi içerisinde değişir. Yolları ve dayanakları açısından bütün maslahatları eşitlemenin doğru olmayacağını savunan Abdulcebbar, bu çerçevede

[316] Abdulcebbar, *Müteşabihu'l-Kur'ân, 1*/s. 35.
[317] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 36.
[318] Lâşin, *Belâğâtu'l-Kur'ân,* s. 783

Kur'ân'ın yapısal anlamda Muhkem ve Müteşabih olmak üzere ikili bir yapısının[319] bulunduğunu kabul etmektedir.

> Hiçbir müteşabih ifade yoktur ki, ona eşlik eden bir anlam olmasın. Buna akıl delâlet eder. Allah, Kur'ân'ın bir kısmını insanları, bilmeye yönlendirmek ve Kur'ân'ı taklitle yetinmemek için müteşabih yapmıştır. Bu bağlamda müteşabih ifadelerdeki muradı, ilimde rusuh sahipleri sadece 'cümleten' bilebilse de, söz konusu ifadeleri tafsilî anlamda sadece Allah bilir.[320]

Abdulcebbar açısından muhkem ile müteşabih bir yönden aynı, başka bir yönden ise farklıdır. Aynı oldukları nokta, metodolojiktir. Zira muhkem ve müteşabih ayetlerle istidlalde bulunmak, ancak Allah'ın hikmet sahibi ve kötüyü asla seçmeyen bir zât olduğu temellendirildikten sonra mümkündür. Bu noktada muhkem ile müteşabih arasında bir fark yoktur. Farklı oldukları nokta ise, dil düzleminde muhkemin anlam olarak tek bir yöne sahip olması, müteşabihin ise, akıl ve muhkem ayetlerle mutabakat arz edecek şekilde düşünmeye ve ciddi bir incelemeye gereksinimli olmasıdır. Söz konusu muhkem ve müteşabihler, tevhid ve adaletle ilgili ise, her ikisinin de akıl delîlleri üzerine dayalı olarak tevil edilmeleri gerekir. Bu çerçevede bütün muhkem ve müteşabihlerin akıl delîlleri üzerine düzenlenmesi gerekir.[321] Buradaki yöntemi Abdulcebbar'ın şu ifadeleriyle özetlemek mümkündür:

> Muhkem ve Müteşabih akıl delîlleri üzerinde ele alınmalıdır. Bu temelde, ihtimaliyet taşımayan ifadelerin Muhkem, taşıyanların ise Müteşabih olduklarına hükmedilir. Muhkem ile Müteşabih arasındaki farkı bilmenin en güçlü ilkesi akıl delîlleridir.[322]

Din dilinin delâletini, içerdiği veya taşıdığı anlam evreni açısından aklı zemininde ele alan Abdulcebbar, bu yaklaşımına dilin kendisi ve mahiyeti ile de destek sağlamaya çalışmıştır.[323] Bu noktada Abdulcebbar'a göre müteşabihlik, anlam karışıklığı, açık yerine kapalı olması, açıkça ifade etmekten kaçınma durumlarının aksine lafız düzeyinde belirsiz olan, ancak aynı belirsizliğin anlamda olmadığı bir durumdur. Aksi halde hikmet sahibi bir zâtın kapalı ve belirsiz ifadeler kullanması, O'nun, Araplara Farsça diliyle hitap etmesi gibi kabih olacaktır. İlahî hitaptan maksat beyan ise, bu durumda Allah'ın sözün en üst biçiminden en alt biçimlerine inmesi olası değildir. Bu anlamda açık olandan açık olmayan ifadelere inmesi düşünülemez.[324] Abdulcebbar, bu konudaki yaklaşımını şu sözlerle özetlemektedir:

> Allah müteşabih ifadeyi, ondaki muradın dil ve teârufa dayanan kullanımlarla zahiri aşması anlamında bir sıfat üzere, işitene belirsiz olacak şekilde yapmıştır.[325]

---

[319] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/s. 270.
[320] Abdulcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin,* s. 15, 58.
[321] Abdulcebbar, *Müteşabihu'l-Kur'ân,* 1/s. 7-8
[322] Abdulcebbar, *a.g.c,* 1/s. 8
[323] Abdulcebbar, *a.g.c,* 1/s. 20
[324] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/s. 371.
[325] Abdulcebbar, *Müteşabihu'l-Kur'ân,* 1/s. 13, 19.

Abdulcebbar, bu bağlamda lafız düzeyinde belirsiz olan Müteşabih ifadelerin, delâletlerini kendileriyle değil akıl ile kazandıklarını kabul etmiştir. Dolayısıyla Müteşabihin delâleti ve içerdiği anlam akıl ile belirlenmiş olmaktadır. Abdulcebbar, aynı şeyi muhkem olan ve delâleti mücmel olan ifadelerde kabul etmemiştir.[326] Sözü, açıklığına ve kapalılığına göre hasen ve kabih olarak değerlendiren[327] Abdulcebbar, ilahî hitapta müteşabih ifadelerin bulunuşunun bir hikmetinin olduğunu iddia etmiştir. Bu bağlamda Müteşabih ifadeler, içerdiği hikmet açısından, muhkem ifadeden üstündür. Abdulcebbar, söz konusu üstünlüğü müteşabih ifadelerin kişiyi bir yandan düşünmeye iterken, diğer yandan taklîde karşı koruması olarak açıklamakta ve müteşabih oluşu, lütuf olarak değerlendirmektedir. Abdulcebbar'ın bu görüşünün Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'de de görülmektedir. Onlara göre ilahî hitâbın, kişiyi düşünmeye motive eden bir yapısı vardır. Nitekim müteşabih ifadeler, akıl delîlleri üzerinde nazar etmeyi sağladığı gibi müzakere kültürünü de geliştirir. Hakikat ve batıl arasındaki gerilimi aşma sorumluluğu getirir. Taklîd yerine düşünmeye yakınlaştırır. Daha fazla düşünerek derinleştirme imkânı sağlar. Ancak aynı durum muhkem olan ifadelerde söz konusu değildir. Muhkem ifadeler üzerinde tekrar tekrar düşünme ihtiyacı yoktur. [328] Bu bağlamda Abdulcebbar, karineyi aklî ve sem'î olarak ikiye ayırmıştır. Sem'î olan karine, ayetin içinde, başında, sonunda, başka bir surede veya sünnette ya da ümmetin icmâ'ında olabilir.[329]

Abdulcebbar'a göre müteşabihlik durumu, ifadedeki ziyadeden, eksiklikten, devrik ifade biçiminden ya da ibdâl'den kaynaklanmaktadır. Bu tür durumlarda ortaya çıkan müteşabihlik lafzîdir, dolayısıyla mana ile ilgili değildir. Allah'ın müteşabih olacak şekilde hitap etmesinin hasen olmasını gerektirecek bir yön vardır.[330] Abdulcebbar'ın yaklaşımında müteşabihliğin, anlam açısından değil bir işaret sistemi olarak dilin ifade formülasyonlarında ortaya çıkan bir durum olduğu anlaşılmaktadır. Bu yönüyle anlam açısından müteşabihlikten söz edilemez. Bu yaklaşım, anlam ile lafız arasındaki ilişkinin nerede ve nasıl oluştuğuna ilişkin bir tartışmayı beraberinde getirmektedir. Abdulcebbar'ın müteşabih oluşu lafız düzeyinde görmesi, anlamların ifade edilmeden önce sabit ve mevcut olduklarını kabul ettiğini göstermektedir. Anlam ile lafız arasındaki bu ayırım, diğer bir açıdan, anlamların akılda oluşturulduğunu, kelimelerin ise mevcut anlamların dilsel sözleşme ile mümkün hale gelen taşıyıcılar olduğu anlamına gelmektedir. İsim ile müsemma arasındaki tartışmalar dikkate alındığında Abdulcebbar, anlamların sabit, isimlerin dinamik olduğu kanaatindedir. Çünkü dil,

[326] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/s. 14, 360.
[327] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 372.
[328] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 372.
[329] Abdulcebbar, *Müteşabihu'l-Kur'ân,* 1/s. 9
[330] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.376, 381.

bir sözleşme olarak kendi içerisinde daralan, genişleyen ve gelişen bir yapıdır. Şu halde müteşabihlik durumu anlam düzeyinde değil, dilin kendi yapısında ve anlama işaret eden delâletinde ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle anlam, Abdulcebbar açısından en temelde varlık zemini olan akıl karinesi ile keşfedilmeye çalışılmaktadır.

Abdulcebbar, müteşabih bir lafzın içerdiği ve kesin olan anlamına, daha önce verili olan ve kategorik bilgilerle yüklü olan akıl eşlik etmekte ve bir 'karine' olarak akıl, lafız düzeyindeki durumu ortadan kaldırmaktadır.[331] Bu nedenle müteşabih, delâlet etmez. Aksine akıl, müteşabih ifadeyle kastedilen şeye delâlet sağlar. Mücmel olan ifadeler ahkamı ele alır. Bu ifadelerin delâleti cümleten yani kategoriktir. Diğer bir deyişle o, mücmel ifadenin tazammun ettiği oranda delâlete sahiptir.[332] Abdulcebbar'a göre müteşabih ifade ile karineye gereksinimli olsa da, muhkem ifadedeki gibi istidlalde bulunulabilir. Çünkü müteşabih sadece iman edilmek için inzal edilmemiştir. Onların anlamı bilinebilir. Allah, sadece kendisine dönen bir garazla hitâb etmiş olamaz. Çünkü Allah, özsel olarak ğanî olduğu için, hitaptaki fayda ve zarar onun için değil, muhatap içindir. Nitekim Allah, hitabıyla diğer fiillerinde insanların maslahatlarını gözetirken fayda vermeyi kastedilmiştir.[333] Müteşabihlik, bir ifadenin anlamının işitene, dile bağlı olarak sahip olduğu anlam çerçevesinden 'zahiren' çıkarak belirsiz görünmesiyle ya da bir ifadenin ifadelerin yaygın olan anlam çerçevesinin/teârufun dışında dile getirilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Şu halde muhkem, anlamı zahiren muhkem olan; müteşabih ise zahiren muhkem olmayan ve karineye gereksinimli olan ifadedir. [334]

Muhkem, zahiri ile anlamına delâlet eden olarak müteşabihten ayrılır. Ancak müteşabih böyle değildir. O, dilbilimciye belirsiz ve anlamının belirlenebilmesi için karineye gereksinimlidir. Dolayısıyla akliyyât konularında muhkem ifade müteşabhih ifadeden üstündür.[335] Abdulcebbar'a göre muhkem ifadesinin niteliği, mükrim niteliğindeki gibi, bir şeyi ihkam etmeye dayanır. Bu, nitelemenin dilsel çerçevesidir. Muhkem ayet nitelemesi, Allah'ın sadece bu ayetleri tekellüm ettiği için yapılmamıştır. Zira muhkem ve müteşabih, cins ve sıfat olarak aynıdır. Şu halde muhkemden kasıt, onu belli bir sıfat üzere kılmak suretiyle anlamı ihkâm etmektir. Dolayısıyla ihkam, anlama ilişkin bir şeydir. Bu ise ihtimale yön olarak tamamen kapatılan, anlamın da dilin aslındaki ile tearuf ile veya aklın delâletleri ile ortaya çıktığı bir sıfattır. Bu niteliği dolayısıyla muhkem oluş söz konusudur. Allah, muhkemin anlamını belli bir sıfatla vaz' etmiştir. Burada söz konusu sıfat, dilin aslı, tearuf ya da akıl

[331] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s.175.
[332] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.354, 360.
[333] Abdulcebbar, *Müteşabihu'l-Kur'ân,* 1/s. 13-14.
[334] Lâşin, *Belağatu'l-Kur'ân,* s. 76.
[335] Abdulcebbar, *Müteşabihu'l-Kur'ân,* 1/s. 9.

delîlleriyle ortaya çıkar. Şu halde muhkem oluş nitelikseldir. Müteşabih ise, ifadenin zahiri ile anlamı arasında açıklığın bulunmaması durumudur. Abdulcebbar'a göre bu, dil ve tearuftan kaynaklanabilir. [336]

Görüldüğü üzere Abdulcebbar, Kur'ân'ın ikili yapısına farklı bir bakış açısıyla yaklaşmış ve Müteşabih ayetleri, düşünmeyi tetikleyen birer motiv olarak değerlendirmiştir. Zira ilahî hitabın lafız düzeyi müteşabih olduğu için kişiyi 'düşünmeye' motive eder. Şu halde müteşabihlik durumu, delîllere dayalı olarak anlamı ortaya çıkarma ve keşfetme sorumluluğunu geliştirir. Aksi halde Kur'ân ayetleri bütünüyle muhkem olsaydı, bu, 'zahir' ile yetinmeyi ve taklit kültürünü ortaya çıkarırdı.[337] Söz konusu motiv, kişiyi akıl delîlleriyle doğruyu yanlıştan ayırmak için muhkem ve müteşabih ifadeleri anlama çabası içerisine sokarak hakikatin muhkem olduğunu ve müteşabihin ona muvafakat edecek şekilde yorumlanması gerektiğini bilmesini sağlar. Öte yandan o, taklîde yerine nazar etmenin hikmetini görmeyi de mümkün kılar. Bu yönüyle Kur'ân metnindeki müteşabihlik durumu düşünme ve akletmeye motiv olması bakımından 'lütuf' ve 'maslahat'tır. Müteşabih ayetlerin bu durumu dikkate alındığında anlamaya yönelik ortaya çıkan isteği karşılamak üzere nazar etmek kabih olamaz. Çünkü delîller üzerinde nazar etmek her yönüyle hasendir.[338]

[336] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 19.
[337] Lâşin, *Belağatu'l-Kur'ân,* s. 86.
[338] Abdulcebbar, *Müteşabihu'l-Kur'ân,* s. 9, 25, 26, 27, 28.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
AHLAK VE ŞERİAT'IN RASYONEL TEMELLENDİRMESİ

1. Kelâm'da Ahlâk Problematiğinin Ortaya Çıkışı

Erken dönem İslam düşüncesinde güçlü bir düşünme ve eylem iradesi yaratan Kur'an, herhangi bir ahlâk veya değer teorisi sunmasa da, içerdiği buyruklarla Kelâm'da ahlâk problematiğinin gelişmesine kaynaklık etmiştir. Nitekim Kur'an, getirdiği emir, yasak, tavsiye, izin ve bunlarla ilgili yaptırımlara dikkat çekmiş ve inananlarda ahlakî tutum geliştirme iradesi ortaya koymuştur.[1] Bu yapısıyla Kur'ân, buyurucu tabiatıyla kader ve insan fiilleriyle ilgili tartışmalarda bir taraftan ilahî adâlet düşüncesinin gelişmesine, diğer taraftan ahlâkî bir terminoloji kullanılarak şeriatın ahlâkla temellendirilmesi çabalarına kaynaklık etmiştir.

Bunun yanı sıra oldukça erken bir dönemde İslamî entelektüel çevrelere ulaştığı bilinen Yunan ahlak eserlerinin de kelâmdaki ahlak problematiğinin gelişiminde mümkün bir etki olabileceği düşünülmektedir. Abdulcebbar öncesinde yapılan çeviriler içerisinde Huneyn b. İshak'ın (873) *'Nevâdiru'l-Felâsife'* adlı derleme çevirisi, Kindî'nin (866) Sokratik sözler koleksiyonu olan *'Elfâz-ı Sokrat'* ve İslâm ahlakını etkileyen en önemli ahlâk metni olarak kabul edilen İshak b. Huneyn'in (ö.911) çevirdiği Aristo'nun *'Nikomakhos'a Etik'* adlı eseri dikkati çekmektedir. Bu eserlerin etki alanının filozoflarla sınırlı olmadığını ifade eden Macid Fahri, söz konusu ahlak çevirilerinin kelamcılarda özellikle de Mutezile'de etkili olabileceğini söylemekte[2] ancak güçlü bir argüman ortaya koymamaktadır.

Bu bağlamda Abdulcebbar'ın, son dönem Mutezilesi'nin en karizmatik kelamcısı olarak başta çeviriler olmak üzere genel anlamda felsefî literatürden haberdar olmadığı söylenemez. Çünkü o, Basra gibi ilmî çabaların güçlü olduğu bir merkezde yaşamış, pek çok defa felsefî çevirilerin merkezi Bağdat'a da gitmiştir. Bunun yanı sıra Büveyhî iktidarında Mutezile'ye yakınlığıyla bilinen vezir Sahib b. Abbad'ın girişimleriyle çevresinde ün kazanmış biri olan Abdulcebbar, bugünün hukuk bakanlığı anlamında 'kadı'l-kudâtlık'a getirilmiştir. Abdulcebbar'ın Büveyhî iktidarında hukuk işlerinden sorumlu olması, elbette etkinliğini, popülaritesini ve

[1] George F. Houranî, *İslamic Rationalism,* s. 8-9, Oxford 1971.

[2] Aristo'nun *'Nikomakhos'a Etik'* adlı eserin bölümlerine İslam ahlak düşüncesinde ilk şerh yazan kişinin Farabî olduğu düşünülürse, Abdulcebbar Aristo'nun bu eserinden ve ona yapılan şerhten, bunun yanı sıra yukarıda belirtilen diğer ahlak eserlerinden haberdar olma ihtimali oldukça yüksek görünmektedir.

kelâmî çabalarını bilgi, görü ve deneyim olarak olumlu yönde etkilemiştir. İlk acemler olan (evâil-i acem) Hint, Yunan, Kıptî ve Fars kültürlerinden bazı eserlerin yabancı dil bilgisine sahip kişilerce Arapçaya çevrildiğini söyleyen[3] Abdulcebbar, edebiyat alanında İbn Mukaffa'nın *'Kelile ve Dımne'* ve *'el-Yetîme'* çevirilerinden, Memun'un Farisî danışmanı Sehl b. Harûn'un *'Suğre ve Su'le'* adlı çevirisinden[4] ve isim vermeden Eflatun ve Aristo'ya nispet edilen çeviri eserlerinden[5] söz etmektedir. O, mütercimlerin, Eflatun ve Aristo'ya nispet edilen eserlerin içeriklerini kabul etmediklerini, ancak yine de çeviri yaptıklarını ve gizli bir ideolojik tutum içerisinde olduklarını söylemektedir. Bu kişiler arasında Kusta b. Luka, Huneyn b. İshak ve oğlu İshak b. Huneyn, Kuveyrî, Matta b. Yunus, Ebû Bişr b. Yunus (Matta b. Yunus)[6] ve Yahya b. Adî'nin isimlerini veren Abdulcebbar, Öklides ve Batlamyus üstadı olan Yuhanna el-Kıss gibi pek çok kişiye göre, mütercimler maksatlı, tutucu ve muteber kimseler değildirler.[7] Abbasi döneminde Beytu'l-Hikme etrafında mütercimlik yapanların çoğunun Süryani, Nasturi, Yaqubî ve Sabîi olduğu düşünülürse, Abdulcebbar'ın eleştirisinin genel olduğunu söylemek mümkündür.

Bu çerçeve içerisinde Abdulcebbar'ın, gerek yukarıda sözü edilen ahlâk çevirilerinden gerekse de yukarıda adı verilen mütercimlerin şerh, ta'lîk ve çevirilerinden[8] haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Eserlerinde mütercimlere ve çevirilerine karşı mesafeli olduğu kesin olarak anlaşılan Abdulcebbar, Houranî'nin

---

[3] Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilu'n-Nübüvve,* 1/s. 71, 76; Sübhan Halifât, *Makalât Yahya b. Adî el-Felsefiyye*, s. 18, 19., 1988 Amman.

[4] Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilu'n-Nübüvve,* 1/s. 76.

[5] Abdulcebbar, Ebû Bişr Matta'nın çevirisini yaptığı Aristo'nun 'el-Âsâr el-Aleviyye' adlı eserinden söz etmiştir. Batınî ve İbahî söylemin bir görüşünü verirken de Eflatun'un 'Heves, insan doğasında bir cimriliktir' görüşünden söz etmiştir. Bkz. Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilu'n-Nübüvve,* 2/s. 596.

[6] Abdulcebbar, bu kişinin adını, yaşadığı bölge olan Filistin'deki 'Curmuk' dağına nispetle 'Ebû Bişr el-Curmukî' olarak da vermiştir. Kaynaklara göre büyük İslam filozofu Fabarî, Ebû Süleyman Sicistanî ve Yahya b. Adî bu kişiden felsefe ve mantık dersleri almıştır. Yunan asıllı bir nasranîdir. Suriye'de Süryani âlimlerden mantık okuduğu bilinmektedir. Abdulcebbar'ın mütercimler arasında ismini verdiği Kuveyrî, Ebû Bişr'in hocaları arasında yer alır. Sübhan Halifât, *Makalât Yahya b. Adî el-Felsefiyye,* s. 11-13.

[7] Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilu'n-Nübüvve,* 1/s. 76, 192, 193. Abdulcebbar, Batlamyus'tan onun Abbasî halifesi Mehdî döneminde Sabit b. Kurra tarafından tarafından çevrilen meşhur eserine nispetle *'Sahibu'l-Macıstî'* olarak bahsetmektedir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/s. 255.

[8] Abdulcebbar'ın ismini verdiği mütercimlerin çevirdiği, şerh ya da ta'lîk yazdıkları eserler arasında şunları görmekteyiz: Sokrates'ten *'Dialoglar'* ve *'Ölüm Hikayesi'*; Platon'dan *'Kanunlar','Cumhuriyet', 'Tekvîn es-Siyaset el-Mulûkiye', 'Kitabu'l-Usûl el-Hendese'*; Aristoteles'ten *'Organun', 'II. Analitikler', 'Katagoriler', 'Sofistika', 'Poetika', 'Fizik'* (*el-Semâ el-Tabi'î*), *'Kitâb es-Semâ ve'l-'Alem', 'Kitabun-Nefs'* (De Anima), *'Retorika', 'Kitabu'l-İlâhiyât'* (Ma-ba'd el-Tabi'a), *'Kitabu'l-Kevn ve'l-Fesâd'* (Kozmoloji), *'Kitabu'l-Ahlak*.

o'nun Yeni Eflatunculuğun etkisi altında olabileceği iddiasını[9] zayıflatmaktadır. Çünkü Abdulcebbar, birkaç yerde bir yandan Aristoteles'i ve onun gibilerini 'mülhit' olarak nitelemiş, diğer yandan ise mütercimlerin ideolojik tutumlarından ve ehliyetsizliklerinden yakınmıştır. Ancak bu, onun, yapılan çevirileri okumadığı veya içerik olarak onlardan hiç etkilenmediği anlamına da gelmemelidir. Burada bizim için önemli olan şey, Abdulcebbar'ın Hıristiyan teologlar tarafından yapılan çevirilere ve çevirisi yapılan eserlerin metafiziğine kesin olarak soğuk baktığı gerçeğidir.[10]

Böyle olunca Abdulcebbar, her ne kadar felsefe çevirilerinden ve felsefe çevrelerinin görüşlerinden haberdar ise de, gerek problematik gerekse kullandığı terminoloji açısından özgün bir kelamcı tutumu içerisinde olduğunu ifade etmemiz gerekir. Eserlerine bakıldığında o, büyük oranda Mutezilî müktesebata ve yakın dönemin Basralı Mutezilî kelamcılarından Ebû Ali el-Cübbâî, oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî, Ebû Abdullah el-Basrî ve İbn Ayyaş'a dayanmıştır.

Ancak geç dönem Mutezilesinin kurucu son halkası olan Abdulcebbar, koşullara gidildiğinde kelâm sorunlarının sistematik hale geldiği ve ahlâkla ilgili felsefî derleme, çeviri ve şerhlerin yapıldığı bir sürecin içerisinde kendini bulmuştur. Bu bağlamda Abdulcebbar Mutezilî bir kelamcı olarak insan özgürlüğüne, ilahî adalet ve hikmete vurgu yapmıştır. O, bu bağlamda Allah'ın fiillerinin meydana geliş yönleri açısından hikmet, ve değer yüklü olduklarını; gönderdiği şeriatların da akla ve maslahata uygun olduğunu savunmuştur. Buna karşın Eş'ârî kelamcılar, aynı konuda mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunan mutlak bir Allah'a, kudret ve iradesine vurgu yapmıştır.[11] Bu iki farklı yaklaşımdan ilkinde akıl ve ahlak; ikincisinde ise ilahî irade ve şeriat esas alınmıştır. Bu metodolojik farklılık Mutezilî çevrelerde ahlakî ve rasyonel teolojinin gelişmesine; Eş'ârî çevrelerde ise teistik ve dogmatik bir teolojinin gelişmesine neden olmuştur.

Bu noktada kader ve insan fiilleri etrafında yapılan tartışmaların Mutezilî çevrede iki ana bağlama sahip olduğunu söylemek mümkündür. İlki ilahî adaleti ve Allah'ın fiillerinin hikmet yüklü olduğunu ortaya koymayı hedefleyen 'ta'dîl ve

[9] Hourani, Grek filozoflarından Sokrates, Platon ve Aristoteles'in Abdulcebbar üzerinde herhangi bir etkisinden söz konusu edilemese de, o'nda etkilenme kanalları tespit edilemeyen Neoplatonik bir etkinin bulunduğunu iddia etmiştir. Bkz. Houran, *İslamic Rationalism,* s. 13, 14, 65, 103, 145.
[10] Başka bir yerde ise mütercimlerin mülhitlerin eserlerini çevirdiklerini söylemektedir. Bkz. Tesbîtu Delâilu'n-Nübüvve, 1/s. 192, 209; Sübhan Halifât, *Makalât Yahya b. Adî el-Felsefiyye,* s. 18.
[11] Ahmed Mahmud Subhi, *el-Felsefetu'l-Ahlâkiyye,* s. 47; Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri,* s. 68.

tecvîr' meselesini[12], ikincisi ise fiillerin iyi, kötü ya da ahlâkî anlamda zorunlu olmasının akla mı yoksa vahye mi dayanması gerektiğiyle ilgili 'aslah ve husun-kubuh' meselesidir. Kelâm'da tevhîd ile ilgili meseleler varlık ve bilgiyi, adaletle ilgili meseleler ise bir yandan Allah'ın âdil, bütün fiillerinde ve ilişkilerinde 'iyi' olduğunu ortaya koyma, diğer taraftan ise Allah-insan ilişkisinin mahiyetini belirleme çabaları olarak görülmektedir. Bu iki düzlemi Ebû Ali el-Cübbâî'nin şu ifadelerinde açıkça görmek mümkündür:

> Tevhîdle ilgili bilgiler (meseleler), sadece Allah'la ilgili meselelerdir, ancak adaletle ilgili olanları kendisine değil o'nun, kendisi dışındakilerle olan ilişkisiyle ilgilidir.[13]

Burada Cübbâî'nin söz konusu ettiği alanlardan ilki Allah'ın varlığının bilgisini ortaya koymayı; ikincisi ise Allahın fiilleri bağlamında ilahî adâleti temellendirmeyi esas alır. Adâletle ilgili problematik ise, Allah'ın fiilleri ve bir irade ve kelam fiili olarak gönderdiği şeriatla ilgili tartışmalardan oluşur.[14]

'Usûl-i Hamse' ile erken dönemde ortaya çıkan adâletle ilgili ahlâkî terminoloji, sistematik yapısını Basra Mutezilesi içerisinde Ebû Ali el-Cübbâî, oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî, Ebû Abdullah el-Basrî ve Kadı Abdulcebbar ile kazanmıştır. Çünkü dördüncü asrın başlarından beşinci asrın ilk yarısına kadarki süreç, sorumluluğu akla ve onun zorunlu ahlâk kategorilerine dayandıran bir ahlâk teolojisini ortaya çıkarmıştır. Bunu Abdulcebbar'ın eserlerine bakıldığında, şeriatı, aklın iyi, kötü ve vacip bilgisine ve şeriatın farklılaşma dinamikleri olarak lütuf ve maslahat kavramlarına dayandırmaya çalışmasında çok daha açık şekilde görmek mümkündür.

Bu bakış açısında teklîf, akıl açısından ahlakî bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Şeriat ise bu ahlakî yapının kategorik bilgileri üzerine aktüelleşen ve maslahat olarak farklılaşan ilahî bir irade olarak ortaya çıkmaktadır. Bunu sadece Abdulcebbar'da değil, bilakis Basra Mutezilesinin önemli isimlerinden Ebû Abdullah el-Basrî, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Abdulcebbar'ın hocalarından Ebû İshak el-Ayyâş'ta da görmek mümkündür. Bu Mutezilî çevrelerde gelişen ahlâk

---

[12] Nitekim Abdulcebbar, 'a'dîl ve tecvîr'meselesinde temel amacın Allah'ın hasen dışında fiil yapmadığını, vacip olanı yapması gerektiğini ve onu kutsamanın sadece hasen şekilde olabileceğini ortaya koymak olduğunu söylemekte ve bunun da sadece fiilin mahiyetini, hükümlerini, hasen ve kabihin mahiyetini, hasenin mubah, mendub ve vacip olarak alt kısımlarını ve fiilin istihkâk hükümlerini ortaya koymakla mümkün olduğunu savunmaktadır. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/s. 3.

[13] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 420.

[14] Ahmed Mahmûd Subhî, *el-Felsefetu'l-Ahlâkiyye,* s.46; Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri,* s. 75.

teolojisinin ana kavramı adâlettir.[15] Bu kavram, kendi içerisinde iyi (hasen), kötü (kabih), ahlâkî zorunluluk (vacip), lütuf ve maslahat gibi kavramlardan oluşan güçlü bir terminoloji yaratmıştır. Dolaylısıyla adâlet problematiği salt Allah'ın adil bir varlık olduğunu temellendirmeyi değil, bilakis onun fiillerini ve insanla olan ilişkisinin (teklîf) tabiatını belirlemeyi de kapsamaktadır.

Abdulcebbar'a göre adâlet, özü açısından, birinin başka birine yönelik fiiliyle ilişkili bir ahlakî değerdir.[16] Buna göre kişinin sadece kendisini bağlayan öznel fiilleri için adâlet nitelemesi yapılamaz. Adalet düşüncesi, Eflatun ve Aristo'da da en ayrıcalıklı sıfat olarak ortaya çıkmıştır. Zira onlara göre bu sıfat, Abdulcebbar'da olduğu gibi, kişiyi aşar ve başkasına uzanır. Bu bağlamda Allah-insan ilişkisinin Mutezile tarafından 'adâlet' ilkesine dayandırılması, Eflatun ve Aristo'nun yaklaşımlarına uygundur.[17] Abdulcebbar'ın yaklaşımında bunu şu şekilde görmekteyiz:

> Fiilde adalet ve hikmet nitelemesi, kişinin kendisine veya yararlanmasına yönelik yaptığı fiillerde kullanılmaz. Aksine başkasının faydasına veya başkasına dokunacak bir zararın engellenmesi durumunda kullanılır. Söz konusu fiil hasen olacak şekilde başkası için yapıldığında o adalet ve hikmet olarak nitelenir.[18]

Abdulcebbar, bu çerçevede Allah'ın bütün fiillerinin adalet ve dolayısıyla iyi olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Çünkü Allah'ın bütün fiilleri, fayda ve zarar olarak insanla ilgilidir ve zarar içermemeleri bakımından iyidirler. Ona göre adalet fiilin kendisi için olduğu gibi 'fâil' için de kullanılabilmektedir. Fail için kullanıldığında kişinin çok adil olduğunu ifade ederken; fiil için kullanıldığında ise, başkasının hakkını eksiksiz vermek veya iade etmek anlamına gelir. Bu noktada Abdulcebbar, adaletin, bir kişinin başkasına fayda vermek ya da hak etmesi dolayısıyla zarar vermek üzere yaptığı her fiilin 'iyi' olarak nitelendiğine dikkati çekmiştir.[19] O, bu nedenle bir şeyin karşılığı olarak yapılan şeyleri 'hayır' ve 'fazilet' olarak olmasalar da 'adalet' ve 'hikmet' olarak nitelemenin gereğini savunmuştur. Çünkü 'fayda' niteliği, iyi ve adalet niteliği taşıyan bazı fiillerde her

---

[15] Kavramın Mutezilî düşüncedeki ağırlığını ele alan çalışmalar arasında Mahmûd Kâmil Ahmed'in 'Mefhûmu'l-Adl fî Tefsîri'l-Mutezile' adlı çalışmasını burada zikretmek gerekir. Bkz. Mahmûd Kâmil Ahmed, *'Mefhûmu'l-Adl fî Tefsîri'l-Mutezile',* Beyrut 1983.

[16] Aristo da, Nikomakhos'a Etik'inde adaletin ilişkiselliğini şu şekilde ifade etmiştir: 'Adalet başkasıyla ilişkide söz konusu olduğunda ortaya çıkar.' Bkz. *Nikomakhos'a Etik,* s. 95, (ev. I. Bywater) Ankara 1988.

[17] Subhi, *el-Felsefetu'l-Ahlakiyye,* s.48

[18] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/ s.48

[19] Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse,* 9,131.

zaman bulunmayabilir.[20] Burada 'adâlet' ile 'iyi' kavramları arasında içlem-kaplam ilişkisi kurulmuş; her adaletin iyi, ancak her iyinin adalet olmayabileceği savunulmuştur. Abdulcebbar, Ebû Ali'ye nispet ettiği bu görüşü paylaşmış, insanın oturması, kalkması, yemesi ve içmesi gibi fiilleri, iyi olmalarına karşın, 'adalet' niteliği taşımadıklarını söylemiştir.[21]

Abdulcebbar, adâleti herhangi bir ilişkinin ahlâkî niteliği olarak Allah'ı fiillerine giderek temellendirmeye çalışmış, bunun da fiillerin iyi oluş, kötü oluş ve vacip oluş yönlerinin[22] bilinmesiyle mümkün olabileceğini kabul etmiştir. Şu halde ahlâkî yargılar, en temelde ilişkilere[23] ve fiillerin meydana geliş yönlerine bağlı olarak ortaya çıkan zait sıfatlardır.[24] Bu çerçevede Allah'ın adaleti Abdulcebbar açısından üç temel iddiayı temellendirmeye yöneliktir: İlki, Allah'ı bütün kötülüklerden tenzîh etmek (kabih); ikincisi, Allah'ı teklîf ilişkisinin zorunlu kıldığı sevâp ve diğer ahlâkî karşılıkları yapmamasından tenzih etmek ve üçüncüsü de Allah'ı, kendisine kötü ve maslahat içermeyen bir şeyle ibadet etmekten tenzih etmek ve bütün fiillerinin hikmet, adalet ve doğru olduğunu ispat etmektir.[25]

İlk tenzîh, ekvân olarak varlık fenomenlerinin meydana geliş yönleri açısından iyi olduklarını ve kötü hükmü alabilecek hiçbir yöne sahip olmadıklarını ortaya koyarak; ikinci tenzîh, Allah-insan arasındaki teklîf ilişkisinin ahlakî olduğu ve bu ilişkinin insana olduğu kadar Allah'a da bazı ahlakî zorunluluklar getirdiğini ortaya koyarak; üçüncüsü ise teklîf ilişkisinin ahlakî değer açısından iyi olduğunu ve maslahata dayandığını ortaya koyarak temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu çerçeve içerisinde Allah'ın fiillerinin adalet niteliği, yaptığı bütün fiillerin başkasıyla bir ilişki içermesi ve bu nedenle de 'fayda' yönüne sahip olmasıyla ortaya çıkar. Burada adalet, iyi oluş temel niteliğini her zaman korumakta, ancak ortaya çıkan sonuç fayda

[20] Ona göre Allah'ın cennet ve cehennem ehli için yapacakları adalettir. Çünkü onlarda fayda ve zarar olarak hak ediş vardır. Abdulcebbar, âlemin yaratılmasının adâlet olduğu iddiasının doğru olmadığını savunmuştur. Zira adâlet haklarla ilgili bir kavramdır. Halbuki âlemin yaratılmasında hâk yoktur. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/ s.48.

[21] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.50.

[22] Nitekim Abdulcebbar bu yönlere ilişkin şunları söylemektedir: Vacip olan bir fiil, diğer fiillerden ayrıldığına göre, bunu sağlayan şey diğerlerinde olmayan yöndür. Bu, bir fiili yapma imkânı olanla olmayanın birbirinden ayrılması gibidir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/s. 22.

[23] Nitekim Abdulcebbar, bu bağlamda bir kişinin kendisi için yaptığı bir faydanın veya zararı engelleyecek bir eylemin adâlet olarak nitelenemeyeceğini söylemiştir. Bu sebeple Zeyd'in yemesi, içmesi ve buna benzer yaptığı diğer fiilleri, başkasına fayda ya da zarar verme koşulu olmaksızın adalet niteliği taşımazlar. Çünkü kâdı olan biri, âdil hükmünü, ancak verdiği karar hasen ve tarafsız olması durumunda kazanabilir. Verdiği kararın fayda ya da zarar doğurması bu hükme etki etmez. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/s. 7,48.

[24] Abdulcebbar, *Mecmuu'l-Muhît bi't-Teklîf,* s. 11,13. *'Artı nitelik'* olarak çevirdiğimiz bu ifadenin aslı *'sıfatun zâidetun'* şeklindedir. Bkz. Abdulcebbar, *Mecmuu'l-Muhît bi't-Teklîf,* s. 11,13.

[25] Abdulcebbar, *Muhtasar fî Usûli'd-Dîn,* s. 7, 169.

ya da zarar olabilmektedir. Dolayısıyla bir şey, 'hayır' ve 'fazl' niteliği taşımamasa da 'hikmet' ve 'adalet' niteliği taşıyabilir.[26] Muteziledeki adalet düşüncesinin varlık fenomenlerine dayanarak temellendirilmeye çalışılması başta Eş'ârîler olmak üzere çeşitli çevrelerden eleştirilerin yapılmasına neden olmuştur. Abdulcebbar, bu eleştiriler şu yanıtı vermiştir:

> Allah'ın fiilleri olan oluşlardaki (ekvân) adalet bilgisinin bazı temel esasları vardır. Bunlar, şâhid alemdeki fiillerin makûl olması, bizim fiillerimizle Allah'ın fiillerinin birbirinden temyîz edilebilmesi, hasen olanın kabih olandan ve diğer hükümlerden ayrılması ve kabih bir filin 'fail' olmayan bir failden meydana gelmesinin imkânsız olması gibi esaslardan oluşur.[27]

Bu alıntıda Abdulcebbar, fiilleri 'makûl' delâletleri olan ve meydana geliş yönleri açısından değer yüklü olan oluşlar olarak belirlemiştir. O, bu çerçevede fiilleri yapma motivlerinin (devâî) bilinmesinin gereğine işaret etmiş ve yapma ve yapmama tercihlerinde etkin olan bu motivler içerisinde 'sürekli olan' ve 'sürekli olmayan' motivlerin bulunduğunu göstermeye çalışmıştır. Ona göre fiilin doğasını ve hükmünü bilmek ne kadar gerekliyse motivleri bilmek de o kadar gereklidir. Abdulcebbar, motiv çerçevesini insanda olduğu gibi Allah'ın fiillerinde de dikkate almış, O'nun mutlak anlamda 'bilen' ve 'gereksinimsiz (ğanî) bir fail' olmasından dolayı kötü hükmü alacak şekilde fiil yapmayacağını söylemiştir.[28] Burada Allah'ın mutlak anlamda bilen olması ile iyi ve doğru eylem arasında sıkı bir ilişki kurulmuş, gereksinimsiz yani ğanî bir öze sahip olmasıyla da bu mantık güçlendirilmiş olmaktadır. Çünkü Allah, insan gibi bilme motivinin yanı sıra istemeye kaynaklık eden ve büyük oranda gereksinime dayanan diğer motivlere göre eylemez. Bu yönüyle insan ile Allah arasında fark vardır. Çünkü insan, bilgisine göre fiil yapabildiği gibi, bilgiye dayanmadan, bilgisel olmayan motivlere göre de fiil yapabilmektedir. Allah'ın bütün fiillerinin iyi olması, O'nun özsel anlamda bilen oluşu ve gereksinimli bir varlık olmamasına dayandırılmıştır.

