DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

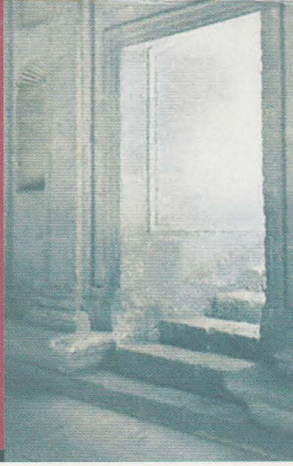
• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde

AKIL ve NASS

BÂKILLÂNÎ VE KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'DA KELÂMULLAH MESELESİ ÖRNEĞİ



KAMİL GÜNEŞ

felsefe hikmet

insan yayınları

İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass

- Bâkıllânî ve Kâdî Abdulcebbâr'da Kelâmullah Meselesi Örneği-

insan yayınları : 357
felsefe ve hikmet dizisi : 33

birinci baskı: istanbul, mart 2003

isbn 975-574-338-3

islâmî düşüncenin şekillenişinde akıl ve nass
kamil güneş

içdüzen
insan

kapak düzeni
rıdvan kuyumcu

baskı-cilt
kurtiş matbaacılık
www.kurtismatbaa.com

insan yayınları
keresteciler sitesi, mehmet akif cad.
kestane sok. no: 1 merter/istanbul
tel: 0212. 642 74 84 faks: 0212. 554 62 07
www.insanyayinlari.com.tr
insan@insanyayinlari.com.tr

İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass

- Bâkıllânî ve Kâdî Abdulcebbâr'da Kelâmullah Meselesi Örneği-

KAMİL GÜNEŞ

insan yayınları

KAMİL GÜNEŞ

Kamil Güneş, 1967 Kadınhanı doğumlu. 1985 yılında Kadınhanı İHL' ni, 1989'da Selçuk Ünv. İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. 1990-1992 yılları arasında öğretmenlik yaptı. 1992 yılında Selçuk Ünv. İlahiyat Fakültesi'ne Kelâm Anabilim Dalından Araştırma Görevlisi oldu. 1993 yılında "İbnü'l-Hümam'ın Kader Anlayışı konulu yüksek lisans tezini bitirdi. 2001 yılında Kelâmi Ekollerin Farklılaşmasında Nassların Rolü-Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'da Kelâmullah Meselesi Örneği başlıklı tezle doktor oldu. Değişik dergilerde makale ve tercümeleri yayınlandı. 1994-1995 yılları arasında araştırmalarda bulunmak üzere 8 ay Tunus'ta bulundu. Marife Dergisi'nin yayın yürütme kurulunda görev yapan, Dr. Kamil Güneş, evli ve üç çocuk babası olup, Arapça, Fransızca ve İngilizce bilmektedir.

İçindekiler

ÖNSÖZ ... 11

KISALTMALAR ... 15

GİRİŞ ... 17
A. KONUNUN TAHLİLİ ... 17
B. KAYNAKLAR ... 24
C. BÂKILLÂNÎ ... 26
1. Kimlik ... 26
1.1. Biyografi ... 26
1.2. Hocaları ... 28
1.3. Öğrencileri ... 29
1.4. Eserleri ... 30
2. İlmî Kişilik ... 38
2.1. Genel Karakteri ve Tartışmacılığı ... 38
2.2. Kelâmcılığı ... 40
2.3. Hadîs ve Fıkıhtaki Yeri ... 43
2.4. Kadılığı ... 45
2.5. Bilimsel Etkisi ... 45
2.6. Elçiliği ve Münâzaraları ... 46
3. Görüşleri ... 48
3.1. Bilgi Teorisi, İlim Tanımı ve Tabiat Felsefesi Görüşleri ... 48
3.2. İn'ikâs-ı Edille ... 51
D. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR ... 54
1. Kimlik ... 54
1.1. Biyografi ... 54

1.2. Hocaları ... 55
1.3. Öğrencileri ... 57
1.4. Eserleri ... 60
2. İlmî Kişilik ... 72
2.1. Bilimsel Seyri ve Kelâmcılığı ... 72
2.2. Fıkıh ve Diğer İlimlerdeki Yeri ... 74
2.3. Akıl-Nakil Arasında Metot ... 75
2.4. Kadılığı ... 77
2.5. Eleştiriler ve İlmî Onuru ... 77
3. Görüşleri ... 79
3.1. İslâm Teolojisi Ya da Kelâmın Önemi ... 79
3.2. Mu'tezile ve Anakronizm ... 80
E. SİYASAL, BİLİMSEL VE ENTELEKTÜEL ORTAM ... 83
1. Siyasal ortam ... 83
2. Bilimsel ve Entelektüel Ortam ... 88
2.1. Bilimsel Coğrafya ... 88
2.2. Mu'tezile-Şîa Yakınlaşması ... 91

I. BÖLÜM
FARKLILAŞMA NEDENLERİ VE HALKU'L-KUR'ÂN ... 127
İHTİLÂF ANALİZİ ... 127
A. İÇ ETKENLER ... 129
1. Vahyin kesilmesi / İlk İhtilâflar ... 129
2. Siyasal ve Sosyal Nedenler ... 133
3. Karşı Tepki ... 139
4. Kur'ân'ın Dilsel Yapısı ve Dilin Farklı Yorumlanması ... 143
5. Anlama ve Algılama Düzeyi Farklılığı ... 147
6. Düşüncede Serbestlik ... 148
B. DIŞ ETKENLER ... 150
1. Hıristiyan Tesiri ... 151
1.1. Sıfatlar, Halku'l-Kur'ân ve Hıristiyan Tesiri ... 155
2. Yahudi Tesiri ... 167
3. Tercümeler ve Yunan Kültürü ... 169
3.1. Tercümeler ... 169
3.2. Felsefe'nin Etkisi ... 172
3.3. Mantık ve Kelâmcılar ... 174
3.4. Diğer Kültürler ve Etkileşim Felsefesi ... 178

II. BÖLÜM
SIFATLAR VE HALKU'L-KUR'ÂN ... 195
A. SIFATLAR ... 195
1. Konusal ve Kavramsal Alan ... 195
2. Mastar Manasında Sıfatlar ... 195
3. Sıfatlar ve Şâhid-Gâib Konusu ... 204
4. Sıfatların Zâtın Aynı Ya da Gayrı Oluşu ... 208
5. Ahvâl Teorisi ... 212
6. Haberî Sıfatlar ... 216
7. Mu'tezile'nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatlar ... 217
B. KELÂMIN MAHİYETİ ... 220
1. Kelâmın Ses ve Harf Olup Olmaması ... 223
2. Kelâm-ı Nefsî Konusu ... 227
3. Hikâye-Mahkî (Anlatma-Anlatılan) Konusu ... 242
4. Tilâvet-Metlüv/Kıraat-Makrû (Okuma-Okunan şey) Konusu ... 250
5. İsim-Müsemmâ (İsim-İsim Verilen Şey) Konusu ... 255
6. Kelâmullah'ın İşitilip İşitilememesi ... 263
7. Kelâmın Hulûl Edip Etmeyeceği ... 265
8. Kelâmın Fiil mi Sıfat mı Olduğu ... 267
C. KUR'ÂN'IN MAHLÛK OLUP OLMAMASI ... 271
1. Etimolojik ve Epistemolojik Önemi Olan Kavram: Halk-Mahlûk ... 271
2. Allah'ın Mütekellim, Kur'ân'ın Allah Kelâmı Oluşu ... 277
3. Kur'ân'ın Yaratılmışlığı Etrafındaki Görüşler ... 279
3.1. Kur'ân Mahlûktur Görüşü ... 279
3.2. Kur'ân'ın Mahlûk Oluşunu Gösteren Durumlar ... 282
3.2.1. Kelâmın Sadece Olgusal Alan (Şâhid)da Var Olması ... 282
3.2.2. Kelâmın Ses ve Harflerden Oluşması ... 285
3.2.3. Kelâmın Bir Mahalde Bulunması ... 292
3.2.4. Kelâmın Fiil Oluşu ... 299
3.2.5. Kelâmda Belli Bir Tertibin Olması ... 302
3.2.6. Kelâmın Müfîd Oluşu ... 305
3.2.7. Kur'ân'ın Konusal İçeriği ... 308
3.2.8. Teaddüd-i Kudemâ Endişesi ... 311
3.3. Kur'ân Mahlûk Değildir Görüşü ... 313
3.4. Kur'ân'ın Mahlûk Olmamasını Gerektiren Durumlar ... 315
3.4.1. Mahiyetin Kelâm-ı nefsî Oluşu ... 315
3.4.2. Kelâmın Zıddının Noksanlık İfade Edişi ... 317

3.4.3. Mahlûk Kur'ân'ın Araz Olacağı ... 322
3.4.4. İ'câz Konusu ve Halku'l-Kur'ân ... 324

III. BÖLÜM
FARKLILAŞMADA YORUMSAL BOYUTLAR ... 349
A. ANLAMA-YORUM ... 349
1. Anlama ve Yorum ... 349
2. Anlama ve Yorumun Nasıllığı Sorunu ... 352
3. Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama ... 356
4. Delil-Delâlet-İstidlâl ve Yöntemler ... 365
4.1. İstidlâl Yolları ... 368
4.1.1. Kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhid ... 371
4.1.2. İn'ikâs-ı Edille ... 372
4.1.3. Sebr ve Taksim ... 374
4.1.4. Diğer Yöntemler ... 377
B. FARKLI YORUMLAMA NEDENLERİ ... 380
1. Düşünce Usûlünün Önceden Belirlenmesi / Mezhebî Önyargılar ... 381
2. Yaklaşım Farklılıkları / Karşıt Hususları Merkeze Alma ... 384
3. Bağlamı ve Kur'ân Bütünlüğünü Gözetme ... 387
4. Nassın Yapısı / Farklı Yoruma Açık Olması ... 389
5. Aşırı Yorum ... 394
C. YORUMDA YÖNTEM VE YAKLAŞIMLAR ... 397
1. Litteralist (Nassçı, Harfî, Zâhirî) Yaklaşım ... 401
2. Rasyonalist (Akılcı, Te'vîlci, Yorumcu) Yaklaşım ... 405
3. İmtizâcî (Bütünleştirici / Mutedil) Yaklaşım ... 416
D. AKIL-NAKİL KONUSU ... 418
E. ŞÂHİD-GÂİB KONUSU ... 429
F. DİN DİLİ ... 444
G. MUVÂDAA (Dilin İşaretlediği Anlamda Uzlaşı) ... 457

IV. BÖLÜM
NASSIN UYGULANIŞI ... 483
A. FARKLILAŞILAN NASSLAR VE TEORİK ANLAYIŞLARIN NASSLAR ÜZERİNDE UYGULANIŞI ... 483
1. Kün feyekûn (كُنْ فَيَكُونُ) Ayeti ve Halku'l-Kur'ân'a Delâleti ... 486
1.1. Ma'dûmun Şeyliği ... 487
1.2. Ezelde Ma'dûma Hitap ... 490

1.3. Dilsel/Dilbilimsel Delâlet ... 497
1.3.1. Hakikat ya da Mecaz Oluşu ... 497
1.3.2. Dilbilimsel Farklılık ve Sonuçları ... 502
1.3.3. Lafzın Okunuşu ve Anlam İlişkisi ... 506
1.4. Teselsülün Reddi ve Nassın Uygulanışı ... 508
1.5. Gâibin Şâhide Kıyası ve Nassın Uygulanışı ... 513
2. Enzele-Nezzele (أنزل-نزّل) Ayetleri ve Halku'l-Kur'ân'a Delâleti ... 519
3. Ceale (جعل) Lafzı ve Halku'l-Kur'ân'a Delâleti ... 523
3.1. Dilbilimsel Analiz ... 524
3.2. Nassın Uygulanışı ... 526
4. Lehu'l-halku ve'l-emr (لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْر)
Ayeti ve Halku'l-Kur'ân'a Delâleti ... 529
4.1. Kavramsal Çerçeve ... 529
4.2. Nassın Uygulanışı ... 531
5. Ve Kâne Emrullahi Mef'ûlâ (وَكَانَ أَمْرُ اللَّه مَفْعُولا)
Ayeti ve Halku'l-Kur'ân'a Delâleti ... 537
6. Hâlıku Külli Şey'in (خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ)
Ayeti ve Halku'l-Kur'ân'a Delâleti ... 541
7. Min Zikrin...Muhdes (مِنْ ذِكْرٍ...مُحْدَث)
Ayeti ve Halku'l-Kur'ân'a Delâleti ... 546
8. Kadîm Oluşa Engel Görülen Diğer Nasslar ... 554
B. HALKU'L-KUR'ÂN KONUSUNUN BAZI YANSIMALARI ... 558
1. Halku'l-Kur'ân ve Arapça Dışında Bir Dille İbadet ... 558
2. Halku'l-Kur'ân ve Tarihsellik ... 564

SONUÇ ... 581

BİBLİYOGRAFYA ... 593

İNDEKS ... 625

ÖNSÖZ

İslâm düşüncesinin ilk çekirdeğini oluşturan kelâm ilmi, fıkıh ile kendini ayırdıktan sonra büyük gelişmeler göstermiş, gerek iç etkenler gerek dış etkenlerle bağımsız bir ilim olmuş ve İslâm düşünce geleneğini başlatmıştır. Kelâm okullarının ilk zamanlardaki çıkışlarının siyasal ve sosyal kültür yönüyle değerlendirmesi araştırmacıların daha çok ilgisini çekmiştir. Bunda siyasetin daima popüler bir ilgi alanı olmasının rolü vardır. Ancak kelâm okullarının gerçek teolojik ve entelektüel kimlikleri, onların siyaset ve toplum ilişkilerinin tahlilinde değil, -bu bağlantıları tamamen göz ardı etmeksizin- referans aldıkları delillerle görüşleri arasında kurdukları düşünsel bağda aranmalıdır.

Delil ve düşünce arasında kurulan bağın niteliklerini ve sonuçlarını araştırırken de tüm kelâm okullarını ve konularını, araştırma çerçevesinde tutmanın imkânsızlığı ve hatalı sonuçlara yol açabilecek genellemelere götürme ihtimalinin yüksekliğinden dolayı, tarihî işlevi bulunan iki okulu; Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'i çalışmanın çerçevesine aldık. Ancak her iki okulda pek çok âlimin bulunmasını göz önüne alarak artsüremli zaman akışı itibariyle birbirine yakın dönemde yaşamış, etkileri tartışılmaz birer temsilci seçmek durumunda kaldık. Bu

temsilciler, ağırlıklı olarak hicrî IV. yüzyılda yaşamış, hem mezhepleri içindeki ağırlıkları, hem de yaşadıkları dönem ve özellikle sonrasında etkileri teslim edilmiş Eş'arî kelâmcısı Bâkıllânî ile Mu'tezile kelâmcısı Kâdî Abdülcebbâr'dır. Her iki temsilcinin bu çalışma için yeterli sayılabilecek kitaplarına ulaşmak mümkün olmuştur, ancak erişebilmemiz bakımından konuyla ilgili Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerinin daha çok ve yeterli olduğunu söylemek gerekir. Doktora çalışmasında istenen derinliğe erişebilmek için konunun dar tutulması gerekmektedir. Biz de Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile kelâm okullarının ilk zamanlardan beri farklılaşmasına yol açan halku'l-Kur'ân meselesini araştırma konusunun merkezi olarak belirledik. Böylece ulaşılması mümkün olan bizzat kendi kaynaklarından hareketle kelâm ilmine ismini verecek derecede ciddi boyutlarda tartışılmış bir konunun teolojik çerçevesinin nasslarla nasıl çizildiğini, ilahî kelâmın gerçekte etkisinin hangi düzeyde olduğunu incelemeye çalıştık.

Birinci bölümde, kelâm ekollerinin ortaya çıkış ve farklılaşma nedenlerini ele almakla birlikte halku'l-Kur'ân meselesinin bu nedenlerle ilişkisini tespit etmeye ve kurmaya çalıştık. İkinci bölümde, halku'l-Kur'ân meselesinin bir üst konusal daire içinde ele alındığı sıfatlar meselesini incelemeye çalıştık. Bu bölüm, yine Kâdî Abdülcebbâr ve Bâkıllânî'nin düşüncelerini önceleyerek halku'l-Kur'ân konusuyla ilişkilendirmek suretiyle ele alınmıştır. *Kelâmın* sıfat mı fiil mi olduğu burada tartışılmış, daha sonraki bölümde ele alınan, nassların Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr tarafından yorumlanmalarında hangi zihinsel alt yapının olduğu ortaya konulmasına çalışılmıştır. Üçüncü bölümde, nassların yorumlanmasında teorik alanın ilgili sınırları çizilmeye çalışılmış, Dördüncü bölümde ise önceki üç bölümde, özellikle ikinci ve üçüncü bölümlerde çizilen teorik arka plânların nasslar üzerinde uygulanması iki temsilci göz önünde bulundurularak incelenmeye çalışılmıştır.

Çalışma hem konu itibariyle önem arz etmektedir; zira ekol-nass ilişkisi kelâmî araştırmalarda ciddi boyutlarda ele alınmamıştır ve bildiğimiz kadarıyla bu konuda doktora çalışması yapılmamıştır. Hem de kitapları elimizde mevcut ve son dönem temsilcilerinden birinden hareketle Mu'tezile üzerindeki genellikle kapalı duran perdeyi arala-

maya gayret göstermesi bakımından önemlidir. Aynı zamanda birer düşünce ekolleri olması bakımından mezheplerin düşünsel kimliklerinin aklî ve naklî delillerle nasıl kurulduğu hususu, düşünme olgusundan kendini kurtarması mümkün olmayan insanoğlunun, şimdiki ve gelecekteki sistemli ilmî bütünlüğe ulaşma çabaları için vazgeçilmez katkılar sunmaktadır.

Bu doktora çalışmasının ortaya çıkmasında öncelikle danışmanlığımı yürüten ve engin hoşgörüsünden daima faydalandığım değerli Prof. Dr. Süleyman Toprak Bey'e, Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın neredeyse mevcut tüm eserlerini kütüphanesinde bulunduran, bunlardan faydalanma imkânı veren ve zaman zaman bazı konuları müzakerelerde bulunduğum saygıdeğer Prof. Dr. Şerafeddin Gölcük Bey'e, bir tez için vazgeçilmez unsurları sürekli hatırlatan Yrd. Doç. Dr. Durmuş Özbek Bey'e, bazı konuları değerlendirme imkânı bulduğum ve tefsirci olmasına rağmen kelâmcılığı daima önde olan Prof. Dr. Sait Şimşek Bey'e şükranlarımı sunmak istiyorum. Özellikle yoğun bilimsel çalışmaların doğrudan ve tabiî ortakları konumunda bulunan, yorucu ve uzun ayların, hatta yılların çile ortakları durumundaki değerli eşim ve sevgili çocuklarımı burada hayırla yad etmemem mümkün değildir. Onlara özel teşekkürlerimi iletiyorum. Son olarak da bu çalışmanın bitmesine az kala dünyasını değiştiren anneciğime de Allah'tan rahmet diliyor, gerek dualarımla gerek bu çalışmanın vesile olduğu hayırlarla onu ve bizleri faydalandırmasını niyaz ediyorum.

Şüphesiz ki, hamd Allah'a; salât ve selâm Hz. Peygamber'edir. Allah'ın yardımı olmasa hiçbir şey gerçekleşmezdi.

Kamil Güneş
Konya, 2002

KISALTMALAR

a. e.	: Aynı eser
a.g.e.	: adı geçen eser
a. mlf.	: aynı müellif
a.s.	: Aleyhisselâm
AÜDTCF	: *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi*
AÜİFD	: *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
AÜİFİİED	: *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*
b.	: bin, ibn
bt.	: bint
BEO	: *Bulletin D'études Orientales* (İnstitute Français de Damas), Damas-Beyrouth, 1931-
bk.	: bakınız
BSOAS	: *Bulletin of School of Oriental and African Studies,* London, 1917-
c.	: cilt
DİA	: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul, 1988-
DİBY	: *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları*
Ed.	: Edisyon
EI²	: *The Encylopedia of İslâm* (new edition), Leiden, 1954-
HÜİFD	: *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
IS	: *Islamic Studies,* Karachi, 1962-
İA	: *İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul, 1940-1988
İBLA	: *Revue de l'insitute des Belles Lettres Arabes,* Tunisie, 1937-
İFAV	: *İlahiyat Fakültesi Vakfı*
İİFD	: *İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*

İsl. Arş.	:	*İslâmî Araştırmalar*
krş.	:	karşılaştırınız
M.E.	:	*Milli Eğitim*
m.ö.	:	milattan önce
MİDEO	:	*Mélanges Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire,* Le Caire, 1954-
msl.	:	meselâ
MÜİFAV	:	*Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı*
nşr.	:	neşreden
s.	:	sayfa
SI	:	*Stvdia Islamica,* Paris, 1953-
SÜİFD	:	*Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
sy.	:	sayı
TDV	:	*Türkiye Diyanet Vakfı*
thk.	:	Tahkîk
tkd.	:	Takdim
tlk.	:	Ta'lîk
trc.	:	tercüme eden
ts.	:	tarihsiz
vb.	:	ve benzeri
vdğ.	:	ve diğerleri
Yay.	:	Yayınları, yayıncılık
YKY.	:	*Yapı Kredi Yayınları*
yy.	:	yer yok (basım tarihi bildirilmemiş)

GİRİŞ

A. KONUNUN TAHLİLİ

Kelâmî Ekollerin Farklılaşmasında Nassların Rolü sözü hakkında açıklama getirmek gerekirse şunları söylemek mümkündür: *Kelâm,* konusu gözetilerek yapılan tanıma göre, Allah Teâlâ'nın zât ve sıfatlarından başlangıç ve son itibariyle yaratıkların hallerinden İslâmî bir yöntemle söz eden ilimdir, ya da başka bir tanımla akîde konusunda, delillerden elde edilen şer'i kaideleri bilmeye dayalı ilimdir.[1]

Mezheb, gidilen yol anlamında Arapça bir kelimedir. İslâm mezheplerini, eylemsel yönü olan siyasî mezhepler, çok kere teorik ihtilâfı aşmayan itikadî mezhepler ve ihtilâfının hayır ve bereket olarak değerlendirildiği amelî boyutlu fıkhî mezhepler olarak üç grupta toplamak mümkündür.[2] Bu grupların bazı genel nedenlerle birlikte her birinin kendine göre çıkış sebepleri vardır. Bu da üç alanın farklı yapısı ve karakterlerinden kaynaklanmaktadır. Siyasî, itikadî, fıkhî alanları ilgilendirmekle birlikte hepsi mezhep kavramı içine girmektedir. Genel anlamda belli bir şahıs ya da o şahsa uyan topluluğa tarihte ve kay-

naklarda çoğunlukla *fırka* denilmiştir.[3] Bu ad, onların Kur'ân ve sünneti anlayış şekillerini de yansıtmaktadır. Mezhepler, İslâm dininin itikadî ve ameli sahadaki düşünce ekolleridir. Mezhep, birtakım siyasî, içtimâî, iktisadî olayların etkisinde kalan insanlarla izleyicilerinin fikrî ve dinî tezâhürüdür.[4] Mezhep kelimesini karşılamak üzere çoğulu *nihal* olan *nihle* kelimesi de kullanılmıştır. Bununla birlikte bu başlıkta gelen eserler daha çok siyasî ve itikadî yapılanmaları ele almaktadırlar, fıkhî mezhepler *nihle* adıyla anılmamaktadırlar. Böylelikle Arapça ifadede *fırka* veya *nihle* adıyla zikredilen topluluklar, fıkıh mezheplerinden ayrılmış olmaktadırlar. "fırka" ve "nihle" kavramları Mezhepler Tarihi'nde siyasî ve itikadî oluşumlar anlamındadır.[5] *Fırka* kelimesini "İslâm düşünce ekolü" lafzıyla karşılamak mümkündür.

İslâm'da dört büyük kelâmî fırkadan söz etmek mümkündür: Kaderiyye (Mu'tezile), Sıfatiyye (Ehl-i Sünnet), Havâric ve Şîa.[6] Bu çalışmanın ana çerçevesi içinde bulunan Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet için "mezheb" ve "ekol" kavramları kullanılacaktır. Bu iki mezhebe, iki ayrı akîdevî konum biçmek yerine aynı akîdeyi paylaşan iki epistemolojik sistem olarak bakmak daha doğru gözükmektedir.[7] Çünkü kelâmî fırkalar dinin hakikatini temsil etmezler. Her birinin ilahîyat, tabiat ve insanla ilgili görüşleri vardır. Bunların, Müslümanların yönelişleri olduğunu söylemek daha uygundur.[8] İhtilâf psikolojisinde her düşünme tarzı kendini rasyonel olarak değerlendirirken bir başka düşünme tarzı tarafından irrasyonel olarak görülmüştür.[9]

Müslümanların ihtilâfları, neticede dinî ve şer'î açıdan iyi karşılanmazken[10] ve çokları tarafından sevilmezken, belki de bundan dolayı kelâm ilminden kaçılırken diğer yandan Kur'ân'ın zemmettiği alan içine girmeksizin düşünceye bir çok yeni kapılar açması bakımından iyi görmek de mümkündür.[11] Dinin hakikati tek de olsa fırkaların bakışları değişik değişiktir. Bunu İslâm düşüncesinin verimliliği olarak görmek daha uygundur.[12] Zira asıllardaki birliğe rağmen fikrî ve nazarî ihtilâf kaçınılmazdır. Gerçekte kullanılan yöntem ve varılan sonuç itibariyle farklılık kendi başına kötü değildir. Anlaşmazlık, taassup, mantıksız eğilim, gruplaşma ve duyguların işin içine girmesi, kendi yöntemini ıslah yerine karşıya iftira etme ve töhmet altında bırakma yanlıştır.[13] Her fırkanın birbirinden ve bir yönüyle bizzât asıl-

dan uzaklaşması anlamına gelen *ihtilâf*, içerdiği mücadele ve çekişmeye çağrı, taassup ve gruplaşma, düşmanlık ve kötü duygular besleme, her bir ferdin kendi grubu adına taassubunun gün geçtikçe koyulaşması, hatta çekişmelerin artırılmasının grup lehine bağlılığı artırıcı bir unsur olarak kullanılması, gönüllerin ayrı düşmesi, ayrılıkların pekişmesi ve ümmet arasında onulmaz kavgaların baş göstermesi gibi yönleriyle tasvip edilecek bir olgu değildir.[14]

Bununla birlikte ihtilâfların, dinî kuşkuları gidermeye çalışmak ve İslâm birliğini sağlamak için yumuşaklık ile katılık arasındaki farklılıkların kabulünü sınırlı bir şekilde sağlamak gibi temel bir işlevi de vardır.[15] Esasen ekollerin doğuşunda ve farklılaşmasında, insan düşüncesine ve insanların düşünmelerine zincir vurmanın imkânsızlığını göz ardı etmemek gerekmektedir. Zira problem olan her yerde mutlaka düşünen ve o problemleri çözmeye çalışan insanlar olacaktır. Dolayısıyla hiçbir çözüm üretilmeden beklemek ve karşıdakilerin, bu taraftaki inancı olduğu gibi kabul edivermelerini beklemek insanın tabiatına da uymamaktadır.[16]

Yaptığımız çalışma, bir yönüyle kelâmî mezheplerin *"ekol"* olabilmelerini sağlayan nazarî (teorik) yönlerinin temeli olan Kur'ân ayetlerini nasıl ele aldıklarını incelemeyi hedeflemektedir. Bu bir bakıma kelâmî ekollerin *farklılaşmasındaki* dinî ve nassî temelleri bulma ve anlama çabalarının mecrâsını izleme teşebbüsüdür. Tüm konular itibariyle bir araştırma yapmanın imkânsızlığından dolayı *Kur'ân'ın mahlûk olup olmaması* etrafındaki ihtilâfta ele alınan nasslar; tüm mezhepleri ele almanın imkânsızlığından Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet; genellemeden kaçınmak için de önemli iki temsilci Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr çerçeve içine alınmış ve sınırlandırma yapılmıştır.

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile kelâm okullarının seçilmesi, İslâm ilim kültüründe düşünce ve yöntem itibariyle en köklü ve karşıt iki yapıyı temsil etmelerinden dolayıdır. Çalışmayı *halku'l-Kur'ân* konusuyla sınırlandırmamızın nedenlerinden biri, neredeyse bu iki düşünce okulu arasında en ciddi boyutta yaşanan sorun olmasından dolayıdır. Ayrıca konunun sıfatlarla da doğrudan alâkası vardır. Nitekim bazı görüşlerde kelâm ilmi, ismini kelâmullâhın mahlûk olup olmadığı hususundaki bu tartışmadan almıştır.

Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr, kendilerinden sonra gerek bağlı oldukları gerek muhalif düşünce çevrelerinde görüş ve eserleriyle önemli etkileri olmuş âlimlerdir. Bilince ulaşmak, onu almak, elde etmek yeterli değildir. Bilinç aynı zamanda sahipleri tarafından üretilmelidir. Bilince giden yollar da süreç olarak kendi içinde kurulmalıdır. İşte Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr, dinî ve ilmî bilince ulaşmakla kalmamış aynı zamanda onu üretmişlerdir. Bulundukları döneme damga vurmalarını ve sonrakileri etkilemelerini canlı bilinçlerinin ürünü olarak görmek gerekir. Bu iki âlim, yaklaşık aynı dönemde yaşamış olmalarına rağmen, kendi mezhepleri içindeki dönemsel aşamaya bakıldığında Bâkıllânî, geçiş döneminde önemli bir konuma sahip iken; Kâdî Abdülcebbâr, Mu'tezile'nin, gelişimini tamamlamış döneminde ve zaman bakımından en son tabakalarında bulunmaktadır. Mezhep içinde aynı zamansal dönemde bulunmamalarına rağmen tarihin yaklaşık aynı zaman diliminde yaşamaları, temel yaklaşım farklarının bulunduğu iki okulun önemli iki temsilcisinden hareketle nassların yorumundaki bakış açısını ve bunun arkasında yatan arka planı anlama imkânını verecektir.

Çalışmanın başlığındaki *Nasslar'ın* ifadesinin içine Kur'ân-ı Kerîm girdiği gibi ilk bakışta *hadîsler* de girmektedir. Ancak bizim ilgi alanımız, kelâm mezheplerinin hadîsleri delil almadaki yaklaşımları, ya da ele aldıkları hadîsleri nasıl yorumladıkları değildir. Hadîs-i şerifler istidlâlde kullanılmış mıdır, kullanılmamış mıdır? Delil olarak alınsın mı, alınmasın mı? Haber-i vahitlerin akîde konusunda delil değeri nedir? gibi meseleler konu dışıdır. Öyleyse nass kavramı içine giren hadîslerle ilgili Mu'tezilî ve Sünnî yaklaşımların tartışılması bu çalışmanın kapsamı içinde değildir. Çalışmanın başlığında geçen *nass* kavramı içine hadîsler de girdiğine göre bunun Kur'ân ile tahsis edilmesinin yani sadece Kur'ân anlamında kullanılmasının delili olarak İmam eş-Şâfiî (204/820)'nin *"kitabın nassı"* ve *"kitabın nassının olmadığı yerde Hz. Peygamber'in sünnet kıldığı şey.."* sözleri[17] yeterlidir.

Esas ilgi alanımız *nass ontolojisi* yapmak değildir; yani *kelâm*ın mahiyetinin ne olduğu, beşere değil Allah'a ait oluşu gibi konuların incelenmesi konunun doğrudan ilgi alanına girmemektedir. Buna karşılık *nassın mahiyetine (ontolojisine) ilişkin yine nasslardan oluşturul-*

maya çalışılan mezhebî epistemolojileri ortaya koymaya çalışmak hedeflenenler arasındadır. Bununla, Kur'ân'ın mahlûk olup olmamasına dair yine Kur'ân'da geçen ayetlerin mezheplere ne söylediği veya mezheplerin ne anladığı, neden öyle anlamak durumunda oldukları, delil olarak getirilen ayetlerin gerçekten medlûlü işaretleyip işaretlemediği, taraflarca nassları anlamada geliştirilen *din dili*'nin ve anlama ediminde temel yaklaşımlarının ne olduğu gibi konuların ele alınması kastedilmektedir.

Ayrıca *nassın ontolojisi* diğer deyişle kelâm-ı ilahînin tabiatı konusunda Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr tarafından ele alınan kısmı, ele aldıkları kadarıyla yansıtmaya çalışarak gerçekte farklılaşmanın ilgili nassların yorumu sonucu mu olduğu yoksa aklî ve felsefî tartışmışlar sonucu belirlenmiş anlayışı mı nassın yorumuna uyguladıklarının cevabı aranacaktır. *"Halku'l-Kur'ân"* ibaresi Kur'ân ontolojisi üzerine çalışmayı, *"nassların rolü"* ibaresi de, Kur'ân'ın mahiyeti üzerindeki epistemolojik çabaları ifade etmektedir. Kur'ân ayetlerinden hareketle Kur'ân'ın varlık olarak *ne olduğu*, yani mahiyeti ve niteliği üzerindeki tartışmaları ele almak manasınadır. Bu tez, aynı zamanda nassların rolünün gerçekten olup olmadığını, eğer Kur'ân'ın yaratılıp-yaratılmadığı meselesinde ekollerin farkı yerlerde duruşlarını nasslar belirlemişse buradaki istidlâlin sıhhat ve mezhep bütünlüğü bakımından nerede durduğunu ele almayı amaçlamaktadır. Burada ayrıca, konuyu ve ilgili detayları ele alışlarının gerek kendi mezhep bütünlükleri içinde, gerek açık devre doğrulama sistemiyle birlikte değerlendirildiğindeki kabul edilebilirlikleri ortaya konmaya çalışılmıştır.

Kelâm ekollerinin ilk ortaya çıkışlarında siyaset etkisi sürekli dile getirilen ve üzerinde çok çalışma yapılan bir konudur. Henüz sistemleştirilmiş bir bilim düşüncesi yokken gelişen siyasî olayların ya da yaşanan hayatın, ister istemez bilimsel düşünceye taşındığı tarihî bir olaydır. Vahyin iniş döneminin bitişi ile birlikte iç ve dış etkenlerle akîdeyi ilgilendiren konularda, nasslar üzerinde yorum, yorumlardan sistemleşmeye gitme dönemi başlamıştır. Bu bağlamda bizim çalışmamız *kelâm okullarının ilk ortaya çıkışlarında siyasî olaylar mı, yoksa nasslar mı etkili olmuştur?* sorusunun cevabını aramamaktadır. Dolayısıyla bu çalışma, kelâm ekollerinin çıkışına dair nass etkisiyle sınır-

lı bir tarih yapma çabası değildir. Bilâkis zâten oluşmuş kelâm okullarının, en önemli meselelerden kelâmullah hakkında belirledikleri ilkelerin neler olduğu ve kelâmullahın tabiatına dair Kur'ân nasslarının kendilerini, 1- ne kadar bağladığı ve konuyu ele alış bütünlükleri içerisinde Kur'ân nasslarının ne kadar yer tuttuğu, yerinin ne olduğu, 2- konuyla ilgili delil getirdikleri ayetlerin neler olduğu ve delâletlerinin kabul edilmeye değer olup olmadıkları hususu bu çalışmanın esas amacını oluşturmaktadır.

Kendilerini ortaya çıkaran tarihî, içtimâî, siyasî, iktisadî şartları göz önünde bulundurmadan bir mezhebi ya da herhangi bir görüşü sağlıklı olarak tanımak ve yorumlamak mümkün değildir.[18] Bu tezde yapmaya çalıştığımız, herhangi bir mezhebin doğuşu ve gelişimini adı geçen şartlar çerçevesinde incelemek, bir *mezhepler tarihi yapmak* değildir. Ama çalışmamız, yeri geldiğinde düşüncenin yeşerdiği ortamları göze almazlık etmeyecektir.

Tefsir açısından *mezhebî tefsir* denilebilecek Kur'ân'ın fırkalarca okunuş ve yorumlanış biçimi, nassların hangi ölçü ve kalıplar içinde anlamaya konu edildiği, iki ana ekolün *şu ya da bu yorum* etrafında şekillenmesinde bu ölçü ve bakış açılarının etkileri, Kur'ân nassını anlama ve yorumlamadaki yaklaşımları, geliştirdikleri *din dili* bizi öncelikle yönlendirecektir. Sünnî Bâkıllânî ve Mu'tezilî Kâdî Abdülcebbâr'ın, halku'l-Kur'ân konusunda nasslarla bağlantılarını ortaya koymak, nassların kendi sistemlerinde ele alınışları ile diğer ekolün bu bakış açısına yaklaşımlarını belirlemek, delil getirdikleri nassların Kur'ân bütünlüğü içinde yerini tespite çalışmak bu iki temsilcide nassların manalarının nasıl şekillendiğini belirlemeye çalışmak önem arz etmektedir.

Nassların, ekollerin farklılaşmasındaki etkisini, boyutunu halku'l-Kur'ân meselesi üzerinde ele almak, Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın, bu konudan hareketle nassların farklılaşmada hangi anlam evreninden hareket ettikleri oldukça önemlidir. Tuttukları yolların farklılığında Kur'ân'a bakışlarının rolü ve farklılığın niteliğini ortaya koymaya çalışmak da hedeflenenler içindedir. Bu yapılırken doğrudan halku'l-Kur'ân meselesi ile ilgili nassları ele alıp karşılaştırma yerine, bu iki âlimin halku'l-Kur'ân konusunu ele alışlarında ağırlık verdikle-

ri hususların, detaylı bir inceleme amacıyla olmasa da buna yakın tüm yönlerden verilmeye çalışılması, onların aynı zamanda konuyu işlerlerken nassla ne kadar ve nasıl ilgili oldukları hususunda da ip uçları verecektir. Zira nassları yorumlama biçimleri onların, konunun tümüne olan aklî ve teorik yaklaşımlarından bağımsız değildir. Öyleyse bu çalışmada, hangi nassın tefsir ve te'vîl yöntemlerince nasıl değerlendirildiğinden daha ötede ele alınacak hususlar vardır. Bu demektir ki, halku'l-Kur'ân meselesinde, içinde doğrudan nassların ele alınmadığı konular da açıklamaya çalıştığımız dairede ilgi alanımıza girmektedir. Bu tür konuları, iki âlim tarafından açıklandıkları oranla vermeye çalışarak aynı zamanda, problemi ele alışlarında nassların rolünün fiilî olarak ne olduğunu da ortaya koymuş olacağız.

Kendi sistem bütünlüğü içerisinden bakıldığında, ekollerin bu konu hakkındaki görüşlerinde çelişki ve yanlışlık görmek mümkün olmayabilir. Ama görüşlerinin, tüm Kur'ân ayetleri birlikte değerlendirildiğinde ve bu arada gerek diğer mezhebin gerek başka görüşlerin yaklaşımları ve sorularıyla birlikte hesap edildiğinde bütünlüğü yakalamadaki başarısı nedir? Varlıkla ilgili temel yorumlarında, bilgi kuramlarındaki yaklaşımlarında, Tanrı hakkındaki görüşlerinde, insan ve hürriyeti ile ilgili meselelerde düşüncelerini, inançlarını örgütleyen ve sistemli bir bütünlük haline getiren kelâm ekolleri, Kur'ân'ın bütünlüğü ve dinin genel yapısı içinde nasıl bir yer edinmektedirler? Düşünce ve bilgilerini sistemli olarak ifade ederlerken gerek kendi iç, gerek mukayeseli bakışla bütünlük içinde anlamlı zemine oturan düşünceler örgüsüne ulaşabilmişler midir? İşte tezin amaçlarından biri de bu sorunun cevabını bulmaya çalışmaktır.

Yöntemsel çerçeve olarak bilimsel bilginin nasıl elde edilmesi gerektiği, bu alandaki standart ölçütlerin ortaya konduğu kural koyucu (prescriptive, normatif) yaklaşım ile ilmî kavram ve uygulamaların nasıl yapıla geldiğini tasvir etme(betimleme)ye dayalı yaklaşım[19] kullanılacaktır. Bununla birlikte ağırlıklı yöntemin tasvîrî yöntem ile analitik (tahlilci) yöntem olduğu söylenebilir.

Kelâm ilmi sürekli mücadeleler nedeniyle olsa gerek daima polemikte kalan bir ilimdir.[20] Bu çalışmada da polemik kendini gösterecektir. İnsan bilgisi, olgu ve olayları düzenleyici bir işleve sahiptir.

Farklı bilgi türleri, olayların farklı düzenlenmesi demektir.[21] İlim ve felsefede asıl iş farklı ve çeşitli bilgileri yığmak değil, elde edilen bilgiler arasındaki ilişkileri düzenleyerek bir senteze varmak ve yorumlamaktır,[22] zira bilimsellik, yöntemlilik ve kesinliktir.[23] Fakat her mezhebin bunu yapmaya çalışması, çıkan sonuçların sorgusuz kabul edilmesi anlamını taşımamaktadır. Nitekim karşı mezhep açısından düşünüldüğünde, tarih boyunca farklı düşünce sistemlerinin kendilerini, *diğerleri*yle test ettikleri, ya da *diğerleri*ni kendi ilkelerinin ayarına vurdukları görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında düşünce tarihini tartışma tarihi olarak değerlendirmek mümkündür.

B. KAYNAKLAR

İlk dönemle ilgili bilgi veren kaynaklar, hem ekollerin çıkışında nasslarla alâkalarının ne olduğu hususunda çalışmamıza doğrudan katkı sağlayacak nitelikte değildir, hem de mezheplerin kültürel kimliklerinden söz etmemektedirler, bilgi verenler ise yeterli değildir. Görüşlerin teorik arka plânları ve varılan hükümlerin delilleri zikredilmemektedir. Tarihî bilgi veren eserler dönemsel ihtilâflara genellikle siyâsi, askerî ve sosyal yönlerden baktıkları için ilmî ve fikrî tarihe ışık tutacak zenginlikte değildirler. Bunda, tarihin siyaset ve otorite etrafında şekillenmesinin rolü olsa gerektir. Bu tür tarih kitaplarının kelâm ekollerinin ihtilâflarını hele nassların delâletleriyle ele almaları az rastlanan bir durumdur.

Mezhepler tarihi kitaplarında da varılan sonuçlar bulunmakla birlikte süreç ve arka plân verilmemektedir. Dolayısıyla ilk dönemlere ait tarih kitaplarında genel olarak ekollerin düşünce gelişimlerini izlemek, hele özellikle büyük kelâm okullarının düşünce-nass ilişkilerini gözlemlemek imkânı yok denecek kadar azdır. İslâm'da kelâmî düşüncenin ilk gelişmeleri, ilk ekollerin ortaya çıkışları ve özellikleri, bilhassa elde mevcut ilk devir kaynakların azlığı sebebiyle hâlâ kapalı bir durumdadır.[24] Mevcut fırka kitapları bir bakıma görüş inşa etme tarihi değil, görüşlerin ihtilâfı tarihidir. Bu bakımdan önemli ve bizzât görüş sahiplerine ait kitapların çoğuna ulaşılamadığı için ilk

dönemlere ait düşünce-nass ilişkisinde bilgi sosyolojisi yapmak oldukça güçtür. Ancak bu ifadeler onları kınamak değil, onların verdikleri bilgileri alırken daha başka yönlerden ve kaynaklardan bakabilme düşüncesine sahip olunması gerektiği açısından önem arz etmektedir.[25] Çok değişik yerlerden parça bilgilerin bir araya getirilmesi zorunludur. Bundan dolayı düşünce/akıl-nass ilişkisi ile anlama faktörüne etki eden diğer etkenler ilişkisinin düzenli seyrinin anlatıldığı bir kültür tarihine ihtiyaç duyulmaktadır.[26]

Halku'l-Kur'ân konusunun sosyal, siyasal ve kültürel bağlamı önemli olmakla birlikte, bizi doğrudan düşünsel yöntem ve arka plânlar ilgilendirdiği için gerekli delilleri Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın kendi eserlerinden elde etme imkânı vardır. Bâkıllânî'nin *et-Temhîd'i* fırkalardan hareketle konuların, konulardan hareketle fırkaların ele alındığı eser türündendir. *el-İnsaf* ise konuların bölüm, kısım ve mesâil şeklinde düzenli olarak işlendiği bir kitaptır, Ehl-i Sünnet tarafını tutanlara cedel ve daha çok hatâbe türü delillerin sunulduğu görünümünü vermektedir. Onun bu kitabı, gerekli felsefî derinlikte kaleme alınmamıştır. Fıkıh usûlü konularını bir kelâmcı gözüyle ele aldığı *et-Takrîb* adlı eserinde ise konular kelâm ilmi boyutu ihmal edilmeden ele alınmaktadır. Esasen Bâkıllânî'nin bize ulaşmayan kitaplarının eksikliği, onun hakkında yapılacak bir kelâm çalışmasında kendini hissettirmektedir. Bununla birlikte kendinden sonra gelenlerin, özellikle de Cüveynî'nin verdiği bilgilerin vazgeçilmezliğini de vurgulamak yerinde olur.

Kâdî Abdülcebbâr'ın *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'si, konusal çerçeveyi mezhepten gelen yapının tesiriyle sayısal bütünlük içinde ele almaktadır. *el-Muhît* adlı eseri daha felsefî yapıdadır, Kur'ân'ın mahlûk olduğuna delâlet edecek nitelikte ayetlere yer vermeden sadece Kur'ân'ın muhtevasından dolayı da mahlûk olduğuna işaret için birkaç ayeti birkaç kelimelik yorumla vermektedir. Çalışmamızda bizi en çok ilgilendiren eseri ise *el-Muğnî* adlı yirmi ciltlik eserin halku'l-Kur'ân konusuna ayrılmış yedinci cildidir. Halku'l-Kur'ân konusu, burada tüm yönleriyle ele alınmış ve güzel bir dil felsefesi örneği verilmiştir. *el-Muğnî*'nin yedinci cildi bu çalışmanın kaynağı olması bakımından yeterlidir. Bununla birlikte biz, *el-Muğnî*'nin bizi ilgilendi-

ren diğer ciltlerinden de istifade ettik. *Tenzîhü'l-Kur'ân* ve özellikle *Müteşâbihü'l-Kur'ân* adlı Kur'ân yorumuna ilişkin eserleri, tam bir Kur'ân tefsiri olmamakla birlikte mezhebi ilgilendiren hususların vurgulandığı kitaplarıdır.

Fransızca ve İngilizce kaynaklardan, modern dilbilimle ilgili çalışmalardan, kültür ve düşünce tarihi hakkında bilgi veren eserlerden uygun gördüğümüz yerlerde istifade ettik. Ancak özellikle Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın eserleri çerçevesinde kaldık, yeri geldiğinde klâsik kelâm kaynaklarından faydalandık. Bu çalışmanın dilinin kelâmî olmasına da gayret ettik.

Görüşlerini açıklamaya çalıştığımız iki âlimin görüşleri, yaşadıkları dönemin ilmî, kültürel, sosyal ve siyasal kimliklerinden bağımsız değildir. Onların biyografileri hakkında bilgi vermemiz çalışmanın bütünlüğünü sağlaması bakımından önem arz etmektedir.

C. BÂKILLÂNÎ

1. Kimlik

1.1. Biyografi

Bâkıllânî'nin ismi, *Kâdî Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib*[27] *b. Muhammed b. Cafer b. Kâsım*'dır.[28] Kaynaklarda *İbnü'l-Bâkıllânî* şekliyle geçmesine rağmen[29] *Bâkıllânî* adı daha çok kullanılır olmuştur.[30] Ancak *İbnü'l-Bâkıllânî* olması daha doğrudur, zira bakla ticaretiyle uğraşan kendisi değil babası[31] veya dedelerinden birisidir. Genellikle el-Kâdî lâkabıyla birlikte zikredilen künyesi Ebu Bekir'dir.[32]

Bâkıllânî'nin de doğum tarihinin belli olmadığını söyleyenler olduğu gibi[33] bazı araştırmacılar tahminle 338/950 tarihini düşmekte,[34] bazıları da yine tahminle 330/941-942 tarihini vermektedir.[35] Ancak bu tarihin kaynağı yoktur.[36] Hatîb el-Bağdâdî (463/1071), onun doğum tarihi hakkında bilgi vermemektedir.[37]

Bâkıllânî, Irâk ve Maşrık bölgesindendir. Gençliğinin ilk dönemleri Basra'da geçmiş, bundan dolayı Basra'ya nispet edilmiş, ilk

derslerini burada almıştır. Bundan sonra ilim talebi için Bağdat'a seyahat etmiş, bir ilim merkezi olan Bağdat'ta 350-360 yılları arasında[38] hadîs, usûl ve diğer dersleri almıştır. Bağdat'taki ilim hayatından sonra açıkça bilinmeyen bir tarihte tekrar Basra'ya dönen Bâkıllânî, Adududdevle'nin kendisini Basra valisi aracılığı ile davet etmesi sonucu onunla temasa geçmiş, doğu illerini gezme fırsatını bulmuştur. Asıl ikameti Bağdat'ta iken bir müddet Kerh'te de bulunmuştur.[39]

Kaynaklar genellikle, Bâkıllânî'nin Büveyhî Emîri Adududdevle (372/983) ile temasa geçmesinden önceki dönemine ilişkin pek bilgi vermemektedirler. Şiraz'da Mu'tezile'nin hakim olduğu Adududdevle'nin sarayına Eş'arîliği savunmak üzere davet edilen Bâkıllânî'nin bundan sonra şöhretinin arttığı görülmektedir.[40] Ancak bundan önce Emir'in sarayına davet edilecek kadar ileri bir şöhret ve tanınmışlığı Bağdat'ta iken elde etmiş olmalıdır.[41] Davet edildiği Şiraz'da Mu'tezile ve Şîa ile tartışmalar yapmıştır.[42]

371 yılında Bizans'a yapılan elçilikten[43] sonraki dönemde Adududdevle ile Bağdat'a girmiş, hayatını orada sürdürmüştür. Burada iken Bâtınî propagandasına karşı mücadele etmiş, *Keşfü esrâri'l-Bâtıniyye* adlı eserini yazmıştır. Bâtınîliğin bazı valiler tarafından korunması ve aşırı davranmaları karşısında Bâkıllânî, eski hâmîsi Adududdevle'nin oğlu Bahaüddevle nezdine halife Kâdirbillah tarafından 401/1010-1011 yılında elçi olarak gönderilmiştir ve ateşli bir Bâtıniyye taraftarı olan Musul valisi Karvâş hakkında şikayette bulunmuştur.[44] Anlaşılan o ki Bâkıllânî, Adududdevle Bağdat'a girinceye kadar onunla beraber olmuş, onun 372'deki vefatından sonra Bağdat'ta ikamete devam etmiştir.

Bâkıllânî 23 Zilkade 403/1013 yılı Cumartesi günü Bağdat'ta vefat etmiştir.[45]

Namazını oğlu Hasan kıldırmıştır. Önce evine defnedilmiş, sonra da Bâb-ı Harb Mezarlığına nakledilmiş[46] Ahmed b. Hanbel'in yanına gömülmüştür.[47]

Bâkıllânî'nin ölümü üzerine söylenmiş mersiyeler ve menkıbe türü anlatılar da vardır.[48]

Bâkıllânî'nin hayatına ilişkin haberler Hatîb el-Bağdâdî ile başlamakta ve sonra gelenler genellikle ondan nakilde bulunmaktadırlar. Kâdî Iyâz (544/1149) *Tertîbü'l-medârik*'te, İbn Asâkir (571/1175) *Tebyînü kezibi'l-müfterî*'de, Ahmed b. Yûsuf el-Fihrî (691/1292) *Fihristü'l-Lübüllî*'de böyle yapmaktadırlar. Ancak en geniş bilgileri Kâdî Iyâz'ın kitabında bulmak mümkündür, bu da onun verdiği bilgilerin sadece Bağdâdî'den nakille sınırlı olmadığını göstermektedir. Onun verdiği biyografi, Bâkıllânî'nin Adududdevle meclisinde Mu'tezile, Bizans'ta Hıristiyanlar ve Ebu Süleyman el-Mantıkî es-Sicistânî ile yaptığı tartışmaları oldukça tafsilatlı verme özelliğine sahiptir.

1.2. Hocaları

Bâkıllânî, kelâm ilmini İmam el-Eş'arî'nin öğrencileri Ebu Abdillah[49] Muhammed b. Ahmed b. Mücâhid et-Tâî (360/970 veya 370/980)[50] ve Ebu'l-Hasen el-Bâhilî(370/980)'den almıştır.[51]

İbn Mücâhid et-Tâî'den Bâkıllânî ile birlikte İbn Fûrek (406/1015), Ebu Ishak el-Isferâyînî (418/1027) ve Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî (429/1037) de ders almışlardır.[52]

Bâkıllânî, Bağdat'ta ikamet eden ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inin ravilerinden olan Ebu Bekir Ahmed b. Cafer b. Hamdân b. Mâlik el-Katîî (368/978)'den hadîs almıştır. Bu zâttan ünlü hadîs âlimi Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer Dârekutni (385/995) rivayette bulunmuştur. Aynı şekilde güvenilir birer muhaddis olan Ebu Muhammed Abdullah b. İbrahim b. Eyyûb b. Mâsî (369/979)[53] ve Ebu Ahmed Hüseyin b. Ali en-Neysâbûrî(375/985)'den de hadîs almıştır.[54]

Döneminde Mâlikîlerin üstadı olan Ebu Bekir Muhammed b. Abdullah el-Ebherî (375/985) Bâkıllânî'nin özellikle fıkıh hocalığını yapmıştır.[55] Bâkıllânî, Mâlikî mezhebinin önde gelenlerinden ve İmam Malik'in görüşlerini yorumlayıcı konumunda bulunan Ebu Muhammed Abdullah b. Ebi Zeyd el-Kayravânî el-Mâlikî(382/992)'den fıkıh almıştır.[56] Fâris beldesinde Şâfiîlerin üstadı durumundaki Ebu Abdillah Muhammed b. Hafîf eş-Şirazî(371/981)'den fıkıh usûlü almış,[57] bu zâttan rivâyette de bulunmuştur.[58]

1.3. Öğrencileri

Bâkıllânî'nin derslerine Endülüs'ten Horasan'a kadar her taraftan öğrenciler katılmış, ders okuyanlar oldukça değişik bölgelere dağılmışlardır. Öğrencilerinin çoğu Irak ve Horasan'da ikamet etmiştir. Ebu Abdillah Hüseyin b. Hâtim el-Ezdî[59] Bâkıllânî'den kelâm ve fıkıh usûlü öğrenmiş, tahsilden sonra önce Dimaşk, sonra Mağrib tarafında Kayravân'da[60] ikamet etmiştir. Bu zâtın, Kayravanlıların kendisinden faydalanması yanında Mâlikîliğin Kuzey Afrika'da yayılmasında da katkısı olmuştur. Kaynaklarda Bâkıllânî'nin, bir çok Basra ve Kûfe'li âlimin ilmî tahsiline devam ettiği Bağdat'ta, Mansur camiinde büyük halkalara ders verdiğinden ve meselâ verdiği dersler arasında el-Eş'arî'nin *el-Lüma'* adlı eserini okuttuğundan söz edilmektedir.[61]

Ebu İmrân Musa b. İsa b. Ebî Haccâc el-Fâsî el-Kayravânî (430/1039)[62], İbnü'l-Enbârî diye bilinen ve vaizlik yönü bulunan Ebu Tâhir Muhammed b. Ali (448/1056) Bâkıllânî'den fıkıh, fıkıh usûlü ve kelâm ilmini almışlardır. Bu ikinci zâtın Kayravân'da Eş'arî akîdesinin yayılmasında büyük payı olmuştur.[63] Usûlde Eş'arî, fürû'da Hanefî olan Kâdî Ebu Cafer Muhammed b. Ahmed es-Simnânî (444/1052), Bâkıllânî'den rivayette bulunmuş, Hanefîler arasında üstadı Bâkıllânî'nin görüşlerini dile getirmiştir.[64] Mâlikî Ebu Zer Abd b. Ahmed el-Heravî (434/1043) Bâkıllânî'nin görüşlerinin Kuzey Afrika'ya girmesine sebep olan öğrencilerinden olup güvenilir bir hadîs âlimidir. Kendisi Bâkıllânî'den rivâyette de bulunmuştur.[65] Kâdî Ebu Muhammed Abdülvahhâb b. Nasr el-Bağdâdî el-Mâlikî (422/1031), Bâkıllânî'den aldığı ilme notlar düşüp yorum getirmiş, onun Bağdat'ta Veliahd'ın huzurunda karşıtlarıyla fıkıh konularında yaptığı tartışmalardan şahit olduklarını kitaplarında anlatmıştır.[66] Mâlikî âlimlerinden Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Hasen el-Harbî (437/1045), Bâkıllânî'den usûlüddin ve fıkıh usûlü ilmini almıştır.[67] Aslı Endülüs İşbil'li olan Ebu Amr Ahmed b. Muhammed b. Sa'dî (410/1019) de Bâkıllânî'ye öğrencilik etmiştir.[68]

Meşhur sûfî Ebu Abdurrahman es-Sülemî (412/1021), Adududdevle'nin kendisini çağırdığı Şiraz'da Bâkıllânî'den ilim almış, ondan el-Eş'arî'nin el-Lüma' eserinin şerhini okumuştur.[69] Ebu'l-Hasen es-

Sükkerî Ali b. İsa (412/1021), İbnü'l-Lebbân adıyla bilinen Kâdî Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Isbehânî (446/1054), Ebu Muhammed Abdurrahman b. Ebu Nasr (420/1029), Ebu Hâtim Mahmud b. Hasen et-Taberî el-Kazvinî, Ebu Ali Hasan b. Şâzân (426/1035), Ebu'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Osman es-Sayrafî (435/1043), Ebu'l-Feth Muhammed b. Ebu'l-Fevâris (412/1021)[70] Bâkıllânî'den ders almış, Ebu'l-Abbas İbn Hamdân Ahmed b. Mahmûd Vâsıtî (416/1025) rivayet halkasıyla birlikte Kur'ân kıraatini Bâkıllânî'den okumuştur.[71]

Hanbelî ekolünden Ebu'l-Hasen et-Temîmî ve ailesi ile Kâdî Ebu Ya'lâ (448/1056), pek çok konuda Bâkıllânî'ye uygun bir çizgi sürmüşlerdir.[72] İslâmî ilimlerle tasavvufu birleştirmiş Ebu'l-Kâsım Abdülkerim Kuşeyrî (465/1072) Bâkıllânî'nin kitaplarını okumuş ve istifade etmiştir. Bu zât üzerinde Bâkıllânî'nin arkadaşları İbn Fûrek ile Ebu İshak el-İsferâyînî'nin de tesirleri vardır.[73]

Adududdevle, sonradan Samsâmüddevle (353-388/964-998)[74] lakâbını alacak oğlunun eğitim işlerini Bâkıllânî'ye havale etmiş, babasından sonra melik olan bu zât böylece Bâkıllânî'nin öğrencisi olmuştur. Onun eğitim-öğretimi sırasında Eş'arî akâidini öğretmek üzere *et-Temhîd* adlı eserini yazmış, Sultan'a ya da oğluna takdim etmiştir.[75]

1.4. Eserleri

Bâkıllânî'nin, elli iki eserinden altısının kalabildiğini[76] söyleyen araştırıcılar, zaman içindeki gelişmeler karşısında mazur sayılmalıdırlar. Kâdî Iyâz *Tertîbü'l-medârik*'te Bâkıllânî'ye ait kırk dokuz kitabın ismini vermektedir.[77] Ancak sayıya dökmeksizin Kâdî Iyâz'ın verdiği kitap isimlerini şöyle sıralayabiliriz:

1- *et-Temhîd.* Bu kitabın bildiğimiz kadarıyla üç basımı vardır. 1) *et-Temhîd fi'r-red ale'l-Mülhide ve'l-Muattıle ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*[78] adıyla Muhammed Abdülhâdî Ebu Rîde ile Muhammed Hudayrî'nin birlikte yaptıkları Kâhire, 1947 basımı. Bu basımda Paris nüshasına dayanılmıştır. Paris nüshası 472 hicrî yılında yazılmış olup en eski nüshadır, İmamet bahsini içermekte, ancak R.J. Mc. Carthy'nin

de belirttiği üzere[79] eksiklikleri bulunmaktadır. 2) Mc. Carthy tarafından yapılan Beyrut, 1957 basımı. Paris, Ayasofya ve Âtıf Efendi nüshaları görülerek neşre hazırlanmış[80], ancak muhakkikin kendi ifadesine göre İmamet bahsiyle alâkalı konular menâkıbül-eimme türüne girdiği, daha çok hadîs bilimini, fıkhı, tarih ve siyaseti ilgilendirdiği, akaitle doğrudan ilgisi olmadığı gerekçeleriyle kitaba alınmamış, diğer pek çok kısımla birlikte muhtevaya dahil edilmemiştir. et-Temhîd'deki *İmamet* bahsi *Menâkıbi'l-eimme* kitabına giriş niteliğindedir.[81] 3) İmâdüddin Ahmed Haydar'ın yaptığı tahkîk ile Beyrut, 1987 basımı. Bu basım Mc. Carthy'nin dışarıda tuttuğu Paris nüshasındaki muhteva ile Hudayrî ve Ebu Rîde basımındaki eksiklikleri giderdiğinden şümûlü en geniş olanıdır, tüm konuları içermektedir. Bu basımda kitabın adı *Temhîdü'l-evâil ve telhîsu'd-delâil* şeklindedir.

Ahmed Haydar tahkikli basımda, diğer iki basımdaki eksiklikler birleştirilerek tam bir nüsha haline getirilmiş[82] ve en geniş içerikli basım olmuştur.

Kâdî Iyâz Tertîbü'l-medârik'te burada zikredilen şekliyle ve Ebu'l-Muzaffer el-Isferâyînî sadece *et-Temhîd* demektedir.[83] Ebu Rîde-Hudayrî neşrinde Paris nüshasında geldiğine göre *et-Temhîd fi'r-red ale'l-Mülhide ve'l-Muattıle ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile* ismi geçmektedir. Ayasofya nüshasında ismi *Kitâbün fîhi temhîdü'd-delâil ve telhîsu'd-evâil,* Âtıf Efendi'deki nüshada ise *Kitâbü Temhîdü'l-evâil ve telhîsu'd-delâil* tarzıyla gelmektedir.[84] Bunlarla birlikte kitap şöhret bulduğu ve çok kullanıldığı için kendisinden bahsedenlerce kısaca *et-Temhîd* şeklinde anılmaktadır. Ebu Rîde ve Hudayrî'nin ifadesine göre kitaba verilen bu isimlerin kitabın içeriğine göre onu isimlendiren âlimlere ya da nüshayı çoğaltanlardan birine ait olması muhtemeldir.[85] Bunu kitabı kısaca tanıtmaya yönelik olarak yaptıklarını düşünmek de mümkündür

et-Temhîd'in Abdülcelil b. Ebu Bekir er-Rabîî tarafından *et-Tesdîd fî Şerhi't-Temhîd* adıyla şerh edildiği (Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Vâlide Sultan, nr. 20)[86] belirtilmektedir.

Bâkıllânî, Emîr Adududdevle'ye sevgi ve övgülerini dile getirdikten sonra et-Temhîd'de izah edeceği konuları sıralamakta; bilgi, Allah-âlem ilişkisi, âlemin hudûsü, Allah hakkında bilinmesi gerekli hu-

suslar, peygamber gönderme ve mucizeler, diğer dinlerle ilgili bilgiler ve değerlendirmeler, hak ehlinin görüşleri ve İslâm'da zuhur etmiş diğer fırkalarla ilgili bilgi ve değerlendirmeler ve sonra da sahabe ve İmamların menkıbeleri ve aralarındaki sorunların yorumu gibi meseleleri ele alacağını açıklamış, Emir'in gönlünün arzu ettiği hiç bir meseleyi atlamayacağını belirtmiştir.[87]

Bâkıllânî'nin kelâmla ilgili görüşlerini öğrenebildiğimiz mevcut en önemli eseri *et-Temhîd*'dir. Kelâm tartışmalarında bir el kitabı niteliğinde olan[88] *et-Temhîd* kelâm ilmi konularını kapsamlı ve hepsini içine alacak tarzda ele alan ilk kitap özelliğindedir. Kendini izleyen Bağdâdî'nin *Usûlü'd-dîn*, İmamü'l-Harameyn'in *eş-Şâmil ve el-İrşâd*, Şehristânî'nin *Nihâyetü'l-ikdâm*, Nesefî'nin *el-Akâid* adlı eserleri gibi diğer metinlere örnek olmuştur.[89] Bâkıllânî'nin elimizdeki en hacimli bu kelâm kitabında ta'dîl-tecvîr konusu ele alınmamıştır. Ayrıca onun, bu kitabında Düalistlere verdiği cevaplar Batılı araştırmacılarca inceleme konusu edilmiştir.[90]

2- *el-Hidâye*.[91] Ziriklî'nin *Hidâyetü'l-mürşidîn*[92] diye bahsettiği kitap muhtemelen budur. Tam adı *Hidâyetü'l-müsterşidîn ve'l-makne' fî usûli'd-dîn* olan bu kitabın tamamı on yedi cüz (cilt) olup geriye on iki cüz'ü kalmıştır. Yazma bir nüshası Ezher kütüphanesi 342 numarada mevcuttur. Muhammed b. Ebu'l-Hattâb el-İşbilî *Telhîsu'l-kifâye min kitâbi'l-hidâye* adıyla ihtisâr etmiştir. [93]

3- *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fıkh,* hacimli bir kitaptır.[94] Bu kitabın *es-sağîr*'i Ebu Züneyd Abdülhamîd b. Ali tahkîki ile üç cilt olarak Müessesetü'r-risâle tarafından Beyrut'ta 1998'de neşredilmiştir. *Muhtasaru't-Takrîb ve'l-irşâd el-asğar* ve aynı kitabın *el-Evsat*'ı onun diğer iki eseridir. Kâdî Iyâz, son zikredileni göremediğini söylemektedir. Bu ifadelerden *et-Takrîb*'in *el-kebîr, el-evsat, es-sağîr* olmak üzere üç büyüklükte düzenlenmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Bâkıllânî, *et-Takrîb*'de fıkıh usûlü konularını meselâ 2. ciltte emir-nehiy konusunu ele alırken furû-i fıkhın usûlünü ortaya koymakla birlikte kelâmî boyutunu da göstermeye çalışmaktadır. Ma'dûma emrin caiz ve mümkün olup-olmamasını, emrin nefiste bir mana mı yoksa başka bir şey mi olduğu, eğer nefisteki mananın adı *emr* olursa, lafzın buna delâlet edeceği, değilse Mu'tezile'nin dediği gibi

"yap" lafzından başka bir şey olmadığı anlamına türünden konuları ele alması misal olarak verilebilir.[95] Bâkıllânî, kitabın başlangıcında fıkhın tanımını yaparken ve eserin bir fıkıh usûlü olduğunu anlatmaya çalışırken meselâ *ilmin tanımında* diğer fıkıh mezhepleriyle değil Mu'tezile ile hesaplaşmaya girişmektedir.[96] Kitabın mütekellim edasıyla yazıldığı her tarafından anlaşılmaktadır. Bu eseri usûl-i fıkıh alanındaki en önemli kaynaklardan biri olarak kabul edilmektedir.[97] Hatta eş-Şâfiî (204/819)'nin *er-Risâle*'sinden sonra yeni bir metot ve daha kapsamlı olarak kaleme alınan ilk eser olmasından ve bu anlamda sonrakileri etkilemesinden söz etmek de mümkündür. Bu anlamda et-Temhîd nasıl önemli bir yere sahipse et-Takrîb de aynı öneme sahiptir.

4- *el-İntisâr fi'l-Kur'ân.* Fuat Sezgin'in yaptığı tam neşirde (Frankfurt, 1986) bu eserin adı *el-İntisâr li nakli'l-Kur'ân* tarzındadır.[98] Ancak kitabın tam ismi, *el-İntisâr li sıhhati nakli'l-Kur'ân ve'r-redd alâ men nehalehü'l-fesâd bi ziyâde ev noksân*'dır. Ebu Abdillah es-Sayrafî *Nüketü'l-intisâr* adıyla eseri ihtisâr etmiş,[99] bu ihtisar Muhammed Zağlûl Sellâm tahkîkiyle İskenderiyye'de, 1971'de basılmıştır. Ebu Bekir es-Sâbûnî de en-Nüket üzerinde çalışarak onu yeniden düzenlemiştir.[100] Kitap daha çok Kur'ân-ı Kerîm tarihi, nakli, Mushaflar, kıraatler, yedi harf, Kur'ân'ın mucize oluşu, beyan ve belagat ilmi ile alâkalı bilgi ve yaklaşımlar, Garanik olayı, *tercüme ile ibadetin olamayacağı*, Kur'ân-ı Kerîm'in Arapça oluşu, toplanışı, Hz. Osman Mushafı, Kur'ân'ın indiği lehçe gibi Kur'ân ilimleri hakkında bilgi ve meseleleri içermektedir. Bu haliyle kelâmî boyut ele alınmamıştır. Zâten kitabın adı da, Kur'ân-ı Kerîm'in sonraki nesillere aktarımı anlamını taşımaktadır. Eldeki mevcut Kur'ân-ı Kerîm'in fazlalık veya noksanlık gibi bir tahrif içermeksizin Allah'tan geldiği şekliyle nakledildiğini konu alan bu eser bir Kur'ân-ı Kerîm tarihi niteliğindedir. Fakat bu çalışma sadece kelâm yönünü değil, aynı zamanda dil, tarih, akait gibi birçok yönü bir arada bulundurmaktadır.[101]

5- *İ'câzü'l-Kur'ân.*[102] Bâkıllânî'nin, Kur'ân-ı Kerîm'in hangi bakımlardan mucize olduğunu anlatan bu eseri Ahmed Sakr tarafından Kâhire'de, 1954'te tahkik ederek yayınlamış, Gustave E. Grunebaum İngilizce'ye çevirerek tahlil etmiştir.[103] Bâkıllânî'nin farklı yayınevle-

rince en çok basılan[104] ve buna dayanarak en çok ilgi gören denilebilecek *İ'câzü'l-Kur'ân*'ı, Kur'ân-ı Kerîm'in dil ve edebiyat yönünü, belagat özelliklerini, seci' gibi konuları anlatan ve özellikle Kur'ân-ı Kerîm'de seci' (dili ifade ederken dildeki ses ve mûsikî uyumu ve nesir kafiyesi) olmadığını anlatan[105] eserdir. Bâkıllânî'nin bu eseri âlimlerin övgü ve kabulüne mazhar olmuştur. Hatta bu eser gibisinin tasnif edilmediğini söylenmektedir.[106] Belagat ve Arap diliyle ilgili olarak Bâkıllânî özellikle bu eseri çerçevesinde Kur'ân'ın i'câzı, Arap dili ve belagatına dair görüş ve katkılarıyla da üzerinde çok söz söylenen birisidir.[107]

6- *Dekâiku'l-kelâm.* [108] Bâkıllânî, bu eserini filozofları ve müneccimleri reddetmek maksadıyla yazmıştır. O, bu eserinde kelâmcıların mezhep ve yöntemlerini Yunan mantığına tercih etmektedir.[109]

Bâkıllânî'nin diğer eserlerini yine Kâdî Iyâz'dan naklen[110] şöyle sıralayabiliriz: 7- *Nakzu'l-fünûn li'l-Câhız.* Câhız'ın İ'caz görüşünün tenkididir[111]; 8- *Tasarrufü'l-ibâd ve'l-fark beyne'l-halk ve'l-iktisâb;* 9- *el-Ahkâm ve'l-ilel*[112]; 10- *Kitâbü menâkıbi'l-e'imme.*[113] Eser hulefâ-i râşidîne yöneltilen tenkitlere verilen cevaplardan oluşmaktadır. Eksik bir yazma nüshası Dimaşk Zâhiriyye Kütüphanesi nr. 66'da mevcuttur. Kitabın tam adı şöyledir: *Menâkıbü'l-e'imme ve nakzu'l-metâin an selefi'l-ümme*[114]; 11- *Kitâbü'l-İbâne an ibtali mezhebi ehli'l-küfr ve'd-dalâle*[115]; 12- *Kitâbü'l-istişhâd.* Bu kitaptan Bâkıllânî'nin kendisi *et-Temhîd*'de *Keyfiyyetü'l-İstişhâd fi'r-redd alâ ehli'l-cahd ve'l-inâd* adıyla söz etmektedir[116]; 13- *Kitâbü ikfâri'l-küffâri'l-müteevvilîn ve hükmi'd-dâr.* Nazzâm'ın kelâm sisteminin tenkididir[117]; 14- *et-Ta'dîl ve't-Tecvîr;* 15- *Şerhu'l-Lüma' li'l-Eş'arî.* Bu eserine Bâkıllânî'nin kendisi de işaret etmiştir[118]; 16- *el-İmâmetü'l-kebîra*; 17- *el-İmâmetü's-sağîra*; 18- *Şerhu Edebi'l-cedel*; 19- *el-Usûlü'l-kebîr fi'l-fıkh*; 20- *el-Usûlü's-sagîr*; 21- *Mesâilü'l-usûl*; 22- *Emâlî icmâi ehli'l-Medîne;* 23- *Fadlü'l-cihâd;* 24- *el-Mesâil ve'l-mücâlesâtü'l-mensûra;* 25- *Kitâb ale'l-mütenâsihîn*[119]; 26- *Kitâbü'l-rudûd alâ Ebî Tâhir Muhammed b. Abdillâh b. Kâsım;* 27- *Kitâb ale'l-Mu'tezile fî me'ştebehe aleyhim min te'vîli'l-Kur'ân;* 28- *Kitâbü'l-mukaddimât fî usûli'd-diyânât*[120]; 29- *Fî enne'l-ma'dûm leyse bi şey';* 30- *Nusratü'l-Abbâs ve imâmetü benîh*[121]; 31- *Fi'l-mu'cizât;* 32- *el-Mesâilü'l-Kostantiniyye;* 33- *Cevâ-*

bü ehl-i Filistin; 34- *el-Bağdâdiyyât;* 35- *en-Neysâbûriyyât;* 36- *el-Cürcâniyyât;* 37- *el-İsbehâniyyât*; 38- *Mesâil se'ele anhâ İbn Abdülmü'min;* 39- *el-Mukni' fî usûli'l-fıkh;* 40- *el-Kerâmât;* 41- *Kitâbü'd-dimâi'lletî cerat beyne's-sahâbe radıyallahü anhüm;* 42- *Kitâbü'l-beyân an ferâizi'd-dîn ve şerâi'i'l-İslâm ve vasfü mâ yelzemü men cerat aleyhi'l-aklâm min ma'rifeti'l-ahkâm;* 43- *Kitâbü't-tabsıra;* 44- *Kitâbü risâleti'l-hurra;* 45- *Kitâbü risâleti'l-emîr;* 46- *Kitâbü keşfi'l-esrâr fi'r-redd ale'l-Bâtıniyye;* 47- *Kitâbü imâmeti benî Abbâs.*

Kâdî Iyâz'ın verdiği listede bulunmayan ancak başka kaynaklarda geçen eserleri şöyledir:

48- *el-Beyân ani'l-fark beyne'l-mu'cize ve'l-kerâme.*[122] Bâkıllânî'ye ait *fi'l-mu'cizât* adlı hacimli eserden geriye kalan bir bölüm olduğu kabul edilmektedir.[123] Mc. Carthy'nin tahkikiyle Beyrut, 1958'de basılmıştır. Mc. Carthy, Bâkıllânî'nin *Kitâbü'l-Beyân*'da, *et-Temhîd*'den söz ettiği ve *et-Temhîd*'de de *Usûlü'd-dîn* ve *Usûlü'd-diyânât* gibi diğer kitaplarından söz ettiğine bakarak onun son kitaplarından olması ihtimalini zikretmektedir. Buna göre, demek ki önemli kitaplarını *Kitâbü'l-Beyân*'dan önce yazmış ve uzun süren çalışmalarından sonra onu ortaya çıkarmıştır.[124] Bu kitabı yazmaya sebep ve etken Hallâc'ın bir takım ucûbe ve tuhaflıklarıdır.[125] Ancak sadece bu sebebe bağlamak belki doğru olmaz. Kitabın isminden de anlaşılacağı üzere mucize, sihir ve keramet konuları ele alınmakta, bunlar arasında ilişki ve bunların değerleri teorik bir tarzda işlenmektedir. Mc. Carthy, bu kitabın konusunda nazarî plânda tek eser olduğunu, bu konuyu bu şekilde ele alan başka eski kelâmcının olmadığını söylemektedir.[126]

49- *el-İnsâf.*[127] Muhtasar bir kelâm kitabı niteliğindeki bu eser üç ayrı risale tarzında yazıldığı intibaını vermektedir. Bâkıllânî'ye atfedilen *Risâletü'l-hurra* adlı kitapla aynı olduğu kabul edilir. Hatta Ahmed Sakr bu hususta daha kesin konuşmakta, Bâkıllânî'nin adlandırmasının *Risâletü'l-hürra* şeklinde olduğunu, el-İnsaf isminin, sonradan istinsâh edenlerce girdirildiğini söylemektedir.[128] Kitap, Zâhid el-Kevserî'nin takdim ve notlarıyla Kâhire'de, 1950'de Mektebu neşri's-sekâfeti'l-İslâmiyye basımı ile İzzet Attar tarafından neşredilmiş, Müessesetü'l-Hâncî yayınevince yine Muhammed Zâhid el-Kevserî

tahkîki ile Kâhire'de, 1963'te tekrar neşredilmiştir. Ayrıca İmadüddin Ahmed Haydar tarafından yapılan tahkîk ile (Beyrut, Âlemü'l-kütüb, 1986) de basımı yapılmıştır.

Kâdî Iyâz *Tertîbü'l-Medârik*'te *el-İnsâf*'ı zikretmemiştir. Halbuki kitap, Kevserî'ye göre mütekaddim kelâmcılardan gelen eşsiz kitaplardan biridir.[129] Bunun muhtemel nedeni Ahmed Sakr'ın da dediği gibi bu kitabın Bâkıllânî'ye ait adının *Risaletü'l-hürra* olmasıdır. *el-İnsaf*'ın Bâkıllânî'ye nispetinde şüphe edilmiştir. Kevserî, kitabın Bâkıllânî'ye ait eşsiz eserlerden bir olduğunu söylese de bu nispeti meçhul sıyga kullanarak anlatmaktadır.[130] Bekir Topaloğlu da baştan 28. sayfaya kadarki kısmın Bâkıllânî'ye ait olduğunu, 29. sayfadan itibaren "Mes'ele" diye başlayıp devam eden kısmın bilinmeyen bir müellif tarafından yazılmış başka bir eserden ibaret olduğunu ve kitabın Bâkıllânî'ye ait olan baştaki kısmın yazma nüshasını İzzet Attar'a bizzât Tancî'nin verdiğini söylemektedir.[131] Kesin delillerle Bâkıllânî'ye ait olmadığı ispatlanmadıkça bu çalışmada kitabın tamamının Bâkıllânî'ye isnat edilerek referans verilmiş olması yadırganmamalıdır. Nitekim Ziriklî de kitabı Bâkıllânî'nin eserleri arasında vermektedir. [132]

50- *Keşfü esrâri'l-Bâtıniyye*.[133] Bâtınî Şiîlerin İslâm aleyhine yaptıkları propagandaları reddetmek amacıyla yazdığı[134] bu kitabı İbn Kesîr beğendiğini söylemektedir.[135] Suyutî (911/1505) de Bâkıllânî'nin bu kitabı ile Kâdî Abdülcebbâr'ın reddiyelerinin Müslüman gözüken Bâtınî ve İsmâîlî cereyanları reddetmede önemli bir cihat görevi gördüklerini söylemektedir.[136]

Bâkıllânî'nin diğer eserleri şöyledir: 51- *el-İnsâf fî esbâbi'l-hilâf*[137]; 52- *el-İstibsâr fi'l-Kur'ân*[138]; 53- *el-Milel ve'n-Nihal*[139]; 54- *Kitâb fî mezâhibi'l-Karâmıta*[140]; 55- *Risâletü'l-hiyara*[141]; 56- *et-Tabsırât*[142]; 57- *Şerhu'l-İbâne*[143]; 58- *el-Kesb*[144]; 59- *Nihâyetü'l-Îcâz*[145]; 60- *el-Îmân*[146]; 61- *Kitâbü meârifi'l-ahyâr fî te'vîli'l-ahbâr*[147]; 62- *Sualâtü ehli'r-Re'y ani'l-kelâm*. Bu son eser, Kur'ân te'vîl ve tefsiriyle ilgili sorulan sorulara verilen cevaplardan oluşan küçük bir risale olup yazma bir nüshası Süleymaniye kütüphanesi Lâleli 3861/7'de mevcuttur.[148] *Nakzu Nakzı'l-Lüma' li'l-Eş'arî* ise Ali el-İskâfî veya Kâdî Abdülcebbâr'ın el-Eş'arî'ye ait el-Lüma' adlı esere yazdığı Nakz adlı tenkidin tenkididir.[149]

Bâkıllânî'nin eserlerinin çoğunun Ehl-i Sünnet'i desteklemek, Râfizî, Mu'tezile, Cehmiyye, Hâricîler ve diğer fırka mensubu muhaliflere cevap vermek ve karşı tarafın yanlışlığını ortaya koyma amacıyla yazıldığı görülmektedir.[150] Bununla birlikte Sünnî-İslâmî görüşü de ortaya koymuş olmaktadır. Verdiği eser türlerine bakıldığında zamanındaki tüm kelâmî gruplardan, diğer hiziplerden, dinlere ilişkin bilgilerden haberdar olduğu anlaşılmaktadır.[151]

Bâkıllânî'nin eserlerinin çoğu kayıp olduğu için Eş'arî kelâmına katkısını tam olarak tespit etmek zordur.[152] Ancak Cüveynî'nin, kitaplarında adını vererek kendisinden sık sık alıntı yapmasına bakarak ileri derecede etkisinin olduğundan söz etmek mümkündür.

Bâkıllânî'nin eserlerinde kelâmî metot, kendini daima göstermektedir. O, önce mukaddimeleri sunmakta, sonra meseleleri açıklamakta ve değişik yönlerden tartışarak neticeye varmaktadır. *"Şayet derlerse"*, *"biz de deriz ki"* şeklinde karşılıklı konuşma üslûbunu tercih eden Bâkıllânî, bununla muhataplarına etki etmek amacındadır.[153] Onun bu üslûbu, genellikle fiilî değil zihnî bir tartışmayı göstermektedir, dolayısıyla soruyu kendisi sormakta yine kendisi cevabını vermektedir. Bâkıllânî'nin devam ettirdiği ve el-Eş'arî'nin de kullandığı bu üslûp[154] genellikle âlimlerin eserlerinde kullandıkları bir tarzdır. Bu tarzın kullanılmasında ilim ve tartışma hayatının canlı oluşunun rolü de büyük olmalıdır. Muhtemelen, fiilen tartışılan konular, yazılı metin haline dönüştürüldüğünde konuşma üslûbu yazıya yansımıştır.

Hatîb Bağdâdi'nin anlattığına göre Bâkıllânî her gece yatsı namazından sonra yolculukta da terk etmediği yirmi rekat nafile namaz kılar, hokka ve mürekkebi yanına koyar ve ezberinden otuz beş varak yazardı. Sabah namazını kıldıktan sonra gece yazdıklarını bazı arkadaşlarına verir, onlardan okumalarını rica eder, sonra da gerekli düzeltmeleri yapardı. Bağdâdi'nin anlattığına göre Bağdat'ta Bâkıllânî'den başka diğer mezhep ve dinlerle ihtilâfları içeren bir eser yazmak isteyen herkes, muhaliflerinin kitaplarını inceleme ihtiyacı duyar, başkalarının kitaplarından kendi eserlerine nakiller yaparlardı. Bağdâdî, bunu Bâkıllânî'nin ilminin başkalarınınkini de kapsayacak ölçüde geniş olmasına bağlamaktadır.[155]

el-Mayûrkî, Bâkıllânî'nin eserlerini ve tüm yazdıklarını doğumundan ölümüne kadarki hayatına böldüğünde her gün için yaklaşık on varak düştüğünü söylemektedir.[156] Ebu'l-Fazl et-Temîmî ise, Bâkıllânî'nin mülhitlere karşı yetmiş bin varaklık eser yazdığını belirtmektedir.[157] Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî (471/1078) de Bâkıllânî'nin tüm eserlerinin yaklaşık elli bin varaklık bir hacme ulaştığını belirttiğine göre[158] onun, en çok *kelâm* eden ve kelâmda en fazla eser verenlerden sayılması[159] bazı görüşler dışında mübalağa değildir.

2. İlmî Kişilik

2.1. Genel Karakteri ve Tartışmacılığı

Bâkıllânî, İslâmî ilimlerin tamamen teşekkül ettiği, mezheplerin kökleştiği, İslâm felsefesi ve tasavvufunun gelişmeye yüz tuttuğu hicrî IV. asrın zengin kültür ortamında ve dil, edebiyat ve kırâat ilimlerinde kuvvetli bir konumda bulunan Basriyyûn mektebi hocalarının önünde tahsil yapmıştır.[160]

Bâkıllânî için seyfü's-sünne (sünnetin savunucusu), nâsıru'l-mille (dinin yardımcısı), el-imamü'l-kebîr (büyük imam), lisânü'l-mütekellimîn (kelâmcıların sözcüsü), muvazzıhu'l-berâhîn (delilleri açıkça ortaya koyan), kâmiu'l-mübtediîn (bidatçileri mahveden), kâtıu'l-mübtılîn (din tahripçilerinin önünü kesen)[161], şeyhu's-sünne (ehl-i sünnetin lideri), lisânü'l-ümme (ümmetin sözcüsü) lakapları verilmiştir.[162] Kendisi hakkında istinbâtı güçlü, oldukça hazırcevap[163] son derece zeki ve anlayışlı,[164] kelâm ilminde insanların en bilgilisi, en güzel düşüncelisi, dili en iyi kullananı, izahı en açık, ifade ve ibaresi en doğru olanı,[165] mütekellimlerin önde gideni,[166] IV. hicrî asrın müceddidi[167], 1000. yılın temsilcisi[168] gibi nitelemeler yapılmıştır.

Kâdî Abdülcebbâr'ın yakın dostu Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd el-Mu'tezilî'nin, Bâkıllânî ve arkadaşları İbn Fûrek ile Üstat Ebu İshak el-İsferâyînî için övücü sözler söylediği, ismi geçtiğinde Bâkıllânî hakkında ilminin genişliği anlamında *yutan deniz!* dediği aktarılmaktadır.[169] Düşünce olarak aynı yöntemi benimsediği kimseler tarafından

takdir edilmekle beraber, Mu'tezile'nin ileri gelen âlimi ve bir devlet adamı tarafından da övgüye mazhar olması önemlidir. Kelâm ilmine karşı katı tutumuyla bilinen Hanbelîler tarafından da övülmesi Bâkıllânî'nin, bir mezhebe bağlı olmasına rağmen kişilik olarak mezhepler üstü saygı gördüğünü göstermektedir.

Kaynaklar, Bâkıllânî'nin tartışmalarını dinleyenlerin artık başka kelâmcı, fakîh, hatîb, edebiyatçılardan, hatta mûsikîden lezzet almadığını, zira sözünün gayet hoş, fasîh, tertip ve işaret ettiği anlam dizgisinin çok güzel olduğunu belirtmektedir.[170] Bağdâdî "şayet birisi malının üçte birinin insanların en fasihine verilmesini vasiyet etse bunun Ebu Bekir el-Eş'arî'ye verilmesi gerekirdi" görüşünü aktarmaktadır.[171]

Tartışmacı bir kimliğe sahip olup, münâzaralarında sözü fazla uzâtan Bâkıllânî, Bağdat'a geldiğinde kendisini davet eden döneminin Hanbelî üstadı Ebu'l-Hasen et-Temîmî'nin de bulunduğu ilmî bir toplantıda Ebu Abdillah b. Mücâhid ile içtihat meselesinde sabaha kadar süren bir tartışma yapmış, Bâkıllânî'nin görüşünün daha ağır bastığını gören et-Temîmî öğrencilerine "bu zâtın peşini bırakmayın, zira Müslümanlar böyle bir kişiden asla müstağni olamazlar" demiştir. Bağdat'ta Hanbelîler kendisinden faydalanmış, Ebu'l-Fazl et-Temîmî Abdülvahid b. Ebu'l-Hasen b. Abdülaziz Bâkıllânî'den yedi sene hiç ayrılmadığını söylemiştir. Bu zât Bâkıllânî'nin vefatında onun, Müslümanların imamı, sünnetin ve dinin yardımcısı olduğunu ve bu bağlamda mülhitlere karşı 70 bin varaklık eser yazdığını halkın bilmesini istemiştir, böylece nida edilmesini emretmiştir.[172] Bağdat'ta Hanbelîlerin reisi Ebu'l-Hasen et-Temîmî ile yaptığı tartışmalar Hanbelîlerin kelâm ilmine ve âlimlerine karşı sert tutumlarının yumuşamasına sebep olmuştur. Bunun neticesinde Bâkıllânî ile Hanbelîler arasında ülfet oluşmuştur.[173]

Özellikle Mu'tezilî kaynaklarda Kâdî Abdülcebbâr'ın kelâm öğrettiği Zeydiyye imamı Ebu'l-Kâsım İsmâîl b. Ahmed el-Büstî (420/1029)[174] ile Bâkıllânî arasında tartışma cereyan ettiği[175] ve *el-Münye ve'l-emel*[176] yazarı İbn Murtazâ (840/1437)'nın dediğine göre Bâkıllânî ilzam olmuştur. Aynı kaynakta Kâdî Abdülcebbâr'ın, kendini Bâkıllânî'den yüksekte gördüğü[177] ve onunla tartışmaya tenezzül etmediği aktarılmaktadır. Bulunduğu makamın bu tavrına etkisi ola-

bileceği gibi, karakterinin de rolünün olduğu muhakkaktır. Esasen, tartışmaların seyri hususunda karşıtlardan biri tarafından verilen sonuçlara mesafeli yaklaşmak gerekmektedir.

Bâkıllânî'nin hazırcevaplığını ve Sünnî tarafın üstünlüğünü göstermek amacıyla kaynaklar, Şiî İbnü'l-Muallim'in bir ders esnasında öğrenci arkadaşlarına dönerek: "İşte! şeytan size doğru geliyor" dediğini, uzaktan bunu duyan Bâkıllânî'nin ise karşılık olarak " *biz şeytanları kafirler üzerine gönderdik, onları (yerlerinden)oynatıp sürüyorlar*"[178] ayetini okuduğu, yani, eğer ben şeytan isem siz de kafirlersiniz ve ben size gönderildim, demek istediğini aktarmaktadırlar.[179]

Davet edildiği Şiraz'da İbn Hafîf eş-Şirazî tarafından karşılanmış, Adududdevle'nin huzurunda Mu'tezile'nin Bağdat ekolünden Ebu'l-Hasen el-Ahdeb, Ebu İshak en-Nusaybînî, Şîa'dan İbnü'l-Muallim, Şâfiîlerden Ebu'l-Ferac İbn Tarâr ile rü'yetullah, kulların fiilleri, kadının İslâm dinindeki yeri gibi değişik konularda tartışmalarda bulunmuştur.[180]

Bâkıllânî'nin tartışmalarını, birisi Adududdevle'nin meclisinde cereyan eden diğeri Bizans'ta yaptığı tartışmalar olmak üzere genel hatlarıyla iki kısımda ele almak mümkündür. Fakîh Ebu Abdillah b. Sa'dûn, diğer fırkaların kendi aralarındaki tartışmalarında Kâdî Ebu Bekir'in hakemliğine razı olduklarını belirtmektedir.[181]

Bâkıllânî, Bağdat'taki Hıristiyan rahiplerle yaptığı münazaralar ve Ehl-i kitaba yazdığı reddiyeler sebebiyle dinler tarihi sahasında ilgi duyulan bir şahsiyet olmuştur. Onun Mu'tezile, Şîa ve özellikle Bâtıniyye'ye karşı yazdığı reddiyeler mezhepler tarihi açısından önemlidir.[182]

2.2. Kelâmcılığı

Mu'tezile'nin aşırı tenzihi ve akılcılığı ile Müşebbihe'nin aşırı lafızcılığı, Ehl-i Sünnet'in, İbn Haldûn'un deyişiyle *bu bidatleri aklî delillerle reddetmesine* yol açmıştır. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî bu anlamda orta yolu seçmiş, teşbihi nefyetmiş, mastarlarla ifade edilen manevî sıfatları ispat etmiştir. Kelâmın, nefiste kâim sıfat olduğunu akıl ve nakille ispat etmeye çalışmıştır.[183] Bâkıllânî, sıfatları ispat eden mezhe-

bin yani hadîsçilerin yolunun izleyicisi olarak nitelendirilmekle birlikte esasen el-Eş'arî'yi takip etmiş, onun İbn Mücâhid gibi öğrencilerinden ilim almıştır. Bâkıllânî, Eş'arî okulun önde gelen siması olmuş,[184] zaman itibariyle okulun kurucusundan sonra en çok göze çarpan isim olarak tarihteki yerini almıştır.

Bâkıllânî, orijinal bir düşünür[185] olarak görüldüğü gibi, fazla düzenli olmayan Eş'arî kelâmını düzenleyerek bütün sistemi yeniden kurduğunu ve peygamberliğe delâlet eden mucize açıklaması gibi hususlar dışında orijinal olduğu hususların az olduğunu söyleyenler de vardır.[186] Esasen Bâkıllânî'ye gelinceye kadar el-Eş'arî zamanında itikadî esaslar aşağı yukarı son şekline kavuşmuştur, yeni kelâmî meselelerin çıkmasıyla İslâmî akîdenin merkezî yapısında önemli bir düzeltme yapılmamıştır.[187] Dolayısıyla düşünülmemiş konu ortaya koyması ve ilk defa görüşlerin kendisine nispeti anlamında Bâkıllânî'nin orijinalliğini ileri sürmek zordur. Doğrusu, düşünceler ve bilgiler genellikle bir kişiye mutlak olarak izafe edilemezler. el-Eş'arî'ye bakarak Bâkıllânî'nin orijinalliğinden söz etmek mümkün değildir. Belli konularda bir sistemin varlığı Bâkıllânî'den önce de mevcuttur. Daha geriye gidildiğinde el-Eş'arî'yi de orijinal saymak belki mümkün olmayacaktır. Zira İbn Küllâb gibi âlimler daha önce belli bir çerçeve çizmiş bulunmaktadırlar.

Öte yandan Bâkıllânî'yi, kelâm ilmini sistemleştiren, bir takım aklî öncüller koyan, kelâmı aklî ilimlerde yüksek bir seviyeye getiren kişi nitelemeleriyle Eş'arî kelâmcılarının İbn Sina'sı ve filozofu olarak görmek mümkündür.[188] O, Eş'arî mezhebini akıl ve felsefe yolu ile takviye etmiş, nazarî kelâm mukaddimelerini başa almış, bütün konuları sıra ile tertip etmiş, istidlâl ve nazar ile ispatı gerekli meseleleri dayanılacak delillerin evveliyât ve mukaddimelerini, ilmin ve bilginin mahiyet ve kısımlarını birinci kısımda ele almış, sonraki kısımda ise bilgiye konu olan malûmun mahiyet ve taksimini, mevcutların durumlarını, âlemin hudûsünü, onu yok iken var edenin zât ve sıfatlarıyla sem'iyyât bahislerini konu edinmiş olması gibi hususları zikretmek mümkündür. Gerçekte Bâkıllânî'den önce Basra'da Hint ve Yunan felsefe ve ilâhiyatından faydalanılarak kelâm meseleleri incelenmeye başlanmış da olsa Ehl-i Sünnet kelâmını sistemli bir tarzda ted-

vin etme, tüm çalışmaları yeni baştan akıl ve felsefe yolu ve yeni bir anlayışla ele alma Bâkıllânî ile başlamıştır, denilebilir.[189] Macit Fahrî, nübüvvet ve vahiy meselelerinin, Bâkıllânî'den itibaren kelâm eserlerinin ayrılmaz parçası olduğunu söylemektedir.[190]

Bunları kendisinden önce kimsenin yapmadığı hesaba katılarak orijinalliğinden söz etmek, bu sistemleştirme ve yeniden düzenleme hareketinde elimizde mevcut en hacimli kelâm kitabı olan *et-Temhîd*'i ilk deneme olarak görmek mümkündür. Ancak o, el-Eş'arî'den ayrı düştüğü içtihatlarıyla Eş'arîler katında olumsuz bir konumda da görülmemiştir.

Bâkıllânî'nin taklitçi olmadığını, kendinden önce şekillenmiş bir sistemi benimsemekle birlikte bağımsız bilgi ve sistem kurma yeteneğiyle orijinal oluşunu gösteren hususlardan birisi Eş'arî kelâmında bilgi nazariyesine ilk yer veren kişi olmasıdır.[191] Mu'tezile ile Eş'arîler arasında fikrî yakınlaşma olarak değerlendirilebilecek bir tutumla[192] *ilahî sıfatların ahvâl olarak değerlendirilmesi meselesi*nde Ebu Hâşim'den etkilenmiştir.[193]

Kur'ân'ın i'câzı konusunda, benzerini meydana getirmenin kulun kudretinde olmaması hususunu öne çıkarmıştır. O, şüphenin zail olmayacağı, bir takım araçlarla ve gizli tekniklerin elde edilmesiyle benzerinin olabileceği gibi itirazları dindirebilmek için i'câzın kavramsal çerçevesinin, kulun kudretinde olmayan niteliği de içermesine önem vermiştir.[194]

Abdülkâhir Bağdâdî (429/1038) Bâkıllânî'nin, *bekâyı müstakil bir sıfat kabul etmekle* el-Eş'arî'den ayrıldığını söylemektedir.[195] Ancak Bâkıllânî'nin kendi eseri bu bilgiyi doğrulamamaktadır. Zira o, Allah'ın zâtından dolayı bâkî olduğunu değil bekâ ile bâkî olduğunu açıklamaktadır.[196] Bâkıllânî, Ehl-i Sünnet kelâm sisteminde *ulûhiyet anlayışı ile tabiat felsefesi* arasında ayrılmaz bir bağ kurarak Mu'tezile'den aldığı âlem görüşünü ulûhiyet anlayışının temeli haline getirmiş,[197] *Eş'arî metafiziğe fazla yer vermemiştir.* O, maddenin bireysel bir bütünlük olduğu (cevher-i ferd), arazın ancak anlık bir varlığa sahip olduğu, onun iki zamanda bekâsının mümkün olmadığı, arazın ancak araz ile kâim bulunduğu, mükemmel boşluğun mümkün olduğu şeklindeki katıksız *metafizik konularına yer vermiş*, delillerin da-

yandığı birtakım aklî öncülleri Eş'arî kelâmına girdirmiş, böylelikle Eş'arî kelâm ekolüne metafizik destek sağlamıştır. Zira imanı savunma, akılla vahyi telif etme şeklindeki ana hedeflerine, hakikatin nihaî mahiyetine atıfta bulunmadan ulaşmalarının mümkün olmadığını gören Eş'arîler, metafizik desteğe ihtiyaç duymuşlar ve Bâkıllânî ile birlikte esaslı bir *tabiat felsefesine* girişmişlerdir.[198]

İstidlâl kaidelerini geliştirerek konuyu alternatiflerine ayırma ve bunlardan sabit olanı tercih etme *(sebr ve taksim)* ilkesiyle, duyular ötesini duyulur âleme kıyaslama *(kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhid)*[199] kaidelerini iman esaslarına uygulamış, akîdelerin gerekliliğinin bu delillere bağlı bulunduğunu savunmuş, buna bağlı olarak delilin batıl oluşu ile medlûlün de batıl olacağını (*in'ikâs-ı edille*) ileri sürmüş ve böylece Eş'arî kelâmını bir doktrin haline getirmiştir.[200] Bir bakıma Bâkıllânî'nin Mu'tezile yöntemini tam olarak özümsemiş ve kullanmış olduğu görülmektedir. Genel hatları ile selef akâidine bağlı kalmakla birlikte, Mu'tezile ile tartışmış, neticede sadece onlara karşılık vermek için değil kendi mezhebinin temel meselelerini belirlemek suretiyle kelâmî oluşumun sürdürülmesine katkıda bulunmuştur. Mu'tezile'nin aklî prensip olarak koyduğu ilkelerin birçoğunu aynen benimsemiştir. Şâhidi yani tabiat âlemine has olanı gâibe kıyas etme yöntemini kullanması buna örnektir.[201] Esasen bu yöntem Mu'tezile'ye ait olmasaydı bile Ehl-i Sünnet kelâmı bu yöntemi kullanmama durumunda olmayacaktı. Mu'tezile ile özdeşleşmesine rağmen bu kıyasın, sırf onlara ait olması gerekmemektedir.

Tüm bunlara bakıldığında Bâkıllânî, Sünnî kelâmın gerçek kurucusu sayılmış, Eş'arîliğin konu ve metot olarak gelişmesinde katkıda bulunmuş, halk arasında değerini yükseltmiş, halka mal olmasında büyük tesiri olmuştur.[202]

2.3. Hadîs ve Fıkıhtaki Yeri

Bâkıllânî'nin hadîste sika (güvenilir) olduğu belirtilmektedir. Hatîb el-Bağdâdî, kendisine Kâdî Ebu Cafer Muhammed b. Ahmed es-Simnânî'nin Bâkıllânî'den hadîs rivayetinde bulunduğunu ve rivaye-

tinde güvenilir olduğunu söylemektedir.[203] Muhaddis Dârakutnî kendisini takdir etmiş ve bir gün kendisini öperek, "hevâ ehline ve bidatlerine karşı koyan işte bu gençtir", demiştir.[204]

Fıkıhtaki mezhebinde ihtilâf edilmiştir. Şâfiî ve Mâlikî olduğu söylendiği gibi[205] zayıf bir görüş olmakla birlikte Hanbelî olduğu da söylenmiştir. Onun, fetvalarına *bunu Muhammed b. Tayyib el-Hanbelî yazmıştır* şeklinde not düştüğü söylense de bu onun Hanbelî olduğunu göstermez.[206] el-Eş'arî gibi Ahmed b. Hanbel'e yakın[207] olarak gösterilmesi haberî sıfatların izahında Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine paralel bir anlayışa sahip olmasıyla ilgili olup fıkıhla alâkalı değildir.[208] İbn Teymiyye, Bâkıllânî'nin Hanbelîlikle ilişkisini yakın olarak yorumlamakla birlikte şüpheyle karşılamaktadır. Ona göre, Halife Ebu'l-Abbas Kâdirbillah (381-422/991-1031)'ın Eş'ariyye ve Küllâbiyye mensuplarının dışlanmasını istemesi ve bu arada Bâkıllânî'nin halifeye şikayet edilmesi sonucunda onun İmam Ahmed'in mezhebine büründüğünü ve mezhebi adıyla kendini korumak zorunda kaldığını söylemektedir.[209] İbn Kesîr (774/1372) ise Bâkıllânî'nin Şâfiî mezhebinde olduğunu[210] belirtmektedir. Hocalarından Ebu'l-Hasen el-Bâhilî'nin Şâfiî olması,[211] el-Eş'arî'nin kendisinin de Şâfiî olduğu için mezhebinin Şâfiîler arasında yayılmış olması muhtemelen Bâkıllânî'nin de Şâfiî sanılmasına yol açmıştır. [212]

Bâkıllânî, *Mâlikî* mezhebindendir.[213] Mâlikî oluşunda Irâk ve Maşrık bölgesinin çoğunun Mâlikî Ebu Bekir el-Ebherî'nin öğrencileri olmasının[214] ve Basra'daki hocası İbn Mücâhid'in Mâlikî olmasının rol oynadığından söz etmek mümkündür.[215] Şâfiî tabakât yazarı es-Sübkî'nin onu Mâlikî göstermesi, Kâdî Iyâz'ın Mâlikî tabakâtında zikretmesi bu mezhepte olduğunun en güçlü göstergelerindendir.[216] Mâlikî Bâkıllânî ile Eş'arîliğin bu mezhep mensupları arasında da yayılmış olduğu söylenmekle[217] birlikte fıkhî mezhebi öne çıkararak Mâlikîlerin genellikle Eş'arî olduğunu, Bâkıllânî'nin de Eş'arî ekolünü benimsediğini söyleyenler vardır.[218] Bâkıllânî için Eş'arîliğin mi, Mâlikîliğin mi önce olduğunu kestirmek çok zordur. Mâlikî olduğunun belirlenmesi yeterlidir.

Mâlikî olduğuna, Mağribliler'in Mâlikî mezhebini Ebu Zer el-Heravî (434/1042)'den almış olmaları, Ebu Zerr'in ise Bâkıllânî'den

almış olmasını[219] delil getirmek ikna edici olmasa da güçlü kanaat oluşturmaktadır. Zira Mâlikî olmayan birinden Mâlikî fıkhını almak mümkündür.

Zamanında Bağdat ve Ukberâ'da Mâlikîlerin Üstadı olduğu[220], fıkıhta oldukça güçlü, tartışmayı sevdiği, problemli hususlarda kendisine başvurulan kişi konumunda[221] olduğu fıkıhçılığına dair söylenenlerden birkaçıdır.

2.4. Kadılığı

Kâdî unvanı kısa bir süre yaptığı kadılıktan dolayı verilmekle birlikte ilmî şahsiyetinin yansıması sonucu olması da muhtemeldir.[222] Bâkıllânî *kadı* lâkabıyla meşhur olmuştur. Hatta Eş'arî kelâm kitaplarında *Kâdî* deyince Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî kastedilmektedir.[223] Kaynaklardan, bu görevde fazla kalmadığı anlaşılmaktadır. Irak, Cezire, Fâris, Kirmân ve bu bölge hudutlarındaki diğer yerlerin kâdı'l-kudât yani kadılar kadılığı görevini yapmıştır.[224] Ukberâ ve Bağdat kadılığında bulunmuş,[225] Sağr'da bir müddet kadılık yapmıştır.[226]

Bâkıllânî'nin kadılık yaptığı ile ilgili adı geçen beldeler göz önüne alındığında Bâkıllânî'nin nerede kadılık yaptığının bilinmediği ifadelerini[227] kabul etmek mümkün değildir.

2.5. Bilimsel Etkisi

Bâkıllânî ile muasır ve vefatları arasında yaklaşık 26 sene bulunan Abdülkahir Bağdâdî, kendi zamanında arkadaşları İbn Fûrek, Üstat Ebu İshak el-İsferâyînî ile birlikte Bâkıllânî'nin etkisinin görüldüğünü ve görüşlerinin benimsendiğini açıkça belirtmektedir.[228] Bâkıllânî, Cüveynî ve Gazzâlî ile birlikte Eş'arîliğin üç temel önderinden biridir.[229] Bunlarla beraber Şehristânî de Bâkıllânî'nin kelâmî yolunu izlemiştir.[230] Gazzâlî kelâm ilmine dair Ebu Bekir Bâkıllânî'nin kitaplarını okumuş,[231] hocası İmamü'l-Harameyn de şöyle demiştir: "Ben

sadece Kadı Ebu Bekir'den 12 bin varak ezberlemeden kelâm ilminde tek bir kelime bile etmedim."[232] İmamü'l-Harameyn Cüveynî, Bâkıllânî'nin açtığı kelâm ve usûl yolunu genişletmiş, onun görüş ve öncüllerini genellikle kabul etmiştir.[233] Tespit edebildiğimiz kadarıyla *eş-Şâmil*'de 115'ten fazla ismini vererek Bâkıllânî'nin görüşlerini itibara almış, Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'den daha fazla zikretmiştir. Cüveynî'nin ondan etkilendiğini gösteren ibarelerinden bazıları şöyledir: "Kâdî'nın geniş olarak açıkladığı yerleri kısalttık." [234] "...Sorduğu ve Hıristiyanlardan cevabını istediği hususlardan biri de..."[235] "...Bu konuda onlara ret bağlamında oldukça geniş bilgi derlemiştir." [236] "...Kâdî'nın dediği doğrudur."[237]

Cüveynî'nin verdiği bilgiler, Bâkıllânî'nin kelâmla ilgili telif ettiği eserler hakkında bir fikir vermekle birlikte, Gazzâlî'nin hocası İmamü'l-Harameyn'in Bâkıllânî'den etkileniş derecesini de vermekte, modern kelâm denilebilecek müteahhirûn anlayışının bir bakıma temelinde Bâkıllânî'nin bulunduğunu da göstermektedir. Bâkıllânî, el-Eş'arî-Bâkıllânî-Cüveynî-Gazzâlî çizgisinde el-Eş'arî sonrası mezhebi sistemleştirici ve felsefîleştirici rolüyle silsilede önemli bir rol oynamaktadır.[238]

2.6. Elçiliği ve Münâzaraları

Biyografisini veren kaynakların anlatmadan geçmediği ve Bâkıllânî için siyasî sebep ve sonuçlarından çok, bilimsel karakter ve tartışmalar boyutunun öne çıkarıldığı elçilik görevi vardır. Kaynakların aktardığına göre Büveyhî Meliki Adududdevle, Bâkıllânî'yi 371/981 yılında[239] Konstantiniyye'ye Rum imparatoruna elçi olarak göndermiştir.[240] Bazılarına göre bu tarih372/982-983'dir.[241] 380 küsûr olarak verilen tarih[242] doğru değildir. Çünkü Adududdevle 372/982 yılında ölmüştür. Bâkıllânî'nin Bizans'a elçi olarak gidişi, Büveyhî Emîri Adududdevle'nin ilk hakimiyet yıllarında hükümet merkezi olan Şiraz'a gidişinden sonra vukû' bulmuştur.[243]

Bizans'ta Bâkıllânî'ye *inşikâk-ı kamer* ve *Mesîh Îsâ b. Meryem* hakkındaki düşünceleri sorulmuş, *ilâhî olanla (lâhût) insânî olan(nâ-*

sût)ın nasıl bir arada bulunabildiği meselesi konuşulmuştur.[244] Ayrıca bir Bizanslı'nın kınamak ve küçük düşürmek amacıyla Hz. Ayşe olayını sorması karşısında O: "Meryem, nasıl temiz ve iffetli bir kadın ise Ayşe de o kadar temiz ve iffetlidir. Üstelik Ayşe'den bir çocuk dünyaya gelmemişken Meryem bir de çocuk doğurmuştur. Allah Teâlâ, her ikisinin de kendilerine atılan iftiralardan uzak olduğunu açıklamıştır" şeklinde cevap vermiştir.[245]

Heyet başkanı vasfıyla gerçekleşen elçilik, 365-416/976-1020 yıllarında hükümran olmuş Bizans İmparatoru II. Basilius zamanında gerçekleşmiştir. Yine kaynaklarda bu olay Bâkıllânî lehine oldukça övücü ifadelerle geçmektedir, ancak abartılmaması gerektiğini söyleyenler de yok değildir.[246] Onun Bizans'ta takındığı tavırla ilgili olarak Kâdî Iyâz'ın detay derecesinde bilgi verdiği görülmektedir.[247] Bâkıllânî'nin, İmparator'un huzuruna hazırlanan bir hile neticesi eğilerek girmesi arzulanmasına rağmen onun bulunduğu yere arka arka girmesi ve diğer bazı tavırları Müslüman âlimler tarafından övünçle anlatılmıştır.[248]

Bizans'ta Bâkıllânî ile karşı taraf arasında cereyan ettiği anlatılan olayların tümü akla uygundur. Ancak kaynaklarda geçen karşı tarafın rezil olduğu, perişan olduğu gibi söz ve sahnelerin bir miktar abartıldığını söylemek mümkündür.[249] Öte yandan bir Müslüman olarak olayı aktaran âlimlerin, bunu başka türlü yorumlayarak anlatmalarını beklemek doğru değildir. Gerek Hatîb el-Bağdâdî'nin, gerek ondan nakilde bulunanların Bâkıllânî'yi Bizans'ta karşı taraftakilere kesin üstünlük kurmakla nitelemeleri, onların Bâkıllânî'den son derece etkilendiklerini hatta İmparator'un da Bâkıllânî'nin tesiri altında kaldığını söylemeleri İslâm'ın yüceliğini izhar etmek ve Hıristiyanlığı küçük göstermeye yöneliktir.[250] Ebu Rîde ile Hudayrî'ye göre Kâdî Iyâz'ın anlattıklarında şüphe duyulacak hususların ve abartıların olduğu iddiası[251] kısmen gerçeklik payı taşısa da şüphe etmeyi gerektirecek bir husus yoktur ve anlatılanlar tarihi hakikatlere uygundur.[252]

Kostantiniyye'de Melik'in önünde Hıristiyan âlimleriyle tartışmalar yapması Bâkıllânî'nin dinler tarihçisi yönüyle Hıristiyan ilâhiyâtını iyi bildiğini ve bir İslâm elçisi olarak kelâm ilmindeki maharetini göstermektedir.[253] Bâkıllânî Bizans'ta kendisinin bir İslâm âlimi olduğunu sürekli öne çıkaran bir tablo oluşturmaktadır. Bizans Meli-

ki ile Adududdevle arasındaki ilişkinin siyasî, savaşla ilgili karşılıklı görüşme ya da karşılıklı iyi ilişkiler geliştirmeye dayalı olup olmadığı tarihî delil ve belgeler ışığında ele alınabilir. Olayın sadece dinî boyutta ve bir tarafın sürekli övülmesi şeklinde aktarılması, mahiyeti hakkında kapsamlı ve doğru bilgi sahibi olmaya engel olmaktadır.[254] Bu yönün tarih bilgisiyle açığa çıkarılması gerekmektedir.

3. Görüşleri

3.1. Bilgi Teorisi, İlim Tanımı ve Tabiat Felsefesi Görüşleri

Bâkıllânî ilmi, Allah'ın ilmi ve mahlûkatın ilmi olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Allah'ın ilmi zâtî sıfatlarındandır. O'nun ilmi kullarınki gibi ne zarûrî ne de istidlâlî ilim türündendir. Mahlûkatın bilgisi ilim ifade etme ve elde ediliş bakımından iki türlü ele alınabilir. a) Reddedilmesi ve hakkında şüpheye düşülmesi mümkün olmayan ıztırârî veya zarûrî ilim (bilgi). Bu tür bilgi kesinlik ifade eder. Beş duyu bilgisi ve kişinin kendinde varlığına emin olduğu şeylerin bilgisi bu gruba girer. b) İstidlâlî ve nazara dayalı ilim. Bu, nazarî bilgi olup, oluşumunda düşünce ve tefekkür gereken bilgidir. Nazar ve delille ulaşılır. Bu tür bilgiden dönülebilir, şüphe edilebilir. Zaruri ilim dışındaki bilgiler, nazar ve istidlâlle bilinirler, düşünce ve akıl yürütme sonucunda elde edilirler.[255]

Allah'ın kullarına farz kıldığı ilk hususun, ayetleri hakkında düşünmek, takdir buyurduğu şeylerden ibretler almak, kudret eserlerinden hareketle Allah hakkında istidlâlde bulunmak olduğunu söyleyen Bâkıllânî,[256] İslâmî düşüncenin bu boyutunda gâibi şâhide kıyas etmeksizin Allah hakkında konuşulamayacağını ve inanç fenomeninin gerçekleşmeyeceğini anlatmak istemektedir. Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesinde onun bu yaklaşımı kendini göstermektedir. İkinci farz kılınan husus, Allah'a, kitaplarına iman etmektir.[257] Bu sıralamada delilin zorunlu olarak medlûle götürdüğü kabul edilmektedir. Bâkıllânî'nin halku'l-Kur'ân hakkında kelâm yaparken çizdiği bu epistemolojik çerçeveden hareket ettiği göze çarpmaktadır. Konuyu tartışırken şâhid-gâib kıyasını kullanmasını da buna bağlamak gerekir.

Nesefî (508/1114), Bâkıllânî'yi *ilim tarif*indeki görüşünden dolayı eleştirmektedir. Onun eleştirisine konu olan ilim tarifinde Bâkıllânî şöyle demektedir: *İlim, malûmu olduğu gibi bilmek(ma'rifet)tir (el-ilmü hüve ma'rifetü'l-ma'lûm alâ mâ hüve bihi)*[258]. Nesefî bu tanımı yanlış kabul etmektedir. Zira ona göre ilim, marifet olmuş olsaydı, âlimin de arif olması gerekirdi. Allah Teâlâ âlim olarak nitelenir ama arif olarak nitelenmez.[259] Nesefî'nin, ilmin farklı tariflerini semantik tahlile tâbi tuttuğunu söyleyenler[260] ve Bâkıllânî'nin *ilim tarifini* yetersiz görenler[261] yine Nesefi'ye dayalı olarak onun *ilim* tanımında *marifet* sözcüğüne yer vermesini benimsememişlerdir. Onlara göre marifet sözcüğü mutlak bilgi için değil, hâdis bilgi için kullanılır.[262] Bâkıllânî, muhtemelen tanımda totolojiye[263] düşmemek için malûmu olduğu hâl üzere bilmeyi ifade ederken *ilim* sözcüğünü karşılamak üzere *marifet* kelimesini zikretmektedir. Hâdis bir biliş anlamında marifeti kastetmemektedir. Kadîm ya da hâdis bilme durumunu kastetmeden mutlak bilme anlamında marifeti zikretmesi, tanımın içinde ayrıca ilim sözcüğü geçtiği için tekrar ifade etmemesi açısından eleştiri bir yana uygun bile görülebilir. Ancak eğer marifet ile ilim neticede aynı anlamı veriyorlarsa Bâkıllânî'nin tanımı, kelâmcıların tanımdan beklediği *temyîz* anlamını[264] vermeyecek ve totolojiden kurtuluş olmayacaktır. Nitekim Bâkıllânî'ye göre malûma taallûk eden her ilim, malûmu bilme (marifet) demektir. Marifet manasında malûmu her bilme onu ilim manasında bilme demektir.[265] Onun bu yaklaşımından tanımda totoloji yapmamak için ilim anlamında marifet sözcüğünü kullandığı çıksa bile lafzı aynı olmamakla birlikte işaret ettikleri anlam aynı olunca yine tanımda totolojiye düşmüş gözükmektedir. Ancak, tanımı, tavsifi ve temyizi yapılacak mübtedanın haberinde, mübteda ile aynı olmayan lafzın gelmesi gerekmektedir, zira bir şey kendini tanımlamaz, o şeye başkaları işarette bulunur. Burada da ilmin tanımı marifet kelimesi ile temyiz ve tavsif edilmeye çalışılmıştır. Nitekim Bâkıllânî tanımını savunurken *marifeti* malûmu idrak, ispat ve açıklama anlamında kullandığını söylemektedir.[266] Aralarında kesinlik bildirme bakımından bir dereceye kadar fark olsa da Bakara 2/146. ayette ilmin marifet yerine kullanıldığını görmek mümkündür. Bâkıllânî, ilim ile marifeti aynı anlamda kullandığını ve ikisini eşitlediğini söylememektedir ki, tavsif ve temyiz amacıyla ha-

ber olarak getirdiği marifetin, mübteda olan ilimle birebir örtüştüğünden ve bunun yanlışlığından bahsedilsin! Üstelik isim cümlesi mantığında haberin, mübtedanın bizzat yerine geçmesi şartı kesinlikle yoktur. Hatta haberin mübtedadan başka olması ve haber verme mantığının işlemesi açısından mübteda ve haberin birbirinin aynı olması gerçekten az rastlanan cümle yapısındandır. Gramer olarak böyle bir cümlenin doğru olduğu söylense bile mübteda ve haber arasında istenen isnat gerçekleşmemekte ve fayda veren bir mana ortaya çıkmamaktadır.

Bâkıllânî'nin, tarifte "ma'rifetü'l-ma'lûm" deyip "ma'rifetü'şşey" dememesi ma'dûmun şey olmamasındandır, halbuki ma'dûm da mevcut gibi malûmdur. Böylece malûmu olduğu hâl üzere bilmenin içine ma'dûm da girmiş bulunmaktadır. Ma'dûm, malûmdur ancak şey değildir.[267] Netice itibariyle Allah'ın bilgisine (malûm) hem ma'dûm hem mevcut girmektedir. *Mevcut* şeydir, sabit olan, sübutu gerçekleşmiş olandır. *Ma'dûm* şey değildir, olmayandır, yok olan ve bulunmayandır.[268]

Eş'arî kelâmında, Bâkıllânî'den İslâm atomculuğunu kelâma girdiren ve olgunlaştıran kişi olarak söz edilmiş, atomculuk kendisiyle birlikte anılmıştır.[269] Bâkıllânî, *arazı* sürekli (bekâsı) olmayan, cevherler ve cisimlerde bulunan fakat varoluşunun ikinci anında yok olan şey olarak tanımlamaktadır.[270] Âlemin hâdis olduğunu, âlemin var edicisinin varlık ve tekliğini ispat ederken kendisinin önemli ölçüde katkıda bulunduğu bir tabiat felsefesi geliştirmiştir. Tüm muhdeslerin terkip edilmiş cisimle, cevher-i ferdle, cisim ve cevherlerle var olabilen araz olarak üç kısımda ele alınabileceğini; arazın bir andan fazla bekâsının olamayacağı; arazın araz ile kâim olamayacağı; ancak cevher ve cisimlerle birlikte bulunabileceği; araz ve cisimlerin sübûtu; cisimlerin araz olmaksızın bulunamayacağı; cisimlerin ve bütün arazların sonlu olduğu; kadîmin asla ma'dûm olmayacağı; zihnî varlıkların ve mücerret şeylerin varlık sayılmayıp varlık; yokluk, imkân, imtinâ' gibi hususların itibârî birer mefhûm oldukları gibi esaslar, âlemin bütün parçalarıyla birlikte hâdis olduğunu ve ilahî kudretin buna taallûk ettiğini ispat edebilmek amacıyla Bâkıllânî'nin dayandığı aklî ilkelerdir.[271] Bâkıllânî'nin bu görüşe varmasında filozoflara ait âlemin kıdemi, madde

ve sûret nazariyeleri ile haşir-neşir inancının bağdaşamayacağı anlayışının etkisi olsa gerektir. Zira cevher-i ferd kabul edilmez ise cismin kıdemini gerektirecek heyûlâ ve sûret nazariyesine dönmek gerekecektir. Cevher-i ferd fikri Bâkıllânî'de orijinal olmayıp, daha önce Ebu'l-Hüzeyl tarafından Mu'tezile kelâmına sokulmuş ancak eleştiriye uğramış bir konudur. Fakat daha sonra Bâkıllânî tarafından Sünnî kelâma girdirilmiştir.[272] Kelâma girdirilen bu cevher-i ferd ile Demokritos'un atomları arasında benzerlik var gibi gözükse de açık farklar vardır. Demokritos'un nazariyesi mutlak surette materyalist ve Allah fikrinden soyutlanmış olup, bütün tabiî hâdiseleri bu sonsuz atomların hareket ve çarpışmalarına bağlamakta, kelâmdaki atomlar aksine Allah'ın varlığını ispatta kullanılmakta ve sonlu kabul edilmektedir.[273]

Bâkıllânî'nin delilin batıl olması durumunda medlûlün de batıl olacağı görüşünü benimsemesinin arka plânlarından birinin âlemin hudûsünü ispat ederken gereksinim duyduğu tabiat felsefesine ilişkin görüşlerinin rolünün olması kuvvetle muhtemeldir. O, bunları akâidinin delilleri olarak gördüğü için imanın cüz'ü kabul etmiştir. Bu yaklaşımı aynı zamanda şâhidden gâibe kıyasın önemini de göstermektedir.[274] Metot olarak aklî delili kullanan Bâkıllânî, tabiat felsefesinde cisim, cevher ve araz gibi konuları açıklarken ve araz'ın yokluğunun mümkün olduğunu söylerken bunları aklî yaklaşımla ele almanın gerekliliğinden söz etmektedir.[275]

Bâkıllânî"nin *illet* konusunda, *bulunduğu kimse için hüküm vermeyi gerektirici bir nitelik* (*el-illetü hiye's-sıfatü'l-mûcibe li men kâmet bihi hükmen*)[276] şeklinde getirdiği tanım ve diğer açıklamalarını eleştiren Ebu Bekir İbn Fûrek'i, Cüveynî, *Üstadın sözlerinde çelişki vardır, Üstat galiba Kâdî'nın sözlerini dikkatli okumamış* gibi cümlelerle eleştirmiş, Bâkıllânî'ye destek vermiştir.[277] Cüveynî'nin *eş-Şâmil*'inde bu tür savunmaların örnekleri çoktur.

3.2. İn'ikâs-ı Edille

Bâkıllânî'ye isnat edilen ve akîdelerin gerekliliğinin delillere bağlı bulunduğunu savunma anlamına gelen *delilin batıl oluşu ile medlû-*

lün de batıl olacağı (in'ikâs-ı edille) görüşünü İbn Haldûn aktarmaktadır. Bu nakle göre Bâkıllânî'nin ibaresi بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول (*butlânü'd-delil yü'zinü bi butlâni'l-medlûl*) şeklindedir.[278] Bâkıllânî'nin elde bulunan eserlerinden kendi ifadesiyle bu görüşünü tespit edemedik. Bu görüşün Bâkıllânî'ye ait olduğunu söyleyip bilgi verenlerden[279] de Bâkıllânî'nin kitabını referans vererek aktaran birisini de tespit edemedik. Ancak Bâkıllânî'nin *et-Temhîd*'inde bu ifade ve görüşü çağrıştıracak ibareler vardır. Bâkıllânî'nin in'ikâs-ı edille yöntemini ilgilendirecek açıklamaları iki surette ortaya konulmaktadır: *Birincisi: Şey*, akılda iki ya da daha fazla kısımlara ayrılır. Bunların hepsinin doğru ya da yanlış olması imkânsızdır. Delil, bu iki tarafta bulunanlardan birinin batıl olduğunu ortaya çıkarır, akıl da bunun zıddının doğru olduğuna hükmeder. Aynı şekilde eğer delil diğer kısımların yanlışlığını ortaya koyarsa akıl geri kalanın doğruluğuna hükmeder. Bâkıllânî'nin misali şöyledir: Biz biliriz ki bir şey ya kadîmdir, ya da hâdistir. Ne zaman delil bu şeyin hâdis olduğunu gösterirse bunun kadîm olması batıl olmuş olur. Eğer delil bu şeyin kıdemini gösterirse o zaman hâdis olması batıl olur. *İkincisi:* Bir şeyin sahih oluşundan yola çıkarak benzeri ya da aynı manaya gelen şeyin de sahih olduğuna hükmetmek ile bir şeyin imkânsız oluşundan yola çıkarak benzeri ya da aynı manaya gelen şeyin de imkânsız olduğuna hükmetmektir. Allah'ın cevher ve arazları yaratması benzerlerini de yaratacağının ispatı buna örnektir.[280] Ali Sâmî en-Neşşâr ما لا دليل عليه يجب نفيه (*mâ lâ delile aleyhi yecibü nefyühü)* olarak da ifade edilen yani *ispatlanmak üzere hakkında delil getirilemeyen şeyin reddedilmesi gerekir* önermesinde in'ikâs-ı edille'yi izah eder tarzda şöyle demektedir: "Bir şeyi ispat edenlerin delilleri başka bir delil bulamayıncaya kadar araştırılır, sonra bunların gerçek dışı olanıyla zayıf olanları ayırt edilir, daha sonra delillerin yönlerini tespit ve tayin etme işlemi yapılır, başka vecihler olmayacak şekilde ince bir tümevarımla delillerin yönünü belirleme işlemi sona erdirilir. Neticede delil ile medlûlün aynı olduğu ortaya çıkar. Çünkü nefyedilen deliller dışında başka bir delil söz konusu olmayınca iş sona ermiş olmaktadır.[281] Esasen in'ikâs-ı edille ile *sebr ve taksim* için söylenen şeyler birbirine oldukça benzemektedir. Ancak in'ikâs-ı edille sanki sebr ve taksimin bir sonucu görünümündedir. Zira delile varıncaya kadar ki kısım, yani delilin elde edilişi sebr

ve taksim ile yapılırsa, elde edilen delil ile, medlûlün ispatı; ya da delilin elde edilmeyişi ile, medlûlün yok sayılması sonucu ortaya çıkmış olmaktadır.

Bâkıllânî'nin Aristo mantığını muteber saymayıp in'ikâs-ı edille nazariyesini kabul etmesinde, kelâmcılara ait özel delillerinin reddedilmiş olacağının etkisi vardır, zira o, âlemin hudûsünü bu delille ispat etmektedir. Zira âlemin tüm cüzleriyle birlikte hâdis olduğu, bunu ispatlamada kullanılan cevher ve arazlardan oluştuğu anlayışı iptal edilirse yani delil yok sayılırsa medlûl de yani âlemin hudûsü iptal edilmiş olmaktadır. Aynı uygulamayı peygamberlik ile mucize arasında da görmek mümkündür. Peygamberliğe delâlet eden mucize batıl olursa delil getirilmeye çalışılan (medlûl) peygamberlik iddiası da batıl olmuş olmaktadır. Öyleyse bu önerme peygamberliği savunmada ve sahte peygamberleri reddetmede işlevsel bir yapıdadır.[282] Aynı zamanda, delillerin üzerinde bina edildiği aklî mukaddimelerin açık bir biçimde ortaya konulduğu ve inanılması gerekliliği açısından iman esaslarına bağlandığı anlamına gelmektedir. Çünkü deliller bu kaidelere dayanmaktadır. Böylece delilin bâtıl olmasından medlûlün de bâtıl olacağı (in'ikâs-ı edille) sonucu ortaya çıkmaktadır. [283]

Esasen Gazzâlî ile in'ikâs-ı edille'nin reddedildiği düşüncesine rağmen Bâkıllânî'nin bu yöntemi tüm yönleriyle yanlış değildir. Bâkıllânî'nin in'ikâs-ı edille'yi kabul eden görüşünü, gerçek felsefeye ulaşmak isteyen, delil bilgisi zirveye varmış kimselerin dayandığı doğru bir söz olarak değerlendirenler[284] de vardır. Ancak in'ikâs-ı edille'de, *şâhidden delili getirilemeyen bir şeyin gâibte butlanı gerekir*, anlamı da mevcuttur ve açıktır ki bu ilke kelâm ilmi meselelerine uygulandığında tehlikeli bir konumdadır. Çünkü böylesi durumlar gayb âlemle şâhid âlemin birbiriyle doğrudan ilgisi üzerine kurulmaktadır. Delil getirmede aklî burhan hususunda yetersiz kalınan hususlarda gaybe ilişkin olguların reddedilmesi reddedilenin bizzat yok olması anlamına gelmemektedir, ya da bir şeyi yok saymak için tüm şartların delil getirenin elinde toplandığını söyleme imkânı yoktur. Özellikle gâibin şâhide kıyasında oldukça yanlış sonuçlara götüreceği de açıktır. [285]

İbn Haldun, Bâkıllânî'nin metotlarını İslâmî olarak kabul etmekle birlikte delillerin bazı şekillerinin iknâ edici olmadığını, bu dönem-

de kıyasların değerlendirildiği mantık ilminin henüz kullanımda bulunmadığını, mantık ilminden habersiz olunmamakla birlikte şer'î ilimlere aykırı felsefî ilimlerden saymaları nedeniyle öğrenmediklerini ve metot olarak kendilerine uygun bulmadıklarını söylemektedir.[286] Ancak Bâkıllânî'nin Aristo mantığını reddeden ve kelâmcıların yöntemlerini savunan *Dekâiku'l-kelâm adlı* bir kitabı vardır[287] ve bilmeden bir şey reddedilemeyeceğine göre Bâkıllânî'nin tutumu bilgisiz değil, bilinçli bir yaklaşım ve tercihi göstermektedir. Sonraları Gazzâlî tarafından mantık ilmi ile felsefe ayrı değerlendirilmiş, mantık öğrenilmiş ve ilimlerin ölçütü olarak kabul edilmiş, Bâkıllânî gibi önceki dönem olarak değerlendirilenlerin benimsedikleri usûller mantık ilmiyle ölçülmüş, öncekilerin delil ve usûllerine muhalefet edilmiştir. Bunun uzantısı olarak delilin butlanı ile medlûlün batıl olacağı anlayışı da kabul edilmemiştir.[288] Bâkıllânî'nin dinî akîdeleri ispat için benimsediği bu yöntem Aristo mantığıyla çeliştiğinden ve mantığın kelâmcıların delillerini çürütmesi sonucu ispata çalışılan dinî akîdeler de çürümüş olacağından dolayı mantıkî delillerin kullanılmamış olması muhtemeldir.[289] Bâkıllânî'nin in'ikâs-ı edille'yi benimsemesinde Aristo'nun, bazen yanlış öncüllerden doğru sonuçlar çıkması mümkündür görüşünü hedef almasının payı da açıktır. Gazzâlî'nin in'ikâs-ı edille'yi reddi, Aristo'nun delil yanlış olunca medlûl doğru olabilir, görüşünün iman esaslarına uygulanabilirliği anlamına gelmektedir.[290]

D. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR

1. Kimlik

1.1. Biyografi

Kâdî Abdülcebbâr'ın tam adı, Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr b. Ahmed b. Halîl b. Abdullah'tır.[291] Künyesi Ebu'l-Hasen'dir.[292] Ebu'l-Hüseyn olduğu[293] da söylenmiştir. Lâkabı İmâdüddin'dir.[294]

Kâdî Abdülcebbâr'ın doğum tarihi bilinmemekle birlikte uzun bir ömür yaşadığı ve 90 yaşın üstünde iken vefat ettiğine bakarak tahmine dayalı 325 tarihi verilmektedir.[295] Bu tarih doksan yaş bil-

gisine uymaktadır. 320-324 arası tarih verildiği gibi[296] 320 tahmini de yapılmıştır.[297] İbn İmâd 100 yıla yakın yaşadığını söylemektedir.[298] Bazı kaynaklarda 359'da doğduğu söylenmekle birlikte bu, birtakım tarihî bilgilerle bağdaşmamaktadır. Zira Kâdî Abdülcebbâr'ın kendisi *el-Emâlî*'sinde 340'ta Hemezân'da hadîs rivâyet ettiğini söylemektedir.[299]

Hemezân'a nispet edilerek *el-Hemezânî* denilmiştir.[300] Makdisî ve Hamevî bu şekilde *zâl* (ذ) harfiyle kaydedildiğini de belirtmektedirler.[301] *dâl* (د) harfiyle okuyarak nispeti el-Hemedânî şeklinde verenler de olmuştur.[302] Buna ek olarak *el-Esedâbâdî* nispetiyle de anılmaktadır.[303] İkinci *dâl* (د) harfini *zâl* (ذ) okuyarak nispeti el-Esedâbâzî şeklinde verenler [304] de vardır. el-Esterâbâzî nispetiyle anılması[305] yanlıştır. Doğrusu el-Esedâbâdî olmasıdır.[306] Esedâbâd, Irak tarafında Hemezân'a yakın bir yerdedir.[307] Zayıf bir görüş olarak nispet edildiği Esterâbâz ise Cürcân'da Deylem beldelerinden bir yerdir.[308] Hemezân, Fâris'te Horasan bölgesi şehirlerindendir. Esedâbâd'da doğduğu ihtimalinden dolayı buraya nispet edilmiştir. Esedâbâd'ın Hemezân'a bağlı olması Abdülcebbâr'ın buraya sık gidip gelmesi gibi nedenlerle her iki yere de nispeti meşhur olmuştur.[309] Rey'e nispet edilmesi orada uzun yıllar kalması, kadılık yapması ve şöhretini orada bulması gibi nedenlere dayalıdır.[310]

Abdülcebbâr, Sâhib b. Abbâd'ın kendisini 367'de kâdı'l-kudâtlık görevine çağırmasından 385'teki ölümüne kadar Rey'de bu makamda kalmış ve Kâdî Abdülcebbâr olarak anılmıştır. Onun ölümünden sonra Fahruddevle tarafından azledilmiştir.[311]

Kâdî Abdülcebbâr doksan yaşını aşmış bir durumda iken[312] 415/1025 Zilkade ayında[313] Rey'de ölmüş,[314] evine defnedilmiştir.[315] 414'te vefat ettiğini söyleyenler olduğu[316] gibi belirsizlikle 415 ya da 416 diyenler de vardır.[317]

1.2. Hocaları

Kâdî Abdülcebbâr ilk derslerini Esedâbâd ve Kazvîn'de almıştır.[318] 340'ta Hemezân'a gitmiş, burada Ebu Muhammed Abdurrah-

man b. Hamdân (346/957), Ebu Bekir Muhammed b. Zekeriyya ve başkalarından hadîs rivâyetinde bulunmuştur.[319] Abdülkerim Osman, Abdülcebbâr'ın, *el-Emâlî*'sinde 339'da Ebu Yusuf Yakub b. Muhammed ile 340'da Hemezân'da Abdurrahman b. Hamdân'dan hadîs rivâyet ettiğini zikretmektedir.[320]

345 civarında Isfahan'a gitmiş, Ebu Muhammed Abdullah b. Cafer b. Fâris (346/957), Ebu'l-Hasen Ali b. İbrahim b. Seleme el-Kattân(345/956)'dan ve bunların tabakalarından hadîs, fıkıh ve lügat ilimlerini almış, bunlardan rivâyette bulunmuştur.[321] İbn Hacer (852/1449) ihtimal ifadesiyle bu zâttan hadîs rivâyet eden en son kişinin Kâdî Abdülcebbâr olduğunu söylemektedir.[322] Hafız, sika Zübeyr b. Abdülvahid el-Esedâbâdî'den de 347/958 yıllarında hadîs almıştır.[323] Daha sonra 346 civarında büyük ve Mu'tezile için özel anlamı olan Basra'ya gitmiş, Muhaddis Ebu Bekir Muhammed b. Hasen b. Ferac el-Enbârî'den hadîs dinlemiştir.[324] Ahmed b. İbrahim b. Yusuf et-Temîmî(352/963)'ye de öğrencilik etmiştir.[325]

Kâdî Abdülcebbâr, Basra'da ilk derslerini Ebu İshak b. Ayyâş (386/996)'tan aldığını ve onun son derece takva ve zühd sahibi bir zât olduğunu söylemektedir.[326] *Daha önce Eş'arî iken Basra'da Mu'tezile görüşünü benimsemiştir.*[327] Ancak onun bu özelliğini Sünnî kaynaklarda bulmak pek mümkün değildir. Mu'tezilî oluşunda Ebu İshak İbrahim b. Ayyâş'ın büyük tesiri olduğu belirtilmektedir.[328]

Geldiği tarih tam olarak belli olmayan Bağdat'ta Ebu Abdillah el-Basrî (369/979)[329]'den adl ve tevhid usûlünü detaylı olarak öğrenmiş, onun derslerine devam etmiştir. Yetişmesinde bu zâtın büyük payı vardır. Burada akranlarının önüne geçmiş, parmakla gösterilecek duruma gelmiştir. Bu arada pek çok kitabını kaleme almıştır.[330] Hocası Ebu Abdillah el-Basrî gibi Kerhî (340/952)'den de fıkıh okumuş,[331] Zeydiyye fıkhını Ebu'l-Abbas Ahmed b. İbrahim el-Hasenî ve Ebu Abdillah'tan almıştır.[332]

Bağdat'tan 360 civarında meşhur eseri *el-Muğnî*'yi yazmak üzere Râmehürmüz'e gitmiştir. el-Muğnî'yi, Ebu Muhammed Abdullah b. Abbas et-Râmehürmüzî'nin[333] mescidinde yazmaya başlamış, bundan teberrük etmiş, bereket ummuştur.[334] Mu'tezile'nin sağlam kalelerinden olan Râmehürmüz'de dersler vermiş ve göründüğü kadarıyla Sâ-

hib b. Abbâd 367'de kendisini Rey'e çağırıncaya kadar burada kalmıştır.[335] Fuad Sezgin ise çağrılıncaya kadar Bağdat'ta kaldığını söylemektedir.[336] Kâdî Abdülcebbâr'ın 360 yılında el-Muğnî'yi yazmak amacıyla Râmehürmüz'e geldiğini ve burada er-Râmehürmüzî'den bereket umduğunu ve son olarak bu zâtın aynı yıl içinde vefat ettiğini göz önünde bulundurduğumuzda buradaki ikametinin uzun olmadığı anlaşılmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'ın, Sâhib b. Abbâd tarafından çağrılmasına kadar Bağdat'ta mı, yoksa Râmehürmüz'de mi kaldığı konusundaki farklı bilgileri, esas ikameti Bağdat iken bir müddet için Râmehürmüz'e gitmiş olduğunu var saymakla çözmek mümkündür. 367 yılından 385 yılına kadar uzun süre Kâdî olarak Rey'de kalmıştır. Sadece 379'da hac için çıkmıştır.[337]

Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd'ın ölümünden sonra kadılıktan azledilmiş, bundan sonra seyahatler yapmış, Isfahana giderek orada el-Muğnî'yi okutmuştur. Hûzistân bölgesinde önemli bir İ'tizâl beldesi olan Asker'e gitmiş, burada Ebu Amr el-Bâhilî'nin meclisinde bulunmuştur. Kazvîn'e gitmiş, eser kaleme almış, ders okutmuştur. 409 civarında tekrar Rey'e dönmüş ve ölünceye kadar burada kalmıştır.[338]

Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yusuf b. Yakub b. İshak el-Enbârî et-Tenûhî el-Ezrak (447/1055)'ı 10. tabakadan zikreden ve kendisinden ders aldığını söyleyen Kâdî Abdülcebbâr, döneminde şeyhu'l-kurrâ olan Ebu Bekir İbn Mücâhid'den Kur'ân talimi almasına rağmen fıkıhla ilgili bir takım ince detayların cevabını almak üzere kendisinden ricada bulunduğunu ve bunu yerine getirdiğini söylemektedir.[339] Ancak bundan ne onun öğrenciliğini yaptığı ne de yaşça küçük olmasına rağmen ona hocalık yaptığı gibi bir sonuç çıkmaktadır.

1.3. Öğrencileri

Tabakâtü'l-Mu'tezile'de 11. tabaka Kâdî Abdülcebbâr'ın bulunduğu tabaka olunca 12. tabakanın öncelikle onun öğrencilerinden oluştuğu açıktır. Kâdî'nin neredeyse her beldeden makam ve mevki sahipleri de dahil olmak üzere pek çok öğrencisi olduğu belirtilmektedir.[340]

Ebu Reşîd Saîd b. Muhammed en-Neysâbûrî (460/1068), Kâdî Abdülcebbâr'ın önde gelen öğrencilerinden olup Bağdat ekolüne mensuptur. O, Kâdî Abdülcebbâr'ın hayatında iken arkasında vekil bıraktığı, ölümünden sonra bilimsel anlamda yerine geçen zâttır. Kâdî Abdülcebbâr'dan kelâm fetvalarına dair kitap yazması istendiğinde o, bu işi Ebu Reşîd'e havale etmiş, o da *Kitâbü dîvânü'l-usûl*'ü yazmıştır. Mu'tezilî kaynaklar Kâdî Abdülcebbâr'ın kendisine "şeyh" dediğini ve başkası için bu ifadeyi kullanmadığını söylemektedir.[341]

Ebu Muhammed Abdullah b. Said el-Lebbâd, önde gelen öğrencilerinden olup, kendi adına ders okutanlardan, ders hususunda halife bıraktıklarındandır.[342] İmamiyye Şîasından[343] Şerif el-Murtazâ Ebu'l-Kâsım Ali b. Hüseyin el-Mûsevî (436/1044), Kâdî Abdülcebbâr'ın hac dönüşünde Bağdat'ta kendisinden ders almıştır.[344] Matbû kitapları vardır.[345]

el-Halîlî, Abdülcebbâr'a öğrencilik yapıp ondan hadîs yazdığını, rivayetinde güvenilir (sika) olmasına rağmen bidat ehlinden olduğu için kendisinden rivayetin caiz olmadığını söylemektedir.[346] Esasen aldığı ilmin ve rivayetin sahih olduğunu kabul etmekle birlikte ondan hadîs rivâyet etmemesinin mantığını mezhep taassubunda aramak gerekmektedir.

Ebu'l-Kasım İsmail b. Ahmed el-Büstî el-Cîlî (420 civarı/1029) Kâdî Abdülcebbâr'dan ilim almış, pek çok eserin sahibi bir zâttır. Zeydiyye mezhebini benimsemiş maharetli bir tartışmacıdır. Kâdı'l-Kudât Abdülcebbâr ile hac yolculuğu dahil olmak üzere sürekli beraber olmuştur. İnsanlar Kâdî Abdülcebbâr'a soru sorduklarında onun bunları Ebu'l-Kasım el-Büstî'ye havale ettiği aktarılmaktadır. Hatta Bâkıllânî'nin tartışma talebini Kâdî Abdülcebbâr yine bu zâtla karşılamış, kendisi tartışmaya tenezzül etmemiştir. Mu'tezilî kaynaklarda tartışmanın üstün geleni olarak Ebu'l-Kasım el-Büstî verilmektedir.[347]

Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-Basrî (436/1044) Kâdı'l-Kudât'tan Bağdat'ta okumuş, zamanının büyük bir âlimi ve usta bir tartışmacısıdır. Ancak Mu'tezilî âlimler kendisinden iki nedenle kaçınmışlardır: Birincisi felsefe ve öncekilerin kelâmıyla ilgilenmiş olmasıdır. İkincisi bazı delillerinden dolayı Mu'tezile üstatlarını kitaplarında reddetmiştir. Bunlardan dolayı ilmi Mu'tezile içinde yaygınlık ka-

zanmamıştır.[348] Ancak İbn Murtazâ, taassup olduğunu söyleyerek buna karşı çıkmış onun fıkıh usûlüne dair *el-Mu'temed* adlı eserinin faydalanılan ve kendinden sonrakilere kaynaklık eden bir kitap durumunda olduğunu söylemiştir.[349] Onun bu eseri matbûdur.

Ebu'l-Hasen Ali b. Abdülaziz eş-Şâfiî, Kâdî Ebu Bişr el-Cürcânî (411/1020) el-Mu'tezilî eş-Şâfiî, Seyyid Ebu Abdillah el-Cürcânî ez-Zeydî (398/1008), İmamiyye mezhebinden Şerif Tahir b. Tahir el-Basrî (450/1058), Ebu'l-Kasım Ahmed b. Ali el-Meyrûkî, Ebu Sa'd İsmail b. Ali es-Semmân (445/1053) Kâdî Abdülcebbâr'a öğrencilik yapmışlardır. Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Mecmû mine'l-muhît bi't-teklîf* adıyla yazdırdığı eserini toplayan ve sonrakilere kazandıran Ebu Muhammed Hasen b. Ahmed b. Metteveyh (Mettûye) (468/1076), Ebu Hâmid Ahmed b. Muhammed b. İshak en-Neccâr (433/1041),[350] Zeydiyye imamı Müeyyedbillah Ahmed b. Hüseyin el-Âmilî (411/1020),[351] Müfessir Ebu Yusuf Abdüsselâm el-Kazvînî ez-Zeydî, Ebu Abdillah Hasan b. Ali es-Saymerî el-Hanefî el-Bağdâdî (436/1044)[352] gibi isimler de Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrenciliğini yapmışlar, bazıları ondan rivâyette de bulunmuşlardır.[353] Ebu'l-Kasım Ali b. Muhassin et-Tenûhî de Kâdî Abdülcebbâr'dan rivâyette bulunmuştur.[354]

Kâdî Abdülcebbâr'ın Harezm, Neysabur, Basra, Isfahan, Cürcân, Taberistan, Buhara, Rey ve diğer yörelerden Şâfiî, Hanefî, Zeydî, İmamî öğrencilerinin olduğu açıkça görülmektedir.[355] Öğrencileri genellikle Şiî, özellikle de Zeydiyye'den idiler. Zeydiyye de böylelikle Mu'tezilî düşünceyi öğrenmiş ve korumuştur. Meselâ Kâdî Abdülcebbâr'ın Bâkıllânî ile tartışan önde öğrencisi Ebu'l-Kasım el-Büstî Irak Zeydîlerinin üstadıdır.[356] Bu ve önceki dönemde Şiîliğin Mu'tezile'ye yöneldiği ve ön plândaki öğrencilerine bakıldığında bunların Mu'tezilî-Şiî oldukları görülmektedir.[357] Öğrencilerinin pek çoğunun Zeydiyye mezhebinden olması, Zeydiyye'nin imamı Zeyd b. Ali(121/739)'nin Vâsıl b. Atâ'ya öğrencilik yapmasına bağlamak psikolojik arka plân açısından mümkündür. Şehristânî buradan hareketle tüm Zeydiyye'nin Mu'tezilî olduğunu söylemektedir.[358] Ancak Kâdî Abdülcebbâr zamanını ilgilendiren sosyal ve siyasal şartların önemli etkilerini göz ardı etmemek gerekmektedir.

1.4. Eserleri

Kâdî Abdülcebbâr'ın kelâmcılar arasında gözden uzak tutulamayacak[359] eserleri vardır. Bunları şöyle sıralamak mümkündür:

1- *Şerhu'l-Usûli'l-hamse.* Abdülkerim Osman'ın takdîm ve tahkîki ile Dâru Vehbe, Kâhire, 1965'te basılmıştır. Abdülkerim Osman'ın, III. Ahmet kütüphanesindeki nüsha ile Yemen'deki nüshaya dayanarak yaptığı bu neşir Abdurrahman Bedevî'nin dediğine göre pek çok tahrif, eksiklik ve büyük hatalar içeren bir neşirdir. III. Ahmed nüshası 179 varak olup 756'da istinsah edilmiştir. Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye'de Yemen'deki yazma nüshadan çoğaltılmış nüsha vardır, bu ise 153 varaktır. Ona göre yeniden süratle neşredilmelidir.[360]

Kitap, *Şerhu'l-Usûl*, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, *el-Usûl* adlarıyla zikredilmiştir.[361] Mu'tezile içinde *el-Usûlü'l-hamse* adıyla kitap yazma geleneğinden hareketle Kâdî Abdülcebbâr'ın bu eserinin onların bir şerhi olduğu sonucuna varılamaz. Eser, Mu'tezile'nin temel beş esasını açıklayıp yorumlamaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, el-Muğnî'nin 20. cildinde belirttiğine göre Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'yi h. 360 ile 380 yılları arasında el-Muğnî'yi yazdığı sırada kaleme almıştır.[362] Bu bilgi, eserin kendisine değil öğrencisi Kıvâmüddin Mankdîm'e ait olduğu görüşünü[363] doğrulamamaktadır. Kelâmî konuların büyük çoğunluğunu içeren bu kitabını Zeydî imamı olan öğrencisi *Mankdîm* ve arkadaşları derleyip toplamıştır. Hatta o, imamet bahsinde hocasının görüşünü yazdıktan sonra Kâdî Abdülcebbâr'a muhalif olarak kendi Zeydî görüşünü yazmıştır.[364] Bu açıdan bakıldığında Mankdîm'in yaptığı sonuçta modern anlamıyla bir redakte niteliğindedir.[365] Ancak bu, eserin ona ait olmasını gerektirmemektedir. Dolayısıyla *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* Kâdî Abdülcebbâr'ın eseridir.

Şerhu'l-Usûli'l-hamse'nin ibaresi el-Muğnî'ye nazaran daha kolaydır. Gerek ileri gelenlerin gerek başkalarının bulunduğu ders halkalarını göz önünde bulundurarak Mu'tezile esaslarının herkesçe kolayca anlaşılmasını ve yayılmasını temin amacıyla böyle yazdığını düşünmek mümkündür.[366]

2- *el-Muhît bi't-Teklîf.*[367] Kitabı bir araya getiren ve *el-Mecmûu'l-muhît bi't-teklîf fi'l-akâid* adıyla düzenleyip bize kazandıran, öğrenci-

si Ebu Muhammed Hasan b. Ahmed b. Metteveyh(Mettûye)'tir.[368] Kitap, İbn Metteveyh'in dili ile geise de Kâdî Abdülcebbâr'a ait olduğu ve öğrencisinin kendisinden aldığı bilgileri toplayıp derlediği ve bu nedenle kitaba *el-Mecmû' mine'l-Muhît bi't-teklîf adını* vermiş olduğu anlaşılmaktadır.[369]

Baş taraflarda Hasan b. Ahmed b. Metteveyh'in *cem*'inden söz edilmesi eseri düzenleyen ve bâb koyma işlemini yapanın bu zât olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla eser, Kâdî'nin doğrudan yazması veya yazdırması şeklinde değildir, zira İbn Metteveyh'in Kâdî'ya bazı itirazlarını da içermektedir. Bir müellif bu şekilde kendi kendine itiraz edemeyeceğine göre kitap doğrudan Kâdî'ya isnat edilemez. İbn Metteveyh'in *el-Muhît fî usûli'd-dîn* adlı başka bir eserinden söz edilse bile bunun, buradaki *el-Muhît bi't-teklîf fî'l-akâid* adıyla da zikrettiği kitaptan farklı olduğu anlamı çıkmaz. Zira kitap isimlerindeki *fî usûli'd-dîn* ve *fî'l-akâid* gibi farklılıklar istinsah edenlerden kaynaklanmış olabilmektedir. Netice itibariyle kitabın konuları, görüşleri ve metodu Kâdî'dan ayrı ve uzak değildir. Öğrencisi İbn Metteveyh Kâdî Abdülcebbâr'a sürekli atıfta bulunmuş, kendi farklılığı ile birlikte görüşleri açıkça ona nispet etmiş, Kâdî'nin görüşlerini bir araya getirmiş, kitabın ibarelerinde takdîm-tehir yapmış, özetlemiş ve kitap elimizdeki şekliyle ortaya çıkmıştır.[370]

Kitapta geçen "Sonra Kâdî, sıfatlar konusunu açıkladı ve muhalifler aleyhine *kelâm etti (tekelleme)*" ve "*bu kitabı okuturken şöyle dedi...*" gibi ifadeler[371] Kâdî Abdülcebbâr'dan üçüncü şahıs olarak haber vermekte, el-Muhît'in bizzât Kâdî tarafından kaleme alınmadığını göstermektedir. Kâdî Abdülcebbâr'ın bu eseri el-Muğnî'den sonra en felsefî eseridir. Tevhid, sıfatlar, adalet, irade, teklif, husün, kubuh, kelâmullah, tevellüd gibi konular ele alınmıştır.

Bedevî, kitabın adını *el-Mecmû' mine'l-Muhît bi't-teklîf* olarak vermekte, tamamının dört cild olduğunu söylemektedir. Onun dediği özetle şöyledir: Kitabın şimdiye kadar dört nüshasına ulaşılmıştır: 1) Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye'de Teymûr hattı ile sadece birinci cildi vardır. 2) Berlin nüshasında sadece birinci cildi vardır. 3)Yemen nüshası, tam olan tek nüshadır, 4) Roma nüshası, eksik olan birinci ciltir. Hollandalı Peder Jean Yousuf Hooben el-Yesûî kitabı *Kitâbü'l-*

Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf adıyla basmış,[372] zâten eksik olan basımında oldukça fazla ve gülünç hatalar yapmıştır. Ziriklî kitaptan *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf* adıyla bahsetmektedir.[373] Kitabın diğer neşri ise Ömer Seyyid Azmî'nin tahkîk, Ahmed Fuâd el-Ehvânî'nin kontrolü ile yapılmıştır. Bu neşirde Teymûr hattı esas alınmıştır ve diğeri gibi pek çok eksikle yanlış içermektedir. Bedevî'ye göre Kâdî Abdülcebbâr'ın eseri her iki neşirde de gerekli talihini yakalayamamıştır.[374] ed-Dâru'l-Mısriyye yayınevi tarafından Kâhire'de yapılan bu basımın tarihi de düşülmemiştir.

3- *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl.*[375] Aslında yirmi cilt olan bu hacimli eserin on dört cildi bulunabilmiştir. Bulunabilenler, Mısır'da farklı kişilerin tahkîk ve editörlüğünde basılmıştır.

Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*'yi yazdıktan sonra Sâhib'e takdim edilmek üzere göndermiş ve bir de mektup yazmıştır. Mektubunda *el-Muğnî*'nin, İslâm şeriatının diğer şeriatlara, ümmetin diğer ümmetlere, Mu'tezile mezhebinin diğer mezheplere karşı övüneceği bir kitap olduğunu yazmaktadır.[376] Hemen tüm kelâm konularında bu derece detaylı ve düzenli ele alınmış böyle bir kitaba Sünnî dünyada rastlamak zordur.

Kâdî Abdülcebbâr, el-Muğnî'yi yirmi senede (360-380) yazmasının kendinde uyandırdığı çekingenliğini bu arada başka eserler verdiğini de söyleyerek affettirmek eğilimindedir.[377]

1, 2, 3, 10, 18, 19. ciltler halen bulunamamıştır.

4. ciltte *rü'yetullah* ve bununla ilgili konular ele alınmıştır.

5. cildinde *İslâm dışı fırkaları* ele almaktadır. O, bu ciltte Seneviyye'nin nur ve zulmet ikiliğine dayalı anlayışını değişik mezhepleriyle birlikte incelemiş ve reddetmiş, Mecûsîler,[378] Hıristiyanlar,[379] Sâbiîler,[380] Cahiliyye Arapları[381] gibi İslâm dışı din ve mezhepleri eleştiri konusu yapmıştır. Kâdî Abdülcebbâr'ın, Allah'ın isim ve sıfatları ile dil konularında diğer din mensupları ve mezhep ehliyle tartışmasının[382] yanında bu kitabı, özellikle dinler tarihi araştırmacılarının istifadesine açıktır. Kâdî Abdülcebbâr'ın bu cildi batılı araştırmacılar tarafından da tanıtım ve inceleme konusu yapılmıştır.[383]

6. ciltte *ta'dîl-tecvîr* ve *irade* konusu ele alınmıştır.

7. cilt, bu çalışmanın konusunu oluşturan *halku'l-Kur'ân* meselesini işlemektedir.

8. cilt, *mahlûk* kavramının altına giren konuları, özellikle de insan fiilinin tamamen kendi şekillendirmesi sonucu olduğunu işlemektedir.

9. cilt, *tevlîd-tevellüd* konusunu ele almaktadır.

11. ciltte *ecel, rızk, fiyat* meselelerini ele aldıktan sonra oldukça geniş bir tarzda teklif konusunu tartışmaktadır.[384]

12. cilt *muhakeme, akıl yürütme ve ilimler* konusunu ele almaktadır.

13. cildi *lütuf* konusuna ayıran Kâdî Abdülcebbâr 568 sayfalık bu ciltte lütfun, kişinin ihtiyarıyla birlikte kendisini itaat fiilini işlemeye sevk eden şey olduğunu, bunun Allah'ın bir tevfîki olup, fiilin hudûsü anında bulunmadığını çünkü kulun fiilini işlerken sorumluluğunu üstlenmesi ve ilahî adaletin tecellisi bakımından taatiyle baş başa olması gerektiğini anlatmaktadır. Ona göre taatin bulunmadığı lütuf, tevfîk değildir. Lütuf, failini fiile yaklaştırır.[385]

14. ciltte *salah-aslah,* kötülenme ve kınanmanın hak edilmesi ile tevbe hakkındaki konular ele alınmıştır.[386]

15. ciltte *peygamberlikle* alâkalı konular ve Peygamberimiz ile ilgili bazı meseleler anlatılmıştır.

16. cilt, *haber, diğer şeriatların neshi, Peygamber*(a.s.)'in *mucizeleri*nin sabit oluşu ve *i'câzü'l-Kur'ân* gibi konuları ele almaktadır.