Bu metodoloji, özü açısından hikmet ve adalet temellendirmesini dış gerçeklik üzerinden yapmakta, 'ekvân' olarak oluşların 'hudûs'una bağlı olarak ahlakî hükümlerinin doğduğunu savunan rasyonel bir yaklaşımdır. Bu noktada Abdulcebbar'ın kullandığı terminoloji ve yaptığı tartışma, elbette amaçları açısından ilahî adaleti temellendirmeye yöneliktir. Ancak ilahî adaleti temellendirme çabasının ortaya çıktığı 'ta'dîl ve tecvîr' meselesi, mevcut çerçevesini aşarak, özellikle Basra

[26] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/s. 7, 48.
[27] Abdulcebbar, *Muhtasar fî Usûli'd-Dîn,* s. 202.
[28] Abdulcebbar, *Muğnî,* 20(2. kısım)/s. 17, 213.

Mutezilesi ile husun-kubuh meselesinde bir ahlâk problematiğine dönüşmüştür. Dolayısıyla bu tartışma alanı, özü açısından iyi, kötü, ahlakî zorunluluk, fayda, zarar, lütuf ve maslahat gibi kavramların felsefesini ve temellerini ortaya koymayı, böylelikle de şeriata ve orada aktüelleşen ilahî iradenin buyruklarına rasyonel bir temel bulmayı amaçlaması bakımından ahlâk teolojisi olarak isimlndirilmeyi fazlasıyla hak etmektedir.

2. Ahlâk Teolojisi

Ahlak teolojisi, ilk kez, Sofist çevre ile Sokrates, Eflatun ve Aristo'nun oluşturduğu rasyonalist çevre arasında meydana gelen ahlakın rölatif mi yoksa evrensel mi olduğu tartışmalarına geri götürülebilecek kadar köklü bir meseledir. Felsefenin ilk dönemlerine kadar geri giden bu çabalar, Eflatun'un diyaloglarında yer almakta ve 'bir şey Tanrı istediği için mi iyidir, yoksa o şeyin bizzat kendisi iyi olduğu için mi Tanrı onu istemiştir?' sorusuna ilişkin değerlendirmelere yer verilmektedir. Eflatun'un diyaloglarında yer alan bu soru birçok metafizik spekülasyona neden olmuştur.[29] Bu tartışmalar daha sonra Sokratesçi okullar olarak bilinen Kynik ve Kyrene okulları, Stoalılar ve Epikürosçu çevreler arasında da devam etmiştir.[30]

Kelâm'da ise ahlak teolojisi, ilk aşamada Allah'ın adâletini ve fiillerinin ahlakî değerini belirleme, ikinci aşamada ise ahlak kavramlarından hareket ederek şeriatı temellendirme çabası olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Eş'ârîler, iyi, kötü ve vacip bilgisinin Allah'ın mutlak iradesine ve gönderdiği şeriata dayandığını savunurken[31]; Mutezilî kelamcılar ise iyi, kötü ve vacip bilgisinin akla dayandığını savunmuş[32], teklîfin tabiatını ve vahiyle aktüelleşen ilahî iradenin buyruklarını da bu çerçevede temellendirmiştir. Biliniş yolları açısından iki epistemolojik düzeyden söz eden[33] Abdulcebbar, özü açısından hükümlerin tek bir gerçekliğe sahip olduğunu savunmuştur.

---

[29] Mehmet Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 7, Ankara 1981.
[30] Sibel Öztürk Güntöre, *John Stuart Mill'in Ahlak Anlayışı*, s. 33,34, 41,42; Doğan Özlem, *Etik – Ahlak Felsefesi-*, s. 41 vd.
[31] Cüveynî, *Burhan,* 1-2/s. 8-9.
[32] Abdulcebbar, *Muğnî,* 17/s. 18, 101.
[33] O şöyle demektedir: Fiillerin makûl olan hükümleri akıl ile bilindiğinde akla, sem' ile bilindiğinde ise sem'e nispet edilir. İlkine aklî hükümler, ikincisine sem'î hükümler denir. Ancak hükümlerin hakikati, kendileriyle bilinebilen delîllerin kısımlara ayrılmasına bağlı olarak iki kısma ayrılsa da, değişmez. Bütün hükümler, ya aklın zorunlu bilgisi ya da akıl yürütme ile bilinir. Bu sebeple hükümleri sem'e nispet etmenin hiçbir yönü yoktur. Çünkü sem', bir te'kîd unsuru olarak varit olur. Sem'e, sadece kendisiyle bilinebilecek hükümler nispet edilebilir.' Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 17/s. 18, 101.

Orta Çağda ise din ve dinin inançları, dogmaları ve söylemleri üzerinde yorumlar yapılmış, bu süreçte aklın yerini inanç almıştır. Ahlak, da Tanrı'nın buyruklarıyla özdeşleştirilmiş, Tanrı'nın Yaradanlığına tam bir teslimiyete dönüşmüş ve mutluluk da öbür dünyadaki mutluluk olarak temellendirilmiştir.[34] William of Ocham ve Protestan refomrmcuların büyük bir kısmı Eş'ârî çevrenin tutumuna benzer şekilde iyi ve kötü hakkındaki bilgimizin tek kaynağının vahiy olduğunu savunmuştur. Diğer yandan Thomas Aquinas, Mutezile gibi, insanın vahiyden bağımsız olarak neyin iyi neyin kötü olduğunu bilebileceğini öne sürmüştür.[35]

Yeniçağ Ahlak Felsefesi ise, rönesansla birlikte ortaçağın paradigmasını terk etmiş ve ilk çağ yunan felsefî mirasına dönülerek dinden bağımsız bir ahlâk kurma çabası olarak ortaya çıkmıştır. Bu süreçte Bacon, Hobbes, Spinoza, John Locke, Hume, Kant, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Jaspers, Sartre Bentham ve John Stuart Mill gibi ahlak filozofları yetişmiştir.[36] Bu isimler içerisinde Kant, ahlakın tarihinde dönüm noktası olarak kabul edilebilecek yenilikler getirmiştir. Kant, ahlakın temelini ararken, onu ne doğanın dışında ne de içinde aramıştır.[37]

XX. yüzyılın sonlarına doğru ise ahlakın objektifliği konusunda yeni görüşler ileri sürülmüştür. G. E. Moore ve D. Ross gibi filozofların savundukları sezgicilik anlayışına göre iyi, emprik yolla belirlenemeyen, tanımlanamayan, duyularla değil, ahlakî sezgiyle kavranan bir sıfattır. Bu sıfatı, psikolojik, sosyolojik ve dinî bir kavrama indirgemek veya onu kendinden başka herhangi bir şeyle özdeş saymak mümkün değildir. Bu çerçevede G. E. Moore, D. Ross ve H. A. Prichard, ahlakın, 'zevk', 'mutluluk', 'toplumsal refah' ve 'fayda' gibi şeylerle özdeş sayılamayacağını savunmuştur.[38]

İlk çağdaki ve İslam Kelamı'ndaki ahlak problematiğinin ahlakın görecelliği ve evrenselliğinin yanı sıra ahlakî değerlerin kaynağı ve mahiyeti noktasında benzer tartışma bağlamlarına sahip olduğu söylenebilir. Bu bağlamın Mutezile'de teolojik ahlaka dönüştüğü; Kant ile birlikte de felsefî bir yönteme dönüştüğü görülmektedir. Zira Kant, klasik ve teorik olarak nitelendirilen ontolojik, kozmolojik ve teolojik kanıtları ciddi ve köklü eleştiriye tabi tutmuş ve Tanrı'nın varlığına giden yolun salt

[34] Sibel Öztürk Güntöre, John Stuart Mill'in Ahlak Anlayışı, ilya yay., s. 45 vd., İzmir 2004.
[35] Mehmet Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi,* s. 8.
[36] Doğan Özlem, *Etik –Ahlak Felsefesi,* s. 95 vd; Sibel Öztürk Güntöre, a.g.e, s. 53 vd.
[37]Mehmet Aydın, *Kant, Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi*, s. 46; Bedia Akarsu, İmmanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi, s. 63; Recep Kılıç, *Ahlakın Dinî Temeli,* s. 32; Sibel Öztürk Güntöre, a.g.e, s. 74 vd; Lokman Çilingir, *Ahlak Felsefesine Giriş,* s. 73.
[38] Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi,* s. 52-53.

düşünceden veya bilgiden değil, ahlaktan geçmesi gerektiğini öne sürmüştür.[39] Bu noktada Kant'ın ahlaka olan ilgisi metodolojiktir ve özü açısından Ahlaktan Tanrı'nın varlığını ortaya koymaya yönelik iken; Abdulcebbar'ın ise, tezin ilerleyen sayfalarında gösterileceği üzere, rasyonel ahlaktan hareket ederek şeriatın ahlakî ve rasyonel temelini ortaya koymaktır. Dolayısıyla Kelâm'daki ahlak problematiği, salt felsefî ya da ahlâkî amaçlarla değil, bilakis kelâm metafiziğinin sorunlarına bağlı olarak yapılmıştır. Ancak yine de Abdulcebbar, ahlakî hükümlerin kaynağı meselesini Eş'ârî çevrenin yaptığı gibi şeriata değil, akla ve onun rasyonelliğine giderek dayanarak tartışmıştır. Bunu Abduşcebbar'ın şeriat konusundaki şu değerlendirmesinde açıkça görmek mümkündür:

> Şer'iyyât, maslahat olduğu için vacip olan, mefsedet olduğu için kabih olan ve maslahat olduğu için teşvik edilen olmak üzere üç çeşittir. İlkine göre maslahatın terki kötü olduğu için, o aynı zamanda vacibin terkidir. İkincisine göre ise terki vacip olduğu için, o aynı zamanda kabihin terkidir. Üçüncüsünün ise tek bir yönü yoktur.[40]

Abdulcebbar'ın, şeriatı, bağlayıcılığı ve getirdiği hükümler açısından 'maslahat' ve 'mefsedet' gibi iki ahlak kavramına giderek üç farklı biçimde değerlendirmesi özü açısından rasyonel ve ahlakîdir. Abdulcebbar'ın bu yaklaşımı, metodolojik açıdan, Kant'ın ahlak ilkelerini salt akıldan çıkarmaya çalıştığı yaklaşımıyla aynı görülebilir. Zira Kant, ahlak önermelerini hipotetik (koşullu) ve kategorik (koşulsuz) şeklinde ayırırken; Abdulcebbar da, bazı ahlak önermelerinin aklın doğuştan getirdiği zorunlu bilgiler (koşulsuz) ve fiillerin meydana geliş yönlerine göre 'koşullu' önermeler olarak ikiye ayırmıştır.

Abdulcebbar, şeriatı rasyonel olarak temellendirirken, büyük ölçüde, Berahime olarak bilinen çevrenin şeriatın buyruklarının aklın hükümleriyle çeliştiği iddialarını çürütmeyi hedeflemiştir. O, bu bağlamda teklîfin mahiyetini ve ahlakî hükümlerin kaynağını şeriattı da kapsayan rasyonel bir ilişki olarak ortaya koymaya çalışmıştır. Tezin bu bölümünde bizi ilgilendiren problematik budur.

Bilindiği üzere ele almayı ve tartışmayı düşündüğümüz bu konu çerçevesi, modern çalışmalarda özellikle Mutezile ve Abdulcebbar bağlamında çok önceleri ilgi çekmiş ve çekmeye de devam etmektedir. Nitekim bu konu, ilk defa, Batı'da Abdulcebbar uzmanı olarak kabul edilen Lübnan asıllı George F. Houranî tarafından 1970 yılında *'İslam Rasyonalizmi: Kadı Abdulcebbar'ın Ahlâk Felsefesi'* adı altında çalışılmıştır. Bu çalışmayı Macid Fahri'nin *'İslam Ahlâk Teorileri'* adlı çalışmasının

[39] Aydın, *a.g.e*, s. 2.
[40] Abdulcebbar, *Muğnî,* 13/s. 9, 52.

'Kelâmî Ahlâk' bölümü takip etmiştir. Bunun yanı sıra Mutezile ile Eş'ârîler arasındaki husun-kubuh tartışmalarını ele alan bir kaç makale çalışması da dikkati çekmektedir.[41]

Abdulcebbar'ın ilgi çeken, irdelenen ve çalışılan en önemli yönünün ahlâk olması elbette tesadüf değildir. Çünkü o, felsefî bağlamda Eflatuncu etkilerin bariz olduğu İbn Sina (m. 1037) ve özellikle İbn Miskeveyh'in (m. 1030) ahlâk konularına ağırlık verdiği[42] bir süreçte; kelamî açıdan ise tevhîd meseleleri yerine daha çok Allah-insan ilişkisine dair meselelerin irdelendiği, Berahime olarak bilinen ve şer'î buyrukların rasyonel anlamda aklın buyruklarıyla çeliştiği iddialarının yoğunluk kazandığı bir süreçte dönemde yaşamıştır. Houranî, Abdulcebbar'ın yaşadığı bu dönemdeki ahlâk literatürünü şu şekilde özetlemiştir:

> Nizamülmülk'ün 'Siyasetname'si gibi 'sultanlar için aynalar' mahiyetinde kaleme alınan eserler, *füru*'a dair sayısız kitap, mekarim-i ahlâk'la ilgili kitaplar. Bu noktada sufilerin araştırmaları arınmaya ve aydınlanmaya götüren yollara dair çok daha işe yarar görünebilir, zira bunlarda bir orijinallik yatmaktadır; ancak hiçbir sufi, ahlâkî bir analizin gerektirdiği zorlu işlere girişmemiştir. Miskeveyh ve Tusi gibi filozoflar tarafından ahlâk (etik) olarak nitelenen eserler, esasen, Aristo'nun *Nicomachean Ethics* adlı eserinde ele aldığı tarzda faziletlerin ve kötülüklerin tasnifi ve tanımıyla ilgilenmiştir. İbn Sina ve İbn Rüşd gibi önde gelen filozofların eserlerinden değer ve ahlâkla ilgili teorileri yeniden kurmak mümkündür. Bunlar hiçbir şekilde göz ardı edilemeyecek önemde teorilerdir, ancak temelde Aristotelyen unsurları kendi içinde eriten Neo-platonik bir temel üzerinde oturmaktadırlar. Bu bakımdan geç Helenizm sentezinin farklı formdaki ifadesi olarak görülmelidirler.[43]

Felsefe çevrelerinin Aristotelyen ve Neo-Platonik unsurlara dayanarak ortaya koyduğu çaba, ana sorunları açısından Abdulcebbar'ın ilahî adalet tartışmalarıyla ortaya çıkan ahlâk problematiğinden farklıdır. Çünkü Abdulcebbar, üç ahlâk kategorisinin (iyi, kötü ve zorunluluk) kaynağını ve vahye konu olan ahlâkî yargıların temelini tartışmaktadır. O, aklı ahlâkî değerlerin kaynağı olarak esas almış, yardım görmeyen bir aklın iyiyi ve kötüyü nasıl bilebileceğini ve mümkünse ilahi iradeden bağımsız olarak iyi ve kötünün temel gerçekliklerinin ne olduğunu ortaya koymaya

---

[41] Oliver Leaman, *''Abd Al-Jabbar and the Concept of Uselessness, Journal of the History of İdeas'*, vol. 41, no.1, (Jan.-Mar. 1980), 129, 131; Sophıa Vasalou, *Equal Before The Law: The Evilness Of Human And Divine Lies 'Abd Al-Gabbar's Rational Ethics*, Arabic Sciences and Philosophy, vol. 13 (2003) pp. 243-268, Cambridge University Pres; Sherman A. Jackson, *The Alchemy of Domination? Some Asharite Responses to Mutezilite Ethics*, İnternational Journal of Middle East Studies, vol. 31, no. 2, (May, 1999), 185-201.

[42] Macid Fahrî, ilk İslam filozofları üzerindeki ahlâkî etkinin Sokratçı, Kinik ve Stoacı ahlâk felsefesi karışımı halinde ortaya çıktığını belirtmektedir. Macid Fahrî, *İslam Ahlâk Teorileri,* s. 22.

[43] Hourani, *İslamic Rationalism,* s. 6.

çalışmıştır. Dolayısıyla bu konu, her ne kadar ilahî adalet tartışmalarının bir devamı ise de, özü açısından çok farklı bir tartışma alanıdır.

Abdulcebbar'ın konuyla ilgili tartışmaları tarandığında, bu tartışma alanının şu soru ya da sorunları içermekte olduğu görülür. Allah ile insan arasındaki ilişkinin temeli ve kaynağı nedir? Teklîf ilişkisi vahiyden bağımsız mıdır? İlahî buyrukların temeli akıl mı yoksa Allah mıdır? Sorumluluk, vahye mi yoksa akla mı dayandırılmalıdır? Vahiy ile akıl arasında bir ilişki var mıdır? varsa bu ilişki nasıl kurulabilir? İyi, kötü ve vacip (ahlâkî zorunluluk) bilgileri vahye mi yoksa akla mı dayanır? Kur'ân'daki emir ve yasaklar bizatihi mi iyidirler yoksa dayandıkları başka esaslarla mı iyi olurlar? Ahlâkî yargıların kaynağı nedir? vb. gibi pek çok soru, genelde Allah insan ilişkisinin rasyonel temellere dayandığını, özelde şeriatın buyrukları açısından akılla çelişmediğini ortaya koymaya yönelik soru ya da sorunlardır.

Bu soru ya da sorunları tartışmak üzere ahlâkî yargılar üzerinde duran Abdulcebbar, vahyin ahlâkî taleplerinin bizatihi değil, makul yönler olarak aklın doğuştan getirdiği üç ahlâk kategorisiyle temellendiklerini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu nedenle husun-kubuh problematiği, Abdulcebbar'da bir islâm ahlâkı geliştirmekten çok, ahlâkî değerlerin kaynağını ve temelini belirleme çabalası olarak ortaya çıkmıştır. Şu halde husun-kubuh meselesi, özü açısından, N. Hartmann'ın deyişiyle ahlâksal bağıntıların niteliğini ve temel yasasını[44] belirleme çabasıdır. Bunun, pratikte, Berahimenin şeriata yönelttiği eleştirilere karşı rasyonel bir temellendirme çabası olduğu söylenebilir.

Hourani, Kelam'daki bu çabayı Batı'da ahlâkın üç temel problemlerinden biri olan 'iyi', 'kötü' ve 'zorunlu' gibi eylemlere uyarlanan değer kavramlarıyla ilgili analitik tartışmalara denk düştüğünü ifade etmiş, söz konusu tartışmaların kavramların anlamlarını, birbirleriyle ilişkilerini, varlıklarını, yokluklarını ve derecelerini belirlemeye yönelik olduğuna dikkat çekmiştir.[45]

Bu bağlamda Mutezilî çevrelerde kullanılan ahlâkî terminoloji, bize, Batıdaki tartışma bağlamından farklı olarak, Allah ile insan arasındaki ilişkinin salt rasyonel ve kognitif bir ilişki olarak değil, bunun ötesinde inancın pratik ve dinamik düzlemini de kapsayan bir ilişki olarak ele alındığını göstermektedir. Bunu yaygın kelâmcı

[44] Harald Delius, *Etik,* s. 338.
[45] Hourani, *İslamic Rationalism,* s. 1.

tipine uymayan Abdulcebbar'ın, Kant[46] gibi, ahlâk kavramlarından hareket eden bir yöntem izlemesinde açıkça görmekteyiz. Çünkü o, şeriatın hükümlerini rasyonel 'değer' perspektifini kullanarak ortaya koymaktadır. Bu bağlamda o, sisteminde lütuf, maslahat, mefsedet, vacip, hasen ve kabih gibi akılda temellenen ahlâk kavramlarına yer vererek, emir ve yasaklar bütünü olarak şeriatı aklın doğuştan getirdiği ahlâk kategorilerine dayandırmaya çalışmıştır. Onun bu çabası, Houranî'nin de belirttiği üzere Eş'ârîlerin teistik sübjektivizmine karşılık rasyonel objektivizmi[47] temellendirmeye yönelik olmuştur. Abdulcebbar, ahlakî hükümleri şeriata dayandıran yaklaşıma karşı, ahlâkî hükümleri kaynağı açısından akla ve onun makul olan meydana geliş yönlerine dayandırmıştır.

Ahlâkı herkes için bağlayıcı tek bir temele dayandırma çabalarının ilk örneğini Platon ve Aristo'da görmekteyiz. Platon, diyaloglarında iyinin, erdemin, doğruluğun, cesaretin vb. mahiyetini, ahlâksal buyruk ve taleplerin niteliği ve anlamını belirlemeye çalışmıştır. Aristo da ahlâksallığın biçim ve konusunu 'en yüksek iyi' kavramı ile sistematik bir çerçevede ele almış ve ahlâk hakkındaki felsefî çözümlemelerine etik[48] adını vermiştir. O'nun etik olarak belirlediği alan, olgusal ve tarihsel olarak yaşanan herhangi bir ahlâkı değil, bilakis teorik anlamda ahlâkların ortak olan ve kendilerini ahlâkî kılan niteliklerin çözümlemesiyle sınırlıdır. Bu çerçevede Abdulcebbar da, spesifik anlamda vahyin buyruklarında ortaya çıkan emir ve yasakları değil, bilakis bu buyrukların temeli olarak iyi ve kötünün mahiyetini ve kaynağını belirlemeye çalışmıştır.

Abdulcebbar'ın kullandığı çerçeve, bir entelektüelin teorik varsayımlarına değil, vahiyle belirlenen ahlâkî yargılarla ortaya çıkan teklîfin mahiyeti üzerine yapılan kelamî tartışmalara dayanmaktaydı. Bu tartışmalarda Eş'ariler, aktif ahlâkî değerlerin tamamen Tanrı'nın iradesiyle belirlendiğini, vahiy ve bazı fıkhî genişletmelerle insana bildirildiğini iddia ederler. Houranî'ye göre Eş'ârîlerin başını çektiği bu çevre, tutumları açısından muhaliflerini eleştirmenin ötesinde genel ahlâk teorisiyle ilgili söyleyecek pek bir şeylerinin olamayacağını söylemektedir. O,

[46] Arabic Sciences and Philosophy, '*Equal Before The Law The Evilness of Human and Divine Lies 'Abd Al-Ğabbar's Rational Ethics',* vol. 13 (2003), pp.243; Abdulcebbar, ahlâk kategorilerine dayanan rasyonel bir bakışaçısıyla kelamullah olarak şer'iyyâtı nübüvvete, nübüvveti de adalete dayandırmıştır. Ona göre rasyonel olarak Allah'ın yalan söylemeyeceği sabit olmasaydı, nübüvvet de sahih olmayacaktı. Bkz: *Muğnî,* 7/s. 29-30.

[47] Hourani, *İslamic Rationalism,* s. 3.

[48] Harald Delius, *Etik,* s. 333.

Eş'arilerin bu tutumlarını fukaha tarafından ortaya konmuş olan ve her 'şeyi kucaklayan ilahî kanun' [49] anlayışına dayandırmıştır.

Eş'ârî çevrede ortaya çıkan bu bakış açısı, özü açısından, kendini vacip, iyi ve kötü oluş yargılarının kaynağı olarak vahye dayanır ve aklın bu yargılarda etkinliğinden veya kaynaklığından ise söz edilemez. Mu'tezile ise Eş'ârî yöntemin aksine akıl ile vahyi sorumluğun eş değer lütufları olarak değerlendirmiş, vahyin emir ve yasaklarının şeylerle, olaylarla ve ilişki olarak durumlarla koşullu olduğunu savunmuş, aklın doğuştan getirdiği iyi, kötü ve vacip bilgilerinin kategorik olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bağlamda vahiy koşullu, tarihsel durumlara ve ilişkilere bağlı iken; aklın doğuştan getirdiği kategorik bilgiler koşullu ve tarihsel durum ve olaylara bağlı değildir. Bütün zaman ve koşullarda geçerlidir. Çünkü aklın bu bilgileri cümleten yani kategoriktir. Akıl ile vahiy arasında bu şekilde bir sıralamaya giden Abdulcebbar, dolayısıyla ahlâkî bilginin kaynağını vahye değil akla dayandırmıştır. Bu noktada Abdulcebbar'ın vahyin ahlâkî yargılarını aklın ahlâk kategorileriyle nasıl temellendirdiğini ortaya koymak konunun esasını oluşturmaktadır. Ancak daha önce Abdulcebbar'ın teklîfi nasıl tanımladığını ve bu ilişkiyi nasıl kurduğunu belirlememiz konunun tartışma seyri açısından yararlı olacaktır.

Husun-Kubuh meselesinin yanı sıra 'usûl-u hamse' olarak bilinen beş esastan 'adâlet' ve 'emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker' ilkelerinin ahlâkla ilgili olduğu düşünülürse, Mutezilî çevrede ortaya çıkan literatürü bir ahlâk teolojisi olarak isimlendirmek abartı olmayacaktır. Bu problematik bir tanımlama olmaktan öte, kullanılan terminoloji ve metodolojik bir perspektiftir. Bu perspektifte önemli olan nokta Abdulcebbar'ın aklın bizatihi değerleri ile vahiy arasında nasıl bir ilişki kurduğu ve bunu nasıl temellendirdiğidir. Abdulcebbar'ın ahlâk teolojisini bu ana düzlemde tartışmayı istiyoruz. Bunun için akıl ile vahiy arasındaki ilişkinin kavramsal düzlemi olan teklîfi, niteliğini, teklîfin şeriatın farklılaşma dinamiklerine bağlı olmasının gerekçeleri, ilahî buyrukların maslahat ve mefsedet temelindeki dinamik yapısını belirlememiz gerekmektedir. Bu çerçeveyi çizdikten sonra aklın ahlâkî hükümlerinin nasıl temellendirildiğini ortaya koymak istiyoruz. Daha sonra ise Abdulcebbar'ın ahlâk temellendirmesinin kendinde iyi, kendinde kötü ve bizatihi vacip kavramlarıyla salt akla dayandığını savunan Houranî ile bu tespite karşı çıkan

[49] Hourani, *İslamic Rationalism,* s.3.

ve ‘kendinde iyi’ ve ‘kendinde kötü’ kavramlarını Abdulcebbar’ın kabul edemeyeceği bir yaklaşım olarak gören Araştırmacı Tahsin Görgün arasındaki tartışmayı değerlendirmek istiyoruz.

2.a. Teklîfin Tanımı, Rasyonel Temeli ve Ahlâkîliği

Teklîf, sorumluluk getiren Allah ile sorumlu tutulan insan arasındaki ilişkinin adıdır. İlişkinin mahiyeti ve kaynağına ilişkin tartışmalarda öne çıkan soru, teklîfin, şeriat ile mi yoksa akıl ile mi gerçekleştiğidir. Teklîf’in şeriat ile gerçekleştiğini savunan Eş’ârîler, buna bağlı olarak ahlakî değerlerin kaynağının da şeriat olduğunu kabul etmiştir.[50] Teklîf’in şeriat ile olabileceği gibi akıl ile de gerçekleşebileceğini savunan Mutezile ise, buna bağlı olarak ahlakî değerlerin kaynağının akla dayandığını kabul etmiştir.[51] Abdulcebbar, bu bağlamda teklîfin sem’e bağlanamayacağını savunmuş ve şunları söylemiştir:

> Teklîf, nebî’nin sözüne ve bi’sete ihtiyaç duysaydı, o zaman ona getirilen teklîf, ancak başka bir nebî göndererek mümkün olabilir. Bu, teklîf getirilecek bütün peygamberler için geçerlidir. Bu ise yükümlü tutulan nebîlerin sonsuzluğunu gerektirir…akıl sahibi kişinin zorunlu olarak bildiği şeylerde sem’e gereksinimi yoktur. Zulmün ve nimete karşı nankörlük etmenin kötü oluş bilgisi, insaflı olmanın ve şükretmenin vacip oluş bilgisi gibi. Aynı şekilde akıl açısından hakkında delîl bulunan şeylerde de sem’e gereksinim duyulmaz. Çünkü kişi, delîl üzerinde nazar ederek medlûlün bilgisine ulaşabilme imkânına sahiptir…Akıl sahibinin, terkinde zarar olduğunu bildiği şeyin vacip olduğunu bilmesi, aklın sem’den bağımsız olmasını gerektirir.[52]

Bu çerçeve içerisinde Abdulcebbar, aklın sem’e gereksinim duymadığı alanları akliyyât olarak belirlemiş ve iyi ve kötü arasındaki farkın bilgisini de bu bağlamda değerlendirmiştir. O, iyi ile kötü arasındaki farkın bilgisinin emir ve nehiy bilinebileceğini savunan yaklaşımı temelinden reddetmiştir.[53] teklîfi, birinin başka birini bir şeyi yapması ya da yapmamasının fayda veya zararı engelleyeceğini bildirmesi olarak tanımlamıştır. Tanımda kullanılan bildirme, akılda zorunlu bilgi yaratma ile ya da kişiye teklîfe temel sağlayacak delîllerin bilgisini sağlayarak olabilir.[54] Bu da, işlevsel olarak, Allah’ın, kişileri teklîf kapsamına giren nehiyiillerin

---

[50] Abdulkerim Osman, *Nazariyyetu’t-Teklîf,* s. 105., Beyrut 1971.
[51] Abdulkerim Osman, başta Abdulcebbar gelmek üzere bazı Mutezilî kelamcıların şeriatı akılda kategorik olarak bulunan bilgilerin keşfediciliğe bir destek olarak kabul ettiklerini söylemiştir. Bunlara göre akıl düzeyinde bilinebilen şeylerin şeriata dayandırılmasına gerek yoktur. Çünkü şeriat, zaten bilinen yada bilinebilecek olan bir şeye tekid olarak gelmiştir. Ancak sadece sem’ ile bilinebilecek şeyler şeriata dayandırılmalıdır. Bkz.Abdulkerim Osman, *Nazariyyetu’t-Teklîf,* s. 106.
[52] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/s. 152.
[53] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 153.
[54] Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse,* s. 10, 510.

iyi, vacip ve kötü oluş hallerini bildirmesi demektir.[55] Şu halde bildirme, tek bir biçimle sınırlandırılamaz. Bu sebeple o, zorunlu olarak gerçekleşebileceği gibi, aklî ya da sem'î delîller sağlanarak da gerçekleşebilir. Nitekim bunların her biri, bildirmenin bir biçimidir.[56] Abdulcebbar, başka bir yerde bildirmeyi Allah'ın, yükümlülüklerini yerine getirme konusunda insanları 'motive etmesi' olarak da yorumlamıştır.[57]

Burada teklîfin bildirme ve motive etme olarak yorumlaması, sorumlu olan insanın bir şeyi yapma ya da yapmama imkânıyla çelişmeyen ahlakî bir ilişki olarak yorumlanabilir. Çünkü teklîf, vacip yani zorunlu değildir.[58] Bilakis o, götürdüğü menfaatler açısından hasen hikmüne sahiptir. Bu sebeple teklîf, sonucunda sevap ortaya çıkması için, fiilin vacip, iyi ve kötü oluş sıfatlarına sahip olmasıyla hasen olabilir. Bu yüzden Allah'ın Zeyd'i, emanetin iadesi, insâf ve nimet verene şükretmede olduğu gibi, oturma ve kalkma ile yükümlü tutması hasen olmaz. Çünkü bunlarda şeriatların farklılaşma nedeni olan maslahat yoktur.[59]

Şu halde teklîf yani sorumluluk, Allah için zorunluluk arz etmez. Bilakis o, içerdiği maslahat ve ortaya çıkaracağı faydalar açısından hasen bir şeydir. Dolayısıyla teklîf, Abdulcebbar'ın yaklaşımında iptidaen mümkün bir ahlakî ilişkidir ve sorumluluğun gereği olarak meşakkat içerir.[60] İlişkinin meşakkat içermesi, kötü oluşa gerekçe yapılamaz. Çünkü meşakkat, fonksiyonel olarak faydaya ulaşmada bir tür teşviktir. Çünkü Allah, özsel olarak her şeyi bilen ve gereksinimli olmayan bir varlıktır. Bu sebeple Allah'ın meşakkat içeren bir teklîf getirmesi söz konusu olamaz.[61]

Abdulcebbar, şeriatın ahlakî değerini belirlemeden önce teklîf'in mahiyetini ortaya koymaya çalışmıştır. Çünkü şeriat Allah ile insan arasındaki ilişki (teklîf) temellendirilmeden ele alınamaz. Görünen o ki Abdulcebbar, bildirme anlamında yorumladığı teklîfi, ahlakî sorumluluk olarak anlamakta ve aklî ve sem'î olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.

Teklîf'i insan özgürlüğü ve irade hürriyeti temelinde 'bildirme' anlamına gelecek şekilde tanımlayan Abdulcebbar, aklî ve sem'î olmak üzere iki tür teklîften

---

[55] Abdulcebbar, *Muğnî,* 11/s. 10, 149.
[56] Abdulcebbar, *Mecmuu'l-Muhît bi't-Teklîf,* s. 8, 189.
[57] Abdulcebbar, *Muğnî,* 11/s. 293.
[58] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/s. 17, 64.
[59] Abdulcebbar, *Muğnî,* 11/s. 10, 14, 149, 204.
[60] Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse,* s. 10, 510.
[61] Abdulcebbar, *Muğnî,* 11/s. 7, 166.

söz etmiş ve bunları birbiriyle eşit değerde[62] değerlendirmiştir. Bunun yanı sıra bu iki teklîf arasında bir düzeylemeye gidilmiş, sem'î teklîfin aklî teklîften sonra geldiği kabul edilmiştir.[63] Abdulcebbar'ın konuya ilişkin bakış açısını şu değerlendirmesinden çıkarmak mümkündür:

> Teklîfler ya aklî ya da sem'î olmak üzere iki yönde olabilir. Aklî olandan maksat aklın kaynaklık ettiği ve bilme yolu olduğu şeylerdir. Aklın kaynaklık ettiği şeylere ulaşma farklılaşma gösterse de bu şeylere zorunlu ve istidlâlî olarak ulaşılır. Sem'î olandan maksat ise bilinme yolunun sem' olmasıdır. Ancak aklî ve sem'î bütün teklîfler istidlâli gerektirmesi bakımından aynıdır.[64]

Bu bağlamda Abdulcebbar, aklî teklîfin zorunlu ya da istidlâlî olarak akıl yoluyla bilindiğini, sem'î teklîfin ise haber olarak vahiyle bilinebileceğini söylemektedir.[65] Bu ayırımda aklî teklîfi sem'î teklîfe önceleyen Abdulcebbar, sem'î teklîfin ancak aklî tekliften sonra iyi olabileceğini savunmuştur.[66] Görüldüğü üzere teklîf akılla başlamakta ve semiyyatla tamamlanmaktadır.[67] Aksi halde teklîfin peygamberin sözüne (vahye) bağlanması (gereksinim duyması) söz konusu teklîfin geçerliliği için sonsuz nebîler dizisini gerektirir.[68]

Abdulcebbar, teklîfi insan özgürlüğünden hareket ederek yorumlamakta ve bu konuda Ebû Hâşim el-Cübbaî ile aynı görüşü paylaşmaktadır. O'na göre teklîf, her şeyden önce teklif getirenin fiilidir. Bu fiilin iyi olması ise 'özgürlük' koşulunun bulunmasına bağlıdır. Dolayısıyla teklîf, özgürlüğün kalktığı zorlama (ilcâ)[69] durumunda iyi olma niteliğini kaybeder.[70] Abdulcebbar'a göre sem'î teklîf, aklî teklîf açısından her ne kadar nesnel bir temele dayanıyorsa da, nazar sahiplerinin ahvâline göre maslahat olarak değişiklik gösterir.[71] Zira o, kötülüğü, kötü oluş yönlerini,

---

[62] Abdulcebbar, *Muğnî,* 5/ s.170.
[63] Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse,* s. 15, 75.
[64] Abdulcebbar, *Mecmuu'l-Muhît bi't-Teklîf,* 1/s. 6,14.
[65] Abdulcebbar, *el-Muhît bi't-Teklîf,* s. 23.
[66] Abdulcebbar, *Müteşabihu'l-Kur'ân,* 1/s. 29.
[67] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.58.
[68] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/ s.152.
[69] İlcâ zorlama demektir. Zorlama durumu, isteme iradesinin kişiye ve onun özgür olan istemesine değil, başka bir etkene bağlı olmasıyla ortaya çıkar. Bu anlamda ilcâ, kavram olarak, insanın özgür şekilde isteme imkânının bulunmaması durumudur. Çünkü ahlakî hüküm, Aristo ve Kant'ta da öne çıktığı gibi istenç sahibi ve akıl varlığı olma koşuluna bağlıdır. Abdulcebbar, istemenin özgür olma imkânı dışında kalan uyku, unutma ve zorlama durumlarında yapılan fiillerin hükümlerinin olmadığını savunmuştur. Çünkü bir fiile yapma ya da yapmama olmak üzere iki şekilde eklemlenebilen ilcâ durumu, övgü, yergi, sevap ve ceza istihkakını engeller. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 13/s. 12, 421.
[70] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/ s.134.
[71] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 90-91.

istihkak ilkesini, övgü-yergi, sevap-ceza hükümlerini ve tövbenin zorunluluğunu bilmeyi içerir.[72]

Mutezile içerisinde teklîfin değişmeyen ve nesnel olan aklî yönüyle ilgili birbirine yakın görüşler ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Cahız, aklî teklîfi, düşünmenin temel koşulu olan delîlleri, tecrübeyi(adât) ve tasavvur yöntemlerini bilme koşullarına bağlamıştır.[73] Ebû Ali el-Cübbâî, aklî teklîfi sadece delîllerin ve tecrübenin bilgisine sahip olma koşullarına bağlamıştır.[74] Ebû Hâşim el-Cübbâî ise aklî teklifin, sadece düşünerek ortaya çıkan 'korku' ile gerçekleşebileceğini savunmuştur. Aklî teklîfi mümkün kılacak korkunun meydana gelebilmesi için de idrak açısından sağlıklı olma ve dilin delâlet temeli olan muvadaa bilgisine sahip olmak gerekir.[75] Bu paralelde Abdulcebbar, Ebû Hâşim gibi düşünmüş ve aklî teklîfi düşünmenin terkinden doğan korku ile temellendirmiştir. Bu yaklaşıma göre kişi, düşünmemenin içerdiği veya doğurabileceği uzak ya da yakın zararlardan korunmak için düşünür ve bunun bir zorunluluk olduğunu bilir. Şu halde aklî teklîf, nazarın vacip oluş yönü 'belirsizlik içermeyecek şekilde' bilindiğinde, zamana ve duruma bakılmaksızın sabit olur.[76]

Abdulcebbar, sem'î teklîfi ise, Allah'ın, meydana geliş yönleri açısından 'iyi' olan fiillerinden biri olarak kabul etmiştir. Bu bağlamda zıt iki şeyin aynı anda teklif konusu yapılmasının teklîfi iyi olmaktan çıkaracağını savunmuştur. Allah'ın aciz kişiye teklif götürmesi mümkün ise de bu, hikmet olarak iyi olmaz ve de meydana gelmez. Cansızlara, ölü ve ma'duma teklîf getirmesi de böyledir. Ona göre, teklîfin iyi oluşu üzerinde mükelleflerin hâllerinin etkisi varsa da, aynı şey teklîfin sıhhati için söylenemez.[77] Abdulcebbar bu bağlamda radikal sayılabilecek bir sonuca ulaşmakta ve sem'î teklîf delîlinin her zaman geçerli olmadığını düşünmektedir. Çünkü teklîf, mükelleflerin zamanlarındaki hâllerin sürekli değişmesi nedeniyle hâlden hâle değişir.[78] Bu bağlamda Abdulcebbar, birbiriyle ilişkisi açısından aklî teklîf ile sem'î teklîfi şu şekilde değerlendirmiştir:

> Aklın teklîfi, sem'î teklîften ayrı olabilir. Aklî teklîf sem'iyyât'ı bilmenin temelidir. Bu sebeple ondan önce gelmesi gerekir. Bu bağlamda bi'set'in 'vacip' olduğu söylenemez.

[72] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14, s.151; 12/s. 321.
[73] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 266, 321
[74] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 321
[75] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 390 vd.
[76] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 384.
[77] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.60 vd.
[78] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 82.

> Çünkü Allah, elçilerini maslahat için gönderir. Bu bakımdan bize göre aklî teklîf sem'î teklîf olmadan da mümkündür.[79]

Teklîfin aklî biçimini sem'î biçimine önceleyen Abdulcebbar, böylelikle sorumluluğu da akla dayandırmış olmaktadır. Bu, sorumluluğun esas ve sabit temelinin akıl olduğununu kabul etmek demektir. Abdulcebbar, lütuf oluş açısından aklî teklîf ile sem'î teklîf arasında ayırım yapmamış,[80] ancak her iki teklîf biçiminin insanı yüksek seviyeye (el-menziletu'l-âliye) ulaşmasını teşvik etmesi anlamında[81] eşit olduğunu kabul etrmiştir.

Kavram örgüsüne bakıldığında teklîf, bir ahlâk kavramı olan 'hasen' ile temellendirilmiş ve Allah ile insan arasında varsayılan ilişki ahlâkî bir kavramla açıklanmıştır. Bu bağlamda Abdulcebbar, 'aslah' olduğu için teklîfin vacip olduğunu[82] savunan çevrelerin tezini çürütmeye çalışmıştır.[83] Ona göre teklif, Allah'a vacip olamaz. Ancak teklif ilişkisinden dolayı, teklîfle birlikte bazı şeylerin Allah'a vacip olduğunu savunmuştur. Çünkü Allah, teklîf ilişkisini başlatmakla bazı ilişkiden doğan sonuçları yerine getirmesi anlamında, kendisini belli yükümlülükler altına sokmuştur. Abdulcebbar bunu şu şekilde açıklamaktadır:

> Allah'a ancak teklîf olarak insanlara vacip kıldığı şeyler vaciptir. Örneğin Allah'a, teklifin gerektirdiği imkân ve şartları vermek, lütuf ve sevabı hak edene sevap vermek, elem verdiğinde ıvaz[84] olarak karşılığını vermek vaciptir. Bunun yanı sıra kıyametten sonra Allah'ın sevap verdiklerini tekrar diriltmesi de istihkak edilen fiillere karşılık verebilmesi için vaciptir.[85]

Teklif bağlamında sevaba karşılık vereceğini söyleyen Allah'a, sevap vermek üzere insanları yeniden diriltmesi vaciptir. Yaratma ise böyle değildir. O, sadece bir ihsan ve fazilettir.[86] Teklifin başlangıcı gibi nimet vermek de vacip değildir.[87] Abdulcebbar, bu bakış açısıyla yaratıcı bilgisini teklîfle; teklifi de yaratmanın başlangıcı ile ilişkilendirmiştir. Buna göre o, yaratmanın başlangıcının vacip olamayacağını savunmuştur. Çünkü yaratmanın başlangıcı ile ahlâkî zorunluluk (vacip) arasında böyle bir taalluk yoktur. Zira Allah, yaratmayı irade ettiği şeyleri

---

[79] Abdulcebbar, *Muğnî,* 20 (1.kısım)/ s. 20, 69.
[80] Abdulcebbar, *Muğnî,* 13/s. 19-20, 64-65.
[81] Abdulcebbar, *Muğnî,* 11/s. 14, 516.
[82] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/ s.137
[83] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.142; 6/ s.173
[84] Abdulcebbar, *'ıvaz'* kelimesini, *'zararın karşılığı ve bedeli'* anlamında kullanmıştır. *Muğnî,* 6/s. 15.
[85] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/ s.54
[86] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.115
[87] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.115

yaratmayabilirdi. Dolayısıyla yaratma gibi teklîf de vacip değil, mümkündür. Bu mümkün oluş, irade edene hiçbir eksiklik getirmez. Çünkü kadir oluş, mantıksal olarak fiil gerektirmediği gibi üzere olduğu hakikatini ve hikmetten çıkmasını da gerektirmez.[88] Dolayısıyla vacip oluş, önceden gelen tekliftir. Buradaki vacip oluş yönleri emanetin iadesi ve borcun ödenmesi gibi makuldür.[89] Bu bağlamda Abdulcebbar, yaratıcı bilgisinin teklifi zorunlayabileceğini kabul etmiş, ancak bunun ilk yaratma için söylenemeyeceğini savunmuştur.[90] Bu şekilde Abdulcebbar, âlemin kadim olduğunu ve failin, fiilinden mahiyet olarak farklı olmadığını ileri süren felsefe çevresinin yaratmanın vacip olduğu görüşünü eleştirmiş olmaktadır.[91]

Abdulcebbar'a göre şeylerin bilmenin yolunun olmadığı yerde tekliften söz edilemez. Unutan kimsenin teklif kapsamı dışında tutulmasının nedeni de budur. Örneğin kişi, nazarın terkinden korkar ve terkinin kötü olduğunu bilirse, bu durumda kişiye nazarın vacip olması imkânsız değildir. Bunun yanı sıra 'emanetin iadesinin vacip oluş bilgisi gibi yalanın kötü oluş bilgisi de zorunludur. Kişide bu bilgi çerçevesi bulunmazsa, akıl açısından bir şeyin kötü ve vacip oluşu söz konusu olamaz. Çünkü sem', bu zorunlu bilgilerine sahip olan akıl sahiplerine gelir.[92]

Teklîf'in hükmü konusunda Aslah teorisini savunanlar, onun bizatihi vacip olmadığını[93] kabul etmiştir. Çünkü onlara göre teklîfte bizatihi 'salah' yani 'yarar' yoktur.[94] Şu halde teklîf, doğuracağı sonuçlar açısından 'vacip' ve 'aslah' olabilir. Örneğin Zeyd, tek başına teklife muhatap kaldığında iman edecekse, bu 'salah' değeri ifade eder. Ancak Zeyd, Amr ve Halid ile birlikte teklife muhatap olduğunda üç kişiden ikisinin iman edip diğerinin etmemesi 'salah' olmaz. Ya da sadece Zeyd teklîfe muhatap kaldığında inkar edecekse bu da 'salah' olmaz.[95]

Abdulcebbar, akıl ve sem' arasında tam bir örtüşüm sağlamaya çalışmış, teklîfi aklî ve sem'î olmak üzere iki bağlamda temellendirmiştir. O, sem'î teklifi maslahata dayandığı için dinamik ve sayısal anlamda artabilen ve azalabilen nitelikte değerlendirmiş; bu teklifin geçerlik süresinin kefaret ve ibadetlerde olduğu gibi süre olarak uzayabileceğini veya kısalabileceğini kabul etmiştir.[96] Ona göre aklî teklîfler

[88] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14, s.112.
[89] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.53.
[90] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.112.
[91] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.114.
[92] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 350-351.
[93] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/s. 149.
[94] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.141.
[95] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.141.
[96] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.138.

niteliksel anlamda sınırlı; sayısal anlamda sınırsızdır.[97] Bu çerçevede Abdulcebbar, teklîfi maslahat ve lütuf olarak kesik kesik olan sem'e değil, sabit ve içerdiği ahlâkın fiillerin meydana geliş yönleriyle akla dayandırmaya çalışmıştır. O halde teklîf, aklın iyi, vacip ve kötü gibi doğuştan getirdiği kategorilere dayanması anlamında rasyonel; bu kategorik yönlerle birebir örtüşen ve Allah'ın maslahat açısından durumlar üzerine farklı iradeler sergilemesi anlamında ise teistik yani şer'îdir.

Abdulcebbar'a göre aklî teklif sem'î tekliften bağımsızdır. Aksi halde sem'in meydana gelme gerekçesi ortadan kalkar. Buna göre sem' olmadan aklî teklif kendi başına bulunabilir ve yükümlülükler de sem' olmadan akılla bilinebilir. Burada Abdulcebbar'ın sem' olmadan akılla bilinebileceğini kabul ettiği husus, şeriatın tarihin belli bir zaman ve mekânında yaşayan kişiler için 'lütuf' değeri olmaması yani şeriat göndermenin lütuf değeri taşımadığı durumlarda geçerlidir. Aynı durum, kişiler için şeriatların gönderilmesinin lütuf değeri taşıması durumunda ise geçersizdir.[98] Şu halde teklif, tarihin belli bir döneminde yaşayan kişiler için lütuf değeri taşıması durumunda mümkün olabilen şeriata değil, içerdiği kategoriler açısından nesnel anlamda herkeste eşit şekilde bulunan akla dayanır. Bunun yanı sıra Abdulcebbar, Allah'ın, gönderildiği takdirde kendileri için lütuf olmayacak kimselere sem'î teklifte bulunmasını da imkânsız görmemiştir.[99] Nitekim o, yükümlü tutuldukları konularda insanlar için lütufların olmamasını mümkün görmüştür. Bu durumda böyle kimseler için peygamber göndermek iyi olmaz. Çünkü mükelleflerin hâlinden, yükümlü tutulacağı şeyleri yapacağı bilinirse, böylelerine peygamber göndermenin bir maslahatı da yoktur. Abdulcebbar'a göre Allah, sadece şeriatlar ihtilaf ettiğinde ve nesh ortaya çıktığında elçi gönderir. Şeriat göndermeyi gönderilecek kişiler için lütuf değeri taşıması yanında ilahî mesajın tahrif edilmesi ve tarihin dönüşümüne bağlı olarak neshin ortaya çıkması koşullarına başlamış olmaktadır. Şu halde şeriatın kesik kesik olmasını sağlayan koşullarla akliyyât'ın zaman ve mekana bağlı olmayan ve sabit kalan yargıları ise böyle değildir. Çünkü orada teklifin meydana geldiği yön itibariyle ihtilaf meydana gelmez.[100]

---

[97] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.137.

[98] Abdulcebbar'ın buradaki yaklaşımı, faydacı bir karakter taşımaktadır. Çünkü şeriat, imkân olarak lütuf değeri taşıması durumunda gelmekte, lütuf değeri taşımaması durumunda ise gelmemektedir. Burada lütuf, insanlar için bir değer ifade etmesi anlamında kullanılmıştır. Bu ise, şeriatın insanlar için *'fayda'* ve *'maslahat'* değeri ifade etmesi demektir.

[99] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/ s.153

[100] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.153

Bu, aklın, içerdiği kategorik yönlerle şeriat gibi koşullara bağlı dinamik bir şey olmadığı anlamına gelir. Şeriatı ahlâk zemininde temellendiren Abdulcebbar'ın bu yaklaşımı klasik yaklaşımlardan oldukça farklıdır. Çünkü Abdulcebbar'ın yaklaşımında şeriatın gönderilmesi bir ahlâk kavramı olan maslahata ve reel anlamda lütuf değeri taşımasına bağlanmıştır. Bu çerçevede Abdulcebbar, Allah ile insan arasındaki teklîf ilişkisini insanların üç farklı hâline göre şu şekilde ele almıştır:

a. Hallerinden, her bakımdan aklen yükümlü tutuldukları şeylere sarılacağı bilinenler. Bunlar, bir şeriata sarılsınlar ya da sarılmasınlar bu durumda olanlara elçi göndermek hasen değildir.
b. Hâllerinden, akıllarındakine (aklî teklîfe) sarılmayacağı bilinenler. Bunlara elçi göndermek elbette durumlarını etkilemez. Hatta bunlar bütün şeriatlara sarılsalar bile onların durumu akıl açısından değişmez.
c. Hâllerinden, gönderilecek şeriatı benimsemeleri durumunda itaate yakın olacağı ve masiyetlere uzak duracağı bilinenler. Abdulcebbar'a göre peygamber göndermek bunlar için gereklidir.[101]

Görüldüğü üzere Abdulcebbar, ilk durumda aklî teklîfe yer vermiş ve aklî teklîfe sarılacağı bilinenlere şeriat göndermenin iyi olmadığını iddia etmiştir. Çünkü aklî teklîf bu hâle sahip olanlarca zaten gerçekleşmektedir. Abdulcebbar, sem' olmadan teklîf konusu olan şeylerin akılla bilinebileceği görüşünü savunmuş ve şunları söylemiştir:

> Sem', kitap ve sünnettir. Bu ikisinin sıhhati Allah'ın hikmet sahibi ve kabihi yapmayan bir zât olduğu bilindikten sonra bilinebilir. Akılla bu bilgiye ulaşmadıkça sem' de kesinlikle bilinemez…marifetullaha ise akıl delîlleriyle ulaşılabilir. Bu konuda sem'e gereksinim duyulmaz. …(bu bağlamda) kişi, zorunlu olarak bildiği şeylerde sem'e ihtiyaç duymaz. Zulmün kabihlik bilgisi, nimete nankörlük bilgisi, tarafsız olma (insâf) ve şükür bilgisi türden bildilerdir. Çünkü bu konularda sem' olmadan nazar etmek ve medlûlün bilgisine ulaşmak mümkündür.[102]

Abdulcebbar, aklın Akliyyât konularında kendine yeter olduğunu düşünmekte ve aklın kötü ve iyi arasındaki farkı bilemeyeceği ve bunların sem'î olarak emir ve nehiy ile bilinebilecekleri iddialarını da reddetmektedir. Ona göre 'kişinin vacip ve kabih arasındaki ayırımda sem'e gereksinimi vardır' denemez. Bu noktada Abdulcebbar, sadece sem'e aklî teklîfte maslahat ve mefsedet olan şeyleri bilme konusunda gereksinim olduğunu kabul etmektedir. Sem'in varit olmasının tek bir anlamı olabilir o da budur. Aksi halde aklî teklîf kendine yeter olmasaydı, sem'in varit olması mümkün olmazdı. Şu halde sem'in insanların yükümlü tutuldukları konularda 'lütuf'

---

[101] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/s.98. Abdulcebbar'a göre bu durumdaki insanlar iki türlü olabilir. İlki, bizzat peygamber göndermenin kendileri için '*salah*' olacağı bilinenler. Bu hâlde olanlara kendi zamanlarında elçi göndermek gerekir. Diğeri ise önceki bir şeriatle yükümlü tutulması *'salah'* olanlar. Bu hâlde olanlara elçi göndermek ise zorunlu değildir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 236-237.

[102] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/s. 101vd.

değeri taşımaması elçi göndermeyi de iyi olmaktan çıkarır.[103] Abdulcebbar, aklî teklîfin sem'î teklîften hâlî olmasıyla ilgili olarak ise şunları söylemektedir:

> Aklı esas alanlar bunun elçinin yükleneceği risaletin insanlar için lütuf değeri taşımayacak hâlde olmaları koşuluyla mümkün olduğunu kabul etmiştir. Onların, bunu, şeriatların lütuf değeri taşıma imkânıyla birlikte olası görmeleri kabul edilemez. Çünkü bu (yaklaşım), özü açısından, vacip oluşu salt akılla bilinen bir şeyin sem' gibi başka bir şeyle de bilinebileceğini mümkün hale getirmiştir. Ancak yine de Allah'ın şer'iyyâtın kendileri için lütuf değeri olmadığı kimseleri sem'î teklîfe muhatap almaması ve kendilerine elçi göndermesi imkânsız değildir. Zira aksi halde bi'set yapıldığında da fayda içermeyen abes bir şey olurdu.[104]

Bu çerçevede Abdulcebbar, aklî teklîf olarak marifetullahı, koşullu ve koşulsuz iyi, kötü ve vacip bilgilerini her mükellefi içine alacak nitelikte olmaları bakımından vacip olarak temellendirmiştir. O'na göre vacip oluş açısından aralarında fark olmamasına karşın aklî vacipler şer'i vaciplerden farklıdır.[105] Çünkü aklî vacipler, her mükellef için 'lütuf' niteliği taşırlar ve tarihin belli bir dönemiyle sınırlı değildirler. Bilakis onlar her zaman geçerlidir ve bu yönüyle lütuf olurlar.

Kişi, kendinde bulduğu iyi, kötü ve vacip ahlâkî bilgilerle teklîfe muhatap olma yeterliliği kazanır. Ancak kişi, yükümlü tutulduğu şeylerin keyfiyetini, edâ yönlerini ve kötüden kaçınmanın yönlerini bilmeye de ihtiyaç duyar. Abdulcebbar bu bağlamda bir fiilin vacip oluş bilgisinin, vacip oluş yönü açıklanmadığında, tarif ve delâlet nasbı ile gerçekleştiğini savunmuştur. Çünkü bizden biri, herhangi bir açıklama getirmeden, başkasına oturmayı veya kalkmayı vacip kılarsa onun bu talebi kötü olur.[106] Abdulcebbar'a göre aklın kendileriyle kemâle erdiği bilgiler, kudret ve temkin hükmündedir. Çünkü bunlar olmasaydı, kişi için fiilleri kendine vacip olacak şekilde yapma imkânından söz edilemezdi. Bu nedenle bilgiler, birer lütuf değeri taşırlar. Çünkü onlar, hem bizatihi lütufturlar hem de lütuf olacak yöne sahiptirler. Bilgi ile lütuf arasında sıkı bir ilişki vardır. Aslında lütuf, özü açısından, itaat niteliğine sahip olan fiile sevap; kötü niteliğindeki fiile ceza istihkakının doğduğunu bilmektir. Bu bilgi, kişiyi vacibi yapmaya, kötüden imtina etmeye, zarardan korkmaya ve fayda ummaya daha yakın olmayı sağlar. Zira akıldaki 'zarar görme endişesi' kategorik bilgisi, kişinin yapmama yönündeki motivini güçlendirir.[107]

---

[103] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 103.
[104] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/s. 153.
[105] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.149.
[106] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 428.
[107] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 414 vd.

Bu çerçevede Abdulcebbar, Akliyyât'ın teklif kapsamına girmesini, kişinin, bilgi ile kötüden uzak durmasını sağlaması ve yapma iradesinde motiv işlevi görmesini gerekçe göstermiştir. Çünkü kişi, bilgi ile kötüden kaçınır ve kötü bildiği şeyi yapmaktan uzak durur. Bilgi olmasaydı, bu kötü fiili yapmaya yakın olacaktı ya da yapabilir durumda olacaktı.[108] Nazarın teklîf kapsamına sokulamayacağını savunanlar, onu teklifin sebebi olarak görmüşler ve bu nedenle de teklif konusu yapılamayacağını iddia etmişlerdir.[109]

Abdulcebbar açısından teklifte yargılama sistemi, marifetullah olmasa da vacip oluş niteliği açısından emanetin iadesi, zulmün terki gibi kategorik bilgilerin nesnel koşullarında işlerken; Şer'iyy'at açısından aynı şey ancak marifetullahtan sonra mümkün olabilir. Nitekim kişi, marifetullaha sahip olmasa da nazarın vacip oluşunu, sevap ve cezanın istihkak bilgisini rasyonel olarak bilebilir.[110] Şer'iyyâtın vacip oluş yönünün marifetullah bilgisine sahip olmaya dayanmasını gerekçe göstererek, akliyâtla ilgili olarak nazar etme ve bilme teklîfinin yapıldığında övgü ve sevap, terkinde de yergi ve ceza hükmü verilemeyeceği söylenemez. Çünkü akliyâtla ilgili bu şeylerin hükmü aklın doğuştan getirdiği iyi, kötü ve vacip kategorik bilgilerinin hüküm alış yönüne göre hüküm alırlar. Kişi, Allah'ı bilmese de rasyonel olarak ahlâkî yargıları istihkak eder. Abdulcebbar bunu, aklın doğuştan getirdiği üç ahlâk kategorisi ile temellendirmiş ve bu kategorik bilgileri marifetullah ve şeriatın bilgisine öncelemiş olmaktadır.

2.b. Teklîf'in Dinamik Temeli Olarak 'Hâl'

'Hâl', Abdulcebbar'ın kelam anlayışında, Allah, insan, toplum, haber ve bilgi için de kullanılan bir kavramdır. Bu kullanımlarda hâl kavramı, şeyin kendinde durumunu, özünü, doğasını ve koşullarını ifade eden nesnel bir delâlet sağlar. Nitekim bu kavram tezin birinci bölümünde bilginin en temel niteliği olarak sukûnu'n-nefs'in bir hâl olduğunu ve bilgi tanımı olarak itikâdın da kişi tarafından dolaysız olarak bilinen bir hâl olarak formüle edildiğini ifade etmiştik. Bunun yanı sıra, tezin ikinci bölümünde ele alındığı üzere, haberin bilgisel değeri, 'toplumun hâli' ile; motivler (devâî) ise 'bireyin hâli' kavramıyla temellendirilmeye çalışılmıştır.

---

[108] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 416 vd.
[109] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 376.
[110] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 447.

Bu çerçevede Abdulcebbar, aklî ve sem'î teklîfi de 'hâl' kavramıyla açıklamaya çalışmış, teklîfin iyi oluşunu da bununla temellendirmiştir. Dolayısıyla 'bildirme' anlamındaki teklîfin belirleyici ilkesi 'hâl'dir. Bu hâl, sadece bireyin değil, aynı zamanda bireylerin bir araya gelerek oluşturdukları toplumsal, tarihsel ve sosyo-kültürel faktörleri de içeren 'sosyal psikoloji' olarak yorumlanabilir. Çünkü Abdulcebbar, mükelleflerin hâllerini zaman ve mekan gibi hâlin en genel bağlamlarında ele almış ve teklîfîn maslahat değerinin bu sosyo- psikolojinin niteliğine bağlı olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Teklîfe muhatap olan kişiler, reel anlamda ortada ve mevcut olduklarına göre, onların bir takım sabit niteliklere sahip olmaklığı da sabit bir şeydir. Abdulcebbar, kişilerdeki bu değişmeyen ve sabit kalan niteliklere *'ahvâl'* yani 'hâller' adını vermiş; fiillerin ise tersine, değişken olduğunu söylemiştir. Bu nedenle fiiller, kişilerin sabit hâllerinin aksine farklılaşır ve değişir. O, fiillerin yenileneduran (teceddüd) bu durumunu *'vucûh'* olarak kavramsallaştırmıştır.[111] Abdulcebbar, hâl kavramıyla ahlâk ve bilgi problematiğini ele almış; 'vucûh' kavramıyla da varlığın oluşlar (ekvân) olarak faile delâletini ortaya koyarken ele almıştır. Abdulcebbar, fiillerdeki hâl değişimini 'yönler' anlamında vucûh kavramıyla, insan aklındaki sabit ve değişmeyen iyi, kötü ve vacip kategorilerini ise 'hâl' olarak ifade etmiş olmaktadır. İlk hâl koşullu ve değişken, ikincisi ise sabit ve koşulsuzdur.

Abdulcebbar, hâl kavramını insan gibi Allah'ta da kullanmıştır. Dolayısıyla zât olarak Allah'ın da hâlleri vardır. Ona göre Allah'taki hâller özseldir ve sırasıyla kadir oluş, alim oluş, hayy oluş ve mevcud oluş olmak üzere dörttür. İnsanda ise bu hâllerin yanı sıra irade eden oluş, itikad eden oluş, kerih gören oluş vb. gibi kalb fiilleri olarak bilinen hâlleri de kapsar. Bu hâller, zamandan zamana ve âyân'ın dinamiklerine göre bağlı olmadığı için değişmezler. Dolayısıyla her bir kişide var olan bu hâller, teolojik anlamda nesnel bir temel sağlar. Abdulcebbar, hâlin sabit ve değişmeyen bu niteliğine karşın teklifin kesik kesik olduğunu söylemektedir.[112]

Bu çerçevede Abdulcebbar'a göre teklif, herkeste aynı olan bu hâller temelinde motivlerin (devâî) yönlendirmesiyle şeyler üzerinde düşünmeye başlamakla sabit olur. Ona göre bir zamanda yapılan şey 'salah' iken aynı şey

[111] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/s.22.
[112] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/s.82.

başka zamanlarda 'salah' olmayabilir, hatta yapıldığında kötü ve fesat olabilir.[113] Zira şeriat, devamlılık niteliği olmayan bir şeydir.[114] Aksi halde onun devamlılığı, teklifin kubhunu gerektirir.[115] Çünkü şeriat zamanlara ve hâllere göre kesilir.[116]

Abdulcebbar, şeriatın kesilmesini 'inkıta'' kelimesiyle ifade etmiş ve kesilmenin en temel koşullarını hâlin veya zamanın değişmesiyle açıklamıştır. O, teklîfin yoksunluk (acz), engellilik (men') ve ölüm gibi koşullar dışında kesilemeyeceğini savunanlara karşı, söz konusu inkıta imkânını aklın gerektirdiğini ileri sürmüştür. Bu anlamda teklîf her ne kadar imkân olarak kudrete dayanıyorsa da eşit düzeyde fiilin maslahat oluşuna da dayanır. Kudret ve teklîfin imkân durumu değişiklik gösterebiliyorsa aynı şekilde kendileriyle salahın ortaya çıktığı ve devamlılığı olmayan bir fiil için de geçerlidir. Çünkü teklîf delîli, her hâle değil, bilakis sorumluluk dönemlerindeki hâle dayanır. Abdulcebbar, sorumluluk dönemlerindeki bu hâle dayanarak teklîfin sürekli olsa bile, bunun tek bir fiil üzere değil, bilakis bir fiilden başka bir fiile intikal şeklinde olabileceğine vurgu yapmıştır. Şu halde her teklîf, kudret ve teklîfin imkânları bulunsa bile tabiatı gereği ahvâlde kesikliğe uğrar. Dolayısıyla her teklîfi bazı hâllerde kesikliğe uğrayarak hilafına dönüşecek şekilde inkıtaya uğramasına engel hiçbir durum yoktur.[117] Abdulcebbar, teklîfin bu dinamik zeminini maslahat olarak görmüş ve hâlin değişimi konusunda şu değerlendirmeyi yapmıştır:

> İnsanlara Allah tarafından (hâl olarak) belli bir (tarihsel ve sosyo-kültürel) zamanda bir fiil için emir gelebildiği gibi; ardışık gelen ikinci hâlde aynı şeyden nehyedilebilirler.[118]

Abdulcebbar buradaki buyruklarda ortaya çıkan bu uç dönüşümü biri için salah olan şeyin diğeri için de salah olmamasıyla gerekçelendirmiştir. O, fiillerin maslahat değerinin hâlden hâle değişebilme olasılığına karşın, kalp fiillerini süreklilik (istimrar) bağıntısı olan fiiller olarak değerlendirmiştir. Marifetullah, koşullu ya da koşulsuz (*alâ şartin ev gayr-ı şartin*) bütün aklî vaciblerin vacib oluşu ve vacip oluş

---

[113] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 79. Bu anlamda bir şeriat diğer şeriata asıl olamayacağı gibi birbiri üzerine kurulamaz. Bilakis her ikisi de akıl üzerine kuruludur. (Bel huma cemîen mürettebâni ale'l-akl). Şeriat delîli, devam etme imkânına sahip değildir. Çünkü akıl onun bu devamlılığını engeller. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/s. 82.

[114] Abdulcebbar, şeriatın kesik kesik olduğunu kabul etmekte ve onun sürekliliğinin şeriatı kabih kılacağını savunmaktadır. *'Lienne'ş-şer' lâ yedûmu, lienne devâmehu yektezi kubhehu'*. Bkz. *Muğnî,* 16/s. 81

[115] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.81.

[116] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.82.

[117] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 82.

[118] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 83.

bilgisinin gereğini yağma konusunda nefsin sukûn bilgisini gibi.[119] Abdulcebbar, bunların sürekliliğini akil oluş ve teklîfe muhatap olma imkânı ancak bunlarla zorunluluk ifade edebileceği gerekçesiyle açıklamıştır. Örneğin yukarıda sayılan üç kalb fiil bilgisi unutma ve engelli olma durumlarında teklîf olmaktan çıkmakta, imkân ve yeterlilik durumlarında vacip olmaktadır. [120] Ancak kulluk (taabbud) hâlin değişmesiyle hilafına dönüşmez. Çünkü kulluğun lütuf oluş yönünün ne zamanla ne de mükellefle hiçbir bağıntısı (taalluk) yoktur. Şu halde bunlar ne zamandan zamana ne de mükelleften mükellefe değişir.[121] Hâtırlanacağı üzere Abdulcebbar, nazar ve bilgiyi hâtır ve dâî motivleriyle ortaya çıkan endişe ve korkuyla zorunlu olarak temellendirmekteydi. Ona göre bu korku ve endişe hâli ortaya çıkmadıkça nazar ve bilgi de zorunluluk arz etmez. Abdulcebbar, bu korku ve endişe hâlinde olmayanlar için şunları söylemiştir:

> Bu kimse ya da kimselerde henüz korku ve endişe ortaya çıkmamış olabilir ya da meydana gelen bir şey dolayısıyla ya da Allah'ın yaptığı bir şeyle ortaya çıkan korku kişiyi şaşkın veya aklı karışık yapmış olabilir.[122]

Abdulcebbar, bu çerçevede uzuv ve kalp fiilleriyle ilgili olan ibadetleri Tersine dönüşmeksizin sürekliliği kesilenler ve sürekliliği tersine dönerek kesilmesi mümkün olanlar olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Buna göre, örneğin, nimet verene şükretmek kalb ve uzuv olarak iki bağlama sahiptir ve her ikisinde de sürekli değildir. Çünkü nimet veren, nimetlerini fesada uğratabilir ya da ilave bir tasarrufla bu nimetleri bozabilir. Bu durumda vacip olan şükrün hâli de değişmiş olur. Ancak marifetullah böyle değildir. Çünkü o, hâlin değişmesiyle değişmez.[123] Abdulcebbar, sürekliliği tersine dönerek kesilmesi mümkün olanlara da nimet verene şükretmeyi örnek vermiş ve nimet verene şükretmenin hilafına yani Allah'a nankörlük yaparak kullukta bulunmaya dönüşemeyeceğini söylemiştir. Ancak ona göre nimet verene şükretmek, vacip olmaktan çıkabilir. Aynı şekilde şer'î dilde emanetin iadesi de vacip olmaktan çıkabilir, ancak akıl yönünden aynı şey söylenemez.[124]

Anlaşıldığı üzere Abdulcebbar, burada ahlâkî yargıların durum, olay ve ilişkilerdeki hâlinden ve akıl düzeyindeki hâlinden olmak üzere iki bağlamı olduğunu

---

[119] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.84.
[120] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/s.84.
[121] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.84, 85,86. *'Süreklilik'* kavramı Abdulcebbar'ın teolojik sisteminde Akliyât için kullanılırken, aynı niteleme Sem'iyyât için kullanılmamıştır. Bunun temel nedeninin şer'iyyât'ın maslahata dayanması tarihin ve beşerî koşulların dinamik olmasıdır.
[122] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/s. 85.
[123] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.86.
[124] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.87.

kabul etmektedir. İlk hâl, şeriatın da içinde olduğu dinamik alan; ikinci hâl ise akla dayanır ve koşulsuzdur. Bu, teklîfin bu koşullu alan olan hâlde değiştiği, koşulsuz olan hâlde ise değişmediği anlamına gelen sistematik bir ayırımdır. Abdulcebbar, teklîfi bir metafizik olarak ve kognitif bir iman ilişkisi olarak temellendirmek yerine, hâl olarak tarihe, zamana, mekana, insana, sosyo-kültürel koşullara, fiillerin fonksiyonel olan 'salah' yönlerinin değişimine giderek temellendirmeye çalışmıştır. Bu, bildirme anlamında yorumladığı teklîfin tabiatını belirleyerek sem'î teklîfin farklılaşma dinamiklerini ortaya koymayı amaçlayan rasyonel bir tutumdur.

2.c. Şeriât'ın Ahlâkî Değeri

Ahlak teolojisi olarak belirlediğimiz çerçeve içerisinde Abdulcebbar'ın, teklîfî, temeli açısından akla dayandırdığını, niteliği açısından ise epistemolojik bir yapıya (bildirme) dönüştürdüğünü tespit ettik. Buna göre akıl, şeriat gibi, içerdiği zorunlu ve kategorik bilgilerle aklî teklîfi bilmenin bir yoludur. Sem'î teklîf ise, vahiy ile bilinmesine karşın, istidlâle dayanması bakımından asıl değildir. O, aklın bir fer'îdir. Teklîfi 'hâl' kavramıyla toplumun tarihsel ve sosyo-kültürel koşullardaki sosyal psikolojisine bağlı olarak açıklayan Abdulcebbar, daha sonra şeriatın ahlakî değerini belirlemeye çalışmıştır. Bu çabayı Abdulcebbar'ın şu değerlendirmesinde görebiliriz:

> Sem', sadece, kendisiyle aklî teklîfte maslahat ve mefsedet olarak bilinen şeyler bilinir. Şeriatın varit olması ancak bu anlamda hasen olabilir. Şayet aklî teklîf kendi başına müstakil olmasaydı, sem'in varit olması da sahih olmazdı. [125]

Teklîfin aklî olanını sem'î olanına temel yapan Abdulcebbar, bunu ahlak kavramlarıyla sağlamaya çalışmıştır. Nitekim o, şeriat'ın yön olarak aklın 'maslahat' ve 'mefsedet' bilgisine dayandığını söylemiş ve şer'î teklîfin meydana gelme yönünü bu iki kavramla izah etmeye çalışmıştır. Bu çerçevede ahlâkî değer konusunda şeriat yerine akıldan hareket eden Abdulcebbar, bir yandan teklîfi 'hasen' olarak; diğer yandan sem'î teklîf'in yani şeriatın aklî vacip oluş yönünü 'maslahat' olarak temellendirmeye çalışmıştır.[126] Burada Kant'ın deney düzlemi[127], Abdulcebbar'ın 'umûr'[128] dediği dinamik hâl alanıdır. Kant'ın 'deneyi' ile Abdulcebbar'ın 'umûr'u arasındaki ortak nokta her iki alanda da ahlâk önermelerinin 'koşullu' olmasıdır. Kant

[125] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/s. 153.
[126] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s.443
[127] Deneysel olan her şey, ahlâklılık ilkesine katık olarak, yalnız işe yaramamakla kalmaz, ayrıca ahlâkın temizliğine de büyük zarar verir. Çünkü ahlâkta kayıtsız şartsız iyi bir istemenin asıl paha biçilmez değerini, eylemin ilkesinin deneyin sağlayabileceği rastlantısal nedenlerin her türlü etkilemesinden böyle uzak olması oluşturur. Bkz. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi,* s.43.
[128] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 276.

bunu hipotetik önermeler olarak ifade ederken, Abdulcebbar ise vucûh yani yönler olarak ifade etmiştir. Bu bağlamda Abdulcebbar, şeriatın umûr'a yani fiillerin veya olayların meydana geliş yönlerine bağlı olduğunu ortaya koymaya ve ahlakî hükümlerin genel bilgisinin ve yasasının akla ve onun zorunlu bilgilerine dayandığını göstermeye çalışmıştır. Bu bağlamda ahlakî hükümlerin akla dayandırılması noktasında Kant ve Abdulcebbar büyük ölçüde benzer bir yöntem kullanmış görünmektedir. Ancak bu noktada bir farka işaret etmek yararlı olacaktır. Kant, ahlakî yargıların kaynağını nihaî anlamda aklın kendisine sınır çizmesi[129] ve ahlakî anlamda 'buyurması' olarak temellendirirken; Abdulcebbar ise, aklın iyi, kötü ve vacip oluşla ilgili sahip olduğu bilgilerin nihaî anlamda doğuştan geldiğini ve her kişide eşit şekilde bulunduğunu ve Allah tarafından yaratıldığını kabul etmektedir. Ahlakî hükümlerin kaynağının akıl olduğunu savunmaları yanında Kant ile Abdulcebbar arasında böyle bir fark vardır. Bu fark Kant'ta ahlakı, aklın kendi kendine sınır koyması anlamında 'otonomik', Abdulcebbar'da ise ahlakî hükümlerin kaynağı akıl olmasına karşın, bu hükümlerin verili olduğunu savunması anlamında ise 'heteronomik'tir.

Ahlâkî değerlerin kaynağı konusunda Kant gibi akla dayanan Abdulcebbar, sem'î teklîfi yani şeriatı, tarihin, zamanın ve sosyo-kültürel koşulların 'hâl'ine bağlı olarak kesik kesik ve değişken bir çerçeveye yerleştirmeye çalışmıştır. Şeriatın maslahat değeri, sem'î teklîfin kesik kesik olma niteliğiyle, temeli ise sorumluluğun rasyonel koşulları olarak kudret ve imkân ile tanımlanmıştır.[130] Buradaki kudret ya da temkîn, teklîfin gerektirdiği koşullara eksiksiz şekilde sahip olmaktır. Buna, sorumluluk alabilme yeterliliğini, akıl, aklın doğuştan getirilen zorunlu bilgiler, aklın iyi, kötü ve vacip kategorileri, usûlu'l-edille ve özgürlük gibi hususları örnek vermek mümkündür. Teklîf'in bu koşullarının yanı sıra teklîfi güçlendirecek bazı hususlar vardır ki, Abdulcebbar bunları lütuf olarak isimlendirmiş[131] ve şeriatı bu çerçeve içerisinde değerlendirmiştir. Bunun şu şekilde temellendirildiği görülmektedir:

> Şeriât'ın sevap ve fayda için vacip olduğunu söylemiyoruz. Aksine bunu, lütuf ve maslahat olduğu için kabul ediyoruz. Şeriatın lütuf ve maslahat oluşu ise zarardan sakındırması veya

[129] Kant'ın ahlak konusundaki bu tutumu Ahlak felsefesinde 'Otonomy' kavramıyla ifade edilmiştir. Bu tutum, özü açısından ahlaklılığın aklın bir ürünü olduğu, Kant'ın deyişiyle 'aklın olgusu' olduğu anlamına gelmektedir. (Bkz. Doğan Özlem, *Etik,* s. 78). Bu bağlamda Abdulcebbar'ın yalan, zulüm ve teklîf mâ lâ yutak'ın kötü; nimet verene şükretme ve emanetin iadesinin vacip olduğu bilgilerini koşulsuz ve doğuştan gelen bilgiler olarak Kant'ın *'aklın olguları'* formülasyonuyla büyük ölçüde örtüştüğü söylenebilir. Çünkü her ikisinde de akıldaki ahlaklılık bilgisi a-prioridir.

[130] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/s.82

[131] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s.418

> uzak tutması anlamındadır.[132] Dolayısıyla biz, kişiye sadece fayda verdiği için bir şeyi yapmasının vacip olduğunu söylemiyoruz. Aksine vacip oluş, zararı engellemeyi de içerir.[133]

Anlaşıldığı üzere şeriat, lütuf ve maslahat olması bakımından ahlâkî bir kategori olan vacip kavramıyla temellendirilmiş, bu niteliğiyle şeriatın fonksiyonel olarak sadece faydaya götürmesi veya motive etmesi bakımından değil, aynı zamanda zarardan ve zarar doğuracak şeylerden uzak tutması yönüyle de vacip olduğu savunulmuştur. Şeriatın sevap ve fayda yönüyle vacip olması ile lütuf ve maslahat olması yönüyle vacip olması aynı şeyler değildir. İlkindeki sevap ve fayda gerekçelendirmesi koşullu iken, ikincisinde koşulsuzdur. Şeriatın vacip oluşu sevap ve fayda ile açıklandığında, sevap ve faydanın gerçekleşmesi insanların tutumlarına bağlı olduğu için şeriat da sevap ve fayda ortaya çıkmadığında vacip oluş hükmünü de kaybedecektir. Halbuki ikincisindeki gibi şeriat lütuf ve maslahat olarak temellendirildiğinde fayda ve sevap yönü gerçekleşsin ya da gerçekleşmesin, şeriat işlevsel olarak bir lütuf ve maslahattır. Şeriât'ın maslahat ve lütuf olarak ahlâkîleştirilmesi üzerinde durulması gereken önemli bir dönüştürmedir. Abdulcebbar, bu dönüştürmenin ve formülasyonun Mutezile'nin Basra kanadında paylaşılan köklü bir geçmişinin olduğunu imâ ederek şunları söylemektedir:

> Bütün üstâdlarımız şeriatların vacip oluş yönlerinin akıl düzeyinde kategorik temellendirmesinin imkânını savunmuştur. Bu bağlamda onlar, şeriatların insanlar için maslahat oldukları görüşünü dile getirmişlerdir. Ancak bu görüşün yanında bazıları şeriatların vacip oluş yönünü sadece içerdiği sevap ve cezadan kurtaran maslahatlara dayandırmıştır. Kimisi de vacip oluş yönü olarak kabul etmeseler de şeriatı sevap ve cezadan kurtulmaya götürmesi bakımından açıklamışlardır. Biz, şeriatların maslahat oluşlarını kendilerinde vacip oluş yönünün sabit olmasıyla açıklıyoruz. Söz konusu vacip oluş yönü ise var olduklarında aklî vâciplerin tercih edilmesi ve olmadıklarında ise bu vaciplerin seçilmemesi durumudur.[134]

Basra Mutezilesinde ortaya çıkan bu üç farklı yaklaşımda ortak olan nokta şeriatın maslahat olarak temellendirilmeye çalışılmasıdır. Burada irdelenmesi gereken nokta şeriatın bizatihi değer olarak kabul edilmesi yerine bir ahlâk kavramı olan maslahat ve lütufla açıklanmaya çalışılmasıdır. Bize göre bu çabayı anlamlı kılan nedenlerin başında vahyin dogma olmadığını, bilakis onun, akıl ve içerdiği ahlâk kategorileriyle temellendirilebileceğini göstermek olmalıdır. Bu nedenle akıl ve temel ahlâk önermeleri şeriatı kurmanın iki ana zemini olarak ortaya çıkmıştır.