17. cilt *fıkıh usûlü* konularını ele almaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'ın zikrettiğine göre onun fıkıh usûlüne dair verdiği bilgiler itikat usûlünün ortaya konulmasında kullanılan bilgilerle aynı mecrada seyretmektedirler. Zira şeriatın asıllarını bilmek için bu tür delilleri bilmek gerekmektedir. Fıkıh usûlü bilgilerini vermedeki amaç fıkıh usûlü derinliklerine dalmadan va'd-vaîd konusundaki hükümlerin bilinmesini ve bunlara açıklık getirmeyi hedeflemektedir.[387] Ancak kelâm ilmi konusunda yazdığı el-Muğnî adlı eserinin 17. cildini fıkıh usûlü konusuna ayırması bu cildin fıkıh usûlü alanına mı yoksa kelâm usûlü alanına mı konulacağı hususunda farklı yorumlara yol açmıştır. Emin el-Hûlî'nin tercihine göre bu ciltte aktarılan bilgilerin maksadı va'd-vaîd, emr-i bilmaruf ve nehy-i anilmünker, esmâ ve ahkâm hakkında şeriatın asıllarına ilişkin delilleri ortaya koymak olduğudur.[388]

Nitekim Kâdî Abdülcebbâr da hem maksadının bu olduğunu söylemekte, hem de fıkıh usûlü ile buradaki meselelerin kelâmda kullanılış yönünün aynı olmadığını ve de bazı usûlü fıkıh bilgilerinin tafsilatının yerinin burası olmadığını söylemesiyle görüşünü aktarmaktadır.

20. cilt ise *imamet* konusunu işlemektedir. Bu cilt, iki cüz (*a* ve *b* cildi) halindedir.

el-Muğnî'nin Mu'tezile kelâmında önemli bir yeri vardır. Eserde mantık ve burhanî kıyasa bağlı kalınmaya çalışılmıştır. Kitap, neredeyse tamamen düşünce ürünü kıyasa ve muhakemelere dayanmaktadır. Bundan dolayı okuyucu, kâtiplerin bazı hataları, silinme ve diğer kayıplar dışında Arapça bakımından metni anlamakta zorluk çekmez. İfadeler karışık ve karmaşık değildir. Ancak içinde barındırdığı o dönemin kültüründe fazla sorun olmayan kelâmî ve felsefî terimlerin çokluğu, konuların kendi tabiatlarından kaynaklanan güçlükler kitabı ağırlaştırmaktadır.[389]

Bu kitap Kâdî Abdülcebbâr'ın modern anlamlarıyla felsefe (philosophy), mantık (logic), teoloji (theology), kozmoloji (cosmology), antropoloji (anthropology), teodise (theodicy), ontoloji (ontology), epistemoloji (epistemology), linguistik (linguistic) hakkındaki görüşlerini içermektedir.[390]

4- *Fazlü'l-İ'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile.* Fuad Seyyid tahkîki ile ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-neşr, Tunus ve el-Müessesetü'l-vataniyye li'l-küttâb, Cezâir yayınevi ortak basımla 2. baskısını, Tunus, 1986'da yapmışlardır. 1974 ve 1979 basımları da Tunus'ta yapılmıştır.

Kitabın tam adı *Fazlü'l-İ'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile ve mübâyenetühüm li sâiri'l-muhâlifîn*'dir.[391]

Kâdî Abdülcebbâr bu kitabını Harzemşahlar döneminde ve onların himayesinde iken yazmıştır. Onun kitabı yazdığı dönemde Harzemşahı Ebu'l-Abbas Me'mûn b. Me'mûn idi. Bu zât 390'da idareye gelmiş 407'de öldürülmüştür. Harzem emirleri, vezirleri ve fakîhlerinin çoğunun Mu'tezilî oldukları ve kelâmcılara değer verdikleri anlaşılmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'ın Harzemlilerle ilgili olarak Harzemiyyât adlı eseri de bunu desteklemektedir.[392] Harzemşahı Ebu'l-Abbas Me'mûn'un Mu'tezile'yi ve onların tevhid ve adalet görüşlerini

benimsemesini ve halkın bu mezhebe teveccühünü gören[393] Ebu'l-Fazl Amîdî, Kâdî Abdülcebbâr'ın anlattığına göre kendisinden Mu'tezile imamlarının tabakalarını içeren bir kitap yazmasını istemiştir. Bu isteğe göre Mu'tezile'nin aklın, kitap ve sünnetin gösterdiği yönde, gerek selefin gerek halefin üzerinde yürüdüğü bir mezhep olduğu ortaya konmalıdır. İsteğin gerekçesine göre o günlerde teşbih, cebr ve diğer batıl görüşleri benimseyen mezhepler iyice çoğalmaya yüz tutmuş, taklit ve halkın bilinçsiz gidişi artmıştır. Öyleyse böyle bir istekten yola çıkarak Harzem Emiri'nin tuttuğu yolun Hz. Peygamber'in ve imamların yolu olduğunu göstermek, aksini savunanların Hz. Peygamber'in ve imamların yolundan ayrı olduklarını ispatlamak üzere Ebu'l-Abbas'ın ricasına olumlu cevap vermek gerekmektedir[394] ve sonuçta adı geçen kitap Kâdî Abdülcebbâr tarafından kaleme alınmıştır.

Elimizdeki şekliyle mevcut kitabı, Fuâd Seyyid'in ifadesine göre babası Eymen Fuâd Seyyid bir araya getirmiştir. Buna göre Fuâd Seyyid'in babası 1952'de Yemen'e ziyareti sırasında Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bî el-Belhî(319/931)'ye ait *Makâlâtü'l-İslâmîyyîn* kitabının *Bâbü Zikri'l-Mu'tezile* kısmını tahkîk etmiş ve daha faydalı ve tabakalar arasında bütünlük olur düşüncesiyle Kâdî Abdülcebbâr'ın *Tabakâtü'l-Mu'tezile* adlı kitabının başına eklemiştir.[395]

Kâdî Abdülcebbâr'ın *Tabakâtü'l-Mu'tezile* adlı bu kitabı Yemen'deki tek nüshaya bakılarak ortaya çıkarılmıştır. Bu nüshadaki eksiklik, tahrifler ve silinmelere rağmen Hâkim el-Cüşemî'ye ait *Şerhu Uyûni'l-mesâil* adlı eserin de yazmalar arasında bulunması Kâdî Abdülcebbâr'ın eseri için şans olmuştur. Çünkü Hâkim'in eseri Kâdî'nin eserini bazı hazf ve ziyadeliklerle birlikte tümünü içermektedir. Kâdî Abdülcebbâr'ın eserinin Cüşemî'nin eseriyle karşılaştırılarak tahkîk imkânı doğmuştur. *Fazlü'l-İ'tizâl*'de esas metin Kâdî Abdülcebbâr(415/1025)'a aittir. Kâdî'nin on tabaka olarak verdiği bilgilere Mu'tezilî ve Zeydî Hâkim b. Kerrâme el-Cüşemî (494/1101) iki tabaka daha eklemiş, sonuçta Mu'tezile'nin 12 tabaka olarak zikredildiği bir kitap oluşmuştur. Daha sonra Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ (840/1436) gelmiş ve eklemede bulunmaksızın *el-Münye ve'l-emel* adını verdiği eserde bu 12 tabakayı tekrar etmiştir. Cüşemî, Kâdî Abdülcebbâr'a ait asıl metindeki bazı ziyade bilgilere gerek duymamış ve

Şerhu'l-Uyûn adlı eserine almamıştır. Ancak bu tür fazladan bilgiler bilim adamlarının ilgilisini çekebilmektedir. Ayrıca Cüşemî'nin kitabında Kâdî Abdülcebbâr'ın eserinde bulunmayan bilgiler, değişik kaynaklardan haberler de mevcuttur, bazı tabakalarda tercümeleri verilenlerin tertibinde de birtakım farklılıklar vardır. İbn Murtazâ ise, Kâdî Abdülcebbâr ile Hâkim Cüşemî'nin kitaplarını yeniden özetleyerek bir araya getirmiştir. Bu üç kitap içinde esas metin Kâdî Abdülcebbâr'ın olup, İbn Murtazâ Hâkim'in Şerhu Uyûni'l-mesâil'ine, o da Kâdî Abdülcebbâr'a dayanmaktadır.[396]

Kelâmcılığını önde tutan Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-İ'tizâl* adlı eserinde cebre karşı kader, insanın hürriyeti, tevhid, Allah'ın kötüyü işlemeyeceği, teşbih ve tecsimi ret gibi görüşlerinde hadîslere ve sahabe kavillerine yer vermektedir.[397]

5- *el-Münye ve'l-Emel.* Bu kitabın Kâdî Abdülcebbâr'a nispeti konusu ihtilâflıdır. Kendisine nispet edildiği gibi İbn Murtazâ'ya da nispet edilmiştir.[398] Bununla birlikte el-Münye'nin Kâdî Abdülcebbâr'a nispeti daha doğrudur. İbn Murtazâ eserin müellifi değil, nakledenidir.[399] Kitaptan, eserin aslının Kâdî Abdülcebbâr'a ait olduğu, Hâkim Cüşemî'nin Kâdî'nin eserine 11. ve 12. tabakaları eklediği ve İbn Murtazâ'nın bunlara eklemelerde bulunmak suretiyle bize aktarmış olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda İbn Murtazâ'nın ifadesi oldukça açıktır: "Kâdî Abdülcebbâr'ın zikrettiği on tabakayı aktardıktan sonra biz de diğer iki tabakayı zikredeceğiz".[400] Kitabın bütününe bakıldığında on tabakanın anlatıldığı kısım Kâdî Abdülcebbâr'a, ondan sonraki kısmın Hâkim el-Cüşemî'nin eklediği iki tabaka olduğu, İbn Murtazâ'nın ise naklettiği bu kitapların kimi yerlerinde kısaltma ve özetleme yoluna gittiği, kimi yerlerine eklemelerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Çalışmamızda, belirttiğimiz özelliğinden dolayı bu kitap yerine göre hem Kâdî Abdülcebbâr'a hem İbn Murtazâ'ya nispet edilmiştir.

6- *Kitâbü'l-umed.* Kâdî Abdülcebbâr'ın, hocası Ebu Abdillah el-Basrî'nin hayatta iken ve el-Muğnî'den önce yazdığını söylediği fıkıh usûlüyle ilgili kitabıdır.[401] Onun kendisi, bu kitabından söz etmektedir.[402] Kitabın adı *el-Umd,*[403] *el-Umde,* [404] İbn Haldun'un kitabındaki gibi *kitâbü'l-ahd* şeklinde yazılsa[405] da doğrusunun *Kitâbü'l-umed* olduğunu söylemek ve İbn Haldun'un kitabı için bir baskı yanlışlığını

düşünmek uygundur. Yanlış zabt ya da istinsah hatasından kaynaklanan sebepler de olabilir. Zira bu adla başka bir yerde Kâdî Abdülcebbâr'a ait kitapta söz edilmemektedir. *en-Nihâye ve'l-umed* adlı kitabın buradaki *el-Umed*'den ayrı olduğu söylense de her ikisi de fıkıh usûlüne dairdir.[406]

Onun bu kitabı, Aristo mantığı esaslarına göre değil, Müslüman nazar ehlinin tartışmacı ve cedelci üslûbuyla yazılmıştır. Kitaba kelâmcı metodu hakimdir.[407] Adnan Zarzûr, Sünnî ve Mu'tezilî dünyada ikişer fıkıh usûlü kitabının, bu alandakilerin en iyileri olduğunu söylemektedir. Bunlar Sünnî dünyada Cüveynî'nin *el-Burhân*'ı ve Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sı ile Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Umed*'i ve öğrencisi Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed* adlı eserleridir. Bu kitaplar sonrakilere etkisi bakımından önemlidirler.[408]

Kâdî Abdülcebbâr'ın bu eserinin izlerini, Halil el-Meyyis'in Beyrut'ta, 1983 yılında neşrettiği Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin el-Mu'temed adlı şerhinde görmek mümkündür. el-Basrî'nin bu eserinin, Kâdî Abdülcebbâr'ın bu eserine bir şerh olarak yazılmış olması da muhtemeldir.

7- *Nazmü'l-fevâid ve takrîbü'l-murâd li'r-râid.* Emâlî tarzındaki bu eserde nazım üslûbuyla hadîs usûlü anlatılmaktadır. Yazma nüshaları Yemen'de, Vatikan'da 1177 numarada, İngiliz Müzesi'nde 577 numarada mevcuttur. Dâru'l-Kütüb'de 28083 numarada mikrofilmi vardır.[409] Baş tarafı Nizamü'l-kavâid şeklinde verenler de vardır.[410]

8- *Tesbîtü delâili'n-nübüvve.* Abdülkerim Osman'ın tahkîk ve takdimiyle Dâru'l-Arabiyye, Beyrut, 1966 'da basımı yapılmıştır. İki ciltlik bu kitapta kısaca siyer anlatılmakta ve bazen siyer fıkhı yapılmaktadır. Bilinen kronolojik siyer anlatımından farklı bir üslûbu vardır. Hz. Peygamber'in peygamberliğine delâlet eden birtakım olaylar, gayb ile ilgili haberler, hayatındaki olağanüstülükler, sahabe arasındaki kardeşlikler, riyâset konusunda birtakım değerlendirmeler, ehl-i kitapla olan ilişkiler, Kur'ân ayetleri ile desteklenmiş siyere ilişkin bazı konular anlatılmakta ve birtakım iddialara cevaplar verilmektedir. Daha çok ikinci cildinde olmak üzere Yahudilik, Hıristiyanlık, Karmatîler ve Bâtınîler'den söz etmekte, Yunan felsefesi karşısındaki eleştirel tutumu göze çarpmaktadır. Bu kitabında Kâdî Abdülcebbâr'ın din-

ler tarihi, mezhepler tarihi ve Yunan felsefesine olan ilgi ve bilgisi kendini göstermektedir. Akılcılığının sonucu reddedeceği sanılan bir konuda Kâdî Abdülcebbâr'ın *Tesbît*'te inşikâk-ı kamer olayını kabul etmesi dikkat çekicidir.[411] Kâdî Abdülcebbâr, bu eserini el-Muğnî'den sonra kaleme almıştır. *el-Muğnî*'nin bitişi h.380, *Tesbît*'in bitişi h.385 yılındadır.[412] İbn Hacer, Kâdî Abdülcebbâr'ı aşırı bir Mu'tezilî olarak nitelemekle birlikte bu eserinden övgüyle söz etmekte, iyi bir eser olduğunu belirtmekte, bu konudaki üstünlüğünü kabul etmektedir.[413]

9- *Müteşâbihü'l-Kur'ân.*[414] Kâdî Abdülcebbâr bu kitabından *Beyânü'l-müteşâbih fi'l-Kur'ân* adıyla söz etmektedir. 360-380 yılları arası el-Muğnî'yi yazdığı dönemde yazmıştır.[415] Adnan Zarzûr tahkîki ile Mektebetü dâri't-türâs tarafından Kâhire, 1969'da iki cilt bir arada yayınlanmıştır.

Bu kitap, Kur'ân'ı anlarken müteşâbihi yorumlama metodunu gösteren ve bize ulaşan en önemli tefsir kitabıdır.[416] Metodunda kendine göre muhkem olan ayetlerden hareket ederek müteşâbih ayetlerden kastedilene ulaşmaya çalışmaktadır. Ona göre muhkem ile müteşâbihin arasını ayıran en önemli unsur aklî delillerdir. Muhkem de müteşâbih de bu aklî delil ve ilkeler üzerine inşâ edilir. Zira *dilde,* üzerinde toplumsal uzlaşma sağlanmış hiçbir kelime yoktur ki, bir başka anlama ihtimali olmasın. İşte bu ihtimalli durumdan dolayı muhkem ile müteşâbihin birbirinden ayırt edilmesi çalışmaları yapılmaktadır.[417]

Kâdî Abdülcebbâr, bu kitabında sureleri, Kur'ân-ı Kerîm tertibine göre ele almaktadır. Yöntem olarak, zâhirî delâletini karşı tarafın lehine gibi görülen müteşâbih ayetleri yorumlamak ve kendisinin inandığı görüşü destekleyen ayetleri öne sürmek yolunu izlemektedir. Tevhîd ve adalet ilkeleri yorumların dönüp dolaştığı yerlerdir. Kitap, bu haliyle konulu tefsir görünümünde değildir; tevhid ve adalet anlayışının tertibi gözetilerek Kur'ân'ın tamamına uygulanmaya çalışıldığını göstermektedir.

Sünnî dünyada yazılan Ferrâ(207/822)'nın *Meâni'l-Kur'ân,* İbn Kuteybe(276/881)'nin *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân,* Taberî(310/922)'nin *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân* gibi kitaplardan sonra Mu'tezilî izahları, kendine gelinceye kadarki dönem itibariyle Kâdî Abdülceb-

bâr'ın *Müteşâbihü'l-Kur'ân*'ından daha ileride ortaya koyan bir eser yoktur.[418]

10- *Tenzîhü'l-Kur'ân ani'l-metâin.*[419] Kâdî'nin ilk basılan kitabıdır. Dâru'l-kütüb yazmasından el-Mektebetü'l-ezheriyye, Kâhire, 1329 basımı ile sonraki Beyrut basımı vardır. Bu iki basımda pek çok hatanın olduğunu söyleyen Adnan Zarzûr kendisinin başka bir yazmaya daha ulaştığını ve yeniden basacağını söylemektedir.[420]

Müteşâbihü'l-Kur'ân'ın bir özeti niteliğindeki[421] tefsirle ilgili bu kitap, Kur'ân'a dil, irap, nazım ve meânî gibi yönlerden gelen itirazları cevaplamakta Kur'ân'ı yanlış anlama ve yorumlardaki hatalara karşı doğruyu ortaya koymakta, sadece müteşâbih ayetleri konu edinmeyerek meselâ baş taraflarda besmele ile ilgili çeşitli sorulara cevaplar aramaktadır.

11- *el-Hilâf beyne'ş-şeyhayn.* Ebu Ali el-Cübbâî ile oğlu Ebu Hâşim arasındaki ihtilâfları içermektedir.[422] Vatikan kütüphanesi, Arapça yazmalar bölümünde 1100 numarada mevcuttur.[423] *Risâle fî ilmi'l-kimyâ.* Küçük hacimli yazma bir eserdir.[424]

Kâdî Abdülcebbâr'ın, bazısı değişik kelâm ilmi konularını işlediği bazısı da usûlü fıkıh ve diğer konulara ait Cüşemî'nin dikkat çektiği diğer eserlerini şöyle sıralayabiliriz:

Kelâmla ilgili olanlar: 12- *ed-Devâî ve's-savârif*; 13- *el-Hılâf ve'l-vifâk*; 14- *el-Hâtır;* 15- *el-Men'u ve't-temânu'*; 16- *Mâ yecûzü fihi't-tezâyüd ve mâ lâ yecûzü;* 17- *el-Fiil ve'l-fâil;* 18- *Kitâbü'l-hikme ve'l-hakîm;* 19- *Şerhu'l-Câmiîn;* 20- *Cevâbâtü Mesâili Ebî Reşîd;* Usûlü fıkıhla ilgili olanlar: 21- *Şerhu'l-Umde;* 22- *Nakzu'l-İmâme;* Bölge adlarıyla anılan eserleri: 23- *et-Tarmiyyât;* 24- *er-Râziyyât;* 25- *el-Askeriyyât;* 26- *el-Kâsâniyyat;* 27- *el-Mısriyyât;* 28- *en-Neysâbûriyyât;* 29- *el-Hârezmiyyât.*[425]

Kâdî Abdülcebbâr'ın, bölge isimleriyle anılan kitapları 360-380 yılları arasında el-Muğnî'yi yazdığı dönemde değişik bölgelerden gelip kelâm ilmi konularına dair soru soranlara cevap teşkil etmesi açısından kaleme almıştır.[426]

30- *Kitâbü'l-Mebsût,* Kâdî Abdülcebbâr'ın, hocası Ebu Abdillah el-Basrî hayatta iken ve el-Muğnî'den önce yazdığını söylediği kelâm

ilmiyle ilgili kitabıdır.[427] 31- *Şerhu'l-Makâlât li Ebi'l-Kâsım el-Belhî,* kelâmla ilgili bu eserine[428] Kâdî Abdülcebbâr'ın kendisi el-Muğnî'de işaret etmektedir.[429] Fazlü'l-İ'tizâl adıyla basılan kitabın başlarında el-Belhî'ye ait kısım, bu kitabının "Bâbü Zikri'l-Mu'tezile" kısmıdır. 32- *Şerhu keşfi'l-a'râz.*[430] Kelâmla ilgili bu eserinden el-Cüşemî, "Şerhu'l-A'râz" olarak söz etmektedir.[431] 33- *el-Mesâilü'l-vâride alâ Ebî Ali ve Ebî Hâşim,* kelâm konusundadır.[432] 34- *el-İ'timâd,* kelâm ilmine dairdir.[433] 35- *Nakzu'l-Lüma',* kelâm ilmi konusundadır.[434] el-Eş'arî'nin el-Lüma' adlı eserinin tenkididir. 36- *Kitâbü't-Tecrîd.*[435] 37- *Şerhu Edebi'l-cedel.* Konusu kelâmdır.[436] 38- *Kitâbü'n-nihâye.* Fıkıh usûlüyle ilgili kitabıdır.[437] 39 *el-İhtilâf fî usûli'l-fıkh,* Abdülkerim Osman'ın dediğine göre Vatikan 1100 numarada kayıtlı, fıkıh usûlü ile ilgili bir kitaptır.[438] 40- *el-Edille,* Kur'ân ilimlerine dairdir.[439] 41- *el-Muhît,* Hâkim el-Cüşemî bu ismi Kâdî'nin Kur'ân ilimleriyle ilgili eserleri arasında vermektedir.[440] Bu bilgiye göre kitabın, kelâmla ilgili el-Muhît bi't-teklîf'ten başka olduğu anlaşılmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'ın Tenzîhü'l-Kur'ân ve Müteşâbihü'l-Kur'ân eserleri yanında Kur'ân tefsiriyle ilgili "el-Muhît" adlı ve bin cilt olduğu söylenen bu tefsiri muhtemelen "et-Tefsîru'l-kebîr" adını taşıyan tefsiri ile aynıdır. İbn Arabî "el-Avâsım mine'l-kavâsım" adlı eserinde el-Eş'arî'nin oldukça hacimli bir tefsirinden söz ederken Kâdî Abdülcebbâr'ın el-Muhît diye adlandırdığı tefsirini el-Eş'arî'nin kitabından almış olduğunu ve kendisinin bu kitabı Medine'de el-Medresetü'n-Nizamiyye kütüphanesinde okuduğunu söylemektedir.[441] 42- *Nasîhatü'l-mütefakkıh,* nasihata ilişkin eseridir. Kelâm ilminin karşısında duranlara cevaplar verdiği ve ilim taliplerine nasihatleri içeren bu eserine kendisi de atıfta bulunmuştur.[442] 43- *Şehâdâtü'l-Kur'ân,* nasihatle ilgilidir.[443] 44- *Reddü'n-Nesârâ.* Bu kitabı İbn Teymiyye er-Red ale'l-mantıkıyyîn'de, Hacı Halife Keşfü'z-zünûn'da zikretmektedir. Hıristiyanlık ve diğer dinlere reddiyedir.[444] 45- *Mes'ele fi'l-gaybe,* imamın gâib olup-olamayacağını ele almaktadır. Vatikan'da 1208 numarada ("Kâdı'l-Kudât Abdülcebbâr" adlı çalışmasında sayfa 69'da 1028 şeklinde geçmektedir) kayıtlıdır.[445] 46- *Şerhu'l-usûl,* Hâkim el-Cüşemî Şerhu'l-Usûli'l-hamse'den başka bir kitap olarak bu ismi de vermektedir.[446] 47-*Takrîbü'l-usûl.*[447] 48- *Şerhu'l-câmii's-sağîr.*[448] Kâdî Abdülcebbâr'ın, yazarlarının usûlüne uygun olarak tekmile ettiği kitapları da vardır. 49- *Tekmiletü'l-câ-*

mi' bunlardan biridir, Ebu Hâşim el-Cübbâî'nin Kitâbü'l-Cami' adlı eserini tekmile etmiştir.[449] 50- *Tekmiletü'ş-şerh.*[450] 51- *Tehzîbü'ş-şerh,* hocası Ebu Abdillah el-Basrî hayatta iken el-Muğnî'den önce yazdığını söylemektedir.[451] 52- *Şerhu'l-Cevâmi'.*[452]

Abdülkerim Osman, Hâkim el-Cüşemî'ye dayanarak Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-İhtiyârât* adlı bir kitabının olduğunu söylese de burada yanlış anlama söz konusudur. Zira Hâkim el-Cüşemî, Kâdî Abdülcebbâr'ın kitaplarını saydığı yerde böyle bir isim vermemektedir. Yanlış anlamaya sebep olan ibarede Cüşemî, onun fıkıhta büyük bir konuma sahip olduğunu söylerken devamla *ve lehû ihtiyârât* ibaresini kullanmaktadır.[453] Bu ibare onun *el-ihtiyârât* diye bir kitabının olduğunu değil, fıkıhtaki mertebesinin ileri derecede olduğunu ve kendi özel tercihleri bulunduğunu ifade etmektedir.

Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât, Ebu'l-Kâsım el-Belhî, Ebu Ali el-Cübbaî ve Ebu Hâşim el-Cübbâî gibi Mu'tezile üştatları hakkında sorulan sorulara cevapları içeren kitapları olduğu gibi hevâ ehli, İslâm'dan çıkanlar ve diğerleri hakkında kitaplar yazmıştır. Başta kelâm ilmi olmak üzere yorumlarını adalet ve tevhid ekseninde ele aldığı tefsirleri, hadîs, fıkıh usûlü, dinler tarihi, mezhepler, öğüt ve ahlak, cedel ve diğer ilimlere dair eserleri vardır. Bu onun çok yönlülüğünün göstergesidir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın tefsir kitapları sanki Mu'tezile'nin teodise (salah-aslah, Allah'ın kötülüğü dileyip-dilemediğiyle adaleti arasındaki ilişkileri) ve tevhid-tenzih anlayışlarına hizmet eden bir disiplin mahiyetindedir.[454]

Kâdî Abdülcebbâr'ın, hocası Ebu Abdillah el-Basrî'nin aksine yazıda kısa tuttuğu, derste uzun ve geniş anlattığı özelliğiyle[455] birlikte özellikle *el-Muğnî*'yi yan yana koyduğumuzda ders gruplarındaki canlılığı tahmin etmek zor değildir. Kâdî Abdülcebbâr'ın eserleri genellikle ders esnasında öğrencilerinin yazması ile oluşmuştur. Şerhu'l-Usûli'l-hamse'de bunu açıkça görmek mümkündür. Üstat yazdırır, bulunanlar da yazarlardı.[456] Kâdî Abdülcebbâr'ın çok değişik ilim dallarına ait dört yüz bin varak yazdığı sanılmaktadır.[457] Ancak verilen bu sayıda açık bir abartının olduğu görülmektedir. Zira bir cildin dört yüz sayfa olduğu var sayıldığında yaklaşık iki bin cilt kitap yazılmış olacak ki bu, gerçekten çok uzak bir ihtimaldir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın diğer Mu'tezilîlere bakarak önemli bir ayrıcalığı, kitaplarından önemli bir miktarının bize ulaşmış olmasıdır. Bazı ileri gelen Mu'tezilî âlimlerin isimlerini zikretmekle birlikte genellikle görüş sahiplerinin adları verilmemektedir. Kâdî'nin kendine ait görüşünün de belirlenmesi hemen kolay değildir. İsimleri, genellikle kabul etmediği görüşlere cevap verdiği durumlarda zikretmektedir. Kitaplarında başkalarına nispet edilmemiş görüşlerin sadece Kâdî Abdülcebbâr'a ait olduğunu sanmak diğer Mu'tezilîlere haksızlık olur. Kâdî'nin değerini ortaya koyarken de aşırı gidilmiş olur.[458]

Kâdî Abdülcebbâr'ın eserleri neredeyse Mu'tezilî düşüncenin tam bir derlemesidir. Eserleri Mu'tezile'nin düşünsel kültürünü ve metodolojisini bize aktarmasına ve tüm netliğine rağmen Mu'tezile düşüncesinin geç dönemlerini yansıtmaktadır. İlk metinlerin olmayışı, Mu'tezilî kelâm usûlünün konmasında etkili olan ortam ve şartların gözlemlenmesini imkânsız kılmaktadır.[459] Ancak bizim çalışmamız açısından herhangi bir olumsuzluğun bulunmadığını, zira gerekli malzemenin yeterli miktarda elimizde olduğunu söylemek yerinde olur.

Kâdî Abdülcebbâr hakkında bildiğimiz kadarıyla en geniş çalışmayı Abdülkerim Osman yapmıştır. Çalışmasının adı *Kâdı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemezânî*'dir. Kâdî Abdülcebbâr'ın fıkıh usûlü, tefsir, fırka ve tabakât tarihi, dinler tarihi, kelâm gibi ilimlerde eser ve görüşlerini derli toplu olarak vermektedir. Basılı kitaplarının hemen hepsinin mukaddimelerinde kendisi hakkında bilgi verilmektedir.

2. İlmî Kişilik

2.1. Bilimsel Seyri ve Kelâmcılığı

Mütekellim olma özelliği diğer yönlerini bastıran, Mu'tezile'nin XI. tabaka ricalinden, meşhur son temsilcilerinden ve en çok eser vereni Kâdî Abdülcebbâr[460] daha *önce Eş'arî iken Basra'da Mu'tezile görüşünü benimsemiştir.*[461] Bunda Mu'tezilî âlim Ebu İshak İbrahim b. Ayyâş'ın büyük tesiri olmuştur.[462] Kâdî Abdülcebbâr'ın Eş'arî iken, sonradan İ'tizâl görüşünü tercih etmesine önceki dönem Sünnî kaynaklarda rastlanmamaktadır. Bu bilgiyi verenler de nedenini be-

lirtmemektedirler. Tahminî olarak şunlar söylenebilir: Kâdî Abdülcebbâr, doğum tarihi 320 civarında olduğuna göre 340-346 yıllarında 20-24 yaşlarında iken bazı muhaddislerden dersler almıştır. Hadîsçilerin etkisiyle en azından Mu'tezilî olmadığı ve muhtemelen Eş'arî görüşüne meylettiği anlaşılmaktadır. Daha sonra Basra Mu'tezilî ortamından özellikle de Ebu İshak İbrahim b. Ayyâş ve Ebu Abdillah el-Basrî(369/979)'den etkilenmiş ve Mu'tezilî görüşü tercih etmiştir. Kâdî Abdülcebbâr'ın Eş'arîlikten Mu'tezile'ye geçmesinin, el-Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılması kadar dikkat çekmemesi, bu olayın onun gençlik döneminde gerçekleşmesi, henüz ilmî mahfillerde şöhret sahibi olmaması, bir başka deyişle bu önemli olayın onun şöhretinden çok önceleri vuku bulmuş olması sebepleriyle açıklanabilir. Watt'ın tahmini, Kâdî Abdülcebbâr'ın genç yaşta Mu'tezile'ye geçip, önceki mezhebine muhalefet etmekle karşıt bir ün yapmak istemiş olması şeklindedir. el-Eş'arî'nin yaptığının tersine geçiş yapmak ya da bir protesto da söz konusu olabilir.[463] Ancak bunların tahminden ileri gitmediği gözden kaçırılmamalıdır. Hem fıkıh hem kelâm mezhebindeki değişiklik isteği onun aşırı araştırıcılığından kaynaklanmaktadır. Ancak bu, her ileri derecede araştırma yapanın mezhep değiştirmesi anlamını taşımamaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr'ın ilim silsilesi Ebu Abdillah el-Basrî ve onun hocası Ebu Ali Muhammed b. Hallâd el-Basrî aracılığıyla Ebu Hâşim el-Cübbâî'ye varmaktadır.[464] Bundan dolayı Abdülcebbâr Ebu Hâşim el-Cübbâî'nin görüşlerini benimseyip desteklediği için Basra Mu'tezilesi'nden sayılmıştır.[465] Zâten kitaplarında en çok atıf yaptığı kişiler Ebu Hâşim ve Ebu Ali'dir.

Kâdî Abdülcebbâr, Mu'tezile içinde tartışmasız önder olmuş, kitaplarına ve ele aldığı konulara güvenilmiş, hatta kendinden önceki Mu'tezilî âlimlerin kitaplarının izini silmiştir.[466] Kâdî Abdülcebbâr, kelâmda önde giden ilk Mu'tezilî değildir. Ondan önce ve kendisinin de üstün olarak nitelediği Ebu'l-Hüzeyl, Nazzâm, Câhız, Ebu Ali el-Cübbâî ve Ebu Hâşim el-Cübbâî gibi âlimler vardır. Kâdî Abdülcebbâr ikinci asırdan dördüncü asra kadar Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'nin fikrî mirasından faydalanmış, değişik görüşlerle münakaşalar yapmış, selefinin görüşlerini ortaya koymuş, bazısını kabul etmiş ba-

zısını reddetmiştir. Münakaşaları ve kelâmî görüşleri aktarıp tahlile tâbi tutması, ayıklaması kendisiyle birlikte daha olgun bir kelâm mezhebinin ortaya çıktığı izlenimini uyandırmıştır.[467] Halis Mu'tezile'nin son halkasını temsil etme durumundaki Kâdî Abdülcebbâr, bir kültürün bize aktarılması bakımından büyük önem arz etmektedir.[468] Onun eserleri sayesinde Mu'tezile hakkında sağlıklı bilgi elde etme imkânı doğmuştur.[469] Kâdî Abdülcebbâr IV. hicrî asrın ilim ve kültür bakımından en kudretli şahsiyetlerinden biridir. [470]

Kâdî Abdülcebbâr'ın, Bâkıllânî'nin arkadaşı Üstat Ebu İshak el-İsferâyînî ile Sâhib b. Abbâd'ın yanında *kötülük problemi* konusunda karşılıklı atışmaları olmuştur. Huzura giren Kâdî Abdülcebbâr İsferâyînî'yi orada görünce: *Sübhâne men tenezzehe ani'l-fahşâ* (kötülük işlemekten münezzeh Allah'ı tesbih ederim)[471] demiş, Üstat İsferâyînî: *Sübhâne men lâ yecrî fî mülkihî illâ mâ yeşâ'* (Mülkünde dileğinden başka bir şey cereyan etmeyen Allah'ı tesbih ederim) şeklinde karşılık vermiştir.[472] Bunun üzerine Kâdî Abdülcebbâr: *Rabbimiz masiyet edilmesini diler mi?* demiş, İsferâyînî şöyle cevap vermiştir: *Rabbimize yapılan isyan O'ndan habersiz ve O istemeden mi gerçekleşmektedir?* Kâdî Abdülcebbâr: *Peki, eğer beni hidayetten alıkoydu ve benim için çirkin şeyleri hükmetti ise bu durumda iyi iş mi yapmış olur, yoksa kötülük mü işlemiş olur, ne dersin?* diye sormuş İsferâyînî : *Eğer sana ait olup senin hakkın olan bir şeyine engel oluyorsa kötülük işlemiş olur; yok eğer Rabbimiz kendisine ait olan bir şeyi sana vermediyse şüphesiz o rahmetini dilediğine verir*, demiştir. Netice'de Kâdî Abdülcebbâr'ın sustuğu rivâyet edilmektedir.[473] Bu tartışma, Mu'tezile'ye ait, Allah'ın kafirlerin küfrünü dilemediği, aksine onları kendi seçimleriyle dilediklerini yapmak üzere tamamen serbest bıraktığı düşüncesi ile Eş'arîlerin, kulların fiillerini yaratanın Allah olduğu ve bu kudrete insanı ortak etmeme görüşleri üzerine bina edilmiştir.[474]

2.2. *Fıkıh ve Diğer İlimlerdeki Yeri*

Kâdî Abdülcebbâr fıkıhta *Şâfiî* mezhebindendir.[475] O, Üstadı Hanefî âlim Ebu Abdillah el-Basrî'ye Hanefî mezhebine geçmek istediği-

ni söylemiş, Ebu Abdillah da fıkıhta her müçtehidin isabet etmiş olacağını söyleyerek kendisinin Hanefî olduğunu ve Kâdî Abdülcebbâr'ın ise Şâfiî kalmasını istemiş, o da bu tavsiyeye uyarak Şâfiî kalmaya devam etmiştir.[476] Kâdî Abdülcebbâr'ın Şafiî fıkhında büyük bir yer edindiği ve kendine has tercihlerinin bulunduğu anlatılmaktadır.[477] Onun fıkıhtaki yerine rağmen ana meşguliyetini kelâm ilminin oluşturduğunu belirtmek gerekir.[478] Hatta kelâm ilmini tercihinde, fıkhı birtakım insanların dünyevî sebeplerle istediklerini ancak kelâm ilminin Allah'tan başka bir maksat ve sebebe dayanmadığını söylemiştir.[479]

Kâdî Abdülcebbâr, sadece kelâm ve fıkıhta otorite olmayıp, tefsir, fıkıh usûlü, hadîs gibi döneminin getirdiği tüm kültüre hakim durumdadır.[480] Ansiklopedik bilgiye sahiptir.[481] Çok farklı ilim dallarındaki eserleri bunu göstermektedir. Kâdî Abdülcebbâr'ın hadîs ilmi ricali arasında da biyografisi verilmiştir.[482] O, İ'tizâl metoduna göre usûl-i fıkhı temellendirmiş, *el-Umed*'de kurduğu sistem, öğrencisi Ebu'l-Hüseyn el-Basrî *el-Mu'temed* tarafından daha da geliştirilmiş ve ikmal etmiştir.[483] Ebu'l-Hüseyn'in genişlettiği ve şerh ettiği *el-Mu'temed*'e yaptığı takdimde Halil el-Meyyis, Kâdî Abdülcebbâr'ın bu eseri ile Bâkıllânî'nin *et-Takrîb ve'l-irşâd fî tertîbi turuki'l-ictihâd* eserinin sonra gelenlerin büyük kısmının faydalandığı en önemli eserler olduğunu söylemektedir.[484] Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr, eş-Şâfiî'den sonra usûl-i fıkıh alanında beyan, izah, genişletme, işkâli kaldırmada büyük ölçüde katkı sağlamışlardır.[485]

2.3. Akıl-Nakil Arasında Metot

Kâdî Abdülcebbâr'ın kelâm ve fıkıh metotlarını bir yönüyle birleştirdiği görülmektedir. Mu'tezile'nin felsefî olmayan döneminde kullandığı fıkıhtaki kıyas metodu[486], kelâm ilmine uygun bir akıl yürütmeyle Kâdî Abdülcebbâr tarafından da kullanılmıştır. O, aklın verilerine tam bir bağlılık göstermiş, kelâmî problemler karşısında kendisinden önce kullanılmış olan fıkıh usûlü metodundan uzak kalmamıştır. Kâdî Abdülcebbâr, Bâkıllânî gibi Yunan mantığını reddeden ve İslâmî metotlara dayanan kitap yazmıştır. O da yine Bâkıllânî gibi esas metot olarak

gâibin şâhide kıyas edilmesini kullanmıştır. Zira gâibin şâhide kıyası, Aristo mantığını benimsemeyen Müslüman âlimler için İslâmî bir istidlâldir.[487] Bu bağlamda Mu'tezile'nin çıkışı itibariyle orijinal ve yaratıcı düşünceye sahip olduğunu söylemek mümkündür. Onlar Aristo'nun üçüncü halin imkânsızlığı prensibini *el-menzile beyne'l-menzileteyn* adıyla ifade ettikleri orta bir durumun varlığı teziyle reddetmişlerdir. Buna bakarak el-Eş'arî'nin kendisini fazla orijinal saymak güçtür, o, yeni bir metotla, ama öncekilerin tezlerini kabul ederek ortaya çıkmıştır.[488] Mu'tezile, Aristo mantığına paralel yöntemlerle düşünmüş olmasına rağmen özde ona zıt bir yerdedir.[489] Mu'tezile, her ne kadar oluşumunda dış tesirlerden etkilense de, İslâm'dan anladıkları temel ilkeleri çiğnemek gibi bir niyetleri yoktur. Konu olarak gündeme gelişi itibariyle sırf İslâm'dan kaynaklanmış olmasa da değişik meseleleri ele alırlarken daima İslâmî anlayışa başvurmaktadırlar, diğer deyişle İslâmî diye düşündükleri anlayışlarını devreye girdirmişlerdir. Kâdî Abdülcebbâr bu çerçevede Yunan felsefe ve ilkelerinden uzak durmuştur.[490]

Kâdî Abdülcebbâr, Kur'ân te'vîlinde akıl ve dil boyutuna önem vermiş, kelime ve nahiv bilgisini işlemiş, Kur'ân nazmına itina göstermiş, ayetin gerek kendi içindeki gerek diğer ayetlerle olan dil-mana bağını kurmuştur. Onun te'vîlinde dil, aklî yaklaşım ve metodunu desteklemede vasıtadır.[491] O, modern dilbilimcilerin çalışmaları türünden oldukça sıkı bir dil felsefesi yapmıştır. Onun dilbilimine ilişkin geniş izah ve tartışmaları ele almasında en büyük neden halku'l-Kur'ân konusudur. Zira kelâmın fiil ve bu dünyaya ait olduğunu göstermek için nefsî değil "olan" kelâmın felsefesi iyi yapılmalıdır. Dolayısıyla onun, kelâmın mahiyetine ilişkin söylediği şeyler modern dilbilimin de esasen vazgeçemeyeceği türden felsefe içermektedir. Ulûhiyete ait antropomorfik ifadelerin Mu'tezile tarafından te'vîlinin amacı, Allah'ın kelâmını tüm şüphe ve saldırılardan korumaya yöneliktir. Dolayısıyla onların Kur'ân'a karşı tutumlarını, nakilden ayrılmak, uzaklaşmak ve kutsal nassı tamamen hür ve eleştirel bir yönelişle yorumlama çabası olarak görmemek gerekir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın yöntem olarak akılcılığı seçtiğini söylemek kesinlikle yanlış değildir. Onun Kur'ân'ı değersiz bırakma anlamında olmasa da varoluşsal önceliğinden dolayı aklı nassın önüne geçirmiş olma-

sı, akılcılığının en açık tarafını göstermektedir. Onun metodu hakkında daha geniş değerlendirmeleri üçüncü bölümde görmek mümkündür.

2.4. Kadılığı

Abdülcebbâr, kâdî ve kâdı'l-kudât gibi göreviyle ilgili lakaplarla anılmıştır.[492] Mu'tezile içinde kâdı'l-kudât tabiri sadece kendisi için kullanılmıştır.[493] Kâdı'l-kudât makamı bugünkü adalet bakanlığına benzer bir görevdir. Şehrin veya devletin değişik bölgelerine kadıları tayin etmeyi içermekte, kadıların müracaatları doğrudan kâdı'l-kudât Abdülcebbâr'a olmaktadır.[494]

Kâdî Abdülcebbâr Abbâsîlerin değil Büveyhoğullarının kâdı'l-kudâtıdır. Vezir Sâhib b. Abbâd'ın 367/977'de davetiyle Rey'de bu göreve başlamış ve Sâhib'in 385/995'te ölümüne kadar sürdürmüştür.[495] er-Râfiî, Târîhu Kazvîn'de onun İbn Abbâd sayesinde Fahruddevle'ye bağlı Rey, Kazvin ve çevre şehirler kâdîsı olduğunu söylemektedir.[496] Kendisi de ileri gelen bir edebiyatçı ve Mu'tezile âlimi olan Sâhib İsmail b. Abbâd, Rey'de kadı olarak bulunacak kişinin Mu'tezilî olmasını istemiştir.[497]

Kâdî Abdülcebbâr'ın bulunduğu merkez olan Rey'de halkın yarısı Şiî, diğer yarısı Hanefî ve Şâfiîlerden oluşmaktadır. Her birisinin taassubunun olduğu[498] düşünüldüğünde görevinin zorluğu da ortadadır. Görev alanı Rey, Hemezân, Cibal,[499] Kazvîn, Ebhûzencân, Sühreverd, Kum, Denbâvend,[500] Sâve, Cürcân, Taberistan ve diğer şehirler kadılığını içermektedir.[501] Resmî görevine rağmen ölünceye kadar tedris ve telif işini yürütmüştür. Bu da büyük bir makamda olmanın eğitim ve öğretime engel olamayacağını göstermektedir.[502]

2.5. Eleştiriler ve İlmî Onuru

Kâdî Abdülcebbâr karşıtlarınca eleştirilmiştir. İbn Hacer, Kâdî Abdülcebbâr'ın bir keresinde yalan hadîs rivâyetinde bulunduğunu ve Abdülcebbâr'ın kadılığının övgüye değer bir halde olmadığının söylendiğini aktarmaktadır.[503] Onun, bunu hangi maksatla söylediği

bilinmemekle birlikte, gelip geçici makamın elbette övgüye değer bir yönü olamaz; eğer kadılık makamındaki insanî karakterini içeriyorsa bu kişiden kişiye değişen sübjektif bir değerlendirmedir; ilmî tavır ve yeteneğine yönelik bir eleştiri ise Kâdî Abdülcebbâr'ın ilmî yönü Sünnîlerce de takdir edilmiştir. Doğrusu onun, uzun süre Sâhib b. Abbâd gibi akıllı bir vezirle birlikte çalışma başarısını görmek gerekmektedir. Eğer o, Mu'tezilî olduğu için eleştiriliyorsa, burada mezhep taassubu vardır. İbn Hacer'in başka bir maksadının olup olmadığı bilinmemekle birlikte, bilgiye dayalı reddedilecek bir durum olmaması durumunda kötü zandan kaçınmak en uygun olanıdır. Yine İbn Hacer'in aktardığına göre Kâdî Abdülcebbâr, oldukça aşırı bir Mu'tezilî olarak değerlendirilmiştir.[504] Ancak ilkelerine bağlı ve bunların takipçisi olmak ve savunmak aşırı gitmek sadece Mu'tezile'ye mahsus bir olay değildir, böyle bir durum Mu'tezile'de olduğu için kınanacak da değildir.

Karşıtlarınca eleştirilen Kâdî Abdülcebbâr, özellikle Mu'tezilî âlimler tarafından övgülü ifadelerle zikredilmiştir. Hâkim el-Cüşemî, onun hakkında "fazilet ve ilimdeki derecesini anlatmaya kelime bulamıyorum" derken[505] Sâhib b. Abbâd bazen "yeryüzünün en faziletlisi", bazen da "yeryüzünün en âlimi" ifadelerini kullanmıştır.[506] Kâdî Abdülcebbâr, ilim yolcuları ve arkadaşları ile olduğunda mütevazı, halkla ve sultanla birlikte olduğunda ise onurlu ve izzetli bir tavır sergilemiştir.[507]

İlmî onur ve izzetine bağlı olan Kâdî Abdülcebbâr, Sâhib İsmail b. Abbâd'ın bir seferden dönüşünde onu karşılamaya gitmemiş, ona; "Ey Sâhib, sana hizmet etmek için yaya yürümeye razıyım, sen buna layıksın, ancak bende bulunan ilim buna mani olmaktadır" demiştir.[508] Sâhib b. Abbâd öldüğünde Kâdî Abdülcebbâr bu tavrına paralel olarak davranmış, cenazesine katılmayarak şöyle demiştir: "Ona acımayı doğru bulmuyorum, çünkü o açıkça tevbe ettiği bilinmeden ölüp gitmiştir." Bundan dolayı Kâdî Abdülcebbâr vefasızlıkla suçlanmıştır.[509] İbn Esîr, Kâdî Abdülcebbâr'ı, "peki o niçin helal olmadan bu malı alıp biriktirdi de bunlara tevbe etmedi" diyerek eleştirmektedir.[510] Mu'tezile için büyük bir destek olan Sâhib'in ölümü Mu'tezile'nin düşüşü demek olmuştur. Fahruddevle, hayatta iken Sâhib b.

Abbâd'a sürekli saygı duymuş, ancak onun ölümüyle birlikte içlerinde kâdı'l-kudâtlıktan azlettiği Kâdî Abdülcebbâr'ın da bulunduğu yakınlarının mallarını müsadere etmiştir.[511]

3. Görüşleri

3.1. İslâm Teolojisi Ya da Kelâmın Önemi

Kâdî Abdülcebbâr, kelâm ilmini övmekte, gerekliliğini ve vazgeçilmezliğini vurgulamaktadır. Ona göre ilim elde etmek isteyen herkes önce kelâm ilmini öğrenmelidir. Bunu yapan ya bazı delilleri bilmekle yetinir, ki kendisine şüphe arız olmadığında böyle yapar. Ya da sorularla düşüncesini derinleştirir ve bu ilimde zirveye ulaşır. Kelâmda ileri derecede olmak diğer ilimlerde ileri derecede olmaktan iyidir. Zira her ilim, malûmu ile değerlidir. Kelâm ilminin malûmu ise Allah Teâlâ ve O'nunla ilgili meselelerdir. Ayrıca kelâmın konusu zaman, dil ve değişik durumlara göre değişiklik göstermez, tüm ilimler için asıl ilim durumundadır ve kendi başına bağımsızdır. Diğer ilimler böyle değildir. Bunun için Allah, tüm peygamberleri öncelikle sadece kendisine kulluk etmeye çağırmak üzere göndermiştir. Tevhide delâlet eden ayetler ele alınıp incelendiğinde buralardan değişik konulara geçilmiş, farklı yorumlar getirilmiştir. Bu ise yadsınacak bir durumu değil övülecek bir konumu göstermektedir. Allah Teâlâ kendisine, tevhide, adaletli oluşuna ve kelâmın ele aldığı diğer konulara dair birçok ayete defalarca dikkat çekerken, kelâmcıların yaklaşım ve yorumlarından dolayı ayıplanması doğru değildir.[512]

Ona göre kelâmın türedi ve uğraşılması doğru olmayan bir ilim olduğunu söyleyenler yanılgı içindedirler. Cahillerin sözüne bakarak kelâm aleyhine delil getirilemez. Kelâmı kötüleyenlerin çoğu taklitçi, geleneğin bilinçsizce izini süren veya yönetim durumunda olup da peşine taklitçileri takmak isteyenlerdir. Bunlar ise hesaba katılmamalıdırlar.[513]

Sahabe, bu ilimden uzak ve kopuk değildir. Onlar Kur'ân'ın uyarısı ve akıllarda kökleşen delillerle bu dine inanmışlar, ihtiyaç duyduklarında delilleri dışa vurmuşlardır. Hz. Peygamberin bu hususta

hiçbir çabasının olmadığı da gerçek dışıdır. Kelâmcıların çoğunun bu ilmin inceliklerine dalmaktan yasaklamaları eğer gerçekten vaki olmuşsa bu, insanların pek azının sorumlu tutulduğu şeyden daha genel sorumluluklara yönlendirme amacına dönüktür. Değilse onlar gerçekleri açıklamaktan, delilleri ortaya koymaktan, şüpheleri kaldırmaktan asla alıkoyma durumunda değillerdir. Eğer bazı kelâmcılar bu anlamda bir öğütte bulunmuşlarsa bile yaptıkları doğru değildir.[514]

Kelâmcıların ifade tarzları Peygamber(s.a.v.)'de ve selefte yoktur da denemez. Çünkü değişik konularda ihtilâflar ortaya çıktığında, Müslümanlarla kafirlerin karşı karşıya kaldıkları durumlarda bu konularla ilgilenme ihtiyacı hasıl olduğunda tıpkı fıkıhçı ve edebiyatçıların ayıplanamayacağı gibi kelâmcılar da asla ayıplanmamalıdır. Zira Selef, Arap dilinde nahivcilerin yaptığı gibi *kelâmın fayda bildiren lafız olduğu, kelimenin isim, fiil ve harf gibi kısımlara ayrıldığı* şeklinde bir taksimat yapmamıştır. Öyleyse ince anlamlara nazar ve muhakeme ile ulaşmaya çalışan kelâmcılar asla kınanmamalıdır.[515] Allah'ın sıfatlarını, adaletini, tevhidi, nübüvvet ve şeriat meselelerini ve bunlara tutunmayı öğrenmek vaciptir. Bunun dışındaki bilgiler vacip değildir.[516] Kâdî Abdülcebbâr'ın kelâm ilminin önemi ve yeri hakkında söyledikleri ile el-Eş'arî'nin *istihsânü'l-havz fî ilmi'l-kelâm* kitabında söyledikleri arasında büyük benzerlikler vardır.[517]

3.2. Mu'tezile ve Anakronizm

Mu'tezile şu dönemlere taksim edilerek ele alınabilir: a) Doğuş dönemi: Vâsıl, Amr b. Ubeyd (144/761) bu dönemin temsilcisidir. b) Zirve ve kemal dönemi: Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (235/849), Nazzâm (231/846), Ma'mer gibi temsilcileri vardır. c) Şiî-Mu'tezile: Bişr b. Mu'temir (210/825) ve Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât (290/902) bu kısımda ele alınır. d) Son dönem: Ebu Ali el-Cübbâî (321/933), oğlu Ebu Hâşim el-Cübbâî ve genellikle Ebu Hâşim'i izleyen Kâdî Abdülcebbâr (415/1025) gibi âlimler bu dönemdedir.[518]

Mezhepler, genellikle başkaları tarafından kendileri için söylenen isim ve lakapları reddederlerken Mu'tezile'nin ismini benimsediği gö-

rülmektedir. Onlar bu ismin, adalet ve tevhidi kabul edenlere işaret ettiğini düşünmektedirler. Kâdî Abdülcebbâr, Kur'ân'da İ'tizâlden sadece şerden kaçma bağlamında bahsedildiğini soyleyerek *"Sizden de, Allah'tan başka yalvardıklarımızdan da ayrılıyorum (...e'tezilüküm...)"* [519] ve *"Madem ki siz onlardan ve Allah'tan başta taptıklarından ayrıldınız (...i'tezeltümûhüm...)"* [520] ayetlerini örnek vermektedir.[521]

Ona göre Mu'tezile, hakkı tutan bir grup olup, bu lâkaptan dolayı sonradan birtakım görüşler izlenmemiştir, Mu'tezilî düşüncenin kökleri Hz. Peygamber'e kadar varmaktadır.[522] Bu bağlamda Emîru'l-mü'minîn Ali, Ebu Bekir, Ömer, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, İbn Ömer ve daha başka sahabelerle, Hasan, Hüseyin, Muhammed b. Ali, Saîd b. Müseyyeb, Ali b. Ebî Talib ve İbn Mes'ûd'un ashâbı,[523] Ebu'l-Esved ed-Düelî, Muhammed b. İshak, Amr b. Dînâr, Mücâhid b. Cebr, Süfyân b. Uyeyne, Vehb b. Münebbih, Hemmâm b. Münebbih, Mekhûl b. Abdullah, Ömer b. Abdülaziz, el-Evzâî, Hasan Basrî, Katâde, Mâlik b. Dînâr, Yahyâ b. Ebî Kesîr, Müsedded b. Müserhed, Muhammed b. Selâm, Ma'mer b. Râşid, eş-Şa'bî, Züfer b. Hüzeyl, İbn Şücâ' es-Selcî gibi ileri gelenleri hep Mu'tezile'den saymaktadır.[524] O, ilk Mu'tezilîlerin sahabe olduğunu ve onların Mu'tezile usûlünde ittifak ettiklerini,[525] fıkıh ve hadîs âlimlerinin çoğunun Mu'tezilî olduğunu, sayıyı az göstermeye çalışanların çirkin bir iddiada bulunduklarını söylemektedir.[526]

Kâdî Abdülcebbâr, Mu'tezile'nin Vâsıl (131/749) ile başladığı iddiasını doğru kabul etmemektedir. Onun iddiasına göre Vâsıl, kelâm'da daha fazla gayret gösterdiği, Müşebbihe'ye, Hâricîlere ve Mürcie'ye karşı direndiği için öne çıkmıştır. Vâsıl, bunları ilk dönemdekilerin yolu üzere yapmıştır. Nitekim fıkıhçılar da yazdıklarını ve ortaya koyduklarını öncekilerden almışlar, uydurmamışlardır. İlmin ortaya çıkışındaki âdet böyledir. Neticede akîdeyi ilgilendiren önceden sahabe arasında zâten bilinip kabul edilen konularda bu şekilde açıkça konuşmaya başlayan Vâsıl olmuş, bu ilimin meseleleri yazıya geçiren anlamında Vâsıl'dan alınmıştır.[527] Kâdî Abdülcebbâr, Mu'tezile'nin ilim silsilesinin Hz. Peygamber'e dayandığını belirtmektedir. Ona göre fıkıhçıların meselâ Iraklıların fıkhı Ebu Hanife'den, onun Hammad'dan, onun İbrahim'den, onun İbn Mes'ud'un ashabından ve

nihayet Hz. Peygamber'den almış oldukları ve Hicazlıların İmam Malik aracılığı ile Peygamber'e varan bir isnatla fıkıh aldıkları gibi kelâmcılar gurubunda Mu'tezile'den başka Hz. Peygamber'e kadar isnadı bulunan başka ekol yoktur. Mu'tezile ilmini ve kökenini, Ebu'l-Hüzeyl Osman et-Tavîl'den, o da Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd'den, onlar da Ebu Hâşim b. Muhammed b. Hanefiyye'den, Ebu Hâşim babası Muhammed b. Hanefiyye'den, o da babası Ali b. Ebî Talib'den, o da Hz. Peygamber'den almıştır.[528]

Kâdî Abdülcebbâr'ın Mu'tezilî tarihi gerilere götürmesine karşılık Sünnî yazarlar, Mu'tezile açısından dördüncü tabakada bulunan Geylân ed-Dimaşkî, Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd, Mekhûl, Katâde gibi âlimlerle başlatmaktadırlar.[529]

Mu'tezile isminin Vâsıl'ın Hasan Basrî'den ayrılmasından sonra verildiği iddiasını reddetmeyen Kâdî Abdülcebbâr, Hasan Basrî'nin böyle bir lâkapla lâkaplanan kimseye övgüde bulunmuş olabileceği şeklinde yorumlamanın da mümkün olduğunu belirtmektedir. Ayrıca bu lâkabın Hasan Basrî zamanındaki olaydan sonra ortaya çıkmış ve ondan ayrılanlara isim verilmiş olması, Hz. Peygamber'in böyle bir lafzı kullanmadığı anlamına gelmeyeceğini söylemektedir.[530]

Ne var ki onun buradaki ikinci te'vîli birinci te'vîlinden daha hafiftir. Çünkü bir şeyin olduğuna dair delil getirilmemişse, o şeyin olmadığına dair bir sonucun çıkması gerekmemektedir ya da olmadığına delil getirilmeyen şeyin olma zorunluluğu yoktur. Birinin bir şeyi söylemediğine dair bir delilin olmamasından -söylediğine dair başka bir delil olmadıkça- onu söylemiş sayılamayacağı açıktır. Hz. Peygamber'in Mu'tezile lafzını kullanmadığının söylenemeyeceğinden hareketle -delil olmadıkça- onu söylediği de çıkarılamaz. Esasen Kâdî Abdülcebbâr'ın bu sözlerinde, Hz. Peygamber'in Mu'tezile sözcüğünü ne söylediğine ne de söylemediğine delil olacak hiçbir yön yoktur. Hasan Basrî'nin *İ'tizâl* kelimesini övgü anlamında kullanmış olabileceği yorumunun da tutarlı tarafı yoktur. Çünkü Kur'ân'da övgü makamında zikredilen ve müşriklerden ayrı durmayı ifade eden bu kelime, Hasan Basrî gibi mümin ve muvahhid birinden ayrılanlar için kullanıldığında nasıl övgü ifade etmektedir, sorusunun cevabı müşkildir. Kâdî Abdülcebbâr'ın sahabe adlarını Mu'tezilî olarak verme amaçla-

rından birisi Mu'tezile'nin, fırkaların en müttakîsi ve en iyisi olduğunu ortaya koymaya yöneliktir.[531] Kâdî Abdülcebbâr'ın açıklamaları Mu'tezile'nin temelsiz ve tarihsiz olmadığını göstermek için geliştirilen bir refleks görünümündedir, anakronizmdir; Mu'tezile tarihi ve çağı hakkında düşülen karışıklık ve yanılgı halidir.

Kâdî Abdülcebbâr, Mu'tezile'nin sayı bakımından az, ancak hak üzere olduğunu, Ehl-i Sünnet ve cemaat'in ise çok, ancak hakkı temsil etmediklerini bunların sünnet ve cemaatin hakikatini bilmediklerini, Mu'tezile'nin az olmasının hakkın kendileriyle olmadığının göstergesi olamayacağını söylemekte ve Hz. Ali'nin *hak kişilerle bilinmez, sen önce hakkı tanı! Ehlini de böylece tanımış olursun!* deyişini aktarmaktadır. İnanç ve düşüncelerin doğruluğu onu takip edenlerin çokluğu ile ölçülemez. Allah'ın verdiği basîret ve Kur'ân sayesinde doğruluk bilinebilir. Ehl-i Sünnet'in kitaplarının Hz. Peygamber'in sünnetini içermediğini, kendi tanımladığı çerçevede sünnet ve cemaat ehlinin Mu'tezile olduğunu anlatmaktadır. Herhangi bir toplumsal güç Kur'ân'dan güçlü olamayacağına göre hak ölçüsü de burada aranmalıdır.[532]

Kâdî Abdülcebbâr'ın doğruluk ölçütü olarak verdiği bilgilere katılmakla birlikte bu ölçütün içine girenlerin sadece Mu'tezile olduğunu söylemesine bilimsel yaklaşım gereği mesafeli durmak gerekir. Zaten onların görüşlerinin doğru olduğu kabul edilmiş olsaydı Ehl-i Sünnet ile bir sorunları olmayacaktı. Doğruluk ölçütünün içine kimlerin hangi delillerle gireceği hususu bilimsel çalışmaların ilgi alanına girmektedir. Kuşkusuz bu çalışmanın amaçlarından biri de, nasslar karşısındaki konumlarıyla mezheplerin hangi doğruluk keyfiyetinde bulunduklarını ortaya koymaya çalışmaktır.

E. SİYASAL, BİLİMSEL VE ENTELEKTÜEL ORTAM

1. Siyasal ortam

Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr aynı zaman diliminde ve aynı otorite altında yaşamışlardır. Yaşadıkları döneme Büveyhîler damgalarını vurmuşlardır. Bu bakımdan her biri için ayrı ayrı siyasî atmosferi or-

taya koyma yerine bütüncül bir bakış ortaya koymak açısı daha sağlıklı olacaktır.

Büveyhoğulları, otoriteleri Ebu Şucâ' ile 320'lerden başlayan, 334'te Bağdat'a girmeleriyle pekişen, Orta Asya ve Arabistan'ın kuzey kesimlerine hakim olmaya çalışan, 447'de ise yaklaşık bir asır süren hakimiyetten sonra fiilen biten bir İran hanedanıdır. Çoğunluğunu Deylemlilerin oluşturduğu bir savaşçı topluluğunun başı Ebu Şucâ' olmasına rağmen esas gelişme üç oğlu Ali, Hasan ve Ahmed zamanında olmuştur. Bunlar hemşerilerinin âdeti üzere Şiî mezhebini seçmişlerdir. Fakat bu savaşçı topluluk için dinî meselelerin ikinci plânda kaldığı görülmektedir. Büveyh oğulları 320/932'ye doğru zirve döneminde bulunan Deylemîlerin reisi Merdâvîc'in hizmetine girmiş, kardeşlerin en büyüğü Ali, Hemezân taraflarında Karac valisi tayin edilmiştir. Birtakım olaylar, karışıklıklar ve Merdâvîc'in 323/935'te öldürülmesi sonucunda, üç kardeş Şiraz beldelerini ve Medya'yı ele geçirmiş; Ali Fâris'te, Hasan Medya'da hükmetmeye başlamıştır. Ahmed de 324/934-5'te Kirman'ı zaptetmiş ve doğuya doğru ilerlemiştir. 334/945'te Bağdat'a girmiş ve Halife *Müstekfî* derhal onu emîru'l-umera tayin ederek kendisine *Muizzüddevle* lâkabını vermiştir. Bununla birlikte Ali, *İmadüddevle*, Hasan da *Rüknüddevle* lâkabını almıştır. Büveyhî hükümdarları, Abbasi halifelerinin ikametgâhı Bağdat'taki siyasî gücü emiru'l-umera unvanıyla kullanmışlar, Irak'ta ve İran'ın büyük bir bölümünde tamamıyla bağımsız bir hanedan olarak hüküm sürmüşler, *Muiz*, *İzz*, *Adud*, *Fahr*, *Seyf* kelimeleri ile *devle* bileşimli tantanalı lâkaplarla anılmışlardır. *Muizzüddevle* halifeyi alaşağı etmiş, yerine Muktedir'in oğlu Ebu'l-Kasım Fazl'ı *el-Mutî* adıyla tahta geçirmiştir. 338'de İmadüddevle ölmüş, ikinci kardeş Rüknüddevle hanedanın reisi ilan edilmiştir. Daha sonra oğlu *Adududdevle* Fars'ta iktidarı eline almış, fakat çok geçmeden aralarında geçimsizlikler başlamıştır. *Muizzüddevle* 356/967'de vefat ettiğinden oğlu *İzzüddevle* Bahtiyar Kirman Hûzistan ve Irak hükümdarı olmuştur. Karmaşık ilişkiler ve iç karışıklıklar sürerken 367/977'de Adududdevle Büveyhîler içinde genel hakimiyeti sağlamış ölüm tarihi olan 372/982-3'ye kadar sakin geçen dönemden sonra yeniden karmaşa başlamıştır.[533]

Muizzüddevle'nin kendisinin Şiî olmasına rağmen Şiî bir halife yerine Sünnî bir halife ile devam etmesinin gerekçesi şahsî otoritesinin parçalanma ihtimalinin önüne geçmek arzusudur. Nitekim önceleri halifeyi Şiîlerden yapmak istemiş, ancak danıştığı kimseler buna engel olmuşlardır. Gerekçelerine göre halife zâten zayıftır, her zaman için kontrolü, hapsi ya da ölümü kolaydır. Ancak Şiî bir halifenin güçlenmesi ve hakimiyeti ele alma ihtimali vardır. Zira istediklerinde Sünnî halifenin öldürülmesini emretse etrafındakiler bunu rahatlıkla yaparlardı, fakat Şiî bir halife için bunu söylemek zordu, hatta Şîi halife, emirin katlini istediğinde bunu hemen gerçekleştirirlerdi. Bu gerekçeler üzerine Muizzüddevle Ali b. Büveyh bu düşüncesinden vazgeçmiştir.[534]

Hilâfetin parçalanması ve bağımsız pek çok devletin oluşmasıyla halifenin sadece adı var olmuş, fiili hiçbir etkisi olmamıştır.[535] Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın hayatını içeren bu dönemdeki halifeler ve hilâfet yılları şöyledir: el-Mutî'billâh b. Muktedir (334-363/946-974), et-Tâîbillâh Ebu Ali Fadl b. Abdülkerim b. Mutî (363-381/974-991), el-Kâdirbillah Ebu'l-Abbâs Ahmed (381-422/991-1031)[536]

Kâdî Abdülcebbâr'ın bölgesi olan Isbahan, Hemezân ve Rey'de 320-366 arası Hasan *Rüknüddevle* hüküm sürmüştür.[537] Abbasî hilâfeti, Büveyhîler döneminde aynı kişi tarafından üç parçaya pay edilmiştir: Müeyyedüddevle 366-373 arası Isfahan'da; Fahruddevle Rey ve Hemezan'da; Adududdevle Fâris ve Bağdat'ta iktidar yürütmüşlerdir. Kâdî Abdülcebbâr, Fahruddevle'nin veziri Sâhib b. Abbâd'in vezirliği döneminde kâdî olmuştur.[538]

Adududdevle[539] Irak-İran bölgesinde 367-372 arası hüküm sürmüş, arkasından Şerafüddevle 372-379, Bahaüddevle 379-403, Sultânüddevle 403-411 arasında hüküm yürütmüşlerdir.[540] Adududdevle(324-372/936-983)'nin adı Ebu Şucâ' Fennâhüsrev b. Rüknüddevle b. Büveyh'tir. Büveyhoğullarının en ileri gelen emiri ve IV. hicrî asrın göze çarpan siyasî otoritesidir. Önce Fâris idaresini eline almış, pek çok beldeyi fethetmiş, sonra Irak bölgesine girmiş, Bağdat''ı almıştır. Halife Tâi' kaçmış, Adududdevle de hep onun gönlünü almaya çalışmıştır. Nihayet 367'de halife tarafından Adududdevle lâkabını almış, bu tarihten ölümüne kadar güçlü bir yönetim sergilemiş, gerçek an-

lamda Büveyhî sultası 367-372 arasında kendi döneminde olmuştur. Meclisinde Ehl-i Sünnet'i savunmak üzere Bâkıllânî'yi davet etmiş, o da Sultan'ın isteği üzerine Şiraz'a gitmiştir.[541] Onun Şiraz'a gidişi, siyaset-ilim adamı arasındaki ilişkiyi nasıl yorumladığını da göstermektedir.[542] Bâkıllânî'nin Şiraz'a gidiş tarihi hakkında açık bir bilgi yoktur. Bağdat'taki tedris hayatının 350-360 yılları arası olduğu[543] varsayıldığında tahsilinin sonları demek olan 360/970 tarihi olması kuvvetle muhtemeldir. Bununla birlikte 367/977 tarihi de verilmiştir.[544]

Adududdevle, Bâkıllânî'yi beğenmiş ve Samsâmüddevle'yi[545] eğitmesi için onu görevlendirmiştir. Onu eğittiği esnâda Ehl-i Sünnet/Eş'arî akâidini öğretmek üzere *et-Temhîd* adlı eserini yazmış, Sultan'a ya da oğluna takdim etmiştir.[546] Büveyhîlerin idare ettikleri halkın çoğunluğunun Şiî olmasına ve Büveyhî hanedânın Şiîliği öne çıkarmasına rağmen Bâkıllânî'nin Ehl-i Sünnet mezhebine göre yazdığı kitabını sultana ya da oğluna takdim etmesi ya Büveyhîlerin bazısının Sünnî olmasıyla, ya da Adududdevle'nin serbest düşünceli olmasıyla yorumlanabilir.[547]

Bâkıllânî bundan sonra Adududdevle'nin 372'deki vefatına kadar onunla birlikte olmuş[548] onun döneminde yükselmeye devam etmiştir. Güven duyulan Bâkıllânî, Adududdevle tarafından hicrî 371 yılında bir heyetin başında elçi olarak Bizans'a gönderilmiştir.[549]

Adududdevle'nin ölümünden sonra Bağdat'a üç oğlu hükmetmiştir: 372-376 arası Bâkıllânî'nin eğitimini üstlendiği Samsâmüdevle; 376-379 arası Şerafüddevle; 379-403 arası Bahaüddevle. Bahaüddevle Halife et-Tâi'i 381'de hal' edip yerine Kâdirbillah'ı halife yapmıştır.[550]

401 yılında Büveyhoğullarının nüfuzunda gerilemeler zuhur etmiş Musul, Enbâr, Medâin, Kûfe'de kontrolü ele geçiren Akîloğullarının Emiri Kırvâş b. Muhalled hutbeyi Fâtımî halifesi adına okutmaya başlamıştır. Bu Şiî-Bâtınî harekete karşı Abbasî halifesi Kâdirbillah, Bâkıllânî'yi Bahaüddevle'ye elçi olarak göndermiştir.[551] Bahaüddevle, hüküm sürdüğü dönemde Halife Tâi'i hal'etmiş (h. 381), yerine Kadirbillah'ı geçirerek biat etmiştir.[552] Şîa ve Mu'tezile'ye karşı faaliyet başlatan Halife bu yakınlığa dayanarak Bahaüddevle'den Kırvâş hareketini bastırmasını talep etmiştir. Bâkıllânî'nin elçiliği sonuç vermiş ve

Bahaüddevle'nin gönderdiği ordu ile Kırvâş yenilmiş, hutbe tekrar Abbasi halifesi adına okunmaya başlamıştır. Bu olayda Bahaüddevle'nin kendi nüfuzunu kurtarmak ve diğer gücü bertaraf etmek amacıyla olaya müdahele etmiş olması payının büyük olması gerekir.[553]

Büveyhîler'in zayıflamasına paralel olarak güçlenen Gazneli Mahmut b. Sebuktekin (361-421) 389'da Horasan ve Sicistan, Kâdî Abdülcebbâr'ın vefatından beş yıl sonra 420 civarında da Rey'i almış, Mu'tezile ve Şîa ileri gelenlerini Rey'den Horasan'a sürmüştür.[554] Sâhib b. Abbâd'ın himayesinde toplanan Mu'tezile, onun ölümünden sonra zayıflamış ve daima Şiîlerin gölgesinde yaşamışlardır.[555]

Bu olaylardan sonra Halife Kâdirbillah, Şîa ve Mu'tezile'den tevbe istemiş, halku'l-Kur'ân görüşünü benimseyenlerin kanlarını helal saymış, Mu'tezile'yi tekfir etmiştir.[556]

Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın, siyasî anlamda çalkantılı ve istikrarsız bir dönemde yaşadıkları göz önündedir. Büveyhîlerin kendi aralarında savaşları olduğu gibi 317-394 arası Musul ve Halep'te otorite kurmuş olan Hamdânîlerle[557] savaşları ve Karmatîlerle uğraşları olmuştur. Onlar, Abbâsî halifelerinden dilediklerini hal' etmişler, onları halkın gözünde küçük düşürmüşlerdir. Büveyhîlerin çoğunluğu Şiîdir, bundan dolayı onlar zaman zaman Kerbelâ yası, gadîr hum törenleri gibi Şiî geleneklere halkı icbar etmişlerdir.[558] Ancak onların, genel duruma bakıldığında Şiî inancı ve Mu'tezile'ye bağlılık hususunda halkı zorlamadıkları, dinî açıdan liberal davrandıkları görülmektedir. Büveyhîler, değişik nedenlerle de olsa Abbasî halifesini yerinde bırakmışlardır.[559]

Genel karışıklıkta Bâkıllânî'nin yaşadığı Bağdat ve çevresine bakarak Kâdî Abdülcebbâr'ın yaşadığı bölge olan Sâhib b. Abbâd[560] vezâretindeki Rey ve Hemezân'ı nispeten sakin ve huzurlu saymak mümkündür.[561] Fahruddevle zamanında Rey, Me'mûn dönemindeki Bağdat; Sâhib b. Abbâd da Me'mûn'un veziri Ahmed b. Ebî Duâd gibi değerlendirilmiştir.[562] Mu'tezile'yi destekleyen ve ilmi seven iki sultanın yanında devlet adamlığı ile ilim adamlığını toplamış Mu'tezilî iki vezir bu benzetmeye uymaktadır. İbn Ebî Duâd'da olduğu gibi Sâhib'in meclisinde de halku'l-Kur'ân konusunda tartışmalar yapılmıştır.[563]

2. Bilimsel ve Entelektüel Ortam

2.1. Bilimsel Coğrafya

Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın yaşadıkları IV. yüzyıl ile V. yüzyılın başlarında tüm siyasî çalkantı, parçalanmışlık ve Müslümanların birbirleriyle savaşlarına rağmen bilimsel ve entelektüel hayatın oldukça hareketli ve canlı olduğu görülmektedir. Bu dönemde ilmî gelişim devam etmiş, bilimsel hareketlerin temel vasfında bir kopukluk olmamıştır.[564]

Bağdat'ın, halifenin varlığından dolayı manevî merkez olması, buradaki ilim hayatını daima canlı tutmuştur.[565] Siyasî otoritenin güçlü olduğu dönemlerde diğer beldelerdeki ilim ehli buraya gelmiştir, zira *çevre* kendi başına bir güç ifade etmemektedir. Bir âlimin Bağdat'a gelip de halife ya da ileri gelenlerle görüşmesi olmadan şöhret ve servet sahibi olması çok zordur.[566] Ancak siyasî bölünmelerden sonra çevrede pek çok merkez ve başkent oluşmuş, buralar aynı zamanda birer ilmî ve kültürel merkez konumuna gelmişlerdir. Her emir ve vezir kendi bölgesini daha ileri düzeyde ilim ve kültür merkezi yapmak istemiş, ordu ve binalarıyla övündükleri gibi âlim ve edipleriyle de övünmüşlerdir. Emir ve vezirler, ya ilme düşkünlüklerinden ya da meclislerini ulema ile zînetlendirmek istediklerinden değişik bölgelerden âlimleri ve düşünürleri kendilerine yaklaştırmada birbirleriyle yarış etmişlerdir.[567] Buna en açık misal olarak Sâhib b. Abbâd'ın Kâdî Abdülcebbâr'a yazdığı mektupta, ondan son derece övgüyle söz etmesi ve üstün niteliklere sahip böyle birini kendi yanında görmek istemesini[568] zikretmek yeterlidir. Sâhib'in Abdülcebbâr'ı çağırdığı nedenlerle Sâmânoğlu Sultanı Nuh b. Mansur da vezirlik yapması için Sâhib'i çağırmış, ancak o, malının özellikle de kitabının çok olduğunu gerekçe göstererek bunu kabul etmemiştir.[569] Ancak sonradan Büveyh oğullarının vezaretini kabul etmiştir.

Bu dönemde ortaya çıkan pek çok eserin nüfuzlu idareci ve yöneticilerin teşviki ile ortaya çıkması bundandır. Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* adlı eserini Harzem Emiri Me'mûn b. Me'mûn(407/1016)'un işareti ve muhtemelen vezir olan Ebu'l-Fazl el-Amedî'in isteğiyle kaleme almıştır.[570] Dağınık devletçikler mâlî ba-

ğımsızlıkları da getirmiş, âlimler teşvik edilmiş, ilim korunmuştur. Âlimler bu devletçiklerin himayesinde rahat ve huzurlu bir hayat yaşamışlardır.[571] Bu dönemde devletlerin tüm siyasî ayrılıklarına ve savaşlarına rağmen halk ve âlimler, dilediği beldeye gitmekte özgür kalmışlardır. Dolayısıyla farklı otorite alanlarına gitmek Müslümanlar için kolaydır ve bu konuda siyasî baskılar görülmemektedir. Bilimsel etkinliklerde serbestlik söz konusudur.[572] Şiî Büveyhîler dönemi itibariyle Adududdevle, İbnü'l-Amîd ve Sâhib b. Abbâd gibi kişiler yönetici olarak ilmi ve âlimleri son derece desteklemişlerdir.[573] Esasen onların siyasal başarılarının arkasında ilme verdikleri değerin bulunduğu tespitini de görmek gerekmektedir.

Bu dönem, gerek kelâm gerek fıkıh ekolleri arasında şiddetli çatışmaların olduğu bir dönemdir. Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, Şîa, Filozoflar ve Mutasavvıflar arasında fikrî çekişme ve çatışmalar vardır. Hilâfet merkezi Şiî nüfûzu altında kalmıştır.[574] Zaman zaman çarpışan, zaman zaman sükûnetlerini koruyan bu ekoller yine de bir arada bulunmuşlardır. Hanbelîler-Şîa; Ehl-i Sünnet-Şîa, Mu'tezile-Eş'ariyye/Ehl-i Sünnet[575], fakîhlerle sûfîler ve bu gruplarla felsefeciler arasında tartışmalar devam etmiş, bu arada ilim, canlılığını korumuştur.[576]

Bölgeler Sünnî ve Şiî diye ikiye ayrılmış, hatta tek bölgede bile bu ayırıma gidilmiştir. Arap yarımadasında Mekke ve Tihâme ile San'a'nın bir kısmı Sünnî; San'a'nın çoğunluğu, Amman ve çevresi, Hicâz'ın kalan kısmı, Ehvâz'ın yarısı, Kum Şiî;[577] Hûzistân'da oturanların çoğu Mu'tezilî anlayışı benimsemişlerdir. Râmehürmüz'de Mu'tezile'nin ağırlığı vardır ve burası, ders veren Mu'tezilî üstadlarla bilinmektedir.[578] Ummân Şîileri, Bahreyn sahillerindekiler Mu'tezilî idiler.[579] Kuzey Irak'ta Mu'tezile'yi takip edenler çok olup[580] Kûfe'de Şiîlik, Basra'da Sünnîlik daha ön plânda olmakla birlikte Mu'tezile, Şîa ve Hanbelîler de vardı.[581] Bu dönemde Irak bölgesinin bilhassa Basra ve Bağdat'ın fakîh, kurrâ ve edipleri meşhurdur. Bağdat ağırlıklı olarak Hanbelî ve Şiîlerle Mâlikî, Eş'ariyye, Mu'tezile, Neccâriyye mezheplerini benimsemiş insanları barındırmaktadır. Bu çeşitlilik içinde Muaviye sevgisinde aşırı gidenlerle teşbihe inananlar ve Mecûsî, Yahudi ve Hıristiyan topluluklar da bulunmaktadır.[582] Fikir hürri-

yetine dayalı sistem kuran Büveyhî döneminde gizli Şiî topluluk İhvânussafâ'nın İsmailî propaganda olarak da anılan Fâtımî-Şiî daveti Mâverâünnehir'de, Horasan'da, İran'da ve Irak'ta kabul görmüştür.[583] Büveyhîler döneminde Irak Horasan ve Mâverâünnehir'de İ'tizâl hareketi artmıstır. IV. asırda İran bölgesindeki Şiîlerin çoğu Mu'tezilî olduğu gibi Büveyhî Emiri Adududdevle de Mu'tezilîdir. Ehl-i Sünnet'in hakim olduğu yerlerde Mu'tezile zayıf, ancak Şîa'nin hakim olduğu yerlerde güçlüdür.[584] Büveyhîler döneminde Mu'tezilî olmak övünç kaynağı olmuştur.[585] Kültürel zenginlik içinde Büveyhî müsamahası ile Karâmıta, Bâtıniyye, Kerrâmiyye, Havâric hareketlerinde de artış olmuştur.[586]

Bunca farklılığı içinde barındıran Irak'ta Bağdat, Basra ve Kûfe; İran'da Rey ve Isfahan ilmî hareketin daha fazla geliştiği şehirlerdir.[587] Hatîb el-Bağdâdî'nin değişik ilim dallarında Bağdat'la ilişkisi bulunan âlimleri anlattığı *Târîhu Bağdâd* adlı hacimli eseri Bağdat'ın ilmî zenginlik ve liderliğini ortaya koyan en açık delillerden biridir. Bağdat'ın ilmî hayatta sürekli ve önemli bir yeri olmuştur. Ebu Ali el-Cübbâî Bağdat'ta imam idi. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî Basralı olmasına rağmen ilim almak için Bağdat'a göçmüştür. Bâkıllânî, Ebu İshak el-İsferâyînî ve diğerleri Bağdat'ta yıllar süren tahsil yapmışlardır.[588] Kâdî Abdülcebbâr da Irak'ta bulunmuş, Bağdat'ta müderrislik yapmış ve ders vererek uzun yıllar geçirmiştir.[589]

İran'ın güneyindeki siyasî ve ilmî merkezler, Seyrâf, Fîrûzâbâd, Erzincân, Istahr gibi yerlerdir. Bâkıllânî'nin Adududdevle'nin daveti üzerine gittiği yönetim ve ilim şehri Şiraz da merkezî bir konumdadır. Kuzeyde ise Cibâl bölgesinde Isbehân, Nihavend, Kâdî Abdülcebbâr'ın nispet edildiği şehri Hemezân, Dînever, Bistâm gibi kentlerdir.[590] Horasan bölgesi de âlim cenneti olarak görülmekte, âlimlerin diğer beldelere nispetle daha çok ikram ve itibar gördüğü yer olma özelliğiyle dikkat çekmektedir.[591]

Sâhib b. Abbâd'ın, yönetim merkezi Rey ile Isbehan'daki köşkleri âlimlerin karşılaşma yerleridir. Şafiîlerin de bulunduğu Rey kentinin çoğunluğu Hanefîdir. Akîde bakımından yarısı ya da çoğunluğu Şiîdir. Bağdat'tan sonra doğudaki en mamur şehirdir.[592] Buraya nispet edilen kişiler Râzî olarak anılmışlardır.[593]

2.2. Mu'tezile-Şîa Yakınlaşması

Büveyhîler döneminde Şiîlik resmen etkin gözükmesine rağmen Sünnîlik genel halk arasında daha derin kökleşmiştir. Hakim güçlerin halk üzerinde kurmaya çalıştıkları bu gibi baskıların tesiri az ve geçici olmuştur.[594]

Rey bölgesi özellikle Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd'ın vezir olduğu 18 yıllık (367-385) dönemde Mu'tezile'nin merkezi olmuş, idarî işlere Mu'tezilî olmayanlar alınmamış ve nihayet dönemin en parlak Mu'tezilî siması Abdülcebbâr kâdı'l-kudât makamına getirilmiştir. Kâdî Abdülcebbâr'la birlikte Mu'tezile, bu dönemde zirveye ulaşmıştır.[595] Şiî-Büveyhîler zamanında İbn Abbâd'ın da gayretleriyle Mu'tezile, oldukça büyümüş ve etki alanı genişlemiş, merkez Rey olmak üzere İran'ın birçok bölgesinde yeniden canlanmış, Şehristân, Neysâbûr, Şiraz, Hûzistân, Hürmüz'de ağırlığını iyice ortaya koymuştur.[596]

Bulunduğu merkezde bilimsel ve entelektüel ortam fevkalade verimli olan Sâhib b. Abbâd, ilim ehli biri kendisine geldiğinde, "konuş kardeşim, rahat ol, çekinme, etrafındakiler ve hizmetçiler seni ürkütmesin, ilim sultanı idarî sultandan daha üsttedir" demek suretiyle ilme ve âlimlere büyük değer vermiştir.[597] Kendisi de ilim ehlindendir ve her sene âlimlere harcanması için Bağdat'a yüklü paralar göndermiştir.[598] Kendine güvenen her mezhepten âlimde görülebilecek bir tavır olan aşırı Mu'tezilî kimliğine rağmen[599] sarayının kapılarını tüm ilim ehline açmış, farklı kesimler onun yanında tartışma imkânı bulmuştur. Kâdî Abdülcebbâr ile Bâkıllânî'nin arkadaşı Ebu İshak el-İsferâyînî'nin yaptıkları tartışma bunun açık göstergesidir.[600] Sâhib, Kâdî Abdülcebbâr için de söylenebilecek bir ifade ile insanları Ebu Hâşim'in mezhebine çağırmıştır. O dönem Mu'tezilîlerin Ebu Hâşim'in mezhebi üzere olmalarının nedeni de budur.[601]

Bu dönemde Mu'tezile ile Şîa yakınlaşması başlangıçtan beri iyi ilişkilerin varlığı anlamına gelmemektedir. Yakınlaşma daha çok Şiî Büveyhî devleti altında gerçekleşmiştir.[602] Mu'tezile bazı Şiî akîdelerini desteklemiş, geniş halk kitlesinin desteğini almıştır.[603]

Mu'tezile, Eş'arî ve Hanbelîlerin gücü karşısında yok olup gitme yerine uzak görüşlülüklerinden dolayı Şîilerle anlaşma yoluna gitmiş-

ler, Büveyhî desteği sayesinde büyük güce ulaşmışlardır.[604] Diğer taraftan İmamiyye Şîası bu dönemde Mu'tezile'yi, Abbâsî hilâfeti aleyhine olan her hareketi destekleme siyasetinin bir sonucu olarak desteklemiş, IV. asırda Mu'tezile ile Büveyhîler arasında anlaşma olmuştur. Gelecekte iyi bir yer edinmeleri bakımından bu anlaşmanın Mu'tezile açısından önemi büyüktür.[605]

Mu'tezile'nin, Şîa'nın gölgesine gizlenmesi temelde dinî değil siyasîdir. Şîa ilk varlığından beri siyasî bir hizip olarak otoriteye boyun eğmek istemeyen her gizli fırkanın uğrak yeri olagelmiştir. Mütevekkil'den sonra Mu'tezile'de de aynı durum ortaya çıkmış, Mu'tezile kaybolan otoritesini elde etmek için gizli bir fırka olmuştur. Kendilerine destek olabilecek tek güç olarak Şîa'yı görmüşlerdir. Bu iki fırka birbirinden farklı da olsa siyasî bir hedeften dolayı güç birliği yapmışlardır.[606] Mu'tezile'nin IV. asırdaki yükselişi Şîa-İ'tizal kardeşliğinden kaynaklanmaktadır.

Abbasi hilâfetinin muhalifi Şiî-Büveyhîler'in de kendi konumları gereği bu birliktelikten sonuna kadar faydalandıkları görülmektedir. Onlar, Sünnî hareketin karşısında hem insan gücüyle hem fikrî güçle Mu'tezile'nin durabileceğinin farkında davranmışlardır.[607]

Şiî geleneklerini Sünnî halka uygulatmada az görülen zorlama hareketlerinin dışında Büveyhîlerin liberal davranmalarında, halkı kendilerine çekme düşünceleriyle birlikte, aslında onların Şîa ideolojisinin peşinde olmadıkları, siyasî otoriteye sahip olmalarının öncelikli amaçları olduğu ve bunu gerçekleştirmek üzere bir takım tarihî nedenlerle birlikte esasen konjonktür gereği daima Mu'tezile'nin ardında durdukları izlenimi ağır basmaktadır. Şiî düşünceyi baştan beri kabul etmeyen Mu'tezile, bu tarihî karşıtlığı bırakıp Şiîlerle işbirliği yapmaktan sevinç duymuş olmalıdır. Zira bununla, sadece onların şerlerinden kurtulmakla kalmamışlar, Ehl-i Sünnet'e karşı direnişte de faydalanmışlardır.[608]

Esasen Mu'tezile'nin bu adımı Şîa'nın akîdelerine fikrî ve felsefî temel bulma açısından da işine gelmiş, bunu hoş karşılamış ve İ'tizâle yönelmiştir. IV. asra kadar kendilerine ait sistemli kelâmî bir okulları bulunmayan Şiiler, Mu'tezile'nin akîde usûlünü miras almışlardır.[609] Bu asrın ikinci yarısından itibaren İ'tizâlî görüşleri kullanarak

kendi esaslarını geliştirmişler, 'beş usûl'ü kendilerine adl, tevhid, nübüvvet, imamet, mead olarak uyarlamışlardır.[610] Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrencilerinin çoğunun Şîa'nın Zeydiyye kolundan olmasının ve Zeydiyye'nin neredeyse tümünün Mu'tezilî olmasının tarihî bağlantısını, Zeydiyye'nin imamı Zeyd b. Ali(121/739)'nin Vâsıl b. Atâ'ya öğrencilik yapmasıyla ve buradan bir ünsiyet kurulmasıyla açıklamak[611] mümkün olsa da bu dönemde tarafları ilgilendiren siyasal ve sosyal şartların birinci derecede rol oynadığını tespit etmek gerekmektedir. Zira bu görüş, Büveyhî-Mu'tezilî yakınlaşmasından önceki dönemde husumete dayalı ilişkileri[612] açıklayamaz. Özellikle imamet görüşlerinden dolayı Mu'tezile, Şîa'yı hiç benimsememiştir. Şîa'nın ise temel hareket noktası imamet meselesindedir. En son örnek olarak Zeydî Kıvamüddin Mankdîm'in *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* sonunda kendi görüşlerini anlattığı *İmamet* bahsine bakmak yeterlidir.

İmamiyye Şîası ile Mu'tezile arasındaki yakınlığın siyasî olduğu kadar *fikrî boyutu* da vardır. Ebu Ali el-Cübbâî, Asker'de Şîa ile Mu'tezile'nin güçlerini birleştirmeleri için çaba göstermiş ve kendi ifadesine göre tevhid ve adalet görüşünde aynı inancı paylaşmışlar, fakat imamet konusunda farklı düşüncelerde kalmışlar, sonuçta güçlerini birleştirmişlerdir.[613] Ebu Ali'nin bu dediklerinin bir göstergesi olarak Kâdî Abdülcebbâr'ın *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* adlı eserini kendisinden yazan öğrencilerinin ve özellikle elimizdeki tek baskının aktarıcısı durumundaki Zeydî öğrencisi Kıvamüddin Mankdîm(420/1029'den sonra)'in tavrını zikredebiliriz. Mankdîm, Kâdî Abdülcebbâr'ın eserinin son aktarıcısı durumunda olduğu için görebildiğimiz kadarıyla tevhid ve adalet görüşlerine dokunmamakla birlikte *emr-i bilmaruf* konusunda açıkça Zeydî görüşleri açıklamış ve kitabın bir Zeydî tarafından yazıldığı izlenimini vermiştir. Bunlarla birlikte dinî ve fikrî birleşmenin arka plânında her birinin kendi otorite alanını gerçekleştirebilmeleri için Sünnî otoriteye karşı siyasî birliktelik ve güç oluşturma çabalarının olduğunu sezmemek mümkün değildir.

Fikrî yakınlığın bir uzantısı olarak Nazzâm(231/845)'ın, icmânın hüccet olamayacağı görüşü ve Mu'tezile'nin rivâyet edilen haberlere az yer vermesi Şiîlere uygun gelmiştir.[614] İcmânın hüccet olmaması,

Hz. Ebu Bekir'e biat eden kalabalığın ilmî ve dinî bir değer ifade etmemesi bakımından Şiilere oldukça uygun gelmiştir. Arada bağ kurmak gerekecekse ilk Mu'tezilî âlimlerin Hz. Ali tarafını tutmuş olmaları meselâ Mu'tezilî üstadı Ebu Cafer el-İskâfî'nin bir Şiî reisi olması ve Mu'tezile'nin de Amr b. As ve Muaviye'den teberrî etmiş olmaları Mu'tezile-Şiî ittifakını ek delil olarak desteklemektedirler.[615]

Mu'tezile, Büveyhîlerin tarih sahnesinden çekilişi ve yerine Sünnî Selçuklu Devleti'nin gelmesi ile birlikte etkisini kaybetmiştir.[616] Mu'tezile'nin en büyük hatası sultaya dayanması olmuştur. Siyasî otoriteden yardım almaları insanları karşı tarafa itmiştir. Çünkü halk genellikle devletin dayatmalarına razı bir konumda olmamıştır.[617]

Bâkıllânî, İbn Fûrek, Üstat Ebu İshak el-İsferâyînî, Abdülkahir Bağdâdî ve Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbâr ile Ebu'l-Hüseyn el-Basrî ve bunların pek çok kitapları dönemin seviyesinin ne kadar yüksek olduğunu göstermektedir. Bu dönemde bilimin can damarı pek çok kütüphanenin varlığı bilinmektedir. Bağdat'ta Beytü'l-hikme, Basra'da Dâru'l-kütüb, Kâhire'de on sekiz bin ciltlik muazzam saray kütüphanesi, el-Hâkim tarafından kurulan Dâru'l-ilm yahut Dâru'l-hikme, Sâhib b. Abbâd'ın 400 deve yükü kadar oldukça büyük kütüphanesi kültür hazinelerine örnek olarak verilebilir. Sâhib'in sadece kitapların katalogunun on cilt tuttuğu belirtilmektedir.[618] Bu dönemin getirdiği bir sonuç olarak ilmî ve kültürel hayat Basra ve Bağdat gibi şehirlerden şimdiki Tahran'ın güneydoğusuna düşen Rey, Isfahan, Şiraz gibi şehirlere de taşınmış, buralarda büyük kütüphaneler kurulmuştur.[619] Ancak Gazneli Mahmut'un, Mu'tezile'ye karşı yürüttüğü faaliyet neticesinde Sâhib b. Abbâd'ın muazzam kütüphanesindeki kelâmla ilgili Mu'tezilî kitapları yaktırdığı belirtilmektedir.[620] Doğru olması durumunda bunu üzüntüyle karşılamamak mümkün değildir. Bu bilgi Mu'tezilî kültürün akıbeti açısından çok önemlidir. Buna göre Mu'tezile'ye ait pek çok nadir nüsha bu arada yok olmuş olmalıdır.

Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın ilmî etkinlikleri ve düşünceleri, kendilerini çepeçevre saran siyasal, sosyal ve kültürel şartlardan bağımsız olmayınca, onların biyografilerinin bu şartlarla birlikte verilmesi önem arz etmektedir. Böylece giriş kısmıyla birlikte, bu çalışmanın dört adımından birisi atılmış olmaktadır; halku'l-Kur'ân konu-

sunda farklılaşan bu iki âlimin kim ve hangi şartlarda var oldukları birinci adımı oluşturmaktadır. Bundan sonraki adımda halku'l-Kur'ân meselesinde farklılaşmayı ortaya çıkaran nedenler üzerinde durulmaya çalışılacaktır. Farklılaşmanın üzerlerinde cereyan ettiği kişilerden sonra, farklılaşmanın konusu ve nesnesinin ikinci adım olarak incelenmesi gerekmektedir. Bu bağlamda halku'l-Kur'ân meselesinin var olmasında ve bu konu üzerinde ihtilâf edilmesinde ne gibi sebeplerin olduğu hususu, konunun bizzat kendisinin teorik araştırmasında ve kelâmın mahiyetinin ortaya konmasında ön adım olacaktır. İhtilâf eden kişiler, ihtilâf konusunun tarihî ve felsefî var oluş seyri, ihtilâf konusunun bizzat kendisinin tamamen teorik olarak incelenmesi, farklı yorumlamaların teorik arka plânının ortaya konması şeklindeki adımlardan sonra nassların ihtilâftaki rolünün ele alınması, çalışmanın plân bütünlüğünü göstermesi bakımından önemlidir. Öyleyse I. Bölüm'de, kelâm ekollerinin farklılaşma nedenlerini ve burada zikredilecek unsurların halku'l-Kur'ân konusuyla bağlantısını ortaya koymaya çalışmak uygun olacaktır.

[1] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 236
[2] Ebû Zehra, *Târihu'l-mezâhib*, s. 20
[3] Fığlalı, "Mezheplerin Doğuşu", *AÜİFİİED*, IV, 115; a. mlf., "ÖNSÖZ" *Abdülkâhir Bağdâdî, el-Fark*, s. XII
[4] Fığlalı, "ÖNSÖZ" *Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. V-VI
[5] Fığlalı, "ÖNSÖZ" *Abdülkâhir Bağdâdî, el-Fark*, s. XII
[6] Şehristânî, *el-Milel*, I, 6
[7] Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 94
[8] Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, I, 9
[9] Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, s. 36
[10] Msl. Yûnus 10/19; Mâide 5/48
[11] Harb, *Nakdü'l-hakîka*, s. 48
[12] Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, I, 9
[13] Mutahharî, *Felsefe Dersleri II*, 19
[14] Harb, *Nakdü'l-hakîka*, s. 35-36
[15] Charney, *İslâm Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim*, s. 18-19
[16] Toprak, *İslâm Düşüncesi*, s. 7
[17] Şâfiî, *er-Risâle*, s. 22, 52
[18] Fığlalı, "Önsöz" *Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. VI
[19] Demir, *İktisat ve Yöntem*, s. 4
[20] Monnot, "Les Doctrines des Chrétiens", *MİDEO*, XVI, 9
[21] Demir, *İktisat ve Yöntem*, s. 35
[22] Yazır, *İslâm Düşüncesinin Problemlerine Giriş*, s. 22; Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 72
[23] Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s. 13
[24] Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 266-267
[25] Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 64-65
[26] Bu bağlamda modern çalışmalar olarak Watt'ın İslâm Düşüncesinin 338/950'e kadarki gelişimini düzenli olarak vermeye çalıştığı *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* adlı eseri, Ahmed Emîn'in kitapları(*fecru'l-İslâm, duha'l-İslâm* ve *zuhru'l-İslâm*), Ali Sami en-Neşşâr'ın çalışmaları(özellikle *neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm* ve *menâhicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm*), Adam Metz'in *el-Hadâratü'l-İslâmîyye* adlı kitabı, Câbirî'nin çalışmaları zikre değerdir.
[27] Bağdâdî, *Târîh*, V, 379; Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 242
[28] İbn İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, II, 168; Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 176; Şibay, "Bâkıllânî", *İA*, II, 253; Umerî, *Mefhûmü'l-i'câzi'l-Kur'ânî*, s. 88
[29] Bağdâdî, *Târîh*, V, 379; Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 242; İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 217; İbn İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, II, 169;
[30] Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 531; Ebû Züneyd, "Mukaddime", *Bâkıllânî, et-Takrîb*, I, 23; Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, II, 89
[31] Ebû Züneyd, "Mukaddime", *Bâkıllânî, et-Takrîb*, I, 23
[32] Bağdâdî, *Târîh*, V, 379; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cinân*, III, 6; Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 176

[33] Mc. Carthy, "al-Bâkıllânî", *EI²*, I, 958; Ibish, "Life And Works of al-Bâkıllânî", *IS*, c. IV, sy. 3, s. 225

[34] Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 176; Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, II, 542; Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 86

[35] Bk. Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 531

[36] Ibish, "Life And Works of al-Bâkıllânî", *IS*, c. IV, sy. 3, s. 225

[37] Bk. Bağdâdî, *Târîh*, V, 379

[38] Şibay, "Bâkıllânî", *İA*, II, 253

[39] Bağdâdî, *Târîh*, V, 379; Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 242-243; İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 217; Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 176

[40] Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, II, 542; Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 531

[41] Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 86

[42] Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, II, 542; Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 531

[43] Gölcük, *İnsan ve Fiilleri*, s. 24; Ebû Rîde-Hudarî, "Mukaddime", *Bâkıllânî, et-Temhîd*, dipnotta, s. 251; Şibay, "Bâkıllânî", *İA*, II, 253;

[44] Şibay, "Bâkıllânî", *İA*, II, 254; Ebû Züneyd, "Mukaddime", *Bâkıllânî, et-Takrîb*, I, s. 24-25; Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 531

[45] Bağdâdî, *Tarih*, V, 382; İbn Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 96; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 400-420 yıl olayları, s. 90. Kâdî Iyâz, Hatib Bağdâdî'den naklederek Bâkıllânî'nin 21 Zilka'de 403 hicrî yılında bir cumartesi günü vefat ettiğini söylemektedir. (Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 245) Abdurrahman Bedevî de bu tarihi tercih etmektedir.(Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhib*, s. 573) Ancak Hatîb Bağdâdî'den naklederek 21 Zilka'de gününü veren Kâdî Iyâz'ın ya naklinde ya da daha güçlü ihtimalle istinsahta veya baskıda bir hata olmalıdır, zira Arapça *tis'un* (تسع) ile *seb'un* (سبع) kelimelerinde noktaların yeri karıştırılarak farklı iki türlü okuma olmuş, Zilka'de'nin son yedi (*seb'un*) günü, son dokuz(*tis'un*) günü şeklinde anlaşılmıştır. Netice itibariyle Kâdı Iyâz, Hatîb Bağdâdî'den naklen bir tarih verdiğine ve Hatîb'in kitabı elimizde olduğuna göre vefat tarihinin doğrusu 23 Zilka'de tarzında olmalıdır. Nitekim genellikle Hatîb el-Bağdâdî'ye uyularak ölümünün hicrî 23 Zilka'de 403 (mîlâdî 5 Haziran 1013) de bunu desteklemektedir.(Bk. İbn Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 78; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 351; İbn İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, II, 168; Mc. Carthy, "al-Bâkıllânî", *EI²*, I, 958; Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 531; Haydar, "Mukaddime", *Bâkıllânî, et-Temhîd*, s. 20; Şibay, "Bâkıllânî", *İA*, II, 253-254). Ayrıca Bahaüddevle el-Büveyhî ve Halife Kâdirbillah döneminde 404'de vefat ettiği bilgisi yanlıştır. (Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 245)

[46] Bağdâdî, *Târîh*, V, 382; Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 245; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 351

[47] Fihrî, *Fihristü'l-Lübüllî*, 61; Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 531

[48] Bk. Bağdâdî, *Târîh*, V, 381-383; Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 245

[49] Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 242. Kâdî Iyâz, 248'te Bâkıllânî'nin Adududdevle tarafından çağrılması olayını anlatırken de künyeyi Ebû Bekir şeklinde ver-

mektedir. Ancak doğrusu Ebû Abdillah b. Mücâhid olmasıdır. Ebû Abdillah mütekellim, Ebû Bekir ise Mukri' (Kur'ân okutucusu) idi. (Bk.Tilmisânî, *Ezhâru'r-Riyâz*, III, 79; Ebû Rîde-Hudarî, "Dipnot", *Bâkıllânî, et-Temhîd*, s. 242, 248)

[50] Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 310; Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 242; Zehebi, *Târîhu'l-İslâm*, 401-420 yıl olayları, s. 89; Sübkî, *et-Tabakât*, III, 368; İbn İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, II, 169. İbn Mücâhid et-Tâî, İmam Eş'arî'nin öğrencisidir. O da Bâkıllânî gibi Basra'dan gelip, Bağdâd'da ikamet etmiştir. Bâkıllânî kendisinden usûl ve kelâm okumuştur. (Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 242)

[51] Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 310; Sübkî, *et-Tabakât*, III, 368. Ebû'l-Hasen el-Bâhilî, Basra'lı ve Eş'arî'nin öğrencisidir. Önceleri imamiyye'nin önde gelen reislerinden iken daha sonra hocası Ebü'l-Hasen el-Eş'arî ile tartışması ve ilzam olmasından sonra onun görüşlerini benimsemiş ve bu mezhebi yaymaya başlamıştır. Bâkıllânî, Ebû İshâk İsferâyînî ve İbn Fûrek gibi Cuma günleri haftada bir kere ders verdiği öğrencilerine hatta hizmetçilerine bile kendini göstermeyen ve perde gerisinden ders veren, "beni çarşı pazarda gördükleri insanlara baktıkları gözlerle görmesinler" diyen bir zâttır. Allah'la çok meşgul olduğundan dolayı hatırlatıncaya kadar dersin süresini de bilemediğini bizzât Bâkıllânî söylemektedir. (Sübkî, *et-Tabakât*, III, 369)

[52] Bedevî, Abdülmecîd, *et-Târîhu's-siyasî ve'l-fikrî*, s. 28; Kevserî, "Mukaddime", *Bâkıllânî, el-İnsâf*, s. 11

[53] Bağdâdî, *Târîh*, V, 379; İbn Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 96; İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 217; İbn İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, II, 169

[54] Bağdâdî, *Târîh*, V, 379; İbn Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 96; İbn İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, II, 169

[55] Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 242

[56] Ebû Züneyd, "Mukaddime", *Bâkıllânî, et-Takrîb*, I, 29-30

[57] İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 217; Ebû Züneyd, "Mukaddime", *Bâkıllânî, et-Takrîb*, I, 29

[58] Sübkî, *et-Tabakât*, III, 150

[59] Ebû Rîde-Hudayrî, et-Temhîd mukaddimesi s. 26'da bu nispeti el-Ezrî (الازري) olarak vermişlerdir. Bu ya matbaa hatasıdır, ya da müelliflerin tercihidir. İki halde de yanlıştır. Doğrusu el-Ezdî'(الازدي)dir.

[60] Bâkıllânî'nin Bağdâd'da kendini göstermesiyle birlikte Eş'arîlik 4. asrın ikinci yarısında Kayravân'da gelişme kaydetti. Bunun iki mühim sebebi vardır: 1- Bâkıllânî haddi zâtında eş'arîliğin gelişiminde bir aşamayı temsil etmektedir. Mezhebi gerçek anlamda temellendiren zât olmuştur. 2-Bâkıllânî Mâlikî idi. Mâlikî ileri gelenlerinden itibar görürdü, döneminde mezhebin riyaseti kendisinde son bulmuştu. Kayravanlılar ilmi seyahatlarında Hicaza'a gitmeyi yeterli görürler, orada Mâliki fıkhını alır, dönerlerdi. Bâkıllânî'nin Bağdâd'da ikametinden sonra oraya da gitmeye başladılar. Mâlikî fıkhı ile birlikte Eş'arî akîdesini de almaya başladılar. İşte bu ilim talebi sebebiyle birçok Kayravân'lı

ondan Eş'arî akîdesini öğrendi. (Bk. Neccâr, *Fusûl fi'l-fikri'l-İslâmî bi'l-Mağrib*, s. 24-25; a. mlf., *el-Kayravân abra'n-nedevâti'l-İslâmîyye*, s. 16-17)

[61] Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 242; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 401-420 yıl olayları, s. 89; İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 120; Sübkî, *et-Tabakât*, III, 431; İbn İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, II, 169; Kürd Ali, *Künûzü'l-ecdâd*, s. 196; Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 531; Ibish, "Life And Works of al-Bâkıllânî", *IS*, c. IV, sy. 3, s. 230; Sellâm, "Mukaddime", *Bâkıllânî, el-İntisâr*, 1; Ebû Züneyd, "Mukaddime", *Bâkıllânî, et-Takrîb*, I, 36

[62] Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 244

[63] Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 244; İbn Asâkir, *Tebyîn*, 121; Ebû Züneyd, "Mukaddime", *Bâkıllânî, et-Takrîb*, I, 35. Kuzey Afrika'da özellikle Tunus'ta o dönemde tartışılan konuların ve mezheplerin, farklı görüşlerin bulunması Mağrib'in başlangıçtan beri doğuya geçiş yolu üzerinde olması, âlimlerin, öğrencilerin, hacı ve tacirlerin uğrak yeri olmasından kaynaklanmaktadır. (Bk. Bell, *el-Fıraku'l-İslâmîyye*, s. 114)

[64] Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 243; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 401-420 yıl olayları, s. 89; Ebû Züneyd, "Mukaddime", *Bâkıllânî, et-Takrîb*, I, 35; İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 42

[65] Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 243; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 401-420 yıl olayları, s. 89. Ebû Zer Heravî, Herât'lı olduğu halde kendisinin Bâkıllânî'den nasıl ilim aldığı sorulduğunda, Bağdâd'a hadis elde etmek için gittiğinde Dârakutnî ile beraber olduğunu, bir gün yolda giderken Bâkıllânî'ye rastladıklarını ve Dârakutnî'nin bu genç adama dikkat çektiği ve onu öptüğünü, övdüğünü, onun sünnete hizmet ettiğini ve Mu'tezile'ye karşı üstün geldini söylediğini, netice itibariyle kendisinin bundan sonra Bâkıllânî'nin derslerine devam gittiğini, kendisiyle beraber pek çok kişinin ondan fıkıh, fıkıh usûlü ve kelâm ilmini aldığını söylemiştir.

[66] Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 244

[67] Bağdâdî, *Târîh*, V, 379; Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 243

[68] Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 244

[69] Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 250

[70] Ebû Züneyd, "Mukaddime", *Bâkıllânî, et-Takrîb*, I, 34-37

[71] Sübkî, *et-Tabakât*, VIII, 38

[72] İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 42

[73] Sübkî, *et-Tabakât*, V, 150; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-seâde*, II, 96

[74] Gölcük, İslâm ansiklopedisinde Simnânüddevle adını vermektedir. Bk. Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 531. Ebû Züneyd de baba adını Müeyyidüddevle olarak verse de doğrusu Adududdevle olmasıdır.

[75] Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 250; Tilmisânî, *Ezhâru'r-Riyâz*, III, 84; Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 86; Şibay, "Bâkıllânî", *İA*, II, 253; Gölcük, İslâm ansiklopedisinde Simnânüddevle adını (Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 531. Ebû Züneyd de Müeyyedüddevle baba adını vermesine (Ebû Züneyd, "Mukaddime", *Bâ-*

kıllânî, et-Takrîb, I, 37) rağmen doğrusu diğer kaynaklarda geçtiği gibi Adududdevle olmasıdır. Bu konuda çelişkili bilgi veren Ebû Züneyd 31. sayfada Samsâmüddevle'yi Adudududevle'nin oğlu olarak vermektedir ki, doğrusu budur. Şibay da İslâm Ansiklopedisinde Büveyhîler hanedanını zikrederken Samsâm'ı, Adud'un oğlu olarak zikretmektedir.

[76] Mc.Carthy, "al-Bâkıllânî", *EI²*, I, 958. Bâkıllânî'nin elli iki(52) eserinin olduğunu Goldziher de söylemektedir. Bk. Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 64. Bu altı eser şöyledir: 1-İ'câzü'l-Kur'ân, 2-et-Temhîd, 3-el-İnsâf, 4-Menâkıb, 5-el-İntisâr, 6-el-Beyân

[77] Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 257-259

[78] Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 176

[79] Mc. Carthy, "Mukaddime", *Bâkıllânî, et-Temhîd*, s. 27,29. *et-Temhîd*"deki "İmâmet" konusunun ele alınışıyla ilgili çalışma için bk. Abel, "Le Chapitre sur l'imâmat dans le Temhîd da'l-Bâquillânî", *Le Shî'isme İmâmite*, Colleque de Strasbourg, 6-9 Mai, 1968, s. 55-68

[80] Mc. Carthy, "Mukaddime", *Bâkıllânî, et-Temhîd*, s. 26-27

[81] Mc. Carthy, "Mukaddime", *Bâkıllânî, et-Temhîd*, s. 22-23

[82] Haydar, "Mukaddime", *Bâkıllânî, et-Temhîd*, s. 19-20

[83] İsferâyînî, *et-Tabsîr*, s. 193

[84] Mc. Carthy, "Mukaddime", *Bâkıllânî, et-Temhîd*, s. 28

[85] Ebû Rîde-Hudayrî, "Mukaddime", *Bâkıllânî, et-Temhîd*, s. 30

[86] Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 534; Sezgin, *Târîhu't-türasi'l-arabî*, c. I, cüz 4, s. 50. Bâkıllânî'nin eseriyle aynı adı taşıyan Ebü'l-Muîn en-Nesefî (508/1115)'nin yine kelâmla ilgili *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*'i vardır. Bu eserin Hüsameddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc(710/1311) tarafından *et-Tesdîd fî şerhi't-temhîd* adıyla yapılmış şerhinin pek çok yazması mevcuttur. Nesefi'nin eserinin, Kâhire 1986'da Dâru't-tıbâati'l-Muhammediyye yayınevince yapılmış bir baskısı vardır. Adı geçen şerh ise Süleymaniyye ktp., Fatih bölümünde 3084; Cârullah bölümünde 516; Beyazıt Devlet ktp.'de 3078 numara ile kayıtlıdır. Daha başka yazmalar da mevcuttur. Dolayısıyla Bâkıllânî'nin eser ve onun şerhiyle Nesefî'nin eser ve şerhi karıştırılmamalıdır.

[87] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 23-24

[88] Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 64

[89] Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhib*, s. 596

[90] Bk. Monnot, *İslâm et Religions*, s. 157-170

[91] Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 294, 350

[92] Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 176

[93] Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 534

[94] Abdülhamid b. Ali Ebû Züneyd tarafından tahkik ve takdimi yapılan bu kitabın ilk baskısını Müessesetü'r-risâle Beyrut'ta 1993'te yapmıştır. 3 cilt halinde neşredilen kitabın 2. baskısı 1998'dedir.

[95] Bk.Bâkıllânî, *et-Takrîb*, II, 5-12

[96] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 171, 178-182
[97] Sanû, *el-Mütekellimûn ve usûlü'l-fıkh*, s. 46-47; Chaumont, "Bâqillânî, Théologien Ash'arite et Usûliste Mâlikite", *SI*, LXXIX, s. 79 vd.
[98] Sezgin, "Mukaddime" *Bâkıllânî, el-İntisâr*, s. 6
[99] Sellâm, "Mukaddime", *Bâkıllânî, Nüketü'l-İntisâr*, s. 55
[100] Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, c. I, cüz. 4, s. 50; Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 534
[101] Sezgin, "Mukaddime", *Bâkıllânî, el-İntisâr*, s. 6. Şerafeddin Gölcük'ün *el-İntisâr*'ı tanıtıcı bir yazısı vardır. (Bk. Gölcük, "Bâkıllânî'nin el-İntisâr li nakli'l-Kur'ân'ı", *İİFD*, III, 429-432)
[102] Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 259; Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 176
[103] Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 534
[104] Sâlihiyye, *el-Mu'cemü'ş-şâmil*, I, 138
[105] Konuyla ilgili yorumlar ve değerlendirmeler için bk. Mahlûf, "Dirâsât havle'l-Kur'ân", *Mecelletü Ezher*, sy. 7, c. 38, s. 804-810
[106] Taşköprüzâde, *Miftâhu's-seâde*, II, 482
[107] Bk. Sellâm, *Eseru'l-Kur'ân*, 267 vd;
[108] Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 176
[109] Suyûtî, *Savnü'l-mantûkı'l-kelâm*, s. 324; Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 532
[110] Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 257-259
[111] Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 535
[112] Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 478
[113] Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 176
[114] Sezgin, Fuâd, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, c. I, cüz. 4, s. 50; bk. Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 534
[115] Gölcük *DİA*, IV, 535'de bu eserin adını *el-İbâne an mezhebi ehli'l-küfr ve'd-dalâle* şeklinde vermektedir.
[116] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 34
[117] Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 535
[118] Bâkıllânî, *Kitâbü'l-beyân*, s. 88; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 123, 192, 211, 221
[119] *er-Redd ale'l-mütenâsihîn* şeklinde de geçmektedir. Bk. Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 535
[120] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 211. Bâkıllânî, *fî usûli'd-diyânât* şeklinde zikretmektedir.
[121] Diğer bir adı İmâmetü Benî Abbâs'tır. Bk. Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 535
[122] Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 176
[123] Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 534
[124] Mc. Carthy, "Mukaddime", *Bâkıllânî, Kitâbü'l-beyân*, s. 19
[125] Massignon, *La Passion d'al'Hallâc*, I, 137, 364
[126] Mc. Carthy, "Mukaddime", *Bâkıllânî, Kitâbü'l-beyân*, s. 11
[127] Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 176
[128] Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 534; Haydar, "Mukaddime", *Bâkıllânî, et-Temhîd*, s.17; Sakr, "Mukaddime", *Bâkıllânî, İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 45-46

[129] Kevserî, "Mukaddime", *Bâkıllânî, el-İnsâf*, s. 3, 6
[130] Kevserî, "Mukaddime", *Bâkıllânî, el-İnsâf*, s. 3
[131] Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 84
[132] Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 176
[133] Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 176; Kitabın ismi *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr fi'r-red ale'l-Bâtıniyye* olarak da verilmiştir. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 350; Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 531
[134] İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 268
[135] İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 350
[136] Suyûtî, *Savnü'l-mantûk*, s. 245
[137] Sezgin, Fuâd, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, c. I, cüz. 4, s. 50
[138] Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 176; Şibay, "Bâkıllânî", *İA*, II, 257
[139] Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 176; Şibay, "Bâkıllânî", *İA*, II, 257
[140] Şibay, "Bâkıllânî", *İA*, II, 257
[141] Şibay, "Bâkıllânî", *İA*, II, 257
[142] Şibay, "Bâkıllânî", *İA*, II, 257
[143] Şibay, "Bâkıllânî", *İA*, II, 257
[144] Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 535
[145] Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 535
[146] Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 535
[147] Sezgin, Fuâd, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, c. I, cüz. 4, s. 51
[148] Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 534
[149] Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 159, 233; Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 535
[150] Bağdâdî, *Târîh*, V, 379
[151] Ibish, "Life And Works of al-Bâkıllânî", *IS*, c. IV, sy. 3, s. 231
[152] Mc.Carthy, "al-Bâkıllânî", *EI²*, I, 958
[153] Ibish, "Life And Works of al-Bâkıllânî", *IS*, c. IV, sy. 3, s. 230; Sellâm, *Eseru'l-Kur'ân*, s. 268-270
[154] Cüveynî, eş-Şamil, 673; Ibish, "Life And Works of al-Bâkıllânî", *IS*, c. IV, sy. 3, s. 230
[155] Bağdâdî, *Târîh*, V, 380; Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 244-245; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 401-420 yıl olayları, s. 90
[156] Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 245
[157] İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 221; Fihrî, *Fihristü'l-Lübüllî*, s. 59-60
[158] İsferâyînî, *et-Tabsîr*, s. 192-193
[159] İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 350
[160] Şibay, "Bâkıllânî", *İA*, II, 253; Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 531
[161] Yâfiî, *Mir'âtü'l-cinân*, III, 6
[162] Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 242; Sübkî, *et-Tabakât*, III, 369
[163] Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 176
[164] İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 350
[165] Bağdâdî, *Târîh*, V, 379; Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 244

[166] İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 350

[167] Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 244; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cinân*, III, 6; İbn İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, II, 168

[168] Watt, "Abd al-Jabbâr", *BSOAS*, XXX, 189

[169] Bedevî, Abdülmecid, *et-Târîhu's-siyâsî ve'l-fikrî*, s. 26-27

[170] İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 219; Fihrî, *Fihristü'l-Lübüllî*, s. 57; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cinân*, III, 7

[171] Bağdâdî, *Târîh*, V, 380; Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 244; İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 220. Bu kelime Bağdâdî'nin *Tarihu Bağdâd*'ında bu isim el-Bâfî, İbn Asâkir'de el-Yâfî olarak geçmektedir. Ancak doğrusu büyük ölçüde Bağdâdî'ye dayanan Fihrî'nin Fihrist'inde geçtiği üzere Abdülbâkî olmalıdır. Bk. Fihrî, *Fihristü'l-Lübüllî*, s. 58

[172] İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 221; Fihrî, *Fihristü'l-Lübüllî*, s. 59-60

[173] Yâfiî, *Mir'âtü'l-cinân*, III, 7

[174] Bu zât Kâdî Abdülcebbâr'dan ilim almış, usta bir tartışmacı ve pek çok eserin sahibidir. Zeydiyye'ye meylettiği söylenmektedir. Bk. İbn Murtazâ, *el-Münye*, s. 98

[175] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 386; İbn Murtazâ, *el-Münye*, s. 98; Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, c. I, cüz. 4, s. 84vd.

[176] Bu eser Hem Kâdî Abdülcebbâr'a hem de İbn Murtazâ'ya nispet edilmiştir. Aynı eserin iki âlime de isnadı doğrudur. Şöyleki: Kâdî Abdülcebbâr on tabakada Mu'tezile'yi anlatmış iken İbn Murtazâ buna 11. ve 12. Tabakalarla ve daha başka bilgiler eklemiştir. Böylece bu çalışmada aynı eser adı, ilgili yerler kendilerine ait olmak üzere her ikisine de atfedilmiştir.

[177] İbn Murtazâ, *el-Münye*, s. 98

[178] Meryem 19/83

[179] Bağdâdî, *Târîh*, V, 379; Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 246, Fihrî, *Fihristü'l-Lübüllî*, s. 54

[180] Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 248-250; Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 531; Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, II, 542

[181] Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 243

[182] Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 531

[183] Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 242; İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1080

[184] Bağdâdî, *Târîh*, V, 379; Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 242; İbn Asâkir, *Tebyîn*, 217; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cinân*, III, 6; İbn Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 96; Kürd Ali, *Künûzü'l-ecdâd*, s. 196; Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 176; Ibish, Yusuf, "Life And Works of al-Bâkıllânî", *IS*, c. IV, sy. 3, s. 225

[185] Şerif, M. M., *İslâm Düşüncesi Tarihi*, I, 271

[186] Watt, *İslâmî Tetkikler*, s. 103

[187] Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 395

[188] İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 41; Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 190; Gölcük, *İslâm Akâidi*, s. 18; Umerî, *Mefhûmü'l-i'câzi'l-Kur'ânî*, s. 88

189 Şibay, "Bâkıllânî", *İA*, II, 254
190 Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 309
191 Dağ, "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi", *AÜİFİİED*, 4, 98
192 Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-aklî*, s. 59
193 Bk. Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 230-232
194 Bâkıllânî, *Kitâbü'l-beyân*, s. 16-18. Ona göre mucizenin kullardan meydana gelmesi imkânsızdır, bu onların aciz olmalarından dolayı yapamazlar anlamına değil, onların kudretlerinde böyle bir şeyin bulunmamasındandır, çünkü aciz olunan şeye acizlik geçince kadir olunabilir. Kulların yapmaları imkânsız olan bir şeyde acz ile vasfedilmeleri doğru değildir. Bk. s. 8-17
195 Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, s. 90
196 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 299
197 Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 533
198 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1080; Şerif, M. M., *İslâm Düşüncesi Tarihi*, I, 271
199 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 31-33; Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 532
200 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1081; Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 532
201 Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 168
202 Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, II, 93-94; Ebû Rîde-Hudayrî, Bâkıllânî, *et-Temhîd*, *Mukaddime*, s. 26; Mc. Carthy, "al-Bâkıllânî", *EI²*, I, 958; Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, II, 191-192; Bedevî, Abdülmecid, *et-Târîhu's-siyâsî ve'l-fikrî*, s. 23
203 Bağdâdî, *Târîh*, V, 379; Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 242; İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 217
204 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 351
205 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 350
206 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 350
207 İbn Teymiyye, *Nakzu'l-mantık*, s. 16
208 Ebû Züneyd, "Mukaddime", *Bâkıllânî, et-Takrîb*, I, 44; Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 87; a. mlf., "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 531
209 İbn Teymiyye, *Nakzu'l-mantık*, s. 13-14
210 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 350
211 Sübkî, *et-Tabakât*, III, 352
212 Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, II, 33; Ebû Züneyd, "Mukaddime", *Bâkıllânî, et-Takrîb*, I, 43; Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 87; a. mlf., "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 531
213 Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 243; İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 120; İbn Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 78; Sübkî, *et-Tabakât*, III, 351; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cinân*, III, 6; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 401-420 yıl olayları, s. 89; Mâlkî, *Târîhu kudâti'l-Endelüs*, s. 37; Mc. Carthy, "al-Bâkıllânî", *EI²*, I, 958; Kürd Ali, *Künûzü'l-ecdâd*, S. 196; Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 87; Ebû Rîde-Hudarî, "Mukaddime", *Bâkıllânî, et-Temhîd*, s. 2; Bedevî, Abdurrrahman, *Mezâhib*, 574; Sellâm, "Mukaddime", *Bâkıllânî, Nüketü'l-intisar*, s. 2
214 Bağdâdî, *Târîh*, V, 462-463; Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 242
215 Sübkî, *et-Tabakât*, III, 368; Şibay, "Bâkıllânî", *İA*, II, 254

[216] Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 242; Sübkî, *et-Tabakât*, III, 367
[217] Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, II, 33
[218] Sübkî, *et-Tabakât*, III, 367
[219] İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 50
[220] Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 242; Ibish, "Life And Works of al-Bâkıllânî", *IS*, c. IV, sy. 3, s. 225
[221] Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 242;
[222] Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 87
[223] Sübkî, *et-Tabakât*, V, 15; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-seâde*, II, 292
[224] Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 310; Mâlkî, *Târîhu kudâti'l-Endelüs*, s. 37
[225] Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 242; Ibish, "Life And Works of al-Bâkıllânî", *IS*, c. IV, sy. 3, s. 225, 230; Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 531
[226] Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 243; Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, II, 542; Ibish, "Life And Works of al-Bâkıllânî", *IS*, c. IV, sy. 3, s. 230; Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 531. Bunu ifade Arapça lafız Kâdî Iyâz'ın metninde şöyledir: ولّي القضاء بالثغر (Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 243). Bu ve benzeri olarak, İbn Asâkir'in *Tebyînü kezibi'l-müfterî*'de Ebû Hamid Ahmed b. Muhammed el-Üstüvâî'nin hayat hikâyesindeki ولّي القضاء بعكبري من قبل القاضي ابي بكر محمد بن طيب ifadesi hakkında farklı görüşler ileri sürülmüş, buna karşın Abdurrahman Bedevî, ikinci metnin, Ebû Hamid'in, Bâkıllânî'den önce Ukbera'da kâdılık yaptı şeklinde anlaşılmasının ve buradan Bâkıllânî'nin de Ukbera'da kâdılık yaptığı sonucunun çıkmasını doğru bulmamaktadır. ولّي lafzında kadılığa atanma anlaşılmaktadır, ancak Bedevî'ye göre ibare *min kabli* değil *min kıbeli* şeklinde okunmalıdır. Bu taktirde Ebû Hâmid el-Üstüvâî'nin Bâkıllânî'den önce kâdî olması değil, Bâkıllânî'nin karar ve atamasıyla kâdî olduğu anlatılmış olmaktadır. Çünkü Bâkıllânî ya kâdı'l-kudât idi, ya da kâdîların atanmasında söz sahibi idi. (Bedevî, Abdurrrahman, *Mezâhib*, s. 572) Bedevî'nin ifadelerinden anlaşılan Bâkıllânî'nin Ukberâ'da kâdılık yapmadığı, fakat oraya kâdî atadığıdır. Ancak Sübkî'nin ifadeleri açıktır ve orada Bâkıllânî'nin Ukberâ'da *kâdılık* yaptığı, kendisinden önce bu görevin Ebû Hamid el-Üstüvâî'de olduğu belirtilmektedir. Kâdî Iyaz'ın da, Bâkıllânî'nin doğrudan Ukbera'da kâdılık yaptığını söylemesi oraya kâdî atayan değil, bizzat kâdî olarak atanan olduğunu göstermektedir. (Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 42; Sübkî, *et-Tabakât*, IV, 40) Bâkıllânî'nin kâdılığı muhtemelen Adududdevle'nin oğlu, öğrencisi Samsâmüddevle'nin hükmü döneminde, elçi olarak gittiği Bizans'tan döndükten sonra olmuştur. Samsâmüddevle Mu'tezile akâidini bırakıp Eş'arî akâidini seçmiş ve döneminde kâdılık makamı Eş'arîlere verilmiştir. Ancak görünen o ki Bâkıllânî sadece kâdî değil kadıları tayin eden bir makamda da bulunmuştur. Fakat bunu İbn Asâkir'in ifadesindeki muhtemel anlama bakarak (Ebû Züneyd, "Mukaddime", *Bâkıllânî, et-Takrîb*, I, 31-32; Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 531) değil, Bağdâdî'nin ifadelerinden (Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 310) anlamak daha doğrudur.

[227] Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, II, 89
[228] Bağdâdî, Abdülkahir, *el-Fark*, s. 364
[229] Gardet-Anawati, *Felsefetü'l-fikri'd-dînî*, I, 109
[230] Ferhât, "Mu'cemü'l-Bâkıllânî", *Havliyyâtü fer'i'l-âdâbi'l-Arabiyye*, IV, 488
[231] Çubukçu, *Gazzâlî ve Kelâm Felsefesi*, s. 12
[232] Sübkî, *et-Tabakât*, V, 185
[233] İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 42
[234] Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 589
[235] Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 606
[236] Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 570
[237] Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 346
[238] Özler, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, s. 33
[239] Gölcük, *İnsan ve Fiilleri*, s. 24; Ebû Rîde-Hudarî, "Dipnot" *Bâkıllânî, et-Temhîd*, s. 251; Şibay, "Bâkıllânî", *İA*, II, 253
[240] Bağdâdî, *Târîh*, V, 379; Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 250-251; İbn Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 96; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 401-420 yıl olayları, s. 89; Fihrî, *Fihristü'l-Lübüllî*, s. 55
[241] Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhib*, s. 575
[242] Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 256
[243] Ebû Rîde-Hudarî, "Mukaddime", *Bâkıllânî, et-Temhîd*, s. 3
[244] Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 253-256
[245] Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 401-420 yıl olayları, s. 89; İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 219; Fihrî; *Fihristü'l-Lübüllî*, s. 56; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 350
[246] Ebû Rîde-Hudarî, "Dipnot" *Bâkıllânî, et-Temhîd*, s. 251; Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 531. Bir yoruma göre de Bâkıllânî'nin elçiliği baştan başarısızlığa mahkumdu. Şöyle ki: Bizans imparatoru Basilius'un rakibi Scleros yenilince Adududdevle'nin hakimiyeti altındaki Mayyâfârikîn'e kaçıyor. Scleros yardım için Adududdevle'ye elçi gönderiyor. Basilius da onun iadesi için elçi gönderiyor. Adududdevle Scleros'un yardım isteğini kabul ediyor. Bizans'a da elçi göndermeye karar veriyor. Bâkıllânî elçi olarak gönderiliyor. Adududdevle Scleros'un politik değerini kullanmak istemiş, ancak ona fazla değer biçmiştir. Bundan dolayı Bâkıllânî'den fazla beklentide bulunmak doğru değildi. (Ibish, "Life And Works of al-Bâkıllânî", *IS*, c. IV, sy. 3, s. 232-233)
[247] Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 252-253
[248] Bağdâdî, *Târîh*, V, 379; Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 253; İbn Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 96; Fihrî; *Fihristü'l-Lübüllî*, s. 55; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 401-420 yıl olayları, s. 89; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 350. Sonrakiler bu bilgileri hep Bağdâdî'den nakletmekle birlikte o da Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasen b. Ali Ebî Osmân ed-Dekkâk'tan rivâyet yoluyla aktarmaktadır.
[249] Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhib*, s. 584
[250] Ebû Rîde-Hudarî, "Mukaddime", *Bâkıllânî, et-Temhîd*, s. 5
[251] Ebû Rîde-Hudarî, "Mukaddime", *Bâkıllânî, et-Temhîd*, s. 7

[252] Gölcük, *İnsan ve Fiilleri*, s. 23
[253] Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhib*, s. 584
[254] Ebû Rîde-Hudarî, "Mukaddime", *Bâkıllânî, et-Temhîd*, s. 5
[255] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 14-15; a. mlf., *et-Temhîd*, s. 26-28
[256] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 22
[257] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 22
[258] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, a. mlf, s. 13; *et-Temhîd*, s. 25. Cüveyni de Bâkıllânî'nin bu tanımını *el-İrşâd*, s. 12'de eleştirmeden vermektedir.
[259] Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, s. 13
[260] Atay, "Takdim" *Nesefî, Tabsıra*, I. c., s. 17
[261] Keskin, *İslâm Düşüncesinde Kader ve Kazâ*, s. 91
[262] Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 34
[263] Totoloji, öznesiyle yüklemi aynı olan önermedir, dolayısıyla bu önermede bir yargıda bulunulmuş olmamaktadır. Bk. Ömer Demir-Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, s. 223
[264] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 199
[265] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 25
[266] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 176-177
[267] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 25
[268] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 36
[269] Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 52-53; Şibay, "Bâkıllânî", *İA*, II, 255; Watt, *İslâmî Tetkikler*, s. 101; Mc. Carhty, "Bâkıllânî", *EI²*, I, 107; Gardet, "Nature et Méthode de la Théologie Musulmane", *İBLA*, VII, 136-137; Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 532; Gardet-Anawati, *Felsefetü'l-fikri'd-dînî*, I, 110
[270] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 38
[271] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 37-40; Şibay, "Bâkıllânî", *İA*, II, 255; Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 532; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 169
[272] Şibay, "Bâkıllânî", *İA*, II, 255; Watt, *İslâmî Tetkikler*, s. 101
[273] Şibay, "Bâkıllânî", *İA*, II, 256; Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 532
[274] Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 169
[275] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 17
[276] Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 646
[277] Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 654-657
[278] İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1081
[279] Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 85-86, 137; Taylan, *Mantık*, s. 75; Ferhât, "Mu'cemü'l-Bâkıllânî", *Havliyyâtü fer'i'l-âdâbi'l-Arabiyye*, IV, 488; Şibay, "Bâkıllânî", *İA*, II, 255; Abdülhamîd, *İ'tikâdî Mezhepler*, s. 151; Gardet, "Nature et Méthode de la Théologie Musulmane", *İBLA*, VII-146, s. 181 vd.; Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 532; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 169
[280] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 32; Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 138. Ali Sâmî en-Neşşâr da Bâkıllânî'ye ait olarak verdiği in'ikas-i edille hakkındaki bilgiyi İbn Haldun'dan naklen aktarmaktadır.

[281] Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 137

[282] Gardet, "Nature et Méthode de la Théologie Musulmane", İBLA, VII-146, s. 181 vd.; Gardet-Anawati, *Felsefetü'l-fikri'd-dînî*, III, 119; Taylan, *Mantık*, s. 75

[283] Abdülhamîd, *İ'tikâdî Mezhepler*, s. 151

[284] Ferhât, "Mu'cemü'l-Bâkıllânî", *Havliyyâtü fer'i'l-âdâbi'l-Arabiyye*, IV, 488

[285] Câbirî, *Bünyetü'l-akli'l-arabî*. 442-443

[286] İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1080

[287] İbn Teymiyye, *Nakzu'l-mantık*, s. 158;

[288] İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1081

[289] Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 160

[290] Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, s. 53-55

[291] Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 401-420 olayları, s. 376; Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn* (*Fazlü'l-i'tizâl* içinde); İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, III, 386

[292] Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 401-420 olayları, s. 376; Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 365, 382; İbn Murtazâ, *el-Münye*, 93; Sübkî, *et-Tabakât*, V, 97

[293] Ziriklî, *el-A'lâm*, cilt, 273;

[294] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 365

[295] Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, I, 255; Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, c. I, cüz. 4, s. 81

[296] Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhib*, s. 380

[297] Osman, *Kâdı'l-Kudât*, 22; Monnot, "Sabeen et Idolâtres selon Abd al-Jabbar", *MİDEO*, XII, 13

[298] İbn İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, II, 202

[299] Osman, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 13-14; el-Cezzâr, *Medâhilü'l-müellifîn*, III, 1220

[300] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 365; Sübkî, *et-Tabakât*, V, 97; Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 273; Hamevî, Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, V, 471; Metz, *el-Hadâratü'l-İslâmîyye*, I, 458; Zarzûr, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 7; Sezgin,*Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, c. I, cüz. 4, s. 81; Deyyâb, "Mu'cemü't-ta'rîfâti'l-kelâmiyye", *Havliyyatü fer'i'l-âdâbi'l-Arabiyye*, IV, 491; Endelüsî, *Mu'cemü me'sta'cem*, I, 163; II, 551; IV, 1405; Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 36, 68, 209, 296; Osman, *Kâdı'l-Kudât*, s. 11; Kays, *el-Îrâniyyûn*, II, 488

[301] Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 296; Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, V, 272

[302] Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 401-420 olayları, s. 376; İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, III, 386; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 327; a. mlf., "Kâdî Abdülcebbâr ve Tenzîhü'l-Kur'ân", *AÜİFİİED*, V, 55

[303] İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, III, 386; Sezgin,*Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, c. I, cüz. 4, s. 81; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 327; a. mlf., "Kâdî Abdülcebbâr ve Tenzîhü'l-Kur'ân", *AÜİFİİED*, V, 55; Zarzûr, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 7; Deyyâb, "Mu'cemü't-ta'rîfâti'l-kelâmiyye", *Hav-*

liyyatü fer'i'l-âdâbi'l-Arabiyye, IV, 491; Osman, *Kâdı'l-Kudât*, s. 11; Kays, *el-Îrâniyyûn*, II, 488

[304] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 366; Sübkî, *et-Tabakât*, V, 97; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 401-420 olayları, s. 376; Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 273

[305] İbn İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, II, 202; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-seâde*, II, 292

[306] Cezzâr, *Medâhilü'l-müellifîn*, III, 1220

[307] Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 210

[308] Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 36

[309] Zarzûr, Adnan, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 7; Osman, *Kâdı'l-Kudât*, s. 13; Kays, *el-Îrâniyyûn*, II, 488

[310] Osman, *Kâdı'l-Kudât*, s. 11-12. Rey, Hz. Ömer devrinde fethedilmiştir, büyük bir beldedir. İslâm kültür ve medeniyetinde Bağdâd gibi hatta bazı dönemlerde daha önde bir medeniyet kentidir. Büveyhiler zamanında Vezir Sâhib b. Abbâd döneminde en parlak günlerini yaşamıştır.

[311] Osman, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 33

[312] İbn Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 142; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 401-420 olayları, s. 376

[313] Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 401-420 olayları, s. 376; Sübkî, *et-Tabakât*, V, 15; Zarzûr, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 8; Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 273-274; İbn İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, II, 203; İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, III, 386; Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, c. I, cüz. 4, s. 81; Fuad seyyid, "Dipnot", *Kâdî Abdülcebbâr, Fazlü'l-i'tizâl*, s. 126

[314] İbn Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 142; Sübkî, *et-Tabakât*, V, 15; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 316; Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 273; İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, III, 386; Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, c. I, cüz. 4, s. 81

[315] Sübkî, *et-Tabakât*, V, 15

[316] İbn Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 142

[317] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 366

[318] Osman, *Kâdı'l-Kudât*, s. 23

[319] Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 401-420 olayları, s. 376; Sübkî, *et-Tabakât*, V, 97; İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, III, 386

[320] Osman, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 14

[321] Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 401-420 olayları, s. 376; Sübkî, *et-Tabakât*, V, 97; İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, III, 386; İbn İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, II, 203; Osman, *Kâdı'l-Kudât*, s. 23

[322] İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, III, 386

[323] Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 401-420 olayları, s. 376; Sübkî, *et-Tabakât*, V, 97; Osman, *Kâdı'l-Kudât*, s. 23, 48

[324] Osman, *Kâdı'l-Kudât*, s. 23

[325] Osman, *Kâdı'l-Kudât*, s. 23

[326] Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 328. Kitabın Abdülcebbâr'a ait bu kısmında Ebû İshak b. Abbas şeklinde geçse de gerek Hâkim Cüşemî'ye ait *Şerhu'l-uyûn* s. 365'te gerek başka yerlerde Ebû İshak b. Ayyâş şeklinde geçmekte-

dir. Çoğunluğun okuyuşuna bakarak doğrusunun bu olduğu gözükmektedir. Abbas okunuşu hatalıdır.

327 Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 366; İbn Murtazâ, *el-Münye*, s. 93; Osman, *Kâdı'l-Kudât*, s. 24; Zarzûr, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Kur'ân* s. 13; Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, I, 334; Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I, 222; Cezzâr, *Medâhilü'l-müellifîn*, III, 1220; Anawati (vdğ.), "Le Moghni du Qâdî Abd al-Jabbar", *MİDEO*, IV, 281; Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 52

328 Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 366; Osman, *Kâdı'l-Kudât*, s. 24

329 Bu kişi Mu'tezile'nin 10. tabakasından olup Ebû Hâşim'in öğrencisidir. Hanefî Ebü'l-Hasen el-Kerhî'nin derslerine uzun müddet devam etmiştir. (sKâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 325-326)

330 Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 366; Osman, *Kâdı'l-Kudât*, s. 24-25

331 İbn Murtazâ, *el-Münye*, s. 95

332 İbn Murtazâ, *el-Münye*, s. 95-96

333 Vefat tarihinden söz edilmeyen ancak Kâdî Abdülcebbâr tarafından *Fazlü'l-i'tizâl*'de hakkında oldukça geniş bilgi verilen (s. 312-318) büyük ilim, tevâzu, ve değişik güzel ahlaklarından söz edilen Ebû Ali el-Cübbâî'nin öğrencilerinden bu zât ile hadis usûlünde adı geçen ve el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî adlı eserin sahibi 360/971'da vefat eden Ebû Muhammed Hasen b. Abdurrahman b. Hallâd er-Râmehürmüzî'yi (bk. Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatrafe* s. 55) birbirine karıştırmamak gerekir.

334 Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 315; Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 366; Osman, *Kâdı'l-Kudât*, s. 25

335 Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 366; Osman, *Kâdı'l-Kudât*, s. 25

336 Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, c. I, cüz. 4, s. 81

337 Osman, *Kâdı'l-Kudât*, s. 25

338 Osman, *Kâdı'l-Kudât*, s. 26

339 Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 330

340 Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 384-385; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 401-420 olayları, s. 376

341 Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 382-383; İbn Murtazâ, *el-Münye*, s. 97

342 Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 383; İbn Murtazâ, *el-Münye*, s. 97

343 Osman, *Kâdı'l-Kudât*, s. 53

344 Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 383; İbn Murtazâ, *el-Münye*, s. 98

345 Msl. mezheplerle ilgili *el-Emâlî*, Kum, 1982; dinler tarihi ile ilgili *el-Fikru'd-dinî*, Dimaşk, 1987; kelâmla ilgili *İnkâzü'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader*, Kahire, 1971; fıkıhla ilgili *el-İntisâr*, Beyrut, 1985; *el-Mukni' fi'l-gaybe*, Kum, 1995

346 İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, III, 386

347 Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 386; İbn Murtazâ, *el-Münye*, s. 98; Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, c. I, cüz. 4, s. 84vd. Bu tartışmanın yorumu ile ilgili bilgi bu çalışmanın Bâkıllânî'nin ilmî kişiliğinin anlatıldığı bölümde vardır.

[348] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 387
[349] İbn Murtazâ, *el-Münye*, s. 99
[350] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 385-390
[351] Osman, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 18
[352] Osman, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 18
[353] Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 401-420 olayları, s. 376; Sübkî, *et-Tabakât*, V, 97
[354] Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 401-420 olayları, s. 376; Sübkî, *et-Tabakât*, V, 97; İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, III, 386
[355] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 382-396
[356] Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, I, 335
[357] Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, I, 332
[358] Şehristânî, *el-Milel*, 22; Bedevî, Abdülmecid, *et-Tarîhu's-siyasî ve'l-fikrî*, s. 78
[359] Sübkî, *et-Tabakât*, V, 97
[360] Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhib*, s. 389
[361] Osman, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 25-26
[362] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX (2. c.), s. 257-258
[363] Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, s. 162
[364] Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 749-759; Gardet, "De Quelques Questions Posées", *SI*, XXXII, 140; Osman, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 28
[365] Monnot, "Les Doctrines des Chrétiens", *MİDEO*, XVI, 10
[366] Osman, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 31
[367] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 368
[368] Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhib*, s. 394; Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, c. I, cüz. 4, s. 82
[369] Zarzûr, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 26
[370] Azmî, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, el-Muhît*, s. 8-10
[371] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 187
[372] Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhib*, s. 390-391; Ebû Süleyman, *Kitâbetü'l-bahsi'l-ilmî*, s. 299
[373] Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 273
[374] Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhib*, s. 390-391
[375] Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 315; Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 367. Kâdî Abdülcebbâr el-Muğnî'yi teberrük amacıyla muhaddis Ebû Muhammed Abdullâh b. Abbâs er-Râmehürmüzî'nin mescidinde yazmaya başladığını söylemektedir.
[376] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 369-370
[377] Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX (2. c.), 258
[378] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 71-79
[379] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 80-151. Kâdî Abdülcebbâr'ın Hristiyanlık ve Hristiyanlar ile görüşleri hakkındaki değerlendirmeler için bk. Monnot, "Les Doctrines des Chrétiens", *MİDEO*, XVI, 9-30

[380] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 152-154; Sâbiîler ve putperestlerle ilgili söyledikleri hakkındaki değerlendirmeler için bk. Monnot, "Sabeen et Idolâtres selon Abd al-Jabbar", *MİDEO*, XII, 13

[381] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 155-160

[382] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 160-259

[383] Monnot, *Islam et Religions*, s. 207-239

[384] Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 55-531

[385] Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 9-12

[386] Mutezile ve salah-aslah için bk. Brunschvig, "Mu'tazilisme et Optimum (al-aslah)", *SI*, XXXIX, 5-23

[387] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 92

[388] Hûlî, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, el-Muğnî*, XVII, 5

[389] Ebû Süleyman, *Kitâbetü'l-bahsi'l-ilmî*, s. 299

[390] Wansbrough, "Reviews", *BSOAS*, XL, 614

[391] Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 135

[392] Fuad Seyyid, "Dipnot", *Kâdî Abdülcebbâr, Fazlü'l-i'tizâl*, s. 137

[393] Fuad Seyyid, "Dipnot", *Kâdî Abdülcebbâr, Fazlü'l-i'tizâl*, s. 138; Ebû Süleyman, *Kitâbetü'l-bahsi'l-ilmî*, s. 328-329

[394] Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 137-138

[395] Fuad Seyyid, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Fazlü'l-i'tizâl*, s. 27

[396] Fuad seyyid, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Fazlü'l-i'tizâl*, s. 35; Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhib*, s. 380-384

[397] Meselâ bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 142-170

[398] Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhib*, 40; Fuad Seyyid, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Fazlü'l-i'tizâl*, s. 28, 31, 34

[399] Muhammed Ali, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, el-Münye*, s. 1-2; Gilliot, "Textes Arabes Anciens Édités en Égypte au Cours des Années 1985 à 1987", *MİDEO*, XIX, 339

[400] İbn Murtazâ, *el-Münye*, s. 92

[401] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX (2. c.), s. 258; a. mlf., *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 328; Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 368

[402] Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 328

[403] Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 17

[404] Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 34

[405] İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1065

[406] Osman, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 23

[407] Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 76

[408] Zarzûr, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 18

[409] Zarzûr, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 25; Osman, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 20

[410] Muhammed Ali, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, el-Münye*, s. 5

[411] Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtü delâili'n-nübüvve*, s. 55-58

[412] Osman, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Tesbîtü delâili'n-nübüvve*, s. 15
[413] İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, III, 386
[414] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 369
[415] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX (2. c.), 257-258
[416] Zarzûr, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 37
[417] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 7-9
[418] Bernand, "La Méthode d'exégèse Coranique de Abdülcebbâr al-Ğabbâr", *Mélanges de L'Université Saint-Joseph*, I, 89. Aynı müellif, Kâdî Abdülcebbâr'ın icma hakkındaki görüşlerini değerlendiren kısa bir makale de yazmıştır. (Bk. Bernand, "Nouvelles Remarques sur L'Iğmâ chez Le Qâdî Abd al-Ğabbâr", *Arabica*, XIX, 78-82)
[419] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 369
[420] Zarzûr, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 25
[421] Bernand, "La Méthode D'exégèse Coranique de Abdülcebbâr al-Ğabbâr", *Mélanges de L'Université Saint-Joseph*, I, 88
[422] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 368
[423] Zarzûr, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 25; Fuad Seyyid, "Dipnot" *Kâdî Abdülcebbâr, Fazlü'l-i'tizâl*, s. 368; Osman, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 21
[424] Zarzûr, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 26
[425] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 367-369
[426] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX (2. c.), 258
[427] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX (2. c.), s. 258; Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 368
[428] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 368
[429] Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 383; a. mlf., *el-Muğnî*, XX (2. c.), 258; Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 368
[430] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX (2. c.), s. 258
[431] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 368
[432] Osman, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 23
[433] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX (2. c.), 258; Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 367
[434] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX (2. c.), 258; Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 368
[435] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX (2. c.), 258
[436] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX (2. c.), 258
[437] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX (2. c.), 258; Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 368
[438] Osman, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 20
[439] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 369
[440] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 369
[441] Osman, *Kâdı'l-Kudât*, s. 59; Zarzûr, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 31-32. Adnan Zarzûr'un aktardığına göre, Kâdî Ebû Bekir b. Arabî *el-Avâsım ve'l-kavâsım*'da Kâdî'nın bu bin(1000) ciltlik eserini Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin beşyüz(500) ciltlik tefsirinden aldığını söylemektedir. Ona göre Eş'arî'nin tefsiri Sâhib b. Abbâd'ın eline geçmiş ve Bağdâd'da hali-

fenin saray kütüphanesindeki *el-muhtezen* adlı 500 ciltli bu tefsiri yaktırmış. Bu arada Abdülcebbâr onun kitabından alıp 1000 ciltlik tefsirini ortaya çıkarmış. Tek nüshası olan kitabın ellerde bulunan kalıntıları da kaybolmuş. İbn Fûrek'in okuyabildiği ya da ele geçirebildiği kadarıyla bilgi verdiğini de söyleyen İbn Arabî, Nizâmiyye Medresesi Kütüphanesi'nde *el-Muhît* adlı tefsiri okuduğunu söylemektedir. Zarzûr bu iddiaları şiddetle reddetmektedir. Buna göre Ebû Bekir İbnü'l-Arabî 543'te vefat etmiştir. O Ebü'l-Hasen Eş'arî'nin 500 ciltlik tefsirini görmemiştir. Çünkü ona göre zâten tek olan nüshayı Sâhib b. Abbâd yaktırmıştır. Sâhib 360-385 arası Büveyhî veziri olduğuna göre İbn Arabi'nin, Eş'arî'nin bir tefsirinden söz etmesi ve Abdülcebbâr'ın tefsirini buradan aldığını söylemesinin bir delili olamaz, zira iki tefsiri karşılaştırma şansı yoktur. İbn Fûrek'in Eş'arî'den bazı alıntılarına bakarak Kâdî'nın tefsirini oradan intihal ettiğini ileri sürmek oldukça ileri bir ithamdır. Eğer Kâdî, Eş'arî'den alıntılar yapmışsa bu bir ilim adamı için normaldir. Bundan tüm tefsiri intihal ederek almıştır demek doğru olamaz. Bu iddianın tutarsızlığının bir delili de iki âlimin metodlarının oldukça farklı olmasıdır. Kaldı ki Eş'arî'yi sürekli eleştirip duran ve görüş olarak karşı tarafta bulunan birisinin onun tefsirini aynen alması inandırıcı değildir. İhtilâflı olmayan yerleri almıştır denirse karşı taraf da Eş'arî'nin bu tefsirini Ebû Ali el-Cübbâî'nin 100 ciltlik tefsirinden aldığını iddia etmesi durumunda verecek cevap olmaz. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin, üstadı Ebû Ali el-Cübbai'yi eleştirir mahiyette geniş bir tefsiri vardır: *Tefsiru'l-Kur'ân ve'r-red alâ men hâlefe'l-beyân min ehli'l-ifki ve'l-bühtân.* Bu Tefsîr sonraları *el-Hâzin* veya *el-Muhtezen* diye meşhur olmuştur. Netice itibariyle eğer bir faydalanma varsa vardır. İntihal iddiası doğru olamaz. Sâhib b. Abbâd'ın Tefsîr yaktırdığı iddiası da asılsızdır. Bu iddianın kaynağı Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin Sâhib aleyhine yürüttüğü kampanyadır. Zarzûr, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 31-32

[442] Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 183; Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 369

[443] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 369

[444] Osman, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 21

[445] Osman, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 23

[446] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 368

[447] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX (2. c.), 258

[448] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX (2. c.), 258

[449] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 368

[450] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 368

[451] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX (2. c.), 258

[452] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX (2. c.), 258

[453] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 367. Aynı ibareyi değiştirmeksizin s. 93'te İbn Murtazâ, *el-Münye*'de zikretmektedir. Abdülkerim Osman bu kaynağı da referans verse de Hâkim'in kitabı ile bu kitap arasında bir fark yoktur. İbn Murtazâ, Hâkim'den aynen aktarımda bulunmaktadır.

[454] Bernand, "La Méthode D'exégèse Coranique de Abdülcebbâr al-Ğabbâr", *Mélanges de L'Université Saint-Joseph*, I, 90

[455] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 369

[456] Osman, *Kâdı'l-Kudât*, s. 56

[457] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 367; İbn Murtazâ, *el-Münye*, s. 95

[458] Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhib*, s. 394-395

[459] Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 164

[460] İbn Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 142; İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, III, 386; Monnot, "Les Doctrines des Chrétiens", *MİDEO*, XVI, 9-30

[461] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 366; İbn Murtazâ, *el-Münye*, s. 93; Osman, *Kâdı'l-Kudât*, s. 24; Zarzûr, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 13; Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, I, 334; Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 273; Metz, *el-Hadâratü'l-İslâmîyye*, I, 379

[462] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 366; Osman, *Kâdı'l-Kudât*, s. 24

[463] Watt, "Abd al-Jabbâr", *BSOAS*, XXX, 188

[464] Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 325

[465] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 365; Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, I, 334

[466] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 365; İbn Murtazâ, *el-Münye*, s. 94

[467] Osman, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 11

[468] Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, I, 332

[469] Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, I, 333

[470] Deyyâb, "Mu'cemü't-ta'rîfâti'l-kelâmiyye", *Havliyyatü fer'i'l-âdâbi'l-Arabiyye*, IV, 491

[471] Sübkî, Şâfiî fakîhlerini anlattığı eserinde Kâdî Abdülcebbâr'ın da Şâfiî olmasından dolayı kendisine yer ayırmış ve bu konuşmanın, Ebû İshak İsferâyî'nin Kâdî Abdülcebbâr'a misafir olduğunda cereyan ettiğini söylemiştir. Buradaki ifadeye göre Kâdî Abdülcebbâr Ebû İshâk'ı görünce *sübhâne men lâ yürîdü'l-mekrûha mine'l-füccâr* (facirlerin çirkin işlerini dileme durumunda olmayan Allah ne yücedir!) demiş, Üstâd Ebû İshâk ise buna karşılık *sübhâne men lâ yekau fî mülkihî illâ mâ yehtâru* (mülkünde ancak dileyip seçtiği şeyler olabilen Allah ne yücedir!) şeklinde mukabelede bulunmuştur. (Bk. Sübkî, *et-Tabakât*, V, 98)

[472] Taftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, s. 114; Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, IV, 70

[473] Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, IV, 70

[474] Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, IV, 70

[475] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 366; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 401-420 olayları, s. 376; İbn İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, II, 203; Sübkî, *et-Tabakât*, V, 97; İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, III, 386; İbn Murtazâ, *el-Münye*, s. 93; Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, c. I, cüz. 4, s. 81

[476] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 367; İbn Murtazâ, *el-Münye*, s. 94

[477] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 367

[478] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 367

[479] İbn Murtazâ, *el-Münye*, 94

[480] Zarzûr, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 15

[481] Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 52

[82]Bk. Kays, *el-Îrâniyyûn*, II, 488-495

[483] Câbirî, *Bünyetü'l-akli'l-arabî*, s. 513

[484] Meyyis, "Mukaddime", *Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, el-Mu'temed*, I, s. ج (el-hâü)

[485] Sanû, *el-Mütekellimûn ve usûlü'l-fıkh*, s. 48-49. Ayrıca Bâkıllânî'nin Usûlü fıkıhçılığıyla ilgili bk. Eric Chaumont, "Bâqillânî, Théologien Ash'arite et Usûliste Mâlikite", *SI*, LXXIX, 79-102. Yazar, Bâkıllânî'nin *et-Takrîb ve'l-irşâd* etrafında onun usûlcülüğünü anlatmaktadır. Ağırlıklı *eş-şer'iyyât* konulu *el-Muğnî* XVII. cilt ve kısmen *el-Umed* çerçevesinde Kâdî Abdülcebbâr'ın usûlü fıkıhçılığıyla ilgili olarak bk. Brunschvig, "Rationalité et Tradition chez 'Abd al-Jabbâr", *Arabica*, XIX, 213-221

[486] Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, s. 32; Gardet, "Nature et Méthode", *İBLA*, 7-146, s. 105

[487] Neşşâr, *Menâcihü'l-bahs*, s. 82

[488] Salamé, "Le Courant Rationalisant et le Courant Littéraliste", *BEO*, XXXI, 283

[489] Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 107

[490] Osman, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 32

[491] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 339

[492] İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, III, 386; Monnot, "Les Doctrines des Chrétiens", *MİDEO*, XVI, 9-30

[493] Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 273; Sübkî, *et-Tabakât*, V, 97

[494] Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, IV, 43; Fuad Seyyid, "Dipnot" *Kâdî Abdülcebbâr, Fazlü'l-i'tizâl*, s. 122-123; Osman, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 14

[495] Osman, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 14

[496] İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, III, 386

[497] Zarzûr, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 9. Fakir bir aileden gelmekle birlikte geniş ilmi, zekası, ağırbaşlı ve vakarlı kişiliği, güzel karakteri ve onuruna düşkünlüğü gibi hallerinden dolayı Sâhib b. Abbâd kendisini öne çıkarmış, onu kadılığa getirmiştir. Muhtemelen, Kâdî Abdülcebbâr'ın gerek ilmî, gerek siyasî başarısı ve zenginliği diğer mezhep mensuplarını kıskandırmıştır. Kendisi hakkındaki eleştiriler (bk. İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, III, 386) de bunu göstermektedir.

[498] Osman, *Kâdı'l-Kudât*, s. 13

[499] Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 401-420 olayları, s. 376; Sübkî, *et-Tabakât*, V, 97; İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, III, 386; Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 273; Metz, *el-Hadâratü'l-İslâmîyye*, I, 462

[500] Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, IV, 43; Osman, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 14

[501] Osman, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 14

[502] Zarzûr, Adnan, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 10-11

[503] İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, III, 386. İbn Hacer'in aktardığına göre, et-Tevhîdî'nin el-İmtâ' ve'l-Muânese'de, Abdülcebbâr'ın Hemedan'ın sıradan ailelerinden birine mensup olduğunu, babası hallâclık işiyle uğraştığını, Sâhib b. Abbâd'ın kendisine makam verdiğini, böylece zenginleştiğini, malının çokluğu bakımından neredeyse Kârûn'a yaklaştığını, bunlarla birlikte onun kötü niyetli, içten pazarlıklı, akîdesinin bozuk, düşüncesinin çirkin olduğunu söylemesi (İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, III, 386) kendi içindeki kızgınlığını boşaltma ve kıskançlık olarak görülmelidir. Bir kişinin kendi içinde taşıdığı ve başkalarının bilmesi mümkün olmayan davranışlarının, tutumlarının oldukça olumsuz kelimelerle eleştiriye tâbi tutulması bilinmeyen şey hakkında konuşmak olduğu gibi, ahlakî sınırlarla da bağdaşmamaktadır.

[504] İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, III, 386

[505] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 365

[506] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 366

[507] Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 367

[508] Osman, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 14-15

[509] İbn Esîr, *el-Kâmil*, VII, 472; İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, III, 386; Metz, *el-Hadâratü'l-İslâmîyye*, I, 379

[510] İbn Esîr, *el-Kâmil*, VII, 472. Onun verdiği bilgiye göre Kâdî Abdülcebbâr'ın, Sâhib'in ölümüyle müsadere edilen mallarının içinde bin taylasân, bin de parlak yünlü elbise vardır.

[511] İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 314-316; Zühdî Hasen, *el-Mu'tezile*, s. 211. Kâdî Abdülcebbâr'ın mallarının müsadere edilmesini Sâhib b. Abbâd'a karşı son görevini yerine getirmemedeki vefasızlığıyla açıklamak için elde bir delil olmadığı gibi yeterli de değildir. Kâdî Abdülcebbâr'ın, Sâhib'in ölümünden sonra kâdılıktan alınışı hakkındaki iddialara mesafeli yaklaşmak gerekmektedir. İddialara göre Sâhib nebiz içmiş ve büyük günah işlemiş ama bundan açıkça tevbe etmememiştir. Kâdî Abdülcebbâr da ona acımadığını ve namazına katılamayacağını belirtmiştir. Buradan hareketle Fahruddevle'nin Kâdî Abdülcebbâr'ı tutuklatma ve azletme nedeninin onun Sâhib'e vefasızlığına bağlanması azil ve mallarının müsadere sebebini gerçekte açıklamaz. O günlerde sultanlar azlettikleri kişilerin, aleyhlerine insanları toplamak için iktisadi güçleri olmasın diye mallarına el koyuyorlardı, bununla birlikte elde ettikleri zenginlik devletleri için önemli bir gelir kaynağı idi. Dolayısıyla Fahruddevle'nin Abdülcebbâr'in mallarını müsaderesini Sâhib'e vefasızlık ettiği için bir cezalandırma olarak açıklamak uzak bir yaklaşımdır. Sadece Kâdî Abdülcebbâr değil, Sâhib'in diğer yakınlarının da takibata uğramış olması bu tezi desteklemektedir. (Bk. Zarzûr, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 11; Osman, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 16; Yurdagür, "Kâdî Abdülcebbâr Hayatı ve Eserleri", *MÜİFD*, IV, 132). Doğrusu, Kâdî Abdülcebbâr'ın Sâhib'in cenazesine katılmayışını

vefasızlıkla değil, ilkelerine bağlılığı ve taviz vermez yaratılışıyla açıklamak daha uygundur. (Yurdagür, "Kâdî Abdülcebbâr Hayatı ve Eserleri", *MÜİFD*, IV, 131-132; Cerrahoğlu, "Kâdî Abdülcebbâr ve Tenzîhü'l-Kur'ân", *AÜİFİ-İED*, V, 56). Üstelik Kâdî Abdülcebbâr'ın böyle bir makamda iken inandığı görüşün tatbik etmede zorluğa ve eleştiriye rağmen kendince takva yolunu seçmesi halka karşı izahı zor işlerdendir. Nitekim halk, onun bu davranışını vefasızlık olarak (İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, III, 386; Metz, *el-Hadâratü'l-İslâmîyye*, I, 379; Zarzûr, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 12) görmüştür.

512 Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 183

513 Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 184. Yaklaşık aynı şeyleri Eş'arî de *İstihsânü'l-havz*(s. 87-88 vd.)'da söylemektedir.

514 Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 185

515 Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 185

516 Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 193

517 Eş'arî, *İstihsânü'l-havz*, s. 87-94

518 Şehristânî, *el-Milel*, I, 23-26, 38-72; Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, I, 181-348; Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhib*, s. 41. Kelâmcıların dönemlerine göre daha geniş ele alınması hakkında bk. Özbek, "Kelâm Bilginleri ve Eserleri", *SÜİFD*, IX, 151-219

519 Meryem 19/48

520 Kehf 18/16

521 Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 165

522 Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 166

523 Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 214

524 Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 334-344

525 Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 165

526 Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 334

527 Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 164

528 Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 164

529 Şehristânî, *el-Milel*, I, 22, 40; Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhib*, s. 41

530 Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 166

531 Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhib*, s. 40

532 Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 185-189

533 İbrahim Hasen, Ali, *et-Târîhu'l-İslâmîyyü'l-âmm*, s. 452, 456; Lombard, *el-Coğrafya*, s. 70; Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, IV, 43; Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 48-49; Brockelmann, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, s. 163; İbrahim Hasen, Hasen, *Tarih*, III, 43-50, Spuler, "Doğuda Hilafetin Çöküşü", *İslâm Tarihi, Kültür ve Medeniyeti(I-IV)* içinde, II, 151; Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 71, 81; Şibay, "Bâkıllânî", *İA*, II, 843-844

534 İbrahim Hasen, Ali, *et-Târîhu'l-İslâmîyyü'l-âmm*, s. 453; Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I, 216

535 Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I, 90-92; Metz, *el-Hadâratü'l-İslâmîyye*, I, 19

536 İbrahim Hasen, Hasen, *Tarih*, III, 8

537 İbrahim Hasen, Hasen, *Tarih*, III, 45-46

538 İbrahim Hasen, Hasen, *Tarih*, III, 46; Osman, *Kâdı'l-Kudât*, s. 16

539 Adududdevle Bağdâd'a girdiği 367-372 yılları arasındaki sultanlık döneminde Büveyhîler arasında en ileri safhaya geçmiş, küçük devletçikleri bir araya getirmiştir. Büveyhîler onun zamanında en güçlü dönemlerini yaşamışlardır. Kendini Şehinşâh yani melikler meliki olarak adlandırmıştır. Bu şekilde İslâm aleminde isimlenen ilk kişidir. Halim, cömert, ikram sahibi, siyaseti iyi bilen, adaletli, görüşlerinde isabetli, akıllı, ilme ve hangi mezhepten olursa olsun âlimlere değer veren biridir. Kan dökme ve savaş heveslisi olmadığı söylenmektedir. Şiilere büyük destek vermiştir. 369'da tüm Bağdâd'ı imar etmiş, mescidleri, çarşıları, köprüleri onarmıştır. Garip ve zayıflara destek veren, hatta Hristiyan kilise ve fakirlerine de yardım eden bir kişidir. (İbn Esîr, *el-Kâmil*, VII, 365, 387-388; Ebû Şucâ', *Zeylü "kitabü tecâribi'l-ümem"*, III, 39; Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I, 246; Osman, *Kâdı'l-Kudât*, s. 18; İbrahim Hasen, Hasen, *Tarih*, III, 50-54; Ebû Rîde-Hudarî, "Mukaddime"*Bâkıllânî, et-Temhîd*, s. 3)

540 İbrahim Hasen, Hasen, *Tarih*, III, 45-46

541 Uzun bir alıntı olmasına rağmen *Bâkıllânî*'nin Büveyhî sultanı Adududdevle'ye gidiş macerasını özetlemek dönemin ilmî, entellektüel ve siyasî atmosferini yansıtması bakımından önem arz etmektedir. Kâdî Iyâz Ebû Abdillah el-Ezdî'den naklen şunları söylemektedir: "Adududdevle Fennâhüsrev ilmi ve âlimleri seven biriydi. Meclisinde her branştan âlimler bulunur, çoğunluğu fakîhler ve mütekellimler oluştururdu. Değişik toplantılarda ilmî tarşımalar cereyan ederdi. Kâdî'l-Kudât'ı Mu'tezilî *Bişr b. Hasen* idi. *Adududdevle* bir gün Bişr'e, "Bu meclis tüm âlimlere açıktır, ancak ben ehl-i isbât ve hadis(Allah'ın sıfatlarını kadîm kabul edenlerle hadis âlimlerin)i burada göremiyorum" dedi. *Mu'tezilî Kâdî* fırsattan istifade ederek: "Onlar halk takımından, sıradan rivayetle yetinen, taklidi rehber edinen insanlardır. Bir haberi zıddıyla naklederler, sonra her ikisine de inanırlar. Onlardan kelâm ehli birini tanımıyorum" diyerek Ehl-i Sünnet'i küçük düşürmek istedi, sonra da Mu'tezile'yi övmeye başladı. *Adududdevle* kendisine: "Yeryüzüne böylesine yayılmış mezhebin bir destekçisinin olmaması imkânsızdır, tartışılan ve eser verilen yerleri araştırın ve böyle birini davet edin" dedi. Adududdevle'yi kararlı gören *Mu'tezilî Kâdî* şöyle dedi: "Bana Basra'da bir ihtiyar ve bir gencin varlığından söz ettiler. İhtiyar, Ebü'l-Hasen el-Bâhilî (diğer rivayette Ebû Bekir b. Mücâhid. Doğrusunun Ebû Abdillah b. Mücâhid olması gerekir. Ebû Abdillah mütekellim, Ebû Bekir ise şeyhu'l-kurrâ, yeni deyimle kıraat hocasıdır. *Bu zatın İbn Mücâhid olduğuna dair bk. Kâdî Abdülcebbâr, Fazlü'l-i'tizâl, s. 330; İbn Asâkir, Tebyîn, s. 221; Fihrî, Fihristü'l-lübüllî, s. 59-60; Tilmisânî, Ezhâru'-riyâz, III, 79*); genç ise Ebû Bekir el-

Bâkıllânî'dir." Melik Adududdevle Şiraz'daki makamından Basra valisine bu iki âlimi kendisine gödermesini talep eden bir mektup yazdı. Onların nafakalarını temin edecek iyi ve hoşnut edecek mal bağışladı. Mektup kendilerine ulaşınca üstad *Ebü'l-Hasen* ve bazı arkadaşları dediler ki: "Bunlar kâfir ve fâsık bir topluluktur, zira Deylem Râfizîdir, onların sergilerini çiğnemek bize helal olmaz, Melik'in amacı da meclisinde tüm âlimleri topladığı ile övünmektir. Eğer gerçekten samimi olsa ben gitmeye hazırdım." *Bâkıllânî* şöyle demektedir: "Ben de onlara şunu söyledim: "İbn Küllâb, Muhâsibî ve o zamankiler de aynı şekilde: "Me'mûn fâsıktır, biz onun meclisine gitmeyiz" demişlerdi, Me'mûn da Ahmed b. Hanbel'i sürmüş, başına bilinen şeyler gelmişti. Şayet Me'mûn'la tartışsalardı onu bu işten engelleyebilirlerdi, selefin sahip oldukları deliller de açıklığa kavuşmuş olurdu. Onlar bir bakıma bu hareketleriyle Ahmed b. Hanbel'i halifeye ve Mu'tezilî Kâdî İbn Ebî Duâd'a teslim ettiler, halbuki yardım etselerdi daha iyi olurdu. Selef üstadların maksadı halk önderliği ile sınırlı kaldı. Eğer Mu'tasım'a gidip düşüncelerini açıklasalar ve iddia edilenlerin yalan olduğunu gösterselerdi Mu'tasım da geri çekilirdi. Neticede Ahmed b. Hanbel'in başına gelenler geldi, onlar da seyrettiler. Sen de, ey üstâd! onların yolunu izliyorsun, korkarım ki neticede Ahmed b. Hanbel'in başına gelenler şimdi fakîhlerin de başına gelecek! Onlar da Kur'ân'ın yaratılmışlığını söylemeye, rü'yetullâh'ı nefyetmeye başlayacaklar! Sen gitmezsen de işte ben gidiyorum." Üstâd *Ebü'l-Hasen el-Bâhilî* bunun üzerine: "Ne yapayım! Allâh, aklını bu işe yatırdıysa sen de onu yerine getir!" dedi. Ben de gelen elçiyle birlikte Şiraz'a doğru deniz kanalıyla yola çıktım. Sonunda oraya vardım, Sultanın huzuruna nasıl varıldığını soruşturdum; Cuma günleri hiçbir âlimin engellenmeden saraya girdiğini öğrendim." Diğer rivayette "Ertesi gün olunca Melik'in huzuruna girdim. O sırada Melik öğle namazını kılıyor, âlimler de oturuyorlardı. Perde çekildi ve âlimler içeri girdiler, sonra insanlar içeride toplanmış ve ellerinde süslü kılıçlar bulunan hizmetçilerin arasında Melik te tahtına oturmuş bir durumda iken ben de girdim. Sağı ve soluna oturmak için bazı mertebelerde bulunmak gerekiyordu. Sağ tarafı boştu ve sadece vezir ya da ileri gelen bir sultan oturabilirdi. Ben de arada insanların en gerisine oturmayı uygun bulmadım, ilerledim ve Adududdevle'nin sağ yanına, solunda oturan Kâdı'l-Kudât'ın hizasına gelecek şekilde oturdum. Melik Kâdı'l-Kudât'a hoşnutsuzluk bildiren bakışla baktı, orada beni sadece bir kişi tanıyordu. Herkes çok korktu, beni tanıyan kişi (*İbnü'l-Hafîf*) Kâdı'l-kudât'a: "Sultan'ın Basra'dan gelmesini istediği kişi budur" dedi ve Kâdı'l-kudât da bunu Melik'e bildirdi. Melik benim tarafıma dönerek gözüyle perde tarafına işarette bulundu, oradakiler de hemen benden uzaklaştılar. Sonra *Melik* döndü ve: "Haydi bir mesele getirin" dedi. O toplantıda Bağdâdlı Mu'tezilîler katında sözü en güçlü ve önde gelen âlimleri olan Ahdeb (400-401/1010) ve Mu'tezile'nin Basra ekolüne mensup pek çok kişi vardı, en

ileri gelenleri de Ebû İshâk en-Nusaybînî (449/1057) idi. Ahdeb bir öğrencisine, bana güç yetirilemeyen şeylerin Allah tarafından teklif edilmesi meselesini sormasını istedi. Bununla bizi küçük düşürmek, aşağılamak istiyordu... Melik Adududdevle en sonunda kadısına dönerek, sana bu mezhebin mutlaka bir destekçisi vardır diye söylememiş miydim, emrim olmadan o yere oturduğu için önce nasıl bir ölümle onu öldüreyim diye düşünürken şimdi anladım ki, bu makama benden daha layıkmış, diyerek takdirlerini bildirmiştir." (Bk. Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 246-250; İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 118-120; Tilmisânî, *Ezhâru'r-riyâz*, III, 79-84)

[542] Esasen Bâkıllânî'nin Şiraz'a gitmesine hocası Ebü'l-Hasen el-Bâhilî razı olmamıştır. Bâkıllânî, hocasından farklı kanaata sahip olduğunu söylemiş ona itiraz etmiştir. Ona göre bu çekimserlik, karşı tarafın Ehl-i Sünnet'e delillerinin az olduğunu ileri sürerek yüklenmesi demek olacaktır. Üstelik böyle davranmak, İbn Küllâb (240/854) ve Hâris el-Muhâsibî (243/857) ile o dönemde yaşayıp Me'mûn'un huzuruna çıkmayı öngörmeyenler İmam Ahmed b. Hanbel'in şiddetli belaya uğramasına ve dayak yemesine yol açmıştır. Bu kişilerin gerekçeleri bid'atçıların sergisini çiğnememekti. (İbn Asâkir, Tebyîn, s. 116) Bu kıssadan Bâkıllânî'nin cesareti, bir ilim adamında olması gereken sultanlara da çiğnetilmeyen ilmî onur ve vakarın ifadesi, onun açık dünya görüşüne sahip oluşu, güçlü rakiplerine karşı kenarda kalmak yerine mücadele ile kendini anlatmak ve haklarındaki yanlış ve kötü düşünceleri tartışarak bertaraf etmesi; dönemin mezhepler arasında görünürdeki koyu taassuba rağmen düşünceyi ifade etme özgürlüğündeki genişlik, olaylardan kaçarak değil, açık yüreklilikle kendini anlatmak ve birlikte yaşamanın çözümlerinin bulunabilmesi, devlet adamlarının bilime ve bilim adamlarına saygı ve ikramları gibi sonuçları çıkarmak mümkündür. Yusuf Ibish'in, Bâkıllânî'nin sadece halk nezdinde değil Büveyhîler nezdinde de ileri bir mertebede olmaktan hoşlandığı yorumu (bk. Ibish, "Life And Works of al-Bâkıllânî", *IS*, c. IV, sy. 3, s. 231-232) onun, mevki tutkunluğu ile açıklanmasa da ilmini yönetime yön ve şekil vermek biçiminde kullanma gibi bir sorumluluk duyduğuyla açıklanabilir. Ebü'l-Hasen el-Bâhilî'nin tavrını da korkaklık olarak görmemek gerekir. Bâkıllânî, Ebû İshâk el-İsferâyînî ve İbn Fûrek gibi öğrencilerine 'çarşı pazarda insanları gördükleri gözle beni görmesinler' anlayışıyla haftada bir verdiği dersi perde gerisinden işleyecek derecede zühd anlayışı ve başka garip halleri düşünüldüğünde, Adududdevle'nin sarayına gidip te tartışmalar yapmaya yönelmemesini anlayışla karşılamak gerekmektedir. (Ebû Rîde-Hudarî, "Mukaddime", *Bâkıllânî, et-Temhîd*, s. 10) Bunun bir ölçüde karakter meselesi olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır.

[543] Şibay, "Bâkıllânî", *İA*, II, 253

[544] Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 531

[545] Simnânüddevle (Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 531) de denilmiştir.

[546] Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 250; Tilmisânî, *Ezhâru'r-riyâz*, III, 84; Ebû Züneyd, "Mukaddime", *Bâkıllânî, et-Takrîb*, I, 31; Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 86; Şibay, "Bâkıllânî", *İA*, II, 253;

[547] Şibay, "Bâkıllânî", *İA*, II, 257

[548] Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 250

[549] Ebû Züneyd, "Mukaddime", *Bâkıllânî, et-Takrîb*, I, 31

[550] İbrahim Hasen, Ali, *et-Târîhu'l-İslâmîyyü'l-âmm*, s. 456; İbrahim Hasen, Hasen, *Tarih*, III, 59

[551] İbrahim Hasen, Hasen, *Tarih*, III, 61

[552] İbrahim Hasen, Hasen, *Tarih*, III, 59

[553] İbrahim Hasen, Hasen, *Tarih*, III, 61-62; Bedevî, Abdülmecid, *et-Tarîhu's-siyasî ve'l-fikrî*, s. 63

[554] Zühdî Hasen, *el-Mu'tezile*, s. 213; Bedevî, Abdülmecid, *et-Tarîhu's-siyasî ve'l-fikrî*, s. 92-96

[555] Bedevî, Abdülmecid, *et-Tarîhu's-siyasî ve'l-fikrî*, s. 92-96

[556] Bedevî, Abdülmecid, *et-Tarîhu's-siyasî ve'l-fikrî*, s. 78, 92; Zühdî Hasen, *el-Mu'tezile*, s. 210

[557] Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I, 57

[558] Bedevî, Abdülmecid, *et-Tarîhu's-siyasî ve'l-fikrî*, s. 61-62; Osman, *Kâdı'l-Kudât*, s. 17-18

[559] Adang, "The Authors And Their Works al-Bakıllânî", *Muslim Writers on Judaism*, s. 51

[560] Ebü'l-Kasım *es-Sâhib İsmail b. Abbâd*(326-385/937-995), İstahr, bir görüşe göre Tâlkân'da doğmuş, Rey'de ölmüş (İbn Esîr, *el-Kâmil*, VII, 142; Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhib*, s. 337), ilim adamı hüviyeti olan Büveyhî veziridir. 366-373/976-983 arası Müeyyedüddevye'ye (İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 314), 373-385/983-995 arası Fahruddevle'ye Rey'de vezirlik yapmıştır. (İbn Esîr, *el-Kâmil*, VII, 471). İsmail b. Abbâd'a es-Sâhib denilmesini Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd ile yakınlığına bağlayanlar vardır. İbnü'l-Amîd 360 yılındaki ölümüne kadar 32 sene süreyle Rey ve Cibal bölgelerinde Rüknüddevle'nin vezirliğini yapmıştır. İsmail b. Abbâd, bu zâtın katip ve öğrenciliğini yapmıştır. Ona yakınlığından dolayı kendisine sâhib denilmiştir. İbnü'l-Amîd, Rüknüddevle'nin oğlu Müeyyedüddevle'nin eğitimini Sâhib b. Abbâd'a havale etmiştir. Küçüklükten beri birlikte oldukları Müeyyedüddevle'nin sâhib dediği de söylenmiştir. Sâhib, önceleri Isfahan'da ikamet etmekte iken, İbnü'l-Amîd tarafından kendi adına karar verme yetkisiyle Rey'e atamıştır. Sâhib, bundan sonra Rey'de ikamete başlamıştır. İbnü'l-Amîd Ruknüddevle'den sonra 373'te Müeyyedüddevle'nin de veziri olmuştur. İbnü'l-Amîd hendese, mantık, felsefe, şiir, edebiyat ve ilahîyatta önde gelen bir ilim adamıdır. Ancak Sâhib b. Abbâd'ın, üstadı gibi felsefe ve ehline sevgisi olmamıştır. O, şer'î, lisânî ve edebî ilimlerde zirvede bir zâttır. Hadis ehli gibi hadis öğrenmiş, kelâm ilminde otorite olmuştur. Sultanların gösterişlerini sevmeyen, geçimini

kendi malından sağlayan, fakirlere son derece düşkün özelliği ile Sâhib b. Abbâd hadis üstadlığında da dikkat çekmektedir. Kâdî Abdülcebbâr da da kendisinden hadis alanlardandır. Kâdî Abdülcebbâr, Sâhib b. Abbâd'ın çok sayıda insana verdiği hadis derslerine katılmış, ondan hadis dinlemiştir. Pekçok ilimde otorite olan bu zâtın risaleleri vardır. (İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI,314-316; İbn Esîr, *el-Kâmil*, VII, 471; Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I, 246-249; Metz, *el-Hadâratü'l-İslâmîyye*, I, 339) İranlı Büveyhîler ailesi yönetimleri sırasında bilim ve edebiyat özellikle Rey'deki İran sarayında gelişmiştir. Himayelerinde ünlü ilim adamları yaşamıştır. Oldukça kültürlü bir zâttır. Büveyhîlerde ilim ve edebiyatın desteklenmesinde en büyük pay onundur. Hem devlet hem de ilim adamı kimliğiyle Büveyhîlerin en parlak simasıdır. 400 deve yükü kitabı olan Sâhib b. Abbâd'ın resmi gezilere çıktığı zaman yanına aldığı kitapları otuz devenin taşıdığı aktarılmaktadır. (Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 81) İbn Esîr, kendisini zamanında ilim, fazilet, yönetim, cömertlikte önde giden kimse olarak nitelemektedir. (İbn Esîr, *el-Kâmil*, VII, 471). Ünlü dilbilimci İbn Fâris(395/1005) Sâhib'e hocalık yapmıştır. (Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 81). Mu'tezile içinde otorite olan Sâhib, Abdülcebbâr'ın hocası Ebû Abdillah el-Basrî'den ders almıştır. Kâdî Abdülcebbâr ile ilişkisinin her ikisinin de hocası olan Ebû Abdillah el-Basrî aracılığı ile başlamış olması uzak değildir. Sâhib b. Abbâd Şiî ve muhtemelen Zeydîdir. Osman, *Kâdı'l-Kudât*, s. 34-35

561 Osman, *Kâdı'l-Kudât*, s. 19

562 Zühdî Hasen, *el-Mu'tezile*, s. 210

563 Zühdî Hasen, *el-Mu'tezile*, s. 210

564 Bedevî, Abdülmecid, *et-Târîhu's-siyâsî ve'l-fikrî*, s. 17; Gölcük, *İnsan ve Fiilleri*, s. 17; Osman, *Kâdı'l-Kudât*, s. 21; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 395; Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I, 94

565 Gölcük, *İnsan ve Fiilleri*, s. 17-18; Tunçbilek, "Ebû Bekir Bâkıllânî" *HÜİFD*, IV, 2

566 Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I, 94

567 Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I, 94; Bedevî, Abdülmecid, *et-Târîhu's-siyâsî ve'l-fikrî*, s. 17; Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 48-49; Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, II, 2

568 Bahsi geçen mektup *Fazlü'l-i'tizâl* içinde Fuad Seyyid tarafından s. 123-125'te verilmiştir.

569 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 315; Metz, *el-Hadâratü'l-İslâmîyye*, I, 326

570 Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 137-138

571 Bedevî, Abdülmecid, *et-Târîhu's-siyâsî ve'l-fikrî*, s. 18

572 Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, II, 2

573 Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I, 247

574 Bedevî, Abdülmecid, *et-Tarîhu's-siyasî ve'l-fikrî*, s. 7; Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, II, 14

575 Ferhât, "Mu'cemü'l-Bâkıllânî", *Havliyyâtü fer'i'l-âdâbi'l-Arabiyye*, IV, 485

[576] Bedevî, Abdülmecid, *et-Târîhu's-siyâsî ve'l-fikrî*, s. 18
[577] Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I, 74
[578] Zühdî Hasen, *el-Mu'tezile*, s. 207; Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 315; Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 366
[579] Zühdî Hasen, *el-Mu'tezile*, s. 207
[580] Zühdî Hasen, *el-Mu'tezile*, s. 207
[581] Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I, 74
[582] Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I, 218
[583] Bedevî, Abdülmecid, *et-Tarîhu's-siyasî ve'l-fikrî*, s. 71-72
[584] Zühdî Hasen, *el-Mu'tezile*, s. 207
[585] Zühdî Hasen, *el-Mu'tezile*, s. 208
[586] Zühdî Hasen, *el-Mu'tezile*, s. 206-207
[587] Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I, 217
[588] Bağdâdî, *Târîh*, V, 379; İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 217; Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, s. 242-243; Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 176; Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I, 221
[589] Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 325-326; Cüşemi, *Şerhu'l-uyûn*, s. 366 ; Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I, 222
[590] Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I, 246; Gardet, "Din ve Kültür", *İslâm Tarihi Kütür ve Medeniyeti (I-IV)*, IV, 112
[591] Metz, *el-Hadâratü'l-İslâmîyye*, I, 321
[592] Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, III, 132-133; Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 36
[593] Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, III, 136
[594] Watt, *İslâmî Tetkikler*, s. 87
[595] Bedevî, Abdülmecîd, *et-Tarîhu's-siyasî ve'l-fikrî*, s. 90-91; Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîr*, s. 189
[596] Bedevî, Abdülmecîd, *et-Tarîhu's-siyasî ve'l-fikrî*, s. 91
[597] Metz, *el-Hadâratü'l-İslâmîyye*, I, 202
[598] İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 314
[599] Zühdî Hasen, *el-Mu'tezile*, s. 209; Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîr*, s. 189
[600] Sübkî, *et-Tabakât*, V, 98; Taftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, s. 114; Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, IV, 70. Adı geçen tartışma için bu çalışmanın Kâdî Abdülcebbâr'ın ilmî kişiliğini anlatan kısma bakılabilir.
[601] İsferâyînî, *et-Tabsîr*, s. 87; Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark*, s. 185; Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhib*, s. 337; Dayf, *el-Asru'l-Abbâsiyyü's-sânî*, s. 175
[602] Bedevî, Abdülmecid, *et-Tarîhu's-siyasî ve'l-fikrî*, s. 81
[603] Çubukçu, "Mu'tezile ve Akıl", *AÜİFD*, XII, 52
[604] Zühdî Hasen, *el-Mu'tezile*, s. 204; Bedevî, Abdülmecîd, *et-Tarîhu's-siyasî ve'l-fikrî*, s. 87-88
[605] Sellâm, "Mukaddime", *Bâkıllânî, Nüketü'l-İntisâr*, s. 7; Bedevî, Abdülmecîd, *et-Tarîhu's-siyasî ve'l-fikrî*, s. 88
[606] Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 291; Bedevî, Abdülmecîd, *et-Tarîhu's-siyasî ve'l-fikrî*, s. 85

[607] Zühdî Hasen, *el-Mu'tezile*, s. 205
[608] Zühdî Hasen, *el-Mu'tezile*, s. 206
[609] Zühdî Hasen, *el-Mu'tezile*, s. 206
[610] Bedevî, Abdülmecîd, *et-Tarîhu's-siyasî ve'l-fikrî*, s. 88; Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 102
[611] Şehristânî, *el-Milel*, I, 22; Bedevî, Abdülmecid, *et-Tarîhu's-siyasî ve'l-fikrî*, s. 78
[612] Zühdî Hasen, *el-Mu'tezile*, s. 204
[613] Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 291
[614] Zühdî Hasen, *el-Mu'tezile*, s. 206
[615] Zühdî Hasen, *el-Mu'tezile*, s. 206
[616] Emin, Ahmed, *Zuhru'l-İslâm*, IV, 66
[617] Bedevî, Abdülmecîd, *et-Tarîhu's-siyasî ve'l-fikrî*, s. 82
[618] İbn Esîr, *el-Kâmil*, VII, 471; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 315; Gardet, "Din ve Kültür", *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti (I-IV)*, IV, 123
[619] Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 48-49; Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, II, 2
[620] Zühdî Hasen, *el-Mu'tezile*, s. 213; Bedevî, Abdülmecid, *et-Tarîhu's-siyasî ve'l-fikrî*, s. 92-96; Metz, *el-Hadâratü'l-İslâmîyye*, I, 326

I. BÖLÜM

FARKLILAŞMA NEDENLERİ VE HALKU'L-KUR'ÂN

İHTİLÂF ANALİZİ

İhtilâflar, İslâm düşüncesinin gelişmesinde, çeşitli tarihi evreleri içinde Müslüman toplumun gelişiminde aklî yöntem, pratik kullanım ve fonksiyonellik açısından önemli bir rol oynamıştır. İhtilâflar ayrılıkçı fırkalara karşı ümmetin koruyucusudur, bunun için pratik konumuyla birlikte ideolojik bakımdan daha önemlidir. İhtilâfın bir bakıma 'sakinleştirici' etkisi Müslümanların birliğini sağlamada inkâr edilemez rol oynamıştır.[1] Dolayısıyla ihtilâfları, mutlak anlamda İslâm'dan bir sapma değil, karşılaştığı modern dünyada varlığını güçlü bir şekilde sürdürme, oraya girme için bir fırsat ve toplumun fikrî bakımdan filizlenmesi olarak görmek mümkündür.[2]

Mezhep olgusu, insan üzerinde varlığı bilinmeyen sınırlara kadar esnekliği bulunan az sayıdaki sosyal olaylardan biridir.[3] Her mezhep bir çığın başlangıcı gibi küçük başlar. Başlangıçta şartların özel bir durum içine girdirdiği tamamen normal bir insan grubu ile sınırlıdır.[4] Mezhep, orijinal bir topluluk olarak bilinçlendikten sonra doktrinine, sosyal statüsüne, çevresine göre değişen ilerleme seyri takip etmekte-

dir. Bununla birlikte asıl karakteri, izleyicileri ve benimseyenleri ortaya çıktıkça kendini gösteren bir yapı arz etmektedir.[5]

Dini, mezhepler şeklinde teşkilatlandırmada rol oynayan bazı faktörler vardır. Sağlam bir dinî geleneğe duyulan ihtiyaç, kitlelerin farklı yapı ve yönelişlerinden kaynaklanan durumlar bunlardan bazısıdır. Kişilerin farklı dinî yönelim ve ihtiyaçları değişik dindarlık şekillerine ve mezhep farklılıklarına yol açmaktadır.[6] Bir mezhebin usûlünü izlemek ya da benimsemek "mezhepçi" olmayı getirmemelidir. Dinî grup ve cemaatlerin birbirleriyle ilişkileri çerçevesinde dinî mutlakçılık, tekelcilik, müsamahasızlık, fanatizm, rekabet, çatışma gibi olumsuz; çoğulculuk, hoşgörü, kültürel zenginlik gibi olumlu tavırlar gözlenmektedir.[7]

Farklı yerlerde duruşu ifade eden *ihtilâf*, usûlüddinde cereyan ettiği zaman tehlikeli görülmüş ve benimsenmemiştir. Sahabenin ihtilâfları dinin, olmazsa olmaz konularında değil, fer'î konularda olmuş, birbirlerinden teberrîyi (ayrı duruşu) gerektirmemiştir.[8] Fakîhlerin, daha doğrusu bulunduğunda mezhebinin o olduğunu söylemeleri ve başka doğrulara açık olmaları bunun göstergesidir. Nitekim Hz. Peygamber'in amelde içtihadı teşvik etmesi de bu hususu desteklemektedir.[9]

Her ekolün kendini merkeze almasına karşın gerçekte Ehl-i Sünnet ya da ehl-i hadîs, belli bir grup ya da hizbin adı değildir.[10] Ehl-i Sünnet, geleneğe ve ümmetin parçalanmamasına önem veren bir ekoldür, tartışılan konuları veya nassları anlama ve açıklama biçimlerinden birinin adıdır. Hz. Peygamber ile sahabenin yolunu ve bu yolu izleyenlerin adını temsil eden bu kavram, temelinde her hangi ayrı bir grubu ifade etmemektedir. Bu yapıda, sonradan Ehl-i Sünnet adıyla ifade edilen Eş'ariyye ve Mâtüridiyye ekollerinin ilgilendikleri konuların ve izledikleri yöntemlerin kabul görmediği belirtilmelidir.

Hz. Peygamber'den sonra birbirini suçlayan İslâm fırkaları ortaya çıksa da İslâm, bu fırkaları kuşatıcı yapının adıdır ve hepsini içine almaktadır.[11] İslâmî ekollerin farklılaşma sebepleri incelenirken genellikle iç ve dış etkenlerin varlığından söz edilmektedir. Değişik sebepleri bu sınıflandırmanın içinde incelemek hem gerçekçidir, hem de kuşatıcıdır.

A. İÇ ETKENLER

1. Vahyin kesilmesi / İlk İhtilâflar

İslâm'ın ilk muhatapları delil ve istidlâl ilmini bilmeleri neticesinde ve salt aklî delillerden hareketle iman etmemişlerdir. Bu, onların imanlarının aklî gerekçelerden yoksun olduğu anlamına gelmemekle birlikte inanma tarzlarının nasıllığı hususunda bir tespiti ifade etmektedir. Zira iman fenomeninin mutlaka aklî delillerle kurulması gerektiğini söylemek gerçekçi değildir.[12]

Sıfatlar hakkında ve bu çalışmaya konu olan halku'l-Kur'ân hakkında sahabenin Hz. Peygamber'e soru sorması ve işin inceliklerini araştırması olmamıştır. Sahabe cennet, cehennem, kıyamet ve ibadetlerle ilgili kulluk adına yapacakları şeylerin peşinde olmuşlar, Kur'ân'da geldiği şekliyle Allah'ın sıfatlarına inanmışlar, herhangi bir taksimata gitmemişler, teşrî' ve anlama olarak dünya ve ahiretlerini imar edecek şeyleri almışlar, düşüncelerini bunun üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Sahabe tavrı, Kur'ân ne derse onu aynen kabul esasına dayanmakta, nasıl olduğuna dair soru ve cedele dayanmamaktadır. Sorular, doğrudan inanç ve ameli ilgilendiren şeyler hakkındadır. Namaz, oruç, cennet, cehennem gibi hususlar sorulmaktadır. Sahabenin bu tavrını, tüm kuşkuları gideren Kur'ân'ın doğrudan peygamber aracılığıyla hayata etkisinde, sohbetin ve peygamberin nurunda aramak mümkündür.[13]

Hz. Peygamber hayatta olduğundan vahiy topluma ve hayata doğrudan müdahale etmekte olup, Hz. Peygamber'in sohbetleri tüm şüpheleri dağıtmaktadır. Zâten sahabenin inandığı bu değerlerde şüphe etmiş olmasını bile düşünmek mümkün değildir. Onlar kastedilenin ne olduğunun peşinde olmuşlar, Kur'ân'ı metafizikten bahseden teolojik bir kitap olarak değil, hidayet ve furkan olarak indirilmiş kitap diye görmüşlerdir.[14] İslâm düşüncesinde kelâm konuları sahabe döneminde ele alınmamış modern yaklaşımlardır. Sahabenin hiçbirisi kelâm usûlü ve felsefe de öğrenmiş değildir.[15]

Sahabenin sonradan kelâmcıların sordukları soruları niçin sormadıklarını, o günlerdeki bir şeyi kompleks ve karmaşık yapmaktan çe-

kinen yapılarında aramak gerekmektedir. Onlar akîde inşası gibi önemli bir işle meşguldüler. Kendilerini saran pek çok düşmanla uğraşmaktaydılar. Onlar, her şeyden önce yeni bir ümmet idiler. Sahabe dönemiyle ilgili akîdenin bilimsel ve felsefî izahlarını araştırmayla ilgili sorular, onların kendi dönemleri göz önüne alarak değil, sonraki bilimsel atmosferden hareketle sorulmaktadır.[16] Sonrakilerin anladığı manada aklî sorgulama yapmayan sahabe, indiği şartları yaşadıkları ve en iyi tanıdıkları için Kur'ân'ı anlamaya en layık insanlardır.[17]

Hz. Peygamber, ashabına Kur'ân'ın pek çok yerini açıklamış, ancak, Kur'ân'ın anlamlarının tümünü beyan etmemiştir. Onun Kur'ân tefsirleri de vahiy olarak kabul edilmiştir. Sahih hadîs kitapları bunu göstermektedir.[18] O, Kur'ân'ın lafzını öğrettiği gibi manalarını da açıklamıştır. Bunun için sahabenin tefsir konusunda anlaşmazlığı oldukça az olmuştur. Tabiûn, Kur'ân tefsirini sahabeden almış, meselâ Mücâhid, İbn Abbas'dan ayet ayet Kur'ân tefsirini öğrenmiştir. Selefin Kur'ân tefsirindeki ihtilâfı farklı yönler türünden olup, birbirleriyle çelişen ve zıtlaşan anlam üzerinde değildir; bu da ya aynı muradı farklı lafızlarla ifade etmeye dayalı ya da tanımlayıcı ve sınırlandırıcı olmadan temsil ve uyarıcı türünden olmuştur.[19]

Sözlü bildirimin gerçekleştiği ilk zamanlarda sahabe, hitabın nasıl anlaşılacağını doğrudan sözü iletenden öğrenme şanslarına sahiptiler. Ancak sonraki nesiller için yazılı bildirimle karşı karşıya kalma durumu hasıl olmuş, ve artık sözün elçiliğini yapana doğrudan sorma imkânı olmadığı için ilk zamanlardaki nasslara dayalı öncelik, yerini anlayanın daha çok devreye girdiği bir döneme bırakmıştır. Gelişen dâhilî ve hâricî olay ve sebepler vahye, ilk zamanda yaklaşılan tarzın dışında yaklaşımları beraberinde getirmiş, doğrudan açıklanmamış meseleler, farklı yaklaşım ve neticelerle sonuçlanmıştır. İlk zamanlarda rastlanmamış olan bu farklı okuma ve yorumlama biçimi, sözün vazgeçilmezliğine dayalı *kelâm* ve *dinin asıllarını bilme (usûlüddin)* gibi isimlerle tarih sahnesinde yerini bulmuştur. Böylece çıkan farklılıkların sahih sünnet çerçevesinde anlaşılması ve değerlendirilmeye tâbi tutulması gerekliliği, âlimlerin yanlışların gösterilmesi hususundaki sorumluluk duyguları ilk zamanlardaki din dilinden farklı bir söyleyiş ve düşünüş biçimini ortaya çıkarmıştır.

Genellikle bir dinin ilk dönemlerdeki kalbî iman ve felsefesiz kabul evresinden sonra aklî düşünce evresi gelmiştir. Kur'ân'ın müşriklere verdiği cevaplar, o dönemdeki tartışma ve bilgilenme boyutuna işaret etse de bunun, sonraki dönemlerde ortaya çıkan ve inanç konularını aklî bilgilerle destekleme mahiyeti taşıyan yaklaşımla aynı olmadığı açıktır. Bununla birlikte sonraki döneme ait felsefî rengin meşruiyetini, Kur'ân'da müşriklere karşı getirilen aklî delillerle desteklememek için hiçbir sebep yoktur. Akîdelerin felsefe boyasına vurulduğu bu dönemde beşerin araştırma merakı, diğer din mensupları ile karşılaşmalar, sosyal ve kültürel şartlar Müslümanlardan bir grubu savunma yapmaya zorlamış, dinî referans ve yöntemlerle felsefî yöntemler birbirine karışmıştır. İlk felsefî yöneliş de kelâm ilmi aracılığıyla olmuştur. Ancak vahyin doğrudan etki ve parıltılarının yoğun bulunduğu kalbî iman merhalesinin felsefî araştırma merhalesindeki her aklî düşünce ile çeliştiğini söylemek doğru değildir.[20]

Kalbî iman merhalesinden sonra dinî akîdeleri rasyonel bilgi düzeyinde ifade amacıyla sıfatlar ve halku'l-Kur'ân hakkında ilk konuşanın Cehm b. Safvân olduğu kabul edilmektedir. Ona göre sıfatlar ve zahiri teşbih ifade eden nasslar te'vîl edilmelidir. Zira mahlûkun vasıflandığı şeyle Allah'ın vasfedilmesi caiz olamaz.[21] Ancak halku'l-Kur'ân hakkında ilk konuşanın Cehm olduğu bilgisini "düzenli bir sistemle düşünen" şeklinde anlamak daha doğru olur. Zira Gazzâlî, Hz. Ömer'e birinin gelerek Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığını sorduğunu anlatmaktadır. Hz. Ömer bu soruyu taaccüp ile karşılamış, onu Hz. Ali'ye götürmüş ve "Ey Ebu'l-Hasen! Bak şu adama ne diyor?" demiş, Hz. Ali de "Ne diyor, ey müminlerin emiri!" deyince adam da bunun üzerine "Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığını sordum" demiştir. Başını eğerek bir süre sessiz kalan Hz. Ali: "âhir zaman haberi" diyerek, "eğer senin yerinde ben olsam boynunu uçururdum" demiş ve tepki göstermiştir. Hz. Ali bunun fitne kapısını açacağını ve ayrılıklara yol açacağını sezinlemiş, olayı küçümsemeyerek ağır bir ceza öngördüğünü belirtmiştir.[22] Halku'l-Kur'ân konusunun Hz. Peygamber zamanında dile getirilmediği şu olaydan da anlaşılmaktadır: Vâsık zamanında Vezir İbn Ebî Duâd, ünlü muhaddisler Ebu Dâvûd ve en-Nesâî'nin hadîs aldıkları Ebu Abdurrahman Abdullah b. Muhammed el-Ezramî'yi imtihan ederken el-Ezramî: "Sizin Kur'ân'ın yaratıldığını

bildiren bu görüşünüzü Hz. Peygamber biliyor muydu? bilmiyor muydu?" diye sormuş, İbn Ebî Duâd'ın: "Elbette biliyordu" demesi üzerine: "Öyleyse biliyordu ama insanları buna davet etmedi. Rasûlüllah, insanları bu görüşe davet etmeme genişliğini kendinde buluyor da sizin neden böyle bir serbestliğiniz yok?!" demiştir.[23]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre halku'l-Kur'ân konusu ilk zamanlarda ortaya çıkmış bir meseledir. Kâdî Abdülcebbâr bu konunun aksini düşünenleri Müşebbihe olarak nitelemektedir. Sahabe zamanında Kur'ân'ın mahlûk olduğu hususunda bir ihtilâfın olmadığını; ihtilâfın, Kur'ân Allah'ın fiilidir diyen Müslümanlarla Muhammed'in fiilidir diyen kafirler arasında cereyan ettiğini söylemektedir.[24] Kâdî Abdülcebbâr, bu konuları sıfatlar konusunun takip ettiğini belirtmektedir.[25] Ona göre, ümmetin çoğunluğunun Kur'ân'ı mahlûk olarak vasfetmekten kaçındıkları iddiası da doğru değildir, zira âlimlerin çoğu Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylemektedir. O, sahabenin, Allah'ın her şeyin faili ve yaratıcısı olduğunu söylediklerini, *onlardan açıkça Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyledikleri sabit olmasa da* kafirlerin, Kur'ân, Muhammed'in fiilidir sözlerine karşılık Kur'ân'ın Allah'ın fiili olduğunu söylemelerinden hareket ederek arada ilgi kurmakta ve 'Bu Kur'ân, beşerin değil Allah'ın fiilidir' sözlerinin altına Kur'ân'ın mahlûk olduğu sözünün de gireceğini iddia etmektedir.[26] Aslında Kâdî Abdülcebbâr'ın, sahabenin genel söz ve tavrından Kur'ân'ın yaratılmışlığı ile ilgi kurması bir ilgi kurmaktan öte bilgi/bilim-kurgu niteliği taşımaktadır. Sahabenin bunu açığa vurmamalarını aralarında zâten ihtilâf yoktu, şeklindeki izahı[27] da bunu göstermektedir. Kur'ân'ın fiil edildiğine dair sahabeye isnat edilen sözlerin esasen bir delil yoktur.

Doğrusu, yatay, sessiz ve derin bir yapıyı temsil eden sahabe dönemini, *bu konuda içlerinde yatan anlamın şu olduğu* bakış açısıyla yorumlamak, bu yataylığının ve sessizliğinin altında Kur'ân'ın, Allah'ın bir fiili olduğunu kabul ettiklerini ileri sürmek kabul edilecek türden bir iddia değildir. Zira ilk Mu'tezilîlerin sahabe olduğunu söylemek gerçeklerle bağdaşmadığı gibi esasen hiçbir bilimsellik de taşımamaktadır.

Hz. Peygamber döneminin berraklığı ardından Müslümanlar özellikle siyasal ve sosyal konularda ihtilâf etmişler, daha sonra orta-

ya çıkacak olan mezheplere tarihî ve fikrî zemin hazırlamışlardır, daha doğrusu gruplar kendileri için bu dönemden delil ve yön bulmaya çalışmışlardır.

2. Siyasal ve Sosyal Nedenler

Hz. Peygamber zamanında Müslümanlar arasında herhangi bir ihtilâfın olması mümkün değildir. Zira anlaşmazlıklarda hakem zaten Rasûlullah'tır. Konunun genel çerçevesine katkısı olacağı düşünüldüğünden mezheplerin doğuşuna etki edebilecek bazı ilk dönem olaylarına işaret etmek faydalı olacaktır:

Genellikle sahabe arasında yaşanan ilk ciddi ihtilâfın, Benî Saîde avlusunda imamet/devlet başkanlığı konusundaki anlaşmazlık olduğu kabul edilmektedir.[28] Kâdî Abdülcebbâr'ın da belirttiği gibi pratik hayatı doğrudan ilgilendiren konulardaki ihtilâflar, Müslümanların birliğine zarar verecek türden değildir. Çünkü Müslümanlar bu konularda ihtilâf ettiklerini dışlama tavrına girmemişler, birbirlerini hakka nispet etmişlerdir.[29] Ama sonuç itibariyle düşünüldüğünde siyasî ihtilâflar böyle olmamıştır.

Hz. Osman'ın son dönemlerindeki olayların yol açtığı Cemel ve Sıffîn savaşları kelâmî ayrılıkların çekirdeğini oluşturmuştur. Cemel Savaşı'ndan sonra sistemli olmasa da iman-amel ilişkisi sorgulanmaya başlanmış, büyük günah işleyenin imanının konumu ve akıbeti meselesi tartışılmış, Sıffîn'den sonraki hakem olayında Hâricîler kendilerini belli etmiştir. Daha sonra Haricîlerin imanı amelden sayan anlayışına tepki olarak işleri ve neticeleri Allah'a havale anlayışına dayalı Mürcie ortaya çıkmıştır.[30] Yine sahabe döneminin sonlarında kader görüşü dile getirilmeye başlanmıştır.[31] Vâsıl'ın Hasan Basrî'nin ders halkasından *el-menzile görüşü*yle ayrılması Mu'tezile'nin şekillenmesinde önemli bir adımı oluşturmuştur. el-Menzile görüşünün, hem Mürcie hem de Hâricîler'e bir cevap niteliğinde olduğu açıktır; bu görüşle, Emevîlere karşı siyasî olarak hiçbir muhalefeti içermeyen Mürcie ile silahlı karşıt Hâricîlerin aşırı görüşlerini dengelemek istenilmiştir.[32] Kelâmî açıdan bakıldığında ise el-menzile görüşü, imanı amelden

sayan Hâricî anlayışla, amelin imana hiçbir tesirinin olmayacağını savunan Mürcie arasında orta bir yol bulmayı hedeflemiş olmalıdır.

İlk fırkaların oturmuş düşünce sistemleri ve düşünürleri yoktur, delile dayalı alt yapıları henüz sistemli olarak belirlenmemiştir. Bunun en güçlü nedeni ilk ayrılıkların düşünsel değil, siyasî mahiyet arz etmesidir.[33] Nitekim Hâricîler, imamet konusunda fiilî ve sürekli muhalefeti desteklemekte olduklarından imanın tanımında ameli gerekli görmüşlerdir.[34] Onların bu gereklilik görüşü, İslâm'ın fiilî isteklerinden birini yerine getirmemenin kişiyi küfre düşürdüğü anlamına gelmektedir. Değilse Ehl-i Sünnet katında da amelin dînî gerekliliği tartışılmazdır. Bununla birlikte Ehl-i Sünnet'e göre amelin terki imanın terki anlamına gelmemektedir. Hâricîler, sonraları mevcut görüşlerini Kur'ân ayetleriyle desteklemek ve kendilerini meşru göstermek gayretinde olmuşlardır. Bu açıdan bakıldığında Haricîler, İslâm'da kelâmî görüş sahi' i olarak ortaya çıkan ilk yapılanmadır.[35] Ehl-i Sünnet ile Şîa ve Hâricîler arasındaki ilk mücadelelerin de siyasî olup, sonradan dînî kimliğe büründüklerini söylemek mümkündür.[36]

Bununla birlikte Hasan Hanefî'nin, "Ehl-i Sünnet de dahil olmak üzere Havâric, Mu'tezile, Şîa gibi İslâm fırkaları iktidar mücadelesinde İslâm akâidini ideolojik bir şekle büründüren siyasî topluluklardır, Ehl-i Sünnet iktidarına karşı Mu'tezile açık, Şîa gizli; Hâricîler ise şehirlerin etrafında duran silahlı muhalefettir"[37] şeklindeki sözleri hem aşırıdır, hem de tutarlı değildir. Tutarlı değildir; çünkü -onun bu sözlerinden ilk zamanlar kastedildiğine göre- Ehl-i Sünnet kelimesi henüz kavramsal içeriğini oluşturmamıştır. Zaman itibariyle Eş'ariyye'nin ya da Mâtüridiyye'nin kastedilmesi de mümkün değildir, o halde geriye Ehl-i Sünnet olarak zikrettiği kavramın içinde Selef grubu kalmaktadır. Ancak bu topluluğun fırka olarak adlandırılması mümkün değildir. Eğer Selef, fırka olarak kabul edilecek olursa, kendisinden ayrıldığı ana gövdenin ne olduğunun cevaplanması gerekmektedir. Hanefî'nin bu sözlerinde dinî ve fikrî hareketleri siyasete indirgeme ve maksadını aşan bir genelleme söz konusudur, bu bakımdan ise onun ifadeleri aşırıdır.

Öyleyse, ne siyasî ihtilâfların dinî ve düşünsel, ne de düşünsel ihtilâfların siyasî ve toplumsal etken ve arka plândan yoksun olduk-

larını söyleme imkânı vardır. İlk ayrılıkların siyasî olduğunun söylenmesinden mutlak anlamda iktidar mücadelesini anlamamak gerekir. *Doğrusu farklı etkenler bileşkesinde ağır basan yönlerin olduğunu söylemek* daha ölçülü gözükmektedir. Esasen ilk ihtilâfın merkezinde bulunan *hilâfet* hem dinî yönü hem de siyasî yönü bir arada toplayan bir olgudur.[38] Siyaset, meşruluğunu sadece kendisinden, güç ve otoritesinden almamaktadır, bununla birlikte şer'i bir dayanağı da olmalıdır. Bu dayanağı siyaseti temize çıkarıcı ve olumsuz manada aklî bir destek arayışı olarak görmemek gerekir. Siyasetin meşruluğu da bizzât dinî ve şer'îdir. Akıl ve güç, otoritenin meşruluğunu ifade etmede yeterli değildirler. Bu gerekçelerden dolayı her siyasî ihtilâfın arka plânında dinî ve akîdevî bir damga bulmak mümkündür. Buna göre imamet ve liderlik etrafındaki ihtilâflar şer'î bir ihtilâftır ve dinin asılları etrafında dönüp dolaşmaktadır. Bundan dolayı İslâm toplumundaki siyasî gruplar kelâmî mezheplerin de çekirdeğini oluşturmuştur.[39]

İmametin akîdevî değil, siyasî bir mesele olduğu, buradan hareketle usûlüddin ilminin meselelerinin çoğunun siyasî meselelerin yansımaları olduğu, kelâmî fırkaların tümünün aslında akîdeyi ideolojik bir silah olarak kullanan siyasî fırkalar olduğu, bunların akîde aracılığı ile yaşanılan toplumda ideoloji oluşturdukları; bu siyasî fırkaların bugün de yaşamalarının dinî kisveye bürünmüş olmalarından kaynaklandığı türü açıklamalara da[40] bazı tespitleri içermekle birlikte *mesafeli yaklaşmak* gerekmektedir. Elbette hiçbir düşünce, içinde geliştiği sosyal çevrenin şartlarından tamamen bağımsız değildir. Nitekim fetihlerle birlikte gelişen şehir hayatı, refahın artması, ekonomik gelişim, canlılık İslâm dünyasının hem siyasetini hem de düşünce usûlünü etkilemiştir, ama belirlememiştir. Siyasal amaçlı çıkışlar zamana karşı dayanıklı olamamışlardır. Hâricîliği buna örnek vermek yeterlidir. Mu'tezile bu açıdan bakıldığında tarihte kalabildiğine göre dönemsel bir ekol değil, saf epistemolojik bir ekol olarak göze çarpmaktadır.[41] Siyasal ve sosyal olayların etkilemesiyle şekillenen grupların, nassları yorumlarken bundan etkilendikleri açıktır. Devam eden süreçte, dinî kimliğini nasslarla sağlama almaya çalışan ekollerde epistemik bir yapı oluşmuş ve bu halleriyle tarihte canlı kalmaları söz konusu olabilmiştir.

Ekollerin çıkış ve farklılaşmasında etken ile sebebi birbirine karıştırmamak gerekir. Siyasî etkinin rolünü zikretmemiz, Mu'tezilî görüşlerin sebep ve illetinin siyasî amaçlar olduğunu söylemek anlamında değildir. Ortaya çıkışları ve fâsık kavramına getirdikleri yorumda salt siyasî bir temele *dayanmaları* için yeterli delil ve sebep bulunmamaktadır.[42] Siyasî sebepler hangi ağırlıkta olursa olsun Mu'tezilî ekolün ortaya çıkışı için yeterli sebep değildir.[43] Mu'tezile'nin ana vasfı siyaset değil, fikir içinde kalmak olmuştur.[44] Fikirlerini, siyasî otoriteli kullanarak baskıya varan yöntemle sunmaları, bir ekol olarak Mu'tezile'nin siyasî karakterli olmasını gerektirmemektedir.

Mu'tezile'nin çıkışında fâsıkın konumu ve el-menzile gibi bir başlangıcı kabul edersek o zaman bu ekol, siyasî olmaktan çok dinî ve düşünceye dayalı bir çıkışa sahiptir. Ancak Vâsıl'ın, Hasan Basrî'nin meclisinde kebîre işleyenin durumunu ne mümin ne kafir şeklinde yorumlamasına sebep olan toplumsal etkenler ne idi? Onun, konuyu bu şekilde yorumlamasına yol açan siyasal şartların durumu nedir? Onlar, toplumun dinî ve düşünce hayatını canlı tutma gerekçesiyle bu yoruma gitmiş olabilirler mi? gibi sorulara toplumsal ve siyasal şartların etkisinin, düşüncenin belirmesi ve şekillenmesinde rolü olduğu ile cevap vermek mümkündür. Esasen olaylar iç içedir. Siyasî ya da dinî demek suretiyle taraf olma imkânı olmadığı gibi diğerini dışlayıcı bir tercihte bulunma zorunluluğu da yoktur. Birisi varken diğerinin zâten var olduğunu, ancak birbirlerine etki derecelerinin artma ya da eksilme anlamında değişebileceğini söylemek mümkündür.

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin halku'l-Kur'ân konusundaki farklılaşmalarında siyâsetin büyük rolünün olduğunu, Me'mûn'un Bağdat valisi İshak b. İbrahim'e yazdığı mektupta[45] da görmek mümkündür.[46] Kur'ân'ın yaratılmışlığını kabul etmeyenlerin kendilerini sünnete nispet ettiklerini, hakkın ve cemaatin kendileriyle olduğu iddiasında bulunduklarını, kendileri dışındakileri küfür, butlân, ve ayrılıkla suçladıklarını, insanları aldattıklarını halbuki Kur'ân'ın bu kimseleri yalanladığını söyleyen Me'mûn 218/833'te cereyan eden mihne olaylarında, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyenlerin fetva ve rivayetten men edilmelerini emretmiş, şahitliklerini kabul etmemiş, âlimleri cahillik, din tüccarlığı, gösterişçilik yapmakla suçlamış, onla-

rı ümmetin en şerlileri, imanları eksik, yalan önderleri gibi vasıflarla nitelemiş, aşağılamış, onların bu tavırlarını küfür, ilhad, şirk gibi ağır ithamlarla değerlendirmiş, ölümlerini istemiştir.[47]

Me'mûn'un katı ve sert tavırları, Watt'ın halku'l-Kur'ân konusunu değerlendirirken, konunun önemli siyasal sorunlarla ilişkili olduğu görüşünü sanki destekler mahiyettedir. Watt, siyasî etkilerin varlığının ilk bakışta garip görünmesine rağmen konunun arka plânında Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet'in iktidar mücadelesi olduğu yorumunu benimsemektedir. Onun, konuyu iki taraf açısından yorumlamasına göre, yaratılmış Kur'ân ile Allah'ın ezelî kelâmı olan Kur'ân aynı itibara sahip değildir. Yaratılmış Kur'ân'ın, Allah'ın yeryüzündeki gölgeleri olan imamın kararı ile tespit olunan şartlara itirazı pek mümkün olamayacaktır. Böylece Kur'ân'ın yaratılmış olduğu inancı, halife ve idarecilerin gücünü, onun yaratılmamış olduğu şeklindeki inanç ise ulemanın kuvvetini artırmış olacaktır. Watt'a göre konunun tarafları otokratik ve meşrutiyetçi kanatları oluşturmaktadır. Ulema meşrutiyetçi tarafta, vezirler ve devlet adamları otokratik tarafta yer almışlardır. Bu görüş kabul edildiği takdirde yöneticinin, kendi şahsî ilhamı vasıtasıyla şimdiye kadar anlaşılan ve uygulanan dinî hukuku dikkate almayacağı anlamına gelmekte, aynı zamanda devlet memurları ile idarecilerin gücü de artırılmış olmaktadır. Diğer yandan Kur'ân, Allah'ın yaratılmamış kelâmı ve ezelî bir sıfatı ise o takdirde değiştirilemez ve Müslüman idareci tarafından bir kenara konulamaz bir durumda olacaktır. Devletin işlerinin katı bir şekilde Allah'ın ezelî kelâmı doğrultusunda düzenlenmesi gerektiği görüşü ise devlet memurlarına karşı ulemanın gücünü artırmıştır.[48]

Watt'ın görüşleri, kendisinin de belirttiği üzere ilk bakışta garip görünmektedir. Ancak onun yorumları başka yönlerle birlikte değerlendirildiğinde bazı gerçekleri göstermediği anlaşılmaktadır. Zira halku'l-Kur'ân'ı benimseyenlerin Kur'ân ve sünnete rağmen hukuk kurma veya geliştirme çabalarının varlığına dair herhangi bir delil ve işaretin bulunmaması, onun bu düşüncesine mesafeli durmayı gerektirmektedir. Halku'l-Kur'ân meselesini, yaratılmış Kur'ân karşısında ümmete karşı sorumlu durumdaki yaratılmış halifenin görüşlerini öne çıkarma ve arka plânda siyasî rekabet arama olarak değerlendirme,

aynı otoriteye Kur'ân'ın yaratılmamışlığı inancına sahip kişiler sahip olduklarında yerine oturmamaktadır. Zira eğer Kur'ân'ın yaratılmışlığı görüşü iktidarda bulunanların gücünü artırıyorsa, Sünnî halifelerin, muktedir kılma gibi pratik bir işlevi olan böyle bir teorik güçten yoksun oldukları sonucu çıkmaktadır. Watt'ın yorumuna göre sultanların yeryüzünde Allah'ın halifeleri olmaları anlayışı da Kur'ân'ın yaratılmışlığını kabul edenler için uygun gelmektedir. Neticede taraflardan birinin otoritesi pekişse de konunun iktidar mücadelesi etrafında şekillendiğini söylemek için elde somut deliller olmalıdır. Olayı siyasî hakimiyet mücadelesine indirgemeye yönelik iddiaların sonuçlarını görmek de mümkün değildir. Bu iddia ile esasen hükümlerin tarihselliği imkânına da kapı açılmış olmaktadır. Zira siyaset ve hüküm koyma ile ilintilendirilen halku'l-Kur'ân görüşünün, Kur'ân'ın kutsallığının giderilmesi sonucuyla birlikte, ondaki hükümlerin sıradanlaştırılması sonucunun felsefî arka plânını oluşturduğu da görülmektedir.

Teolojik ve akademik bir görünüm arz eden konunun, yabancı kültür, siyasal etken, anlayış ve bakış farkı, dilsel boyut gibi farklı yönleri vardır. İlk zamanlardaki yabancı kültürlerle karşılaşmanın sonucu konuşulmaya ve şekillenmeye başlanmış olmakla birlikte Kâdî Abdülcebbâr ve Bâkıllânî dönemleri için bu, ilk dönemlerdeki etkinin uzantısı olmasına karşın, Tanrı üzerinde konuşurken yaklaşım ve bakış açısı farklılığından kaynaklanan entelektüel bir tartışma olduğunu söylemek daha doğrudur. Kelâmullahın mahlûk olmadığını söyleyen Eş'arîlerle Mu'tezile kendi dilsel *kelâm* tanımlarına başvurmuşlar ve kavramsal çerçevelerini belirlemişlerdir. Halku'l-Kur'ân tartışmaları iki tarafın tevhidi sağlama adına daha başka sebeplerle de olsa konuyu *sırf bir dilsel tartışma* olmaktan çıkarmamaktadır.[49] Kâdî Abdülcebbâr ve Bâkıllânî üzerinde görünen de konunun, neredeyse tamamen dilsel boyutta geçen bir tartışma olduğudur. Kelâm ilminin salt teorik ilgisi bakımından problemin esası, dinî metinleri ve dinî dili anlamada odaklaşmaktadır.

Bunlarla birlikte kelâm okullarının farklılaşmasın doğuran en önemli etkenlerden birisi de karşı tepki unsurudur. Halku'l-Kur'ân meselesinin tarihî seyrine bakıldığında bir fırkanın şu görüşüne karşı, diğerinin başka görüşle karşılık verdiği görülmektedir. Doğrudan dü-

şünceye dayalı sebep olmamakla birlikte *karşı tepki unsuru,* kelâmî ekollerin farklılaşmasında tiilî bır unsur niteliği arz etmektedir.

3. Karşı Tepki

Ebu Said ed-Dârimî (280/894), selefin Kur'ân konusuna dalmayı kerih gördüğünü ve bu konuda konuşulmaması gerektiğini söyledikten sonra, Bişr el-Merîsî gibilerin Allah'ın muradının hilafına te'vîl yapmaları ve sıfatları ta'til etmeleri durumunda her Müslümana onların çelişki ve yanlışlarını ortaya koyması, karşılık vermesi vaciptir demek suretiyle[50] kelâm ilminin bir yönüyle karşı tepki hareketi olduğunun ip uçlarını vermektedir. Ona göre selefin bu konulara dalmaması bilgisizlik ve kabiliyetsizliklerinden değildir, bilinçli bir ilgisizlik vardır.[51]

Ancak gelişen zaman içinde inanç esaslarını kabul ettikten sonra bunları aklî delillerle ispata çalışmak, bidatleri yok etmek, bu akîdeler hakkında şüphe ve tereddütleri ortadan kaldırmaya yönelmek tabii görülmüş,[52] bir şekilde ortaya atılmış görüşlere karşılık verme ihtiyacı doğmuştur.

Kökleri siyasî çıkışa dayalı Hâricîlerin uzlaşma bilmeyen fanatizmine karşı ilk karşı tepki Mürcîîlik olmuştur.[53] Gerçek müminlerin kendileri olduğunu iddia eden Hâricîlere tepki olarak doğan Mürcie'nin yaptığı, ameller karşısında imanın bağımsız olduğunu Hâricîlere karşı savunmaktan ibarettir.[54]

Mu'tezile, Yahudi, Hıristiyan, Mecûsî ve diğer din mensuplarından gerek samimi, gerek gerçek niyetlerini gizleyerek İslâm'a girenlerle, İslâm'a girmemiş olsalar bile karşılıklı ilişkiler sonucu İslâm toplumunda görüşlerini ifade eden kişi ve gruplara karşı İslâm'ı savunmuş, dinî bir sorumlulukla karşı tepkide bulunmuştur.[55] Mu'tezilî esasların diğer mezheplerle yaptığı tartışmalar neticesinde ortaya çıktığını söylemek yanlış değildir; *tevhid görüşü* Mücessime ve Müşebbihe'ye; *adalet* Cehmiyye(Cebriyye)'ye; *va'd ve vaîd* Mürcie'ye; *el-menzile beyne'l-menzileteyn* hem Mürcie hem de Hâricîler'e bir cevap vermek üzere ortaya çıkmıştır.[56] Mu'tezile, Mürcie ile Hâricîler arasında uz-

laşmacı bir yerdedir. Hâricîler büyük günah işleyeni tekfir ederken Mürcie bunun imana herhangi bir zarar vermediğini belirtmiş, Mu'tezile ise böyle bir kişi hakkında el-menzile beyne'l-menzileteyn (iki yer arasında bir yerde) görüşü ile orta yolu tutmayı denemiştir.[57] Fâsıkın hükmü hakkında, ebedî cehennemde kalma ile günahını çekecek bir mümin olma arasını bulmaya çalışan ve her iki görüşe de tepki veren Mu'tezile'nin bu tutumunun, dinî ve siyasî yönü olan büyük bir meselede tarafsız kalma olarak değerlendirilmesi de mümkündür.[58]

Mu'tezile'nin ortaya çıkışında Hıristiyanlığa tepki unsuru da vardır. Hıristiyanlıktaki teslis (trinité) dogmasına karşı Mu'tezilî tevhid anlayışını bir tepki olarak görmek mümkündür. Bağımsız sıfatların fazlalığının çoklu bir ulûhiyet anlayışını doğuracağı endişesi onları, sıfatların zâtın aynı olduğu teorisini kabule itmiş olabilir.[59] Ayrıca Mu'tezile'nin Irak'ta Mazdekîlere, Suriye'de Hıristiyan ve Yahudilere, Kûfe ve Basra'da Eski İran dinine mensup olanlara karşı verdiği cevaplar, özellikle Vâsıl ve Amr b. Ubeyd'in düalizm konusunda yaptıkları tartışmalar neticesinde bir savunma refleksi geliştirmiş, bu karşı tepkide oluşan anlayış Mu'tezilî düşüncenin şekillenmesinde etkili olmuştur.[60]

Buraya kadar ki görünümden yola çıkarak, Mu'tezile'nin, tepkici bir ekol olmaktan ziyade metne dayanarak doktriner temellendirmeler yapan hareket olduğu[61] yaklaşımına rezerv koymak gerekmektedir. Nassın kendisinin zâten düşünmeyi sağlayan gerekli malzemeyi sunduğu var sayılsa bile konunun *şu şekilde ve bu bakış açısıyla* ele alınmasını tarihten, toplumdan, zamanın ve çevrenin kültüründen bağımsız değerlendirmek mümkün değildir. Eğer tepkici olunmayacak olsaydı toplumun, sahabenin anlayışını aynen devam ettirmesi gerekecekti. Halbuki tarihî vakıa, sonraki dönem toplumunun, ele aldığı konuların ve konuları ele alışlarının ilk dönemden farklı olduğunu ve bunun gerek iç gerek dış nedenlerle geliştiğini ortaya koymaktadır.

Cehm b. Safvân'ın, Mukâtil b. Süleyman'ın Horasan'da başı çektiği Mücessime'nin yaydığı görüşlere karşı Allah'ı tenzih etmesi karşısında[62] İslâmî entelektüelin hayata soktuğu metot te'vîldir. O, Horasan'da Mücessime ve Müşebbihe Tanrı'yı yaratıklara benzetme konusunda aşırı şeyler ileri sürmeye başlayınca Cehm de tenzihte aşırı tep-

ki göstermiştir. Horasan'da Sümeniyye, Mâniyye, Hint dini ve Seneviyye mezhepleri İslâm'a şiddetli hücumlarda bulunurlarken, Cehm bunlara karşı mücadele etmiş, geliştirdiği tartışma usûlleri ile muhalif olduklarına tepki verirken sıfatların nefyinde ileri gitmiştir.[63]

Buna karşı olarak Ehl-i Sünnet tarafından, sıfatlar zâtın ne aynıdır, ne gayridir görüşü ileri sürülerek hem Cehm, hem de bu konuda onu izleyen Mu'tezile reddedilmiştir.[64] Ehli sünnetin sıfatları tartışması Mu'tezile'nin konuyu tartışma alanına çekmesiyle olmuştur. Mu'tezile de Müşebbihe'nin tartışmayı açmasıyla karşı görüşü geliştirmiştir. Ehli sünnet'in görüşleri kendi tezleri olması yanında daha çok Mu'tezile'nin görüşlerine cevap mahiyetindedir.[65] Dolayısıyla Ehl-i Sünnet (özelikle Eş'arî okul) de, son tahlilde bir aksiyon olmaktan öte Mu'tezile'ye karşı bir reaksiyon olarak başlamış tepki hareketidir. Mu'tezile'yi Allah'ı tüm ulûhiyetten soyutlayan ve sıfatları iptal eden bir mezhep olarak gören Eş'ariyye, sıfatlara getirdiği çözüm, Allah'ın irade ve kudretini vurgulama, akılcılığa kendi anlayışını geliştirme suretleriyle karşı tepki vermiş ve kendi kelâm zeminini oluşturmuş olmaktadır.[66] Sünnîliğin pratikte ortaya koyduğu formüller, Mu'tezile'ye karşı tam bir tepkiyi göstermekle birlikte bu, onun kendisinden tam olarak kaçamadığı bir tepkidir. Neticede kısmen terkip, kısmen tepki durumu ortaya çıkmıştır.[67] Bizzât Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin gelişim seyrini dikey olarak izleme imkânı bulduğumuz onun *el-İbâne*'li ve *el-Lüma'*lı dönemleri, eleştirdiği ve tepki verdiği yöntemden kaçamadığını göstermektedir. İlk kitabı selefî çizgi görünümü arz ederken, ikincisi aklî yöntem ve kıyasların kullanılarak kelâm konularının tartışıldığı bir dönemi yansıtmaktadır. Ama sonuç itibariyle kendine ait epistemolojisi olan bir sistem olarak tarihteki yerini almıştır.

Gelişen tarihî olayların seyri izlendiğinde Sünnî terimi daha özgün bir anlamı değil, asgari anlamı içinde diğer ekollere karşı "kelâmî bir muhalefeti" içerdiği[68] söylenmekle birlikte bu kelâmî muhalefet, Ehl-i Sünnet'in kurduğu inanç sisteminin tamamen tepkisel olduğu anlamına gelmemektedir. Bâkıllânî, Hâricîlik ve Râfizîlik'i eleştirmekle birlikte esas Mu'tezile'yi hedef alan açıklamalar yapmış, oldukça ağır itham ve nitelemelerde bulunmuştur. Mu'tezile'nin kader, rü'yetullah, şefaat, sırat, mizan gibi konularla birlikte *Kur'ân'ın yara-*

tılmışlığı konusunda yaydıkları şüpheleri ifade etmiş, Kur'ân'ın yaratıkların sıfatlarını taşıdığını, mahlûk ve muhdes olduğuna dair inançlarını şiddetle reddetmiştir. Mu'tezile'nin adı geçen konularda görüşlerini reddederken de bunların en önemlisi olduğunu kabul ettiği Kur'ân'ın yaratılıp-yaratılmadığı meselesini öncelikle ele almıştır.[69] Kendini kurmuş ancak gelişmekte olan Eş'arî kelâm okulu temsilcisinin karşı tarafa bakışı, ilk zamanlardan beri var olan keskinliğin devam ettiğinin göstergesidir. Bâkıllânî, Mu'tezile'ye bu bakışla bakmış ve halku'l-Kur'ân konusunu ele alırken bu karşıtlığı ve tepkiyi daima korumuştur. Ancak görüşlerde bazı yakınlaşmalar da yok değildir.

Kelâm ilminin varoluşsal ve bilgi felsefesi bakımından gelişim ve farklılaşmasında Ehl-i Sünnet kanadı meselâ Bâkıllânî düşünüldüğünde, felsefe karşısında takınılan tutumun Mu'tezile'ye takınılan tutuma benzediği görülmektedir. Zira nasıl karşı tarafı hesaba katarak kendini kurma ve geliştirmede Mu'tezile rasyonalizmine karşı koymak için Sünnî Kelâm ortaya çıkmış ise aynı şekilde filozofların tezlerine karşı koymak için de bu sefer kelâmın içeriği genişletilmiştir.[70] Bâkıllânî'nin biyografisinde bu tür konuların örneklerini bulmak mümkündür.

Her tepki faaliyetinde az-çok bir sınırlılık ve hatta bir bozulma vardır. Tepkide bulunan hareket, tepkide bulunduğu hareketin kavramsal çerçevesine bir şeyler ekleyerek veya çıkararak veya sisteminde köklü değişiklikler yaparak tepkide bulunur. Bilgi sosyolojisi açısından bakıldığında bunu normal görmek gerekir.[71] Karşı tepki faaliyetinde yanlış bir görüşü çürütme köklü ise, bu bir ilkeden alınmıştır ve geliştirilmiştir. Zira karşıt inanç ve düşüncelerle, dışarıdan gelen rastlantısal yaklaşımlarla bir kelâm ekolünün sistemleşmesini düşünmek oldukça zordur. Çürütme, eksikliğin giderilmesi ve özünde ilkenin geliştirilmesidir.[72] *Güler*'in, Mu'tezile'nin çıkışını tepkisel hareket yerine nasslardan oluşturulan doktriner bir yapılanma olarak görmesini[73] bu bağlamda değerlendirmek daha doğrudur.

Neticede yaklaşık her fırkanın karşı tepki sonucu ortaya çıktığını söylemek yanlış değildir. İlk yıllarından itibaren kelâmın gayesi doğrudan korunmacı bir savunmadır.[74] İslâm akîdesini koruma amacından kelâm ilmi doğmuştur. Mu'tezile bu anlamda öncü bir okuldur.[75] Karşı tepki, ilk dönemlerden beri benimsemediği inanç ve görüşe kar-

şı âlimlerin reddiyeler yazmasıyla İslâm kültürü içinde bilimsel ve entelektüel canlılığın bir göstergesi olarak var olagelmiştir. Ancak bunlardan, kelâm okullarının bağımsız ve doktriner kimliklerinin olmadığı anlamını çıkarmamak gerekmektedir.

Kelâm okullarının doktriner kimliklerini sağlayan esas unsurun, onların nassları yorumlamaları olduğu düşünüldüğünde, Kur'ân'ın dilsel özelliklerinin ve Arapça'yı farklı yorumlamalarının, ihtilâflardaki rolünü anlamak daha da kolaylaşmaktadır.

4. Kur'ân'ın Dilsel Yapısı ve Dilin Farklı Yorumlanması

Kelâmî ihtilâflarda dilsel bakış açısı oldukça önem arz etmektedir. Bir konunun şu şekilde ele alınmasına siyasal ve toplumsal nedenler yol açmış olabilmekle birlikte konunun kendi içinde işlenmesi ve nasıllığı boyutu tamamen dil ve düşünce ilişkisine bağlıdır. Kur'ân nassının, görüşleri için temel nitelik taşıdığını düşünen mezheplerin, Kur'ân delilinin vazgeçilmezliği hesaba katıldığında dilsel çözümleme boyutunun farklılaşmadaki önemi kendini daha iyi belli etmektedir.[76] Zira ilmî olsun siyasî olsun her güç kendini bir dil kalıbında ifade etmektedir. Bu boyutun, dilin tefsir ilmi ve usûldeki delâletlerle ilgisi vardır.[77]

Ayetlerin muhkem ve müteşâbih olarak vasfedilme farklılığı, mecaz ve hazifler, karine ihtiyacı duyulan yerlerde tek ya da birçok karinenin gerekmesi, karinelerin açıklık ya da kapalılıkları ihtilâfların dilsel boyutunun göstergeleridir.[78]

Bir grup Kur'ân'daki zahiri ifadelere bakarak teşbihe yönelmiş, tenzih ayetleriyle çelişmişlerdir. Halbuki tenzih ayetleri daha çok ve delâletleri daha açıktır.[79] Zahire tutunup tutunmamak üzerinde tartışmalar süregelirken konuyla ilgili nakle karşı akıl, taklide karşı te'vîl, rivayete karşı dirayet gibi teknik kavramlar ortaya çıkmıştır.[80] Her fırka kendi görüşünü desteklemek amacıyla Kur'ân'a sarılmış, ayetler şayet kanaatlerini destekler mahiyette ise zahirî anlamı yeterli gelmiş, değilse te'vîl cihetine gidilmiştir. Te'vîller bazen zahiri anlama yakın olmuş, bazen olmamıştır.[81] Kelimelerin karşılığı olan manaları ve bunların anlaşılabilirlik sınırlarını bilmeden Kur'ân yorumun-

da bulunmak ihtilâfların kaynağı olduğu gibi[82] bilinen alternatifli manalar içinden farklı tercihlerde bulunma da farklılaşmada etken olmuştur. Zira bir metni okuyan, onun anlamlarını bir şekilde anlarken metinde kendi dilsel anlayışlarının karşılığını bulurlar ve hayal güçlerini çalıştırırlar. Her okuyan kendine beliren anlamı okur. Okuma, esasen dilsel ve fikrî bir faaliyettir; ayrılığı doğurur, ihtilâf ortaya çıkarır.[83] Dilden dolayı mevcut olan ihtilâflar ya tartışmalarda ortak bir kavramın olmayışından ya da birlikte kullanılan kavramlara aynı anlamların yüklenmemesinden kaynaklanmaktadır.

Kur'ân'ın manasının anlaşılması ve Allah'ın muradının bilinmesi gerektiğini söyleyen Kâdî Abdülcebbâr'a göre, manasını anlamadan Kur'ân'a iman gerekir, denilemez. Aksi takdirde bu, Allah'ın boşuna konuştuğu anlamına gelir.[84] O, müteşâbihler de dahil Kur'ân'ın hiçbir ayetini anlamanın dışında görmemekte, ne var ki müteşâbihlerin tefsir ve izahlarını muhkemlere nispetle daha sınırlı ve belirli çerçevede tutmak gerektiğini belirtmektedir.[85] Allah Teâlâ dilin ve beşer anlayışının teşbihten uzak kalması için *"O'na benzer hiçbir şey yoktur"*[86] ayetiyle uyarıda bulunmuştur. Ancak Kur'ân'da teşbihi çağrıştıran ayetlerdeki kelimeler beşer dünyasına aittir ve Kur'ân, insan biçimci bir dil kullanmıştır. Bu dilin kullanılması, mutlak olanın sınırlı ve kuşatılmış olan beşere kendini tanıtma durumundan doğmuştur.[87] Kur'ân nassı, içerdiği insan biçimci dil ve müteşâbihât ile farklı bakışlara meydan vermektedir. Ayrıca kelâmın sahibine soramamaktan ve üslûptan kaynaklanan sebepleri de farklılaşmayı doğuran unsurlardandır.[88] Hz. Ali'nin, İbn Abbas'ı Hâricîlerle tartışırken te'vîl ve karşıt te'vîl tehlikesine karşı uyarması Kur'ân yorumunun basit, kolay bir iş olmadığını göstermektedir. Kur'ân'ın iki kapak arasında olduğunu, onun durup dururken konuşmadığını, Kur'ân'la konuşanın insanlar olduğunu söyleyen Hz. Ali, te'vîlden kaçmanın imkansız olmakla birlikte te'vîl yapmanın kolay olmadığını, aynı zamanda siyasî istismar konusu edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır.[89]

Kâdî Abdülcebbâr, Ehl-i Sünnet'in Kur'ân'da doğrudan zikri geçti diye Allah'ın ilmi'nin mastar olarak sıfatı olduğu görüşünü kabul etmemekte ve Arap dilini kendi sistemine uygun bir tarzda kullanarak ayeti te'vîl etmektedir. أنزله بعلمه *"enzelehû bi ilmihî* (onu ilmiyle indir-

di)"[90] ayetinde geçen *bâ* (ب) harf-i cerrinin *elimle* (بيدي) *tuttum, kalemimle* (بقلمي) *yazdım* sözlerinde olduğu gibi aletin başına geldiğini, ilmin ise alet olmadığını, öyleyse ayetin zahirine tutunmanın doğru olmadığını söylemektedir. Te'vîl edilen şekliyle ibâre *ve hüve âlimün bih*'dir, buna göre *ilim*, sözcüğü *âlim* manasına gelmektedir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre Arap dilinde bunun misali de vardır: جري هذابعلمي (*cerâ hâzâ bi ilmî*) demek واناعالم به *(ve ene âlimün bihi)*demektir. İlim, bazen da malûm manasına kullanılır: *Ebu Hanife'nin ilmi* ifadesindeki ilim, malûm manasınadır.[91] Halbuki Bâkıllânî aynı ayetin zahirine tutunarak Allah'ın ilminin var olduğuna delil olarak getirmektedir. Onun, *bâ* (ب) harf-i cerrini alet manasında değil, ilsâk manasında ele aldığı görülmektedir.[92] Elde delil getirilen metin ve bildikleri dilbilgisi kuralları aynı iken bunları işletmek, dildeki genişliğin de katkısıyla mezheplere göre değişmektedir. Dili kullanarak yapılan yorumların doğruluk ve yanlışlık derecelerini bir kenarda tutarsak, belli bir yerde dilin de, muhalifleri tarafından yanlış olarak nitelenen mezhebî görüşlerin yanlışlığını ortaya koymada yeterli olmadığı görülmektedir. Anlamın dil içinde cereyan etmesine rağmen, dilin genişliği karşı mezhebin de görüşlerini dile dayandırmasına engel teşkil etmemektedir ve kendi düşünce sistemleri içinde birbirini doğrulayan bütünün bir parçası olabilmektedir. Fakat bir metnin aynı anda iki zıt şeyi söylemiş olması imkânsızdır. Yorumlardan birinin yanlışlığını da yine dil içinde aramak zorunluluğu vardır. O zaman dilin inceliklerini ve genişliği içinde getirilen istidlâllerin yine bizzat dil tarafından desteklenmediğini açıkça ortaya koymadan Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerinin de dil içerisinde Kur'ân tarafından desteklendiği gibi bir sonuç ortaya çıkabilir. Fakat *bâ* (ب) harf-i cerrinden sonra gelen ve kıyas edilen olgulardan birisi kalem, el gibi nesnel bir şeydir, diğeri (ilim) soyut bir şeydir. Nesnel olanlar için söylenen ve alet manası bildiren *bâ* (ب) harf-i cerrinin, aynıyla soyut bir şey için de kullanılması doğrumu dur? Dilin buna desteği var mıdır? Bunun doğru olmadığını söylemekle birlikte Mu'tezile'nin, gâibin şâhide kıyasını katı biçimde dilbilgisi kuralını işletirken uyguladığının bir örneği de göze çarpmaktadır. O, kalem ve el için söylenen şeyleri ilim için de söylemekten geri durmamaktadır.

Dolayısıyla Arap dilinde kelimelerin birden fazla anlama gelmesi, bunların hangisinin ayetlere nasıl uygulanacağında farklılaşmaya neden olmuştur.[93] Kâdî Abdülcebbâr ile Bâkıllânî'nin halku'l-Kur'ân eksenindeki farklılıkları işleyişlerinde diğer etkenlerle birlikte dilsel boyut, özellikle nassların yorumunda kendini göstermektedir. Haleka (خلق), ceale (جعل), muhdes (محدث) vb. kavramlara yükledikleri anlamlar, farklılıkları pekiştirmiştir. Öyleyse bu bağlamda ayrılığın temelinin gerçekte dilsel olduğunu, kavramsal çerçeve ile birlikte söz dizininden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Doğrusu, dili kullananlar arasında dilin kullanımı hususunda tam bir uzlaşma yoktur. Kesin anlam kurallarını işletmek suretiyle bulanık duran anlamları durultmak ve çözümlemek büyük önem arz etmektedir.[94] Bu bağlamda kelâmî ekoller de kendilerine bulanık gelen anlamı dışlamışlar ve anlamı kendi bütünselliklerine uygun olarak kurmuşlardır. Esasen Kur'ân'da kelimelerin asıl anlamları değişmemiştir, Kur'ân, Arapça'daki mevcut kelimelerden oluşmuştur, değişen genel plân ve sistemdir, yeni kurulan sistemde her kelime yerini bulmuştur. Mana da zâten kendi başına değil bir sistem içinde anlam kazanmaktadır. Kelimeler, sistem içinde, asıl manaları var olmakla birlikte izafî anlamlar vermektedirler.[95] Bu çerçevede, Kur'ân'ın ortaya koyduğu anlam sisteminin çözümlenmesinde, kelâm okullarının kendi anlayışları doğrultusunda yeni bir bakış açısıyla farklı sistemler kurdukları görülmektedir. Mezhepler tartışmasız delil sunmak istemişler, sunulan delil Kur'ân olmasına rağmen bağlamından koparılan ayetlerle bütünlükten uzaklaşılmış, bazı ayetlerin zahiri alınırken bazıları kendi bütünlüklerini koruma amacıyla te'vîl edilmiştir.[96] Dolayısıyla eğer bir tartışma varsa bu, Kur'ân üzerinde değil, yorumcuya ait anlama üzerinde cereyan etmektedir. Zira dinin kendisinin çelişkilerden uzak olmasına rağmen dinî bilim zorunlu olarak böyle değildir, zira dinî referansların bilgi düzeyinde sistemleştiren ve kendine göre düzenleyen bilimsel ekollerdir. Din şümullü iken, İslâmî ilimler şümullü değildir, din ilahî iken yorum tamamen beşerîdir.[97]

Yorum beşerî olduğuna göre, beşerin algılama farklılığı ekollerin ihtilâfında kendini, nassların yorumuyla birlikte gösteren unsurlardan

biridir. Anlama ve anlama farklılığı kendi başına değil, yoruma konu olan materyal ile birlikte var olmaktadır.

5. Anlama ve Algılama Düzeyi Farklılığı

Kur'ân'ı anlarken insanların aynı evrende yaşamalarına rağmen anlama, algılama, sonuca varma ve tahlil etme güç ve yapılarının farklı olduğu gerçeği de kelâm okullarının farklılığında *iç etkenler*den biridir. Yorum yapan ve ilke koyanları daha çok ilgilendiren bu etken, özünde, anlama kapasitesi bakımından fıtrî, algılama yönü bakımından kesbî diyebileceğimiz sübjektif bir alandır.

Anlama temelde ferdî bir olgudur. Bir metni yanlış anlamak mümkün olduğu gibi anlamamak da mümkündür. Herkes metni kendi tecrübesi, bilgisi, dünya görüşü ile metne bakar, anlar ve yorumlar. Sözün ve metnin olduğu yerde anlama ve yorumlama çeşitlenir. Kur'ân Arapça konuşan insanlara inmesine rağmen herkes onun kelime ve terkiplerini, anlam sistemini *anlama ve algılamada* aynı düzeyde değildir, neticede herkes kendi aklî düzeyine göre anlama durumundadır.[98] İlimler aklın ilk ilkeleri ile bilinebilir. Bunların kimisi açıktır, kimisi az düşünce ister, kimisi de ince düşünce ve zorlu bir tefekkür sonucu bilinir.[99] İnsanlar arasındaki farkların çoğu eldeki bilgilerin farklı şekillerde kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Delillerin kullanılışındaki farklılıklar farklı çözümlemelere; farklı çözümlemeler de ihtilâflara yol açmaktadır.[100]

Esasen, neyi gördüğümüz nasıl baktığımıza ve bakışı yapanın kim olduğuna bağlıdır. Çoğunlukla bakmayı öğrendiğimiz şeyleri görürüz, gereksiz veya bazı durumlarda aleyhe gözüken şeyleri görmezden geliriz. Kişinin şahsî geçmişi kadar kültürü de algılayışını etkilemektedir.[101] Wittegenstein'e göre "bir şey olarak görme", "normal görme"de bulunmayan bir tekniği içermektedir. Bu yüzden insan "görebilir" fakat "bir şey olarak görmeyebilir". Wittegenstein buna yön körlüğü olarak nitelemektedir.[102] Bu, görme süreci ile dış gerçeklik arasında kurulan ilişkinin farklı ve çeşitli derecelerde oluşuna atıftır. Wittegenstein'in kavram sisteminde *dil oyunları* dil ile gerçeklik ara-

sında kurulan ilişkinin çokluğuna işaret etmektedir. Nasslar üzerinde ekollerin farklılaşmasına bireysel düşünce farklılığı yönüyle bakıldığında, gerçeklikle zihin arasında kurulan ve ancak dile bağlı olarak vuku bulan ilişkiler sisteminin mantık ve dil arasındaki doğrusal ilişkiyi de göz önünde bulundurarak *duruş farklılığına* bağlamak yanlış değildir.

Anlamanın bir varoluşsal ve yaratılıştan gelen kabiliyetle ilgisi vardır, bir de *bakış*la ilgisi vardır. Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr için yaratılıştan gelen akıl ve kabiliyet eksikliğinden dolayı birinin gördüğünü diğerinin görmemesi gibi bir durumdan söz etmek mümkün değildir. Öyleyse kabiliyete dayalı anlamadan kaynaklanan farklılık yerine onlar için algılamadan kaynaklanan farklılıktan söz etmek gerekir. Bunun da mezheplerinin temelini oluşturan bakış açılarından ve diğer sebeplerden kaynaklandığı açıktır.

6. Düşüncede Serbestlik

Kur'ân'ın nüzûlü ile birlikte gerek Yahudi ve Hıristiyanlarla gerek diğer inanç sahipleriyle girişilen mücadele ile bir düşünce canlılığı kendini göstermiştir. Din, İslâmî düşünceyi harekete geçiren unsur olmuştur. Nakli esas alan kelâm, aklî varsayımlardan asla uzak değildir. İslâmî düşüncenin en önemli özelliği aklî delillerle desteklenmiş dinî bir düşünce biçimi olmasıdır. İman ve vahye dayalı ön kabul bir taraftan, aklî istidlâl diğer taraftan İslâmî düşüncenin gelişim seyrine paralel olarak gelişme göstermiştir.[103]

İlk dönemlerde bazı sahabeler özellikle İbn Abbas, insan fıtratının bilmediği konularda soru sorma merak ve sevgisinden dolayı kendisine sorulan ayetleri ve ilgili konuları açıklama yoluna gitmiştir.[104]

Ekollerin çıkışında bizzât insan düşüncesinin varlığı da söz konusudur. Cebr-ihtiyar konusu böyledir. Sıffîn savaşı dönüşünde bir ihtiyarın Hz. Ali ile kader konusundaki diyalogları,[105] bu konunun gündeme gelmesinde siyasî olayların rolünün olması yanı sıra yabancı etki ya da başka etken aramaksızın diğer yönden bakıldığında düşünülmüş ve bir şekilde tartışılmış olması kelâm konularının bizzât insan

düşüncesinden kaynaklanan sorularla da gelişmiş ve şekillenmiş olduğunun işaretlerini taşımaktadır.

Yuhanna ed-Dimaşkî'nin Emevîler zamanında bir Hıristiyanın Müslümanlarla İsa Mesih hakkında nasıl tartışılacağını anlattığı eseri[106] bu dönemde gösterilen düşünce özgürlüğüne tanınan imkânın boyutları hakkında bir fikir vermektedir.

Mu'tezilî Halife Me'mûn'un özgür bir ortamda her türlü felsefi ve fikri tartışmadan hoşlanması, vezirinin biri olan Yahya b. Eksem'in Sünnî, diğeri Ahmed b. Ebî Duâd'ın Mu'tezilî olması farklı ekollerin oluşmasında psikolojik ve lojistik destek sağlamıştır.[107]

Fetihlerden sonra ortalık sakinleşmiş, refah seviyesi artmış, dinî hususlarda düşünme ve felsefe yapılmaya başlanmıştır. Esasen bu seyir, vakıada tüm dinler için geçerlidir; önce felsefesiz ve araştırmasız inanç ve tasdik dönemi vardır, sonra da araştırma, akıl yürütme ve dinî konularda felsefi ve entelektüel yönelimler dönemi başlamaktadır.[108] İhtilâflar, düşünce ve fikir hürriyeti ile yakından ilgilidir. Kelâm, Müslümanların düşünce hayatlarına atılımı getirmiştir.[109] Dolayısıyla kelâmın ve de fırkaların çıkışında düşüncenin serbestçe işletilmesi yattığı gibi farklılaşmalarda da bu serbestliği görmek gerekir.[110] Kâdî Abdülcebbâr'ın baş kadılık yaptığı Rey'de Vezir Sâhib b. Abbâd'ın, Bâkıllânî'nin uzun yıllar birlikte olduğu Adududdevle'nin Şiraz'da ve diğer yerlerdeki sarayları farklı mezheplerin âlimlerinin serbestçe karşılaşma ve tartışma yerleridir, bu bile mezheplerin koyu taassuplarının hakimiyeti gibi gözüken dönemlerde ileri gelen devlet adamlarının karşı görüşlere tanıdıkları geniş hürriyeti göstermektedir. Ancak tarihin, bunun dışındaki olumsuz örneklerini görmezlikten gelmek de doğru olmaz.

Gerek sosyal ve siyasal şartlardan kaynaklanan gerek kişilerdeki araştırma merakından kaynaklanan serbest düşünebilme, kelâm okullarının çıkışına ve gelişimine doğrudan tesir eden bir etken olmamakla birlikte ortaya çıkan ve gelişen kelâmda düşünce serbestliğinin mutlaka katkısı vardır, zira düşünce ve serbestliğin olmadığı bir yerde düşünce üretiminden ve düşünce okulu kavramından söz etmek mümkün değildir. Öyleyse düşünce serbestliği, farklılaşmayı sağlayan etkenin kendisi değil, farklılaşmanın sağlandığı ortam olarak kendini göstermektedir.

Gerek farklılaşmaya tesir eden doğrudan etkenler, gerek bunu sağlayan ortamlar olsun iç sebeplerle birlikte dış etkenlerin de varlığı kesindir. Zira Müslümanlar sadece kendi kendilerine bir hayat yaşamamaktadırlar, bulundukları çevrelerde diğer din ve kültür mensuplarıyla irtibatları vardır. Nitekim birçok kelâmî konunun Müslümanların dışındaki kültürlerin etkisiyle İslâm dünyasına girdiği bilinmektedir.

B. DIŞ ETKENLER

Esasen açık delillerle ve bir bağlantı vasıtasıyla doğruluğu kanıtlanmadıkça hiç bir yabancı tesir kesin olarak tespit edilemez.[111] İnsanlar arasında yayılan fikirlerin ilk kaynaklarına ve nedenlerine ulaşmak çok zordur. Bu konuda ancak bir takım sezgi ve tahminlerde bulunulur.[112] Bu tahmine göre yabancı unsurların Müslüman düşünürlere sirayet etmiş ve onları bir şekilde etkilemiş olması mümkündür.

Genelde Müslüman toplumu özelde bu toplumun ilmî sorumluluğunu üstlenmiş âlimler, fetihlerle birlikte yabancı kültürlerle karşı karşıya gelmişlerdir. Yahudi, Hıristiyan, Maniheist, Zerdüşt, Brahman, Sabiî, Dehrî gibi inançlardan pek çok kişi Müslüman olmalarına rağmen, bunların özümsedikleri eski inançlarından hemen sıyrılmaları mümkün olmamıştır. Belli bir sükûnet ortamı oluştuktan sonra bu insanlar eski inançları üzerinde yeniden düşünmeye başlamışlar, İslâm görünümü ile birtakım meseleler ortaya atmışlar, İslâm'dan oldukça uzak sözler ileri sürmüşlerdir. Kendi kültürel ortamlarında ele aldıkları ilahî sıfatların konumu gibi meseleleri Müslümanların gündemine taşımışlardır. İlk İslâmî fırkalar özellikle Mu'tezile, en önemli hedeflerinden biri olarak muhalifleri ret ve daveti seçmiş, başarılı olabilmek için karşı tarafın görüşünü iyi öğrenme durumunda olmuşlardır. Değişik hiziplerle tartışma, aklî düşünceyi ve akıl yürütmeyi gerektirmiş, muhaliflerin felsefe bilmelerine karşın Mu'tezile de felsefe ile donanmıştır.

Genellikle sevdiği şeylere insanları teşvik eden Abbasi halifelerinin kişisel felsefe merakları felsefenin girmesini sağlamıştır.[113] II. asırda Halife Me'mûn'un başı çektiği birtakım Müslümanlar, Yu-

nan'dan Mısır'a, Antakya, Urfa ve İran'dan Hind'e kadar tarih boyunca ortaya konulan bütün kültürel, ilmî ve felsefî birikime sahip çıkmak istemiştir.[114]

Mu'tezile, kendine sorumluluk alanı olarak bu grupların tesiriyle oluşan fikrî boşlukta İslâm'ı dışarıya karşı savunma faaliyetini seçmiştir.[115] Aklî kimliklerinden dolayı halifeler tarafından kültür savaşında desteklenmişler, hatta görevlendirilmişlerdir. Abbâsî halifesi Mehdî döneminde Horasan'lı Mukanna adında birisi tenâsüh inancını iddia etmiş, kültürel ve düşünsel mücâdeleyi yürütmek üzere Mu'tezile devlet tarafından teşvîk edilmiştir.[116] Dolayısıyla kelâm ilminin doğuşunda, Mu'tezile'nin Mecûsî, Senevî ve İslâm toplumundaki diğer fırkalarla tartışmaları etki etmiştir.[117]

Fetihlerle birlikte büyüyen ticaret hacmi, diğer din ve kültürlerin Müslümanların gündemlerini kültürel anlamda belirlemesinde etkili olmuştur. Bu etki, ilişkileri kurma ve geliştirme aşamasında daha çok kendini göstermektedir. Bu karşılaşmalarda iki faktör önemlidir: *Dil ve din.* Dil Arapça, din de İslâm'dır. Dilin bozulmaya başlamasından sonra kaideler konmaya, sistemleştirilmeye başlanmış, din ise galip olmasına rağmen etkilenmeler olmuş, karşı cevaplar durumunda kalınmış ve yeni durum karşısında neticede fırkalaşmalar baş göstermiştir.[118] Ekollerin oluşum ve farklılaşmasında dış etken olarak söz edilebilecek ana gruplara değinmek yararlı olacaktır.

1. Hıristiyan Tesiri

İslâm fetihleri gerçekleştiğinde daha önce Müslümanların gündeminde olmayan, Hıristiyanların kendi aralarında tartıştıkları pek çok konu Müslümanların gündemine girmiştir. Emevî merkezi Şam'da felsefî donanımlı pek çok Hıristiyan karşısında Müslüman âlim ve düşünürlerin etkilenmelerini normal görmek gerekir. Çünkü meydan okuyan bir kültür karşısında sadece imanın arkasına sığınmak gerekli cevabın verilmemesi demektir. Bizzât Kur'ân'ın Hıristiyan ve Yahudilere cevaplar vermesi esasen bu savunmanın İslâmî olduğunun açık işaretidir. İlk zamanlardaki felsefe ve yabancı kültürden etkilenmenin

Şam Hıristiyanları ve dönemlerinin kültürlü kesimi olan Süryanilerle Müslümanların tartışmaları sonucu özellikle sözlü etki yoluyla ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.[119]

Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde kilise papazları din adamı olmaktan önce filozof idiler. Uzun müddet felsefe ile Hıristiyanlık birbirlerinin hasmı olarak kalsalar da akîdelerini putperestlere karşı korumak için felsefeye ihtiyaçları olmuş, akîdeleri için rasyonel gerekçeler bulmak zorunda kalmışlardır. Böylece Hıristiyanlığa felsefe girmiş, Doğu'da Yunan akademileri taklit edilerek medreseler kurulmuştur. Bunların en meşhuru III. asırda kurulan İskenderiyye medresesidir. Özellikle Nastûrîler Yunanca'dan metafizik ve felsefe kitapları tercüme etmişlerdir. İran'da da papaz olan tıp doktorları mevcuttur. İlk felsefe kitapları Süryanice olup, bunları Nastûrîler bırakmışlardır. Araplarla Yunan arasındaki bağı da genellikle bunlar kurmuşlardır.[120]

Rekabet halindeki Süryani kiliseleri, Nastûrîler ve Ya'kûbîlerin kendi aralarındaki fikrî çekişmeleri ve felsefi metinlerden delil aramaları aynı bölgede yaşayan Müslümanların bu delillere eğilmelerine etki etmiştir.[121] Tartışılan konular *Mesih'in kıyametten önce inip inmeyeceği, tabiatının tek mi olduğu yoksa lâhûtî ve nâsûtî diye iki tabiatının mı olduğu, haşrın ruh-beden ikilisiyle mi yoksa sadece ruhla mı olacağı, Allah'ın sıfatlarının zâtından ayrı ve zâid mi, yoksa zâtın aynısı mı olduğu* gibi konu ve sorulardır.[122] Tartıştıkları çerçevede sıfatların zâtın aynı olması durumunda zâttan ayrı müstakil varlıkları olmayacaktır. Hıristiyanların düşündüğü şekliyle zâttan ayrı sıfat yorumu Tanrı'dan ayrı İsa hakkında da uygun düşmektedir.[123]

Müslümanların kültürel karşılaşmada bulunduklarında Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesinde kendilerini ilgilendirecek Yuhanna İncili'nin başlarındaki ifadeler şöyledir: *1- Kelâm başlangıçta var idi ve kelâm Allah nezdinde idi ve kelâm Allah idi. 2- O, başlangıçta Allah nezdinde idi. 3- Her şey onun ile oldu ve olmuş olanlardan hiçbir şey onsuz olmadı. 4- Hayat onda idi ve hayat insanların nuru idi....9- Dünyaya gelerek her insanı aydınlatan gerçek nur var idi. 10- Dünyada idi ve dünya onun ile oldu ve dünya onu bilmedi....14- Ve kelâm beden olup, inayet ve hakikatle dolu olarak aramızda sakin oldu; biz de onun izzetini, Babanın biricik oğlunun izzeti olarak gördük."* [124]

Hıristiyanlıkta Tanrı, kendini sadece kelâm olarak ve kelâmı vahyin özelliği olarak tanıtır. Bu durumda vahiy bedenleşmiş kelâmdır.[125] Buna göre Allah'ın ebedî kelâmı insan şeklinde dünyaya gelmiş İsa, Allah'ın oğlu, logos (kelime) da bedenleşmiş kelâm olmaktadır.[126] Baba, oğul ve kutsal ruh anlayışında oğul, babadan; kutsal ruh, baba ve oğuldan kaynaklanmaktadır. Kudret ile ilişkili işler babaya, bilgi ile ilgili hususlar oğla veya kelimeye, aşk ile ilgili hususlar kutsal ruha atfedilmiştir.[127]

Hıristiyanlar, Allah'ın kelimesinin İsa'ya kadîm olarak taallûk ettiğini ileri sürmüşlerdir. Müslümanlar, İsa'nın insanlığını kabul, kadîm kelâmın İsa'ya delâletini reddetmişlerdir. Konu genel olarak Allah'ın kelâmına gelmiş ve *Kur'ân kelâmullah olarak hâdis midir?* tartışmasına yol açmıştır. Hıristiyanlarla karşılaşmalarında görüşlerini Kur'ân'ın yaratılmışlığı üzerine kuran Mu'tezile, yaratılmış Kur'ân karşısında yaratılmış İsa formülasyonunun tutacağını düşünmüş olmalıdır. Böylece Hıristiyanlarla rahat ve tutarlı mücadele etme imkânına kavuşmuş olmaktadırlar.[128]

Hıristiyanlardan Yahya en-Nahvî ve İbn Adiyy'in kelâmı ile karşılaşan Müslümanlar, yararlı gördükleri konulardan ve yöntemlerden seçici bir tavırla yararlanmışlardır.[129] Patrik lakaplı Yahya en-Nahvî ed-Deylemî, Yahya en-Nahvî el-İskenderî'den farklıdır. Deylemli Yahya'nın Aristo ve Eflatun'u reddeden kitabı vardır,[130] Süryanî Yahya İbn Adiyy(365/975)'in ise mantık tercümesi meşhurdur ve bundan dolayı Yahya el-Mantıkî diye ün yapmıştır. Yunan kültüründen pek çok tercümeleri olmuştur.[131] Koyu bir Hıristiyan olmasına karşın uzun yıllar Emevî sarayında kalan Yahya (Yuhanna) ed-Dimaşkî (81-137/700-754) ise, özellikle *halku'l-Kur'ân* konusunda Müslümanların gündemini belirleyen, görüşleriyle etkileyen ve bu hususta bir Hıristiyanın İslâm davetine ve etkilerine karşı kendini nasıl savunacağına dair kitap yazan zât olup, İslâm kelâmının konu ve metot olarak şekillenmesinde önemli etkileri olmuştur.[132]

Bazı kutsal metinleri Süryanice'den Arapça'ya çeviren Hıristiyan Fisyûn b. Eyyûb (m. 9. asır)'un Müslümanlarla Bağdat'taki Dâru'r-Rum'da sözlü münazaralarda bulunması ve kendisine Mesih hakkında ne düşündüğünü soran Müslümanlara *Ehl-i Sünnet'in Kur'ân hak-*

kında söylediklerini ben de İsa Mesih hakkında söylüyorum demesi[133] Kur'ân'ın tabiatı/mahiyeti hakkında fikrî bir diyalogun olduğunu ve halku'l-Kur'ân konusunun İslâm dünyasına girmesinde Hıristiyanî etkiyi gösteren bir başka husustur.

İlk dönemlerde Müslümanların Hıristiyanlarla kültürel anlamda karşı karşıya gelmelerine benzer durum, önceden Hıristiyanlar ile felsefe arasında yaşanmış ve büyük ihtilâflar ortaya çıkmıştır. Akîdelerin ispat ve savunması ile şeriatlarını tehdit eden görüşlere karşı Hıristiyan din âlimlerinin, kendilerini rasyonel olarak ifade edebilmek amacıyla başlayan çabaları Hıristiyan kelâmını doğurmuştur. Yaklaşık aynı seyir İslâm döneminde de yaşanmış, felsefe kitapları ve bunlara yapılan reddiyeler çevrilmiştir. Mu'tezile işlerine yarayacak olanları kullanmış, bu arada cüz' ve halâ gibi aklî öncüller İslâm kelâmına girmiştir.[134] Kelâm ilminin gelişim gösterdiği daha sonraki dönemde Bâkıllânî ve diğer İslâm âlimlerinin Hıristiyanlarla tartışmalarından cevher ve araz konusu ortaya çıkmıştır. Ancak İslâm âlimlerinin, Allah Teâlâ için cevher kavramını kullanan Hıristiyan anlayışından oldukça farklı ve özgün bir yaklaşımla konuyu ele aldıklarını söylemek gerekir.[135] Kelâm ilminin gelişim gösterdiği daha sonraki dönemde Bâkıllânî ve diğer İslâm âlimlerinin *Hıristiyanlarla tartışmaları*ndan İslâm'ın kendine ait, öz bir düşünce, *cevher ve araz* konusu ortaya çıkmıştır. Cevher kavramının kendisi Hıristiyanlar tarafından Allah Teâlâ için kullanılmakta ise de[136] belirlenen kavramsal çerçevesi ve içerik olarak Eş'arî kelâmına girdirilme orijinalitesi Bâkıllânî'ye aittir.

Skolâstik dönem Hıristiyanlığının, görünüşte akîdelerinin rasyonel düzeyde ifade edilmediğini gördüklerinde vahiy ile akıl arasında çelişme olamayacağından hareketle uyuşmaz görünen noktaları ve aldatıcı görünüşleri çürütmek, Hıristiyanlığın aklî bir din olduğunu ortaya koymak ve doğmaları akla kabul ettirmek çabaları ile[137] Mu'tezilî çabalar arasında büyük benzerlik görülmektedir. Skolastiğin yöntem bakımından yapmak istediği, aklı vahyin doğrularına uygulayarak inanç konularını kavranılır kılmaktır, yani yapılmak istenen temellendirmek ve çürütmektir. Bu dönemde Hıristiyan papaları Aristo mantığına sarılmışlardır.[138] Mu'tezile Allah, insan, âlem ve aklî nazar konularında bir İslâm fırkası olarak görüşler ortaya koymuş ve İslâm'ı

diğer dinî ve kültürel hareketlere karşı *savunmuşlardır*.[139] Hıristiyanlara karşı Kur'ân vahyini savunurlarken 'akl'ı keşfetmişler ve vahyin akıl tarafından doğrulanabileceği, hakikate akılla varılabileceği görüşüne varmışlardır.[140] Ancak ilk kelâmcılar olan Mu'tezile ve sonraki dönemde Kâdî Abdülcebbâr ile Bâkıllânî mantığı kullanmamışlardır, benzerlikler olsa da onlar özünde Aristo mantığından farklı bir mantık ortaya koymuşlardır.

Mu'tezile'nin halku'l-Kur'ân'ı kabul etmesi Hıristiyanlığa bir tepkidir. İsa Mesih'in kıdemine inanan Hıristiyanlara karşı Allah'ın kelâmının kadîm olması tevhide aykırıdır, öyleyse İsa'nın mahlûk olduğu gibi Kur'ân da mahlûk olmalıdır. Mu'tezile buradan hareketle Kur'ân'ın mahlûk olduğuna sarılmış ve kıdemini nefyetme çabalarına girişmiştir. Bununla birlikte zâhiri, kelâmullahın kıdemini çağrıştıran ayetleri araştırmışlar ve te'vîl etmişlerdir.[141]

Müslümanların özellikle Suriye-Şam bölgesindeki Hıristiyanlardan etkilenmelerinde, buradaki Hıristiyanların Arap ve Müslümanlarla aynı dili konuşmuş olmalarının büyük rolü olmuştur.[142]

1.1. Sıfatlar, Halku'l-Kur'ân ve Hıristiyan Tesiri

İslâm kültüründe genelde akîde alanında özelde Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusundaki dinî cedelleşmenin başlama sebebi dâhilî midir; bizzât İslâmî veriler üzerinde düşünmekten mi doğmuştur; İslâm topluluğunun siyasî ve içtimaî gelişmesinin bir sonucu mudur? Yoksa fethedilen memleketlerin halkında görülen dinî, felsefî eğilimlerin etkilerinden mi söz edilmelidir?

Konunun, İslâm'ın kendi içinden kaynaklanıp, Hıristiyanlar ile temastan sonra çözümünde ve olgunlaşmasında etkilenilmiş olunabileceği görüşünü ileri sürenlerle birlikte[143] genellikle ihtimalli ifadelerle pek çok araştırmacı, Hıristiyanî etkinin varlığını düşünmektedir.[144] İmam Buhârî'ye göre de İsa'nın kelimetullah olduğu ayetinden[145] hareketle, İsa'nın mahlûk olması durumunda Kur'ân'ın da mahlûk olacağı iddiası Hıristiyan etkisinin varlığını göstermektedir.[146] Halife Me'mûn, halku'l-Kur'ân'ı tartışırken, Kur'ân'ın mahlûk olmadığını

savunanları, Allah'ın kelimesi olan İsa'ya mahlûk değildir diyen Hıristiyanlara benzemekle suçlamış, Allah'ın dışındaki her şeyin mahlûk olduğundan hareketle Kur'ân'ın da mahlûk olduğunu iddia etmiştir.[147] Buna göre Kur'ân'ın yaratılmamış olduğunu söyleyen Ehl-i Sünnet, İsa'nın yaratılmamış olduğunu söyleyen Hıristiyanlardan etkilenmiştir. Me'mûn'un bu yaklaşımından, halku'l-Kur'ân'ı kabul etmeyen Müslümanların, Hıristiyanlarla karşılaşmaları sonucu onların inancına benzer inancı Kur'ân hakkında mı düşündükleri, yoksa böyle bir etkilenme bahis konusu olmadan sadece, halku'l-Kur'ân'ı reddedenlerin görüşleri ile Hıristiyan görüşü arasında salt bir benzetme mi yapılmış olduğu açık değildir. Her ikisini birden düşünmek de mümkündür. Nasslar karşısında, dış tesir olmaksızın kendi içinden geliştirdiği refleksle Kur'ân'ın yaratılmadığı inancını dile getirmiş olmayan Ehl-i Sünnet'in, Kur'ân'ın kelâmullah olduğunu söylemekle sonuçta birden fazla kadîmin varlığına inanan Hıristiyanlara benzetilmiş olması muhtemeldir.

Diğer taraftan bakıldığında, yaratılmış Kur'ân görüşünün Hıristiyanlığa tepki olduğu söylenebilir. Yani Kur'ân'ın yaratılmadığı görüşünün, doğrudan İslâm düşüncesinin ve Mu'tezile'nin kendi ürünü değil, İsa'nın mahlûk olduğu konusunda daha rahat tartışabilmek ve birden fazla kadim anlayışının önüne geçmek maksadıyla Hıristiyanlığa tepki olarak ortaya konmuş olduğunu kabul etmek de mümkündür.

Nitekim Bâkıllânî de, Mu'tezile'nin Allah'ın kelâmının mahlûk olduğunu, onu ağaç ve başka cisimlerde yarattığını söylerken, Allah'ın kelimesinin yaratılmış olduğunu ve mahlûk bir cesede hulûl ettiğini söyleyen Hıristiyanların etkisinde kalmış ve onlara tâbi olmuş olduklarını ileri sürmektedir.[148] Bâkıllânî'nin görüşünü haklı çıkaracak ibareleri Kâdî Abdülcebbâr'da bulmak zor değildir: "Eğer insanların kullandığı kelâmdan başka ezelî bir kelâmdan söz etmek caiz olsaydı, Mücessime'den birinin Allah hakkında, *O, bilinenden başka bir cisimdir* deme hakkı doğardı, Allah için bilinenden başka bir kokuya sahip olduğu da iddia edilebilirdi. Hatta Hıristiyanların *Allah'ın bizim bildiğimizin dışında olmak üzere oğlu vardır, O'nun kelâmı oğludur* sözlerinin de doğru olması gerekirdi. Gerek Sünnîlerin Kur'ân mahlûk değildir iddiaları, gerek Mücessime ve Hıristiyanların, Al-

lah'ın bizce bilinenin dışında cisim ve oğul sahibi olduğuna ilişkin iddiaları ma'kûl olmadığı için asla kabul edilemez... *Ehl-i Sünnet, halku'l-Kur'ân konusunda söyledikleri ile Hıristiyanlara benzemekte* ve ma'kûl olmayanı söylemektedir. Halbuki bir şey, ancak sıfatları ve kendisine ait hükümleriyle bilinebilir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre Ehl-i Sünnet'in iddiası, bilinenden hareketle ulaşılan bir husus değildir, (dolayısıyla metafiziktir)."[149]

İki taraf açısından ve tarafların birbirlerini Hıristiyanlığa benzemekle ve onlardan etkilenmekle suçlamasına bakılınca kabul ya da ret bağlamında bir Hıristiyanî etkinin varlığı kesindir. Bu etkinin gerek konusal, gerek ele alınış yönlerinden gerçekleşmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bununla birlikte Müslüman kelâmcıların halku'l-Kur'ân meselesini, bu arada oluşturmakta oldukları kendi epistemolojileri bağlamında ele aldıklarını ve kendi İslâmî kimliklerine vurduklarını, olayın tamamen bir taklit olmadığını da söylemek gerekmektedir. Ya da etki, bir kere ve bir şekilde konusal ve ele alma yönüyle başlamış, sonraki teorik çerçeveler İslâm dünyasının içinde doldurulmuş da olabilir. Bu takdirde etkilenmenin kısmî olması gerekir. Etkilenme için en uygun yorumun da bu çerçevede olduğunu söylemek yanlış değildir.

Kâdî Abdülcebbâr, Ehl-i Sünnet ile benzeştirdiği Hıristiyanların temel akidelerine dair özetle şunları söylemektedir: "Ya'kûbî, Nastûrî ve Melkiyye diye üç büyük mezhebe ayrılan Hıristiyan fırkaları şu hususlarda birleşmişlerdir: Yaratıcı ilah, üç uknum ve tek bir cevherdir. Üç uknum; Baba, Oğul, Rûhu'l-kudüs'tür. *Oğul* kelime'yi, İsa'yı; *Ruh*, hayatı; *Baba*, kadîm, hayy ve mütekellim olanı, Allah'ın zâtını ifade eder. Üç uknum bir cevhere ait olmada aynı, uknumluklarının ifade ettikleri şeyde ayrıdırlar. Oğul, babadan ezelde meydana gelmiştir; baba da ezelde oğlunun doğurucusudur. Ruh ise baba ve oğuldan coşup taşmaktadır. Oğlun babaya ait oğul oluşu nesep itibariyle değil, kelimenin akıldan tevellüdü, sıcaklığın ateşten çıkışı gibi bir şeydir. Hıristiyanlara göre Oğul *Mesih* denilen bir şahısla ittihat etmiştir. Bu şahıs insanlar için zuhur etmiş, çarmıha gerilmiş ve öldürülmüştür. Ya'kûbî ve Nastûrîlerde, uknumlar cevher; cevher de uknumlardır, yani bir *üç*tür, üç de *bir*dir. Melkânilerde bir görüşe göre kadîm tek

cevherdir, ikinci eşi yoktur. Bu cevher üç uknuma da sahiptir. Uknumlar cevher demektir; cevher, uknumlardan ayrı ve başkadır."[150]

Kâdî Abdülcebbâr bu iddialar karşısında tevhid ve tenzihi savunma amacıyla şöyle demektedir: "Allah'ın gerçekte ve asla ikinci bir eşi yoktur. Kadîm tektir ve eğer uknumlar kadîm iseler Kadîm'e, kadîm oluşunda kendisinden ayrılmayan niteliklerde ortak olması gerekir!"[151] Ayrıca Tek olanın cüzlerinin olamayacağını; uknumlarının kadîm manalar olarak ele alınması durumunda temânu' söz konusu olacağını, zira her bir sıfatın kadîm olduğundan dolayı *âlim, kâdir, hayy, kadîm* gibi zât sıfatlarına sahip olacağını ve neticede teaddüd-i kudemâ yani birden fazla kadîmin var olması gerekeceğini söylemektedir. Kâdî Abdülcebbâr kesinlikle kabul edilemeyecek olan Tanrı'nın yanında ezelî uknumlardan bahseden Hıristiyanların bu durumu ile ezelî sıfatlardan söz eden Sünnîler arasında benzerlik kurarak şöyle demektedir: "Sıfatları kabul eden Sünnîlerle, *Allah, tek cevherdir ve aynı zamanda üç uknumdur; ezelî hayata sahip, ezelî kelâmla mütekellimdir* diyen Hıristiyanlar arasındaki fark, ifade şeklinden başka bir şey değildir."[152]

Kâdî Abdülcebbâr, daha da ileri giderek Allah'ın kadîm sıfatlarını ve bu arada kelâmını kabul eden Sünnîleri Hıristiyanlara benzetmekte, onları icmâdan ve dinden çıkmış olarak nitelemektedir.[153] Ancak tekfir anlayışı tek taraflı değildir. el-Eş'arî de daha önce Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu söyleyen karşı tarafı tekfir etmiştir.[154] Her iki tarafın da aşırı gittiği ve doğrudan bir nassın reddi ya da kabulünden öte, yorum farklılığının bulunduğu açıktır.

Kâdî Abdülcebbâr'ın az önce geçen ifadelerinde Ehl-i Sünnet'i eleştirdiği yön ile Hıristiyanları eleştirdiği yön aynıdır. O, Hıristiyanlara yönelik söylediği 'Tek Allah'ın cüzlerinin olamayacağı, ezelî kabul edilen uknumların teaddüd-i kudemâ'ya götüreceği, bunun caiz olmadığı' türündeki ret ve eleştirisini aynen Sünnîlere de yöneltmektedir. O, dışa yani Hıristiyanlara yönelttiği eleştirileri kendisi açısından bütünlük arz etmesi için içe yani Müslümanlara çevirmiş, Allah'ın kadîm sıfatlarının olduğunu söyleyen Sünnî Müslümanların da teaddüd-i kudemâ'yı iddia ettiklerini söylemiştir. Burada sorulacak hususlardan birisi şudur: *Sıfatlar ve halku'l-Kur'ân konusunun ilk çıkışında Hıristiyanlar mı Müslümanları etkilemiştir? Hıristiyanlığın üç uknu-*

mu reddedilirken tutarlılık olsun diye sıfatların Allah'la birlikte kadîm oldukları mı inkâr edilmiştir? Yoksa önce sıfatlar konusunda bir yargıya varılıp da bu görüşün bir uzantısı ve tutarlılığı neticesi Hıristiyanların üç uknumu mu reddedilmiştir? Mu'tezile'nin bu işin neresinde olduğunu zamansal olarak tespit etmek zordur. Ancak ekollerin oluşum ve farklılaşmalarının karşı tepki boyutunun ele alındığı kısımda belirtildiği gibi sıfatlar ve halku'l-Kur'ân konusu, Müslümanların durup dururlarken ortaya çıkardıkları bir konu değildir. Benzer konuları önceki milletler, hem kendi içlerinde hem de Müslümanlarla yaptıkları tartışmalar neticesi İslâm dünyasının gündemine girdirmişlerdir. Zira hiçbir gündem ve kültür değişimi, etki unsuru olmadan kendiliğinden gerçekleşmez, onun yeşerdiği bir toprak mutlaka vardır. Bu tespit ve yorumlarla halku'l-Kur'ân konusunun; daha çok dışa, özellikle Hıristiyanlara yönelen tepkilerden hareketle oluşan anlayışın, tutarlılık felsefi gereği içte de aynen uygulanmak üzere Zât'ı tenzih amacıyla ele alındığı tercihini yapmak mümkündür.

Kâdî Abdülcebbâr, Hıristiyanlara karşı geliştirilen eleştirilerde tutarlı olmak için mi sıfatlar zâtın aynı kabul edilmek durumunda kalınmıştır? Yoksa kendi İslâmî dünyalarında anladıkları tevhid anlayışları gereği inandıkları ve kullandıkları ilkeleri Hıristiyanlara da mı uygulamışlardır? sorusunun cevabında, hem sıfat konusuna bakışlarında Sünnîleri, hem de ezelî varlıklar anlayışındaki Hıristiyanları aynı konu içinde eleştirmektedir ve kendisi açısından tutarlıdır. Fakat esas itiraz şudur: Burada Sünnîlerle Hıristiyanların ortaya koyduğu anlayışlar ne kadar örtüşmektedir ki Kâdî Abdülcebbâr aynı hedef tahtasına iki anlayışı birden yerleştirmektedir?

Mu'tezile'nin Hıristiyanlığa karşı tepkisini Müslüman olarak takdir etmekle birlikte onlara yöneltilen eleştirilerin aynıyla Sünnîlere yöneltilmesini kabul etmek mümkün değildir. Zira Hıristiyan anlayışında *"Hıristiyanlar dediler ki: Allah üç'ün üçüncüsüdür.."* [155] ayetine göre Allah'ın yanında iki ayrı kadîm zât daha vardır.[156] Halbuki Sünnîler Hıristiyanlarda olduğu gibi sıfatları zâttan ayrı müstakil varlıklar olarak kabul etmemektedirler ki, aynı eleştiriyi hak etmiş olsunlar! Zira Sünnîlerin zât-sıfat ilişkisine yükledikleri anlam ile Hıristiyan ontolojisi aynı değildir.

Kâdî Abdülcebbâr, Hıristiyanlarda kadîm üç ilahın kadîm olarak kadir olduklarını, Mu'tezilî esaslara göre sıfatlar konusunda Sünnîler aleyhine kullanılan ikinci bir kadîm'in olamayacağına dair temânu' delilinin Hıristiyanlar aleyhine de geçerli olduğunu belirtirken,[157] sıfatlar ve halku'l-Kur'ân konusunda dıştan içe bir etkilenme değil, kendi öz anlayışlarında uyguladıkları esasları Hıristiyanlarla mücadelede de kullanmış oldukları izlenimini vermektedir. Ancak onun bu konuda Sünnîlerle Hıristiyanları benzetme noktasında hemen karşı karşıya getirmesi seleflerinin tavırlarından bağımsız değildir. Yani konu, ilk defa ortaya çıkışında *durup dururken kendi içimizde* anlayışı yerine Hıristiyanlık etkisiyle gündeme taşınmış ve onlara karşı geliştirilen tavrın sıfatlara uygulanması neticesi aşırı bir tenzih anlayışı ortaya çıkmıştır. Esasen Sünnîlerin de sıfatlar konusundaki karşı tezleri Mu'tezile'nin konuyu gündeme getirmesinden sonra olmuştur. Kâdî Abdülcebbâr'ın Ehl-i Sünnet ve Hıristiyan benzetmesindeki ifadeleri bir tarih yanılsamasına götürmemelidir. O, Hıristiyanlara karşı yapılan mücadeleden bir şekilde miras alınan anlayışı içselleştirerek Sünnîlerin Kur'ân'ın mahlûk olmadığı tezlerine karşı kullanmış, buradan, Hıristiyan inançlarını konu edindiği ve reddettiği bir bağlamda, sıfatlar konusunda Ehl-i Sünnet için kullandığı eleştiri yön ve yönteminin bunlar için de geçerli olduğunu söylemiştir. O, ikinci bir kadîm olamayacağına dayalı tevhid anlayışını dile getirirken bunun karşısında Sünnîlerle Hıristiyanları aynı kefeye koyarak değerlendirmektedir. Öyleyse Mu'tezile, Sünnî anlayışı reddediyorken, bu arada Hıristiyanları da reddediyor değildir, Hıristiyanlarla mücadelede geliştirdikleri *sıfatların ve ikinci bir kadîmin reddi* anlayışını Sünnî görüş üzerinde de tatbik etmektedirler. Onların bu konuda Hıristiyanlardan etkilendikleri açıktır.

Diğer taraftan Bâkıllânî, Hıristiyanlardan bir grubu İsa (a.s.)'nın zâtıyla ilgili görüşlerinden dolayı eleştirirken kadîm bir kelimenin mahlûk bir cesede girmesi, ona hulûl etmesi ve ona temas etmesinin caiz olamayacağını söylemekte[158] ve Hıristiyanlara yönelttiği bu eleştiriyi, Allah'ın kelâmının mahlûk olduğunu kabul eden Mu'tezile'ye de yöneltmektedir. O, Mu'tezile'nin *Allah, kelâmını mutlaka bir mahalde yaratmıştır* şeklindeki görüşlerini[159] Allah'ın kelimesinin yara-

tılmış olduğunu ve mahlûk bir cesede hulûl ettiğini söyleyen Hıristiyanların etkisinde kalarak ileri sürdüklerini ve Hıristiyanlara benzediklerini iddia etmektedir.[160]

Halbuki Kâdî Abdülcebbâr'ın temsil ettiği Mu'tezile'ye göre kelâm, Allah'ın fiilidir, yapmasıdır, yaratmasıdır ve yaratılan şeylerin mutlaka bir yerde bulunması gerekmektedir. Kelâmı zâten muhdes kabul eden bir anlayışı, Allah'ın kelâmının cisimlere hulûlünü savunuyorlar diye eleştirmek tartışmanın esaslar üzerinde değil, oldukça yan konular üzerinde sürdürülmesi anlamına gelmektedir ve Bâkıllânî'nin eleştirisi bu açıdan yerine oturmamaktadır. Çünkü, eğer Mu'tezile, kelâmın kadîm olduğunu ileri sürmesine rağmen bu kelâmın cisimlere hulûl ettiğini söylemiş olsaydı Bâkıllânî haklı olacaktı. Bu konudaki tartışmaların üzerine bina edileceği ana konu, kelâmın fiil mi, sıfat mı olduğu meselesiyle kelâm-ı nefsînin kabul edilip edilmemesi meselesidir. Bunun da temelinde akıl ve nasslara bakış açısı yatmaktadır.

Bâkıllânî, Hıristiyan anlayışa ait uknumların zâtın aynı mı gayrı mı oldukları meselesini ele alırken, bunun İslâm dünyasındaki yansıması olan sıfatlar konusunu görmezlikten gelmemektedir. Onun sorguladığı husus zât ile sıfatlar arasındaki ilişkinin hiçbir şekilde kurulmaması değil, kurulma biçiminin sahih olup olmamasıdır. Dolayısıyla Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi, Hıristiyanların uknumlara biçtikleri rölden dolayı teslise ve küfre düşmeleri, Bâkıllânî'nin anladığı kelâm sisteminde teaddüd-i kudemâ olarak gözükmemektedir.[161]

Mukayese yapmak gerekirse Kâdî Abdülcebbâr, Sünnîleri sıfatlar ve kelâm konusunda, ayrı zâtlar olarak üç uknumu kabul eden Hıristiyanlara teaddüd-i kudemâ'ya düşme yönünden benzetirken; Bâkıllânî, Allah'ın kelâmının cisimlere hulûl ettiğini söyleyen Mu'tezile'yi, Allah'ın kelimesinin İsa'ya hulûl ettiğini söyleyen Hıristiyanlarla bir tutmaktadır. Böylece her iki taraf da aşırı giderek birbirlerini ümmetin gözünde düşürebilmek amacıyla asla benimsenemeyecek bir grubun içine atmak istemişlerdir.

Hıristiyan Yahya ed-Dimaşkî'nin, gerek mesele olarak girmesi, gerek ele alınış yöntemi bakımından halku'l-Kur'ân'ın İslâm kelâmının gündemini meşgul etmesinde önemli rolünün olduğu tarihî bir gerçektir. O, vuku bulma ihtimaliyle birlikte hayalî bir diyalog tasar-

layarak bir Müslüman ile Hıristiyanı karşı karşıya getirmekte ve şöyle bir kurgu yapmaktadır: "*Müslüman*: "Mesih hakkında ne dersin?" diye sorarsa *Hıristiyan*: "Allah'ın kelimesidir" diye cevap versin ve Müslümana: "Peki, Mesih Kur'ân'da nasıl isimlendirilmektedir?" diye sorsun, cevap alıncaya kadar sussun. *Müslüman* şöyle diyecektir: "Allah'ın Meryem'e ilkâ ettiği kelimesi ve Kendi'nden bir ruhudur." Bunun üzerine *Hıristiyan* şöyle sorsun: "Allah'ın kelimesi ve rûhu mahlûk mudur, değil midir? Yani Allah, kelimesinden önce ve kadîm değil midir? Allah'la birlikte herhangi bir kelime yoktu, öyle değil mi?" diye sorsun! Şayet *Müslüman*: "Allah'ın kelimesi mahlûktur" derse *Hıristiyan* o zaman: "Kelime ve ruh'un Allah varken olmadıklarını ve hâdis olduklarını söylesin!" Ama *Müslüman* buna cevap veremeyecektir. Çünkü onlara göre Allah'ın kelimesinin mahlûk olduğunu söylemek zındıklıktır."[162] ed-Dimaşkî'nin amacı Kur'ân'ın kutsallığından faydalanarak Müslümanlar arasında *kelâmullah* olan Kur'ân kadîm olunca İsa'nın da kadîm olmasına itiraz etmemelerini sağlamaktır.[163] Ayrıca onun bu amaçla Kur'ân'ın yaratılmamışlığını pekiştirme gibi bir niyetinden söz etmek de mümkündür. Zira yaratılmamış Kur'ân, yaratılmamış İsa(kelimetullah)'dır. Yine onun bu kurgusal ifadelerinden Kâdî Abdülcebbâr'ın iddia ettiği gibi halku'l-Kur'ân görüşünün değil, Kur'ân'ın yaratılmadığı görüşünün İslâm toplumunda hakim olduğu anlaşılmaktadır.

Yahya (Yuhanna) ed-Dimaşkî, Hıristiyanların kabul ettiği "logos"un ezelî olarak Allah'ta mevcut olduğuna karşı çıkan ve İsa'yı insandan öte bir varlık olarak değerlendirmeyen Müslümanlara karşı mantık geliştirmiştir. Ona göre Müslümanlar eğer Mesih'in Allah'ın kelimesi ve ruhu olduğunu kabul ediyorlarsa ya onun yaratılmamış olduğunu kabul edecekler, ya da Allah'ın bir zamanlar akıl ve ruhtan yoksun olduğunu kabul etme ile karşı karşıya kalacaklardı. Allah'ın akıl ve ruhtan yoksun olduğunu kabul edemeyeceklerine göre Mesih'in ezelî olduğunu reddedemeyeceklerdi. *Tritton*'a göre Yuhanna ed-Dimaşkî'nin *kelime* anlamındaki *logos* hakkında ileri sürdüğü bu fikirler Kur'ân'ın yaratılmadığı görüşünü harekete geçirmiş olabilir.[164] Allah'tan, diri olma, bilebilme ve kendini ifade edebilme vasfının nefyedilmesi mümkün olamayacağına göre kelime ve ruhtan ayrı olması imkânsız olmalıdır. Allah'ın kadîm sıfatları kabul edilmelidir,

aksi takdirde Allah'ın zâtına noksanlık izafe edilmiş olacaktır. Öyleyse bu diyalektik Sünnî[165] Müslümanları Kur'ân'ın yaratılmamışlığına değil –ki zâten bunu kabul ettikleri varsayılmaktadır- kadîm sıfatların varlığını kabule şevk etmiştir. Sünnî Müslümanlar ise Yahya'nın da kabul ettirmeye çalıştığı kadîm sıfatların varlığı ile zât arasındaki ilişkiyi Hıristiyan tesirinde kalarak da olsa kurmaktan çekinmemiş, kadîm sıfatları kabul etmiştir. Hıristiyan kültürü Sünnî dünyada, Kur'ân'ın yaratılmamışlığı anlayışını değil, sıfatlar konusunun temellendirilmesine etki etmiştir. Nitekim bunu Tritton da kabul etmektedir.[166] Yahya ed-Dimaşkî'nin, sıfatların Allah'tan olduğunu ve onların başka şeylerden alınmadığını söylemekle, sıfatların kadîm olup Allah'ın gayri olmadığı şeklindeki Müslüman inancına öncülük etmiş olma ihtimali mümkündür. Böylelikle İslâm dünyasına sıfatlar tartışmasının girmiş olduğu anlaşılmaktadır.[167] Bu yoruma göre sıfatlar anlayışı halku'l-Kur'ân'ı değil, halku'l-Kur'ân tartışması sıfatlar konusunu gündeme getirmiş olmaktadır. Ancak zât-sıfat ilişkisinin ve sıfatlara biçilen rolün asla Hıristiyan epistemolojisi ve ontolojisi ile aynı olmadığı vurgulanmış ve bunun nassî, özellikle de aklî ve felsefî temelleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Konunun ilk çıkışı ve İslâm dünyasında dile getirilişi itibariyle Ehl-i Sünnet'i değil, Yahya ed-Dimaşkî'nin, 'Allah sınırlandırılamaz, O'nun tabiatı idrak edilemez, öyleyse ezelî sıfatlar nefyedilmeli ve Allah'a isnat edilmesi zorunlu olan sıfatlar selbî olarak anlaşılmalıdır' şeklindeki görüşüyle[168] benzer şeyleri söyleyen Mu'tezile'yi etkilemişe benzemektedir.

Yahya ed-Dimaşkî'nin Kelimetullah İsa ile Kelimetullah Kur'ân arasında yaptığı kıyas, acaba Sünnîlerin, Kur'ân'ın yaratılmamış olduğu görüşlerini öne sürmelerine mi etken olmuştur? Ki bu ihtimal yoktur, zira böyle bir anlayış zâten kendisi tarafından Müslümanlara mal edilmiştir. Yoksa böyle bir benzetmenin İslâmî söylem bakımından tehlikeli olacağını ve İsa'nın da kıdemini kabul etmeye götürdüğünü görerek Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu ileri süren Mu'tezile'yi mi harekete geçirmiştir? Mu'tezile'ye göre, Müslümanlar açısından İsa'nın yaratılmışlığı kesin olunca, bir Hıristiyana bunu anlatabilmenin ve onunla Kur'ân konusunda bir itirazla karşılaşmadan tartışabilmenin en iyi yolu Kur'ân'ın da mahlûk olduğunu söylemekten geçmektedir. Öyleyse Yahya'nın diyalektiğinin, Mu'tezile'yi Kur'ân'ın

yaratılmışlığını kabul etmeye götürmede daha müessir olduğu anlaşılmaktadır. Görünen o ki Mu'tezile'nin halku'l-Kur'ân konusundaki aklî ve felsefî temellendirmeleri bu kabulden sonra gelişim göstermiştir. Aynı zamanda o günkü kültürel ve sosyal şartların Mu'tezilî okulu bu görüşü savunmaya ve sahiplenmeye zorladığı anlaşılmaktadır.[169] Hıristiyanlığa karşı savunma gayretleri epistemolojilerinin şekillenmesine etki etmiştir. Mu'tezile, Hıristiyanların, Yahya ed-Dimaşkî'nin geliştirdiği diyalektikle Müslümanları bu şekilde ilzam etmelerinin önüne geçmek için şöyle demiş olmalıdır: Biz, sizin zannettiğiniz anlayışı kabul eden Müslümanlardan değiliz, Kur'ân'ın yaratılmışlığını kabul etmekteyiz, siz de İsa'nın yaratılmışlığını ve kadîm olmadığını kabul edin!

Ahmed Emin, "Mu'tezile'nin Hıristiyanlık tesiriyle ortaya çıktığını, papazların sıfatlar konusunda açtıkları tartışmalar neticesinde kader ve sıfatlar konusunun bunlardan alındığı" iddialarını kabul etmemektedir. Ona göre kader konusu bizzât Müslümanlardan ortaya çıkmıştır. Her din bu konuyu işlemekle birlikte bu konuda pek çok Kur'ân ayeti vardır.[170] Kader konusunda söylenilen doğru olmakla birlikte sıfatlar konusunun İslâm'ın kendi gündeminden nasslar üzerinde düşünmelerinden ortaya çıkmadığı, özellikle Hıristiyanlarla ilişkilerden sonraki felsefî tavır ve soruların ilk dönemde olmadığını yukarıdaki bilgiler ışığında söylemek mümkündür. *Ali Sami en*-Neşşâr'a göre Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile'yi, görüşlerini Hıristiyanlardan aldığı suçlamasına gerek yoktur. Zira Sünnîler de Mu'tezile de kelâmlarını Hıristiyanlıktan almamışlardır. Hem Mu'tezile hem Ehl-i Sünnet nasslar hakkında içtihat etmiş, her biri görüşünü ortaya koymuştur.[171] Ancak Kelâmın Hıristiyanlardan devşirilmesi olayı ayrıdır, onların etkisiyle giren konuların belli yönlendirmelerle birlikte Kur'ânî nasslarla işlenmesi ve felsefîleştirilmesi ayrıdır. Özellikle sıfatlar ve halku'l-Kur'ân konusunun gündeme gelişi Müslümanların özgün düşünceleri değildir. Konuyu ele alışları da Kur'ân gibi kendi iç dinamiklerinden hareket etmeleriyle birlikte tamamen Müslüman aklı ile olmamıştır. Ancak burada geliştirilen kelâmın Müslümanlara özgün olmadığı anlamı da çıkmamalıdır. Özellikle Sünnî Kelâm, Hıristiyanî etki ışığında sıfatlar ve halku'l-Kur'ân konusunun ele almada Mu'tezile'ye nispetle daha özgün yapıdadır. Bununla birlikte her iki okul

için de tamamen olumsuz olarak nitelendirilmesi gerekmeyen Hıristiyanî tesirden söz etmek, bu iki okulun özgünlüklerine zarar vermez. Bu anlamda belki birbirinden etkilenmeyen kültür yoktur.

ed-Dimaşkî tarafından Müslümanların, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylemeyi zındıklık saydıklarının belirtilmesi, ilk zamanlardaki anlayışın böyle bir konuya dalmanın kendisinin zındıklık sayılmış olabileceğini gösterdiği gibi böyle bir iddianın içeriğinin de zındıklık sayılmış olabileceğini göstermektedir. Bir başka yönden bakıldığında, Kur'ân'ın mahlûk olmadığı anlayışının, mahlûk olduğu anlayışından daha önce Müslümanlar arasında hakim inanç olduğu da görülmektedir. Nitekim Yahya ed-Dimaşkî de Müslümanlarla diyalektiğini bu kabul üzerine kurmaktadır. Bu diyalog, karşılıklı iletişim ve etkileşimin varlığına bir gösterge olmakla birlikte Hıristiyanlar için, siyasî olarak yenik ve belirlenmiş olmalarına rağmen kültürel olarak kendilerini öyle görmediklerini ortaya koymaktadır. Bu sadece tartışma taktiklerini değil aynı zamanda İslâmî terimlerin Hıristiyan terminolojisine sızdığını da göstermektedir.[172]

Böylece Şam'da yaşamış olan Yahya ed-Dimaşkî gibi Yunan kültürüyle yoğrulmuş Hıristiyan Arapların İslâm düşünce tarihindeki gelişmelerde, özellikle kelâm ilminin ortaya çıkışında etkilerde bulunmuş olduğu ortaya çıkmaktadır.[173] Hıristiyanî etki kabul edildiği takdirde, Mu'tezile'nin Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmesi, Hıristiyanların, Tanrı'nın Mesih'te bedenleşmesi (tecessüd) görüşüne bir karşı çıkış anlamına gelmektedir. Zira Mu'tezile, *Kur'ân mahlûk değildir, ilahî sözdür, belli zamanlarda Arapça olarak indirilmiştir,* görüşünü kabul edecek olursa bu, Hıristiyanların tecessüd söz konusu olduğunda söyledikleri *mesihin yaratılmamış ilahî kelâm olup, zaman içinde ilahî bir varlık olarak zuhur etmiştir* sözlerine eşit olacaktır. Çünkü bu mantığa göre yaratılmamış Kur'ân dogması ile tecessüd dogması arasında ilahî kelâmın mahiyeti bakımından doğrudan bir fark olmayıp, arada sadece tezâhür şekli bakımından farklılık vardır; Hıristiyanlıkta kelâm (la parole) mesihte bedenleşmiş iken yaratılmamış Kur'ân'ın yaratılmadığı doktrininde aynı kelâmın Kur'ân'da tebliğ edildiği var sayılmaktadır.[174] Ancak, bu görüşler karşısında Mu'tezile, Kur'ân'ın ezelîliğini ve Hıristiyan uknumlarıyla benzerliğe yol açacak kadîm sı-

fatların varlığını ve Hıristiyanlıktaki *başlangıçta var olan sözü* birlikte inkâr ederek başarılı bir yol bulduklarını düşünmüş olmaktadır.[175] Mu'tezile, Hıristiyanların teslis akîdesine karşı zâttan mutlak teaddüdü nefyederken İslâm akîdesini de yavaş yavaş te'vîl etmeye başlamıştır.[176] Fakat bu yorumlar güçlü varsayımlar olarak kabul edilebilirlikle beraber kesin bilgi ifade etmezler. Çünkü Mu'tezile'nin ilk ve Kâdî Abdülcebbâr gibi sonraki temsilcilerinin doğrudan böyle bir etkilenmişliğini kesin olarak tespit etmek mümkün değildir. Görülenlerden hareketle bunu *kesin değil* ancak kuvvetle muhtemel olarak değerlendirmek daha doğru ve gerçekçi gözükmektedir. İsa'nın *kelimetullah* oluşuyla ilgili ayet de olsa, bununla benzerlik kurularak Mu'tezile'nin halku'l-Kur'ân tartışmalarına girmesi, Hıristiyan fikirlerini olduğu gibi kopya ettikleri anlamına gelmez.[177]

Halku'l-Kur'ân konusunun ilk çıkışıyla ilgili bu bilgiler Kâdî Abdülcebbâr ve Bâkıllânî zamanları için içerik bakımından önem arz etmektedir. Zira halku'l-Kur'ân'ı kabul veya ret hususunda Kâdî Abdülcebbâr ve Bâkıllânî'nin ileri sürdüğü görüşler Yahya ed-Dimaşkî'nin ileri sürdüğü içerikten bağımsız ve ilgisiz değildir. Tarih olarak ed-Dimaşkî, ilgilendiğimiz dönemi doğrudan etkilemiş olmasa da ileri sürdüğü fikrin içeriği nedeniyle 'oluşmuş' düşüncelerin pekişmesinde etkide bulunmuş olabilir. Buna göre etki doğrudan kişinin değil, ileri sürülen düşüncenindir.

Mu'tezile'nin halku'l-Kur'ân'ı kabul etmesini tevhid sistemlerinin bir parçası olarak kabul edip, Yahudilerden aldıkları ya da Allah'ın kelimesini kadîm sayan Hıristiyanlığın İslâmiyet'e tesirinden korkmasına bağlanılması yaklaşımlarını hatalı ve yersiz bulan görüş[178] eleştiriye açıktır. Zira Mu'tezile'nin sahip olduğu tevhid anlayışını neden ve ne zaman benimsedikleri sorusunun cevabı verilmelidir. Mu'tezile'nin, sadece nasslara bakarak Allah'ın sıfatları ve Kur'ân'ın mahiyeti hakkında, aklî bilgi ve yaklaşımı önceleyerek nassları o doğrultuda yorumladıklarını ve buna inandıklarını söylemek, onların sanki tarihte ve Irak-İran-Suriye bölgesinin yoğun ölçekli kültürel toplumunda yaşamamış, farklı din ve inanışlarla İslâm adına tartışmamış bir topluluk oldukları izlenimini ortaya çıkarmaktadır. Mu'tezile'nin belki de orijinalitesini vurgulamaya yönelik bu iddianın dayanılabilir olma-

dığına, bu tür kültürel karşılaşmalar olmadan önce Kur'ân ve sıfatlar hakkında bu şekilde görüş bildirmenin bile bulunmaması yeter delil olmalıdır. Esasen Mu'tezile'nin tamamen yabancı kültürlerden etkilenerek ortaya çıktığını söylemek, siyasî ve sosyal şartları göz önüne almamak, bu şartların etkisini kabul etmemek demektir. Bu durumda yabancı tesirleri reddetmek tarihî ve ilmî gerçeklere uymamaktadır.

Doğrusu, bilimsel düşünce bakımından yabancı inanç ve kültürlerin etkisi, fırkaların doğuşunu izah etse de çokluğunu izah edemez.[179] Belirlenmişlik şeklinde etkilenmeden değil, şekillenme itibariyle bir etkilenmeden söz etmek bilimsellik açısından daha uygundur. Kur'ân'ın yaratılmışlığını kabulün *Yahudilerden*, kadîm kabul ederek yaratılmamış olduğunu kabulün ise Hıristiyanlardan alınmış olduğu; tersinden hareket edildiğinde yaratılmış Kur'ân anlayışının Hıristiyanlığa, yaratılmamış Kur'ân anlayışının Yahudiliğe bir tepki olduğunu ileri sürerek Müslümanların *bunlarda hiçbir etkisinin olmadığı* görüşü oldukça ileri iddia türündendir.[180] Öyleyse şimdi halku'l-Kur'ân ve diğer kelâm konularında Yahudi tesirinin varlığını ele almak uygun düşmektedir.

2. Yahudi Tesiri

Daha çok Şam taraflarında bulunan Yahudilerin bazı görüşlerinin İslâm toplumunda yankı bulmuş olması mümkündür. Dimaşk'ta oturan Ca'd b. Dirhem (118/736)'in Kur'ân'ın 120 yılları itibariyle mahlûk olduğunu söyleyen ilk kişi olduğu belirtilmektedir.[181] Ca'd'ın, bu konuda Yahudi Lebid b. A'sam'dan etkilenmiş olabileceği belirtilmekle birlikte[182] bunun karşı fırkalarca ortaya atıldığını[183] söyleyenler de vardır. Etkilenme iddiasının ispatı zordur; bu, birebir ilişkinin tespiti demektir, ama mümkündür. İhtimalin tercihiyle birlikte kesin etkilenmenin varlığından söz edebilmek sağlam delillere bağlıdır.

Tevrat'ta teşbihi andırır ibareler karşısında Yahudilerin teşbihi nefyedip nassları te'vîl edenler ve savunanlar şeklindeki ihtilâflarının Müslümanlara yansımış[184] olması mümkündür. İslâm ve Yahudilik tevhitte nispeten birbirlerine yakındırlar. Bununla birlikte Yahudiler-

de teşbih anlayışının varlığından dolayı sonraları kelâmcılar, Müşebbihe'yi Yahudilere benzetmişlerdir.[185] Mu'tezile üstatları Yahudilere karşı koymuşlar, hadîslerdeki İsrailiyyâtı reddetmişlerdir. Daha önceden İlahî sıfatlar konusunda antropomorfist (teşbihî/insanbiçimci) yaklaşım sergileyenlerle bunu inkâr edenlerin Yahudiler içinde var olması[186] özellikle Müşebbihe üzerinde etkili olmuş olabilir.

Kur'ân ayetlerine bakıldığında teşbih fikrinin Yahudi karakter ve kaynaklı olduğunu söylemeye gerek yoktur. Yorumlamalarda birtakım etkilenmelerle birlikte esasen bu fikri verebilecek nasslar Kur'ân'da mevcuttur. Şu veya bu şekilde yorumlanması her din içinde çıkabilecek ve lafızcı, teşbihçi, akılcı, te'vîlci türünden yaklaşımların mutlaka birileri tarafından temsil edildiği gerçeğiyle izah edilebilir. Bu tür yorumlar yapılırken dâhilî ya da hâricî etkilerden söz etmek mümkündür. Ama, meselâ teşbih fikrinin İslâm toplumunda yer edinmesi gerçeğini mutlaka Yahudi etkilenmesine bağlamak gerekmemektedir ve nassların birtakım zihinlere malzeme teşkil ettiği gerçeği göz ardı edilmemelidir.

Müslümanlarla karşılaşan Yahudiler, şeriatın âlemden önce yaratıldığını söylüyorlarken[187] neticede gönderilen kitapların yaratılmış olduğunu kastetmektedirler. Nitekim Yahudi âlim İbn Meymûn, Yahudilerin Tevrat'ın mahlûk olduğu görüşünde icmâ ettiklerini ve Tanrı'ya nispet edilen kelâmın mahlûk olduğunu söylemektedir. Ona göre Allah'ın kelâmla nitelenmesi bizim fiillerimizle ilişkimize benzer bir özellik arz etmektedir.[188] İbn Meymûn'un görüşleriyle Mu'tezile'nin, *Tanrı'nın kelâmı bizim kelâmımız gibidir, değilse bilinmeyen bir kelâmın varlığını Allah hakkında iddia edemeyiz, bu durumda gayb hakkında bilmeden konuşulmuş olur, öyleyse kelâm bizim fiillerimizden olduğuna göre Allah'ın da fiili olmalıdır, netice itibariyle Kur'ân ve kelâm mahlûktur*[189] görüşü birbirlerine çok benzemektedir.

Philon (m.ö.25-50), yorumlayıcı yöntemi benimsemiş bir Yahudi filozofudur. Ona göre maddeye bağlı insanlar arınmış biçimde olan Tanrısalı kavrayamaz, bu yüzden buyruklarını bildirmek isteyen Tanrı, vahyi insan biçimine bürümüştür.[190] Onun insan biçimine bürünmüş vahiy anlayışı ile tamamen yaratılmış niteliklere sahip Kur'ân anlayışı birbirini çağrıştırmaktadır. Din ve felsefeyi, vahiy ve aklı, hik-

met ve kelâmı (logos) uzlaştırmaya teşebbüs eden Philon'un[191] akılcı ve te'vîlci görüşlerinden izleyicileri aracılığı ile Mu'tezile'nin etkilenmiş olması mümkündür. Bununla birlikte her din ve toplum içinde bu tür farklılıkların olmasının normal olduğu, dolayısıyla mutlaka bir etkilenmeden söz etmenin gerekmediği, etkilenmenin nispî olduğu da söylenebilir.

Tevrat'ın mahlûk olduğunu kabul eden Yahudilerin Mu'tezile'ye etki ettiği iddialarını yersiz bulan *Âgâh Çubukçu*, halku'l-Kur'ân iddialarının Mu'tezile'nin tevhid sisteminin ve aklî görüşünün bir parçası ve neticesi olduğunu söylemektedir.[192] Benzer yaklaşımlarda daha önce bulunmuş olmakla birlikte şunları söylemekte fayda vardır: Mu'tezile'nin bu konuyu içeriğiyle birlikte aynen Yahudilerden aldığını, halku'l-Kur'ân görüşünün Mu'tezile'nin kendi aklî görüş ve tevhid sistemlerinin ürünü olduğunu söylemek doğru değildir. Zira onların sahip oldukları aklî düşünceyi ve tevhid görüşlerini bulundukları kültürel, sosyal ve entelektüel ortamdan ayrı ve bağımsız değerlendirmek mümkün değildir. Değilse aklî görüş ve tevhid ilkelerini durup dururken özgün bir şekilde, sadece gayr-ı müslimler anlamında değil diğer dış etkenler olmaksızın elde etmiş olmaları ve adı geçen görüş ve yöntemi hiç kimseden duyup bilmemeleri imkânsızdır. Fakat bu, Mu'tezile'nin kötü bir taklitçi olduğu anlamına da gelmemektedir.

Sonuç olarak belli konularda tartışmaların yaşanması, bazı bakış açılarının örtüşmesi birtakım etkilenmelerin var olma ihtimaliyle birlikte aralarında tabiat ve metot farklılığını da göz önünde bulundurulduğunda Yahudiliğin İslâm kelâmına doğrudan bir katkısının olduğu söylenemez.[193]

3. Tercümeler ve Yunan Kültürü

3.1. Tercümeler

Câbirî'nin deyişiyle herhangi bir kültürün içinde düşünmek o kültürün meselelerini düşünmek anlamına değil, aksine o kültür vasıtasıyla düşünmektir. Düşünür, farklı bir mekânda olmasına rağmen dü-

şünme eyleminde hangi kültürü kullanıyorsa o kültüre ait olacaktır.[194] Tercüme yoluyla etkilendiği varsayılan kelâmcılar da tercüme edilen veya karşılaştıkları yabancı kültürler aracılığı ile kendi kültürleri üzerinde düşünmüşlerdir. Ancak bu yorumdan Yunan kültüründen etkilenilmediği anlamı çıkarılmamalıdır.

Yabancı kültürlerle iletişimi sağlayan bağlantı malzemesi dildir. Fetihlerde insanlar birbirlerinin dilini öğrenince düşünce alış-verişinin gerçekleşmesi imkânı olmuştur. En önemli bağlantı yolu ise medreseler ve tercümelerdir.[195]

Felsefenin İslâm dünyasına girişi, *beytü'l-hikme*'de başlayan geniş çaplı tercüme faaliyetleri ve Halid b. Yezid'den daha önceleri sözlü ve karşılıklı tartışmalarla olmuştur. Fetih hareketleri Müslümanlarla bu dünyayı fiilen karşı karşıya getirmiştir. Şam, Urfa, Nusaybin, Harrân, Antakya, Cündişapur ve İskenderiyye gibi büyük merkezlerde Hint tıbbını bilen, Yunan ilminden ezbere söz eden iyi eğitimli papazlar, şehir şehir gezen filozoflar, birkaç dil bilen çevirmenler aracılığıyla Müslümanlar Yunan mantığı ve diğer bilimlerle karşılaşmış oldular.[196] *İlk tercümeler* hilâfet hakkını kaybetmiş Emevî Prensi Halid b. Yezîd b. Muaviye zamanında İskenderiyye'de Yunanlılar aracılığı ile olmuştur. Yunan ve Kıptî dilinden Arapça'ya sanat, kimya, tıp konularındaki bu çeviriler İslâm'da bir dilden bir dile yapılan ilk nakillerdir.[197] Emevîler döneminde Farsça ve Rumca divanlar tercüme edilmiştir.[198] Yine kadîm felsefeden Farsça'ya çevrilen bazı mantık kitapları Abdullah b. Mukaffa' (142/759) aracılığı ile Arapça'ya çevrilmiştir.[199]

Emevîlerin sonu ve Abbasiler döneminde Arap düşüncesine Hint ve Yunan felsefesi girmeye başlamıştır.[200] Yunan felsefesi, İslâm öncesi bu kültürün etkisinde kalan İranlılarla[201] bu felsefeye varis olan ve dinî yapılarına uyduran Süryaniler eliyle İslâm âleminde tanınmıştır.[202] Yunancayı iyi bilen bazı Arap olmayan Müslümanlar aracılığıyla da Yunan kültürünün aktarılması gerçekleşmiştir.[203] Emevîler döneminde Arapların liderliği söz konusu olup daha çok Arap şiiri ve edebiyatı ön plânda iken Abbasilerde fetihler genişlediğinden idarî, mâlî ve ince hesaba ilişkin bilgilere ihtiyaç duyulmuş, bilgi için diğer din mensuplarına ya da o kültürü iyi bilenlere başvurdukça başka bil-

gilerle de tanışma imkânı doğmuştur. Böylece Müslümanlar, doğrudan Yunan felsefesine ilişkin bilgilere ihtiyaç duymamış da olsalar, bir şekilde onunla karşı karşıya gelmişlerdir.[204] Eski kültürlerle karşılaşan Müslümanlara araştırmak istedikleri ufuklar açılmış, yararlanmak istedikleri ihtimaller kendilerine sunulmuştur. Müslümanlarda bu aşamada hayranlıkla karışık bir merak vardır.[205]

Abbasiler döneminde yapılan tercümeler üç dönemde ele alınabilir: 1- Mansur'un hilâfetinden (136/753) Harun Reşid döneminin sonuna (193/808) kadar. Farsça'dan *kelile ve dimne,* Aristo'dan mantık ve diğer ilimlere dair çeviriler yapılmıştır. Mu'tezile bu kitaplara muttali' olmuş, Nazzâm, Aristo'yu ve felsefeye dair birtakım kitapları tanımıştır. Mu'tezile, mantıktan etkilenmiş, delil getirme metotlarının çoğunu bunlardan almış, *tafra*, *cevher*, *araz, zerre* gibi konular hakkında kelâm etmişlerdir.[206] Halife Mansur'un, Rum Melikinden isteği üzerine Aristo, Eflatun, Calinus, Batlamyus, Hipokrat ve diğerlerinin kitapları kendisine gönderilmiş, Mansur bu eserleri tercüme ettirmiştir. Önce mantık ve yıldızlarla ilgili kitaplar, tıp, ilahîyat, hendese, hey'et gibi ilimler tercüme edilmiş, bu arada mantığa dair ünlü *İsagoji* de tercüme edilmiştir.[207] Felsefe, matematik, simya, fizik, tabiat bilgisi, bilim tarihi, coğrafya gibi konularda da tercümeler olmuştur.[208] 2- Me'mûn dönemin(198-218/813-833)den 300/912'lere kadarki dönem. Bu dönemde tıp ve felsefe alanında Aristo, Platon, Calinus'un kitapları ve diğer bilimlere dair kitaplar tercüme edilmiştir.[209] Halife Me'mûn'un Bağdat'ta *beytü'l-hikme*'yi kurup, Aristo'nun kitaplarını çevirtmesi geniş anlamda tercüme hareketini başlatmıştır. Kitapların tercümesi sonucu Müslümanlar arasında biri kelâm âlimlerinden gelen İslâmî kültür, diğeri Yunan felsefesinden gelen yabancı kültür olmak üzere iki farklı kültür oluşmuştur.[210] Me'mûn, akla öncelik veren Grek felsefesiyle Mu'tezile kelâmını desteklemiştir.[211] Beytü'l-hikme'nin kurulması ve çevresinde gelişen yeni felsefî, kültürel ve ilmî faaliyetin belki de ilk ve nihaî amacı, İslâm'ın kendini kültürel ve entelektüel seviyede kadîm kültür merkezlerine ve okullarına karşı cesaretle ifade etmesi ve özünde taşıdığı tevhid mesajını askerî ve siyasî nüfûzunun uzandığı alanların ötesine taşıma arzusudur. Bu önemli olayı yalnız dış kültürlere karşı bir savunma arzusu veya yönetici zümrenin kişisel teşvik ve merakı olarak görmemek gerekir.[212]

3- 300/912'den sonraki dönemde Aristo'nun mantık ve tabiat kitapları ve şerhleri çevrilmiştir.[213]

Kelâm ilminin çıkışı ve kendini felsefîleştirmesinde felsefenin kesin etkisi vardır.