---

[132] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/s.32
[133] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.32
[134] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/s. 17,42.

Maslahatı iyi olanı istemeye ve kötü olandan sakınmaya kaynaklık eden niteliğini vacip oluş yönü olarak koyan Abdulcebbar, böylelikle şeriatı kullandığı terminolojiyle ahlâkîleştirmiştir. Bu çözümleme aynı zamanda Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanlar arasında ortaya çıkan ve hakikatı tekelleştiren nesih tartışmalarını ya da risâlet krizini de aşmaya katkı sağlamaktadır. Abdulcebbar, risalet krizini aşmayı sağlayabilecek bir gerekçelendirmeyle şunları söylemektedir:

> Maslahatlar, teklîfin hâl bilgisine göre farklılaşır. İnsanlara ve elçilere gönderilen şeriatların farklılaşmasının temel nedeni budur. Bu sebeple Hz. Muhammed'in, kendine mahsus bizden ayrılan masahatlarının bulunması imkânsız olmadığı gibi, onun hâlinin bizim hâlimiz gibi olması da imkânsız değildir.[135]

Abdulcebbar, teklîfin hâlini mükelleflerin hâline göre değerlendirmekte ve şeriatların farklılaşma dinamiklerini yapısal olarak ilâhî iradeye değil insanî gerçekliğe dayandırmaktadır. Bu, bize, vahyîn içeriğinin insanî, kaynağının ise ilahî olduğu ayrımını yapmamızı gerektirecek birbirinden farklı iki çerçeve sunmaktadır. Başka bir ifadeyle Abdulcebbar, aslında ilahî hitabın tabiatını ilahî iradenin değil, insanî gerçekliğin belirlediğini savunan bir yaklaşımdır. Abdulcebbar, bu insanî gerçekliği hâl kavramıyla realize etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Abdulcebbar, şeriatı maslahat olduğu kadar lütuf olarak da değerlendirmiştir. Ona göre bu iki kavram aynı anlamdadır. Nitekim maslahat ve lütuf, kişi için vacip olanı seçme veya kötü olandan sakınma isteminin (ihtiyâr)[136] ortaya çıkma zeminidir. Maslahat ve lütuf zemini olmadığında ise vacip olanı seçmek ve kötü olandan sakınmak ya da vacip olanı yapmaya ve kötü olandan sakınmaya daha yakın olma istemi ortaya çıkmaz. Ebû Hâşim, maslahat zeminindeki istemin özgürce ortaya çıkması gerektiğine dikkati çekmiş, istemsiz (ilcâ) ortaya çıkan tercihin maslahatı ortadan kaldıracağını kabul etmiştir.[137]

Abdulcebbar'ın şeriatı maslahat ve lütuf olarak makulleştirmesi, ahlakî bir değer olarak iyiyi isteme veya kötüyü yapmaktan uzak durma istemini mümkün kılması anlamında rasyoneldir. Bu yaklaşıma paralel olarak Kant, aklı, istemeyi kaçınılmaz olarak belirleyen seçme yetisi olarak temellendirmiştir.[138] Burada akıl ile isteme arasında kurulan ilişki, forksiyonel olarak Abdulcebbar'ın şeriat ile ihtiyâr

---

[135] Abdulcebbar, *Muğnî,* 17/s. 4, 253.
[136] Burada 'indehu' ifadesini zemin olarak çevirmenin daha uygun olacağını düşünüyoruz. Şeriatın maslahat ve lütuf oluşu, kendisiyle ihtiyâr yani istemenin gerçekleşmesidir. Bkz. Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse,* s. 13,779.
[137] Abdulcebbar, *Muğnî,* 13/s. 3, 50.
[138] Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi,* s. 29.

yani seçme arasında kurduğu ilişki gibidir. Çünkü akıl ve şeriat, bir şeyi yapma ya da yapmama anlamında istemeye kaynaklık etmektedir.

Abdulcebbar, akıl ile şeriat arasındaki ilişkiyi ortaya koyarken 'hâl' kavramını kullanmış, akliyyât'ın sabit; şeriatın ise dinamik (kesik kesik olan ve intikal eden) olduğunu savunmuştur. Bu, şeriatın vacip oluş hükmünün ancak olguların (marifetu'l-umûr) değişen ve farklılaşan hâllerinin bilinmesiyle[139] mümkün olabileceği anlamına gelir. Akıl ile şeriat arasındaki farka dikkat çeken Abdulcebbar şu görüşleri savunmuştur:

> Hükümler, aklî ve şer'î fiillerde değişmez. Şer'î fiillerde hüküm, ibadet edenin ahvâline göre değiştiği gibi götürdüğü maslahatlar da değişir. Aklî hükümlerde ihtilaf bu noktada söz konusu değildir.[140]

Aklın hükümlerinin şeriatın hükümleri gibi olmadığını savunan Abdulcebbar, akıl yoluyla gerçekleşen teklîfte de bazı fiillerin maslahat oluşunun imkânsız olmadığını söylemiştir. Çünkü maslahat oluş, şeyin cinsine, sûretine ve diğer hâllerine değil, bilakis kişinin, var olduğu takdirde aklî vacipleri tercih edeceğinin bilinmesiyle gerçekleşir. Abdulcebbar, buna, bazı durumlarda yumuşaklılığın çocuk için salah; başka bazı durumlarda ise fesat olabilmesini örnek vermiştir. Aynı şey tutum ve sonuç olarak Allah için de geçerlidir.[141] Görüldüğü üzere Abdulcebbar, şeriatın vacip oluş hükmünü, şeriata temel sağladığı kabul edilen ahlâktan çıkarmaya çalışmıştır. Burada şeriat, istemenin akla ve irrasyonel koşullara göre ortaya çıkabilen eylemlerde koşullu yapısıyla ahlâkî bir motivasyon sağlamaktadır. Dolayısıyla şeriat, teklîfin zorunlu bir koşulu değil, bilakis aklî teklîfi güçlendiren bir unsurdur. Bu, özü açısından teklîfi akla dayandıran rasyonel ve ahlâkî bir yaklaşımdır. Çünkü lütuf, maslahat, iyi, kötü ve vacip gibi ahlâkî kavramlar şeriattan önce gelmekte ve ona zemin sağlamaktadır. Bu noktada ahlâk kavramlarının şeriattan önce gelmesi, Abdulcebbar açısından delâlet olarak aklın şeriattan önce gelmesiyle yakından ilgilidir. Çünkü ahlâkî kavramlar, Abdulcebbar'a göre vahiyden önce gelir ve sadece akılda temellenirler.

3. Ahlâkî Değerlerin Kaynağı

Ahlak, elbette fiziksel bilimler için kullanıldığı anlamda kesin tahminler yapmamızı mümkün kılan bir bilim değildir. Fakat eğer biz ahlakı akılcı kurallara bağlı bir araştırma konusu olarak anlıyorsak o zaman onu bir bilim olarak

---

[139] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 276.
[140] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/ s.123
[141] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/s. 18,125.

niteleyebiliriz.[142] Bilimsel olarak ele alındığında ahlakla ilgili şu sorular kaçınılmaz olarak sorulabilir. Ahlak kuralları nasıl oluştu? Niçin birtakım emirleri kapsarken başkalarını kapsamaz? Niçin belirli davranışları kapsamaz? Niçin diğer davranışları belirler ya da emreder? İnsanlar belirli davranışların doğru, diğerlerinin yanlış olduğunu nasıl bileceklerdir? Belirli davranışların Allah'ı memnun etmesi; başka bazı davranışların ise Allah tarafından bu dünyada veya öbür dünyada cezalandırılacak olmasının bir mantığı var mıdır?

Eş'ârî söylem bu sorulara, 'belirli davranışlar 'doğru' diğerleri 'yanlış'tır. Çünkü Allah öyle buyurmuştur' şeklinde yanıt vermiş ve ahlakî değerlerin kaynağını Allah olarak belirlemiştir. Bu Eş'ârî söylem, yaygın halk kesimlerinde ve bilginin ve temellendirme kaygısının bulunmadığı dogmatik çevrelerde güçlü bir bakış açısı olarak savunulmaktaydı. Ancak bir inanma biçimi olarak islamı, diğer inanma biçimlerine karşı savunma ve temellendirme endişesi yaşayan çevreler, özellikle de Mutezile yukarıdaki sorulara Eş'ârîlerin aksine ahlak ilkelerinin keyfî olamayacağını, belirli davranışların 'doğru' ve diğerlerinin 'yanlış' olmasının sadece Allah'ın öyle istemesiyle açıklanamayacağını savunmuştur.

Bu iki tutum karşısında ahlâk, bir kişinin, bir grubun, bir halkın, bir toplumsal sınıfın, bir ulusun ya da bir kültür çevresinin belli bir tarihsel dönemde yaşamına giren ve eylemlerini yönlendiren inanç, değer, norm, buyruk ve yasa olarak karşımıza çıkar.[143] Ancak ahlakın bu yapısına karşın yaşamın kendisinde pek çok ahlâk biçimi söz konusudur. Örneğin teolojik bağlamda Hıristiyan ahlâkı, İslam ahlâkı, Yahudi ahlâkı, Konfüçyüs'çü ahlâk ve Budist ahlâkı; felsefî bağlamda ise Hümanist ahlâk, Hoşgörü ahlâkı ve Ödev ahlâkı gibi pek çok ahlâk vardır. Bu çeşitlilik, gerek dinsel gerekse felsefî çevrelerde ahlâksal buyruk ve taleplerin kaynağının ve mahiyetinin ne olduğu sorununu kaçınılmaz olarak tartışmaya açmıştır.

Bu bağlamda düşünce tarihinde ahlâk fenomenini temellendirme girişimlerinin, büyük çoğunluğu evrenselci bir tutum doğrultusunda olmak üzere, 'evren', 'insan' ve 'Tanrı' olmak üzere üç kaynağa dayanılarak gerçekleştirilmiş olduğu söylenebilir.[144] Bunun ilk örneğini, Grek felsefesinde her şeyin ölçüsünün

[142] Henry Hazlitt, *Ahlak'ın Temelleri,* s. 10-11, (çev. M. Aydın, R. Tapramaz), Ankara 2006.
[143] Doğan Özlem, *Etik –Ahlâk Felsefesi*-, s. 17,18, İstanbul 2004.
[144] Ahlak felsefesinde bunlardan ilki 'kozmolojik temellendirme', ikincisi 'doğalcı antropolojik temellendirme', üçüncüsü ise 'Dinsel temellendirme' olarak isimlendirilmiştir. Bkz. Doğan Özlem, *Etik –Ahlâk Felsefesi*-, s. 24.

insan olduğunu savunan Sofist çevre[145] ile rasyonel ve evrensel ahlâk geliştirme çabası içerisinde olan Sokrates, Platon ve Aristo ile temsil edilen çevre arasındaki tartışmalarda görmek mümkündür. Bu tartışmalarda Sofistler ahlakî yargıların öznel yani kişiye göre değiştiğini savunmuş ve göreceli (relativist) bir teori geliştirmiştir. Sokrates, Platon ve Aristo ise ahlakın mahiyetinin öznel olmadığını, bilakis herkes için geçerli nesnel bir ahlakın var olduğunu savunmuş ve evrenselci (üniversalizm) bir teori geliştirmişlerdir.[146]

Abdulcebbar uzmanı Hourani, Kelâm'daki husun-kubuh ve aslah tartışmalarını yöntem açısından Sofist çevre ile rasyonalist çevre olarak Sokrates, Eflatun ve Aristo arasında ortaya çıkan tartışmaların bir devamı gibi değerlendirmiş, Eş'ârîlerin geliştirdiği teoriyi 'teistik sübjektivizm'; Mutezile'nin geliştirdiği teoriyi ise 'rasyonel objektivizm'[147] olarak temellendirmiştir. Bu tespitin Eş'ârî ve Mutezile arasındaki husun-kubuh tartışmalarını yöntem açısından ne ölçüde karşıladığı konusunda Tahsin Görgün, olumsuz bir tutum takınmış ve yapılan tespiti şu değerlendirmeyle reddetmiştir:

> Hourani, bu hususta Kadı'yı ait olmadığı bir çerçeveye yerleştirerek, yeniden inşa etmekte, onu olmadığı bir şekilde takdim ettiği gibi, aynı zamanda ona muhtemelen kabul edemeyeceği bir düşünceyi nispet etmektedir. Zira Abdulcebbar, kendinde iyi ve kötü fiillerin aksine, esas itibarıyla fiilleri husun-kubuh meselesiyle irtibatlı olarak, faillerinden bağımsız bir şekilde ele almakta; hatta faillerinin fiillerin iyi veya kötü olmasında doğrudan bir dahillerinin bulunmadığını söylemektedir. O, fiillerin 'kendinde' bu vasıfları taşımadığını, fiillere husun-kubuh vasıflarını yükleyenin, fiillerin dışındaki faktörler olduğunu ve bu faktörlerin değişmesi ile birlikte fiillerin vasıflarının değiştiğini kabul eder.[148]

Hourani'nin tespitine katılmayan Görgün, Abdulcebbar'ın rasyonel teoloji oluşturmaya değil, bilakis İslam'ı savunma amacında olduğunu çıkış noktası yapmakta ve yapılan değerlendirmeleri gerçeğe aykırı bulmaktadır. Bu noktada ona göre 'rölativizm' ve 'objektivizm' isimlendirmeleri yetersizdir, hatta yanlıştır. Çünkü bu isimlendirmeler, islam düşünürlerinin tavırlarını 'modern ahlak felsefesine yamama' çabası olarak klasik düşünceyi ait oladığı perspektifle tasvir ve takdim etmektedir.

---

[145] Bunlara göre iyi ve kötü yargıları herkes için anlamlı, genel geçerli ve bu anlamda evrensel ölçütler değil, sadece insana ait, insan-bağımlı, insan kaynaklı, kısacası insana göreli şeylerdir. Bu, birinin yararına olan iyi şeyin başkası için aynı değeri taşımayabileceği anlamına gelir. Protagoras, bunu, 'üşüyen için rüzgar soğuk, üşümeyen için soğuk değildir' sözüyle veciz bir şekilde ifade etmiştir. Bkz. Doğan Özlem, *Etik –Ahlâk Felsefesi*-, s. 19,20.

[146] Doğan Özlem, *a.g.e,* s. 19, 20.

[147] Hourani, *İslamic Rationalism,* s.3.

[148] Tahsin Görgün, '*Husun-Kubuh Meselesi',* s. 66, İslam Araştırmaları Dergisi, sayı. 5, 2001.

Görgün, tartışmayı bu hareket noktasıyla sürdürmüş ve Abdulcebbar'ın yaklaşımının rasyonel objektivizm olarak nitelenemeyeceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bağlamda o, Abdulcebbar'ın yaklaşımının Modern Batı'da 'kendinde iyi' ve 'kendinde kötü' formülasyonunu ortaya atan Ross'un yaklaşımıyla da özdeşleştirilemeyeceğini iddia etmiştir.[149]

Bize göre Görgün, Hourani'yi eleştirirken iki düzeyi göz ardı etmekte veya söz konusu iki düzeyi birbirine karıştırmaktadır. Bunlardan ilki 'koşullu' düzey yani fiiller, ilişkiler ve olaylar düzeyi, ikincisi ise 'koşulsuz' olan ve bizatihi hüküm değeri olan alan düzeydir. O, bu iki farklı düzlemi dikkate almadan yapmakta ve 'kendinde iyi ve kötü' kategorizasyonunu ikinci alanla yani kendi deyişiyle ontolojik alan[150] olarak fiillerle ilişkili olarak tartışmakta ve Hourani'nin tespitine karşı çıkmaktadır. Bunun yanı sıra o, Hourani'nin sunnî tavrı 'teistik sübjektivizm' olarak isimlendirmesine Abdulcebbar'ın hükümlerin kaynağı olarak ilahî iradeye[151] dayandığı gerekçesiyle karşı çıkmıştır.[152] Ahlakî değerlerin objektifliği görüşünün, fiillerin vasıflarının hiçbir hal ve şartta değişmediğinin kabul etmek anlamına geleceğini söyleyen Görgün, bu yaklaşımın Abdulcebbar'ın reddettiği ahlakî değerlerin 'zâtî' olduğu tezine hizmet edeceğini iddia etmiştir. Sonuçta ise Görgün, konu bağlamında Hourani'nin Abdulcebbar'ın muhtelif hakikat seviyeleri olarak kullandığı örfî, luğavî ve şer'î hakikat seviyelerini göz ardı ettiğini ve husun-kubuh konusundaki yaklaşımını doğru şekilde anlayamadığını savunmuştur.[153]

Görgün, genelde Mutezile'nin özelde Abdulcebbar'ın husun kubuh konusudaki tezinin Kur'ân ve sünnete sıkı sıkıya bağlı olduğunu, bu sebeple de ortaya çıkan Mutezilî söylemin -Houranî'de olduğu gibi- vahiyden bağımsız düşünmenin yanlış olacağını söylemektedir.[154] Tespit edebildiğimiz kadarıyla Houranî, Abdulcebbar'ın vahiyden bağımsız temellendirme çabasını, ahlakî

[149] Görgün, *a.g.m,* a. 69.
[150] Görgün, *a.g.m,* s. 83.
[151] Görgün, Houranî'nin iddiasının aksine Abdulcebbar'ın lisanî ifadelerin ve bunun da ötesinde şer'î seviyede husun ve kubuhun 'vucûb' ifade edebilmesini ilahî iradeye bağladığını söyleyerek Abdulcebbar'ın yaklaşımının esaslı bir şekilde sübjektif olduğunu iddia etmiş, ancak şer'î dildeki vucûbun 'îlâm' yani 'bildirme' anlamında kullanıldığına işaret etmemiştir. Burada Tahsin Görgün'ün görmezden geldiği şey, aklın vucûb ifade etmesinden farklı olarak şer'î vucûbun salt 'bildirme' anlamında kabul edilmişi olmasıdır. Bu gerek koşulsuz önermeleri gerekse 'makûl yönler' kategorisi olarak aklın vucûb ifade etme biçiminden ayrılan, temelini akılda ve onun genel hükümleri içinde bulan farklı bir yaklaşımdır. Bu sebeple bize göre Abdulcebbar'ın sübjektif bir perspektif kullandığı söylenemez.
[152] Görgün, *Husun-Kubuh Meselesi,* s. 65.
[153] Görgün, *a.g.m,* s. 68.
[154] Görgün, *a.g.m,* s. 77.

hükümlerin doktriner olarak vahye dayanmadan salt akılla temellendirilebileceği şeklinde ele almakta ve tartışmayı hükümlerin kaynağı olarak belirlemektedir. Bu anlama biçiminden ise, mantıksal olarak, aklın Kur'ân ve sünnet ile olan ilişkisinin reddedildiği sonucu çıkmaz. Bu çerçevede Görgün'ün, Mutezile'nin husun-kubuh meselesini emir ve nehiy ile açıklama yerine rasyonel olarak temellendirmesini ise 'genel bir tavır' olarak değerlendirmesi bir tür önemsizleştirme ya da görmezden gelmedir. Çünkü söz konusu yorum, Abdulcebbar'ın şeriatın getirdiği ahlakî hükümler de dahil bütün hükümleri rasyonel olarak temellendirme çabasını gözden kaçırmaktadır.

Bunun yanı sıra Görgün, Abdulcebbar'ın aklî ve şer'î ayrımını farklı hakikat düzeyleri olarak yorumlamakla[155] akıl ile şeriat arasındaki ilişkiyi ve şeriatın akılda temel bulan rasyonel zeminini (maslahat ve lütuf oluş temelini) göz ardı etmiştir. Halbuki Abdulcebbar, aklı ve şeriatı 'keşf' açısından eşit görmesine karşın, hasen ve kabih hükmü verenin sadece akıl olduğunu savunmaktadır. Şeriatı ise bir hüküm kaynağı olarak değil, 'îlâm' yani bildirme olarak temellendirmektedir. Hal böyleyken Görgün, Abdulcebbar'a göre aklın ve şeriatın husun ve kubhu vaz etmediğini yani hüküm koymadığını iddia etmiş, akıl ile şeriatın keşf açısından eşit olduğu bağlamı ile hüküm koyma bağlamını birbirine karıştırmıştır.[156] Abdulcebbar'ın yaklaşımında akıl ile şeriatı birbirinden ayırması epistemolojik bir ayırımdır ve sistem açısından akıl şeriattan önce gelir. Çünkü ahlakî değer hükümleri akla; emir ve nehiyler ise koşullu olarak şeriata dayanır. Bu nedenle şeriat ahlakî değer alanı olan akıldan sonra gelmektedir.

Görgün'ün, Abdulcebbar'ın, 'fiillerin' kendinde iyi, kötü ve vacip olmadığı görüşünde olmadığı tespitine katılmakla[157] birlikte, bu hüküm çerçevesinin sadece bir yönde meydana gelen fiiller alanıyla ilgili olduğu, ancak bunun iddia ettiği gibi sübjektif bir çerçeve değil, 'makûl yönler' olarak rasyonel ve objektif olduğu kanaatindeyiz. Çünkü Abdulcebbar, fiillerin meydana geliş yönlerini 'makûl yönler' olarak ele almış ve ahlakî hüküm değerinin en genel anlamda aklî olan yönlere yani aklın yönleri olan rasyonel koşullara bağlı olduğunu savunmaktadır. Koşullar, her ne kadar olaylara, durumlara ve ilişkilere dayansa da, ortaya çıkan ahlakî hüküm değeri

[155] Görgün, *a.g.m,* a. 89.
[156] Görgün, *a.g.m,* s. 92.
[157] Bu bağlamda Görgün, Hourani'nin çalışmasındaki esas şablonun Ross tarafından ahlak felsefesini temellendirirken kullanılan 'kendinde iyi ve kendinde kötü ile 'bir şey için iyi veya kötü' arasında yaptığı ayırıma dayandığını söylemiştir. O, bu şablonun Abdulcebbar'a ait olmayan bir çerçeve olarak değerlendirmiş ve reddetmiştir. Bkz. *a.g.m.,* s. 66.

yön olarak aklîdir. Yönün aklî olması ahlakî hükmün rasyonel olduğuna, rasyonel oluş da rölativizmi değil, belli yönler (iyi, kötü ve vacip oluş yönleri) olarak Hourani'nin haklı olarak tespit ettiği gibi nesnelliği teyit eder.

Görgün'ün, fiillerin hükümlerinin faktörlerin değişmesiyle değişeceğini söylediği şey, iddia ettiği gibi 'fiilin dışında' değildir. Çünkü Abdulcebbar'ın yön teorisi, özü açısından fiilin meydana geliş yönüdür ve fiilin hükmü de bu yönde yani fiilin meydana geliş yönü açısından kendisinden ayrılmayan arızî bir sıfattır. Bu bağlamda Abdulcebbar, ahlakî değer hükümlerinin fiilin cinsine, varoluşuna, hudûsuna, faile, iradeye veya bir hükmün zıddı olan ma'nânın yokluğuna dayandırılamayacağını[158] ortaya koymaya çalışmıştır.

Bunun yanı sıra Abdulcebbar, aklın özsel olan 'emanetin iadesi', 'nimete şükretme', 'yalan' ve 'zulüm' gibi önermelerinin bir 'yön' ile değil, cümleten yani kategorik ve koşulsuz olduklarını savunmuştur.[159] Bu, akla dayanan önermelerin hepsinin koşulsuz olması gerektiği anlamına gelmemelidir. Bilakis meydana geliş yönüne bağlı olan hükümler ve salt kendinde hükmü olan önermeler, özü açısından aklî yani rasyoneldir. Abdulcebbar'ın şeriatı maslahat ve lütuf olarak temellendirmesi de aklî bir yöndür. Abdulcebbar, koşullu olan hükümleri 'makûl yönler' olarak formüle etmekte; yalan, zulüm, emanetin iadesi ve nimet verene şikretme gibi kendinde hükmü olan önermeleri ise cümleten bilinen zorunlu bilgiler olarak akılda temellendirmektedir.[160] Bunu Abdulcebbar'ın farklı yerlerden alıntıyla meydana getirdiğimiz aşağıdaki ifadelerinde görmek mümkündür:

> Hasen ve kabihlerle ilgili bilgiler kategorik yönü (alâ ciheti'l-cümleti) açısından kemâl-i akıldandır. Bu bilgilerin bazı kişilerde olması diğer bazı kişilerde ise olmaması düşünülemez. Zulmün kabih oluşu konusunda herkesin birleşmesinin nedeni kategorik olarak zorunlu bir bilgi olmasıdır. Faydadan ve zararı engelleme işlevinden yoksun olan yalanın kabihliği de aynı şekildedir. Zulmün, nimete nankörlükte bulunmanın ve faydadan ve zararı engelleme fonksiyonu olmayan yalanın kabihliği kemâl-i akıldandır ve zorunlu olarak bilinir. Bunun yanı sıra ihsanda ve iyilikte bulunmanın hasenliği, nimetlere şükretmenin ve iadesi

---

[158] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/s. 77, 124.

[159] Tahsin Görgün, bu çerçeveyi 'epistemolojik seviye' olarak değerlendirmiştir. (Bkz. Görgün, a.g.m, s. 86.) O, bu seviyedeki bilgileri 'genel geçer ve değişmez formlar' olarak nitelemesine karşın, Hourani'nin 'kendinde iyi' ve kendinde kötü' ayrımınını reddetmiştir. Hâlbuki Hourani'nin kendinde iyi ve kötü nitelemesi, Tahsin Görgün'ün epistemolojik seviye dediği ve değişmez olarak nitelediği forma karşılık gelmektedir. Bu formlar, fiillerin meydana geliş yönlerinin aksine 'yönsüz' olarak hüküm kazanırlar. Çünkü kendileri birer yöndür. Örneğin *'yalan yalan olduğu için kötüdür'* demek, *'yalan kendinde kötüdür'* demekle aynı şeydir. Zulüm zulüm olduğu için kötüdür demek, zulüm kendinde kötüdür demekle aynı anlamdadır. Bu, fiillerin kendinde iyi veya kötü olduğu anlamına gelmez. Çünkü söz konusu kategoriler, akıl düzeyindedir.

[160] Hüsnü Zîne, *el-Akl inde'l-Mutezile,* s. 38.

istendiğinde emanetin iadesinin vacipliği de kemâl-i akıldandır. Bu bilgilerin meydana gelmesi zorunludur.[161]

Abdulcebbar, aklın bu bilgilerle olgunlaştığı ve teklîfe yeterli hale geldiğini savunmuş, Allah'ın ve insanın fiillerini 'iyi', 'kötü' ve 'ne iyi ne de kötü olan' olmak üzere üç ana hüküm kategorisinde temellendirmeye çalışmıştır. Bu noktada genel anlamda Mutezile'nin özel anlamda ise Basra Mutezilesinin, ahlâk hükümlerini Eş'ârî ve Maturidîlerin aksine, kaynağı açısından vahye değil, rasyonel yönler[162] olarak akla dayandırmaya çalıştığı görülmektedir. Bu ana çerçeve içerisinde Abdulcebbar, pratikte (umûr)[163] bütün fiillerin bir yönde meydana gelerek hüküm kazandıklarını savunması bakımından faydacı bir tutum benimserken; doğuştan getirilen ve aklın kemâlini sağlayan üç ahlak kategorisinin yönsel olarak kendinde iyi, kötü ve vacip olduğunu savunması bakımından ise rasyonel bir tutum izlemiştir. Abdulcebbar'ın bu görüşüyle aklın zorunlu olarak bildiği koşulsuz ve yönsüz önermeleri ile yönlü ve aldığı hükmü koşullu olmasıyla kazanan fiiller alanı olmak üzere iki farklı zemin kullandığı söylenebilir. Abdulcebbar, ilkini 'cümleten', ikincisini 'tafsîlen'[164] şeklinde birbirinden ayırmıştır. Kanaatimizce Abdulcebbar'ın ahlak teorisinin en önemli yönü burasıdır. Tahsin Görgün'ün aksine Hourani'nin konuyla ilgili açıklamasına bakıldığında ise, onun, Abdulcebbar'ın ahlak anlayışında iki farklı alan kullandığını tespit etmiş ve şu değerlendirmelerde bulunmuştur.

> Abdülcebbar, 'Zulüm kötüdür' gibi genel ahlaki doğruları herkesin sezgisel aklıyla zorunlu olarak bilebileceğini sürekli tekrar eder. Müellifimizin, bütün ahlaki doğruların sadece vahiy kanalıyla bilinebileceğini iddia eden teistik sübjektivizme karşı Mu'tezili muhalefeti temsilen yaptığı bu vurgu büyük öneme sahiptir. Bazan, zulmün ve nimete karşı nankörlük etmenin kötülüğü, adaletin ve şükrün ise gerekliliği gibi, insanın zorunlu olarak bildiği hususlarda vahye ihtiyacının olmadığını söyleyerek olumlu ve olumsuz beyanları birleştirir. Bununla birlikte, 'kötü', 'iyi', 'gerekli' gibi üst değer kavramlarıyla, 'zulm' gibi bunların illetleri durumundakiler arasında analitik bir bağıntı olduğunu göstermeye çalışmaz. Bu konudaki genel izlenim şudur: Abdülcebbar akıl sahibi bir kimse için ispatının gerekmediğini, başka bir ifadeyle *a priori* olduğunu kabul etmekle birlikte, 'Zulüm kötüdür' gibi önermelerin sentetik önermeler olduğunu düşünmektedir.[165]

---

[161] Abdulcebbar, *Muğnî,* 11/s. 12, 21, 198, 384.
[162] Abdulcebbar, hasen ve kabih oluş yönlerini *'vucûhun ma'kûletun'*olarak ifade etmektedir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/s. 59.
[163] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 276.
[164] Hükümler bilgi konusu olduğu için Abdulcebbar, bilgi konusunda kullandığı bu iki düzeyi ahlak hükümlerinde de kullanmıştır. Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/s. 30.
[165] Hourani, *İslamic Rationalism,* s. 30

Hourani, yukarıda değer 'illetleri' olarak adlandırdığı şeyleri 'nihai' ve 'mutlak' yargılara götüren önermeler olarak değerlendirmiştir. Ancak bu illetlerden bir kısmı, özellikle zulüm, karmaşık bir yapıya sahiptir ve her birinin kendine ait bir dış görünüşü olan ve bazı özel durumlarda bir başka yönün daha ağır basabildiği çeşitli yönlerden (vech) oluşur. Örneğin, acı veren bir eylemin tek yönü olmuş olsaydı her zaman kötü olarak adlandırılabilecekti, oysa acı çekme hak edilen bir ceza da olabilir veya acı neticesinde bir fayda da görülmüş olabilir. Bu noktada hak etme niteliği ağır basmakta ve böylece eylem bütünüyle yanlış olmaktan çıkmaktadır. Hourani, görüldüğü üzere a-priori önermeler ve çeşitli yönlerden koşullu olarak hükmü değişen fiiller (sentetik önermeler) olarak iki farklı alanı birbirinden ayırmaktadır. Bu noktada Hourani'nin bu tespitinin Abdulcebbar'ın yaklaşımını yansıttığı kanaatinde olduğumuzu belirtmemiz gerekir. Tahsin Görgün'ün Hourani'nin kendinde iyi ve kendinde kötü olarak ifade ettiği hükümlerin fiillerin özsel niteliklerini değil, bilakis fiillerin meydana geliş yönlerine 'makul yönler' olarak hüküm kaynaklığı yapan ve *'li-eclihi'* ve *'li-zatihi'* olarak temellenen aklın kategorileri veya formlarıyla ilgilidir.

Husun-kubuh tartışmalarındaki temel amacın bir ahlak teorisi geliştirmek olmadığı açıktır. Orada, N. Hartmann'ın ifade ettiği gibi, ahlaksal bağıntıların niteliği üzerine bir genel görüş elde etmek hedeflenmektedir. Bu nedenle Eş'arîler, ilahî buyrukları bir zât olarak Allah'a, onun mutkal iradesine; Mutezile ise akla dayandırılmıştır. İlk yaklaşımda ahlâkî yargılar (emir ve yasaklar), Allah'a dayanırlar ve kaynağını da ondan alırken; ikincisinde ise şeriat ve içerdiği hükümler aklın doğuştan getirdiği iyi, kötü ve vacip oluş kategorilerine dayandır. Bu yaklaşımda şeriatın buyrukları, hüküm değerlerini kendisinden ya da Allah'tan değil, buyrukların muhatabı olan insan aklının doğuştan getirdiği bilgilere dayanır. Mutezile'nin bu temellendirmesinde şeriat her ne kadar kaynaklığını Allah'tan alsa da, hüküm gerçeklikleri[166] açısından bir lütuf olarak herkeste eşit olan akla dayanır. Dolayısıyla Eş'ârî yöntem ahlakî hükümlerin kaynağını Allah'a dayandırması bakımından sübjektif; Mutezile'nin ise herkeste eşit olan aklın üç ahlak kategorisine dayandırması ise objektiftir. Hourani'nin Eş'ârîlerle Mutezile arasındaki tartışmaları, yöntem olarak

[166] Abdulcebbar, hüküm gerçekliğini ' sıfatlar (nitelikler, hükümler)in gerçekliklerinin şâhid ve gaib düzlemlerde delâlet açısından değişemeyeceğini savunmaktadır. Bu, vacip oluş, hasen oluş ve kabih oluş hükümlerinin iki düzlemde de aynı olduğunu savunan rasyonel ve nesnel bir iddiadır. Şu halde şeriatın hükümleri bizatihi değil, delâlet temellerini aklın doğuştan getirdiği hükümlerle kazanır. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/s. 13.

ilk defa Grek felsefesiyle başlayan iki ana tartışma bağlamının devamı olarak belirlemesinin doğru olduğu kanaatindeyiz. O, Kelâm'da ortaya çıkan objektif ve subjektif yaklaşımı şu ana çerçeve içerisinde belirlemiştir:

> Emir ve yasaklar, insanın bunlara itaat etmesini ve saygı göstermesini sağlayacak 'doğru'luğu içlerinde taşıdıkları için mi insan bunları yapmak ya da onlardan kaçınmak durumundadır? Yoksa sadece Allah'ın emir ve yasakları oldukları için mi doğrudurlar?[167]

Hourani, Eş'ârî çevrenin 'teistik sübjektivizminin' fukaha tarafından geliştirilen ilahî kanun ve yasa düşüncesine dayandığını ortaya koymak üzere, genel anlamda Fıkhî ve Kelâmî ahlâk olmak üzere iki tip ahlâktan söz etmektedir. Ona göre bu tür sorular ilk Müslümanlar için çok kuramsaldı. Ancak zaman içinde, yasal durumlarda geçerli kararlar verebilmek için ilk halifeler döneminde Müslüman yargıçların duyduğu ihtiyaç ve buna dayalı olarak hukukçuların bu ihtiyacı karşılama çabası neticesinde bu sorular doğal olarak ortaya çıkmaya başladı. En eski uygulama, (I) Arap geleneğinden, Bizans ve Sasanî hukukundan, halife ve valilerin idari kararlarından; (II) yargıcın veya hukukçunun kendi hakkaniyet, adalet ve kamu yararı anlayışından ya da adalet ve kamu yararı temeline dayanan daha önceki hukukçularca verilen örnek kararlardan; ve (III) Kur'an'dan, Peygamberin ve sahabelerinin uygulamalarından ve bu uygulamaların kıyas metoduyla daha geniş bir alana taşınmasından kaynaklandığı için bir dereceye kadar rast gelelik arz ediyordu.[168]

Adli meselelerde Müslümanlar ciddi yargılara dayanmalarına rağmen, bunların doğrudan dinsel bir referansla ilişkisi yoktu, tersine ya doğrudan hakim veya hukukçu ya da aynı derecede yanılma ihtimali olan bir selefleri tarafından aktarılan ve doğal insan aklının çalıştırılmasının bir sonucu olarak elde ediliyordu. Böylece fakihler 'rey' olarak tasnif edilen bu kaynaklar grubuna dair görüşlerinde bölündüler. Bu kabule göre fillerin, sadece Tanrı'ya değil aynı zamanda insana da kendilerinin doğruluğunu gösteren ve doğrudan algılara ve yargılara hitap eden bir yapısı vardır. Bunun tersine İslam hukukunun temel bir kaynağı olarak insan yargısının meşruluğunu reddeden yaklaşıma göre ise 'doğru', Allah'ın emrettiği, 'yanlış' ise Allah'ın yasakladığı şeydi, bu yüzden insan aklının *Şeriat*'dan çıkarılmayan herhangi bir ahlâki yargıya varması mümkün değildir.[169]

Fıkhî ahlâk anlayışına karşı ahlâkla ilgili felsefi denebilecek ilk formülasyon aynı dönemin ilk kelamcıları olan Mu'tezile'den geldi. Zira Mu'tezile, ahlâki

---

[167] Houranî, *İslamic Rationalism,* s. 9.
[168] Houranî, *a.g.e,* s. 9.
[169] Hourani, *a.g.e,* s. 11.

doktrinine, hukuk alanının ötesinde büyük oranda kelami düşüncelerinden hareketle ulaşmıştır. Bunlara göre insani ve ilahi fiillerin adilliği, fiillerin gerçek niteliğidir; ve özü itibariyle vahyin desteği olmadan doğal insan aklıyla bilinebilir.[170]

Mu'tezile'nin ileri sürdüğü bu görüşe karşı ilk katı direnç dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında iki fakih, Şafiî ve İbn Hanbel tarafından sergilenmiştir. Şafiî, herhangi bir vahiy unsuru tarafından desteklenmeyen kişisel yargının hukukta kullanılmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Bu tür bir yargı, aklı kullanmak suretiyle doğrunun ne olduğunu bilmeyi amaçlamış olsa da, aslında, çoğu zaman hata yapan ve de arzular ve önyargılar tarafından kolayca saptırılabilen ve bu sebeple de hukukun kaynağı olma yetkisine sahip olmayan bir yargıdır, diyerek karşı çıkmaktadır. Şafiî, bu bağlamda 'insan kendisinin başıboş bırakılacağını mı zannediyor?[171] âyetinde geçen 'başıboş bırakılmak' ifadesini 'hiçbir şeyin emredilmemesi ya da yasaklanmaması' anlamında yorumlamıştır.[172] Böylece Şafiî aklın bağımsız bir şekilde ahlâki yargılara hiçbir şekilde kaynaklık edemeyeceğini savunarak Eş'ârî kelamcıların teistik öznelcilikleriyle örtüşen bir yaklaşım sergilemiş olmaktadır.[173] Şafiî'ni bu yaklaşımını Gazalî'nin meşhur hocası Cüveynî'ye göre ahlakî hükümlerin tek ahlakî temeli vahiy veya şeriattır. Buna göre, hiçbir şey kendi zatından dolayı iyi veya kötü değildir. Çünkü iyilik ve kötülük fiilin ne genel ne de zatî vasıflarındandır. İyi, şeriatın emrettiği şey, buna mukabil kötü de yasakladığı şeydir.[174]

Görüldüğü üzere Hourani'nin ifade ettiği üzere söz konusu fıkhî anlayış daha sonra Eş'arîlerce savunulmuş, temellendirme biçimi açısından Allah'ın kudret ve iradesinin mutlaklığına dayanan bir kelamî söyleme dönüşmüştür. Bu, tersinden okunduğunda insanın mutlak anlamda Allah'a bağımlı olduğu ve özü açısından, Allah'ın 'nesnel' adalet gibi insanın geliştirdiği herhangi bir standardı karşılama zorunluluğuyla sınırlanamayacağı anlamına gelir. Dolayısıyla Allah'ın buyrukları, ahlâkî hükümlerin kaynağı ve temelidir.[175] Houranî'nin kullandığı bu çerçeve içerisinde biz, öncelikle, Abdulcebbar'ın şeriatın hükümlerine temel sağlamak üzere ele aldığı iyi, kötü ve vacip kategorilerini rasyonel olarak nasıl temellendirdiğini ortaya koymak, daha sonra Abdulcebbar'ın akılda temellendirdiği bu üç kategorik

[170] Hourani, *a.g.e,* s. 13.
[171] Kıyâmet Suresi (75), 36.ayet
[172] Şafiî, *er-Risale*, s. 25. (çev. A. Şener, İ. Çalışkan), Ankara 1997.
[173] Hourani, *İslamic Rationalism,* s. 11.
[174] Cüveynî, *el-İrşâd,* s. 148.
[175] Eş'ârî, *el-İbâne an-Usûli'd-Diyâne*, (thk. Hamûde Gurabe), s. 50, Mısır 1955; Eş'ârî, *Kitābu l-Luma'*, tahk. ve terc. R. J. McCarthy (Beyrut, 1953), 170 vd.

hükmü, umûr (fiiller, olaylar, durumlar ve olgular) olarak ifade ettiği pratik alanın koşullu hükümlerinden nasıl ayırdığını ortaya koymak istiyoruz.

5.Ahlak'ın ve Şeriat'ın Rasyonel Temellendirmesi

Ahlak, buyurucu ve ikna edici bir temele dayanır. Bu nedenle nedir'i değil, ne olması gerektiğini esas alır.[176] Diğer bir deyişle ahlâk, gördüğümüz somut eylemleri değil, eylemlerin o görmediğimiz iç ilkelerini belirleme belirlemeye çalışır.[177] Bu noktada Kant, ahlakı, her türlü deneyden bağımsız, sırf akla ve onun hakikî a-priori asıllarına dayandırmak gerektiğini savunmuştur.[178] Benzer şekilde Abdulcebbar, ahlakı şeriata ve onun buyrukları yerine akla ve onun makûl yönlerine dayandırmaya çalışmıştır. Çünkü ona göre şeriat, buyruksal niteliği bakımından bir ahlak temeli yapılamaz.[179]

Bilgi ile iyi arasındaki irtibat, Mutezile'nin akılcı tezinin temel noktasıdır. Bu kelamcılar, bir taraftan Ahmed b. Hanbel ve takipçileri gibi gelenekçilerin, diğer taraftan Cehm b. Safvan ve genel olarak kadercilerin protestoları karşısında iyi ve kötünün tabiatının aklî olarak belirlenebileceğini ve bunun nihaî olarak Kur'ân'da belirtilen ilahî emirlerden bağımsız olduğunu ispatlamaya çalışmışlardı.[180]

Bu yaklaşım ahlâkî hükümlerin kaynağını objektif akılda görmesi bakımından rasyoneldir. Selef ve Eş'ârî çevrenin ahlakî hükümlerin kaynağının Allah'ın mutlak iradesi, dolayısıyla şeriatı olduğunu savunması ise dogmatik bir tutumdur. Çünkü bu yaklaşım, özü açısından, söz konusu hükümlerin insan tarafından keşfedilemeyeceğini ve şeriattan bağımsız olarak temellendirilemeyeceğini kabul etmiştir.

Kelâm'da ahlâka ve onun temellendirmesine duyulan ihtiyaç, şeriatın bir şeyi yapma ya da yapmamayı teklîf eden ahlakî dilinden ve teolojik olarak teklîfin şeriatla mı yoksa akılla mı temellendiği meselesinden kaynaklanmıştır. Bu noktada yukarıda ifade edildiği üzere iki doktrin ortaya çıkmıştır. İlk yaklaşımda iyi, kötü ve vacip gibi ahlak kavramları 'makûl yönler' olarak akla dayanır. İkincisine göre ise ahlâk, iyinin standardı ve ahlakın kaynağı olarak kabul edilen mutlak irade sahibinin iradesine, kelâmına veya gönderdiği şeriata dayanır.

---

[176] Henry Hazlitt, *Ahlak'ın Temelleri,* s. 15 vd.
[177] Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi,* s. 23, 24, 44, (çev. İ. Kuçuradi), Ankara 1995.
[178] Kant, *a.g.e,* s. 25.
[179] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/ s.113.
[180] Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri,* s. 55.

Abdulcebbar, genel anlamda teklîfin özel anlamda ilahî buyrukların ahlakî değeri ve kaynağı üzerine durmuştur. İlahî buyrukların kaynağıyla ilgili olmasına karşın bu meseleyi ahlâkî kılan unsur kullanılan terminoloji ve dayanılan zemindir. Çünkü Abdulcebbar, ilahî buyrukların (ahlakî) hüküm değerini ve kaynağını Allah'a ya da O'nun emir ve nehiylerine değil, bilakis aklın doğuştan getirdiği iyi, kötü ve vacip oluş bilgilerine dayandırmıştır. Bunu üç ahlak kategorisi olan 'iyi', 'kötü' ve 'vacip' hükümlerini ele alarak ortaya koyacağız. Burada Abdulcebbar'ın bu yaklaşımı dikkate alındığında Mutezile'nin ahlakı temellendirme biçimine ilişkin daha önce yapılmış bir çalışmadan söz etmemiz gerekir.

'Ahlak'ın Dinî Temeli' adlı çalışmasında Recep Kılıç, Kelâm'da Mutezilî, Eş'ârî ve Maturidî kelam çevrelerinin husun-kubuh tartışmalarında ortaya koydukları yaklaşımları 'Din ile temellendirilen ahlak teorileri' olarak değerlendirmiştir. O, din ile temellendirilen ahlak teorilerinin ayırt edici özelliklerini, 'Tanrı'nın varlığı ve vahiy' gerçeğinden hareket etmiş olmalarıyla açıklamıştır.[181] Kanaatimizce bu tasnîf, özü açısından, Mutezile ile Eş'ârî ve Maturidîler arasındaki metodolojik farkı ortadan kaldırmakta ve yapılan tartışmayı anlamsız hale getirmektedir.[182] Çünkü Mutezilî bir kelamcı olarak Abdulcebbar, aklın üç ahlak kategorisinin Allah'a ve onun vahiyle aktüelleşen emir ve nehiy iradesine bağlanamayacağını savunmakl,a ahlâkın din ile temellendirilmesinin imkânını reddetmiş olmaktadır. Çünkü ona göre dinin (ahlakî) buyrukları, aklın koşulsuz ahlakî önermelerinin yanı sıra fayda, zarar, zararın engellenmesi ve istihkak gibi rasyonel ve pragmatik koşullara dayanır. Bunu onun şu ifadelerinde açıkça görmek mümkündür:

> Bir şey nehy ile kötü olsaydı, insanların nehyedildiği her şeyin kötü olması gerekirdi. Bu ise, Allah'ın nübüvvet tarihinde kimilerine nehyettiği kimilerine de emrettiği şeyleri 'hasen kabih' çelişikliğine sokar. Bu nedenle kötü oluşun gerekçesi 'nehiy' olamaz. Allah'ın nehyi, nehyettiği şeyde fesat bulunduğunu gösterir. Emri ise emrettiği şeyde salah bulunduğunu gösterir. Bu iki durum, iki fiilin hâline delâlet eder. Yoksa hasen ve kötü oluşlarını gerektirmez.[183]

Abdulcebbar, burada iyi ve kötü oluş ile emir ve nehyi birbirinden kesin olarak ayırmıştır. Çünkü ona göre bir şeyi iyi ya da kötü yapan onun emredilmesi ya da nehyedilmesi değildir. Bilakis kötü ve iyi oluş makûl yönlerdir, böyle oldukları

---

[181] Recep Kılıç, *Ahlak'ın Dinî Temeli,* s. 85.
[182] Yapılan tasnifin vahiy gerçeğinden hareket eden Eş'ârî ve Maturidîler için uygun olduğu ancak aynı şeyin akıldan hareket eden Mutezile için söylenemeyeceği kanaatindeyiz.
[183] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/ s.102.

için de emir ve nehiyden önce gelirler.[184] Bu noktada Allah'ın emir ve nehiy iradesi, emrettiği şeyin iyi, nehyettiği şeyin de kötü olduğuna elbette delâlet eder. Ancak Abdulcebbar'ın yaklaşımındaki delâlet sonucun sebebe delâleti gibidir. Bu, emri emredilir, nehyi nehyedilir kılan şeyin emrin ve nehyin iyi ve kötü oluşu olduğu anlamına gelen rasyonel bir yaklaşımdır.

4.a. Aklın 'Koşulsuz' Önermeleri ve Fiillerin 'Koşullu' Ma'kûl Yönleri

Abdulcebbar, aklın ahlâkla ilgili kategorik bilgilerini kendileriyle; bunun dışındaki hükümleri ise 'yön' kavramıyla izah etmiştir. O, zulmün zulüm oluş ile tanımlanması konusunda kendisine yöneltilen eleştirilere şu yanıtı vermiştir:

> Zulüm, zulüm olduğu bilindiğinde kötü olduğu da bilinmiş olur. Ancak bir istihkak olduğu ya da fayda görmeye veya zararı engellemeye götürdüğü bilindiğinde veya bu şekilde olduğuna inanıldığında kötü oluşu bilinmemiş olur. Bu nedenle kötü oluşu zorunlayan şeyin zulüm oluşu olması gerekir. Bu bilginin kemâl-i akıldan olmasının nedeni budur.[185]

Buna göre yalan yalan olduğu için kötüdür. Zulüm zulüm olduğu için kötüdür. Nimeti inkar, nimeti inkar olduğu için kötüdür. Bunun yanı sıra teklîf-i mâ lâ yutak, teklîf-i mâ lâ yutak olduğu için kötüdür. Aynı şey kötüyü irade etmek, bilgisizliği irade etmek, kötüyü emretmek, abes şeyi emretmek için geçerlidir.[186] Kendisinde fayda ve zararı engelleyici yönleri bulunmayan yalanın kötü oluşu da zorunlu olarak bilinir. Aksi halde yalan ile doğru arasındaki fark ortadan kalkacaktır. Şu halde yalan yalan olduğu için kötüdür.[187]

Görüldüğü üzere Abdulcebbar, zulüm, yalan, emanetin iadesi, nimet verene şükretme gibi önermeleri koşulsuz yani bizatihi kendileriyle temellendirmektedir. Bu, Hourani'nin kendinde iyi ve kendinde kötü olarak tartışmaya yol açan tespitini teyit etmektedir. Bilindiği üzere araştırmacı Tahsin Görgün, Hourani'nin bu tespitinin bir çarpıtma ve ait olduğu Anglo-Sakson geleneğinin bir uzantısı olduğunu söylemiştir. Bunun yanı sıra o, Abdulcebbar'ın ahlak anlayışının rasyonalist olarak nitelenmesine karşı çıkmış, bunun Abdulcebbar'ı 'vahye ittiba etmeyen' ve 'önceliği vahye vermeyen biri' olarak kabul etmek anlamına geleceğini söylemiştir.[188] 'Kendinde iyi' ve 'kendinde kötü' kavramsallaştırmasının aklın kategorisi olarak Abdulcebbar'ın savunduğu bir görüş olduğunu yukarıda belirtmiştik. Abdulcebbar'ın 'rasyonalist' olarak nitelenemeyeceğiyle ilgili ileri sürülen gerekçeler makûl olmaktan uzaktır.

---

[184] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 59.
[185] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 66.
[186] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.61.
[187] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 68.
[188] Tahsin Görgün, '*Husun-Kubuh Meselesi',* s. 62-63, İslam Araştırmaları Dergisi, sayı. 5, 2001.

Çünkü akıl Abdulcebbar'a göre vahiy gibi bir lütuf değeri taşır, ilişki düzeni açısından vahiyden önce gelir.[189] Mutezile'de aklın nakilden önce gelişi Şehristanî tarafından şu şekilde ifade edilmiştir:

> Onlar, vahyin gelmesinden önce bilginin temellerine ulaşmanın ve nimete şükretmenin vacip olduğu konusunda ittifak ederler. Yine onlar hasen ve kötünün akıl yoluyla bilindiği konusunda uzlaşırlar.[190]

Şehristanî'nin vurguladığı bu nokta, aslında Mutezile'nin en ayırt edici özelliğidir. Hal böyleyken Tahsin Görgün'ün Abdulcebbar'ın sem'i aklın önünde tuttuğuna dair değerlendirmesinin tartışmalı olduğu kanaatindeyiz. Nitekim Abdulcebbar, bu konuda şunları söylemektedir:

> Nazar lütuftur. Çünkü o, kötüde zarar, vacipte fayda olduğu bilgisine götürür. Zarar, yapmama; fayda ise yapma şeklinde motivlenerek yapılır. Şeraitlerin vacip oluş yönü ise maslahattır. Bu maslahata karşı korkutma ve maslahatın terkine çağıranın etkisinden söz edilemez. Onun için akılda sabit olmuştur ki insaf, zulmün terki vb. gibi kategorik bilgilerin vacip oluşu, terkine çağırmakla zedelenmez.[191]

Görüldüğü üzere Abdulcebbar, aklı vahyin karşısına koymak yerine kaynağı açısından Allah'a dayandırmakta, hakikatin bilgisine ulaşmanın en güçlü kaynağı olarak değerlendirmektedir. Örneğin o, aklı iyi ve kötü hüküm bilgilerine sahip olması bakımından sem'in önüne almış, ancak hükümlere delâlet ve keşf açısından eşit olduklarını savunmuştur.[192] Bu noktada akıl ile şeriat arasında böyle bir ilişki kuran ve önceliği akla veren kişinin 'rasyonalist' olarak nitelenmesi zorunludur.[193] Abdulcebbar'ın rasyonalist oluşu ne Hourani'nin bağladığı ifade ettiği anlamda Neoplatonist[194] ne de Tahsin Görgün'ün söylediği anlamda vahyi aklın önüne alan anlamdadır. Abdulcebbar'ın rasyonalist olması vahyi reddetmesi anlamına gelmez. Çünkü o, şeriatı akılda sabit olan şeyleri keşfetme yolu olarak değerlendirmiştir.[195] Macid Fahri de Mutezile'nin temel tezinin ahlakî yargıların tek başına akılla bilinebileceğini ve bunların geçerlilik temelinin rasyonel olarak savunulabileceğini ispat etmek istediklerine dikkat çekmiştir.[196]

---

[189] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 443.
[190] Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal,* I/s. 29.
[191] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 442-443.
[192] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/s. 65.
[193] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/ s.23. Örneğin Abdulcebbar, akıl-şeriat ilişkisinde şunu söylemektedir: Kabih ve hasen hükmü veren akıl ve sem', kendileriyle sadece hasen ve kabihin haline delâlet ederler. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/s. 65.
[194] Hourani, *İslamic Rationalism,* s.11.
[195] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/s. 23.
[196] Macid Fahrî, *İslam Ahlak Teorileri,* s. 56.

Aklın kategorik ve fiiller alanı için makûl yönler olabilen yapısını 'koşulsuz' olarak temellendiren Abdulcebbar, aynı şeyi fiiller alanında benimsememiş ve fiilin meydana geliş yönünü esas alarak fonksiyonel bir hüküm anlayışını savunmuştur. Örneğin kelâm, abes olduğunda ve kötü bir şeyi emretme durumunda kötüdür. Ya da iyi olanı nehyettiği için, yalan olduğu için, kötü olanı mubah kıldığı için, iyi olanı mahzurlu kıldığı için, vacib olmayan bir şeyi vacib kıldığı için, kötü olan bir şeyi özendirdiği için, sevap olarak hak etmediği bir şeyi sevapla vadettiği için, mâ lâ yutakı emrettiği için, istediği için, yasakladığı için veya hakikatı olmayan bir şeyi haber yaptığı için kötü olabilir.[197] Görüldüğü üzere Abdulcebbar, Kant gibi[198], biri zorunlu diğeri koşullu olmak üzere iki düzey kullanmıştır. İlki aklın kategorik önermeleri, bilgileri ve makul yönleri iken; diğeri ise fiillerin meydana geliş yönleridir. Aklın kategorik makul yönleri fiillerin meydana geliş yönleri için hüküm formları olarak işlev görmektedir. Fiillerin meydana geliş yönleri ise dinamik yani değişken olduğu için bir fiilin meydana geliş yönü açısından iyi veya kötü olabilir. Ancak aklın koşulsuz olarak temellendirilen makul yönleri ise salt yön olmaları bakımından sabittir ve hükümler arasında tam bir ayırım söz konusudur. Dolayısıyla aklın makûl yönleri, aynı zamanda fiillerin meydana geliş yönleri olmaktadır. Bunu Abdulcebbar'ın şu açıklamasında görmekteyiz:

> Fiiller iki şekilde kötü olabilir. İlki faili, özel bir yön kastederek meydana gelen kötü oluş yönü; ikincisi ise zulüm, bilgisizlik ve kötü bir şeyi isteme gibi özel bir yöne sahip değilse de kötü olacak şekilde meydana gelme yönü. İsteme her ne kadar gerekliyse de, irade kötü oluşta değil, sadece bazı yönlerde ektindir.[199]

Abdulcebbar, burada akılda koşulsuz olarak kötü olduğu bilinen yönler ile meydana gelme yönü arasında mantıksal bir ilişki kurmuş ve meydana geliş yönü açısından her fiilin söz konusu makûl yönleri hüküm olarak aldığını savunmuş olmaktadır. Bu, kişinin fiilinin özel bir yön kastı olmasa da, meydana geliş yönü açısından yönsüz olamayacağı anlamına gelmektedir.

---

[197] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/ s.61.

[198] Bilindiği üzere Kant, ahlakî yargıları koşullu ve koşulsuz olarak ikiye ayırmıştır. Ona göre koşullu önermenin neyi içereceği önceden bilinmemekte, ancak koşulsuz önerme kesin bir buyruk olarak neyi içerdiği hemen bilinir. Çünkü koşulsuz buyruk, yasanın genelliğidir. Abdulcebbar da akılda doğuştan bulunan yalan, zulüm, emanetin iadesi ve şükür gibi önermelerin hükümlerinin Kant'taki gibi koşulsuz olarak mutlak olduğunu savunmaktadır. Bu, 'yalan yalan olduğu için kötüdür' önermesinin koşulsuz ve mutlak anlamda bilindiği anlamına gelir. Abdulcebbar, bu tür önermeleri makûl yönler olarak isimlendirmiş ve bir yönde meydana gelmesi bakımından ortaya çıkan hükümlerden ayırmıştır. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/s. 8,83.

[199] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/s. 8, 83.

Abdulcebbar, yukarıda verilen koşullu önermelere ilaveten, fiilin meydana geliş yönü açısından şu örnekleri de vermiştir. İrade, iyi bir şeyi kerih görmek olarak ortaya çıkarsa kötü olur. Çünkü irade, burada kötü yöne sahiptir.[200] İtikâd, bilgisizlik, taklît ve tesadüfen kabul etme (tebhît) yönlerine sahip ise kötü olur.[201] Böylesi bir itikâd, bilgisizlik olduğu için ve kendisinde bilgideki 'sukûn' bulunmadığı için kötü olması gerekir.[202] Zann ise kendisine geçerlik sağlayacak bir emâreden yoksun olmasının yanı sıra abes ve mefsedet olduğu için kötü olur.[203] Düşünme de, abes ve mefsedet olduğunda kötü olabilir, ancak keşf olarak gerçekleştiğinde kesinlikle iyidir.[204] Pişmanlık, iyi olan bir şeyle ilgili olduğunda, abes ve mefsedet niteliği taşıdığında kötüdür. Elemler de zulüm ve abes olduklarında kötü olurlar. Keder ise abes olduğunda kötü olabilir. Olayları ve olguları koşullu olarak hükme bağlayan Abdulcebbar, aynı şeyin ekvân, itimâd ve te'lîf niteliği olan şeylerde kötü oluş yönlerinin abes, zulüm ve mefsedet oluş gibi yönlerle gerçekleştiğini söylemektedir.[205] Burada zorunlu olarak bilinen kategorik hükümlerle iktisâbî olarak bilinenler arasında bir ayırım yapan Abdulcebbar, ikincisinin tecrübeye (ihtibâr) dayandığını söylemektedir. Çünkü her akil kişi, zulmün kötülüğünü zulüm olduğu için, yalanı da fayda ve zararı engelleyen yön bulunmadığında, kötülüğü zorunlu olarak bilinen bir şeyi emretmenin fayda ve zararı engelleyen yönü bulunmadığında ve kudreti aşan bir şeyi teklif etmenin (teklîf-i mâ lâ yutak) kötülüğünü kendisinde fayda ve zararı engelleyen yön bulunmadığında bilir.[206]

Abdulcebbar, Eş'ârî yaklaşımın ahlakî hükümlerin kaynağına ilişkin teorisini kritik etmeye yönelik olarak kavramsal bir değerlendirme yapmış ve iyi ile emir, kötü ile nehyi birbirinden ayırmıştır. Emir ve nehiy, bir kişinin düzey olarak kendisinden aşağıda olan başka birine 'yap' ya da 'yapma' şeklinde hükümde bulunmasıdır.[207] Emir haber anlamındadır. Çünkü 'şöyle şöyle yapınız' demekle 'bu vaciptir' arasında emir olmak bakımından fark yoktur.[208] Bu yönüyle emir, özü açısından insanlar için bir hitaptır.[209] Ebû Ali el-Cübbâî, emrin 'meydana getirme iradesi', 'haber verme iradesi' ve

[200] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/ s.62.
[201] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 63.
[202] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/ s.158.
[203] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/ s.62.
[204] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.63.
[205] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.63.
[206] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 63-64.
[207] Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse,* s. 10,141.
[208] Abdulcebbar, *Muğnî,* 17/s. 8, 20.
[209] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 14, 20.

'emredilen şeyin iradesi' olmak üzere üç yönünün bulunduğunu söylerken; Ebû Haşîm el-Cübbâî'ye ise, emrin temel niteliğinin haber verme olduğunu, bu anlamıyla da 'meydana getirme' ve 'emredilen şeyi irade' etmeyi tek başına karşıladığını savunmuş ve söz konusu üç yönü tek yön olarak temellendirmiştir.[210]

Emir, emir iradesiyle gerçekleşirken nehiy de kendisinden nehyedilen şeyi kerih görmekle gerçekleşir. Bu bakımdan nehiy formu emir formu gibidir. Çünkü emir, emredilen şeyin iyi oluşuna; nehiy ise nehyedilen şeyin kötü oluşuna delâlet eder.[211] Burada emir ile iyi oluş ve nehiy ile kötü oluş birbirinden ayrılmış, ancak aralarında bir delâlet ilişkisi kurulmuştur. Buna göre bir emir, emir ve nehiy oluşu ile iyi ve kötü olmaz. Çünkü kötü, emir olabileceği gibi iyi de nehiy olabilir. Dolayısıyla her emir iyi değildir, her nehiy de kötü değildir.[212] Ancak bu, Allah'ın emir ve nehiyleri için geçerli değildir. Çünkü biz akılla Allah'ın fiillerinin iyi olduğunu bildiğimiz gibi onun emir ve nehiylerinin de akılla iyi ve kötü olduklarını biliriz. Bu çerçeveyi kullanan Abdulcebbar, iyi ve kötü oluş hükümlerinin emir ve nehiyden önce gelmesi gerektiğini göstermeye çalışmıştır. Buradaki öncelik sonralık, kişinin emir ve nehiy bilgisinden önce Allah'ın bilgisine sahip olmaya veya şer'î fiillerin iyi ve kötü olduklarını nübüvvetten sonra bilmeye benzer.[213] Emir ile iyi, kötü ile nehiy arasında ortaya çıkan bu öncelik sonralık ayırımı Kur'ân'da da yer almaktadır. 'Doğrusu Allah, adalet, ihsan ve yakınlılara vermekle emreder. Çirkin işleri, kötülüğü ve azgınlık etmeyi yasaklar.'[214] Bu ayette emir ile emredilen şeyler, nehiy ile nehyedilen şeyler arasında açık bir ayırım söz konusudur. Dolayısıyla bu ayırım emir ve nehyin iyi ve kötüden sonra geldiğini açık bir şekilde göstermektedir.[215]

Burada emir ve nehiy bir irade olarak ortaya çıkmakta, iyi ve kötü ise irade edilen şeyin niteliğine bağlanmaktadır. Maslahat açısından bir tarihsel dönemde emredilen şey başka bir tarihsel dönemde nehyedilebilmektedir. Bu durumda, iyi ve kötü oluş emir ve nehiy ile temellendirildiğinde iki farklı tarihsel koşulda birbirine zıt iki farklı irade olarak ortaya çıkan şey hem iyi hem kötü olacaktır. Halbuki bir fiil hem iyi hem kötü olamaz. Çünkü iyi bir şeyden nehyetmek ve kötü bir şeyi emretmek

---

[210] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 6, 22.
[211] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 3, 132.
[212] Abdulcebbar'a göre kabih oluş, nehiy ile olamaz. Bu, insanların bütün nehiylerinin Allah'ın nehiyleri gibi kabih olmasını gerektirir. Halbuki hasen olmayan emir kabih olmayan nehiy olabilmektedir. Çünkü emir ve nehiy hasen ve kabihi zorunlu olarak içermeyen bir iradedir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/s. 102.
[213] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.113; Ayrıca bkz. Eş'ârî, *Makâlât,* s. 243, 523.
[214] Nahl/90.
[215] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/ s.113

kötüdür.[216] Nehiy, nehyedilen şeyde fesat olduğunu; emir ise emredilen şeyde salah olduğunu gösterir. Dolayısıyla emir ve nehiy, bir şeyin iyi ve kötülüğüne değil, bilakis onun hâline delâlet eder.[217] Abdulcebbar, böylelikle emir ve nehiy ile iyi ve kötü oluşa delâlet sağlanamayacağını ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre iyi, kötü ve vacip hükümleri, sadece akıl bilinebilir.[218] Allah'ın, fiillerini ihsan, hasen, fazilet, doğru, hikmet ve hak olarak nitelemesinin nedeni budur.[219] Bu noktada şeyleri iyi, kötü ve vacib kılan şeyler olmasaydı, hükümlerin birbirinin yerini alması mümkün olurdu.

Abdulcebbar, Eş'ârîlerin aksine, hükümleri fiillerin nitelikleri olarak belirlediği için, aklın üç ahlak kategorisine geçmeden önce fiilin tanımını ve mahiyetini ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre fiil, kadir olan tarafından meydana getirilen bir şeydir. Kadir oluş ise kendisiyle fiil yapma imkânı olan bir sıfattır. Böyle olduğu içindir ki kişi, kadir olduğunu kategorik olarak basit bir düşünmeyle bilir.[220] Fiili kadir oluş niteliğine sahip olmakla açıklayan Abdulcebbar, fiili iki yönden iki kısma ayırmıştır. İlk yöne göre fiil, varlığına ilaveten zait bir sıfatı olmayan ve varlığına ilaveten zait sıfatı olan fiil olarak iki kısma ayrılır. İlk türdekiler, ne iyi ne de kötü olarak nitelenemezler. İkinci türdeki fiiller ise 'hasen' olan veya 'kabih' olan olmak üzere iki alt kısma ayrılır. İkinci yöne göre ise fiil, aynı şekilde iki kısma ayrılır. Biri meydana getirme motivleri dolayısıyla faili zorlanmış (mülce) olan fiil; diğeri ise failin, yapıp yapmama konusunda özgür olduğu fiildir. İlk türdeki fiiller için övgü ve yergi söz konusu değilken; ikinci türdeki fiillerde ise fiil ya iyi olacak şekilde ya da kötü olacak şekilde meydana gelir. İyi olacak şekilde meydana gelenleri ise kendi içerisinde kısımlara ayrılır. Abdulcebbar, bunları iyi oluşuna ilaveten zait sıfatı olmayanlar, yapıldığında övgü gerektirenler ve yapılmadığında yergiyi gerektirenler olmak üzere üç alt kısma ayırmıştır. İlkine mubah, ikincisine mendup, üçüncüsüne de vacip demiştir.[221]

Görüldüğü üzere Abdulcebbar, fiilleri 'hasen' ve 'kabih' olarak ikiye ayırmış, vacip fiili ise hasen fiillerin içinde temellendirmiştir. Eş'ârîlerin aksine hasen, kabih ve vacip oluş hükümlerini Allah'ın emretmesi ve yasaklamasıyla değil, bilakis fiillerin sıfatları olarak ele almıştır. Bu bakış açısı varlığın, daha doğrusu var oluşun

[216] Abdulcebbar, *Muğnî,* 16/ s.71
[217] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 16,103.
[218] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.103
[219] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.108
[220] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.5.
[221] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/s. 7 vd.

meydana geliş yönü açısından değer yüklü (hasen) olduğunu savunan ahlakî bir yaklaşımdır.

4.b. Aklın Ma'kûl 'Yönleri' Olarak 'İyi', 'Kötü' ve 'Vacip'

Abdulcebbar, gerek varlığın delâletinde gerekse aklın delâletinde 'yönler' anlamına gelen 'vucûh' kavramını kullanmaktadır.[222] Kavramın varlığın delâleti olarak kullanılışını inancın rasyonel temellendirmesinde ele alacağız. Burada bizi ilgilendiren çerçeve ahlak kavramlarının hüküm kazanma mantığının şeylerin kendilerine değil, bilakis şeylerin meydana geliş yönlerine dayandırılmasıdır. Bu noktada tartışma, özelde iki çevre olarak Bağdat ve Basra Mutezilesi arasında, genelde Mutezile ile Eş'ârîler arasında cereyan etmiştir. Bağdat Mutezilesi, şeylerin hükümlerinin özsel (li-aynihi ve li-zatihi) olduğunu; Eş'ârîler, ilahî iradenin mutlaklığı ve iradesinin aktüelleşme biçimine dayanması gerektiğini; Abdulcebbar'ın ve Cübbâîlerin ait olduğu çevre olan Basra Mutezilesi ise fiillerin ne özsel ne de ilahî iradeye dayandırılamayacağını, bilakis şeylerin ahlakî değerlerinin aklın doğuştan getirdiği kategorik makul yönlere göre oluştuğunu savunmuştur. Dolayısıyla iyi, kötü ve vacip oluşun mahiyeti konusundaki tartışmalarda her iki Mutezilî çevre akla; Eş'ârîler ise vahye ve Allah'ın mutlak olan emir ve nehiy iradesine dayanmıştır. Abdulcebbar bu çerçevede Mutezile içerisinde ihtilaf olduğunu söylemiş, konuyla ilgili değerlendirmelerinde ve karşıt tezlerin kritiğinde kendisi gibi aynı görüşü paylaşan üstadları Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'den beslenerek yapmıştır.[223]

Bu değerlendirmelerde dikkati çeken nokta 'vucûh' kavramıdır. 'Vucûh', yönler manasına gelir ve kavram olarak bir şeyin iyi, kötü ve vacip oluşunu o şeyin 'meydana geliş yönüne' göre ortaya çıktığını savunan fonksiyonel bir kavramdır. Bu bağlamda yönler, her ne kadar öznenin iradesiyle ilişkiliyse de, özü açısından iradenin isteme ve tercih etme niteliğidir.[224] Abdulcebbar, bu nitelikleri Allah'a ve onun emir ve nehiy iradesine değil, akla ve adına 'makûl yönler' dediği kategorik unsurlara dayandırmıştır.

---

[222] Bu noktada Abdulcebbar, iki şey arasındaki bağıntıyı 'vucûhu't-taalluk' olarak değerlendirmiş, bu anlamda sözün sözün sahibi ile mantıksal bir ilişkisinin bulunduğunu, bu taallukun makûl bir niteliğe sahip olduğunu şu yönlerle açıklamıştır: Söz, sözün sahibinde gerçekleşmiştir, sahibine bir hâl (konuşma) gerektirmiştir, söz sahibinin fiilidir. Ona göre bu yönler, söz ile söz sahibi arasındaki rasyonel bağıntıyı sağlayan mantıksal yönler olmaktadır. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 7/s. 10, 50.

[223] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 492-493. Abdulcebbar, hasenin özselliğini *'el-hasen lâ budde min en yahtesse bi-vechin lieclihi yehsunu'* ifadeleriyle tanımlamaya çalışmıştır.

[224] Aristo Nikamakhos'a Etik'inde eylemin niteliğini ve hükmünü belirlemede yedi sorudan söz etmektedir. 'Kim, neyi, ne hakkında, hangi durumda, ne ile, ne için ve nasıl' soruları fiilin değerini belirlemenin koşullarıdır. Bkz. Aristo, *Nikamakhos'a Etik,* s. 47.

Yönler teorisi, fiil olarak insanın fiillerini olduğu gibi Allah'ın fiillerini de kapsayacak şekilde ele alınmaktadır. Allah'ın fiilleri varlık fenomenlerinin meydana geliş yönleri olarak hikmet, fayda, nimet ve ihsan olarak kavramsallaştırılmış; insanın fiilleri ise aynı şekilde meydana geliş yönü açısından iyi, kötü ya da vacip olarak üç farklı hükme açık olacak şekilde kavramsallaştırılmıştır. Bu çerçevede Abdulcebbar, şeyler arasındaki mantıksal ilişkiyi de yön kavramıyla açıklamış, ahlak alanındaki hüküm yönlerini ile iyi ve kötü oluşun yönleri olarak değerlendirmiştir. Ona göre iyi ile kötü oluş arasındaki yön farkı, iyide faydanın kötüde ise zararın meydana gelmesidir. Bu bağlamda Abdulcebbar, zararı engellemeyi de fayda olarak görmüştür. İnsanî düzlemde iyi ve kötü oluşun bu iki temel makûl yöne dayandığını kabul eden Abdulcebbar, Allah'ın fiillerinin iyi oluşunun dört farklı biçimde olabileceğini savunmuştur:

> Allah'ın fiillerinin hasen oluş yönleri şu dört farklı biçimde olabilir. Fayda vermek üzere yaratması yönüyle bir şey iyi olabilir. Fayda olarak yaratması yönüyle bir şey iyi olabilir. İstihkak amacıyla bir şeyi yaratması bakımından iyi olabilir. İrade etmesi dolayısıyla bir şey iyi olabilir. Bunların iyi oluşu, hiçbirinde kötü oluş yönünün bulunmamasına koşuluna bağlıdır. Çünkü bir şeyin meydana gelişindeki iyi oluş yönü ile kötü oluş yönü iki farklı yöndür. Bu sebeple bir fiil, bazı kötü oluş yönlerine sahip olacak şekilde meydana gelmesi dolayısıyla iyi olmayabilir. Dolayısıyla iyi oluş yönü üzerine kötü oluş yönünden söz edilemez.[225]

Bu çerçevede Abdulcebbar fiilleri, olayları, oluşları ve ilişkileri meydana geliş yönlerine göre hükme bağlamaya çalışmıştır. Çünkü gerçeklik yani ahlakî değer hükümleri şahid ve gaib alanda öznelerin hâllerinin (kadîm özne ve muhdes özne) farklı olmasıyla değişmez.[226] İnsan düzleminde iyi, kötü ve vacip olan ilahî düzlemde de iyi ve kötü, vaciptir. Burada ahlakî değerler, bizim onları anlamamıza bağlı olmadıkları gibi, insanın onları şu veya bu sanmasına da bağlı değildir. Abdulcebbar'ın ahlakî değer sistemi, Allah'ın fiillerini de içine alan, belirleyiciliği zorunluluk olarak değil, bir gereklilik (îcâb) olarak temellenmiştir.

4.b.1. 'İyi' Hükmü ve Gerçekleşme Yönleri

İyi kavramı kelâmda 'hasen' kavramıyla ifade edilmiştir. İyi, özü açısından bilgiye veya galib-i zann dayanması bakımından ise doğru anlamını da içerecek şekilde kullanılmıştır. Buna göre her iyi, aynı zamanda doğrudur. Bu sebeple Abdulcebbar, iyinin temeline bir isteme motivi olarak bilgiyi koymaya çalışmıştır. Bu

[225] Abdulcebbar, *Muğnî,* 11/s. 5, 84.
[226] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/s. 41.

bağlamda Allah özsel olarak bilen olduğu için kötüyü yapmaz. İnsan da bir ilimle alim olduğu için hem iyi hem kötü yapar. Burada insan fiillerinin iki hükme açık olması bir taraftan bilgiye, diğer taraftan gereksinimli bir varlık olmasıyla ilgilidir. İnsanın gereksinimli bir varlık olması ise, istemenin sadece bilgiye değil, bilgi dışında da motiv olarak farklı kaynaklara dayanabileceği anlamına gelmektedir. Abdulcebbar, bu noktada bilgi motivine dayanan istemeyi ideal bir isteme olarak temellendirmeye çalışmıştır. Bilme ile isteme arasında kuruan bu ilişkiyi bir yaklaşım olarak Aristo'da da görmekteyiz.[227] Aristo'da bilerek yapılan fiil ile erdem arasında kurulan ilişki, Abdulcebbar'da bilerek yapılan fiil ile doğru ve iyi arasında yapılan bir ilişki olarak ortaya çıkmaktadır.

Abdulcebbar tarafından iyi, teorik düzeyde bilgi ve zann gibi motivlere bağlanmış, pratik açıdan ise adına 'vucûh' denen istemenin ve dolayısıyla istenen fiilin meydana geliş yönüyle temellendirilmektedir. Yönler teorisinde özne olarak Allah ve insan tarafından yapılan fiiller bütünlük içerisinde ele alınmakta ve üç kısımda incelenmektedir. Buna göre üç ana çerçeve söz konusudur: 'Hasen', 'kabih' ve 'ne hasen ne de kabih olan' fiiller.[228] Allah'ın bütün fiilleri hasen kategorisinde temellendirilmiştir. Zira iyi kategorisi, kötüyü bilen ve onu yapma gereksinimi olmayan Allah'ın bütün fiillerinin kuşatıcı sıfatıdır. Bunun yanı sıra O'nun fiilleri ne iyi ne de kötü olmayan hükümsüz ya da nötr kategorisinde de olamaz.[229]

Abdulcebbar, meydana geliş yönü açısından Allah'a ait bütün fiillerin iyi olduğunu savunmuş ve onlarda kötülüğün bulunmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.[230] O, Allah'ın fiilleri içerisinde fayda yerine zarar verici şeyleri ıvaz (lütuf) formülasyonuyla doğuracağı sonuçlar bakımından 'iyi'leştirmeye çalışmıştır. Bu iyileştirme çabası, iyi, kötü ve ahlakî anlamda zorunlu oluş hükümlerinin şeyin

---

[227] Aristo'ya göre bilgisizlikten dolayı yapılan şey, tümüyle, istenerek yapılan değildir. Zira her kötü kişi, yapılması gerekenleri ve uzak durulması gerekenleri bilmez. Böyle bir yanılgı yüzünden de insanlar adaletsiz ve genel olarak kötü oluyor. Düşünülüp taşınılan ile tercih edilen aynı şeydir. Çünkü tercih edilen artık belirlenmiş bulunuyor. Çünkü enine boyuna düşünmeyle hakkında karar veilen tercih edilendir. Bkz. *Nikomakhos'a Etik,* s. 46, 52.

[228] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/s. 7-8. Yönler teorisinin mantıksal ve fonksiyonel açılımını şu şekilde vermek mümkündür: Basit ve küçük bir zarar varsa, ve kişi de bunu yapmaya mecbursa, fiil vaciptir. Salt zarar ise, bu durum, kabih olmasını gerektirir. Bütün kabih oluş yönlerinden yoksun olarak sırf fayda ise, bu da hasen olmasını gerektirir. Yapıldığında faydaya götüren bir fiil, ilcâya girer. Meşakkat ve zarar içeriyorsa, fayda da büyük bir fayda ise, hâl olarak o, vacibtir. Sadece hasen ise bu mubahtır. Büyük kazançlara götüren bir şey ise kişi onu yapmaya mecburdur. Zararı faydasından daha büyük bir fiilse, bunun yanı sıra fayda ve zarara da götürüyorsa, bu fiil, faydaya götürmeyen şey hükmündedir. Faydası zararından daha büyükse, aynı fiil, zararsız şey gibidir. Belirsizlik söz konusu ise, hüküm ictihâd ve galib-i zanna göre verilir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/s. 26.

[229] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/s. 53.

[230] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/s. 3.

meydana gelme yönüne dayandırılmasının fonksiyonelliğinden kaynaklanmaktadır. Abdulcebbar, hastalık ve elem gibi zarar veren fiilleri, bir babanın evladını eğitsel açıdan bazen sevmesi bazen de disiplinli davranmasına benzetmiştir. Her iki tutum da amaç açısından iyi yani iyidir.[231] Abdulcebbar'ın yönler teorisinin sonuçları esas alan bu çerçevesi faydacı ve pragmatik görünmektedir. Çünkü fiillerin meydana geliş yönü her ne kadar rasyonel ise de sonuçları yön olarak fayda ve zarar gibi iki karşıt değerle açıklanmaktadır.