3.2. Felsefe'nin Etkisi

İslâm düşüncesi üzerinde akıl yürüten Mu'tezile kelâmcıları, tarih olarak İslâm filozoflarından öncedir. Bilinen ilk İslâm filozofu Kindî (252/866)'dir. Kindî'den önce Yunan felsefesi ve Aristo mantığı vardır ve meselâ İbnu'l-Mukaffa' (142/759)'ın bu konudaki çalışmaları bilinmektedir. Nitekim Ebu'l-Hüzeyl (235/849) ve Nazzâm (231/845) gibi Mu'tezile büyükleri Me'mûn zamanında tercüme edilen felsefe kitaplarını incelemişler, ciddi olarak felsefe ile ilgilenmişlerdir; metotları onların metotlarıyla karışmış, neticede bağımsız bir ilim türü olan kelâmın şekillenmesinde ve yerleşmesinde katkıda bulunmuşlardır.[214] Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, Allah Teâlâ'nın ilim ile âlim olduğu, ilminin ise zâtı olduğu, kudretinin de aynı şekilde zâtı demek olduğu görüşüyle felsefecilere muvafakat etmiştir.[215] Görünen o ki, Mu'tezile'nin Yunan felsefesi ile fikri bağlantısı neticesinde sıfatlar hakkındaki görüşleri şekillenmiş, teaddüd endişesi ile sıfatların ezelîyetini inkârları felsefî renge bürünmüştür. Sıfatların kıdemini inkârın Cehm'den devralınması görüşüne göre[216] Mu'tezile, felsefe ile bu görüşü pekiştirmiş ve açıklamalarda bazı konuları eklemiş olmalıdır. İlk çıkış felsefeyle donanmış olarak İslâm'ı savunma amacına yönelik olmuştur, zira İslâm karşısında duranlar kendilerini felsefeyle güçlendirmiş durumdaydılar.[217]

Tercümeler karşısında genelde Müslüman âlimler paniğe kapılmamışlar, bu kültürlerle ilişkiye geçerek özümleme yolunu tutmuşlar ve İslâm'ın tevhid inancı içinde eritmeye çalışmışlardır.[218] Nitekim İslâm düşüncesinin gelişmesinde Yunan ve Hıristiyan kültürlerden etkilenen kelâmcıların büyük rolü olmuştur. Tercümelerden yararlanan Müslümanlar, sadece nakilciler olarak değil, ondan bilinçli bir şekilde yararlanmışlardır.[219] Meselâ Yunan trajedisi ve şiiri hiç dikkate

alınmamış, bir kenara bırakılmıştır. Bu da zihniyet farklılığının açık göstergesidir.[220]

Bu gelişmeler çerçevesinde kadîm felsefeyle ilgili yaşanılan yoğun tercüme, şerh ve telif faaliyetleri neticesinde *yeni bir dil* oluşmuştur. Bu yeni dil, felsefenin kendisine ait olan dilini almıştır. Yeni Arapça terimler çıkmıştır: *Cevher-araz, zaman-mekân, keyfiyet-kemiyet, cihet-izafe, illet-ma'lûl, madde-sûret, vücut-mahiyet* gibi salt aklî, genel, kapsamlı ve insanî olma gibi niteliklere sahip kavramlar kullanılmaya başlanmıştır. Bu arada Allah-yaratma, iman-küfür, fısk, isyan, kebîre-sağîre, sevâb-ıkâb, cennet-cehennem, dünya-ahiret, ba's, kıyamet gibi salt akîdeye dayalı ve yalnız müminler tarafından anlaşılır ıstılahlar arka plâna itilmeye başlanmış,[221] bir çok felsefî tartışma ortaya çıkmıştır.

Mu'tezile'nin aklı öne alan yapı ve yönteme sahip olmasında, ilk mensuplarının eski medeniyet ve kültürlerin bulunduğu yer olan Irak ve İran bölgesinde bulunmaları, Yahudi, Hıristiyan ve diğer dinlere ait kitap ve fikirleri Arapça konuşan dünyaya aktaran gayr-i müslimlerle birlikte olmalarının etkisi olmuştur. Bu karşılıklı etkileşim çerçevesinde İslâm dünyasına kadîm felsefe görüşleri sızmış,[222] farklı fırka ve din mensuplarıyla mücadele ederken onların farklı felsefî yapılarda olmaları nedeniyle kitap ve sünnete dayalı delillere ilâveten aklî delillere dayanma zorunluluğu kendini hissettirmiştir. Zâten Kur'ân'da aklî tefekkür yüceltilmiş, sorumluluk kaynağı kılınmıştır.[223]

Câbirî, Allah'ın kadîm kelâmı ve sıfatları yoktur diyen Mu'tezile'nin iddialarının hermetik metinlerle neredeyse aynı olduğunu söylemektedir.[224] Mu'tezile'nin zât ve sıfatları tevhid adı altında özdeşleştirmelerindeki görüş ve tutumları Aristo ve Eflatun gibi filozofların Allah'ın yalın ve noksansız olduğu şeklindeki görüşlerine yakındır.[225] Kelâm ilmi II. asırda Arapça'ya çevrilen Yunan felsefesi ve ilmi eserlerinin etkisi altında gelişmiş, felsefî ve ilmî düşünce hareketinin başlatıcısı olmuştur.[226] Ancak tüm etkilenmelere rağmen kelâm ilminin Aristo ve Yunan felsefesine *dayandığı* şeklindeki düşünceler doğru değildir.[227] Zira Mu'tezile, felsefeden etkilenmiş olmakla birlikte bu, tamamen Aristo felsefesi olmayıp, özgünlükler içermektedir. Kelâmcıların felsefeye ihtiyaçları onları Yunan felsefesi, mantığı ve ilahîyatını

okumaya itmiş, *tafra, tevâlüd, cevher, araz, cevher-i ferd* gibi konular konuşulmaya başlanmıştır. Bu özellikleri göz önüne alındığında kelâm ilminin tüm konu ve yönteminin sırf İslâmî olduğunu söylemek zordur. Tamamen Yunan felsefesinin ürünü olduğunu söylemek de doğru değildir. Zira İslâm, kelâm ilminin esasıdır, onun etrafında dönülmekte, Kur'ân ilk delil olarak alınmaktadır. Aynı zamanda felsefe de kelâmın esasıdır. Felsefe yapılmadan *kelâm ilmi yapılmış olmaz.* Kelâm, bu ikisinin mezcinden oluşan bir ilimdir.[228]

3.3. Mantık ve Kelâmcılar

Aristo mantığında üç esas vardır: 1- Ayniyet prensibi, bir şey ne ise odur. 2- İki zıddın bir arada bulunması (ictimâ-ı zıddeyn) imkânsızdır 3- Üçüncü halin imkânsızlığı. Yani bir şey ya kendidir, ya zıddıdır, üçüncü bir hâl imkânsızdır.[229] Bazı kelâmcılar, mevcut ile ma'dûm arasında diye kabullendikleri hâl nazariyesiyle üçüncü halin imkânsızlığı prensibine muhalefet etmişlerdir.[230] Hâl nazariyesinin esas temsilcisi Mu'tezilî Ebu Hâşim olmakla birlikte bir ara Bâkıllânî'nin de benimsediği bilinmektedir. Ehl-i Sünnet'in meşhur yorumu olan sıfatların, zâtın ne aynı ne gayri şeklindeki anlayış da üçüncü halin imkânsızlığı prensibi ile çelişmektedir.

Bâkıllânî'nin Aristo mantığını bilinçli olarak kullanmadığı anlaşılmaktadır. Reddetmek maksadıyla yazdığı *Dekâiku'l-kelâm* adlı kitap da bunu göstermektedir. Bâkıllânî'nin, Aristo felsefesiyle Aristocu filozofların fizik ve metafiziğe ilişkin görüşlerine yönelttiği tenkitlerin kelâm ilminin üstünlük kazanmaya başlamasında önemli rol oynamıştır. Onun bu hususta İmamü'l-Harameyn Cüveynî ile Gazzâlî'ye öncülük etmiş olduğundan söz etmek de mümkündür.[231] Bâkıllânî'nin çizgisinin, kendine has bir usûl ortaya koymasına da bakarak özgün olduğu söylenebilir. O, Aristo mantığından ayrı bir metot benimsenmiş, mantığı metafizik anlayıştan bağımsız görmemiş, metafiziği ile birlikte mantığını da kabul etmemiş, evren tasarımı ve filozofların tümdengelime dayalı mantıksal formları birbirinden ayrı değerlendirmemiştir. Bâkıllânî tarafından İslâmî bakışla geliştirilen metodun ga-

yesi İslâmî akîdeleri korumak, İslâm'ın kâinat ve hayat görüşüne muhalif yabancı görüşleri dışarıda bırakmaktır. Bu ilk kelâm metoduna sahih din felsefesi demek mümkündür. Sonraki dönemde Gazzâlî ise metafizik ile mantığı ayrı telakkî etmiş, mantığı metafizikten ayırmış ve onu mi'yâru'l-ulûm yani ilimlerin ölçütü olarak kabul etmiş, mantığın reddine bağlı *in'ikâs-ı edille* anlayışını, mantığı kabul etmek suretiyle reddetmiştir.[232] Zira mantık kabul edilirse in'ikâs-ı edille'nin, in'ikâs-ı edille kabul edilirse mantığın reddedilmesi gerekecektir.

Yunan felsefesi, İslâm'da ilk defa kelâm'da kendini gösteren felsefî düşünüşün doğuşunu etkileyen amillerdendir.[233] Zira kelâmcılar felsefî bir ortamda idiler. Bazı cüz'î düşünceleri bunlardan almış olmaları normaldir.[234] Aristo mantığı metotta etkili olmuş, özellikle *İsagoji*'nin tercümesiyle[235] Mu'tezile ve Eş'arîlerin *mukaddime*lerden oluşan tüm görüşlerinde kıyastaki küçük önerme, büyük önerme ve sonuç yapısı benimsenmiştir.[236] İlk kelâmcılar tarafından bütün olarak benimsenmemekle birlikte mantıkî kıyaslar, felsefî tahliller, salt aklî yönelimler şeklindeki etkilenmelerin varlığını kabul etmek gerekmektedir. Aristocu kavramlar, içerideki kelâm tartışmalarını etkilemiştir. Ancak kelâmın kavramsal çerçevesinin oluşumundaki bu etkiler düzenli ve sistematik değildir,[237] formeldir, dolayısıyla bir belirlenmişlikten söz etmek yerine mantığın bir kısmı aracılığı ile İslâmî malzeme üzerinde düşünmeler gerçekleşmiştir. İlâve olarak, kıyas formunun Aristo'da şu şekilde belirlenmiş olması ve onun zamansal olarak önceliğinin bulunması, kelâmcıların bu konuda onu mutlak taklit ettikleri ve etkilendikleri anlamına gelmez. Zira belli şartlarda aklın yolu aynıdır. Sonuç itibariyle kelâm ve Aristoculuk birbirinin karşıtıdırlar, Bâkıllânî de Kâdî Abdülcebbâr da Aristo mantığını kullanmamışlardır. İlk Sünnîlik ise hem kelâm ilmine, hem de felsefeye karşıdır.[238]

Eski medeniyet mensuplarının İslâm'a yönelttikleri kültürel meydan okuyuşa muhatap olan Araplar, henüz kabile anlayışında olup, sistemli ve felsefî düşünüşe sahip olmadıklarından çoğu mevâlîden olan ve felsefî problemlerin derinliklerine nüfûza, yüksek tefekküre, aklî istidlâl gücüne sahip Mu'tezile bunlara cevap verme durumunda kalmıştır. Bu açıdan bakıldığında kelâm, İslâm'a meydan okuyan teh-

ditlere karşı mantıklı bir çözüm arama girişimidir.[239] Özellikle Mu'tezile bu dönemde İslâm akîdesini ispat etmek üzere bunlardan yararlanmış, tartışmalarda kendine özgü bir cedel yöntemi gelişmiştir.[240]

Kâdî Abdülcebbâr ve Bâkıllânî'den hareketle ilk dönem Mu'tezilî ve Sünnî kelâmcılar bazı konu, kavram ve yöntemleri almış olmakla birlikte temel bakış açısında Aristo felsefesi ve mantığından oldukça farklı yön çizmişlerdir. Esasen bu, onların, güçlü kültürler karşısında *belirlenmeyecek kadar* epistemik donanıma ve bilince sahip olduklarını göstermektedir. Meselâ, Aristo (m.ö. 384-322) mantığında tanım, zâtı anlamaya yöneliktir, tanım sorusu "nedir?" şeklindedir. Kelâmcılara göre böyle bir tanım yapmak metafiziktir, zira tanım mahiyet ve künhü vermez. Künhe vakıf olmak ya çok zor ya da imkânsızdır. Filozofların tanımı, zâtı mahiyetiyle tanıtıcı ve tafsil edici sözdür, tanımlananın hakikatini vasfetmeye yöneliktir. Neticede bu hasredilen yöne ne bir şey eklenir, ne herhangi bir şey çıkarılır. İbn Sina (428/1037) ve İsagoji'de Ebherî (663/1264), Aristo ile aynı çerçevede tanım (hadd) tarifi yapmaktadırlar: "*Hadd*, şeyin mahiyetine delâlet eden söze denir," zâtî varlığın kemalini gösterir, yakın cinsi ve faslından elde edilir.[241] *hadd*i, şeyin mahiyetine delâlet eden söz olarak tanımlamaktadır.

Filozoflar tanımlamayı hadd (sınırlama) ve resm (betimleme, vasfetme) olarak ikiye ayırdıktan sonra bunları tâm ve nâkıs diye ayırmışlardır. *Kelâmcılar* filozofların kabul ettikleri beş tümeli; cins, tür (nev'), fasıl (ayırım), hâssa (özellik), araz (ilinti) ve bunun üzerine kurulan tanımı zihnî varlıklar olmasına rağmen dış dünyada gerçekliklerinin olduğu iddialarını kabul etmemişlerdir, çünkü kelâmcılara göre bu soyut tümeller dış dünyada gerçekliği olmayıp zihinsel varlıklardır. Beş tümel ile makûlât-ı aşere (cevher, kemm, keyf, mekan, zaman, izafet, vaz', mülk, fiil, infial)yi zihni varlıklar olmasına rağmen bunları nesnel, dış dünyada var olan şeyler saymaları nedeniyle reddetmişlerdir. Kelâmcılara göre evrende biri öz, diğeri görünen diye iki varlık kabul etmek temelsizdir.[242]

Aristo'nun getirdiği kavramsal çerçeveyi benimsemeyen Bâkıllânî, *haddi*, olması gerekenleri toplayıcı, gerekmeyenleri dışlayıcı, tanımı yapılan ismi açıklayıcı, seçici ve başka şeylerden temyiz edici nite-

lik olarak görmektedir.[243] Ona göre tanımlamak (*hadd*), hakkında konuşulan şeyi sınırlandırıcı ve kuşatıcı bir şekilde *niteleyip açıklamaktır*.[244] Künhünü tanımaya yönelik değildir. Tanım bizzât tanımlananın kendisini verir. Şayet tanım, tanımlanandan başka bir şey olsaydı o şeyin tanımı da olmuş olmazdı.[245] Dolayısıyla tanımda cinsi söz konusu etmeye gerek yoktur. Neticede mantık yaklaşımıyla kelâm ilkelerinin birleştirilmesi mümkün değildir. Zira mantık ilkelerinin kelâm ilkelerini çürütmesi söz konusudur; inanç esasları delillere bağlı olduğu için deliller çürüdüğünde inanç esasları da çürümüş olacaktır. Buna imkân vermemek kelâm ilkelerini korumaya ve Aristo mantığının işletilmemesine bağlıdır. İşte Gazzâlî öncesi kelâmcıların Aristo mantığını reddetmelerinin nedeni budur.[246]

Bâkıllânî'nin *ilmi*, malûm*u olduğu hâl üzere bilmek (marifet)* olarak tanımlamasını onun *tanım* anlayışına bağlamak mümkündür.[247] Buradaki marifet de ilimdir. İmamü'l-Harameyn bu tanımı, tanımdan maksadın tanımı istenen şeyin hakikatini bildirmesi olduğu gerekçesiyle eleştirmiştir. Çünkü başka şeylerle tanımı yapılmak istenen zât arasındaki ayrım ancak böyle olur.[248] Bu bilgiden hareketle, tanımda hakikati bilmeye yönelik anlayışıyla İmamü'l-Harameyn'in daha felsefî bir metodu benimsediği tespitini yapmak mümkündür.

Kâdî Abdülcebbâr'ın tanıma (*hadd*) yüklediği anlam, sıfatlar, halku'l-Kur'ân ve hatta tüm Mu'tezilî sistem hakkındaki genel bakış açısının bir özeti niteliğindedir: "*Tanım* (hadd: bir şeyi sınırlandırmak), o şeye dair eldeki mevcut bilgiden sonra gelir. Artık tanımlanmış ve kendisine sınır çekilmiş *şey* başkalarını dışarıda bırakmış, kendisine ait olan da dışarı çıkmamış olur."[249] Bu bakış açısında Aristo mantığındaki tümdengelime dayalı tanım anlayışı yoktur. Felsefeden etkilendiği söylenen Mu'tezile'nin felsefeden belki de ilk temel farklılığı *bir şeyi tanımlama* konusunda kendini göstermektedir.

Aristo'nun ve İslâm filozoflarının, zâtın mahiyetini tanımlamaya yönelik tariflerine ulaşmak zordur. Buna karşın zâtın mahiyetine dayalı değil, tanımlananı başkalarından ayırt etmeye yönelik tanım kolaydır.[250] Kelâmcıların mantığı metafizik konularından ve niteliğinden uzaktır. Bu mantık insanîdir, insanın kendi çevre ve evreninden oluşmaktadır, tümevarım kullanılmaktadır, bundan dolayı ilmî ihtiya-

ca uygundur, pragmatiktir.[251] Felsefecilerin tanım anlayışları ise eşyanın hakikatini bilmeye yöneliktir ve genel metotlarıyla paraleldir. Tümdengelimle kapsamlı bir felsefe yapmak ve şâhidden gâibe yapılan tümevarım kıyasıyla kelâm yapmak arasında karşılıklı söylenebilecek esaslı pek çok söze rağmen, yerinin bu çalışmanı alanı olmadığını belirtmekle yetinmek istiyoruz.

Kelâmî ekollerin çıkış ve farklılaşmasına Hıristiyanlık, Yahudilik ve Yunan felsefesi dışında tesir ettiği düşünülen başka etkenlerin de varlığından söz edilmektedir. Bunları da incelemek konunun bütünlüğünü sağlamak açısından önem arz etmektedir.

3.4. Diğer Kültürler ve Etkileşim Felsefesi

Müslümanların ilk dönemlerde karşılaştıkları dış dünyanın kültürel coğrafyasını yaklaşık olarak şu şekilde vermek mümkündür: Irak'ta çok sayıda Hıristiyan ile Zerdüşt ve Mazdekler vardı.[252] Suriye'de Hıristiyanlar, Yahudiler, Ermeniler, Rumlar ve bazı müşrik Arap kabileleri vardı. Buradaki Araplar, Ârâmice-Arapça karışımı konuşuyorlardı.[253] Şam, eski bir şehir olup en son Roma hakimiyetinde ve Hıristiyanlığın hakimiyetinde idi.[254] Emevîlerin başkenti Şam'da İslâm düşüncesi Yahudi ve Hıristiyan bilginlerince ölçülmeye başlandı. Bu gruplar da bir şekilde Yunan kültüründen etkilenmişlerdi.[255] Abbasîler 132/750'den itibaren başkenti Şam'dan Bağdat'a taşıdılar. Müslümanlar, Şam'da doğrudan Yahudiler ile Yunan-Süryani kültüründeki Hıristiyan âlimlerin etkisinde kalmışlardı. Bağdat'ta ise İran-Sâsânî kültürü ve Düalist etkiler, Hint ve Pisagor düşüncesi, Hermesçilik ve Yeni Platonculuktan gelen Cündişapur okulundan doğrudan etkilendiler.[256] Burada özellikle Süryani okulları öncelikle ilahîyatla uğraşan okullardı.[257] İran'da İranlılar, az miktarda Yahudi ve harplerden esir düşen Rumlar vardı. Mısır, eski bir medeniyet şehri olup, Kadîm Mısır, Yunan, Roma kültürü vardı. İskenderiyye, doğu ve batı kültürünün birleştiği yer idi, orada Yahudiler de vardı.[258]

İlk kelâmcılar yabancı kültürlerde karşılaştıkları meselelerin benzerlerini, hatta aynılarını kendi referanslarında görmüşler, muhalif

kültürlerle tartışırlarken onlara tutarlı ve bütüncül cevap verme girişiminde bulunmuşlar, bu arada kendi kaynaklarında bulunan metinleri bu bütünlük içinde yorumlamaya da gayret göstermişlerdir. Dolayısıyla kültürel karşılaşmalarda tam bir belirlenmişlik yerine etkilenmişlikten söz etmek daha doğrudur. Çünkü ele alınan konular nasslarda zaten mevcuttur, ancak bu konulara felsefî rengin verilmesi ve nassları aklî ilkelerle yorumlama gayretleri kültürel karşılaşmaların ürünüdür.

Kur'ân-ı Kerîm'de değişik inanç ve dinlere karşı gelinmiş, tüm çeşitleri ile şirk; yıldızları, İsa'yı, putları ilah edinenler; nübüvveti, tekrar dirilmeyi inkâr edenler reddedilmiş, teklif, cebr, ihtiyar konularına değinilmiştir. Hz. Peygamber'e, muhalifleriyle mücadele etmesi ve onlara çağrıda bulunması emredilmiştir.[259] Dolayısıyla İslâm âlimlerinin bu metodu izlemesi, karşı tarafı reddetmede kendi metotlarını geliştirmeleri, muhaliflerinin kendilerini yeniledikleri gibi bunların da kendilerini yenilemesi tabiidir.[260] Kâdî Abdülcebbâr ve Bâkıllânî'nin Seneviyye, Maniheizm, Mecûsîlik ve Hıristiyanları eleştirmelerini, inançlarını reddetmelerini[261] bu bağlamda görmek ve kelâm ilmini, bu vesileyle gerek doğuşu gerek varlığı bakımından tabiî bir ilim olarak değerlendirmek gerekmektedir. İlk dönemlerde Hıristiyan, Yahudi ve Mazdeklere cevap verirlerken kelâm ilminin de kendiliğinden doğduğu ve Müslümanların akâide dayalı bilgiden felsefî bilgiye geçtikleri anlaşılmaktadır.[262]

Felsefeyle birlikte Arapça'da yeni bir kavramsal alan oluşmuş, Yunan düşüncesinin bazı yönleri Kur'ân'a uyarlanmaya çalışılmıştır. Bu nedenle Kur'ân terimleri etrafında çok özel mahiyette izafî manalar doğmuştur. Meselâ Kur'ân'da geçtiği ve ilk Müslümanların yöneldiği şekliyle Allah inancı, kelâm ilmiyle birlikte zât ve sıfat terimleri içindeki Allah anlayışına dönüşmüştür. Görünen o ki kelâm ilmi, bütün varlık ve oluş dünyasını zât ve sıfatlar doğrultusunda yorumlayan Yunan düşünce tarzını benimsemiş durumdadır.[263] Felsefeyle donanmış olarak İslâm'ı savunma amacına yönelik kelâm ilmini geliştiren Mu'tezile'nin Yunan felsefesinden etkilenmesinin iki nedeni olabilir: 1- Kendi düşüncelerindeki aklî ihtiyaç ve fikrî boşlukları giderecek hususları Yunan kültüründe bulmuşlar, aklî eğitim ve alıştırmaları

oradan elde edebileceklerini düşünmüşler, kuvvetli delil ileri sürmeyi geliştirmeyi amaçlamışlardır. 2- Felsefeciler ve diğerleri İslâm'a hücum ettiklerinde karşı çıkan grup bunlar olmuş, tartışmalardaki bazı üslûp ve usûllerini kullanmışlar, onlara galip gelmek için yine onlardan çok şeyler öğrenme durumunda kalmışlardır. Bu nedenle de İslâm filozofları olarak anılmışlardır.[264]

Kelâm okullarının oluşum ve farklılaşmasında Hıristiyanlık, Yahudilik ve Yunan felsefesiyle birlikte Seneviyye, Maniheizm, Gnostisizm gibi kültürlerin de etkilerinden söz etmek mümkündür. Bunların etkilerinin, sahip oldukları anlayışları Müslümanların doğrudan benimsemesi anlamında değil, kendilerine karşı tepki geliştirilirken şekillenen anlayışın yönünü etkilemede gerçekleştiğini unutmamak gerekmektedir. Nitekim bu bağlamda Kâdî Abdülcebbâr, *teklîf-i mâ lâ yutâk* yani Allah'ın güç yetirilemeyen şeyleri kullarına teklif etmesinin caiz olacağını iddia eden görüşün zındık bir senevîden alındığını söylemekle[265] Ehl-i Sünnet'in düalist anlayışın etkisinde kaldığını iddia etmektedir.

Değişik fraksiyonları olan Mecûsîlerden bir grup, Allah'ın bu âlemi yarattığını kabul etmekle birlikte, hayırların Allah'tan, şerlerin şeytandan kaynaklandığını iddia etmiştir.[266] Mu'tezile'nin şer ve çirkin şeylerin Allah tarafından yaratılmadığı ve yapılmadığı görüşü[267] Mecûsîlerin görüşüne oldukça benzemektedir. Mu'tezile böyle bir görüşün varlığını onlardan duymuş ve öğrenmiş olabilir, olmayabilir de. Duymuş ise onlara hak verdiği için böyle düşünmüş olma ihtimaliyle birlikte kendi *adalet* anlayışları gereği vardıkları sonucun Mecûsîlerin vardığı sonuçla aynı olması da mümkündür. Bunlar arasında tercih yapmak gerçekten zor olmakla birlikte konunun Mecûsîler tarafından bu şekilde ele alınmış olduğunun farkında olmalarını söylemek yeterlidir. Etkilenme hususunda ise mümkün görmekle birlikte delilsiz net bir şey söylemek doğru değildir. Bu anlamda etkilenmenin var olduğuna dair herhangi bir delile ulaşmak ise neredeyse imkânsızdır.

Mu'tezile ile sıfatlar konusunda ilişki kurulabilecek Maniheizm (manicilik) hakkında Kâdî Abdülcebbâr şunları söylemektedir: Mani'yi izleyenlerin yolu olan Maniheizm, âlemin iki ezelî şeyden, nur

ve zulmetten mürekkep ve bu ikisinin ezelî ve ebedî olduğunu; nurun her iyiliğin, sürûrun kaynağı olup temizlik, saflık, güzellik ve fazileti temsil ettiğini, zulmetin ise cevherinin kötülük, sıkıntı, kötü koku ve kötü manzara ile düşük, alçak, zararlı ve fesadın kaynağı olduğunu iddia etmektedir. Buna göre âlemin menşeinde birbirinden bağımsız nur ve zulmet diye iki varlık vardır.[268] Müstakil iki varlık şeklinde algılamamakla birlikte Mu'tezile'nin, şer ve zulmet olan şeylerin Allah'tan olmadığına, hayır ve güzel şeylerin Allah'tan olduğuna dair görüşleri görünürde Maniheizm'in düalist yaklaşımına oldukça benzemektedir. Ancak Mu'tezile, Allah'ın şerri dilemesini nefyetmekle birlikte birbirinden bağımsız iki varlık asla kabul etmemektedir. Mu'tezile burada etkilenmekle etkilenmemek arasındadır.

Abbasilere Irak'ta bulunan Cündişapur ve Harrân felsefe medreselerinin etkisi olmuştur. Belki de uzak olduğundan Mısır'daki İskenderiyye mektebi bunlar kadar etkili olamamıştır. İskenderiyye tıp, kimya, tabiat, sihir, ruhbanlık gibi ilimlerde meşhur iken Iraktakiler dünyaya yönelik işleri iyi bilirlerdi, onların bu yönü de Abbasîlere uymaktadır.[269] Hint felsefesine yakın olan Suriye'deki Cündişapur medresesi İran, Hint ve Yunan etkisini taşımıştır.[270] Cündişapur medresesinin *sistemleştirme ve analoji* üzerinde durduğu göz önünde bulundurulduğunda Arap dilinde Basra okulunun, Basra Cündişapur okulu aracılığı ile bir ölçüde Aristo mantığından etkilendiğini söylemek mümkündür. Bu açıdan Aristo mantığının sistemleştirmeye katkısından söz edilebilir. Kûfe okulu ise dilin istisnâî ve kural dışı yönleri üzerinde durmuştur.[271] Benzer etkinin ilk kelâmcılar üzerinde olma ihtimali de vardır.

Gnostik mezheplerin Mu'tezile üzerinde etkisinden söz etmek mümkündür. Meselâ âlemin, birisi kadîm olan Allah, diğeri hâdis olan kelimetullah Meryem oğlu İsa olarak iki yaratıcısının olduğu, Allah'ın âlemi bu kelime ile yarattığı görüşü Mu'tezile üzerinde etkili olmuşa benzemektedir.[272] Buna göre Mu'tezile'nin, Gnostik anlayışı reddederken dinin iç referanslarında bu anlayışa götürecek nassları te'vîl ettiği anlaşılmaktadır. Allah'ın, eşyanın olması için "ol!" demesi onlara göre, Allah'ın yanında kelâmının da yaratıcı olacağını, bunun önüne geçmek için kelâmının muhdes olmasının gerekliliğini be-

nimsemiş olmaktadır. Ancak bunu ispatlayacak açık delil bulmak çok zordur. Mu'tezile'nin kendi bütünlüğünde kurduğu sistemin belli parçalarının, İslâm dışı din ve kültürleri hedef alırken vardığı bazı sonuçlarından hareketle karşı din ve kültürlerin etkisiyle oluştuğunu iddia etmek, her olayda dış güçlerle bağlantı kurmak açık delil olmaksızın yargıda bulunmak doğru değildir.

Brahmanların, yaratıcıdan risalet ve vahiy alınmasını imkânsız görmeleri, gözle görülmeyen ve duyularla idrak edilmeyen şeyleri reddeden pozitivist tavırları karşısında Bâkıllânî'nin, Allah'ın konuşmasının insanlarınkine benzemeyeceği şeklindeki açıklamalarını,[273] Kur'ân'ın yaratılmamışlığı inancını Brahmanlara tepki olarak kabul ettiği anlamında yorumlamak doğru olmaz. Bu konuda zâten var olan inancını, nübüvvet ve vahyi imkânsız gören Brahmanları reddederken aklî ve felsefî düzeyde öne sürmüş olduğunu söylemek doğru olanıdır.

Diğer kültür ve felsefelerin bazı yöntem, kavram ve konularının İslâm kelâmında ele alınması kelâm ilminin Müslümanlara ait orijinal bir ilim olduğu[274] gerçeğini değiştirmez. Çünkü etkilenmeler olmakla birlikte gelen kültüre İslâmî renk verilmiş, içselleştirilmiştir.

Gerek Yunan, gerek diğer kültürlerle karşılaşmış olmanın belki de en önemli sonucu, ortaya çıkan kelâm ilmiyle birlikte artık dinin bir epistemik bir nesne haline gelmiş olmasıdır. Entelektüel anlamda düşünsel zenginlik elde edilmiş olmakla birlikte dinin, insanların hayatını Allah'a kulluk esasına göre düzenleme amacına bakarak bunun bir çeşit sapma olduğunu düşünmek de mümkündür. Ancak ilk zamanlardaki anlayışa bakarak kültürel bir kırılma olarak görülebilecek Yunan mantığının İslâm kelâmına girmesi, gerçekte tarihin getirdiği fiilî bir durumdur. Yani Müslümanlar bu kültürle karşı karşıya gelme durumunda olmuşlar, ister istemez bir şekilde etkilenmeler olmuştur. Belki bu hususta yapılabilecek en önemli ayırım şudur: Dine, kulluk anlayışıyla yaklaşılması ve ilk zamandaki safiyetiyle hissedilmesi, felsefî yaklaşımdan uzak, Kur'ân'ın ilk zamanlarda kişilerde oluşturduğu heyecan ve hayata dönük bilinçle mümkün olacaktır. Zira ilk zamanlarda fiilen yaşanan tecrübe budur ve bu tecrübeye bir şey eklenecek değildir. Bunu ihmal etmeksizin, dinin dışa dönük yü-

zünde, başka kültürlerle hesaplaşmayı düşünmek ve dinî bilgileri kendine özgü epistemoloji içinde sistemleştirerek felsefîleştirmek mutlak anlamda kötülenecek bir durum değildir. Bir davetçinin yaptığı ve yapacağı şeylerle bilim adamının yaptığı ve yapacağı şeyler aynı değildir. Bu cümlelerden hareketle, felsefî yoruma girmeden saf anlamıyla dinî anlamaya ve yaşamaya çalışan kimsenin dinin gerçeğinden uzak olduğu söylenemeyeceği gibi; bilim adamının, inandığı dinin peygamberinin sahip olduğu misyona sahip olmadığı da kastedilmemektedir. Bu ikisinin görev alanı itibariyle ayrıldığını düşünmekle birlikte, aynı kişide ve zihinde bir arada bulunmasının da mümkün olduğunu söylemek gerekir.

Esasen, Müslümanların karşılaştıkları kültür ortamlarından kaynaklanan ve zihinlerinde karışıklığa neden olan problemlere cevap arayan kelâm, inancı aklî örgülerle yeniden ifade etme denemesidir.[275] Fakat uzun vadedeki etkilenmeler ne olursa olsun tüm İslâm kelâmı öncelikle Kur'ân metnini okuyup anlama üzerinde bina edilmiştir. Yabancı kültür etkisinden söz ederken Kur'ân'ın oluşturduğu bu kültürel mayalanma göz ardı edilmemelidir. Yabancı unsurlarla yapılan tartışmalar kelâmın iyice şekillenmesine katkıda bulunmuştur.[276] Müslümanların karşılaştıkları tüm yabancı unsurlarla hesaplaşmalarını kaçınılmaz ve özüne sadık yeni bir terkiple çıkmasını gerekli olarak değerlendirmek mümkündür.[277] Dolayısıyla kelâmı herhangi bir mantık koymaksızın başka kültürel kaynaklara irca etmek bilimsel değildir. İslâmî ilimlerin asaletini olumsuzlamak ve kaynağı dışarıda aramak Müslüman âlimin entelektüel kabiliyetine bir şey bırakmama anlamına gelmektedir.[278] Öyleyse *kelâm, Kur'ân ve sünnetten doğmuş bir bilim midir? Yoksa tek tanrıcı ve doğuya özgü bir model içinde yeniden gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş Yunan düşüncesinin bir büyük değişiminden mi ibarettir?* sorusunun en ılımlı cevabı her ikisinin karışımı olmasıdır.[279]

Sıfatlar konusuyla Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesinin, bir yönden diğer din ve kültürlerin etkisiyle İslâm dünyasında ele alınmış olmasını kabul etmekle birlikte, bu konuların işlenişlerinin İslâmî zihin formatlarında gerçekleştiğini ve teorik alt yapılarının Müslümanların entelektüel ürünleri olduğunu söylemek gerekir. Nitekim bundan

sonraki bölümde bu konuların felsefî temellerinin neredeyse tamamen Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile tarafından kurulduğu görülmektedir. Dolayısıyla Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın fikirleri etrafında, onların sıfatlar ve halku'l-Kur'ân konularına bakışlarını tespit etmeye çalışmak, nassları yorumlamalarının arka plânını anlama imkânını vermesi açısından önemlidir.

[1] Charney, *İslâm Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim*, s. 15-17
[2] Benzer yorumlar için bz. Charney, *İslâm Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim*, s. 18-19
[3] Michel, "Mezheplerin Psiko-Sosyal Yapısı", (*Din Fenomeni* içinde), s. 73
[4] Michel, "Mezheplerin Psiko-Sosyal Yapısı", (*Din Fenomeni* içinde), s. 58
[5] Michel, "Mezheplerin Psiko-Sosyal Yapısı", (*Din Fenomeni* içinde), s. 71
[6] Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 264-265
[7] Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 427
[8] İsferâyînî, *et-Tabsîr*, s. 20; Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhib*, s. 11
[9] Müslim, Îmân, 29; Akdıye, 15
[10] Fazlurrahman, *İslâm*, s. 155
[11] Eş'arî, *Makâlât*, I, 34
[12] Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 140
[13] Musa, *el-Kur'ân ve'l-felsefe*, s.13, 31; Nemr, *İlmü't-tefsîr*, s. 52; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 16-17, 19
[14] Mevdûdî, *Kur'ân'ı Nasıl Anlayalım*, s. 61; Fazlurrahman, *İslâm*, s. 120; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 20
[15] Bedevî, Abdülmecîd, *et-Tarîhu's-siyasî ve'l-fikrî*, s. 18-19; Koçyiğit, *Münakaşalar*, s. 11-16
[16] Nemr, *İlmü't-tefsîr*, s. 51
[17] Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 197
[18] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 53; Mahlûf, *Fetâvâ*, I, 11, 27
[19] İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, s. 35-44
[20] Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, I, 15, 21-24; Köprülü, "İzah ve Düzeltmeler", *Barthold, İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 149
[21] Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 287
[22] Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâmm*, s. 97
[23] Suyutî, *Târîhu'l-hulefâ*, s. 342
[24] Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 156-159
[25] Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 162
[26] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 218-219
[27] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 222
[28] Eş'arî, *Makâlât*, I, 39-40
[29] Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 142
[30] Eş'arî, *Makâlât*, I, 49; İsferâyînî, *et-Tabsîr*, s. 20; Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 142-143; Fığlalı, "Mezheplerin Doğuşu", *AÜİFİİED*, IV, 130; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 494; Gardet, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti (I-IV)*, IV, 129; Akbulut, *Sahabe Devri Siyasî Hadiseleri*, s. 9, 226-227
[31] İsferâyînî, *et-Tabsîr*, 21; Fığlalı, "Mezheplerin Doğuşu", *AÜİFİİED*, IV, 126
[32] İsferâyînî, *et-Tabsîr*, s. 21; Şehristânî, *el-Milel*, I, 22; Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 159-163; Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhib*, s. 155-156; Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 344-357; Akbulut, *Sahabe Devri Siyasî Hadiseleri*, s. 268

[33] Şehristânî, *el-Milel*, I, 18-22; Salamé, "Le Courant Rationalisant et le Courant Littéraliste", *BEO*, XXXI, 275; Fazlurrahman, *İslâm*, s. 331; Gardet, "İslâm'da Din ve Felsefe", *AÜİFİİED*, V, 333; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 149; Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 252

[34] Şehristânî, *el-Milel*, I, 106-107

[35] Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtü delâili'nübüvve*, s. 24; Taberî, *Târîh*, VII, 144

[36] Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, I, 32

[37] Hanefî, *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar*, s. 317

[38] Harb, *Nakdü'l-hakîka*, s. 32

[39] Harb, *Nakdü'l-hakîka*, s. 33

[40] Hanefi, *İslâmî İlimlere Giriş*, s. 101; Akbulut, *Sahabe Devri Siyasî Hadiseler*, s. 276-277

[41] Bulaç, *Din-Felsefe İlişkisi*, s. 87

[42] Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 208

[43] Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 209

[44] Abdülhamid, *İtikadî Mezhepler*, s. 104

[45] Ebû Zehra, Me'mûn dönemindeki halku'l-Kur'ân mektuplarının kendisi Bağdâd dışında Rakkâ'da hasta iken zayıflığında yazıldığını, Me'mûn'un vasiyetlerinin Ahmed b. Ebî Duâd kalemiyle çıktığını ve belki de bu mektupları İbn Ebî Duâd'ın yazdırdığını söylemektedir. Bk. *Târîhu'l-mezâhib*, s. 180, 187

[46] Me'mun özetle şöyle demektedir: "Müslümanların imamı ve halifesinin, Allah'ın kendisine korumasını emanet ettiği, Hz. Peygamber'in miras bıraktığı dininin ikamesi için ictihadda bulunması Allah'ın üzerine yüklediği bir borçtur. İnsanların çoğunluğu değeri düşük ve basit kişilerdir, bunların hiçbir düşünce ve endişesi yoktur. Allah'ın gösterdiği yolda kendilerine rehberlik edecek bir şey alamazlar. Allah'ın aydınlatmasından, hidayetinden nasipleri yoktur. Allah hakkında cahil, ilmin nuru ve burhanından uzaktırlar, kördürler, dinin hakikatından sapmışlardır, Allah'ı hakkıyla takdir edememişlerdir. Allah ile yaratıkların arasını ayırt etmekten acizdirler. Görüşleri zayıf, akılları noksan, tezekkür ve tefekkürden uzaktırlar. Gizlemeksizin Allah'ın kelâmının kadîm olduğunda, onu yaratmadığında, ihdâs etmediğinde ittifak etmişlerdir. Halbuki ayetler şöye gelmektedir..." *Halife Me'mûn* Kur'ân'ın mahlûk olmadığını söyleyerek kendilerini sünnete nispet eden, hak ve cemaat ehli olduğunu söyleyenleri eleştirmekte ve delil olarak pek çok ayet getirmektedir. Taberî, *Târîh*, IX, 499-505; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 272; Suyutî, *Târîhu'l-hulefâ*, s. 309

[47] Taberî, *Târîh*, IX, 501-507; Suyutî, *Târîhu'l-hulefâ*, s. 311

[48] Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 225; a. mlf., *Kur'ân'a Giriş*, s. 192-193; a. mlf., *İslâm Vahyi*, s. 106

[49] Sağîr, *Mülâhazât*, s. 107-108.

[50] Dârimî, *Kitâbü'r-redd ale'l-Merîsî*, s. 464-465

[51] Dârimî, *Kitâbü'r-redd ale'l-Merîsî*, s. 465

[52] İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1082
[53] Fazlurrahman, *Metodoloji Sorunu*, s. 71
[54] Eş'arî, *Makâlât*, I, 213-223; Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 153-156; Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 20; Fazlurrahman, *Metodoloji Sorunu*, s. 101
[55] Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhib*, s. 155-156
[56] Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 142-162; Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhib*, s. 155-156; Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 344-357
[57] Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 159; Akbulut, *Sahabe Devri Siyasî Hadiseleri*, s. 268
[58] Bedevî, *Târîhu'l-mezâhib*, s. 37
[59] Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 149-150; İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1078; Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 212
[60] Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 210-211
[61] Güler, "Allah-İnsan İlişkisinin Ahlâkî Boyutu", *İsl. Arş.*, c. 5, sy. 3(1991), s. 204
[62] Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî*, I, 327; Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, I, 173-174
[63] Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 149-150; İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1078; Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî*, I, 189, 253; Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 297
[64] İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1078
[65] Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, s. 197
[66] Fazlurrahman, *Metodoloji Sorunu*, s. 72-73, 100; a. mlf., *İslâm*, s. 7; Gölcük, *İnsan ve Fiilleri*, s. 13
[67] Fazlurrahman, *İslâm*, s. 129
[68] Macit, *Kur'ân'ın İnsan Biçimci Dili*, s. 129
[69] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 70
[70] Fazlurrahman, *Metodoloji Sorunu*, s. 123
[71] Aydın, *Din Felsefesi*, s. 131
[72] Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 33
[73] Güler, "Allah-İnsan İlişkisinin Ahlâkî Boyutu", *İsl. Arş.*, c. 5, sy. 3(1991), s. 204
[74] Gardet, "İslâm'da Din ve Felsefe", *AÜİFİİED*, V, 334
[75] Çubukçu, "Mu'tezile ve Akıl", *AÜİFD*, XII, 51
[76] Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 13; Toprak, "İnsanın Fiilleri Konusunda Mâtüridî ve Eş'arî Arasındaki İhtilaf", *SÜİFD*, III (1990), 166; Sağîr, *Mülâhazât*, s. 97, 110-111; Harb, *Nakdü'l-hakîka*, s. 33-34
[77] Sağîr, *Mülâhazât*, s. 110-111
[78] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 34
[79] İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1077
[80] Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî*, I, 181
[81] Kırca, "Mezhebî Tefsîr Ekolünün Ortaya Çıkışı", *İsl. Arş.*, sy. 5 (Ekim 1987), s. 52
[82] Şâfiî, *er-Risâle*, s. 31
[83] Harb, *Nakdü'l-hakîka*, s. 5
[84] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 356

[85] Işıcık, *Kur'ân'ı Anlamada Temel İlkeler*, s. 117
[86] Şûrâ 42/11
[87] Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 49
[88] Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 150-151
[89] Taberî, *Târîh*, V, 679; Ebû Zeyd, "Kur'ân Te'vîli Sorunsalı", *İsl. Arş.*, c. 9, sy. I-IV (1996), s. 26
[90] Nisâ 4/166
[91] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 212
[92] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 233
[93] Toprak, "İnsanın Fiilleri Konusunda Mâtüridî ve Eş'arî Arasındaki İhtilaf", *SÜ-İFD*, III (1990), 185
[94] Stegmüller, "Bilim Kuramı", (*Günümüzde Felsefe Disiplinleri* içinde), s. 283
[95] Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 25-27
[96] Kırca, "Mezhebî Tefsîr Ekolünün Ortaya Çıkışı", *İsl. Arş.*, sy. 5 (Ekim 1987), s. 54
[97] Sürûş, *Dinî Bilginin Evrimi*, s. 71
[98] Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 196; Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 149
[99] İhvânu's-Safâ, *Resâil*, III, 424
[100] Güngör, *Lisanın Rolü*, s. 40
[101] Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s. 30-32
[102] Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, s. 34
[103] Salamé, "Le Courant Rationalisant et le Courant Littéraliste", *BEO*, XXXI, 270-271
[104] Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, II, 38
[105] Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 146; İbn Hümâm, *el-Müsâyera*, s. 133; Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 283
[106] Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, I, 30-31
[107] Bulaç, *Din-Felsefe İlişkisi*, s. 106; Emin, Ahmed, *Duha'l-İslâm*, III, 93
[108] Emîn, *Duha'l-İslâm*, III, 2
[109] Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, I, 38
[110] İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 107
[111] Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, s. 87
[112] Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhib*, s. 132
[113] Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 266-267
[114] İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 339-342; Bulaç, *Din-Felsefe İlişkisi*, s. 101
[115] Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 299; Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhib*, s. 166
[116] Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhib*, s. 156
[117] Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhib*, s. 164
[118] Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 96
[119] Bulaç, *Din-Felsefe İlişkisi*, s. 70
[120] İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 340-342; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 28; Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 11

[121] Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, s. 5-6; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 126, 189; a. mlf., *Zuhru'l-İslâm*, IV, 2; Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, I, 53

[122] Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 126, 189; a. mlf., *Zuhru'l-İslâm*, IV, 2; Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, I, 53

[123] Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, I, 57

[124] Yuhanna, I/1-14

[125] Mehl, "Protestanlık Mezhebi", (*Din Fenomeni* içinde), s. 259

[126] Besnard, "Katolik Mezhebi", (*Din Fenomeni* içinde), s. 185; Xavier, *İncil Nedir?*, s. 40

[127] Besnard, "Katolik Mezhebi", (*Din Fenomeni* içinde), s. 170

[128] Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, I, 56-57

[129] İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, s. 185

[130] Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 11-12

[131] Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 8, 84

[132] Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 343; Neccâr, *el-Mu'tezile*, s. 29; Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, I, 30-31; Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 59; Baum, "İslâm Medeniyetinin Kaynakları", *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti (I-IV)* içinde, IV, 49; Zühdî Hasen, *el-Mu'tezile*, s. s. 23

[133] İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 255-256

[134] İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, s. 184-185

[135] Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî*, I, 65

[136] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 81; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 293-295; Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî*, I, 65

[137] Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 139; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 157

[138] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 158; Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî*, I, 66

[139] Muhammed Ali, "Felsefetü ve fıraku'l-Mu'tezile", *İbn Murtazâ, el-Münye* sonunda s. 104

[140] Gardet, "Nature et Métode", *İBLA*, VII-146, s. 102

[141] Imâra, *el-Mu'tezile*, s. 63; Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 212

[142] Zühdî Hasen, *el-Mu'tezile*, s. 37

[143] Baum, "İslâm Medeniyetinin Kaynakları", *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti (I-IV)* içinde, IV, 48; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 313; a. mlf., *Kur'ân'a Giriş*, s. 192-193

[144] Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 300; Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 213; Hamûd, "el-Aklü ve'l-hürriyye inde'l-Kâdî Abdilcebbâr", *el-Fikru'l-Arabi*, XLI, 338; Salamé, "Le Courant Rationalisant et le Courant Littéraliste", *BEO*, XXXI, 279; Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, s. 78-79; Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, I, 32; Gardet-Anawati, *Felsefetü'l-fikri'd-dîn*, II, 12; Neccâr, *el-Mu'tezile*, s. 29; Muhammed Ali, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, el-Münye*, s. 13; Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 63; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 40; Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhib*, s. 119-120

[145] Nisâ 4/171

[146] Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, s. 135
[147] Taberî, *Târîh*, IX, 503
[148] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 287
[149] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 98, 110
[150] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 81; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 293-295
[151] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 86
[152] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 293-295
[153] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 116
[154] Eş'arî, *el-İbâne*, s. 60
[155] Mâide 5/73
[156] Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, s. 200
[157] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 224
[158] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 110
[159] Kâdî Abdülcebbâr, VII, 26
[160] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 287
[161] Bk. Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 93-102
[162] Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 343; Neccâr, *el-Mu'tezile*, s. 29; Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, I, 30-31; Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 59; Baum, "İslâm Medeniyetinin Kaynakları", *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti (I-IV)* içinde, IV, 49; Zühdî Hasen, *el-Mu'tezile*, s. 23
[163] Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhib*, s. 187
[164] Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 59
[165] *Sünnî* kavramının bu dönem itibariyle henüz terimleşmediği hatırdan çıkarılmamalıdır.
[166] Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 60
[167] Gardet-Anawati, *Felsefetü'l-fikri'd-dîn*, I, 63; Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 60
[168] Zühdî Hasen, *el-Mu'tezile*, s. 27-28
[169] Öçal, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası", *İslâmiyât*, c. 2, sy. 1 (1999), s. 71
[170] Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 344-345
[171] Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî*, I, 339
[172] Baum, "İslâm Medeniyetinin Kaynakları", *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti (I-IV)* içinde, IV, 49
[173] Fazlurrahman, *İslâm*, s. 4
[174] Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 213; Watt, *Kur'ân'a Giriş*, s. 192-193; Hamûd, "el-Aklü ve'l-hürriyye inde'l-Kâdî Abdilcebbâr", *el-Fikru'l-Arabi*, XLI, 338
[175] Salamé, "Le Courant Rationalisant et le Courant Littéraliste", *BEO*, XXXI, 279
[176] Neccâr, *el-Mu'tezile*, s. 29
[177] Watt, *İslâmî Tetkikler*, s. 66
[178] Çubukçu, "Mu'tezile ve Akıl Meselesi", *AÜİFD*, XII, 56
[179] Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, I, 32

[180] Imâra, *el-Mu'tezile*, s. 17
[181] Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî*, I, 183
[182] Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, s. 84-86
[183] Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî*, I, 183
[184] İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, s. 136; Şehristânî, *el-Milel*, II, 232-233; Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 335-337; Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhib*, s. 149
[185] Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî*, I, 43
[186] Şehristânî, *el-Milel*, II, 232-233
[187] Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 59
[188] İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, s. 166
[189] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 95 vd.
[190] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 130
[191] Kaufmann, "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik", (*Din Fenomeni* içinde) s. 100
[192] Çubukçu, *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, s. 158
[193] Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî*, I, 44
[194] Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 17
[195] Kumeyr, Yakub, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, s. 121
[196] Bulaç, *Din-Felsefe İlişkisi*, s. 35; Hasen, Muhammed Rıdvân, "İlmü'-l-Kelâm fî neş'etihi'l-ûlâ", *el-Fikru'l-Arabiyyü'l-muâsır*, LXII-LXIII, 23
[197] İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 338; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 94. Astroloji (nücûm ilmi) ile geleceğe dair kehanette bulunmak, simyacının vadettiği sınırsız servete sahip olmak, insan ve tabiat üzerinde hakimiyet sağlama umudu, bilimsel bir tıbbın kurulmasıyla ilgi arzular Yunan bilginlerine duyulan merakın saikleri olmalıdır. Bu pratik bilimlerin yanında nazari bilimlerin de rağbet görmesi muhtemelen onların pratik bilimlerle olan yakın ilişkisi yüzündendir. Pines, "Felsefe", (*İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti (I-IV)* içinde), IV, 357-358
[198] İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 338-339
[199] İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 337
[200] Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhib*, s. 154-155
[201] Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhib*, s. 155
[202] İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 341; Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhib*, s. 155
[203] Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhib*, s. 155
[204] Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 265
[205] Salamé, "Le Courant Rationalisant et le Courant Littéraliste", *BEO*, XXXI, 273
[206] Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, II, 50; a. mlf., *Duha'l-İslâm*, I, 264; Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhib*, s. 155
[207] İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 339-341; Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 269-273
[208] Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 107-143
[209] Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 264
[210] Şehristânî, *el-Milel*, I, 23; Hanefî, "Kelâm İlmi ve Bugünkü Konumu", (*İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar I* içinde), s. 313

211 Pines, "Felsefe", (*İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti (I-IV)* içinde), IV, 363
212 Bulaç, *Din-Felsefe İlişkisi*, s. 106
213 Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 265
214 Şehristânî, *el-Milel*, 23; İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1088; Emîn, *Duha'l-İslâm*, III, 10
215 Şehristânî, *el-Milel*, 23; İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1088
216 Şehristânî, *el-Milel*, I, 73
217 Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, II, 50
218 Bulaç, *Din-Felsefe İlişkisi*, 105-106; Kumeyr, Yakub, İslâm Felsefesinin Kaynakları, 118;
219 Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 278
220 Watt, *İslâm Vahyi*, s. 136
221 Hanefî, *İslâmî Araştırmalar*, s. 23
222 Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhib*, s. 154; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 197
223 Ebû Zeyd, *el-İttticâhü'l-aklî*, s. 45-46
224 Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 278-280
225 Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, s. 35
226 Fazlurrahman, *İslâm*, s. 104
227 Hanefî, "Kelâm İlmi ve Bugünkü Konumu", (*İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar I* içinde), s. 312
228 Emîn, *Duha'l-İslâm*, III, s. 7-9; Salamé, "Le Courant Rationalisant et le Courant Littéraliste", *BEO*, XXXI, 275; Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhib*, s. 155-156
229 Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 140-141
230 Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 144-145. Bâkıllânî'nin Ariso'nun illiyyet prensibini tenkidiyli ilgili değerlendirmeler için bk. s. 155 vd.
231 İbn Teymiyye, *Nakzu'l-mantık*, s. 158; Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 87; Ebû Zeyd, *el-İttticâhü'l-aklî*, s. 58; Kılavuz, *Kelâma Giriş*, s. 268; Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 76, 81, 95
232 Abdülhamîd, *İ'tikâdî Mezhepler*, s. 159-161; Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 95
233 Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî*, I, 41; Gardet, "Din ve Kültür" (*İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti (I-IV)* içinde, IV, 133
234 Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî*, I, 31
235 İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 341
236 İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, s. 184; Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 276-277
237 Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhib*, s. 14; Baum, "İslâm Medeniyetinin Kaynakları", *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti (I-IV)* içinde, IV, 53; Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 107; Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 80
238 Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 64
239 Salamé, "Le Courant Rationalisant et le Courant Littéraliste", *BEO*, XXXI, 275; Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 50; Abdülhamid, *İtikadî Mezhepler*, s. 122

[240] Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhib*, s. 14; Baum, "İslâm Medeniyetinin Kaynakları", *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti (I-IV)* içinde, IV, 53; Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 107; Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 80

[241] İbn Sînâ, "Risâle fi'l-hudûd", (*Tis'u resâil* içinde), s. 78; Ebherî, *Îsâgûcî*, s. 59; Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 90

[242] İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 44-45

[243] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 199

[244] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 174

[245] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 25; Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 91-92

[246] İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 46

[247] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 25; Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 91

[248] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 99; Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 91-92

[249] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 6

[250] Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 95

[251] Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 89

[252] Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 84; a. mlf., *Duha'l-İslâm*, I, 343; Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 211

[253] Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 343; Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 211; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 84-85

[254] Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 84

[255] Gardet, "İslâm'da Din ve Felsefe", *AÜİFİİED*, V, 333

[256] Gardet, "İslâm'da Din ve Felsefe", *AÜİFİİED*, V, 334; Baum, "İslâm Medeniyetinin Kaynakları", *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti (I-IV)* içinde, IV, 53; Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 211

[257] Baum, "İslâm Medeniyetinin Kaynakları", *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti (I-IV)* içinde, IV, 31

[258] Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 84-85

[259] Hicr 15/94; Bakara 2/83, 91, 135; Âl-i İmrân 3/52, 64, 95; Mâide 5/72; A'râf 7/59

[260] Emîn, *Duha'l-İslâm*, III, 2

[261] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 284 vd.; a m.lf., *el-Muğnî*, V, 71-259; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 53-225

[262] Gardet-Anawati, *Felsefetü'l-fikri'd-dîn*, I, 62-63; Hanefî, "Kelâm İlmi ve Bugünkü Konumu", (*İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar I* içinde)s. 311

[263] Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 60-63

[264] Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhib*, s. 155; Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 65

[265] Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 148

[266] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 71

[267] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 301

[268] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 10; İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 458

[269] Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 262-263

[270] Zühdî Hasen, *el-Mu'tezile*, s. 48

[271] Gardet, "Din ve Kültür" (*İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti (I-IV)* içinde, IV, 116

[272] Metz, *el-Hadâratü'l-İslâmîyye*, I, 373

[273] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 132-133

[274] Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî*, I, 30

[275] Salamé, "Le Courant Rationalisant et le Courant Littéraliste", *BEO*, XXXI, 273-275

[276] Gardet, "Din ve Kültür" (*İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti (I-IV)* içinde, IV, 116; Pines, "Felsefe", (*İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti (I-IV)* içinde), IV, 361

[277] Kutluer, *İki Denizin Birleştiği Yer*, s. 36

[278] Güler, "Hanefi'nin Tecdid Projesi", *İsl. Arş.*, c. 7, sy. 2 (1994), s. 152; Mutahharî, *Felsefe Dersleri II*, 14

[279] Salamé, "Le Courant Rationalisant et le Courant Littéraliste", *BEO*, XXXI, 275

II. BÖLÜM

SIFATLAR VE HALKU'L-KUR'ÂN

A. SIFATLAR

1. Konusal ve Kavramsal Alan

Kur'ân ve hadîslerde, *Allah'ın sıfatı ya da sıfatlarının olduğundan* bahsedilmemektedir. Sahabe de bunu telaffuz etmemiştir. Bu lafzı İslâm kelâmına Mu'tezile girdirmiş, daha sonra Sünnîler tarafından da kullanılmıştır.[1] İbn Hazm (456/1064), Kur'ân ve hadîste Allah'ın sıfatlarının olmadığından hareketle zahirî anlayışına uygun olarak sıfat lafzının Allah'a ıtlâkını caiz görmemiştir.[2] Ancak nasslarda Allah'ın sıfatlarının olduğuna dair bir lafız geçmese de bu, O'nun sıfatlarının olmadığı ve nasslarda zikredilmediği anlamına gelmemektedir. Nitekim Kur'ân'da *sıfat lafzı* geçmese de Allah'ın pek çok sıfatı defalarca zikredilmiştir.

Ashab, tâbiûn, fukaha ve muhaddisler, kelâmcılardan önce Kur'ân ve hadîslerde sıfatların ispat ve nefyine ilişkin gelen ifadelere te'vîlsiz, teşbih ve ta'tilsiz olarak inanmışlar, yorum yapmamışlar, bunların Allah'a nispetinin *dil*de gerçekleştiğini, hakikat ve keyfiyet-

lerinin ancak Allah tarafından bilinebileceğini benimsemişler, tefvîz anlayışını kabul etmişlerdir.[3]

Mu'tezile ile sıfatlar konusundaki ihtilâflarında Selef, kelâm metodunu kullanarak değil, kendilerinin benimsediği görüşü karşının da kabul etmesini temin için felsefî olmayan iknâî metoda başvurmuşlar, Kur'ân ve sünnetin zahirine tutunarak sıfatları olduğu gibi kabul etmişler ve zahir ne ise onu kabul ile yetinmişlerdir. Sıfatların Allah'ın zâtı ile kâim olduğunu ve kelâm sıfatını kabul etmişler; ilim, kudret, hayat, irade, sem', basar, kelâm, celâl, ikrâm, cûd (cömertlik) vs. gibi sıfatların ezelî varlığını benimsemişler, sıfatları zât ve fiil gibi ayırıma tâbi kılmamışlar, bunları tek bir anlayışla ele almışlardır. Yed, vech gibi sıfatları da aynen kabul etmişler ve bunlara haberî sıfatlar adını vermişlerdir. Mu'tezile, sıfatların zâtın kendisi olmayan manalarını nefyettiği için *Muattıla*, Selef ise bu manada sıfatların varlığını kabul ettiği için *Sıfatiyye* olarak anılmıştır. İlk zamanlarda haberî sıfatlarda teşbih ve ta'tile düşme endişesiyle yorumdan kaçınılmış ve tevakkuf tercih edilmiş, ancak bir müddet sonra bir takım kimselerce bu tür ibareler, zahiri üzere aşırı yorumlanarak sırf teşbihe düşülmüştür. Halbuki Selefin te'vîl çabası olmamakla birlikte teşbih anlayışı da olmamıştır. Malik b. Enes, Ahmed b Hanbel, Süfyân, Dâvûd el-İsfehânî gibi âlimlerin tercihi bu şekildedir. Daha sonraları Abdullah b. Said b. Küllâb el-Basrî, Ebu'l-Abbas el-Kalânisî, Haris b. Esed el-Muhasibî gibi ilk dönem âlimleri kelâm ilmine yakınlık duymuşlar ve Selefin akâidini kelâmî deliller ve mantıkî burhanlarla desteklemişlerdir. Bunlar kelâm konularında kelâm metodu üzere ders vermişler, eserler kaleme almışlardır. Daha sonra el-Eş'arî, salah-aslah meselesinde hocası Ebu Ali el-Cübbâî ile tartışmış, i'tizali terk etmiş, Selefî anlayışı kelâmî metotlarla desteklemiştir. Bundan sonra Ehl-i Sünnet ve cemaat mezhebi adı daha belirleyici olmuş, *Sıfâtiyye* ismi, yerini *Eş'ariyye* ismine bırakmıştır.[4]

Bâkıllânî'de de görüldüğü üzere Sünnî kelâmın sıfatlar anlayışı büyük ölçüde İbn Küllâb'a dayanmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'ın Ehl-i Sünnet'ten söz ederken genellikle *Küllâbiyye* lafzını kullanması[5] da bunu desteklemektedir. Mu'tezile'nin ise Nazzâm ve Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf gibi ileri gelenlerin felsefe kitaplarını inceledikten sonra sıfatlar konusundaki tavrının daha da keskinleştiği kabul edilmektedir.[6] Esa-

sen Sünnî kelâmda konunun gittikçe derinlemesine ele alınması bundan sonra olmuştur.

Sıfat, mevsufta bulunan ve mevsuf için var olan şey olup, mevsufa nitelik kazandırmaktadır. *Vasfın* var olması demek ise sıfatın var olması demektir.[7] Sıfatlar konusundaki yaklaşımlar beşerî gücün sınırları içinde kalmaktadır. Allah'ı gereği gibi takdir etme bu güç nispetinde olmaktadır.[8] Sıfatlarını bilmeden Allah'ı tanımak mümkün değildir. Allah'ın sıfatları hakkında en sahih bilgi kaynağı ise Kur'ân-ı Kerîm'dir. Dolayısıyla Allah'ın sıfatlarını ispat için delil getirme çabası ve zât-sıfat ilişkisini sistemli bilgi şeklinde ifade etme yanlış değildir.[9] Ancak fikrî bir tartışma objesi olarak Allah'ı isim ve sıfatlarıyla ele almak hedefinde olmayan nasslarda açık bir çözüm bulmak mümkün değildir ve konu bu haliyle tamamen aklîdir.

Sıfatlar konusundaki genel eğilimleri 1- teşbihçi, 2- ta'tilci, 3- teşbih ve ta'tile düşmeden kabul şeklinde tasnif etmek mümkündür. Müşebbihe birinci gruba girerken Mu'tezile, Ehl-i Sünnet tarafından ikinci grupta görülmüştür. Ehl-i Sünnet ise üçüncü grubu temsil etmektedir.[10]

Bu tür eğilimlere imkân veren ibareler bizzat Kur'ân'da mevcuttur. Zira Allah Teâlâ, Kur'ân-ı Kerîm'de kendini alîm, kadîr, mürîd, semî', basîr, mütekellim olarak nitelemiş, zâtına yed, vech, kadem, lisan gibi sıfatları isnat etmiştir. Bu *sıfatların* bazısı ulûhiyetin sıhhatini ifade etmektedir; ilim, kudret, irade, hayat gibi. Bunlar *ulûhiyet* için şarttır. Bazısı *kemal* sıfatıdır; sem', basar, kelâm gibi. Bazısı beşerî nitelikleri çağrıştırmaktadır: İstivâ, nüzûl, gelme, yüz, el, göz gibi. Selef, ulûhiyet ve kemal sıfatları kabul etmiş, zahiri noksanlık ifade eden sıfatları Allah'a havale etmişler, medlûlleri hakkında susmuşlardır.[11]

Allah'ın ne olmadığını anlatan sıfatlara *selbî* ya da *tenzihî* sıfatlar; ne olduğunu anlatan sıfatlara ise *zâtî, subûtî* sıfatlar denilir. Zâtî ve fiilî sıfat ayrımı da yapılmıştır[12].

Sıfatlar Bâkıllânî'de, zâttan ayrı düşünülüp düşünülmemesine göre iki türlü ele alınmıştır: 1- Sıfat bazen bulunur, kimi zaman ve yerde bulunmaz türden ise, bulunduğu takdirde olmadığı duruma bakarak mevsufu değiştirir. Siyahlık, beyazlık, isteme, istememe, ilim, kudret, acizlik gibi var olduğunda mevsufu değiştiren ve ona önceden bulunmayan bir hüküm kazandıran sıfatlar vardır. 2- Bir de ayrılması

mümkün olmayan lâzımî sıfatlar vardır. Bu sıfatın bulunduğu zâta kazandırdığı hüküm bu sıfata sahip olmayanda yoktur. Allah'ın ilmi, kudreti, kelâmı, iradesi ve diğer sıfatları gibi. Bu sıfatlar Allah'ı başkalarından ayırt ettirmektedir ve var olmalarıyla birlikte Allah Teâlâ için herhangi bir değişiklikten söz etmek mümkün değildir. Ancak daha önceden bu sıfatların bulunmadığı kimselerde bir değişiklik olur. Allah ise bundan münezzehtir ve O'nun bu tür sıfatlara sahip olmaması caiz değildir.[13]

Zıddın imkânsızlığı, Bâkıllânî'ye göre *şeyin* aslen kabul edilmesini gerektirmektedir. Halbuki *şey,* bir *zıd* ile düşünüldüğünde ve gerçekten biri olmadan diğerinin varlığı zorunlu olan fenomenler olarak ele alındığında *zıd* yok iken *şey*in varlığı zorunlu olur. Bu mantık işletiminin Aristo'nun *üçüncü halin imkânsızlığı* prensibiyle ilgilendirilmesi mümkündür. Halbuki her zaman üçüncü halin imkânsızlığından söz etmek doğru değildir. Öyleyse zâtın kendisi olmayan kadîm sıfatların kabul edilmemesi, bunları hâdis olarak kabul etmek anlamına gelmemektedir. Nitekim Mu'tezile, zât ile meselâ âlim ve kadir oluş gibi sıfatları birleştirmek suretiyle bu mantığın dışında düşünmüş olmaktadır. Ancak *zıtlık* esasından hareketle Mu'tezile'nin de sıfatları hâdis ya da kadîm olarak tasnif ettiği de sabittir. Onlar, zât ile aynı kabul ettikleri sıfatların zıtları Allah için muhal olduğundan hareketle zâtî sıfatları kabul etmişler, ancak zâttan ayrı düşünmemişlerdir. Netice itibariyle zıddın imkânsızlığından hareketle *şeyin* varlığını kabul ilkesinin dışında, Mu'tezile de Ehl-i Sünnet de kalmamaktadır, ancak iki grup da bu ilkeyi mutlak anlamda işletiyor değildir. Ya da bu ilkenin izafî doğruluğundan hareketle karşı grubu Bâkıllânî'nin yaptığı gibi mutlak yanlışa itmek doğru görünmemektedir, Ehl-i Sünnet dışındaki bakış açılarının da izafî doğruluğunu belirtmekte yarar vardır.

Bâkıllânî'de Allah'ın sıfatları iki kısımda ele alınır: 1- *Zât sıfatları;* Âlim, kâdir, hayy gibi, bunların Allah'tan ayrı düşünülmesi imkânsızdır. 2- *Fiil sıfatları;* adil, muhsin, mutefaddıl, muhyi, mümit gibi. Bunlar, Allah'ın fiillerini ispat etmeye dönük sıfatlarıdır. Allah Teâlâ, bu sıfatları yok iken de vardır.[14] Ezelî ve ebedî zâtî sıfatları, hayat, ilim, kudret, sem', basar, kelâm, irade, bekâ, vech, iki göz (ayneyn), iki el (yedeyn), gazab ve rıza (bu ikisi irade demektir), rahmet, vela-

yet, adavet, hubb, îsâr ve yaratıkların idrak ettiği tüm cinsleri idrak etmesi gibi sıfatlarıdır. Fiilî sıfatları ise yaratma, rızık verme, adaletli davranma, ihsanda bulunma, nimet verme, sevâb ve ceza verme, haşretme, neşretme gibi sıfatlardır ve bu fiillerle ilgili sıfatları, ilgili fiilleri işlemeden de vardır ve ezelîdir.[15]

Bâkıllânî'ye göre Allah'ın kadîm sıfatları vardır, bunların hâdis olması düşünülemez, çünkü bu durumda diğer yaratıkların sıfatları cinsinden olması gerekir; bu sıfatlar olmadığında tıpkı şâhiddeki gibi zıtlarının gerekmesi söz konusu olur, sonuç itibariyle de bu sıfatlar olmadığında zıtlarının kadîm olması gerekir. Halbuki Allah'ın ulûhiyetine yakışmayan bu zıt sıfatlarla vasıflanması imkânsızdır. Öyleyse zâtî ve sübûtî sıfatlar kadîmdir, ancak Allah'ın sıfatlarla değişikliğe uğradığı da düşünülmemelidir.[16] Ona göre, Allah'ın sıfatları O'nun varlığına zaiddir, varlığının kendisi değildir.[17] Sıfatlar, Allah'ın zâtı ile kâimdirler. Allah'ın zâtının dışında olmaları caiz değildir. Allah'ın zâtı olmaksızın var olamazlar, hepsi kadîmdir, Allah'ın muştak isimleri de ezelîdirler. Buna göre Allah, ezelde hayy, kâdir, âlim, semî', basîr, mütekellimdir.[18]

Bağdâdî'nin dediğine göre Bâkıllânî, bekânın Allah'ın zâtına zaid ezelî bir sıfat olduğu hususunda kendinden önceki Eş'arî anlayıştan farklı düşünmüş, diğer Eş'arîler bekâ'nın Allah'ın zâtına zaid, zâtı ile kâim ezelî bir sıfat olduğunu kabul ederlerken Bâkıllânî bunu kabul etmemiş, bekânın Allah'ın zâtına zaid bir ezelî sıfat olmadığını, Allah'ın zâtından dolayı bâkî olduğunu söylemiştir. Ona göre şâhidde ya da gâibde bir varlığın fenâsı onun zâtında bulunan bekâ sıfatının sona ermesinden değil, *ekvân*ın o varlıkta sona ermesiyle, cisimlerden ayrılmasıyla ilgilidir. Eş'arîler, bu yedi sıfatın ezelî olduğunda birleşmişler ve kadîm ismini vermişlerdir. Abdullah b. Said ve Ebu'l-Abbas el-Kalânisî ezelî demekle birlikte kadîm demekten çekinmişlerdir. Bu iki âlime göre kıdem, kadîmde kâim olan bir manadır. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ise Allah'ın zâtından dolayı kadîm olduğunu kabul etmiştir.[19] Bağdâdî'nin nakline bakıldığında Bâkıllânî'nin bekâya bakışı ile el-Eş'arî'nin kıdeme bakışı arasında benzerlik göze çarpmaktadır. Ne var ki Bâkıllânî kendi eserinde, bekânın Allah'ın ezelî ve zâtî sıfatlarından olduğunu söylemekte, Bağdâdî'nin dediği gibi Allah'ın zâtından dolayı bâkî olduğunu değil bekâ ile bâkî oldu-

ğunu belirtmektedir. Ayrıca fizik dünyada da kendisi için süreklilikten söz edilen birisi zâtından dolayı değil, bekânın varlığından dolayı bâkî olmaktadır.[20]

Mu'tezile de Ehl-i Sünnet gibi sıfatları zâtî ve fiilî olarak ayırt etmiştir. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin dediğine göre *zât sıfatları* (kâdir, âlim, hayy ve mevcut oluş), zıddı ile vasıflanması caiz olmayanlardır. Fiil sıfatları ise zıddı ile Allah'ın vasıflanmasının ve kudretinin geçerli ve caiz olduğu sıfatlardır; irade etme-etmeme; sevme-buğzetme; rıza-gazab gibi. Onlara göre fiil sıfatları ezelî değildir.[21] Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın sıfatlarını şu kısımlara ayırmaktadır: 1- Her an var olan, zâtına ait ve ayrılmaz (*zâtî*) sıfatları dörttür; kâdir, âlim, hayy, mevcut oluşu. 2- Her halde imkânsız olanlar; cevher ve araz olmayı gereken müteharrik ve sakin, sakit oluşu, aciz, cahil ve ma'dûm oluşu gibi. 3- Ezelde kendisi için imkânsız olup da sonradan var olanlar; muhsin, mütefaddıl, râzık, hâlık gibi fiilî sıfatların hepsi. Öyleyse Allah'ın *ezelde mütekellim olmasının imkânsız oluşu, daima böyle olacağını göstermez.*[22] Sıfatların inkârından çok nasıl anlaşılacağında Sünnîlerden ayrılan Kâdî Abdülcebbâr'da sıfatların tertibi önem arz etmektedir. Bu tertibe göre Allah'ın sonradan kâdir ve âlim olması caiz olamaz. Belirli bir tarzda nimetini var kılabilmesi için Allah Teâlâ zâtından dolayı (li nefsihî) âlimdir. Âlim ve kâdir oluşu ancak canlı olması ile mümkündür. Canlı olması da var olmasına bağlıdır.[23] Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah'ın bilinişi kâdir olduğunu bilmekle mümkündür. Zira bizim Allah'ın sıfatlarından ilk bildiğimiz O'nun kâdir oluşudur. Sıfatların tertibinin nasıl olduğu bilgisine ulaşmanın yolu delâlettir, bazı işaretleri takip ederek bir sonraki bilgiye ulaşma mantığı izlenmektedir. Kâdir oluşun bilinmesinden sonra O'nun mevcut oluşuna istidlâl etmek mümkündür. Kâdir li nefsihî olduğu bilinince buradan hareketle kadîm olduğu bilinir. Yine, kâdir olduğu bilgisinden sonra hayy ve âlim olduğunu bilmek mümkün olur. Müdrik oluşu bilgisi, hayy olduğunu bildikten sonradır. Mürîd olması ya da olmaması hayy ve âlim oluşu bilgisinden sonradır.[24]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah ezelde semî' ve basîrdir, bu sıfatlarıyla, var olduklarında işitilecek ve görülecek şeyleri işitir ve görür. Fakat sâmi' ve mubsir kelimeleri içinde bulunulan halde işiten ve gö-

ren zâtı ifade etmektedirler, semî' ve basîr'in müteaddî olmamasına karşın sâmi' ve mubsir müteaddîdirler, yani idrak edilen şeylerle birlikte vardırlar ve dolayısıyla bunların ezelî olması söz konusu edilemez, aksi takdirde işitilen ve görülen şeylerin ezelîliği gerekir. Bu iki sıfat Allah'ın hayy ve âlim oluşundan farklıdırlar.[25]

Kâdî Abdülcebbâr'ın sıfatları tamamen nefyettiği değil, esasen onların varlığını kabul ettiği görülmektedir. Öyleyse Mu'tezile'nin sıfatları ta'til ettiğini değil yorumladığını söylemenin yanlış olmaması gerekir. Ancak onların yorumlamalarının sonuçta ta'til anlamına gelip gelmeyeceği tartışılmalıdır. Ona göre Allah'ın sıfatları vardır ve bunlar zât sıfatlarıdır, ezelîdir. Âlim, kâdir, hayy gibi zât sıfatları şâhidde de gâibde de zâtın fiillerini yapabilmesi için gereklidir. Ama kelâm böyle değildir, ona göre kelâmın zât için gerekli olduğuna ve zâtla birlikte bulunduğuna ma'kûl bir delil yoktur.[26] *Ma'kûl* kelimesi fizik dünyada bilinen ve insanların aklî bilgisinin dâhilinde olan şeklinde iki anlama geldiği göz önünde bulundurulmalıdır.

İbn Hazm'in, Bâkıllânî'nin sıfat anlayışıyla ilgili: "Eş'arîlerin ileri gelenlerinden Bâkıllânî, Allah'ın on beş sıfatının olduğunu söylemektedir. Bu sıfatların hepsi ezelîdir, Allah'la birlikte, Allah'tan başka ve ayrıdırlar. Bâkıllânî'nin bu görüşleri Hıristiyanların sözünden daha büyük ve daha tehlikelidir. Onlar Allah'la birlikte iki kadîm kabul ederlerken Bâkıllânî, on beş kadîm kabul etmiş, Allah'ı da on altıncı kılmıştır. Bu tevhidi iptaldir"[27] şeklinde getirdiği eleştiri gerçekten aşırıdır. Zira Bâkıllânî, Allah'tan bağımsız kendi başına kadîm müstakil on beş sıfattan söz etmemektedir. Üstelik sıfat kendi başına zât değildir; zât ile birlikte bulunan, ondan ayrılmayandır.

2. Mastar Manasında Sıfatlar

Bâkıllânî, Sünnî anlayışa uygun olarak Mastar sıfatların (*sıfât-ı meânî*) varlığını kabul etmektedir. Ona göre âlimin âlim ve kâdirin kâdir oluşunun ilim ve kudret sahibi oluşundan daha fazla bir anlamı yoktur, dolayısıyla birini kabul ederken diğerini reddetmenin bir mantığı yoktur. Zira zâtın âlim ve kâdir oluşuyla ilim ve kudretten

ayrı iki hâl ya da ayrı hükümler söz konusu değildir. Bir fiilin, failinin âlim ve kâdir oluşuna delâleti demek, onun ilim ve kudretine delâleti demektir. Nitekim zât ifade eden *siyah* ve *fail* kelimeleri, kendilerinde bulunan *siyahlık* ve *vuku bulan fiilin* varlığından daha fazla bir anlam taşımamaktadır.[28] Bir sonraki konuda da değinileceği üzere Bâkıllânî'nin hareket noktası fizik (şehâdet) âlemdir. Ancak o ibtidâen bir bilişle Allah'ın sıfatlarının şu şekilde anlaşılacağını ileri sürmemektedir.

Ehl-i Sünnet'e göre Allah kadîm bir ilimle âlimdir, ilmi tüm malûmata taallûk eder, eşyayı ve malûmatı ilmi ile bilir. O, ilim ile mevsuftur ve herhangi bir illetten dolayı ilme sahip oluyor değildir.[29] Allah'ın ilmi müktesep ve zaruri olarak nitelenemez, zira bu tür bilgiler yaratıklara mahsustur. O, bizim ilmimiz gibi olmayarak bilir.[30] Allah'ın ilmi demek, ilim O'nun mülkü, fiili ya da O'na hulûl etmiş demek değildir.[31] O, kadîm bir irade ile mürîd olup, iradesi tüm kâinata taallûk eder. Kadîm bir sem' ile semî'dir, sem'i tüm işitileceklere taallûk eder. Kadîm bir basar ile basîrdir, basar'ı tüm görüleceklere taallûk eder.[32] Allah Teâlâ diğer sıfatları gibi kadîm bir kelâm ile mütekellimdir. Kelâmı tüm emir, nehiy ve haberlere taallûk eder.[33] O, bizim kelâmımız gibi olmayarak konuşur, mütekellimdir. İnsanlar alet ve harflerle konuşur, Allah ise aletsiz ve harfsiz konuşur, harfler mahlûktur, Allah'ın kelâmı ise mahlûk değildir. Allah'ın tüm sıfatları mahlûkatın sıfatlarının hilafınadır.[34] Bâkıllânî'nin de aralarında bulunduğu Eş'arîler, Allah'ın ses ve harf cinsinden olmayan kelâmla mütekellim olduğunda birleşmişlerdir.[35] Allah, kadîm bir kudretle kâdirdir, kudreti tüm makdûrâta şamildir.[36] Allah'ın yaratıklara ait nitelemelerle kudretinin istita'a; kelâmının aza, alet ve diğer araçlarla vasfedilmesi doğru değildir.[37]

Bâkıllânî, Mastar sıygasında gelen *meânî sıfatların* varlığına, Allah'ın ilim ve kudretinin olduğunu bildiren şu ayetlerle delil getirmektedir: أنزله بعلمه *"Onu ilmiyle indirdi..."* [38]; وماتحمل من أنثى ولا تضع الا بعلمه *"O'nun ilmi olmadan hiçbir dişi ne gebe kalır, ne doğurur"* [39]; أولم يروا أن الله الذىخلقكم هو أشد منهم قوة *"Onlar, kendilerini yaratan Allah'ın, onlardan daha kuvvetli olduğunu görmediler mi?"* [40] Ona göre ayette geçen "kuvvet", *kudret* anlamınadır ve Allah Teâlâ zâtının kuvvet ve kudretinin olduğunu açıkça söylemektedir. Mastar olarak *ilim* keli-

mesinin geçmesi Allah için *meânî sıfatların* kullanılabileceğine açık delildir.[41] Mastar sıfatların varlığı hususunda Eş'arîler kudret, ilim, hayat, irade, sem', basar ve kelâmın Allah'ın ezelî sıfatları olduğu görüşündedirler. Onlara göre Mastar sıygasında gelen bu sıfatlar, ism-i fail sıygasında gelen sıfatlar gibi zâtın kendisi değil, zât üzerine zaiddirler, ancak zâtın dışında da değildirler.[42]

Kâdî Abdülcebbâr, Sünnîlerin Allah'ın ilimle âlim, kudretle kâdir olduğuna dair görüşleri için, kudret ve ilmin Allah'a hulûl ettiği söylenmedikçe Müşebbihe'den olunmayacağı yorumun yapmakta, *el-menzile* görüşüne benzer biçimde bu kişinin muvahhid de olamayacağını, zira hata ederek tevhitten çıkanın teşbihe düşen gibi olduğunu belirtmektedir.[43] Ona göre Allah'ın tek bir ilimle âlim olması düşünülemez, zira Mastar olan tek bir ilmin, tafsilatıyla birlikte birden fazla şeye taallûk etmesi caiz değildir.[44] Ancak muhtemelen, istimrâr (devamlılık) bildiren ism-i fail sıygasıyla gelen sıfatlarla bu olumsuzluğun önüne geçilmiş olmaktadır. Mu'tezile Allah'ın ilminin muhdes olmadığında ittifak etmiştir. Allah'ın ilmine durup dururken bilgi ve görüşler gelivermez, o bundan yücedir.[45]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah'ın ma'dûm bir ilimle âlim olması caiz değildir, zira bu, bizim için de caiz değildir.[46] Zât-sıfat ilişkisinde Ebu Ali el-Cübbâî, Allah zâtından dolayı kâdir, âlim, hayy ve mevcuttur görüşünü öre sürerken, Ebu'l-Hüzeyl, Allah kendisi olan ilimle âlimdir, demektedir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre iki Mu'tezilî âlimin demek istedikleri esasen aynı şeydir; Ebu Ali el-Cübbâî, Allah'ın kâdir, âlim, hayy ve mevcut oluşunun zâtından dolayı (li zâtihî) olduğunu söylerken, Ebu Hâşim el-Cübbâî ise Allah'ın bu sıfatlara zâtında olan bir manadan dolayı layık (limâ hüve aleyhi fî zâtihî) olduğu görüşünü dile getirmektedir.[47] Ancak neticede her ikisi de zât-sıfat aynılığını esas almış olmaktadır. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin, Ebu'l-Hüzeyl'in, *Allah tamamen ilimdir, kudrettir* diyen Aristo'dan etkilendiğini söylemesi ise[48] bazı istifhamları beraberinde taşımaktadır. Zira etkilenmenin derecesini ve tarzını bilmenin neredeyse imkânı yoktur. Ebu'l-Hüzeyl'in, görüşü olduğu gibi kopya ederek almış olma ihtimali son derece zayıftır. Muhtemelen Aristo'ya isnat edilen sıfatlar görüşü Mu'tezilî sisteme uygun gelmiş ve sonuçta görüşlerde paralellik oluşmuştur. Ya da bilgi ola-

rak önlerine gelen bu görüş bir şekilde Mu'tezilî zihne yatkın gelmiş ve taklitçi olarak değil, ama seçici olarak onu tercih etmişlerdir.

Mu'tezile'nin, Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği Mastar sıfatları benimsememesi birden fazla kadîm gerekeceği endişesine bina edilmiştir. Halbuki meânî (Mastar) sıfatların kabul edilmesinden teaddüd gerekmez. Ehl-i Sünnet'in mastar ile ism-i failin sonuçta aynı manayı verdiğini söylemesi ve Kur'ân'da doğrudan buna delâlet eden lafızların gelmesi bunun bir sakıncasının olmadığını gösterdiği gibi nassın zahirine daha uygundur. Zahiri te'vîlinin gerektirecek ulûhiyette noksanlığı çağrıştıran bir husus da esasen yoktur.

Mu'tezile'nin teaddüd gerektireceği endişesiyle reddettiği mastar sıfatların, teaddüd gerektirmeyeceğine dair Bâkıllânî'nin izahları yeterlidir. Cüveynî'nin dediğine göre Bâkıllânî, tek bir illetin birçok hükmü gerektirebileceği görüşündedir. Ona göre hayat sıfatı, ilim, irade, kudret vb. sıfatların sahih olmasında ortak illettir.[49] Bunun gibi Allah Teâlâ'nın hem zâtının hem de ilminin kadîm oluşu tek bir kıdemledir.[50] Buradan hareketle Allah'ın zâtının, ilimle aynı olabileceği itirazı göz önüne alındığında Bâkıllânî'nin görüşü şudur: "Herhangi iki sıfat, zât sıfatlarından birinde aynı nitelemeyi almışsa bu, o diğer iki zât sıfatın birbirinin misli olmalarını gerektirmez. Nitekim, beyaz ve siyah birbirinin zıddı olmada ortak özelliğe sahiptirler. Bunlar bir yerde ve yönde aynı niteliğe sahiptirler diye birbirlerinin misli olması gerekmemektedir."[51] Öyleyse sıfatların aynı kıdemle kadîm oluşlarındaki müştereklikten birbirlerinin misli olmaları gerekmediği gibi kadîmlerin teaddüdü de gerekmemektedir. Ehl-i Sünnet, gerek nasslardan yola çıkarak, gerek aklî delillerle mastar sıfatların varlığını kabul ederken Mu'tezile, tevhide uymadığı gerekçesiyle bunu kabul etmemektedir. Fakat açık nassların te'vîl edilerek mastar sıfatların varlığını kabullenmemek doğru değildir.

3. Sıfatlar ve Şâhid-Gâib Konusu

Tanrı-âlem ilişkisinde sıfatlar konusu önemli yer tutmakta olup, sıfatlar bizi doğrudan Tanrı-âlem ilişkisine götürmektedir. Çünkü Al-

lah'ın âleme tesir etme sürecinde birinci derecede sıfatlar rol oynamaktadır. Tanrı-âlem ilişkisi yaratma fiiliyle başlamaktadır.[52]

Gazzâlî'nin dediği gibi sıfatların mebde' olarak ispatı imkânsızdır.[53] Zira Allah'ın zâtının ibtidâen bilinmesinden sonra sıfatları biliniyor değildir. Bir kısmının bilinişi kendisine delâlet eden şeyle olmaktadır. Muhkem fiillerin varlığının Allah'ın âlim olduğunu göstermesi buna örnektir.[54] Kelâmcılar genellikle kâinat ve hallerinden hareketle Allah'ın varlığı ve sıfatlarına delil getirmeye çalışmışlardır. Meselâ felsefeci cisme hareket ve sükûnu açısından bakarken kelâmcı onu bir faile delâlet etmesi açısından değerlendirmiştir. Felsefeci varlığa mutlak varlık ve o varlığın gerektirdiği hususlar yönüyle bakarken, kelâmcı onun bir mucidinin olduğu açısından bakmaktadır.[55] Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu bağlamda sıfatlar önce şâhidde bilinir, anlaşılır, sonra benzerinin gâibde olduğuna hükmedilir, şâhidde ispatlanmamış bir hükmün gâib için geçerli olması imkânsızdır; bu, bilinemeyen bir şeyin iddiası olur. Sıfat şâhidde başka, gâib'de başka olmaz.[56] Genelde Mu'tezile'nin özelde Kâdî Abdülcebbâr'ın sıfat anlayışlarının temelinde gâibin şâhide kıyas edilmesi vardır ve Kâdî Abdülcebbâr'ın zât-sıfat ilişkisini kabul etmekte olduğu ancak keyfiyetini tamamen fizik dünyaya indirgediği göze çarpmaktadır. Ona göre sıfatlar teorisini kurmak için önce olgusal alanda belirlenmesi gereken şeyler vardır, sonra bunlar gâibe uygulanır.[57]

Kadîm anlamlarıyla birlikte Allah Teâlâ'nın hayat, ilim, sem', basar, kelâm ve irade sahibi olduğunu ve sıfatların mastar manasıyla da mevcut olduğunu kabul eden *Bâkıllânî*, bunu gerekçelendirirken şâhidde bir kimsenin hayy, âlim, kâdir, mütekellim, mürîd olmasının ondaki hayat, ilim, kudret, kelâm, irade gibi sıfatların varlığından dolayı olduğunu söylemektedir. Buna göre bir kişinin hayat, ilim, kudret, kelâm olmadan âlim, kâdir, mütekellim olması imkânsızdır. Burada kaide şudur: *Bir illetten dolayı gerekli olan bir hüküm, benzerlikten dolayı başka bir şey için de verilir.* Öyleyse hayat, ilim, kelâm, kudret gibi sıfatlar hayy, âlim, mütekellim, kâdir olmanın illetidir. Nitekim failin fail, mürîdin mürîd oluşundaki illet, fiil ve iradenin bulunuşudur ki bunlar, fail ve mürîd oluşta mutlaka bulunurlar. *Beşerî alanda* hayat, ilim, kudret, kelâm, irade, sem', basar olmadan insan-

ların hayy, âlim, kâdir, mütekellim, mürîd vs. olması düşünülemez. İsm-i fâil sıygasıyla sıfat varsa orada mastar sıfat da mutlaka vardır. Mastar ile ism-i fail arasındaki ilişkinin illeti beşerî düzeyde ne ise Allah için de öyledir. Zira illet hakkında gereklilik ifade eden aklî hükmün, bu hükmü gerektirecek illetin bulunmaması durumunda var olması caiz olamaz, çünkü bu, onu illet olmaktan çıkarır.[58]

İrade'nin muhdes olduğunu ve Allah'ın zâtından dolayı mürîd olmadığını söyleyen Kâdî Abdülcebbâr, kelâmın da ezelî değil, bir fiil olarak muhdes olduğunu belirtirken tamamen şâhide dayanmakta ve buradan aldığı bilgiyi gâibe uygulamaktadır. Ona göre Allah kadîm bir kelâm ile mütekellim olsa o zaman kelâmı emir, nehiy ve haber tarzında olmazdı, çünkü bu vasıflar ancak irade ile var olmaktadır. İrade hâdis olunca iradeye konu olan me'murun bih (emrolunan), menhîyyun anh (nehyolunan), muhberun anh (haber verilen)in var oluş kaynakları emir, nehiy ve haber de hâdis olur, kelâm bu cihetle de hâdistir.[59] Bilinen ve görünenlerden hareket edildiğinde *(kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhid)* Allah'ın mütekellim oluşunun bilinişi ancak kelâmını ihdas etmiş olmasıyla mümkündür.[60] Kâdî Abdülcebbâr'ın tecrübî bilgiden hareket ederek elde ettiği yargıyı aynıyla Allah hakkında da uyguladığı açıkça görülmektedir. Durum bir yönüyle gâibin şâhide kıyası olarak göze çarparken diğer yönüyle Allah'ın yaratıklara benzememesi kuralı mutlak anlamıyla işletilerek sıfatların kadîm olmamasının gerekçesi olarak Allah'ın kendi dışındakilerden kadîm olmasıyla ayrılması ve sıfatların Allah ile birlikte kadîm olması durumunda yaratıklara mümâseletin gerekeceği, zât sıfatların birindeki ortaklığın zâtın sahip olduğu diğer zâtî niteliklerde de ortaklığı gerektireceği[61] üzerinde durulmuştur.

Sıfatların kabulü ya da nefyi hususunda tartışmanın ana konularından birisi de *mümâselet* konusudur. İki şey arasındaki benzeşme demek olan *mümâselet*, Mu'tezile'ye göre genel anlamıyla en hususi vasıfta müşterek olmadır. Meselâ ilmin üç vasfı vardır: Mevcut olma, araz olma ve ilim olma. Araz olmak orta vasıftır. Mevcut olma en genel vasıftır. İlim ise en hususi vasıftır. Çünkü ilim, ilim olmak itibariyle mevcut ve arazın değil, ancak ilmin mümasilidir. Bunun için Mu'tezile Allah Teâlâ'yı kadîm sıfatlarla nitelemekten kaçınmışlardır. Çünkü kıdem Allah'ın en hususi sıfatıdır. Ehl-i Sünnet ise mümâseleti bü-

tün vasıflarda müştereklik olarak görmektedir. Meselâ bir insanı ilim ile vasfetmenin özellikleri mevcut olma, araz olma, ilim olma ve hâdis olma, her an yenilenme gibi vasıflardır. Allah'ın ilminin ise mevcut, kadîm, bizâtihî varlığı zorunlu olması, son ve sınırının olmaması gerekir. Netice itibariyle bizim ilmimiz ile Allah'ın ilmi asla birbirinin misli olamaz. *Mümâselet*, aynı ontik kategorideki varlıklardan birisi için düşünülen şeyin diğeri için de aynen düşünülmesiyle mümkün olabilmektedir.[62] Bu anlamda Bâkıllânî'ye göre mümâselet (birbirinin misli olan iki şey), bütün yönlerden biri diğerinin yerine geçen ve onun yerini alabilen şeyler anlamınadır.[63]

Allah için söylenen isim ve sıfatların insanlara da verilmesinden teşbih ve müşareket (ortaklık) anlamı çıkmaz, zira tam benzeme ve ortaklık sadece, o vasfa her iki tarafın da sahip olması ile gerçekleşmez, doğrudan zâtla nitelik arasındaki ilişki birlikteliğiyle gerçekleşir. Meselâ siyah ve beyaz var olma, hudûs, idrake konu olma ve bekâ hususlarında ortak iken bile zât itibariyle birbirlerinden farklıdırlar, hatta aynı yerde bulunma bakımından birbirlerine zıttırlar. Öyleyse teşbih, *zâtın ancak kendisiyle bilindiği sıfatta* ortak olmakla söz konusu olur.[64] *Kâdî Abdülcebbâr*'ın, şâhidin gâibe tahakkümü olarak görülebilecek bu yaklaşımını, Allah'ı bilebilmenin başka yolunun olmadığı yorumuyla değerlendirmek de mümkündür. Nasslarda Allah Teâlâ'yı niteleyici lafızlar vardır; bunların ancak dil içerisinde anlaşılacağını ve dilin göstergeler sisteminin tamamen beşerî dünyaya ait olduğundan hareketle Kâdî Abdülcebbâr, şâhidi belirleyici alarak yorum yapmaktadır. Bu tercihe göre Allah, ancak insanların bildiği tarz üzerinde konuşur, kelâmının bilinemezliğinin ileri sürülmesi tamamen cehalettir, bilinmezlik perdesidir, düşünebilme sınırının dışıdır.[65] Bunun karşısında nassların gösterdiği anlamı aynen bırakma eğiliminde olan anlayışla birlikte Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasında bulunan anlayış da mevcuttur. Bâkıllânî'yi sonuncu grubun içinde görmek mümkündür.

Kâdî Abdülcebbâr'ın ısrarla kullandığı gâibi şâhide kıyas yöntemini Bâkıllânî de reddetmemektedir. Allah'ın beyanının anlaşılmasında ve zâtının bilinmesinde bir din dili, dini anlama ve ifade yöntemi olarak bu kıyası kabul etmekte ve *kelâmının* temelinde bunu kullanmaktadır. Ancak onun kullanış biçimi ve hangi benzetme illetini kul-

landığı oldukça önemlidir. Zira Mücessime de şâhidden gâibe giden kıyası kullanmıştır. Ama bu, hem Allah'ın zâtına yakışmayan tarzdadır, hem de benzetme illeti ve yönü son derece yanlıştır. Fakat Bâkıllânî için sorun, bu kıyası kullanmakla bitmemektedir: Bizden birine ait bir nitelik ve illetin Allah için de düşünülmesi acaba gerçekte hakikate ulaştırır mı? Allah'ın kendini anlattığı kitabının varlığı, O'nun hakkında konuşmanın bizzat gerekçesidir. Beşerî şartlar tarafından kuşatılmışlık ve belirlenmişlik bu konuşmanın, bizim şartlarımızdan ve kavramlarımızdan hareketle olmasını gerektirmektedir. Bundan kaçınmanın yolu ve imkânı yoktur. Bâkıllânî de bunu yapmaktadır ve beşerî alanda ilim, kelâm vd. olmadan âlim ve mütekellim olunamayacağındaki illetin -beşere ait niteleme ve nitelikleri Allah'a isnat etmeksizin- Allah için de geçerli olduğuna bir engel bulunmadığını kabul etmiş olmaktadır, esasen Tanrı hakkında konuşmanın başka çare ve seçeneği de yoktur. Kâdî Abdülcebbâr da bunu söylemektedir.

Hem Bâkıllânî, hem Kâdî Abdülcebbâr'ın aynı yöntemi kullanmış olmalarına rağmen neredeyse tüm ihtilâfların temelinde şâhid-gâib kıyası meselesi kendini göstermektedir. Şâhiddeki hangi durumun, nasıl kıyas edileceğinde farklı yaklaşım ve bakış açısından kaynaklanan ihtilâfları da meselenin en temel noktasını oluşturmaktadır. Kendilerine ait bakış açıları devam ettiği sürece ihtilâf da devam edecektir. Bakış açılarının farklılığını gidermek mümkün görünmemekle birlikte hangi önerme ve yol işaretlerinden hangi sonuçların çıkıp çıkmayacağı, hangisinin gereklilikle çıkacağı, hangisinin 'imkân' ifade ettiği, delil ile medlûl arasında kurulan ilişkinin burhan, cedel ve hatâbeden hangisini ifade ettiği gibi hususları mantık çerçevesinde değerlendirmek ve buradan hareketle bir yargıya varmak mümkündür. Daha doğrusu, bir taraf için tamamen haklılık ya da haksızlıktan söz etmek mümkün görünmemektedir.

4. Sıfatların Zâtın Aynı Ya da Gayrı Oluşu

"Gayr" ve "muhâlif" başkasına nispetle kullanılan nitelemelerdir. *Gayr*, diğere göre başkalığı, aykırı ve farklı oluşu, farklı olan başkası-

nın varlığını gerektirir; üst'ün alt'ı, alt'ın üst'ü gerektirmesi gibi. Ancak bu ikili anlamlardan birisi için, diğeri olmadan beriki olmaz ve bulunamaz denilemez.[66] Zira gayr kelimesi zihinsel olarak diğerden başkalığı gerektirse de bu, bizzât var olması bakımından 'diğer'in varlığını gerektirmemektedir. Bu izah tarzı muhtemelen bu kelimenin Allah'ın sıfatları hakkında kullanılırken varoluşsal bir karşıtlığa meydan vermeme anlayışından kaynaklanmış olmalıdır. Kâdî Abdülcebbâr da benzer ifadelerle, iki farklı şeyin farklılığı onların birbirine mugayir olması anlamında kabul etmektedir. Gayr, birbirinin yerine kullanılmayan, başkasının yerine geçmeyen şeyler için kullanılmaktadır. Aksi takdirde bir şey, başka bir şey ya da onun bir kısmı değilse bu onun gayridir, denilemez. Çünkü on sayısı bir değildir, birin bir kısmı da değildir ama birin gayri olması da gerekmemektedir.[67] Öyleyse birbirinden farklı her şeyin, birbirlerine mugayir olması gerekmemektedir, ama her mugayir, birbirinden farklıdır.

"Zıd" kelimesi ise, birlikte düşünülemeyen, aynı cinsten olup biri olduğunda diğerinin olmadığı iki şey hakkında kullanılır.[68] Kelâmın zıtları olarak ölüm, dilsizlik, susma, çocukluk, hayvanlık, söz söylemeye engel hastalıklar gibi unsurlar buna örnektir.[69]

Esasen sıfatların zâtın aynı mı gayri mi olduğu hususunda Kur'ân ve sünnette açıklık yoktur, bu husus doğrudan imanî bir konu da değildir.[70] Bununla birlikte Allah'ın isim ve sıfatlarının zâtının aynı olup olmadığı tartışılmış, İbn Küllâb gibi öncü kelâmcılar sıfatların, zâtın ne kendisi ne de kendisi dışında olduğu görüşünü kabul etmişlerdir. Böyle bir yargıda bulunmanın gereksizliğini savunanlarla birlikte, isim ve sıfatların Allah'ın dışında ve başka bir şey olduğunu söyleyenler de olmuştur.[71]

Bâkıllânî'nin kabul ettiği Sünnî anlayışta, Allah'ın sıfatları kadîmdir, ezelîdir, ebedîdir, yaratıkların sıfatlarına asla benzemez. Sıfatlar, Allah'ın kendisi ve zâtıyla aynı olmadığı gibi, O'nun dışında, zâtından ayrı müstakil bir varlık da değildir. Ehl-i Sünnet'in bu anlayışı meşhur ifadeyle şöyledir: *lâ hüve aynuhû ve lâ gayruhû* (لاهوعينه ولاغيره). Zira sıfatlar zâtın aynısı olursa zât gibi yaratıcı va fail olmaları gerekir ki bu caiz değildir. Sıfatlar Allah'ın zâtından ayrı ve bağımsız da değildirler. Zira mugayeret (başkalık) felsefesinde gayrin anlamı, birbirinden me-

kan ve zaman itibariyle ayrılabilir varlıkları işaretlemektedir. Sıfatların Allah'ın gayri olması durumunda Mu'tezile'nin iddia ettiği ve suçladığı kadîmlerin çokluğu yanlışlığına düşülmüş olur. Allah hakkında bu tür şeyler caiz değildir.[72] Öyleyse Bâkıllânî'nin dediği gibi, Allah'ın zâtını selbî ya da sübûtî olarak niteleyen sıfatlarını, kendi içlerinde birbirlerinin mugayiri olarak görmek doğru olmadığı[73] gibi sıfatların çokluğundan, teaddüd-i kudemâyı anlamak da hem doğru değildir, hem de mantıkî gereklilik arz etmemektedir.

Özelde Bâkıllânî'nin, genelde Ehl-i Sünnet'in, zâtî sıfatların Allah'ın ne kendisi ne de kendinden ayrı da olduğu görüşünün onların varlığını yarı bağımsız olarak kabul etme anlamına geldiğini söylemek[74] doğru gözükmemektedir. Zira Ehl-i Sünnet'te sıfatlar, hiçbir zaman bağımsız varlık alanına itilmemişlerdir. Eş'arî yorumunun, sıfatları birbirlerinden bağımsız manalar olarak değerlendirmesi, bunların Allah'a hulûl ettikleri ve Allah'ın hâdis sıfatlara mahal olduğu anlamına gelmemektedir.[75] Allah ilim ile âlimdir diyen Sünnîler, *ilmin* Zât-ı Bârî'nin kendisi olduğunu söylememektedirler. Dolayısıyla buradan hareketle sıfatların zâtta kaybolacağını, düzleşeceğini ve sonuçta ta'til edileceğini söylemek mümkün değildir. Sünnîlerin anlayışında sıfatlar kısmen müstakil bir varlığa sahiptir. Allah'ın ne aynıdır, ne de gayridir, tarzındaki izahları ise ne tam olumlu, ne tam olumsuz bir yaklaşımı ifade etmektedir.

Sıfatların zâtın ne aynı, ne gayri olduğu ifadesi ilk bakışta paradoksal gelmektedir. Dilin yetersizliğinden dolayı alışılmamış bir ifade ile bize gelen bu cümleden tam olarak neyin kastedildiğinin ilk kullananlarca da anlaşılıp anlaşılmadığı şüpheli gibi gözükse de bu, esasen tam olarak tasavvur edemediğimiz bir şeyin, büsbütün tasavvur alanımız dışında kalmadığı anlamına gelmektedir. Ayrıca paradoksal ifadelerin mutlaka çelişkili veya anlamsız olması gerekmemektedir.[76]

Esasen bu çözümün iki cümlesinden her biri, tekabül ettiği olumsuzluğu bertaraf etmek için formüle edilmiştir; zatın aynı olması durumunda ya da gayrı olması durumundaki olumsuzluklar her iki önermenin de değilliği ile karşılanmıştır. Dolayısıyla bu formülasyon, bizzat çözümün ve zât-sıfat ilişkisinin ne olduğu ile değil, ne olmadığı ile ilgilidir. Aynı zamanda Sünnî din dilinin sıfatlar konusunda

olumlulayıcı ibare kullanmaktan kaçındığını da gösterdiği gibi çözümün zorluğu işaretlerini de vermektedir. Ehl-i Sünnet, geliştirdiği bu mantıkî çözümleme ile Aristo mantığının üçüncü halin imkânsızlığı prensibine zıt düşmüş, özgün bir yol izlemiştir.

Eş'arî düşüncesinde, bir yandan kavram olarak sıfatlar ayrı ele alınmış, diğer yandan zât ile sıfatlar arasındaki ikiliğin niceliksel (quantititatif, kemmî) düzeyde değil, niteliksel (quaiitatif, keyfî) düzeyde olduğu vurgulanmıştır. Böylece kadimlerin çokluğu suçlaması da bir yönden reddedilmiş olmaktadır. Ancak Mu'tezilî düşüncede bu, gözden kaçırılmıştır.[77] Kâdî Abdülcebbâr, sıfatları zâtın aynı kabul ederken birden fazla sıfatın tek varlıkla aynı olmasının izah edilmesi gerekliliğini düşünmüş ve bunu açıklamaya çalışırken, bir sıfatın diğerinden ayrılışının, Allah'ın o sıfattan dolayı layık olduğu yönü ile olduğunu söylemiştir.[78] Sıfatların nasslarda açıkça gelmiş olmasına ve dilde söylenmesinin caiz oluşuna rağmen tek bir zâta ircâ edilmeleri ve zâtın aynısı değil, ama müstakil de olmayan sıfatların nefyedileceği konusunda Mu'tezile ve filozoflar aynı düşünmektedirler.[79]

Mu'tezile, isim ve sıfatların zâtta bulunan manalar değil, başkasının zâtı tesmiye ve nitelemesinden ibaret olduğunu söylemektedir. Bu, onların isim ve sıfatların ezelî olamayacağı anlayışlarına uygun olarak geliştirilmiş bir teoridir. Sünnîler ise isim ve sıfatların, zâtın kendisinde bulunduğunu; ilim, kudret, kelâm gibi sıfatların zâtta bulunduğunu düşünmektedirler.[80] Buna göre sanki Mu'tezile'ye göre sıfatların zât olarak hakikatleri yoktur; zâtın kendisidirler, zât ise bazen bir sıfatla, bazen diğer sıfatla ifade edilir. Allah'ın ilahî zâtını idrak etmekten aciz olunca sıfat ismi verilen zihni itibarlar düşünülür.[81]

Mu'tezile'deki zât-sıfat aynılığı düşüncesi, onların bizzat sıfatları ta'til etme niyetleri olmasa da sonuçta tek Tanrı karşısında yokmuş gibi bir yer bulmaktadır. Bu nedenle onların sıfatları ta'til değil te'vîl ettiğini söylesek bile bu, sıfatların neticede zihnî itibarlar olarak görülme riskini hiç azaltmamaktadır. Ehl-i Sünnet'in, Mu'tezile'nin sıfatları ta'til ettiği şeklindeki yorumu, onların te'vîllerinin ta'tile götürdüğü kabulü ile doğru orantılıdır. Zira sıfatlar, zâtın aynıdır, denildiğinde totoloji olma durumu vardır. Totolojilerde bir şey, kendi ile tanımlandığından o şeyin özellikleri hakkında hiçbir bilgi elde etmek müm-

kün olmamaktadır.[82] Söz tekrarı olduğundan, meselâ insan insandır, insan düşünen canlıdır sözleri kendini tekrarladığından başka bir anlama işaret etmezler. Zira düşünen canlı zâten insandır. Sıfatlar zâtın aynıdır demek de böyledir.[83] Sıfatlar zâtın aynı olunca sıfat diye bir mefhum kalmamaktadır. Kur'ân'da geçen Allah'ın sıfatlarını kabul ettikten sonra onları zât ile aynîleştirmek, varlığı önce kabul edilen bir şeyi sonradan yok farz etmektir.[84]

Bundan dolayı Ebu Mugayir gibi Mu'tezilî âlimler, mezhebi içinde taraf bulmasa da sıfatlar konusundaki bu çıkmazı ahvâl teorisi ile aşmayı düşünmüşlerdir. Kendisine kısmen destek veren Sünnî âlimler de vardır.

5. Ahvâl Teorisi

Sıfatlar konusunda ahvâl nazariyesini ilk kullanan ve bu teorinin sözcüsü olan kişi Mu'tezile kelâm okulundan Ebu Hâşim'dir.[85]

Çağdaş araştırmacılar genellikle, Bâkıllânî'nin, ilk defa Mu'tezilî Ebu Hâşim tarafından dile getirilen *ahvâl* teorisini kabul ettiğinde birleşmektedirler. Bunlardan Câbirî, Bâkıllânî'nin bu konuda tereddütlerinin olduğunu söylemektedir. Yine genellikle, Bâkıllânî'nin ahvâle bakışı ile Ebu Hâşim'in teorisi arasında fark olduğunu belirtmektedirler. Aynı araştırmacılar Ehl-i Sünnet'ten, Cüveynî'nin de *ahvâl* görüşünü kabul ettiğini dile getirmektedirler. Bunlardan sadece en-Neşşâr, Cüveynî'nin önce kabul sonra reddettiğini söylemektedir.[86] Konu sınırlarını aşacağından Cüveynî'nin kendi nihaî görüşünün ne olduğuyla ilgili detaylara girmeyeceğiz.

Bâkıllânî, elimizdeki kendi kaynaklarına baktığımızda, ahvâl konusunda kabul ile ret arasında bir yerde duruyor gibi gözükmektedir; o, Ebu Hâşim'in görüşlerinin neticede Ehl-i Sünnet'in sıfat dediği şey olduğunu vurgulamakta, onunla aradaki ihtilâfı içeriğe değil lafızlara indirgemekte ve nihaî tavrının zâtla birlikte kâim ezelî sıfatların varlığı şeklinde olduğunu ortaya koymaktadır.[87]

Cüveynî'nin ifadelerine göre Bâkıllânî, ahvâl görüşüne meyletmiş, bu konudaki cevaplarında önce tereddüt etmiş, sonunda el-Hi-

dâye adlı kitabında ahvâli kabul eden görüşte karar kılmıştır.[88] Cüveynî, bir başka yerde Bâkıllânî için "Kâdî, hâlin nefyi veya ispatına dair cevabında kesin bir şey söylememiştir. Ben gördüğüm eserlerinde iki mezhepten birini kesin olarak benimsediğini görmedim. O, iki yola da girmiş, *ahvâli* bazen kabul, bazen reddetmiştir. Düşünüp araştıran birisi için usûlün her iki yola da uygulanabilirliği görülsün diye usûl kaidelerini her iki yol için işletmiştir" demektedir.[89] Modern araştırmacıların görüşlerindeki kısmî farklılığın gerek Bâkıllânî'nin, gerek onun hakkında bilgi veren kaynakların çok net olmayan tutumlarından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bâkıllânî'nin, elimizde bu konu hakkında fikrini gösterebilecek tek eseri *et-Temhîd*'dir. Buraya bakılırsa onun hâl teorisini tam olarak benimsemediği ortaya çıkmaktadır. Ama bize ulaşmayan kaynaklara bakarak Cüveynî'nin verdiği bilgiler de doğrudan yol göstericidir. Bununla birlikte onun ifadelerinden de açık ve son kararı bulmak oldukça zordur.

Cüveynî'nin, Bâkıllânî'nin neticede ahvâli kabul ettiğine dair sözlerini nihaî doğru olarak kabul etmekle birlikte, varılan anlayışın Ebu Hâşim'in görüşü ile aynı olmadığı kanaati yine Cüveynî'nin eleştirilerinden ve bizzat Bâkıllânî'nin et-Temhîd'de söylediklerinden yola çıkarak söylenebilir. Taassuptan uzak mukayesesi Bâkıllânî'nin, Ebu Hâşim tarafından hâl olarak adlandırılan şeyin, Ehl-i Sünnet'in sıfat dediği şey olduğunu söylemesine yol açmıştır. Burada tarafların birbirlerinin görüşlerin karşılıklı kabul ediyor gibi bir görünüm olmakla birlikte esasen Ebu Hâşim'in Sünnî anlayışa yaklaştığı vurgulanmak istenmektedir ve Bâkıllânî'nin ahvâli kabul etmesinden daha çok, Ebu Hâşim'in teorisinin Sünnî sıfat anlayışına yaklaştığı öne çıkarılmaktadır.

Gerçekte Ebu Hâşim ile Bâkıllânî arasında ahvâl nazariyesine bakışta farklılıklar vardır. Ebu Hâşim'e göre *hâl*, ne mevcut ne ma'dumdur, ait oldukları varlık olmadan bilinemezler. Ona göre hâl, makdûr, murâd, medlûl değildir. Çünkü bu durumlarda hâlin mevcut olması gerekir, Hâl malûm olursa Ebu Hâşim'e göre *şey* olması gerekir. *Şey* ise Mu'tezilî anlayışa göre mevcut da olabilir ma'dum da olabilir. Ancak Cüveynî ve Bâkıllânî'ye göre hâl, malûmdur, makdûrdur, irade edilir (muraddır), medlûldür, kendi başına mezkûrdur. Ahvâl bilgisi zât bilgisinden başkadır, zira zâtı bilip de *şu durumda* hâli-

ni bilmeyen, sonra da onu *falanca hâli* üzere bilen kimse, önceden zâtta bilmediği bir şeyi bilmiştir. Bu bilmesi zâtı ikinci kez bilmesi değil, *hâli bilmesidir.*[90]

Bâkıllânî şunları söylemektedir: "Fiilin failine delâlet etmesinden yola çıkarak failin âlim ve kâdir olmasını, onun âlim ve kâdir olmayanlardan ayrıldığı hâli olarak değerlendirmiyoruz, reddediyoruz. *Zira hâl ya malûmdur, ya malûm değildir. Eğer* hâl ma'lum, bilinen, tanınan ve bilgi dâhilinde olan bir şey değilse zâten bilinemez. O hâlin Amr'a değil de Zeyd'e ait olduğu da bilinemez, bilinmeyen bir şeye ise delil getirilmez,[91] zorunlu olarak da bilinemez. Zira hâlin varlığı bilinmeli ki Zeyd'de ya da Amr'da bulunduğu söylenebilsin. *Şu hâlin* şu ya da bu kimseye ait olduğu bilgisi, hâlin varlığını, varoluşunu bildikten sonra gerçekleşebilir. Hâlin istidlâl ile bilinmesi de hâlin malûm oluşu üzerine fer'î, tâlî bir bilgidir. Bir şeyin varlığı hakkında bilgi sahibi olunmazsa onun üzerine kurulacak bilgi de bilinemez. *Öyleyse* ilim, hâl olarak bulunduğunda değil, zâtla birlikte bulunduğunda ilimdir. *Eğer* hâl, ma'lum ise bu ya mevcuttur ya ma'dumdur. Eğer ma'dumsa herhangi bir hüküm gerektirmesi imkânsızdır. Meselâ Amr'a değil, Zeyd'e, muhdese değil kadîme ait olmasından bahsedilemez. *Eğer* mevcut ise "şey" olması gerekir, sıfat olması ve "âlime taallûk etmesi", bilene bağlı olması gerekir. Öyleyse hâl de tıpkı zât gibi bilinen bir şey olmalıdır, her ikisi de bilinme noktasında aynıdırlar. Bilinen, bilinme durumunda olan *hâl, şey*dir, sıfattır ve bilene bağlı bir bilgidir. İşte *bu anlamda bizim de dediğimiz aynıdır*, aradaki ihtilâf ibarede ve bu şeyin ilim mi yoksa hâl olarak mı isimlendirileceğindedir, manada ve içerikte değildir. Netice itibariyle sıfatlar konsunda bizim görüşümüzün doğruluğu iyice ortaya çıkmış olmaktadır."[92]

Bâkıllânî, Ebu Hâşim ile aralarındaki ihtilâfın sadece lafızda olduğunu söylese de Allah'ın hâlleri olamayacağını ve sıfatların kabul edilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Dikkat çeken diğer bir yön de Kâdî Abdülcebbâr'ın Sünnîlere ait kelâm-ı nefsî ve Allah'ın zâtıyla kâim kadîm ezelî sıfatlarının varlığı inancını eleştirirken bilinmeyen (ma'kûl ve malûm olmayan) şeyin ispatının mümkün olmadığından hareket edişiyle Bâkıllânî'nin ahvâl konusundaki eleştirisi birbirine çok benzemektedir. Tritton'un da dediği gibi ahvâl teorisi esasen Bâ-

kıllânî'nin sistemi ile çatışmıştır, zira o, sıfatları *ahvâl* olarak değil, zâtla kâim manalar olarak değerlendirmektedir.[93]

Ahvâl nazariyesinde hâl ve isnat edildiği zât arasındaki ilişkiyi izahta illetin varlığı ile ilgili hükümler tartışma konusu yapılmıştır. Meselâ, Allah'ın âlim oluşunun illeti ilim midir? İllet olan ilim, ma'lûl olan âlimde *hâl* midir? Yoksa ilmin bulunduğu zâtın kendisi midir? Ma'lûl olan âlim, hâl olan ilme mahal midir? gibi konular ele alınmıştır.[94] Cüveynî, İbn Fûrek'in, illetlerin ahkâmı hususunda Bâkıllânî'yi sayfalarca eleştirdiğini, ancak pek çok hataya düştüğünü ve bunları tek tek açıklayacağını söylemektedir.[95] Konunun önemli olmasına rağmen doğrudan bizi ilgilendirmediği için detaylara girmeyeceğiz.

Hâl nazariyesinin dilbilgisi kullanışından çıkarılmış olduğu gözükmektedir. Fiilin cereyan ettiği anda failin veya mef'ulün, fiilinin hâlini veya şartını veya durumunu açıklaması hâldir. Ebu Hâşim "Allah bilir" dediği zaman *bilir* sözü varlıktan ayrı olarak Allah'ın zâtının hâlini veya durumunu açıklamaktadır. Ona göre nasıl *binmenin* Zeyd'den ayrı varlık oluşundan veya yokluğundan bahsedemezsek aynı şekilde *bilme* için de Allah'tan ayrı bir varlıktır ya da yokluktur diyemeyiz.[96] Muhtemelen o, hâl nazariyesi ile sıfat kelimesi ve ilim gibi (mastar) isimlerin telmihinden kaçınmak ve meânî sıfatların Allah'a isnadından uzak durmak istemektedir, çünkü bunlar Allah'ın zâtında yarı müstakil veya kısmen müstakil varlığa sahiptirler.[97]

Macit Fahri, ahvâl teorisini kabul edenlerin bu tezden, Allah'ta zâtın sıfata önceliğini ve ikinci olarak zâtî sıfatların diğerlerine önceliğini tasdik etme imkânından başka ne elde ettikleri belli olmadığını söylemektedir.[98]

Konu, bilgi felsefesi açısından değerlendirildiğinde Gazzâlî öncesi Müslüman düşünürler için önemli bir yönün varlığını göstermektedir. Aristo mantığında *zaman, yüklem, özne, konu, mekan, bütünlük-parçalılık, güç-kuvvet ve şart birliğinin olması şartlarıyla birlikte iki zıddın bir arada bulunması* imkânsızdır.[99] İki zıddın bir arada bulunmasının imkânsızlığı anlayışını, *sıfatlar zâtın ne aynıdır ne de gayridir* yaklaşımıyla *Sünnîler, hâlin zât için ne mevcut ne ma'dûm olduğu* görüşüyle *Mu'tezile'den Ebu Hâşim* bir yönden bakıldığında *mutlak uygulanabilirlikten* çıkarmış olmaktadırlar. Bir diğer yönden bakıldığın-

da her iki tarafın da birbirine zıt iki şeyin bir arada bulunamayacağı prensibini uygulamadıkları görülmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre kelâm, canlıda bulunduğunda onun "hâl"i değildir. Zira kelâm, meselâ mütekellimi için eğer hâl ya da sıfat olmuş olsaydı bu zorunlu veya istidlâlî bir bilgiyle bilinmiş olacaktı. Fizik dünyada fiil ve eylem anlamına geldiği bilinip duran kelâmın delilsiz olarak hâl diye nitelenmesi doğru olamaz.[100] Kâdî Abdülcebbâr üzerinde en geniş çalışmaları yaptığı bilinen ve Şerhu'l-Usûli'l-hamse'nin muhakkiki Abdülkerim Osman, onun ahvâli kabul ettiğini öne sürse de[101] bunu açıkça söyleme imkânı yoktur. Kâdî Abdülcebbâr'ın, sıfatlar ve hâl konusunda kendisine yapılan bir itirazı değerlendirirken "bize göre hâl kendi başına bilinmez, zâtla birlikte bilinir, sıfatlar konusu ile aralarında fark vardır..." diyerek[102] tamamen reddetmediği söylenebilir. Ancak o, ahvâli sıfatlar konusuna dahil edip incelememiştir.

6. Haberî Sıfatlar

Allah'ın gelmesi,[103] Allah'a yakınlaşmak,[104] Allah'a yücelmek,[105] istivâ,[106] Allah'ın üstte oluşu,[107] Allah'ın eli,[108] yüz,[109] göz,[110] gibi Kur'ân-ı Kerim'de geçen haberî sıfatların nasıl anlaşılacağı konusu mezheplerin ve kişilerin genel bakış açıları çerçevesinde farklı farklı değerlendirilmiştir. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, bu nitelemelerin Allah için hakiki anlam ifade ettiğini, teşbih ve ta'til etmeden, keyfiyet vermeden bunları aynen, olduğu gibi kabul etmek gerektiğini söylemektedir.[111]

Hadîs ehlinin itikadî görüşleri ile Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin kelâm metodunu birleştirerek Ehl-i Sünnet kelâmının gelişmesinde önemli rol oynayan Bâkıllânî, el-Eş'arînin yanı sıra Ahmed b. Hanbel'in de etkisiyle haberî sıfatlarda Selefe yakın, te'vîle uzak durmuştur.[112] İbn Teymiyye, Bâkıllânî'yi, Selefin yaptığı gibi haberî sıfatları ispat eden kelâmcılardan göstermektedir.[113]

Bâkıllânî, Kur'ân ve hadîslerde Allah'a izafe edilen her şeyin O'nun sıfatı olamayacağını söylemektedir. Meselâ O'nun hastalanması ve kulun kendisini ziyaret etmediği, aç iken doyurmadığı, susuz

iken bunu gidermediği hususlarının geçtiği hadîs ile[114] Allah'a eziyet edildiğini bildiren ayetteki[115] durum gibi nitelemeler Allah'ın sıfatı değildir. Bunların Allah'ın sıfat ve nitelikleri anlamında olmamak üzere başka uygun anlam ve yorumları vardır.[116] İbn Küllâb'a göre ise haberî sıfatlar, Allah'ın ilmi, kudreti ve diğer sıfatları gibi ne zâtının aynıdır, ne de O'nun dışında bir şeydir; bunlar da diğerleri gibi sıfattırlar.[117]

Kâdî Abdülcebbâr, bilinen anlamlarının dışında haberî sıfatları kabul edenleri, bu tür nitelemeleri teşbihe düşerek anlayanlardan daha büyük yanılgı içinde görmektedir. Zira ona göre Müşebbihe neyi ispat ettiğinin farkında iken haberî nitelemeleri kabul edenler neyi ispat, neyi nefy ettiklerinin farkında değildirler.[118] Ancak teşbihin karşısında mutlaka te'vîl taraftarı olarak durmak gibi bir gereklilik yoktur, üçüncü hâlin imkânsızlığını özellikle din dilinde Allah için işletme gibi bir zorunluluk esasen görünür âlemdeki bilgi ve tecrübî alanın gâib için işletilmesi demektir ki bu açık bir dayatmadır, Tanrı'nın niteliklerini olgusal alana indirgemedir; şâhid âlemin özelliklerinin Tanrı için de geçerli olduğu gibi bir iddiayı içermektedir. Bâkıllânî'nin tavrında Allah'ın ne olduğu değil, ne olmadığı şeklinde olumsuzlayıcı bir din dili kullanıldığı görülmektedir. Kâdî Abdülcebbâr ise daha çok Allah'ı tanımlayıcı bir nitelemenin içine girmektedir. Ne olmadığını söyleme sınırlandırmak değildir ama ne olduğunu söyleme sınırlandırmak demektir. Matematikselleştirilen din dili, şâhid âlemin ötesinde içereceği manevî zenginliklerden bir bakıma arındırılmaktadır. Muhtemelen Bâkıllânî, te'vîlle birlikte bazı manaların iptal edileceği endişesini taşımış olmalıdır.

7. Mu'tezile'nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatlar

Kâdî Abdülcebbâr'a göre, Allah'ın tek olması aynı zamanda sıfatları konusunda da ortağının olmaması, O'nun sahip olduğu sıfata başkasının sahip olmaması anlamına gelmektedir.[119]

Tevhid konusu altında ele alınan sıfatlar, tenzihte aşırı giden Mu'tezile tarafından felsefî bir analize tâbi tutulmuş, esasen tehlikesi

uzak bir endişe sonucu derin bir tahlil konusu yapılmıştır. Allah'ı ortaklıklardan son derece tenzih etmenin ve halis tevhide sahip olmanın elbette yanlış bir tarafı yoktur. Ancak bu amaç, sıfatların varlıklarını kabul etmeme ve onları itibarî varlıklar olarak değerlendirme gibi birtakım felsefî olumsuzluklara yol açmaktadır. Esasen Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile'ye itirazının ve karşıt olmasının temelinde, onların tevhid anlayışları nedeniyle yaptıkları teolojide sonuç itibariyle Allah'a layık olmayan neticelere varmış olmaları yatmaktadır. Aksi takdirde Ehl-i Sünnet de halis tevhidi istemektedir.

Diğer Mu'tezilîlerle birlikte Kâdî Abdülcebbâr da Ehl-i Sünnet gibi Allah'ın tek olduğunu düşünmektedir. Müslüman olmanın birleşilen bu asgarî şartında Mu'tezile'nin kastettiği Allah'ın sadece vücut olarak tek değil, esas sıfat olarak tek olduğudur. Buna göre Allah'ın sıfatlarının hepsi zâtından dolayıdır, zâtına dönmektedir, hiçbir sıfatın ezelî manası yoktur. Kâdî Abdülcebbâr'ın dediğine göre Mu'tezile'nin bu konuda icmâsı vardır ve onların anlayışında ezelî sıfatların ispatı tevhidi bozar.[120] Ehl-i Sünnet'in noksanlıklardan tenzih olarak gördüğü Allah'ın ilim ile âlim, kudretle kâdir olduğunu kabul etme, Mu'tezile'ye göre tevhidi bozmaktadır.[121] Çünkü onlara göre kadimlerin teaddüdü iddiası vardır. Daha önce de değinildiği üzere Ehl-i Sünnet, sıfatların bizzat kadîm varlıklar olduğunu söylemediği ve zât ile kaim olarak değerlendirdiği için kadimlerin teaddüdü sonucu çıkmamaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr, kâdir, âlim, hayy ve mevcut olması gibi dört temel sıfatın Allah için vacip olduğunu ve bunların zıtlarının Allah için caiz olmadığını söylemektedir. Zira bir şeyin var olması zıddının yokluğunu gerektirir, varlığının gerekli oluşu zıddının imkânsızlığını gösterir.[122] Bâkıllânî'nin, ezelî olduğu görüşünün[123] aksine Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın hâdis bir irade ile mürîd olduğunu söylemektedir.[124]

Bâkıllânî'nin, sıfatlar konusunda ve Mu'tezile'yi halkın zihnini karıştırmak ve akîdesini bozmakla suçlamasını ve kadîm olduklarında teaddüd-i kudemâ gerekeceği ve *her bir kadîmin Allah gibi olacağı, yaratıcı, rızk verici ve diğer sıfatlara da sahip olacağına* dair görüşlerinden dolayı sıfatları inkâr ettiklerini söylemesini[125] isabetli görmeyen araştırmacılar, Mu'tezile'nin sırf tenzih amacıyla, Müslüman-

ların neticede kadîmleri çoğaltarak Hıristiyanların tesliste vardıkları noktaya varmamalarını arzuladıklarını, onların hedeflerinin sıfatlardan yoksun, içi boş bir tanrı anlayışı olmadığını, sadece tenzihte aşırı istekli davrandıklarını söylemektedirler. Buna göre Mu'tezile, subutî sıfatları toptan inkâr etmemiştir, zira sıfatları ta'til etmek ulûhiyet fikrini içi boş, mücerret bir fikir haline getirmektedir. Muhtemelen bundan sakınmak için sıfatların bir kısmına hâdis demek, bir kısmını ise zâtla birleştirmek suretiyle bir dereceye kadar korumuşlardır.[126] Öyleyse Mu'tezile'de sıfatların mutlak nefyi söz konusu değildir, ihtilâf esasen zât-sıfat ilişkisinde kendini göstermektedir. Bu yaklaşım doğrultusunda Ahmed Subhî'nin deyişiyle Mu'tezile, sıfatları nefyetmemiş, te'vîl etmiştir.[127] Fakat Mu'tezile'ye yapılan eleştirinin yerinde olmaması, görüşlerinin felsefî anlamda doğruluğu anlamına gelmemektedir.

Mu'tezile'nin sıfatlar ve halku'l-Kur'ân görüşlerinden hangisinin daha önce gündeme geldiği ihtilâflıdır. Kur'ân'ın yaratılmışlığı anlayışının, yaratılmamış kelâmla birlikte birden fazla ezelî varlığın gerekeceği ve tevhidin bozulacağı problemini ortadan kaldırmak için geliştirilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu ihtimale göre Halku'l-Kur'ân anlayışı, tevhid prensibini harekete geçirmiş ve şekillendirmiştir.[128]

Diğer ihtimale göre ise Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia etmek, sıfatları nefyetmenin mantıkî bir sonucudur. Sıfatların nefyedilmesi görüşünü Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleme takip etmiştir. Dolayısıyla Mu'tezile, Tevhîd ve tenzih anlayışlarının neticesi olarak halku'l-Kur'ân görüşünü benimsemiş olmaktadır.[129] Ancak Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyen Mu'tezile'nin onu sıfat olarak görüp de mahlûk dememiştir. Bu ihtimale göre Mu'tezile, sıfatların Allah'ın zâtı ile kâim ezelî manalar olduğu anlayışını reddettikten sonra kelâmın da sıfat değil, fiil olduğu ve kadîm olamayacağı teorisini geliştirmiş olmalıdır.

Bu sorunun cevabı için tarihsel bakımdan hangi konunun önce ortaya çıktığı önem arz etmektedir. Ancak bunu tarihî olarak tespit etmek gerçekten zordur. Tarihî bakımdan hangisi önce olursa olsun, birinin şu şekilde kabul edilmesi diğerinin de aynı doğrultuda düşünsel olarak inşasını gerektirmektedir. Yani eğer sıfatlar konusu önce

gündeme gelmiş ve nefyedilmişse bunun tabiî bir sonucu olarak kelâmın da kadîm olamayacağı ortaya çıkmış olmaktadır. Bunun aksi düşünülerek Kur'ân'ın mahlûk olduğu ve kelâmın Allah tarafından fiil edildiği önce gündeme gelmişse, burada kullanılan mantık sıfatların da kadîm olamayacağı sonucunu doğurmaktadır.

Hem Ehl-i Sünnet'in, hem Mu'tezile'nin sıfatlar ve özellikle halku'l-Kur'ân görüşlerini belirleyen önemli konulardan birisi de kelâmın mahiyetinin ne olduğudur. Zira onlar, bu sorunun cevabına göre Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığını delillendirmeye çalışmışlardır. Kelâmın mahiyeti konusu Mu'tezile'nin tevhid ve tenzih anlayışıyla alâkalı olduğu gibi; Ehl-i Sünnet'in, Allah'ı sıfatlarıyla birlikte noksansız olarak bilme ve öylece inanma anlayışlarıyla da doğrudan alâkalıdır.

B. KELÂMIN MAHİYETİ

Halku'l-Kur'ân tartışmaları, *kelâm ilmi*ne adını verecek kadar önemli bir meseledir. Zaman içinde bu konu etrafındaki şiddetli çekişmeler bunun göstergesidir. Yöntemsel olarak da felsefecilerin, ilimler için ölçüt durumunda olan ve söz söyleme gücü veren *mantık* ilmine mukabil, dinî ilimler için aynı işlevi görecek bir ilim olmak üzere kelâm denilmiş olması mümkündür, zira işlev bakımından kelâm ile mantık birbirinin müradifidirler.[130]

Esasen Mu'tezilî anlayışını aksine Kur'ân'ın mahiyetini bilmekle, görünmeyen ve âlemleri hakkıyla bilen Allah'ın hakikatini bilmek arasında fark yoktur. Her ikisinin de hakikatini bilmek imkânsızdır.[131] Fizik dünyadan hareketle kelâmın fiil olduğunu söyleyen Mu'tezile, bu fiilin Allah tarafından nasıl işlendiğine dair açık bir teori geliştirememiştir.[132] Zira bu alan, kelâmın görünür âlemde fiil oluşunu tespit etmekten başka bir iştir ve metafiziksel yoğunluk içermektedir. Ehl-i Sünnet ise Allah'ın sıfatı olan kelâmının hakikatini bilmeyi zaten Allah'a havale etmektedir. Zira Allah'ın hakikatini bilmekle sıfatlarının hakikatinin bilinemezliği arasında fark yoktur. Öyleyse denilebilir ki, birinin sıfat diğerinin fiil demiş olmasına rağmen her iki okula göre, kendi düşünce zincirleri takip edildiğinde kelâmın haki-

katinin bilinmesinin imkânsızlığını bir şekilde ileri sürdüklerini kabul etmek yanlış değildir.

Kur'ân'ın ne olduğunu, varlıktaki yerini, varoluşsal yapısını, mahiyetini anlamak onun manalarını anlamaktan ve ibareleriyle ne demek istediğini bilmeye çalışmaktan ayrı ve bağımsız değildir.[133] Zira ne dediği ve demek istediği hayatı yönlendirmek üzere anlaşılmaya çalışılan bir kitabın bizzat kendisinin ne olduğunu anlamaya çalışmak belki ilk yapılacak iştir.

Esasen bu işi ilk dönemlerdeki Müslümanlar, felsefî tahlillere girmeden iman etmekle kendilerinde gerçekleştirmişler, kitâbın Allah'ın kelâmı olduğunu kesin kabulden sonra onun içindekilerle amel etme cihetine gitmişlerdir. Daha sonra felsefe ve diğer din mensuplarının etkisi, sosyal olaylar ve başka nedenlerle birlikte inanılan esasların aklî düzlemde ifade edilme çabaları olmuş, bu arada gelişen ilim *kelâm* adını almıştır.

Kâdî Abdülcebbâr, Kur'ân'ın mahiyeti etrafındaki ihtilâfı şöyle özetlemektedir:[134] 1- Hişam b. Hakem ve bu konuda ona uyanlar Kur'ân'ın, Allah'ın vasıflanması caiz olmayan sıfatı olduğunu, çünkü sıfatların vasfedilemeyeceğini söylemişlerdir.[135] 2- İbn Küllâb, Kelâmullâh mahlûk ve muhdes değildir, Allah kıdemi ile kadîmdir, görüşünü savunmuş, fakat kelâmullâhın kadîm veya hâdis olduğunu söylememiştir. Çünkü ona göre Allah, kendisiyle kâim kıdemle kadîmdir, kıdemin bir sıfatla var olması caiz değildir. Kur'ân, Allah'ın dışında veya kendisi veya parçası değildir.[136] 3- el-Eş'arî, Kur'ân'ın kadîm olduğunu söylemiştir. Ona göre de kelâmullâh Allah'tır ya da O'ndan başka ve dışındadır, denilmez. 4- Birtakım Haşevîler Kur'ân'ın Allah gibi yaratıcı olduğunu iddia etmişlerdir. 5- Haşevîlerden kimi Kur'ân, Allah'ın bir parçası, 6- Kimi de cisim olduğunu söylemişlerdir.[137] 7- Cisim ve araz değildir diyenleri de vardır. 8- Bazı kimseler, Kur'ân herhangi bir yere isnat edilmeksizin vardır, iddiasında bulunduğu gibi, 9- Bir mekanda bulunduğunu öne sürenler de vardır. 10- Kur'ân'ın gerçekte Allah'ın bir fiili olduğunu imkânsız görenler vardır. 11- Kur'ân dizili harflerdir. 12- Harfleri olup nazmı (diziliş ve düzen) yoktur 13- Kur'ân harflerden müteşekkildir, nazım da kelâmullâhtır. 14- Kur'ân, araz ve cisimdir. 15- Cisim ve araz olması da caizdir, cisimsiz araz olması da caizdir.

Kur'ân'da geçen *kelâmullâh*[138] ve *kelimât*[139] lafızları Allah'ın kelâmının varlığına işaret etmektedirler. Allah Teâlâ'nın Hz. Musa ile konuştuğunu bildiren ayette[140] *kelleme*, kıyamet gününde insanlara konuşmasından bahseden ayetlerde[141] ise *yükellimü* lafzı geçmektedir. Ayrıca Allah'ın vahyettiği kimselere konuşmuş olduğunu bildiren ayet[142] de Allah'ın mütekellim oluşundan ve kelâmından söz etmektedir.

Kelâm-kelime-kelleme gibi lafızlar sonuçta aynı manaya gelmektedir.[143] *Kelâm*ın lügat olarak asıl anlamı yara ve yara ile meydana gelen iz, çizik demektir. Zira kendisine hitap eden tarafından kelâma muhatap olan kişi ondan etkilenmekte, kendisinde iz kalmaktadır.[144] İz bırakan ve etkileyen şeyin adı kelâm, bunu gerçekleştirmede araç ve vasıta olan şeyin adı ise kelime olmaktadır, teklîm ve tekellüm ise eylemin adıdır.

Vahiy, Allah kelâmı olması ve süratli bir iletişimi bildirmiş olmasıyla esrarengiz ise de neticede kelâm olması hasebiyle insan konuşmasının tüm özelliklerini taşır. Nitekim vahyi ifade etmek üzere kelime, kavl gibi insan konuşmasına ait kavramlar kullanılmıştır.[145] Karşılıklı konuşma ve iletişimde taraflar aynı işaretler sistemini kullanmak durumundadırlar. Allah ile Hz. Peygamber arasındaki ortak dil Arapça'dır.[146] Ancak Allah ile Hz. Peygamber arasında varoluşsal düzeysizlik vardır ve aradaki ilişki yatay değil dikeydir.[147] Nitekim Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e iletilmesinde kullanılan temel kavram indirme anlamına gelen *inzâl* ve *tenzîl* kelimeleridir. Kur'ân, diğer bir deyişle "beşerî akıl ve mümkün bilgi açısından bakıldığında ontolojik bir muhal gibi gözüken muhal olanın kendini ifşası ve bildirmesinin (vahiy) bir bakıma "nass" olarak tarihte biçimlenmesidir. Bir başka ifade ile ilahî-kutsî olanın bir aracı unsurda tezahür etmesi, somut bir sembole dönüşmesidir. İletişim aracı olarak seçilmiş dil ise, Kur'ân'ı kutsîlik, aşkınlık ve dokunulmazlık göğünden insan tarihine mal etmektedir."[148]

Art süremli tarihsel okuyuşla (kronolojik) değil, epistemolojik bir yaklaşımda bulunmak gerekirse Mu'tezile'nin kabul ettiği bilgi teorisi ve tevhid anlayışı Kur'ân'ı mahlûk görmelerine yol açmıştır. Bu cümle, halku'l-Kur'ân konusundan mı hareketle sıfat teorileri ve bil-

gi sistemleri gelişmiştir, yoksa bir şekilde gelişen bilgi sistemlerindeki anlayışı halku'l-Kur'ân konusuna da mı uygulamışlardır gibi tarih bilgisine dayalı bir konuya girmeden sahip oldukları bilgi sistemi ve tevhid anlayışlarının halku'l-Kur'ân anlayışına götüreceğinin bilinmesini amaçlamaktadır. Onlar böyle bir bilgi sisteminin bir parçası olarak kelâmın doğasının dışta beliren ve idrak edilen anlam ve mahiyetinden başka, zihinde farklı bir anlam ve tanımlama içermediğini düşünmüşlerdir. Bu nedenle Mu'tezile'ye göre Kur'ân'ın bizce bilinen ve ancak bir fiil olan mahlûk yapısından başka kadîm olan bir anlamı yoktur. Kelâmullâh dediğimiz şey, yaratılmış olarak bize sunulmuş Kur'ân'dan başka bir şey değildir. Bu mantığa kelâmullâh, kitaplaşmış hâli olan Kur'ân'a indirgenince artık bunun mahlûk olarak kabul edilmesinin önünde de fazla bir engel kalmamaktadır. Zira Kur'ân eğer bir fiil olarak ses ve harflerden oluşuyorsa bunların zorunlu olarak bir mahalde bulundukları ortadadır. Mahalde var olan şeyin de kadîm olması imkânsızdır.[149] Şu durumda *kelâmın mahiyeti* tarzında ele alınacak ilk konu, onun gerçekte ne olduğudur; o, ses ve harften müteşekkil şeyin mi adıdır? Yoksa nefiste bulunan bir mananın mı adıdır? Öyleyse kelâmın ses ve harfle ilgi ve ilişkisiyle nefsî kelâmın anlam imkânlarını belirlemek Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile için kelâmın mahiyetini belirlemede büyük önem taşımaktadır. Bunlardan birincisi Mu'tezile'nin anlam sisteminin anahtar kavramını teşkil ederken, ikincisi Ehl-i Sünnet için merkezî bir yer tutmaktadır.

1. Kelâmın Ses ve Harf Olup Olmaması

Varlığının dış dünyada olduğu kesin kabul edilen ve nefiste kâim bir mana olarak değerlendirilmeyen kelâmın ne olduğu ve olmadığı Mu'tezile içinde ihtilâflıdır.

Kâdî Abdülcebbâr, kelâmın bir hareket olmadığını, zira onun algıyla bilinen ve idrak edilen (müdrek) bir şey olup işitildiğini, varlığının dilde cereyan ettiğini, halbuki hareketlerde böyle bir algılama ve işitmeden söz edilemeyeceğini söylemektedir. Ayrıca o, sesin havaya çarpması ve parçalara ayrılması; özel yerlerdeki titreşimlerden mey-

dana gelmesi gibi kelâmın oluşumunda alet ve sebep konumunda olan şeylerle kelâmın tanımlanmasını da doğru bulmamaktadır.[150] Kâdî Abdülcebbâr'ın tüm izahlarının kelâmın nefiste bulunan bir mana olmadığını açıklamaya yönelik olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre yazılı şey kelâmın hakikati değildir, sözün kurulu olduğu harfler sınırlıdır, farklı dillerde bu sınırlılık da farklılık arzeder, insanların yazı üzerindeki uzlaşımları farklı farklıdır. harfler aynı olmasına rağmen şekiller değişebilmektedir. Harflerin şekilleri üzerindeki uzlaşma, ancak okumayı mümkün kılmaktadır. Aksi takdirde mütekellimin muradının illa yazı ile bilinmesi gerekmez, el ve ayak işaretleri, hatta yürüyüş ve adımlar da muradı ifade edebilir. Ancak bunlara kelâm denilmez. Dolayısıyla yazılan şey kelâm değildir.[151] Kâdî Abdülcebbâr'a göre ezberlenen şey de kelâm değildir. Çünkü ezber, sözün araçlar sağlam olduğunda nasıl bir tertip ve düzen ile dizilip söylenebileceğini bilmeye denir, böylece o şeyi okuma ya da söyleme imkânı elde edilmiş olur.[152] Ses olmadan yazı ve ezber suretiyle de *kelâm (harfler)*ın var olacağı iddiasını kabul etmeyen Kâdî, bu görüşünü yazılı metnin sadece harflere işaret ve delâlet etmekte olduğu ile ezberin kelâmın nasıllığını (keyfiyet) alet ve araçlar sağlam olduğunda yerine getirebilme imkânı demek olduğu ile gerekçelendirmektedir.[153]

Ebu Ali el-Cübbâî, Kâdî Abdülcebbâr'ın aksine kelâm tanımında ses değil, harf unsurunu öne çıkarmıştır, buna göre yazılan ve ezberlenen şeyler ses bulunmamakla birlikte yine de kelâmdır.[154] İkisi arasındaki farklılıkta kelâmın fiil olduğu gerçeği değişmemekle birlikte seslerin mi harflerden oluşan yapıya delâlet ettiği yoksa harflerden oluşan yapının sesle ifade edilen yapıya mı delâlet ettiği gibi kelâmın olgusal alandaki varoluşsallığının niteliği hakkında ihtilâf vardır ve esasen bu tartışmaları Sünnîleri pek ilgilendirmemektedir, zira sonuçta her iki görüş de kelâmın sıfat değil, fiil olduğunu ispatlamaya yöneliktir. Ancak bu ikili tartışma içinde kelâm, Kâdî Abdülcebbâr'daki gibi ses olarak kabul edildiğinde, Allah'ın okuma mahallinde ses ve harfleri yaratmak suretiyle mütekellim olduğu sonucu çıkmaktadır. el-Cübbâî gibi harf ve şekil olarak ele alındığında ise Allah, levh-i mahfûz'da harfleri ihdas etmekle mütekellim olmaktadır.[155]

Bu ihtilâflarda Kâdî Abdülcebbâr, kelâm hakkında yapılabilecek en iyi tanımın kendi yaptığı tarif olduğunu öne sürmüş, detaylarına girmediğimiz Mu'tezile şeyhleriyle ayrıldığı hususlarda onlarla tartışmıştır.[156] Onun *kelâm* tanımı şöyledir: *"Özel bir tarzda art arda bitişik olmak üzere düzenli ve dizili meydana gelen harflere kelâm denir."* Kelâmda ses özelliğini mutlaka arayan Kâdî Abdülcebbâr tanımına açıklık getirmektedir: " Düzenli harfler bulunduğunda bu zâten, kesik, birbirinden ayrı ve bağımsız seslerden oluşan yapının varlığı demektir. Bunun için tarifte "asvât-ı mukattaa (kesik, diğerinden ayrı ve kopuk ses)" lafzını zikretmemiştir, ama bu tanımlamanın içine kesik sesler (asvât-ı mukattaa) de dahildir. Çünkü dizili ve düzenli harfler, kesik ve kopuk sesler olmadan var olamaz. Bu nitelikteki bir kelâm fayda verme konumunda olan kimselerden çıkmış olmalıdır. Buna göre birtakım kuşlardan çıkan dizili-düzenli ve kopuk sesli harflere kelâm denmez. Ayrıca kelâm için asvât-ı mukattaa gerekli olsa da her asvât-ı mukattaa kelâma işaret etmemektedir, zira kelâm için ayırt edici bir özellik değildir. Öyleyse kelâm art arda gelen bağımsız seslerden oluşur ama her böyle gelen ses yapısına kelâm denmez, çünkü bazı bitişik ama birbirinden ayrı kesik sesler vardır ki kelâm değildir. Sonuçta asvât-ı mukattaanın kelâm olabilmesi için tertipli, düzenlenmiş harfler olması gerekir.[157] Bu harfler de mahreç itibariyle farklı yerlerde bulunur. Bir ifadenin ya da kavlin oluşabilmesi için farklı yerlerdeki harflere gereksinim vardır, küllî ve bir arada yekûn olarak duran ve ayrı harflerden ve seslerden söz edilmeyen yerde kelâmın varlığından söz edilemez.[158] Kâdî Abdülcebbâr, son sözleriyle Ehl-i Sünnet'in, kadim kelâm-ı nefsînin cüzlere ayrılmaz olduğu nitelemelerini reddetmeyi amaçlamaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre ses oluşunun dışındaki bir şeyle kelâmı tanımlamak doğru değildir. Zira bilinen ve şâhid olunan kelâm, kesik kesik sesler (asvât-ı mukattaa) olmadan var olmaz. Kelâm, tane tane harflerden ve ayrı ayrı seslerden oluşmaktadır.[159] Kelâm ses olunca kalpte bulunan bir mana değil, işitilme özelliği olan manadır.[160] Kâdî Abdülcebbâr'ın seslere harf demesini dildeki genişliğe bağlamak gerekir. Zira harfin anlamı bir şeyin tarafı, ucu demektir: Kılıcın, vadinin ucu, duvarın kenarı gibi. *Harf* lafzı, birbirine bitişik parçaların sonuncusu için kullanılır.[161]

Kelâm, varlığı algı ve idrak yoluyla zaruri olarak bilinen bir hususstur. Varlıkta algılanan şeylerin en açıklarındandır. Öyleyse kelâm. beşerî bilgi sınırlarında olup idrak edilen (ma'kûl) harflerden oluşan. belirli bir nizam, dizi ve oluşumu olan, iki ya da daha fazla harften kurulu yapının adıdır.[162] Buna göre *işitilen*, manası anlaşılan, melek tarafından Allah'ın emrettiği ve maslahatını bildiği şekliyle peygamberlere iletilen, beşer kelâmında olduğu gibi emir, nehiy, haber ve diğer kısımları içeren bu kelâm, *Allah'ın cisimlerde yarattığı bir arazdır.* Bu kelâmın kadîm olmasından söz edilemez, insan aklının kavrayıp bildiği bu kelâmdan başka nefiste varlığı iddia edilen başka bir kelâmın varlığı da mümkün değildir.[163] Öyleyse fiziksel dünyadaki kelâmın niteliklerini bilmek Allah'ın kelâmını bilmek için önemlidir. İnsanların bilip tanıdığı kelâm ses cinsindendir, kulun gücü dâhilindedir, algılanan bir arazdır, sürekliliği yoktur, bir mahalde bulunma özelliği vardır, cümleye hulûl etmesi zorunlu değildir, sıfat olarak değil kendisini varlık alanına çıkaran, fiil olarak işleyenle birlikte bulunmaktadır. Kelâmı fiil eden, kelâm sahibi(mütekellim)dir.[164]

Kelâm-ı nefsînin kabul edilmemesi bağlamında güçlü bir *kelâmın mahiyeti felsefesi* yapan Kâdî, bunu gerekçelendirme çabalarının birinde kelâmın ancak dil aracını kullanmayı bilmekle ortaya çıkabildiğini, zira bebeklerin ifade etme aracını bilmediklerinden dolayı çıkardıkları seslerin kelâm (anlamlı söz) olmadığını söylemektedir, zira ona göre kelâm ve ses ayrışmazlığı esastır, eğer sesin dışında bir şey olsaydı ses olmadan da kelâmı var kılmak gücümüz dâhilinde olurdu. Öyleyse her ne zaman belirli ve tanımlanan biçimiyle ses varsa orada kelâm vardır.[165]

Halku'l-Kur'ân konusunda kavramsal çerçevesi çizilen bu kelâm tanım ve tavsifleri *ilm-i kelâm*'da tanımlanan ve kelâmullâh hakkında söylenen tanımlamalardır. Dilbilimciler açısından kelâmın, mühmel, müsta'mel, iki farklı harften müteşekkil olup-olmaması önemli değildir. Nahivcilerin de kelâmı müfîd olarak nitelemeleri nahiv ilmi açısındandır.[166]

Esasen bu konu, kelâmın hakikatinin *kelâm-ı nefsî* olup olmamasıyla doğrudan alâkalıdır ve bunlar birbirlerini tamamlayan niteliktedirler. Kelâmın ses ve harflerden oluştuğunun kabulü Kâdî Abdülceb-

bâr'ın halku'l-Kur'ân konusundaki temel hareket noktası olurken, kelâmın hakikatinin nefiste kâim mana olduğunu kabul etmek de Bâkıllânî'nin temel hareket noktasını oluşturmaktadır. Kelâmın ses ve harflerden kurulu olduğunu ret bağlamında söylenecek tüm sözler aynı zamanda kelâm-ı nefsî lehine söylenen sözler anlamına gelmektedir.

2. Kelâm-ı Nefsî Konusu

Sözün içte cereyan eden karakteri ile dışavurumda beliren nesnel niteliği arasındaki farkı görmezlikten gelmek mümkün değildir. Nitekim Aristo'ya göre de seste cereyan eden şeyler, ruhta hissedilenlerin, yazılanlar da seste bulunanların simgeleridir. Yazı herkes için aynı olmadığı gibi sesler de aynı değildir. Bununla birlikte aynı işaretler için ruhta hissedilenler herkes için aynı, tasarımları aynı olanların nesneleri de aynıdır.[167]

Bâkıllânî'ye göre kelâmın gerçek anlamı nefiste mevcut olan manadır. Doğrudan bilinmesi ve iletişimde kullanılması mümkün olmayan kelâma bir takım emareler delâlet etmektedir: 1- Dil ile söyleme, 2- Yazı, 3- Remz ve işaretler. *Dil, sözlü ifadeyle* delâlet ederken dile ehil olanların vardığı yargı, anlaşma, ittifak ve örfler dikkate alınır. Her peygamberin, kavminin lisanıyla gönderilmesini anlatan ayetlere[168] göre Allah Teâlâ İsrailoğullarına Musa'yı İbrânî dili ile, İsa'yı Süryânî dili ile, Hz. Peygamber'i tüm âlemlere Arap dili ile göndermiş, anlaşma bu diller üzerinde olmuştur. Peygamberlerin getirdiği vahiy, dillerinin birbirinden farklı olmalarına rağmen kadîm kelâmın tek bir şey olmasına engel değildir. Bu, farklılık ve başkalık anlamını doğurmaz.[169]

Yazmaya ehil kişilerce uzlaşma sağlanmış *harf ve karakterler* de kelâm-ı nefsîye delâlet etmektedir. Delâlet hususunda yazı, sözlü ifadenin yerine geçmektedir. Nitekim هَذَا كِتَابُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ *"İşte kitabımız, aleyhinize gerçeği söylüyor. Çünkü biz yaptıklarınızı yazıyorduk."*[170] ayetinde yazı söz makamında gelmiştir. Fakat yazılar üzerindeki uzlaşı azlık-çokluk ve diğer niteliklerdeki durumlarına göre birbirlerinden farklılık arz ederler. Tevrat, İncil ve

Kur'ân harfleri birbirinden farklıdırlar, Hint harfleri tüm bunlardan farklıdır. Ancak her bir yazının ve yazıdaki harflerin, kişilerin içlerindeki manaya delâlet eder yapısı vardır, her birinin kendine göre anlaşılma ve uzlaşı özelliği vardır, nitekim öğrenilmeden bu diller anlaşılmaz. Bu da göstermektedir ki kelâm, gerçekte nefiste kâim olan manadır ve üzerinde uzlaşı sağlanmış yazı bu kelâma delâlet etmektedir. Kelâma delâlet ettiğinden dolayı yazıya da kelâm denilebilir ama bu hakiki anlamda değildir, bir şeyin medlûlünden dolayı isim alması kabilindendir.[171]

*Remiz ve işaretler*in de nefiste kâim olan manaya delâlet ettiğine Kur'ân'da delil vardır. Zekeriyya Peygamberden bahsedilirken "...أَيَّتُكَ أَلا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ إِلا رَمْزًا.." *...Senin alâmetin üç gün insanlarla işaretten başka türlü konuşamamandır..*" [172] buyurulması, onun nefiste kâim olan kelâmını sözlü ifade ile değil, remiz ve işaretlerle yerine getirmesi istendiğini göstermektedir. Şu ayet de aynı manadadır: " فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا *(Zekeriyya) ma'bedden kavmin karşısına çıkıp onlara: 'Sabah akşam (Rabbinizi) tesbih edin' diye işaret etti.*"[173]. Burada da murad, sözlü ifade ile değil işaretle anlatılmaktadır. Konuşma ve işitmeye gücü yetmeyen özürlüler (ahras) içlerinde taşıdıkları manayı ancak işaretle dışa vururlar. Karşısındakiler de onların içlerindeki manayı işaretle anlarlar.[174]

Bâkıllânî'ye göre, kelâmın gerçekliğinin *nefiste kâim mana* olduğuna birtakım ayetler delâlet etmektedir. إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ "*Münafıklar sana geldikleri zaman: 'Senin muhakkak Allah'ın elçisi olduğuna tanıklık ederiz' derler. Senin muhakkak kendisinin elçisi olduğunu Allah bilir ve Allah münafıkların yalancı olduğuna tanıklık eder.*"[175] Ona göre bu ayette münafıklar, sözlü ifadelerinde yalan söylememektedirler, çünkü sözlü ifadeleri yalan değildir. Onların yalanları kalplerinde ve içlerindedir.[176] Şüphesiz yalan bir çelişkidir, hakikat hilafına beyanda bulunmaktır. Kelâm-ı nefsîyi sözün dışsal izdüşümü olarak görmek, içte dışa vurulandan başka türlü olarak beslenen niyetlerin olmaması gibi bir sonucu doğurmaktadır. Ancak kurgu ürünü olan bu cümleye, içte farklı olarak bulunan şeyin sadece niyet ve kabul olduğu, bunun kelâm olmadığı itirazında bulunmak da mümkündür.

وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ *"Kendi içlerinde de : 'Bu dediğimizden ötürü Allah bize azab etse ya' diyorlar."*[177] Bâkıllânî'ye göre, kafirlerden bahseden bu ayette de kavl (konuşma) sözlü ifade ile değil içte (nefiste) gerçekleşmektedir.[178] وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوْ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ *"Sözünüzü gizleyin ya da açığa vurun! Şüphesiz O, göğüslerin özünü bilir"*[179] ayeti de, nefislerde gizlenen şeyin kavl olduğunu göstermektedir. Bunu cehrî olarak söylemek ise içte bulunan kelâmı sözlere dökme anlamına gelmektedir, sözler de kalpte olana delâlet etmektedir.[180] Bu ve daha başka ayetler göstermektedir ki, hakiki kelâm nefistedir, ses ve harfler sadece ona delâlet etmektedir.

Kelâm-ı nefsînin varlığı üzere sistemini kuran Bâkıllânî, usûl-i fıkıh konularını işlerken kelâmın kısımlarından olan "emir" ve diğer manaların esasen nefiste kâim bir mana olduklarını söylemekle[181] anlamın *içte* gerçekleştiğini, *dilin* sadece buna delâlet eden aracı olduğunu vurgulama amacındadır.

Bâkıllânî'nin biraz yukarıda dillerin farklılığını kullanarak getirdiği delil, katiyet ifade etmekten uzaktır, çünkü dillerin farklılığından kadîm kelâmın varlığı ve tek bir şey olduğu sonucu çıkmaz. Karşı iddia olarak meselâ denilebilir ki, bu olgudan farklı dillerin tek bir şeye delâlet etmesi değil, her birinin Allah tarafından var edildiği gerçeği daha doğrudur! Mantıkî olarak Bâkıllânî'nin dediğinin karşı iddiaya tercih edilir olmasını sağlayacak doğrudan bir delil yoktur. Ancak kelâmın nefiste bulunan mana olduğuna getirdiği nassî delilleri kabul etmemenin güçlü bir gerekçesi gözükmemektedir. Bununla birlikte her zaman için farklı bakış açısının, merkeze aldığı diğer düşünceye bakarak bunları te'vîl etme ihtimali de vardır. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr, nefiste bulunan mananın kelâm değil, niyet ve diğer anlamlara geldiğini öne sürmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr, يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ *"Kalplerinde olmayan şeyleri dilleriyle söylerler"*[182] gibi ayetlerin kelâm-ı nefsîye delâlet ettiğini kabul etmemektedir. Ona göre bu ayette, kalpte sözün olduğunun anlatılması, sözün kalpte olmadığını bildiren anlamdan daha açık değildir. Zira kalpte olmadığı söylenen şey, dilleriyle söylediklerinin bilgisi ya da dilleriyle söyledikleri şeylere dair niyetleri olabilir. Ayette onların gizledikleri şeyin aksini açığa vurmaları, kalplerinde

olmayan şeyi iddia etmeleri kastedilmektedir. Dilde ifade edilenin kalpte bir izdüşümü yoktur. Ona göre bu ayet, kelâm-ı nefsîye delâletten çok lafzî kelâma delâlet etmektedir. Zira ayetin zahiri, sözün mahallini ağız olarak belirlemiştir. Bu da kelâmın bilinen ses ve harflerden oluştuğunu göstermektedir.[183] Ancak nifakın özü, içinde taşıdığı şeyin aksini ortaya koyması ya da ortaya koyduğu şeyin içindeki ile aynı olmaması şeklindedir. Demek ki, içte taşınan şeyin bizzat var olması dışa vurulan şeyin farklılığını ifade etmesi açısından oldukça önemlidir, insanın içinde bir söz olmalıdır ki, dışarıda ifade edilenin ona ters düştüğünden söz edilebilsin! Bu durumda içte, açığa vurulmuş olandan başka sözün olması Kâdî Abdülcebbâr'ın iddia ettiğinin aksine kastedilene daha yakındır. Zira gerçek kelâm dışta kabul edilip de bunun içteki bilgi ya da düzeninden bahsetmek yerine içte yerini bulmuş ama dışarıya ondan başkası yansıyan kelâmdan söz edildiği takdirde münafık etimolojisine ve ayetin sentaksına daha uygun yorum yapılmış olur.

Bâkıllânî, kelâmın hakikatinin nefiste bulunan mana olduğuna şair Ahtal'ın şu sözleri ile de delil getirmektedir:

ان الكلام لفى الفؤاد و انما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

Ona göre şair burada, kelâmın içte olduğunu, sözlü ifadenin kalpteki kelâma delâlet ettiğini söylemektedir.[184] Metin Yurdagür'ün tercümesiyle şiirin manası şöyledir:

"Asıl söz kalpte olandır, bil Kalbe bir kılavuz kılınmış dil."[185]

Cahız, bir başka vesileyle zikrettiği bu şiirin gerçekte olup olmadığını sorgulamadığına ve şiiri bir görüşüne delil olarak getirdiğine göre en azından bir kısım Mu'tezile tarafından bu şiirin reddedilmediğini çıkarabiliriz.[186]

Bâkıllânî, nefsî kelâma delâlet eden aklî ve naklî delillerin beşer için geçerliliği ne ise, onun Allah için de uygulanabilirliği düşüncesini taşımaktadır. Olgusal alanda bu manaya, bazen sözlü ifade, bazen yazı, bazen remiz ve işaretler delâlet etmektedir. Nefiste kâim olan mana, ses ve harf ile birlikte dışsal varlık alanında mevcut olmaktadır. Fakat yaratıkların kelâmı kendileri gibi mahlûk, yaratıcının kelâmı ise mahlûk değil, kendisi gibi kadimdir.[187] Ona göre Mu'tezile'nin, kelâ-

mı olgusal alanda bilinen ve akledilebilen sesler olarak tanımlaması yanlıştır ve kelâm, olgusal alanda da Mu'tezilî iddianın aksine nefiste kâim bir manadır. Bundan dolayı nefiste kâim mananın ifadelerinde fesahat ve belagat cihetinden farklılıklar olmakla birlikte içteki kelâmda böyle bir farklılık yoktur.[188] O, kelâmın mutlak olarak söylenen şeylerde ve ibarelerde değil anlamlarda olduğuna, hiçbir dilin bilinmemesi ve bunlarla konuşulmaması durumlarında da düşünmek ve delillere bakmak suretiyle aklî hükümlerin bilinebileceğini misal getirmektedir. Böylece düzenli harf ve sesler olmadan da kelâmın mevcut olduğuna delil öne sürmekte[189] ve bir yönüyle şâhidden hareketle kelâmın mahiyetini belirlemekte ve belirlediği bu kavramsal çerçevenin içine Allah'ın kelâmını da girdirmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr, Allah Teâlâ için kelâm-ı nefsînin olmamasını, bizden birine ait kendi nefsinde konuşma, içinde ezber yapma, hatırlama, onu nefsine yerleştirmeye çalışma gibi niteliklerin ilahî zâtla bağdaşmamasıyla gerekçelendirmektedir.[190] Bu izahın bir uzantısı olarak bizim fiilimiz olan kelâmın var oluşunda bir bünyeye muhtaç olduğunu, mutlaka bir alet ve aracın gerekliliğini halbuki Allah'ın, kelâmını fiil ederken herhangi bir alete muhtaç olmadığını ve herhangi bir sebebe ihtiyacının bulunmadığını söylemek suretiyle teorisini tamamlamak istemektedir.[191]

Burada şöyle bir varsayımda bulunmak mümkündür: Diyelim ki Mu'tezile'nin aksine kelâm fiil değil, nefiste kâim olan manadır. Fakat beşerî tecrübeden hareket ederek Allah'ın kelâmının nefsinde bulunan mana olduğu kıyasının kesinlik arz etmesi söz konusu olmadığı gibi gaybî alan için, varoluşsal farklılığın bulunduğu fizik âlemdeki değerlerin hangi gerekçelerle uygulanabilirliği izahları da tatmin edici değildir. Aynı durum Kâdî Abdülcebbâr için de geçerlidir. Onun kelâma fiil rolü biçmesini tartışmaya girmeden kabul etsek bile şâhidden hareketle aynı anlamın Allah'ın kelâmına da uygulanması nasıl kesinlik arz edecektir? Veya böyle bir kıyas, sonucu itibariyle değil de yapılışı ve yapılması itibariyle gerçekten doğru mudur? Mantık doğru mu işletilmiştir? Bu olumsuzluklara rağmen, Allah hakkında konuşmak gereklidir, beşer olduğumuz göz önünde bulundurulduğunda şâhidden bağımsız düşünmek ve konuşmak da mümkün değildir. Bu zo-

runluluktan dolayı her iki sistem de Kur'ân'ın yaratılmamışlığı veya yaratılmışlığı üzerinde kelâm ederlerken aklî ve lügavî temellendirmelerde bulunmaktadırlar ve gâibin şâhide kıyası vazgeçilmez yöntemdir. Ancak bu yöntemin de sakıncalarını görmemek doğru değildir, her şeyden önce yapılan kıyastır ve gâibdeki zât-sıfat ilişkisinin şu şekilde olduğunun doğrudan delili yoktur.

Kâdî Abdülcebbâr, Sünnîler tarafından ileri sürülen sıfatların nefis/zâtta kâim olmasının ne anlama geldiğini analitik yöntemle açmaya ve her birinin imkânsızlığını ortaya koymaya çalışmaktadır: قائم بذاته ibaresi şu anlamlara gelebilir: 1- Ayakta durma kastedilir: فلان قائم yani, fülan ayaktadır. 2- Devamlılık kastedilir: الحى القيوم lafzındaki *el-kayyûm* daimî olan anlamınadır. 3- Koruma ve muhafaza kastedilir: السقف قائم بالسارية yani çatı sütunla ayaktadır, korunmaktadır, o olmazsa düşer. 4- Hulûl kastedilir: الكون قائم بالمحل yani varlık bir mahalde bulunur. İbarenin değişik kullanım alternatiflerini tahlil eden Kâdî Abdülcebbâr, bu sayılanların hiçbirinin Allah Teâlâ için kullanılmasının caiz olamayacağını söylemektedir.[192] Fakat o, tüm sisteminde kendini gösteren indirgemeci bir tavır sergilemekte, *kâim* sözcüğünün olgusal alanda gelebileceği anlam ilişkilerinin birebir Allah ve sıfatları arasında kullanılacağını söylerken aynı hükümlerin gâib hakkında geçerliliğinde hiç şüphe etmemektedir. Öncelikle olgusal alandaki anlam ilişkilerinin Allah için de kullanılırlığına doğrudan bir delil yoktur. Özellikle ilâhiyat alanında yapılan kıyasta bunu söylemek mümkün değildir. Zira kıyas edilen bilinseydi zaten kıyas olmazdı. Esasen, lafız-mana ilişkilerinin kurulduğu alan tamamen beşerî şartlar olursa kıyası anlamak kolaydır ve reddetmenin gerekçesi yoktur. Ama farklı varoluşlara sahip iki alanı birbirine kıyas ederek, şâhidde olanı gâib için aynıyla varsaymak bilinenin bilinmeyene dayatılmasıdır, olduğu gibi değil, istenildiği gibi görülmeye çalışılmasıdır. *Kâim* sözcüğünün beşerî alan için kullanıldığı söylenen anlam ilişkilerinin tamamen farklı varoluşsal alan için kurulması esasen, Kâdî Abdülcebbâr'ın Ehl-i Sünnet için sık sık söylediği bilinmezlik iddiasının kendisi olmaktadır.

Bununla birlikte Kâdî Abdülcebbâr'ın, sıfatların Allah'la kâim olduğunu anlatan قائم بذاته lafzının, "Allah'la mevcut" anlamına gelmesini kadîm birlikteliğe değil, varlıklarını Allah'a borçlular, Allah var et-

meseydi olmazlardı, öyleyse O'nun fiilidirler anlamına yorumlaması[193] önceki tahlilinden daha güçlü görünmektedir. Zira buradaki yorumunun bu ibare tarafından yanlışlanmasını gerektirecek bir şey yoktur. Ehl-i Sünnet'in Allah'la birlikte kadim olduğu yorumunun da, doğrulanmasını gerektirecek bir şey olmadığı gibi yanlışlanmasını gerektirecek bir durum mevcut değildir. Zira Kâdî Abdülcebbâr'ın dediği gibi meselâ mütekellim ile kâim olan şeyin kelâm olması gerekmemektedir, çünkü kelâm kudreti ve kelâm etme bilgisi de mütekellim ile kâimdir.[194] Esasen bu paragrafta ele alındığı yönüyle buradaki lafzın her iki tarafı doğrudan destekleyecek ve karşı tarafı yanlışlayacak bir anlamı yoktur. Tartışmaya konu olan lafız, ancak tarafların bakış açılarıyla anlam rengini almaktadır. Dolayısıyla hem Ehl-i Sünnet hem Mu'tezile için, bu ibarenin şu tarafı desteklemesinden söz etme imkânı yoktur.

Bâkıllânî, *içimde söyleyeceğim sözler var, içimde hiç kimseye açmadığım söz var, içimde daha sonra açıklayacağım bir söz var* (فی‌نفسی قول او کلام أخرج به) gibi ifadelerin kelâmın nefiste bulunan manayı gösterdiğini düşünürken[195] Kâdî Abdülcebbâr bu tür ibarelerin kelâm-ı nefsîye delil getirilmesini kabul etmemektedir. Zira ona göre bu ibarede *sözü söyleme kararlığında olma* kastedilmektedir. Bu söz فی نفسی لقاء زید *İçimde Zeyd ile karşılaşma arzusu var,* ya da فی نفسی حج بیت الله *içimde hacca gitme azmi/arzusu var* cümlelerindeki manaya gelmektedir, kelâm-ı nefsî ile ilgisi yoktur.[196] Zira insan, kendi kendine meselâ bir ev yapmayı düşünür, içinde onun çizim ve plânının varlığını hisseder. İçte tasavvur edilen bu binanın dış dünyadaki binaya tıpatıp ve varoluşsal uygunluk arz etmesi gerekmez. Tıpkı bunun gibi kelâmda da içte tasavvur edilen şeyin, dışa vurulanın aynı olması gerekmemektedir. Öyleyse dışa vurulan, hariçte zuhur eden kelâmın, içte hakiki anlamda kelâm-ı nefsî diye var olduğu iddiasının doğruluğundan söz etmek mümkün değildir.[197]

Kelâmullâh tabirinden kelâm-ı nefsî de kelâm-ı lafzî de anlaşılmaktadır, Sünnî terminolojide kelâm-ı nefsî kastedilse de genelde lafzî kelâmın kastedilmesi yaygındır.[198] Her ikisine de *kelâm* denilmesindeki sorunsalı Gazzâlî, kelâmın, lafız olarak müşterek, medlûl itibariyle farklı anlam taşıyan kelimelerden olduğunu söylemekle çöz-

meye çalışmaktadır. Buna göre lafızların nefiste bulunan kelâma delâlet etmesinden hareketle lafzî ifadeye kelâm denilmiştir.[199] Ehl-i Sünnet Allah'ın zâtı ile kâim olan kadîm kelâm-ı nefsî ile seslerle okunan ve harflerden oluşan muhdes kelâm için ortak isim olarak Kur'ân adını kullanmıştır. Onlar, kadîm kelâm anlamında birinciyi; okunan, dinlenilen, yazılan denildiğinde ikinciyi kastetmişlerdir. Ahmed b. Hanbel'in bu anlamıyla bile Kur'ân'a muhdes dememesi, yazılan şeylerin kadîm olduğu anlamında değil, Selef'ten böyle şey işitmemiş olmasından dolayıdır.[200]

Sünnîler arasında kadîm ve nefsî kelâm kabul edilmekle birlikte bunun nasıl bir şey olduğunda, işitilip işitilmeyeceğinde, Kur'ân'ın nefsî kelâma bakarak hakiki anlamda mı mecazî anlamda mı kelâmullâh olduğu konularında ihtilâf vardır.[201] Meselâ İbn Fûrek, Allah'ın kadîm kelâmının tek bir şey olduğunu, parça ve kısımların olmadığını ve sınırsız anlamları içerdiğini söylemektedir. Kur'ân'da geçen *kelimâtullah* ifadesini ise saygı, yüceltme, tazim ve bir çok kelimelerin yerine geçer şeklinde yorumlamaktadır. Zira Allah'ın iki kelâmı, iki ilmi, iki kudreti vardır, denemez.[202]

فی‌نفسی قول او کلام أخرج به sözünden hareketle "*İnsanın konuşmadan önce içinde varlığını hissettiği bir anlam vardır, gerçek kelâm budur*" şeklindeki Sünnî düşünceyi Kâdî Abdülcebbâr, ileri sürdüğü diğer delillerle de reddetmek istemektedir. Ona göre insanın kendi içinde hissettiği bu mana, 1- Kelâma, söz söylemeye yönelme, 2- Söz söylemeyi irade etme, isteme, dileme, 3- Kelâm etmeye kesin karar verme, 4- Söyleyeceği kelâma bilgi olarak sahip olma, ne söyleyeceğini bilme, 5- Onu nasıl düzenleyeceğini düşünme anlamlarından biri olarak değerlendirmekte, bu hususlardan biriyle yorum yapmanın felsefî imkân dâhilinde olduğu bir yerde, yukarıdaki cümleyi kelâm-ı nefsî olarak anlamanın doğru olamayacağı[203] karşı teziyle reddetmektedir. Zira ona göre insanın içinde kelâmın varlığını kabul ve ibarelerin buna delâletini var saymak, meselâ gerçek sanatın nefiste/iç âlemde var olduğunu ve dışarıdaki sanat eserinin buna delâlet ettiğini söylemek gibidir ve yazı yazmanın, bina yapmanın ve diğer fiillerin de insanın içinde var olduğunu söylemek gibi olup apaçık cehalettir. Zira bunlar bu fiillerin kişinin kudretinde olduğunu, bu fiilleri yapma bilgisinin ken-

dinde bulunduğunu göstermektedir. Sözün dile gelişi içteki kelâma delâletle değil, kişinin o kelâmı bilmesi ve güç yetirmesi ile alâkalıdır.[204] Kâdî Abdülcebbâr'a göre bir bina yapmak ve bir sanatsal üretimde bulunmak için fiilen gerçekleştirme gerekmektedir, bunların gerçeklikleri ancak bu şekilde var olmuş olur. İçte bunlarla ilgili tasarımlara ve içteki anlama kelâm nefistedir diyerek bina ya da sanatsal ürün denilemez. [205]

Kâdî Abdülcebbâr'ın burada söz (kelâm) ile sanat eseri arasındaki kıyası dikkate değerdir. Zira sanat eseri insanın içinde bir eylem değildir, içte bulunan bir sanat düşüncesi, bilgisi olabilir, ama mevcudiyeti dışarıda var olan bir fiil, yapıt ya da eser olmadan içteki tasarı ve düşünceye sanat denemez. Kelâm da dış dünyada var olduğu müddetçe kelâmdır. Zira *"şey"*i kelâm diye isimlendirme, dışsal (hâricî) bir varlığı olmadan mümkün değildir. Aksi takdirde kelâm diye bilinen ve adlandırılan hususa da ters düşülmüş olacaktır. *Kâdî Abdülcebbâr, kelâmı sıfat olarak değil de fiili olarak ele aldığı için elbette bir fiil, dış dünyada gerçekleşmeden o eylemin adını alamaz.* Fiil olan bir şey de elbette mahlûk ve muhdes olacaktır. Öyleyse kelâm-ı nefsîyi kabul etmeyen düşünce, bunu kelâmın fiil olmasıyla açıklamak durumundadır. Zira dış dünyada gerçekleşen fiilin iç dünyada bizzat bulunmasından söz etmek mümkün değildir, bu takdirde Kâdî Abdülcebbâr'ın dediği tüm yorumlarda haklılık vardır. Ancak Kâdî Abdülcebbâr, hakkında ihtilâf edilmeyen sanat eseri fiillerin dışsal gerçek olduğu gerçeğini kesinlikle aynı değerlendirilmesi mümkün olmayan kelâm için de uygulamaya koymaktadır. Eğer kelâmın fiil olduğu kesin kabul edilse diğer fiillerin varlıklarının dışsal olduğu gibi onun da varlığının dışsal olması gerekir. Ama gerçekliklerinin dışsal olduğu tartışılmayan fiillerin bu konuda kelâma kıyas olmasını gerektirecek bir durum yoktur. Gerçeklikleri dışarıda olan fiiller böyle diye kelâmın da gerçekliğinin dışsal olması gerekmemektedir. Kelâmın dışsal gerçeklik olmasını, diğer fiillerin dışsal olması belirlememektedir, eğer kelâm dışsal bir fiil ise bu kendindedir. Ancak kelâm fiil olarak dışsal gerçeklik kabul edilirse diğer fiiller gibi olduğu anlatılmak üzere sadece benzerlik kıyası yapılır, ortak illetten dolayı diğerini gerektirici bir kıyas yapılmaz, ya da yapılan kıyasın bu çerçeve ve anlamda olması gerekir.

Kâdî Abdülcebbâr bunu izah ederken felsefede geleneksel olarak tartışılan isim-müsemma önceliği hakkındaki korelâsyonda (corrélation) tercihini, tesmiyenin (zihinsel faaliyetin) dışsal alandaki realitenin bilinmesinden sonra gerçekleştiğinden yana koyarak şöyle demektedir: "Kişinin, kelâmın harflerini açığa vurmadan önce içinde evirip çevirdiği şeyler veya tek tek harfler vardır. Biz, eşyayı tasavvur ederken *eşyanın bize açık ve bizce bilinen tarzı ve cinsi üzerinde tasavvurda bulunabiliriz.* Nitekim bir şey yazılacağında kişi yazacağı şeyin şekillerini önce içinde tasavvur eder. Neticede kimse yazma olayının nefiste bulunan bir mana olduğunu söylemez, zira o dışarıda gerçekleşmiştir."[206] Kâdî Abdülcebbâr'ın tercihine göre dışsal gerçeklik anlamında dil olmadan ve dile başvurmadan düşünme imkânı yoktur ve dil, basit bir düşünme aracı değildir, düşüncenin kendisinde şekillendiği ve kalıba girdiği bir yapıdır. İçte gerçekleşen şeyler ise dışsal gerçekliğin niyete alınması, düzenlenmesi ve bunu yapmaya güç yetirebilme imkânı anlamlarına gelmektedir.

Dilbilimle uğraşan çağdaş birtakım araştırmacılar tarafından da bu düşünce dile getirilmektedir. Buna göre dil, insanın evrene bakışını, onu bütün ve parçalar olarak algılama biçimini belirlemekte, en azından önemli bir katkıda bulunmaktadır. Bir dil sadece düşünme aracı olmayıp aynı zamanda düşüncenin içinde şekillendiği kalıptır.[207]

Düşünce ve ibareler arasında ontik herhangi bir uygunluk olmayınca ibarelerin düşüncelere delâlet etmesinden söz etmenin doğru olamayacağını savunan Kâdî Abdülcebbâr'a göre, "kelâm, önce iç (nefis)te düzenlenir, sonra dile getirilmiş ya da ibarelere dökülmüş olur" sözü, hariçte fiilen gerçekleşen kelâmın anlamının içte düzene konması demektir. Zira kelâm esasen içte var olan mana sayıldığında bu, konuşmak suretiyle ikinci kez yapılarak ibarelere dökülmesi anlamına gelmekte, hem tekrar hem çelişki ortaya çıkmış olmaktadır. Ayrıca dile gelmiş olan şeyin kalpteki ilme ve iradeye delâlet etmesi yerine kelâma delâlet etmesini tercih ettirecek bir durum yoktur, sözlü bildirimin kelâma delâleti ile kalpteki diğer manalara delâlet etmesi arasını ayıracak bir delil de yoktur. Nitekim kişinin, lisanı ile bir şeyi haber verirken kalbiyle emredici durumda olması ve diliyle emrederken kalbiyle bundan pişman olması mümkün şeylerdir. Bir kişinin aynı anda ha-

ber veren ve emreden olamayacağı açıktır. Öyleyse kelâm (söz) kalpte olana delâlet etmektedir yargısı doğru değildir. Kelâmın, kendisiyle kelâm olacağı herhangi bir duruma (nefsî kelâm) ihtiyacı yoktur. Görünen kelâm ne ise bilinen kelâm odur.[208] Yine bu bağlamda *"içimde işitilen kelâm (söz)dan başka bir söz daha var "* cümlesini de doğru bulmayan Kâdî, "manaların" söz ve isimlerle varlıklarını ispat etmenin doğru olmadığından ve yapılması gerekenin, "manaları" var oldukları, bulundukları yapı ile ispat etmek ve sonra da onu ifade etmek olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Var olmadan önce bilinmeyen şeyleri ispat etmeye çabalamak doğru olamaz. Ona göre içerideki sözü ortaya koymak için o sözün nerede ve nasıl var olduğunu ispat ettikten sonra o sözü dile getirmek ve buna kelâm demek mümkün olmaktadır.[209]

Demek ki Kâdî Abdülcebbâr, kelâmın başlangıcı olarak ses ve harflerle ifade edilişi ortaya koymakta, buna karşılık Bâkıllânî, kalpte bulunan ve henüz dışarı çıkmamış manayi kastetmektedir. Kâdî Abdülcebbâr bunu ispat edilemez ve ma'kûle (bilinen ve akılla idrak edilebilen yapıya) aykırı bulurken, Bâkıllânî ile birlikte Ehl-i Sünnet, bunu herkesin içinde bildiğini ve nasslarda da buna delâlet eden ibareler olduğunu savunmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, içeride varlığı düşünülen bu manaları kelâm olarak değil kelâm etmeye hazırlık, onu fiil etmeye yönelme, sözü düzenleme, söyleyeceğini bilme, söylemeye güç yetirme gibi yorumlarla te'vîl ederken, Bâkıllânî bunun bizzat kelâm olduğunda ısrar etmektedir. *Kelâm* ontolojisinin, belki de felsefî katiyet ve burhanla nefsî ya da fiilî kelâma işaret ettiğinin ispatlanma zorluğunu göz önünde bulundurmakla birlikte konunun, tarafların kendi düşünce sistem bütünlükleri içinde farklı yönlere çekildiği ve ancak bu şekilde epistemolojik tutarlılık sağladıkları görülmektedir. Halku'l-Kur'ân tartışmalarıyla birlikte ele alınıp, daha önceleri nefse ait bir mana mı yoksa fiil mi olduğu tartışılmamış *kelâmın mahiyeti* konusunda, tarihsel olarak konunun Araplar arasında bilinen ya da bilgiye konu olmuş anlamı yerine, tartışmalarla birlikte tarafların kendi bütünlüklerini sağlamak amacıyla nefsî ya fiilî kelâm şeklinde yorum yaptıkları gözlenmektedir.

Bununla birlikte tartışmaya konu olan لـه كلام sözünün ne anlama geldiği hususunda Araplar arasında kullanılan değişik manaları öne

süren Kâdî Abdülcebbâr, bu sözün zât için sıfat anlamı taşıdığı iddiasını kabul etmemekte ve له ibaresinin mülkiyet ((له غلام, ba'ziyet (له رأس و يد), tefekkür (له رأى و سياسة), fiiliyet (له احسان) gibi anlamlara geldiğini söylemektedir. Bu kadar muhtemel anlam taşıyan bir kelimeyi, hangisine delâlet ettiği belli olmayacak şekilde tanımlamak doğru değildir, zira tanım getiriliyorsa bu, o şeyi en açık bir tarzda başka şeylerden temyiz etmiş olmalıdır, aksi takdirde tanımın amacı gerçekleşmemiş olur.[210] Kâdî Abdülcebbâr'ın itirazı yerinde olmakla birlikte Ehl-i Sünnet tarafından bu anlam ihtimallerinin gözden uzak tutulduğu düşünülmemelidir, onlar bu ifadenin zât için sıfat bildirdiği yorumunu tercih etmişlerdir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr da aktardığı anlamlardan birini tercih etmektedir. Dolayısıyla له كلام ifadesi kendi başına, başka delil ve destekler olmaksızın fiil kelâma da sıfat kelâma da delâlet etmemektedir. Farklı bakış açıları ve merkeze almalar, yorumları ve aynı ibarenin yönünün belirlemektedir.

"Eğer kelâm-ı nefsî var ise böyle bir bilgiye bizim de ortak olmamız gerekir" diyen Kâdî Abdülcebbâr, her düşünen kişinin kelâm-ı nefsînin varlığını kendi içinde bileceği iddiasını kabul etmemektedir. Zira dilde dile gelen harflere uygun düşen anlamın nefislerde olduğu belli değildir. Herhangi bir şeyi hatırlayıveren de kendi nefsinde bir anlam bulur.[211] Onun, halku'l-Kur'ân konusuyla ilgili, meselenin belki de özünü teşkil eden kelâm-ı nefsî tartışmasında merkeze, mantıkî bir ilke olarak *"eğer kelâm-ı nefsî var olsa, ya zarûrî olarak bilinir veya açıklanması problem teşkil etmeyen bir delâlet yoluyla bilinir,* ikisinin de var olduğu söylenemez".[212] cümlesini yerleştirdiği görülmektedir. Ona göre Allah'ın mütekellim li nefsihî oluşunun bilinebilmesi için hem ma'kûl (akledilebilir ve şâhidde bilinen) olması gerekir, hem de delilinin olması gerekir.[213] O, kelâmın dış dünya (âfâkî/fiziksel alan)da bilinen ve hakikati idrak edilen anlamından başka, kalpte gerçekleştiği bilinen fiillerden birine işaret etmiş olmaksızın nefsî kelâma delâlet ettiği iddiasını, herhangi bir delille bilinmesi imkân ve ihtimali olmayan bir şeyi ispat etme iddiası olarak görmektedir.[214] Gördüğü bu imkânsızlığı ispat için de esasen Ehl-i Sünnet'i bağlamayacak bazı itirazlarda bulunmaktadır.

Bu itirazların birine göre, kelâm nefse ait mana olursa susan ve dilsiz olan kişiye de mütekellim demek mümkün olacaktır, çünkü nefiste

bulunan manayı susan ya da dilsiz olandan nefyetmek doğru değildir. Halbuki eşyayı bilebildiğimiz ve yorumlayabildiğimiz zamansal ve mekansal alanda mütekellim kelâmı içinde taşıyana değil, onu fiil edene denilmektedir.[215] İnsanların bazen, konuşma aletinin olmasına rağmen konuşmanın tertip ve düzenine dair bilgiye sahip olmamalarından kaynaklanan konuşmanın gerçekleşmemesi, nefiste iddia edilen mananın olmamasından değildir. Nitekim alet-edevât olduğu halde düzen, plân olmadığı için bir işin gerçekleşmediği de vaki olmaktadır.[216]

Kâdî Abdülcebbâr, kelâmı ses ve harflere indirgemekle kelâm-ı nefsînin varlığını ortadan kaldırmakta, sesten ibaret kelâmın mahlûk oluşuyla neticede kelâmullâhın da mahlûk olduğu sonucuna varmaktadır. Ancak Mu'tezile'nin kelâm-ı nefsîyi reddetmek için olgusal (şehâdet) âlemdeki kelâm tanımına büyük önem vermesi, bu alandaki kelâmın hudûse delâlet eden tüm özelliklerini sıralaması, bunun yanlışlanamayacağına ısrarlı vurgu yapması, olgusal olmayan âlemde başka bir kelâmın yokluğunu göstermediği gibi, buradaki kelâmın olgusal alandaki kelâmla aynı niteliklerde olmasını da gerektirmemektedir. Esasen Bâkıllânî'nin de belirttiği gibi, insanın içindeki konuşması (nutk, kelâm) akılla bilinen bir durumdur; nefsin, şeylerin manalarını zâtında tasavvur etmesidir, kendi cevherinde duyulara konu olan şeylerin resimlerini görmesidir, düşüncesinde bunları ayırt etmesidir, insan işte bu nutku ve sözü ile tanımlanır. İnsanın içinde hissettiği bu şeyler salt bir itikat ve bilgiler türünden değil, bunlardan fazla bir şeydir, kelâm-ı nefsîdir. Lafzî nutuk ve söz ise insanın içinde taşıdığı anlamı ifade etmektedir.[217]

Tevkîfî olup olmadığı tartışmalarına burada girmeksizin dilin bir açıdan sözleşme, bir uzlaşım olduğunu söylemek mümkündür. Zira dil, varlığını toplum üyeleri arasında yapılmış bir tür sözleşmeye borçludur.[218] De Saussure, dilin sese indirgenemeyeceğini; zira sesin, düşüncenin aracı olduğunu söylerken sanki kelâm-ı nefsînin varlığına işaret etmektedir. Ona göre dilin özniteliği, dilsel göstergenin sese ait niteliğinden başkadır. Dilsel gösteren (kelâm, söz) özü itibariyle hiçbir şekilde ses değildir, düşünce ve insan sesi arasında tabii bir bağ vardır.[219] *Kelâm-ı nefsî*yi işaretleyebilecek De Saussure'ün bu görüşlerini, benzer şekilde bir başka dilbilimci Roland Barthes da dile getirmekte-

dir. Onun sözlü ifadenin dil ile karıştırılmayacağına dair verdiği örneğe göre, bireyin yüksek ya da alçak sesle, yavaş ya da hızlı konuşması yüzünden ne sözün kurumu bozulur, ne de dizge bozulur.[220] Dile getirme resimle olduğunda aletin el, sözlü ifadede olduğunda aletin ses olması,[221] kendisi adına alet kullanılan şeyin içteki kelâm olduğu düşüncesine götürebilir. Rickman da kelâm-ı nefsîyi ispat edercesine şöyle demektedir: Durumların, sözgelişi bir işaretin ne olduğunun başkasına aktarılmasını sağlayan halin anlamının dil öncesi dönemde ya da dilin henüz iyice oluşmadığı bir sırada kavranması imkânsız olsaydı (yani kelâm-ı nefsî olmasaydı) dilin başlatılması nasıl mümkün olurdu? Nitekim bir çocuk dil adına bir şeyler ifade edebilmesi için dilin şeylere işaretinin, simgenin, sözcüklerin ne olduğunu kavraması gerekmektedir.[222] Ellul'un dediği gibi, gerçekte söz, hakikatin kurucusudur, üreticisidir; dil ise araya girmesi istenen şeydir.[223]

Kur'ân kelimesi kelâm-ı nefsîye delâlet etmez[224] düşüncesi, Kur'ân'ı dilsel bir metne indirgemenin, halku'l-Kur'ân görüşünü benimsemenin ve bir yönüyle dil olmadan düşüncenin olamayacağı anlayışının sonucudur. Kur'ân kelimesinin yatay anlamsal düzeyde doğrudan kelâm-ı nefsîye delâlet ettiği söylenemeyebilir, ama delâlet etmediği de söylenemez. Kur'ân kelimesinin kelâm-ı nefsîye ya da lafzîye delâlet edip etmemesi bizzat bu cümleden çıkarılacak sonuç değildir. Kişiyi iki yargıdan birine götüren şey onun konunun geneline bakışından bağımsız değildir. Bir bakıma sistem içinde meselâ Kur'ân'ın yaratılmışlığı kabul edildikten sonra, *Kur'ân kelimesinin kelâm-ı nefsîye delâlet etmediği* söylenmektedir. Eğer Kur'ân'ın yaratılmamışlığı kabul edilmiş ise Kur'ân kelimesi kelâm-ı nefsîye delâlet etmiş olmaktadır. Bu demektir ki, konunun sonuç olarak kabul şekli, kendini besleyecek yan düşünsel damarların yönünü belirlemektedir. Değilse *Kur'ân kelimesi kelâm-ı nefsîye delâlet etmez* cümlesi, Kur'ân'ın ontik yapısı (mahiyeti) mutlak olarak tespit ve tayin edildikten sonra söylenmiş değildir, ya da bu tür yargılar sonucu Kur'ân'ın yaratılmışlığına varılmış değildir. Görünen o ki, hudûsa delâlet eden bazı niteliklerle Kur'ân'ın mahlûk olduğu söylenmekte, bunu besleyecek yan teorilerin bulunması zor olmamaktadır. Tüm delillerin Kur'ân'ın hudûsuna götürdüğü gibi bir tümevarımla sonuca varılmış, buradan tekrar cüz'î hükümlere dönerek *Kur'ân kelimesi ke-*

lâm-ı nefsîye delâlet etmez gibi önerme kurulmuş değildir. Bu önermelerin bizzat kurulduğu ve benzerlerinin toplamından hareketle Kur'ân'ın mahlûk olduğu gibi bir sonuca varıldığı iddiası ise doğru değildir. Zira düşünülenler, düşünülmüş olanlardan bağımsız olmadığı gibi, mahiyete ilişkin varılan yargılar da tüm delillerin bir araya getirilmesi sonucunda ortaya çıkarılmış değildir. Sadece *göründüğü kadarıyla varılan yargıların* teorik tamamlaması yapılmaktadır. Özellikle konunun ilk muhatapları için orijinal bir düşünce inşasından söz etmek mümkün olsa bile, sonraki dönem taraflarının önce sonucu kabulden sonra sistemi inşa ettikleri ya da daha doğru deyimle yeniden kurdukları gözlemlenmektedir. Kaldı ki, Mu'tezile'nin bile bu anlamda başka kültürlerden etkilenme olmaksızın konuyu tamamen nasslar üzerinde inşa ederek Kur'ân'ın mahlûk olduğu yargısına vardıklarını iddia etmek oldukça güçtür.

Kur'ân'ın ezeliliğinin savunulması bazı usûl ilkelerini de beraberinde getirmiştir. Meselâ emrin, emredilene (memura) taallûkunda, kendisine emredilenin vücut ve kudretinin bulunma şartının aranmaması ve gerekli görülmemesi buna örnektir. Bu anlayışa göre ma'dûmdan haber vermek sahihtir. Böylelikle kelâm-ı nefsî ve kadîm kelâmın varlığını kabulünün önü açılmış olmaktadır.[225] Ancak ezelde ma'dûma hitabın Ehl-i Sünnet içinde de ihtilâflı olduğunu unutmamak gerekir. Buna rağmen Ehl-i Sünnet'in ezelde ma'dûma hitabı kabul eden kanadı (Eş'arîler) ile Mu'tezile arasındaki ihtilâfın esası kelâm-ı nefsî hususundaki ihtilâftan kaynaklanmaktadır.

Kelâm-ı nefsî kabul edildiğinde tek bir kelâmda emr ve nehyin bulunmasının imkânı soruşturulmuş, Mu'tezile bunu mümkün görmezken Ehl-i Sünnet, kendi zâtında tek olan kelâmın emir, nehiy, haber ve istihbar olmasını imkân dışı görmemiştir. Nitekim ilim tek bir şeydir, ama tüm farklılıklarına rağmen bütün malûmu kuşatmaktadır.[226]

Allah'ın kadîm kelâmının mushafta yazılı olması, kadîm olanın bizzât mushafta olması anlamına gelmez. Kadîm kelâm delâlet olunandır, harfler ona delâlet etmektedir, yazılanlara ve okunanlara hürmet edilmesi, abdestsiz Kur'ân'a el sürülmemesi bunların kadîm kelâma delâletlerinden dolayıdır, bunlara hürmeti şeriat belirlemiştir. Ayrıca mushaflarda yazılı olanın Allah'ın kelâmı olduğunu göstermektedir.[227]

Kadîm kelâm Allah'ın sıfatı ise okunan Kur'ân ile ezelî kelâm arasındaki bağı *delâlet* lafzıyla mı açıklamak gerekir? Yoksa kendisine delâlet olunan şeyle, delâlet ettiği söylenen şey arasındaki ilişkinin keyfiyetinde hikâye ve mahkî kavramlarını kullanmak doğru mudur? Hikâye edilenle, kendisinden hikâye olunan şey arasındaki alâka, kelâmı nefsînin olup olmaması, hatta daha özelde Kur'ân'ın mahlûk olup olmaması ile ilgili geliştirilen, tartışılan ve ihtilâf edilen temel meselelerden biridir.

3. Hikâye-Mahkî (Anlatma-Anlatılan) Konusu

Ehl-i Sünnet'in, Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğu hususunda nasıl hiçbir şüphesi yoksa Kâdî Abdülcebbâr'ın da hiçbir şüphesi yoktur. Ona göre de Kur'ân, Allah'ın kelâmıdır ve Allah bu kelâmıyla konuşmuştur. O, muciz oluşu, Hz. Peygamber'in doğruluğunu göstermesi; başkasının buna güç yetirememesi gibi hususların Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğuna delâlet ettiğini söylemektedir.[228]

Genel Sünnî anlayışta okunan, yazılan, seslendirilen şey ezelî Kur'ân değildir, bunlar ezelî Kur'ân'a delâlet eden şeylerdir. Okuma, yazma, ezber, ses, kağıt gibi unsurların mahlûk olmasına rağmen bunlarla var olan kelâmın neden mahlûk olmadığı hususu Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasında birtakım ihtilâflara yol açmıştır.[229] İhtilaflardan birisi, elde mevcut Kur'ân'ın Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği kadîm kelâmdan hikâye olup olmadığı ve bunun imkânı konusudur.

Doğrudan bu konuya girmeden Mu'tezile mensuplarının, hikâye-mahkî tartışmasında, hikâyenin olabilmesi için kendisinden hikâye edilecek bir kelâmın var olması gerektiğinden mevcut ilahî metnin ibtidâen nasıl var olduğuna ilişkin teoriler geliştirmek durumunda kaldıklarını söylemekte fayda vardır.

Kur'ân'ın var oluş (yaratılış) teorisi olarak Kâdî Abdülcebbâr, Allah Teâlâ'nın kelâmını ilk defa olarak meleklerin duyacağı şekilde var ettiğini, sonra meleklerin bunu levh-i mahfuz'a yazdıklarını kabul etmektedir. Allah Teâlâ'nın kelâmını *levh*e yazdığını bildiren sözler mecaz ifade etmekte olup, بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ "*Hakikatte o, levh-i*

mahfuzda bulunan şerefli Kur'ân'dır."[230] ayeti de bu aşamadaki ve anlamdaki Kur'ân'a işaret etmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, Kur'ân'ın levh'te var oluşu, herhangi biri tarafından okunan şeyin Allah'ın kelâmı olması, kelâmı hikâye edenin onu fiil etmiş olması şeklindeki bilgi üçgeni arasında meselâ Kur'ân'da geçen ve Allah'ın kelâmı olarak bulunan *emr*in, onu okuyan kişiye ait emir olması gerekmediğini söylemektedir. Çünkü emir ve haber ancak kast ve irade ile olur, hikâye edenin böyle bir kastı olmadığına göre hikâye ettiği kelâmın okuyan adına emir olması gerekmez.[231] *Mahkî (anlatılan, aktarılan şey), Allah'ın kelâmıdır*, melek bunu Hz. Peygamber'e bildirmiş ve öğretmiştir, buna göre gerçekte mütekellim Allah Teâlâ'dır, zira kelâmı ilk kez o fiil etmiş ve kendisinin mütekellim oluşundan haber vermesi de bu kelâmla gerçekleşmiştir.[232] İşitilen kelâm okuyanın fiilidir, sevabı da okuyana aittir, ancak kelâm onu ilk defa ortaya koyanındır. Zira eğer işitilen kelâm okuyanın fiili olmazsa, başkasının fiilinden dolayı sevap alınamayacağı için bu doğru olmaz. *Hikâye mahkînin mislidir* ilkesinden hareketle okuyan kişi kelâmı ilk sahibinden hikâye etmektedir. Bu, ilk sahibinden ortaya çıkışının mahlûk olduğunu göstermektedir.[233] Ancak Kâdî Abdülcebbâr'ın bu dedikleri, İbn Teymiyye'nin Allah'ın kelâmı için kullandığı "O'ndan başlamıştır (*minhu bedâ*)" sözüyle kastettiğinden[234] farklıdır.

Ebu'l-Hüzeyl de Kur'ân'ın levh-i mahfuzda yaratıldığı düşüncesindedir. Ona göre Kur'ân arazdır ve ezberlenen, yazılan, okunan ve işitilen olmak üzere üç yerde bulunur. Kur'ân, bir yerden bir yere nakil, hareket ve yerinden ayrılma olmadan bu şekilde var olur. Allah bu üç yeri yok ettiğinde Kur'ân da yok olmuş olur. O, bu izahıyla Allah'ın kelâmının birçok yerde bulunmuş olması anlayışını desteklemek istemektedir.[235] Ebu Ali el-Cübbâî, Allah'ın kelâmının hikâye edilemeyeceği, zira bir şeyi hikâye etmenin başka bir yere aktarmak ve onun benzerini, mislini meydana getirmek demek olduğu görüşünü taşımaktadır. Tabii ki sonuçta hiç kimse Allah'ın kelâmının benzerini getiremez. Ancak Allah'ın fiil ettiği kelâmı olan Kur'ân, okunur, ezberlenir ve yazılır. Dolayısıyla *hikâye ile mahkî ona göre aynıdır*. Allah'ın kelâmını okuyan kimseden işitilen şey hakikatte de Allah'ın kelâmıdır. Ezberleyen ve yazan da hakikatte Allah'ın kelâ-

mını ezberlemiş ve yazmıştır. Bir başkasının sözünü okuyan, yazan, ezberleyen onun aynısını getirmiş olur. Bu konuda esas olan kişinin başkasının sözünü yerine getirebilme imkânına sahip olmasıdır. فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ *"Allah'ın kelâmını işitip dinleyinceye kadar ona aman ver!"*[236] ayeti de okunan Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğunu gösterir. Mihraplarda okunan şeyin ümmet arasında Kur'ân olarak telakkî edilmesi de bunu göstermektedir. Ama okunan bu Kur'ân, okuyanın değil, onu ilk defa ibtidâen var kılanın kelâmı ve fiilidir. Böyle olunca da kelâmın süreğenliğinin (bekâsı) kabul edilmesi gerekmektedir ve Ebu Ali el-Cübbâî de kabul etmiştir. Aynı görüş bütünlüğü içinde kelâmın sesten başka bir şey olması da gerekecektir. Zira sesin sürekliliği yoktur. Bu görüşleri Ebu Ali el-Cübbâî'yi yazılan ve ezberlenen şeylerin de kelâm (Kur'ân) olduğu sonucuna götürmüştür. Hikâye ile mahkî aynı olduğuna ve hem okunan, hem yazılan, hem de ezberlenen şeylerin kelâmullah olduğu kabul edilince bunların uzantısı olarak bir takım manalara işaret eden kelâmın birçok mahalde bulunma imkânından söz etmek gerekecektir. Öyleyse Kur'ân, birçok yerde bulunması mümkün olan cisim gibi Allah'ın kelâmı olarak birçok yerde bulunabilir. Tabiatıyla kelâmın yok olması da ancak tüm ses, harf, yazı ve işaretlerin yok olmasıyla gerçekleşecektir.[237] Kâdî Abdülcebbâr, Ebu Ali el-Cübbâî'nin yazılan ve ezberlenen şeye de kelâm denilmesi görüşünü kabul etmemekle birlikte oğlu Ebu Hâşim ile aynı görüşü paylaşmaktadır.[238]

Ebu Hâşim, babasının aksine kelâmın birçok yerde bulunmasını caiz görmemektedir. Çünkü ona göre kelâm sestir, yazı ise buna delâlet eden işarettir. Yazı ve ezber, hakikatte kelâm olamaz. Kelâmın ise tıpkı irade gibi bekâsı yoktur, ses için süreklilikten söz edilemez.[239] Kâdî Abdülcebbâr, asıl itibariyle, kelâmın dış dünyadaki adresini belirlemeye dayanan uzun bir tartışma yürütmektedir. Nefsî kelâm olmadığına göre hariçte bulunan kelâmın ne ve nerede olduğu yorumları onun açısından daha bir önem kazanmaktadır. Bu en azından Mu'tezile için önemlidir ve zaten fiil kelâmı değil, sıfat kelâmı kabul eden Ehl-i Sünnet için bu konunun fazla önemi yoktur.[240] Ehl-i Sünnet için sadece değişik şekillerde iddia edilen fiilî kelâmın öyle olmadığını izah sadedinde verdiği cevaplar değişmiş olacaktır. Ancak burada Mu'tezile'nin dil felsefesine çok önemli katkılarının olduğunu ve

vardıkları neticelerin modern dilbilim ile karşılaştırmalı olarak ele alınması araştırmacılarca değerlendirilmelidir.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre, bugün okunan Kur'ân, az önce levh teorisinde de belirttiğimiz gibi Allah Teâlâ tarafından ilk defa ihdas edilen kelâm olmasa da hakiki anlamda Allah'ın kelâmıdır. Arap dilinde, bir şeyi hikâye eden ve başkasına aktaran kişi sözü üzerine almış ve aynı cihetle aktarmış olmaktadır. Söz, kaynağı itibariyle bizzat aktaran kişiye ait olmasa da örfte sözün hakikati vardır. Nitekim İmriü'l-Kays'in şiiri başkaları tarafından okunsa da şiir gerçekte kendisine aittir.[241] Hatta başkasının yazısını, yürüyüşünü taklit etmeye çalışanlar için de aynı şeyler geçerlidir. Bunlar yürüyen ve yazanın fiilleri olsa da gerçekte asıl sahiplerinin yazı ve yürüyüşünden hikâyedir, *hikâye ve mahkî aynı cinstendirler*. Bundan dolayı işitilen kelâma Allah'ın kelâmı denilmezse bizim bilip okuduğumuz Kur'ân'ın Allah'ın ilk defa olarak ihdas ettiği kelâmla aynı olmadığı gibi yanlış bir izlenime yol açacaktır. Mahkî esasen Allah'ın fiili olmasına rağmen hikâye okuyucunun fiilidir.[242] Hikâye etmek demek ötekinin kelâmının aynısını yerine getirmeye yönelme, bunu yapmaya kastetme demektir.[243] Hikâye etmede esas olan başkasının kelâmını lafız olarak muhafaza ederek hikâye etmektir, ancak esas lafza götürdüğü için bazen mana olarak aktarıma da hikâye denilir.[244]

Kâdî Abdülcebbâr, okunan Kur'ân'ın, Allah'ın kadîm kelâmının hikâyesi olamayacağını icmâya aykırılık iddiası ile birlikte reddetmekte, gerekçelerinin birinde hikâyenin mahkî cinsinden olması gerektiğini, aynı cinsin ise hem kadîm, hem de muhdes olmasının mümkün olmadığını belirtmektedir. Öyleyse Kur'ân'ın, hikâye ile mahkînin aynı cinsten olması gerektiği esasına göre muhdes olması gerekir.[245] Buna göre Kâdî Abdülcebbâr, bizzat kelâmullahın kendisinden hareketle onun muhdes olması gerektiğini değil, şâhiddeki kelâmın muhdes oluşundan hareketle, kendisinden hikâye edilen ve Allah'ın ilk kez yarattığı kelâmından mahkî olarak muhdes oluşunu kabul etmiş olmaktadır. O, böylece bir kez daha şâhidin gâib üzerindeki belirleyici hakimiyetini vurgulamış olmaktadır. Hikâye ve mahkînin aynı olması Kur'ân'ın mahlûk olması açısından Mu'tezile için büyük önem taşımaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr, Kur'ân'ın, Allah'ın ezelî kelâmından hikâye olmasının mümkün olmadığını ve ancak muhdes bir kelâmdan mahkî olduğunu, aksi takdirde muciz özelliğinin olmayacağını, zira kadîm kelâmın mislini getirme imkânının olmadığını, dolayısıyla benzerinin getirilmesi ile ilgili meydan okumanın[246] gerçekleşemeyeceğini belirtmektedir.[247] Neticede ona göre Allah'ın fiili olmayan bir Kur'ân'la meydan okumanın imkânı yoktur.[248]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre bekâsı (süreğenliliği) olmayan yaratılmış kelâmdan hikâyede icaz şöyle gerçekleşmektedir: Allah'ın ibtidâen var kıldığı kelâmı ile Hz. Peygamber'in dilinde tebliğ edilen kelâmı arasında fark ve herhangi bir ayırım yoktur. Her iki durumda da meydan okuma gerçekleşmiş ve güzel olmuştur. Zira Hz. Peygamber, *Allah bana şunu şunu hikâye eden fasih bir kelâm gönderdi, gücünüz aynısını fesahat ve belagatıyla yerine getirmeye yetiyorsa haydi onu getirin, değilse bu kelâm benim peygamberliğime delâlet etmiş olacak* şeklinde meydan okusa onların bu konudaki acizlikleri bizzât Allah'ın kelâmını işittiklerindeki acizlikleri gibidir.[249]

Bâkıllânî, Kur'ân'ın icaz yönlerini sayarken nazmı (söz dizimi), üslûp farklılığı; meydan okuması; öncekilerin kıssaları, haberleri; gelecekle ilgili haberler, inşikak-ı kameri haber vermesi gibi özellikleri saymaktadır. Kâdî Abdülcebbâr yaklaşık aynı şeyleri söylerken ilâve olarak akıllara yol gösterip uyarması hususunda hüccet olması yönünü de zikretmektedir.[250] Nazzâm, Hişam el-Fûtî, Abbâd b. Süleyman dışındaki Mu'tezile, Kur'ân'ın telif ve nazmının da muciz olduğunu, ölüleri diriltmelerinin imkânsızlığına benzer biçimde insanlardan sadır olmasının imkânsız olduğunu söylemektedirler. Nazzâm, Kur'ân'da harikulâde ve hüccet olan şeyin gâibten haber vermesi olduğunu söylemektedir. İnsanların onun nazmına ve öyle bir kitabı oluşturmaya güç yetirmeleri mümkün ve caizdir. Ancak Allah kulları bundan aciz bırakmış ve yasaklamıştır.[251] Bâkıllânî, yaratılmış kelâmın daha fasihini kulların getirme imkânının olduğunu ancak, insanların yetersizliklerinden dolayı bunu yapamadıkları şeklindeki Mu'tezile'ye isnat edilen görüşü, yine onların varsayımları üzerine bina ederek 'nereden biliyorsunuz ve nasıl emin oluyorsunuz, ya ileri bir seviyeye gelip birleşerek benzerini yapmaya kalkarlarsa..' diyerek eleştir-

mektedir, ancak bu eleştirilerinde esasen Kâdî Abdülcebbâr gibileri değil Nazzâm gibilerin görüşlerini eleştirmiş olmaktadır.[252]

Bâkıllânî esasen, Hz. Peygamber'in Allah'ın nefsinde kâim olan kelâmla meydan okuduğunu söylememektedir, gerçekte Kâdî Abdülcebbâr'ın da dediği gibi buna imkân yoktur. Bâkıllânî'ye göre Hz. Peygamber güzellik, eşsizlik, az kelime ile çok mana ifade etmede kadîm kelâmın yerine geçen, ona delâlet eden ifadelerle (*ibâratün anh*) meydan okumuştur.[253]

Burada Kâdî Abdülcebbâr ve Bâkıllânî arasındaki esas sorun kadîm kelâm ile onun ifade ve ibaresi *(ibâratün anh)* arasındaki ilişkisinin ne olduğunda kendini göstermektedir. Doğrusu bu izah yeteri kadar açık değildir. Konunun gaybî olması ve ilahî olanla beşerî olana ait varoluşsal farklılık izah güçlüğünün başlıca nedenidir. Kâdî Abdülcebbâr'ın az önce aktardığımız yaklaşımına bakılırsa *hikâyetün anh* ile *ibâratün anh* arasında *mahkiyyün anh* ile *muabberun anh* cinsinden olmaları gerektiği hususunda fark olmadığı ısrarla vurgulanmaktadır.

Hikâye-mahkî kavramları ile birlikte Kur'ân'ın, kelâm-ı nefsînin dilde ifadesi anlamında kelâmullâhın ibâresi olmadığını söyleyen Kâdî Abdülcebbâr, az önce belirtilen mantık çerçevesinde gerekçe olarak ibâre ve muabberun anhın aynı cinsten olması gerektiğini göstermektedir. Zira ona göre bir şey, gerek harf, gerek sanat eseri itibariyle olsun sadece kendi misliyle hikâye olunabilir; şey, ancak kendi yerine geçebilecek bir başka şeyle hikâye edilebilir. Bu durum özellikle ibâre ve muabberun anhın her ikisi de kelâm olduğunda böyledir. Hikâyenin mahkî cinsinden olması gerekliliğinden dolayı hikâye edilen (şâhiddeki Kur'ân) muhdes olabilir, ancak mahkî (kelâm-ı nefsî, ezelî kelâm) kadîmdir denilemez. Hikâyenin ses ve harflerden oluştuğu müşahede edilirken mahkînin böyle olmadığını söylemenin bir delili yoktur. Bu durumda kelâmın ancak muhdes olması, Allah'ın kadîm bir kelâmla mütekellim olmaması gerekir.[254]

Bâkıllânî'de de Allah'ın kelâmının hikâye edilmesi, onun telaffuz edilmesi caiz değildir, Kâdî Abdülcebbâr'da olduğu gibi ona göre de *bir şeyin hikâyesi onun mislidir*, ya da misline yakındır. Kadîm kelâmın misliyle telaffuzu ve aktarılması mümkün değildir. Bâkıllânî, buradan hareketle Allah'ın kelâmının misli olamayacağına göre onun

hikâye edilmesini ve kadîm şekliyle dile getirilmesini caiz görmez.[255] Kâdî Abdülcebbâr, hikâye ile mahkînin birbirlerinin misli olacağı, okunan ve işitilen Allah'ın kelâmının ancak misli ile dile getirileceği gerekçeleriyle alternatifsiz mahlûk olduğu görüşünü benimsemektedir. Yani ikisi de hikâye-ınahkî arasındaki ilişkinin ne olduğu konusunda aynı şeyleri düşünürlerken hikâye ve mahkînin içine giren şeylerin ne ve nasıl olduğunu tanımlamada ayrı düşünmektedirler. Kâdî Abdülcebbâr'a göre kelâmullah için mahkî-mahkiyyün anh ilişkisi söz konusudur, mahkî sesle işitilen ve muhdes olan bir şey olunca, hudûs özelliği taşıyan bu şeyin kadîm olması mümkün olamaz, öyleyse mahkiyyün anh olan kelâm da muhdes olmalıdır. Bâkıllânî'de ise kadîm kelâm ile elde mevcut okunan kelâm arasında mahkî-mahkiyyün anh ilişkisi yoktur, zira eğer böyle bir alâka var kabul edilirse mahkînin muhdes oluşundan dolayı mahkiyyün anhin de muhdes olması gerekecektir.

Demek ki Kâdî Abdülcebbâr'ın aksine Bâkıllânî, Allah'ın kelâmına ibâre ve hikâye lafızlarının ıtlak edilmesini caiz görmemektedir. O, yaratıkların kelâmına ait bir niteleme ile nitelenemez.[256] Zira eğer Bâkıllânî, elde mevcut Kur'ân'ın kadîm kabul ettiği kelâmullahtan hikâye olduğunu söylerse mahkî ile mahkiyyün anh arasındaki temasülün gerekmesinden dolayı kendi sistemi içinde çelişkiye düşmüş olacaktır. Ama Kâdî Abdülcebbâr, kelâmullahın muhdes olduğunu ortaya koymak için bu kavramlara dayanmak durumundadır.

Nitekim Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah'ın, kendisinden hikâye edilme imkânı olmayan katındaki ezelî kelâm ve muradını bize işaretle bildirmiş olması mümkün değildir, bunun ilahî-ezelî olanla beşerî olan arasındaki zorunlu farktan dolayı böyle olduğu da söylenemez. Eğer Allah Teâlâ muradını işaretle bildirmiş olsaydı herhangi bir tartışmaya gerek kalmaz, öyle olduğu bilinirdi. Allah Teâlâ'nın zâtını bilmek iktisâbî bir bilgi olduğuna göre, kelâmına dair bilgi de iktisâbî olur. Zâten muradın işaretle ifade edilmesi insanlar düzeyinde de bulunmamaktadır. Kitabet ve telaffuz kadîm kelâmla ilgili olamaz. Yazının gösterge alanı vardır ama bunun kadîm kelâmı işaretlemiş olması mümkün olamaz.[257] Üstelik işitilen kelâmın müfîd olması için onun yerine konan hikâyenin lafız ve mana olarak hikâye olması gerekir.

Bu da ancak hikâye edilen mahkînin, kendisinden hikâye olunan mahkiyyün anh ile aynı faydayı temin etmesi bakımından hikâye sıygası üzerinde bir uzlaşının gerçekleşmiş olması gerekmektedir. Dolayısıyla Allah'ın kelâmının, bizim kelâmımıza muhalif olmakla birlikte müfîd olacağını söylemek mümkün değildir.[258] Eğer kadîm kelâm kabul edilir ve ezelî kelâm ses ve harflerden oluşmaz, o tek bir kelâmdır denilecek olursa bu, Allah'ın tüm şeriatlarında hiçbir teklifinin gerçekleşmemesi anlamına gelir ki, bunun imkânsız olduğu ve yanlışlığı ortadadır. Eğer Allah'ın kelâmı işitilen değil de hikâye edilen ise hikâye ile mahkî aynı cinsten olur ve her ikisinin de muhdes ve harflerden oluşması gerekir.[259]

Kâdî Abdülcebbâr, Ehl-i Sünnet'in iddiası üzerine Allah Teâlâ ile birlikte kâim ve kadîm kelâmın var sayılıp mahkiyyün anh olması durumunda, mahkiyyün anhin (yani kadîm kelâmın) cüzlere ve kısımlara ayrılması mümkün olmayan bir şey olarak görülmesiyle birlikte böyle bir şeyin bütününü hikâye etmenin nasıl mümkün olacağı sorusunu yöneltmektedir.[260] Kur'ân, kadîm kelâmın manalarını anlatmak üzere var olan ibareler midir? sorusuna olumsuz cevap vermekte, şâhidi gâibe kıyas ederek "böyle bir şey olsa bizim yaşadığımız 'dünya'da olurdu ve şâhidde, ibarelerden başka, bu ibarelerin varlığını gerekli kılan bir kelâmın olması gerekirdi, zira şâhidde bir şeyi gerekli kılan her şey şâhidde de o şeyi gerekli kılar" demektedir.[261]

Kâdî Abdülcebbâr, Küllâbiyye olarak adlandırdığı Ehl-i Sünnet'in görüşü olarak şunları aktarmaktadır: "Allah'ın kelâmı zâtı ile kâim ezelî bir manadır ve Tevrat, İncil, Zebur ve Kur'ân olarak tek bir şeydir. Bizim okuyup işittiğimiz şey ise Allah'ın kelâmının hikâyesidir, şâhiddeki kelâmın nitelikleri Allah'ın kelâmının nitelikleri değildir."[262] Ancak İbn Küllâb, tespit edebildiğimiz kadarıyla okuyanlardan işitilen şeyin Allah'ın kelâmına işaret eden ibareler olduğunu söylemekte, işitilen kelâmın kadîm kelâmdan hikâye olduğunu söylememektedir.[263] Hikâye-mahkî-mahkiyyün anh konularındaki tartışma bir şekilde aşılmış olsa da az önce değindiğimiz gibi *ibaratün anh* lafzı ile tam olarak neyin kastedildiği etrafındaki tartışmayı yok saymak imkânsızdır. Dolayısıyla hikâye-mahkî-mahkiyyün anh üçgenindeki tartışma da yerini asla kaybetmemektedir.

Doğrusu, Kâdî Abdülcebbâr'ın, Ehl-i Sünnet'i hikâye-mahkî düşüncesinden dolayı eleştirmesi yerinde değildir. Zira Bâkıllânî, mevcut kelâmullahın kadîm kelâmdan hikâye olduğunu kabul etmemektedir ki, mevcut kelâmın hudûs özellikleri taşımasından dolayı, mahkiyyün anh olan kadîm kelâmdan hikâye olunmasının imkânsızlığı ve düşülen çelişkiden söz edilmiş olsun! Ayrıca Allah'ın şeriatındaki tekliflerinin varlığının muhdes ve fiil edilmiş kelâma bağlı olduğuna ve sadece kendisiyle teklifte bulunulan kelâmın hudûs özelliklerine bakarak, zâtı için sıfat olması mümkün kadîm kelâmın varlığını reddetmek gerekmemektedir.

Hikâye-mahkî konusuyla doğrudan ilgili ve aynı paralelde tartışmaların seyrettiği bir konu da tilâvet-metlüv (okuma-okunan şey) ilişkisidir.

4. Tilâvet-Metlüv/Kıraat-Makrû (Okuma-Okunan şey) Konusu

Allah Teâlâ, zâtını başka ayetlerde mütekellim ve kâil olarak isimlendirdiği gibi تِلْكَ آيَاتُ اللهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ *"İşte bunlar Allah'ın âyetleridir. Biz onları sana doğru olarak anlatıyoruz."*[264] ayetinde de tâlî (okuyan) olarak nitelemiştir. Bâkıllânî'ye göre bu ayet tilâvet ile metlüvvün aynı olduğunu değil farklı olduğunu gösterir. O, bu ayette geçen *hak* lafzını, Allah'ın zâtından dolayı kadîm O'nunla kâim kelâmı olarak görmektedir. Buna göre *hak olan* muhdes değildir. Tilâvet ise önceden yok iken, Allah tarafından daha sonra var edilmiştir. Bâkıllânî, *hak*kın Allah'ın zâtı ile kâim kadîm kelâmı olduğuna şu ayeti delil getirmektedir: أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ *"Onu Peygamber kendisi uydurdu" diyorlar öyle mi? Hayır! O, senden önce kendilerine hiçbir uyarıcı (peygamber) gelmemiş bir kavmi uyarman için -doğru yolu bulalar diye- Rabbinden gönderilen hak (Kitap)'tır."*[265] Bu ayet, hakkın metlüv, yani okunan kadîm kelâm olduğunu göstermektedir. وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ *"Sen bundan önce herhangi bir yazı okumuş değilsin."*[266] ayeti Hz. Peygamber'in önceleri tilâvette bulunmuş olmasını nefyetmektedir. Kur'ân tilâveti ise önceden yok iken sonradan olmuştur. Fakat *okunan* (*metlüvv*) *hak* ise önceden de mevcuttur, sabittir ve *yok iken sonradan oldu* diye vasıflanamaz.[267] Ona göre tilâvetin Allah'a izafe edilmesi O'nun emriyle olduğundan

dolayıdır. Buna benzer ayetler çoktur. Meselâ فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا "*Ona ruhumuzdan üfledik.*"[268] ayetinde üfüren Cebrâîl olduğu halde *nefh* işinin Allah'a izafe edilmesi O'nun emriyle olmasından dolayıdır.[269] Bâkıllânî Allah'a izafe edilen ama başkalarına ait olan fiillerin O'nun emriyle olduğu için kendisine izafe edildiğine dair pek çok ayet, hadîs ve Arap kullanışından örnekler getirmektedir. Neticede Allah, kendisini tilâvet eden, okuyan olarak nitelese de okuyan ve tilâvet eden başkalarıdır, tilâvet olunan kelâm ise Allah'ın kadîm kelâmıdır. Zira نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ "*..Biz sana kıssaların en güzelini anlatıyoruz..*"[270] ayetinde belirtildiği gibi bizzat kıssa eden Allah Teâlâ değildir. Allah'ın emriyle kıssa eden Cebrâîl'dir, tilâvet de Cebrâîl'in fiilidir. O, Allah'ın emri ve var etmesiyle tilâvet etmektedir. Allah'a tilâvet isnadı bu manayadır. Okunan ve tilâvet edilen şey ise hiç kimsenin fiili değildir. Bilâkis Allah'ın mahlûk olmayan zât sıfatlarından kadîm kelâmıdır.

Burada, lafızla ilgili karışıklık, Kur'ân kelimesinin kıraat ile makrû arasında müşterek olduğunu söylemekle çözülebilir. Kur'ân'ın mahlûk olmadığı ve kadîm olduğu ile kastedilen makrû yani okunan şeydir. Kadîm için vasıflanması caiz olmayan sure, ayet, cümle, kelime, harf, dizi gibi hudûs alâmetlerini içeren hususlar kadîm kelâma delâlet eden ibarelerdir ve bunun fiil halinde işlenişinin ifadesi demek olan kıraattir ve kıraat de hâdis bir fenomendir. Bu anlamlarda değerlendirme müşterek lafızdaki tenakuzu ortadan kaldırır.[271]

Bâkıllânî'nin tilâvet-metlüv ayrımı ve fiilin isnadıyla ilgili söyledikleri kabul edilebilir olmakla birlikte bu doğrulardan hareket ederek Kur'ân'ın mahlûk olmadığı ve ezelî kelâm olduğu neticesine varması doğru değildir. Burada Kur'ân'ın mahlûk olmadığı görüşüne katılıp katılmamaktan öte Bâkıllânî'nin ispat amacıyla getirdiği delilin ikna edici olmadığı vurgulanmaya çalışılmaktadır. Zira tilâvetin, okuyanın fiili olmasından metlüvvün kadîm olması zorunlu bir alternatif değildir. Tilâvet ile metlüvvün birbirinden farklı olması, tilâvetin hudûs şart ve alâmetlerini taşıması metlüvvün yani okunan şeyin kadîm olmasını ve hudûs alâmetlerini taşımamasını ya da Kâdî Abdülcebbâr'ın dediği gibi fiil edilmiş olmamasını gerektirmez. Doğrudan kelâm-ı nefsînin ve kadîm kelâmın varlığını ispat imkânı olmadığı için şâhidden hareket etmek bir bakıma zorunludur, ancak

getirilen deliller genellikle burhana dayalı değildir ve katiyet ifade etmemektedir.

Bâkıllânî'nin, kıraat ile makrûun aynı olmadığına delil getirdiği فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ *"Kur'ân'ı okuduğunda.."*[272] ayetinde Allah Teâlâ kıraat ile Kur'ân'ı birbirinden ayırmıştır: Kıraat, Hz. Peygamber'in sözüdür, makrû ise kimsenin fiili değil, Allah'ın kadîm kelâmıdır. وَاذْكُرْ رَبَّكَ *"Rabbini zikret!"*[273] ayetinde de zikr ve mezkûr ayrılmıştır: Zikr, zikredenin fiilidir, mezkûr ise Allah Teâlâ'dır. وَأَنْ أَتْلُوَ الْقُرْآنَ *"Kur'ân'ı tilâvet etmem..."*[274] ayetinde de tilâvet eden peygamberdir, tilâvet edilen ise Allah'ın kelâmıdır.[275] Bâkıllânî'nin buradaki izahları da az önce değindiğimiz mantıkî gerektirmezlik çerçevesinde kesinlik ifade etmekten uzak, ama soru sormayacaklar tarafından benimsenebilecek cedelî delil türündendir. Zira insanın fiili olan *kıraatin* muhdes oluşundan hareketle kıraat olunan Allah kelâmının kadîm olmasını söyleme imkânı yoktur, yani kıraatin muhdes oluşunun kelâmullahın kadîm olmasını gerektirecek bir özelliği yoktur, aralarında bu sonucu doğuracak zorunlu bir illet bulunmamaktadır. Kıraatin muhdes olması doğrudur; ancak bu başka bir şeydir, kelâmullahın kadîm olması başka bir şeydir. Dolayısıyla *kelâmın* kadîm oluşunun kıraatin fiil edilmiş olmasıyla bir ilgisi yoktur.

Bâkıllânî, aynı yaklaşım tarzı dairesinde farklı yedi kıraatin varlığının, Allah katındaki kelâmın farklı olduğunu göstermediğini söylemekte, kıraat ve makrûun birbirlerinden farklı olduğunu söylemektedir. Kur'ân tek Kur'ân'dır ama okuyucunun fiili olan kıraatler farklı farklıdır.[276] Bâkıllânî, bu konuda çok durmakta ayet ve hadîslerden sık sık referans vermektedir. Zira ona göre ibadet, ibadet edilenden; zikir, zikredilenden; şükür, şükredilenden; tesbih, tesbih edilenden, dua, dua edilenden farklıdır. Bâkıllânî bu türden oldukça çok örnek vermektedir.[277] Ayrıca daha önceleri de değindiğimiz gibi kıraat ve makrûun aynı olmadığı ya da farklı olduğu doğrusundan hareketle metlüv ve makrû olanın ezelî olduğuna varmaktadır ki işte istidlâlini zayıf kılan husus burasıdır. Ayrıca Kur'ân'ın Allah'a izafe edilmesinden onun kadîm olduğu sonucu çıkmaz. Aynı paralelde olmak üzere eleştirisi de yine aynı olan bir diğer istidlâlinde kıraat ile makrûun farklı olduğunu zira, kıraatin bazen doğru ve güzel bazen yanlış ve

çirkin olabileceğini; hem şeyle, hem zıddıyla nitelenebilir olduğunu ancak okuyanın sıfatı olmakla birlikte makrûun, şey ve onun zıddı ile vasıflanamayacağını, zira Allah'ın sıfatı olduğunu; kıraatten bazen lezzet alınmakla birlikte bazen alınmadığını, ancak okunan ve tilâvet edilen Allah'ın kelâmının böyle olmadığını, kıraat için söz konusu olan değişiklik ve farklılıkların O'nun için söz konusu olamayacağını söylemektedir.[278]

Görülmektedir ki, genel Eş'arî çizgisi kıraat ile makrû ve tilâvet ile metlüv arasını ayırıp, birincileri kulların nitelik ve fiili olarak değerlendirirken, makrû ve metlüvvün kadîm kelâm olduğunu belirtmektedir. Esasen burada iki önerme ve bir sonuç vardır. Analitik olarak ele alındığında şunları söylemek mümkündür: Sonuç bellidir: Kur'ân'ın mahlûk oluşu. Bu sonuca götüren delil ise okuma eylemi ile okunan arasındaki farktır. Okuma ile okunan şey arasındaki varoluşsallıkları itibariyle fark kabul edilmekle birlikte bu basit kıyastan, okumanın muhdes oluşunu söyleyerek okunan şeyin kadîm olmasını çıkarmak mantıkî doğruluktan uzak görünmektedir. Tilâvet ve metlüv arasındaki farklılığı Kur'ân'ın yaratılmamışlığına delil getirmek isteyen Bâkıllânî, hikâye ile mahkînin birbirinin misli olması gerektiği kaidesinden dolayı da kadîm kelâmın hikâye edilemeyeceğini, çünkü onun kadîm olarak hikâye edilmesinin mümkün olmadığı ve dolayısıyla kadîm kelâmın varlığı sonucunu çıkarmıştı. Halbuki kadîm kelâm kabul edilirse ya da varlığı kesin ispatlanırsa onun hikâye edilip edilmeyeceğinden söz etmek gerekirken apriori olarak zaten kelâmın kıdemi benimsenme durumunda olmuştu. Burada da önermeleri aynı sonuca götürecek tarzda kıyasın işletildiği görülmektedir.

Buna karşılık Mu'tezilî çizgi de kıraat ile makrû ve tilâvet ile metlüvvü ayrı tutmakta, ancak kıraatin beşere ait bir fiil, makrûun ise Allah'ın fiili ve mahlûku olduğunu benimsemektedir.[279] Mu'tezile'nin şâhidde var olan kelâmın ontolojisini yaparken başarılı olduğu göze çarpmaktadır. Yani onların fizik dünyaya ait okunan, işitilen, yazılan ve ezberlenen kelâmın ontik mahiyetine dair söyledikleri ciddi bir dil felsefesidir. Şâhid olunan kelâmın niteliklerine bakarak bunun muhdes oluşunda ısrar etmelerini yadırgamamak gerekir. Zaten hudûs özellikleri taşıyan Kur'ân'ın bu yönünün muhdes olduğunu Ehl-i Sün-

net de kabul etmektedir. Ancak burada Mu'tezile'nin en büyük açmazı, şâhidde belirlenen muhdes niteliklerin Allah için tek ve başkası bulunmaz nitelikler olduğunu söylemeleri ve dolayısıyla Allah'ın muhdes niteliklere sahip kelâmı Kur'ân'dan başka, zâtında sıfatı olan kelâmın bulunmadığında aşırı ısrarcı olmaları, şâhidi gâibe dayatmaları, felsefi anlamda metafiziksel olarak varlık ihtimali bulunan bir şeyi mutlak yok sayarak kelâmın gerçekliğini fizik dünyaya indirgemeleri olmuştur. Halbuki bir şeyin gerçekliğinin bizzat o şeyin zâtı ve temel niteliklerinin bilinmesiyle ortaya konması belki reddedilmez gerçekliği ortaya koyacakken, onlar bunun yerine şâhidin delâletini yeter görmüşlerdir. Zâtî imkân olarak Tanrı hakkında, O'nun doğrudan zâtını bilmek, başka bir deyişle ibtidâen bilmek mümkün olmayınca Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında görünen dünyadan hareket etme zorunluluğu vardır, esasen burada eleştiri konusu edilen husus, onların şâhidde olanı gâibe kıyas etmeleri değildir. Tarafların, sonuçta inanç esası değil, *yorumları* olan bir konuda büyük uçurumlar oluşturmaları ve şiddetli muhalefet sergilemeleri hatta birbirlerini tekfir etmeleri düşülen yanlışlardan birkaçıdır. Meselâ Bâkıllânî, tilâvet-metlüv ayrımını görünür bilgi ve tecrübesinden hareketle yapmaktadır. Bu ayırımı doğru olabilir. Kâdî Abdülcebbâr da tıpkı Bâkıllânî gibi hikâye ve mahkî'nin birbirinin misli olması gerektiğinden söz etmektedir. Bu da doğru olabilir. Ancak buralardan hareketle bir tarafın Kur'ân'ın mahlûk olmadığına, diğer tarafın Kur'ân'ın mahlûk olduğuna bu önermelerini taşımış olmaları kıyasın, sonucu ilgilendiren taraf açısından ispatının mümkün olmaması, tersinden hareket edildiğinde sonucun gerçekten de bu önerilerin bir ürünü mü olduğu sorularının tam yerini bulmamasından dolayı yanlış kalmaktadır. Doğru bilgilerden yanlış sonuçlara varıldığını söylemek de mümkündür.

Bâkıllânî, zât ile kâim kelâmın, beşerî varlık alanına ve beşer diline orijinal haliyle aktarılmasının imkânsız olduğunu söylerken, muhtemelen bunu sadece kelâmullâha ait bir özellik olarak görmemektedir. Buradaki görüşünden yola çıkarak Bâkıllânî'nin, genel dil felsefesi açısından bakıldığında, herhangi bir sözün orijinal haliyle taşınmasının imkânsız olduğunu kabul ettiği söylenebilir. Nitekim biz hiçbir zaman kelâmullâhı tekellüm edemeyiz; ancak onu okuruz, ezberleriz, anlamaya çalışırız. Aynı şekilde bir kimsenin başkasının kelâmıyla ko-

nuşması da mümkün değildir. Çünkü konuşma, her zaman konuşana özgüdür ve bir diğer yere intikal etmez. Başkaları bu konuşmayı orijinal haliyle yeniden üretemezler, sadece onu okuyabilir veya ezberleyebilirler. Bâkıllânî'ye göre harfler veya sesler bizâtihi kelâmullâh değildirler, bilâkis ona delâlet eden şeylerdir.[280] Burada, işin lafzı ilgilendiren yönündeki çıkmaz, Kur'ân lafzının, kıraat ile makrû arasında müşterek olduğunu söylemekle çözülebilir. Kur'ân'ın mahlûk olmadığı ve kadîm olduğu ile kastedilen makrû yani okunan şeydir. Kadim için vasıflanması caiz olmayan sure, ayet, cümle, kelime, harf, dizi gibi hudûs alâmetlerini içeren hususlar kadîm kelâma delâlet eden ibarelerdir ve bunun fiil halinde işlenişinin ifadesi demek olan kıraattir ve kıraat ta hâdis bir fenomendir. Bu manalarda değerlendirme müşterek lafızdaki tenakuzu ortadan kaldırır.[281]

Kur'ân'ın yaratılmışlığı etrafında, nassları yorumlarken Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin usûl ve kaide düzeyinde ele aldıkları ve konumuzla alâkalı ihtilâflı meselelerinden biri de isim-müsemma meselesidir. Bu konu da tarafların halku'l-Kur'ân meselesinde ilke olarak başvurmaktan geri durmadıkları bir yapı arz etmektedir. Bir sonraki bölümde incelenecek nasslar ve ekoller ilişkisinde, nassların bu kavramsal çerçeve dairesinde yorumlandıkları da müşahede edilecektir.

5. İsim-Müsemmâ (İsim-İsim Verilen Şey) Konusu

Allah'ın zâtı hakkında ister istemez isim ve sıfatlarla konuşmak zorunda olan insanlar, isim ve sıfatların zâtla ilişkisini anlamaya çalışırlarken farklılıklar ortaya çıkmıştır. *İsim-müsemma* konusu sıfatullah meselesinin bir devamı hatta onu aklî hüküm bakımından besleyen konu niteliğindedir. Konunun halku'l-Kur'ân tartışmasıyla ilgisi de açıktır.

İsim ile müsemmanın aynı olup-olmadığı tartışması modern çağda da ele alınan bir konudur.[282] Dilin var oluşunu (dilsel kendilik), gösteren ile gösterilenin birleşimine bağlayan görüş,[283] dilin varlığını, bir yönüyle isim ile ismin gösterdiği şey arasındaki anlam birleşmesine bağlamaktadır.

Bu konunun temel kavramları *isim*, *müsemmî* (*isimlendiren*), *tesmiye* (*isimlendirme*) ve *müsemmâ* (*isimlendirilen şey*)dır. İsim, zaman söz konusu olmadan herhangi bir manaya delâlet eden lafızdır. Müsemmî bunu söyleyendir. Tesmiye müsemmadan başka bir şeydir ve söyleyenin sözüdür. Müsemmâ kendisine işaret olunan mana ya da zâttır. Vasf için de aynı müştakkât ve anlamlar söz konusudur.[284]

Bâkıllânî'ye göre, "Arapların *vechetün* ve *cihetün* demesi gibi *vasfetün ve sıfetün* kelimeleri de aynı anlama gelir ve sıfat bu genellemeden dolayı kavldir" iddiası doğru değildir. Zira Arapların, vasf ve sıfat aynı anlama gelir, sözleri bu ikisinin de mastar olduğunu ifade etmeye yöneliktir. Çünkü vezn, va'd, vasf kelimeleri mastardır. Bu fiillerin muzarilerinde *vav* (و) düştüğü gibi mastarlarında da düşer. *Vasfetün, veznetün, va'detün* iken *sıfetün, zinetün, ıdetün* olmuştur. Dolayısıyla vasf ve sıfatın ikisinin de mastar olduğuna bakarak aynı olduğuna buradan delil getirilemez, *vasf ve sıfat aynı şeyler değildir.*[285]

Bâkıllânî'ye göre *isim müsemmanın aynıdır, vasfedenin vasfetmesi değildir.*[286] Bu sözün Bâkıllânî için önemi büyüktür. Zira Allah'ın isminin ve sıfatlarının sonradan değil, zâtî olması için isim ve müsemmânın aynılığını savunmak durumundadır. Aynı şekilde Allah'ın isimlerinin, vasfedici konumunda bulunan insanlar ve diğer yaratıklar var olmadan da ezelde mevcut olduğu, *sıfatların, vasfedenin nitelemesi olmadığı* ilkesiyle ispat edilecektir. Bunun için Allah'ın sıfatlarının, insanların nitelemelerine bağlı olmaksızın önceden var olduğunun usûlî arka plânı bu ilkeyle oluşturulmaktadır. Ona göre bu ilkenin devamı olarak *vasf* (niteleme sözü), ilim ve kudret gibi sıfatlardan başkadır. Sıfatın neticede söyleyenin sözü olan vasıftan ibaret olduğu iddiası yanlıştır. Her vasıf sıfattır; zira *vasf* söz etmedir, kelâmdır, hakkında haber verilene niteleme kazandırmaktadır. Ama her sıfat vasf değildir; çünkü ilim, kudret herhangi bir şeyin vasfı ya da herhangi bir manayı haber verme değildir. İlim ve kudret, âlim ve kâdirin sıfatı da olsalar vasf değildir, çünkü burada haber verme, isimlendirme (tesmiye) ve niteleme (tavsif) yoktur.[287] Öyleyse vasf, vasfedenin sözü olmaktadır, birisinin Allah ya da başkası için, bu âlimdir, hayydir, kâdirdir, ikram ve ihsan sahibidir diye söylemesidir. İsim ve vasf bizâtihi var olan sıfatlardan dolayı vardır, onlar var olduğu için mevcutturlar.

Dolayısıyla insanların isimlendirmesiyle var olmayan sıfatların, Allah'ın zâtı gereği var oldukları anlaşılmaktadır.[288]

Ancak Allah'ın ezelde isim ve sıfatının olmadığını ileri süren Mu'tezilî mantığa göre kelâm mahlûk olduğu için Allah'ın ezelde kendini vasfetmesi caiz değildir. Allah'la birlikte ezelde O'nu vasfedecek birinin olması caiz olmayınca Allah'ı vasfedecek kimse yok demektir. Bu da Allah'ın ezelde hiçbir sıfat ve isminin olmaması demektir, çünkü vasfedecek kimse yoktur. Allah'ın isim ve sıfatları yaratıklar tarafından verilmiştir. Allah Teâlâ konuştuğu, emrettiği ve nehiyde bulunduğu kimseleri yaratmadan önce isimsiz ve sıfatsız idi. Kullar yaratılınca onlar Allah'a isim ve sıfat verdiler.[289]

Bâkıllânî, sıfatların zâtla kâim olan mana değil, vasfedenin sözü olması durumunda zâtın canlı olarak nitelenebildiği gibi başkaları tarafından ölü olarak da nitelenebileceğini ileri sürmektedir. Aynı şekilde aciz-kâdir, âlim-cahil gibi farklı nitelemelerin yapılabileceğini söylemektedir. Dolayısıyla isim ve müsemma arasındaki ilişkinin vasfedenin sözüne bağlanmaması gerekir.[290]

Bu tartışmaların niçin yapıldığı ve esas varılmak istenen hususun ne olduğuna dair Bâkıllânî'nin sözleri yeterli açıklıktadır. Ona göre Allah, yaratıkları yaratmadan önce isim ve sıfatlara sahiptir. Şayet Allah'ın isim ve sıfatları ezelî değil de isimlendirenlerin sözleri, isimlendirmeleri ve vasfetmeleri olursa Allah Teâlâ'nın, kullarını yaratmadan önce isimsiz ve sıfatsız olması gerekecekti. Ümmetin bunu kabul etmemesi vasf ve tesmiyenin isim ve sıfattan başka olduğunu gösterir.[291] İmam Malik'in Medinelilerin amelini delil alması gibi Bâkıllânî de ümmetin kabulünü delil almıştır, ancak burada bir takım sorunlar vardır: Ümmet bunu gerçekten kabul etti mi? Hangi seviyedeki insanların kabulü esas alınmıştır? Bunun felsefî anlamda değeri nedir? Ayrıca isim ve sıfatların esas kim için bir önem arz ettiği de sorulabilir; yani isim ve sıfatlara sahip oluşu zât için mi yoksa zâtı tanıma durumunda olan ötekileri için mi zorunluluk arz etmektedir? Mu'tezile'nin yaklaşımını ikinci duruma girdirsek bile o taraftan bakıldığında da sorun bitmemektedir. Zira zâtta varlığı bulunmayan bir şeyin tesmiyesi nasıl mümkün olmaktadır? Hakikatinin zâtta bulunmadığı bir isim ya da sıfatın tesmiyesi gerçeklikle ne kadar örtüşmektedir? Bu

isimlerin Kur'ân'da gelenlerle yetinilmesi durumunda bile sorun çözülüyor görünmemektedir. Kur'ân da mahlûk olduğuna göre, Allah'ın onu kendi kelâmı olarak isimlendirmesi olsa bile esasen kadîm zâtta olmayan bir şeyin ya da kadîm olanın hâdis olanla vasfı, zâtın hakikatini ne kadar bildirecektir? Ya da ezelde Tanrı'nın bu isimlere sahip olması gerçekten kadimlerin teaddüdü anlamına gelir mi?

İşte bu bağlamda olmak üzere Bâkıllânî'ye göre mastarlar isim fiil ve sıfattırlar, fiillerden türemişlerdir. İsim, fiil ve sıfat önceden var ve ezelî olmalı ki bunlar üzerine isimlendirme ve vasfetme gerçekleşebilsin. Bâkıllânî, sıfatların kadîm olduklarını ispatlayabilmek için vasıftan önce geldiklerini ortaya koymak durumundadır. İsim ile müsemmânın aynı olması da sıfatların zatla birlikte kadîm olduklarını ispata yöneliktir. Mu'tezile'nin ifade ettiği gibi isim ile müsemma aynı ve bunlar da tesmiyeden ibaret olursa, tesmiye kullara ait bir fiil olduğundan isimlerin de bu zamanda ortaya çıkmış olması söz konusu olur.[292] İsimlerin ezelî olamayacağını ileri süren Mu'tezile, sıfatların ezelî olmadığını ispatlamak için isim-müsemma ve tesmiye aynılığını kabul etmek zorundadır.

Bâkıllânî, isim ve müsemmanın aynı ve ismin tesmiyeden başka ve ayrı olduğuna; ismin, isim verenin sözü (tesmiyesi) olmadığına dilbilimci Ebu Ubeyde Ma'mer b. Müsenna(209/824)'yı referans vermekle birlikte Şair Lebid'in şu sözü ile de delil getirmektedir: ... الى الحول ثم اسم السلام عليكما *"Seneye! Selâm ismi üzerinize olsun!"* Burada geçen *selâm ismi üzerinize olsun* ibaresinin *selâm üzerinize olsun* manasına geldiğini, *selâm ismi* ile *selâm*ın aynı şeyler olduğunu söylemektedir.[293]

İsmin, bazen müsemma olduğuna مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ *"Allah'ı bırakıp da taptıklarınız, sizin ve atalarınızın taktığı birtakım isimlerden başka bir şey değildir. Allah onlar hakkında herhangi bir delil indirmemiştir."*[294] ayetiyle delil getiren Bâkıllânî, burada müşriklerin isimlere taptıklarının bildirildiğini, halbuki onların gerçekte tesmiyeden ibaret kabul edilen sözlere, isimlere değil şahıslara tapmakta olduklarını, dolayısıyla ismin, müsemmanın kendisi demek olduğunu söylemektedir. وَلا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ *"Üzerine Allah'ın ismi anılmayan şeyleri yemeyin!"*[295] ayetinde ismul-

lah, Allah demektir سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى *"Yüce Rabbinin adını tesbih et!"*[296] ayeti سَبِّحْ رَبِّكَ الأَعْلَى demektir. Yani zikri geçen ayetlere göre isim ile müsemma aynıdır. Bu ayeti, Allah'ın ismiyle de tesbih etmenin caiz olduğundan hareketle 'rabbinin adıyla tesbih et (*sebbih bismi rabbike*) olarak yorumlamaya gerek yoktur. Böyle tesbih caiz olduğu gibi Allah'ın zâtını tesbih etmek de caizdir. تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالإِكْرَام *"Celal ve ikram sahibi Rabbinin ismi ne yücedir!"*[297] ayeti de isim ile müsemmanın aynı olduğunu göstermektedir. Zira celal, ikram ve in'am sahibi ancak Allah Teâlâ'dır.[298]

İsim ile müsemmanın aynı olduğunu kesinlikle reddeden Kâdî Abdülcebbâr, esasen Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye ait "Kur'ân'da Allah, Rahman, Rahim gibi isimler geçmektedir, eğer Kur'ân mahlûk olacak olursa -hâşâ- Allah'ın da mahlûk olması gerekir, isim ile müsemma aynıdır, eğer Allah'ın isim ve sıfatları mahlûk kabul edilirse Allah da mahlûk kabul edilmiş olur, ki bu da küfürdür, öyleyse Kur'ân mahlûk değildir" iddiasının[299] değersiz olduğunu söylemektedir. Zira Kur'ân'da geçen Allah lafzı, hakikatte Allah değildir, çünkü bu, harflerden dizili bir sözdür, hemze, şeddeli lam, hâ gibi harfler vardır, kendisine irap alâmetleri gelir, Arapça'dır, sözle ifade edilir, ezberlenir, bazen Allah'ı zât olarak bilen birisi bu ismin O'na ait olduğunu bilmeyebilir, bu isimlerle ibadette bulunulur, namazda okunur, bunlarla ecir alınır, yazıldığında silmek, değiştirmek mümkündür, başka bir dil ile ifade olunabilir, kelime olarak parçaları kısımları vardır, algılanır, idrak edilir, işitilir, bazen var bazen yok olur... Bu gibi nitelikleri olan bir kelimenin, Allah sözü ile kastedilen müsemma olması asla caiz olamaz. Sayılan muhdes niteliklerin hiçbirinin Allah'la birlikte ezelî olması mümkün değildir. İsim ile müsemmanın aynı olduğu iddiası son derece bilgisiz ve bilinçsiz bir sözdür. Kur'ân'da Allah'ın ismi geçtiği gibi at, eşek, katır ismi de geçmektedir, Kur'ân'da geçiyor diye bunların kadîm olduğu söylenemeyeceği gibi, Kur'ân'da geçiyor diye Allah'ın isim ve sıfatlarının kadîm olduğunu söylemek de mümkün değildir.[300]

İsmin, müsemmanın aynı olması durumunda *ateş* sözünü söyleyenin ağzının yanması gerektiğini belirten Kâdî Abdülcebbâr, Bâkıllânî tarafından söylenen *ateş sözünü söyleyen kimsenin bunu tesmiye etti-*

ği, gerçekte ismin müsemmanın kendisi olduğu itirazı ya da önermesine[301] karşı isim ile tesmiyenin aynılığı ile cevap vermektedir.[302] Bâkıllânî ise, isim ile müsemma aynı şey olması durumunda *ateş diyenin ağzı yanar, Zeyd diyenin ağzında Zeyd'in varlığı gerekir*, iddiasını sıradan bulmaktadır. Ona göre ağızdaki Zeyd ve ateş kelimeleri, Zeyd ve ateşin ismi/hakikati değil, onların isimlendirmeleridir (*tesmiye*); tesmiye, isme delâlet etmektedir.[303]

Öyleyse meselâ ağzımızla söylenen ateş kelimesi isim değil isme delâlet eden bir ibâre, tesmiye denildiğine göre ateşin ismi nedir, nerededir, neden bir şeyin ismi o şeyde içkindir? İsimle müsemmanın aynılığının ispatı Allah'ın zât ve sıfatlarının ezelî, kadîm olduğunun ispatı için zaruridir. Bâkıllânî'nin ısrarı da bu yüzdendir. Buna göre sözlü ifadedeki ve yazıdaki 'ateş', ateşin kendisi değil, ona işaret eden, onu gösteren şeydir, gerçekte müsemması ve ismi ile ateş söz ve yazıdaki ses ve şekiller değil bizzât ateşte olmalıdır. *Ancak* isim ile müsemma arasındaki ayrılmazlık yaklaşımı, nesnelere isim verenin kim olduğu sorununu da beraberinde getirmektedir. Eğer isimler insanlar tarafından vaz' edilmiş ise isim-müsemma ayrılmazlığını bizzât insanlar belirlemiş olmaktadırlar. Eğer isimlendirme tevkîfî ise eşya ile isimleri Allah Teâlâ tarafından belirlenmiş ise isim-müsemma ayrılmazlığı O'nun tarafından vaz' edilmiştir. Bu durumda da insan sanki semboller dünyasında yaşamakta, eşya için dile getirdiği isim, o eşya ile bütünleşen hakiki isim değil, o şeye delâlet eden, onu ifade ve tabir eden tesmiye olmaktadır. Neyin hakikat, neyin mecaz, işaret, delâlet ve sembol olduğu tartışması, dil ile onun işaretlediği şey arasındaki ilişkinin mahiyetini ortaya koymak bakımından daha da önem arz etmektedir. Ve sanki hakikat, sembol ve işaretler dünyasında bulunmaktadır. Şeylerin hakikatleri sabit olmakla birlikte[304] o eşyaya ait olup telaffuz edilen isim, hakiki değil o 'şeye delâlet eden' olmaktadır.

Sonuçta Bâkıllânî, Allah'ın isim ve sıfatlarının ezelî ve O'ndan ayrılmaz olduğunu ispatlamak için bir alt yapı olarak isim-müsemma aynılığını savunmak durumundadır. Mu'tezile ise tabiatıyla isim ve sıfatların tek kadîm olan Allah'la birlikte bulunmadığını, isim ve sıfatların isim verenin adlandırması olduğunu ve netice itibariyle isim ve sıfatların muhdes olduğunu söylemelidir. Mu'tezile, şâhidden hareketle

Tanrı hakkında konuşmakta, Bâkıllânî ise Tanrı düzeyinden hareketle ilkesini geliştirmektedir. Bâkıllânî ile Kâdî Abdülcebbâr arasındaki ayrılıkların temelinde bakış açısındaki farklılık yatmaktadır. Bâkıllânî'ye göre isim, müsemmadan ayrı ve bağımsız olursa sıfatların muhdes olması sonucu çıkacaktır. O böyle bir sonuca varmamak ve isim ve sıfatların ezelîliğini savunmak için ilke olarak isim-müsemma ayrılmazlığını kabul etmek zorundadır. Kâdî Abdülcebbâr ise isim ve sıfatların muhdes olduğunu ve Tanrı ile birlikte başka kadîmlerin nefyedilmesi ve tevhidin tam olarak gerçekleşmesi bağlamında isim ile müsemmanın ayrı, birbirinden bağımsız ve ismin, isim verenlerin sözü olduğunu kabul etmek zorundadır. İsim, müsemma'nın aynı değildir diyen Mu'tezile, kelime ile temsil ettiği şeyin birbirinden bağımsız olduğunu ve kelimenin şey olmadığını savunmaktadır. Aynıdır diyen Ehl-i Sünnet ise kelime ile temsil ettiği anlamın birbirinden ayrılamayacağı ve içerik olarak birbirlerinin yerini tutacağı görüşündedir.

Muhtemelen sıfatların ezeliliği inancı Ehl-i Sünnet'i isim-müsemma aynılığını kabule itmiştir. Bu ihtimal tersinden okunduğunda isim-müsemma aynılığı gibi ilkelerden hareketle sıfatların ezeliliği sonucuna varılmış değildir. Çünkü bu konunun doğrudan ve bizzat kendisinin tartışılmasının bir anlamı yoktur. Bu gibi konular bir konu bütünlüğü ya da düşünce istemi içinde tartışıldığında bir anlam ifade etmektedirler. Ancak buradan isim-müsemma aynılığının dil ve mantıkta tamamen karşılığının olmadığı gibi bir sonucu çıkarmak da doğru değildir. Aynı şekilde, Mu'tezile'nin isim-müsemma ayrılığı ilkesinin, sıfatların ve isimlerin muhdes ve başkaları tarafından tesmiyeden ibaret olduğu sonucunu doğurması, başlı başına ve bizzat ele alınmış bir konu olmayıp tevhid anlayışlarının düşünsel bütünlük içinde anlatılabilmesi için geliştirilmiş yan konu türündendir. Ancak bu tür yan konular esas ilkeyi güçlü bir şekilde beslemektedir, onun için sıradan gibi gözüken ve meselelere tam vakıf olmayanlarca gereksiz görülen bu gibi tartışmaların sistem bütünlüğü içindeki yerini inkâr etmek mümkün değildir.

Bâkıllânî, "isim ile müsemma aynı olursa, bir müsemmanın birden fazla isminin olması nasıl mümkün olur" sorusunu cevaplamak durumundadır. Ona göre isimlerin çokluğu, müsemmanın değil isim-

lendirme ve onu ifade eden ibarelerin çokluğudur, zâtın birden fazla olması anlamına değildir. Nitekim *siyah*ın mevcut, muhdes, siyahlık gibi pek çok sıfatı olmasına rağmen birden çok zâtın varlığı düşünülmemektedir. Aynı şekilde meselâ Zeyd'in Zeyd olması bakımından tek ismi vardır, ama onun için birbirinden farklı pek çok tesmiye olabilir. Allah'ın doksan dokuz isminin olması zâtını ifade eden bu kadar isimlendirmenin varlığını gösterir. Bunlardan zâtına taallûk edenler olduğu gibi zât sıfatları ve fiil sıfatlarına taallûk edenler de vardır.[305]

Zahirî İbn Hazın, Bâkıllânî'nin, Allah'ın isimleri değil, tesmiyelerinin olduğu sözlerini eleştirmekte, bunun ayet ve hadîslere açıkça ters izah olduğunu söylemektedir. Onun gerekçesi nasslarda[306] geçen lafzın tesmiye değil, isim olmasıdır.[307] İbn Hazm, isim, müsemma ve tesmiyeyi birbirinden ayırmaktadır. Müsemma Allah'tır, isimler çok olabilir ama müsemma tektir. İbn Hazın, Bâkıllânî ve İbn Fûrek'i isim ile müsemmayı aynı kabul ettiklerinden dolayı oldukça kaba bir şekilde tenkit etmektedir.[308] Onun zahirî düşüncesine göre nasslarda gelen açık bir ibareyi te'vîl ederek ismi, isimlendirme anlamına çevirmek caiz değildir.

Bâkıllânî'de sıfat ile vasf farklıdır, zira sıfat zât ile mevcuttur; vasf ise doğruluk ya da yalan hükmü verilmesi mümkün vasfedicinin hükmüdür. Bâkıllânî'nin bu ayırımdaki amacı zât ile sıfatların arasını birleştiren, sıfatları zâtın aynı kabul eden Mu'tezile'yi eleştirmektir. Çünkü zât, lâzımî sıfatlarla mevsuftur ama bu, zâtın sıfatlar olmasını gerektirmemektedir. Bâkıllânî, sıfat ile mevsuf arasında ayırım yaparken isim ile müsemma arasında ayrım yapmamaktadır. Buna göre Allah'ın sıfatları zâtının aynı değildir, çünkü sıfat ile mevsuf aynı değildir. Allah'ın isimleri ise müsemmasının aynıdır.[309] Tek bir zâtta birden çok ismin nasıl isim olacağı sorusu, sıfatlar meselesinin de nirengi noktasını oluşturmaktadır. Bâkıllânî, doksan dokuz ismi tesmiye olarak görmektedir ama aynı şeyi sıfatlar için öngörmemekte, meselâ bunlar da tavsiften ibarettir dememektedir. Şimdi bu noktada sıfatlar için söylenilmeyen bir sözün doksan dokuz isim hakkında tesmiye olarak söylenmesinin mantığı bize müşkil gelmektedir.

Bâkıllânî, *isim ile müsemma aynıdır* bağlamında Allah'ın isimleri ile yaratıkların isimleri arasında benzerliğin olamayacağını söylemek-

tedir. Zira Allah'ın isimleri O'nun zâtı demektir veya zâtına taallûk eden sıfatı demektir, isimleri zâtının dışında belirlenmiş değildir. Allah'ın zâtı da, zât sıfatları da kendisiyle yaratıkları arasında müşterek olamaz. Müştereklik sadece zât üzerinde gerçekleşen ve isme delâlet eden isimlendirmededir. Allah'a ait isimlendirmelerden bazısının yaratıklar için de kullanılması caizdir. Yaratıklara ait isimler de bizzât o yaratıklar demektir. Hayat sahibi oluş, âlim, kâdir, işiten, gören gibi isimlendirmeler böyledir. Ancak sadece Allah'a ait isimlendirmeler de vardır. Allah, Rahman, el-Hâlık, el-Mübdi' gibi.[310]

6. Kelâmullah'ın İşitilip İşitilememesi

Allah'ın kelâmının mahiyeti ile ilgili tartışmalar ve konunun fikrî çerçevesi kelâmullahın işitilip-işitilemeyeceğini de içermektedir. Kadîm olanın işitilme sorunu ile işitilenin kadîm olanı gösterip-göstermeyeceği hususu farklı değerlendirmelere yol açmıştır. Mu'tezile'nin, Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu varsaymasından ve Ebu Ali el-Cübbâî'nin kelâmı ses, Kâdî Abdülcebbâr'ın düzenli harfler olarak tanımlamasından hareketle onların kadîm kelâmın işitilmesi gibi bir sorunlarının olmadığını söylemeliyiz. Sorun daha çok kelâmın kıdemine inanan Ehl-i Sünnet için önem arz etmektedir.

Bâkıllânî, Allah'ın kelâmının duyu organı kulakla işitilebileceğini mümkün görmektedir. Zira ona göre Ehl-i Sünnet, görülen şeylerin ancak cisim, araz vs. olmalarına rağmen Allah'ın gözlerle hakiki anlamda görüleceğinde icmâ etmiştir, Allah Teâlâ cisim vs. gibi teşbih ve tescimi çağrıştıracak hususlar olmaksızın ve diğer görülenlere asla benzemeksizin görülecektir. Allah'ın kadîm kelâmı da hakiki anlamında, ama ses, harf ve işitilen şeylerden herhangi birine benzemeksizin işitilecektir. Bunun için bir vasıta olması da gerekmemektedir. Nitekim Allah Teâlâ'nın kendini bina eden olarak isimlendirmesi[311] alet-edevat, tuğla, taş, ağaç gibi unsurlarla bina ettiği anlamında değildir. Burada bina etmek Allah'ın bir fiili olarak ve araçlara ihtiyaç duymaksızın hakiki anlamındadır, Kelâm da Allah'tan gerek vasıta ile gerek vasıtasız hakiki anlamında işitilecektir. Allah kelâmını bize işittirmek

için herhangi bir alete, harf ya da seslere muhtaç değildir.[312] Fakat Bâkıllânî'nin getirdiği delil sorunludur. Zira Allah'ın, bir şeyi alet ve araç olmadan yapması ile kulların Allah'ın kadîm kelâmını araçsız işitmeleri arasında birbirine kıyası gerektirecek bir durum yoktur. Allah Teâlâ fiillerini alet ve edevata ihtiyaç duymadan yapar, bu O'nun ulûhiyetiyle alâkalı bir şeydir. Ama kulların, Allah'ın kelâmını işitmeleri Allah açısından O'nun ulûhiyetiyle alâkalı değildir, Allah'ın buna muktedir kılıp kılmaması ayrı bir olay olmakla birlikte, işitme sorunu kullar cephesinde cereyan etmektedir. Burada dile getirmeye çalıştığımız husus, Allah'ın aletsiz işittirip-işittirmeyeceği ile alâkalı değildir. Bâkıllânî'nin, Allah'ın alet ve araç olmaksızın kelâmını işittireceği görüşüne *"Sizi yaratmak mı daha güç, yoksa gökyüzünü yaratmak mı, ki onu Allah bina etti, onu yükseltip düzene koydu."* ayetini[313] delil getirmektedir. Delil getirilen bu ayetin Allah'ın bir fiiliyle ilgili olduğu açıktır. Allah'ın fiili olan ve hudûs ifade eden bir durumu, kadîm kabul ettiği ve sıfat olarak gördüğü diğer durumla kıyas etmiştir. Kıyasın tarafları ve unsurları açısından bakıldığında –aletsiz yapma bilgisi ve aletsiz işittirme öngörüsünün benzerliğinden başka- birbirine kıyas olacak benzerlik taşımadığı görülmektedir.

Bâkıllânî, حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ *"..Allah'ın kelâmını işitinceye kadar.."*[314] ayetinin, Kur'ân'ın okuyucu aracılığıyla hakiki anlamda kullar tarafından işitildiğine delâlet ettiğini söylemektedir. Ona göre işitilen şey Allah'ın kadîm kelâmıdır, bu kelâmı O'nun kadîm sıfatıdır, işitenin işitmesinden önce de mevcuttur. Önceden yok iken sonradan işitilen şey Allah'ın işittirmeyi dilediği kimsede işitme yaratmasıyla kelâmını duyurmasından ve anlayanın anlamasını var kılmasından ibarettir. Zira işitilen şey önceden yok iken sonradan işitme ve anlama anında var olmuştur, yani kişi sonradan var olan işitme ile işitmektedir.[315]

Konuya Mu'tezilî açıdan bakılacak olursa işitilenin Allah kelâmı olduğunu, ancak kadîm sıfat kelâmullahın değil, fiil edilen kelâmın işitildiğini söylemek mümkündür ve bu noktada ayette Bâkıllânî'nin görüşünü Mu'tezilî görüşe tercih ettirecek karine yoktur. Meselâ bunun, Allah'ın kadîm kelâmına delâlet eden ibareler olduğunu kastetmiş olması muhtemeldir. Delâlet eden ibarelerin Allah'ın kelâmı olduğu kesin olmakla birlikte bunun kadîm olduğunu, ya da kadîm ola-

na delâlet ettiğini söylemesinin delili bu ayette yoktur. Kelâm Allah'ındır, bu kadarı ayette zahirdir, ama kadîm oluşunu bu ayetten çıkarmak doğru değildir. Öyleyse burada, kadîm kelâmın işitileceğini söylemenin güçlü bir istidlâl olduğunu söylemek zordur. Dolayısıyla nass, mezhebî ilke doğrultusunda yorumlanmış olmaktadır. Yapılan bu işin bizzat olumsuz olduğu anlamında olmasa da nassın esasen, doğrudan her iki taraf için de bir şey söylemediğidir, doğrusu bu tür nassları genel düşünce sistemi olmadan anlamak da mümkün değildir.

Allah'ın kelâmının yaratıklara ait bir vasıta ve benzeşme olmaksızın işitileceğini, bunun kıyamette olacağı kabul edilmekle birlikte dünyada iken de Kur'ân'ın işitilmesinin Allah'ın kelâmının işitilmesi olarak değerlendirilmesi gerektiği düşünen Bâkıllânî, kelâm sıfatının kadîm olduğu görüşünü zikretmekte ancak esasen kelâmın kadîm olduğunu istidlâl etmemektedir; sadece zaten varmış olduğu sonucu uygun münasebetle ifade etmiş olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Bâkıllânî'nin istidlalinde bir sorun görmemek gerekir.

7. Kelâmın Hulûl Edip Etmeyeceği

Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı meselesinde kelâmın mahiyeti tahlil edilirken onun bir yere hulûl ederek bulunup bulunmadığı konusunda ihtilâf edilmiştir. Zira kelâmın nerede ve nasıl bulunduğu hususu onun mahiyetine dair ipuçlarını da vermiş olacaktır. Bu konu da önceki konular gibi halku'l-Kur'ân konusunun bütünlüğü içinde önemli bir yere sahiptir. Bu önem, başlıktaki sorunun cevabına göre Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığının desteklenmiş veya belirlenmiş olmasında yatmaktadır.

Buradaki konu başlığı bundan sonraki başlıklarla beraber bir bütünlük arz etmektedir. Zira fiil edilen bir şeyin mutlaka bir mekanla illetli olması kelâmın mahal ile ilişkisini, bu ikisinin ele alınması ise böyle bir kelâmın kıdem ya da hudûs imkânını tartışmayı beraberinde getirmektedir.

Hulûl, bir yerde bulunma, oraya girme, yapışma, o şeyle birleşme gibi anlamlara gelmekte[316] olup, bir mahalde bulunmayı ifade etmek-

tedir. Kelâm, Kâdî Abdülcebbâr'a göre diğer idrak olunan şeyler gibi bir mahalde bulunur, mahal olmadan var olması imkânsızdır. Kelâmın fiil olarak kabul edilmesi, zorunlu olarak onun bir mahalde bulunması sonucunu doğurmaktadır. Tersi de doğrudur: Mahalde bulunan kelâmın fiil olmaktan başka alternatifi yoktur. Bununla birlikte kelâm-ı nefsî teorisinin karşısında fiil edilmiş kelâm teorisi bulunmaktadır ve mahalde bulunuş, fiil edilmiş kelâmı takip eden destekçi yan teoridir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre kelâmın bir mahalde bulunması, bulunduğu mahal ya da zât için hâl (sıfat) olduğu anlamına değildir. Kelâm, yapılıp dile gelmesi (fiil oluş) cihetinden bulunduğu yere değil, kendisini varlığa çıkaran faile isnat edilir, bir mahalle hulûlünden söz edilemez.[317] Kelâmın bir mahalde bulunduğunu ancak cisim olmadığını ve bulunduğu mahalle hulûl etmesini kabul etmeyen Kâdî Abdülcebbâr, Ehl-i Sünnet tarafından yöneltilebilecek *kelâmın bulunduğu mahallin ismini alacağı, nitekim siyah ve beyazlıkta durumun böyle olduğu* şeklindeki itirazlarını reddederken bu iddianın tüm arazlar için geçerli olmadığını öne sürmektedir. Ona göre kelâmın Allah'ın fiili olarak bir mahalde meselâ dillerde bulunmasından hareketle o mahallin mütekellim olması gerekmemektedir, zira bir şeyin bulunduğu mahalden dolayı isim alması gerekmez, bir mahalde bulunması kelâmın Allah'tan nefyini de gerektirmez. Allah'ın kelâmı bir mahalde bulunur, ama mütekellim kelâmın bulunduğu mahal değil, Allah Teâlâ'dır. Ses çıktığı yerin değil, onu çıkaranın fiilidir, mütekellim kelâmı fiil olarak işleyenin ismidir. Ancak diğer arazlar olan beyaz, siyah gibi isimler bulundukları mahal ile alâkalıdır.[318]

Kâdî Abdülcebbâr, kelâmın bir mahalde bulunma zorunluluğu ile birlikte mahalle hulûl etme zorunluluğunun olmadığını ve mütekellimin bir fiili olduğunu söylerken Bâkıllânî de kelâmın hulûlünün imkânsızlığından söz etmektedir. Ancak aynı yargının dile getirilmesi iki ayrı düşünce sisteminde farklı bağlamlardan dolayı oldukça farklı anlam içermektedir. Bâkıllânî, bir mahalde bulunmanın cisimlere ait niteliklerden olduğunu söyleyerek, Allah'ın kelimesinin cisim olmadığına göre kelâmının herhangi bir mekanla birleşmesi ve oraya hulûlünün caiz olamayacağını belirtmektedir.[319] Kâdî Abdülcebbâr ise kelâmın bir mahalle hulûl ederek, o mahallin hulûl eden kelâmdan mütekellim olmasının imkânsızlığı ve mütekellimin ancak kelâm fiilini iş-

leyen olduğunu ispat amacıyla aynı yargıya varmış olmaktadır. Böylelikle ortaya farklı amaçlara hizmet eden ortak bir hüküm cümlesi çıkmaktadır. Bu da sözleri bağlamlarıyla birlikte ele almanın zorunluluğunu göstermektedir.

Kur'ân'ın mahlûk olup-olmadığı hususunu belirleyecek temel yaklaşım tarzlarından birisi de kelâmın fiil mi sıfat mı olduğu konusundaki ihtilâfta yatmaktadır. Özetle, ses ve harflerden oluştuğunu söyleyenlerce kelâmın fiil, nefiste kâim ve zâttan ayrılmaz bir şey olarak görenlerce sıfat olduğunu söyledikten sonra Kâdî Abdülcebbâr ve Bâkıllânî'ye göre konunun detaylarına geçmek istiyoruz.

8. Kelâmın Fiil mi Sıfat mı Olduğu

Bâkıllânî için kelâm-ı nefsînin ispatı ne kadar önemli ise Kâdî Abdülcebbâr için de kelâmın ses ve harften müteşekkil ve fiil olduğunu ispat etmek o kadar önemlidir. Zira iki ayrı yolun izlenmesi sonucu bir taraf Kur'ân'ın yaratılmamışlığına varırken diğer taraf yaratılmışlığı sonucuna varmaktadır.

Bâkıllânî'ye göre zâtının aynı da gayri da olmayan sıfatlarla Allah'ın kendini isimlendirmesi ve vasfetmesi O'nun kavli ve kelâmıdır, kelâmı ise zât sıfatlarından olup ezelidir.[320] İnsanın ise tüm sıfatları muhdes olduğu gibi kendi zâtını vasfettiği kelâmı da muhdestir.[321]

Halku'l-Kur'ân konusu bir yönden bakıldığında Mu'tezile açısından tevhid meselesidir, çünkü kelâm, Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği gibi diğer sıfatlarla birlikte kadîm kabul edilirse teaddüd-i kudemâ gerekecektir. Bu caiz olmadığına göre Allah'ın zâtının her yönden tek oluşundaki aşırı duyarlılıkları onları, kelâmın sıfat olmadığına sevk etmiş, halku'l-Kur'ân konusunun *adalet* konuları içinde yer almasını sağlamıştır. *Adalet*, Kâdî Abdülcebbâr'ın dediği gibi Allah'ın fiilleri ile alâkalı olup yapıp yapmaması caiz olan şeylerle ilgilidir.[322] Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusunun *adaletle* ilgisi Allah'ın fiilleri kapsamına girmesinden dolayıdır.[323] "Allah'ın tüm fiilleri için iradesinin husûlü gereklidir" diyen Kâdî Abdülcebbâr'ın[324] el-Muhît'ta kelâmullâh ile ilgili meseleleri irade bahsinden sonra ele almasının

sebebi açıktır: Kelâm da irade edilen Allah'ın fiilleri kapsamındadır. O'na göre Allah'ın kendi zâtından dolayı kadîm bir irade ile mürîd olması mümkün olamaz. Allah'ın mürîd oluşunu fail oluşu izler, yani fail olduğunda mürîd olmuş olur, ya da iradesi varsa orada fiil vardır demektir.[325]

Kâdî Abdülcebbâr, hareketin faile ait ve o kişinin kâdir oluşunu bildirdiği gibi kelâmın da o kişinin fail ve kâdir oluşuna delâlet ettiğini söylemektedir.[326] Ona göre Kur'ân, başkalarına bildirsin ve peygamberliğine delâlet etsin diye Hz. Peygamber'e indirilmiş ve beyan edilmiş Allah'ın fiilidir.[327] O, Kelâmın fiil oluşunu bilmenin haber verme, idrak etme ya da o fiilin ancak Allah tarafından işlenebileceğini bilme şeklinde üç yolla gerçekleşebileceğini söylemektedir.[328] Mütekellim, kendisinden kelâm fiili sudur eden, kelâm fiilini işleyen kişidir. Her hangi bir fiili işleyen faillerin biliniş yolu ne ise Allah'ın da biliniş yolu öyledir. Kelâm fiilini işlemeden bir kişinin mütekellim olduğunu bilmenin imkânı yoktur. Binaenaleyh, Allah Teâlâ'nın mütekellim olduğunu bilmenin tek yolu bir fiil olarak kelâmının bize intikal ettiğini bilmekten geçer. Öyleyse kelâm ile mütekellim arasındaki ilişki sıfat-mevsuf değil fiil-fail ilişkisidir. Buna bağlı olarak meselâ Allah Teâlâ, bir beşerin dilinde kelâm var etse mütekellim o kişi değil, bizzât Allah Teâlâ'dır. Nitekim ağaçta var ettiği kelâmdan dolayı da ağaç değil Allah mütekellimdir.[329]

Buna göre mütekellim, kelâmın var olduğu mahallin adı değil, bizzat kelâmı fiil olarak işleyenin adı olmaktadır. Başka bir deyişle emreden ve nehyeden, emir ve nehiy kendinde bulunduğu için değil, fiil olarak işlediğinden dolayı bu nitelikleri almaktadır. Allah Teâlâ da ihdâs ettiğinden ve fiil olarak işlediğinden dolayı mütekellimdir.[330] Eğer mütekellim, kelâmın bulunduğu mahal olmuş olsaydı ya o mahallin tamamı ya da bir kısmı mütekellim olacaktı. Ayrıca mahallin mütekellim olması durumunda övgü, yergi, ceza, hadd vurulması, iftira, doğru söyleme, yalan söyleme gibi hususlarla karşı karşıya kalması gerekecekti. Sorumluluğun aidiyeti bakımından da kelâmı fiil olarak işleyenin mütekellim olması gerekmektedir.[331] Ancak bazı arazlarda *şey*, bulunduğu mahalden dolayı isim almış olabilir. Meselâ renkler, bulundukları mahalle isim olurlar. Yazı da

kelâm gibidir, bir mahalde bulunan yazı, mahallinden dolayı isimlenmez, yazana ait bir isimle isimlenir; yazı, bulunduğu mahallin değil, yazanındır. Öyleyse manaların bulundukları mahalden dolayı isimlendirilmeleri mümkün olduğu gibi, faillerinden dolayı isim almaları da mümkündür. Böylece Allah'ın bir mahalde hâdis bir kelâmla konuşması ve bu mahallin mütekellim olarak isimlendirilmemesi caizdir.[332] Eğer kişinin kendisi bilinçli olarak kelâm etme fiilini işlemiş olmazsa sözler ondan çıkmış da olsa mütekellim olmuş olmaz. Bundan dolayı Araplar sara hastası birinin sözlerini kendisine değil, cinlere izafe ederler, zira Arapların bu ifade tarzına göre o kişideki kelâmı cinler ortaya çıkartmaktadırlar. Saralı kimsedeki sözün faili ve kelâmı ortaya çıkarma kast ve iradesini gösteren hasta kişi değil, cinlerdir.[333]

Kâdî Abdülcebbâr'ın çizdiği bu teorik çerçeve, kelâmın fiil, mütekellimin de onun faili olduğunu pekiştirme amacını taşımaktadır. O, kelâmın mahallinden dolayı isim aldığı önermesini reddetmeli ve kelâmın, bulunduğu yere değil, fiil edene ait olduğunu ispat etmeli ki Ehl-i Sünnet'in, şayet kelâm bir mahalde yaratılmış olsa o mahallin ismi, mütekellim ise Allah değil kelâmın bulunduğu mahal olmuş olur, iddiaları boşa çıkmış olsun!

Eğer Allah'ın kelâmı fiil edilmiş ise bunun nerede ve nasıl olduğu sorusuna sisteminin bütünlüğü açısından önem veren Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın, kelâmını kendi dışındaki cisimlerde var kıldığını, nitekim diğer fiillerini de kendi dışında var kıldığını söylemektedir. Allah'ın fiillerinin O'nun bir kısmı olduğundan söz edilemeyeceği gibi var kıldığı kelâmı için de aynı şey söylenemez. Kelâm mutlaka bir mahalde olacaksa bu Allah'ın dışında fiil edilmiş olmalıdır, mahal olmadan kelâm düşünülemez, Allah'ın zâtı havadise mahal olmaz.[334] Aynı sistem bütünlüğü içinde birbirini tamamlayan görüşlerin Allah'a yaraşır bilgiler olması için eklediği halkaların diğerinde Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın, kelâmını fiil ederken alet kullanmaktan müstağni olduğunu, zira O'nun zâtından dolayı kâdir olduğunu, ama insanların kelâm fiilini işlerlerken alet, mahal gibi aracı unsurlara ihtiyaç duyduklarını belirtmektedir. İnsan için kelâmın fiil edilerek var oluşunda dil, küçük dil gibi belli ve özel bir mahal gerekli iken kudreti kendinden

olan Allah Teâlâ'nın böyle olmadığını, O'nun, bir şeyi var edeceğinde herhangi bir alete, sebebe ihtiyaç duymadığını, kelâmını her yerde var kılabileceğini söylemektedir.[335]

Kâdî Abdülcebbâr, Kur'ân'ın fiil ediliş seyrinin diğer halkası için özetle şunları söylemektedir: Allah, kelâmını önce bizim bilmediğimiz bir yerde var kılar, sonra levh-i mahfuz'da yazılı olarak ihdas eder, sonra melek levh-i mahfuzda okunan şeyi yazıldığı tarz ne ise o şekilde ezberleyerek Hz. Peygamber'e getirir. Fiil edilen kelâmın bekâsı vardır ve bizce işitilen şey Allah'ın kelâmıdır.[336] Allah Kur'ân'ı dünya semasına bir defada, ihtiyaçları oldukça da insanlara indirmiştir.[337] Kur'ân, Allah'ın indirdiği kelâmın sonuncusudur, ancak Allah'ın konuşması meleklerle devam etmektedir, kıyamet gününde de kelâmını ihdas edip insanlarla konuşacaktır.[338] Okuduğumuz Kur'ân bizden birinin fiili olmasına rağmen bu fiil (okuyuş) Allah'ın fiili gibi cereyan etmektedir ve bu durumda Kur'ân'ın hudûsü sanki yenilenmektedir.[339]

Kâdî Abdülcebbâr, kelâma sıfat denemeyeceğini, şayet denilse bile bunun Ehl-i Sünnet'in kullanmasından dolayı zorunlu olarak zikredilebileceğini, bu durumda da kullanımın mecaz bildirdiğini söylemektedir.[340] Ona göre kelâmın Allah için kemal sıfat olduğu, yokluğu halinde noksanlık gerekeceği doğru değildir, fiil olması kemal inancı ile çelişmez ve övgüyü gerektiren her sıfatın ezelî olması gerekmez.[341] O, mütekellim oluşun hâl manasına gelmediğini, kelâmın hâl ya da zâtın sıfatı olduğunu iddia etmenin bilinebilirlik alanının dışında bulunduğunu söylemektedir. Öyleyse kelâmın, Allah'ın hâli olduğunu söylemenin bir anlamı yoktur.[342]

Kelâmullahın fiil değil, sıfat olduğu hususunu Ehl-i Sünnet, kelâm-ı nefsî konusunda ele almaktadır. Dolayısıyla fiil olmadığına verilen cevaplar kelâm-ı nefsî başlığı altında ele alınmıştır. Kelâmın ancak fiil edilmiş bir fenomen olduğu anlayışını Mu'tezile, şâhidden almaktadır. Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbâr'ın yaklaşık tüm kelâm konularını ele alırken görülebilecek ve sisteminin temel yaklaşım tarzını ifade eden ilkelerden olan 'Tanrı hakkında, ancak idrak konusu olan şeylerin bilgisiyle konuşulabileceği' konusu şâhid-gâib meselesinde daha geniş ele alınacaktır.

C. KUR'ÂN'IN MAHLÛK OLUP OLMAMASI

Halku'l-Kur'ân konusunda Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr tarafından dile getirilen yaklaşımlara geçmeden önce Kur'ân ve Hz. Peygamber'den gelen rivâyetlerde Kur'ân'ın mahlûk ya da gayr-i mahlûk olduğunu ifade eden kat'î ve açık bir hükmün bulunmadığını söylemekte yarar vardır.[343] Bununla birlikte vakıaya ve şekillenen İslâm mezheplerine bakıldığında esasen bir inanç meselesi olmamakla birlikte halku'l-Kur'ân konusu, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasındaki ihtilâflarda en bariz fark olarak göze çarpmaktadır.

1. Etimolojik ve Epistemolojik Önemi Olan Kavram: Halk-Mahlûk

Kur'ân'ın yaratılmışlığını ifade eden anahtar kelimelerden birisi *halk* ve *mahlûk* lafızlarıdır. Bu kelimeler Mu'tezile tarafından Kur'ân'ın yaratılmışlığına yardım edecek etimolojik bir yorumla sunulmuşlardır.

Genellikle *haleka* (خلق) lafzının dengeli olarak takdir etti, ölçülü yaptı, plânladı, hesapladı, düzenledi anlamına geldiğinde[344] birleşilmektedir. Yanılgı ve gaflet olmaksızın faili tarafından plânlı ve bilinçli yapılan fiiller *haleka* (خلق) lafzıyla ifade edilmektedir.[345] Dolayısıyla yapılan her şey (ma'mûl) mahlûk kelimesi ile kastedilen anlamı içermeyebilir. Çünkü amel fiilde bulunmadır ve dalgın biri bazen amel işler, fiilde bulunur, sonuçta işlenmiş bir fiil vardır, ama yapılan iş mahlûk olarak adlandırılmaz. Çünkü dilbilim âlimleri deriyi ölçüp biçen, şekil veren, plânı olan kimseye *hâlık* demektedirler, böyle deriye de mamul olmamakla birlikte mahlûk denilir. Derinin mamul olması, ayakkabı, mest ya da çanta olarak plânlanmasından ve oranlanmasından yani mahlûk olmasından sonradır.[346]

Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr, *haleka* (خلق)nın belirtilen anlama geldiğine lügat âlimlerinin, deri üzerinde hesaplama, ölçme ve oranlama yapan kimse için, fiil haliyle *halekahû* (خلقه) dedikleriyle delil getirmektedirler. Bunu desteklemek üzere de Şair Züheyr'in şu şiiriyle istid-

lâlde bulunmaktadırlar: لأنت تفري ما خالقت و بعـــــــــض القوم يخلق ثم لا يفري *"Ölçüp biçtiğin ve oranlamasını yaptığın şeyi kesiyorsun... Halbuki insanların kimisi hesaplamasını yapıyor ama sonra da kesmiyor."* [347]

Ancak Kâdî Abdülcebbâr'ın *haleka* (خلق) lafzının anlamını sunuşu ile Bâkıllânî ve Kur'ân'ın yaratılmadığını düşünenlerin sunuşu arasında fark vardır. Zira her birinin kendi epistemolojisinde bu kavramlar ayrı anlam evreninin bir parçasını oluşturmaktadır. Kendini gösteren esas farklılık, kulların fiillerini adlandırmada Allah'ın, beşer fiillerinin yaratıcısı olup olmadığı ve insanların işledikleri fiiller için, onların yaratıcısı adını alıp almayacaklarında cereyan etmektedir.[348]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre, Kur'ân ve Allah hakkında verilecek ismin şeriatta belirlenmiş olması gerekmemektedir. Eğer isimlendirmeden ya da nitelemeden dolayı bir fayda hasıl olacaksa şeriatta gelmediğine bakılmaksızın o özelliği ifade etmek için söz konusu isim kullanılabilir. Bu açıdan bakıldığında Kur'ân'ın mahlûk olarak nitelendirilmesi ve isimlendirilmesi nass olmamasına rağmen mümkün ve caizdir.[349] Bu cevaza engel olarak gösterilebilecek nassî delilleri da dil çerçevesinde te'vîl eden Kâdî Abdülcebbâr, Kur'ân'da geçen bazı ayetlere bakarak *haleka* (خلق) kelimesinden *kezebe* (كذب) manası kastedildiğini ileri sürüp *Kur'ân mahlûktur* ifadesinin sadece *uydurulmuş ve yalan mahsulü* anlamına alınmasının son derece yanlış olduğunu savunmaktadır. Öyleyse *haleka* (خلق) lafzının bazen yalan ve uydurma anlamı vardır diye Kur'ân'ı mahlûk olarak adlandırmamak gerekmez. O, mahlûk kavramının Kur'ân ile birlikte sadece uydurulmuş anlamında kullanılacağı iddiasının dışında olarak yaratılmış anlamında kullanıldığını ortaya koymak üzere ünlü dilbilimciler Ahfeş, Ebu Zeyd, Kutrub, Müberred gibi âlimlerden destek aldığını iddia etmektedir.[350] خلق lafzının uydurma anlamına geldiği إِنْ هَذَا إِلاَّ اخْتِلاقٌ "... *Bu ancak bir uydurmadır*"[351], إِنْ هَذَا إِلاَّ خُلُقُ الأَوَّلِينَ *"Bu ancak öncekilerin uydurmasıdır"*[352] gibi ayetlerde Kâdî Abdülcebbâr'a göre hazf vardır. Bunlar müşriklere ait bir söz olup, yalan üzere bir takdirde bulunuş anlamına gelmektedir. Sözün yalan olması, aslının ve hakikatinin olmamasını, hiç söylenmemiş olmasını gerektirmemektedir. خُلُقُ الأَوَّلِينَ ayeti, *kizbü'l-evvelîn* demek değildir. Ona göre dilciler de bu ayetleri takdir olarak yorumlamaktadırlar.[353] Kaside-i mahlûka/muhtelak ile

kastedilen, söyleyeninden başkasına nispet edilen sözdür, aslı ve hakikati hiç olmayan söz demek değildir. Kişinin takdir edip söylemediği bir şeyi başkası ortaya attı anlamını vermek mümkündür.[354] وتخلقون افكا gibi ayetler,[355] yalan ve uydurma anlamında[356] değil, تقدّرونه (tükaddirûnehu) "yalan yargıda bulunup, yalan takdirde bulunmaktadırlar" manasındadır. Dolayısıyla yalan manası olmakla birlikte anlam, *yalan ve uydurmayı takdir ettiler* şeklindedir. Öyleyse yalan uydurdum (halaktü'l-kizbe) sözü, yalan plânladım, kurguladım, takdir ettim demektir. Bu gibi ayetlerden hareketle, Kur'ân'a mahlûk dendiğinde uydurulmuş denmiş olacağından böyle bir nitelemenin doğru olmaması gerekmez.[357] Yalanın da -doğru anlamında değil- realiteye, batıl olarak var oluşuna tekabül eden gerçekliğinden hareketle Kâdî Abdülcebbâr, takdir anlamının tüm ayetlere uygulanabilirliğinde ısrar etmektedir. Zira ona göre, *halk* (خلق) lafzı, takdir anlamına kullanıldığında anlam bozulmadığı müddetçe onu değişik anlamlara ya da bir yerde hakikat diğer yerde mecaz olarak anlamak doğru değildir.[358]

Halk (خلق) lafzının icat anlamı bildirmeksizin *sadece takdir* anlamına gelebilmesini insanın fiilleri açısından önemseyen Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın her şeyi yarattığını bildiren ayetlerin umumuna insanların fiillerinin de girmemesi için *haleka* (خلق) kelimesinin *yarattı* anlamında olması gerekmediğini, fiil olmadan takdir etmek, ölçüp biçerek karar vermek, şekil vermek, şekillendirmek anlamlarına geldiği söylemektedir. O, bu görüşüne delil olarak az önce geçen Züheyr'in şiirinde, ölçüp biçip şekil verdikten sonra deriyi kesmesinin gerçekleşmediğini öne sürmektedir. Görünüşte bu şiir, Kâdî Abdülcebbâr'a yeterli desteği sağlamaktadır. Ona göre şiirde geçen ve doğrudan eylemi/fiili ifade etmeyen *yahluku* (يخلق) lafzı, Allah'ın her şeyi yarattığı manasındaki ayetlere uygulandığında, Allah'ın, insanların fiillerini yaratmasa da onları takdir etmekte, yapılacak fiillerin ölçü ve şekillerini plânlama düzeyinde bilmekte, hallerini açıklamakta olduğu ancak doğrudan var etmediği, yaratmadığı anlamı çıkmaktadır.[359] Kâdî Abdülcebbâr'ın çabası bellidir, o, insanların fiillerinde tamamen özgür olduğunu ve kulların fiillerinin var oluşunda Allah'ın yaratıcılığının devreye girmemesi gerektiğini ispatlamak durumundadır. Ayetteki umûmî lafzı bu ve diğer gerekçelerle tahsis etmesi gerekmektedir ve tahsis için dilsel delil bu şiirde mevcuttur. Onun mantığını yürütme-

ye devam edersek, kulların fiilleriyle ilgili getirdiği bu yorumunu halku'l-Kur'ân meselesine de uyguladığımızda Kur'ân'ın, hem ölçülü ve düzenlenmiş, hem de Allah tarafından ihdas edilmiş olduğu anlamları çıkmaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr'ın *haleka* (خلق) lafzına asgarî anlamıyla takdir manasını vermesi anlaşılırdır. Şiirden getirilen delile bakıldığında derinin kesilmeden hesabının yapıldığının *yahluku* (يخلق) tabiriyle ifade edilmesi bu yorumu destekleyebilir. Ancak gökler ve yerin hesaplı ve plânlı takdiriyle birlikte bizzat var edilmesini karşılayan kelime de yine *haleka* (خلق) lafzıdır. Kâdî Abdülcebbâr'ın yine kendi ilkesinden hareket edecek olursak yani bir kavram ya da kelimenin her yerde aynı anlamı ifade etmesi durumunda onu işletmek gerektiği ilkesini hesaba katarsak onun, Kur'ân'ın mukadder anlamında mahlûk ve Allah'ın fiili olduğu sonucuna varması ile kulların fiillerinin Allah'ın yaratması ve fiilleri arasına girmemesi arasını telif etmek gerçekten güçtür. Düşüncesini her yerde savunmak belki kendi hakkıdır, ama bilimsel tutarlılık da gerekmektedir. Kur'ân'ın mahlûk olduğunu fakat kulların fiillerinin mahlûk olmadığını söylerken, kullanılan aynı kavramın takdir anlamını her iki meselede uygulayıp, fiilen var kılmayı sadece Kur'ân'ın mahlûk oluşunda işletmesi fakat kulların fiillerinin var kılınmasında uygulamaması bilimsel değildir, tutarlılığı yoktur ve bir zorlamanın olduğu açıkça göze çarpmaktadır. Her iki konuda takdir anlamının ortak anlam olarak anlaşılmasına rağmen fiilen var oluşun biri için kabul edilip diğeri için kabul edilmemesi için nasslarda tahsise gitmek gerekmektedir.

Burada Kâdî Abdülcebbâr'ın sebepsiz ve delilsiz tahsise gittiğini söylemek de doğru olmaz. Tahsise giderken kullandığı deliller aklî olabildiği gibi nassî de olabilir. Ancak tüm delillerin belirlenmiş aklî ilkeler doğrultusunda olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Yaptığı tüm tahsislerin delille güçlendirilmesi ya da delile dayanması bir yana neden o tahsisi yaptığı hususu öncelikli önem arz etmektedir. Bu bağlamda tevhid ve adaleti gerçekleştirmek onun temel hareket noktasıdır. Zaten kendisi de bu temel akîde çerçevesini aklî olarak belirledikten sonra nassların ancak anlaşılabileceğini sık sık vurgulamakta, tevhid ve adaletle ilgili ayetlerin kendi kendilerine, aklın bir ön kararı ol-

madan delil olması ve onunla ibtidâen istidlâlde bulunmanın imkânsızlığını ve nassın delâletini öne çıkarıp aklın delâletini peşinden sürükleme değil, Kur'ân, sünnet ve icmânın delil oluşunun da öncelikli olarak akıl tarafından bilindiğini ve başka gerekçeleri öne sürerek, neticede delâlet noktasındaki tertip dûşünüldüğünde aklın zaruri olarak varoluşsal bir üstünlüğünün bulunduğunu söylemektedir. Ona göre nasslar, aklî delillere göre düzenlenmelidir. Aklî delil eğer bir anlamı göstermişse nassların buna uyacak tarzda te'vîl edilmesi gerekir.[360] Kâdî Abdülcebbâr'ın neden tahsise gittiğini bu çerçevede ele almak gerekir. Ancak onun tahsislerinin doğruluğunu yanlışlığını tartışmadan önce neden o tahsise gittiği, tahsislerinin arka plânında nelerin ve hangi bakış açısının yattığı hususu öncelikli öneme sahiptir. Zira delillerin şu şekilde yorumlanmasının nedeni sahip olunan bakış açısıdır. Öyleyse Kâdî Abdülcebbâr'ın, yorumlarını kendisiyle gerçekleştirdiği bakış açısının doğru olup olmadığı öncelikle tartışılmalıdır. Bir sonraki bölümde bu hususta daha geniş bilgi verilecektir.

haleka (خلق) ile *kaddera* (قدّر) lafızları arasında karşılıklı bir zorunluluk gören Kâdî Abdülcebbâr وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ *"Andolsun biz insanı, çamurdan (süzülüp çıkarılmış) bir özden yarattık."*[361] ayeti ve diğerlerindeki *haleknâ* lafzının *kaddernâ* anlamına geldiğini belirterek, takdir eden Allah olduğuna göre Kur'ân'ın da takdir edilen (mukadder/mahlûk) olması gerektiğini belirtmektedir. Buna göre Kur'ân'a mahlûk denilmesinin lügatte karşılığı vardır.[362] Zira mahlûk, belli bir niyetle, bilerek, ölçülü ve plânlı yapılan fiile denir ve fiil, takdire bir şekilde uyar, takdir edilenin dışında değildir. Bu manada Araplar خلقت الأديم هل لحي منه مطهرة أم لا (halaktü'l-edîme hel li hayyin minhu mithara em lâ) *"bir canlı için su kabı olur mu olmaz mı? diye deriyi ölçüp biçtim."* sözünü kullanırlarken Haccâc şöyle demektedir: إذا قدّرت و إذا خلقت فريت (izâ kaddertu ve izâ halaktü feraytü) *"(Derileri) iyice hesaplayıp düzelttikten sonra artık ince ince doğrarım."* Kelâm da, Allah'ın kulların ihtiyaç ve maslahatına göre takdir buyurması anlamında mahlûktur.[363]

Göklerin ve yerin yaratıldığını bildiren ayetlerden de anlaşıldığı gibi *haleka* (خلق), takdir edip plânladı ve murad ettiği tarzda onları var kıldı anlamına da gelmektedir, yani plân boyutuna icad boyutu da eklen-

mektedir.[364] Mahlûk ve halk kelimeleri, başka anlamları çağrıştırmakla birlikte asıl anlamı olan takdir manasını yitirmiş olmamaktadır.[365]

haleka (خلق)'nın, takdir manasına olmadığı, وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا *"...Her şeyi yaratmış, ona bir nizam vermiş ve mukadderatını tayin etmiştir"*;[366] قُتِلَ الإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ * مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ *مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ *"Kahrolası insan! Ne inkârcıdır! Allah onu neden yarattı? Bir nutfeden (spermadan) yarattı da ona şekil verdi."*[367] ayetlerinde *halk* ile *takdir*in arasının ayrı tutulup birbirleri üzerine atfedildiği, öyleyse *halk*ın var kılma, yaratma ve takdir anlamına geldiği iddiasını Kâdî Abdülcebbâr doğru bulmamaktadır. İki kelimenin ayrı zikredilmesi halk ile takdirin aynı anlama gelmelerine engel değildir. Zira إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ *"Bu ancak bir öğüt ve apaçık bir Kur'ân'dır"*[368] buyurulmuştur, burada da zikr ve Kur'ân aynı şey olduğu halde ayrı zikredilmişlerdir. Ayetten murad, insanın Allah tarafından iki farklı yaratılış vasfını anlatmaya yöneliktir, dolayısıyla bir sıfat üzere yarattıktan sonra diğer bir sıfat üzere onu yaratmasından dolayı aynı anlama gelen iki lafız tekrar edilmiştir.[369]

Bâkıllânî, *haleka* (خلق) lafzının, وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ *"çamurdan yaratıyordun.."*[370] ayetinin delâletiyle kalbin takdiriyle birlikte aynı zamanda elin şekil ve suret vermesi anlamına geldiğini söylemektedir. Ona göre, فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ayeti[371] de *ahsenü'l-mukaddirîn* yani takdir ve tasvir edenlerin plânı ve şekil vermeyi en güzel bir biçimde yapanı anlamınadır.[372] Bâkıllânî gibi İbn Sina ve Gazzâlî de bu lafzın, bir madde ve suretten herhangi bir şekilde bir varlığın meydana gelişini ifade etmekle birlikte kendinden önce herhangi bir varlık bulunmayan şeyin var olması anlamına da geldiğini söylemektedirler. Bu anlam bağlamında *haleka* (خلق), var oluşu ifade eden müşterek bir kelime olup, şeyin nasıl olursa olsun var olmasını ifade etmektedir.[373]

Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın *haleka* (خلق) kelimesine yükledikleri anlamın, Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığı tartışmasında belirleyici olduğu görülmektedir. Onlar, Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğunu kabul etmekle birlikte, mahiyeti hususunda iki farklı düşünceye sahip olmuşlar ve epistemolojilerini bu kavrama yükledikleri anlamlarla kurmaya çalışmışlardır. Hatta halku'l-Kur'ân konusunda bu kelimeyi anlayış tarzları tüm nassları yorumlarken kendini göstermekte-

dir. Kulların fiilleri konusunda nassları yorumlayış biçimleri de bunu desteklemektedir.

2. Allah'ın Mütekellim, Kur'ân'ın Allah Kelâmı Oluşu

Allah Teâlâ'yı ancak kevnî ve lafzî ayetlerle tanımak mümkündür. O, kendini yalnızca söz'ünde ifşa eder, başka bir durumda O'nu asla kavrayamayız. Dolayısıyla vahyin biricik kanalı sözdür.[374] Mu'tezilî anlayışın aksine esasen Allah'ın kelâmı olmasaydı insanların da kelâmından söz etmek mümkün olmayacaktı, Allah anlatmasaydı Adem isimleri bilemezdi.[375]

Allah-insan ilişkisinde yaratan-yaratılan şeklindeki varoluşsal ilişkinin yanı sıra haberleşme ilişkisi de vardır, Allah kelâmını gönderir kul da buna muhatap olur.[376] Dolayısıyla "Allah mütekellimdir" ifadesi pek fazla önem taşımayan konuşma tarzına indirgenemez.[377] Kelâmın varlığı yaratıklar için noksanlığı giderici olup mükemmellik ifade etmektedir. Aynı şeyin Allah Teâlâ için de daha öncelikle mükemmellik anlamına gelmesi gerekir. Allah'ın mütekellim olduğunu ret, zorunlu olarak peygamberlerin risaletini inkâr demektir. Çünkü peygamberler Allah adına elçilik yapmakta ve sözlü mesaj getirmektedirler. Allah'ın mütekellim olmaması demek, O'nun elçilerini tanımama demektir.[378]

Bundan dolayı Bâkıllânî, Kur'ân'ın, Allah'ın kadîm kelâmı olduğunu, Kâdî Abdülcebbâr ise yaratılmış olduğunu savunurlarken, onun Allah'ın kelâmı olmasında birleşmektedirler. Kâdî Abdülcebbâr, Hz. Peygamber'in getirdiği İslâm dininde Kur'ân'ın hakiki anlamda Allah'ın kelâmı olup, hatta buna inanmanın zarûriyyât-ı diniyyeden olduğunu söylemektedir. Hatta Kâdî Abdülcebbâr'a göre Müslümanlar, Allah'ın mütekellim oluşunda ittifak etmişler ancak bunun ne anlama geldiğinde ihtilâf etmişlerdir. Ehl-i Sünnet ile aradaki ihtilâf, Kur'ân'ın, acaba Allah'ın kelâmından hikâye edilen kelâm mı olduğu yoksa bizzât Allah'ın kelâmı mı olduğu hususundadır.[379]

Kâdî Abdülcebbâr, mihraplarda okunan, sayfalarda yazılı olan şeyin Allah'ın kelâmı olduğunu, aksi takdirde helal-haram ayırımının

kalmayacağından ve dinî hükümlerin döneceği bir kaynak yok sayılacağından dolayı küfür gerekeceğini söylemektedir.[380] Ayetlerde Kur'ân'ın *şerefli bir elçinin sözü* olduğunun söylenmesi[381] onun Allah'ın kelâmı olmasına engel değildir. Zira Cebrâîl, Allah'tan işittiği ve Hz. Peygamber de Cebrâîl olmadan sözü öğrenemeyeceği için böyle demek caizdir. Bir başkasının sözü bazen onu taşıyan kişiye izafe edilebilir. Bunun dilde örnekleri çoktur.[382] Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'nin ittifakla, Allah'ın hakiki anlamda mütekellim olduğuna inandıklarını* belirtmektedir. Fakat sıfatlara genel yaklaşımları doğrultusunda Allah, kendi zâtının gereği olarak değil, muhdes bir kelâmla mütekellimdir, zira kelâmı hâdistir.[383]

Genelde Ehl-i Sünnet, özelde Bâkıllânî'ye göre Kur'ân, Allah'ın ezelî ve ebedî kelâmıdır. Allah *bu kelâmla ezelde ve ebedde mütekellim*dir. Kelâmı için başlangıç ve sondan söz edilemez. Kelâmullah mahlûk (yaratılmış), mec'ûl (yapılmış), muhdes (sonradan var kılınmış) değildir.[384] Ancak Kur'ân okumamız bizim kesbimizdir.[385] Ehl-i Sünnet'in bilimsel anlamda ilk temsilcilerinden Ebu Hanife gibi âlimlerin Allah'ın isim ve sıfatlarının hâdis değil ezelî ve ebedî olduğuna ilişkin vurgulu sözleriyle Bâkıllânî'nin görüşlerinin paralellik arz etmesi[386] Sünnî çizginin özünü koruyarak geliştiğinin de bir göstergesidir.

Allah Teâlâ'nın kelâmının varlığında şüphe etmeyen Kâdî Abdülcebbâr, kelâmın muhdes ve fiil edilmiş olduğunu ispat sadedinde mütekellim-kelâm ilişkisini irdelemekte ve kelâmın ancak iki yolla bilinebileceğini söylemektedir: 1- Kelâm, ya doğrudan kelâm sahibinden işitilir ve kelâmın, neden ve illetlerinin o kişiye dayandığı bilinir. 2- Ya da böyle bir kelâmı doğru bir haber verici haber verir. İnsanlar için *bilme*nin mümkün olduğu alan olan fizik dünyada (şâhid) kelâmın varlık bilgisi böyledir. Öyleyse Allah'ın kelâmını bilmenin yolu da iki türlüdür. 1- Bir şekilde kelâmını var kılar ve hiç kimse buna benzer şekilde kelâm meydana getiremez. Allah'ın çakıl taşında, ağaçta, taşta kelâmını var kılması gibi. 2- Bir peygamberin haber vermesiyle bilinebilir. İşte Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğunun bilinişi bu şekildedir.[387] Elimizde mevcut Kur'ân'ın, Allah'ın kelâmı olduğuna hem akıl hem de nakil delâlet etmektedir. Kelâma muktedir diğer canlıların taş ya da ağaçta kelâm var edemez olmaları, Allah'ın ise buna kadir olması aklî delâlete

örnektir. Kur'ân'ın fesahat ve belagatı Allah'tan geldiğini göstermektedir, ancak Kâdî Abdülcebbâr bu delili önceki kadar sağlam görmemektedir. Hz. Peygamber'in, bu, Allah'ın kelâmıdır demesi naklî delildir.[388] Kâdî Abdülcebbâr, Kur'ân'ın Allah kelâmı ve Allah'ın Kur'ân'la mütekellim olduğuna dair pek çok ayet[389] zikretmektedir. Bu ayetlerde anlatılan Kur'ân ister işitilen kelâm olsun, ister hikâye edilip de işitilen kelâm olsun Allah'ın kelâmıdır.[390] فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ *"Allah'ın kelâmını işitip dinleyinceye kadar onlara aman ver!"*[391] ayeti işitilen şeyin Allah'ın kelâmı olduğunu göstermektedir.[392]

Allah'ın kelâmının varlığı kesin kabul edildikten sonra bu kelâmın mahiyetine ilişkin ihtimaller ve kelâmın mahlûk olup olmadığı tartışması baş göstermektedir. Mütekellim-kelâm ilişkisinde şu ihtimaller vardır: 1- Mütekellim, kelâmı fiil eden, var kılan, varlık alanına çıkarandır; kelâm, susma ve dilsiz olmanın bulunmadığı bir halde kişinin konuşma aletinden ortaya çıkan bir eserdir ve kişi bundan dolayı mütekellim olur. 2- Kelâm, bulunduğu zâtın hâl veya sıfatı olduğunu gösterir, mütekellimin sıfatıdır; kişi, kendisinde kelâm mevcut olduğu için mütekellim olur. 3- Kelâm mütekellime tamamen ya da bir kısmına hulûl eder.[393]

Diğer alternatiflerin Allah Teâlâ için doğru ve caiz olamayacağını söyleyen Kâdî Abdülcebbâr, genel Mu'tezilî anlayış doğrultusunda birinci anlam dışındaki ihtimalleri dışarıda bırakarak Allah Teâlâ'nın, ancak kelâmı fiil ettiği için mütekellim olduğunu savunmaktadır. Ehl-i Sünnet ve tabii ki Bâkıllânî ise, kelâmı sıfat olarak görmektedirler. Kâdî Abdülcebbâr'ın burada yaptığı taksimatın işlevsel olduğu anlaşılmaktadır. Yani muhaliflerin görüşlerini de kapsayacak tarzda bir taksimat yapmış, kendisi fiil olan anlamı tercih etmiştir.

3. Kur'ân'ın Yaratılmışlığı Etrafındaki Görüşler

3.1. Kur'ân Mahlûktur Görüşü

Mu'tezile, Kur'ân'ın yaratılmışlığı görüşü ile özdeşleşmiş bir kelâm ekolüdür. Tarihte ilk kez grup olarak bu görüşü savunanlar onlar

olmuştur. Her ne kadar Cehmiyye'nin bu konuda önceliği bulunsa da halku'l-Kur'ân konusunda temsilci ekol olarak anılan ve ilk zamanlardan beri tarih sahnesinde varlığını gösteren *mezhep* Mu'tezile olmuştur. Esasen Mu'tezile, sıfatlar konusunda Cehm b. Safvân'ı izlemiştir.[394] Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile'yi birbirinden ayıran ihtilâfların belki de en başında Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesi gelmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr, tüm Mu'tezile'nin, Kur'ân'ın mahlûk, muhdes, mef'ûl, yok iken var, Allah'ın dışında O'ndan başka bir şey olduğunda ve Allah'ın onu, kullarının faydasına binaen sonradan var ettiği ve benzerlerini var etmeye kâdir olduğunda icmâ ettiğini söylemektedir. Onlara göre Allah Teâlâ, Kur'ân'ı var kılması nedeniyle haber veren, söyleyen, emreden, nehyedendir. O, Kur'ân'la mütekellimdir[395] ancak kadîm kelâmının olması muhaldir.[396]

Tarihsel arka plân ve destek amacıyla ümmetin çoğunluğunun Kur'ân'ı mahlûk olarak vasfetmekten kaçındıkları iddiasını doğru bulmayan Kâdî Abdülcebbâr'a göre ümmet âlimlerinin çoğu Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylemiştir. Kâdî Abdülcebbâr sahabeden delil getirirken onların, Allah'ın her şeyin faili ve yaratıcısı olduğunu söylediklerini, *onlardan açıkça Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyledikleri sabit olmasa da*, kafirlerin Kur'ân, Muhammed'in fiilidir sözlerine karşılık sahabenin, Kur'ân'ın Allah'ın fiili olduğunu söylemelerinden hareket ederek arada ilgi kurmakta ve onların söylediklerini varsaydığı 'Bu Kur'ân beşerin değildir' sözlerinin altına Kur'ân'ın mahlûk olduğu sözünün de gireceğini iddia etmektedir.[397] Aslında Kâdî Abdülcebbâr'ın, sahabenin genel söz ve tavrından Kur'ân'ın yaratılmışlığı ile ilgi kurması hakiki anlamda bir ilgi olmaktan öte gerçek dışı bir kurgu niteliği taşımaktadır. Onun, sahabenin Kur'ân'ın Allah'ın fiili ve yaratması olduğunu aralarında açığa vurmamalarını, zâten bu konuda herhangi bir ihtilâfları yoktu, şeklindeki izahı[398] da bunu göstermektedir.

Esasen, gerek teori, gerek pratikle ilgili bir tutarlılık ölçüsü bulma ihtiyacının sonucunda bilgileri birleştirme ve sistemleştirme ihtiyacı doğmaktadır. Bilgileri birbiriyle ilişkili ve düzenli bütünlük haline getirme işi ise bir çeşit yorumdur. Çünkü sistemleştirme, birbiriyle uzlaşan yorumları seçme ve tercihe dayalı bir araya getirme demek-

tir. İslâm kelâmında inancın bağlayıcı gücü, onu ifadeye kavuşturan kelâmcı eliyle ve yetkisiyle olmuştur. Akîde ifadeye kavuşturulup bilgi düzeyinde dile getirilirken kelâmcı, Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı meselesinin diğer i'tikad konularıyla uzlaşıp uzlaşmadığını sorgulamıştır.[399] Bu bağlamda Kur'ân'ın zaman içinde olaylara göre indiği kabul edilirse, olayların ezelde belirlenmediği ve insanların kendi kaderlerini çizdiği anlayışı kabul edilebilir olacaktır. Mu'tezile, muhtemelen insan iradesi ve hürriyetini kabul eden düşünceleriyle çelişmemek ve kendi içlerinde tutarlı olmak açısından ezelî bir kelâm yerine, olaylar üzerine ve zaman içerisinde yaratılan netice itibariyle de insan iradesini yok etmeyen yaratılmış kelâm teorisini benimsemiştir. Mu'tezile'nin kader anlayışı ile Kur'ân'ın yaratılmışlığı görüşleri birbirini destekleyen ve aynı sisteme bağlı parçalardır. Kur'ân'ın yaratılmamış kelâm olduğu yolundaki görüş, muhtemelen birçok âlimin, olayların kader veya Allah'ın takdiri ile meydana geldiğini iddia etmeleri sonucunu doğurmuştur. İnsan hürriyetini savunanların bir kısmı, kendi durumlarını müdafaadaki en iyi yolun, Kur'ân'ın yaratıldığı hususunda ısrar etmek olduğunu görmüş ve görüşlerini ayetlerle destekleme cihetine gitmiş olmalıdırlar.[400] Özellikle Cemel ve Sıffîn savaşlarından sonra herhangi bir yabancı kültür etkisi olmadan ortaya atılmış olan fiiller konusunda, Mürcîî anlayışa karşı Mu'tezile'nin, insan hürriyetini öne çıkarıcı görüşüne Kur'ân'ın ezelde yaratılmadığı görüşü uygun gelmiş ve başka etkenlerle birlikte kendi sistemlerini kurmada temel unsurlardan biri olmuştur.

el-Eş'arî, Şîa [401] ve Hâricîlerin de Kur'ân'ın yaratılmışlığını kabul ettiklerini söylemesine[402] rağmen özellikle Hâricîlerin bu görüşün arkasında nasıl bir felsefî alt yapıya sahip oldukları hem belli değildir, hem de bu çalışmanın da alanı dışındadır. Ancak Şîa'nın yaklaşımını, birinci bölümde Şîa-Mu'tezile ilişkisi çerçevesinde sunulan tarihi arka plân hesaba katıldığında anlama imkânı vardır.