Allah'ın ve insanın fiillerini aynı kategorilerde hükme bağlamaya çalışan Abdulcebbar, insanî düzlemdeki iyi oluş yönleri ile ilahî düzlemdeki iyi oluş yönleri arasında tam bir örtüşme olmayabileceğini de vurgulamaktadır. Zira insanî düzlemde kişi, bir şeyi ondan yararlanmak, yakın ya da uzak kendisine dokunabilecek bir zararı engellemek için yapar. Böylesi bir yön Allah için imkânsızdır. Çünkü Allah gereksinimli olmayan bir varlık (ğanî) olduğu için O'nun için faydalanmadan söz edilemez. Abdulcebbar, bu durumu insanî düzlemde işâretin mümkün; ilahî düzlemde ise imkânsız olması gibi değerlendirmiştir. Aynı şey zarar için de geçerlidir. Çünkü insanî düzlemde büyük bir zararı daha küçük bir zararla engellemek iyidir. İlahî düzlemde ise bu imkânsızdır. Çünkü Allah, zarara mutlak anlamda kadir olduğu için onun için zarar söz konusu edilemez.[232]

Bu genel yaklaşımda Abdulcebbar, ahlakî değer hükümlemesinin fiilin cinsine, varoluşuna, hudûsuna veya ma'nânın yokluğuna bakılarak yapılamayacağını savunmuştur. O, bu bağlamda Bağdat Mutezilesinin şeylerin ahlakî değerlerinin özsel olduğu,[233] bu özselliği ile iyi olandan kesin olarak ayrıldığı ve benzerliğin de ortadan kalktığı iddialarını reddetmiştir. Çünkü iyi ve kötü oluş, özsel değildir. Fiil, özü ve cinsi ile bu hükümleri alsaydı elem gibi lezzet de kötü olurdu. Çünkü elem ve lezzet aynı cinstendir. Bunun yanı sıra fiilin iyi ve kötü oluşunun fail ile olan mantıksal bağıntısı da ortadan kalkardı. Kötü fiiller hâlinin failin maksatlarına göre değişmesi de özsel teoriyi geçersiz kılmaktadır. [234]

Abdulcebbar'a göre şeyler arasındaki 'benzerlik' iyi ve kötü oluşta değil, bilakis cins sıfatlarında söz konusu olabilir. İyi ve kötü oluşa bağlandığında kötü olan elemlerle iyi olan elemlerin birbirinden özsel olarak ayrıldıkları nasıl söylenebilir. Dolayısıyla cevherlerin birbirine benzer olmaları gibi iyi ve kötü elemler de birbirine

[231] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/s. 18,125.
[232] Abdulcebbar, *Muğnî,* 11/s. 4, 86.
[233] O, bunu *'İnnehu yekbuhu liaynihi'* şeklinde ifade etmiştir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/s. 77.
[234] Abdulcebbar, *Muğnî,* 13/s. 11, 288.

benzerdir. Abdulcebbar, değer merkezli ayrımın doğru olamayacağına şu örneği vermiştir. 'Zeyd evdedir' sözü hem yalan hem doğru olabilir. Kötü hükmündeki 'Zeyd evdedir' yalan sözü ile iyi hükmündeki 'Zeyd evdedir' doğru sözü birbirinden ayrılmaz, çünkü her ikisi de aynı formdadır. Bunun yanı sıra zararın kendisi zulüm olarak meydana gelebileceği gibi kendisine fayda eşlik ettiğinde veya kendisine istihkâkı gerektiren bir şey koşul taşıdığında adalet olarak da meydana gelebilir.[235] Abdulcebbar, zulüm ve yalanın kötü oluşunun varoluş veya hudûsa da bağlanamayacağını savunmuştur. Çünkü bu, her oluşun ve muhdes şeyin kötü olmasına götürür. Kaldı ki muhdes oluş ile fiilin iyi ve kötü oluşu arasında hiçbir (mantıksal) taalluk da yoktur.[236] Ayrıca kabih bir şeyin kötü oluşu iyi oluşu gerektiren ma'nânın yokluğuna da bağlanamaz. Çünkü kötü oluş, varolma hâline ait (olumsal) bir niteliktir.[237] Abdulcebbar, iyi ve kötü oluş hükümlerinin mutlak anlamda iradeye de bağlanamayacağını savunmuş ve şu değerlendirmeyi yapmıştır:

> Zulüm, faydasız, istihkâk koşulu olmayan ve kendisinden daha büyük bir zararı engellemediği bilindiğinde kötü oluşu bilinmiş olur. Kötü oluş iradeyle olsaydı, irade bilinmediğinde kötü oluş da bilinemezdi. Aksine Allah irade etmemizi engelleyerek bizi büyük bir zulme sürükleseydi yaptığı şeyin kesinlikle kötü olmaz ve yergi istihkat etmemesi gerekirdi. Dolayısıyla kötü oluşu iradeye bağlayan ile bu gerektirme arasında hiçbir fark yoktur.[238]

Çünkü kötü oluş irade ile olsaydı, irade olmadığında söz konusu kötü şey - fayda, zararı engelleme ve istihkak nedenlerinin bulunmaması ile bir şeyin iyi olması gibi- iyi olması gerekirdi. Abdulcebbar'a göre irade kötü oluşta değil, bir yönde meydana gelmede etkindir. Bu anlamda irade, yalana değil haberin yalan oluşuna etki eder. Haber ise iradenin etkin olmadığı yalan dolayısıyla kötü olur. Bu, özü açısından haber verenin haber verdiği şeyi olmadığı üzere ele almasıyla meydana gelen bir yöndür.[239]

Abdulcebbar, Allah'ın irade etmesini ve kerih görmesini bir illet olarak değil, sadece kötü oluşa delâlet niteliği taşıdığını kabul etmiştir.[240] Çünkü fiilin iyi ve kötü olmasını gerektiren şey, özneden bağımsız bir bağıntı (taalluk)ya dayanır. Abdulcebbar, bağlı olduğu Basra ekolünün önde gelen kelamcılarına göre de fiilin iyi ve kötü oluşunda öznenin hâlinin değil, fiilin sahip olduğu sıfat ile belirleyici

---

[235] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/s. 77.
[236] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 94.
[237] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 80.
[238] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 81.
[239]Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 81, 83.
[240] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 86.

olduğunu görüşünde olduklarını söylemiştir.[241] Ona göre öznenin bazı fiiller üzerindeki etkisi irade etme, kerih görme veya bilme gibi öznel bağıntılar (taalluk) açısından inkar edilemez.[242] Zira bazı fiiller kasd ile meydana gelmesi bakımından iyi ve kötü olabilmektedir.[243] Fakat aynı şey, bu öznel bağıntılar olmadığında söylenemez. Bu sebeple bir şeyin iyi ve kötü olması öznenin hâline bağlanamaz. Öznenin fiildeki etkinliğini yön olarak bilme ve kastetmeyle sınırlandıran Cübbâîler ise, unutan ve uyuyan kişide bu iki temel unsur bulunmadığı için bu kişilerin fiillerinin hükümsüz olduğunu kabul etmiştir.[244]

Görüldüğü üzere Abdulcebbar iyi ve kötü oluşu şeylerin özselliği, cinsi, hudusu, varlığı, bir hükmün değilinin bulunmaması ve irade ile tanımlanamayacağını ortaya koymaya koyarak fiilin ancak bir yönde meydana gelen sıfatıyla açıklanabileceğini göstermeye çalışmıştır. Buna göre iyi ve kötü oluş, hudusu yani meydana gelmeye ve yönüne bağlı olarak kazanır. Çünkü bu iki hüküm, yön üzere hudus bulmakla gerçekleşir.[245] Ahlakî hükmün fiilin meydana gelen zait sıfatına dayanması gerektiğine ilişkin çerçeveyi aşağıdaki değerlendirmede görebiliriz:

> Hasen, meydana geldiği yönlere göre hasen olur. Kötü de meydana geldiği yöne göre kötü olur. Hasen ve kötü, meydana geliş yönü açısından bir fiilde birleşirse kötü oluş hasen oluşa baskın çıkar. Bir şeyin yönsüz olarak hasen olmasını gerektirdiği savunulursa, aynı şey kötü için de geçerli olmalıdır. Aynı şekilde vacip de vacip oluşunu gerektiren meydana geliş yönü ile vacip olur. Buradaki vacip oluş, yön olarak tersinin nefyi ile gerçekleşmez. Hasen de kötü oluş yönlerinin nefyi ile gerçekleşmediği gibi, kötü de hasen oluş yönlerinin nefyi ile meydana gelmez. Çünkü bu yaklaşım, her iki kategorinin temelsizliğini gerektirir. Buna göre alim oluş hükmünün cahil oluştan olumsuzlama ile; cahil oluş hükmünün de alim oluştan yapılan olumsuzlama ile meydana geldiği kabul edilmelidir.[246]

Abdulcebbar, 'hasen'in hâl olarak 'kabih' gibi özel bir hükmünün olduğunu, bunun da iyi oluşu mantıksal anlamda gerektiren bir unsur olarak 'yön' teorisiyle açıklamıştır.[247] O, kötü oluş yönlerinin bulunmaması koşulundan söz etse de, bunu,

---

[241] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 90.
[242] Abdulcebbar, öznenin fiil ile olan bağıntısını 'devâî' yani 'motivler' kavramıyla kurmuştur. Ona göre kişi, bir şeyin zararlı veya faydalı olduğunu bildiğinde veya zannettiğinde, bu, o kişiyi fiili yapmaya zorlar. Ancak bir fiilin muhdes oluşu ile kabih oluşu arasındaki bağıntı böyle değildir. Bir fiilde fayda varsa, bu fayda yapmaya çağırır. Şayet onda zehir olduğu sabit ise veya bir emâre ile zann söz konusuysa, kişideki bilgi ve zann terk etme motivi olur. Burada bilgi lütuf oluş hükmünü yapma ve yapmama yönünde motiv işlevi görmesiyle kazanır. Bkz. *Muğnî,* 6/s. 99; 12/s. 492-493.
[243] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/s. 96.
[244] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 88, 93.
[245] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.124.
[246] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/s. 70.
[247] Abdulcebbar, hasenin niteliksel yönünü *'el-hasen innemâ yehsunu livechin ma'kûlin yehsulu aleyhi'* ifadeleriyle açıklamaktadır. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/s. 11

iyi oluşta belirleyici görmemiştir. Ona göre iyi oluşta belirleyici olan şey, iyi oluşu zorunlu kılan bir yön üzere meydana gelmedir.[248] Şu halde karşıtından olumsuzlama (nefiy) ile hüküm vermek tek başına sahih olamaz. Ona göre, hükmün tanımsal çerçevesi olumsal olmalıdır. Bu, zulmün zulüm oluşunun karşıtından yani fayda, zararın engellenmesi ve istihkaktan olumsuzlama ile meydana gelmediğini savunmak anlamına gelir. Şu halde iyi ve kötü hükümleri karşıt kavramlar olarak birbirinden değillenerek değil, olumsal anlamda ne oldukları açısından tanımlanmaktadır. Örneğin kelâm yani söz, fayda ifade edecek şekilde meydana geldiğinde, bir zararı engellediğinde ve doğruluk, iyi olanı emretmek, kötüden nehyetmek, yutâk olanı teklîf etmek gibi kötü oluş yönlerinin yokluğunda iyi olur. İrade de iyi ile taalluku olduğu için ve kötü oluş yönleri içermediği için iyi olur. Zarar ise sağlayacağı fayda, daha büyük bir zararı engelleyecek şekilde meydana gelmesi ve kötü oluş yönleri içermemesi yanında bir istihkâk olarak meydana geldiğinde iyi olur. Bunun yanı sıra haberin doğru olduğunu ve kötü yönleri bulunmadığını bilmenin iyi oluşunun zulmün zulüm olduğunu bilmenin kötü oluşu bilmek gibi olduğunu söylemektedir.[249]

Abdulcebbar, kötülerin yönlerinin kategorik düzeyde zorunlu olarak, fiillerin meydana geliş yönlerinin de istidlâl ve çıkarımda bulunarak bilindiğini savunmaktadır. Buna göre kişinin doğru haberde kötü oluş yönlerinin bulunmadığını bilmesi imkânsız değildir. Bu bilme imkânıyla da kişi, doğru haberin iyi oluşunu zorunlu olarak bilmiş olur. Çünkü iyi oluş sıfatı, kendisinde faydalı veya zararı engelleyici yönlere sahiptir.[250] İhsan, ihsan olması bakımından iyi oluş üzerine zait bir sıfata sahiptir. Bunda kötü oluş yönlerinin bulunmama koşulu yoktur. Çünkü ihsan, meydana geliş yönünün aksine salt iyi bir şeydir. Abdulcebbar, Allah'ın fiillerinin fazilet, nimet ve ihsan olmaları bakımından iyi olduklarını söylemiş,[251] Eş'ârî kelamcıların aksine iyi oluş hükmünü fiillere ve şeylere sıfat olarak dayandırmıştır. O, bunun yanı sıra, vacip olanı yaptığını gerekçe göstererek lütuf olması bakımından iyi oluşun Allah'ın fiillerine uygulanamayacağını kabul etmiştir.[252]

Fiil iyi oluş hükmünü, ancak bir yön üzere meydana gelerek kazanabilir. Buradaki yön fiilin kendisi yani hudûsu değildir. Bilakis fiilin meydana gelme

[248] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 71.
[249] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 73.
[250] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 74.
[251] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/s. 74.
[252] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 75 vd.

yönüdür. Abdulcebbar, buna yemek ve konuşmak üzere bir yere oturmanın iyi; devrilme riski taşıyan duvarın yanında veya düşman saldırısı karşısında oturmanın ise kötü olduğunu örnek vermiştir. Aynı şekilde hararet bastığında soğuk şeyler almak iyi; böyle olmayan durumlarda ise iyi değildir.[253] Burada iyi oluş yönleri, kişinin kendisine dönen fayda veya başkasının zarar görmesinin önüne geçmesi anlamında bir fayda, fiilin istihkâk niteliği, kelâmın doğru olması, iyi olan bir şeyi emretmek ve kötü olan bir şeyden nehyetmek olarak açmıştır.[254] O'na göre kişi, yönlere ilişkin bilgisine göre fiil yapar.[255] Yönler teorisine göre iyi oluş yönü ile kötü oluş yönü bir arada bulunamaz.[256] Aksi halde 'kabih-hasen' kategorisi gibi imkânsız bir kategoriden bahsedebilmemiz gerekir. Kabihliğin şeyle olan yön ilişkisi, illet-malul ayrılmazlığındaki gibidir ve ayrılmazdır.[257]

Ebû Hâşim'e göre iyi oluş, bir fiilin kötü oluş yönlerinin bulunmaması ve bir yön üzere vuku bulması ile gerçekleşir. İyi oluş kötü oluş yönlerinin bulunmaması ile gerçekleşmesi bakımından ahlakî hüküm varlık üzerine zaid bir sıfat olmaktadır.[258] Ebû Abdullah ise buna şu açıklamayı getirmiştir:

> Hasen, hasen oluş yönlerinden biri üzere meydana gelmekle hasen olsaydı, her meydana gelişle hasen olması gerekirdi. Hasen oluşu gerektiren şey, sadece hasen olabilir. Kötü oluşu gerektiren şey meydana geldiğinde de, o şeyin kötü olması gerekir. Hiçbir hasen şey yoktur ki hasen oluş yönlerinin yanında kötü oluş yönlerinden biri varsa, o şey kötü olmasın.[259]

Ebû Abdullah el-Basrî, fiillerin hükümlerinin meydana geliş yönlerinin yanı sıra kötü yönlere de sahip olabileceğine dikkat çekmiş ve yönün kendi içerisinde karmaşık ve hükme bağlamayı zorlaştıran yönünü tartışmaya açmıştır. Abdulcebbar ise, ahlakî hükümlerin zorunlu ve kazanımsal olmak üzere iki yolla bilindiğini kabul etmiş, hasen fiilleri de 'sahip olduğu sıfatla hasen olanlar' (ihsanda bulunma fiili ve zarara götürmeyen fayda fiili gibi) ve 'lütuf oluş yönü ile hasen olanlar' (hayvan kesmek fiili gibi) olarak iki kısma ayırmıştır.[260] Bunun yanı sıra o, yapıldığında 'zemm' gerektirmeyen fiilleri de hasen kategorisinde değerlendirmiştir.[261] O, buna başkasına iyilik yapmayı ve nefes alıp vermeyi örnek vermiştir.[262]

---

[253] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.113.
[254] Abdulcebbar, *Mecmuû'l-Muhît bi't-Teklîf,* s. 239.
[255] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/ s.156.
[256] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.17.
[257] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.18.
[258] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/ s.59.
[259] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.71.
[260] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/ s.3, 58.
[261] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.31.
[262] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.31.

Abdulcebbar'a göre iyi, özü açısından 'hakk', 'sevab' ve 'sahih' olarak nitelenebilir.[263] Bu içerikleriyle hasen nitelemesi Allah'ın fiillerinde kullanılabilir. Ancak bu anlamların yerine hasen alt-kategorisi olan 'mubah' nitelemesi Allah'ın fiillerinde kullanılamaz.[264] Çünkü Allah'ın fiilleri meydana geliş yönü açısından faydaya veya fayda veren niteliklere götürmesi bakımından faydadır. Zira Allah'ın fiilleri ihsandır, abes değildir. O'nun fiilleri övgü ve şükür hükümlerini alır. Dolayısıyla bu nitelikteki fiiller 'mubah' olarak görülemez. Bunun nedeni de bu fiillerin iyi oluş üzerine zaid bir sıfat almış olmalarıdır.[265]

4.b.2. 'Kötü' Hükmü ve Gerçekleşme Yönleri

Abdulcebbar, kötüyü, iyi gibi, akılda 'zorunlu olarak bilinenler' ve 'çıkarımsal (iktisabî) olarak bilinenler' olmak üzere ikiye ayırmıştır. İlki zorunlu olarak bilinirken; ikincisi ise tecrübe (ihtibâr) ile bilinir. Zorunlu olan bilgiler, her akıl sahibi kişi tarafından kategorik olarak bilinir. Dolayısıyla bu bilgiler, koşullu değildir. Zulüm, hükmünü veya ahlakî değerini zulüm oluşu ile kazanır. Yalan, abes, insan kudretini aşan bir şeyle yükümlü tutulma da aynı şekilde koşulsuz olarak bilinir.[266] Bu noktada ilk düzeydeki kötü kategorisi, özü açısından mükellefin yapmaması ve kendisinden kaçınması gereken önermeler olarak epistemolojiktir.[267] Bu bilgilerin ahlâkî hüküm değerleri, arızî olarak değil, kendileriyle kazanırlar.[268]

Abdulcebbar, kötü oluşun mahiyetiyle ilgili farklı çevreler taarfından yapılan şu tanımlara dikkat çekmiştir. 'Kötü oluş, yasaklama ile gerçekleşir.' 'Kötü, mahzurlu oluştur.' 'Kötü, bir şeyin haram kılınmasıdır.' 'Kötü, fasit oluştur.' 'Kötü, şer oluştur.' 'Kötü, masiyet oluştur.' 'Kötü, bir şeyden uzak durulmasının istenmesi veya bir şeyin yasaklanmasıdır.'[269] Abdulcebbar, bu önermeleri eksik ve yanlış görmüştür. O, bu değerlendirmeleri yetersiz bulmuş ve özü açısından yeni bir tanım çabası içerisine girmiştir. O, bu bağlamda kötünün mahiyetini ortaya koyarken hasen kavramında olduğu gibi 'yön' kavramını kullanmış ve kötüyü aklî ve şer'î olmak üzere iki bağlamda şu şekilde özetlemiştir:

> Şer'î kötü için ne dediysek, aklî kötü için de söyleriz. Şeriatın kötü hükmünü verdiği şeye aklın hasen hükmünü vermesi caiz değildir. Aynı şey diğeri için de geçerlidir.[270] Aklî kötü, kendisine dayanan bir sıfat dolayısıyla kötü olur. Şer'i olan ise, kötü olana götürdüğü için

[263] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.32 vd.
[264] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.34.
[265] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.34.
[266] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.63.
[267] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/ s.150.
[268] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/ s.26.
[269] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/ s.28-30.
[270] Abdulcebbar, a.g.c, s.53.

kötüdür. Kötü oluşun, birinde nitelik ile, diğerinde ise başka bir şekilde olması bu gerçeği değiştirmez.[271]

Abdulcebbar, aklî kötülere zulüm, yalan, kötüyü emretmek, iyiden nehyetmek, kötüyü irade etmek, iyiyi kerih görmek, kendine zarar vermek, abes, bilgisizlik ve mefsedeti örnek vermiş[272] ve bunları kendi içerisinde 'zorunlu' olarak ve rasyonel (istidlâl) olarak bilinenler olmak üzere ikiye ayırmıştır.[273] Bu noktada Abdulcebbar, aklî kötüleri en genel anlamda üç tür olarak değerlendirmiştir. İlki, sahip olduğu sıfat ile kötü olanlar (zulüm, yalan ve abes gibi), ikincisi başkası için mefsedet olması bakımından kötü olanlar, sonuncusu ise vacibin terki olması bakımından kötü olanlardır.[274] Abdulcebbar'a göre mefsedet oluş açısından kötü olanların çoğu sem'e dayanır.[275] Ancak buradaki kötü oluş, Eş'ârîlerin iddia ettiğinin eksine, elçinin sözüyle gerçekleşmez. Bilakis elçi, kötü oluşun hâlini sözüyle açıklar, keşfeder. Bu, kötü oluşun kategorik yasalarının sem'den önce geldiği anlamına gelir. Abdulcebbar bu bağlamda şer'î kötülerin kategorik olarak bilinebileceğini şu şekilde temellendirmeye çalışmıştır:

> Allah veya Hz. Muhammed tarafından bir şey yasakladığında, biliriz ki yasaklanan şeyde mefsedet olmamış olsaydı söz konusu yasaklama olmayacaktı. Yasaklanan şeyin mefsedet veya bir vacibin terki olması, bu yönün tafsilîne ilişkin bilgisizliğe zarar vermez. Çünkü kategorik bilme, bu bağlamda tafsilî bilmenin yerini alır.[276]

Yönler olarak kötülerin bilgisinin kemâl-i akıldan olduğunu savunan Abdulcebbar, bu şekilde şer'î kötüleri rasyonalize etmeye çalışmıştır.[277] O, şer'î kötüleri bu şekilde değerlendirirken, teklîf açısından da kötüleri 'sahip olduğu sıfat ile kötü olanlar' ve 'zarar içermesi bakımından kötü olanlar' olarak iki kısma ayırmıştır. O, ilkine zulmün zulüm oluşunu ve yalanın yalan oluşunu örnek vermiştir. Şer'î kötülerin ikincisine dahil olduğunu düşünen Abdulcebbar, bunların ya mefsedet oldukları için ya da maslahata aykırılık içermeleri dolayısıyla zarara götürdükleri için kötü hükmüne sahip olduğunu söylemektedir.[278] Ebû Hâşim, yaratılış olarak kötü ve

---

[271] Abdulcebbar, *a.g,c,* s.53.
[272] Abdulcebbar, *Mecmuu'l-Muhît bi't-Teklîf,* s. 5, 234.
[273] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/s. 6, 154.
[274] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 2, 154.
[275] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.157.
[276] Abdulcebbar, *Mecmûu'l-Muhît bi't-Teklîf,* s. 14, 235.
[277] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/ s.111. Bu bağlamda Abdulcebbar, aklî kabih, kendisine dönen yönsel bir nitelikle kabih olurken; sem'î kabih kabihe götürdüğü için veya vacibi ortadan kaldırdığı için kabih hükmü alır. Bkz. *Muğnî,* 6/s. 53.
[278] Abdulcebbar, *Muğnî,* 11/s. 4, 531.

iyi olan şeyleri birbirinden ayıran şeyin ne olduğu konusunda ise şu değerlendirmeyi yapmıştır:

> Kişi, tabiî olarak diğerinden değil de kötü yaratılışta olanları kötü bulur. Durum her ne kadar böyle ise de, nefret yerine şehvet ile kötü bulduğu bu şeyi, kişi hasen bulabilir. Bu, kötü oluşun, kötü bulanın hâline dayanmayı gerektirir. Bu sebeple kişi, bir sıfat üzere yaratıldığı sabit olmakla birlikte bir şeyi bazen hasen bazen kötü bulabilir. Hatta ne hasen ne de kötü de bulabilir. Dolayısıyla şeyin üzere olduğu sıfatı, kişinin bazen iyi bazen kötü bulmasında etkisi vardır denemez. Ancak aklî kötü böyle değildir. Çünkü bu, kötü oluş yönünün ispatını gerektirir. Buna göre zulüm, kişi tarafından kötü görüldüğü gibi hasen görülemez. Aynı şekilde hasen olmayan ve kötü olmayan olarak da görülemez. Çünkü bunlar imkânsızdır.[279]

Kişiden kişiye değişebilen izafî hükümler alanından ve imkânından söz eden Ebû Hâşim, aklî kötüler niteliksel anlamda birbirinden kesin olarak ayrıldığını kabul etmiştir. Aksi halde bir şeyin başka bir şeyden ayrılmasının gerekçesi ortadan kalkacağını düşünmüştür. Bu bağlamda Abdulcebbar, kötü oluşun, fiilin hâline, kendisinde var olan ma'na'ya ve failin hâline gitmeyi mümkün kılan bir durum söz konusu ise de, özü açısından makûliyete dayandığını söylemiştir. Aksi halde kötü oluşun makul olmayan ya da hakkında illet bulunmayan bir şeye dayandığını söylememiz gerekir. Bu noktada Abdulcebbar, makul oluşa şer'iyyât'ın maslahat ile olan ilişkisini örnek vermiştir.[280]

İyi oluş yönlerini fayda, zararı engelleme ve istihkak olarak belirleyen Abdulcebbar, kötü oluş yönlerini de belirlemeye çalışmıştır. O, faydanın zıddı olarak zararı ana yön olarak değerlendirmiş[281] ve kötü oluş yönlerinin makûl yönler olarak temellendirmiştir.[282] Bu makul yönler dikkate alındığında, kişinin zulmün iyi oluşuna inanması mümkün değildir. Çünkü zulmün kötülük bilgisi kategoriktir ve akılda zorunlu bir yöndür. Ancak aynı kişinin, kötülük bilgisinin aksine, iyi bir şeyin bütünüyle ya da bazı yönleriyle kötü olduğuna inanması mümkündür. Kötü şeyler tek bir tanım altında toplandıysa da kötü oluş yönleri çoktur. Önemli olan meydana geliş yönlerinin yani sıfatların gerçekleşmeleridir. Abdulcebbar, bu bağlamda kötü oluşu niteliksel anlamda tek, yönü açısından ise çok yönlü bir ağ olarak temellendirmiştir.[283]

---

[279] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/ s.55.
[280] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 57.
[281] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.207.
[282] Abdulcebbar, *a.g.c,* 6/ s.59.
[283] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/ s.154.

Abdulcebbar, sem'in fiillerin hâlini veya doğasını keşfetmedeki etkisini aklın hükümleri ile karşılaştırmalı olarak altı maddede[284] şu şekilde değerlendirmektedir:

1. Sem ile 'vacip' olup aynısı akılda 'kabih' olan. Namaz ve diğer ibadetler gibi.
2. Sem' ile 'teşvik' edilip benzeri akılda 'kabih' olan. Nafile ibadetler gibi.
3. Sem' ile 'vacip' olanlar içerisinde benzeri akılda 'hasen' olur. Zekat ve kefaret gibi.
4. Sem'de 'kabih' olup benzeri akılda 'mubah' olanlar. Zina[285] ve oruç zamanında yemek gibi.
5. Sem' ile 'kabih' olup benzeri akılda 'teşvik' edilen. Oruç günlerinde yoksulların doyurulması gibi.
6. Sem' ile 'mubah' olup benzeri akılda 'mahzurlu' olan. Hayvanları boğazlamak gibi.

Görüldüğü üzere aklın hükümleri ile sem'in hükümleri Tahsin Görgün'ün iddia ettiği gibi[286], tam olarak ve birebir örtüşmemektedir. Bunun nedeni akıl düzeyindeki hükümlerin kategorik ve koşulsuz olmasıdır. Ancak sem' düzlemindeki hükümler koşulludur ve herhangi bir fiilin spesifik ve meydana geliş yönüyle sınırlıdır. Şu halde akıl ile sem'in koydukları hükümler aynı nitelikte değildir. Dolayısıyla aklın kategorik hükmünün sem'in hükmünden farklı olması bir çelişki olamaz. Çünkü birinde hüküm genel anlamda ve koşulsuz bir yöne sahipken, diğerinde özel anlamda ve koşullu bir yöne sahiptir. Bunu biraz açarsak şunları söylememiz mümkündür. Sem' ile vacip olan, ancak aynısı akılda kötü olan namaz ve oruç örneğinde aynı fiillere ilişkin iki farklı hüküm söz konusudur. Burada aklın hükmü, meşakkat içermesi bakımından namaz ve oruç kategorik anlamda kötüdür. Ancak şeriat açısından namaz ve oruç gibi ibadetler, doğuracakları faydalar bakımından koşulludur ve aklın kötü olarak verdiği hükümle çelişmeden namaz ve oruç, meşakkat içermelerine karşın koşullu olarak vacip olmaktadır. Burada aklın hükmü ile sem'in hükmü arasında niteliksel ve düzey farkı vardır.

---

[284] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/ s.64.

[285] Abdulcebbar, burada zinayı 'ilişki' anlamında rasyonel anlamda 'mubah' olarak; 'gayr-ı meşru ilişki' anlamında' ise kabih olarak değerlendirmiştir. Niteliksel olarak birbirinden ayrılan iki şey, dil açısından aynı kelime ile, yani 'zina' ile ifade edilmiştir. Görünen o ki Abdulcebbar, niteliksel olarak yaptığı ayırımı, dil açısından yapamamıştır. Abdulcebbar'ın niteliksel çözümlemesini şu şekilde açıklamak mümkündür. Akıl açısından iki farklı cins arasındaki ilişki, kategorik olarak mubahtır. Şeriat açısından iki farklı cins arasındaki ilişki, belli koşullara aykırı olarak yapıldığında zinadır ve bu yönüyle de kötüdür. Akıl düzeyindeki hüküm, koşulsuz ve kategorik; şeriat ile ortaya çıkan hüküm ise koşullu olarak kötüdür. Bu anlamda nikah koşullarına uyularak girilen ilişki kötü değil, bilakis aklın verdiği hüküm olarak mubah olur. Dolayısıyla aklın hükmü ile şeriatın hükmü arasında niteliksel fark vardır. Bu nedenle hüküm farklarına bakarak aralarında çelişki olduğu söylenemez.

[286] Nitekim Tahsin Görgün, aklın vahiyden bağımsız olan değerlerin Kur'ân ve sünnette olanlarla örtüştüğünü iddia etmektedir. Halbukî Abdulcebbar, yukarıda altı maddede ifade edildiği gibi aklın verdiği hüküm ile şeriatın verdiği hüküm arasında iddia edildiği gibi tam bir örtüşme olduğunu iddia etmemektedir. Bize göre akıl ile şeriat arasındaki hüküm farklılaşması, aklın verdiği hükmün 'kategorik', şeriatın verdiği hükmün 'koşullu' olmasıdır. Bkz. Tahsin Görgün, '*Husun-Kubuh Meselesi',* s. 77.

Houranî, yönler olarak koşullara bağlanan çerçeveyi dikkate alarak Abdulcebbar'ın rölâtivist olduğunu söylemektedir. O da bizim gibi akıl düzeyinde koşulsuz olan önermeler ile yönlere dayanan rölâtivist fiiller alanı arasında bir çelişki bulunmadığını kabul etmektedir.[287] Ancak Tahsin Görgün, bu noktada, Hourani'nin yaklaşım şeklinin Abdulcebbar'ın yaklaşım şeklinin esasını teşkil eden fiillerin ilişki düzeni içinde iyi, (vacip) veya kötü vasfını kazanabilecekleri ve sadece böylece bu vasıfları kazanabilecekleri anlayışını kavramaya el vermediğini iddia etmiştir.[288]

Abdulcebbar, yukarıda sözünü ettiği fiillerin hüküm değerlerinin bilinmesinde sem'in, akıl gibi, fiillerin hâllerinin keşfine ortak olduğunu savunmuştur.[289] Buna göre biz, akılla namazın bizim için büyük bir fayda olduğunu bilseydik, bu bilme bizi vacip fiili seçmeye götürürdü. Bu durumda namazın vacipliğini akılla bilmiş olurduk. Zinanın fesada götürdüğünü bilseydik akılla kötü olduğunu bilmiş olurduk. Bu çerçevede Abdulcebbar, bu sebeple sem'in şeyin iyi ve kötü oluşunu zorunlamayacağını savunmuştur. Ona göre sem', akıl gibi, delâlet yoluyla fiilin hâlini keşfeder ve Allah'ın emri ile onun dışındakilerin emrini hikmet sahibi oluşu açısından ayırır. Zira o, diğer hüküm verenler gibi değildir. Çünkü O, emredilmesi kötü olacak şeyi emretmez. Dolayısıyla onun emri, emredilen şeyin iyi oluşunu gerektirir. Bu şekildedir, çünkü Allah'ın emir ve nehyindeki delâlet, bilgideki gibi, bir şeye olduğu üzere delâlet eder. Burada olduğu üzere oluş, delâlet olarak Allah'ın emir ve nehyiyle gerçekleşmemektedir. Abdulcebbar, bu bağlamda akıl ile şeriat arasındaki denklemi şu şekilde kurmaya çalışmıştır:

> Kabih ve hasen hükmü veren akıl veya sem', kendileriyle sadece hasen ve kabihin haline delâlet ederler.[290]

Aklı kategorik anlamda iyi ve kötünün hüküm kaynağı olarak gören Abdulcebbar, akıl ve şeriatı şeyin meydana geliş hâline delâlet etmesi bakımından eşit görmüştür. Çünkü ona göre iyi, kötü ve vacip hükümleri bir şeyin meydana geliş yönüyle ilgilidir. O, sem'î bağlamda Allah'ın vacip kılmasını vacibin vacip oluşunu 'bildirmesi' olarak yorumlamış; aklî bağlamda da hükümlerin delîllerini doğuştan 'bildirmesi' olarak değerlendirmiştir.[291] Dolayısıyla delâlet açısından akıl ve sem'

---

[287] Houranî, *İslamic Rationalism,* s. 65-66.
[288] Tahsin Görgün, *'Husun-Kubuh Meselesi',* s. 66-67.
[289] Abdulcebbar'a göre vahiy, hâlihazırda akıl trafından doğrulanmış prensipleri ortaya koyar. Ancak onları doğrulamaz yahut onlara geçerlilik sağlamazlar. Çünkü akıl tarafından zorunlu olarak doğrulanmış olduklarından, bu prensipler tekrar herhangi bir tasdike ihtiyaç duymazlar. Bkz. Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri,* s. 58-59.
[290] Abdulcebbar, Muğnî, 6/s. 65.
[291] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 65, 171.

eşit, ancak hüküm kaynağı açısından akıl, sem'den önce gelmektedir. Abdulcebbar'ı akıl ile sem' arasında kurduğu öncelik sonralık ilişkisi, özü açısından, Eş'ârî tezin tersine çevrilmesidir. Buna göre Eş'ârîler her kötünün nehiy ile kötü olduğunu ve her iyinin de emir ve vacip kılma ile iyi olduğunu savunurken; Abdulcebbar, tersine her kötünün meydana geliş yönleri olarak makûl yönler ile iyi veya kötü olduğunu savunmuştur. Abdulcebbar'a göre nehiy, nehyedilen şeyin fasitliğine; emir ise emredilen şeyin 'salah' oluşuna delâlet eder. Dolayısıyla emir ve nehiy, iyi ve kötü hükümlerini zorunlu kılmaz. Abdulcebbar, Allah'ın hükmet sahibi varlık olduğu ve bütün fiillerinin[292] yanı sıra emir ve nehiylerinin de şeyin hâline delâlet sağlayabileceğini kabul ederken; nebî dışında insanların emir ve yasaklamalarına dayanarak bir fiilin iyi ve kötü olduğuna delâlet yapılamayacağını söylemektedir.[293]

Allah'ın emri, emredilen şeyin iyi olduğuna, nehyedilen şeyin ise kötü olduğuna delâlet eder. Bu, haberin haber verilen şeye olduğu üzere delâlet etmesidir. Yoksa buradaki üzere olma, haberle gerçekleşmemiştir. Allah'ın emir ve nehyi böylesi bir delâlete sahiptir.[294] Abdulcebbar'a göre iyi ve kötü oluş hükmünün emir ve nehiyle olduğunu savunanlar, peygamberin emrinin ve nehyinin de fiilin iyi ya da kötü oluşunu zorunlu kılması gerektiğini kabul etmelidirler. Peygamber, Allah'ın emrettiği bir şeyi nehyetmesi durumunda fiil hem iyi hem kötü olur. [295]

Emir ve nehyin bir şeyin iyi ve kötü olmasının illeti olamayacağını ortaya koymaya çalışan Abdulcebbar, iyi ve kötü oluş yönlerinin çeşitli olduğunu savunmuş, şeyin hükmünü fiilin meydana geliş hâlinin belirlediğini söylemiştir. Bu, iyi ve kötü hükümlerini irade ve özneye değil, fiile ve onun meydana geliş yönüne bağlamak anlamına gelir. Bu anlamda Abdulcebbar, iyi ve kötünün emir ve nehiyle sınırlandırılmasının yanlış olduğuna dikkat çekmiştir. Allah'ın fiillerinin ve emir-nehiylerinin iyi oluşunu 'Bilen' oluşuyla[296] açıklayan Abdulcebbar, kötülerin bilgisinin kemâl-i akla dayandığını savunmaktadır.[297] Çünkü Ona göre kişi için aklın

---

[292] Abdulcebbar, bu bağlamda aklı ve bazı bilgileri kendilerinden faydalanıldığı için hasen olarak değerlendirmiştir. Elem gibi şeyleri ise meydana geliş yönü açısından eşit derecede iyi ve kötü olabileceğini düşünen Abdulcebbar, failin kötüyü tercih etmeyen bir zât olduğu genel bilgisiyle söz konusu elemlerin iyi olacak şekilde meydana geldiklerini savunmuştur. Bkz. Muğnî, 6/s. 213.
[293] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/s. 103.
[294] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 105.
[295] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 106.
[296] *Muğnî,* 6/s. 108, 136, 138, 140, 177. Abdulcebbar, bilen oluşu dâî yani motiv olarak işlevselleştirmiş ve istemin bu bilme hâline göre aktüelleştiğini savunmuştur. Aynı çerçeveyi insanî düzlemde de kullanan Abdulcebbar, bilmenin yanı sıra zannetme ve inanmayı da bir şeyi yapma ya da yapmamanın motivi olarak değerlendirmiştir. Bkz. *Muğnî,* 6/s. 199.
[297] *Muğnî,* 6/s. 111.

olgunlaşma sürecinin (kemâl-i akıl) başında emir ve nehye istidlâl yapmak olanaksızdır. Çünkü her şeyden evvel kişinin Allah'ı bilmesi gerekir.[298] Dolayısıyla emir ve nehiy Allah'ı bilmekten önce gelir. Bu bağlamda iyi ve kötünün vacip oluş yolunun da Allah'ın vacip kılmasına yani emir ve nehyine değil, kemâl-i aklın doğuştan getirdiği zorunlu bilgilere dayanması gerekir.

4.b.3. Ahlakî Zorunluluk Olarak 'Vacip'

Vacip, özü açısından, bir şeyin yapılması ya da yapılmaması anlamında ahlakî zorunluluk içeren bir kavramdır. Abdulcebbar, bu zorunluluğu hem Allah hem de insan için geçerli olacak şekilde kullanmıştır.[299] Bu bağlamda vacip oluş, Allah için sadece insanlara getirdiği teklîfin sonuçlarıyla sınırlıdır. Buna göre teklîften doğan sevap, ceza ve istihkak gibi bütün sonuçlar ahlakî anlamda Allah'a vaciptir.[300] Abdulcebbar'a göre teklîf gibi yaratma da vacip değil iyidir.[301] Çünkü yaratmanın başlangıcı iradeye taalluk eder. Dolayısıyla da zorunlu olamaz.[302]

Vacip kategorisinin en genel anlamda aklî ve şer'î olmak üzere ikiye ayrıldığı görülmektedir. Abdulcebbar, aklî olanlarına 'akliyyât'[303], şer'î olanlarına ise 'şer'iyyât'[304] adını vermiştir. O, ilkine emanetin iadesini, borcun edasını ve nimete şükrü örnek vermiş; ikincisinin ise ancak marifetullahtan sonra iyi olabileceğini söylemiş, bu vaciplerde Allah'a yakınlaşma ve ibadet yönünün şart olduğuna dikkati çekmiştir.[305]

İyi ve kötüyü kategorik 'makûl yönler ya da formlar' ve 'fiilin meydana geliş yönü açısından iki düzeyde tartışan Abdulcebbar, ahlakî zorunluluk olarak vacibi de iyi kategorisinin içerisinde temellendirmiştir. Buna göre her iyi vacip değildir. Fakat

---

[298] *Muğnî,* 6/s. 112.

[299] Abdulcebbar, bunu *'vacibun ale'l-insân'*, *vâcibun ale'l-mükellef'* ve *'vacibun aleyhi Teâlâ'* olarak ifade etmiştir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 11/s. 13, 429; *Muhtasar fî Usûli'd-Dîn,* 12, 17, 167, 170.

[300] Zira Allah, kişiye hak ettiği sevabı vermemesi durumunda insaflı davranmayanın zemmi istihkak etmesi gibi zemmi istihkak eder. Abdulcebbar, Allah'a vacib olan şeylerin hepsini tafaddul olarak nitelemiştir. Çünkü o, sebeplerle tafaddulda bulunmaktadır. Allah'a vacip nitelemesini yapmamızı askıya alacak bir durum yoktur. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/ s.15.

[301] Yeni Eflatunculuğa göre de, Allah zâtî iyiliğinin neticesi olarak bu âlemi veya başka bir alemi yaratmak zorunda değildir. Çünkü failin nesnenin iyiliğine dair bilgisi, bu nesnenin zorunlu olarak yaratılmasını gerektirmez. Dolayısıyla âlemin yaratılması irade seçimi olarak iyidir. Abdulcebbar'ın bu görüşü görüldüğü üzere Yeni Eflatunculuğun görüşüne çok yakındır. Bkz. Fakhry, Majid, A History of Islamic Philosophy, Columbia University Press, Second Edition, New. York 1983

[302] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/ s.110

[303] Abdulcebbar, kendi içerisinde aklî vaciplerin üç alt kısma ayrıldığını söylemiştir. İlki, sahip olduğu sıfat ile vacip olur. Emanetin iadesi ve nimete şükretme gibi. İkincisi, başkası için lütuf niteliği taşımakla vacip olur. Marifetullah ve şer'iyyât gibi. Üçüncüsü ise, kabihin terki olması bakımından vacip olur. Kabih şeyler gibi. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/s. 18, 137.

[304] Şer'î vacibler, 'maslahat' ve 'lütuf" oluş açısından vaciptirler. Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/s. 58.

[305] Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse,* s. 11, 70.

her vacip iyidir. Ona göre iyi fiiller, 'yapıldıklarında istihkak olarak övgüyü gerektiren', 'bir yön üzere yapılmadıklarında istihkak olarak yergiyi gerektirmeyen', 'bazı yönlerden yapılmadığında istihkak olarak yergiyi gerektiren' olarak üç alt çeşide ayrılır. Vacip kategorisi, bu üç iyi çeşidi içerisinde 'bazı yönlerde yapılmadıklarında yergiyi gerektiren' türden fiillerdir. Abdulcebbar, iyi fiiller kapsamında değerlendirdiği vacip kategorisini diğer fiil çeşitlerinden ayırmak için 'yapılmadıklarında yergiyi gerektirici' oluşu esas almıştır. O halde yapılmadığında yergiyi gerektiren her fiil vaciptir.[306]

Abdulcebbar, iyi kategorisi içerisinde vacibi tanımlarken 'yapıldıklarında yergiyi gerektiren oluşu' esas almamıştır. Çünkü bu bağlamda vacip olan ile olmayan birbirinden ayrılmamaktadır. O, bu yönüyle vacibin kötünün karşıtı olduğuna dikkat çekmiş, birinde yapıldığında yergiyi gerektirme, diğerinde ise yapılmadığında yergiyi gerektirme bulunduğunu söylemiştir.[307] Bu tanımsal çerçeve içerisinde Abdulcebbar, vacip kategorisinin mahiyetini ortaya koymaya çalışmış ve vacip oluşu şu dört temel unsur üzerine kurmuştur:

1. Vacip, mahiyeti açısından nitelikseldir, bu sebeple artış kabul etmez.
2. Vacip, mahiyeti açısından faillerin değişmesine göre değişmez.
3. Vacip, özü açısından hasendir.
4. Vacip, kendinde makûl bir yön içerir.[308]

Abdulcebbar, ilk ilkeyle ilgili olarak, vacipler arasında dikey bir düzeyleme yapılamayacağını söylemiş ve bir vacibin diğer vacibe göre daha vacip olduğunun savunulamayacağını kabul etmiştir. Çünkü vacip oluş mahiyeti açısından ve yapılmadıklarında yergiyi gerektirmeleri bakımından bütün vacipler eşittir. Bu nedenle vacipler arasında bir değer hiyerarşisi yoktur. Aynı şeyin kötüler arasında da geçerli olduğunu savunan Abdulcebbar, büyük vacip, küçük vacip, yergisi büyük vacip, ihlal edilmesi durumunda küfre ve fıska götüren vacip şeklinde bir ayırımın alt değer bölümlemesinin yanlış olacağını ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre bu alt ayırımlar, vacip oluş dışında gerçekleşir. Abdulcebbar, vacipler arasındaki eşitliği iki varlığın var olmak bakımından birbirine üstün olmasının imkânsızlığı ile açıklamaktadır.[309] Vacipler arasında niteliksel birlikten söz eden Abdulcebbar, aynı şeyin vacip oluş illetleri açısından söylenemeyeceğini kabul etmektedir. Çünkü vacip

[306] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/s. 6.
[307] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 6.
[308] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 8, 13, 16, 22.
[309] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 8 vd.

hükümlerin illetleri illetlerin artmasıyla artar. Ona göre illetlerin artması vacip oluş niteliğinin artması anlamına gelmez. O, buna alim oluş hükmünün çokluk ifade eden bilgilerle ve hayat sahibi oluş hükmünün çokluk ifade eden hayatla ortaya çıkmasını örnek vermektedir.[310] Çünkü bunlarda bilen oluş ve hayat sahibi oluş hâli tektir.

Abdulcebbar, ikinci ilkeyle ilgili olarak ise, şahid ve gaib alanlarda hakikatların değişmeyeceğini söylemektedir. Ona göre bilen oluş ve hayy oluş gibi vacip oluş da her iki alanda aynı gerçekliktedir. Bu bağlamda insanî düzlemde yapılan bir fiilin hükmü ne ise ilahî düzlemde yapılan fiilin hükmü de odur. Dolayısıyla Allah tarafından yapılan zulüm fiilinin insanî düzlemdeki gibi kötü hükmü denemez.[311] Çünkü kategorik olarak 'zulüm kabihtir' önermesi bütün özneleri içine alır.

Üçüncü ilkeyle ilgili olarak da, hüküm değeri açısından vacip kategorisinin kötü kategorisinin karşıtı olduğunu söylemektedir. Çünkü birinde yapıldığında doğan yergi, diğerinde yapılmadığında doğmaktadır. Bu iki hükmün karşıt yerine bir araya gelmesi, her iki kategorisi temelsiz kılar. Yapıldığında kötüden doğan hüküm yergi iken; vacipten doğan hüküm övgüdür. Dolayısıyla kötü ve vacibin birleşmesi şeyleri vacip-kabih yapar, ki bu imkânsızdır.[312]

Dördüncü ilkeye gelince ise o, vacip fiilin diğer fiillerden bir yön ile ayrıldığını söylemiş, bunu fiil yapma olanağı olanla olmayan arasındaki farkla örneklendirmiştir. Abdulcebbar, şeyler arasındaki farkı fiillerde 'yön' kavramıyla, kişilerde 'hâl' kavramıyla ifade ettiğini, ancak özü açısından her iki kavramın aynı işlevi gördüğünü söylemiştir. O'na göre vacip oluş, iyi ve kötüteki gibi, bir emirle ya da vacip kılanın vacip kılmasıyla gerçekleşmez. Bunlar, sadece vacibin vacipliğine delâlet ederler. Bizatihi vacip oluş ise imkânsızdır. Bu iki farklı yaklaşımın aksine Abdulcebbar, emanetin iadesinin, nimet verene şükretmenin, alınan borcun ödenmesinin ve tarafsız olmanın vacip oluşunun bir yön üzere gerçekleştiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre vacip oluşu istidlâlî olan bir şeyin kategorik düzeyde zorunlu bir temel önermesinin bulunması gerekir. Zira akılla zararlı olan bir şeyden kaçınmanın vacipliği bir yön üzere bilinir. Şeriat da akıl düzeyindeki bu bilgiyi açıklar. Bu sebeple şeriat, akılda sabit olan şeyleri (umûr) onunla çelişmeden 'keşfeden' bir şey olarak kabul edile gelmiştir.

---

[310] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 9.
[311] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/s. 13.
[312] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 16.

Abdulcebbar, vacibin bu dört temel niteliğini verdikten sonra vacibin bir illet ile değil, bilakis sahip olduğu yönsel niteliklerle vacip olur. Bu, bütün faillerin fiillerinde geçerlidir.[313] Fiil, bir şey dolayısıyla vacip olmaz. Böyle olmadığı gibi vacip kılanın kılmasıyla da değil.[314]

Abdulcebbar, Tahsin Görgün'ün iddiasının aksine vacip oluşun vacip kılan zât olmadan da vacip olabileceğini kabul etmektedir. O, teklîfle ilgili vaciplerin vacip oluşunun Allah'ın söz konusu vacipleri bildirmesi (şeriat) veya bildirme imkânı (aklın ahlak kategorileri) vermesi olduğunu söylemektedir.[315] Bu bağlamda Abdulcebbar, vacip oluş konusunda şu görüşe yer vermiştir:

> Vacip oluş bir illet ile değil, vacipteki yönlere göredir. Bu, bütün failler için geçerlidir. Şu halde 'îcâb' yani vacip kılma vacibin vacip oluşundan bağımsızdır.[316]

Vacip oluşu vacipteki meydana gelişi yönlerine göre hükme bağlayan Abdulcebbar, vacibi şu şekilde tanımlamıştır: 'Kadir kişinin yapmadığında bazı yönlerden yergi istihkak ettiği şeydir.'[317] Tanımdaki 'bazı yönlerden' ifadesi seçimli veya alternatifli vacipleri dışarıda bırakmak için kullanılmıştır. Çünkü bu tür alternatifli vaciplerden birinin yapılması yeterlidir. Diğer alternatiflerin yapılması zorunlu değildir. Başka bir yerde Abdulcebbar, vacibi terkinden kötü hükmü doğan şey olarak tanımlamıştır. Bunun dışında birbirine çok yakın pek çok tanım yapan Abdulcebbar, 'yapılmadığında yergi gerektiren' ya da 'kötü hükmü doğan' ifadelerine vurgu yapmıştır.[318]

Ona göre vacip oluş, iyi oluş üzerine zait bir sıfatla gerçekleşir. Bu sıfatın da yön olarak ortaya çıktığını söyleyen Abdulcebbar, buna nimet verene şükretmeyi örnek vermiştir. Vacip oluş yönü fiilin yapılmasını zorunlu kılmaz. Bilakis kişi vacip oluş bilgisi ile fiili seçer.[319] Ona göre vacibin hâli veya doğası epistemolojik olarak 'zorunlu' ve doğuştan kategorik 'delîllerin' verilmesi olarak iki şekilde bilinebilir. Bundaki amaç yükümlü tutulan insanları bilgilendirmektir. Abdulcebbar, Allah'ın vacip kılmasını 'bildirme' olarak yorumlarken, bu bildirmenin aslında bir uyarı

---

[313] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/ s.14.
[314] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.22.
[315] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 14.
[316] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 14.
[317] Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse,* s. 11, 39.
[318] Abdulcebbar, *Muhtasar fî Usûli'd-Dîn,* s. 5, 204; *Muğnî,* 4/s. 4, 155; *Muğnî,* 6/s. 4, 18, 43, 44, 59; *Muğnî,* 11/s. 14, 142.
[319] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/s. 13, 203.

olduğuna dikkati çekmiştir.[320] Abdulcebbar, vacip oluş hükmünün iyi oluş hükmü üzerinde zait bir sıfat olarak görmektedir. O, bu ayırımı şu şekilde yapmıştır:

> Zorunlu olarak bilinir ki, fiiller içerisinde yapıldığında övgüyü gerektirenleri ve yapılmadığında ise yergiyi gerektirenleri vardır. Bu ikincisini vacip olarak isimlendiriyoruz.[321]

Yapıldığında övgüyü gerektirenlerin başka bir yerde[322] iyi olduğunu söyleyen Abdulcebber, vacibi yapılmadığında yergiyi gerektiren iyi fiiller olarak temellendirmiştir. Buradaki ayırım övgü ve yergi alt hükümlerine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Abdulcebbar, bu anlamda vacip bir fiili vacip olmayan başka fiillerden ayrılan 'yön'ü ile izah etmiştir. Buradaki yön, bir şeyi yapma imkânı olan ile olmayan arasındaki yön farkı gibidir. Çünkü iyi oluş yönü ile vacip oluş yönü farklı yönlerdir. Dolayısıyla hüküm Tahsin Görgün'ün dediği gibi fiillerin dışındaki faktörlere değil, fiillerin meydana geliş yönüne bağlıdır.[323] Fiillerin meydana geliş yönlerinin akılda makûl yönler olarak sabit olduğunu düşünen Abdulcebbar, sevabı vacip oluş yönü olarak belirlemenin yanlış olacağını savunmuştur. Çünkü bir fayda olarak sevap, ancak istihkakla elde edilen bir şeydir. Bu nedenle vacip kılmanın iyi oluş yönü ile fiilin vacip oluş yönü aynı şeyler değildir. Çünkü kişi sevab yönünü bilmese de emanetin iadesini ve borcun geri ödenmesinin vacip oluşunu bilir.[324] Dolayısıyla Allah kişiye sevap vermeseydi de emanetin iadesi vacip olmaktan çıkmazdı. Bilakis Allah, vacibi ihlal etmiş olur veya kötü olacak şekilde yükümlülük getirmiş olurdu.[325] Bu sebeple Abdulcebbar, şer'î vaciplerin vacip oluş yönü konusunda ise şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

> Şer'iyyât'ın sevap ve fayda dolayısıyla vacip olduğunu kabul etmiyoruz. Bilakis biz, bu alanda vacip oluşun lütuf ve maslahat oluşla gerçekleştiğini savunuyoruz. Bu yönüyle de şeriat, yön olarak zararın engellenmesi işlevini görür. Şeriat, bu işlevi görmemiş olsaydı, o zaman, aklî vaciplere halel gelir ve ceza istihkak edilirdi.[326]

Şeriatı, sevap ve fayda yönleriyle değil, maslahat ve lütuf oluş yönleri açısından vacip gören Abdulcebbar, bir fiilin fayda olmasıyla vacip olamayacağını

---

[320] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 142.
[321] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/s. 43.
[322] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 31.
[323] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/s. 22.
[324] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 30.
[325] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 31.
[326] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 32.

savunmuştur. Ona göre tövbe, zarardan koruması bakımından vaciptir. Nazar etmek de kişideki korku ve endişenin zararlarından koruduğu için vacip olur.[327]

Abdulcebbar'a göre vacip kılma (îcâb), sem' açısından *'bildirme'* olarak; akıl açısından *'delîller'* ile gerçekleşir.[328] Abdulcebbar, Allah'ın vacip kılmasını emretmesi olarak değil, bir şeyin vacip olduğunu ve vacip oluş yönünü bildirmesi olarak yorumlamaktadır. Dolayısıyla vacip kılma, vacip oluşun illeti yapılamaz. Örneğin emanetin iadesinin illeti yoktur, emanetin iadesi kendinde vaciptir, nimet verene şükretmek ve diğer vaciplerde de durum aynıdır.[329] Bu bağlamda şeriat, bir bildirmedir. Allah, şeriatla bildirdiği gibi, akla doğuştan bahşettiği delîllerin kurucu unsurlarını (usûlu'l-edille) ile de bildirir.[330] Ancak her iki bildirme biçiminde de vacibin hâli ve sıfatı değişmez. Allah onu bildirmeseydi bile, vaciplik sıfatı olacaktı.[331] Abdulcebbar'a göre vacip oluşa ilişkin delâlet akıl ile bilinir. Bu sem' ile bilinen amelî vacibe ters düşmez.[332] Abdulcebbar'ın Allah'ın vacip kılmasıyla ilgili en çarpıcı açıklaması şu şekildedir:

> Biz, bir şeyin vacip oluşunu vacip kılanın bir yandan bir yön üzere vacip kılmasını, diğer yandan bu şeye cevaz vermesini kabul etmiyoruz. Bu yönlerden her biri elbette makuldür. Fakat bizim sakındığımız görüş, vacibin kendinde bir sıfatının bulunmadığı, bunun yerine vacip oluşun bir şey ile veya seçim yapanın seçimi ile gerçekleştiği görüşüdür. Bu bağlamda biz, Allah'ın vacip kılmasını 'bir şeyin vacip oluş yönünü ve vacipliğini bildirmesi' veya aklımıza vacip oluşun hâlini bilmek üzere bir delâlet bilgisi koyması anlamında mümkün görüyoruz.[333]

Abdulcebbar'a göre vacip oluş, vacip kılanın bir yön üzere vacip kılması olarak açıklanamaz. Ona göre vacibin kendinde vacip oluş niteliği vardır. Bu sebeple vacip oluş irade gibi başka bir şeye dayandırılamaz. vacip kılma, vacip oluşun illeti yapılamaz. Örneğin emanetin iadesinin illeti yoktur, emanetin iadesi özsel olarak vaciptir, nimet verene şükretmek ve diğer vaciplerde de durum aynıdır.[334]

Aslında fiil, kendinde bulunan fayda dolayısıyla vacip olmaktadır. Vacip oluşun bundan başka sabit olan yönü yoktur.[335] Abdulcebbar bir şeyin vacip oluşunun vacip kılan açısından veya vacip kılma ile gerçekleşmediğini savunmaktadır. Ona

---

[327] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 32; *Muğnî,* 12/s. 442 vd.
[328] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 21, 350, 492, 493.
[329] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 446 vd.
[330] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 509.
[331] Abdulcebbar, *Muğnî,* 15/ s.53.
[332] Abdulcebbar, *Muğnî,* 6/ s.47.
[333] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 20,505.
[334] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 446 vd.
[335] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/ s.28.

göre bu anlamdaki vacip oluş ile yönü açısından vacip oluş birbirinden farklı şeylerdir.[336] Çünkü ilkinde vacip kılma vacip kılanın fiili iken; ikincisindeki vacip oluş yönü fiilin hükmü ve meydana geliş sıfatıdır.[337] Örneğin tövbe nazar ve bilginin vacip oluş yönü gibi vaciptir. Tövbedeki vacip oluş yönü zararın def'idir.[338] Kişi, ceza istihkakının olduğunu bildiğinde, onda bunu giderecek bir engelleme arayışı ortaya çıkar. Bu da ancak tövbe ile mümkündür.[339] Zann da vaciptir. Çünkü o, din ve dünyada zararın engellenmesi için bir mukaddime gibidir. Veya onunla bir lütuf olarak şeriatla sabit olan şeylere ulaşır.[340] Abdulcebbar, vacip kategorisini kendi içerisinde iki kısma ayırmış ve şu şekilde değerlendirmiştir:

> Vacip iki kısımdır. Biri, kadir kişiye kendisiyle ilgili bir şey dolayısıyla vacip olurken; diğeri başkasının hakkı olması dolayısıyla vacip olur. İlki emanetin iadesi, borcun ödenmesi, nimetlere, aklî ve sem'î lütuflara şükretmek gibi sadece insanî düzlemde geçerlidir. İkincisi ise insanî düzlemde olduğu gibi ilahî düzlemde de geçerli olabilmektedir. Bu tür vacibi yapmak yapana veya yapılacak şeye dönen sıfat dolayısıyla zorunlu değildir. Bunlar, emanetin iadesi, borcun ödenmesi ve tarafsızlık gibi ilk vacip türündeki gibi gerektirici nedenler söz konusu olduğunda zorunluluk arz ederler.[341]

Abdulcebbar, bu sınıflandırmayı açmak üzere vacibi başka bir açıdan ikiye ayırmıştır. Bunlardan ilkinde akıl açısından vacip oluşu bilinemeyen, bu nedenle de sem'e gereksinim duyulur. İkincisinde ise vacip oluş yönü akılla bilinir. Emanetin iadesi gibi. Bu konuda sem'e gereksinim duyulmaz.[342] Aklın sem'e gereksinim duyduğu ve bilemediği yönün 'maslahat' olduğunu ifade eden Abdulcebbar, salt akılla namaz ve oruç gibi fiillerin koşullu biçimlerinin yani maslahat yönlerinin bilinemeyeceğini kabul etmiş olmaktadır. Kategorik anlamda maslahatın bilgisine sahip olmak, şeriatın vazettiği bu ibadetleri bilmeye imkân vermemektedir. Vacip oluşu bu şekilde ikiye ayıran Abdulcebbar, vacip oluşu istidlal ile bilinen vaciplere zorunlu bir asıl gerektiğini kabul etmektedir. Ona göre zararlı şeylerden kaçınmanın gerekliliği akılla bilinir. Şeriat, bu nitelik bilgisine dayanarak 'keşf' yapar. O, kesinlikle akılla çelişmez.[343]

---

[336] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.14.
[337] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/ s.29.
[338] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.165.
[339] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.169.
[340] Abdulcebbar, *a.g.c,* s.170.
[341] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 24.
[342] Abdulcebbar, *Muğnî,* 12/s. 14, 274.
[343] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/ s.23.

5. Yönler Teorisi Açısından 'Faydacılık'

Faydacılık, ahlak felsefesinde önemli yer tutan bir ahlak teorisidir. Bu teori, ilk kez, 18. yüzyıl İngiltere'sinde Jeremy Bentham tarafından iyinin ve doğrunun ilkesi olarak savunulmuştur. Fakat faydacılık, yaklaşım olarak Epikür gibi antik Yunan filozoflarına kadar geri götürülebilir.[344] Ancak ahlak felsefesinde bir teori olarak faydacılık, özellikle John Stuart Mill ile birlikte gelişmiş ve akılcı bir yaklaşımla bireyi değil, toplumun yararını ve mutluluğunu esas alan bir yaklaşımdır. Ona göre fayda, insan hareketlerinin amacı olduğundan, zorunlu olarak ahlakın da temel ölçütüdür. Faydacılığa göre en fazla fayda getiren şey en iyi şeydir.[345]

Abdulcebbar'da ise faydacılık, daha önce ortaya koyduğumuz yönler teorisi içerisinde iyi ve kötü fiillerin gerçekleşme yönlerine bağlı olan niteliklerdir. Zira o, fiillerin ahlakî değerini meydana geliş yönlerine göre ortaya çıktığını savunurken, bunları 'ma'k'ul yönler' olarak formlara dönüştürmeye çalışmıştır. Bu bağlamda o, iyi oluş yönlerini, kötü oluş yönlerini ve iyi oluş yönünün alt-yönü olarak da vacip oluş yönlerini şu şekilde değerlendirmiştir:

> Yaptığımız şeylerde Allah için geçerli olmayan iyi oluş yönleri söz konusu olabilir. Herhangi birimiz bir fiili kendisinden faydalanmak veya hemen ya da sonra ondan doğabilecek zarardan sakınmak için yapabilir. Bu nedenle zarar doğuracak yöne sahip olsa bile, birinin başkasına ilişebilecek bir zararı engellemesi iyidir. Çünkü büyük zararı küçük zararla engellemek iyidir. (Aynı şekilde) kötü oluş da failin, fiilini özel bir yön kastederek kötü olacak şekilde yapmasıdır. Kişinin kötülüğü irade etmesi, bilgisizliği ve zulüm yapmak gibi özel bir yön kastetmemiş olsa bile, fiilin meydana geliş yönü kötü oluşta yeterlidir. Vacip oluş da bir fiilin vacip oluş yönüne sahip olmasıdır. Bir fiilin vacip oluş yönü, özel bir kasıt yönü olarak ve bir lütuf olarak gerçekleşebilir. Örneğin tövbenin vacip oluş yönü, zarar görmeyi engellemektir. Çünkü zararları bütün yönleriyle engellemek, akılda zorunlu bir bilgidir. (Akıldaki bu bilgi tövbenin vacip oluş yönüne temel sağlar.) Lütufların vacip oluş yönü, kendisiyle kişinin vacip olanı tercih etmesi ve kötü şeyden sakınması ya da sakınmaya daha yakın olmasıdır. Namazın vacip oluş yönü maslahat oluşudur. Nazarın vacip oluş yönü ise terki ile ortaya çıkacak olan yergi, ceza vb. gibi din ile ilgili zarardan korkudur.[346]

Görüldüğü üzere fayda ve zarar formülasyonu sadece dinsel amaçlarla yapılan fiilleri değil, genel anlamda bütün fiilleri kapsar. Ancak fayda ve zarar konusunda Abdulcebbar, Allah'ın, tabiatı gereği gereksinimsiz (ğanî) bir fail olduğu için 'faydalanmasından' veya 'zarar görmesinden' söz edilemeyeceğine dikkati

---

[344] Sibel Öztürk Güntöre, *John Stuart Mill'in Ahlak Anlayışı,* s. 92 vd.
[345] J. S. Mill, *Faydacılık,* s. 6-7, (çev. Ş. N. Coşkunlar), 1946 Ankara; Recep Kılıç, *Ahlakın Dinî Temeli,* s. 72 vd; Sibel Öztürk Güntöre, *John Stuart Mill'in Ahlak Anlayışı,* s. 92 vd.
[346] Abdulcebbar, *Muğnî,* 11/s. 4, 86; *Şerhu Usûl-i Hamse,* s. 16, 520; *Muğnî,* 12/s. 8, 13, 19, 36, 287, 386, 470.

çekmektedir. Bu sebeple Allah, doğası gereği, bütün fiillerinde 'faydalandıran' ve 'zarar veren' olarak temellenmektedir. İnsan ise gereksinimli (hacet) bir varlık olduğu için Allah gibi fayda veren ve zarar veren olabileceği gibi, aynı zamanda 'faydalanan' ve 'zarar gören' bir varlıktır. Bu çerçevede Abdulcebbar'a göre fayda, insanî düzlemde şu şekilde tanımlanabilir: Fayda, zarar doğurmayan, lezzete, sevinçe, bu ikisine veya ikisinden birine götüren bir şeydir.[347] Bu tanım, faydayı sonuç olarak zarar içermeyen, biyolojik anlamda lezzet, kognitif anlamda sevinç yaratan bütün şeyleri içine alır. İnsan biyolojisine bağlı olan taleplerin karşılanmasıyla ortaya çıkan lezzet gibi, soyut, zihinsel veya itikâdî bir şeyden doğan sevinçler de birer faydadır. Bu anlamda faydaya götüren şeylerin farklı yönlere sahip olabileceğine işaret eden Abdulcebbar, bunlara iyi ve faydalı olan bir şeyi yapmada kullanılan sebepleri, rızık temin etmek üzere ticaret yapmayı, makam arzusunu ve doyma talebini örnek vermiştir.[348]

Fayda kategorisini fiillerin gerçekleşme yönleri olarak ele alan ve fiilin iyi olmaklığını buna dayanarak belirlemeye çalışan Abdulcebbar, geleceğe dönük daha büyük bir lezzet ve fayda için meşakkat içeren bir şeyi yapmayı ve bir babanın çocuklarına itibarlı olmaları için zorluk içeren yükümlülükler getirmesini iyi olarak değerlendirmiştir.[349] Bu yaklaşım, fonksiyoneldir ve iyiyi meydana geliş yönleri açısından fayda doğuran niteliklerle temellendirir. Abdulcebbar'ın fayda formülasyonu, pratik yaşamda bir şeyi tercih etmenin veya etmemenin fayda ve zarar yönlerine bakılarak gerçekleşmesi gibi, şeriatın emir ve yasaklarında da aynı yasanın geçerli olduğunu göstermeye yönelik olmalıdır. Çünkü Berahime olarak bilinen deist çevre, şeriatın getirdiği namaz, oruç ve zekat gibi ibadet niteliğindeki fiillerin 'meşakkat' içermeleri bakımından aklın hükümleriyle çeliştiğini ve kötü olduklarını iddia etmekteydi.

Abdulcebbar ise, salt meşakkat gerekçesiyle bir şeyin kötü olduğuna hükmedilemeyeceğini, koşullu olarak meşakkat içerse de bazı şeylerin doğuracağı sonuçlara göre 'iyi' olabileceğini savunmuştur. Şu halde Abdulcebbar'ın faydacılığı, fiillerin meydana geliş yönlerinin işlevsel sonuçlarına (fayda, zarar ve zararı engelleme) göre farklı hüküm alabileceklerini göstererek şeriatın getirdiği yükümlülüklerin 'iyi' olduklarını ispat etmektir. Abdulcebbar'ın amacı her ne kadar bu ise de, sisteminde 'fayda' kavramına başvurması bakımından Bentham ve J. Stuart

[347] Abdulcebbar, *Muğnî,* 11/s. 6, 86.
[348] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 81.
[349] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 6, 78.

Mill'e öncülük etmiş sayılabilir. Zira Behtham ve J. S. Mill, insanın doğası gereği bir yandan hazza ve faydaya yöneldiğini, diğer yandan ise acıdan kaçtığını savunmuştur. Onlara göre fayda, insan fiillerinin amacıdır ve zorunlu olarak da ahlâkın ölçütüdür. Bu anlamda fayda, verdikleri saadet ölçüsünde iyi, saadetin zıddı olan şeyleri getirdikleri nispette kötüdür.[350]

Buna göre faydacılık teorisi ise hem iyinin hem de doğrunun teorisidir. İyinin teorisi olarak faydacılık refahçıdır. Buna göre iyi en fazla faydayı sağlayandır. Bu anlamdaki fayda zevk, tatmin veya değer olarak işlevselleşmiştir. Öte yandan bir doğru teorisi olarak faydacılık, neticecidir. Şu halde doğru hareket en yüksek faydayı verendir.[351] Abdulcebbar'da fayda ve zarar, şeylerin meydana geliş yönlerine bağlı olarak ortaya çıkar. Bu çerçevede iyi olacak şekilde meydana gelen fiil faydalı iken; kötü olacak şekilde meydana gelen fiil ise zararlıdır. Bu bağlamda Bentham ve J. S. Mill fayda ve zararı 'mutluluk' ile[352] ilişkili olarak; Abdulcebbar ise, iyi ve kötü oluş ile bütünlük içerisinde değerlendirmektedir. Abdulcebbar'ın faydacılık anlayışının birbiriyle ilişkili olarak ele alınan şu kavramsal çerçeve içerisinde bütünlendiği söylenebilir.

1. *'Lezzet'*, elemin karşıtıdır ve zorunlu olarak bilinir. Lezzet, bir idrak biçimidir. Bu sebeple o, görülen, işitilen ve diğer idrak yollarıyla tecrübe edilebilen şeylerle ilgilidir.[353]
2. *'Sürûr'* (sevinç), lezzete bağlı olarak ortaya çıkan bir tür faydadır. Çünkü surûr, öyle ya da böyle, faydalanmayla ve lezzetle ortaya çıkar. Dolayısıyla surûr, ister kendi başına bir mana olsun ister itikâd olsun, her iki durumda da lezzet ile ortaya çıkar. Bu anlamda 'gamm' yani keder, sevincin zıttıdır. Keder, ilişkisel olarak zarardan doğar. Sevinç ise tam tersine faydadan doğar.[354]
3. *'Fayda'* ise, özü açısından 'nimet'tir. Bu anlamda başkasına ihsanda bulunma ve fayda verme amacına yönelik olan ve 'iyi' olacak şekilde yapılan her şey nimettir. Bu, fayda niteliği olan her şeyin aynı zamanda nimet olduğu anlamına gelir. Bu

---

[350] J.S. Mill, faydayı *'hazz'* ve *'mutluluk'* temelinde ele alırken bireyin değil toplumun menfaatini merkeze almıştır. Bu yaklaşımda ahlakî iyi ve kötünün kriteri, bireyin değil toplumun mutluluğunu sağlayan faydadır. Bu yaklaşıma göre Abdulcebbar'ın faydacılığı oldukça teoriktir ve özü açısından da iyinin niteliği olarak tartışılmaktadır.

[351] Charles Sanders Pierce, William James, Clarence Irving Lewis, John dewey, George Herbert Mead, *Felsefi Metinler: Pragmatizm,* (çev. A. Doğan, B. Genç, C. Türer), Aralık 2004.

[352] J. S. Mill, *Faydacılık,* s. 15; Sibel Öztürk Güntöre, *John Stuart Mill'in Ahlak Anlayışı,* s. 92.

[353] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/s. 78.

[354] Abdulcebbar, *Muğnî,* 11/s. 6, 79.

çerçeve kişinin başkasına yönelik olarak yaptığı fiilleri için söz konusudur. Kişinin kendisine yönelik olarak yaptığı fiiller ise nimet değildir.[355]

4. *'Zarar'*, fayda niteliği olmayan, elem ve kedere götüren şeydir. Ebû Hâşim, zarar ile kötüyü özdeşleştirmiştir. Masiyetlerin zarar olarak nitelenmesinin nedeni elem ve kedere götürmeleridir. Bu sebeple şerr ve fesat 'zarar' gibidirler. Zira bunlar kötü oluşlarının yanı sıra elem ve kedere de kaynaklık ederler. Abdulcebbar, bu gerekçeyle zararı kötü oluştan daha geniş anlamda ele almış ve 'kötü oluş' ile özdeş görülemeyeceğini savunmuş olmaktadır.[356]
5. *'Dâî'*, 'emreden' ve' nehyeden' formları gibi 'çağıran' anlamına gelen bir kavramdır. Kavram olarak ise, failin, fiilleri kendisi için yaptığı şey anlamındadır. Bilgi, zann, fayda ve zarar, bu anlamda birer motivdir. Fonksiyonel olarak motiv, bir şeyi yapmaya ya da yapmamaya çağırır.[357]
6. *'Garaz'* ise, fiilin kendisi için yapıldığı 'beklenti'dir. Abdulcebbar, bu anlama gelen garazı, 'el-ilmu bi'l-emri'l-muntazır' yani beklentiye ilişkin bilgi olarak da tanımlamıştır. Ona göre bu kavram, 'dâî' yani motivden daha özeldir.[358]

Abdulcebbar, *'garaz'* kavramını, epistemolojik anlamda bilgi, ancak fonksiyonel anlamda ise erek ve amaç anlamında kullanmış görünmektedir. Bunu, onun, teklîf bağlamındaki şu değerlendirmesinde görmek mümkündür:

> Allah, bizi canlı varlıklar olarak yaratıp kudret vermekle ve aklımızı kâmil kılarak bizde kötüyü arzulamayı ve iyiden nefret etmeyi yaratmakla bir şeyi amaçlamıştır (garaz). Bundan amaç, ya kişileri kötüyle ayartmak olabilir, ki o zaman teklîf bununla açıklanamaz. Çünkü kötü ile ayartmak kötüdür ve teklîf konusu olamaz. Bu durumda Allah'ın kötü şey yapmayacağı sabit olduğuna göre, bundan geriye sadece şu kalır: Teklîf, ancak kendisiyle ulaşılabilecek bir düzeye ulaşmayı teşvik etmektir. Teklîften amaç budur.[359]

Başka bir yerde Abdulcebbar, teklîfteki temel amacın sevap elde etmeye teşvik olduğunu söylemiş ve bu amaca bağlı olarak istihkakın doğduğunu kabul etmiştir. Şu halde bu anlamdaki teklîf düzleminde ahlakî anlamda zorunlu olan vacip yapılmadığında ve kötü olan bir şey yapıldığında ceza istihkak eder.[360] Teklîfte amacın olmaması durumunu kabih olarak hükme bağlayan Abdulcebbar, teklîfteki

[355] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/s. 78.
[356] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/s. 80.
[357] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 80.
[358] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 17, 44.
[359] Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse,* s. 14, 510.
[360] Abdulcebbar, *Muğnî,* 11/s. 10, 387.

amacın, özü açısından yükümlü olanın faydalanmasına yönelik olduğunu kabul etmiştir.[361]

Abdulcebbar'ın faydacılığı, büyük oranda, koşullu fiillerle ilgilidir. Çünkü koşullu fiiller, meydana geliş yönüne göre farklı hüküm alabilmektedir. Buna göre zarar, zulüm olmasa da, abes olduğu için kötü olabilir. Söz, kötü bir şeyi ve mâ lâ yutakı emretmek veya iyi bir şeyden nehyetmekle kötü olabilir. Ya da abes olduğu için kötü olabilir. Zulüm olduğu için kötü olabilir. Mefsedet olduğu için kötü olabilir. Zira akıl açısından kategorik olarak bilinen şey, fayda ve zararı engelleme yönü olmayan yalan zorunlu olarak kötüdür. İtikâd ise, bilgisizlik olduğu için kötü olabilir veya bilgisizlik olması güven vermediği için kötü olabilir. Zann da zann konusu olan şeyin hilafına olduğunda kötü olabilir. Tersi olduğunda iyi olabilir. Aynı şekilde zann konusu olan şeyle örtüşmesine karşın kötü de olabilir.[362] Fiilleri meydana geliş yönlerine yani koşullarına bağlı olarak değerlendiren Abdulcebbar, iyi ya da kötü oluşu bilgisinin akıl düzeyinde fiillerin biimle olan ilişkisine kategorik olarak temel sağlarlar, tafsilî olarak değil. Dolayısıyla fiiller içerisinde elemler ve kelâm gibi zorunlu olarak bilinenleri olduğu gibi, hükümleri zorunlu olarak bilinen fiiller de vardır. Örneğin, kişinin, kendisini irade eden ve itikâd eden olarak bulması, hareket ve sukunu birbirinden ayırmak gibi.[363]

Ahlakî değeri ne olursa olsun, bütün fiilleri meydana geliş yönleri açısından fayda ve zarar olarak iki bağlamda ele alan Abdulcebbar, her ne kadar, iyi fiilin en temel niteliği olarak 'fayda'ya vurgu yapsa da, o, bunun yanı sıra *'lezzet'*, *'surûr'*, *'salah'*, *'aslah'*, *'nimet'* ve *'ihsan'* kavramlarını[364] da kullanmıştır. Kötü fiilin olumsuz yönleri olarak ise *'zarar'*, *'şerr'* ve *'fesad'* kavramlarını[365] kullanmıştır. Yukarıda bütünlük içerisinde ele alınan kavramlar, her ne kadar fiilleri yaparken ya da yaptıktan sonra ortaya çıkmaktaysa da, döngüsel olarak kişide kognitif bir motiv işlevi görebilmektedir. Zira en genel anlamda fayda, zarar, lezzet, salah, nimet, ihsan, şerr ve fesat, şeylerin meydana geliş yönlerine bağlıdır ve fiilden önce bilgi ya da zann olarak motiv işlevi görürler. Çünkü ahlakî değerlerin meydana geliş yönleri şeylerde değil, zihindedir. Bu sebeple Abdulcebbar, ahlakî değeri, özsel değil, fiilin makûl olan meydana geliş yönüne bağlı olarak arizî görür.

---

[361] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 2, 410.
[362] Abdulcebbar, *Muğnî,* 14/s. 155, 156, 158, 160.
[363] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 159-160.
[364] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 38 vd.
[365] Abdulcebbar, *a.g.c,* s. 41 vd.

Sonuç olarak Abdulcebbar, fiillerin meydana geliş yönlerini ‘makûl’ yönler olarak iki ana karşıt kavram olan iyi ve kötü zemininde açıklamaya çalışmıştır. Bu ilişkide iyi, doğruya, doğru da faydaya kaynaklık etmektedir. Kötü ise yanlışa, yanlış da zarara kaynaklık etmektedir.