Kâdî Abdülcebbâr, bazı Mu'tezilî âlimlerin halku'l-Kur'ân'ı kabul etmeyenleri tekfir etmelerine rağmen kendisinin, mutlak olarak söylendiğinde bu görüşte olmadığını, ancak Kur'ân'ın asla hâdis olamayacağını söyleyenlerin kafir olacaklarını söylemektedir.[403] Ilımlı tavır gösterdiğini hissettirmekle birlikte sonuçta halku'l-Kur'ân'ı kabul et-

meyenlerle asla hâdis olamayacağını söyleyenler arasında fark yoktur. Zaten kendisi de karşı görüşü tekfir etmek suretiyle ne kadar katı tavır sergilediğini göstermiş olmaktadır. Onun kapalı doğrulama sistemine göre bu durum, tevhidi bozan öğelerden biridir.

3.2. Kur'ân'ın Mahlûk Oluşunu Gösteren Durumlar

3.2.1. Kelâmın Sadece Olgusal Alan (Şâhid)da Var Olması

Kâdî Abdülcebbâr, kelâmın Allah'ın kadîm sıfatı olamayacağına dair görüşünde hatta genelleme yapacak olursak tüm ilahiyat konularında *kelâm ederken* temelde şu mantığı yürütmektedir: Bir zâtın sıfatından söz edilecekse önce/ibtidâen zât bilinip tanınır, sonra zâtın hangi sıfatlarının olduğu bilgisi söz konusu olur. Allah'ın ise zâtı bilinemeyeceğine göre onun sıfatlarının varlığından söz etmek bilinmeyen bir şeyi (mâ lâ yu'kal) iddia ve ispat etme gayreti olur. Bilinmeyeni ispatlamaya çalışmak her türlü bilinmezliklere ve muhali ispata götürür. Doğrudan Allah'a ait olanı bilmenin bir yolu yoktur. Allah hakkında konuşmanın yolu ancak şâhidden geçmektedir.[404] Zira Allah'ın kelâmı ya bizim kelâmımıza benzer, ki bu takdirde kadîm olamaz, çünkü birbirine benzeyen iki şeyin kıdem ve hudûs niteliklerinde birbirinden farklı olması düşünülemez. Ya da bizim kelâmımıza benzemez ve farklıdır. Farklı olursa bilinen bir şey olmadığı ortaya çıkar, kelâm ancak bizim bilip tanıdığımızdır, başka kelâmdan söz etmek mümkün değildir. Şayet bilinenden başka bir kelâm ispat edilmeye çalışılırsa bu kez Allah için bilinenden başka bir renk vs. de caiz olurdu. Bu ise imkânsızdır.[405] Öyleyse O'nun kelâmı ile bizim kelâmımızın arası ayrılmamalı, bu hususta şâhid ve gâib ayrı değerlendirilmemeli, bir şeyin cinsi ve bu cinsi ilgilendiren hükümlerin veya bazı vasıfların faillerin değişmesiyle değişmeyeceği görülmelidir.[406]

Bu mantık çerçevesinde Allah'ın kelâmının bekâsı (devamlılığı, sürekliliği) yoktur. Şâhid olunan dünyada kelâmı ilk baştan fiil kabul eden Kâdî Abdülcebbâr, şâhidle gâibin birbirinin aynı olduğundan dolayı eğer Allah'ın kelâmının bekâsı olursa bizim kelâmımızın da bekâsının olması gerektiğini, beşerî kelâmın bekâsı bulunmadığına

göre ilahî kelâmın da bekâsından söz edilemeyeceğini, neticede tamamen hudûs alâmetlerini içerdiği için bizim kelâmımızın mef'ûl ve muhdes oluşu gibi Allah'ın kelâmının da muhdes olması gerektiğini söylemektedir.[407]

Anlaşılan o ki Kâdî Abdülcebbâr'a göre, Allah'ın otantik kelâmı ilk var ettiğidir, artık bu kelâmın bekâsı söz konusu olamayacağına göre hikâye-mahkî teorisi devreye girmelidir. Buna göre hikâye ile mahkî aynı cinsten olmalı ki *hikâye*den söz edilebilsin ve gerçekleşebilsin! Hikâye olgusunun kendisi muhdes ve mec'ûl olduğuna göre mahkî (Kur'ân) de mahlûk ve muhdes olmalıdır. Kâdî Abdülcebbâr'ın, aklı bu tarzda işletirken insana ve olgusal alana biçtiği rolü Allah için de uygulamaya koyması, bir bakıma Allah'a tahakkümü ve O'nu mahkûm etmeyi çağrıştırmaktadır. Allah hakkında konuşmanın ve O'nu bilmenin başka yolunun olmadığı önermesini de yine kendi düşünce sisteminin kapalı devre doğrulanması olarak görmek gerekir. Kâdî Abdülcebbâr'ın gerek halku'l-Kur'ân gerek diğer kelâmî meselelere bakışında olgusal alanın biricik tanımlayıcı ve belirleyici olduğuna dair hakim görüşü onun kelâmında çıkış ve sonuçlar itibariyle akılcı oluşundan bağımsız değildir.

Esasen onun ve Mu'tezile'nin, kelâmullâhı nefiste kâim bir mana olarak değil, ma'kûl ve duyu organlarına açık bir şey olarak tanımlaması, kelâmullâhı bütünüyle anlaşılır bir şey olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu mantığa göre nefiste kâim olan ve bütünüyle duyu organlarıyla ifade edilmeyen bir şey olarak görülmesi onu belirsizliğe itecek ve anlaşılmaz kılacak, sonuçta Allah'ın vahyi hakkında konuşmayı ve onun pratik hayata uygulanma imkânını yok edecektir. Bir yönüyle kelâmullâhı tamamen insan idrakine açıyor görünse de Mu'tezile'nin kelâm teorisinin diğer yönüyle, kelâmullâhı salt harfler ve seslerle ifade edilen anlam içeriklerine indirgediği ve bunun ötesinde kadîm bir anlama sahip olmadığını öne sürerek ilahî vahyi âdeta pozitivist bir yaklaşımla bilgi nesnesi haline getirmekte olduğu görülmektedir, onlar bunun neticesinde epistemolojik totalitarizmi barındıran bir duruma düşmüş olmaktadırlar.[408]

Bu değerlendirmeyi doğrulayacak tarzda Kâdî Abdülcebbâr şöyle demektedir: "Kelâm, eğer Allah'ın kendisi ya da bir parçası da değil-

se o zaman Allah'ın dışında bir şeydir. Allah'ın dışındakiler ise mahlûktur."[409] Kâdî Abdülcebbâr'ın, Mu'tezile için temel ilke sayılan ve Aristo mantığını bir anlamda reddeden "el-menzile" prensibine ve bununla üçüncü halin imkânsızlığı kaidesini dikkate almamasına bakıldığında onun, kelâmı, ya Allah'ın parçası olması ya da olmaması tarzındaki iki şey arasına sıkıştırma ve birini kabule zorlaması, başka hallerin imkânını yok sayma tavrını bilimsel bütünsellikle bağdaştırmak zordur. Burada uygulanan üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi, belli şartlarda kesinlik arz etse de Kâdî Abdülcebbâr'ın asgarî düzeyde Sünnîlerin ihtimalini taksimatına hiç katmaması adı geçen mantık ilkesiyle değil, mezhebî ön bakışı ile alâkalıdır. Konuyu alternatiflere ayırıp sağlam ve doğru olanı tercih etme demek olan sebr ve taksim yöntemi de diyebileceğimiz bu tarzda, alternatifleri eksik bırakma şüphesiz onun yokluğu anlamına gelmemektedir.

Olgusal alana ait olması ve sonuçta yaratılmış olması durumunda *Kur'ân'ın da diğer mahlûklarda olduğu gibi öleceği* iddiasını cahilce bir yaklaşım olarak niteleyen Kâdî Abdülcebbâr, bu mantığa göre ölümün de öleceğini çünkü mahlûk olduğunu belirtmekte, ölümün bizim gibi canlılar için söz konusu olduğunu, cisimler için ölümün söz konusu olmadığını açıklamaktadır. Bir de kıyas yürüten Kâdî Abdülcebbâr her mahlûk ölürse, ölümlü olmayanların mahlûk olmaması gerekir, öyleyse buna göre artık ölmeyecekleri söylenen cennet ve cehennem ehlinin mahlûk olmamaları gerekir, demektedir.[410] Böyle bir iddiaya Bâkıllânî'nin müracaat ettiğimiz eserlerinde rastlayamadığımızı belirtmeliyiz. Kâdî Abdülcebbâr Ehl-i Sünnetten birinin söylediğini iddia ettiği *Mu'tezile'nin iddiasına göre Kur'ân mahlûktur; her mahlûk ölümlüdür; öyleyse Kur'ân da ölümlüdür* şeklindeki istidlâl karşısında harekete geçmekte ve itirazın kendi mantığı içinde geçersizliğini ortaya koymak amacıyla karşı kıyası sunmaktadır: *Her mahlûk ölümlüdür; ölümsüz olan mahlûk değildir; öyleyse yerlerinde ebedî olarak kalacakları söylenen cennet ve cehennem ehli de mahlûk değildir.* Burada varsayılan Sünnî iddia ayrıca ele alınabilir. Ancak Kâdî Abdülcebbâr'ın, önermelerde verdiği anlamların doğruluk derecelerini tartışmadan Allah dışındaki her şeyin fenâ ehlinden olduğunu, bu açıdan bakıldığında her mahlûk için bir son anın var olduğunu, mutlak ölümsüz olanın ancak Allah olduğunu ve ebedî var olacakların an-

cak Allah'ın var kılmasıyla var olacaklarını zikretmeden ve hesaba katmadan düz mantıkla, ölümsüz olanın mahlûk olmadığı, öyleyse ebedîyetlerinden söz edilenlerin mahlûk olmaması gerektiği gibi kabul edilemez bir sonucun çıkacağını öne sürerek karşı cevaba girişmesi doğru olmamıştır.

3.2.2. Kelâmın Ses ve Harflerden Oluşması

Algıyla bilinen ve idrak edilip işitilen, varlığı dilde cereyan eden,[411] belli bir tarzda art arda düzenli ve dizili olarak meydana gelen harfler şeklindeki kelâm tanımını benimseyen ve harflerle sesleri kelâmın tanımında olmazsa olmaz gören Kâdî Abdülcebbâr,[412] bilinen ve şâhid olunan kelâmın kesik sesler (asvât-ı mukattaa) olmadan var olmadığını/olamayacağını söyleyerek[413] kelâmın bu haliyle, varlığı zarurı olarak bilinen ve varlıkta algılanan şeylerin en açıklarından olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Çerçevesi çizilen ve insan aklının kavrayıp bildiği kelâmdan başka nefiste olduğu iddia edilen başka bir kelâmın varlığı mümkün olmadığına göre[414] olgusal alandaki kelâmın niteliklerini, Allah'ın kelâmının nitelikleri olarak bilmek gerekmektedir. Buna göre aynı zamanda kelâm, beşerî özelliklere sahip, algılanan bir araz, bekâsı (sürekliliği/süreğenliliği) olmayan, mutlaka bir mahalde bulunan ancak bulunduğu mahalle ve cümleye hulûl etmesi zorunlu olmayan, sıfat olarak değil kendisini varlık alanına çıkaran, fiil olarak işleyenle birlikte bulunan kelâm, mütekellimin ortaya çıkarmasıyla varlığı mümkün olan bir yapıdır.[415]

Kâdî Abdülcebbâr, kelâmın ses ve harflerden oluştuğunu vurgulayarak Allah'ın hâdis alâmetler taşıyan böyle bir kelâmla ezelde vasıflanamayacağını, kelâmını ancak var kılmış olabileceğini ve Kur'ân'ın mahlûk olmaktan başka alternatifinin olmadığını söylemektedir. Demek ki Mu'tezile, Allah'ın, harfler ve sesle mütekellim olduğunu söylemekte, ancak Allah'ın bu nitelikteki kelâmının O'nun sıfatı değil, yarattığı ve fiil ettiği kelâmı olarak görmektedir. Allah Teâlâ, kelâmını ses ve harfler şeklinde kendisinin dilediği bir yerde yaratmaktadır; O, bu nitelikteki kelâmıyla vasıflanmış değildir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın sınırlarını çizdiği böyle bir kelâmın kadîm olmasından söz etmek mümkün değildir. Ancak sorun bu daire içindeki kelâmın kadîm olup-olmaması değildir. Hiçbir akıllı bu niteliklerdeki kelâmın kıdeminden söz edecek de değildir. O zaman, Ehl-i Sünnet ve Bâkıllânî'nin esas itirazları bu çerçevedeki kelâmın kadîm ya da muhdes olmasında değil, kelâmın mahiyetinin burada anlatılanlar olup olmadığı noktasında odaklanmaktadır. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr'ın kelâmı ses olarak tanımlamasına Fahreddin Râzî de karşı çıkmamaktadır. Şimdiye kadarki analitik yaklaşımlarımızda ortaya koymaya çalıştığımız gibi Râzî de bu konuda Mu'tezile ile yapılan tartışmaları zayıf bulmaktadır. İmkân olarak Allah'ın kelâmını canlı ya da bir cisimde yaratması mümkündür. Râzî, Mu'tezile'nin dediği manada Allah'ın mütekellim olmasını inkâr etmemekte, ihtilâfın Ehl-i Sünnet tarafından kabul edilen şu dört husus etrafında cereyan ettiğini söylemektedir: 1- Kelâm nefiste kâim bir manadır ve bu mana içte bulunan sözü irade etme, söz bilgisi, sözü plânlama ve takdir etme ve içsel inançlardan başka bir manadır. 2- Allah kelâm-ı nefsî ile mevsuftur. 3- O'ndaki bu mana kadîmdir. 4- Allah'ın kadîm olarak mevsuf olduğu bu kelâm emir, nehiy, haber, istihbar ve nehiy olmakla birlikte tek bir manadır ve kelâmın bu türlerinin hepsi gerçekte *habere* dönüktür. Bu anlamda *kelâmın tek bir mana olduğunu* izah etmek mümkündür. Çünkü bir şeyle emretmek, yapıldığında mükafatını, yapılmadığında cezasını haber vermeye yöneliktir.[416]

Kelâmı sese ve bununla birlikte dizili, düzenli harflere indirgeyen Kâdî Abdülcebbâr'ın tüm çabası, zaten bu niteliklere sahip bir kelâmın fiil edilmiş, yaratılmış, yapılmış, edilmiş olduğundan hareketle Allah'ın kelâmının da bunun dışında olmayarak mahlûk olduğunu ispat etmeye yöneliktir. Dış varlığı itibariyle kelâm tahlilinde başarılı ve haklı olan Kâdî Abdülcebbâr'ın, söz ve sesle dilde dile gelen kelâmın kelâm-ı nefsî gibi başka bir manaya delâlet ettiği anlayışının önüne geçmek, kelâmın başka bir anlama gelebileceği ihtimalini bertaraf etmek ve neticede Kur'ân'ın mahlûk ve muhdes olduğunu ispata yarayacak her ortamdan istifade etmek istediği gözden kaçmamaktadır. İlahî kelâmının mahiyet olarak insanların sözleriyle aynı düzlemde ele alınarak beşer kelâmı gibi aynı niteliklerde görülmesinde şâhidi gâibe dayatma ve ilahî kelâmın sıradanlaştırılması belirtisi vardır. Bir beşer

için Tanrı hakkında konuşmanın kendi varlık alan bilgisi ve tecrübesi dışında gerçekleşmesi mümkün değildir, ama her beşerî anlam, bilgi ve tecrübeyi Allah ve kelâmı hakkında işletmek de bilimsel değildir. Ancak Kâdî Abdülcebbâr'a yönelik bu eleştirilerden onun yapmış olduğu fiziksel kelâm felsefesinin yanlışlığı gibi bir anlam da çıkarılmamalıdır; doğru olmayan fiziksel kelâm felsefesinin Allah'ın kelâmına da aynen uygulanmasıdır, zira Allah katındaki kelâmın niteliğinin Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi olduğunun bizzat delili yoktur, delil getirilmeye çalışılan şey sadece şâhidden yola çıkılarak gâib hakkında yürütülen kıyastır. Esasen bu konunun detayları oldukça fazladır. Ehl-i Sünnet'in de yapmaktan vazgeçme durumunda olmadığı gâibin şâhide kıyası meselesinde makîs ile makîsün aleyh arasındaki benzerlik illeti ya da illet benzerliği konusu başlı başına bir konudur.

Kelâmın ses ve harften ibaret olduğunu kabul etmeyen Bâkıllânî'ye göre, harf ve sesler okuyucuya ait sıfatlardandır, Allah'ın kelâmının niteliklerinden değildir. Okuma ile ortaya çıkan tüm nitelikler okuyana ve o ortama ait iken, okunan şey Allah'ın kelâmıdır; ezberleme işi ezberleyene ait iken ezberlenen şey Allah'ın kelâmıdır; yazma işi yazanın sıfat ve yapması iken, yazılan şey Allah'ın kelâmıdır. Zikir, zikredenin sıfatıdır ama zikredilen Allah'tır. Namaz, oruç, hac gibi ibadetler birbirinden farklı ve ibadet eden kimseye ait özelliklerdir, ama ibadet edilen tektir ve Allah'tır.[417] Bâkıllânî, bundan sonra naklettiği pek çok hadîs ve sahabe sözüyle okunan Kur'ân'ın ses ve okunuşlarının okuyana izafe edildiğini belgelendirmeye çalışarak, Allah'ın kelâmının ses ve harflerden oluşmadığını ispat etmek istemektedir. Böylece o, düşünen kimseler için aktardığı rivâyet ve kendi istidlâlinin yeterli olduğunu ileri sürmektedir. Ancak getirdiği deliller felsefî ve burhanî değildir. Yeri geldikçe bu hususlara değinilecektir. Esasen onun bu tür delilleri sıklıkla zikrettiği el-İnsâf kitabını, el-Eş'arî'nin el-İbâne'sine benzetmek mümkündür. Her iki eserde de konular felsefî ikna metot ve çerçevesinden öte, ilgi kurulan pek çok nassın zikredilmesi suretiyle ve katiyet ifade etmeyen istidlâllerle ele alınmıştır.

Bâkıllânî, okuma ile okunan şey arasındaki farkı ortaya koymak amacıyla şunları söylemektedir: "Okuma bazen güzel ve hoş, bazen çirkin ve tiksindirici, bazen düzgün, bazen hatalı olabilmektedir. Yazı

da böyledir, doğru ya da yanlış, güzel ve övgüye değer ya da karışık. okunmaz ve çirkin olabilmektedir. İşte kullara ait bu nitelikler okunan ve yazılan şey için söylenemez, zira okunan ve yazılan Allah'ın kelâmıdır. Yazılan şey için yanma, suda bozulma ve benzeri afetler gelebilirken Allah'ın kadîm kelâmı için bu tür şeyler söylenemez. Ezber için de aynı şeyleri söylemek mümkündür. Neticede ezberlenen, işitilen, okunan ve yazılan Allah'ın kadîm kelâmıdır, bu kelâm mahlûk değildir. Düşün, gerçeği bulursun!"[418]

Bâkıllânî'nin okuyan, yazan ve ezberleyene ait olan şeylerle okunan, yazılan ve ezberlenen şeylerin farklı olduğunu söylemesi doğrudur, ancak buradan hareketle işitilen, yazılan ve ezberlenen şeylerin ezelî olduğunu söylemesi delile değil bir ön kabule dayanmaktadır. Yani anlattıkları kelâmullahın ezelî olduğuna değil sadece tilâvet-metlüv, kıraat-makrû, hıfz-mahfuz arasındaki farka delâlet etmektedir, daha ilerisini göstermemektedir. Okuma ile okunan şey (kıraat ile makrû ve tilâvet ile metlüv); söyleme ve işitme ile işitilen şey (kıraat ile mesmû); yazma ile yazılan şey (kitâbet ile mektûb) birbirlerinden farklıdırlar, ama buradan okunan, işitilen, yazılan ve ezberlenen şeylerin kadîm olduğu anlamı çıkmaz. Bu unsurların kadîm olmasının delili, fiilleri ya da işlenişleri ile kendileri arasındaki farklılığa dayanmaz, arada *gerektirici* bir ilişki yoktur. Bâkıllânî, İbn Rüşd'ün kelâmcıların genel hâli için söylediği gibi[419] burhana dayalı ispatta bulunmamaktadır. Hatta el-İnsâf'ta, akabinde mutasavvıf Cüneyd'in sözünden bile delil getirdiği yerde, okunan-okuma ve yazılan-yazma arasındaki ayrımı anlatırken ilginç bir benzetme yaparak şöyle demektedir: "Meselâ –Allah korusun- bir gün asi, azgın ve kaba bir diktatör mushafı ateşte yaksa ve o da kül olsa Allah'ın kadîm kelâmı yanıp kül oldu, yok oldu mu deriz? Yoksa Allah'ın kelâmı bâkîdir, durmaktadır, yanmamış ve yok olmamıştır, yanan ve yok olan müşekkel harflerdir mi deriz?... İşte bu misal harflerin hudûsünü, Allah'ın kelâmının bekâsını göstermektedir."[420]

Daha önce de belirttiğimiz gibi işin bu kadarını Mu'tezile de zâten kabul etmektedir, onların da yanan mushafla birlikte Allah'ın kelâmının bizzat yok olduğunu söylemeleri söz konusu değildir. Önemli olan Bâkıllânî'nin "Allah'ın kelâmı bildiğimiz ses ve harflerle alâka-

lı değildir, O'nun kadîm kelâmı vardır" gibi *kelâmının ne olmadığını söylediği* cümlelerinde aynı zamanda, kelâmının ne ve nasıl olduğunu anlatmaya çalışmış olmasıdır, halbuki bir şeyin ne olmadığını anlatmaktan, başka bir şeyin ne olduğu sonucu çıkmaz. Zaten onun önermesi, Allah'ın kadîm kelâmının olduğu apriorisi ile başlamaktadır.

Bâkıllânî, Kâdî Abdülcebbâr'ın da yaptığı gibi beşerî kelâmın birbirini takip eden ses ve harflerden oluştuğunu, belli bir sınır ve şekillerinin olduğunu, sonlu ve mahreçlere, dile, ağza, boğaza muhtaç olduğunu söyledikten sonra kadîm kelâmın hudûse delâlet eden bu nitelikleri taşımadığını ve onun ses ve harf cinsinden olmayan bir kelâm olduğunu söylemektedir.[421]

Ancak ne var ki, benzerine az önce değinildiği gibi, yukarıdaki doğrularla Bâkıllânî'nin vardığı bu netice arasında birbirini gerektirecek mantıkî bir bağ yoktur. Zira kelâm-ı nefsînin varlığı ve kadîm oluşu, beşerî kelâmın zikredilen muhdes özelliklerini taşımadığından dolayı değildir. Eğer kelâm-ı nefsî varsa onun bu özelliği, bizzat kendinden kaynaklanan açıklamalarla olmalıdır. Bâkıllânî'nin kelâm-ı nefsî ve kadîm kelâmın varlığının delilini değil de, zâten var kabul ettiği kelâm-ı nefsînin varlığının anlaşılmasını zihinlere yaklaştırmak amacıyla bu tür izahlara giriştiği savunması çok mantıklı gelmemektedir. Zira bu tarz yaklaşım, karşı tarafın (Mu'tezile) iddialarına cevap ve ikna değil, kendi tarafını tutanlar için açıklama getirme mahiyetindedir. Bâkıllânî'nin yaptığı, zaten kabul etmiş olduğu *kelâmullahın kadîm olduğu anlayışının* teşbih ve tenzihle ilgisi olmadığını açıklamaya yöneliktir. Doğrudan kadîm kelâmın kendisini ispata yönelik değildir. Dolayısıyla, Bâkıllânî'nin verdiği cevapların Mu'tezile'nin iddialarına karşılık olmadığı görülmüş olmaktadır.

Kadîm kelâmın ses ve harflerden oluşmadığına حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ *"Allah'ın kelâmını işitinceye kadar..."*[422] ayetiyle delil getiren Bâkıllânî, bu ayetten Allah'ın ses ve harflerle konuştuğu anlamının zorunlu olarak çıkmayacağını düşünmektedir. Zira müşrikler zâten Allah'ın kelâmını vasıtasız işitemezler, onların işittiği okuyanın okumasıdır. Okuma eyleminin gerçekleşmesi için elbette harf ve seslere ihtiyaç vardır ve müşrikin Allah'ın kelâmını işitmesi de zaten böyle olmaktadır. Bâkıllânî'ye göre bu ayette, ses ve harflerin işitilmesi değil, insan-

ların Allah'ın kelâmını tedebbür etmeleri, içindekileri anlamaları ve belki şirklerinden dönerek hidayete ermeleri kastedilmektedir. Zira insanları hidayete erdirenin ses ve harfler değil, Allah'ın kelâmı Kur'ân'dır.[423] Sonuçta yaratıkların sözlerindeki bilinen hudûs alâmetlerini Allah'ın kelâmı için kabul etmek mümkün değildir, ses ve harfler Allah'ın kadîm kelâmını okumak için araç olup kadîm kelâmın kendisi değildir. [424]

Esasen Kâdî Abdülcebbâr ile Bâkıllânî arasındaki fark şudur: Bâkıllânî, kadîm kelâmın ses ve harflerden oluşamayacağını, kadime hâdis şeylerin arız olamayacağını söylerken Kâdî Abdülcebbâr ses ve harflerden kurulu yapının kadîm olamayacağını zira hudûs özelliği taşıyan şeylerin kadîm olmasını söyleme imkânının bulunmadığını söylemektedir. Bâkıllânî, kadîm kelâmın hudûs alâmetleri taşımasının caiz olamayacağı, öyleyse kadîm kelâmın yaratıkların kelâmına benzemesinin imkânsız olduğunu savunurken Kâdî Abdülcebbâr, bilinen ve hudûs özellikleri taşıyan kelâmdan başka bir kelâm olmadığını, öyleyse hudûs özellikleri taşıyan kelâmın kadîm ve sıfat değil hâdis ve fiil olması gerekliliğini savunmaktadır. Burada Tanrı hakkında konuşurken bizzat zâta ait bir niteliği yine bizzat zâta ilişkin bir nitelikle tavsif etmenin zorluğu ile şâhidden gâib adına yürütülen kıyasın geçerliliğini iddia etmek de aynı ölçüde zordur.

Bâkıllânî, حم (hâ-mîm), الم (elif-lâm-mîm) gibi mukattaa harfleriyle başlayan ayetleri delil göstererek bunların Allah'ın kelâmı olduğu ve Allah'ın kelâmının da harfler şeklinde olduğu yaklaşımını kabul etmemektedir. Zira Allah'ın kadîm kelâmının bu harfler olamayacağı açıktır. Meselâ *mâliki yevmiddin* ayetinin *meliki yevmiddin* şeklinde de okunmuş olması Allah'ın kadîm kelâmından bir harfin düşürüldüğü anlamına değildir. Kur'ân'ın yedi kıraat ile okunmasında da Allah'ın kadîm kelâmında bir değişiklik olamaz. Farklı kıraatler farklı Kur'ân'lar anlamına değildir. Zira yedi türlü okuyuş tek bir kelâmın kadîm kelâmın okunuşudur.[425] Ama Mu'tezile açısından bakıldığında zaten kadîm kelâm kabul edilmemektedir ki, kadîm kelâmın harflerden kurulu olamayacağı söylensin! Nitekim Kâdî Abdülcebbâr da harflerle kurulu bir yapının kadîm olamayacağını savunmakta, harflerden oluşan kelâm Allah'ın kelâmı ise bu ancak fiil edilmiş olabilir

demektedir. Bâkıllânî ise buradan hareketle Allah'ın kelâmının harflerden oluşmadığını, zira harflerin hâdis olduğunu söylemektedir. Mu'tezilî taraftan bakınca sorulacak soru şudur: Allah'ın kelâmının harfler olmasına ne engel vardır? Ve Allah'ın kelâmının harflerden kurulu olamayacağını nereden çıkarmaktasınız? Kadîm kelâmın harflerden kurulu olamayacağı anlayışından bizzat kadîm bir kelâmın varlığı mantıkî olarak çıkmaz!

Dikkati çeken husus şudur: Mu'tezile, kelâm-ı kadîm'in harf ve seslerden oluştuğunu söylememektedir. Onlar kelâmın ses ve harflerden oluştuğuna bakarak Allah'ın hudûs işaretleri taşıyan böyle bir kelâmla ezelde sıfat olarak vasıflanamayacağını, bu kelâmın olsa olsa Allah'ın yapıp-etmesi sonucu var olan mahlûk Kur'ân olabileceğini söylemektedirler. Dolayısıyla Bâkıllânî'nin Allah'ın kadîm kelâmının ses ve harflerden oluşamayacağını açıkladığı ibareleri, Allah'ın kadîm kelâmı olduğunu zâten kabul etmeyen Mu'tezile'ye eleştiri ve cevap olarak ulaşmamaktadır. Zira Mu'tezile, Allah'ın harf ve sesle mütekellim, kelâmının da sıfatı değil yaratığı ve fiili olduğunu öngörmektedir.

Bâkıllânî'nin, kadîm kelâmın ses ve harfler şeklinde olmadığı ön kabulünü belirtmesinden sonra, kadîm kelâm ses olursa..., harf olursa... türünden açıklama ve delil getirme çabaları,[426] bir yargıyı kabul ettikten sonra ona ilişkin detayları önerme ve sonuçlarla vermeye çalışması, bu meselede tümdengelim metodunu kullandığını göstermektedir. O, bunu yapmaya çalışırken ezelî kelâm görüşünü de şehâdet âleminden ispatlamak istemektedir. Öyle görünüyor ki Bâkıllânî, Kur'ân ve hadîslerde geçen ve hatta bizzât Allah'ın kelâmını indirmiş olmasından hareketle, bir takım olumsuzlukları nefyetmek ve tenzih amacıyla kadîm kelâmın varlığını kabul etmiş, artık iş delillendirmeye geldiğinde beşerî kelâma ait özelliklerin kadîm kelâmla ilgisinin olmadığını anlatmaya çalışmıştır. Halbuki Mu'tezile ile aralarındaki sorun; kadîm kelâm ile beşerî kelâm arasındaki farklar konusu değildir. Öyleyse, Mu'tezile zâten kadîm bir kelâmın varlığını kabul etmemektedir ki onlara kadîm kelâm ile beşerî kelâmın farkını anlatmanın bir mantığı olmuş olsun!

Bâkıllânî'nin eleştirilerinin zayıf kalmasına karşın Cebrâîl'in, Hz. Peygamber'in kalbine ilka ettiği kelâmullahın[427] *ses olmamasına rağ-*

men kelâm olarak nitelenmesinden hareketle Kâdî Abdülcebbâr'ın kelâmın ses olduğu yaklaşımı ciddi bir itirazla karşı karşıyadır.

Bu arada sözlü ifade ile yazılı ifade arasındaki farka dikkat çekmek de yararlı olacaktır. Zira söylemin dünyası ile yazının dünyası birbirinden farklıdırlar. Kelâmullâh orijinal haliyle söylemin dünyasına aitken, onun yazılı hâli olan Kur'ân, bu haliyle yazının dünyasına aittir. Yazının dünyasına ait olan bir şey ise dünyevîleşmiş bir şeydir; temellük edilebilir, kullanılabilir ve bilgimizin objesi haline getirilebilir. Fakat aynı zamanda o, bundan öte bir şeydir. İşte onun bu 'öteliği' içinde tecrübe edilmesi, yazının dünyası ile sözün dünyasının bir arada yaşatılması mümkün olacaktır.[428] Nefsî kelâmı kabul etmeyen Mu'tezile düşünürleri Kelâmullâhın bütünüyle seslere ve harflere indirgenebileceğine inanmakla Kur'ân'ın, bizim duyusal yetilerimize görünür haliyle (şâhid) kavranabilen (ma'kûl) bir kelâm cinsinden olduğunu vurgulamaktalar ve Kur'ân'in bize kapalı olan (gâib) bir anlamının bulunmadığını söylemektedirler. Böylece Mu'tezile, kelâmullâhın lafız ve manadan ibaret iki farklı yapısı olduğunu kabul etmemiş görünümüne düşmüş olmaktadır. Başka bir deyişle Mu'tezile, şâhid olanla gâib olan arasında bir düzleştirmeye (tesviye) gitmiştir.[429]

Kelâmın ses ve harflerden oluşmuş olması Kur'ân'ın yaratılmışlığının ispatında önemli bir adımdır ve Kâdî Abdülcebbâr bunun farkındadır. Onun halku'l-Kur'ân konusuna ayırdığı el-Muğnî'nin yedinci cildinde bu konuyu geniş olarak tartışması da bunu göstermektedir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın Kur'ân'ın mahlûk olması görüşünün temelinde kelâmın mahiyet itibariyle tamamen olgusal alana ait bir şey olarak ele alınmasının yattığını söyledikten sonra alt başlık olarak ses ve harflerden oluşan kelâmın muhdes olmasının da aynı mantık çerçevesinde ele alındığını belirtmek gerekir.

3.2.3. Kelâmın Bir Mahalde Bulunması

Kâdî Abdülcebbâr'ın, kelâmı beşerî alana indirgemesinde ve Kur'ân'ın mahlûk olduğunu ispatında ona düşünce bütünlüğü sağlayan yan konuların birisi de kelâm-mahal ilişkisidir. Mahiyeti itibariy-

le mahalden ayrı düşünülmeyen kelâmın mahlûk olmaması için bir sebep yoktur. Ancak hemen belirtilmelidir ki, Ehl-i Sünnet'in de mahalde bulunan kelâmın kıdemini savunduğu gibi bir durumdan söz etmek mümkün değildir.

İdrak ve algılamaya konu olan kelâmın, diğer idrak olunanlar gibi bir mahalde bulunduğunu ve mahal olmadan varlığının imkânsızlığını söyleyen Kâdî Abdülcebbâr[430] bununla varlığı muhdes olana (mekan/mahal) muhtaç olan bir şeyin kıdeminden söz edilemeyeceğini anlatmaya çalışmaktadır.

Bâkıllânî'nin aynı konuyu ele alışı Kâdî Abdülcebbâr'dan farklıdır. O, kelâmın kadîm olduğunu öncelikle varsaymış, sonra kadîm olanın bir mekana hulûlünden söz edilemeyeceğini anlatmaya çalışmıştır. Kâdî Abdülcebbâr, kelâmın mekanda ve mahalde bulunan şey olduğunu dile getirmekte ısrar etmiş, Bâkıllânî ise kadîm kelâmın hulûl edemeyeceğini öne sürmüştür. Kâdî Abdülcebbâr, olandan hareket ederek teori ve sonuç geliştirmekte iken Bâkıllânî, olması gerekenin ne olamayacağının teorik alt yapısını kurmaya çalışmıştır. İşin bu yönüyle Kâdî Abdülcebbâr'ın yapmaya çalıştığı daha gerçekçidir. Ancak bu çalışmanın genelinde görüleceği üzere bizim Bâkıllânî'ye yönelttiğimiz tenkitleri, onun konuyu ispattan öte kendi gibi düşünenleri iknaya yönelik izahları çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Onun bu tür delillerini, başka yerlerde daha güçlü ikna yöntemleriyle ele aldığı hususları pekiştirmek amacıyla ve ikincil delil olarak dile getirdiği şeklinde kabul etmek de mümkündür. Fakat sonuçta, Bâkıllânî'nin yaptığı istidlâllerin genellikle ikna edici olmadığını ve uygun bulmadığımız tarzda gelmiş olduğunu da söylemek durumundayız.

Bâkıllânî'nin ifade ettiği görüşe göre, *hulûl* bir yere temas ve oraya yapışma demektir, bir şeye yakın olma, onunla birleşme gibi hususlar cisimlere ait niteliklerdendir, Allah'ın kelimesi cisim olmadığına göre O'nun kelâmının herhangi bir mekanla birleşmesi, oraya hulûlü caiz olamaz. Allah'ın kelâmı cisim, cevher, araz değildir, böyle olursa beşer kelâmı cinsinden olur. Allah ise mahlûkun kelâmı ile konuşmaktan münezzehtir.[431] Bunun gerekçelerinden biri olarak önceki başlıklarda ele alınmaya çalışılan kıraat-makrû, tilâvet-metlüvv, kitab-mektûb, hıfz-mahfûz arasındaki farklılıktan dolayı kadîm kelâmın sese,

okuyuşa, yazıya, ezber mahalline hulûlünden söz edilemeyeceği ileri sürülmüştür.[432]

Bâkıllânî'ye göre *"Düşman taraflarına yapılan seferde Kur'ân'ın götürülmemesi, zira Kur'ân'ın ellerine geçme endişesinin bulunduğunu* bildiren hadîs,[433] kadîm kelâmın mekana hulûlünü ya da kadîm kelâmın mümkün olmadığını, sadece okunan ve yazılan Kur'ân'ın var olduğunu değil, bizzat mushafı kastetmektedir. Nitekim devamında *"düşmanın eline geçer endişesinden"* söz edilmesi ile yazılan mushafın düşman eline geçmemesi kastedilmektedir. Mushafa Kur'ân denmesi orada Kur'ân'ın yazılı olmasından dolayıdır. Nitekim Hz. Peygamber Amr b. Hazm'a gönderdiği mektupta *"Kur'ân'a ancak temiz olanın el sürebileceğini"*[434] buyurmuş, bununla mushafı kastetmiştir. Çünkü kadîm kelâma delâlet eden şeyler mushaftadır, oraya temiz olmayanların elleriyle dokunmasının caiz olmaması da bundandır.[435] Kadîm kelâmın mushafa hulûl etmesi mümkün görülmezken temiz (abdestli) olmayanların dokunmaması ve mushafa saygı duyulması bağlamında Bâkıllânî şöyle demektedir: Bir yer ve mekana saygı duyulması kadîm kelâmın oraya hulûlü anlamına gelmez. Nitekim mescitlere cünüplükten temizlenmeden girmenin haramlığı da böyledir. Hatta değişik pislik ve atıkları mescitlere girdirmediğimiz gibi tükürük ve sümük gibi necis olmayan ama tiksinti uyandıran şeylerden de temiz tutmanın mantığı budur. Bu bir saygı ve tazim gereğidir. Kabe'ye de Allah hulûl etmediği halde saygı ve tazim gereği olarak orada temiz olarak bulunmak ve tavaf etmek de saygı gereğidir.[436]

Bâkıllânî, Allah'ın, kelâmını ağaçta ve başka cisimlerde yarattığını söyleyen Mu'tezile'nin bir yönden, "kelimetullah Allah tarafından yaratılmış ve yaratılmış bir cisme hulûl etmiştir" diyen Hıristiyanlara tâbi olduğunu söylemektedir.[437]

Ancak Kâdî Abdülcebbâr, kelâmın bir mahalde bulunmakla birlikte oraya hulûl etmediğini söylemektedir. O, öncelikle Kur'ân'ın Allah tarafından levh-i mahfuz'da var edildiğini söylemekte[438] ve mütekellimin, kelâmı fiil eden, var kılan, varlık alanına çıkaran olduğunu belirtmektedir, buna karşın zâtın hâl ya da sıfatı olmasını kabul etmediği gibi kelâmın mütekellime tamamen ya da bir kısmına hulûl etmesini de kabul etmemektedir.[439]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah, kelâmını kendi dışında cisimlerde fiil eder, nitekim diğer fiillerini kendi dışında var kılmaktadır, bunlar için Allah'ın bir kısmıdır denilemeyeceği gibi fiil ettiği kelâmı için de aynı şey söylenemez.[440] Allah'ın kelâmı, cisim değildir. Ona göre kelâmın bir mahalle hulûl etmemesi ile, kelâmın bir cisimde yaratılmış olması ayrı şeylerdir, cisimde var kılınması o cisme hulûl etmesini gerektirmemektedir. Kâdî Abdülcebbâr bu çerçevede kelâmın cisim olmadığını söylerken arka plânda kelâm-ı nefsîyi devre dışı bırakmanın ince hesabını yapmıştır. Zira ona göre cevherler birbirinin mislidirler, sesten ibaret kelâmın idrak edilişi cisimlerden farklıdır, cisimler ve cevherlerin bekâsı mümkün iken kelâmın bekâsı yoktur, kelâm, cisim ve cevher değildir, onlar her zaman idrak edilebilirlerken kelâm sadece belli bir vakitte var olmaktadır, hudûsüyle birlikte kulaklara intikali de söz konusu değildir. Anlaşılan o ki eğer kelâm, sürekli idraki mümkün kabul edilse, nefiste kâim bir mana olacağı tezine destek verilmiş olacaktır, bunun farkında olan Kâdî Abdülcebbâr bu kapıyı kapatmak ve hiç açmamak niyetindedir.[441]

Kâdî Abdülcebbâr Allah'ın, kelâmını var kıldığı mahallin tafsilatının akılla bilinemeyeceğini, hangi mahal olursa olsun kelâmın o mahalde bulunmasının yeterli olduğunu, hatta az önce Bâkıllânî'nin de Mu'tezile adına iddia ettiği şeyi bir bakıma doğrulayarak, kelâmının ağaç ya da taşta olmasının da caiz olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Allah'ın Kur'ân'ı ne zaman var ettiğini akılla bilmenin imkânı yoktur, bu hususta bilginin kaynağı sadece nasstır. Hz. Peygamber'e indirmeden önce yaratmış olabilir ya da inzâl anında yaratmış olabilir. Fakat ona göre Kur'ân, sonuçta, ayetlerin de delâletiyle inzâlinden önce yaratılmıştır.[442] Allah Teâlâ, bilinmeyen bir yerde Kur'ân'ı yarattıktan sonra dünya semasına bir defada indirmiş, sonra da meleklere, ihtiyaçları ve maslahatları gerektikçe insanlara indirmelerini emretmiştir. Fiil edilen kelâm anlayışına uygun olarak bir mahallin bulunmasıyla birlikte işitmek suretiyle kelâmullahtan faydalanacakların bulunması da gerekmektedir.[443]

Kur'ân'ın bize kadar geliş sürecini ve bulunduğu mahalleri anlatırken Kâdî Abdülcebbâr'ın, Kur'ân'ın bir defada (cümleten) dünya semâsına indirildiğini söylemesine baktığımızda, bu görüşün, Ehl-i

Sünnet'in kabul ettiği kelâm-ı kadîm tezinin önemli bir desteği olduğunu ileri süren iddianın[444] tutarsız olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Demek ki, Kur'ân'ın dünya semâsına bir defada inmiş olduğu görüşü, sadece kelâmın kadîm olduğunu söyleyenlerin değil, mahlûk olduğunu söyleyenlerin de kabul ettiği bir görüştür. Esasen burada açıklamaya çalıştığımız husus, Kur'ân'ın dünya semâsına bir defada inmiş olup-olmadığının doğru ya da yanlışlığı değildir; söylemek istediğimiz bu görüşün sadece Kur'ân'ın kadîm olduğunu söyleyen Ehl-i Sünnet tarafından değil, Kâdî Abdülcebbâr tarafından da benimsendiğinin bilinmesidir. Dolayısıyla bu görüşün, Ehl-i Sünnet'in kadîm kelâm anlayışının önemli bir parçası olduğu ve sadece onları ilgilendirdiği iddiası yanlıştır. Kâdî Abdülcebbâr, burada kelâmın bir mahalde olmasını önemsemektedir. Zira o, buradan hareketle Kur'ân'ın mahlûk olduğu çıkarımını yapmaktadır. Onun bu zihinsel sürecinde Kur'ân'ın nerede yaratıldığı sisteminin bütünlüğü açısından önemlidir. Bundan dolayı Kur'ân'ın bize kadar gelişi sürecinin bir aşamasında dünya semâsına bir defada indirildiğini kabul etmiştir.

Bâkıllânî, kadîm olanın bir mahalle hulûl edemeyeceğinden hareketle kelâmın hulûlünü kabul etmezken; Kâdî Abdülcebbâr, fiil edilmiş kelâmın mütekellime hulûl etmediğini söylemektedir. Zira ona göre, bu takdirde mütekellimin, kelâmın mahalli olan lisan (dil) olması gerekecektir, halbuki mütekellim, kelâm fiilini işleyendir.[445] Aynı cümlenin oturduğu bağlamlar farklı olduğundan bir taraf kelâmın kadîm oluşunu, diğeri kelâmın fiil oluşunu anlamakta ve çıkarsamaktadır.

Burada, Kâdî Abdülcebbâr'ın, kadîm kelâmın mahlûka hulûl ettiği gibi bir düşüncede olmadığını belirtmekte yarar vardır. Zira o, kadîm kelâmı kabul etmemektedir ki, kadîm olanın mahlûka hulûl ettiğini söylemiş olsun! Ayrıca kelâmın hulûl edeceği düşüncesinde de değildir. Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbâr'ın, Bâkıllânî tarafından 'kelâmın bir cisme hulûl ettiği' şeklindeki görüşleri nedeniyle eleştirilen Mu'tezile gurubuna girmediği anlaşılmaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah Teâlâ kelâmı var ederken herhangi bir sebep ve alete ihtiyaç duymaz, O'nun cihetinden kelâm hareket olmadan var olmaktadır. Kelâmın varlığı için gerekli dayanağın (itimat) varlığı için alete gerek yoktur. Kelâmın varlığında hare-

ket de vardır, ancak her hareket kelâm değildir, beşerî platformda gerçekleşen kelâm ancak bir hareketin varlığıyla mevcuttur, hareket kelâmın sebebi konumundadır. Hareket, kelâmın ortaya çıkışında bizzât değil, kelâmı doğurucu(tevlîd), ortaya çıkarıcı 'dayanak' ve 'itimat' oluşundan dolayı bir sebeptir. Ancak kelâm ile hareket aynı şeyler değildirler. Allah Teâlâ ise kelâmı var etmesinde herhangi bir sebebe ihtiyaç duymaz, O'nun cihetinden kelâm, hareket olmadan var olmaktadır.[446]

Kâdî Abdülcebbâr'ın bu görüşleri de fiil kabul edilen kelâmın nasıl bir fiil olacağının zihnî bütünlüğünü sağlamaya yöneliktir. Yine bu çerçevenin içinde kelâm, harflerin özel çıkış yerleri ve kesik kesik harflerden oluşan bir *bünye mevcut olmalı ki kelâm var olabilsin.* Belli bir bünyeye ihtiyaç duymasaydı aynı tarz üzere her yerde bulunuyor olacaktı. Harfler ayrı ayrı, kesik kesik olmalı ki uzâtılıp durulan sesten ayrı dizili-düzenli bir kelâm olabilsin![447] Sesin durumu çıktığı mahalle göre değişir, taş sesi ile tas sesi değişir, gereksinim duyulan yapı ve mahreçler farklılık arz eder, harfler havada veya başka bir mekanda bulunmaktadır. bundan dolayı kişi kendini tamamen tuttuğunda söz söylemek imkânsızlaşır, çünkü kelâm için mekan oluşmamıştır.[448] Böylece Kâdî Abdülcebbâr, kelâm-ı nefsîyi tamamen dışarıda bırakarak sesle ve belirli/özel mahalde gerçekleşen lafzî kelâmın, kelâmdan anlaşılan yegane anlam olduğunu ve sonuçta bunun mef'ûl bir kelâm olarak kelâmullaha da şamil olup onun da beşerî kelâmda olduğu gibi mahlûk olduğunu ispat etmek amacını taşımaktadır.

Kelâmın mahiyeti ile ilgili anlatmaya çalıştığımız hususlar, *Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı* tartışmaları ile doğrudan ilgilidir ve halku'l-Kur'ân konusunun fikrî alt yapısını oluşturmaktadır. Burada, hem Kur'ân'ın muhdes oluşuyla ilgili gerekçelerini anlatmaya çalışırken Mu'tezile'nin, hem de kendi görüşleri çerçevesinde Ehl-i Sünnet'in durumlarını şu şekilde değerlendirebiliriz: Onlar, önce düşünsel ilkeleri benimsemişler, sonra bunu halku'l-Kur'ân konusu üzerinde uygulamışlardır, demek mümkün olduğu gibi, önce halku'l-Kur'ân'ın kabul ya da reddini benimsediklerini, sonra teorik alt yapıyı oluşturduklarını söylemek de mümkündür. Zira onlar -bu ikinci ihtimali destekleyecek tarzda- halku'l-Kur'ân konusunda var-

dıkları neticeleri desteklemek ve fikrî altyapısını kurmak üzere kelâmın mahiyetiyle ilgili konuları geliştirmişlerdir. Çünkü taraflar, gerçekten bu ilkeleri önceden tartışmışlar, kabul etmişler, düşünce ilkelerini ve teorilerini kurmuşlar da sonra halku'l-Kur'ân konusu önlerine gelince herkes kendi ilkesini uygulayarak yaratıldığı veya yaratılmadığı görüşüne varmış değildir. Tam aksine, birinci bölümde kelâmın ortaya çıkışını anlatırken değindiğimiz gibi, dâhilî ve hâricî değişik etkenlerle ortaya çıkmış kelâm anlayışını ve Kur'ân'ın yaratılmış olduğu görüşünü desteklemek Mu'tezile'nin ve buna cevap vermek üzere Ehl-i Sünnet'in geliştirdiği teori ve ilkelerden söz etmek belki daha doğru olacaktır. Ancak bu cümleden, tarafların kullandığı ilkelerin fikrî güçten yoksun olduklarını ve şimdiye kadar anlatmaya çalıştığımız ana düşünceyi besleyen yan konu niteliğindeki meselelerin tamamen gerçek dışı, ilmî olmayan, dayanaksız şeyler olduğu da çıkarılmamalıdır, ya da görüşlerinin felsefî arka plânını oluşturan teorik çerçeveden tamamen yoksun oldukları düşünülmemelidir. Gerçekte adı geçen konular, tarafların kendi sistemleri içinde ele alışları bakımından fikrî ve ilmî bütünlük arz etmektedir ve bilgiler gayet güçlü bir şekilde örülmüşlerdir. Tarafların birbirlerini eleştirisi genellikle kendi sistemleri zaviyesinden bakılarak yapılmıştır, bir bakıma kapalı doğrulama sistemi diyebileceğimiz bir yolla olmuştur. Kendini karşı tarafın yerine koyarak, ya da muhalifin dediğinin kendi sistemi içinde tutarlı olup olmadığının tartışması pek yapılmamıştır. Bizim yapmaya çalıştığımız şey esasen budur, tarafların düşünce sistemlerinin karşı tarafın eleştirilerini göz önüne alarak ne kadar tutarlı ve güçlü olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Çünkü iki taraf arasındaki temel çatışma, adı geçen konularda matematiksel bilgiye sahip olup-olmama bakımından değil, mevcut bilgiye ve fenomenlere bakışlarındaki farklılıkta yatmaktadır. Dolayısıyla eldeki mevcut bir fenomen (kelâm gibi) ya da meselâ nass değerlendirilirken bu bakış açısı kendini hep hissettirmektedir. Şimdiye kadar anlatmaya çalıştığımız konular ise halku'l-Kur'ân konusunda varılan ve yaklaşık tüm kelâm konularında kendini hissettiren bu bakış açısını desteklemeye yönelik çabalardır. Belki de şunu söylemek daha doğrudur: Taraflar, önceden sahip oldukları bakış açılarını halku'l-Kur'ân meselesine uygulamışlar, bir taraf yaratılmış, diğer taraf

ise yaratılmamış Kur'ân görüşüne otomatik olarak varmıştır. Yani halku'l-Kur'ân konusu ile ilgili geliştirilen ve geneli kelâmın mahiyetiyle ilgili ilkelerin varlığı, bu konu gündeme gelmeden de bir şekilde onların bakış açılarında zımnen zaten mevcuttu. Konu gündeme geldiğinde ise hazır bakış açısına göre bilgiyi şekillendirmek onlar için zor olmamıştır. Dolayısıyla felsefî olarak tartışılan bu ilkelere önceleri sahip değilken, sonradan sistemli bir şekilde sahip olunduğu anlaşılmaktadır.

3.2.4. Kelâmın Fiil Oluşu

Daha önce de belirttiğimiz gibi Bâkıllânî için kelâm-ı nefsînin ispatı ne kadar önemli ise Kâdî Abdülcebbâr için kelâmın ses ve harften müteşekkil ve fiil olduğunu ispat da o kadar önemlidir. Zira bu iki ayrı benimseyiş, bir tarafın Kur'ân'ın yaratılmamışlığı görüşünün can damarını oluştururken, diğer tarafın yaratılmışlığı görüşünün esas hareket noktasını teşkil etmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre fiil edilmiş kelâm, kaçınılmaz olarak yaratılmış Kur'ân anlamına gelmektedir. Bir fiilin muhdes oluşunu gerektiren özellikler ne ise kelâmın da muhdes olduğunu gösteren özellikler odur.[449] O, hareketin faile ait olmaktan öte bir anlam taşımadığı ve o kişinin kâdir oluşuna delâlet ettiği gibi kelâmın da o kişinin fail ve kâdir oluşuna delâlet ettiğini söylemektedir.[450]

Bilinen ve görünenlerden hareket edildiğinde *(kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhid)* Allah'ın mütekellim oluşunun bilinişi ancak kelâmını ihdas etmiş olmasıyla mümkündür.[451] Kâdî Abdülcebbâr'ın tecrübî bilgiden hareket ederek elde ettiği yargıyı aynıyla Allah hakkında da uyguladığı açıkça görülmektedir. Durum bir yönüyle gâibin şâhide kıyası olarak göze çarparken diğer yönüyle Allah'ın yaratıklara benzememesi kuralı mutlak anlamıyla işletilmiştir.[452]

Kelâmın fiil edilmiş şey olduğunu kabul ettikten sonra onun yaratılmış olmadığını söyleme imkânı yoktur. Ehl-i Sünnet'in de buna itirazı olamaz. Ancak ihtilâfın özü burada değil, kelâmın gerçekten fiil edilen bir şey olup olmadığı hususundadır.

Kelâm, söz söyleme anlamına mıdır yoksa söylenen söz anlamına mıdır? hususu da bizce önem arz etmektedir. Zira kelâm, söz söyleme anlamına gelecek olursa bunun nefiste kâim bir mana olduğunu söyleme imkânı vardır. Ama söylenen söz anlamına kullanılırsa bunun Kâdî Abdülcebbâr'ın dediği gibi ses ve harflerden ibaret olduğu ve fiil edilmiş olduğu açıktır. Sanki Bâkıllânî de *"Allah'ın, zâtının aynı da gayri da olmayan sıfatlarla Allah'ın kendini isimlendirmesi ve vasfetmesi O'nun kavli ve kelâmıdır, kelâmı ise zât sıfatlarından olup ezelidir.*[453] *İnsanın ise tüm sıfatları muhdes olduğu gibi kendi zâtını vasfettiği kelâmı da muhdestir"*[454] derken söylenen şeyin kadîm olmadığını hissettirmekle birlikte ihtilâfın hakikatinin, kelâmın, zâtın fiili mi yoksa sıfatı mı olduğu hususunu vurgulamış olmaktadır. Kendi tercihi sıfat olduğu yönündedir. Aynı sıfat beşerde mahlûk olurken Allah'ta kadîm olmaktadır. Onun bilgi sisteminde kelâm beşer için sıfat olunca Allah için de sıfattır. Bâkıllânî'nin, Allah'ın kelâmının kadîm oluşunu kabul ettikten sonra bunun kadîm olabilmesi için sıfat olması gerektiğini kabulden hareketle mi beşer için de kelâmın kelâm-ı nefsî ve sıfat olduğunu kabul etmiştir? Yoksa beşer için kelâmın kelâm-ı nefsî ve sıfat olduğunu ispat ettikten sonra mı Allah için de aynı yargıya varmıştır sorusunun cevabını vermek zordur. Birinci bölümde kelâmın doğuş ve farklılaşma sebepleri üzerine verdiğimiz bilgilerin ışığında bize öyle geliyor ki, önce parça parça ilkelerin ve usûlün oluşup da sonra bu asıllara kelâmullah meselesinin uygulanmış olduğunu ve neticede Sünnîlerin Kur'ân'ın mahlûk olmadığı düşüncesine varmış olduklarını kabul etmek zor gelmektedir. Önce Kur'ân'ın mahlûk olamayacağı kabul edilmiş, sonra da gerekli ilke ve asıllarla temellendirilmesi sağlanmıştır. Ancak bu söz de bir dereceye kadardır, mutlak değildir, zira ibtidâen Kur'ân'ın mahlûk olmadığını söylemeleri de salt dogma ürünü olmayıp elbette belirli naklî ve aklî ilke ve asıllar doğrultusunda olmuştur. Bizim söylemeye çalıştığımız Ehl-i Sünnet'in, ana asıllardan hareketle kelâmın sıfat olduğuna varmış olmaları, detayları da geliştirdikleri diğer asıllarla belirleyerek sonradan sistemleştirmeye gittikleridir. Öyleyse parça parça ilkelerin sistem bütünlüğüne dahil olmaları sonradandır, ancak Kur'ân'ın mahlûk olmadığına ilişkin belirli ana ilkelerin varlığı baştan beri vardır. Zira kelâmın muhdes yönleri bilinip durmaktadır.

Esasen, hem ilkelerden hareketle Kur'ân'ın yaratılmışlığını kabul etmedikleri hem de yaratılmamışlığı bir şekilde kabul etmedikten sonra gerekli ilkelerin işletildiği-uydurulduğu değil- tarzında karşılıklı bir ilişkiden söz etmek daha doğru görünmektedir. Karşılıklı bir ilişki tarzından söz etmek, hangisinin önceliğinin olduğu zorluğunu bertaraf etmiş olmaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr ve Mu'tezile için de aynı şeyleri söylemek mümkündür. O, kelâm ile zât arasındaki ilişkiyi sadece fiil düzeyinde görmekle esasen epistemolojik yöntem farklılığının köklü olduğu işaretini vermektedir. Kur'ân'ı, başkalarına bildirsin ve peygamberliğine delâlet etsin diye Hz. Peygamber'e indirilmiş ve beyan edilmiş Allah'ın fiili olarak gören *Kâdî Abdülcebbâr*[455] mütekellimin sadece, kendisinden kelâm fiili sudur eden, kelâm fiilini işleyen kişi olduğunu, her hangi bir fiili işleyen diğer faillerin biliniş yolu ile Allah'ın fiillerinin biliniş yolunun da aynı olduğunu vurgulamakla bunu göstermiş olmaktadır. Ona göre kelâm fiili işlenmeden *bir konuşanın varlığından* söz etme imkânı yoktur. Esasen onun, Allah Teâlâ'nın mütekellim olduğunu bilmenin sadece fiil olarak kelâmının var edilmesiyle mümkün olduğunu söylemesi ve kelâm ile mütekellim arasındaki ilişkiyi sıfat-mevsuf değil fiil-fail ilişkisi olarak değerlendirmesi,[456] basit bir gözlemle bilginin kaynağı olarak şâhidi seçtiğini göstermekle birlikte, kelâm-zât ilişkisinde sadece yaratılmışlık sonucuna götürmeye uygun delil peşinde olduğunu da göstermektedir. Onun zât-kelâm arasındaki alâkanın fiil etme olduğunu öngörmesi ihtilâfın kaynağıdır. Kâdî Abdülcebbâr'ın, epistemolojisini inşa ederken, önerme ve sonuçları sunarken onları ancak mahlûk olana işaret edecek tarzda ele alışı Bâkıllânî/Ehl-i Sünnet ile aralarındaki derin bilgi felsefesi farklılığının da bir işaretidir. Yukarıdaki sorunun benzerini getirecek olursak *tek tek muhdes oluşu gösteren konular mı onu Kur'ân'ın yaratılmışlığına götürmüş ve bilgi felsefesinin bu şekilde oluşmasını sağlamıştır (tümevarım), yoksa bir şekilde inşa ettiği epistemolojisini bu tür konulara uyguladığı için mi (tümdengelim) Kur'ân'ın yaratılmışlığına varmıştır?* Kâdî Abdülcebbâr için de kesin bir cevap ileri sürmek yine zor olmakla birlikte bunların birbirini karşılıklı etkilediği ve karşılıklı ilişkinin bu tür sonuçlara; lokal sonuçlardan da genel bilgi felsefesine varıldığı değerlendirmesini yapmak şimdilik en uygun olanıdır.

3.2.5. Kelâmda Belli Bir Tertibin Olması

Kâdî Abdülcebbâr, Kur'ân'ın kelâmullah olarak kadîm olmasının önünde daha başka engellerin olduğunu da belirtmektedir. Onun dile getirdiği hudûs özellikleri, insanların okuya geldiği Kur'ân'da mevcuttur ve bu özellikleri kıdemle nitelemenin imkânı yoktur. Esasen zikredilen hudûs özelliklerine Bâkıllânî'nin de asla kadîm demek gibi bir iddiası olmamıştır. Genel bir ifade kullanacak olursak Kâdî Abdülcebbâr'ın hudûs özelliği olarak dile getirdiği hususların hiçbiri ile Ehl-i Sünnet'in problemi yoktur. Ama Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği kelâm-ı nefsî ve kadîm kelâmın varlığı konularında Mu'tezile'nin problemi vardır. Mu'tezile'nin hudûs alâmeti taşıdığını söylediği beşerî niteliklere sahip kelâmın Allah için de tek ve biricik kelâm olduğu kabul edilecek olursa elbette bu kelâmın, Allah'ın fiili olarak muhdes ve mahlûk olması gerekecektir. Ama insanların ellerindeki mevcut kelâmın ötesinde Allah'ın zâtı ile kâim kelâmının varlığı kabul edildiğinde zaten bu kelâmın hudûs özellikleri taşıdığını söyleme imkânı yoktur. Bâkıllânî'nin duruşu kadîm kelâmın hudûs özelliklerini taşımadığını yönündedir. Ne var ki Kâdî Abdülcebbâr böyle bir kelâmın varlığını kabul etmemektedir. Öyleyse sorunun temelinde, kelâmın ne olduğuna (mahiyeti/ontolojisi) ilişkin tarafların geliştirdikleri asıllar bulunmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, Allah hakkında konuşurken bir taraftan, tümdengelim anlayışıyla, O'nun asla tevhidi bozacak niteliklere sahip olamayacağını söylerken bir taraftan da, tümevarım anlayışıyla, şâhidde gördüğü, tecrübe ettiği şeylerle Allah hakkında konuşmanın sınırlarını bu dünyaya indirgemiş olmaktadır. Onun bu yaklaşımını çelişki olarak görmek mümkündür. Bâkıllânî ise Kâdî Abdülcebbâr'da olduğu gibi bir Müslüman olarak tevhidi bozacak her türlü nitelikten Allah'ı tenzih etmekle birlikte meselâ sıfatların varlığı ve anlaşılması konularında Mu'tezile'nin taşıdığı endişeyi gereksiz görmekte, hatta bunun ötesinde sıfatların kabul edilmemesi ya da zâtla birleştirilmesi durumunda Allah hakkında konuşurken ve O'na inanırken noksanlık isnat edilmiş olacağını söylemektedir. Bâkıllânî de şâhidden hareket etmeyi zorunlu görmektedir ve bunu sık sık kullanmaktadır, zaten Tanrı hakkında konuşmanın başka yolu da yoktur. Ancak Tanrı'nın sıfatlarını fiziksel dünyanın veri-

leriyle sınırlandırmak, Kur'ân nassında geçen ibareleri anlarken onları indirgemeci ve totaliter anlayışla anlama dar sınırını da beraberinde getirmektedir. Bâkıllânî'nin, nassların zahirinin verdiği anlamı dışlamadan sıfatların Allah'la birlikte kâim olduğu anlayışının temelinde Tanrı'nın bu tür sınırlamalardan tenzih amacının olduğunu söylemek mümkündür.

Kâdî Abdülcebbâr, Kur'ân'ın kadîm olamayacağına delil getirirken diğer hudûs özelliklerini sıralamakta meselâ bir kısmı diğer kısmın önünde ya da sonrasında olan ve hudûs alâmeti taşıyan bir kelâmın kadîm olamayacağını, dolayısıyla Kur'ân'ın da kıdeminin imkânsız olduğunu söylemektedir. Çünkü kadîm için kendinden öncelik gibi bir durum söz konusu olamaz. Meselâ "elhamdülillah" denildiğinde *hemze lâm*'dan, *lâm hâ*'dan önce gelmektedir. Kadîm olan için bu tür şeyler söylenemez. Art arda bölümler halinde gelen sureler, kendi başlarına müstakil ayetler, beşte bir, altıda bir gibi nitelikleri olan Kur'ân'ın kadîm olması imkansızdır.[457] Kur'ân'ın parçalara ve kısımlara ayrılabilir olması, üçte biri ve dörtte biri gibi bölümlerinin olması, idrak edilebilirliği, muhkem-mufassal olması, emir, nehiy, va'd, vaîd, tilâveti ile kulluk, birbirinden farklı ses ve şekillerden oluşması, dizili harflerinin olması, parçalara ayrılabilir olması, bir kısmından söz edilmesi, bir mahalde bulunması gibi nitelikler kelâmın kadîm olmasını ve Allah'ın ezelde mütekellim olmasını imkânsız kılmaktadır. Allah'ın kelâmı ile şâhiddeki kelâm birbirinin misli olunca biri için geçerli hükümler diğeri için de geçerlidir.[458]

Ancak Allah'ın kelâmının bizim kelâmımız gibi olduğunun doğrudan delili yoktur. Şâhid olunan kelâmın tamamen muhdes özellikler taşıması şâhid olunmayan başka bir kelâmın yok olmasını gerektirmemektedir. Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın kelâmının bizim kelâmımız gibi olması gerektiğini iddia etmekte, gözle görülüp tecrübe edilmeyen kelâmın varlığını kabul etmemektedir. Kâdî Abdülcebbâr'ın bilgisi dâhilinde olan kelâmı Allah'ın kelâmının bizzat kendisi olarak dayatması, sanki bildiğinin bilinmesi gereken her şey olması gerektiği gibi bir neticeyi doğurmaktadır. Allah hakkında konuşmak bizim dünyamızdan ve düşüncelerimizden bağımsız değildir, ama bizim dünyamıza ait şeylerin Allah için de zorunlu olarak kabul edilmesi, ibtidâen bizzat ispat

imkânının bulunmadığı bir konuda beşerî bilginin ihata edici olduğu iddiasını da taşımaktadır.

Bâkıllânî, Kâdî Abdülcebbâr'ın dile getirdiği Mu'tezile'ye ait Kur'ân'ın sureler, surelerin ayetler, ayetlerin kelimeler, kelimelerin ses ve harflerden oluşmasının muhdes ve mahlûk olduğunu gösterdiği, zira bu özelliklerin ancak muhdes olanlarda bulunduğu iddiasını Kur'ân'ın aslı ve Allah'ın sıfatı olan kelâma değil, mahlûkların tilâveti olan kelâma hamletmektedir. Buna göre hudûs alâmeti taşıyan bu niteliklerin hiçbirisi kadîm kelâma ait değildir. Zira kadîm kelâm dil, dudak, boğaz gibi aletlere ihtiyaç duymaz. Muhdes kelâmın sınırı, evveli, sonu, belli bir sayısı varken Allah'ın sıfatı olan kelâmının sonu, sınırı yoktur. Zira Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: *"De ki: Rabbimin sözleri için derya mürekkep olsa ve bir o kadar da ilâve getirsek dahi, Rabbimin sözleri bitmeden önce deniz tükenecektir"*[459]; *"Şayet yeryüzündeki ağaçlar kalem, deniz de arkasından yedi deniz katılarak (mürekkep olsa) yine Allah'ın sözleri (yazmakla) tükenmez."*[460] Bâkıllânî, bu ayetlerin Allah'ın ezelî sıfatı anlamındaki kelâma işaret ettiğini söylemektedir.[461]

Halbuki karşı iddia kelâmullâhın sadece şu okunan, ezberlenen, yazılan şey olduğunu, bunun ötesinde kadîm bir sıfattan söz edilemeyeceğini söylemektedir. Bâkıllânî'nin bu cevabı muhalif iddianın tam karşısında değildir. Zira Bâkıllânî, karşı tarafın, kelâmullâhın niteliklerinin sadece hudûs özellikleriyle birlikte sayılan kelâm olduğu ve kadîm sifat diye başka kelâmın olmadığı iddiasına karşılık, burada, ispat etmediği ve kendisinde zâten mevcut bir inançtan hareketle Allah'ın kelâmının mahlûk kelâma benzemediğini ve bu niteliklere sahip olmadığını söylemektedir. Bâkıllânî'nin kadîm kelâmın mahlûk niteliklere sahip olmadığını söylemesi değil, öncelikle kadîm kelâmı ispat etmesi gerekmektedir.

Nitekim Kâdî Abdülcebbâr'a göre Bâkıllânî'nin zikrettiği bu ayetler, Allah'ın kelimelerinin sayılamayacağını, Allah'ın sonu bulunmayan şeylere kâdir oluşunu ve fiil etmesine bir sınır getirilemeyeceğini anlatmaktadır.[462] Daha önce de benzerlerine değinildiği gibi Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilâfın temeli hudûs özellikleri olan kelâmın kadîm olup olmaması değil, hudûs özellikleri taşımayan kadîm

bir kelâmın olup olmaması meselesidir. Zira Bâkıllânî hudûs özellikleri taşıyan niteliklerin kadîm kelâm olmasını zaten kabul etmemektedir, o, muhdes kelâmın dışında Allah'ın zâtı ile kâim kadîm bir kelâmın olduğunu düşünmektedir. Kâdî Abdülcebbâr ise bunu reddetmektedir. Değilse hudûs özellikleri taşıyan kelâmın mahlûk oluşunda bir ihtilâf yoktur. Bâkıllânî'nin lehine gibi gözüken bir ayet, küçük bir bakış açısıyla tamamen farklı bir mana ifade etmektedir. Bu da göstermektedir ki, bu tür ayetler ne Ehl-i Sünnet ne de Mu'tezile için açık bir delil bildirmemektedir. Her birinin kendi sistemi içinde bu tür ayetleri yorumlamasını –dilin imkânları ölçüsünde- mezhep ve düşünce sistemi mantığı açısından normal görmek gerekir.

3.2.6. Kelâmın Müfîd Oluşu

Kâdî Abdülcebbâr'a göre kelâmın mahlûk oluşunu destekleyen unsurlardan biri olan müfîd olması gerektiğidir; zira, eğer bir kelâm faydalı olacaksa bunun kadîm olması imkânsızdır, ya da kadîm olanın beşere faydalı olması mümkün değildir.

Kelâmın müfîd olabilmesi için mahlûk olması gerektiği üzerinde ısrarla duran Kâdî Abdülcebbâr'a göre, Nefiste kâim ve tek bir manadan ibaret olan Sünnî anlayıştaki kelâmın müfîd olması mümkün değildir. Nefiste tek bir mana olarak bulunan kelâm emir, nehiy, haber ve diğer kısımları içeremez ve böyle bir kelâm fayda verme durumunda değildir. Zâten şâhidde bu mümkün değildir. Allah'ın kelâmı olan Kur'ân'da emir, nehiy ve haber sıygaları varken onu tek bir mana olarak nitelemek bilinen ve görünen (şâhid)e terstir, hem tek bir mana olan kelâm emir, nehiy ve habere de delâlet eder olursa bu onun cinsinin değiştiği anlamına de gelir ki, bu cihetle de yanlıştır. Tek bir kelâmın bu sayılan sıygalara delâlet etmesi mümkün değildir. Zira kelâmın düzenli bir dizilişinin olması gerekir, aksi takdirde müfîd bir kelâmdan söz edilemez. Kelâm, nefiste bulunan tek bir mana olduğunda emir, nehiy, haber gibi sıygaları verecek bir yapısı yok demektir, bunun ise müfîd olamayacağı açıktır. Kadîm bir kelâmın bu faydayı temin etmesi mümkün olamayacağına ve Allah'ın abesle iştigali düşü-

nülemeyeceğine göre kadîm bir kelâmdan söz edilmesi ve sıygası olmayan ve tek bir manadan ibaret kelâmın emir, nehiy ve haberden hasıl olacak faydayı vermesi mümkün değildir.[463]

Müfîd bir kelâm, harfler harfleri, kelimeler kelimeleri, cümleler cümleleri takip ettiğinde ortaya çıkar. Olgusal alanda bilinen kelâm budur. Dolayısıyla tüm kelâmı bir anda ve tek bir şey olarak nitelemek hiçbir fayda vermez. Üstelik böyle bir kelâmın varlığını iddia, bilinmeyen varlığı sabit olmayan bir şeyi ispat etme çabasıdır. Öyleyse kadîm nefsî kelâmın da herhangi bir fayda vermesi mümkün değildir. Ayrıca hakkında konuşabilme imkânı olan kelâm elimizdeki Kur'ân'dır, kadîm ve nefsî kelâmın zâten bilinme yolu yoktur.[464] Kelâmın müfîd oluşu ile mahlûk oluşu arasındaki paralel ilişkinin diğer ayağını desteklemek üzere Kâdî Abdülcebbâr, dizili harflerin varlığı ve bunların peşi peşine gelmiş olması zorunluluğunu dile getirmektedir. Gerekçesine göre harfler birbirine benzeyen cinsler olup Allah'ın kelâmının diğer kelâmlardan farklı olduğunu söylemek onun dizili ve düzenli harfler olmaması anlamına gelmektedir. Kelâmı düzenli dizilmiş fayda veren bir yapı olarak tanımladıktan sonra Allah'ın kelâmı bundan farklıdır demek ona göre çelişkidir.[465] Öyleyse bilip tecrübe ettiğimizden başka anlama ve tanımlama şansının olmadığı *kelâm*ın faydalı olabilmesi için Arapça'da başlarken ilk harfi harekeli olmalıdır, ayrıca peşi peşine anlamlı dizgelerden oluşmalı ki meselâ zeyd, deyz, yezd lafızları arasındaki fark ve tercih mümkün olabilsin,[466] ya da elhamdü lillah denildiğinde lâm, hemzeyi; hâ, lâmı; mim ve dâl, lâm ve hâ'yı izlemeli ki *hamd* ile *medh*, *medh* ile *demh* birbirine karışmasın. Böyle bir kelâmın kadîm olması caiz olamaz, ancak muhdestir.[467]

Esasen kelâmın kadîmliğini ve Allah'ın kendi özü için mütekellim olduğunu kabul etmek, konuşmanın zamanı ile konuşulan muhatapların ortadan kalkmasına yol açar.[468] Bunu kabul etmeyen Kâdî Abdülcebbâr'a göre kelâm, eğer kendisinden faydalanacak birileri varsa ya da herhangi bir fayda verecekse bir anlam ifade etmektedir. İşitmek suretiyle kelâmdan faydalanacakların bulunması gerekmektedir. Dil/kelâm ile faydalanabilecek birileri yok iken kelâmın varlığından söz etmek abes olur, ona göre kadîm kelâm *işsiz* ve *işlevsiz*dir. Zira ayetlerden öğüt alacak kimse yok iken kelâmın faydalı olduğunu söy-

leme saçmadır.[469] Kadîm kelâm sıfatı olmadığında Allah için noksanlık gerekeceğini ileri süren Ehl-i Sünnet'e karşı Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın ezelde kelâmı olması durumunda noksanlık gerekeceğini öne sürmektedir. Çünkü başkasına bir faydası olmadan kelâmın öylece durması, Allah'ı faydasız söz sahibi konumuna düşürür ki bu noksanlık demektir. Öyleyse emir ve nehiyde bulunanın muhatabı olmalı ki, kelâmı faydalı olsun![470]

Kelâmın müfîd olması ile yaratılmış olması arasındaki doğrusal ilişkide konunun bütünlüğünü sağlamak üzere, kelâmın müfîd oluşunun ancak *muvâdaa* (uzlaşım) ile gerçekleştiği bilgisi önemli yer tutmaktadır. Buna göre üzerinde toplumsal uzlaşma sağlandıktan sonra bir sözün faydalı olabilmesi mümkündür. Nitekim bir şeye işaret edenin işaretinin ne anlama geldiği, üzerinde sağlanan bir uzlaşıdan sonra mümkün olmaktadır. Allah da kullarıyla işaretle değil kelâm (söz) ile haberleştiğine göre kelâmını anlamak için gerekli uzlaşı, ancak hâdis kelâm üzerinde gerçekleşebilir. Zira kadîm kelâm üzerinde uzlaşıdan söz etmek imkânsızdır. Muvâdaa (toplumsal uzlaşım) ancak muhdes olan hususlar için geçerlidir.[471] Kâdî Abdülcebbâr, açıklamalarıyla Kur'ân'ın ontik yapısı itibariyle dilsel bir olgu olduğunu vurgulamaktadır, eğer kelâm bu çerçevede değerlendirilirse doğru ve gerçekçi olunmaktadır. Ona göre sıfat türü değerlendirmeler ise bilinmeyen varsayımlardır.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre, kelâm müfîd olmalıdır ama sadece müfîd olmakla nitelendirilemez. Zira işaret ve parmak hareketleri ve yazıyla da fayda veren manalar ortaya konabilir ama bunlar kelâm değildir. Öyleyse kelâm müfîd olmalıdır, ama her müfîd olan kelâm değildir; mütekellimin muradını ifade eden, maksadını hasıl eden her şey kelâm değildir. Çünkü işaret edenin maksadını hasıl eden işarete kelâm denmez. Burada murad edilen bir şekilde ifade edilmektedir, fakat dizili, düzenli harflerden oluşan ses yoktur.[472]

Kelâmın faydalı olması için, hem kendisinin hem de muhatapların var olması gerekir. Ayrıca faydalı kelâm, insanların bilip tanıdığı bir dil formunda gelmelidir. Bu tarzda gelen bir kelâmın muhdes olduğu da esasen açıktır. Ancak bu yaklaşımlar, kelâmın sadece olgusal alanda var olduğunu söyleyen Kâdî Abdülcebbâr'ın sistemi için

önemlidir. Fayda veren kelâmın bu niteliklerde olmasına Ehl-i Sünnet'in diyeceği bir şey yoktur, ancak muhdes kelâmın fayda verici niteliğe sahip olması kelâm-ı nefsînin yok olduğu anlamına gelmemektedir, dolayısıyla kadîm kelâmın mümkün olmadığını da göstermemektedir. Kesinlikle gösterdiği şey, fayda veren kelâmın sahip olduğu niteliklerin neler olduğudur. Olgusal alanda fayda veren kelâmın ne ve nasıl olduğunun tespit ve ispatından, ilahî kadîm kelâmın olmaması gerekmemektedir. Ayrıca olgusal alanın, tüm varlığı tamamen kuşatan bir alan olduğunu söyleme imkânı yoktur, hele sınırlı beşerî bakışın Tanrısal olanı kendi açısıyla sınırlandırması ve Tanrıyı kendi bildikleriyle esir almaya çalışması kabul edilmesi mümkün olmayan bir durumdur. Muhdes kelâm fayda vermelidir, ama fayda veren muhdes kelâmın, kadîm kelâma delâlet etmemesi imkânsız değildir. Dolayısıyla, Kâdî Abdülcebbâr'ın muhdes ve fiil edilmiş kelâmın dışında başka bir kelâmın varlığını imkânsız görmesinin kendisi sorunludur.

3.2.7. Kur'ân'ın Konusal İçeriği

Kâdî Abdülcebbâr'a göre Kur'ân'ın içinde geçen konular onun muhdes olduğunu göstermektedir.[473] Kur'ân ayetleri var olmakla birlikte ondan faydalanacak kimselerin olmaması abestir, Allah bundan yücedir. Ona göre farklı anlaşılmaya müsait Cennet ve cehennem ehlinin Kur'ân'da geçen konuşmaları ise sözün tabii mecrasında düşünülmelidir. Meselâ bunları, *Allah yaratıkları yarattı, kimi itaat etti kimi isyan etti, Bu yaratıklardan kimi cennete girer, kimi cehenneme girer, ve şöyle nida ederler...* gibi dilsel bir akış içerisinde yorumlanabilir.[474]

Kur'ân'ın içeriğinin onun mahlûk oluşuna delil olduğunu belirten Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın ezelde mütekellim olması durumunda, ezelde hiçbir peygamber göndermemişken *"Biz Nuh'u kavmine gönderdik"*[475] buyurmasıyla, bunu olay gerçekleşmeden söylemiş olmasından dolayı hâşâ yalan söylemiş olacağını, halbuki Allah'ın olmayan bir şeyi haber vermekten münezzeh olduğunu belirtmektedir. Allah'ın mazi sıygasıyla gelecekten haber vermesi de imkânsızdır. Çünkü insanların kullandığı kelâmda böyle bir şey yoktur. Kelâmın belli dizili-

şi, düzeni ve tertibi vardır, Allah'ın kelâmı da bunun dışında değildir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah'ın kelâmı ile beşerin kelâmı mahiyet itibariyle aynıdır.[476]

Ancak muhdes kelâmın zamansal kavramları içermesinden Allah'ın kadîm kelâmının da zamansallığı barındırması gerekmemektedir. Onun kelâmının da ilmi gibi olması ve tek bir ilimle sonsuz maluma taallûk mümkün olduğu gibi tek bir kelâmın değişik manalara taallûkunun mümkün olması düşünülebilir. Kâdî Abdülcebbâr'ın beşerî zamansallığı aynıyla Allah'ın zatıyla bulunan kelâm için düşünmesi kelâm-ı nefsîyi kabul eden Ehl-i Sünnet için yeterli eleştirel etkiyi esasen taşımamaktadır. Zira kelâm-ı nefsîyi kabul eden Sünnîleri, kelâm-ı nefsî olmadığındaki olumsuzluklar ilgilendirmemektedir. Kâdî Abdülcebbâr'ın kendisinden hareket ettiği kelâm, muhdes özelliklere sahiptir ve Ehl-i Sünnet'in buna bir itirazı yoktur.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre ilim, kelâm gibi değildir; o, malûma tek bir tarzda taallûk eden tek bir manadır, mazi, hâl, istikbal hakkında ibâre değişse de mana değişmez. Dilsel bir genişlikle bu tür yerlerde mazi sıygasıyla istikbal kastedilmiş olacağı, nitekim kıyametle ilgili haberlerde geçen mazi sıygalarının böyle olduğu görüşlerini kabul etmeyen Kâdî Abdülcebbâr gerekçesinde, Mu'tezilî irade anlayışını uygulamak suretiyle *irade* ve *kerahetin* fiil sıfatlarında müessir olduklarını öne sürmektedir. Devamla iradenin, fiilin ortaya çıkışında bizzat müessir olduğunu kabul ettikten sonra –ki irade bu durumda Sünnî görüşün aksine fiil gibi muhdes olmaktadır- geçmişten, geleceği kastederek irade ile haber verme imkânının yokluğundan söz etmekte, mazi ile istikbalin kastedilmesi halinde ise bunun ifade ettiği mana ve faydanın şimdi de geçerli olması gerekeceğini, bu durumda da fiilen şimdi olan bir şeyin geçmişte irade edildiği anda var olması gerekeceği çelişkisinden bahsetmektedir.[477] Ancak Kâdî Abdülcebbâr'ın işaret ettiği çelişkinin Ehl-i sünnet'in kendi düşünce sistemi içinde ortaya çıkan bir çelişki olmayıp, Mu'tezilî bakıştan hareketle Ehl-i sünnet'in zaten kabul etmediği şeylerle sistemleri içindeki olmayan açıkları yakalamaya yönelik olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Bu durumda başlangıçtan beri Sünnî ve Mu'tezilî sistemler zaten birbirleriyle çelişmektedirler. Bu temel karşıtlık halini yok sayıp kendi tarafını asıl ve

merkeze aldığında buna dayanarak karşıyı çelişkiyle suçlamak doğru değildir. Çelişki eğer ortaya konmak isteniyorsa bir sistemin kendi bütünlüğü içinde ortaya konmuş olmalıdır.

Kelâmın kadîm olamayacağını iradenin muhdes oluşu ile bağlantılandıran Kâdî Abdülcebbâr'a göre, Allah, zâtından dolayı mürîd değildir. Allah Teâlâ, kadîm kelâm ile mütekellim olursa kelâmından emir, nehiy, haber gibi kısımların sadır olması mümkün değildir, zira bu tür vasıflar ancak irade ile var olabilir. İrade hâdis olunca iradeye konu olan emredilen, yasaklanan ve verilen haberlerin var oluşları sağlayan emir, nehiy ve haber de hâdis olur, kelâm bu yönle de hâdistir.[478] "Allah'ın tüm fiilleri için iradesinin husûlü gereklidir" diyen Kâdî Abdülcebbâr,[479] *el-Muhît*'ta kelâmullâh ile ilgili meseleleri irade bahsinden sonra ele almaktadır. Sebebi ise açıktır: Kelâm da irade edilen Allah'ın fiilleri kapsamındadır. O'na göne Allah'ın kendi zâtından dolayı ve kadîm bir irade ile mürîd olması mümkün olamaz. Allah'ın mürîd oluşunu fail oluşu izler, yani fail olduğunda, mürîd olmuş olur, ya da iradesi varsa orada fiil var demektir.[480]

"Muhakkak gökleri ve yeri yarattık"[481] gibi ayetlere bakarak Kur'ân'ın içerdiği bilgi ve sahip olduğu lafzî yapı itibariyle kadîm olamayacağını söyleyen Kâdî Abdülcebbâr'a göre gerekçe yine aynıdır: Allah bu ifadeyi gökler ve yerler yaratılmadan önce ezelde söylemiş ise -hâşâ- Allah'ı yalan söylemekle suçlamış oluruz. Öyleyse O, eşyayı yaratmadan önce söz söylememiştir.[482]

Kâdî Abdülcebbâr, ümmetin *"ey Tâhâ'nın, Yâsîn'in ve yüce Kur'ân'ın rabbi"* şeklindeki sözlerinin Kur'ân'ın hudûsüne delil olduğunu söylemektedir, izahının devamında bir şeyin rabbinin onun maliki olduğunu, memlûkün ise ihdas edilmek suretiyle var olabildiğini belirten[483] Kâdî'nin ümmetten kastının sadece Mu'tezile olduğu kesin gibidir. Görünen o ki onlar nasslardan aldıkları lafızlar ve anlamlarla değil, inandıkları Kur'ân anlayışına göre yakarış biçimi geliştirmişlerdir. Kâdî Abdülcebbâr, Kur'ân'da geçen *Kâf, Sâd* ve *Yâsîn* gibi surelerin başlarında gelen ve esasen doğrudan bir anlamı işaretlediği açık olmayan lafızları Kur'ân üzerine yapılan yeminler ve gerçekte o şeyleri yaratana bir yemin olarak değerlendirse de[484] bunların yemin olmasını gerektirecek dilsel bir durum söz konusu değildir.[485]

Kâdî Abdülcebbâr, kelâmın kadîm ve Allah'ın zâtıyla mütekellim olması durumunda yalan, çirkin, doğru, yanlış tüm çeşitleriyle konuşması gerekeceğini, böyle olunca şeriat ve İslâm adına güvenilecek bir şey kalmayacağını söylemektedir.[486] Halbuki böyle bir gereklilikten söz etmek doğru değildir. Kelâmın doğru ya da yalan olması ile Allah'ın kelâmının da bu niteliklerde olacağı arasında hiçbir ilgi yoktur. Kelâmullahın haber verme açısından böyle bir ihtimali barındırması imkânsızdır. Kâdî Abdülcebbâr'ın amacı kelâmı fiil ile bağlantılandırdığında, Allah'ın ancak güzel olanı işlemesi ve çirkini işlememesi kaidesini işleterek kötüyü işlemesi caiz olmayan Allah'ın kelâmını fiil ederken ancak iyi yönleriyle var edeceğini söylemeye çalışmaktır. Çünkü ona göre zâta bağlı sıfatlarda ve bunların hükümlerinde 'seçme' yoktur.[487] O, bir Mu'tezilî ilkeyle diğerini -her ikisinin de yerini sağlamlaştırarak- desteklemek istemektedir.

3.2.8. Teaddüd-i Kudemâ Endişesi

Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşüne göre, Kur'ân mahlûk değildir demek Allah'la birlikte başka kadîmlerin varlığını vehmettirir, bu gerekçeden dolayı düalist ve Allah'tan yüz çevirmiş olma zannını uyandırır. Bu şüphe, zan ve vehimleri kaldırmak için Kur'ân'ı mahlûk olarak nitelemek gerekmektedir.[488] Birinci Bölüm'de de zikredildiği gibi konunun, kelâmî ekollerin farklılaşmasında dış tesirlerin, özellikle Hıristiyanlık etkisiyle yakından bağlantısı vardır. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr'ın açık beyanına göre, Allah ilimle âlimdir denildiği zaman iki kadîm var kabul edilmiş olmaktadır; birisi ilim, diğeri âlim. Böylece kadime ziyadede bulunmakla Seneviyye ve Hıristiyanlara benzemiş olunmaktadır.[489]

Dolayısıyla eğer kelâm (ve diğer sıfatlar) kadîm olacak olursa bu, kıdem hususunda Allah'ın diğer nefsî sıfatlarına da ortaklık anlamına gelecektir. Meselâ Allah Teâlâ'nın kâdir li zâtihî olması gibi kadîm sıfatlarının da kâdir li zâtihî olması gerekecektir.[490] Kelâm kadîm olursa Allah Teâlâ'ya misil ve kıdemde ortak olması gerekir. Çünkü kadîm, zâtından dolayı kadîmdir, kıdemde Allah'a ortak olan O'nun di-

ğer niteliklerinde de, bu ise kelâmın da ilah olmasını gerektirir.[491] Kadîm, varlığının evveli ve başlangıcı olmayandır, kendini var kılacak bir varlığa asla muhtaç değildir, varlığı herhangi bir illete bağlı değildir. Kıdemle ilgili bu hükümleri kelâma da vermek asla caiz olamaz. Kadîm'in kadîm olması O'na has bir sıfat ise bu hususta bir mislinin olması mümkün değildir.[492]

Mümâselet mantığına göre, birbirine benzeyen iki şeyden birinin zâtına layık olan şeyler diğerinin zâtına da layık olur. Kâdî Abdülcebbâr'a göre, kadîm, zâtından dolayı kadîm olduğuna göre, kadîm olduğu söylenen sıfatların onun misli olması gerekir. Dolayısıyla, eğer kelâm kadîm olursa Allah ile misil olması ve O'na ait ulûhiyet özelliklerini de taşıması gerekir; Kadîm Teâlâ gibi ibadet edilmesi ve onun sıfatlarını taşıması lazım gelir.[493] Ona göre bu takdirde kelâmın hayy, mütekellim, âlim, kâdir olması gerekir, bu da ikinci bir ilah demektir ve batıldır.[494]

Bâkıllânî ise Kâdî Abdülcebbâr'ın aksine, kelâmullâhın kadîm olması durumunda teaddüd-i kudemâ gerekeceği ve her bir kadîmin Allah gibi olacağı, yaratıcı, rızk verici ve diğer sıfatlara da sahip olacağına dair Mu'tezile'nin getirdiği görüşü şüphe uyandırma, yanlış ve kafa karıştırmaya yönelik değerlendirmektedir. Ona göre kelâmullahın kadîm oluşunun anlamı, yok iken sonradan bulunmadığı, muhdes olmadığı, hudûs sıfatlarından birini taşımadığı manasınadır. Mu'tezile'nin, sıfatları ya zâtın kendisi ya zâta muhalif ve mugayir olarak 'belirlemesi/sınırlaması' karşısında bu varsayımın esasen kendi mantıkları içinde de geçerli olamayacağını göstermek üzere Bâkıllânî şunu söylemektedir: "Allah Teâlâ tüm eşyanın benzeridir ya da eşyaya muhaliftir." [495] Onun demek istediği şudur: Allah'ın ilmi O'nun gayrı değildir; Allah ayrıdır, ilmi ayrıdır şeklinde söylemek mümkün değildir. Allah'ın ilminin O'ndan ayrı düşünülmesi imkânsızdır. İki *gayr* (birbirinden ayrı iki şey), birbirinden zaman ve mekan olarak ayrılması mümkün olan şeylerdir ve cinsler için söz konusu olan ihtimalli bir varsayımı Allah için devreye girdirmek ve buradan hareketle Allah-sıfat ilişkisinde kıyasta bulunmak mümkün değildir. Ya şudur ya da budur şeklinde öne sürülen iki taraftan birinin Allah için uygun olması gerekmemektedir. Esasen böyle ikili karşı karşıya

bırakış ya da üçüncü halin imkânsızlığı her zaman ve durumda her varlık için geçerli bir durum değildir. Bundan dolayı Bâkıllânî, anlamsız bulduğu Mu'tezilî varsayımın benzerini kendilerine çevirmektedir: Allah ya eşyanın aynısıdır veya eşyaya muhalif ve mugayirdir. Halbuki böyle bir varsayımda bulunmak gerekmemektedir. Aynı şekilde görünen âlemde tüm eşyanın cevher ve arazdan oluştuğuna bakıp Tanrı'nın araz olamayacağına göre cevher olması gerekir mantığı da doğru değildir. Zira şâhidi gâibe kıyasta birbiri karşıtı gibi duran şeylerin birini nefyederek diğerinin Allah'a isnat ve izafesinin bir delili yoktur. Her ikisinin de olamayacağı mantığının ise önünde herhangi bir engel yoktur.[496]

3.3. Kur'ân Mahlûk Değildir Görüşü

Mu'tezile'nin karşısında, Kur'ân'ın asla yaratılmamış ve Allah'ın ezelî kelâmı olduğunu savunan Ehl-i Sünnet vardır. Bâkıllânî'ye göre zâtının aynı da gayri da olmayan sıfatlarla Allah'ın kendini isimlendirmesi ve vasfetmesi O'nun kavli ve kelâmıdır, kelâmı ise zât sıfatlarından olup ezelidir.[497] Bâkıllânî, Allah'ın zâtıyla kâim kelâm sıfatının kadîm olduğunu söylemekle birlikte ezberlenen, okunan, yazılan şeylerin de mecaz değil hakiki anlamda Allah'ın kelâmı olduğunu belirtmektedir.[498]

Kâdî Abdülcebbâr'ın söylediğinin aksine Bâkıllânî, Kur'ân'ın mahlûk olmadığında sahabenin icmâ etmiş olduğunu söylemektedir. Bâkıllânî ve Ehl-i Sünnet'in bu konudaki görüşü Kur'ân'ın muhdes, hâdis, halk, mahlûk, ca'l, mec'ûl, fiil, mef'ûl gibi nitelemelerden uzak olduğu yönündedir. Bâkıllânî'nin sahabe icmâını delil getirirken izlediği yol, Hz. Ali'nin, tahkim olayı ve Hâricîlerin takındığı tavır münasebetiyle sahabenin huzurunda söylediği *"Vallahi! ben herhangi bir yaratıkla değil Kur'ân ile hükmettim"* sözü üzerine sahabeden hiç kimsenin buna itirazda bulunmamasını onların, yaratıklar karşısında yaratılmamış Kur'ân anlayışında olduklarını varsaymak olmuştur.[499] İmam Buhârî, çoğunluğunu tabiûnun oluşturduğu birçok âlimden Kur'ân'ın mahlûk olmadığına ilişkin görüşler aktarmaktadır.[500]

Esasen Bâkıllânî'nin icmâya ilişkin istidlâlinin Kâdî Abdülcebbâr'ın istidlâlinden pek farkı yoktur. Zira Hz. Ali, Kur'ân'ın yaratılmamışlığını düşünerek ve hedefleyerek bu sözü söylemiş değildir. Sırf sözün delâleti bakımından düşünüldüğünde *herhangi bir yaratığın değil, Allah'ın kelâmıyla hükmettim* lafzından, Kur'ân'ın başkaları değil, Allah tarafından fiil edildiği manasının anlaşılabileceği gibi yaratıklar gibi mahlûk olmayan fakat kadîm olan Allah'ın kelâmıyla hükmettim, manası da anlaşılabilir. Doğrusu, o zamanki cereyan eden olay ve bağlamı, halku'l-Kur'ân konusunun tarih olarak ortaya çıkışı ve Müslümanların zihinlerinde henüz böyle bir konunun tasavvurunun gündemde olmaması durumları göz önünde bulundurulduğunda bu gerekçelerden hareketle her iki anlamın da kastedilmediği sonucu çıkabilir. Bizce de uygun olanı budur.

Mu'tezile'nin halku'l-Kur'ân'ı kabul etmeyenlere yaptığı gibi, Ehl-i Sünnet de halku'l-Kur'ân'ı kabul eden Mu'tezile'yi tekfir etmiştir. Dârimî ve el-Eş'arî'nin dediklerine göre İbn Mübarek, Yahya b. Yahya, Ali b. el-Medînî, Süfyan es-Sevrî, Malik b. Enes, Şafiî ve ashabı, Leys b. Sa'd, Süfyan b. Uyeyne, İsa b. Yunus, Abdurrahman b. Mehdi, Vekî', Ebu Ubeyd Kasım b. Sellâm halku'l-Kur'ân görüşünü benimseyenleri tekfir edenler arasındadır.[501] el-Eş'arî de Mu'tezile için çok ağır bir ifade ile *onlar, Kur'ân'ın beşer sözü olduğunu söyleyen müşrik kardeşlerinin sözüne benzer bir şekilde Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylemişlerdir* demekte ve açıkça Mu'tezile'yi tekfir etmektedir.[502] el-Eş'arî'nin bu tavrı, aşırı muhalefetten dolayı hâricî zihniyetin uzantısı olarak değerlendirilmiştir,[503] takındığı tavra bakıldığında da bu kanaat yanlış da değildir.

Teftâzânî, Ebu Hanife ile Ebu Yusuf arasında kelâm-ı nefsînin varlığına ve Kur'ân'ın nefiste kâim olan bir mana olduğuna dair altı ay süren bir tartışmanın cereyan ettiğini, sonunda her ikisinin de halku'l-Kur'ân'a kail olanın kafir olacağında birleştiklerini söylemektedir.[504] Ahmed b. Hanbel de Kur'ân'ın muhdes olduğunu söyleyenin kafir olduğu kanaatindedir.[505]

Bir taraf, Allah'ın temel niteliklerinden birinin karşıt ekol tarafından reddedildiği, O'nu hakkıyla tanıma ve inanmanın gerçekleşmediği gerekçelerinden dolayı tekfirde bulunurken diğer taraf tevhidin bo-

zulduğu gerekçesiyle karşıyı tekfir etmektedir. Doğrudan inanç konusu olmayan ve hakkında doğrudan/te'vîle mahal olmayacak derecede açık nass bulunmayan bir konuda neticede değişik nassların *te'vîlinden ibaret* görüşlerinden dolayı karşının muhalefetini küfür ile nitelemek, dînî bir kavram olmaktan öte tarafların birbirlerini halk ve devlet nezdinde dışlamaya yönelik siyâsî suçlamalar görünümü vermektedir. Ancak tekfir etmelerinde amaç bu şekilde var sayılsa bile tekfirin, sonuçta kişinin hem dünyevî hukuk, hem de ahiretine dair köklü değişikliği içermesi bakımından tamamen dinî bir hüviyet arz ettiği ve çok ağır suçlama niteliğinde olduğunu söylemek gerekir. Bu hususta her iki taraf da yargılarında oldukça ileri gitmiştir. Üstelik açık bir nassın inkârı da söz konusu değildir.

Mu'tezile'nin, Kur'ân'ın yaratılmış kelâm olduğuna dair birtakım deliller getirdiği gibi, Ehl-i Sünnet de Kur'ân'ın mahlûk olmadığına ilişkin gerek aklî gerek naklî bazı deliller sunmaktadır. Buraya kadar anlatılan kısımda özellikle aklî deliller öne çıkarılmış; naklî deliller, mezheplerin nassları yorumlamadaki farklılıklarını da göstermek üzere son bölüme bırakılmıştır. Ancak Mu'tezile'nin *kelâmın muhdes oluşu hakkında getirdiği tüm delillerin muhdes kelâma ait olduğunu söylemek gerekir.* Ehl-i Sünnet ise, muhdes kelâm ve nitelikleri dışında, kadîm kelâmın ve onu var kılan gerekçelerin de mevcut olduğunu ısrarla vurgulamaktadır.

3.4. Kur'ân'ın Mahlûk Olmamasını Gerektiren Durumlar

3.4.1. Mahiyetin Kelâm-ı nefsî Oluşu

Nasıl Mu'tezile'nin belirlediği mahiyet kelâmın zorunlu olarak muhdes olmasını gerektiriyorsa Ehl-i Sünnet'in belirlediği mahiyet de zorunlu olarak kelâmın mahlûk olmamasını gerektirmektedir. Ama her şeye rağmen, Corbin'in de dediği gibi, Kur'ân'ın yaratılmamış ezelî kelâm olduğu ile mahlûk olan yönünün aynı olguda nasıl birleştikleri sorusu önemini korumaktadır.[506]

Halku'l-Kur'ân tartışmalarının özü bir yönüyle kelâmın hakikatinin nefiste kâim olan bir mana mı yoksa fiil mi olduğunda yani ke-

lâm-ı nefsînin kabul edilip edilmemesinde düğümlenmektedir.[507] Eğer Bâkıllânî'nin dediği gibi nefiste kâim bir mana olursa kelâm, zâta ait bir sıfat; Allah Teâlâ'ya isnat edildiğinde ise O'nun kadîm sıfatı olacaktır. Kâdî Abdülcebbâr'ın dediği gibi fiil olacak olursa, görünür âlemde bilinen yapı ve anlamından hareketle algılanan tüm hudûs alâmetlerinin Allah'ın kelâmına da uygulanması ve hudûs alâmeti taşıyan her kelâmın her durumda mahlûk olması gerekecektir. Onların apriori olarak kabul ettikleri bu ana damarı besleyecek konularla ilgili delillerini ele alışlarında tutarlılıkları ve istidlâl güçleri tartışmaya açıktır. Ancak bu ana damardaki temel bakış açısı yan konuları beslemiş ve onlar birçok konuyu burada şekillenen anlayışları uzantısında ele almışlardır. Bu bakımdan kelâm-ı nefsî konusu büyük önem taşımaktadır. Hem Ehl-i Sünnet, hem Mu'tezile, lafzî kelâmın hâdis oluşunda ihtilâf etmeseler de, kelâmın hakikatinin sözlü ifadede mi yoksa insanın içinde mi olduğunda, varacakları sonucu doğrudan ilgilendirdiği için esaslı biçimde ihtilâf etmişlerdir.

Bâkıllânî, kelâmullahın mahlûk olamayacağına ilişkin gerekçelerini sunarken mahiyet alternatiflerini sıralamakta, yanlış olanları dışarıda bırakmak suretiyle Kur'ân'ın mahlûk kelâm olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır. Buna göre Kur'ân mahlûk olsaydı a) ya Allah'ın zâtında, b) ya da başka bir yerde yaratılmış olacaktı. Yaratılan kelâm ya Allah'ın kendi nefsi ile kâim bir cisim olacak ya da başka bir yerde var kılınmış araz olacaktı. Bu varsayımların ret bağlamında olumsuz karşılıkları şöyledir: 1) Allah, kelâmını zâtında yaratmış olamaz, zira Allah'ın zâtında mahlûkatın var olması caiz olamaz. Zâtı bu tür şeylerden münezzehtir. 2) Zâtı dışında yaratması da caiz değildir. Zira eğer zâtı dışında yaratmış olsa, bu şeyin kendisi emredici, nehyedici, meselâ *"Ey Musa!, Şüphesiz ben aziz hakim Allahım"*[508] sözünü söyleyen ve neticede ilah olmuş olur, bu ise batıl ve muhaldir. Yaratılan kelâmın kendi başına kâim cisim olması ise caiz değildir. Ayrıca kelâm nerede yaratıldıysa kelâmla ilgili sıfatlar yaratana değil, kendisinde yaratılana aittir. Nitekim kullarda yaratılan ilim ve irade bunları yaratanın değil, bulundukları kimselerin sıfatıdır. 3) Herhangi bir yer ya da kişi olmaksızın kelâmını yaratması da caiz değildir, bu takdirde mütekellim olmadan kelâm var olmuş olur ki, bu muhaldir. Bu ihtimallerin yanlışlığı Kur'ân'ın mahlûk olmamasını gerektirmektedir.

Kur'ân Allah'ın zât sıfatlarından bir sıfattır, Allah'ın zâtının kıdemi ile kadîmdir, zâtının varlığı ile vardır, zât ile birlikte vasfa konu olmaktadır, ezelîdir, ebedîdir, zâttan ayrı olması, ayrılması, herhangi bir mahlûka hulûl etmesi caiz değildir.[509]

Kelâm, mahiyet itibariyle Allah'ın zâtı ile kâim bir sıfat olarak düşünülünce cisim, cevher, araz gibi beşer kelâmı cinsinden nitelemelerle nitelenemez ve Allah Teâlâ'nın mahlûkun kelâmı ile konuşması söz konusu olamaz.[510] Kelâmın mahiyeti başlığında ele alınmaya çalışıldığı gibi zatın temel ve ayrılmaz niteliklerinden görülen nefsî kelâm, aynı zamanda kadîm kelâm demektir. Bunun karşıt görüşü olarak fiil edilmiş kelâm ise muhdes kelâm anlayışını doğurmaktadır.

3.4.2. Kelâmın Zıddının Noksanlık İfade Edişi

Bâkıllânî'nin bu konu ile ilgili iddiası şöyledir: Allah mütekellim olmazsa şâhide kıyasla dilsiz (ahras) ve sükût halinde olmuş olur, eğer kelâm kadîm olmazsa zıtlarının kadîm olması gerekir.[511]

Kâdî Abdülcebbâr bu iddiayı kabul etmemektedir. Ona göre, olgusal alanda (şâhid) bizden biri için kelâmın *zıddı* olarak yine olgusal alana ait dilsizlik ve sükût hâli öne sürülürken, kelâm sıfatını ispat ve zıt hallerini nefyetmek üzere şâhide ait fenomenleri Allah için kullanmaları Ehl-i Sünnet adına bir çelişkidir. Zira Sünnîler Allah'ın kelâmını beşer kelâmına benzetmiş olmaktadırlar. Ahras olma ve sükût halinde bulunma iddiası lisan ve ağzı olmayanlar içindir ve bizim gibi canlılarda, alet ve araçla konuşanlarda geçerlidir, şâhidde kelâmın zıddı sükût ve dilsizlik olabilir. *Ahras,* konuşma aletinde acizlik veya konuşmasına engel bir bozukluk bulunan kimseye denir. *Susan (sâkit)* ise yapabilmekle birlikte konuşma eyleminde bulunmayan ve kelâmı eylem olarak işlediği aleti konuşmama halinden dolayı işlevsiz olan kimseye denir.[512]

Şâhidde olup bitenin gâibe kıyas edilmesini temel yöntem olarak benimsemiş olan Kâdî Abdülcebbâr, Sünnî görüşün aynı yöntemle yaptığı kıyası kabul etmemekte; Allah için varlıkları kesinlikle ma'kûl olmayan susma, dilsizlik gibi şeyleri O'nun adına yok sayarak ve bi-

linen kelâmın zıtları kabul ederek, şâhiddeki biri olmadığında diğerinin gerekeceği şeklindeki hükmü Allah'a da uygulamalarını eleştirmektedir. Ona göre bir şeyin bir şeye zıt olduğunu söyleme sadece lafla gerçekleşmez, içeriğe bakmak gerekmektedir. Bu şeylerin Allah hakkında birbirlerinin zıddı olduğu nereden bilinmektedir diyen Kâdî Abdülcebbâr Sünnîlerin şâhidden gâibe yaptıkları kıyası kabullenmemektedir.[513] Kâdî Abdülcebbâr'ın bu itirazının içeriği oldukça önemlidir, zira kendisinin gâibi şâhide kıyas ettiği tüm halku'l-Kur'ân meselelerinde uyguladığı yöntem, burada Ehl-i Sünnet'i eleştirdiği yönün aynısıdır. Ama bu cümlemizin, Kâdî Abdülcebbâr'ın sözlerinin yanlışlığı ya da doğruluğu anlamında olmadığını söylememiz gerekir.

Bâkıllânî'nin zıtlar teorisinden hareketle kelâmın kıdemine dair getirdiği şâhidde olanı gâibe kıyası ve getirdiği illet esasen zayıf kalmaktadır. Zira kelâmın ontik zıddının, beşerî alanda dilsizlik ya da sükût olup-olmaması tartışılmaya değerken şayet kabul edilse bile böyle bir sonucun Allah'ın kelâmı hakkında geçerli olduğunu düşünmenin geçerli bir mantığı ve kesinliği yoktur. Beşere ait olan alanla Tanrısal alana ait olanın aynı varlık düzleminde bulunmaması da bu kıyasın sonucunu Bâkıllânî aleyhine zayıflatmaktadır.

Zıddından hareket ederek bir şeyi ispat etmek her zaman doğru değildir. Meselâ, Allah'ın âlim oluşunu, zatı için ilmin zıtlarının imkânsızlığına bağlamak gerekmemektedir, kendisinden sabit olan muhkem fiiller Allah'ın âlim oluşuna delâlet etmektedir.[514] Kelâmın zıtlarından hareketle kadîm kelâmın gerekli olduğu görüşünü doğru bulmayan Kâdî Abdülcebbâr'a göre kelâmın ne kendi cinsinden ne de başka bir cinsten zıddı yoktur, meselâ *râ* harfi, *zây* harfinin aynı olmamasına rağmen zıddı da değildir. Konuşma aletine gelen arızalar ve bozukluk kelâmın zıddı olamaz. Zira acizin dilinde zor ve az da olsa kelâmın varlığı caizdir.[515]

Bâkıllânî'nin dilsiz ya da sükût halinde olmaya getirdiği yorum, kelâmın nefiste bulunan bir mana oluşuna göredir. Kâdî Abdülcebbâr'ın yorumu ise kelâmın fiil edilmesini esas almaktadır. Bâkıllânî, kelâmın ya da mütekellim oluşun zâta ait bir sıfat olduğunu kabul ederek zıtlar teorisini getirmekte iken Kâdî Abdülcebbâr, kelâmın fiil

edilmiş olduğunu var sayarak bizzat fiil edilen kelâma (lafız ve ibarelere) bakarak zıtlar teorisi hakkında söz söylemektedir. Buradan hareketle Bâkıllânî'nin ahras ve sükût halinde olmanın kelâmın zıtları olduğu görüşünü Kâdî Abdülcebbâr, Bâkıllânî'nin kendi anlayış sistemi içinde değil, kelâmın bir mahalde, alet ve araçlarla bulunduğu tanım ve sınırlamasından hareketle ele almakta ve ahras olma hâli ile sükût halini bu çerçevede değerlendirmiş olmaktadır. Buradan, Bâkıllânî'ye ait zıtlar teorisini reddediş mantığının durduğu yer de açığa çıkmış olmaktadır. Böyle bir tanımlamaya ve sistemli düşünceye itiraz ve onu kabullenmeme normal olmakla birlikte esas itirazın ya da itirazda esas olanın bir düşünceyi bizzat kendi sistemi içinde eleştiri konusu etmek ve tutarsızlıkları belirlemek daha doğrudur. Ancak mezhep mensupları, genellikle kendi bakış açısını mutlak belirleyici görerek karşı tarafı eleştirmektedir, Kâdî Abdülcebbâr'ın eleştirilerinin çoğunlukla bu merkezde olduğu görülmektedir.

Bununla birlikte Kâdî Abdülcebbâr, Sünnîlerin susma ve dilsiz olmayı kelâmın zıddı olarak kabul etmelerini kendi mantıkları içinde de reddetmektedir. Zira Sünnî anlayışta hakiki kelâm, kelâm-ı nefsî iken susma ve dilsizliğin zıddı olarak ileri sürülen kelâm lafzî kelâmdır. Ona göre lisanda arız olan dilsizliğin kalpte bulunan kelâma münâfî ve zıt olması çelişkili tutumdur.[516] Gerçekte dile arız olan ahraslık hâli ile sükût hâli kelâmdan farklı olmakla birlikte kelâmın zıddı değildir. Farklılık zıtlığı gerektirmez. Mevsuf, birbirine zıt sıfatlardan ayrı ve başka olabilir. Birbirine zıt renkler ve bunların bulundukları mahal birbirlerinden başka başka şeylerdir. Ahras olma ve sükût hâli kelâmın mahalli ile ilgilidir.[517]

Kâdî Abdülcebbâr az önce reddetmenin birinci boyutunda değindiğimiz gibi dilsiz ve sükût halinde olunmadığında mütekellim olunur şeklindeki varsayımın ve taksimin kendisine itiraz etmektedir. Ona göre Bâkıllânî'nin zikrettiği durumların hiçbirisi de olmayabilir, meselâ bağırıp çağırma halinde olmak mümkün olduğu gibi çocukluk döneminde de olunabilir. Çocuklar konuşmaya bir engel olduğu için konuşmuyor değildirler. Üstelik şâhidde olanın illetini tam tespit etmeden gâib için kıyas etmek doğru değildir. Bilâkis, şâhid için var olan hükmün illetinin gâib için de geçerli olacağına güçlü delil olma-

lıdır ki, bu illetten dolayı aralarında bir benzeşme ya da uyuşma olsun veya o illet olmadığında belirtilen hükümde ikisi de birleşememiş olsun! Kelâm konusunda Sünnîlerin iddia ettiği ve şâhidde verilen hükmün varlığını gerektiren illet, gâib (Allah) için sabit değildir ki yapılan kıyas tutarlı olsun. Çünkü biz ancak araçla konuşuruz ve eğer herhangi bir arıza, bozukluk varsa veya konuşmaya engel başka bir durum varsa dilsizlik, ifade bozukluğu gibi vasıflarla nitelenebiliriz. Veya araçlar sağlam olur ama susmayı tercih ettiğimiz için susarız. Bu iki durum olmadığında konuşuruz. Tüm bu alternatifler *bizim dilimiz* etrafında dönüp dolaşmaktadır. Allah Teâlâ aletle, araçla, organla konuşan değildir ki "ahras ya da sükût halinde olamayacağına göre mütekellimdir" iddiası geçerli olsun! İnsan ile Allah arasındaki gâibi şâhide kıyas etmede aradaki bağlantıyı sağlayan illet aynı olmayınca, daha doğrusu böyle bir illet olmayınca şâhidde olanı gâibe kıyas etmek anlamsız olur.[518]

Kâdî Abdülcebbâr'ın şâhid-gâib arasındaki kıyasta illete ilişkin söyledikleri yanlışlanması zor şeylerdir, doğrudur; fakat kendisinin de şâhiddeki kelâmın sadece fiil edilmiş olduğu yargısından hareketle Allah'ın kelâmının da fiil edilmiş olduğunu söylemesi Ehl-i Sünnet'e itiraz ettiği durumdan farklı değildir. Kelâmın tasnifi ile ilgili getirdiği itiraz ise doğru gibi görünmekle birlikte ilk bakışta fark edilmeyen birtakım haksızlıkları da içermektedir. Meselâ ya mütekellim ya da ahras veya sükût halinde olma tasnifine itiraz ederken çocukluk halini örnek vermesi buna örnektir, zira gerek bağırıp çağırma gerek çocukluk döneminde olma normal hallerin dışındadır. Çocuklar henüz konuşma kudret ve bilincinde değillerdir. Böyle olunca normal şartlarda konuşma durumunda olmayan ve kelâmından söz edilmeyen biri için zaten kelâm olmadığından dolayı elbette kelâmın zıtlarından da söz edilemez. Neticede Kâdî Abdülcebbâr'ın kelâmın zıtları ile ilgili getirdiği bu itiraz pek de tutarlı değildir. Ayrıca Kâdî Abdülcebbâr'ın "eğer ifade edememe ve susma hâli kelâmın zıddı olmuş olsaydı Allah'ın bu iki halde bulunanların lisanlarında kelâm var etmesi imkânsız olurdu"[519] sözleri de yerini bulmamaktadır. Zira var sayılan iki zıt arasındaki ilişkinin aynı anda bir arada bulunamayacaklarından hareket ederek Allah'ın zıtlardan biri varken diğerini de aynı anda var etmesinin imkânsız olduğunu söylemek isteyen Kâdî Abdülcebbâr,

O'nun, zıtlardan birini izale edip diğerini onun yerine var kılabileceği ihtimalini göz ardı etmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr, Sünnîlerin *dilsiz ve susan değilse mütekellimdir* şeklindeki yargılarını gâibe kıyaslarında içeriği içeriğe değil, olayı olaya kıyas edebilecekleri ihtimalini tartışmaya açmamaktadır. Zira içerik içeriğe kıyas edildiğinde şâhidde bu tür durumlar lisanı, organı, dilsel aracı olanlar için geçerli olacaktır. Zâten Sünnîlerin de buna bir itirazları yoktur. Ehl-i Sünnet, söze sahip olmanın mükemmellik bildirdiğine, dünya şartlarında dilsizlik ve susma hâli olmadığında kişinin mütekellim olduğu gibi Allah'ın da bu iki hale sahip olmadığına göre mütekellim olması gerektiğine hükmetmekte ve kelâmı kemal sıfatlardan kabul etmektedir. Aslında konu, bu yönüyle rü'yetullah meselesine de benzemektedir. Her iki olayda da tarafların mantığı aynıdır. Mu'tezile orada içeriği içeriğe kıyas ettiği için görülenlerin cisim olmasından hareketle Allah'ın bu tür noksanlıklardan münezzeh olduğu ve görülemeyeceğini söylerlerken Sünnîler görmeyi görmeye kıyas ettikleri için görmenin asgarî şartının vücut (var olmak) olduğunu ileri sürerek Allah'ın kıyamette görüleceğini kabul etmişlerdir. Aynı mantığı burada da görmek mümkündür. Kâdî Abdülcebbâr'ın içeriği içeriğe kıyas ettiği tüm durumlar sonuna kadar haklıdır, burada yapmış olduğu felsefe de doğrudur. Ancak kendi içinde doğruları ifade eden yargılar zincirinin başka bir bağlamda doğru olması ya da gerçekliğin tamamını vermesi gerekmemektedir. Ehl-i Sünnet'in olayı olaya kıyas etme mantığı da son derece tutarlıdır ve hatta Mu'tezile'den daha ihata edici bir tarzdadır. Kâdî Abdülcebbâr, kendi şâhid anlayışını gâibe giydirmekle manayı daraltmakta, Ehl-i Sünnet'i eleştirmesiyle konunun uygun başka bir anlama gelebileceğini göz ardı etmektedir.

Demek ki Bâkıllânî'nin konuyu ortaya koyuşunda cevaplanması gereken ya da cevabı açıkta gözüken problemler olduğu gibi Kâdî Abdülcebbâr'ın itirazlarında da haklı noktalarla birlikte göz ardı edilen ve yerini bulmayan eleştiriler mevcuttur. En başta halku'l-Kur'ân konusuna bakış farklılıkları onları farklı değerlendirmelere itmiştir.

Ahmed Emin'e göre halku'l-Kur'ân tartışmalarında kabul ve reddeden taraflar aşırı gitmişlerdir ve insan zihni bu sorunu çözmeye

muktedir değildir. O, insanların, sıfatların zâtın aynı mı gayri mi olduğunu kendileri için bile tartışmazlarken Allah için tartışmalarını yadırgamakta ve bu tür konuları beşer aklının üstünde görmektedir. En sağlam ve doğrusu sahabe ve tabiûnun tavrıyla İmam Malik'in sözleridir. Bunlar neticeye ulaştırmayan tartışmalardır.[520] Ancak Ahmed Emin'i tam olarak haklı görmek mümkün değildir. Çünkü bir şeyin insanlar düzleminde ele alınmaması ve önemsenmemesi Tanrısal düzlemde de ele alınmamasını gerektirmez. Bu konunun insanlar için önemi olmayabilir, insanın kendisi inanmaya konu olmadığı için bu konu önem arz etmez. İnsanın mükellef oluşunun felsefi arka plânına delil getirilecek bir husus olması açısından da önemi olan mesele değildir. Ama Allah Teâlâ inanmaya konu olmuştur ve kişi nasıl bir tanrıya iman ettiğini araştırma hakkına sahiptir, hatta gereklilikten bile söz edilebilir. Ama konunun kendisi bu haliyle Kur'ân'da problem olarak sunulmayınca ve sıfat-zât ilişkisi kulluğa dönük olma yerine felsefî nitelikli ele alınmayınca Allah'ın bıraktığı tarzı almanın Kur'ân'la aramızda kurulacak sahici ilişkiyi zedelemesinden ve bir yönüyle sapmadan söz etmek de mümkündür. Doğrusu, felsefî araştırmanın, bilinç itibariyle ilk dönemdeki safiyeti zedelememesi kaydıyla yadsınmaması gerekir. Zira ne düşünce dondurulabilir, ne de İslâm'ı ve Müslümanları küçültme gayesi karşısında ilim adamları sessiz kalabilir. Buna gerek halkın gerek entelektüel olanların zihin karışıklığını giderme bilinci ve sorumluluğu eklendiğinde özellikle Mu'tezile'nin kelâmın ortaya çıkışındaki çabalarını takdir etmemek mümkün değildir.

3.4.3. Mahlûk Kur'ân'ın Araz Olacağı

Kur'ân'ın mahlûk olması durumunda bir araz olarak bekâsının olmayacağını ve artık Allah'ın bir şey söylemiş olamayacağını söyleyen Bâkıllânî'ye göre, *eğer Kur'ân mahlûk olsaydı araz olması gerekirdi, araz olunca da hudûsünün ikinci halinde fani olması, bekâsının olmaması gerekirdi ve Allah'ın şu anda herhangi bir şeyi emreden, yasaklayan, va'deden, tehdit eden, korkutan, haber veren konumunda bulunmaması gerekirdi, zira arazların bekâsı yoktur.* Halbuki Allah Teâlâ

emreden, nehyeden, haber veren olarak şu anda da mütekellimdir, bu hususlar Allah'ın araz ve mahlûk bir kelâmla mütekellim olmasının caiz olmadığını göstermektedir.[521]

Ancak Kur'ân'ın fiil edilmiş kelâm olduğunu kabul eden Kâdî Abdülcebbâr, kendi sistemi içinde kelâmın bekâsı sorununu ve Allah'ın şu anda da emreden, nehyeden vs. olduğunun *teorik desteğini* bulmuştur. Onun mantığı çerçevesinde Allah'ın kelâmının bekâsı (devamlılığı, sürekliliği) yoktur. Kelâm bir şekilde var olan sestir ve ses için süreklilikten söz etmek imkânı yoktur. Kelâm bir şekilde var olan sestir ve ses için süreklilikten söz etmek imkânı yoktur. Olgusal alanda kelâmı fiil olarak kabul eden ve tanımlayan Kâdî Abdülcebbâr, şâhidle gâibin birbirinin aynı olduğundan dolayı eğer Allah'ın kelâmının bekâsı olursa bizim kelâmımızın da bekâsının olması gerektiğini, böyle olmadığına göre her iki kelâmın da bekâsının olmadığını, neticede tamamen hudûs alâmetlerini içerdiğinden dolayı bizim kelâmımızın mef'ûl ve muhdes oluşu gibi Allah'ın kelâmının da muhdes olması gerektiği kanaatini arz etmektedir.[522]

Daha önce Mu'tezile adına Kur'ân'ın mahlûk oluşunu gösteren hususları ele alırken zikredildiği gibi beşerî özelliklere sahip; algılanan bir araz olan; *bekâsı* (sürekliliği/süreğenliliği) olmayan; mutlaka bir mahalde bulunan ancak bulunduğu mahalle ve cümleye *hulûl* etmesi zorunlu olmayan; sıfat olarak değil kendisini varlık alanına çıkaran ve fiil olarak işleyenle birlikte bulunan kelâm, mütekellimin ortaya çıkarmasıyla varlığı mümkün şeydir.[523]

Anlaşılan o ki, doğrudan Allah'a ait kelâm ilk var ettiğidir, artık bu kelâmın bekâsı söz konusu olamayacağına göre *hikâye-mahkî* hususu devreye girmelidir, yani bu kelâmdan hikaye etme söz konusudur. Buna göre hikâye ile mahkî aynı cinsten olmalı ki *hikâye* gerçekleşmiş olsun! Sonuçta ise hikâye, muhdes ve mec'ûl olduğuna göre mahkî(Kur'ân) de mahlûk ve muhdes olacaktır. Kâdî Abdülcebbâr'ın ihtiyacı olan bu *teorik destek hikâye ve mahkînin aynı olmasıdır.* Böylece otantik kelâmdan hikâye olunmak suretiyle kelâmın süreğenliliği sağlanmış olmaktadır. Sistemin diğer parçasına göre okuduğumuz Kur'ân, bizden birinin fiili olmasına rağmen bu fiil (okuyuş), Allah'ın fiili gibi cereyan etmektedir ve sanki bu durumda Kur'ân'ın

yeniden hudûsü gibi bir olay gerçekleşmektedir.[524] Bu anlamda Kâdî Abdülcebbâr, fiil edilen kelâmın bekâsının olduğunu ve bizce işitilen şeyin Allah'ın kelâmı olduğunda şüphe bulunmadığını söylemek istemektedir.[525]

Öyleyse Kur'ân'ın mahlûk olmamasını, Bâkıllânî'de de görüldüğü üzere araz olması durumundaki olumsuzluklara bağlamamak gerekir, zira Kâdî Abdülcebbâr'ın yaptığı gibi arazın bekâsı sorunu da bir şekilde çözülebilir ve ileri sürülen teori boşa çıkarılmış olur.

3.4.4. İ'câz Konusu ve Halku'l-Kur'ân

Bir diğer istidlâlinde Bâkıllânî, Kur'ân'ın mahlûk olması durumunda yaratıkların kelâmı cinsinden olacağını ve hecâ harflerinden kurulu olacağını, meselâ elif harfinin bizim sözümüzdeki elifin benzeri olduğunda yaratıkların, Allah'ın kelâmının benzerini getirmelerinin mümkün olacağını söylemektedir. Ona göre *insan ve cin hepsinin toplanması durumunda bile bu Kur'ân'ın benzerini meydana getiremeyeceklerini* anlatan ayetler[526], Kur'ân'ın benzerinin getirilemeyişi bakımından da mahlûk olmamasını gerektirmektedir.[527]

Bâkıllânî'nin savunma ve eleştirisini tahlil etmek gerekmektedir. Öncelikle Mu'tezile'nin, Kur'ân'ın beşer sözü olduğunu da asla kabul etmediklerini söylemek gerekir. Bâkıllânî, Kur'ân'ın icaz yönlerini sayarken nazım (söz dizimi), üslûp farklılığı; meydan okuması; öncekilerin kıssaları, haberleri; gelecekle ilgili haberler, inşikak-ı kamer'i haber vermesi gibi özellikleri belirtmektedir. Kâdî Abdülcebbâr yaklaşık aynı şeyleri söylerken ilâve olarak akıllara yol gösterip uyarması hususunda hüccet olması yönünü de eklemektedir.[528] Öyleyse lafzî üslûp ve nazım onun için önemlidir. Eğer Bâkıllânî, insanların bilmediği bir kelâm (kelâm-ı nefsî)ın benzerini getirmeleri istendiğini söylemek istiyorsa bunun meydan okuma mantığıyla bağdaşır yönü yoktur. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr, Kur'ân'ın kadîm kelâm olması durumunda muciz özelliğinin olmayacağını, zira kadîm kelâmın mislini getirme imkânının olmadığını, dolayısıyla benzerinin getirilmesi ile ilgili meydan okumanın[529] gerçekleşemeyeceğini[530] ve Al-

lah'ın fiili olmayan bir Kur'ân'la meydan okuma imkânının bulunmadığını söylemektedir.[531]

Kâdî Abdülcebbâr, hikâye olunan kelâmdaki icazı açıklamaya çalışırken Allah'ın ibtidâen var kıldığı kelâmı ile Hz. Peygamber'in dilinde tebliğ edilen kelâmı arasında herhangi bir fark ve ayırım olmadığını, her iki durumda da meydan okumanın gerçekleşmiş olduğunu söylemekte, bunu *"Hz. Peygamber, Allah bana şunu şunu hikâye eden fasih bir kelâm gönderdi, gücünüz aynısını fesahat ve belagatıyla yerine getirmeye yetiyorsa haydi onu getirin, değilse bu kelâm benim peygamberliğime delâlet etmiş olacak şeklinde meydan okusa onların bu konudaki acizlikleri bizzât Allah'ın kelâmını işittiklerindeki acizlikleri gibidir"* sözleriyle pekiştirmektedir.[532]

Kâdî Abdülcebbâr'ın izahları ve karşı cevapları değerlendirildiğinde Bâkıllânî'nin Kur'ân ile meydan okuma ve onun mahlûk olmayışı arasında kurduğu bağlantının katiyet ifade etmediğini, zayıf kaldığını söylemek gerekir.

Ama başka bir yönden bakıldığında Allah Teâlâ'nın müşriklere, kendi yaratması gibi bir yaratma getirmelerini istemesine benzer şekilde doğrudan ulûhiyete ait olan ve kadîm nitelikleriyle meydan okuması bağlamında Bâkıllânî'nin dediklerinin mümkün olduğu da görülür. Buna göre kadîm kelâma da ancak kendisinin sahip olduğunu bildirmek üzere güçleri yetiyorsa benzerini getirmeleri için meydan okunmuş olabilir, ve bu manada anlamanın önünde herhangi bir engel görünmemektedir. Bu takdirde Bâkıllânî'nin sözlerini kendi düşünce sistemi bağlamında değerlendirme ve anlamaya tâbi tuttuğumuzda Kâdî Abdülcebbâr'ın endişelerine mahal kalmayacaktır. Ayrıca Bâkıllânî Kur'ân nazmıyla meydan okunduğunu bunun mümkün olduğunu söylemektedir. Kâdî Abdülcebbâr tarafına geçip oradan düşünüldüğünde ise Allah'ın yaratması ile ilgili meydan okumaların da neticede fiil edilmiş bir şey üzerinde gerçekleştiğini, dolayısıyla Allah'ın yaratması olan Kur'ân'ın kullar tarafından benzerinin yapılması istenerek meydan okumaya konu olduğunu söyleme imkânı vardır. Sonuçta bakış açısının farklılığı aynı konuları farklı anlama, algılama ve yorumlama neticesini getirmektedir. Sünnî görüşün temelde haklılığına meyletmekle birlikte konu-

ların yeterince burhanî istidlâllerle ortaya konmadığı tespitini dile getirmek gerekir.

Bu bölümde Sünnî bakış açısını ön plâna alarak kelâmullah meselesini sıfatlar konusu ile birlikte değerlendirmeye çalıştık. Mu'tezile'nin, kelâmı fiil olarak ele alışı karşısında Ehl-i Sünnet'in onu nefiste bulunan bir mana olarak kabul ettiğini; kelâmın mahiyetine ilişkin ihtilâfları ve bunların arka plânlarını, düşünsel ilke ve destekleri sunmaya çalıştık. Bundaki amacımız hiç kuşkusuz bundan sonraki bölümde ele alınmaya çalışılacak halku'l-Kur'ân konusu ile nasslar arasındaki ilişkide Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile ekollerinin nasslara hangi bakış açılarından yaklaştıklarını ortaya koymaya çalışmaktır. Zira bir metni anlamak anlayanın zihinsel dünyasından, bilgi, kültür ve tecrübe birikiminden, dünya görüşünden bağımsız olmadığı gibi esasen kelâm da sahibinden, anlamak anlayanların bakış açılarından bağımsız değildir, Kur'ân da nazil olduğu ortamın ve kendisine nazil olan kişinin (peygamberin) şartlarından bağımsız değildir, askıda, havada bir vahiy değildir. Buradan hareketle Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığında ekollerin konuyu hangi düşünsel ve teorik çerçevede ele aldıklarını bilmek, nassları yorumlama biçimlerine nasıl yansıdıklarını bilme imkânı verecektir.

[1] İbn Hazm, *el-Fisal*, II, 283-284; Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, II, 51; a. mlf., *Duha'l-İslâm*, III, 28

[2] İbn Hazm, *el-Fisal*, II, 283-284

[3] İbn Hazm, *el-Fisal*, II, 283; İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1088-1091; Reşîd Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, s. 23

[4] Muhâsibî, *el-Aklü ve fehmü'l-Kur'ân*, s. 364; Şehristânî, *el-Milel*, 27-28, 79-81; İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1088

[5] Msl. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 295, 527

[6] Şehristânî, *el-Milel*, I, 23; İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1088

[7] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 244; a. mlf., *el-İnsâf*, s. 27

[8] Mahmûd, *et-Tevhîdü'l-hâlis*, s. 140

[9] Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, 185

[10] Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 173-179; Taftâzânî, Ebü'l-Vefâ, *Kelâm İlminin Meseleleri*, s. 130

[11] İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1087

[12] İbn Meymûn, *şey* ile *nitelenebilirliği* arasındaki ilişkileri özetle şöyle belirtmektedir: 1-Şeyin, tanımı ile vasfedilmesi. *İnsan düşünen canlıdır*, gibi. İnsanın düşünen canlı olduğu şeklindeki vasfı, onun hakikat ve mahiyetini gösterir. Ancak Allah için bu tür nitelemede bulunulamaz, çünkü Allah'ın tanımı yapılamaz, hakikat ve mahiyetinden söz edilemez. 2-Şeyin, tanımının bir kısmı ile vasıflanması. İnsanın, canlılıkla ya da düşünme ile nitelenmesi gibi. Bunu da Allah'a tatbik etmek mümkün değildir, zira O'nun için tanımdan ve tanımın bir kısmından söz edilemez. 3-Şeyin, hakikatının ve zâtının dışında bir şeyle vasıflanması. Keyfiyet ve arazlarla ilgili nitelemeler böyledir. Hastalık, yumuşaklık, sertlik gibi. Bunlar, *şeyin* zât ve hakikatıyla ilgili değildir. Allah'ta arazlar bulunamayacağına göre bu tür niteliklerle vasfedilmesi mümkün değildir. 4-Şeyin, başka şeylere nispetle vasıflanması. Zamana, mekana, başka şahıslara nispetle vasıflanma gibi. Bu tür niteleme Allah için caiz gibi görünse de inceleme sonucu böyle olmadığı görülür. *Zira karşılıklı nispeti yapılan şeyler mukayyed, Allah ise mutlaktır. Mutlakın mukayyede nispet edilerek -gerçek anlamda- nitelenmesi caiz olamaz, çünkü herşeyden önce ontolojik düzeysizlik vardır. Belki illet benzerliğinden dolayı nisbî benzetmeler söz konusu olabilir.* 5-Şeyin, bir fiilinden dolayı vasfedilmesi. Marangoz, demirci gibi isim ve nitelemeler böyledir. Allah'ın fiilinden dolayı nitelenmesi caizdir. (İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn, s.* 122-126). Ancak bu taksimat, Allah'ın zât ve sıfatları ilişkisi düşünüldüğünde yetersizdir. Zira, meselâ Allah'ın zâtını ispat eden ve kendisi için yokluğu düşünülmeyen sıfatları buradaki taksimata girdirme imkânı yoktur.

[13] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 244

[14] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 261. Gazzâlî, Allah'ın isimlerini dört kısımda ele almaktadır: 1-Tamamen selbî olup zâta delâlet edenler; kadîm gibi, 2-Sadece zâtla ilgili olanlar; mevcut gibi. 3-Varlığa delâlet eden mana sıfatları zât üze-

rine zaid olanlar; hayy, kâdir, mütekellim, mürîd, semî', basir, âlim, âmir, nâhî gibi. 4-Bir fiiline delâlet etmekle birlikte mahlûkatın da varlığını gösterenler; cevvâd, rezzak, halik, muizz gibi. (Gażzâlî, *el-İktisâd*, s. 100-101). Sıfatların zâtî ve fiilî ayrımı daha önceleri Ebû Hanife'de (Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, s.70) olduğu gibi Bâkıllânî'nin arkadaşı İbn Fûrek'te de vardır. (İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 41)

[15] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 299. Cüveyni'nin, Bâkıllânî'nin *el-Hidâye* adlı kitabından aktardığına göre Allah, sıfatlarıyla beraber ma'dûddur denilemez. Ama Allah'ın sıfatları ma'dûddur demek imkânsız değildir, sıfatlar sonludur denebilir, sıfatları saymada imkânsızlık yoktur. (Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 352.) İbn Fûrek te benzer görüşü kabul etmektedir. krş. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 58

[16] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 245

[17] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 228

[18] Eş'arî, *Makâlât*, II, 249-250; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 84-100

[19] Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 90

[20] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 299

[21] Eş'arî, *Makâlât*, I, 258; II, 195,

[22] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 128-130; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 136; a. mlf., *el-Muhît*, s. 166

[23] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 130-162. Allah'ın sıfatlarında tertibin olup olmayacağı ile ilgili olarak bk. a. mlf., *el-Muhît*, s. 166; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 111

[24] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 167

[25] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 167-169

[26] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 99

[27] İbn Hazm, *el-Fisal*, V, 76

[28] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 229

[29] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 240; a. mlf., *el-İnsâf*, s. 38

[30] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 240; a. mlf., *el-İnsâf*, s. 38; krş. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, s. 71

[31] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 243

[32] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 38

[33] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 38

[34] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 38. krş. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, s. 71

[35] Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 90

[36] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 240; Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 38

[37] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 38. krş. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, s. 71

[38] Nisâ 4/166

[39] Fâtır 35/11

[40] Fussilet 41/15

[41] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 233

[42] Eş'arî, *Makâlât*, II, 249-250; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 84-100; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 90

[43] Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 198
[44] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 202
[45] Eş'arî, *Makâlât*, I, 279
[46] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 185
[47] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 182-183
[48] Eş'arî, Makâlat, II, 178
[49] Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 672. Cüveynî, İbn Fûrek'in illet-ma'lûl konusunda Bâkıllânî'yi eleştirmesine razı olmamış, İbn Fûrek'in konuyu iyi incelemediğini, eleştirdiği konunun Kâdî Ebû Bekir Bâkıllânî'nin kabul ettiği bir konu üzerinde gerçekleşmediğini ve eleştirisinin yerini bulmadığını söylemiştir. Bk. *eş-Şâmil*, s. 692
[50] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 237
[51] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 236-237
[52] Aydın, *Din Felsefesi*, s. 111; Keskin, *Tanrı-Alem İlişkisi*, s. 11
[53] Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 91
[54] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 156-157
[55] İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1082-1083
[56] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 53, 76-77
[57] Msl. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 49
[58] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 227-228; krş. Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 17-18
[59] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 114
[60] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 53, 76-77
[61] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 196
[62] Abdülhamîd, *İtikadî Mezhepler*, 246
[63] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 267; a. mlf., *el-İnsâf*, s. 100
[64] Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 197
[65] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 53, 76-77
[66] İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 57
[67] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 122
[68] İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 257
[69] İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 68
[70] Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, s. 204
[71] Eş'arî, *Makâlât*, I, 253
[72] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 38-39
[73] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 38
[74] Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 82
[75] Ubâzî, *el-Mûcez*, I, 146-147
[76] Aydın, *Din Felsefesi*, s. 119-120
[77] Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 221
[78] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 107, 160
[79] Gazzâlî, Tehâfüt, s. 91
[80] Eş'arî, *Makâlât*, I, 253

[81] Muhammed Ali, "Felsefetü ve fıraku'l-Mu'tezile", *İbn Murtazâ, el-Münye*'sonunda, s. 111

[82] Aydın, *Din Felsefesi*, s. 133; Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, s. 91

[83] İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn, s.* 120; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 133

[84] Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, s. 202

[85] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 230; Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark*, s. 195

[86] Câbirî, *Bünyetü'l-akli'l-arabî*, s. 166; Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 144-145; Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 56; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 374-375; Hanefî, *İslâmî İlimlere Giriş*, s. 63; Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhib*, s. 345; Abdülhamîd, *İtikadî Mezhepler*, s. 253; Taftâzânî, Ebü'l-Vefâ, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri*, s. 149; Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 176. Tritton, Bâkıllânî'nin bu görüşte karar kıldığını söylemekle birlikte kullandığı kaynaklar Bâkıllânî'nin kendi eserleri değil, İbn Hazm'in *el-Fisal*'i ile Şehristânî'nin *el-Milel*'i ve Cüveynî'nin kitaplarıdır. Tritton'un "Bâkıllânî'nin, hâlleri zâtta bulunan manalar olarak değerlendirdiğine" dair sözlerinin doğrusu, kaynak olarak kullandığı Şehristânî, *el-Milel*, I, 82'de "bununla birlikte o, sıfatları zatla kâim manalar olarak değerlendirmiş, ahvâl olarak değerlendirmemiştir." tarzında geçmektedir.

[87] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 230-231

[88] Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 294

[89] Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 629 vd.

[90] Cüveynî, *eş-Şâmil*, s, 642-643; Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark*, s. 195-196; Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 145; Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 56

[91] Kâdî Abdülcebbâr'ın, Sünnîlerin kelâm-ı nefsî anlayışına yönelttiği eleştiride de aynı yaklaşım vardır: *Kelâm-ı nefsî, varlığı bilinen bir şey değildir, içte bulunan tasavvura kelâm-ı nefsî dendiği bilinmemektedir.* Onun eleştirinin mantığı ile Bâkıllânî'nin Mu'tezile'ye yönelttiği, hâlin bilinebilirlik durumları hakkındaki eleştiri mantığı aynıdır. Bu da usûl mantığında birleşildiğini, ancak bunun işletilişinde farklı davranıldığını göstermektedir. Esasen iki taraf tamamen farklı kaideler üzerinde oturmamaktadır, taraflar aynı ilkelere kendi bakış açılarını giydirdiklerinde farklı sonuçların çıkması kaçınılmaz olmaktadır. Öyleyse onların hangi delilleri kullandığı ile birlikte, neden şu şekilde kullandıkları ve bakış açılarının ne olduğu büyük önem arz etmektedir.

[92] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 230-231

[93] Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 176

[94] Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 631. Cüveynî, Bâkıllânî'nin ahvâl ve temâsül-mümâselet konularındaki görüşlerinae dair geniş bilgiler vermektedir. Bk. Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 315 vd.

[95] Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 631-632

[96] Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 374

[97] Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 374

[98] Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 56; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 374; Hanefî, *İslâmî İlimlere Giriş*, s. 63
[99] Ebherî, *İsâgoji*, s. 60; Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 143
[100] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 43-51
[101] Osman, *Kâdı'l-Kudât*, s. 158
[102] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 184
[103] Bakara 2/210; Fecr 89/22
[104] Necm 53/8-18
[105] Âl-i İmrân 3/55; Nisâ 4/158
[106] Furkan 25/59; Secde 32/4; Fussilet 41/11
[107] Nahl 16/50
[108] Mâide 5/64; Sâd 38/75; Feth 48/10; Zâriyât 51/47
[109] Bakara 2/115; Kasas 28/88; Rahmân 55/27
[110] Hûd 11/37; Tâhâ 20/39; Tûr 52/48; Kamer 54/14
[111] Eş'arî, *el-İbâne*, s. 70-84
[112] Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 533
[113] İbn Teymiyye, *Nakzu'l-mantık*, s. 121
[114] Müslim, el-Birr ve's-sıla, 43
[115] Ahzâb 33/57
[116] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 130-131
[117] Eş'arî, *Makâlât*, II, 226
[118] Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 153
[119] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 277
[120] Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 347
[121] Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 162
[122] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 193-194
[123] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 48
[124] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 270
[125] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 70, 108; a. mlf., *et-Temhîd*, s. 241
[126] Bedevî, Abdülmecid, *et-Târîhu's-siyâsî ve'l-fikrî*, s. 31; Abdülhamîd, *İtikadî Mezhepler*, s. 260; Aslan, *Kur'ân-ı Kerîm'de Vahiy*, s. 273; Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, II, 27
[127] Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, II, 27
[128] Watt, *İslâm Vahyi*, s. 144
[129] Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 287; a. mlf., *Duha'l-İslâm*, III, 23, 34; Abdülhamîd, *İtikadî Mezhepler*, s. 117
[130] Şehristânî, *el-Milel*, I, 23
[131] Muallim Naci, *İ'câz-ı Kur'ân*, s. 18
[132] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 161-164
[133] Albayrak, "Kur'ân'ı Anlamak", *I. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu* içinde, s. 165
[134] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 4

[135] Sıfatların vasfedilebilirliği de ihtilâf konusu olmuştur. Burada iki durum vardır 1-Sıfat, bir diğer sıfatla vasıflanarak mevsuf olur ve vasıflayan durumdaki sıfat, öncekinin varlığında yoktur, bu durumda sıfat vasıflanmak suretiyle mevsuf, başka bir deyişle isim olmuştur ya da isimleşerek vasfedilmiş olmaktadır. Böyle bir durumda ifade kendini tekrarlamış olmamaktadır, diğer deyişle totolojiye düşülmemiş olmaktadır. Bu anlamıyla sıfat vasfedilir. 2-Sıfat, kendinde zâten var olan bir mana ile, sıfat ile vasıflanamaz, zira vasıfla verilmek istenen, vasıflanmak istenende zâten mevcuttur, bu manada sıfat vasfedilmez. Totolojik bir ifade olmuş olur. (Konunun özeti için bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, 39-40). Kâdî Abdülcebbâr, sıfatların vasfedilemeyeceği, zira bunun sonsuza götüreceği görüşünü reddederek *Allah'ın kelâmı vasfedilemez demek, kelâmı başka şeylerden ayıran özelliklerin ifade edilememesi demektir. Halbuki dilsel olarak bu mümkündür, ortada imkânsızlık yoktur* anlayışını sergilemektedir. (Bk. *el-Muğnî*, VII, 117-118). Ona göre artık vasfedilen şey fiil edilmiş bir nesne durumundadır, o, sıfat olmaktan çıkmıştır.

[136] İbn Küllâb'ın Kur'ân anlayışı şöyledir: Allah ezelde mütekellim'dir, kelâmullâh Allah ile kâim ezeli bir sıfattır. O'nun kelâmı ses, harf cinsinden olmayıp, kısımlara, parçalara ayrılmaz, birbiriyle farklılık arz etmez, kelâmullâh Allah ile beraber ve tek bir manadır. Harf ve şekillerden oluşan Kur'ân kıraati ise böyle değildir. Kur'ân, Allah'ın kelâmı olup onun bir parçası ya da O'nun dışında bir şey değildir. Allah'ın kelâmına delâlet eden ibareler değişir, birbirinden farklı olur ama Allah'ın kelâmı değişmez, birbirinden farklı olma gibi bir durum da söz konusu olmaz. Nitekim bizim Allah'ı zikrimiz birbirinden oldukça değişik olmakla birlikte mezkûr hep aynı ve birdir. Kelâmullâh olan Kur'ân'ın Arapça olarak nitelendirilmesi kelâmullâha delâlet eden resmin, irtibatı sağlayan şeklin okunmasının Arapça olmasından dolayıdır. Aynı nedenden dolayı Allah'ın kelâmı İbranice de olur. Allah'ın kelâmı emre delâlet ettiğinde emir, nehye delâlet ettiğinde nehiy, habere delâlet ettiğinde haber olur. Allah'ın kelâmı emir, nehiy, haber olarak adlandırılmadan ve bu taksimata konu olan şeyler yaratılmadan önce de vardı ve Allah ezelde mütekellim idi. Ancak Allah ezelde emredici, nehyedici ve haber verici değildir, zira emre muhatap olanlar yoktur. (Eş'arî, *Makâlât*, II, 257-258). Bu konuda, Bâkıllânî'ye kadar gelen çizginin Eş'arî ile birlikte aynı olduğu görülmektedir.

[137] Kur'ân'ın cisimliği ve arazlığı hakkındaki genel görüşler ise şöyledir: 1-O, herhangi bir cisimdir, araz değildir. 2-Beşer kelâmının araz oluşuna karşın yaratıcının kelâmı cisimdir. Bu cisim kesik ve kopuk(mukattaa), oluşmuş, düzenlenmiş ve işitilen bir sestir. Allah'ın fiili olan kelâmının niteliği bu şekildedir. Yapılan okuma, okuyanın hareketidir ve Kur'ân'dan ayrı bir şeydir. 3-Cehm'in görüşüne göre Kur'ân cisimdir ve Allah'ın fiildir. 4-Kur'ân, herhangi bir arazdır. Arazlar var olan bir takım anlamlardır; kimisi gözle görülür, kimisi kulakla idrak edilir. Kur'ân cisim değildir. (Eş'arî, *Makâlât*, II, 260)

[138] Tevbe 9/6; Fetih 48/15; Bakara 2/75
[139] Kehf 18/27,109; Lokman 31/27; Yunus 10/64
[140] Nisâ 4/164
[141] Bakara 2/174; Âl-i İmrân 3/77
[142] Şûrâ 42/51
[143] İbn Furek, *Mücerred*, s. 57, 64
[144] İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 68; Isfehânî, *el-Müfredât*, s. 660
[145] Isfehânî, el-Müfredât, s. 809-810; Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 193
[146] Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 208
[147] Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 209-210
[148] Kılıç, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", *İsl. Arş.*, c. 9, sy. I-IV (1996) s. 103
[149] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, s. 7-8 ve s. 163-164
[150] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 12
[151] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 329-330
[152] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 329
[153] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 21-23
[154] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 7
[155] Kutluboğa, *Hâşiye ale'l-müsâyera*, s. 71
[156] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 6-13
[157] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 3-8; a. mlf., *el-Muhît*, s. 306
[158] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 50
[159] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 21-23
[160] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 59; a. mlf., *el-Muhît*, s. 307
[161] İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 68
[162] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 6; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 529
[163] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 3
[164] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 5
[165] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 22-23
[166] Kâdî Abdülcebbâr,*Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 529-530
[167] Aristo, *Yorum Üzerine*, 1
[168] Msl. İbrahim 14/4
[169] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 317; a. mlf., *et-Temhîd*, s. 283-284; a. mlf., *el-İnsâf*, s. 106-109
[170] Câsiye 45/29
[171] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 317; a. mlf., *et-Temhîd*, s. 283-284; a. mlf., *el-İnsâf*, s. 106-109
[172] Âl-i İmrân 3/41
[173] Meryem 19/11
[174] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 317; a. mlf., *et-Temhîd*, s. 283-284; a. mlf., *el-İnsâf*, s. 106-109
[175] Münâfıkûn 63/1

[176] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 109; a. mlf., *et-Temhîd*, s. 284; a. mlf., *et-Takrîb*, I, 317; krş. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 77-78
[177] Mücâdele 58/8
[178] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 317; *el-İnsâf*, s. 109; a. mlf., *et-Temhîd*, s. 284; krş. Gazzâlî'nin de aynı delil ve istidlali kullandığı görülmektedir, bk., *el-İktisâd*, s. 77-78
[179] Mülk 67/13
[180] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 317
[181] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, II, 5
[182] Fetih 48/11
[183] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 17; a. mlf., *el-Muhît*, s. 308
[184] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 110; a. mlf., *et-Temhîd*, s. 284; a. mlf., *et-Takrîb*, I, 317; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 75
[185] Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, s. 218
[186] Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 123
[187] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 106-109
[188] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 283-284
[189] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 242
[190] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 65
[191] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 41
[192] Kâdî Abdülcebbâr,*Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 535-539
[193] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 535
[194] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 308
[195] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 317
[196] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 308; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 534; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 16 vd.
[197] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 16
[198] Giridî, *İlm-i Kelâm'ın Özü*, s. 124
[199] Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 82
[200] İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1089
[201] Şeyhzâde, *Nazmü'l-ferâid*, s. 11-16
[202] İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 66
[203] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 533; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 17; a. mlf., *el-Muhît*, s. 308
[204] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 19, 99
[205] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 19
[206] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 308
[207] Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 104-105; Cündioğlu, *Kur'ân, Dil ve Siyaset Üzerine*, s. 29
[208] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 18
[209] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 17
[210] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 52

[211] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 16-17
[212] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît* s. 307; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 15
[213] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 62
[214] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 15
[215] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît* s. 307; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 19
[216] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 20
[217] İhvân-ı Safâ, *Resâil*, I, 391-392; Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, s. 259. İnsanın düşünen ve söz söyleyen bir canlı olduğu anlamındaki Arapça ibare şöyledir: الانسان حيوان ناطق
[218] De Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 39, 44
[219] De Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 37
[220] Barthes, *Göstergebilimsel Serüven*, s. 26-27
[221] Ellul, *Sözün Düşüşü*, s. 63
[222] Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s. 28
[223] Ellul, *Sözün Düşüşü*, s. 40
[224] Cündioğlu, *Sözün Özü*, s. 98
[225] İbn Fûrek *Mücerred*, s. 57
[226] İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 66-67
[227] Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 79-80
[228] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, s. 60
[229] Watt, *İslâm Vahyi*, s. 144
[230] Burûc 85/21
[231] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 201-202
[232] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 60
[233] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 330
[234] İbn Teymiyye, *el-Akîdetü'l-Vâsitıyye*, I, 401
[235] Eş'arî, *Makâlât*, II, 268
[236] Tevbe 9/6
[237] Eş'arî, *Makâlât*, II, 268; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 327; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, s.187-188
[238] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 327
[239] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 191
[240] Bk.Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 192-202
[241] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 528; a. mlf., *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 489; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, s. 108
[242] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 330
[243] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 204
[244] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 205
[245] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 551; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 88
[246] Bk. Tûr 52/34
[247] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 318; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 89.
[248] Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 243; a. mlf., *el-Muhît*, s. 323

[249] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 207

[250] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 62-63; a. mlf. *et-Temhîd*, s. 178; Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtü delâili'n-nübüvve*, I, 85-86

[251] Eş'arî, *Makâlât*, II, 292

[252] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 270-271; Eş'arî, *Makâlât*, II, 292

[253] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 318; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 89; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 178-179

[254] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 551; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 156; a. mlf., *el-Muğnî*, XVI, s. 318-320

[255] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 27. İbn Fûrek (İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 60), İbn Teymiye (İbn Teymiyye, *el-Akîdetü'l-Vâsıtıyye*, I, 402) ve Zerkeşî (Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 177) de Allah'ın hikâye etmesinden söz edilemeyeceği gibi Allah'ın kelâmının hikâye edilmesinden de bahsedilemeyeceğini, zira ***hikâye***nin tıpkı Kâdî Abdülcebbâr'ın da belirttiği gibi *bir şeyi misli ile getirmek* anlamında olduğunu, Allah'ın kelâmının ise mislinin olamayacağını teslim etmektedirler. İbn Fûrek, ibâre ve tilâvetin de aynı konumda olduklarını, Allah'ın kelâmı için *mümâselet* manasına gelen *muhâkât* lafzının ıtlak edilemeyeceğini, zira yürüme ve söz gibi durumlarda bir diğerine benzeyenler için hikâye lafzının kullanılabileceğini, halbuki Allah'ın kelâmının asla bir mislinin bulunmadığını söylemektedir.

[256] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 71

[257] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 109

[258] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 105

[259] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 322

[260] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 323

[261] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 99

[262] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 527; krş. Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 118

[263] Eş'arî, *Makâlât*, II, 258

[264] Bakara 2/252; Âl-i İmrân 3/108

[265] Secde 32/3

[266] Ankebût 29/48

[267] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 112

[268] Enbiyâ 21/91

[269] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 113

[270] Yusuf 12/3

[271] İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 60; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 81. Gazzâlî de Bâkıllânî gibi, makrûun, Allah'ın zâtı ile kâim sıfatı olan kelâmullâh; kıraatin ise önceren yok iken sonraki bir zamanda okuyanın işlediği fiil olduğunu, duyu organları ile bilinen bu durumun daha öncesinde olmayan bir eylemi başlamayı bildirdiğini söylemektedir. Ayrıca Kur'ân, mutlak olarak söylendiğinde bazan makrû' kastedilir, bu anlama göre Kur'ân kadîmdir, mahlûk değildir.