SONUÇ

İslam düşüncesinde vahiyle ortaya çıkan sözün (kelâm) yükseliş süreci zemin olarak Kelâm'la, perspektif olarak ise Mutezile ile devam etmiştir. Bu süreci devam ettiren koşullar hilafet, iman ve kader tartışmalarıyla ve Emevî iktidarının kader doktrinine atıf yapan cebir söylemiyle temellenmiştir. Sözün yükseliş sürecini besleyen bu durum, Mutezilî çevrede teolojik ve ahlakî bir meydan okuma diyalektiğini yaratmış, fetih ideasıyla genişleyen İslam topraklarının farklı kültür, din ve felsefe çevreleriyle iç içe olmayı zorunlu kılan sosyolojik gerçeklikle daha da güçlenmiştir. Dolayısıyla ilahî sözün (kelamullah) meydan okuma şeklinde ortaya çıkan yükseliş süreci, genelde Kelam'da özelde Mu'tezile'de insanî meydan okuma sürecine dönüşmüştür.

Sözün yükselişinin Mutezilî çevrelerle sınırlı olması, onların vahyin tarihte yarattığı kırılmayı ve ortaya çıkardığı gerçekliği rasyonel ve temellendirmeci bir söylemi kullanmış olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu çerçevede Mu'tezile'nin ilk kurucu kelamcısı Vasıl b. Ata (h. 131)'dan Kadı Abdulcebbar'a (h. 415) kadar geçen yaklaşık üç asırlık sürecin vahyi çeşitli kelam sorunları içerisinde rasyonel olarak açıklama ve temellendirme çabalarıyla geçildiğini görmek zor değildir.

Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'ân tartışmalarıyla politize olduğu, iktidar ve toplum nezdinde gözden düştüğü, nasscı ve imancı anlayışın öne çıktığı Abbasî iktidarının son dönemlerinde yaşayan Abdulcebbar'la yeniden yükselişe geçtiği görülmektedir. Abdulcebbar, Abbasilerin son döneminde başlayan sözün düşüş sürecine Büveyhîler döneminde karşı koymuş ve geç dönem olmasına karşın Mutezilî söyleme kaybettiği itibarını yeniden kazandırma başarısı gösterdiği söylenebilir. Bunda kuşkusuz Şiî söylemden ilham alan Büveyhî iktidarının kendisine sunmuş olduğu ortam ve vezir Sahib b. Abbâd'ın önemli bir katkısı olmuştur. 25 yıl gibi uzun bir süre Büveyhî iktidarının hukuk işlerini yürüten Abdulcebbar, sarayın bütün imkânlarından yararlanarak çoğunluğu Şiîlerden oluşan geniş ders halkaları oluşturmuş, dinamizmini kaybetmeye başlayan Mutezilî düşünceyi Cübbâîlere ve Ebû Abdullah el-Basrî'nin kelamî görüşlerine giderek yeniden canlandırmıştır.

Abdulcebbar, ilgi alanı ve kelam problemağı açısından bir ahlak kelamcısı; kullandığı yöntem açısından ise akılcıdır. 'Ahlak' kelamcısı olması, Allah-insan ilişkisi sorununa ağırlık vermesinden; 'akılcı' olması ise hareket noktasının şeriat değil, akıl olmasındandır.

Bilgi konusunda nazarî yani rasyonel bilgiye büyük önem veren Abdulcebbar, epistemolojik açıdan iki düzeyli bir yaklaşım benimsemiştir. O, zorunlu bilgileri ilk düzeyde ele almış ve kategorik (cümleten) olarak temellendirmiştir. İkinci düzeyde ise kesbî (çıkarımsal) ve tecrübeye dayanan bilgileri ele almış ve bu bilgileri cüz'î (tafsilî) bilgiler olarak temellendirmiştir. Abdulcebbar, şeriatı (sem'iyyât) söz konusu ayırımda ikinci düzlemde yani *'tafsilî'* bilgi kategorisinde değerlendirmiştir. Bu, bilgi değeri ve düzeyi açısından şeriatın akıldan sonra gelmesi demektir. Nitekim Abdulcebbar, akıl ile şeriat arasında hiyerarşik bir düzeylemeye giderek sem'în delâletinin aklın delâletinden sonra geldiğini savunmuştur. Aklın şeriata temel olması ve ondan önce gelmesi, aklın epistemolojik anlamda kategorik niteliğe sahip olmasına dayandırılmıştır.

Bu bağlamda Abdulcebbar, kelam sistemini özü açısından akıl ile kurmaya ve temellendirmeye çalıştığı gibi; tutarlı olma endişesini şeriatı hareket noktası yaparak sağlamaya çalışmıştır. Başka bir deyişle Abdulcebbar, aklın ilkelerine dayanarak şeriatın taleplerini rasyonelleştirme gayreti içerisinde olmuştur. Bu nedenle Abdulcebbar'ın akla yaptığı vurguyu şeriatı dışlama olarak yorumlamak büyük bir haksızlık olacaktır. Bu, tutum olarak akıl yerine şeriattan hareket eden Eş'ârî ve selef çevresinin tutumundan bütünüyle ayrılan temellendirmeci bir yaklaşımdır.

Kelam problematiğini 'Akliyyât' ve 'Sem'iyyât' olarak iki ana düzlemde tartışan Abdulcebbar, her şeyin akılla bilinebileceğini değil, her şeyin akılla temellendirilebileceğini kabul etmiştir. Çünkü her şeyi akılla bilmek mümkün olmadığı gibi sem' ile yani şeriatla da bilmek mümkün değildir. Bu noktada teolojik zeminde bilmenin akıl ve şeriat olarak iki yolu vardır. Abdulcebbar, bu iki bilme yolu arasında aklı, düşünme, temyîz etme ve içerdiği kategorik bilgilerle bilme imkanı olarak şeriata öncelemiştir. Şeriat ise içerik ve getirdiği hükümler açısından aklın delâlet mantığına göre vahyedilmekte ve delâlet temeli açısından dilsel bir yapıya dönüşmektedir. Bu algılamada şeriat, mutlak anlamda inanılması ve kutsanması gereken kelâm-ı kadim değil, bilakis dilin delâlet sistemi içerisinde anlaşılması ve yorumlanması gereken bir sözdür. Dolayısıyla Akıl-nakil arasındaki ilişki, Abdulcebbar'da akıl-dil ilişkisi olarak ele alınmış; bu nedenle de akıl anlayan özneye, şeriat anlaşılması gereken dilsel bir metne dönüşmüştür.

Akıl-Nakil ilişkisinde Abdulcebbar, vahyi bir haber olarak temellendirirken olgusal bir perspektif kullanmıştır. Diğer kelam sistemlerinde 'haber-i rasul' olarak

temellendirilen Kur'ân, bu algılamada Hz. Muhammed'in içinde yaşadığı bütün toplumun varlıksal olarak tecrübe ettiği bir 'olgu'dur. Bu, haberin içeriğini tarihe, olay ve olgulara giderek açıklayan olgucu ve rasyonel bir temellendirmedir. Kur'ân'ı bir haber olarak bu olgusal çerçeve içerisinde temellendiren Abdulcebbar, haberin bilgisel değerinin de olgusal içeriğine bağlı olduğunu savunmuştur. Bu çerçevede Abdulcebbar, sem'in delâletini dile, dili de akla giderek açıklamıştır. Diğer bir deyişle o, dilin sınırlarını aklın delâlet sınırlarıyla ele almış ve müteşabih ayetleri dilin mecazla rasyonelleşen doğasına giderek te'vîl etmiştir. Bu anlama biçimi, salt dilsel olmadığı gibi salt rasyonel de değildir. Çünkü anlam, sembolleri açısından dilsel; delâletleri açısından rasyoneldir.

Abdulcebbar, şeriatı mahiyet, içerik ve delâlet açısından tarihte ve onun dinamik olan diyalektiğinde ele almaktadır. Bu, şeriatın mahiyet açısından salt dilsel bir metin olması, içerik açısından Allah'ın tarihin zaman ve mekan koordinatlarına göre (tarihsel hâle) konuşması ve yeni bir iradede bulunması; delâlet açısından ise dile ve onun toplumsal uzlaşmayla belirlenen gramerine (*muvadaa*) dayanması demektir. Bu bağlamda Kelâmullah'ın içerik, mahiyet ve delâlet açısından bu şekilde rasyonelleştirilmesi akıl-nakil ilişkisinin kuruluş biçimini de belirlemiştir. Çünkü bu yaklaşımda Kelâmullah, anlamayı ve düşünmeyi mümkün kılan akla ve onun toplumsal sözleşmeyle belirlenen anlam evrenine göre te'vîl edilmeye çalışılmıştır. Abdulcebbar'ın dilin kaynağı ve temelinin ilahî (*tevkifî*) değil, insanî (*muvadaa*) sözleşmeye dayandığını savunması, bu yaklaşım biçiminin bir sonucudur.

Akıl ile nazar arasında ayırıma giden Abdulcebbar, aklı doğuştan getirdiği zorunlu ve kategorik bilgiler (*ulûm mahsûsa*) anlamında; nazarı ise aklın doğuştan getirdiği bilgilerle mümkün olabilen *'düşünme'* anlamında kullanmıştır. Mütekaddimûn döneminin diğer kelamcılarında da görülen bu ayırım, aklı kudret ve yetenek olarak yorumlayan Selef ve Felsefe çevrelerinin yaklaşımdan bütünüyle farklıdır.

Düşünme ve akıl yürütme anlamındaki '*nazar*', Abdulcebbar'ın kelam düşüncesinde en çok vurgu yaptığı kavramların başında gelmektedir. Öyleki o, nazarı yani rasyonel ve makul düşünmeyi dinde vacip olarak hükme bağlamıştır. Bu çerçevede o, Allah'ın Kelâm'ında muhkem ifadelerin yanında müteşabih ifadelere de yer vermesi, fonksiyonel olarak bir yandan düşünmeyi beslemeye diğer yandan taklîdi engellemeye yönelik olduğunu savunmuştur. Şu halde nazar, Allah ile insan

arasındaki teklif ilişkisinde yapma sorumluluğuna temel sağlayan bir bilme sorumluluğudur.

Abdulcebbar, sofistler, agnostikler, irfancılar, taklîdçiler ve nassçılar gibi çeşitli çevrelerin rasyonel bilgiyi reddeden metodolojilerini eleştirmiştir. Bu bağlamda Abdulcebbar'ın bu çevrelere karşı aldığı pozisyon gerekçeleri ve temelleri açısından güçlü bir rasyonalite iddiası taşımaktadır. Bunu, bilginin tanımı, mahiyeti, geçerliği, nesnelliği, çeşitleri ve kaynakları gibi konularda bütünlük içerisinde okumak mümkündür. O, agnostik ve sofist çevrelere karşı 'hâl' kavramını kullanmış, bilginin rasyonel bir sezgi ile (hâl) zann, kuşku ve taklîd gibi diğer hallerden ayrılacak şekilde ve dolaysız olarak bilinebileceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Rasyonel sezgi olarak yorumladığımız Abdulcebbar'ın 'hâl' kavramı, insan rasyonalitesinin temyîz kabiliyetiyle temellenen ve şeyleri birbirinden ayırmayı mümkün kılan dolaysız bilmesi anlamındadır. Bunu, tanım tartışmalarında 'ma'nâ', 'hâl', 'sukûnu'n-nefs' ve 'itikâd' olmak üzere birbiriyle ilişkili dört temel unsurla ortaya koymaya çalıştık. Taklîd ve nass çevresinin dogmatik tutumunu da eleştiren Abdulcebbar, bilme yerine iman etmenin konamayacağını rasyonel gerekçelerle ve ilahî iradenin teyidiyle bazı ayetlere giderek ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre marifetullah, önce düşünme ve bilmenin sonra iman etmenin konusudur. Nass ise iman edilmesi gereken bir metin değil, anlaşılması gereken bir kelâmdır. Bu konuda Abdulcebbar'ın biğer kelam sistemlerinden ayrılan en önemli yönü ise düşünmeyi teklîf kapsamına sokmasıdır. Çünkü dinin temelleri, ancak 'düşünme' sorumluluğuyla temellendirilebilir. Ona göre düşünme ve bilme sorumluluğu olmadan yapma sorumluluğu soz konusu edilemez. Zira bilmeden yapmak abestir ve hikmetsizdir.

Abdulcebbar'ın bilgi konusunda bütün bilgilerin epistemolojik ilkesi olarak belirlemeye çalıştığı en önemli katkılarından biri de 'sukûnu'n-nefs'tir. Bu kavram, sadece rasyonel bilgilerin değil, idrak ve haber gibi diğer bilgilerin de genel ilkesi ve geçerlik kriteridir. Bu formülasyonun tanım tartışmalarında bilginin mahiyetini ve objektifliğini ortaya koymaya yönelik iki bağlamının olduğu anlaşılmaktadır. Bu ilke, düşünen ile düşünülen nesne arasındaki ilişkide bilmeyi düşünmeye yön veren ve kendinde yönü olan delîl ya da delâletle temellendirilmektedir. Burada epistemolojik açıdan tartışılabilecek nokta öznedeki sukûnun öznel olarak mı, yoksa nesne ya da nesnenin bilgisine ulaşmayı mümkün kılan delîl ve delâlete bağlı olarak nesnel olarak mı olduğu ortaya çıktığıdır. Abdulcebbar, bu formülasyonu eleştiren çevrelere karşı

ikinci bağlamı kullanmış ve sukûnu'n-nefs'in nesnel bir kriter olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.

Abdulcebbar'ın ahlakçılığı ise, kelam problematiği açısından bir yandan Allah-insan ilişkisine ağırlık vermesinden, diğer yandan şeriatı algılama biçiminden kaynaklanmıştır. Bu çerçeve Allah'ın fiillerinin mahiyeti üzerine yapılan tartışmalarda ve şeriatın getirdiği hükümlerin kaynağının ne olduğuyla ilgili husun-kubuh sorununda maslahat, mefsedet, iyi, kötü, vacip ve lütuf gibi ahlakî bir terminoloji ortaya çıkarmıştır. Abdulcebbar, husun-kubuh meselesinde şeriatın hükümlerinin bizatihi değer ifade etmediğini, bilakis aklın doğuştan getirdiği kategorik bilgilerle değerli hale geldiğini savunmuştur. Buna göre bir şeyin iyi, kötü veya vacip olması, şeriatın kendisiyle değil, akılla ve onun zorunlu bilgileriyle mümkün hale gelmektedir. Aklın değer ve hüküm açısından şeriata temel sağlaması, Allah'ın insanı akıl sahibi bir varlık olarak yaratmasının bir gereğidir. Bu yaklaşım, Abdulcebbar'ı şeriatın getirdiği hükümleri akıl ile temellendirirken ahlak teolojisi yapmayı zorunlu kılmıştır. Zira şeriatın hükümleri, akıl açısından yapma ya da yapmama ile ilgili olduğu için ahlakîdir. Abdulcebbar, iyi, kötü ve vacip olmayı *'vucûhun ma'kuletun'* olarak ifade etmiştir. Bunun yanı sıra Abdulcebbar, şeriatın hükümleri ile aklın ahlak önermeleri arasında ayırıma gitmiştir. Aklın önermelerini kategorik yani koşulsuz olarak değerlendiren Abdulcebbar, şeriatın hükümlerinin maslahata dayandıklarını ve koşullu olduklarını savunmuştur. O, bu yaklaşımıyla Berahime olarak bilinen deist çevrenin şeriatın getirdiği hükümlerin aklın önermeleriyle çeliştiği iddiasını çürütmeye çalışmıştır.

Aslında şeriat ile aklın ahlak kategorileri, yönleri ve önermeleri arasındaki tartışma ahlakî değerlerin kaynağıyla ilgilidir. Abdulcebbar, ahlakî değerleri ilahî emir ve yasaklara bağlayan Eş'ârîlerin aksine ahlakî değerlerin şeriattan önce geldiğini savunmuş ve bunları akla, *'zorunlu bilgiler'* ve *'makul yönler'* olarak dayandırmıştır. Bu, özü açısından, ahlakı şeriata öncelemek ve değerlerin kaynağını da akla dayandırmak anlamına gelmektedir. Zorunlu bilgiler olarak akla dayandırılan bilgiler kategorik önermeler olarak; makûl yönler ise fayda ve zarar olarak iki bağlamda iyi, kötü ve ahlakî zorunluluk şeklinde üç hüküm olarak temellendirilmiştir. Abdulcebbar'ın aklın önermelerini kategorik ve koşulsuz; şeriatın önermelerini ise cüz'î ve koşullu olarak birbirinden ayırmakla, şeriatın dinamik temeline vurgu yapmaktadır. Buna göre şeriat maslahata ve insanların sosyo-politik

koşullarına (hâl) bağlı olarak değişebilirken; akıl, içerdiği hükümler ve makûl yönler koşulsuz olduğu için sabit ve değişmezdir.

Kısaca Kelam sistemine bakıldığında Abdulcebbar, bilgi kuramı açısından *rasyonalist*; akıl-nakil ilişkisinde vahyin temeli olarak belirlediği haber konusunda *olgucu*; dilin tabiatı, kaynağı ve delâleti konusunda *dilbilimci*; şeriatın hükümleri ve değer kaynağı açısından ise *ahlakçı* olarak ortaya çıkmaktadır.

ÖZET

Aslan, İbrahim, 'Kadı Abdulcebbar'da Kelam Yöntemi', Doktora Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. İlhami Güler, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 338 s.

Abdulcebbar, Kelâm'da akılcı ve rasyonel çevre olarak bilinen Mutezile'nin son dönem kelamcıları arasında yer alır. Bu çalışma, onun kelam yöntemini üç temel sorun üzerinden belirlemeyi amaçlamıştır.

Birinci bölümde bilgi sorunu ele alınmıştır. Orada bilginin tanımı, mahiyeti, çeşitleri ve kaynakları gibi klasik epistemolojik çerçeve ortaya konmuş, Abdulcebbar'ın nazarî (rasyonel) bilgi temellendirmesine yer verilmiştir. Bilginin tanımında bir tür rasyonel sezgiye yer veren Abdulcebbar, bu çerçeveyi 'ma'nâ', 'hâl', 'sukûnu'n-nefs' ve 'itikâd' kavramları üzerinden bilgi tanımına yansıtmıştır.

İkinci bölümde akıl-nakil ilişkisi ele alınmıştır. Bu bölümde Abdulcebbar'ın, Kur'ân'ı bir haber olarak olgusal çerçeve içerisinde nasıl temellendirdiği ortaya konmuş, daha sonra akıl ile dil arasındaki ilişkinin temeli irdelenmiştir. Bu bağlamda akıl-nakil ilişkisinin nasıl akıl-dil ilişkisine dönüştürüldüğü sorununa yer verilmiş ve bu bağlamda sem'in bilgisel değeri, farklılaşma dinamikleri, sem'in delâleti sorunu, din dili ve delâlet düzeyi, din dilinin yapısı, ilahî hitabın anlaşılması ve yorumlanması gibi konular ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde ise Abdulcebbar'ın şeriatı ve ahlakı nasıl temellendirdiği konusu ele alınmıştır. Orada ahlakî değerlerin kaynağı ve şeriat arasındaki ilişki bağlamında husun-kubuh tartışması ele alınmıştır. Bu tartışmada Abdulcebbar, akla ve onun doğuştan getirdiği ahlakî bilgilere ve yönlere dayanmış, şeriatın buyruklarını bu rasyonel bilgilere dayandırmaya çalışmıştır. Bu çaba, özü açısından, aklın ahlakî önermeleriyle şeriatın hükümleri arasında uzlaştırma arayışı olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Abdulcebbar, aklın hükümlerini koşulsuz ve kategorik olduğu için sabit; şeriatın hükümlerini ise cüz'î ve koşullu olduğu için dinamik olarak değerlendirmiştir.

ABSTRACT

Aslan, İbrahim, 'The Kalam Method Of Al-Qadı Abd Al-Jabbar', Phd Thesis, Advisor: Prof. Dr. İlhami GULER, Ankara University The Faculty of Theology, 338 p.

Abd al-Jabbar is one of the Mutazilite scholars known for their rational perspective. This study aims to explore his Kalam discussion method through analyzing three major issues.

In the first chapter, the issue of knowledge is dealt with. Here, having put forward the epistemological framework such as the definition of knowledge, its nature and kinds, we examined the way he grounds rational (nazari) knowledge. We pointed out that, placing some kind of rational intuition in his definition of knowledge, Abd al-Jabbar projects this framework through such concepts as 'ma'na,' 'hal,' 'sukun al-nafs,' and 'i'tikad.'

Chapter II covers the relationship between reason and tradition/report. In this chapter, we investigated how Abd al-Jabbar considers the Quran as a report within a factual framework and discussed the foundation of the relationship between reason and language. In this respect, we have dealt with the problem of how the reason-report relationship was transformed into a reason-language relationship. Moreover, issues such as the epistemological value of report (*sem'*), the dynamics of differentiation, the references of the report, the religious language and its level of reference, the structure of religious language, the comprehension of divine speech and its interpretation.

Finally, Abd al-Jabbar's understanfing of the shariah and ethics is discussed in Chapter III. This chapter also takes up the discussion of *husn-qubh* in connection with the sources of ethical values and the shariah. İn his discussion of the matter, Abd al-Jabbar relies on reason and the knowledge of ethics that it produces naturally, and thus tries to base the commandments of the shariah on this rational knowledge. Efforts to this effect turned out to be a search, in essence, for reconciliation between the ethical propositions of reason and the precepts of the shariah. In this respect, Abd al-Jabbar deems the propositions of reason as firm/fixed on the ground that are unconditional and categorical, and the decrees of the shariah as dynamic on the ground that that are particular and conditional.

BİBLİYOGRAFYA

-**Abdulazîm ed-Dîb,** *el-Akl inde'l-Usûliyyîn,* Câmiatu Katar 1987.

-**Abdulcebbar,** *el-Muhît bi't-Teklîf,* (thk. Ö. Azmî ve A. el-Ehvânî), Mısır tsz.

, el-Muğnî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl, (14 cilt), (Editör Taha Hüseyin, tahk. Emîn el-Hûlî, Ahmed Fuad Ehvânî, İbrahim Medkûr, Mustafa es-Sekâ, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdulhalîm en-Neccâr, Mahmûd Hudayrî, Mahmûd Muhammed Kasım, Muhammed Mustafa Hilmî, Ebû'l-vefâ el-Ğanimî, Tevfîk et-Tavîl ve Saîd Zayid) Kahire 1958-65.

, Müteşabihu'l-Kur'ân, Kahire (thk. Adnan Muhammed Zarzûr), Dâru't-Turâs, Kahire 1969.

, el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn, (thk. Muhammed Ammare, Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd içinde), Dâru'l-Hilal Kaihre 1971.

, Şerhu Usûl-i Hamse, (thk. Abdulkerim Osman), Kahire 1996.

, *Usûl-u Hamse,* (thk. Faysal Bedir Avn), Kuveyt 1998.

, *el-Münye ve'l-Emel,* (thk. İsamuddîn Muhammed Ali), Kahire tsz.

-**Abdulkadir Bina'budillah,** *Tekâmulu'l-Akl ve'l-İmân inde İbn Rüşd, ü Mecelletu Tesâmuh, Amman.*

-**Ahmed Cemâl el-Umrî,** *Mefhûmu'l-İ'câz el-Kur'ânî,* s. 156 vd., Kahire 1984.

-**Ahmed Cemal Ömerî,** *Mefhûmu'l-İ'câz el-Kur'ânî,* Kahire 1984.

-**Ahmed Fuad el-Ehvânî,** *Fecru'l-Felsefeti'l-Yunaniyye,* Kahire 1954.

-**Ahmed Mahmud Subhi,** *el-Felsefetu'l-Ahlâkiyye,* Kahire 1983.

, *ez-Zeydiyye*, Kahire 1984.

-**Abdulkerim Osman,** *Nazariyyetu't-Teklîf,* Beyrut 1971.

-**Amidî,** *Ebkâru'l-Efkar fî Usûli'd-Dîn* (tahk. A. M. Mehdî) Kahire 2002.

-**Abdulfettah Lâşin,** *Belâğâtu'l-Kur'ân,* Dâru'l-Fikr el-Arabî, Kahire 1978.

-**Amirî,** *es-Seade ve'l-İs'ad fi Sireti'l-İnsaniyye,* Tahran 1339.

-**Aristo,** *Nikomakhos'a Etik,* (çev. I. Bywater), Ankara 1988.

-**Arda Denkel,** *Bilginin Temelleri,* , İstanbul 2003.

-**Atıf İrakî,** *el-Akl inde'ş-Şia,* Bağdat 1973.

-**Bağdadî,** *Usûlu'd-Dîn,* İstanbul 1928.

-**Bağdadî,** *el-Fark beyne'l-Firak,* Beyrut 1990.

-**Bakıllanî,** *Temhîd,* Beyrut 1957.

, *İnsaf,* Beyrut 1986.

-**Bedia Akarsu,** *İmmanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi,* İnkılap yay., İstanbul 1979.

, *Felsefe Terimleri Sözlüğü,* İstanbul 1994.

-**Binyamin Abrahamov,** *'Abd Al-Jabbars Theory of Divine Assistance (Lutf), JSAİ 16.*

-**Cabirî,** *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* (çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli), İstanbul 1999.

-**Cevizci,** İlkçağ Felsefesi Tarihi, s. 240 vd., Bursa 2000.

-**Charles Sanders Pierce, William James, Clarence Irving Lewis, John Dewey, George Herbert**, *Felsefî Metinler: Pragmatizm,* (çev. A. Doğan, B. Genç, C. Türer), Aralık 2004.

-**Cgristopher Shields,** Ancient Philosophy, (Edition), Blackwell 2003Cahız, *Resâil,* (thk. -Abdusselam Muhammed Harun), Beyrut 1991.

-**Cüveynî,** *Kitabu'l-İrşâd,* (thk. M. Y. Musa), Mısır 1950.

, *Mevakıf,* İstanbul 1257.

, *eş-Şâmil,* (tahk ve talik: H. Klobfer), Kahire 1959.

-**Cürcani,** *et-Ta'rifât,* Beyrut 1983.

-**Cürcanî,** *Şerhu'l-Mevakıf*, Beyrut, 1997.

-**Debdûsî,** *Takvîmu'l-Edille,* Beyrut 2001.

-**Doğan Özlem,** *Etik –Ahlâk Felsefesi*-, İstanbul 2004.

, *Metinlerle Hermeneutik,* İstanbul 1996.

, *Bilim Felsefesi*, İstanbul 2003.

-**Donald Hudson,** *Wittgenstein'ın Din Felsefesi*, (çev.R. Ertürk), Ankara 2000.

-**Davud Rehber,** *God of Justice*, Leiden 1960.

-**Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî,** *Beyânu'l-Fark beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lübb*, (thk. N. Hiyed), Kahire tsz.

-**Ebû'l-Huseyn el-Basrî,** *el-Mu'temed fi usûli'l-fkh* (thk. Halil el-Meys), Beyrut 1983.

-**Ebû Reşîd en-Nisabûrî,** *Mesâil fi'l-Hilâf,* (thk. M. Ziyade, R. Seyyîd), Beyrut 1979.

-**Ebû Sa'd Abdurrahman b. Memun b. Ali en-Nisaburî el-Mütevellî,** *Kitabu'l-Muğnî,* (tahk. M. Bernan), Kahire 1986.

-**Eş'ârî,** *el-İbâne an-Usûli'd-Diyâne,* (thk. H. Gurabe), Mısır 1955.

, *Makalât,* İstanbul 1928.

-**Emin el-Huli,** *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar,* Kitabiyat, çev. Emrullah İşlek, Ankara 2006, s.214.

-**Fahri, Macid,** *İslam Ahlak Teorileri,* Litera yay., İstanbul 2004.

, A History of Islamic Philosophy, Columbia University Press, Second Edition, New. York 1983.

-**Fahreddin er-Râzî,** *Meâlimu Usûli'd-Dîn,* Beyrut 1992.

, el-Mebâhisu'l-Maşrikiyye, (Tahk: M. el-Bağdadî), Beyrut 1991.

, *Esâsu't-Takdîs*, Kahire 1328.

, Muhassal, Kahire, (thk. H. Atay), Kahire 1991.

, *Mefatihü'l-Gayb* Beyrut 1990.

-**al-Farabî,** *Risalat Fi'l-'Aql,* (thk. Maurice Bouyges, S. J.), Bibliotheca Arabica Scholasticorum, Serie Arabe Tome VIII, Fasc. I;

, *Meani'l-Akl,* (Fuat Sezgin, 'İslamic Philosophy' içinde), Volume 12, Leiden 1890E. S. Brill

, *Fusûlu'l-Hamse*, (el-Mantık inde'l-Farabî içinde), (thk. R. el-Acem), Beyrut 1987.

, *Kitâbu'l-Burhân,* (thk. M. Fahrî), Beyrut 1987.

-Gabriel Said Reynolds, *The Rise and Fall of Qadı 'Abd al-Jabbar,* İnt. J. Middle East Studies, 37 (2005), pp. 3-18.

-Gadamer, H. Georg, *Hermeneutik,* (çev. ve der. Doğan Özlem), Ankara 1995.

-Gazalî, *Faysalu't-Tefrika,* Mısır tsz.

,*Mustasfa,* (çev. Y. Apaydın), Rey Yay., Kayseri 1994.

, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm,* (çev. D. S. Ünal), İzmir 1987.

, *Kitabu'l-Maksadi'l-Esmâ,* Mısır 1324.

-George F. Houranî, *İslamic Rationalism –The Ethics Of 'Abd al-Jabbar-,* 1971 Oxford.

-A. S. Tritton, *İslam Kelamı,* (çev. M. Dağ), A. Ü.İ. F.Y, Ankara 1983.

-Georges Vajda, *Pour Le Dossier Nazar,* Resherches d'Islamologie Lourain 1977.

-Hasan Basrî, *Risâletun fi'l-Kader,* ('Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd' içinde), Dâru'l-Hilal 1971.

-Hasan Hanefî, *Humûmu'l-Fikr ve'l-Vatan*, Kahire 1998.

-Hasan Hanefî, *et-Turas ve't-Tecdîd,* Kahire, tsz.

-Hanifi Özcan, *Maturidi'de Bilgi Problemi,* İstanbul 1998.

-Hayyât, *İntisâr,* (thk. A. N. Nader), Beyrouth 1957.

-Harald Delius, *Etik,* (Doğan Özlem, 'Günümüzde Felsefe Disiplinleri' içinde), İnkılap yay., İstanbul 2001.

-Henry Hazlitt, *Ahlak'ın Temelleri,* (çev. M. Aydın, R. Tapramaz), Ankara 2006.

-**Hilmi Ziya Ülken,** *Bilgi ve Değer,* Ankara 1995.

-**Hüsnî Zîne,** *el-Akl inde'l-Mu'tezile,* Beyrut 1980.

-**İbn Faris İbn Zekeriyya,** *el-Mekâyis Fî'l-Luğa,* (thk. Ş. E. Amr), Beyrut 1994.

-**İbn Hazm,** *el-İhkâm,* (thk. Ahmed M. Şakir), Kahire 1970.

-**İbn Furek,** *Mucerred Makalat,* (thk. D. Gimaret), Beyrouth 1986.

-**İbn Kudame,** *Tahrîm al-Nazar fi Kutub Ahl al-Kalam,* (thk. G. Makdisi), New Series, XXIII, London 1962.

-**İbn Sina,** *Necât* (tahk. M. S. Kürdi) Kahire 1938.

-**İbn Teymiyye,** *er-Redd ale'l-Mantıkıyyîn,* (thk. R. el-Acem), Beyrut 1993.

-**İbn Rüşd,** *Tehafutu't-Tehafüt,* Beyrut 1965.

-**İbrahim Agah Çubukçu,** *Gazali ve Şüphecilik,* Ankara 1989

-**İci,** *Mevakıf,* Beyrut tsz.

-**İmam Kasım er-Ressî,** *Usûlu'l-Adl ve't-Tevhid,* (Resailu'l-Adl ve't-Tevhid içinde).

-**Izutsu Toshiko,** *İslam Düşüncesinde İman Kavramı,* Pınar yay., Ankara 1984.

-**İbn Kuteybe,** *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân,* (thk. S. A. Sakar), 1954 Mısır.

-**İbn. Manzur,** *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1956.

-**İsmail b. Hammad el-Cevherî,** *es-Sıhah*, (tahk: A. A. Atar), Mısır, t.s.z

-**İsfehanî,** *Müfredatu Elfazi'l-Kur'ân*, (tahk. N. Maraşilî), Mısır, tsz.

-**İbn. Furek,** *Mücerred Makalati'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, (tahk. Daniel Gimerat), Beyrut 1981.

-**İmam Kasım er-Ressî,** *Mecmu Kutub ve Resâil,* tahk. Abdulkerim Ahmed Cedbân, 2001 San'a.

-**Jaohn Hospers,** *An İntroduction To Philosophical Analysis,* 1967, United States of America; Keith Lehrer, Theory of Knowledge, United States of America1990

-**Jean Piaget,** *Epistemoloji ve Psikoloji,* (çev. S. Selvi), İstanbul 1992.

-**John Stuart Mill,** *Faydacılık,* (çev. Ş. N. Coşkunlar), 1946 Ankara

-**Kadı Ebû Ya'lâ,** *Mutemed, (*thk. V. Z. Haddâd), Beyrut 1974.

-**Kamil Güneş,** *Mu'tezilî Düşüncede Aklın Nakilden Önce Gelmesi Meselesi Üzerine* –Kadı Abdulcebbâr Örneği-, Elmi Mecmua, yıl. 01, sayı. 01, 2004.

-**Kant,** *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi,* (çev. İ. Kuçuradi), Ankara 1995.

- Kemal Işık, *Mutezilenin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri,* A.Ü.İ.F.Y, Ankara 1967.

-**Mahmud b. Ahmed ez-Zencânî,** '*Tehzîbu'l-Luğa*' (tahk:A. M. Harun, A. A. Atar), Mısır 1952.

-**Mahmûd Kâmil Ahmed,** *'Mefhûmu'l-Adl fî Tefsîri'l-Mutezile',* Beyrut 1983.

-**Margaretha T. Heemskerk,** *Suffering in The Mu'tazilite Theology,* Leiden-Boston-Köln 2000.

- **Maturidî,** *Te'vîlât,* 1/s. 349, (thk: M. Bâsillûm), Lübnan 2005.

-**Maturidî,** *Kitâbu't-Tevhîd*, (thk. F. Huleyf), İstanbul 1979

-**Makrizî,** *Hıtat*, Dâru't-Tıbaati'l-Mısriyye, Mısır 1270

-**Mehmet Aydın,** *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Umran yay., İstanbul 1981

-**Muhasibî,** *Risâle fî Maiyyeti'l-Akl*, (neş. H. el-Kuvvetlî), Beyrut 1971.

-**Muhammed Ammare,** *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, Dâru'l-Hilal 1971.

-**Muhammed Kettanî,** *Cedelu'l- Akl ve'n-Nakl fî Menahici't-Tefkîri'l-İslamî*, Dâru'l-Beyzâ 1992.

-**Murat Memiş, '***Kadı Abdulcebbar'da Bilgi Problemi',* Basılmamış Doktora tezi, Dokuz Eylül Üniv. Sos. Bil. A.B.D, İzmir 2007.

-**Mustafa Ğurabî,** *Ebû'l-Huzeyl el-Allaf*, Mısır 1949.

-**M. M. Şerif,** *İslam Düşünce Tarihi*, (çev. M. Armağan), İstanbul 1990.

-**Mübahat Türker-Küyel,** *Aristoteles ve Farabî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara 1969.

-**M. Saim Yeprem,** *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidî,* İstanbul 1984.

-**Naşi el-Ekber,** *Kitâbu'l-Evsat*, ('Mesailu'l-İmâme' içinde), (thk. J. Van Ess), Beyrut 1971.

-**Neşşar,** *Menahicu'l-Bahs İnde Müfekkiri'l-İslam*, Mısır 1965.

-**Nesefî,** *Tabsırsatu'l-Edille*, (tahk. H. Atay), 2004 Ankara

Numan b. Hayyûn et-Temimî el-Mağribî, *Kitâbu Esâsi't-Te'vîl,* (thk: Arif Tamir), Beyrut 1960.

-**Oliver Leaman,** *'Abd Al-Jabbar and the Concept of Uselessness, Journal of the History of İdeas, vol. 41, no.1, (Jan.-Mar. 1980), 129, 131*

-**Osman b. Sa'îd ed-Darimî,** *Reddu'l-İmam ed-Darimî*, (tahk. M. H. el-Fakî), Lübnan 1358.

-**Önay Sözer,** *Anlayan Tarih* (Dil-Tarih İlişkisi Üzerine Bir İnceleme) İstanbul 1981.

-**Özcan, Zeki,** *Teolojik Hermeneutik*, Alfa yayınlan, 1998.

-**Peters, J. R. T. M.,** *God's Created Speech,* s. 10, Leiden 1976.

-**Rağıb İsfahanî,** *Mufredâtu'l-Kur'ân*, (thk. N. Maraşilî), Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, Kahire, tsz.

-**Ramazan Altıntaş,** *'Kadı Abdulcebbar'ın Sem'iyyât'la İlgili Bazı Görüşleri', Bilimname, IV, 2004/1, s. 59-79.*

-**Recep Kılıç,** *Ahlakın Dinî Temeli*, Ankara 1992

-**Richard M. Frank,** The *Metaphysics of Created Being According to Abu'lHudhayl al-Allaf*, Leiden 1966.

, al-Ma'na: Some Reflections on The Technical Meanings of The Term ın The Kalam and İts Use in The Physics of Muammer, Journal of The American Oriental Society, vol. 87, no. 3 (Jul.-Sep., 1967)

Richard C. Martin, Mark R. Woodward, Dwı S. Atmaja, *Defenders of Reason ın Islam*, Oxford 1997.

-**Rosenthal,** *Bilginin Zaferi*, (çev. L. Güngören), İstanbul 2004

-**Rüşdi Muh. Ursan Ulyan,** *el-Akl inde'ş-Şiati'l-İmamiyye*, , Bağdat 1973.

-**Semîh Duaym,** *Mevsuatu Mustalahati İlmi'l-Kelam*', Lübnan 1998

-**Serahsî,** *el-Usûl,* **(**thk. Ebü'l-Vefa Afganî) Kahire 1954.

-**Sibel Öztürk Güntöre,** *John Stuart Mill'in Ahlak Anlayışı*, ilya yay., İzmir 2004.

-**Sherman A. Jackson**, *The Alchemy of Domination? Some Asharite Responses to Mutezilite Ethics,* İnternational Journal of Middle East Studies, vol. 31, no. 2, (May, 1999), 185-201.

-**Soheil M. Afnan,** *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Leiden 1964.

-**Sophıa Vasalou,** *Equal Before The Law: The Evilness Of Human And Divine Lies 'Abd Al-Gabbar's Rational Ethics, Arabic Sciences and Philosophy, vol. 13 (2003) pp. 243-268, Cambridge University Pres.*

-**Sübhan Halifât,** *Makalât Yahya b. Adî el-Felsefiyye*, 1988 Amman.

-**Suyutî,** *İtkân fî Ulumi'l-Kur'ân*, (thk. F. A. Zamarlî), Beyrut 2004.

-**Şafiî,** Risale, (çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan), Ankara 1997.

-**Şehristanî,** *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut-Lübnan, t.s.z

-**Şevkanî,** *İrşâdu'l-Fuhul*, Dımeşk-Beyrut 2000.

-**Tahsin Görgün,** *Husun-Kubuh Meselesi, İslam Araştırmaları Dergisi, sayı. 5, 2001.*

-**Özcan Taşçı,** *'Takıyyüddîn en-Necrânî'de Bilgi Teorisi',* Basılmamış Doktora Tezi, A.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.

-**Tehanevi,** Keşşafu'l-İstilâhâti'l-Funun, (thk. Ahmed Hasan Asîc), Lübnan 1998.

-**Wolfgang Stegmüller,** *Bilim Kuramı,* (derl. ve çev. D. Özlem, *'Günümüzde Felsefe -Disiplinleri'* içinde), İstanbul 2001.

-**Wolfson,** *Kelam Felsefeleri*, (çev. K. Turhan), İstanbul 2001.

-**Yahya b. Murtaza,** *Bahru'z-Zuhhâr*, thk. M. M. Tâmir, 2001 Beyrut

-**Yahya b. Hüseyin,** '*er-Redd ve'l-İhticâc ale'l-Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye*', (*Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde), Dâru'l-Hilal 1971.

-**Yusuf Rahman,** *The Miraculous Nature of Muslim Scripture: A Study of 'Abd Al-Jabbar's I'jâz al-Qurân*, İslamic Studies, 35:4 (1996).

-**Zerkeşî,** *el-Burhan*, Beyrut 1972