Ona göre Selef, Kur'ân mahlûk değil derken bunu kastetmektedir. Eğer Kur'ân ile kıraat kastedilirse, okuyucunun fiili olan bu eylem hâdistir. Bk. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 80

[272] Nahl 16/98

[273] Âl-i İmrân 3/41

[274] Neml 27/92

[275] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 115-116

[276] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 117

[277] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 80-93

[278] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 105

[279] Eş'arî, *Makâlât*, II, 270-271

[280] Öçal, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası", *İslâmiyât*, c. 2, sy. 1 (1999), s. 82

[281] İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 60; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 81. Gazzâlî de Bâkıllânî gibi, makrû'un, Allah'ın zâtı ile kâim sıfatı olan kelâmullâh olduğunu, kıraatin daha önce yok iken sonraki bir zamanda okuyanın işlediği fiil olduğunu, duyu organları ile bilinen bu durumun daha öncesinde olmayan bir eylemi başlamayı bildirdiğini söylemektedir. Ayrıca Kur'ân, mutlak olarak söylendiğinde bazan makrû' kastedilir, bu anlama göre Kur'ân kadîmdir, mahlûk değildir. Ona göre Selef, Kur'ân mahlûk değil derken bunu kastetmektedir. Eğer Kur'ân ile kıraat kastedilirse, okuyucunun fiili olan bu eylem hâdistir. (Bk. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 80)

[282] Msl. bk. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s. 25-27

[283] De Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 156

[284] İhvân-ı safâ, *Resâil*, I, 394-395; Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, s. 46

[285] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 252-253

[286] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 252

[287] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 247-248

[288] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 245

[289] Kâdî Abdülcebbâr, el-Muhît, s. 306; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 543; Eş'arî, *Makâlât*, I, 253; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 248

[290] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 252. Bâkıllânî'nin, söyleyenin sözü olan vasf ile zâta ait nitelik olan sıfatın aynı olmadığına birtakım dilsel (lügavî) gerekçeleri vardır: Na't manasına sıfat şu anlamlara gelir: 1-Yaratılıştan ayrılmayan, varlıkla sürekli birlikte bulunan siyah, beyaz, ince, uzun, kısa, akıllı gibi nitelikler olabilir. 2-Sanat ve meslek anlamına kullanılır; kâtib(yazıcı), bânî(bina yapan), haddâd(demirci), bezzâz(kumaşçı) gibi. 3-Dinle ilgili kullanımı vardır; mü'min, kafir gibi. 4-Neseble ilgili kullanımı vardır; Arabî, Acemî, Kuraşî, Hâşimî gibi. Bu sıfatlar isimlere tâbi sıfatlardır. Böyle olunca sıfat konusu din, neseb, hilkat, sanat, meslek olabilmektedir. Kavl(vasf) ise vasfedilen şeyin/zâtın/kimsenin sıfatı olamaz. Sıfat denmesi durumunda bile bu mecaz anlamınadır ve bu söz onun vasfı ve onun sıfatından haber verme manasınadır. (Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 250)

[291] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 251
[292] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 251; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 306
[293] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 258
[294] Yusuf 12/40
[295] En'âm 6/121
[296] A'lâ 87/1
[297] Rahmân 55/78
[298] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 260-261
[299] Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin bu tür iddialarının eleştirisi için bk. Güneş, "...Eş'arî'nin Nassları Yorumlama Biçimine Dair Bir Değerlendirme...", *SÜ-İFD*, VII, 502-503
[300] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 164-165; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 543
[301] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 264. Aynı iddiayı Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 543'te zikretmektedir.
[302] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 543
[303] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 264
[304] Bu cümle Nesefî'nin *Akâid*ine başladığı meşhur ifadedir. Bununla, eşyanın hakikatının olmadığını ileri süren Sofistâiyye ve benzeri gruplara ait düşünceler reddedilmek istenmektedir.
[305] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 262-263
[306] Msl. A'râf 7/180
[307] İbn Hazm, *el-Fisal*, II, 324; V, 81, 141
[308] İbn Hazm, *el-Fisal*, V, 141-142
[309] Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, II, 98
[310] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 265
[311] Nâziât 79/27-28
[312] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 136
[313] Nâziât 79/27-28
[314] Tevbe 9/6
[315] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 94-95
[316] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 112; Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 27, 111
[317] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 24-25
[318] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 159; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 560
[319] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 112; Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 27, 111
[320] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 246, 262
[321] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 247
[322] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 301
[323] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 527. Kâdî, Mu'tezile'de *adalet* konusunda dört temel meselenin olduğunu söylemektedir. 1-Fiiller meselesi. Mesela Ehl-i Sünnette zâtî sıfat olarak kabul edilen kelâm ve irade Mu'tezile'de Allah'ın fiilidir. 2-Fiillerin hükümleri. Hüsün-kubuh, teklif-i mâ lâ yutâk, çocukların azabı vs. 3-Allah'a yapılan ibadetler. Şeriatla ya da akılla

bilinen hükümler konusu; taabbüdü caiz olan şeylerle olmayanlar 4-Allah'a izafe edilen ve edilmeyen hususlar. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 228-230

[324] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 296

[325] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 306

[326] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 15

[327] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 91

[328] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 58

[329] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 309-311; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 181

[330] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 85, 161

[331] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 311

[332] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 160-163

[333] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 322; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 535

[334] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 130; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 539-540; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 26

[335] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 40-41, 57, 163-164; a. mlf., *el-Muhît*, s. 314

[336] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 325; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 180-181

[337] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 613

[338] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 326

[339] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 169

[340] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 117

[341] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 179; a. mlf., *el-Muhtasar*, I, 225

[342] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 310; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 536

[343] Koçyiğit, *Münakaşalar*, s. 184

[344] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 251-252, 528; a. mlf., *el-Muhtasar*, I, 225; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 209; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 546-548; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 349-350; Ebü'r-Rabî', *İttifâku'l-mebânî*, s. 241; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, X, 85-86; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, II, 566; Ebü'l-Bekâ, *Külliyyât*, s. 429;

[345] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 548; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 213; Ebü'l-Bekâ, *Külliyyât*, s. 414, 430

[346] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 213

[347] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 209; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 548; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 350

[348] Kâdî Abdülcebbâr, Müslümanların Allah'tan başkasına halık demedikleri iddiasını da doğru bulmamaktadır. Zira bizzat Kur'ân'da İsa'nın halk'ından söz edilmektedir. Mutlak ıtlakı Allah için olmakla birlikte Allah'tan başkası için kullanılmaması imkânsız değildir. أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لا يَخْلُقُ "*O halde yaratan, yaratmayan gibi olur mu?*" (Nahl 16/17) ayeti Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah'tan başkasına halık denmemesini gerektirmez. Ayet, ibadete layık olanın ancak Allah Teala olduğunu, çünkü halkedip nimet verenin O olduğunu söylemektedir. Yaratma (halk) niteliği olmayan putlara ibadet edilemez. Ayetin

zahiri hâlık Allah'ın hâlık olmayan putlar gibi olmadığını göstermekle birlikte Allah'tan başkasının halık olamayacağına dair bir delil sunmamaktadır. Nitekim وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا *"Asılsız sözler uyduruyorsunuz"* (Ankebût 29/17) ayeti ve وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي *"Benim iznimle çamurdan, kuş şeklinde bir şey yapıyordun..."* (Mâide 5/110) ayeti insanların halk edebileceğini göstermektedir. İsa'nın çamuru biçimlendirip şekil vermesi halk olarak adlandırılmıştır. İsa'nın körü ve alacalıyı iyileştirmesinin, ölüyü diriltmesinin Allah'ın izniyle olduğunun bildirilmesi ve bu fiillerin kendisine izafesinin mecaz anlamına gelmesi gibi başka halıkların varlığını da mecaz olarak anlama görüşünü kabullenmeyen Kâdî Abdülcebbâr, İsa'nın bu fiilleri yapışının Allah'ın izniyle olması ve kendisine izafesinin mecaz olmasından ve bir başka deyişle ayetin zahirinden burada şu şekilde ayrılmış olmaktan, *halkedenlerin* ... ayetindeki başka halıkların olmadığı ve bu ayetin mecaz ifade ettiği anlamının çıkmayacağını söylemektedir. Ona göre delil bir yerde zahirden uzaklaşmayı gerektirdi diye diğer yerdeki zahirden uzaklaşmayı gerektirmez. Ölülerin diriltilmesi, kör ve alacalının iyileştirilmesi İsa'nın kadir oluşunu göstermez ama, onun kuşa şekil vermesi, onu eliyle düzenlemesi ve oluşturması kadir oluşunu gösterir, bu kısmıyla İsa'nın halkeden olduğunu ve ayeti bu manada zahire uygun olarak anlamak mümkündür. فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ *"Yapıp yaratanların en güzeli Allah ne yücedir!"* (Mü'minûn 23/14) ayetinin zahiri ihtimal de olsa başka hâlık(yaratıcı)ların varlığını göstermektedir. Eğer sadece Allah hâlık olsaydı böyle buyurulması caiz olmazdı. Zira *fetebârakallahü ahsenül âlihe* demek caiz değildir. *Ahsenü'l-hâlikîn* ifadesi *erhamü'r-râhimîn* ifadesi gibidir. Muzafun ileyhin sonundaki (ين) harflerinin zaid ekler(sıla) olduğunu söylemek doğru değildir. (Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 210-212) Ancak halketme özelliğinden dolayı Allah'ın ibadete layık olduğunu anlatan bu ayet Mu'tezilî anlayışta halketme niteliğindeki insanın da ibadete neden layık olmadığı iddiasını nasıl savuşturacaktır? Allah ibadete layıktır, çünkü halkedendir, putlar ibadete layık değildir çünkü halketmeleri yoktur; bu karşılaştırma insanla yapıldığında şu sonuç çıkmaktadır: Allah ibadete layıktır, çünkü halkedendir: insan halkedendir ama ibadet edilmeye layık değildir, yani putların halketmedikleri için ibadete layık olmadığının bildirildiği durumda insanın halkeden olarak karşımıza çıkması putların halketmedikleri için ibadete layık olmadıkları şeklindeki ifadenin bütüncüllüğünü ve tutarlılığını kırmakta ve sıradanlaştırmaktadır.

[349] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 214-215

[350] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 217-218; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 546; a. mlf., *el-Muhît*, s. 331

[351] Sâd 38/7

[352] Şuarâ 26/137

[353] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 546-547; a. mlf., *el-Muhît*, s. 331; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 217-218

[354] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 547; a. mlf., *el-Muhît*, s. 331-332
[355] Ankebût 29/17
[356] Ebü'l-Bekâ, *Külliyyât*, s. 430
[357] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 213, 216
[358] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 213
[359] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 251-252, 528
[360] Msl. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 174-175, 206; Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 139;
[361] Mü'minûn 23/12
[362] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 212; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 547; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 209
[363] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 546-548; Kâdî Abdülcebbâr, el-Muhtasar, I, 225
[364] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 212
[365] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 332
[366] Furkan 25/2
[367] Abese 80/19
[368] Yâsîn 36/69
[369] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 221
[370] Mâide 5/110
[371] Mü'minûn 23/14
[372] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 349-350
[373] İbn Sînâ, *Risâle fi'l-hudûd*, s. 101; Gazzâlî, *el-Hudûd*, *el-Mustalahu'l-felsefî inde'l-Arab* içinde, s. 326-327; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 349-350
[374] Aynı ibareler Hristiyanlar için farklı şeyler ifade etmektedir. Ellul, Hristiyan anlayışına uygun bir kelâm portresi çizerek Tanrı'nın sözünün sadece dilin bir parçası olmadığını, aynı zamanda bir kişi olduğunu, Tanrı konuşur denildiğinde onun bir kişi olduğunun ima edildiğini, Tanrının sözü'nün, vücut bulduğu kişinin kendisi olduğunu, öyleyse sözün Tanrı tarafından söylenmiş olup aynı zamanda İsa'da vücut bulduğunu savunmaktadır. İnsan şekline girmiş bulunan söz, gerçekte bütünüyle insanlığa bahşedilmiş sözdür. Hristiyanlıkta herşey insan bedenine bürünmüş söze bağlı olduğundan, söz dışında hiçbir Hristiyan inancı yoktur. (Ellul, *Sözün Düşüşü*, s. 72-73)
[375] Yazır, *İslâm Düşüncesinin Problemlerine Giriş*, s. 8
[376] Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 96
[377] Ellul, *Sözün Düşüşü*, s. 70
[378] Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 74
[379] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 61
[380] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 550
[381] Bk. Hâkka 69/40; Tekvîr 81/19
[382] Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 432, 452
[383] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 5, 61

[384] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 37, 71, 106, 110

[385] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 27

[386] Ebû Hanife'nin *kelâm*la ilgili söylediklerinin özeti şöyledir: Allah, kelâmıyla mütekellim'dir. Kelâm, ezelde Allah'ın sıfatıdır. Kur'ân, Allah'ın kelâmıdır. Sayfalarda yazılı, kalplerde ezberlenmiş, dillerde okunan, Hz. Peygamber'e indirilen şeyin adı Kur'ân olduğu gibi Allah'ın yaratılmamış kelâmının adı da Kur'ân'dır. Telaffuz ve yazı mahlûk olsa da Kur'ân gayr-i mahlûktur. Allah'ın Kur'ân'da Musa ve diğer peygamberlerden hikaye olarak zikrettiği, firavun, iblis ve benzerlerinden aktardığı hususlar da *haber verme(ihbâr) açısından Allah'ın kelâmıdır.* Bu açıdan bakıldığında Allah'ın kelâmı mahlûk değildir. Ancak Musa ve diğerlerinin kelâmı mahlûktur. Allah'ın ezelde bir şeyin olmasından haber vermesi onun olacağını gösterir ve bu şekliyle haber ezelîdir. O şey olup bittiğinde verilen haber, o şeyin olup bittiği şeklindeki haberdir. Kendinden haber verilen şeyler değişmekte ancak haber değişmemektedir, tektir. Bu bilgi, *bilme* gibidir. Olmadan önce bir şeyi olacak, olunca oldu, olup bittikten sonra olup bitti şeklindeki 'bilme'ler ilmin değişmeyen tek şey olduğunu, değişenin ise malûm olduğunu gösterir, ancak mamulun değişiklik arz etmesi bizzat ilmin(bilme) hâdis oluşunu göstermez. Zira varlıktan yok oluşa, yok oluştan var oluşa doğru değişen şey ilim değil, malûmdur. (Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-ekber, s. 70-71; Benzer ifadeler için bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 65.) Ebû Hanife'nin, kelâmullahın ezeliliğini *Allah'ın haber vermesi çerçevesinde ele alması*na dikkat etmelidir. O, Mu'tezile'nin şâhidde haklı olarak belirlediği kelâm ölçülerini baz alarak kelâmullaha yaklaşmamaktadır. Onların belirlediği fiziksel kelâm elbette hudûs alâmetleri taşımaktadır ve hadistir. Ancak gözardı ettikleri ya da bilerek ve biliçle değerlendirmeye almadıkları husus, olup biten, halen olan ve olacak şeylerin haber verilmesinin Allah'la bağlantısını kuracak felsefî ve kelâmî izahta Ehl-i Sünnet gibi Allah'a ve ulûhiyete yakışan bir tarzda ele almamış olmalarıdır.

[387] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 539

[388] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 315-316

[389] Hicr 16/9; Bakara 2/185; Sâd 38/29; Yusuf 12/2

[390] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 61

[391] Tevbe 9/6

[392] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 550

[393] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 536

[394] Şehristânî, *el-Milel*, I, 73

[395] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 3; a. mlf., *el-Muhît*, s. 331; a. mlf., *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 157

[396] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 111

[397] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 218-219

[398] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 91, 222

[399] Watt, *İslâm Vahyi*, s. 107-108

[400] Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 224-225
[401] Eş'arî, *Makalât*, I, 114
[402] Eş'arî, *Makalât*, I, 203
[403] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 331
[404] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 11; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 532-533; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 100-101
[405] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 550
[406] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 206
[407] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 206
[408] Öçal, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası", *İslâmiyât*, c. 2, sy. 1 (1999), s. 73
[409] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 121
[410] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 221-222; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 545
[411] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 12; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 529
[412] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 3-8
[413] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 21-23
[414] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 3
[415] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 5
[416] Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, s. 50-53. Cüveynî ve Adududdin el-Îcî de Râzî gibi Mu'tezile'nin ileri sürdüğü Kur'ân'ın muhdes yönüne ilişkin hususları inkâr etmediğini, fakat Ehl-i Sünnet tarafından bunun ötesinde bir şeyin kabul edildiğini söylemektedirler. Bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 125-126; Îcî, el-Mevâkıf, s. 294. İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel hakkında yaygın olarak söylenen ses ve sayfalarda terkip edilmiş şeylerin kadîm ve ezelî olduğuna dair görüşün, Ahmed b. Hanbel ve onun görüşlerini benimseyenlere açık bir iftira ve yalan olduğunu ve onlar böyle bir şeyi asla söylemediklerini belirtmektedir. Bk. İbn Teymiye, *el-Münâzara*, s. 417. Genelleme yapılacak olursa Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile'nin ısrarla üzerinde durduğu Kur'ân'ın muhdes yönüne ilişkin kıdem görüşünü dile getirmedikleri, ancak onların bu mananın ötesinde bir şeylerin olduğunu, Allah Teala ile kâim bir kelâm sıfatının varlığını ifadeye çalıştıkları söylenebilir.
[417] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 89-92
[418] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 92
[419] İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, 66. İbn Rüşd aynı yerde delil-medlûl ilişkisini burhan, cedel ve hatâbe bağlamında şöyle anlatmaktadır: "Burhan, kesin olarak medlûlu isbat eden aklî delile denir, bilginin kabulünde kesinlik ifade eder. Cedel, insanlar tarafından genel kabul görmüş ve şöhret bulmuş önermelerden kurulu kıyasa denmektedir. Bu istidlal tarzının amacı, hasmı susturmak ve burhana dayalı kıyası ve akıl yürütme tarzını kavramaktan aciz olanları ikna etmektir. Hatâbe ise, medlûlü kesin olarak isbat etmeyen ve zanna dayanan aklî delile denir. Hatâbe ile insanlara dünya ve ahirette fayda verecek şeylere bir yönlendirme söz konusudur, tıpkı hatip ve vaizlerin yaptığı gibi. Hatâbe yakîn ifade etmemektedir."

[420] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 100-101
[421] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 99-103
[422] Tevbe 9/6
[423] Bk. Tevbe 9/18
[424] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 118-119
[425] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 121-128
[426] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 99-103
[427] Tâhâ 20/114; Kıyâme 75/16-19; Şuarâ 26/193-195
[428] Öçal, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası", *İslâmiyât*, c. 2, sy. 1 (1999), s. 84
[429] Öçal, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası", *İslâmiyât*, c. 2, sy. 1 (1999), s. 72
[430] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 24-25
[431] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 112; Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 27, 111
[432] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 110-112
[433] Müslim, İmara, 93
[434] Darimî, *Sünen,* c. II, s. 214, Talâk, Hadis no: 2266; Mâlik, Muvatta', en-Nidâ li's-salat, hadis no: 469;
[435] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 78, 137
[436] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 141
[437] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 287
[438] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 201
[439] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 536
[440] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 130
[441] Konunun anafikri için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 24-2. Kur'ân'ın cisimliği hakkındaki genel görüşler ise şöyledir: 1-O, herhangi bir cisimdir ve araz değildir. 2-Beşer kelâmının araz oluşuna karşın yaratıcının kelâmı cisimdir. Bu cisim kesik ve kopuk(mukattaa), düzenlenmiş ve işitilen bir sestir. Allah'ın fiili olan kelâmının niteliği bu şekildedir. Yapılan okuma, okuyanın hareketidir ve Kur'ân'dan ayrı bir şeydir. 3-Cehm'in görüşüne göre Kur'ân cisimdir ve Allah'ın fiildir. 4-Kur'ân, herhangi bir arazdır. Arazlar var olan bir takım anlamlardır; kimisi gözle görünür, kimisi kulakla idrak edilir. Kur'ân cisim değildir. Eş'arî, *Makâlât*, II, 260
[442] Bk. Duhân 44/3; Kadir 97/1
[443] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 315, 323-324; a. mlf., *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 377; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, s. 130, 180-181; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 613
[444] Cündioğlu, *Sözün Özü,* s. 99
[445] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 51
[446] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 34-36
[447] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 32
[448] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 26
[449] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 539-540; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 26
[450] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 15

[451] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 53, 76-77
[452] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 196
[453] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 246, 262
[454] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 247
[455] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 91
[456] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 309-311; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 181
[457] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 531
[458] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 84-86
[459] Kehf 18/109
[460] Lokmân 31/27
[461] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 78-80. krş. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 44
[462] Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 243; a. mlf., *el-Muhît*, s. 323
[463] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 101-104; a. mlf., *el-Muhît*, s. 319
[464] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 105-107; a. mlf., *el-Muhît*, s. 319
[465] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 96, 105
[466] Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, VII, 104
[467] Kâdî Abdülcebbâr,*Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 550
[468] Öçal, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası", *İslâmiyât*, c. 2, sy. 1 (1999), s. 73
[469] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 315, 323; a.mlf., *el-Muğnî*, VII, 184. Hz Nuh'un gönderildiğini haber verme fiili, Allah'ın Nuh'u göndermesinden sonra olmuştur. Kâdî Abdülcebbâr'ın Kur'ân'ın yaratılmışlığı görüşü sonuçta bazı rivayetleri de yok saymasını doğurmuştur. Allah'ın tüm alemi yok ettikten sonra bazı şeyleri söylediğine ve konuştuğuna ilişkin rivâyetleri kabul etmemektedir. Gerekçesi de bu sözün söyleneceği vr sayılan günde istifade edecek ve ibret alacak kimsenin olmamasıdır.(VII, 184) Ona göre A'raf suresi 50. ayette geçen cehennemdekilerin cennettekilere nida edeceğine dair ayet te az önce belirtilen zaruretten dolayı zahiri üzere alınamaz, te'vîl edilmesi gerekir. (VII, 80). Kâdî, bu ayeti *Müteşâbihü'l-Kur'ân* ve *Tenzîhü'l-Kur'ân* adlı eserlerinde ilgili yerinde ele almamıştır.
[470] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 93
[471] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 102
[472] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 11; a. mlf., *el-Muhît*, 307
[473] Esasen Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin *içinde Allah'ın zikri geçtiği için Kur'ân kadîmdir, zira Allah kadîmdir* (el-İbâne, s. 47) demesiyle Kâdî Abdülcebbâr'ın buradaki görüşü arasında paralellik kurmak mümkündür. Her iki taraf kendileri için yararlı olacak, ancak kesinlikten uzak istidlalleri kullanmaktan çekinmemişler ve oportünist davranmışlardır. el-Eş'arî'nin bu tür görüşlerinin değerlendirilmesi için bk. Güneş, "...Eş'arî'nin Nassları Yorumlama Biçimine Dair Bir Değerlendirme...", *SÜİFD*, VII, 502-503
[474] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 338-339
[475] Nuh 71/1
[476] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 554; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 78

[477] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 554; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 78
[478] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 114, 133
[479] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 296
[480] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 306
[481] Kâf 50/28
[482] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 553-554
[483] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 92; a. mlf., *el-Muhît*, s. 339
[484] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 339
[485] Kur'ân'da yapılan yeminler için bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, III, 40-46
[486] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 317-318; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 71
[487] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 317-318
[488] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 218
[489] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 177-178
[490] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 113; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 278 vd., 549; a. mlf., *el-Muhît*, s. 216
[491] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 86
[492] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IV, 250. Kadîmden önce asla hadis var olamaz. *el-urcûnü'l-kadîm*'de (Yâsîn 36/39) geçen *kadîm* kelimesinin anlamı bulunduğu halden önceki hâli bildirmektedir. (Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 112)
[493] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IV, 110, 267; a. mlf., *el-Muhît*, s. 180
[494] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 110
[495] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 108; a. mlf., *et-Temhîd*, s. 241
[496] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 93-95
[497] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 246, 262
[498] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 27, 92
[499] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 72, 110-111
[500] Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, s. 117-137
[501] Dârimî, *er-Redd ale'l-Merîsî*, s. 361; Eş'arî, *el-İbâne*, s. 60
[502] Eş'arî, *el-İbâne*, s. 13, 20
[503] Akbulut, *Sahabe Devri Siyasî Hadiseleri*, s. 261
[504] Taftâzânî, *Şerhu'l-mekâsıd*, IV, 146
[505] İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 327
[506] Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 223
[507] Taftâzânî, *Şerhu'l-mekâsıd*, IV, 146
[508] Şuarâ 26/9
[509] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 72; a. mlf., *et-Temhîd*, s. 268-269; krş. Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 22-23; Kâdî Abdülcebbâr bu iddianın farkındadır, ancak o bu taksimatı baştan kabul etmemektedir. Bk. *el-Muğnî*, VII, 150
[510] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 27
[511] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 37; krş. Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 17

[512] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 59, 134, 144; a. mlf., *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, s. 224 ; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 534
[513] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 336
[514] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 59
[515] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 557-558; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 134-137
[516] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 534; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 147
[517] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 334-335; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 52
[518] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 333-334; a. mlf., *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, s. 224; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 133; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 556-558; a. mlf., *el-Muhît*, s. 334-335
[519] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 558
[520] Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, IV, 76-77
[521] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 270
[522] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 191, 206
[523] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 5
[524] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 169
[525] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 325; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 180-181
[526] İsrâ 17/88
[527] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 270
[528] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 62-63; a. mlf. *et-Temhîd*, s. 178; Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtü delâili'n-nübüvve*, I, 85-86
[529] Bk. Tûr 52/34
[530] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 318; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 89
[531] Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 243; a. mlf., *el-Muhît*, s. 323
[532] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 207

III. BÖLÜM

FARKLILAŞMADA YORUMSAL BOYUTLAR

A. ANLAMA-YORUM

1. Anlama ve Yorum

Anlama, bilginin kazanılmasıyla sonuçlanan bir bilgi edinme işlemi olup,[1] yazılı, sözlü ya da işarete dayalı şeylerle insan zihni arasında, sonucu bilgi ya da fikir edinimi ile biten bir olgunun adıdır.

Anlama, bir diyalog içinde anlamlıdır, diyalogdan kastedilen yüz yüze ilişki değil, soru-cevap ilişkisidir.[2] Anlamanın gerçekleşmesi için anlamaya konu olan söz veya yazının sahibi ile denilenin ya da denilmek istenenin hangi çerçevede gerçekleştiğinin araştırılması, bunun için de anlamlı sorular sorulması gerekmektedir. Günlük konuşma ve yazı dilinde birçok anlam zihinlerde otomatikleştiği için böyle bir sorgulama gözükmemesine rağmen bilinç altına yerleşmiş durumdadır. İşte bu anlamda iletişim, önceden özneleri ve objeleri var sayar.

Anlama olgusunda bazı unsurlar vardır. Sözün sahibi, muhatabı, dili, bağlamı, söz, söz sahibinin/söylemin muradı, muhatabın anladığı, doğru anlam, yanlış anlam bunlardan birkaçıdır. Sözün sahibi ile

muhatabı olayın canlı failleridir. Konu Kur'ân olduğunda sözün sahibi Allah Teâlâ, muhatap ise insanlardır. Allah Teâlâ anlatma, verme konumundadır, insanlar ise anlama ve alma konumundadır. Allah'ın kelâmının anlaşılmasından söz etmek, muhatabın buna ehil olması manasına gelmektedir.

Kur'ân'ın nazil olduğu bağlam, sözün anlamını bağlamaktadır; sözü, anlamı uçup giden bir şey olmaktan, başıboşluktan ve her şeyi söyleyen ya da hiçbir şeyi söylemeyen anlamsızlıktan kurtarmaktadır. Her sözün, ya da her ayetin bir bağlamından söz etmek mümkündür. Ama kelâmullahı/sözü nazil olduğu/söylendiği ortama hapsetmemek gerekir. Çünkü, hem sözün bağlamından başka manayı etkileyen unsurlar vardır, hem de bağlamın tarihsel olması durumunda nassın mana ve muradının tarihsel olmaması için tüm mananın bağlamla birlikte olduğunu var saymamak gerekmektedir. Bağlam, ya sözün söylendiği fiilî ortamdır, ki orada bulunanların anlaması ile bulunmayanların anlaması birbirinden farklıdır, ya da fiilen bulunulmadığı takdirde bile sözü bağlamı ile birlikte öğrenme ve anlama durumu mümkün olur, ya da söyleyenin zâtına ilişkin ona uygun bir bağlamdır. Öyleyse muhataplar, sözün sahibini ilgilendiren ifadelerin ne anlama geldiğini ya fiilen kendi dünyalarından bilirler; kelâmcıların gâibi şâhide kıyaslarını bu mantık çerçevesinde ele almak mümkündür. Ya da onun zâtına uygun bir anlamı zihnen var sayarlar; bunun örneği de Mu'tezile'nin, tevhid ve adalet meselelerinde meselâ Allah'ın zatının -sıfatları da bir yönüyle nefyeden anlayışla- mutlak tekliği, O'nun kötüyü fiil edemeyeceği, kulların fiillerini yaratmadığı gibi birçok konuda düşündükleri zihinsel bağlamı, gelen nassların anlaşılmasında vazgeçilmez belirleyici olarak görmeleridir. Allah'ın zatı hakkında varsaydıkları bağlam çerçevesinde onlar, kelâmın sıfat değil fiil olduğunu kabul etmişler, sonuçta Kur'ân'ı mahlûk olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla nassın anlamı, mezheplerin özgür olarak var kılacağı ve inşa edeceği bir yapı değildir. Nasslar, istinbatta bulunmak isteyen âlimlere hareket alanı sağlar ama, sınırların varlığını da kabul etmek gerekmektedir. Meselâ anlamın bir bağlam içinde var olması; bağlam olmaksızın anlamın varlığından söz edilememesi, onun sınırlarını belirleme açısından önem arz etmektedir.

Anlama, manaları taşıyan ve kendisinde saklı tutan *dil* aracılığıyla gerçekleşmektedir. Allah'ın kullarına indirdiği son kelâmının dili Arapça olduğuna göre ilâhî murad, bu dilin anlama imkânları ve dilbilgisiyle kendini ifade etmiş olmaktadır. Dil ve dilbilgisi olmaksızın anlam gerçekleşmeyeceği gibi, anlamın hepsini dile hapsetmek de doğru değildir, çünkü anlama unsuru sadece dilden oluşmamaktadır.

Dil içinde neredeyse tüm kelimeler bir yerde ve tek anlama indirgenmiş durumda değildirler. Bundan dolayı kelimelerin, içinde bulundukları metne göre anlam kazandıklarını kabul etmek gerekmektedir. Arap dilinde kelimenin ifade ettiği mana ne kadar çok olursa olsun, bu manalardan birisi asıl olarak diğerlerinin içinde bir şekilde bulunmaktadır ve esasen lügat kitaplarındaki tertibin de böyle olduğu görülmektedir. Kelimelerin anlamlarının zaman içerisinde gelişme ve değişme gösterdiğini de unutmamak gerekmektedir. Ekollerin farklılaşmasına zemin hazırlayan unsurlardan biri olarak gelişen bu yan anlamlarla, mana genişlemesi, mana daralması ve başka manaya geçiş şeklinde kendini gösteren dilde türlü anlamlılığın ortaya çıktığı bilinmektedir.[3] İşte dildeki bu anlam gidip-gelmeleri, kelâmî ekollerin farklılığını hazırlayan dilsel unsulardan biridir. Dildeki genişliği gösteren çok anlamlılık, aynı zamanda bir takım yanlışlıkların ve ihtilâfların da kaynağı olmuştur. Zira anlamaya konu olan metnin bir anlama ortamı vardır ve metni bu bağlam içinde anlamak gerekmektedir, veya ma'kûl yorum bu çerçeve içinde sınırlı olmalıdır. Buradaki sınırlılık, anlamı teke indirgemek demek değildir. Aksi halde, nassın çizdiği sınır gözetilmezse getirilmesi yararlı bulunan tasvirler ve bakış açısını zenginleştirici düşünceler pragmatist ve keyfî yaklaşımlar haline dönüşür ve neticede nassa ihanet edilmiş olur.[4] Dolayısıyla Kur'ân yorumunda, anlamanın dil içerisinde gerçekleşmesi gerektiğini söylemek, yanlış yorumları boşa çıkarmak üzere metnin niyetinin önemli olduğunu açığa vurmayı da hedeflemektedir. Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın halku'l-Kur'ân konusundaki farklılıklarında ihtilâfın, bir yönüyle tamamen dilsel boyutta gerçekleştiği ve her ikisinin de yorumlarını dil çerçevesi içinde tutmaya çalışmaları göz önüne alındığında, manayı kendisinde taşıyan dile atıfta bulunmaksızın bilimsel bir yargıya varılamayacağı anlaşılmaktadır.

Bütün bu anlatılanlara bakıldığında yorum kavramının, nassların içerdiği varsayılan bir çok anlam katlarının farklı açılardan bakılıp farklı anlama sistem ve yapılarının kurulabilmesine imkân tanıyan değerlendirmeleri kapsadığı görülmektedir. Esasen yorum XX. yüzyıl edebiyat kuramcılarının icat ettiği bir etkinlik değildir. Batıda öncelikle, Tanrı kelâmını ve anlamını belirlemek gibi son derece önemli bir uğraş, yorum tartışmalarını harekete geçirmiş[5] iken İslâm dünyasında, kelâmullahın ne olduğunu, ne ifade ettiğini belirlemek için değil, onun hangi manalara delâlet ettiğini araştırmak üzere anlama ve yorumlamanın bilimi geliştirilmiştir. Bu açıdan bakıldığında fıkıhçıların ve kelâmcıların kullandığı anlama ve yorumlama metodolojisi oldukça ileri bir yerde durmaktadır.

Burada ele alınmaya çalışılan husus, Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın nassları anlarken yaptıkları işin, bizzat kendisinin mahiyetini ortaya koymaya yöneliktir; bu, bir bakıma "anlamanın" kendisini anlamaya çalışmaktır. Zira bir şeyi anlamaya çalışırken, yapılan işin de ne olduğunu düşünmek, anlama bilinci açısından önemlidir.

2. Anlama ve Yorumun Nasıllığı Sorunu

Anlam, metnin içinde olduğuna göre yorumcunun görevi bunu bulup ortaya çıkarmaktır.[6] Yaratıcı bir yorumda önceden kavrayamadığımız bir takım anlamların örtüsü kaldırılmış olmaktadır. Yeni yorum hazmedildikten sonra insan bilinci aynı kalmamaktadır.[7] Dolayısıyla yorum, bir bakıma metnin niyetinin yeniden kurulması demek olup[8] doğrudan "dil"in doğası ve tarihiyle irtibatlıdır.[9]

Mezheplerin, nassların anlamını ortaya çıkarma çabaları, sonuçta cümle ve kelimelerin analiz edilmesiyle gerçekleşmektedir. Anlam, kendini düzenli cümle içinde sunduğuna ve cümleler kelimelerden oluştuğuna göre, kelimenin asıl manası hakkında ipucu veren etimoloji, semantik analizlere de girmek suretiyle metnin muradına ulaşmada büyük rol oynamaktadır. Nitekim ilerdeki bir başlıkta, Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığı tartışmalarında خلق (haleka) kelimesine yükledikleri anlamı tahlil etmemizin nedeni de budur.

Kelimenin anlamının somut olarak tanımlanması, eş değerli sözcüklere bakılması, kelimenin zıt anlamlısı ile anlamın aydınlatılması, kelimeler arası ilişkilerle anlamın bulunmaya çalışılması, kelimelerin din dışı normal konumlarındaki kullanılışlarının belirlenmesi, anlama ve yorumun nasıllığı sorusunun bazı cevaplarını içermektedir ve mananın çözümlenmesi için önemlidir.[10] Modern ifade ile *Syntaxe* da cümlelerin nasıl oluşacağını, sıralanacağını bildiren gramer kolu olup[11] özellikle mantıkî ve matematiksel dil olan yazı dilinde gözetilir.[12] Buna göre metni yorumlarken dilin sözcüklerinin düzenleniş tarzıyla ilgili *sentaktik* yönüyle, sözcüklerin ne anlama geldiği veya işaret ettiği konusunu ele alan *semantik* yönü manayı belirlemede vazgeçilmez dilbilimsel unsurlardır.[13] Tüm *nahiv* kitaplarında cümle ve unsurları kurallarıyla birlikte ele alınırken anlamın bu matematiksel boyutunun yanında, Arapça'nın inceliklerini ve mananın, nahvin mantıksal dilinden gizli kalmış yönlerini açığa vuran *belagat* ilmi,[14] denileni ve özellikle denilmek istenileni ortaya koymada vazgeçilmez bir dilsel araç konumundadır.

Anlaşılmaya konu olan metin, gerçekten anlamaya konu mu olmaktadır? Yoksa her anlama çabası esasen bir yorum mudur? Yani anlamaya çalışan muhatap kendinden bir şeyler katmadan metnin anlamını, yine metnin içinde kurabilir mi? Yoksa kişi kendi zihin, zeka, akıl yapısı, aldığı kültür, sosyal çevresi, tarihî şartlar ve diğer etkenlerden bir yönüyle zaten belirlenmişliği içinde metni anlamaya çalışırken bunlardan bir şeyler katma durumunda mıdır? Eğer böyle olursa metin, muhatap tarafından yorumlanmış nesne olmaktadır ve sonuçta bir metni nesnel, objektif ve şartların belirlemesi dışında okuma imkânı yok sayılmaktadır.

Hem söz sahiplerinin/yazarlarının hem de o sözü anlama durumunda olanların zaman ve mekan bakımından kuşatılmış olmaları düşünüldüğünde bir metni anlamanın iki halinden bahsetmek mümkündür. Birincisi metne muhatap olan kendini metnin yazarı yerine koyarak metni kendi içinde kurmaya, objektif ve nesnel anlamı bulmaya çalışır. Bu halin imkânı da ayrı bir sorundur. Zira yazarın gerek psikolojik gerek sosyal şartlarını muhatabın taşıma ve anlaması onunla ne kadar örtüşecektir? Veya yazarın muradı okurun kendi ye-

rine geçmesini istemek midir? Ayrıca kişinin kendisini, kendisine ait fıtrî şartlarla dışa dönük (sosyal, kültürel, mezhebî) şartlardan bembeyaz bir sayfa gibi kopuk, bağımsız ve etkileşimden uzak görmesi mümkün müdür? Eleştirel nitelikteki bu sorularla birlikte bu yönteme yönelmenin, bir metni anlamak ve söz sahibinin muradını anlamada vazgeçilmez olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır. Ayrıca her sözün bir bağlamı olmakla birlikte her metni muhatabın bağlamına terk etme zorunluluğu da yoktur. Bu takdirde elde *söyleyen ya da söylemek isteyen* bir metinden daha çok muhatabın tarihsel ve zihinsel ortamına terk edilmiş, esasen kendisi tarihsel kılınmış bir metinden söz etmek gerekecektir. Öyleyse açık eleştirileri ile birlikte bu yöntem tamamen vazgeçilecek türden değildir. Yöntemin nerede, hangi şartlarda ve durumlarda nasıl kullanılacağı ve uygulanacağı iyi tespit edilmek suretiyle kullanılması gerekmektedir. İkinci hale göre muhatap, metinden kastedileni yazardan daha iyi anlayabilir ve çözümleyebilir, yazarı aşabilir. Ya da böyle bir durum olmadan metni içinde bulunduğu bilgi birikimi, mezhebî yapısı, dünya görüşü, sosyal durum, hatta ekonomik yapının kendisini belirlemesi ile birlikte ve buradan bakarak anlama durumunda olur. Bunu yaparken kendi şart ve birikimlerini de anlama ediminin içine yerleştirir. Bu anlayışa göre biz şartları belirlemeden ve tarihin yapıcısı olmadan şartlar ve tarih bizi belirlemektedir. Bu yaklaşımla birlikte bir metni nesnel ve objektif, anlamı onun kendi içinde kurarak ortaya çıkarma söz konusu olamaz. Esasen kişinin, nitelikleri geçen şartlardan kendisini arındırarak bir metni anlama imkânı yoktur. Kişi bilgi birikimince metni anlayabilir ve değişik anlamlara nüfûz edebilir. Ancak bu durumda ortaya çıkan şeyin artık anlaşılmaya çalışılan metin olup olmadığı kuşkusu vardır. Kişinin kendi anlayışını metne giydirmesi gibi bir durum söz konusu olmaktadır. Aynı anda endişe ve vazgeçilmez unsurlar bir araya geliyorsa olayın kendisini tamamen reddetme yerine iki zıt şeyi farklı yönlere oturtup olumsuzluklarını oralarda gidermek ve böylece vazgeçilmez/terk edilemez unsuru sağlıklı bir biçimde devreye girdirmek zorunluluğu vardır.

Netice itibariyle metin, yorumu doğrulamak için başvurulacak bir parametre olmaktan çok, yorumun sonuç olarak ortaya çıktığı şeydir.[15]

Kişinin içinde yetiştiği kültürel, sosyal ve siyasal çevrenin kendini etkilememesinin imkânsızlığından hareketle nassı edindiği önbilgi ve yargılarla anlama ve buna bağlanıp kalma *zorunluluğu yoktur.* Esasen önyargı tamamen olumsuz bir anlamı içermemektedir, hayat içinde insan yeteneklerinin ilk yönelmişliğidir. Bir düşünür gelenekten, toplumdan ve çevresindeki mümkün tüm etkenlerden tümüyle bağımsızlaşamaz. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda başka bilgi ve bakışları, nassı anlarken değişik anlama projeleri olarak görmek ve bunlar arasında bilinçli karşılaştırmalı ve eleştirel bakışla tercihler yapmak mümkün olmalıdır.[16] Öyleyse kişinin kendini içinde bulunduğu tarihsel şartlar, kendini etkilese bile nihai anlamda belirlememelidir. Diğer anlama proje ve sistemlerini; kendi bakış açısıyla birlikte ortaya çıkacak bir uzlaşmanın ilk adımları ve gerekli araçları olarak görmelidir. Esasen bizzat Kur'ân'ı anlama çabasının kendisinin, toplum, dil, kültür ve insani hayatı çevreleyen bütün unsurlara gömülü oluşu nesnelci, tarafsız anlama tezini dışlamaktadır, Kur'ân'ın tek anlamla kalmamasının nedeni budur. Anlamın doğrudan doğruya bilgi birikimi ile ilgisi vardır.[17] Tarih içinde gerek kelâmî, gerek fıkhî alanda sonradan farklı sistemleri ve ekolleri benimseyen âlimler bunun güzel misalini de vermişlerdir.

Son yüzyılda Gadamer'de temsilciliğini gösterdiği kadarıyla önyargılar, hakikatin önünde engel değil, dünyaya açılma noktalarıdır. Bu yaklaşımda önyargıları ortadan kaldırmak mümkün olmadığı gibi böyle bir girişimde bulunmak önyargıları gizlemekten başka bir işe yaramayacaktır.[18] Buna göre her anlama önyargılar tarafından yönlendirilecektir. Yapılması gereken meşru olan önyargılarla meşru olmayanların, kör önyargılarla aydınlatıcı önyargıların nasıl ayırt edileceğidir. Kişinin kendi önyargılarını hesaba katarak başkasını anlamaya çalışmada bir ufuklar kaynaşması meydana gelmektedir. Doğru anlama açık sorgulama ile mümkündür. Okuyan ve anlamaya çalışan öncelikle kendi önyargılarını gözden geçirmeli, bunların kökenlerini ve yeterliliklerini sorgulamalıdır. Nassları anlamaya çalışanın zihninde tüm metnin nasıl anlaşılacağına dair bir proje ve sistem içerisinde yer bulacak bir anlama taslağı mevcuttur. Buna ön proje denilirse, anlama ilerledikçe ve karşı yönlendirmeler geldikçe bu projelerle yarış halinde denilebilecek ön proje kendini sürekli düzeltme halinde ola-

caktır.[19] Ancak kapalı doğrulama sistemi denilebilecek kendi mezhebî yapısı ve çerçevesinden ayrılmadığı önyargılarının belirlediği sistem ile karşı taraftan gelecek eleştiri ve soruları ya da kendisinin yapması gereken sorgulamaları ve soruları sormaz ve gerçekleştirmezse ilk ve ön anlamalarını düzeltme imkânını bulmak asla mümkün olmaz. Bunun için kendisine açık sorular sormakla birlikte kendi sisteminde önemli değişikleri öngörebilecek gerçekçi sorgulamalarda da bulunmak gerekmektedir.

Bütünü elde mevcut bir metnin belli bir bölümünün herhangi bir yorumunu, metnin diğer bölümlerince desteklendiğinde kabul etme imkânı vardır, metnin bir başka bölümünce çürütüldüğünde ise bu yorum reddedilmelidir. Bu anlamda metnin içsel tutarlılığı, anlama konumunda bulunan muhatabın başka türlü denetlenmesi imkânsız yönelişlerini denetlemiş olmaktadır.[20] O halde dilsel düzeyde incelenme durumunda olan bir metin, unsurlarından her biri üzerinde düşünülerek anlaşılmaya çalışılmalıdır, ancak bunları da tam olarak görmek için yeniden bütüne dönmek ve onu göz önünde bulundurmak gerekmektedir.[21]

3. Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama

Kur'ân'ı anlama ve yorumlama (tefsir ve te'vîl) bir takım istisnalar dışında dilsel bir metni anlamaktan bağımsız değildir. Buna göre burada ele alınmaya çalışılacak konu az önce bahsi geçen anlama ve yorumun nasıllığı ile ilgili anlatılanların devamı niteliğindedir. Ancak anlama ve yorumla ilgili beşerî metinler hakkında söylenen hususların Allah'ın kitabı hakkında da aynen geçerli olduğu düşünülmemelidir. Zira metnin yazarı-söz-muhatap arasında kurulan anlam ilişkileriyle ilgili teorileri Kur'ân hakkında kurmak mümkün değildir, çünkü Kur'ân'ın yazarından söz etmek mümkün değildir. Bununla birlikte birtakım teorik ve usûlî bilgilerin, bağlantı kurma yönlerinin sahih olması durumunda Kur'ân'ı anlamaya zenginlik katacağı söylenebilir.

Kelâm ekolleri, düşüncelerini delillendirmede Kur'ân'ı vazgeçilmez bir referans olarak gördükleri için nassları yorumlamada ister is-

temez mezhepleri doğrultusunda bakmak durumunda kalmışlardır. Mezhepler, ileri sürdükleri ya da savundukları görüşleri nasslarla desteklemeye çalışırlarken sonuçta onların Kur'ân tefsirleri ortaya çıkmış olmaktadır. Onların Kur'ân'ı farklı yorumlamalarına rağmen, Kur'ân lafzında hiçbir bozulma olmadığı için gerekli şartlar gözetildiğinde her zaman manayı aslına uygun anlama imkanı var demektir. Kur'ân-ı Kerim'in lafzının sıhhatinde bir sorun olmadığına göre çözümlenmesi gereken problem yorumların sıhhati meselesidir.

Hz. Ali'nin, insanların değil Allah'ın hakem olması gerektiği söylendiğinde dile getirdiği "Kur'ân iki kapak arasında yazılmış bir yazıdır. O durduğu yerde konuşmaz, onunla ancak insanlar konuşurlar, Kur'ân ancak kullar aracılığıyla konuşur" sözü[22] Kur'ân'ın bir yönüyle kaçınılmaz olarak beşer anlayışı ve yorumuna bırakılmış bir kitap olduğu işaretlerini vermektedir. Ancak bu, anlamadaki başıboşluğu da beraberinde getirmemelidir.

Kur'ân-ı Kerim ilahî bir kitaptır, söz ve lafızlar Allah'a aittir ama dil/lisan Araplara aittir, beşer dili ile indirilmiş ilahî bir kitap söz konusudur. Sözün dilinin beşerî olması ve kitabın beşere gönderilmesi onun ifade ve anlamlarının, beşer zihninin kalıplarını belirlediği bir dil içerisinde gerçekleşmesi anlamına gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında verilmek istenen anlamın ve ulûhiyete ilişkin yüksek bilgilerin beşerî lisanın içine sıkıştırıldığı ve Kur'ân'ı anlama sorununun ortaya çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda Kur'ân'ın özellikle Allah'la ilgili verdiği bilgilerin nasıl anlaşılacağı üzerinde ihtilâf edilmiştir. Meselâ en uç noktada antropomorfist (teşbihî) anlayışa düşenlerle, kadimlerin teaddüd edeceği gerekçesiyle sıfatları nefyedenler ortaya çıkmıştır. Öyleyse Kur'ân'da geçen Allah Teâlâ ve sıfatları ya da fiilleri arasındaki ilişkiyi anlama ve yorumlamada mantıksal gramer kurallarını aşan hususların, belagatın/edebiyatın ve ulûhiyet fikrine ilişkin temel yaklaşımların varlığını da hesaba katmak gerekmektedir. Tabii ki Kur'ân'ın tamamını göz önünde bulundurmak ve anlam bütünlüğünü hesaba katmak anlama/yorumlamanın olmazsa olmazıdır. Kur'ân'ın sahih olarak anlaşılabilmesi için ilk dönem Arapça'sını başlangıçtan beri koruma ve kaydetme çabaları olmuş, ayrıca belagat ile ilgili pek çok kitap telif edilmiştir.

Kur'ân'da zahiri, tek bir anlama geldiği halde delille başka bir anlamın işaret edildiği yerler olduğu gibi herkesçe kolay anlaşılabilecek yerler de vardır.[23] Kâdî Abdülcebbâr Kur'ân'ın anlaşılmasında lafzın işaret ettiği ilk anlam demek olan zâhirin öncelikle ve kesinlikle kabul edilmesi gereken anlam olduğunu söylemektedir. Önce hitabın zahirine hamli mümkünse öyle yapılmalıdır. Zahirin anlaşılmasında hâs ya da âmm hangisi uygunsa o olmalıdır. Delilsiz olarak zahir terk edilmemelidir.[24] Halku'l-Kur'ân görüşüne uygun şekilde Arap dilinin genişliklerinden yararlanan Kâdî Abdülcebbâr, zahirden delille ayrılmak gerektiğinde başka bir zahir ibarede gelen görünürdeki benzerlikten dolayı, öncekinde yapılan işlemin diğerinde yapılamayacağını, benzer gözüken ikinci ibarenin, zahirinden uzaklaşmayı gerektirici bir delil olmadıkça ayrılmamak gerektiğini söylemektedir. Meselâ ona göre, muzarinin başına *nûn* (ن) harfinin gelmesi *en nekûle lehû kün feyekûn* (أن نقول له كن فيكون) lafzında istikbal ifade ediyor diye diğer muzarilerde de böyle olması gerekmemektedir.[25]

Kâdî Abdülcebbâr'ın verdiği misal, mezhebî anlayışın ilke olarak esas, ona uygun gelmeyen nassın tahsis ve takyid edilişini açıkça gözler önüne sermektedir. Bu ayetin Kâdî Abdülcebbâr için delil olabilmesi şöyle anlaşılmasına bağlıdır: "Şey"e *"ol!"* denildiği söz kadîm değildir; esasen ayette kastedilen, şeyin, gelecekte Allah tarafından fiil edilirken bizzat var kılınmasıdır; bu anlamı sağlamak üzere fiilin, muzari oluşuna delâlet eden kelimenin başındaki *nûn* (ن) harfinin burada istikbal (gelecek) anlamı taşıması gerekmektedir. Zahir bu olmalıdır, zahirin böyle olmasını belirleyen faktör Allah'ın kelâmına delâlet eden sözün kadîm olmamasıdır, işte bu faktör, muzarinin o şekilde anlaşılması gerektiğini ve zahir anlamın bu tarzda olduğunu sağlamaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, burada muzarinin başındaki *nûn* (ن) harfinin istikbal ifade etmesinden hareketle diğer muzarilerin de istikbal ifade etmesi gerekmediği, bunların zikredildikleri yerlerdeki uygun anlama göre davranılması gerektiğini, gerekirse istikbal gerekirse hâl olarak anlamak durumunda olunduğunu belirtmektedir. Bu durumları belirleyen ana unsur ise mezhebin genel ilkeleri olmaktadır.

Esasen dil, imkân verdiği müddetçe bu tarz yorumlara karşı çıkmamak gerekmektedir. Çünkü -herhangi bir mezhep adına konuş-

maksızın- eğer mezheplerin Kur'ân ve hadîslerin bütününü göz önüne alarak bir düşünce ve anlam sistemi kurduklarını var sayarsak, ilâveten, tüm nassların aynı doğrultuda ve düz/çizgisel bir tabir kullanmadıklarını göz önüne alırsak meselâ insanların tamamen hür olduklarını belirten nasslarla Allah dilemedikçe bir şey dileyemeyeceklerini belirten nassların her ikisini de mutlak olarak anlama durumunda değilsek zorunlu olarak aynı konuyla ilgili nassların bir yerinde şu şekilde alınan hususun, benzer lafızların geçtiği diğer konularda veya yerlerde aynı tahsis ve takyitle alınması gerekmemektedir. Her konunun kendi bütünlüğü içinde dilin imkân verdiği oranda sistem bütünlüğünü korumaya yönelik yorumların yapılması yanlış değildir. Ehl-i Sünnet'in de nasslar karşısındaki tutumu bundan farklı değildir. Yine de, aynı konuda nassların zahirlerinin ifade ettiği farklı gözüken anlamları korumada Ehl-i Sünnet'in hassasiyeti Mu'tezile'den daha fazladır. Zira onlar nassların kendi içindeki bütünlüğünden bir sistem çıkarmışlar ya da belirlemişlerken Mu'tezile önceden akılla belirlenmiş ilkeleri de devreye girdirdiği için nassların kendi içindeki bütünlüğü üzerine bir sistem kurma yerine esas alınan aklî ilkelerle nasslar arasında bütünlüğü sağlayıcı bir çaba içine girmişlerdir, tercihleri aklın önceliği olunca karşıda duran nassın o ilkeye uygun hale getirilmesi gerekmektedir. İşte bundan dolayı, Ehl-i Sünnet'in ise aklını, nassların kendi içindeki bütünlüğü sağlamaya yönelik işlettiğini kabul ettiğimizde Mu'tezile'den daha çok nassların zahirine bağlı olduğunu söylemek daha doğru gözükmektedir.

Zahirin bırakılıp da başka anlamın kabul edilmeyeceği ilkesi hakkında mezheplerin görüş birliğinden söz etmek mümkündür. Çünkü akıl esasen bundan başkasını kabul etme durumunda değildir. Bâkillânî, Cüveynî, Gazzâlî, Nesefî, Râzî gibi Sünnî kelâmcı ve usûlcüler de Mu'tezilî Kâdî Abdülcebbâr gibi zahire tutunmanın gerekliliğini ısrarla vurgulamakta ve zahir anlamdan delilsiz olarak ayrılmanın caiz olmadığını söylemektedirler. Hatta Nesefî, iki zahirden biri diğerine göre daha açıksa, açık olanı bırakıp delilsiz diğerini almanın ilhad olduğunu söylemektedir. Bu âlimlere göre aynı kelime birkaç anlama gelebiliyorsa anlam, karine ile en açık ihtimalli olana hamledilir. Bazen karinenin ihtimalinden dolayı her iki anlam da kastedilmiş olması muhtemeldir. Zahir imkânsız olduğunda, Allah'ın muradı zahirden

kastedilen olmadığı kesin olursa te'vîl taraftarları te'vîl, caiz görmeyenler ise tefviz yöntemini benimsemektedirler.[26]

Bununla birlikte Kur'ân'ın tefsir edicilere ihtiyaç duyması, zahirinden kastedileni bilme imkânını yok etmez. Sonradan gelip de ilk dönemdeki dil ve nassın tabiî bağlamını bilmeyen kimselere Kur'ân'ın anlamını açık hale getirmek amacıyla tefsir çabaları olmuştur.[27]

Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada Hz. Peygamber ve sahabe dönemindeki yorum dikkate alınmalıdır. Kur'ân'ı tefsir ederken yine bizzat Kur'ân ile tefsir, sünnetle, sahabe kavliyle tefsir etmek ve hatta tabiûnun yaklaşımlarından bağımsız yorumda bulunmamak gerekmektedir. İbn Teymiyye mücerret rey ile Kur'ân yorumunda bulunmanın caiz olmadığını söylerken[28] Kâdî Abdülcebbâr, Arap dilini, nahvi, rivayeti bilme; şer'î hükümleri ve sebeplerini bilme demek olan fıkıh ile usûlünü bilme gibi Sünnî tarafın da reddedemeyeceği hususları zikretmekle birlikte Kur'ân'ı yorumlamada esas şartın *Allah'ın tevhid ve adaletini bilmek; sıfatları, Allah için caiz olanla olmayanı bilmek; Allah'ın fiillerinden güzel olanı ile çirkin olan şeyleri bilmek* gibi hususlar olduğunu zikretmektedir. O, nassın gösterdiği anlamın, dil-düşünce ilişkisinde önceden akıl tarafından belirlenmiş olup bu aklî ilkelerle Kur'ân'ın ancak anlaşılabileceği tezini ileri sürmektedir. Bu niteliklere sahip kişiler muhkem ve müteşâbihi ayırıp, yorum yapmaya ehliyet kazanmış olmaktadır. Aksi takdirde ona göre, sadece gramer ve dil bilmekle Kur'ân tefsir ve te'vîline gidilmemelidir.[29] Esasen Kâdî Abdülcebbâr'ın Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılması ile ilgili yaklaşımlarını İbn Teymiyye'nin dikkat çektiği mücerret rey ile tefsir türüne girdirmek zor gözükmektedir. Çünkü nassın anlaşılmasında dil-düşünce ilişkisinin önceden zaten akılla belirlenmiş ve bilinmiş olması ile bunun üzerinde toplumsal uzlaşı sağlanmış olduğu varsayımı, Kâdî Abdülcebbâr'ın Kur'ân'ı anlama teorisinde aklın nassın anlamını belirleme önceliğini göstermiş olmakla birlikte, bir yöntem olarak karşımıza çıkan bu durumun mücerret akıl ya da rey tefsiri olarak değerlendirilmesi insaf sınırlarını zorlamak olur. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr, anlam araçları tamamlandığında hitabı hakkıyla anlamanın önünde engelin olmadığını söylemektedir.[30] Onun aklın öncelenmesi ile ilgili nass anlama teorisi, da-

ha geniş olarak akıl-nakil meselesi ile şâhid-gâib ve diğer konularla birlikte ele alınacaktır.

Gerçek şu ki, Allah Teâlâ muradını ancak kelâmı ile tanıtır, ifşa eder.[31] Allah'ın muradını ve hitapla kastedileni anlaması mümkün olan herkes anlar.[32] Allah'ın kitabında açık olmayan ve bilinmeyen bir tahsisin ya da istisnanın olması caiz değildir.[33] Allah'ın muradının gizli olması, kapalı ve bilinemez olması caiz değildir. Aksi takdirde Allah'ın kelâmı hiçbir şey anlatmıyor anlamına gelecek ve hitabı var olmasına rağmen yok hükmünde olacaktır.[34] Aynı şekilde hitapla kastedilen muradın muhtaç olunan durumdan sonra olması ve ihtiyaç anında bulunmaması caiz değildir.[35] Allah'ın insanla konuşması, ona hitapta bulunması, bir iletişim aracı olarak insanın geliştirdiği dilin yetersizliklerine rağmen doğru anlamanın varlığına da işaret etmektedir. Gramer kuralları doğru anlamayı sağlayan önemli bir unsurdur ve söylemlere konulan kurallardır. Dil, bu katı anlam içinde düşüncenin çözümlenmesidir.[36] Ancak dilin yapısı sadece gramer yapısı içinde aranmamalıdır. Bütüne bakmak için dilin sınırlarını aşmak gerekmektedir.[37]

Kur'ân da sonuçta dilsel bir nitelik arz ettiği için Arap dili içerisinde anlaşılma durumundadır. Kur'ân'ı anlamada lafızların indiği dönemdeki Kur'ân Arapça'sını esas almak gerekmektedir. Arap dili bu konuda hakemdir. Dilcilerin bir kelimenin ne anlama geldiğine ilişkin sözleri Kur'ân'ı anlamada başvurulması gereken bir yöntemdir.[38] Yanlış anlama bir yönüyle, nasslarda geçen kelimelerin, ilk dönemlerde ifade ettikleri anlamlarından kaymaya uğratıldıklarında ortaya çıkmaktadır.[39] Kelimelere yüklenen anlamlara zaman içinde bazı yeni anlamların girmesi, kelimenin bazı anlamları yitirmesi ya da ifade ettiği anlamlar arasında takdim tehir yapıldığı bilinen bir husustur.[40] Yanlış anlamanın önüne geçmek için Kur'ân'ın nazil olduğu dönemdeki lafız ve onun işaret ettiği anlamı öne almak ve metnin manasını öncelikle bu çerçeve içinde değerlendirmek gerekliliği kendini göstermektedir. Kur'ân'ın lafzında ve lafzın delâletinde bulunmayan manayı Kur'ân'a isnat etmek kesinlikle doğru değildir.[41]

Kur'ân'ı anlamada dört unsurdan söz etmek mümkündür: 1- Anlamak isteyen özne (anlayan), 2- Anlaşılmak istenen Kur'ân (anlatı-

lan), 3- Kur'ân'ı vahyeden Allah (anlatan), 4- Allah'ın muradı (anlaşılması gereken). Anlamanın gerçekleşmesi için öncelikle müşterek dil gerekmektedir, sözün söylendiği ortam ve diğer unsurlarla birlikte metni harfî, lafzî mana çerçevesinde anlamaya çalışmak, sözün sahibinin maksadını anlama Kur'ân bütünlüğü içinde ve yine Kur'ân nasslarının belirlediği genel ve ilgili ayetlerin belirlediği özel amaçlar doğrultusunda olmalıdır.[42] Kur'ân'ı anlamada ve yorumlamada üç temel alan vardır: 1- Kur'ân nassının içinde bulunduğu tarihî alan, nüzûl öncesi dönem, nüzûl dönemi ve sonraki dönem 2- Kur'ân ve anlayanın yaşadığı zaman dilimi 3- Dilbilimsel alan, kelime ve terkiplerin etimolojik ve semantik incelenmesi, Arap dili ve edebiyatı acısından ifadelerin tahlili.[43]

Kur'ân-ı Kerim kendisiyle ihtilâf etmeyen bir kelâmdır, sözlerinin bir kısmı diğer kısmını yalanlamaz, onunla çelişmez. Birbiriyle çelişir gibi gözüken ayetler bir hakikatin değişik yönlerini sunmakta olup bütünlük içinde bakıldığında eşyanın hakikatini göstermede yol göstericidirler. Onu parçacı lafızcı bir tarzda okumaya tâbi tutmak sadece okuyanın niyetini Kur'ân'a tasdik ettirmesi işlemi olarak kalır, *Kur'ân'ı anlama* işlemi gerçekleşmiş olmaz.

Nassları bütünlük içinde yeniden okumayanlar bir yerde, zaten düşündükleri şeyleri o metin içinde okumaya, görmeye mecburdurlar. Yeniden okumayı savsaklayanlar her yerde aynı anlamı görmek durumundadırlar.[44] Öyleyse Kur'ân'ın fikrî yapısının iskeletini anlayabilmek için ilk önce ekollerin ve yorumların zihinde oluşturdukları çerçeveden bağımsız olarak onu kendi bütünlüğü içinde okumak gerekmektedir.[45]

Ayetlerin delâlet sınırlarını belirlemede indiği ortam oldukça önemlidir. Sebeb-i nüzul bilgisi ayetin anlamını tayin eder.[46] Ancak nassın anlamını sebeb-i nüzul ile sınırlandırmamak gerekir. Sebeb-i nüzul bilgisi ilgili nassın manasına vakıf olmada ve anlamada müşkil gelen hususun giderilmesini sağlamada önemli bir işleve sahiptir. Bir ayetin ilk muhataplarına ne dediğini ve gerçekte ne demek istediğini –eğer varsa- sebeb-i nüzul bilgisini bilmeden tayin etmek oldukça zordur. Bu açıdan bakıldığında sebeb-i nüzul bilgisi Kur'ân'ı anlamada oldukça önemlidir.[47] Bununla birlikte bazı ayetlerin nüzul sebeplerinin olması, bu sebeplerin olmaması durumunda ilgili ayetlerin de

indirilmiş olmayacağı anlamına gelmemektedir. Nüzul sebebini bilmeyi ayetin anlaşılmasında olmazsa olmaz bir şart değil, ayetin daha kolay bir şekilde anlaşılmasını sağlayıcı unsur olarak değerlendirmek daha doğru gözükmektedir.[48] Diğer açıdan bakıldığında bir ayetin belli bir olay üzerine inmiş olması, o ayetin tarihsel olduğu anlamına gelmemektedir.[49]

Kelâmullâhın, Allah ile peygamber arasındaki söylem ortamından çıkarak yazıya dönüştüğünde, sözlü bir diyalog ortamına ait olmasından kaynaklanan desteklerden birini kaybetmesi ve kendini yorumcunun insafına terk ederek tarihselciliğin içine girmesi[50] tehlikesi vardır. Bundan dolayı sözlü ortamın, anlamın sınırlarını belirlediği ortam ve şartlarının yazılı metni anlamaya çalışırken manayı ifşa edici sorularla devreye girmesi gerekir. Oradaki sözün ne dediği, kime ve hangi durumdaki kişilere, hangi ibarelerle, hangi zamanda dediği gibi sorular önem arz etmektedir.

Bazı modern araştırmacıların düşüncesine göre Kur'ân, İslâm kültür tarihinde ana merkezi temsil eden dilsel bir metindir. Beşerî metin tahlillerine ilişkin yöntemler, beşerî olmayan Allah'ın kelâmına da uygulanır. Zira Allah Teâlâ beşere gönderdiği kelâmın onların dili ile olmasını murad etmiştir. Vahyi anlamada dilsel metot insanî biricik metottur.[51] Esasen Mu'tezile de dilsel yönteme özel önem vermektedir. Hatta dilsel unsur, onların Kur'ân tefsirinde en çok başvurdukları yollardan biridir.[52] Kur'ân'ın dilsel bir metin olup anlambilim ile ilgili geliştirilen teorilerden yararlanma düşüncesini genel olarak kabul etmekle birlikte geliştirilen teorik şablonu mutlak olarak ilahî kelâma uygulamak doğru değildir. Ancak, modern dilbilimin verilerinden faydalanacak kelâm ilmi, her iki tarafta da neticede anlamaya konu dilsel bir metin var diyerek beşerî metin için geçerli olan tüm hususları ilahî kelâmla eşitlemek ve ilahî olanı beşerî olana indirgemek durumunda olamaz. Açmak gerekirse, metni anlarken okuyucunun kendini yazarın yerine koyarak metni anlama çaba ve yöntemiyle Allah'ın kelâmını anlama nasıl gerçekleşecektir? Çünkü bir kimsenin kendini Allah'ın yerine koyarak Kur'ân'ı anlama gibi bir iddiasının olması imkânsızdır. Meselâ Derrida'nın yapı çözümündeki *metnin, sahibinden daha iyi anlaşılabileceği iddiasını; metnin içinde öncelikle kendi konu-*

munu pekiştiren ve diğer elemanlara karşı hakimiyet kuran anlam hiyerarşisini yıkmak ve önceki yapıda denetimi sağlayan terimin kurduğu yapıyı bozuma uğratmak ve bu terimin yerini değiştirmek suretiyle yapı çözüm yöntemini[53] Allah'ın kitabına uygulamak mümkün değildir. Çünkü Allah'ın muradını, Kur'ân nazmının yapısında öne çıkarılan şeylerin yerini oynatmak suretiyle elde etmek, onu daha iyi ve ötede anlamak değil, anlamı tahrife uğratmak demektir. Beşerî metinler için söz konusu olabilecek, burada bile sahih oluşu tartışılacak bir yöntemle Allah'a ait lafzın/nazmın/mananın O'ndan daha iyi anlaşılabileceği iddiası zaittir. Derrida'nın böyle bir iddiası ve derdi olmamakla birlikte ondan anlaşılan şeyin dinî metinlere uygulanmasını var saymak son derece tehlikeli ve yanlıştır.

Konuşanın muradı ile realite her zaman aynı olmayabilir. Bu bakımdan insan söz konusu olduğunda muhatap, konuşanın sözünü ondan daha iyi anlayabilir. Çünkü insanın gerçekliği tümüyle ihata etmesi mümkün değildir. Diğer yandan bilgisi ile her şeyi tamamen ihata eden Allah'ın kelâmı ile realite birbiriyle örtüşür. Bu bakımdan kelâmullâhı anlama çabasında incelenmesi gereken iki ayrı alan (konuşanın muradı ve realite) yoktur. İnsan realite hakkında ne tadar çok bilgi edinirse Allah'ın kelâmını o oranda iyi anlamış olur. Ancak realite hakkında bilgi edinmeksizin kelâmullâhı kendisinden yola çıkarak anlamak mümkün olmadığı gibi gerçeklik dünyasından hareketle kelâmullâhın anlamını tüketmek de mümkün değildir. Çünkü kelâmullâh, sadece realite hakkında insana bilgi sunmaz, aynı zamanda realiteye, realitede bulunmayan ilâve anlamlar yükler. Allah'ın sözleri sadece bir bilgi nesnesi olarak insanın zihnine giren bir 'şey' değildir; o, aşkın bir varlıktan aldığı destekle insanın kalbine, davranışlarına, tarihine ve kültürüne sessizce giren ve etkileyen bir şeydir. Allah'ın sözleri kendi içinde mutlak doğruları barındırır. Fakat kelâmullâh her zaman herkese aynı şeyleri söylemez. Kelâmullâha yönelik her mazbut ve metodolojik anlama çabası övgüye layıktır. Ancak bunların hiçbirisi kelâmullâhın kendisi olamaz, kelâmullâh tek bir şeydir, oysa kelâmullâhtan anlaşılan şeyler çoktur.[54]

Yorumbilim olarak nitelenebilecek ve teolojik, filolojik, hukuksal ve felsefî gibi kısımları olan hermenötik (hermeneutique)in teolojik

olanı, kutsal yazıların doğru anlaşılmasını temine yöneliktir. Böylece kutsal alana ait olanın, özellikle kutsal ve otoriter iradenin ölümlüye, yani dinleyene uygun şekilde açıklanma etkinliği olmuştur.[55]

En kaba bir biçimde anlamın yorumu olarak tanımlanabilen bir hermenötiğin, doğrudan tefsir ve fıkıh etkinliğinin ana hareket noktasını oluşturduğunu, dolayısıyla İslâm kültür tarihinde bu disiplinler kadar eski bir tarihe sahip olduğunu söylemek mümkündür.[56]

Kitab-ı mukaddesin anlamını iyice tespit etme amacında olan hermeneutique bilimi, amacının aksine vahyi tahrif etmiştir. Çünkü yorumlardan her biri kişisel anlayış içine kapanmaktadır.[57] Dilthey'in metin yorumuna ilişkin söylediği hermeneutique'nin hedefinin, bir yazarı, onun kendini anladığından daha iyi anlamak olduğuna dair sözlerini[58] teolojik hermenötikte hele Kur'ân nassının anlaşılmasında düşünmek mümkün değildir. Kur'ân'ın bir metin yazarı olmadığına ve kimsenin kendini Allah yerine koyamayacağına göre bu anlamıyla modern yorumbilimden Kur'ân adına faydalanmak mümkün değildir. Ama anlamayı sağlayıcı unsurlardan, eğer geleneksel ilim yapımızın üzerine konacak bir yöntem ya da bilgi varsa, İslâm'ın kendi özüne uygun bir faydalanmayı reddetmenin haklı bir gerekçesi olamaz.

Anlama ve yorumun niteliğiyle ilgili teorik bilgilerden sonra, nasslardan delil getirilirken kullanılan yöntemlerin neler olduğu hususu önem arz etmektedir. Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin istidlâl yollarını araştırırken *delil* kelimesinin kavramsal çerçevesi de konu bütünlüğü açısından önemlidir.

4. Delil-Delâlet-İstidlâl ve Yöntemler

Lafız ile mana arasındaki bütün ilişkileri delâlet kavramı ile ifade etmek mümkündür.[59] Lafız ve mana birbirinden ayrılmazlar, her lafız zihinde bulunan özel bir anlamı işaretlemektedir. Zihinde bu anlam oluşmadan dil üzerinde lafız ortaya çıkmaz veya lafzın neyi işaretlediği bilinmediği için anlama gerçekleşmez.[60]

Bâkıllânî, *delil ve delâlet* kelimelerinin sonuçta aynı anlamı gösterdiğini ve beyan, hüccet, sultan, burhan kelimelerinin ise müteradif

olduklarını söylemektedir. Delil, kendinden başka bir şeyi delil ortaya koymak suretiyle açıklayandır. Bu, bir şeyin bizzat kendisinin kendisi için ispata yönelik bir delil olamayacağı anlamınadır.[61]

Dilbilimcilerin de kullanımına uygun olarak sahih bir nazarla zaruri olarak bilinemeyen bir şeye ulaşma imkânı sağlayan her duruma *delil* denilir. Bu durumda *delil* yol gösteren, kendisiyle yolun bulunduğu şey gibi temel anlamları içermektedir.[62]

Delâlet, delâlet edenin (dâl) işaret, etki, ya da zorunlu sonucu gerektirici hüküm gibi durumlarla kendisine delâlet edileni (medlûl) gösterdiği alâmet ve ilişkiye denir. Delâlette *şey* bir başka şeyi bilmeyi gerektirir. Aralarındaki ilişkiden dolayı bazen geniş anlamda delil ve dâll lafızları delâlet lafzı yerine kullanılırlar. Malûma ilim ya da bilinen şeye bilgi denilmesi de böyledir.[63]

İstidlâl, birincisi delâleti bulup çıkarmak, ikincisi delil ve delâlet isteme olmak üzere iki anlama gelmektedir. Delâleti elde etme, çıkarma ve istinbâtta bulunma durumu düşünen ve nazarda bulunanlar için geçerli hususlardır. Delil ve delâlet isteme, talep etme durumu iki hususu gerektirir: Birincisi delil ve delâletle istenilen şey ve bunu isteyen kişi, ikincisi kendisine delil getirilen ve hüküm verilen şey, hüküm. *İstidlâl*, düşünen ve sonuç araştıran kimsenin akıl yürütmesi ve tefekkürüdür. Delile bakarak bilmediği şeye ulaşma isteğidir. Delil getiren ve delâlet arayan bazen yanılsa da sonuçta yaptığı iş, istidlâldir. Burada aynı zamanda *istişhâd* da yapılmış olmaktadır. *İstişhâd,* bilinen ve görünen şeylerden (şâhid) bilinmeyen (gâib) için şehâdet (şâhidlik) talebinde, istek ve araştırmasında bulunmaya denir.[64]

Esasen ilim, ya sahih ve doğruluğu kabul edilmiş nakildir, ya da gerçeklik ve kesinlik ifade eden istidlâldir. İhtilâflar ya nakilde olur, ya da istidlâlde olur.[65]

Bâkıllânî delilin üçe ayrıldığını söylemektedir: 1- Aklî delil: Akıl yürütme neticesi elde edilen, akılda var olan delildir. Muhkem bir fiilin, faili tarafından niyetlenilerek ve bilgiye dayalı olarak yapıldığını bilme bu türdendir. Böyle deliller, delil olmak için epistemik bir cemaatin (bilim/bilgi toplumu) uzlaşmasına ya da tevkîfe gerek duymaz. 2- Dilsel (lügavî) delil: Dilsel uzlaşıdan ve sözün anlamlarından hareketle delâlet eden delil. Muvâdaa (vaz'/uzlaşı) yolu ile kendini göste-

ren bu delil, lafız, rumûz, işaret ve yazıların delâletiyle gerçekleşen delildir. Bunlar üzerinde bir uzlaşı var olmasaydı bunların delil olmaları mümkün olmazdı. 3-Sem'î, şer'î delil: Dilsel uzlaşıdan sonra söz yoluyla *şeylere* delâlet eder. Aklî bilgi için uzlaşı ve şer'î belirlemeye gerek yoktur. Uzlaşıyla bilgiye erişmede ise uzlaşılan şeyin idrak edilen türden olması gerekmektedir. Kişilerin kalplerinde taşıdıkları şeyler üzerinde ve kalbî fiillerde uzlaşıdan söz edilemez.[66]

Bâkıllânî'ye göre *delil* mevcut, ma'dûm, kadîm, hâdis olabilir. Yapıldığında failin delil getirmek istediği bir fiil türünden olabilir, ya da kastedilmemiş bir fiil de olabilir. Kadîm delile Kur'ân; muhdes delile Hz. Peygamber'in sözleri; mevcut delile ayet, hadîs, icmâ; ma'dûm delile berâat-ı zimmetin şer'î delil olması, cinslerin bilinen niteliklerinin dışında niteliklerinin olmadığına delilin yokluğu ile hükmetmek, peygamberlik ididasında bulunanın elinde mucizelerin olmamasından hareketle onun yalanına hükmetmek örnekleri verilebilir. Bu sonuncusu, delil getirilen şeyin mevcut olması gerekmediğini göstermektedir. Mevcut olmak delilin şartlarından olmayınca delilin hâdis olması, kendini var eden bir muhdisin varlığı, muhdisin delil getirmeye yönelmesi gibi durumlar da gerekmemektedir. Neticede Bâkıllânî, Mu'tezile'nin *kelâmın dinî hükümlere delil olabilmesi için hâdis olması gerekir* düşüncesini reddetmek istemektedir.[67] Delil getirilen şeyin olmazsa olmaz şartının mevcut oluş olduğu kabul edildikten sonra delilin kadîm olmasının önünde engel kalmamış olacaktır ve kadîm kelâmla delil getirme imkânı açığa çıkacaktır.

Kâdî Abdülcebbâr'ın ise *delile* getirdiği tanım kendi sistemini doğrular ve bütünler mahiyettedir. O, mevcut oluşu, delilin temel şartlarından kabul etmektedir ve delil ile delil getirilmeye çalışılan şey arasındaki ilişkinin bizzat şâhid âlemde bilinen bir türe dayanması gerektiğinden hareket etmektedir. Ona göre delil, bir şeye onunla alâkasından dolayı delâlet eder, bu alâka ya o şeye veya o şeyi bir şekilde işleyenin irade ve seçimine ya da var kılmasına dönen bir durumdur. *Delil*, bir şeye onunla var olan ilgisinden dolayı medlûle işaret eder. Aralarında ilgi olmayan bir şeyin (delil) bir şeye (medlûl) delâleti söz konusu olamaz. Delil, medlûlünden başkasına ait olmayan bir anlamı göstermelidir. Bu bağlamda dizili harflerden oluşan kelâm, ka-

dîm kelâmın varlığı için delil olamaz. Zira harflerle dizili Kur'ân'ın kadîm kelâma delâlet etmesini gerektirecek bir yön yoktur.[68]

Esasen Bâkıllânî de delil ile medlûl arasında bilinen bir yönün olması gerektiğini söylemekte, delilin bir medlûle bağlı oluşunda aradaki bağın ve ilginin bilinen ve tanınan bir yön olması gerektiğinden söz etmektedir. Meselâ *yazan*ın yazıya; hattatın o işi bilen birisi olduğuna; hâdis şeylerin, kendilerinden sonra var olan şeylerin de hudûsüne ve mucizelerin sahibinin doğruluğuna delâlet ettiğini bilmek böyledir.[69] Zira delil medlûlüne, ilim malûma, haber habere konu olan şeye tâbidir. Delil medlûlünü göstermezse zaten onun delili olamaz.[70] Delilin karakterinde, kendisi ile ilim hasıl olduğunda nazar ehlinin gönlünün sükûna ermesi vardır.[71]

Kâdî Abdülcebbâr ilgili ilkeyi harflerden dizili kelâmın kadîm olamayacağına işletirken Bâkıllânî âlemin ve yıldızların bir var ediciye delâlet ettiğini istidlâlde kullanmaktadır. Ancak bu ilkenin işletilme biçimi ve içine neyin gireceği ve neyin girmeyeceğini belirlemede mezhebî yaklaşımlar ön plâna geçmektedir. Ya da mezhepler, delâlet yönünü ister istemez bu çerçevede görmektedirler. Ama sorun, konunun şu ya da bu mezhepte falan şekilde ele alındığı değil, ele alınış biçimiyle doğru olup olmadığıdır. Kâdî Abdülcebbâr'ın Bâkıllânî'nin bu istidlâline diyecek bir şeyi olmasa da Bâkıllânî'nin Kâdî Abdülcebbâr'ın istidlâline itirazı olmalıdır. Zira ona göre lafzî Kur'ân nefsî kelâma delâlet etmemekte, arada böyle bir ilgi bulunmamakta ama Bâkıllânî'de bulunmaktadır.

4.1. İstidlâl Yolları

Kelâm mezhepleri görüşlerini gerek vazgeçilmez kaynak olması açısından gerek halka benimsetebilme yönünden Kur'ân'la desteklemek durumundaydılar. Halku'l-Kur'ân etrafında Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın nassları yorumlamalarında başvurdukları istidlâller ve nasıl ele aldıkları konusu nasslarla nasıl farklılaştıklarına dair ipuçlarını vermektedir. Hangi delilleri ve yöntemleri nasıl kullanmışlardır sorusunun cevabını farklılaşmanın çatallandığı yer olarak görmek mümkündür.

Daha ilerde ele alınacak *yorumda yöntem ve yaklaşımlar* kısmı da esasen bu ilkelerin neden bu şekilde işletildiğinin işaretlerini verecektir.

İstidlâlin kesin doğruluğu anlamını bildiren ve bu çalışmada sık sık kullanılan ana kavram burhandır ve burhanî delil kıyas anlamını kendiliğinden çağrıştırmaktadır. Lügatte ölçmek, takdir etmek anlamına gelen kıyas, doğruluğu kabul edildiği takdirde kendi yapısı gereği başka bir sözün doğruluğunu gerektiren önermelerden kurulu söze denir.[72] Bu çalışmada Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın getirdikleri delillerin kabul edilebilirlik ölçüsü genellikle bu kavramla ifade edilmiştir. Başka ifadeler kullanılsa bile bunlar, sonuçta teknik kavram olarak *burhan* lafzının şümulü içindedir.

Burhan, yakîn sonucunu elde etmek için yakînî önermelerden kurulu kıyastır. Bunu elde etmek için gerekli olan *yakînîyyât*, evveliyyât, müşâhedât, mücerrebât, hadsiyyât, mütevâtirât, kıyasları kendileriyle birlikte bulunan önermeler olmak üzere altı türlüdür. Burhandan başka kıyasların değerini ifade etmede kullanılan *cedel* ve *hatâbe* diye iki kavram daha vardır. Cedel, meşhur önermelerden kurulu kıyastır. Yaygın bilinmesine rağmen bilinen şey kesinlik arz etmemektedir. Hatâbe, kendisine güvenilen kişilerden alınıp kabul edilen ve tahmine dayalı yapılan kıyastır. Zan ifade eder. Mugâlata, doğru ya da meşhur mukaddimelere benzeyen ancak yalan ve vehme dayalı mukaddimelerden kurulu kıyasa denir. İtimat edilecek ve kesinlik arz edeni burhana dayalı yapılan kıyastır.[73]

Kıyas, aralarındaki ortak bir yönden dolayı asla bakılarak fer' hakkında hüküm vermek demektir. Hem ispata, hem nefye dayalı kıyas yapılabilir. Kıyas, illete ve illet bilgisine dayanarak yapılan istidlâlin neticesidir. Değilse yapan kişinin hiç yoktan kendisinden çıkardığı bir hüküm değildir. [74] İllet bilgisi ise sebr ve taksim, mukabele, tard, cereyân gibi yöntemlerle olmaktadır.[75] İlletin şartları vardır ve bunda da farklı görüşler vardır. Ancak illet hükümde müessir olmalıdır; bulunduğunda hüküm de bulunmalıdır; hükmü beyan etmede açık olmalıdır.[76] Kıyasta asıl, fer', illet ve hüküm olmak üzere dört rükün vardır. Özellikle illete yüklenen anlamlar iki ana ekol olan Mu'tezile ve Eş'arîlikte temel farklılık göstermektedir. Mu'tezile'de illet şeyin zâtî bir niteliğidir ve kişiler bir şekilde tesirî olarak üzerinde tasar-

rufta bulunamazlar. Aklî olduğuna yargıda bulunulan husün ve kubuh meselesinde böyledir. Genelde Eş'arîler ise şeyin hükmündeki illetin şâriin hüküm vermesiyle birlikte bilinebileceğini söylemektedirler. Burada esas hareket noktası ise kudret-i ilahiyyenin öne çıkarılması anlayışına dayanmaktadır.[77]

Kelâmın ilk dönemlerinde Müslümanların, Yunan felsefesiyle karşılaşmadan önce metafizik ve ilahîyat konularında usûl-i fıkıhtaki nazar yöntemini kullandıklarını söylemek mümkündür.[78] Fıkıhtaki kıyas felsefesi iki şey arasında tam bir benzerliği ifade etmez. Belli yönde bir benzerlik vardır. Kur'ân'da geçen teşbih ayetlerinde ifade olunan benzerliğin her bakımdan benzerlik anlamında olmaması ve Kur'ân'da açıkça nefyedilen benzerliğin tam benzerlik manasında anlaşılması ilk Sünnî Müslüman grubun izah tarzını oluşturmaktadır. Sonuçta Ehl-i Sünnet'in Kur'ân'da teşbih ayetlerinde ifade edilen Tanrı ile insanlar arasındaki benzerliği her bakımdan benzerlik değil, sadece bazı bakımlardan benzerlik şeklinde yorumladığı anlaşılmaktadır.[79] Din dili yapısında sınırsız olanın sınırlı dil ve kavramlarla anlaşılmasında esasen başka bir yolun varlığından bahsetmek mümkün gözükmemektedir.

İstidlallerinde fakîhlerin mantığına yakın bir yol izleyen Bâkıllânî'ye göre analoji yoluyla görülenden ve elde edilenden hareketle görülmeyeni tanımlayıcı kıyas kesin bilgi ifade etmektedir. Yani delilin sağlamlığı medlûlün sağlamlığını, batıl oluşu medlûlün de batıl oluşunu gerektirmektedir.[80]

Fıkıh usûlünde lafzın manaya delâleti nassın ibaresi, işareti, delâleti ve iktizası ile mümkün olabilmektedir. Metinden elde edilecek hüküm ya bizzat metinde vardır veya yoktur. Eğer hüküm metinde bizzat veriliyorsa bu nassın ibaresidir, değilse işaretidir. Eğer hüküm, lafızdan dilsel açıdan mefhum olarak anlaşılıyorsa nassın delâleti, şer'î bilgilere dayanarak anlaşılıyorsa bu da nassın iktizası olmaktadır. Nassın delâleti nassta içtihadî olarak değil sadece o dili bilmek suretiyle ilgili anlamın anlaşılmasıdır.[81] Nassların yorumlanması ve istidlâli bu çalışmanın ana konularından biri olduğuna göre bu konuda takınılan tavır da önem arz etmektedir. Dil çerçevesinde yorum genellikle hareket noktalarından biri olarak kabul edilmiştir. İsmin işaretlediği, dilin ifade ettiği şey ne ise anlaşılan da odur, sözün vaz' edildi-

ği şekli ve kullanımı anlamı belirler.[82] Metni veya bir sözü yorumlarken bir lafzın "şu anlama" geldiği 1- tekrar, 2- ona işaret edilmesiyle, 3- o mana için o lafza yönelmiş olunmasıyla, 4- o seslerden oluşan şeyin zaruri olarak işitende o anlamı çağrıştırmasıyla, 5- uzlaşı sağlanmış olması yollarıyla bilinir.[83]

Kur'ân'da zahiri tek bir anlama gelmekle birlikte, delille başka anlamlara işaret edilen yerler olduğu gibi herkesçe kolay anlaşılabilecek yerler de vardır.[84] Eğer hitapta bilinen iki duruma ihtimal varsa yapılması gereken bedel (birinin diğerinin anlamını bir şekilde içermesi, onun yerine geçmesi) veya cem'etme (iki anlamı bir bütünlük içinde toplama) tarzında her ikisine de hamletmektir. Delil, muradın birisine ya da ikisinden başka bir şeye delâlet ediyorsa onunla hüküm verilir. Delil, her iki duruma da delâlet etmez, dar, sınırlı, kapalı olursa mecaza hamlolunur. Delil, sınırlı ve tahdit edilmiş değilse hüküm vermek için o zaman ona başka delillere de bakmak gerekir. Delil, başka tarafa delâlet etmiyorsa zahiri üzerine hamletmek gerekir. Allah'ın hitabı dilde gerçekleşen ilk uzlaşı gibidir. Dolayısıyla hitabın ilk anlaşılma tarzına hamledilmesi gerekir. Böylece şer'î hitabın, üzerinde uzlaşma gerçekleşen ilk anlamı ile anlaşılması ve bu anlamda zahirine hamledilmesi sırf dilsel delâletten daha iyidir. Bu olmazsa mümkün mertebe dilin hakikatine hamletmek gerekmektedir. Veya delilin mecazı gerektirdiği duruma hamledilir.[85]

Kelâmcıların istidlâllerinde en çok göze çarpan istidlâl gâibin şâhide kıyasıdır, yani olgusal alandan hareket ederek bilgi ve tecrübeden uzak alan hakkında kıyasta bulunmalarıdır.

Aklî delillerden bazıları şöyledir: Gâibin şâhid üzerine inşa edilmesi, gâibin şâhide kıyası; Mukaddimelerden sonuçlara varmak; Sebr ve taksim; İttifak edilen şeylerden yola çıkarak ihtilâf edilenler hakkında istidlâlde bulunmak.[86]

4.1.1. Kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhid

Gâibin şâhide kıyası. Görünür/olgusal alanda herhangi bir şeyin herhangi bir illetle illetlenip nitelenmesi sonrasında buradan hareket-

le bize görünmeyen alan için de aradaki illet birliğinden dolayı hüküm vermeye *gâibi şâhide kıyas* adı verilmiştir. Bu yöntem, kelâmcıların teolojik söylemlerinin vazgeçilmez yolu olarak kendini göstermektedir. Burada illet-ma'lûl ilişkisindeki benzerliğin farklı şeylere uygulanması mantığı hakimdir. Meselâ müteharrik ve âlim, kendilerindeki hareket ve ilimden dolayı müteharrik ve âlim iseler bunu gâibdeki her müteharrik ve âlim için uygulamak gereklidir. Gâibdeki şeyin *kendine ait niteliği* bilinmese de, falan niteliği (sıfatı) var kılan *illet* şâhidde varsa gâibde de vardır, zira aralarında illet birliği bulunmaktadır, bundan dolayı ilgili konuda bir şey için geçerli olan hükmün misli diğeri için de geçerlidir. Bu kıyasta dilin ve dile ehil olanlar arasındaki uzlaşının (muvâdaa) işlevi önemlidir. Buna göre meselâ ateş, yakıcı anlamını taşıyorsa şâhidde de gâibde de aynıdır, yani bilinen ve görülen ateş de görünenin dışındaki ateş de yakıcıdır. Meselâ Ehl-i Sünnette 'şey', cevher, araz, cisim olduğu için değil 'mevcut' olduğu için şeydir. Bunun için ma'dûm şey değildir. En temel niteliği var olmasıdır, sonra diğer vasıflarına bakılır, eğer delâlet cisimlik, arazlık, cevherlik gibi vasıfları da gerekli kılarsa gâib için bunlarla da hükmedilir, gerektirmiyorsa hükmedilmez.[87]

Kâdî Abdülcebbâr'ın kelâm felsefesinde de Mu'tezilî kelâm felsefesinde olduğu gibi gâibin şâhide kıyas edilmesinin büyük önemi vardır.[88] Ona göre Allah ve sıfatları hakkında, eğer Kur'ân bizim dilimizde indiyse bu dilin kelimelerinin şehâdet âleminde anlaşılandan ve buradaki lafız-mana ilişkisinden başka türlü anlaşılması imkânsızdır.[89] Konuyla ilgili daha geniş açıklamalar din dili ve özellikle şâhid-gâib konularında ele alınacaktır.

4.1.2. İn'ikâs-ı Edille

Delilin butlânı medlûlün butlanını gerektirir. Bâkıllânî, مالادليل عليه يجب نفيه şeklinde ifade edilen yani delilin batıl oluşu medlûlün batıl oluşunu gerektirir, önermesinde *iki aşama* ortaya koymaktadır: Bir şeyi ispat edenlerin delilleri başka bir delil bulunmayıncaya kadar araştırılır. Sonra

ya da kendi deyişiyle بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول

bunların sağlam olanıyla zayıf olanları ayırt edilir. Sonra delillerin yönlerini tespit ve tayin etme işlemi yapılır. Başka vecihler kalmayacak şekilde ince bir tümevarımla delillerin yönünü belirleme işlemi sona erdirilir. Artık delil ile medlûlün aynı olduğu ortaya çıkar. Çünkü nefyedilen deliller dışında başka bir delil söz konusu olmayınca iş sona ermiş olmaktadır. Bâkıllânî'nin bu yolu *iki surette* vaz' ettiği görülmektedir: *Birincisi: Şey* akılda iki ya da daha fazla kısımlara ayrılır. Bunların hepsinin doğru ya da yanlış (fasit) olması imkânsızdır. Delil bunlardan birinin batıl olduğunu ortaya çıkarır, akıl da bunun zıddının doğru olduğuna hükmeder. Aynı şekilde eğer delil diğer kısımların yanlışlığını ortaya koyarsa akıl geri kalanın doğruluğuna hükmeder. Bâkıllânî'nin misali şöyledir: Biz biliriz ki bir şey ya kadîmdir, ya da hâdistir. Ne zaman delil bu şeyin hâdis olduğunu gösterirse bunun kadîm olması batıl olmuş olur. Eğer delil bu şeyin kıdemini gösterirse o zaman hâdis olması batıl olur. *İkincisi:* Bir şeyin sahih oluşundan yola çıkarak benzeri ya da aynı manaya gelen şeyin de sahih olduğuna hükmetmek ile bir şeyin imkânsız oluşundan yola çıkarak benzeri ya da aynı manaya gelen şeyin de imkânsız olduğuna hükmetmektir. Bâkıllânî'nin misali şöyledir: Allah'ın cevher ve arazları yaratması benzerlerini de yaratacağının ispatıdır.[90]

Bilgi yolları kullanılmakla birlikte Tanrı hakkında ispat edilemeyen bir şeyin reddedilmesi gerekeceği görüşüyle[91] Kâdî Abdülcebbâr, in'ikâs-ı edille yöntemini kullanmışa benzemektedir. Bu dönem kelâmcılarının genel karakterinin bu yönde olması muhtemeldir. Yöntem esasen tamamen reddedilebilecek durumda değildir, Gazzâlî'nin in'ikâs-ı edilleyi reddettiği ve artık sonradan gelenler üzerinde kesin etkisinin olduğuna dair genel kanıdan hareket ederek bu yöntemin tüm uygulanabilirlik alanlarını dışarıda bırakmak doğru değildir. Nitekim İbn Haldun, in'ikâs-ı edille'nin dinî ilim ve akli bilimlerin en güzel yöntemlerinde birisi olduğunu söylemektedir. Onun ifadelerine göre, el-Eş'arî'nin yolunu benimseyen Bâkıllânî, birtakım aklî önermeleri vaz' etmiş, in'ikâs-ı edille gibi bazı kaideleri cesaretle dile getirmiş, cevher-i ferd, halâ'nın ispatı, arazın ancak araz ile kâim olacağı, arazın iki zamanda bekâsının olmadığı gibi delillerin dayandığı aklî mukaddimeleri belirlemiştir. O, bu kaideleri iman esaslarına uygu-

lamış ve akidelerin gerekliliğinin bu delillere bağlı bulunduğunu savunmuştur. Dolayısıyla delilin batıl oluşu ile medlûlün de batıl olacağını ileri sürmüştür.[92]

Muhtemelen, in'ikâs-ı edille yöntemini kullanmak için kesin delile ulaşmak gerekli idi ve medlûlün batıllığını ortaya koyacak delilin katiyet ifade etmesini sağlamak için gerekli illetin de kesin olarak tespit edilmesi gerekli idi; bunun için de sebr ve taksim yöntemi devreye girmeliydi.

4.1.3. Sebr ve Taksim

Sebr, kelimesi lügatte deneme, sınama, tecrübe etme anlamına gelmektedir. Istılahta ise bir hükmün aslına illet olabilecek nitelikleri belirlemek, uygun olmayanları dışlamak ve sonuçta olması gerekeni tespit etmek, illet için görünürde uygun olanı bırakmak demektir.[93] *Sebr,* sonuçta muhtemel niteliklerin illet olmaya uygun olup olmadığını öğrenmeye, anlamaya ve tespit etmeye çalışmadır. *Taksim* ise, illetin şöyle ya da böyle olmasıdır. Esasen bu ifadeleri söylerken uygun olan taksim sözcüğünün önce zikredilmesidir. Çünkü illeti belirleme yöntemi olan sebrden önce alternatif taksimlerin zikredilmesi daha uygun gözükmektedir. Ancak genellikle *sebr ve taksim* şeklinde ifade edilmiştir.[94] Taksim, hükmün ispat ya da nefyi ile ilgili alternatifleri araştırma demektedir. Sebr ise hükmün bir illetle muallel olup olmadığını; muallel ise falanca vasıfla ya da başkasıyla muallel olduğunu; muallel olmayanın geçersiz olduğunu söylemeye denir. Böylece sonuçta hükmün falanca vasıfla muallel olduğu belli olmuş olur.[95]

Sebr ve taksim, hükmün illetinin ispatında istinbat suretiyle kullanılan, iki önerme ve bir sonuç formunda kıyas olarak gelen bir yöntem[96] olup Müslümanların Yunan'dan devşirmedikleri bilimsel bir olgudur.[97]

Bâkıllânî ve illetlerin ispatında sebr ve taksimi kullanan diğer usûlcülerin uyguladıkları yöntemin ise işleyişi özetle şöyledir: Akıl yürüten âlim, hükmün aslına ilişkin, olabilecek tüm manaları araştı-

rır, her birini tek tek inceler. Hükmün illeti olmaya uygun olmayanları çıkarır ve bunları açıklar. En sonunda içtihadı neticesinde kabullendiği bir illette karar kılar. Yöntem özü itibariyle bir şeyin akılda iki ya da daha fazla kısma ayrılması, bunların hepsinin doğru ya da hepsinin yanlış olması imkânsızlığı ve delil ile bunlardan yanlış olanların elenmesi ve doğru görülenin kalması esasına dayanmaktadır. İki zıddın birleşemeyeceği ve alternatiflerden doğru olanın tercihi de yöntemin aslını oluşturmaktadır.[98]

Aklî hükümlerde işletilen bu yöntem iki türlüdür. Eğer aklî taksim sadece nefy ve ispatı kapsıyorsa iki kısımdan biri batıl olunca diğerinin doğruluğu ortaya çıkar. Gazzâlî'ye göre burada ilim hasıl olurken, Cüveynî eleştirisini saklı tutmaktadır. Ama taksim nefy ve ispat arasında cereyan etmeyip, bir çok kısma ayrılır nitelikte ise bu yöntemi uygulayan kişi bilgiye ulaşabilmek için sürekli akıl yürütür ve çaba harcar, sonunda *pek çok ihtimal arasından şu manaya eriştim, bulduğum anlamı araştırma neticesi elde ettim* der. Gazzâlî, bu kısımda ilmin hasıl olmayacağını söylerken Cüveynî eleştirisinin rengini belli etmektedir: Ona göre ihmal edilen ve yanılgıya düşülen bir kısmın olup olmadığı hususunda iş tartışmaya dökülürse sebr ve taksimi uygulayanın işi çok zordur.[99]

Bâkıllânî, sebr ve taksimin şer'î illetler için vazgeçilmez olduğu gibi aklî illetler için de vazgeçilmez olduğunu söylemektedir. Bununla Bâkıllânî'nin karşı tarafın illetini iptal etmenin dışında bir şey kastettiği sanılmamalıdır. Zira sebr ve taksimle kişi kendi illetini ortaya koymuş olmaz. Fakat onun bununla, olabilecekler arasından geride kalan illetini belirledikten sonra hükmün kendi illetiyle muallel olduğunu daha da açığa vurmak için diğer illetleri reddetmeyi istemiş olması da muhtemeldir.[100] Bâkıllânî'nin sebr ve taksimle, hakkında ittifak edilmiş kesin tek bir illetin bulunduğu meseleleri kastetmiş olması da muhtemeldir. Buradan diğer illetlerin de yanlışlığı anlaşılmış olur. Ancak bu durum gerçekten de azdır.[101]

Gazzâlî, Râzî ve Âmidî gibi usûlcüler, özellikle Bâkıllânî'nin yöntemi olarak bilinen sebr ve taksimin, bir takım itirazların değerlendirilmesi ve detaylarla birlikte aklî illetlerin belirlenmesinde/bilinmesinde güvenilir ve yeterli bir yol olduğunu söylemektedirler.[102] Nazar

ehli olan ve delil getirme gücünde olan kimseler için sebr ve taksim yeterli görülmüştür. Gazzâlî bunu sahih bir delil olarak zikretmektedir. Böyle bir kişiye göre bilgiye varılacak yollar sebr ve taksimle gerçekleşmiş olmaktadır. Nazar ehli kişi, kudretinin bu kadar olduğunu söyledikten sonra eğer başkaları tarafından uyarılacak olursa onun doğruluk ya da yanlışlığına bakar ve değerlendirir. Ama kendisine gizli kalan noktalar olsa ve itirazlar olsa bile sonuçta tercihte bulunarak içtihat etme ve onunla hükmetme durumundadır.[103]

Sebr ve taksimi, illetin doğru bir şekilde tespiti için benimsemeyenler ve güvenli bulmayanlar vardır.[104] En meşhurları İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî'dir.[105]

Cüveynî'ye göre *sebr ve taksim* yönteminin çoğu kullanılışı batıldır. Zira bu yöntemin kullanılışı sadece nefy ve ispat arasında cereyan etmemektedir. Meselâ, birisi eğer Tanrı görülürse onu şimdi de görmemiz gerekir, derken bu yöntemle yanlışa düşmektedir. Esasen o, bu yöntemin bir faydasına inanmamaktadır.[106] Cüveynî, Bâkıllânî'nin, sebr ve taksimi aslın illetini tespit ve ispatta en güçlü yollardan kabul ettiğini ancak bunun gerçekten sorunlu olduğunu söylemektedir. Zira iptal edilen diğer manalar, bu yöntemi uygulayan kimseye batıl olarak görünmeyen şeylerin ispatını içermemektedir. Ve nazar ehlinin, kendisine batıl olarak gelmeyen bir manayı iptal etmiş ve dışarıda bırakmış olması imkânsız değildir. Zira her hükmün ta'lili net belli olmamaktadır. Dolayısıyla sebr ve taksimi illetlerin ispat ve tespit edildiği bir yöntem olarak kabul etmek ve ona yönelmek çok zordur. [107]

Cüveynî'nin itirazlarını reddetmek kolay olmamakla birlikte bu yöntemi, illetin belirlenmesinde müçtehidin içtihadı olarak görmek gerekmektedir. Zaten her türlü içtihadın reddedilmeye açık bir kapısının bulunduğunu hesaba katarak bu yöntemi –eğer aynıyla reddetme durumunda değilsek- ispat ve nefy tercihindeki kullanımında daha rahat, daha fazla taksim arasındaki tercih noktasında da Cüveynî'nin dediği gibi sorunu/sorunlarıyla birlikte kullanma durumunu kabul etmek daha uygun gözükmektedir. Cüveynî'nin dedikleri bizde, meselâ doksan dokuz ihtimal şu tarafta iken yüzüncü ihtimalin de o tarafta olması gerekmediği şeklindeki bilimsel düşünceyi çağrıştır-

maktadır. O, bu yönüyle yanlışlanamaz durumda olsa da, diğer taraf açısından baktığımızda –ifade ettiği kuvvet bir yana- doksan dokuzun değer ve kıymetini kabullenmek de mutlak olumsuzluk olarak değerlendirilmemelidir.

4.1.4. Diğer Yöntemler

Özelde Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın, genelde Sünnî ve Mu'tezilî kelâmcıların kullandıkları yukarıdaki yöntemlerle birlikte kelâm metodolojisinde ele alınan diğer yöntemler de vardır. Bunları şöylece sıralayabiliriz:

Bir şeyin doğruluğundan yola çıkarak benzeri veya o konumdaki şeyin doğruluğuna hükmetmek, delil getirmek. İnsanların ilk yaratılışlarından hareketle tekrar diriltileceklerine[108] delil getirmek gibi.[109]

İlzâmât. Bunun gerçekten bir kıyas yöntemi mi yoksa illeti belirlemede kullanılan bir yöntem mi olduğu usûlcüler arasında ihtilâflıdır.[110]

Mukaddimelerden sonuçlara varmak. Bu yöntemde bazen, mukaddime zaruri, netice nazarî bilgi (ancak ince bir nazarla varılan bilgi) ifade eder, hatta genellikle olan budur. Bazen da mukaddime nazarî, netice zarurî olur.[111]

Cüveynî, mukaddime ve netice yöntemini ise aklî deliller sınıfından bile kabul etmediğini söylemektedir. Kendi epistemolojisinde ilimlerin nazarî ve zaruri olarak ayrılmasını da kabul etmemekte, ilimlerin tümünün zaruri olduğunu söylemektedir.[112]

İttifâk edilenle ihtilâf edilen üzerine istidlâl. Son tahlilde gâibi şâhide kıyas etmede kullanılan bir yöntemdir. Meselâ ekvân (oluşumlarda) cevher bulunmamasının imkânsızlığına renklerin kıyas edilmesi böyledir.[113] Cüveynî'ye göre, ittifak edilenden hareketle ihtilâf edilen için istidlâlde bulunmak geçerli ve sağlam bir yöntem değildir.[114]

Kâdî Abdülcebbâr, ulûhiyete ilişkin bilginin zaruri bir bilgi türü olmadığını, bu nedenle nazar ve istidlâlle bilme zorunluluğunun bulunduğunu söylemekte, Tanrı hakkında konuşabilmek için şöyle bir mecra izlemektedir: 1- Nazar ve istidlâl seyrinde öncelikle etrafa ba-

kılır, âlem, cisimler ve bunlardaki değişiklikler gözlenir, bunların muhdes olduğu bilinir. 2- Muhdeslerin, bizim fiillerimize bakarak bir failinin olması gerektiği bilinir. Allah bilgisi ilk böyle oluşmaktadır 3- Allah'ın bu muhdesler gibi olamayacağı, O'nun fiilinin bizimkiler gibi olmadığı bilinir. 4- Allah'tan fiil sadır oluyorsa O'nun kadir olduğu bilinir. 5- Fiillerin sağlamlık ve düzenliliğine bakarak Allah'ın âlim olduğu bilinir 6- Kadir ve âlim oluşuna bakarak canlı (hayy) olduğu bilinir. 7-Kendisinde kusur bulunmayan canlı oluşundan semi, basîr, müdrekâti idrak eden olduğunu bilinir. 8-Âlim ve kadir oluşuna bakarak mevcut olduğu bilinir. 9- 'Tüm hâdisler varıp O'na dayanmaktadır, O ise hiçbir şeye dayanmamaktadır, o halde Allah kadîmdir' bilgisine varılır.10- Kadîm olduğuna bakarak çisim, cevher olmaması, inme, çıkma, ziyadelik, noksanlık, mekanla nitelenme, hulûl, cisimlere yakınlık, intikal gibi nitelemelerden uzak olduğu anlaşılır. 11- Ziyade ve noksanlık arız olmazsa hiçbir şeye ihtiyacının olmadığı bilgisine ulaşılır. 12- O'nun için dokunma, yakın olma, karşısında olma, hulûl caiz değilse gözlerle görülmez, duyularla idrak edilmez. 13- O'nunla birlikte ikinci bir ilah olsa zaafa delâlet eder ve ulûhiyette ortaklık anlamına gelir.14- Netice itibariyle tevhid bilgisi tamamlanmış olur.[115]

Kâdî Abdülcebbâr'ın ulûhiyete ilişkin iz sürdüğü mantıksal yol, onun bağlı bulunduğu dünya görüşünün rasyonalist imgeleriyle örtüşmektedir. Bu yolu izleme zorunluluğu olan bir kul için Allah'ı bilmeme gibi bir mazeret olamaz. Bu muhakemenin içinde mücerret Allah bilgisi değil, sıfatlar bilgisi de yerini almaktadır. Ancak onun bu istidlâlî yolunun nazar bilgisine ve yeteneğine sahip olanları hedef alması daha gerçekçi ve doğru gözükmektedir.

Bâkıllânî, tartışmada izlediği yol olarak diğer Eş'arîlerle birlikte Kur'ân ve sünnetten hareket etmekle birlikte akılla metodik bir uygunluk kurma yolunu seçmiş gözükmektedir.[116] Muhaliflerle yaptığı tartışmaları nazarî akıl alanına çekmeye çalışması ve nassları sunduktan sonra bilginin felsefî olarak inşasını ve mantıksal örgüsünü sağlam bir şekilde kurmak için aklî esaslara bağlaması,[117] karşıdakini üçüncüsü olmayan iki çıkmaza sürüklemesi ve kendi alternatifi ile baş başa bırakması bunu desteklemektedir. Bu ihtimallerin ötesinde

kendince hak olan görüş vardır.[118] Probleme problemle karşılık vermek Bâkıllânî'nin kullandığı yöntemlerden biridir. Ancak bunun tartışma ortamına yönelik ve karşı tarafı sorduğu ile kendi içinde çelişkiye düşürme amacına ma'tûf olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Değilse izlenen bu yol, yapılan itiraz ya da sorulan sorunun bilimsel karşılık ve cevabını oluşturmak için söylenmiş olamaz, zira sorunun bizzat karşılığı değildir. Bununla birlikte karşı tarafın sorusunun yine kendi mantık ve düşünce çerçevesine göre cevaplanması gereken bir yapıda olmadığı, yöneltilen sorunun kendi inanç sistemlerindeki bir benzerine tekabül ettiği ve öncelikle kendi iç çelişkilerinin çözümlenmesi gerektiği hususu vurgulanmış olmaktadır ve bunu bir cedel üslûbu olarak görmek daha doğru gözükmektedir, ayrıca Bâkıllânî'nin tartışma gücünü de böylelikle yansıtmış olmaktadır. Meselâ Bâkıllânî'nin, Bizans'ta inşikâk-ı kamer olayını herkesin görmediği gerekçesiyle reddetmeye çalışan Hıristiyanlara, İsa'ya inen sofranın da herkes tarafından görülmediği cevabıyla karşılık vermesi burada verilen ana fikirlerin hepsine örnektir.[119] Bâkıllânî, bazen da karşı tarafın delillerini ele alır, kendine göre tek tek onları bir düzen ile bertaraf eder ve konuyu açıklığa kavuşturur. Bu aklî yol, ona hakim olan metot görünümündedir.[120]

İstidlâl yöntemleri, şüphesiz, görüşlerin ispat ya da reddedilmesinde kullanılan yollardır. Bunlar olmadan ilimden ve âlimden söz edilemez. Zira bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşmak için delil getirmek zorunluluğu vardır. Bunu gerçekleştirmek için de kıyasta bulunmak gereklidir. Kıyasta bulunmadan ilmî düşünceden söz etme imkanı yoktur. Çünkü yeni şeylerin elde edilmesi ya da yeni problemlere cevap verme kıyas aracılığıyla olmaktadır. Nasslar ilâhî olup değişmeden kalmakla birlikte, nassları anlama çabaları ve ilmî faaliyetler sürekli devam etmektedir. Anlama çabasının bizzat kendisinin beşerî olması ve bu açıdan farklılığın tabii görülmesine ilâve olarak, kıyas yapmanın "anlama"dan da öte yorumu gerektirdiği göz önüne alındığında ister istemez farklı yorumlar kendini belli edecektir. Öyleyse yorum çabasının bizzat kendisi de farklılığın bir parçasıdır. Bununla birlikte kelâm ekollerinin nassları yorumlamada farklılaşmalarının birtakım nedenleri vardır. Bundan sonra ele alınacak konu da bu yöndedir.

B. FARKLI YORUMLAMA NEDENLERİ

İslâm âlimleri arasında Kur'ân'ın hüccet oluşunda bir ihtilâf yoktur. Eğer terkip izin verirse anlam çokluğu mümkündür. Bu durumda anlamın birini diğerinin zıddı görmemek gerekir.[121] Anlam sadece lafızların kendisinde değil cümle terkibinde, takdîm-tehirde, eş anlamlı kelimeler arasında yapılan tercihler ve diğer ifade biçimlerinde zuhur etmektedir. O halde yorumda görelilik bir hakikatin tespiti olup, mutlak olumsuzlanacak bir şey değildir. Kur'ân hakkında en geçerli ve gerçek yorum Hz. Peygamber'in yorumudur. Zaman içerisinde farklı tefsir anlayışları ortaya çıkmıştır.[122] Kelâm okullarının da Kur'ân yorumunda farklılaştıkları tarihi bir gerçektir.

Ekollerin oluşum ya da farklılaşmasında nassın doğrudan etkisinden bahsetmek mümkün müdür? Ekoller, nasslardan faydalanmışlar, üzerinde ihtilaf ettikleri yerler olmuştur. Nassların izin verdiği farklı manalar olmakla birlikte bunun, Kur'ân'da çelişkili anlamların var olduğu şeklinde anlaşılması doğru değildir. Birbiriyle çelişmeyen ama hakikatin değişik yönlerine işaret eden farklılıklar kabul edilebilir. Zira farklı hakikatlerin bizzat nasslarda bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Nass, sadece bir aracı, vasıta ve ekoller açısından ortak çıkış noktasıdır. Çıkış noktası aynı nass olabilirken gidilen yönler farklıdır. Nassın kendisi ihtilâfı önermese bile, parçacı düşünme, gerçekliğe bakış açılarının farklılığı, farklı konu ve konuları merkeze alma sonucu yani yorumcunun yönünün önceden belirlenmiş olması, nasslardan dolayı ihtilâf edilmiş olduğu izlenimini vermektedir. Daha çok Mu'tezile'de görülen bu tavrın arka plânında şâhidin gâibi anlamada kesin üstünlüğü anlayışı bulunmaktadır. Batalyevsî (521/1127), görüşlerin birbirinden ayrılma nedenleri üzerinde durduğu eserinde sekiz durumdan söz etmektedir: 1- Lafız ve manalarda müşterekiik, 2- Hakikat ve mecâz, 3- Terkip halinde olma ve olmama durumu, 4- Umûm ve husûs, 5- Rivayet ve nakil, 6- Nass olmayan yerde yapılan içtihatlar, 7- Dilde ya da teşride olabilirlik ve genişlik konusu.[123] Temelde içerik olarak bu maddelerle bağlantılı olmakla birlikte bu çalışmanın alanına yoğunlukla girecek ana başlıkları şöyle sıralamamız mümkündür: 1- Düşünce usûlünün önceden belirlenmesi ve mezhebî önyargılar, 2- Bağlamı ve Kur'ân'ın bütünlüğünü gözetmeme, 3- Nas-

sın farklı yorumlara izin veren yapısı, 4- Mezheplerin farklı hususları merkeze alması ve bakış açısı farklılığı.

1. Düşünce Usûlünün Önceden Belirlenmesi / Mezhebî Önyargılar

Kişi gördükleri nesneler dünyasında var olmaktadır, bulunduğu çareye, dünyaya aittir ve oradan kopamaz, sürekli orada içerilir, kendini orada biçimlenmiş olarak bulur. Esasen ortasında bulunduğu anlam dünyasından koparak anlama ve yorumda bulunamaz. Belli bir fiziksel olayı anlamaksızın bir ifadeyi anlama imkânı yoktur.[124]

Dil insan deneyimlerine çok sıkı bir şekilde bağlıdır. Sözcük denilen kaplara insan kendi tecrübelerini de doldurmaktadır.[125] Bir kültürün temel kodları daha işin başında kişinin dilini, algılama biçimlerini ve kendini bulacağı tecrübî düzeni belirler.[126] Bu bakımdan bir metinde geçen sözcüklerin cümle içinde vermek istediği anlamı belirlemede, o metne bakan kişinin kelimelere ve cümle dizinine yüklediği anlam –kelimenin otantik anlamı göz ardı edilmemekle birlikte- kişinin kendi dünya görüşü ve tecrübelerinden bağımsız olduğunu söylemek mümkün değildir. Bazı kişilerde ön anlama ve belirleme diyebileceğimiz bu durum mezhebî apriorilerle donatılmış olduğundan aynı nassı farklı yorumlama sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu kelimeye o tür bir anlamın verilmesi, kelimenin o anlamı tamamen desteklemediği manasında değildir. Ancak kelimenin başka bağlamda o anlama gelmesi diğer bağlamda aynı anlama gelmesini gerektirmemektedir. Fakat mezhebî kaygılar, istenilen anlamın ortaya çıkabilmesi için farklı bağlamların aynı ufukta birleşmesi sonucunu doğurabilmekte ve varılmak istenen anlama ulaşılabilmektedir. Gözden uzak olabilen bu tür incelikli anlam kaymalarının önüne geçebilmek için kelimenin yüklendiği anlamlarla, hangi bağlamda hangi anlamı taşıdığı bilgileri önem arz etmektedir. Ayrıca mezhebin temel bakış açısı, felsefî olarak iyi tahlil edilmek suretiyle neden o anlamın benimsendiği bu genel bakış açısı yönüyle birlikte değerlendirilmeli ve sahih anlamı elde etmek için kapalı devre doğrulama sistemi dışında sorular sorulmalıdır. Kapalı devre doğrulama sistemi kendi mezhebini doğrulayacak tarzda

sorular sorulması anlamında kullanılmaktadır. Başkasına ait bir metni okurken kendi yorum stratejisini işin içine katmak hem sakıncalıdır, hem de *aşırı yorum*dur.[127]

Allah hakkında kullanılan ifadelerin asıl karşılıkları fizik dünyadadır. Dil-düşünce ilişkisinin bu derece birbirine bağlı olduğu bir evrene ait belirlenmişliklerle Allah hakkında konuşmanın açık ve seçik olması mümkün değildir, en azından anlatılmak istenen beşer ötesi şeyler beşer dili sınırları içinde dile gelmektedir. Din dilini kendi içinde ve kendine ait bir evreni yakalamaya çalışarak, şâhidden kopmak mümkün olmamakla birlikte şâhidi 'belirleyici' görmeyerek geliştirmek ve vahyi böyle okumak zorunluluğu vardır.

Kur'ân yorumunda, bir şeye inandıktan sonra lafızlarını oraya doğru sürüklemek sadece belli bir manayı gözetip lafzı gözetmeyenler, Kur'ân'ı kendilerine çekip delil getirmek isteyenler bazen lafzın delâlet ettiğini ve kastedileni yok ederler, bazen da kastedilmeyen ve lafzın delâlet etmediğini yüklerler. İbn Teymiyye, Kâdî Abdülcebbâr'ın bize intikali bilinmeyen *et-Tefsiru'l-kebir* adlı eserini, bu türden hataların bol miktarda bulunduğu tefsire örnek olarak vermektedir. Kimisi de Arap dilini gözetmeden, Kur'ân'ın muhatap olduğu kimselere bakmadan yorumda bulunur.[128] Her iki yanlış türü de kişinin ya da grupların arzu ve yönelişlerinin Kur'ân'ı anlamada öne geçmesi esasına dayanmaktadır. Nitekim İbn Teymiyye, Mu'tezile'nin önce sıfatları nefyettiklerini, kadîm kelâmı kabul etmeyip Kur'ân'ın mahlûk olduğunu benimsediklerini sonra da Kur'ân lafızlarını görüşlerine hamlettiklerini söylemektedir[129] ki buna katılmamak mümkün değildir. Buna karşılık Kâdî Abdülcebbâr bizzat bu tavrın olması gerektiği üzerinde durmakta ve Kur'ân'ı anlamada zaten aklın ontolojik ve epistemolojik önceliğinin bulunduğundan söz etmektedir.[130]

Ehl-i Sünnet için de önceden var olan düşünce doğrultusunda nassların yorumlandığını söylemek yanlış değildir. Nassın anlaşılma ve yorumlanmasında bir şekilde önceden var olan bakış açısının bizzat kendisinin olumsuz olmadığı düşüncesinden hareketle hem Ehl-i Sünnet'in hem de Mu'tezile'nin bu tavırlarını yadsımamak gerekir. Modern anlambilim tartışmalarında bir metni anlarken nesnellik ve objektifliğin imkânsızlığını savunanlar "tarihin bize ait olmasından

önce bizim tarihe ait oluşumuz" tezi üzerinde durmakta, kişinin kendini ya da metni inceleme süreci ile anlamasından daha önce yaşadığı kültür, anlayış, toplum ve devlet içinde anlamasından bahsetmekte ve anlamın, kişinin önyargı ve birikimlerinden bağımsız olamayacağını ileri sürmektedirler.[131] Kâdî Abdülcebbâr'ı bir şekilde destekleyen bu teorinin varlığına rağmen kişinin içinde yetiştiği kültürel, sosyal ve siyasal çevrenin kendini etkilememesinin imkânsızlığından hareketle nassı, edindiği önbilgi ve yargılarla anlama ve buna bağlanıp kalma *zorunda* değildir. Esasen önyargı tamamen olumsuz bir anlamı da içermemektedir; hayat içinde insan yeteneklerinin ilk yönelmişliğidir. Bir düşünür gelenekten, toplumdan ve çevresindeki mümkün tüm etkenlerden tümüyle bağımsızlaşamaz. Kişinin içinde bulunduğu tarihsel şartların etkileyiciliğini kabul etmekle birlikte belirleyiciliğini ileri sürmek gerçeğe ulaşmada ikna edici olamaz, doğru da değildir. Dolayısıyla başka bilgi ve bakışları, nassı anlarken değişik anlama projeleri olarak görmek ve bunlar arasında bilinçli, karşılaştırmalı ve eleştirel bakışla tercih yapmak mümkün olmalıdır.[132] Diğer anlama proje ve sistemleri, kendi bakış açısıyla birlikte ortaya çıkacak bir uzlaşmanın ilk adımları ve gerekli araçları olarak görülmelidir. Esasen tarih içinde gerek kelâmî, gerek fıkhî alanda sonradan farklı sistemleri ve ekolleri benimseyen âlimler, bunun güzel örneklerini vermişlerdir.

Ancak Gadamer'e ait, önyargıların hakikatin önünde engel değil, dünyaya açılma noktaları olduğu; önyargıları ortadan kaldırmanın mümkün olmadığı, böyle bir girişimde bulunmanın önyargıları gizlemekten başka bir işe yaramayacağı[133] şeklindeki anlayışla Mu'tezilî anlayışı örtüştürmemek gerekir. Mu'tezile'nin yaptığı bunun da ötesinde olarak aklın ve aklî yargıların Kur'ân'ı anlamada belirleyici konumda bulunduğunu kabule dayalıdır. Gadamer'e göre ise her anlama önyargılar tarafından yönlendirilir. Yapılması gereken meşru olan önyargılarla meşru olmayanların, kör önyargılarla aydınlatıcı önyargıların nasıl ayırt edileceği hususudur. Kişinin kendi önyargılarını hesaba katarak başkasını anlamaya çalışmada bir ufuklar kaynaşması meydana gelmektedir. Doğru anlama açık sorgulama ile mümkündür.[134] Mu'tezile'de ise başka projelerle kendi projelerini bir ufuklar kaynaşmasında birleştirme gibi bir yaklaşımı bulmak neredeyse imkânsızdır. Esasen genel mezhep havasında bunu tespit etmek olası

iken en azından Ehl-i Sünnete nazaran Mu'tezile'de bu hususun daha belirgin olduğunu söylemek mümkündür. Gadamer'in de belirttiği gibi söze muhatap olanın öncelikle kendi önyargılarını gözden geçirmesi, bunların kökenlerini ve yeterliliklerini sorgulaması kaçınılmazdır. Nassları anlamaya çalışanın zihninde bulunan tüm metnin nasıl anlaşılacağına dair proje ve sistemin içerisinde yer aldığı anlama taslağı ya da bir başka deyişle ön projeyi, anlama ilerledikçe ve karşı yönlendirmeler geldikçe bu projelerle yarış halinde görmek bu ön projenin kendini sürekli düzeltmesi imkânını verecektir.[135] Ama kapalı doğrulama sistemi denilebilecek kendi mezhebî yapısı ve çerçevesinden ayrılmadığı önyargılarının belirlediği sistem ile karşı taraftan gelecek eleştiri ve soruları ya da kendisinin yapması gereken sorgulamaları ve soruları sormaz ve gerçekleştirmezse ilk ve ön anlamalarını düzeltme imkânını bulmak asla mümkün olmayacaktır.

Sonuçta açık sorular sormakla birlikte sistemde önemli değişikleri öngörebilecek gerçekçi sorgulamalarda bulunmak gerekmektedir. Ancak ekollerin genel tarihinde mezhebî bağlılık ve bağımlılık daha çok ön plânda olmuş, taassup çizgisi daha belirgin gözükmüştür. Çeşitli itikadî mezheplerde bu durum kendini göstermektedir.

2. Yaklaşım Farklılıkları / Karşıt Hususları Merkeze Alma

Kelâmî ihtilâflarda farklı bakış açıları, farklı hususların merkeze alınmasını, o da ekollerin farklılaşmasını doğurmuştur. Bir açıdan bakıldığında, tüm ihtilâfları yönlendiren unsurun farklı bakış açıları olduğunu söylemek mümkündür.

Kur'ân ayetlerini yorumlarken Kâdî Abdülcebbâr'ın merkeze aldığı anlayış, tevhid ve adaletle ilgili daha önceden dil-olgu ilişkisinde belirlenenlerin esas kabul edilmesine dayalıdır. Ayetler aklın önceden bildiği bu ilişki sistemine uyarsa, ona göre, zahiri üzere anlaşılır; aklın önceden tespit ettiği gerçeklere, ilkelere, hükümlere uymazsa ya da bu bilinenler ayetin zahirine muhalif ise zahir anlam mecaza hamledilir. Ona göre Allah'ın kelâmını başka türlü anlama imkânı yoktur.[136]

Bâkıllânî'nin ise daha nass merkezli düşündüğü ve meseleleri konulu tefsir kabilinden nassların işaret ettiği anlam çerçevesinde ele aldığı görülmektedir. Onun yaklaşımında nassın işaret ettiği anlamın, Kâdî Abdülcebbâr'da olduğu gibi önceden belirlenmiş aklî hükümler doğrultusunda anlaşılması yoktur. Bundan dolayı Bâkıllânî'de şâhidin gâibi belirlemesi Kâdî Abdülcebbâr kadar katı değildir. Meselâ Kâdî Abdülcebbâr, kelâmın olgusal alandaki tüm niteliklerini hâdis oluşu felsefesi içinde değerlendirirken ve bu konuda şâhidde bilinen kelâmın tek olduğu ve başka kelâm olsa da bu şekilde olduğu değerlendirmesinde bulunurken Bâkıllânî, kelâmın Allah'ın zâtıyla kâim sıfatı olarak ele alındığında hâdis olamayacağını, kelâmın sadece hudûs özellikleri taşıyan bir şey olmadığını, bunun ötesinde de kelâmın varlığını savunmaktadır. Bâkıllânî, öncelikle lafızların gösterdiği anlamı öne almış sonra bunun aklî kaynaklarını sorgulamıştır. Kâdî Abdülcebbâr ise öncelikle aklî sınırları belirlemiş sonra bunları nasslara uygulamıştır. Bâkıllânî bu haliyle *kelâm ilmi*ne daha yakın iken Kâdî Abdülcebbâr felsefeye daha yakındır. Meselâ Allah'ın görülmesi meselesinde Kâdî Abdülcebbâr, görme ile ilgili olgusal alana ait hususları uyguladığında Allah'ın görülemeyeceği yargısına varmakta, görmeye delâlet edebilecek nitelikteki nassları da dili de kullanmaya çalışarak farklı yorumlamaktadır. Bâkıllânî ise lafzın delâletiyle Allah'ın görülebileceği anlayışını nasslardan anladıktan ve istidlâl ettikten sonra görmenin felsefî temellerini sorgulamakta ve görülmenin temel illetinin görülecek *şeyin varlığı* olduğunu, aklî olarak da Allah'ın görülmesinin önünde engel olmadığını, bu dünyada görmemenin kıyamette görülmeyeceği anlamına gelmediğini söylemektedir. [137]

Kelâmullah konusunda da farklı hususları merkeze alan Mu'tezilî ve Sünnî yaklaşım sonuç olarak da farklı yargıların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Taraflar iki farklı kıyasa tutunmaktadırlar. Sünnî yaklaşım şöyledir: Kelâmullah, Allah'ın sıfatıdır •Allah'ın tüm sıfatları kadîmdir •Öyleyse Allah'ın kelâmı da kadîmdir. Mu'tezilî yaklaşımda ise farklı unsuru merkeze alma tam tersi sonucu ortaya çıkarmaktadır. Kıyas şöyledir: Allah'ın kelâmı parçalardan oluşmaktadır, mürekkeptir, birbirini takip eden parçaları vardır •Böyle olan her şey hâdistir •Öyleyse Allah'ın kelâmı da hâdistir. Sonuca gidecek ilk adımda taraflar farklı unsurları merkeze almışlar ve Râzî'nin de dedi-

ği gibi karşılıklı olarak sundukları bu kıyaslarda birbirlerinin ilk önermelerini (suğrâ) kabul etmemişlerdir.[138]

Kendi düşünce bütünlükleri içinde ve kıyas mecralarında her iki tarafı da haklı görmek mümkündür. Kıyasta iki öncülden sonuca varılmaktadır ve öncüller arasındaki tutarlılık önemlidir. Varılan sonuç yönüyle düşünüldüğünde, eğer bu sonuç kabul edilecekse öncüllerin de apriori olarak doğru kabul edilmesi gerekmektedir. Öncüllerin kendi başına doğrulukları başka yerlerde ele alınmıştır ve bu zihnî bilgiyle iki yaklaşımın kıyasları dikkate alınmalıdır. Her iki taraf da kıyasın sonucuna yine kendi doğruları ve teorileriyle varmışlardır. Öncüllerin iki taraf için de burhanî olarak ispat edildiğini söylemek zordur. O zaman iki tarafın buradaki kıyaslarına göre değerlendirilmeleri imkânı yoktur, yapılması gereken öncüllerin kendisinin doğru olup olmadığını felsefî olarak tartışmaktır. Zaten iki taraf açısından meselenin kaynağı onların, birbirlerinin öncüllerini kabul etmemesinde yatmaktadır. Demek ki farklı hususların merkeze alınması farklı sonuçları beraberinde getirmektedir. Mezheplerin neden şu değil de bu hususu merkeze almaları ise onların dünya görüşleri ve hakikate bakışlarıyla ve gerek evreni gerek metin evrenini yorumlama mantıklarıyla ilgilidir. Bu konunun belki de mihverini oluşturacak ana meselenin akıl-nakil ve gâibin şâhide kıyası meselesi olduğunu söylemek gerekir.

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile, kelâmullah konusundaki kıyaslarında temel görüşlerini doğrulayacak yaklaşımlarını ilgili nassların yorumunda da göstermişlerdir. Buradaki soru nassların mı onların bu temel görüşlerini oluşturduğu, yoksa bu görüşlerinden hareketle mi nassları yorumladığıdır. Daha önce Mu'tezilî yaklaşımın, önce ilkelerin belirlenmesi sonra nassların yorumlanması anlayışına sahip olduğunu belirtmiştik. Ehl-i Sünnet'in merkeze aldığı temel görüşün ise nass kaynaklı olduğunu ve lafzın delâlet ettiği hususların tecrübeye dayalı dünyada tam karşılığı olmasa da varlık olarak mümkün olmasını yeterli görerek gösterilen delâleti yeterli sayma anlayışı olduğunu söyleyebiliriz.

Mu'tezile'nin savunduğu ikinci kıyasta da durum aynıdır. Onlar Ehl-i Sünnet'in de lafzî kelâm için tamamen kabul ettikleri nitelikle-

rin tek ve şâhidde bilinen kelâm için geçerli olduğunu, bundan başka kelâmın olmadığını söylerlerken getirdikleri öncülleri de bu anlayış üzerine kurmuşlardır. Halbuki Ehl-i Sünnet'e göre bundan başka kelâm da vardır ve o, Allah'ın zâtı ile kâimdir. Mu'tezile'nin kullandığı öncüller de karşı tarafın kabul etmediği şeylerdir ve Ehl-i Sünnet tarafından kabul edilmeyen önermelerden kurulu bir kıyasın sonucunun onları ikna etmesi beklenemez. Öyleyse Mu'tezile de karşı tarafı ikna ve ilzam etme kıyasını değil, kendi taraftarlarının gönüllerini yatıştırma kıyası kullanmıştır.

Bu iki kıyas arasında bir uzlaşma zemini arayarak birbirlerinin çelişiği olmadığını ileri sürmek mümkündür. Buna göre birinci kıyasta yer alan ikinci öncül, sadece kelâmın Allah'ın bir sıfatı olduğundan bahsetmekte, onun niteliğiyle ilgili ayrıntıya girmemektedir. İkinci kıyas için de aynı şey söylenebilir. İkinci kıyasın ikinci öncülünde kelâmın hâdis olduğu belirtilmesine rağmen bununla kastedilenin kelâm-ı nefsî mi yoksa kelâm-ı lafzî mi olduğu söylenmemektedir. Dolayısıyla birinci kıyasta yer alan ikinci öncülün kelâm-ı nefsî'ye, ikinci kıyastaki ikinci öncülün de kelâm-ı lafzî'ye delâlet ettiğini var sayarsak her iki kıyas da doğru olmuş olur ve birbirlerini nakzetmemiş olur. Ancak kıyaslar sonuçları itibariyle önemlidirler. Mu'tezile, hangi anlama gelirse gelsin Kelâmullâhın ezelî olduğuna inanmadığına ve Ehl-i Sünnet, kelâmın sadece lafzî kelâm olduğunu kabul etmediğine göre böyle bir uzlaştırma çabası bir anlam ifade etmez. Önemli olan her iki kıyasın neticeleri arasında var olan farklılıktır.[139]

Mezheplerin aklî yaklaşımlarında farklı hususları öne çıkarmaları, onların farklılaşmasını doğurduğu gibi, nassları yorumlamalarında da farklı bağlamları dikkate almaları ya da bağlamı gözetmemeleri farklı yorum ve sonuçlara yol açmaktadır.

3. Bağlamı ve Kur'ân Bütünlüğünü Gözetme

Bütün ifadeler bağlam içerisinde ortaya çıkar ve ancak bağlamında anlaşılabilir.[140] Eğer ortada yazılı ya da sözlü bir kelâm varsa bu, onun dil düzeyinde var olduğu anlamına gelmektedir, dil anlaşılma-

dıkça kelâm da anlaşılamaz. Bu durum, metnin kendisinin metnin diline indirgenmiş olmasını gerektirmez. Bağlam öğesi, dilin ve metnin varlık kazandığı zemindir. Buna göre dil ve bağlam bir metni anlamanın temel unsurları olmaktadır. Dil, metni anlamada dâhilî, bağlam ise hâricî unsur niteliğindedir.[141]

Anlama sürecinin gerçekleşmesinde bağlamın metin kısmı kadar, metinde gözükmeyen, ama metnin asla bağımsız kalamadığı tarihsel bağlam boyutunun da büyük rolü vardır.[142]

Metin, ilk ve doğrudan muhataplarının dışında var olmuş "zaman dışı ve tarih-ötesi" bir nesne değildir, dil ile metnin ne dediğini, bağlam ile de ne demek istediğini anlamak mümkündür.[143] Siyâk göz önünde bulundurularak yapılan yorum, metnin doğduğu ama doğrudan metinde yer almayan anlam ilişkilerini verdiği için sağlıklı ve doğru sonuçlara ulaştırıcıdır.

Bağlam bir ifadenin içinde ortaya çıktığı, katkıda bulunduğu ve onun sayesinde anlaşılabildiği birbiriyle ilişkili ifadeler ağıdır.[144] Bir sözün bağlamı (siyâk), peşi peşine gelmesiyle oluşan üslûbudur.[145] İfadelerin aynı anda birden fazla bağlamla ilgisi olabilir, bu bağlamların bazısı birbiriyle kesişebilir.[146] Kur'ân yorumunda bağlam göz önüne alınırken bazen Kur'ân'ın tamamı, bazen sure, bazen ayetler topluluğu, bazen da tek ayetin dikkate alındığı yerler olabilir, ya da değişik hükümler için bunların hepsinin veya birkaçının devreye girmesi gerektiği durumlar olabilir.[147]

Kur'ân'ın bütünlüğü gözetilmeden ayetlerden getirilen deliller ve yapılan yorumlar söylenen sözün hak, *söylem*in ve kastedilenin batıl olması sonucunu doğurabilecektir. Nitekim Hâricîlerin Kur'ân'dan parçaçı bir yöntemle aldıkları hüküm ayeti ve sloganına karşı Hz. Ali, *üzerinde batıl yorum yapılan hak söz* olarak nitelendirmiştir.[148] Bu ayette, nassın delâletinin hâricîlerin yorumladığı gibi olmadığını gösteren unsurlardan birisi diğer karinelerle birlikte bağlamdır. Zira Allah Teâlâ'nın tek hakim olması, kulların anlama ve yorumlamaya ilişkin serbestliklerini ve fiillerindeki özgürlüklerini yok etmeyi de aynı zamanda içermemektedir, nassın ıtlakı üzere alındığı anlamı olduğu gibi şimdi zikrettiğimiz kayıtlarla birlikte anlaşıldığı zemin de vardır.

Kur'ân-ı Kerîm'i bütünlüğü içinde anlamanın önünde bazı hata ve engeller vardır. Mezhep mensuplarının genel tutumu sübjektiflikten kaynaklanan ve önyargıya dayalı engel türündendir. Bir de metottan kaynaklanan hatalar vardır ki, Kur'ân'ı kendi mezhebî düşünce sistemi içinde yorumlamak ve bütüncül tarzda ele almamak bunun açık misalidir.[149] Halbuki çelişkili gibi duran bir metni anlamak/çözmek için daha tutarlı bir bütünlüğe göndermede bulunmak ve bu iki anlamdan birini diğerine eklemlemek ve diğerinin mecazî olduğunu kabul etmek[150] ya da değişik çözümler mümkündür.

Kur'ân'ı, tefsir yöntemlerini ve ilkelerini hesaba katmadan mezhebî ilkelerle yorumlamak doğru değildir. Mutlakın takyidi, istisna yoluyla açıklama, bir şeyin sebebini zikrederek açıklama, âmmın tahsisi, mübhemin açıklanması, ism-i mevsul ve ism-i işaretle kast olunanları açıklama, zaman ve mekanla ilgili kapalılıkları açıklama, garib kelimelerin izahları gibi[151] Kur'ân'ın kendi içinde bulunabilecek ve bütünlük içinde elde edilebilecek bilgileri değerlendirmeye almadan getirilen mezhebî tefsirlere mesafeli durmak gerekmektedir. Yani mezhep bütünlüğü değil, Kur'ân bütünlüğü esas alınmalıdır. Bu ifadelere, zaten mezhep de Kur'ân bütünlüğünü gözeterek sahip olduğu görüşe varmıştır, şeklinde itiraz edilebilir. Ancak bu itirazın doğruluğunun ispatı için açık doğrulama sistemi ve dil ile bağlam unsuruyla test edilmesi gerekmektedir. Aynı konuda birden fazla hakikatin bulunması imkânsızdır, ancak hakikatin yönlerinden söz etmek doğru olabilir. Ekoller, delil getirdikleri nasslarda kendileri açısından Kur'ân bütünlüğünü gözetmişlerdir. Yani belli ayetler temel alınsa da kendilerine zıt gibi gelen ayetleri te'vîl etmişler, dolayısıyla bütünlüğü göz önünde bulundurmayı tamamen ihmal etmemişlerdir. Ancak görünürde korunduğu sanılan bütünlük gerçekte hem esas alınan, hem te'vîl edilen nassların doğru yorumlandığı anlamına gelmemektedir.

4. Nassın Yapısı / Farklı Yoruma Açık Olması

Kur'ânî nass, gerek şeriat ve akîde olarak vaz' ettiği şeyler, gerek hidayet ve doğruluğa eriştirmesi bakımından birtakım hüküm ve ka-

ideleri, kendine ait dinî bir terminolojiyi, İslâm dışı unsurlarla kendine has mücadele yöntemini içermekle birlikte anlamı, tek bir bakış açısına ya da mezhebe indirgenmeyecek bir nitelik taşımaktadır. Zira o, işkâlî okuyuşla gerçekleşen soru ve sorunlar oranında cevaplar vermektedir, kendinde bulunan özelliklerle ihtilâfların kaynağını oluşturmaktadır. Gerçekte Kur'ân nassının farklı anlam vecihleri vardır, farklı anlama seviyesine konu olacak alanları vardır, muhkem, müteşâbih, hakikat, mecaz, zahir, batın gibi alanlar farklı anlama seviyelerinin ve delil yollarının varlığını göstermektedir. Öte yandan kelâmın delâlet ettiği anlam ağının genişliğinden dolayı anlam da çeşitlenmektedir. Akıl yürütme ve araştırma alanlarının farklılığı da Kur'ân nassının farklı yorumlanmasını getirmiştir.[152]

Kur'ân lafızlarının 1- Bazısı kolayca anlaşılabilir niteliktedir, içine aldığı tüm anlamları açık olarak ifade etmede kendi kendine yeterlidir. 2- Ayrıca anlamı açıkça ifade etmede bir yönden yeterli, bir yönden yetersiz olanları vardır. Bunlar bir yönden bilinen şeyler iken, bazı sorular sorulduğunda bilinmeyen lafızlardır. 3- Nassların diğer bir kısmı da, farklı manalara ihtimalli olduğundan anlaşılması için başka delillere ihtiyaç hissettirmektedir. Kelimenin dilde vaz' olunan anlamı dışında kullanıldığı mecaz anlamlar bu türdendir. Bu ayetlerin anlaşılması ve murad-ı ilâhînin bilinmesi için aklî ya da naklî delillere ve karînelere ihtiyaç vardır.[153] Bunlardan ikinci ve üçüncü kısımların ilim ehlince bilinebileceği açıktır.

Nassları anlama ve yorumlamadaki ihtilâflarda muhkem ve müteşâbihin tanımı kadar, hangi ayetlerin bu isimler altına gireceğinde de ihtilâf edilmiştir.[154] Kur'ân'da ne muhkem ve müteşâbihin tanımı vardır ne de hangi ayetlerin bu isimler altına girdiği bilgisi vardır. Bunun en açık misallerinden biri kulların fiilleri konusunda geçen iki ayettir. Mu'tezilî yaklaşım *dileyen iman etsin* ayetini muhkem; *Allah dilemedikçe siz asla dileyemezsiniz*[155] ayetini müteşâbih kabul ederken Sünnî yaklaşım tam tersinden hareket etmektedir.[156]

Esasen, lafız-mana ilişkisinde bahse konu olan muhkem-müteşâbih meselesi anlama ile ilgili olup, Allah'a aidiyetinde tüm Kur'ân muhkemdir.[157] Dolayısıyla Kur'ân'da, bazen zâtta bazen sıfatlarda *teşbihi çağrıştıran ayetler* vardır. Ancak birçok ayette Allah Teâlâ'nın

vasfı açık bir ifade ile anlatılmaktadır. Bu anlatım Allah'ı yaratıklara benzemekten nefiy ve tenzih eden anlatımdır. Selef tenzih ayetlerinin çokluğu ve delâletlerinin açıklığından dolayı teşbihin imkânsızlığını kabul etmiştir. Ayetlerin Allah'tan olduğunu ve te'vîlsiz imanı benimsemişlerdir. [158]

Buna karşılık *Fahreddin Râzî*, aklî yaklaşımının sonucu olarak anlaşılmayan kitapla tedebbür istenmiş olamayacağı, Kur'ân'da geçen istinbâtın ancak bir takım manaları iyice bildikten sonra gerçekleşeceği, bilinmeyen ve anlaşılmayan kitabın hidayete eriştiremeyeceği, Kur'ân'ın mübin oluşunun anlamının bilindiğini gösterdiği, anlaşılmayan şeyin abes (boşuna) olacağı, anlamı bilinmeyen kelâmla meydan okumanın gerçekleşmeyeceği gibi gerekçelerle *Kur'ân'da anlamı bilinemeyen ayetin olmadığını söylemektedir.*[159] Bu konuda *Kâdî Abdülcebbâr da Râzî gibi düşünmektedir.* Ona göre, Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın muradını anlamak, Hz. Peygamber'in ve selefin bilmesiyle sınırlı değildir. Tefsir ve te'vîli sadece peygamber, Selef ve -Şîa'da- imamlar bilir denemez. Zira Kur'ân'a muhatap olma ve sorumluluk sadece ilk muhataplara ait bir olgu değildir. Lügat ve kelâmın delâlet yönleri bilindikten sonra peygambere mümkün olan anlama diğer mükelleflere de mümkündür. Kâdî Abdülcebbâr, Kur'ân'ı anlama bakımından İbn Abbas ve Mücâhid'in diğer asırlarda yaşayanlara bir üstünlük ve meziyetlerinin, ayrıcalıklarının olmadığı görüşüyle[160] nassın anlaşılması ve sorumluluk yükleme imkânının ilk dönemle sınırlandırılmaması gerektiğini vurgulamak istemektedir. Bu konuda da özellikle dil, gerekli çabanın ilk adımını oluşturmaktadır. *Müteşâbihü'l-Kur'ân*'da Kâdî Abdülcebbâr bunu formüle ederek uygulamaktadır. Bununla birlikte Mu'tezile'nin muhkem ayetlerden ziyade müteşâbihler üzerinde durdukları iddiası[161] doğru değildir. Kâdî Abdülcebbâr'ın bu çalışmada faydalanılan eserlerinden hareketle, belki aklî yaklaşımlarının nassı yorumlamada kendisini bir bakıma belirlediği söylenebilir, ama müteşâbihler üzerinde fazla durmaları söz konusu değildir. Zira tevhid ve adaleti ilgilendiren muhkem ya da müteşâbih, her ayet onun ilgi alanındadır.

Kur'ân-ı Kerim'in lafız-mana ilişkisi çerçevesinde, diğer metinlerde olduğu gibi *hakikat ve mecaza*[162] delâlet eden ibareleri ihtiva et-

mesi, hangi ayetlerin ne ifade ettiği hususundaki ihtilâfı da beraberinde getirmiştir. Muhkem ve müteşâbihte olduğu gibi Kur'ân-ı Kerim, ne hakikat ve mecazın tanım ve sınırlarını belirlemektedir, ne hangi ayetlerin belirtilen sınırlar içinde olduğunu söylemektedir. Ama Kur'ân'da hakikî ve mecazî ifadelerin varlığı da kesindir. Zira dilde ittisa' ve mecaz vardır. Ânım lafız her zaman umum ifade etmez, hâs da bazen umum ifade edebilir. Ancak normalde kendi konumlarındaki anlamı ifade ederler.[163]

Dolayısıyla nasslardan dolayı mezheplerin farklılaşması kapısı aralanmış olmaktadır. Ama Kur'ân'ın sonuçta beşerî dil ile ifade edildiği için hakikat ya da mecaz anlamlarına delâlet eden bir yapıya sahip olması, yön ihtilâfını değil de temelde bir ihtilâfı mutlak anlamda onaylaması manasını taşımaz. Öyleyse farklılaşmanın cereyan ettiği alan Kur'ân nassı olurken, şu veya bu şekilde anlama tamamen muhataplara ait bir durum olmaktadır. Bilgi birikimi, bilgi anlayışı/bilgiye bakış, bulunulan coğrafya, siyasal, kültürel ve sosyal şartlar, zeka ve anlama seviyesi, hatta psikolojik haller gibi unsurların Kur'ân'a muhatap olanların farklılaşmasını etkilediğinden bahsetmek mümkündür.

Kur'ân ibarelerinin umumî ve hususî anlamları içermesi de vakıa olup yine farklılaşma alanı oluşturan ifade tarzı türleri içine girmektedir. Buna göre meselâ Allah Teâlâ zahirden başka bir anlamı murad eder, bu durumda ya başka bir hitapta bu hususa açıklık getirir ya da zahirin murad edilenden başka olduğunu açıklar. Hâssla hem onun içerdiği hem de başka anlamlar murad edilir, bu durumda metnin zahiri hâssa, karine de başka anlama delâlet eder. Bu hâss anlam itibariyle oradaki karine nedeniyle ânım olmuş olur.[164]

Dil ile ortaya çıkan ihtilâflar gerçekte sosyolojik düşünce modellerini ele vermekte olup[165] kelâmî içerikli mezhebî ihtilâfların birçoğu temelde dil kaynaklıdır. Dil ve dili kurma, onu inşa etme zihinden ve düşünceden bağımsız değildir. Lafız ve lafızlara yüklenen anlam farklılığı, cümle terkiplerindeki çeşitlilik gibi nedenler ihtilâflara yol açmıştır. Sosyal ve siyasî ihtilâflarda dinî nasslara başvurulması[166] sonucu farklı yerlerde farklı hakikatleri dile getiren nasslar lafızcı ve parçacı okunmuş, ve sanki farklı hakikatlerin varlığı gibi bir durum ortaya çıkmıştır. Halbuki kelâm ekolleri birbirlerini hak üzerinde ol-

maya nispet etmemişlerdir. Bu konuda mezhep mensuplarının birbirleri için söyledikleri şeyler meşhurdur. Ancak nasslar birbirleriyle bütünleştirildiğinde tamamen zıt ve farklı hakikatleri değil, aynı ve tek hakikatin farklı yönlerini ortaya koymuş olmaktadırlar. Esasen Kâdî Abdülcebbâr'ın da dediği gibi gerekli şartları taşıdığında bizzat kelâmın kendisi muradı gösterendir.[167]

Allah'ın kelâmı kendi içinde mutlak doğruları barındırmaktadır ve insana doğru yolu gösterme gibi hedefi vardır. Fakat farklı ontolojik ve epistemolojik yapıya sahip olan insanda kelâmın kırılmaya uğraması ve anlama farklılığının olması normaldir. Aslında bu durum bir yönüyle insanın ontik bakımdan zaafına, öte yandan da Allah'ın kuşatılmazlığına işaret etmektedir.[168]

Kur'ân'da "tutarsızlık" gibi görünen bir hususun varlığını iddia etmek doğru değildir. Çünkü Kur'ân kısır kavramlara dayalı düşünceden uzak bir kitaptır. Öyleyse birbiriyle çelişiyor gibi gelen iki cümleyi olduğu gibi bırakmak uygun olabilir. Çünkü bu cümlelerden birinin eksik bıraktığını diğeri tamamlayabilir. Yani birinin dışarıda bıraktığı hususu diğeri açığa çıkarabilir ve iki cümle gerçeğin bütüncül bir resmini verebilir.[169] Öyleyse nasslar, parçacı ve lafızcı okunduklarında farklı yorumlara müsait bir alan görünümünde olabilirler. Özellikle Kur'ân'ın genel ifadeleri bu duruma oldukça elverişlidir. Nitekim Hz. Ali, İbn Abbas'ı Hâricîlere gönderirken "onlarla Kur'ân'dan delil getirerek tartışma!, sünnetten delil getir" demekle[170] muhtemelen bunu kastetmektedir. Zira Kur'ân, esaslı yaklaşım tarzları için delil olarak getirilmeye daha müsaittir, sünnet ise sözün bağlamının daha çok belirgin olduğu ve lafızla birlikte anlamın sınırlarının daha çok belirgin olduğu bir yapı arz etmektedir. Mezheplerin özellikle Kur'ân'dan delil getirme ısrarlarının bir nedeni olarak bunu görmek mümkündür.

Kur'ân'ı anlama ile ilgili ihtilâf sebepleri olarak müşterek lafızların durumu, birbiriyle çelişir gibi duran (*müteârız*) nassların cem' ve telifindeki yöntem farklılıkları, dilbilgisi kurallarındaki anlayış farkı, takip edilen metodolojik yaklaşım farklılığı[171] gibi maddeleri de saymak mümkündür. Kur'ân'ın içerdiği anlam ve kavramların Allah katında belli anlamları vardır. Kur'ân'a muhatap olan insanlar kendilerine ait bireysel özelliklerin ya da içinde yaşadıkları toplumsal orta-

mın oluşturduğu bilinç haliyle birlikte kelâmullaha muhatap olmaktadırlar. Muhatap da tek kişi olmadığına göre artık Kur'ân tek bir kimsenin anladığı bir şey olmaktan çıkmakta ve bu anlam çokluğunun sınırları daha da genişlemektedir. Ancak anlam çokluğu bu anlamların hepsinin doğruluğunu ya da yanlışlığını gerektirmemektedir. Esasen anlam çokluğu insana ait bir durumdur. Aksi halde kelâmullahın ifadeleri kendi hallerine bırakıldığında bize tek bir anlam bile vermezler. İfadelerden anlamları bulup çıkaranlar insanlardır. Nitekim Hz. Ali'nin *"Kur'ân iki kapak arasında yazılmış bir yazıdır. O durduğu yerde konuşmaz, onunla ancak insanlar konuşurlar, Kur'ân ancak kullar aracılığıyla konuşur"* sözünü[172] bu manada anlamak gerekmektedir. Öyleyse kelâmî ekollerin farklılaşmasında, onların farklı bakış açılarına sahip olmalarının ve farklı hususları merkeze almalarının önemli etkileri olduğu ortaya çıkmaktadır.

5. Aşırı Yorum

Mantık yanlışlarını bilmek kişiye muhatabın fikirlerini sağlam bir şekilde değerlendirme gücü verir, yanlışa düşülmesi muhtemel yerlere karşı uyarıcı olur, mantık oyunlarına gelmemeyi, sözlerin hesabının yapılmasını sağlar. Dil oyunlarının önüne geçme ve dilin doğru kullanımı mantık bilmekle mümkündür.[173] Esasen dil oyunları mantık oyunlarından farklı değildir. Zira her tümcenin zihinsel bir karşılığı vardır ve dile yansıyan saptırmaların tespit edilebilmesi mantıksal sapmalardan ayrı ve bağımsız değildir. Buna göre söz oyunu esasen mantık oyunudur ve bunun doğruluk ya da yanlışlığı yine mantığın ve insan aklının genel geçer ilkeleriyle test edilmek suretiyle aydınlatılabilir.

Genel olarak tanınan, *tanınan* olduğu için *bilinen* değildir. Bilgilenmede bir şeyi tanıdık olarak varsaymak ve bu yüzden onu kabul etmek kendini ve başkalarını aldatmanın en genel yoludur, bu tür bilme ya da bilginin tüm ileri-geri konuşmaları ile gerçeği bulma imkânı yoktur.[174]

Metnin ne dediğinin ötesinde bir takım demek istediği yorumların iyi bir yorum olup olmadığını söylemek zordur. Ancak bazı sınır-

lamalar getirmek ve bu sınırların ötesine geçildiğinde yorumun kötü ve zorlama olduğunu söylemek mümkündür. Yorumun sınırlandırılması neredeyse imkânsız olup metnin, tüm anlamların etrafında toplandığı temel bir anlamı olmakla birlikte sadece bir anlamı işaretlemediği ve orada donmadığını söylemek daha gerçekçi bir izahtır. Öyleyse metnin kesin bir anlamının olmadığını söylemek doğru olmadığı gibi birçok manaya ihtimali olmakla birlikte her anlamı içerdiğini söylemek de yanlıştır.[175] *"Aşırı yorumu"* aşırı yeme gibi değerlendirmek mümkündür. Yerinde yeme ya da yerinde yorumlama vardır, ancak bazı insanlar durmaları gereken noktada durmazlar, aşırı sonuçlara varıncaya kadar yorumlamayı sürdürürler.[176]

Pragmatist açıdan bakıldığında metnin bütünlüğü, metnin okuyucu tarafından tasvir edilmesinden önce öyle olması demek değildir, metni tutarlı ve bütünlük içinde gören okuyucudur/muhataptır.[177] Bu anlayışa göre metni anlama ve yorumlama çabaları sadece ondan yararlanma sürecini tasvir etme anlamına gelmektedir. Burada metni yorumlamaktan ziyade faydalanma vardır.[178] Fakat sözü, sahibinden bağımsız olarak muhatabın anlam dünyasında şekillendirmeye terk etme keyfiliği de beraberinde getirecektir. Muhatabın birikiminin metni anlamada kaçınılmaz olarak devreye gireceği gerçeği, metnin kendi içsel anlam bütünlüğünü ve sözün delâletini anlam yitimine uğratmamalıdır. Pragmatist bakışta metinden ziyade metne yorum giydiren *öteki* öne çıkmaktadır, metin/söz sahibinin söylediği ya da söylemek istediğinden çok muhatabın kendisi baskın olmaktadır. Günlük hayatta genellikle yapıla gelen *sözü kendine göre anlama* yaklaşımını herkesin kendini merkeze alması anlayışıyla paralel değerlendirmek ve bir dereceye kadar kabul etmek mümkündür, ama sözün varacağı yerin esasen ne olduğunu muhatap değil, sözün delâleti belirlemelidir. Bütün bunlarla birlikte beşerî metinlerde vakıa ve olması gereken arasındaki koridor arasında bir dereceye kadar pratiğe uygun olarak anlamlı bulunabilecek bu yaklaşımı Kur'ân hakkında kullanmak son derece yanlış ve tehlikelidir. Kur'ân'ı anlarken kişilerin bilgi birikimi ne ise o oranda anlamanın zenginleşeceği gerçeği ile Kur'ân'ın muhataplarının kendi dünya ve çıkarlarını, konjonktürlerini merkeze alarak onu sadece yararlanılan bir meta haline getirme yanlışlığını karıştırmamak gerekmektedir. Hayatın anlam merkezine kişi ya da insan değil ilahî olan

oturmalıdır. Zira hayatın tümüne ilişkin değerlerin belirleyicisi İslâm'da sadece Allah Teâlâ'dır. Karşılığını genellikle mezheplerde ve taklitçi kişilerde bulan pragmatist yaklaşım gibi nassları anlamada bilgiyi kötüye kullanma, cehalet, taassup, aşırı şüphecilik de yanlış yorumlara ve saptırıcı amellere yol açmaktadır.[179] Nassların yorumunda bu gerçeği göz ardı etmemek ve keyfilikten kaçınmak gerekmektedir.

Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr akıl yürütürken ilme götürmeyen ve delil olmayan bir şüphe üzerinde muhakeme yapmanın, muhakemenin gereklerini tamamlamadan akıl yürütmenin, istidlâlde gerekli tertibi gözetmemenin, öne alacağını sona bırakmak ya da tersini yapmanın, delile ait bazı niteliklerden haberi olmayarak istidlâlde bulunmanın ve delili bozacak nitelikler eklemenin yanlışlığından söz etmektedirler. Her ikisi de istidlâlde bulunurken nassları anlamanın önünde duran bazı hatalara dikkat çekmişlerdir. 1- Her şeyden önce delil varken delil olmayan bir şeye sarılmak yanlıştır, bu ise ya cehaletten veya taklitten kaynaklanmaktadır, her iki durum da tehlikelidir. 2- Delâlet konusunda isabet olmasına rağmen delâlet yönünü bilmemek ve bu yönden uzaklaşmak hatadır, çünkü delâlette önemli olan delâlete konu olan yön ne ise o yönü bilip kullanmaktır. 3- Delil doğrudur, delâlet yönü de tamamdır ama delâlet yönünün bir takım şartları varken onu mutlak olarak değerlendirmek ve ilgili şartları göz ardı etmek düşülen yanlışlardandır. Zira bu durum delâletin medlûlüne eklemeler yapma, kabul etmemesi gereken hususları kabul etme anlamına gelmektedir. Ancak bu ilke farklı bakış açılarından farklı şekillerde yorumlanabilmektedir. 4- Bir önceki kaidenin aksine olarak delâletin mutlak olmasına rağmen onun bir takım şartlarla bağlı olduğunun zannedilmesi delâlet konusunda düşülen yanlışlardandır. 5- Delâletin birden fazla şartları var iken onun tek bir şartının olduğunu sanmak ya da tek bir şartı varken birçok şartının bulunduğunu sanmak da yanlış anlama ve çıkarsamayı getiren hususlardandır.[180]

Delil getirecek ve yorum yapacak kişinin aklının tam, iyiyi kötüyü ayırt edecek kabiliyette olması ve delilin elde edilişini, delil oluşunu, medlûlü ile ilgisini (delâlet yönü) bilmesi gerekmektedir. Yapılabilecek yanlışlar ilme götürmeyen ve şüphe izhar eden bir şey üzerinde nazar etmekten kaynaklandığı gibi delile bakış ve ele alıştaki hatalardan da

kaynaklanmaktadır.[181] Gazzâlî'nin de dediği gibi delilleri farklı konuma oturtma ve farklı merkeze almalar, ya bazı kimselerin burhan bütününü anlamaktaki eksikliklerinden kaynaklanmaktadır veya nazar konusundaki mizaç ve tabiatlarının farklılığından kaynaklanmaktadır.[182]

Kur'ân'ı anlamaya ya da onunla delil getirmeye çalışırken bazı ifadeleri seçerek metinden soyutlamak ve parçacı yaklaşmak, ayetleri kuşatan tarihsel ve toplumsal şartları göz önünde bulundurmamak; sebeb-i nüzûlü dikkate almamak; daima zâhirî anlamı öne çıkararak mecaz, kinaye, teşbih, teşvik ve tahzir gibi üslûp özelliklerini dikkate almamak; metnin bağlamını göz önünde bulundurmamak sonuçta yanlış anlama ve yorumları ya da aşırı yorumu beraberinde getirmektedir.[183] Mana bütünlüğünü sağlamada nassın bağlamının değerlendirilmemesi, ayet içindeki ilişki, ayetler arası ilişki ve farklı sureler ve konularla bağlantıların göz önünde bulundurulmaması yanlışa götüren parçacı yaklaşım türüne girmektedir.[184]

Sözlü ya da yazılı ifadeyi yanlış/aşırı yorumlama, anlamaya/yorumlamaya çalışan açısından değerlendirildiğinde içe dönük ve dışarıdan kaynaklanan nedenlerle de ilgilidir. *Sübjektif nedenler* olarak bilgi eksikliği, karışık muhakeme, yanıltma isteği, önyargı, ihtiras, egoyu koruma gayreti, duyuların yanıltması, vehim, iradenin gösterdiği yanlış yön, biyolojik-psikolojik rahatsızlıklar, kafaya takma, gevşeklik, acelecilik, basma kalıp sözler, bir yerde bir şeye karşı oluşan tepkinin başka yerde başka şeylere yansıtılması, bir anlayışıyla bir kişiyi özdeşleştirme, başkaları ve onlara ait düşüncelerle yanlış ileti kurma gibi hususları zikretmek mümkündür. Dışarıdan kaynaklanan (hâricî) nedenler olarak ise yanlış eğitim, bazı otoritelere bağlılık, bazı yanlış örf, âdet ve düşünceleri sürdürme, grupçuluk, taassup, toplumda konuşulan dilin yapısı, taklit ve genel anlayışa göre hüküm vermeyle çocukluk ve yetişkinlik çağında alınan eğitimi zikredebiliriz.[185]

C. YORUMDA YÖNTEM VE YAKLAŞIMLAR

İslâmî düşüncede nassların doğru anlaşılmasında birbiriyle çatışan karşılıklı iki akımdan söz edilebilir. Birisi rasyonalist, yorumcu,

te'vîlci de denilebilecek *akılcı akım*; diğeri ise literalist, zahirî, nassçı, ve harfî olarak adlandırılabilecek *lafızcı akım*. Birinci akım bilgi nesnesini aklî düşünme biçimlerine göre ele almış, bunun aksi olan şeyi reddetmiştir. İkinci akım ise metne ve yazılı nakle bağlılığı ağır basan tutumu benimsemiştir. Genel bir ifade ile Mu'tezile birinci gruba girerken, kendi aralarında farklı olmakla birlikte Hanbelîler, Müşebbihe, Mücessime ikinci gruba girmektedir. Zahire sarılan eğilim, te'vîli kullanarak İslâm düşünce alanına sızmak isteyen eski miras taraftarlarının önüne set çekmeyi amaçlasa da bu mirasın birçok unsuru 'zahir' adıyla bu sahaya sızmıştır. Daha çok Haşviyye, Müşebbihe, Mücessime gibi fırkaların, Kur'ânî nassların muhtevasında aslında mecazî anlamları olan ayetlerin, zahirlerine sarılmak suretiyle eski miraslardan etkilendikleri görülmektedir.[186] Buna karşılık, iki taraflı farklı zıt ekolleri Ehl-i Sünnet'in dengelediğini söylemek mümkündür.[187]

İlk kelâmcılar felsefe aracılığı ile olmasa da basit bir şekilde Allah'a imandan sonra inançlarını yine basit bir aklî düşünce sayesinde yorumlamışlardır. Akıl ilk kelâmcılar için hakikate ulaşma aracı değildir, onlar vahyedilmiş bir gerçeği bilgi düzeyinde kurmak için aklı kullanmışlardır. Zira her şeyden önce kelâmcılar kelimenin tam anlamıyla bir filozof değildiler. İmanlarının gerçekliklerine hemen ulaşan kelâmcılar bunu aklî düşünce ile sağlamlaştırmak ve ispatlamak istemişlerdir.[188] Kelâmın ilk çıkışından beri amacı dinî nassları felsefî yönden formüle etmektir. Kelâm, aynı problemleri bütün dinî bağlantılarını gözardı ederek ele alan katıksız felsefeden ve akıl yürütmeyi kabul etmeyen katı gelenekçilikten farklıdır.[189]

Kur'ân'da zikredilen bir ayetin durak yerinin ne olacağındaki ihtilâf, akılcı ve te'vîlci mi yoksa tevkif ve teslimci mi olunacağında farklı değerlendirmelere yol açmıştır.

Kâdî Abdülcebbâr, هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ "*Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onun (Kur'ân'ın) bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu te'vîl etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler. Halbuki onun te'vîlini ancak Allah bilir.*

İlimde yüksek pâyeye erişenler ise: Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafındandır, derler. (Bu inceliği) ancak akl-ı selim sahipleri düşünüp anlar." [190] ayetinde muhkem ve müteşâbihlerin te'vîlini *râsihûn*un da bilebileceğini, bu kelimenin lafzatullah üzerine ma'tûf olduğunu ve isti'nâf olmadığını kabul etmektedir. Râsihûn'un da te'vîli bileceğini ileri sürenlere göre ise meal şöyle olur: "*Onun te'vîlini ancak Allah ve ilimde yüksek pâyeye erişenler bilir. Bunlar (ayrıca) O'na inandık; hepsi Rabbimiz tarafındandır, derler.*" Buna göre müteşâbihâtın te'vîlini ilimde belli bir yetkinliğe ulaşan kimseler de bilebilir. Zira bu ayet insanları düşünmeye çağırmakta, aslında Kur'ân'ın bir kısmının müteşâbih olmakla birlikte ilmin ortaya çıkmasını ve taklide düşmememin faydalarını haber vermektedir. Bir kısım âlimlerin bu tür ayetleri te'vîl etmesi ve bununla birlikte *iman ettik* demesi caiz ve mümkündür. Böylece ilmi ve imanı birleştirmiş olmaktadırlar. Ayet de bu kimseleri övme makamında gelmiştir. Zira bazen bu tür manayı bilenlerden kimi iman etmez, bazı iman edenler de ne anlama geldiğini bilmez. *Râsihûn*un bilmesi Allah'ın bildirmesi ve delil getirmek suretiyledir. Eğer *râsihûn*, müteşâbihin te'vîlini bilmiyor olsaydı, ilimde rusûh sahibi oldukları halde te'vîl etmemek suretiyle diğer insanların seviyesinde olacaklar ve aralarında fark kalmayacaktı. Zira herkes iman etmekle yükümlüydü. Halbuki ayette *râsihûn*un imanla birlikte diğerlerinden farklı ve üstün meziyete sahip oldukları görülmektedir ki, onlar bu dereceyi te'vîlle elde etmişlerdir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu ayette *müteşâbih*in muhkem üzerine hamledilmesiyle te'vîl kastedilmiş olmaktadır. Te'vîl kastedilmemiş olsa Allah Teâlâ'nın, *ümmü'l-kitabı muhkem* olarak adlandırmasının bir anlamı olmayacaktı. Çünkü muhkem ayetler Allah için değil, delil getirecek kimse için asıldır, ki onun üzerine müteşâbihi hamledebilsin. Bu ayetteki فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ "*Fitne arzulayarak onun müteşâbih olanlarının peşine düşerler*" şeklindeki ifadeler, bazı anlama ve yorumlara tâbi olmak fitne aramak olunca bazı vecihlere tâbi olmanın caiz olduğunu göstermektedir. Aksi takdirde fitne isteyerek onun te'vîline tâbi olanla iyilik isteyerek te'vîle tâbi olan arasında fark olmazdı. Ayetteki *vebtiğâe te'vîlih* (وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ) ibaresi müteşâbihe yaklaşımında hem fitne hem de te'vîli bir arada toplayan kimseyi men etmeye yöneliktir. Yani te'vîl yapıp da fitne arzulayan kötülenmiştir,

te'vîl yapıp da fitne arzulamayan kötülenmemiştir.[191] Ayetteki *küllün min indi rabbinâ* (كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا) lafzı, müteşâbihin bilinemeyeceğini ve sadece Allah'ın bileceğini değil, muhkem ayetlerin manası bilindiğinde bunların Allah katından olduğu gibi müteşâbihlerin de manası bilindiğinde Allah katından olduğunu takrir anlamınadır. Her ikisi de Allah katındandır, biri zahiriyle bilinir, diğerinde biraz karışık gelmeden sonra bilinme söz konusudur.[192]

Bâkıllânî de *râsihûn* (وَالرَّاسِخُونَ) lafzının, hem Kâdî Abdülcebbâr'ın ısrarla vurguladığı şekilde atıf (atf-ı nesak), hem söz başlangıcı (istiftâh-ı kelâm) olabileceğini söylemektedir. Ancak o, Kâdî Abdülcebbâr gibi, esasen muhtemel başka anlamı tamamen ve ısrarla reddetme durumunda olmamıştır. Bunu, her iki görüşün de kendi kelâm sistemini temelden sarsmamasına bağlamak mümkündür. Buna göre başlangıç sözü olduğunda ilimde rusûha erenlerin kendilerine gizli kalmış bu tür ayetlerin anlamlarını Allah'a havale etmeleri mümkündür. Ancak Bâkıllânî'nin tercihi *verrâsihûn* (وَالرَّاسِخُونَ) lafzındaki *vav* (و) harfinin lafzatullah üzerine atfedilmesidir. Bu noktada Bâkıllânî'nin ileri sürdüğü gerekçe Kâdî Abdülcebbâr'ınki ile yaklaşık aynıdır: Allah'ın Arap ya da başka bir topluma bilmesi imkânsız olan şeylerle hitap etmesi caiz değildir.[193]

Tarzı akılcı yaklaşımdan farklı olan ve *vav* (و) harfini lafzatullah üzerine atfetmeyerek buradan itibaren isti'nâf edip okumaya başlayan selef, sahabe ve tabiûn âlimleri ise müteşâbihin te'vîlinden kaçınmışlardır.[194]

Ayetin Kâdî Abdülcebbâr tarafından te'vîle izin verir şekilde anlaşılması onun akılcı oluşundan ve akılcılığa ve te'vîle delil ihtiyacından kaynaklanmaktadır. O, Kur'ân ayetlerinin hepsinin anlaşılabilecek nitelikte olduğunu, ancak bunun yorum farklılığının olmayacağı manasına gelmediğini söylemekte,[195] Kur'ân'da anlamı bilinemeyen ayetlerin varlığını kabul etmenin, Allah'ın insanı yolda şaşkın ve gizemlilik içinde bırakması anlamına geleceğini, bunun da Allah'ı bilme yolunu kapamış olacağını, halbuki böyle bir şeyin asla caiz olamayacağını belirtmektedir.[196]

O halde nassların yorumunda zahire sıkı sıkıya bağlı bir eğilim ile onları -tamamen olmasa da- aklî ölçü doğrultusunda ele alan karşıt

eğilimden söz etmek mümkündür. Ancak bir mezhebi bütünüyle bu sınıflandırmanın içine girdirmek de doğru değildir. Belki genel yapılarının bu şekilde olduğunu söylemek daha uygundur. Meselâ bir açıdan bakıldığında Mu'tezile, lafza düşkündür. Zira Mu'tezile'nin çoğu Allah'a sıfatları isnat ederken Kur'ân'da geçen lafızları isnat etmiş, Ehl-i Sünnet ile aralarındaki meşhur ihtilâfta görüldüğü üzere bunların mastarlarını Kur'ân'da geçmediği için Allah'a isnat etmemiştir. Ancak onların lafza düşkünlüklerinin bile arkasında rasyonalite (akılcılık) yatmaktadır. Yani bu konuda aklî ilkelerine lafzın zahiri uygun geldiği için Kur'ân lafzında mastar lafzın olup olmamasını delil olarak getirmek istemişlerdir. Değilse Mu'tezile, Kur'ân lafzından dolayı ilkelerini geliştirmiş değillerdir.

Genel olarak nassların yorumu karşısında üç türlü yaklaşım görmek mümkündür. Esasen bu üçlü taksim, tüm konularda kendini gösteren ve konunun taraflarıyla, bunu dengelemek isteyenlerin içinde yer aldığı bir sınıflandırmadır. Nitekim bunun benzerine, sıfatlar konusunda teşbihe düşenler, nefyedenler ve mutedil davrananlar diye üçe ayırmak suretiyle değinmiştik. Nassların yorumu hususunda da 1- nasslara aşırı bağlı, zâhiri sürekli öne çıkaranlar, 2- aklî ilkelerini sürekli öne alarak nassları, bu ilkeleriyle uyum arz etmesi bakımından gerektiğinde te'vîlden çekinmeyenler ve 3- aşırı nassçılık ile aşırı akılcılık arasında dengeli yorumda bulunanlar olmak üzere üçlü bir tasniften söz etmek mümkündür.

1. Litteralist (Nassçı, Harfî, Zâhirî) Yaklaşım

Harfî okuma mantığında murad edilen mana, lafzın zahiriyle gösterilmiş olmaktadır, şerhe ya da beyana ihtiyaç yoktur.[197] Harfî okuma zâhir ehlinin okumasıdır. Bu okuyuş metnin birebir harfîliğine tutunup tefsir ve te'vîlden kaçınmaya dayalıdır. Anlam, sadece metinde zahirin belirttiği gibidir ve bizzat zahirdir, metinde ibarenin kendisiyle birlikte apaçık durmaktadır. Mana açık, maksat ayan beyandır.[198]

Selefî düşüncenin temeli ilk Müslümanların İslâm'ın ruhunu eksiksiz kavradıkları esasına dayanmaktadır. Bir sorun olduğunda

Kur'ân ve sünnetin zahirine bakmak, zahiri bulunduğu hâl üzere benimsemek, özellikle ilahiyata ilişkin nassların manalarını Allah'a havale etmek, te'vîlden uzak durmak ve ilk iki neslin anlayışını kabul etmek selefî çizginin belirgin özelliklerindendir.[199] Ancak İbn Teymiyye'nin dediğine göre selef, her türlü nazar ve istidlâli değil, kelâmcıların yaptığı nazar ve istidlâli kabul etmemektedir. Çünkü onlar, kelâmcıların kitap ve sünnete sarılmadıkları düşüncesindedirler.[200] Ahmed b. Hanbel (241/855) kelâmcıların aklî usûllerini reddetmiş, dinî akîdeler ile fıkhî kaidelerin sadece Kur'ân ve hadîslerden çıkarılmasında ısrar etmiştir. Ancak o, oldukça karışık meselelerde sistemine uygun görüşü benimsemeye muktedir bir yapıdadır. Usûl bakımından kaideleştirmeye karşı çıktığı için itikadî görüşleri bize çeşitli şekillerde gelmiştir.[201] Nasslarla ameli ifrat derecesine getiren Hanbelîlere bu açıdan nassiyyûn, harfiyyûn, nakliyyûn demek de mümkündür.[202] Selefe göre akıl, şâhid olup hakim değildir; ikrar edici, destekleyicidir, nasslar karşısında muhalefet eden değildir. Akıl, nassın hükmünü ortaya çıkaran müstakil bir istidlâl aracı değil, nassın anlamını akla yaklaştıran bir unsurdur.[203]

Mihne döneminde bir konuşma arasında Ahmed b. Hanbel, *Allah'ın yaratıklara hiçbir şekilde benzemeyeceği* ayetini[204] zikretmiş, bundan ne kastettiği sorulduğunda "Allah, kendisini nasıl vasf ettiyse onu kastettiğini" söylemiştir. O, sadece akîdesi ile ilgili ayetleri zikretmek suretiyle[205] nassın zahirinin yorumsuz kabul edilmesi gerekliliğini vurgulamak istemiştir. *Selefî* düşüncenin temel anlayışı da budur. Onlar, nasslar üzerinde aklî bilgi denilebilecek bir yaklaşıma girmemişlerdir.[206] Hatta İbnü'l-Bekkâ el-Ekber, zahire son derece bağlı olmasından dolayı, Me'mûn'un sorgulama için görevlendirdiği İshak b. İbrahim'e verdiği ifadelerinde من ذكر من ربهم محدث *"Rablerinden her yeni gelen zikir.."*[207] ayetinde muhdes ibaresi geçiyor diye Kur'ân'ın muhdes olduğunu söylerken, onun mahlûk olmasına karşı çıkmıştır.[208]

el-İbâne'de müteşâbihatı te'vîl etmeyen, nassları olduğu gibi zahiri üzere bırakan ancak bir keyfiyet de biçmeyen Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, kelâmcı yönünün yanında litteral yaklaşımları da olan birisi olarak görünmektedir.[209] Akîde olarak Ahmed b. Hanbel'in yolunu izlediğini söyleyen el-Eş'arî, İbn Fûrek'in görüşlerini derlediği *Mücerred* ve doğ-

rudan kendine ait *el-Lüma'* adlı eserlerde görüldüğü üzere, Ahmed b. Hanbel'in aksine kelâm konularına kelâmcı yöntemiyle girse de, özellikle *el-İbâne*'li ilk dönemindeki tavrında tam bir selefî çizgide iz sürmüştür. *Mücerred* ve *el-Lüma'* adlı eserlerin ipuçlarını verdiği ikinci döneminde ise sonuç itibariyle selef akîdesinin devamı niteliğini taşıyan anlayış sergilese de yorumcu ve açıklamaya çalışıcı kimliğiyle kelâm yöntemini izlemiştir. Bu, el-Eş'arî'nin, lafzın delâlet ettiği sonuç hükümler bakımından selef yolunu izlediği anlamına gelmektedir. Belki onun yaptığı, aynı sonuçları felsefî ve açıklayıcı bir yöntemle, bilgi ve akıl düzeyinde ifade ederek yeni bir formda sunmuş olmasıdır.

Nassların zahirinden te'vîle gidip gitmemede Gazzâlî'ye göre iki yaklaşım vardır. 1- Normal halkın yapacağı âlimlere ve nassın o haline ittiba etmek ve zahirleri değiştirmekten uzak durmaktır. Bilimsel konuları ve inceliklerini anlama durumunda olmayanlar doğrudan soru sormamalı, bu konularda konuşmamalıdır. Ona göre İmam Malik'in *istiva*nın keyfiyeti hakkındaki tavrı da bu anlama yönlendirmek içindir. 2- Aklî hükümde bulunmaya güç yetirenlerin güçleri nispetinde olayı araştırmaları gerekir. Ancak kesin burhana sahip olunduğunda zahir terk edilmelidir. Ayrıca farklı burhan anlayışlarına sahip kimselerin birbirlerini tekfir etmemeleri gerekir.[210] Bu iki yaklaşımın, genelde tüm dinlerin geçirdiği aşamalar olarak değerlendirilmesi mümkündür. Buna göre Ebu Hanife'nin, Süfyan Sevri'nin, Cafer Sadık'ın Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında konuşmayı hoş görmeyen tavırları, İmam Malik'in ancak ameli ilgilendiren kelâmı sevdiğini söylemesi[211] dinde kalbî iman aşaması dönemini yansıtmaktadır. Din temekkün bulunca akidelerin felsefe boyasına vurulduğu ve aklî araştırmaların yer aldığı dönem diğer sosyal ve kültürel şartların da etkisiyle ilk dönemi takip etmektedir. Bu dönem, iman ve karşı gruplarla mücadeleden sonra beşerin araştırma merakı ve diğer din mensupları ile karşılaşmalar neticesinde felsefî renk taşımayan ilk dönemin aksine Müslümanlardan bir grubu felsefî içerikli ve yöntemli savunma yapmaya zorlamıştır. Esasen kalbî iman merhalesinin felsefî araştırma merhalesindeki her aklî düşünce ile çeliştiğini söylemek doğru değildir.[212]

Dinî metinlerde lafza bağlı kalmanın arka plânında, bu nassların başka kelimelerle ifade edilmesinin o nassın anlaşılması için yeterli ol-

mayışından kaynaklandığı düşüncesinin yatması muhtemeldir. Dilin Allah tarafından verilmesi; Kur'ân'ın, benzer bir sure ya da on ayet getirmeleri için insanlara meydan okumak suretiyle hem Allah'ın kudretine, hem de Kur'ân lafzına tutunmaya işarette bulunması; Kur'ân'ın başka bir dile tam olarak çevrilememesi gibi durumlar da lafza bağlı kalmayı sağlamış olabilir.[213] Harfî okuyuş mantığında, metin okunduktan ya da işitildikten sonra açıklama ve ekleme olmaz. Aksi takdirde metinde tağyir yapılmış olur. Anlam metinde mecaz, teşbih, gizlilik, iştirak, iştibah yokmuş gibi okuyana orada doğrudan verilir. Maksat da tamamen açıktır, okuyucu sadece lafzın temsil ettiği manayı tasavvur eder.[214] Litteralist yaklaşımda düşünceye karşı sözün maksadını bilme anlamında tefakkuh yerine, sadece nassı tekrar etme, ayetle karşılık verme vardır. Bu tavrı Hâricîlerde daha bariz görmek mümkündür.[215]

Ancak gerçekte harfî okuma gerçekleşmesi imkânsız bir istektir, buna ulaşılamaz. Çünkü bir metni harfî okumak demek onu tekrar etmek demektir. Halbuki metin tekrarlanmamaktadır. Okuyucu, metin karşısında sanki bir ayna gibi hiçbir rolü olmaksızın sadece suretleri, mefhum ve manaları aksettiren bir durumda değildir. Hatta belki şunu söylemek de mümkündür: *Nass aynadır, okuyucu onda kendini görür.* Böylelikle her okumada aynı nassın okunması değişik olmaktadır, hatta aynı okuyucunun bile farklı hallerdeki okuyuşları farklı olabilmektedir.[216] Farklılık ya bir metinden kaynaklanmaktadır, ki aynı metin uzun zamanlar geçmesi, kültürel dönemlerin farklılığı, hatta ideolojilerin farklılığı ile farklılık arz etmektedir. Bunun açık misalini Kur'ân bize vermektedir. Kelâmî ve fıkhî ekoller sayesinde çok sayıda Kur'ân okuyuşu gerçekleşmiştir. Hatta aynı okuldan âlim sayısınca okumaların varlığından bile söz etmek mümkündür. Pek çok kelâmî görüş böylece ortaya çıkmıştır. Nitekim Allah'ın sıfatları, fiilleri hakkında kelâm mekteplerinin kendilerine özel yorumları vardır.[217]

Allah Teâlâ'nın, iradesini, kelâmı aracılığıyla "olduğu gibi" tarihe, zamanlı ve sınırlı olana aktarmak imkânsız olduğu için, salt ilahî iradenin ve kelâmın beşerden soyutlanmış ilahî okunuşunun imkânsızlığını da kabul etmek gerekecektir. Bu nedenle metnin lafzına çok bağlı harfî (littéral) okuma bile, insanîlik niteliğinden ya da "tarihe bat-

mış", tarihle iç içe girmiş bir yorum olmanın dışına çıkamayacaktır.[218] Muhtemelen lafzın dışında kalma endişesi, lafza son derece bağlı Selefin fiil ve hareketlerinin çok geçmeden sadece ilham kaynağı olan bir model değil, hiçbir yorum ve düzenlemeye gerek duyulmadan uygulama alanına konulmaya çalışılan lafzî bir kanun gibi algılanması sonucu doğurmuştur.[219]

Tüm bunlarla birlikte, Ehl-i Sünnet kelâmının aklî gerekçelendirmesini yaptığı görüşlerin büyük çoğunluğunun, Selef'e ve onların lafzî okuyuşlarına döndüğünü de göz ardı etmemek gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında lafzî okuyuşun, kelâmın kendisiyle birlikte, esas kelâm sahibine bağlı olmayı bildirdiği söylenebilir. Ne var ki ilâhî olanın beşerî dil kalıplarında gelmesinden dolayı, Kur'ân lafzının olduğu gibi anlaşılması durumunda ulûhiyete yakışmayan bazı manaların ortaya çıktığı görülmüş, bunların Allah'a layık biçimde anlaşılması için te'vîl edilmesi gerektiği öne sürülmüştür. Kur'ân yorumlarında akılcı okumaların ortaya çıkışı da temelde bu gerekçeyle olmuştur.

2. Rasyonalist (Akılcı, Te'vîlci, Yorumcu) Yaklaşım

Akılcılık, aklın koyduğu ölçütlere bağlılığı işaret eder. Mantıkî kesinlik, tutarlılık ve bağdaşım ölçüleriyle birlikte genel olarak aklî ilkelerin nassın işaret ettiği anlamı belirlediği de kavramın içine girmektedir. Bu okuyuş tarzında lafzın zahirinin işaret ettiği anlam reddedilmemekle birlikte esas sözün ne demek istediği dikkate alınır ve bunun için sözün/sahibinin maksadı ön plânda tutulur. Böyle bir yaklaşımın temellerini Hz. Peygamber döneminde görmek mümkündür.

Hz. Peygamber'in ikindi namazının Benî Kurayza'da kılınacağını söylemesi[220] karşısında bazılarının sözün mutlak zahirine tutunarak ikindinin sadece orada kılınacağı sonucunu çıkarmalarına karşılık bazıları da lafzın doğrudan delâletini değil, kastettiği manayı esas almış, sözün maksadının acele edilmesinin gerekliliği olduğunu çıkarmış ve acele ile ikindiyi kılıp Hz. Peygamber'e katılmışlardır. Hadîs-i şerife göre Hz. Peygamber her iki hususta da hiç kimseyi yanlışa nispet etmemiş, olumsuz tavır takınmamıştır.[221]

Bu hadîs-i şerif, sözlü ya da yazılı metin karşısında lafzın zahirine bağlı kalanlarla, lafzın mana ve maksadını gözetip yorum geliştirenlerin varlığının Hz. Peygamber döneminden beri var olduğunu, düşünüp lafız üzerinde tasarrufta bulunanların içtihatlarından ötürü şer-i şerife açıkça muhalif olmadıkça kınanılamayacaklarını göstermektedir. Esasen Hz. Peygamber kimin haklı olduğunu söylememiştir. Ama bununla birlikte, her iki tarafın da anlama çabasını ve farklı anlamaları sonucu farklı olan amellerini reddetmemiştir. Fakat, sonuç itibariyle, Hz. Peygamberin farklı iki tarafı yaptıklarından dolayı hataya nispet etmemesi, hakikatin teaddüdü anlamına gelmemektedir. Belki vaktin vüs'ati içinde -diğer deyişle şer-i şerifin hududu içinde- her iki tarafın da yaptığının yanlış olmadığını anlamak mümkündür. Konu Hz. Peygamber olunca, onun bir şeyi terk etmesi, olduğu halde bırakması o şeyin kesinlikle yanlış olmadığının da bir göstergesi konumundadır. Zira Hz. Peygamberin yanlış karşısında susması beklenemez. Ancak her birbirine muarız iki görüşün de içtihatlara ve müçtehitlere saygı göz önüne alınarak doğru olması gerekmemektedir. Hadîs, zahire uyanların ve tabir caizse literalist olanların metin karşısında yapılması gereken tek şeyi yaptıkları anlamını dışarıda bırakmakla birlikte, mutlak akılcı olma anlamını da vermemektedir. Gerçek şu ki, akıl devreye girmeden metni ya da sözü *anlama* imkânı yoktur. Metnin kendisi durduğu yerde bir şey söylemez. Onu söyleten şey, muhatabın bilgi birikimidir; lafzın, dilin, bağlamın, söz sahibinin bütün sözlerinin ve diğer anlama unsurlarının göz önüne alınmasıyla birlikte insanlardır. Hâricîlerin, *Kur'ân'ın dediğine göre, Kur'ân'a göre* şeklinde özetlenebilecek kendi düşüncelerini Kur'ân'a giydirme ısrarlarına karşı Hz. Ali'nin daha önce de ilgili yerlerde benzerini zikrettiğimiz üzere, Kur'ân'ın durduk yerde konuşamayacağını, ancak bilgi birikimleri ve yaklaşım tarzlarına göre insanların anladıkları şeylerin var olduğunu, lafzın muradının ancak kişisel çabalar sonucu ortaya çıkabileceğini zira Kur'ân'ın iki kapak arasında yazılmış bir söz olduğunu, onun, beşerî anlama ve yorum çabası olmaksızın esasen hiçbir şey söyleyemeyeceğini bildiren sözleri,[222] bir yönüyle, nassları anlamada beşerî unsurun vazgeçilmezliğini göstermektedir.

Yorumcu yaklaşım ve aklî olarak metni okuma (te'vîl) sorunu, nassları harfî okuyan Müşebbihe ve Mücessime'ye karşı tepki olarak

ortaya çıkan ve sıfatları nefyeden Cehm ile başlamıştır. Cehm'in nefyi, dilsel yoruma, nass-olgu, kelime-gösterilen ilişkisine dayanarak Allah'ın yaratıklarla herhangi bir noktada buluşamayacağından hareketle gerçekleşmiştir. Ayetleri kaba ve yüzeysel bir dil ile okumaya karşı dilsel kavramları aklın gerektirdiği hususlara bağlayarak metinde te'vîl işini uygulamaya koymak gerekliliği sıfatlar konusundaki aklî yorumun mantığı ve hareketini oluşturmaktadır.[223] Te'vîl, sadece Mu'tezile'de değil, hatta ilk dönemlerden beri Selef çizgisinde bile mevcuttur, meselâ İbn Kuteybe, doğrudan olmamakla birlikte Kur'ân'ın yaratılmışlığını çağrıştıracak hadîslerin te'vîl edilerek bunların Kur'ân'ın mahlûk olmadığı şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemektedir.[224]

Te'vîl, asıl olarak döndürme anlamınadır. Din dilinde lafzın manasını zahirden kitap ve sünnete muvafık ihtimallerden birine yönlendirmek anlamınadır. Meselâ Allah'ın ölüden diriyi çıkardığını bildiren ayet[225] yumurtadan kuş çıkma manası verildiğinde tefsir; kafirden mümin, cahilden âlim çıkarma manasına alındığında te'vîl edilmiş olur.[226] Te'vîlin zan ifade ettiğini, Allah'ın sıfatları hakkında zan ile hüküm vermenin caiz olmadığını, Allah katında nasıl ise öyle inanıp ikrar edilmesi gerektiğini, halbuki te'vîlin, yorumlayanların bakış açılarına, dinî, siyasî görüşlerine göre değişiklik arz ettiğini, bunun ise ümmeti parçaladığını ileri sürerek akılcı bakışın makbul olmadığını söyleyenler[227] bakış açıları bakımından çok da haksız değillerdir. Zira yapılışı, dil felsefesi bakımından ele alınışı, caiz olup olmaması bir yana sonuçları itibariyle değerlendirildiğinde te'vîlin, önceleri felsefî sorgulama ve delillendirme olmadan sadece siyasî kamplara ayrılmış ümmeti akılcılığın devreye girmesiyle bilimsel arka plânı olan ayrılıklara sürüklediği görülmektedir. Ancak bu yaklaşıma, ümmetin böyle bir farklılığı düşünce ve kültür zenginliği olarak bünyesinde birbirine saygılı bir şekilde barındırmasının onu güçlendireceği ve diğer din mensuplarına verilen cevaplarda daha farklı ve etkin olunacağı karşı yaklaşımıyla karşılık vermek mümkündür. Yapılışı ve dilsel konumu ile *te'vîl, keyfî ve hevâî bir uygulama değil, dil ve şeriatın maksadı gözetilerek yapılan bir içtihattır.* Öyleyse yapılışı ve sonuçları itibariyle bir takım olumsuzlukların varlığı bir şeyin aslının olumsuz ve reddedilir olmasını gerektirmemektedir. Zira gerek hareket noktası gerek sonuçları ile ilgili şartları olumlu yapmak da mümkündür. Bu felsefî

imkânla birlikte ümmetin, hareket noktası ve sonuçları itibariyle akılcı hareketten dolayı fiilî hayatında önemli gerginlikler yaşamış olmakla birlikte saygıyla beraber farklılık halini de yaşadığını söylemek gerekir. Özellikle halku'l-Kur'ân konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet ve genelde Sünnîler ile felsefeciler arasındaki meşhur gerginliklerle birlikte muhalif düşünceye karşı işin sadece medenî tartışma ve önemsiz sürtüşmeler dairesinde kalındığı pek çok ilişkiyi bir arada değerlendirmek fiili durumdaki mutlak olumsuzluğu nefyetmektedir.

Yine bu bağlamda olarak nassın ruhuna ve derinliklerine yönelen bir okuyuşun nassın zahirinin gösterdiği harfî okuyuşun zıddı olarak görülmesi gerekmez.[228] Yani akılcı bir okumanın metinden tamamen uzaklaştığı ve lafız-mana ilişkisinde ilgisiz ve keyfî alanlara kaydığı değerlendirmesini yapmak gerekmemektedir. Kâdî Abdülcebbâr'ın da dediği gibi Kur'ân'da müteşâbihlerin varlığı aklî yaklaşım ve düşünceyi desteklemektedir, hikmete yakın olan da budur. Allah'ın muradını genel ifadelerle beyan etmesi, şartları ayrıntılı vermemesinin Kur'ân yorumunda daha çok düşünmeye sevk amacına yönelik olması mümkündür.[229] Ancak bu akılcı okumanın lafızcı okumadan bir derece daha ileriki durumu için geçerlidir. Değilse yöntem olarak akıl yoluna girip, onun oyunlarını oynamak, nassı savunma stratejisini akıl üzerine kurmak neticede işin yönünün değişmesi tehlikesini de beraberinde taşımaktadır. Bu takdirde akıl, nass karşısında mahkum değil hakim olmakta ve nassı kurma ve şekillendirme sonucu ortaya çıkmaktadır. Esasen Mu'tezile'nin karşılaştığı durum budur.[230]

Kâdî Abdülcebbâr'ın akılcılığının temelinde *dilsel yaklaşım*ın rolü büyüktür. Allah'ın muradı zaruri bir bilme türüyle değil ancak kesbî olarak yine bizzat kelâmının içinde bilinebilir ve insanlar arası uzlaşıya dayalı dil formatları içinde gerçekleşir. Uzlaşıya dayalı dil olması gerekir, zira anlaşılmayacak ve üzerinde uzlaşım gerçekleşmemiş dil ile Allah'ın kelâmını fiil etmesi kabîhtir. Öyleyse Allah'ın muradı bu uzlaşılı dil çerçevesi içinde aranmalıdır. Dilin ise vahye önceliğinin olması gerekir ki vahiy bu dil üzerine gelmiş olsun. Kâdî Abdülcebbâr'ın Kur'ân yorumunda aklı öne almasının temelinde, nassa karşı salt aklı öne alma çabası değil, dile bakışı ve onun evren tasarımı yatmaktadır.[231] Mu'tezile'de vahyi dışlayan bir akılcılık yoktur. Fakat

onların akıl ile nakil arasındaki ittifakı göstermeye çalışan bir akılcıklarından söz etmek mümkündür.[232]

Aynı yaklaşım çerçevesinde Kâdî Abdülcebbâr'a göre, Tevhîd ve adaletle ilgili ayetlerin kendi kendilerine, aklın bir ön kararı olmadan delil olması ve onunla ibtidâen istidlâlde bulunmak imkânsızdır. Ancak bunun Kur'ân'ın yetersizliği ile değil aklın/nazarın nakil üzerine varoluşsal önceliği bulunduğu ile ilgili olduğu bilinmelidir. Kur'ân'la istidlâl ancak Allah tanındıktan sonra mümkün olabilmektedir. Önceden Allah'ı tanımaya yardımcı olan ayetler ise bir tekit ve lütuf kabilindendir, sağlam delillere yönlendiricidirler.[233] Meselâ Kur'ân'ı anlarken Allah'ın cisim olmayacağını önceden bilmeden لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ *"O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"*[234] ayetini doğru anlamak mümkün değildir.[235] Nassın delâletini öne çıkarıp aklın delâletini peşinden sürüklemenin doğru olmadığını söyleyen Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın sadece akıllılara hitap ettiğini, Kur'ân, sünnet ve icmânın delil oluşunun da öncelikli olarak akıl tarafından bilindiğini, neticede delâlet noktasındaki tertip düşünüldüğünde aklın zarureten varoluşsal önceliğinin/üstünlüğünün olduğunu söylemektedir. Ona göre nasslar, aklî delillere göre düzenlenmelidir. Aklî delil eğer bir anlamı göstermişse nassların buna uyacak tarzda te'vîl edilmesi gerekir.[236]

Hatta Kâdî Abdülcebbâr'a göre helal ve haram'ın Kur'ân'la bilinmesi konusunda da aynı mantık geçerlidir. Kur'ân'la hitapta bulunan Allah'ın hakîm olup haberlerinde asla yalan söylemeyeceği, yanıltmayacağı, kötülüğü emretmeyeceği, iyilikten alıkoymayacağı önceden bilinmese helal ve haramı tanımak da mümkün olmazdı.[237]

Yine aynı anlayış dairesinde bir fiili tanımadan, bir hitabı anlamadan önce faili ve hitap sahibini bilmek gerekmektedir. Eğer elde anlaşılacak bir metin varsa anlam, metnin işaret ettiği yöndedir. Ancak metinden ve fiilden önce bunların sahiplerine dair önbilgi olmalıdır ki sözün ya da fiilin o zâttan çıkmış olduğunu/olabileceğini bilmek mümkün olsun. Kur'ân'ı anlamanın sıhhati de ancak Allah'ı tanıdıktan sonra mümkün olur. *Haberin kendi içeriğiyle haber verenin niteliklerinin doğru ya da yanlış olduğuna hükmedilemez.* Haber verenin durumu bilinirse haber hakkında konuşmak mümkündür. Allah'ın Kur'ân'da haber verdiği şeylerin doğruluğunu ve nasıl anlaşı-

lacağını, haberin sahibi Allah hakkındaki bilgiden sonra bilme imkânı vardır.[238] Meselâ önce Allah'ın çirkin işlemeyeceği bilinir, sonra Allah'ın fiil olarak işlediği belirtilen hususlarda ilgili Kur'ân ayetleriyle istidlâl mümkün olur. Kur'ân ayetlerinin şu veya bu konuya delil olmasından önce Kur'ân'ın kendisinin delil olduğu bilinmelidir. Kur'ân'ın içindekilerden yola çıkarak yine Kur'ân'ın doğruluğunu ispatlamak metodu doğru değildir. Çünkü haber, kendisinin doğruluğunu ortaya koyamaz, haber kendisi dışındaki şeylerin doğruluğuna işaret eder. *Ayet işaret edendir ve kendisine değil işaret ettiği şeye yönlendirir.* Öyleyse haberin istidlâle konu olması için habere dönmeyen bir delil gerekmektedir ki, bu da akıldır. Bunun için Kâdî Abdülcebbâr'a göre Hz. Peygamber'in hükümlere delâlet eden sözleri ancak kendisinin peygamber olduğu bilindikten sonra bir anlam taşır. Onun aklın önceliği görüşü de esasen bu konulardan doğmuş gözükmektedir.[239]

Kur'ân'da geçen Allah'a ve hikmetine ilişkin ayetler, isteyenleri düşünce ve istidlâle sevk etsin, akıllarda muhakemeler yürütülsün diye zikredilmişlerdir. Allah Teâlâ, mükellefin bu ayetleri işitip düşündüğünde istidlâlde bulunmaya daha yakın olacağını bildiğinden dolayı istidlâlde bulunmasına kolaylık olsun diye zikretmiştir. Allah'ı soran muhataplarına karşı peygamberlerin gökler ve yere dikkat çekmeleri muhatapların zihinlerini Allah'ı tazime hazırlamak içindir.[240]

Kâdî Abdülcebbâr'da, kişinin zihninde önceden bulunan anlam, dil mantığı, düşünce, gözlem, tecrübe ve birikim metnin anlamını mutlak surette yönlendirmekte hatta belirlemektedir. Bu anlayışta kitabın nassları dışına çıkılmamaktadır ama kitabı anlamada ve yorumlamada önceden var olan ve boş olmayan zihin kesin etkileyicidir. Dolayısıyla bilgi Allah'tan gelmektedir ama zahir anlamı belirleyen ontik önceliği olan akıldır, aklın onayını alan zahir, zahirdir. Mu'tezile'nin, nassların yorumunda takındığı bu tavır esasen kendi hevâlarını konuşturma ve nassları küçümseme değil, sadece bakış açılarının getirdiği bir sonuçtur. Ancak bu bakış açılarının doğruluğu-yanlışlığı konusu ayrı bir olaydır. Bu konu içerisinde yeri geldikçe gerekli eleştiriler sunulmuştur. Ehl-i Sünnet kelâm okuluna göre nassın lafızlarının belirlediği anlam, aklın öncelikli belirlediği hususlara teslim olma-

dan eğer anlamı mümkünse zahirdir ve Mu'tezile'nin yaptığı te'vîldir, bir şekilde de gerçek anlamı iptaldir.

Hem Eş'arîler, hem Mu'tezile daha çok araştırıcı bir yapıya sahip olmalarından ötürü bir çok metnin zahirini te'vîl etmeye yönelmişlerdir. Ahiretle ilgili meselelerde Hanbelîlere en yakın olanlar Eş'arîlerdir. Çok azı hariç nassları olduğu hâl üzere bırakmışlardır. Mu'tezile ise pek çok nassı te'vîl etmiş ve bunda ileri gitmiştir.[241]

Te'vîl çerçevesinden bakıldığında Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki tevhid, sıfatlar, adl, insan hürriyeti gibi konulardaki ihtilâf, nassın içinden bakma, metinden hareketle düşünceyi kurma, nassın iç dünyasındaki anlam ilişkilerini sistemleştirme ve sonra aklî bilgi düzeyinde ifade etme ile nass gelmeden önce zaten dil-düşünce ilişkisinin kurulu olduğu ve nassın bu yapı üzerine geldiği, nassları önceden uzlaşılı bu dil yapısı dışında anlamanın imkânsızlığı gerekçeleriyle nassın dışından hareketle içini sistemleştirme, aklı öne çıkarıp nassları bu çerçevede anlama ihtilâfı olarak göze çarpmaktadır. Mu'tezile, Allah hakkında dile getirilen kelimelerin kendi başlarına ifade ettikleri anlamlarında Sünnîlerden çok farklı düşünmemektedir. Fakat bu kelimeler ile Allah arasındaki anlam ilişkisini düzenlerken bu ilişkinin niteliğini önce akılla belirlemekte, arkasından tenzih amacıyla te'vîl yapmaktadır. İşte uzlaşıya dayalı dil ile gelen vahiy arasındaki ilişkiyi düzenlemede aklın onlara göre zorunlu olarak önce geldiği yaklaşımı, esasen Kur'ân nassını asla terk gibi bir maksat ve yönelişleri olmayan Mu'tezile'yi *akılcı* (rasyonalist) pozisyonuna itmiştir. Gerçekte onlar bu niteliklerinden dolayı akılcıdırlar. Bu temel yöntem farklılığı Sünnî ve Mu'tezilî düşünceyi ayıran belki de en bariz farklılıktır.

Eşyanın hakikatini anlama ve kendi başına bir dünya olan metni anlama ve yorumlamada Gazzâlî'nin varlığı taksimi oldukça önemlidir ve bir metni olduğu kadar tüm evrenin küllî olarak anlaşılmasında yol gösterici konumundadır. O, varlığı beş mertebeye ayırmaktadır:

1- el-Vücûdü'z-zâtî (Zâtî varlık): Varlığı dış dünyada bizzat var olandır, duyu ve akıl, bu varlıktan zihnine suret alır ve bu alışına idrak denilir. Gökler, yer, canlılar, bitkiler gibi. Varlık denilince çoğunluğun bildiği ve çoğunlukla bilinen anlam budur. *2- el-Vücûdü'l-hissî (Hissî varlık):* Varlığı gözün görmesinin dışında olmayıp, gözün gör-

me kuvvesinde şekillenen, canlanan şeydir. Bu, duyu (hissetme) olarak vardır ve ancak hisseden bilir, hissedenler için bilgisi mümkün olan varlıktır. Uyuyanın, uyanık hastaların his yoluyla bildikleri, fakat hislerinin dışında, dış dünyada reel karşılığı olmayan bu varlık alanını başkaları müşahede edemez. Peygamberlerin uyanık iken melekleri görmeleri de böyledir. *3- el-Vücûdü'l-hayalî (Hayaldeki varlık):* Duyulabilen (hissedilebilen) şeylerin müşahede ve duyu organlarından uzak olduğundaki zihinsel tasavvurları hayalî varlık alanındadırlar. Meselâ gözümüz kapalı iken, daha önce görüp algıladığımıza bakarak fil ve atın hayalini zihnimizde canlandırmak, bu varlıkların hariçte, dış dünyada değil zihnin tasavvuru ile var oldukları anlamınadır. *4- el-Vücûdü'l-aklî (Aklî varlık):* Bir şeyin öz ve hakikatinin olmasıdır. Varlığı hariçte olmayıp zihinsel alanda bulunan bu şey akılla bilinmektedir. Meselâ elin, hissedilen ve hayal edilen iki varlık alanıyla değil de aklî olarak asıl hakikati ve işlevinin eşyayı tutabilme kabiliyeti olduğunu bilmek, *aklî el*i bilmek demektir. Elin işlevini bu şekilde bilmek onun bu yönünün aklî varlık alanına ait olduğuna işarettir. *5- el-Vücûdü'ş-şibhî:* Bir şeyin ne suretiyle, ne hakikatiyle, ne hariçte, ne histe, ne hayalde, ne de aklî varlık olarak mevcut olmasıdır. Ancak var olan başka bir şeydir ve herhangi bir özellik ya da vasıf ile var olan bir şeye benzeme söz konusudur. İşte benzeme itibariyle var olan şeye vücûd-i şibhî denir. Allah Teâlâ hakkında nasslarda gelen gazap, sevinme, sabır gibi nitelemeler buna örnektir. Zira, meselâ gazap, kişinin hıncını almaya yöneldiğinde kalp atışlarının hızlanması anlamını taşımaktadır. Bu hâl de bir noksanlık ya da acı çekme durumunda meydana gelir. Burhan sahibi kişi bu manadaki gazabın, gerçek, hissî, hayalî ve aklî anlamlarından hiçbirisinin Allah Teâlâ hakkında kullanılamayacağını bilir ve gazap halinde meydana gelen meselâ ceza vermeyi dileme gibi bir sıfatla manayı verir. Halbuki gazabın hakikati ile iradenin bir ilgisi yoktur. Fakat gazap anındaki niteliklerden veya gazabın sonuçlarından biri iradeye ve onun sonuçlarından birine yakın olmaktadır. İşte gazabın Allah Teâlâ için kullanılması bu varlık alanıyla izah edilmektedir.[242]

Lafzın gösterdiği mananın zahiri üzere anlaşılmasının imkânsız olması üzerine te'vîl görüşünü benimseyenler manayı zahiri üzere bırakmamışlar ve te'vîl yollarını aramışlardır. Esasen bu konu, bu tür

nassları olduğu gibi bırakma ve yorum yapmaksızın inanma eğiliminde olan Selef ile te'vîl çizgisinde olanların uzlaşamadıkları eski bir tartışmadır, hatta bu tartışmaların kitap sahibi tüm dinlerde cereyan ettiğini bile söylemek mümkündür. Zahiri problemli olan nassların te'vîlini öngörenler ise bunun teorik çerçevesini çizmeye çalışmışlardır. Gerçekte, Gazzâlî'nin varlığı beşe ayırdığı taksimi bilmek sorunu büyük ölçüde çözüyor gözükmektedir. İlk görünen şey vücûd-i zâtîdir, anlam burada olduğunda diğer varlık alanlarındaki manalara gerek kalmamaktadır. Zâtî varlık zahirden anlaşılmaz ise vücûd-i hissî devreye girer, anlam gerçekleşirse başka anlam arayışına gitmeye gerek yoktur. Vücûd-i hissi ile de lafız-mana ilişkisi kurmak ve metni anlamak mümkün olmazsa vücûd-i hayalî veya aklî ile anlamaya çalışmak gerekir. Bu da mümkün olmazsa mecazî alanda ve vücûd-i şibhî ile anlamaya çalışılır. Açık bir delil olmadan bir üst varlık ve anlama derecesinden aşağıya atlama caiz değildir. Mezhepler arasındaki ihtilâflar, şeyin hangi varlık derecesine gireceği ve bulunduğu durumda anlaşılıp anlaşılamayacağı ve aşağı derecede anlaşılmaya çalışılmasından kaynaklanmaktadır.[243]

Gazzâlî, metnin dünyasındaki anlam ilişkilerini salt zahire ve literal okumaya göre almanın imkânsızlığını, te'vîlden oldukça uzak duran Ahmed b. Hanbel'in bile zahirde sıkışan anlamı meselâ *hacer-i esvedin Allah'ın sağ eli olduğu; müminin kalbinin Rahman'ın parmakları arasında olduğu; Rahman'ın nefesinin Yemen tarafından geldiğini* bildiren hadîsleri te'vîl etmek suretiyle kurtarma durumunda kalmış olmasıyla örneklendirmektedir. Ona göre eğer İbn Hanbel ilgilense ve görüşünü derinleştirseydi *yed, fevk* ve diğer müteşâbih yerlerde de te'vîl yapmış olacaktı. Ancak o, bunu terk etmiştir.[244]

Esasen Gazzâlî'nin bu tasnifi metnin dünyasındaki varlık alanlarını verdiği gibi onun evren tasarımını da ele vermektedir. O, şeyleri ontik (varlık/varoluşsal) alanlarına göre belirlemekte, bir bütünlük ve hiyerarşi içinde varlık haritasını çıkarmaktadır. Esasen onun burada verdiği hiyerarşik yapı ile Nesefî'nin *Akâid*'i bütün olarak değerlendirildiğinde oradaki, *eşyanın hakikatlerinin sabit olduğu* ilk cümlesi ile sonlara doğru gelen *delil olmaksızın zahirden ayrılmanın caiz olmadığı* cümleleri arasında bir benzerlik de göze çarpmaktadır. Ancak Ne-

sefî'nin metninde aradaki varlık alanları geçmemektedir. Zahirin gerektiğinde te'vîl olunabileceğini peşinen kabul eden anlayışın olaya bir şekilde rasyonel bakma durumunda oldukları ve burhan ehli ve İslâm düşünürü olmaları hasebiyle de buradaki epistemolojilerini ontoloji anlayışlarıyla birleştirip bütünleştirdikleri anlaşılmaktadır.

Nassların zahirinden te'vîle gidip gitmemede iki yaklaşım vardır. 1- Normal halkın yapacağı âlimlere ve nassın o haline olduğu gibi ittiba etmek ve zahirleri değiştirmekten uzak durmaktır. Doğrudan soru sormamalı, bu konularda konuşmamalıdır. Gazzâlî, İmam Malik'in tavrını bu anlama yönlendirme şeklinde yorumlamaktadır. 2- Aklî hükümde ve te'vîlde bulunacakların güçleri nispetinde olayı araştırmaları gerekir. Ancak kesin burhana sahip olunduğunda zahir terk edilmelidir. Farklı burhan sahiplerinin birbirlerini tekfir etmemeleri gerekir.[245]

Sembol oluşu özelliği ile *dil*, insan zihnini yüce ve asil bir şeye yöneltmekte, hayal gücünü çalıştırarak şâhid âlemini aşan bir hakikat dünyasını ortaya sermektedir. Fakat dil, matematiksel ve sınırları dondurulmuş hale getirildiğinde, insan zihnini dünyevî sıradanlığın üzerine çıkartamaz ve insanın, aşkın olanın tecellisini toplama kudretini yok sayar.[246] Nassın anlamını manevî derinliklerin ötesinde bilgisel derinliklerle de elde etmek isteyen ve gizli hazineleri kaybetmekten çekinen nazar ehli bu aşkın anlama ulaşmak için te'vîl yapma durumunda kalmıştır. Nazar ehli, zahiri anlama imkânı olmadığında anlamı orada bırakmamış, lafzın anlaşılmasının esas olduğu ve diğer gerekçeleri öne sürerek burhanî delil ile te'vîl yapmıştır. Burhan olmadan zann-ı galiple te'vîlde bulunmak doğru değildir. Bu tür te'vîller de akîdenin aslını ilgilendirip ilgilendirmeme durumuna göre değişik konumda olurlar. Akîdenin aslını ilgilendiren bir konuda kesin burhan olmadan yapılan te'vîl sahibini küfre götürür. Filozofları hedef alan misalinde Gazzâlî, cesetlerin haşrını ve ahirette hissî cezaların varlığını inkâr edenleri bu kategoriye girdirmektedir.[247]

Te'vîl yaparken zahiri bırakılan nassın tevili ihtimali olup olmadığı iyi bilinmelidir. Te'vîl yapılabilir ise bunun yakın mı uzak mı olduğu bilinmelidir. Te'vîl için Arap dilini, kelimenin kök anlamlarını, istiareleri, temsilleri ve anlayış metotlarını çok iyi bilmek gerekmekte-

dir. Dil'de uzaktan-yakından bir yeri olmayan te'vîl, sahibinin iddialarına rağmen nassı yalanlama demektir. Bu sebeple te'vîl dile uygun, dil çerçevesinde yapılmalıdır.[248] Nassın zahirinin dışına çıkma sebebi olan burhan kesin ise uzak ta olsa te'vîle gidilir. Kesin değilse sadece hemen anlam alanına giren yakın te'vîle izin verilebilir.[249]

Te'vîl mantığında şu göze çarpmaktadır: Nasslarda Allah Teâlâ ile ilgili nitelemeler vardır. Bu nitelemeler müsned, Allah Teâlâ da müsnedün ileyhtir. Burada Müsned ile müsnedün ileyh arasındaki anlam ilişkisinde görünürde Allah'ın zâtına uygun bulunmayanlar mezheplerce te'vîl edilmişlerdir. Mu'tezile'nin, Allah ile O'nun hakkındaki nitelemelerde uygun bulmama ölçüsü biraz yukarıda da değinildiği gibi tamamen aklîdir. Meselâ kötülüklerin ve kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını bildiren ayetler, onlara göre Allah'ın adaletiyle bağdaşmamaktadır ve te'vîl edilmelidir. Rü'yetullah, şefaat, ahiretle ilgili haberler gibi konularda da ilgili nassları tamamen aklî ölçülerle değerlendirmişlerdir. Te'vîl edilen nassların tamamen Kur'ân dışında belirlenen ve Allah için uygun olduğu düşünülen ilkeler doğrultusunda gerçekleştiği görülmektedir. Dolayısıyla onlar, karşıt gibi duran farklı iki anlamdaki nassları yorumlarken, anlamın birini bırakarak Kur'ân içinde kalarak düşünmüş gibi olmakla birlikte her iki anlamın da birlikte anlaşılma imkanını yok saydıkları için pek çok ayeti te'vîl etme durumunda kalmışlardır. Kâdî Abdülcebbâr'ın *Müteşâbihü'l-Kur'ân* adlı eseri bunun örnekleriyle doludur.

Akılcılığı, haberî sıfatları te'vîl edip etmemedeki akılcılık ile tevhid ve adaletle ilgili nassları tamamen aklî ilkeler doğrultusunda anlama akılcılığı olarak ikiye ayırırsak, özellikle Mu'tezile'nin birincideki akılcılığından daha çok ikinci anlamdaki akılcılığından söz ettiğimizi belirtmeliyiz. Burada anlatmaya çalıştığımız haberî sıfatlarla ilgili akılcılık değildir. Zira hem Mu'tezile, hem Ehl-i Sünnet'in akılcı kanadı haberî sıfatları te'vîl etmişler ve bu tür yerlerde çıkış ve sonuç itibariyle pek farklı düşünmemişlerdir. Bu açıdan bakıldığında her iki tarafın akılcılığında fazla fark yoktur.

Esasen gerek sıfatlarla ilgili, gerek adalet konularıyla ilgili ayetlerde Ehl-i Sünnet'in de bir dereceye kadar aklî davrandığını görmekteyiz. Ancak onların te'vîle gitmeyi uygun gördüğü anlamların Mu'tezi-

le gibi önceden belirlenmiş aklî ilkelere bağlı olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Onlar, nassları aklî bilgi düzeyinde ifade etmeye çalışmışlar, farklı yerlerde durur gibi gözüken ayetlerin bir bütünlük içinde anlama imkanını araştırmışlar ve bunu sağlamak üzere bütünleştirici te'vîle gitmişlerdir. Bundan dolayı Ehl-i Sünnet'in akılcılığını dengeli akılcılık içinde ele almak uygun olur.

3. İmtizâcî (Bütünleştirici / Mutedil) Yaklaşım

Kâdî Abdülcebbâr'ın katı akılcılığı ile aklın ontik ve epistemolojik üstünlüğünü iddiası karşısında selefin nassın katıksız ve asla te'vîlsiz olarak anlaşılması gerektiği düşüncesi iki ana akım olarak kendini göstermektedir. Esasen aklın, bir takım ilkelerle rehberlik etmesini reddetme durumunda olan seleften söz etmek de doğru değildir. Ancak bu iki karşıt anlayış karşısında, tercihte bulunmak gerekirse sonuçta selef tarafında bulunan selefin temelde kabul ettiği inancı Mu'tezile'nin kullandığı yöntemle işleyen Bâkıllânî'nin, hadîs ehlinin dar söylemi ile Mu'tezile'nin aşırı akılcılığı karşısında bir denge unsuru konumunda olduğunu söylemek gerekir.

Müslümanların çoğu saf bir tenzih ile teşbih arasında denge kurmasını başarabilmişlerdir.[250] Ancak bunun ötesinde Allah ve sıfatları arasındaki ilişkileri kurmada ve ilgili nassları bilgi düzeyinde ifade etmede nassın gösterdiği anlam dünyasının içinde kalarak bir kelâm inşasında bulunan Bâkıllânî'nin, aklî ilkelerle nassların anlaşılabileceğini söyleyen Mu'tezile'nin ve kelâm konularına girmekte mesafeli duran ve nassın işaret ettiği anlamın bilgi düzeyinde ifade ettiği anlamı sorgulamayan ve soruşturmayan selefin arasında her iki yöntemin de bir buluşma noktası inşa ettiğini söylemek mümkündür. Onun izlediği yola, açıklamaya çalıştığımız tabiatından dolayı imtizâcî yaklaşım demek uygun düşmektedir. Bu yaklaşım, akıl ile nakli bütünleştirici ve sonuçta denge ifade edici mutedil bir yaklaşımdır.

el-Eş'arî'nin nassların zahirine tutunarak izlediği metot, çeşitli fikir akımları ve akılcı düşünce karşısında fazla tutunamamış ve kelâmî meseleleri ele alırken aklî metodu kullanma zorunluluğu kendini gös-

termiştir. Gerçekte el-Eş'arî de izlediğini ileri sürdüğü İbn Hanbel'in metoduna uzun süre dayanamamış, akîde konusunda nassları izah ederken aklı kullanma yolunu seçmiştir.[251]

Bâkıllânî ve ondan sonra gelenler de Mu'tezile'nin aklî metoduna yaklaşmışlar ve zamanla teşbih ve tecsimden tenzih amacıyla te'vîl noktasına gelmişlerdir. Şu kadar var ki Mu'tezile, aklı ilk hareket noktası olarak ele alırken ve te'vîllerde geniş ve rahat davranırken Eş'arîler daha ölçülü olmuş, hareket noktası olarak aklı değil Kur'ân-ı Kerîm metnini esas almışlardır.[252] Bâkıllânî, Mu'tezile'nin genel görüşlerini açıkladığı ifadelerinde vech, yed, ayn gibi haberî sıfatları, ef'âl-i ibâd, rü'yetullâh, kebîre işleyenin durumu gibi konuları detaya girmeden ele alıp cevap verirken nassları öne çıkarıcı bir tavır sergilemektedir. Bunları daha detaylı tartıştığı ileriki sayfalarda Mu'tezile ile aralarındaki ihtilâfın nasslardan kaynaklandığı, nassların sahih anlaşılması halinde Sünnî görüşün doğruluğunun ortaya çıkacağı tavrı içinde gözükmektedir.[253]

Bâkıllânî'nin daha nass merkezli düşündüğüne bir delil olarak Allah'ın eli ve yüzü gibi haberî sıfatların te'vîl edilmeksizin nasslarda geldiği şekilde kabul edilmesi gerektiğini savunması gösterilebilir. O, bununla nassın doğrudan verdiği anlamı korumaya çalışmakta, te'vîlden kaçınmaktadır.[254] Gerek *et-Temhîd*'de gerek *el-İnsâf*'ta meselelere şer'î delillerle başlamakta, bunları tekit amacıyla aklî delilleri getirdiği izlenimi vermektedir. Bu çalışmanın konusu olan halku'l-Kur'ân bölümünde de yaptığı budur.[255] Bâkıllânî'nin, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili yaklaşımlarını anlatırken delil olarak ayetleri zikrettikten sonra "aklî yönden ele alacak olursak" demesi[256] ve konuyu rasyonel çerçeve içine yerleştirme çabası, onun metot olarak önce nasslar çerçevesinde görüşünü belirlediği, sonra da aklın belirlenen inanç ve düşünceleri ispata çalıştığı görünümünü desteklemektedir. Bunu, Ehl-i Sünnet'in, nassın akıldan önce geldiği anlayışlarını yansıtan uygulamalardan biri olarak görmek mümkündür.

Bununla birlikte Bâkıllânî, kendinden önce nassın tamamen ön plânda gözüktüğü ve el-Eş'arî'nin nassı esas alarak aklı onun hizmetine verdiği yapısı göz önünde bulundurulduğunda kelâm konularında aklî bilgi ve muhakemeye daha fazla yer vermiş,[257] el-Eş'arî'nin aklî

nazar ve muhakemeye dayalı kelâmı ile hadîsçiler arasındaki dengeleme çabasından sonra akılcı karşıtlarına meyletmiştir. Akâid ilmine *halâ, el-cüz'ü'llezî lâ yetecezzâ* ve daha başka meseleleri girdirmesini buna delil olarak göstermek mümkündür.[258] Buna göre akılcı ve nakle bağlı okumalar hep birlikte göz önüne alındığında Bâkıllânî'nin metot olarak durduğu yer, ne lafza bağlı literal okuma, ne de aklı her şey sayan rasyonel okumadır. Onun, hadîsçilerle Mu'tezile arasında durduğunu ve akıl ile nakli metot olarak mezcettiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte Eş'arîlerin zaman içerisinde akla daha fazla dayanmalarında Bâkıllânî'nin Cüveynî ile birlikte birinci derecede rolünün olduğunu söylemek gerekir.[259] Bâkıllânî'nin kelâmcılığı ve buna bağlı olarak akılcılığı yüzünden, bazı âlimler çocuklarını Herât'tan Bağdat'a ilim tahsiline gönderirken Bâkıllânî'ye yaklaşmamalarını öğütlemişlerdir.[260] Ancak çocuklarını göndermeyenlerin bir başka uçta bulunan katı Selefîler olduğunu unutmamak gerekir.

Öyleyse bu bağlamda akıl-nakil dengesinin Kâdî Abdülcebbâr ve Bâkıllânî'de nasıl kurulduğu ve nassları yorumlarken bu yaklaşımlarının nasıl etki ettiğini inceleme gerekliliği doğmaktadır. Gerçekte Kâdî Abdülcebbâr'ın akılcılığının esası nedir ve tam olarak kötülenecek bir durum arz etmekte midir? Bu konu, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in, nassları şu şekilde yorumlamalarının arka plânını oluşturan önemli bir usûl konusu niteliğindedir.

D. AKIL-NAKİL KONUSU

Akıl, kendi başına Kur'ânî bir terim değildir.[261] Fiil olarak geçmesi muhtemelen dinamik bir uygulama alanına sahip olduğundandır.[262] Akıl, insandaki ilk fıtratın sahih oluşuyla vardır. Çirkin ve güzel durumlar arasında kendisi vasıtasıyla ayırımın yapıldığı kuvvedir. İnsanın küllî hükümlerden tecrübelerle elde ettiği şeye de denir. İnsanın hareketlerinde, durmalarında, konuşmasında, seçmesinde övülme makamında bir durumdur.[263] Kindî, filozofların *tanım*ın tanımına getirdikleri eşyanın hakikatini bildirme şartına uygun olarak *akl*ı da, eşyayı hakikatleri ile idrak eden cevher-i basît olarak nitelemektedir.[264]

Bâkıllânî ise aklın cevher olmasını kabul etmemektedir.[265] Kelâmcılar, ilmî gelişimlerinde aklî yönelişin tezahürlerini ve sonuçlarını incelemeyi esas almışlar, genellikle aklın mahiyetini inceleme konusu yapmamışlardır.[266] Aklın mahiyeti ile ilgili tartışmalara girmeksizin sonuçta onun, eşyayı anlama, algılama, eşya arasındaki anlam ilişkilerini düzenleme ve kıyas yapma yeteneği olan ilahî bir bağış olduğunu söylemek yeterlidir.

Esasen akıl, ilim demektir. Dilcilerin *akaltühû, araftühû* ve *alimtühû* arasında fark olmadığı görüşleri[267] bunların ism-i mefullerine nispetle olmalıdır. Yani ma'kûl maruf ve malûm olanın hepsi sonuç itibariyle aynı şeyi ifade etmektedirler. Ayrıca akıl ve ilmin özdeşleştirilmesi de birinin varlığının diğerinin varlığına bağlı olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak Allah'ın ilmine 'aklıdır' denemez, bu konuda tevkîf esastır.[268]

Akıllı bir kimse muhakeme yapar, istidlâlde bulunur, şâhidi gâibe kıyas edebilir. İşte bunlardan dolayı çocuk, deli ve hayvanlara akıl isnadı yapılmamaktadır.[269] Akıl, güzel ve çirkini ayırt eden, dinî hüccetlerin varlığını önceden idrak eden[270], düzenli bilgiyi oluşturan, bütün duyumları bilgi haline getiren, hükümlerin ve duyu idraklerinin hangisinin eksik ve hatalı, hangisinin tam ve sıhhatli olduğunu gösteren, haberle gelen bilgilerin doğrusunu yalanından ayıran tek vasıtadır.[271] Sonuçta akıl, Mutlak olanı tanımaya yarayıcı özel bir yetenektir, kavrama ve yargılama yeteneğidir.[272] Eşyadaki etik değerleri ayırt etme, bilgi nesnesine erişme, onu temyiz, tahlil ve terkip edebilme, elde ettiği ile bilemediklerine kıyas yoluyla göndermede bulunma, muhakeme etme, tefekkür gibi nitelikleriyle birlikte vahye muhatap varlık olan akıl, nass olmadan belirlediği ve belirleyici kabul ettiği ilkelerle akılcılık hareketinin merkezinde durmaktadır.

Kur'ân'da fiil olarak geldiği şekliyle canlılık ve dinamizmi sembolize eden akıl istimal edilirken bir takım kavramlar daha kendini belli etmektedir. *Rey* bunlardan biridir ve sözlü ya da yazılı metin karşısındaki zahir zan demektir. Gönlün iki farklı hükümden birini, vazgeçmeye hazır bir nitelikle kabul edip inanmasıdır.[273] *Nazar* kelimesi mutlak olarak söylendiğinde gözün görmesi, bekleme (intizâr), rahmet, merhametli olma, ibret alma ve düşünme gibi anlamlara gelmek-

tedir. Hak ve batıl bilgisine ve bunları ayırt etmeye çalışırken kastedilen, kula kendisi varsa teklifin var olması sahih olan nazar ise *kalbin tefekkürü, muhakemesi demektir.* Ulaşılmaya çalışılan şeyi teemmül etmek ya bu şeylerin bilgisi olur veya zann-ı galib olur. Muhakeme yapan bazen doğru sonuca varır, bazen yanılır.[274] İşte yanılgıyı kontrol etmek üzere mantık devreye girmektedir. *Mantık*, insan yasası olan bir ayettir. Kişiyi, gözetildiğinde düşüncesinde yanılmaktan, sapıtmaktan korur. Zihinde bulunan tasavvur ya da tasdikten biriyle bilinmeyenlere doğru hareket imkânı sağlar.[275]

Akıl-nakil tartışması gerek kelâm gerek diğer ilimlerde önemini ve tarihî çizgisini kaybetmeyen bir konu niteliğindedir. Genel olarak bakıldığında Mu'tezile, aklın önceden belirlediği ilkelerle nassları anlama ve te'vîl etme taraftarı iken denge unsuru olmayı düşünenler de vardır. Ancak denge unsurunu savunanların benzer şeyleri söylemeleri ve amaçları gütmelerine rağmen farklı yerlerde durdukları gözden kaçırılmamalıdır. Meselâ İbn Teymiyye (728/1328) *Muvâfakatü sarîhi'l-ma'kûl li sahîhi'l-menkûl* adlı eseriyle ilkeleri sağlam işleten akıl ile sahih olarak gelmiş nassların birbiriyle asla çelişip çatışmayacağı, aksine tutarlı bir bütünlük arz ettikleri konusunu açıklığa kavuşturmak istemektedir. İbn Rüşd (595/1199) ise *Faslü'l-makâl fî mâ beyne'l-hikmeti ve'ş-şerîati mine'l-ittisâl* adlı eseriyle şeriat ve hikmetin birbirinden ayrılmaz süt kardeşler olduğu ve birbirlerinin düşmanları olmadığını anlatmaktadır. Ama sonuç itibariyle İbn Teymiyye selefî çizgiyi temsil ederken İbn Rüşd doğrudan felsefeyi temsil eden bir filozoftur.

Metot olarak nazar ve iman gerçekte çelişmez. Kur'ân'da düşünme sürekli teşvik edilmiş, meselâ İbrahim (a.s.)'in, imanını aklî nazarla kontrol edişinden bahsedilmiştir.[276] Nitekim Kur'ân'ın kendi içinde gerek müşriklerle, gerek ehl-i kitapla tartışmalardan[277] söz edilmektedir. Gerek Mu'tezilî gerek Sünnî kelâmcılar delillerini Kur'ân'dan almışlardır.[278] Esasen kelâm hiçbir zaman mantığın yardımını reddetmemiştir, ama asla saf ve yalın rasyonalizmi de benimsememiştir, çünkü vahye dayanmıştır.[279] Ancak bundan özellikle Sünnî kelâmın anlaşılması gerektiği açıktır. Bununla birlikte Mu'tezile'nin akılcılığı da mutlak rasyonalizm değil, sadece nassın yorumu

karşısında içtihadî bir duruştur. Kelâmcıların aklî metotlarını fitne olarak görmek doğru değildir. Onların aklî çizgilerinde araştırma, derinleştirme, inceleme, araştırma, eleştiri, tahlil, istinbat, temyiz gibi nitelikler vardır.[280]

Kur'ân yorumunda aklın kullanımı ilk zamanlarda başlamıştır. Belki de bunların en meşhuru İbn Abbas'ın öğrencisi Mücahid'dir. Aklî görüşlere meyleden bu zât meselâ Cumartesi ashabının maymunlara çevrilmesini anlatan ayetin[281] yorumunda cesetlerinin değil kalplerin çevrildiği görüşünü benimsemiş ve aklî yaklaşımla bunu yapmıştır. Zamanla aklî tefsir Mu'tezile'nin eline geçmiştir.[282]

Akıl ve nakille nelerin bilinebileceğinin sınırları tartışıldığı gibi *aklın nassı anlamadaki rolü* de esaslı olarak tartışılmıştır, hatta bu sonuncusunun ele alınış şekli Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasındaki ihtilâfın da merkezinde bir yerlerde oturmaktadır.

Bâkıllânî, dînî hükümleri: 1- Sadece akılla bilinebilenleri vardır, 2- Sadece vahye dayalı bilinebilenler (husün-kubuh, helal-haram, taat-isyan), 3- Hem akıl hem vahiyle bilinebilecek olanlar (rü'yetullah, haber-i vahidle amelin cevazı)[283] şeklinde üç kısımda ele almaktadır. Ona göre tevhidin gerçekliğini ve gerekliliğini bilmede aklı değil, nassı öne çıkarmalı, husün ve kubuh bilgisini nasslara bırakmalıdır[284]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah'ın hitabı iki kısımda ele alınabilir: 1- Nass olmasa akılla bilinemeyecek olanlar. Farz namazlar, şartları, vakitleri ve diğer şer'î ibadet ve hükümler gibi. 2- Nass olmasa bile akılla bilinebilecek olanlar. Bunun da kısımları vardır: a) Hem akılla hem nassla bilinebilecek olanlar. Meselâ Allah'ın görülmeyeceği hem aklî hem nassî olarak bilinir. Vaîd konularının çoğu böyledir. b) Hitap yokken akılla bilinebilecek olanlar, hatta bu kısım sadece akılla bilinir. Tevhîd, teşbihin nefyi ve adalet konuları önce akılla bilinmeli ki gelen nassları anlamak mümkün olsun. Zira bu bilgi olmadan zahiri teşbih, tecsim ve kabih olanı gösteren nassları anlama imkânı yoktur. Tevhîd ve adaletle ilgili nasslardan önce bu konulara ilişkin temel aklî ilke ve bilgiler hazır olmalıdır ki gelen ayetlerin anlaşılması söz konusu olabilsin.[285]

Görüldüğü gibi genel olarak ortaya konan akıl ve nakille nelerin bilinebileceğine dair usûlî ilkeler yaklaşık birbirine benzemektedir,

aklın yolunun bir olduğu da bu anlama gelse gerektir. Ancak ilkeleri uygulamada ve içeriğini doldurmada tarafların evren ve hakikate erişme görüşleriyle nass yorumunu yorumlamaya bakışları kendini göstermektedir. Meselâ hem aklî hem de nakilî olarak bilinebilecek şeylerin varlığını her iki taraf da kabul ederken bunu, Bâkıllânî Allah'ın görülebileceği, Kâdî Abdülcebbâr ise görülemeyeceği ile örneklendirmektedirler. İşte burada ele almaya çalıştığımız husus da budur. Neden aynı varlık alanını taraflar farklı işletmektedirler? Meselâ Mu'tezile neden aklın, nassın anlamını belirlemede önceliği olduğunu söylemektedir. Burada Mu'tezile'nin nassları hafife aldığı ya da mutlak bir tercihte nassı dışarıda aklı içeride tuttuğu anlamını çıkarmak onlara haksızlık olacaktır. Ehl-i Sünnet'in yaklaşım tarzı da önemli olmakla birlikte anlaşılması ve arka plânının çözülmesi nispeten kolaydır.

Bir yönüyle bakıldığında, Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında cereyan eden tenzih-teşbih tartışmalarının temelinde akıl-nakil meselesi vardır. Tenzih, naklin akıl üzerine bina edilmesinden; teşbih ise aklın nakil üzerine bina edilmesinden kaynaklanmaktadır. Zât sıfat ilişkilerinde Sünnî çizgi nakli öne alan konum görünümünde iken Mu'tezilî çizgi aklı öne alır yapıdadır.[286]

Kur'ân'ın mahlûk olup olmamasında insanın şâhid olduğu olgusal alanda varlığı bilinen kelâm ve niteliklerini belirlemeden ve bu kelâmı esas almadan konuşma imkânı yoktur.[287] Şâhidde bilinmeyen bir şeyle Allah hakkında konuşmak tamamen cehalettir.[288] Esasen halku'l-Kur'ân konusunun da içinde bulunduğu temel konular olan tevhid ve adaletle ilgili ayetlerin kendi kendilerine, aklın bir ön kararı olmadan delil olması Kâdî Abdülcebbâr'a göre zâtî imkânsızlık taşımaktadır ve aklın önceliği olmadan nasslarla ibtidâen istidlâlde bulunmak imkânsızdır.[289] Nassın kendi içinden, lafız-mana ilişkisinin aklî ölçülere ve şâhidde bilinen şartlara uymaksızın kurulmasının doğru olmadığını söyleyen Kâdî Abdülcebbâr, nassın delâletini öne çıkarıp aklın delâletini peşinden sürüklemeyi kabul etmemekte, Allah'ın sadece akıllılara hitap ettiğini, Kur'ân, sünnet ve icmânın delil oluşunun da öncelikli olarak akıl tarafından bilindiğini, neticede *delâlet noktasındaki tertip* düşünüldüğünde *aklın zarureten varoluşsal*

bir üstünlüğünün olduğunu söylemektedir. Ona göre aklın önceden belirlediği ilkelere uyduğu müddetçe nassın zahiri öylece kabul edilebilir. Aklın önceden tespit ettiği ilkelere ve gerçekliklere uymayan nasslardaki zahir anlam mecaza hamledilir. Bu anlayışta aklın epistemolojik önceliğini tanımadan Allah'ın kelâmını başka türlü anlama imkânı yoktur.[290]

Kelâm felsefelerinde hem aklın hem de naklin yeri olmakla birlikte aklın, nassın anlaşılması ve yorumu karşısındaki ontik ve epistemolojik üstünlüğünü anlatırken Kâdî Abdülcebbâr, bir fiili tanımadan, bir hitabı anlamadan önce faili ve hitap sahibini bilmek gerektiğini; eğer elde anlaşılacak bir metin varsa anlamın elbette metnin işaret ettiği yönde olacağını; ancak metinden ve fiilden önce bunların sahiplerine dair önbilginin, sözün ya da fiilin o zâttan çıkmış olduğunu/olabileceğini bilmek için gerekli olduğunu; Kur'ân'ı anlamanın sıhhatinin de ancak Allah'ı tanıdıktan sonra mümkün olabileceğini söylemektedir. Yine aklın önceliğine aklî gereklerinden biri de haberin kendi içeriğiyle doğru ya da yanlış olduğuna hükmedilemeyeceğidir. Buna karşılık haber verenin durumunun bilinmesi halinde haber hakkında konuşmak mümkündür. Allah'ın Kur'ân'da haber verdiği şeylerin doğruluğunu da ancak haberin sahibi Allah hakkındaki bilgiden sonra bilmek imkânı vardır.[291] Meselâ Allah Teâlâ'nın çirkin işlemeyeceğine dair bilgiden sonra Kur'ân'la istidlâl mümkün olur, zira ayetlerde geçen bazı yerlerin tahsis ya da takyidi bu önbilgilerle gerçeklemektedir. Buna göre Allah'ın her şeyi yaptığını bildiren ayetlerin meselâ -Mu'tezilî anlayışta- kulların fiillerini irade ettiği ve yarattığı, şer şeylerin de yaratıcısı olduğu gibi hususlar girmemiş olacaktır.

Esasen Mu'tezilî ilkelerin bütününe bakıldığında onların vardıkları neticeler ile ilkeleri arasında birbirini gerektirici bir nitelik kendini göstermektedir. Yani onların, Kur'ân'ın yaratılmışlığı, fiillerin tamamen kulların inisiyatifinde olduğu, şer şeylerin Allah'a ait olamayacağı şeklindeki düşünceleri, ilgili nassları yorumlarken akılcı davranmalarını zorunlu kılmıştır. Aynı şekilde aklın fonksiyonuna anlattığımız tarzdaki bakışları da nassların belirtilen sonuçlara göre yorumlanmasını gerektirmiştir.

Burada bilinmesi gereken en önemli husus, daha önce de belirtildiği gibi Kâdî Abdülcebbâr'ın, aklı nass karşısında öne geçirirken akıl ve nakil arasındaki mutlak seçimde aklı tercih etmesi değil, nassın esas alınmakla birlikte yorumun nasıllığı ve hangi düzeyde gerçekleşeceğinde Ehl-i Sünnet'ten farklı olmasıdır. Yani ortada bilimsel bakış bakımından esaslı farklılıklar vardır. Bundan dolayı, Mu'tezilî yorum, kendisinde aklın hakimiyetinin olduğu gerekçesiyle felsefî yorumla bağlantılı görülse de[292] bunu felsefecilerde olduğu gibi nass karşısında mutlak bağımsızlık anlamında asla ele almamak gerekir. Zira onlar, kendilerinden etkilendikleri ileri sürülen ve evreni bir bütün olarak salt aklî düzeyde anlamaya ve yorumlaya çalışan felsefecilerden farklı olarak önce vahye inanmaktaydılar. Dolayısıyla Mu'tezile'yi henüz kemale ermemiş nazariyelerini dine yamamak ve aklı şeriatın yerine koymak isteyen rasyonalist filozoflar olarak görmek yanlıştır. Sünnî kaynaklardan bu izlenim doğsa da, Kâdî Abdülcebbâr'ın kendi eserleri okunduğu zaman onların, İslâm'ı aklî yöntemlerle müdafaa etmek isteyen cesur insanlar olduğu görülmektedir.[293] Onlar, aklın, Kur'ân'ın delâlet ettiği şeyin hilafına delâlet edebilme imkânını hiç tasavvur etmemişlerdir. Tasavvurlarını yine Kur'ân içinde düşünmüşler, ancak Kur'ân'ın anlaşılmasının birtakım gerekçelerden dolayı aklî ilkelerle olması gerektiğini savunmuşlar, gerek Müşebbihe ve Mürcie, gerek gayr-i müslimlerle sürdürdükleri tartışmalarında hata etmediklerini düşündükleri ilkelerine başvurmuşlar, Kur'ân'da titiz bir akıl yürütmeye ters düşecek unsurların olmadığını göstermek istemişlerdir. Kendilerine göre bu ilkeleri sağlam olarak kullanıldığında hata etmek söz konusu olamaz. Bundan dolayı onlar, Kur'ân hakkındaki görüşleriyle hasımlarına şiddetli hücumlarda bulunmuşlardır. Öyleyse tüm akılcılıklarına rağmen Mu'tezile'nin, Kur'ân'dan hareket ederek kendi düşüncelerine açıklık getirmeye çalıştıkları, bunu yaparken de aklı, açıklayıcı bir vasıta olarak kullandıkları görülmektedir. Bu konudaki başarılarının ve tutarlılıklarının ne olduğu ise ayrı bir konudur. Ancak bu değerlendirmemizin özellikle filozoflarla kıyas edildiklerinde daha anlaşılır olduğunu söylemeliyiz. Çünkü Mu'tezile, Kur'ân içinde kalmak ve böyle bir endişeyi taşımakla birlikte nassları tamamen aklî ilkelerle yorumlamak istediklerinden dolayı son değerlendirmede akılcı olmaktan kendilerini kurtaramamaktadırlar.

Aklın, nass karşısındaki önceliği yönlerinden biri de Kur'ân ayetlerinin şu veya bu konuya delil olmasından önce Kur'ân'ın kendisinin delil olduğunun bilinmesi hususudur. Kur'ân'ın delil olmaya layık bir şey olduğunu önceden bilmeden onun içindekilerden yola çıkarak yine Kur'ân'ın doğruluğunu ispatlamak metodu Kâdî Abdülcebbâr'a göre yerini bulmamaktadır ve doğru değildir. Çünkü haberin kendisi doğruluğunu ortaya koyamaz. Tıpkı işaretin kendini değil başka bir şeyi gösterdiği gibi haber de kendisi dışındaki şeylerin doğruluğuna işaret etmektedir. Öyleyse haberin istidlâle konu olması için habere dönmeyen bir delil gerekmektedir, bu da akıldır. Aynı bağlamda bir peygamberin sözlerini alıp kabul edebilmek için, onun kendisinin peygamber olduğunu anlatan sözleri dışında peygamberliğini gösteren başka işaretler olması ve aklın bunları tespit etmesi gerekir.[294]

Kur'ân'da, aklın tespit etmesi gerektiği söylenen ilkelerin zikredilmesini Kâdî Abdülcebbâr, aklın ve ilkelerinin nassın işaret ettiği anlamın öne alınması anlamına gelmediğini, bunların dileyenlerin düşünce ve istidlâle yönelmesi ve muhakeme yapması için gelmiş olmasıyla yorumlamaktadır. Yani Allah Teâlâ, mükellefin bu ayetleri işitip düşündüğünde istidlâlde bulunmaya daha yakın olacağını bildiğinden dolayı istidlâlde bulunmasına kolaylık olsun diye zikretmiştir.[295] Daha önce de belirttiğimiz gibi Kâdî Abdülcebbâr, Allah'a, tevhide ve sıfatlarına delâlet etmede Kur'ân'ın delâletinin olmayacağını söylememektedir, onun söylediği Kur'ân'la istidlâlin ancak Allah tanındıktan sonra mümkün olacağıdır. Önceden Allah'ı tanımaya yardımcı olan ayetler ise bir tekit ve lütuf kabilindendir, sağlam delillere yönlendiricidirler.[296]

Sonuç ve özet olarak nassları yorumlamada Kâdî Abdülcebbâr'ın merkeze aldığı yaklaşım, temel iki ilke olan tevhid ve adaletle ilgili daha önceden dil-olgu ilişkisi çerçevesinde belirlenen esasların kabul edilmesine dayalıdır. Nasslar, aklın önceden sahip olduğu ve bildiği bu ilişki sistemine, ilkelere ve hükümlere uyarsa zahiri üzere anlaşılır, uymazsa ya da bu bilinenlerin nassın zahirine muhalif olması durumunda zahir, mecaza hamledilir. Ona göre Allah'ın kelâmını başka türlü anlama imkânı yoktur. [297]

Bâkıllânî'nin akıl-nakil ilişkisinde izlediği yöntem, nassların zahirine tutunmakla birlikte aklın nassın hizmetine verildiği bir mecrada seyretmektedir. Aklî yöntem Sünnî kelâmın da belirgin karakteri durumundadır. Bâkıllânî ve sonra gelenler Mu'tezile'nin aklî metoduna yaklaşmışlar ve zaman içerisinde teşbih ve tecsimden tenzih amacıyla te'vîl noktasına gelmişlerdir. Fakat Mu'tezile'nin aklı ilk hareket noktası olarak ele alışı ve te'vîllerde daha geniş ve rahat davranması karşısında Bâkıllânî'nin hareket noktası olarak aklı değil Kur'ân-ı Kerîm metnini ölçü aldığı ve lafız-mana ilişkisinde nassın gösterdiği anlamı öncelikli olarak kabul ettiğini söylemek mümkündür.

Buradan Bâkıllânî'nin aklı devre dışı bıraktığı gibi bir izlenim edinmek doğru değildir. Esasen Kâdî Abdülcebbâr'ın da dediği gibi aklın bir dereceye kadar önceliğini inkâr etmek mümkün değildir. Çünkü anlamaya konu olan şey ne olursa olsun anlama konumundaki aklın hazır bulunduğunu ve önceden başka anlam ilişkilerini ve anlama ilkelerini bildiğini kabul etmek gerekir. Ancak bu noktadan sonra, vahyin anlaşılmasında lafız-mana arasındaki ilişkilerin, şâhidde bilinen anlamlara sıkıştırılması, aşkın vahyin sınırlı tecrübelerde içkin görülmesi, nasslarda belirtilen hususların zâtî imkânlarının beşerî bilgi ve görgülere indirgenerek muhal görülmesi gibi aklın, nassın işaret ettiği mümkün anlamı iptal etmesi ve kendi insan merkezci anladığını ve dünyasını dayatması gelmektedir ki, bunu kabul etmek güçtür. Bu durumda insan merkezci olanın ilahi olanı belirlemesi ve vakıanın nass üzerindeki kesin hakimiyeti gün yüzüne çıkmış olmaktadır. Mu'tezile'nin İslâm'ı akla indirgeyerek indirgemeci bir yaklaşım içine girmesini akla uygun bir din ve Allah anlayışı istemesinden kaynaklanmasına bağlasak da bu Ehl-i Sünnet'in dinin felsefesini yapmadıkları ve yaptıkları felsefenin aklî ilkelerin dışında olduğu anlamına gelmemektedir. En belirgin özellik, kelâmcıların önce Kur'ân'da –Mu'tezile'ye göre mümkün olmasa da- zahiri mümkün olan ayetlerin delâletlerine önceden iman etmeleri ve sonra bunu aklî dayanaklarını ortaya koymalarıdır.

Nitekim Bâkıllânî, Mu'tezile'nin genel görüşlerini eleştiriye tâbi tuttuğu konuları detaya girmeden ele alıp cevap verirken nassları öne çıkarıcı bir tavır sergilemekte, Mu'tezile ile aralarındaki ihtilâ-

fın nasslardan kaynaklandığı, nassların sahih anlaşılması halinde Sünnî görüşün doğruluğunun ortaya çıkacağı yaklaşımı içinde gözükmektedir.[298] Ona göre anlam aklî ilkelerin ışığında kurulmaz, ancak bu, aklî ilkelerin işletilmemesi manasında değildir. Lafzın delâleti bizzat nassın işaret ettiği dünyadır, bu dünyanın felsefî imkânı şâhiddeki tecrübelere indirgenemeyeceği gibi şâhidde bizzat varoluşsal karşılığının olması da gerekmemektedir. İşte Bâkıllânî ile Kâdî Abdülcebbâr arasındaki en bariz farklardan birisi de bu hususdur. Meselâ Allah'ın ahirette görüleceği konusunda Mu'tezile olgusal alandaki görme şartlarının tek belirleyici olduğunu var sayarak Kur'ân'da geçen ifadelerin görmeye delâlet edemeyeceğini söylerken Ehl-i Sünnet, görmenin şartlarının Mu'tezile'nin belirlediği gibi olmadığını, var olmanın görmenin esas illeti olduğunu, dolayısıyla dünyada bizzat karşılığının olmamasına rağmen Allah'ın ahirette görüleceğini söylemektedir. Nassın görmeye işaret etmesini hareket noktası kabul eden Sünnî yaklaşım, bunun imkânsız olmadığı yaklaşımını belirleyici kabul ederken lafzın işaret ettiği delâletin anlaşılma imkânını korumakta, te'vîle kaymamaktadır. Ehl-i Sünnet kelâmının, nassların içinden kendi dünyalarını kurduklarını, bununla birlikte bunun felsefî imkânını tartıştıklarını ve aklî temellendirmede bulunduklarını söylerken muradımızın bu yönde olduğunu belirtmekte yarar vardır.

Halku'l-Kur'ân konusunda da aynı şeyler geçerlidir. Mu'tezile, sıfatlar teorisini ve Allah için caiz olan ve olmayan şeyleri belirlerken aklın önceden çerçevesini çizdiği hususlardan hareket etmiş ve şâhidde bizzat karşılığı olanla ancak zât-sıfat ilişkisinin kurulabileceğini söylemiştir. Ehl-i Sünnet ise Kur'ân'da geçen ibarelerin zâtî imansızlığının olmaması durumunda bunun karşılığının bizzat şâhid dünyada var olup olmamasına bakmaksızın lafzın delâletinin belirleyici ve esas olduğunu söylemiştir. Burada önemli bir husus da Ehl-i Sünnet'in nassta geçen ibarelerin meselâ sıfatlardan söz eden ayetlerin Allah'ın zâtı ilişkisinde zâtî imkânsızlığı ya da imkânı soruştururken aklî ilkelere başvurmuş olmasıdır. Zira aklî ilkelere başvurmaksızın konuşma imkânı yoktur. Ancak belirttiğimiz gibi onlar kelâmlarını bizzat nassın delâlet ettiği manalarda kurmuşlardır. Mu'tezile'nin de nassın delâlet ettiği anlamlarda kelâmlarını kurdukları ileri sürülse de bu hu-

susta bizzat Kâdî Abdülcebbâr'ın sözleri meseleyi açığa kavuşturucu niteliktedir: *"Nasslar, aklî delillere göre düzenlenmelidir. Aklî delil eğer bir anlam göstermişse nassların buna uyacak tarzda te'vîl edilmesi gerekir."*[299] *"İnsanların bildikleri veya kabul ettikleri isim önce şâhidde bulunur, sonra gâib buna kıyas edilir..."*[300]

Akıl-nakil meselesinde Mu'tezilî yaklaşım ile Sünnî-selefî yaklaşımı en iyi ifade eden belgelerden birisi Me'mûn'un huzurunda Mu'tezilî Bişr el-Merîsî ile Selefî-Sünnî Abdülazîz el-Kinanî arasında geçen halku'l-Kur'ân konusundaki uzun bir tartışma esnasında Bişr'in şu sözleridir: *"Abdülazîz ile tartışacak çok delilim var ama, o tenzîl'in nassı ile tartışıyor, ben ise nazar ve kıyas ile tartışmaktayım. O, tenzîl'in nassı ile tartışmayı bıraksın ve başka bir tarz ile tartışsın!"* [301] el-Kinanî'nin kelâmcılık özelliği Bâkıllânî'den daha aşağıda olmasına rağmen bu örnek, nassın içinden kelâm kurma ile aklî ilkelerin belirleyici rehberliğinde nassı kullanarak kelâm yapma arasındaki farkı açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Akıl merkezli yaklaşımda amaç, nassları akılla çelişmez bir bütünlük içinde yorumlamaya çalışmaktır. Nass merkezli yaklaşımda ise aklın vazgeçilmez yardımı vardır. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet, nasslardan anlaşılacak şeylerin doğruluğunu ölçmek üzere Mu'tezile'nin yaptığı türden aklı hakem kabul etmeyi benimsememiştir.

Doğrusu, aklı saf dışı bırakmak da, akıldan başka bir şeyi kabul etmemek de aşırılıktır. Zira tabiat içinde bile pek çok şey, aklî kavrayışın ötesinde dururken fizik ötesi şeyler için aklın kavrayış ve ihatasından söz etmek mümkün değildir. Aklı vahyin önüne geçiren Mu'tezile ile nasslar karşısında aklı âdeta inkâr eden lafızcı okumanın arasına sıkışan hadîsçiler arasında, akıl ve imanla ilgili hususları belirleyerek orta yolu takip eden ekol, Ehl-i Sünnet olmuştur.

Kur'ân'ın akıl merkezli yorumlanmasının arka plânında özellikle, Kâdî Abdülcebbâr'ın gâibi şâhide kıyas etmedeki ısrarlı tutumu yer almaktadır. Olgusal alandan ve fenomenlerden hareket ederek varılan sonuçları görünür âlemin dışına taşımak ve orası için aynı yargılarda bulunmak Mu'tezile kelâmının ana yaklaşımlarından biridir. Hatta onların akılcılıkları ile şâhidi gâibe kıyas metotları birbirinden ayrı düşünülemeyen unsurlardır.

E. ŞÂHİD-GÂİB KONUSU

İnsan düşünmeye başlayınca kendinin bir fizik ortamında bulunduğu bilincini bir kenara atamaz. Fiziksel çevreden etkilenir. Aynı zamanda toplumsal ve kültürel bir dünyanın içinde var olmuştur. Bu gibi çevresel faktörler bilme sürecinde yer alırlar ve bilmeyi etkiler ya da değiştirirler. Zeka, dil, düşünce, mevcut bilgi hazinesi kişinin bilme açısını belirler.[302] Genellikle tanınabilir duyu-veri tanımlamalarından uzaklaştığımız ölçüde açıklamalarımız yanıltıcı olur.[303]

Şehâdet âlemi aynı zamanda şâhidi gâibe kıyasta kullanılan duyularla algılanabilen ve gayba işaret eden bir alandır. Burada tabiat âlemine ait teoriler vardır ve aklın işlediği bir meydandır. Gayb ise duyulara konu olmayan ve bu yüzden akıl ile bilinemeyen âlemdir. Kur'ân'a başvurarak elde edilen bu varlık alanının bilgisi tabiat ötesini (gayb) ilgilendiren hususlardır.[304] Esasen Kur'ân'ın, insanların düşünmeye çağırırken şehâdet âleminden gaybî alana göndermelerde bulunması, olgusal alan ötesinin de kavranılabilir olduğunu göstermektedir.

Aklın dış dünyayı tanıyabilmesi için önce onunla irtibat kurması gerekmektedir. Duyular âleminde gerçekleşen bu olay şâhidi tanımadır. Akıl, buradan hareketle gâibi tanıma ve bir fikre ulaşma çabasına girer. Böylelikle aklın bilgi alanı duyulan ötesine taşmaktadır.[305] İnsanın gayb hakkındaki bilgileri duyular (şâhid) âlemde edindiği bilgiler üzerine bina edilmektedir. Bunun dışında insan için imkân yoktur. Kur'ân'da baştan sona kadar Allah'ın varlığını, sıfatlarını, kıyametteki ikinci yaratmayı ve diğer iman esaslarını şâhid (görülen) âlemdeki varlıklardan ya da tarihi hâdiselerden yola çıkarak ispat etme yolu takip edilmiştir. Şehâdet âlemin bir parçası olan insana ait kavram, kategori ve anlayışlar çerçevesinde mutlak âlem bilgisi/anlayışı geliştirilmektedir.[306] Allah'ın misli yoktur, ancak misali vardır. Eğer insan âlim, kadir, mevcut, canlı, mütekellim gibi sıfatlarla mevsuf olmasaydı Allah'ı tanıyamazdı. İnsanın kendi nefsinde misalini bulamadığı şeyleri tasdik etmesi zor gelir.[307]

Ebu Hâşim şâhidin gâibe kıyası istidlâlini, bilinenin hükmünün bilinmeyen üzerine hamli olan istidlâl türü olarak nitelemiş, Mu'tezilî bir ıstılah olarak malûm olanı *şâhid,* malûm olmayanı ise *gâib* diye

adlandırmıştır. Burada insanlar arasında bilinen şeyler asıl alınmaktadır ve kendisi hakkındaki bilgi ancak şâhid üzerine kıyas etmekle bilinebilecek olan şeylere (gâib) kıyasta bulunulmaktadır.[308] Sünnî kelâmda da aynı anlamın geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

Gayb, Kur'ân'da geçmiş olaylar,[309] gizli ve sır olan olaylar,[310] bir şeyin içyüzü[311], fizik dünyada başkalarının göremediği şeyler,[312] kıyamet,[313] görünmeyen her şey, bilinmeyen her şey anlamlarında kullanılmaktadır. Gayb, ya mutlak olur, ki hakkında bilgi sahibi olmadığımız ve vahiy yoluyla Hz. Peygamber'e bildirilen gayb böyledir; ya da izafî olur, ki bu ise fizik ötesi alandaki gayb ile fizikî alandaki (şehâdet) gaybdır. Ayrıca görülenlerin ve bilinenlerin fizik ötesi boyutu, şehâdette duyularla algılanamayan gayb gibi türlerinden söz etmek de mümkündür.[314] Şehâdet kelimesi, gözle ya da akılla açıkça bilinirliği ve görünürlüğü ifade etmesi bakımından gayb kelimesine zıt anlam içermektedir.[315]

Şâhid, sadece kendisi gibi olan gâibe mi delâlet eder, yoksa kendisinin hilafına olan gâibe de meselâ Allah Teâlâ hakkında bir manaya da delâlet eder mi?[316]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre beşerî alanda (şâhid) muhkem bir fiilin, failin âlim oluşuna delâlet etmesini Allah hakkında uygulamak yanlış değildir.[317] Kâdir, âlim, hayy, şey, mütekellim gibi lafızların hem Allah hem kullar için kullanılmasından dolayı aralarında cins birliğinin olması lazım gelmez. Allah'ın kâdir oluşunun diğer kadirlerden farklı olduğunun söylenmesi, Allah'ın zâtının diğer varlıklardan farklı olduğunu anlatmaya yöneliktir.[318]

Ona göre Allah'ın kelâmı hakkında bizim dünyamızda bulunan ve bilinen kelâm tanımını yapmadan ve buradan hareket etmeden konuşma imkânı yoktur.[319] Öyleyse kelâm, bilinen harflerden oluşan ve belli bir düzeni olan yapının adıdır. Hiçbir şey isminden dolayı bilinemez. Yani varlık, ismi zikredildikten sonra zihinde canlanıyor değildir. Aksine önce "şey" tanınıp bilinir, isim ile bilme arkasından gelir. Böylece müsemma/nesne/şey hakkında elde edilecek faydanın onun isminden dolayı oluşmuş olmadığı anlaşılmaktadır. Zira "şey" bilgisine önceden sahip olunmazsa, onu herhangi bir isimle isimlendirmek mümkün değildir. Meselâ âlim dediğimizde biz, muhkem fiilin kendi-

sinden var olabilmesini düşündüğümüz bir zatın varlığını göz önünde bulundururuz. Aksi takdirde âlim kavramını kullanırken neyi kastettiğimize dair belirsizlik ortaya çıkar. Öyleyse önceden kelâm diye adlandırabileceğimiz bir şeyin bilgisinin bizde olması gerekir ki, var olan o şeyi kelâm diye adlandırmak mümkün olsun. Belli bir düzeni olan dizili harflere kelâm dendiğine göre bunların düzen ve nizamı gibi bilgiler bizde önceden bulunduğundan dolayı tanımı yapılan kelâmı anlamak ve kavramak mümkün olmaktadır.[320] Beşer kelâmından başka bir kelâmla Allah'ın mütekellim olduğunu söylemek bilinmeyeni (ma'kûl olmayanı) ispat anlamına gelir ve Kâdî Abdülcebbâr'a göre böyle bir iddia, Allah'ın bizimkine benzemeyen hareketi, rengi vardır demeye benzer. Buna ilâve olarak Allah'ın kelâmının var olduğunu da ispatlamaz. Harf ve ses olmayan kelâm ifadesi bilinen bir durum değildir ki, bununla kadîm kelâm ispata çalışılmış olsun.[321] Şâhidde mütekellim li nefsihî yok, kelâmı fiil ettiği için mütekellim olan vardır. Allah'ın mütekellim olması da kelâmını fiil eden anlamınadır.[322]

Kelâmullahı Allah'ın sıfatları değil fiilleri alanında ele alan Kâdî Abdülcebbâr, sıfatlar hakkında kelâm yapabilmeyi onların tecrübî (şâhid) âlemde bilinmelerine bağlamaktadır. Şâhidde bilinen kadarıyla konuşabilme mümkün/gerekli iken, şâhidde bilinmeyen bir şeyle Allah hakkında konuşmak tamamen cehalettir. Şâhidde tespit edilemeyen bir sıfatın Allah'a isnadı asla caiz değildir.[323]

Dış dünyada var olan zât-sıfat ilişkisinin düşünceye yansıması böyle iken bunun *dil* ile ifade edilmesinde de aynı mantık yürütülmektedir. Zât ve sıfat ilişkilerinin bir şekilde anlatıldığı nasslarn anlaşılma ve yorumunda da Kâdî Abdülcebbâr, şâhidi gâibe kıyas ederken işin dilsel boyutunda dildeki uzlaşıya (muvâdaa) büyük önem vermektedir. Beşer dünyasında gerçekleşen dilsel uzlaşıda elde edilen veriler illet ya da delâlet benzerliklerinden dolayı gâib için de aynen uygulanır, şâhiddeki hüküm gâibe hamledilir.[324] Allah ve sıfatları hakkında, eğer Kur'ân bizim dilimizde indiyse bu dilin kelimelerinin şehâdet âleminde anlaşılandan ve lafız-mana ilişkisinden başka türlü anlaşılması imkânsızdır.[325]

Bâkıllânî, isim ile kelimenin konu olduğu nesne ya da şey arasındaki dil ilişkisini yorumlarında esas almaktadır. Meselâ Allah cisim

değildir deyip 'diğer cisimler gibi cisim değil' önermesini reddederken cisim sözcüğünün dilde müellef varlık için vaz' olunduğunu, müellef olmayana cisim denilemeyeceğini, dolayısıyla cisim olmayan bir cisimden söz etme imkânının bulunmadığını söylemektedir. Demek ki Allah hakkında konuşurken dilin vaz'ını esas alarak ve dilde cereyan eden tarzla konuşmaktadır.[326] Her iki âlimin de din diliyle ilgili yaklaşımları, dilin nassları anlamadaki önemi ve dildeki uzlaşının hangi manaya geldiği gibi hususları bundan sonraki *din dili* ve *muvâdaa* başlıklarında ele almaya çalışacağız.

Burada Kâdî Abdülcebbâr'ın yaklaşımlarını şâhidi gâibe dayatma olarak değerlendirmek mümkün olduğu gibi, Allah'ı bilebilmenin başka yolunun olmadığı yorumuyla ele almak da mümkündür. Allah Teâlâ'nın kavlî bilgiye dayalı tek bilinme yeri olan nassların neticede ancak dil çerçevesinde ve dilin işaretlediği göstergeler sistemi içinde anlaşılır olması, dilin de tamamen beşerî dünyaya ait olması muhatabı iki durumla karşı karşıya bırakmaktadır: Ya nassların gösterdiği anlamı aynen bırakmak, ya da şehâdet âleminde kurulan dil-düşünce arası ilişkiyi esas alarak Kur'ân'da geçen sıfatlarla ilgili ayetleri şâhidi ölçü alarak birebir yorumlamak. Kâdî Abdülcebbâr'ın tercihi ikincisidir. Bu tercihe göre Allah Teâlâ, ancak insanların bildiği tarzda konuşur, kelâmının bilinemezliğinin ileri sürülmesi tamamen cehalettir, bilinmezlik perdesidir, düşünebilme sınırının dışıdır.[327]

Kâdî Abdülcebbâr'ın, kelâmullâhın tamamen insan idrakine açık olduğunu savunduğu görülmektedir. Ona göre kelâmullâh 'orada' algılanabilir bir şey olarak durmaktadır ve gözümüzle gördüğümüz kulaklarımızla işittiğimiz şeydir. İlk bakışta bu anlayış kelâmullâhın insan aklı tarafından anlaşılabileceğine vurgu yapan cezbedici bir yaklaşım gibi görünse de neticede onun tümüyle bilişsel bir yolla ihata edilebileceğini savunduğu için pozitivist bir yaklaşım tarzıdır. Diğer yandan anladığımız şeyin kelâmullâhın söylemek istediği her şey olduğunu ileri sürmek, Allah'ın sözlerinin donuklaşmasına ve epistemolojik totalitarizme yol açmaktadır.[328]

Genelde Mu'tezile'nin özelde Kâdî Abdülcebbâr'ın sıfat anlayışının temelinde şâhidden hareketle gâib için kıyasta bulunmanın yattığını söylemek gerekir. Kâdî Abdülcebbâr, zât-sıfat ilişkisini kabul et-

mekte, bu bağlamda sıfatları iptal değil te'vîl etmekte, sıfatların zâtta bulunuş keyfiyetini tamamen fizik dünyaya indirgemekte, gâib olana ilişkin hükümleri şâhidden yola çıkarak ve tamamen orada ele almaktadır. Ona göre sıfatlarda esas olan ilgili tanım ve tavsiflerin önce şehâdet âleminde bilinmesi sonra bunun gâibe uygulanmasıdır.[329]

Esasen sıfatların mebde' olarak ispatı imkânsızdır, ilk defa zât bilinirken sıfatların da varlığı biliniyor değildir.[330] Burada, özellikle *sıfat bilgisinin ilk elde edilişinin kastedildiği* göz ardı edilmemelidir. Zira Allah'ın zâtının ibtidâen bilinmesinden sonra sıfatları biliniyor değildir. Allah'ın sıfatlarının bir kısmının bilinişi kendisine delâletle,[331] bir kısmı da kıyas yoluyla olmaktadır.[332]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre sıfatlar önce şâhidde bilinir, anlaşılır, sonra benzerinin gâib için de geçerli olduğuna hükmedilir, şâhidde ispatlanmamış bir hükmün gâib için geçerli olması imkânsızdır ve sıfatlar şâhidde başka, gâibde başka olması düşünülemez.[333] Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın sıfatlarından hangisinin önce bilinebileceği meselesini *sıfatların ma'kûl (bilinebilir) olması esasına* bağlamaktadır. Zira ona göre bilinmeyen bir şey üzerine bilgi bina etmek imkânsızdır.[334]

Esasen sıfatlar konusunda Bâkıllânî için de şâhidin vazgeçilmez olduğunu söylemek mümkündür. Hayat, ilim, sem', basar, kelâm ve irade gibi mastar sıfatların Allah Teâlâ için kadîm sıfatlar olduğunu kabul eden *Bâkıllânî*, buna istidlâlde bulunurken şâhidde bir kimsenin hayy, âlim, kâdir, mütekellim, mürîd olmasının ondaki hayat, ilim, kudret, kelâm, irade gibi sıfatların varlığından dolayı olduğunu öne sürmektedir. Bu istidlâle göre bir kişinin hayat, ilim, kudret, kelâm olmadan âlim, kâdir, mütekellim olması imkânsızdır. Öyleyse *bir illetten dolayı gerekli olan bir hükmün, benzerlikten dolayı başka bir şey için de verilmesi* şeklindeki kaideyi işletmek gerekirse hayat, ilim, kelâm, kudret gibi sıfatların hayy, âlim, mütekellim, kâdir olmanın illeti olduğu görülür. Nitekim failin fail, mürîdin mürîd oluşundaki illet, fiil ve iradenin bulunmasıdır ki bunlar, *fail* ve *mürîd*'de mutlaka bulunurlar. *Şâhidde* hayat, ilim, kudret, kelâm, irade, sem', basar olmadan insanların hayy, âlim, kâdir, mütekellim, mürîd vs. olmasının düşünülemediği ve ism-i fâil sıygasıyla sıfat varsa orada mastar sıfatın da mutlaka var olduğu gibi Allah Teâlâ için de aynı şeyler vardır. Zi-

ra illet beşerî düzeyde ne ise Allah için de öyledir. İllet hakkında gereklilik ifade eden aklî hükümde, illet olmazsa hüküm de var olamaz, çünkü bu onu illet olmaktan çıkarır.[335]

Bâkıllânî açısından meseleyi tersinden ele almak da mümkündür. Yani, sıfatlar hakkında şâhidden hareketle gâib hakkında hüküm verildiği anlayışını tersinden okuyarak, gâib hakkındaki inancın sonradan şâhiddeki izdüşümünün belirlendiğini söyleyebiliriz. Nasslarda, lafız-mana ilişkisinde Allah'ın sıfatlarının olduğu kabul edildikten, meselâ Allah'ın hem âlim hem ilim sahibi olduğu söylendikten sonra yani gâibte bir hükmün varlığı belirlendikten sonra bunun illetlendirilmesi için şâhide bakılmakta ve şâhiddeki ilişkinin de bu yönle örtüştüğü görülmekte, sonra tekrar konuşmak gerektiğinde şâhidde bilinen hususların Allah için de geçerli olduğu yargısına varılmaktadır. Mutlak şâhide bağlı olma yerine, nassın esas çıkış noktasını oluşturduğu şâhidden hareketle gâib hakkında konuşmanın bu mantık çerçevesinde gerçekleştiği kuvvetle muhtemeldir. Esasen Kâdî Abdülcebbâr için de bunları söylemek mümkündür. Ancak O, mutlak tenzih fikrini nasslardan önce bilmek gerekliliği üzerinde ısrarla durunca onun için şâhidin mutlak belirleyiciliğini kabul etmek gerekmektedir.

Allah için söylenen isim ve sıfatların şâhidde insanlara da verilmesinden teşbih ve müşâreket (ortaklık) anlamı çıkar mı? Kâdî Abdülcebbâr'ın da dediği gibi çıkmaz, zira tam benzeme ve ortaklık sadece o vasfa her iki tarafın da sahip olması ile gerçekleşmez, doğrudan zâtla nitelik arasındaki ilişki birlikteliğiyle gerçekleşir. Meselâ siyah ve beyaz var olma, hudûs, idrake konu olma ve bekâ hususlarında ortak iken bile zât itibariyle birbirlerinden farklıdırlar, hatta aynı yerde bulunma bakımından birbirlerine zıttırlar. Öyleyse teşbih, *zâtın ancak kendisiyle bilindiği sıfatta* ortak olmakla söz konusu olur[336] ve şâhidle gâib arasındaki bir yönüyle benzerlik zâtta ortaklığı gerektirmemektedir.

Kâdî Abdülcebbâr şâhidi gâibe kıyas etmede şu yönlerden söz etmektedir: Birincisi gâib ile şâhid arasında *delâlette* ortak bir yön vardır ve gâibde olan da şâhidde olan da aynı yolla bilinir. Meselâ Allah'ın kâdir olduğunu biliş O'nun fiil işlemesi sonunda gerçekleşebilmektedir. Burada fiillerin yapılması zâtın kadir oluşuna delâlet et-

mektedir. Birçok sıfat ve tevhid konuları bu yol ile gerçekleşmektedir, buradaki kıyasta öne çıkan, şeyin falan hususa delâlet etmesidir. İkincisi *illette* ortaklık olur, illetteki ortaklıktan dolayı gâibe *kıyasta* bulunulur. Meselâ bize ait fiiller var olmaları için bize ihtiyaç duyarlarken bu durumu gâibe kıyas ettiğimizde Allah'ın fiilleri de var olmaları için O'na muhtaçtırlar. Adalet konuları bu duruma kıyas edilir. İllette ortak olma durumu kıyası da beraberinde getirmektedir. Meselâ, Allah çirkini işlemez, O'nun faili değildir, zira o şeyin çirkin olduğunu bilir ve çirkine ihtiyacı yoktur, müstağnidir. Bizden birinin çirkin bir şeyi dilememe ve seçmemedeki epistemolojik (bilgi yollu) illet Allah için de aynıdır; zulmü işleyen kötülük görmeyi hak eder. Allah Teâlâ bundan münezzehtir, öyleyse zulüm Allah'tan da olsa kötüdür. Bu konuda şâhid ile gâib arasında fark yoktur. Delâlette ortak olma ile illette ortak olma arasındaki fark şudur: Birincide şâhidde delil olan şeyin bizzat kendisi gâibde de delil olmaktadır. Zira burada hem şâhid hem gâib için kâdir oluşa 'kendinden fiilin sahih olması' ile delil getirilmektedir. Her iki yerde de bir delâletle hüküm verilmiştir. Ama ikincisinde hüküm şâhidde zorunlu olarak bilinir, bu hükmün illeti belirlendikten sonra gâibe de delâlet etmesi için aradaki illet benzerliğine bakılır, sonra da illet benzerliğinden dolayı gâib şâhide kıyas edilir. Şâhidi gâibe kıyastaki bu iki istidlâle ek olarak üçüncü bir yön de şâhidde zorunlu olarak bilinen bir hükmün gâib hakkında da olabileceğine delâlette bulunmasıdır. Kişinin kendisinde zaruri olarak bildiği mürîd oluşuna dair hükmü gâib için de kabul etmesi bu yöntemle olmaktadır.[337]

Kâdî Abdülcebbâr'ın şâhid ve gâib arasını birleştirmede üç yönden etmesi karşısında Cüveynî de yaklaşık aynı şeyleri söyleyerek dört unsurdan söz etmektedir, yani Kelâmcılar *gâibi şâhid üzerinde inşa ederken* bunu *dört yönü* göz önüne alarak yapmışlardır: 1- İllet yönünden birlik: Bir hüküm, olgusal (şâhid) alanda bir illetle ma'lûl olur, bu illet ma'lûle delâlet ederse o illetin ma'lûlle irtibatından dolayı aynı hüküm gâib olana da verilir. Neticede şâhid için geçerli olan gâib için de geçerli olur. Ondan nefyedilen gâibden de nefyedilir. Şâhidde âlimin âlim oluşunun illeti ilim ise gâibde de ilimdir. 2- Şart yönünden birlik: Bir hüküm şâhidde bir şarta bağlı ise, bunun benzeri hüküm şâhide bakarak gâibde de geçerli olur. Âlimin âlim oluşu onun

canlı olma şartına bağlıdır. Aynı hüküm gâib için de geçerlidir. 3- Hakikat yönünden birlik: Bir şeyin şâhidde gerçekleştiği tarz gâib için de aynıdır. Âlimin hakikati ilmin onunla kâim olmasıdır, yani âlim, kendisinde ilim olan kişidir. Gâib olan için verilecek hüküm de budur. Bu yaklaşımın Ehl-i Sünnet'e özgü olduğunu ve sıfatların zât ile kâim olduğu anlayışını yansıttığı göz önünde bulundurulmalıdır. Zira şâhid-gâib arasındaki ilişki yönleri değerlendirilirken ana maddeler geçerli ve ortak olabilmekle birlikte bu maddelerin içini doldurma ve işletilmesi mezheplere göre değişebilmektedir. Cüveynî'nin izahı da bunu göstermektedir. 4-Delil yönünden birlik: Delil, aklî olarak şu medlûle delâlet ediyorsa şâhid için de gâib için de bu delâlet gerçekleşir. Hâdis şeylerin muhdise, muhkem fiillerin sahibinin ilim ve kudretine delâlet etmesi gibi.[338]

Ancak Cüveynî, Bâkıllânî'nin aksine *gâibin şâhid üzerine inşa edilmesi düşüncesine karşı olduğunu, zira şâhidin gâibe tahakkümünün ittifakla batıl olduğunu, illette birlik diye bir şey tanımadığını* söylemektedir, çünkü ona göre illet de yoktur, ma'lûl de yoktur ve âlimin âlim oluşu bizzat ilmin kendisi demektir. *Hakikatte birlik diye de bir şey yoktur.* Zira hâdis ilimle kadîm ilmin hakikatleri tamamen birbirine muhaliftir. Aradaki fark ortada iken hâdis ilimle kadîm ilmin hakikat yönünden illet benzerliğinin öne sürülmesi imkânsızdır. İkisinin birleştiği husus ilimlerinin olmasıdır, denemez. Cüveynî burada devam edecek sözün *ahvâl* ile ilgisi olduğunu ve bunun yanlış olduğunu söylemektedir. Ona göre, eğer istenilen husus hakkında gâib için delil varsa amaca ulaşılmıştır, şâhidi zikretmenin bir tesiri yoktur. Eğer gâib hakkında delil yoksa şâhidi zikretmenin bir manası olmadığı gibi, olgusal alanda buna kıyas da yapılamaz. Cüveynî şart ve delil yönünden illette birlik teorilerine karşı da aynı düşünceleri ileri sürmektedir.[339]

Fakat şunu söylemek gerekir ki, gâibin şâhide kıyasında tamamen aklî davranmak ve şâhidi tamamen belirleyici görmek caiz değildir. Şâhidin tahakkümünden dolayı Müşebbihe ve Muattıla'nın teşbih ve ta'tili sonucu ortaya çıkmıştır.[340]

Mu'tezile'nin kullandığı şâhidi gâibe kıyas etme yönteminin Ehl-i Sünnet tarafından da kullanıldığı görülmektedir. Hatta bu kıyasın rükünlerinde zikredilen unsurlar da hemen hemen aynıdır. Ancak az

önce belirtildiği gibi işletilmelerinde kelâm okullarına göre farklılıklar vardır. Esasen kelâmcıların vazgeçemediği bir yöntemdir.

Esasen Allah hakkında konuşurken Sünnîler de Mu'tezile de yaşadıkları mezhebî dünyanın dilinden kurtulamamışlardır. Zaman zaman birbirlerini şâhidi gâibe kıyas yapmakla suçlasalar da bu, bu kıyası reddettikleri için değil farklı illetlendirme ve itibara alma yönlerini benimsemediklerinden kaynaklanmaktadır. Aksi takdirde gâibin şâhide kıyası iki tarafın da vazgeçemediği bir yöntemdir. Meselâ kelâmullâh konusunda Mu'tezile tamamen şâhidde bilinen kelâm tanımından ve kavramsal çerçevesinden hareketle onun fiil olduğunu ileri sürerken Sünnîlerin şâhiddeki kavramsal çerçevelerinde kelâm fiil değil nefiste bulunan bir manadır. Şâhidden hareket eden iki ekolden biri (Mu'tezile) çizdiği kavramsal çerçeve ve kelâmın var oluş illetine biçtiği rol ile onun fiil olduğuna ve neticede Allah tarafından fiil edildiğine, yaratıldığına hükmederken diğeri (Ehl-i Sünnet), nefiste kâim olan mananın fiil edilmediği, beşer düzeyinde nefsî kelâmın hâdis olmasına rağmen Allah'ın zâtında kâim olan mananın böyle olamayacağı ve kelâmının zâtının sıfatlarından olduğu, sıfatlarının ise hâdis olamayacağı, neticede kelâmullâhın kadîm olduğu sonucuna varmışlardır.

Bu yöntemin kullanılması sırasında akıl-nakil dengesi ve akla bakışla onu işletme arasında Câbirî'ye bir çelişki göze çarpmaktadır.

Eş'arî mezhebinin kelâm fiziği şâhidi gâibe kıyas esasına dayalıdır. Bu fiziğin temelini tek cevher, boşluk, araz, sıfatlar, haller, zaman, mekan, sebebiyet gibi konulardaki görüşler oluşturmaktadır ve özellikle Bâkıllânî'de bunlar dinî akîdelerin ispatında esastır ve onun meşhur görüşüne göre delilin butlanı medlûlün butlanını gerektirir. *Bâkıllânî* Mu'tezilî yöntemi sonuna kadar kullanmış, bu yöntemi inşa eden epistemolojik ilke delilin butlanı ile medlûl de batıl olur kaidesini kabul etmiştir. Bununla niyeti, Maniheist ve diğer unsurlara karşı kendi görüşlerini sağlam zeminde ifade edebilmektir. Bu bağlamda şâhidi yani duyusal ve olgusal alan ile dil ve toplumsal alanda kazanılmış tecrübeleri esas alarak fer' yani gâib üzerinde kıyasta bulunmuştur. Câbirî'nin burada dikkat çektiği husus ilginçtir, ona göre bu noktada İslâm dışı cereyanların reddedilme zarureti ile birlikte Mu'tezilî akîdeyi meşru görecek derecede bir benimseme de söz ko-

nusudur. İlginç olan şudur: Delili yani aklî önermelerin sıhhatine inanmayı gerekli gören in'ikâs-ı edille anlayışındaki bu keskin Eş'arî tavrı Mu'tezile'de gözükmemektedir, zira onlara göre zaten akıl başvurulacak ilk kaynaktır.[341]

Câbirî özetle şunları söylemektedir: Eş'arîler de istidlâlde aynı yöntemi izleyerek Mu'tezilî hasımlarına cevap vermeye giriştiklerinde kendilerine özgü aklî önermeleri oluşturmak zorunda olduklarını gördüler. Bu önermeler onların akîdelerini temize çıkarırken hasımları olan Mu'tezile'nin mezhebini iptal etmeliydi. Bu durum iki mezhep arasındaki mücadelenin *önermeler* üzerinde yoğunlaşmasına yol açmıştır. Kimin önermeleri çürütülürse onun akîdeleri çürütülecekti. *Mu'tezile* açısından herhangi bir açmaz söz konusu değildi. Çünkü onlar mezheplerini üzerine inşa ettikleri aklî önermelerin gerçekten de aklî olduğuna, yani zorunluluk niteliğine sahip olduğuna inanmaktaydılar. Onlara göre bu önermeler kendilerinin iman akîdelerini tesis ediyor ve temel ilkeleri olana *akıl nakilden öncedir* ilkesiyle uyumlu olduğunu düşünüyorlardı. Şu halde Mu'tezile kelâmında mezhep ile yöntem arasında bir çelişki yoktu. Bunlar birbirini tamamlayan unsurlardı. Bu nedenledir ki filozoflarla tartışmalarında dahi Aristo mantığından istimdâdda bulunmamışlardır. Onların istidlâlde izledikleri özgür bir yöntem vardı. *Eş'arîlere gelince* onların durumu tamamen farklıdır. Onlar aklî zorunluluğa inanmadıkları gibi sebebiyeti dahi inkâr etmekte ve onu salt âdet olarak görmekteydiler. Bu arada Mu'tezile'nin savunduğu *akıl nakilden önce gelir ilkesini reddetmekteydiler.* Bunun anlamı Mu'tezile'nin, iman akîdelerinin sıhhatini ispatlamak için koyduğu "aklî önermelerin" Eş'arîlere göre aklî zorunluluk niteliğini haiz olmamasıdır. Dolayısıyla bu önermeler Eş'arîler tarafından yakînî olarak kabul edilmezler...Mu'tezile çelişki yaşamaksızın yollarına devam ederlerken Eş'arîler Mu'tezile'den devşirdikleri yöntemle kendi mezhepleri arasında bir çelişki yaşamışlardır. Bu çelişki, sebebiyet ilkesi gibi akıl kaynaklı olan ilkeleri inkâr etmekle birlikte aklın fonksiyonuna sarılma çelişkisidir. Eş'arîlerin esas sorunu budur.[342] Burada Câbirî'ye bazı noktalarda katılamayacağımızı belirtmek durumundayız. Bâkıllânî'nin aklî delili kullanması ve kelâmda vazgeçilmez unsur olarak bakması, aklın nakilden önce geldiğini kabul etmesini gerektirmemektedir. Hem aklı ve aklî ilkeleri kullanır,

hem de nass yorumunda aklî ilkelerin nassı belirlemesini kabul etmeyebilir, bunda bir çelişkinin olması gerekmez. Zira zaten nassı kendi içinden hareket ederek yorumlarken akıl vazgeçilmez yardımcı unsur konumundadır.

Sebebiyet gibi aklî önermeleri reddedip de yine de aklî önermelere sarılmanın çelişki olmasını da kabul etmek mümkün görünmemektedir. Zira kelamda kullanılan fizik ele alınırken, başka bir deyişle kelâm fiziği yapılırken Eş'arîlerin sebep-sonuç ilişkisini son durumda sebepler dünyasından Allah'a havale etmiş olması ve Allah'ın yaratmasına terk etmesi onların sebep-sonuç ilişkilerini çözümlemede ya da delilin kesinliğinin medlûlün de kesin varlığını ispat ettiğini öngörmede aklî ilkeyi benimsememelerini gerektirmemektedir. Dolayısıyla *aklın nakilden önce geldiği* şeklindeki Mu'tezilî ilkeyi kabul etmemek, Mu'tezile'nin, iman akîdelerinin sıhhatini ispatlamak için koyduğu "aklî önermeler" Eş'arîlere göre zorunluluk bildirmese de bunun anlamı Eş'arîlerin kendi koydukları aklî ilkelerin olmamasını gerektirmemektedir. Bâkıllânî'ye ait in'ikâs-ı edille'nin de delâlet ettiği gibi burada Eş'arîlerin aklî önermelerin kullanılmasına değil Mu'tezile'nin koyduğu şekliyle kullanılmasına itiraz vardır. Öyleyse bu itirazı aklî önermelerin hem reddedilip hem kullanılması çelişkisi ile izah edilmesi doğru değildir. Üstelik aklın, kelâmda, mutlak her alanda kullanılması gerekmemektedir. Konuma göre esneklik gösterilmesi, akılötesi şeyleri konuşurken bile aklın idrak eksikliğinin söylenmesi, aklın her alanda kuşatıcı söz söyleyememesi gibi görüşlere sahip olmak kullanılabilecek alanlarda aklı kullanma ve aklî ilkele başvurma düşüncesiyle çelişmez. Bunlarla birlikte Eş'arî tavrını anlamanın zorluğu ortadadır, zira konuşma, anlam ve yorum yapma durumunda olan insandır. İnsanın görüş alanı ise kendi beşerî şartlarıyla sınırlıdır. Anlamaya ve yoruma konu olan sözün sahibi ise sınırsız ve insanın bulunduğu şartların da yaratıcısı Allah Teâlâ'dır. Kuşatıcı olandan kuşatılmış olana gelen sözün ne tam beşer üstü, ne de tam olarak beşerî olması söz konusudur. Öyleyse gönderen ile gönderilen arasındaki ontik fark, gönderilen mesajın dilinin anlaşılmazlığını göstermediği gibi tamamen beşerî sferdeki lafız-mana totalitarizmine indirgenmesini de gerektirmemektedir. Öyleyse Eş'arî tavrını, her şeyi aklî/akılcı illetlendirme durumu ile aşkınlığını görerek aczi bir noktada teslim etme

arasında görmek gerekir ve bunu, *aklı reddedip de sonra onu kullanma çelişkisi* şeklinde basite indirgememek gerekir. Buradaki zorluk ilahî olanla beşerî olanın bir yerde buluşma zorluğudur ve Eş'arîler suçlama durumunda olmamalıdır. Ama onların bilgi örgütlemeleri ve kurdukları bilimsel örgünün ne kadar tutarlı olduğunu tartışmak da Câbirî'nin yaptığı yapılmalıdır, zaten bilimsel bilginin gelişmesine belki en büyük katkı olumlu eleştirilerdir.

Şâhidi gâibe kıyasta, bir kıyas metodu olarak temsil vardır. Fakîhler buna kıyas derlerken, kelâmcılar şâhidi gâibe kıyas etme veya döndürme demektedirler. Bu metotta, bir yerde belirli bir hüküm vardır ve bunun hükmünü bir şekilde kendine benzeyen diğer şey'e - fıkıh usûlündeki fer'in, ihtilâf edilmeyen asla döndürülmesi gibi- nakletme söz konusudur.[343] Şâhidi gâibe kıyas kelâmcıların ve usûl-i fıkıh âlimlerinin kullandığı bir kıyastır[344] ve İslâmî bir istidlâldir.[345]

Felsefî eserlerin tercümesi öncesinde kelâmî kıyasta sadece şeyler arasında benzetme esas alınırken felsefî metotla birlikte kıyasın kullanılışı nispetlerin eşitliği esasına dayanmaya başlamıştır. Mu'tezile bu yeni felsefî metodu bazen kelâmın kıyas metodunun yerine koymuş ve felsefî usûlle neticeler çıkarmış, bazen da kelâmın kıyas metodu ile karıştırarak dinî-felsefî yolla neticeye varmaya çalışmışlardır.[346]

Bâkıllânî de şâhidden gâibe yapılan kıyası reddetmeyip kullanmıştır. O da Kâdî Abdülcebbâr gibi Allah'ın beyanının anlaşılmasında ve zâtının bilinmesinde yöntem olarak bu kıyası kabul etmekte ve *kelâmının* temelinde bunu kullanmaktadır. Aynı yöntemi kullanmakla birlikte Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın onu kullanış biçimleri ve hangi benzetme illetini kullandıklarına bakıldığında farklılığın burada yattığı görülmektedir. Onlar, gerek hâl gerek ma'dûm gibi konulardaki tartışmalarını Fârâbî(339/950)'den sonra yapmışlar, bunları incelerken Gazzâlî gibi Aristo'nun kıyasa dayalı mantığını değil, beyânî mefâhimî yani kavramları beyan etmeye dayalı mantığı ve şâhidi gâibe kıyas metodunu kullanmışlardır.[347] Ancak mesele bu kıyası kullanmakla bitmemektedir, beşerî alana ait bir nitelik ve illetin Allah için de uygulanması acaba gerçekte hakikati ele verir mi? Gazzâlî'nin bu kıyasın çok da iyi bir olmadığına dair görüşünü burada hatırlamak yerinde olur. Gazzâlî, bu metodun kelâmcılar için iyi bir metot olma-

dığını söylemektedir[348] ki bununla metodun burhana ulaştırmada yetersizliğini kastetmektedir. Zira mezheplerin bir konuda çok sayıda tümevarım metodu ile delil getirmeleri, gâibi şâhide kıyasta pek çok örnek bulmaları onların haklılığını gerektirmez ve göstermez. Zira tikel (tümevarım) önermelerin çokluğu yapılacak genellemeye belli bir güç kazandırsa da mantıkî olarak kesin sonuç sağlamaz.[349]

Bilim felsefesinde dile getirilen tümevarım yöntemi kesin çözüm vermemektedir, Mu'tezile'nin gâibi şâhide kıyas ederken olgusal alanda elde ettiği ve netice itibariyle sınırlı olan gözlemlerini, dili beşerî özellikler taşımakla birlikte beşer ötesi nitelikteki kelâm için aynen uygulaması müşahededeki doğrulamaların, müşahede edilmeyen alanları da içerek şekilde genelleştirilmesi Popper tarafından da eleştirilen doğrulamacı tahlillere benzemektedir. Buna göre bilimsel yasaların doğrulukları hiçbir zaman sonlu sayıdaki gözlemle ortaya konamaz. Bilimsel tezlerin kesin doğruluk bildirmeleri mantıksal açıdan güvence altına alınmaz. Ama yanlış oldukları bilimsel olarak ispatlanabilir.[350] Ayer'in ise buna karşılığı, bir önermenin kesinlikle doğrulanamayacağı ölçüde kesinlikle çürütemeyeceği şeklindedir.[351]

Kelâmcılar tümevarıma, filozoflar ise tümdengelime daha yakındırlar. Bu sonuncuları küllî kaideleri koyarlar, sonra cüz'îlere tatbik ederler.[352] Tümevarım metodunu Mu'tezile'nin, gâibi şâhide kıyas etmek suretiyle daha yoğun kullandığını söylemek mümkündür.

Şâhidin gâibe kıyasında esas hareket noktası olan gözlem üzerine yapılan vurgu ve ısrarlı anlatımlar zorunlu olarak tümevarım metodunu çağrıştırmaktadır. Gerek Sünnî gerek Mu'tezilî yaklaşımda şâhidi gâibe kıyas ederken kullanılan tümevarım metodunda modern söylemle mantıkçı-pozitivist bir tavır kendini hissettirmektedir ki, mantıkçı-pozitivist yaklaşımda bir önermenin doğru olup olmadığı o önermenin içeriğinin nesnel dünyadaki olgularla desteklenip desteklenmediğine bağlıdır.[353] Mantıkçı pozitivizmin temel prensiplerinden olan doğrulamacı yaklaşımda, teori yahut hipotezler şâhid (olgusal) alanla karşılaştırılmakta ve bu karşılaştırma işinde son söz şâhid (olgusal/duyusal) alana bırakılmaktadır; bir önerme eğer ve ancak deneyle kesin olarak belirlenebilirse o önermenin doğrulanabilir olduğu savunulabilir.[354]

Kelâm kavramına yüklediği anlam ile kelâm-ı nefsî ve kadîm kelâmı reddeden Mu'tezile'nin tavrı, insan zihninin nesne ile ilişkisinden önce boş olduğu, ancak olgu (şâhid) dünyasında doğrulanabilen şeylerin doğruluğundan bahsedilebileceği yaklaşımlarıyla dünyaya indirgenmiş bir mantıksallık görünümünü vermektedir. Tanrı hakkında ontolojik problemleri olan mantıkçı pozitivistlerle [355] Mu'tezile'nin - bu bakımdan birbirlerine kıyas edilmelerinin imkânsızlığıyla birlikte- nesnel olan ile doğruya ulaşma arasındaki ilişkiye bakış açısında birbirlerine benzediği söylenebilir.

Bununla beraber kesinlikle sağlamayacağı anlamı çıkmamakla birlikte eğer iman edilme konumunda olan Allah Teâlâ ve aramızda bulunan kendini anlattığı kelâmı hakkında *kelâm etmek* durumunda isek bir beşer olarak kendi şartlarımız tarafından kuşatılmışlığımız ve belirlenmişliğimiz hesaba katıldığında bu *kelâm* (konuşma), bizim şartlarımızdan ve kavramlarımızdan hareketle olacaktır. Bundan kaçınmanın yolu ve felsefî anlamıyla imkânı yoktur. Hem Bâkıllânî hem Kâdî Abdülcebbâr da bunu yapmaktadır. Ancak burada illetlendirme hususu büyük önemi haizdir. Bâkıllânî'nin anlayışına göre ilim, kelâm vd. olmadan âlim ve mütekellim olunamayacağındaki illetin -beşere ait niteleme ve nitelikleri Allah'a isnat etmeksizin- Allah için de söylemenin engeli bulunmadığı kabul edilmiş olmaktadır.

Esasen Tanrı hakkında konuşmanın başka çare ve seçeneği de yoktur. İkisinin de aynı yöntemi kullanmış olmalarına rağmen neredeyse tüm ihtilâfların temelinde şâhid-gâib kıyası meselesi kendini göstermektedir. Şâhiddeki hangi durumun, nasıl kıyas edileceğinde farklı yaklaşım ve bakış açılarından kaynaklanan ihtilâfları da meselenin en temel noktasını oluşturmaktadır. Konuyu dışarıdan çözümleme imkânı yoktur, Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın temsil ettikleri bakış açıları devam ettiği sürece ihtilâf da var olacaktır. Bakış açılarının farklılığını ise gidermek mümkün görünmemektedir. Ancak hangi önerme ve yol işaretlerinden hangi sonuçların çıkıp çıkmayacağı, hangisinin gereklilikle çıkacağı, hangisinin 'imkân' ifade ettiği, delil ile medlûl arasında kurulan ilişkinin burhan, cedel ve hatâbeden neyi gösterdiği gibi hususları mantık çerçevesinde değerlendirmek ve buradan hareketle değerlendirmede ve yargıda bulunmak mümkündür.

Sonuç itibariyle belki de bir taraf için tamamen haklılık ya da haksızlıktan söz etmek mümkün olmayacaktır. Zira sonuçta aynı hakikatin muhtelif yönlerinin aşırı savunucuları olmaları da muhtemeldir.

Bâkıllânî de zaten şâhidle gâib arasında mutlak kıyası kabul etmemektedir. Meselâ ona göre dünyada elçi gönderenlerin elçi cinsinden olmasından hareketle Allah'ın elçilerin cinsinden olamayacağını söyleyerek peygamberler göndermesinin caiz olamayacağı kıyası son derece batıldır. Bu mantığa göre Allah'ın insanlarda da bulunan şey, fail, âlim, hayy, kadir gibi nitelik ve isimlere sahip olmaması gerekir. Çünkü bu nitelikler cisimli, cevherli ve arazlı varlıklardadır.[356]

Bâkıllânî, ma'kûl olmayan ya da bilinen şâhid âlemde bulunmayan bir sözü Allah için söylemek şâhidin hükmünden çıkmaktır, iddiasını reddetmekte ve şâhidin hilafına hüküm vermek muhaldir, şâhid (olgusal alan) Allah hakkında konuşmanın tek yoludur iddiasının kabul etmemektedir. Şâhidden yola çıkarak Allah hakkında konuşmak bir yöntem iken bu, Allah konuşmayı şâhide indirgeme ve başka yolunun olmadığı anlamına gelmemektedir. Meselâ gâibde olan Allah'ın zâtından dolayı âlim ve kadir olması durumu şâhidde yoktur. Yine şâhid ve ma'kûl alanda âlim ancak isim, muhdes, mekanda bulunan, araz sahibi, bileşimli, cüz'ü ve kısmından söz edilen, zorlanabilen, kalp ve rutubeti olan birisidir, şâhidi gâibe kıyas ederken bu nitelikler Allah için caiz görülemez. Öyleyse şâhidi gâibe kıyas etmek mutlak olarak doğru olamaz. Bunu şartları içinde değerlendirmek gerekmektedir.[357] O halde bu yöntemin kelâm için vazgeçilmez olduğunu söylemekle[358] mutlak olarak uygulanabilirlik arasındaki farkı görmek gerekmektedir. Şâhidin katı bir biçimde gâibe uygulanması kelâmî ekollerin olgusal alana ilişkin belirledikleri epistemolojik ilkeleri akîdeleştirmelerine yol açmıştır.[359] Dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus daha vardır: Allah Teâlâ hakkında konuşurken şâhidin gâibe kıyasını kullanmadan edilemediği bir gerçek olmakla birlikte şâhid için ne anlama geldiğini kesin olarak bildiğimiz hususların gerçekte gâib (Allah) için ne anlam ifade ettiğine dair esaslı hatta hiçbir bilgimiz yoktur. Kıyasın ifade ettiği gerçeklik ne ise bilgimizin değeri de odur. Demek ki kelâmcılar bu kıyası kullanmak zorunda olmakla kıyasın sonucunun hakikate tekabül edip etmediğine dair kesin bilgi sahibi olma-

ma arasında kalmaktadırlar. Zira bir yandan Allah hakkında konuşmak ve O'nun hakkındaki bilgilere erişmek ve anlamak için şâhidin yol göstericiliği kaçınılmazdır. Diğer yandan da az yukarıda Gazzâlî'den aktardığımız gibi, ibtidâen sıfatların Allah'la ilişkisini tespit etme ve bilme imkânımızın olmaması da bir gerçekliktir. İşte bu hassas çizgi üzerinde kelâm etmenin zorluğu ile olsa gerek selef, ulûhiyete ilişkin nassları olduğu gibi bırakmayı tercih etmiştir. Eğer konuşulacaksa bile, Schuon'un dediği gibi ilahî hakikati dünyevî gerçeklik şartlarına indirgemeye çalışmamak, sonlu ile sonsuz arasında ortak bir ölçütün olmadığını bilmek gerekmektedir.[360]

Akıl-nakil meselesinin nassları anlama üzerinde cereyan ettiği düşünüldüğünde, sonuçta nasslarda kullanılan din dilinin niteliğini bilmek önem arz etmektedir. Kelâmcıların dini anlarken geliştirdikleri dil ve zât-sıfat ilişkisinde hakikati ifade ediş tarzları onların ekollerine ait dünya görüşlerinden bağımsız değildir. Tüm bunlara ek olarak ve esasen bunların temelinde bulunan husus ise bizzat Kur'ân'ın kullandığı ifade ediş biçimidir, Allah Teâlâ'nın kendini anlatırken zât-sıfat/fiil ilişkilerindeki ifade biçimi ve tarzının ne olduğudur.

F. DİN DİLİ

Nassları yorumlamada akıl-nakil karşıtlığı ya da muvafakatini söz konusu ettiğimizde meselenin *din dili* kavramıyla yakından ilişkisi olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira her iki yaklaşımda da nassları yorumlamakla ortaya çıkan bir dil, bir okuma ve bakma tarzı vardır. Allah Teâlâ ile sıfatları ve fiilleri arasındaki ilişkilerin değişik yönlerden izahı, ifadesi, yorumları toplamı gündelik dilden farklı bir dilin işaretçisidir.

Din dili denildiği zaman akla iki şey gelmektedir; biri, dinî metinlerin nazil olduğu dilin veya dillerin sentaks ve semantik kaide ve kuralları, diğeri ise genelde bütün dinlerin özelde ise bir dinin, hakikatleri ifade etme biçim ve tarzı.[361] Din dilini, Tanrı hakkında konuşmak şeklinde tanımlamak mümkündür.[362] Tanrı hakkında konuşmak rasyonel bilgiyi bir bakıma irrasyonel alanda aramak demektir. Böyle bir

bilgi anlayışı Kur'ân'da yoktur. İlk zamanlardaki yaklaşım tarzları da bunu göstermektedir.

Allah hakkında nasıl konuşulabileceğini, nelerin denilebileceğini, denilenlerin nasıl anlaşılacağını en iyi Hz. Peygamber'den öğrenmek mümkündür. İnsanların Hz. Peygamber'in yolunu öğrenmeleri ise sahabe aracılığıyla olmaktadır. Onlar Tanrı ile ilgili konularda araştırma, tefsir, te'vîlde bulunmamış, bu konulara dalmaya çağırmamışlardır.[363] Ancak sonradan dâhilî ve hâricî birtakım nedenlerle ahlakî olan bu tavır yerini epistemik bilinçlenme evresine bırakmış, dinin rengi felsefîleşmiştir. Dini farklı okumalar gerçekleşmiştir.[364] Dilin bir sorun olarak ortaya çıkmasında ve dilsel çalışmaların gün yüzü görmesinde dinî metinlerin öneminin büyük olduğu anlaşılmaktadır.[365]

Din dili gündelik, basit, iletişim diline indirgenemez bir yapıda olup tüm bunları aşan bir özellik arz etmektedir.[366] Ancak, kendine özgü bir yapı arz etmesine rağmen günlük, bilim ve hukuk dillerinden bağımsız da değildir.[367] Mehmet S. Aydın, bazılarına göre tıpkı "bilim dili" ve "hukuk dili"nin varlığı gibi din dilinin varlığından söz edilse de, dine ait çok sayıda ıstılahlar olmakla birlikte müstakil bir din dilinden söz etmenin doğru olmadığını söylemektedir.[368] Bu, dinin kendine ait bir dilin olmadığı anlamına da gelmemektedir. Muhtemelen Aydın'ın kastettiği kendine ait ilkeleri, çerçeveleri belirli bilimsel ya da ahlakî ya da öğütsel merkezli bir din dilinin olmadığıdır. Aksi takdirde -özelde- Kur'ân'ın eşyayı ifade tarzının *kendine ait olduğu ve kendine özel bir ifade üslûbunun olduğu açıktır.* Istılahlarının olması belli bir dilin olmasını gerektirmemektedir, ama din dilini de kendine ait ıstılahlardan ayrı düşünmek mümkün değildir. Var olan ıstılahlarla birlikte Kur'ân'ın ve İslâm kelâmcılarının, gerek Tanrısal gerek diğer alanlarda, kendilerine özgü hakikati dile getiriş tarzına sahip olmalarından dolayı bu anlamda müstakil bir din dilinin varlığını göz ardı etmemek gerekir. Ama din dilinin tek bir anlayışa ya da belli bir görüşün çerçevesine terk edilmesinin yanlışlığı da ortadadır.

Din dilini ancak aklın sınırlı olduğunu kabul edenler takdir edebilirler. Bu takdirde beklenen pratik gayenin tamamen gerçekleşmesi mümkün olur. Ancak sonuçta insanın fikrî merakını tamamen giderici nitelikte olmadığı göz önünde bulundurulmalıdır.[369]

Gönderen ile gönderilen arasındaki varoluşsal fark, gönderilen mesajı anlarken dili daha da öne çıkarmaktadır. Allah Teâlâ'nın peygamberlerini, kelâmını/vahyini insanlara iletmek üzere gönderdiği bir gerçektir. Ancak Allah'ın insanlara özgü bir dili olmadığı için, başka bir açıdan da Allah'ın mükemmel olduğu, buna karşılık insanların aklının bir sınıra sahip olmasından dolayı anlatılan şeyin/kelâmın/vahyin, insanların anlayabileceği biçimde bir miktar kırılarak anlatıldığını söylemekte bir beis olmasa gerektir.[370] Tanrı, dillerden bir dil ile konuştuğu zaman mesajını zaten sınırlamış olmaktadır, zira anlam ve mesaj dilde tutukludur, dilden kurtulamaz.[371] Sözün, sahibinin Allah Teâlâ olması hasebiyle ilahî aşkın bir boyutu olmakla birlikte aynı zamanda beşerî şartları, tarihin belli bir dönemini, toplumu, sosyal yapıyı, kültürü, kısaca insana ait olanları içerdiğinden dolayı hatta Allah Teâlâ'nın anlatılmasının bile zaman zaman insan biçimci bir dille anlatılmasından dolayı beşere dönük bir yönünün de olduğunu söylemek mümkündür. Burada dilden söz edince onu sadece gramer ve kelime hazinesinden ibaret saymamalıdır. Bu dilin arkasında geniş bir toplum hayatı, tarihsel birikim, psikolojik ve fiziksel dünya vardır.[372] Öyleyse bir düşünce veya bilginin, inşa edildiği dile atıfta bulunmadan anlaşılamayacağı[373] gibi Kur'ân'ı da o döneme ait Arap kültür ve düşüncesinden daha doğrusu dilinden bağımsız anlama imkânı yoktur. Dilin sadece düşünceyi sırtında taşıyan bir aracı olmasını kabul etmekle birlikte tüm varlığın onun üzerinde kurulduğunu ve bu yönüyle varlığın meskeni olduğunu da belirtmek gerekir. Öyleyse Kur'ân'ın Arap diliyle inmiş olması, anlatılmak istenenlerin Arap dili *vasıtasıyla* anlatılması anlamına gelmekle birlikte Arap kültür ve düşüncesi formları kullanılarak anlatıldığı manasına da gelmektedir. Bu, Kur'ân lafızlarının, Arapların kelimelere yüklediği sosyal, psikolojik ve kültürel değerlerle birlikte anlaşılması gerektiği, kelimelerin bu topraklarda büyüdüğü, kök saldığı, lafzın delâlet(ler)ini köklerinden koparmamak gerektiği, onların sadece sonuçta ifade ettikleri kaba anlamlarla birlikte ele alınamayacağı, dolayısıyla aracı konumunda olan dilin aynı zamanda düşüncenin kendisinden inşa olunduğu bir yapı şeklinde değerlendirilmesi gerektiği manalarına da gelmektedir. Bu bakımdan metnin dili, metinde neyin anlatıldığını açığa vurmakla birlikte metinde ifade edilen şeyleri belirler.[374] Bu bağlamda

insanın Allah hakkında konuşmasının ancak, belli kişilerin belli zamanlarda konuştuğu insana ait bir dille olması ve sonuçta yorumun insanî bir etkinlik olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Öyleyse anlaşılan şeyi ilahî olana isnat etmek doğru değildir [375] ve böyle bir yanlışa düşmemek için din dilinin hangi dilsel araçlarla Mutlak'a açıldığını bilmek gerekmektedir.[376]

Söz ile hakikat arasındaki bağlantı yaratılışla ilgili bir bağlantıdır ve buna göre dil dışında hiçbir şeyle hakikati anlayamayız.[377] Dil düşüncenin kılıfıdır. Düşünce lisan ile, lisan ise ses ve yazıyla dışa yansımaktadır. Ses ile çıkan şey zihindeki izlere delâlet etmektedir. Yazı ve sesin delâlet ettiği şeyler herkes için aynıdır, ama yazı ve sesler değişebilmektedir.[378] Heidegger, dili insan varlığının temeli; insanı insan kılan şey; varlığın, kendisi aracılığıyla ışıdığı şey olarak tanımlamaktadır. Ona göre insan, öbür etkinliklerinin arasında dile de sahip bir canlı değildir. Hatta dil, varlığın meskeni, evidir. İnsan onun içinde barınarak, varlığın örttüğü doğruluğa katılarak var olur. Dil ve insan arasındaki ilişkiyi, insanın hem dile sahip olması, hem de dil tarafından 'kuşatılmış' olmasıyla tasvir etmek mümkündür.[379] İnsan bir yönden dil tarafından belirlenir, bu belirlenmişlikle evrene, metne bakar ve buradan hareketle yorumunu yapar. Mu'tezile'nin de modern yaklaşıma neredeyse örtüşür nitelikte, insanın zarurî olarak dil tarafından belirlenmiş olduğu ve nassları buraya ait göstergeler dünyasına bakarak yorumlamak gerekliliğine dair yaklaşımını burada zikretmek gerekir. Sonuçta Tanrı hakkında konuşurken tutarlı bir şekilde konuşmak, bilen ile bilinen arasındaki epistemik ilişkiyi düzenleyen dilin iyi anlaşılmasını gerekli kılmaktadır.[380]

Esasen bir metni anlamaya çalışırken, onun mahiyet tasavvuru da beraberinde bulunmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'i doğru bir biçimde anlama ve yorumlama çabaları da, kelâmın mahiyetini anlamaktan bağımsız ve ayrı değildir. Bu açıdan bakıldığında Kur'ân'ın mahlûk olup-olmadığı tartışmalarını yadsımamak gerekir. Yeterli ilmî birikime ve zihnî donanıma sahip olmayanlarla farklı düşünceye sahip olanlar tarafından olumsuz karşılanması, halku'l-Kur'ân konusunun kendisinin felsefî tarzda ele alınmamasını gerektirmemektedir. Hatta bir Müslüman açısından inandığı kitabın *ne olduğu, neye inandığı, anlamaya ve*

tüm hayatını üzerine bina ettiği kitabın arkası ve altı boş salt bir inanışla bırakılamayacağı hususlarında düşünmesi gerektiği bile söylenebilir. Zira Kur'ân'a inanma gerekçelerinin olması, Müslümanı, herhangi bir şeye inanan ve bağlanan ama bunun sahih bir biçimde gerekçelendirmesini yapmayan diğer din ve kültür mensuplarından ayırt edecektir. En azından bu gerekçelerin bir alt sınırda her Müslümanda bulunması inançlarının sağlamlığını ortaya koymada önemli iken konunun felsefî arka plânını ve bilimsel sorumluluğunu taşıyan bir gurubun yani kelâmcıların bulunması ümmet açısından kaçınılmaz görünmektedir.

Esasen Allah hakkında konuşma zâtının hakikati hakkında değil, yaratıklarını düşünme şeklinde olmalıdır. Pek çok Kur'ân ayeti buna delâlet etmektedir Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünmeye sevk eden ayet[381] buna misaldir. Hz. Peygamber'in de *Allah'ın zâtı hakkında düşünmeyiniz* hadîsi[382] vardır. Hz. Musa ile Firavun arasındaki konuşmada Firavun: *"vemâ rabbü'l-âlemîn"* (âlemlerin rabbi nedir?) diye zâtın mahiyetiyle ilgili bir soru sorduğunda, Musa (a.s.): *"rabbü's-semâvati ve'l-arz"* (O, göklerin ve yerin rabbidir) diyerek yaratıklar hakkında düşünmeye çağırmak suretiyle cevap vermektedir.[383]

Kâdî Abdülcebbâr da Allah hakkında konuşurken bunun bilincinde olup zât-mahiyet ilişkisi yerine zât-sıfat ve fiil ilişkileri üzerinde durmaktadır. Esasen tüm İslâm kelâmcılarının bu hassasiyeti gösterdiğini söylemek mümkündür. Onlar mahiyete ilişkin caiz olmayan şeyleri söylemekle yetinmişler, Allah'ın zâtı üzerinde durmamışlardır. Kâdî Abdülcebbâr bu çerçevede kelâmullah konusu da dahil olmak üzere Allah-sıfat/fiil ilişkisinde konuşabilmek için kesinlikle şâhid olunan dünyadan hareket edilmesi gerektiğinde ısrar etmektedir. Bu bağlamda ona göre, insanların şâhid olduğu ve bildiği kelâmın nitelikleri ne ise Allah'ın kelâmı odur ve başka türlü konuşma imkânı yoktur.[384] Onun epistemolojisinde din dilinin olgusal alandan hareketle kurulduğu ve olgusal alanda karşılığı bulunmayan bir şeyin din dili olarak sunulmadığı çok açıktır.

Allah Teâlâ hakkında konuşma ve buna bağlı din dili meselesinde "Tanrı bilinemez, bilmek sınırlandırmaktır, Allah ise sınırsız ve

mutlaktır" önermesi aşırı olduğu gibi "tamamen bilinir" önermesi de aşırılıktır, zira mutlak olan tamamen bilinemez. Fakat Allah Teâlâ bir şekilde bilinir. O'na isim veriliş ve varlığının öteden beri tasavvur edilişi bir şekilde bilinmesinin mümkün olduğunu gösteren işaretlerdendir.[385]

Teşbihe düşmeme gerekçesiyle Allah hakkında ne isbâtî ne de nefyî olarak konuşmamak yanlıştır. Zira bu görüş, Müslümanların izlediği yola; Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'in söylediklerine aykırıdır. İçi boş, zihinsel ve karşılığı olmayan bir Tanrı anlayışını da beraberinde getiren bu yaklaşımın Allah Teâlâ ile evren arasında bir ilişki kurması imkânsızdır, hele Tanrının varlığına inanan birisi için Allah-insan ve Allah-kainat arasındaki ilişkiler ağının bağdaştırılması ve bütünleştirilmesi mümkün olmadığı gibi kainatın işleyişindeki bir çok yönün Allah'a nasıl izafe edileceği sorununu da birlikte taşımaktadır. Buna insan gibi mükemmel bir varlığın üzerinde görünen pek çok sıfatın kaynağı ve bunların Allah'la ilişkisinin nasıl kurulacağı problemini de eklemek gerekir. Bunların farkında olan Kâdî Abdülcebbâr, gerekçesi ne olursa olsun Allah Teâlâ hakkında isbâtî ya da nefyî konuşmamanın yanlış olduğunu açıkça belirtmektedir. Meselâ Allah Teâlâ isim yönünden yaratıklara benzemiş olmakla mahlûka hakikaten benzemiş olmaz; Allah'ın kadir oluşu insanların da kadir oluşundan dolayı müşabeheti gerektirmez ve bu endişelerden dolayı bir din dili geliştirmemek gerekmez. Üstelik kendisine layık olmayan sıfatları nefyetmek (*olumsuzlamacı din dili*) ve layık olanları ispat etmek (*olumlulayıcı din dili*) üzere Allah hakkında konuşmak vaciptir. Bu konuşmayı sağlayıcı en önemli yardımcı unsur dilsel uzlaşı (muvâdaa)dır.[386]

Kâdî Abdülcebbâr, tanrısal alana ilişkin kullanılacak din dilinin elbette kelimelerle kurulu olacağına, bunun ise muvâdaa (uzlaşma) ile oluştuğuna dikkat çekmektedir. Bununla amacı, ilahî sıfat ve fiillerin olgusal alana bakarak anlaşılmasının arka plânını oluşturmaktır. Burada dilsel uzlaşı tek belirleyici olduğuna, bunun da olgusal alana ilişkin gerçeklikleri belirlemiş olmasına bakarak Tanrı hakkında konuşurken ya da Kur'ân nassını anlarken aslında tamamen tenzihî dil amacıyla olgusal alana ait araç olan dilin hakimiyeti zorunlu olarak kurulmak istenmektedir.

Tanrı hakkında konuşurken kullanılan diller şöyle adlandırılabilir: Teşbihî dil, tenzihî dil, temsilî (atıf analojisi, nispet analojisi) dil, sembolik dil, mecâzî dil. Mitolojik söylem ve kıssalar da din dilinde kullanılmaktadır.[387]

Teşbihî dil, Allah hakkında el, yüz, göz, nüzûl (iniş), istivâ gibi nitelemeleri zahiri anlamında ele alan din dilidir. Bilinen tavrıyla selef bunlar üzerinde konuşmaz ve te'vîl yapmazken bu dili kullandıklarından dolayı Müşebbihe ve Mücessime fırkaları olumsuz anlamda kendilerini göstermektedir. İnsanların teşbihî dil ve terimler kullanmadan Allah hakkında söz etmeleri mümkün olmasa da kaba ve katı teşbihî dil Tanrı anlayışını ifade etmede yetersiz ve kusurludur. Ancak teşbihî dilde insan biçimci yaklaşım sergilemek de gerekmemektedir, yani teşbihî dil kullanılabilir ama benzetilenle kendisine benzetilenin benzeme yönünün doğru belirlenmesi Allah Teâlâ'nın insanların zihninde daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunurken Allah'ı doğrudan kendisine benzetilenlere öykündürmek suretiyle zâtına insan biçimci keyfiyet biçmek teşbih ve tecsim sonucuna yol açmaktadır ve bunun şirk olduğu açıktır.[388]

Tenzihî dil günlük dilden alınan kelimelerle Allah hakkında olumlu bir cümle kurulamayacağı esasına göredir, herhangi bir anlamı Allah'a atfetmenin hiçbir yolu yoktur. Yapılabilecek olan Allah'ın hangi niteliklere sahip olduğu değil, olmadığını söylemektir. O, her şeyin üstünde olduğundan hiçbir isim O'nu kuşatıp sınırlandıramaz. Bu anlayışa göre Allah'ın sıfatlarından söz etmek antropomorfizme düşürür. Herhangi bir benzetme durumunu ortadan kaldırmak gerekir. Bir din dili olarak kullanılan bu yaklaşımın da gerçeği ifade etmede yetersiz olduğu açıktır, zira bir şeyin sadece ne olmadığını söylemek o şeyin gerçekten ne olduğu konusunda hiçbir açık bildirimde bulunmamak demektir.[389] Allah'a herhangi bir eksiklik atfedilemeyeceği, O'nun başka hiçbir şeye benzetilemeyeceği görüşünden hareketle ve salt bu bağlamda kullanılan olumsuz dille O'na olumlu hiçbir niteliğin kesinlikle atfedilemeyeceğini ileri süren olumsuz dil arasında fark vardır. Bu ikincisinde Allah'ı bir yerde bilinmezlik alanına itme ve dini, dilsiz bırakma vardır.[390]

İbrahim en-Nazzâm'ın Allah âlimdir, demek zâtından cehalet nefyetmektir; kadirdir demek zâtından aczi nefyetmektir, hayy oldu-

ğunu söylemek demek, zâtından ölümü nefyetmektir, diğer sıfatlar da böyledir şeklindeki sözleri[391] Allah Teâlâ hakkında olumlu bir nitelemede bulunulamayacağı, olumlu ve isbâtî anlamda kullanılan kelimelerin bile o şeylerin zıtlarını ifade ettiği anlayışına dayanmaktadır.

Ehl-i Sünnet kelâm kitaplarında rastlanan ve zâtî, subûtî sıfat grupları yanında zikredilen selbî (olumsuzlamacı) sıfatlar, Allah Teâlâ'ya bu sıfatların zıtlarının nispet edilemeyeceği ve zıtlarını Allah'tan nefyetme mantığına dayanmaktadır. Kıdem hâdis oluşu, bekâ varlığının başlangıcı olmayı, vahdaniyet tek oluştan başkasını, kıyam bi nefsihî başkalarına muhtaç oluşu, muhalefetün li'l-havâdis yaratıklara benzemeyi Allah'tan nefyetmektedir.[392]

Kâdî Abdülcebbâr ise Allah hakkında konuşurken tenzih ilkelerini aşırı işleterek ancak olumsuz nitelikleri nefyetmek suretiyle sıfatların ispat edilebileceği düşüncesini kabul etmemektedir. Bu anlamda onun, olumsuz din dilini her zaman kullanmadığını söylemek mümkündür. Ona göre zıddından hareket ederek bir şeyi ispat etmek her zaman doğru değildir. Zira o, Allah'ın âlim oluşunu, kendisi için ilmin zıtlarının imkânsızlığından dolayı değil, kendisinden olduğu kesin bilinen muhkem fiillerin Allah'ın âlim oluşuna delâlet etmesinden anlamaktadır. Bu onun şâhidin gâibe kıyasında kullandığı usûlî yöntemlere de uygundur.[393]

Olumlulayıcı (subûtî, isbâtî, pozitif) din dili. Subûtî ve isbâtî sıfatlardan hareketle Ehl-i Sünnet'in anlayışına bu ismi vermek mümkündür. Yine Sünnî kavramsal çerçeve içinde hayat, ilim, sem', basar, kudret, irade, kelâm, tekvin gibi sıfatların Allah'la birlikte var olduğunu kabul etmek, bunları Allah için ispat etmek vaciptir. Allah Teâlâ'nın mükemmel bir vasıflanışla vasıflandığı bu sıfatların O'ndan ayrı düşünülmesinin imkânsızlığı, subûtî sıfat gruplandırmasının temel mantığını oluşturmaktadır.[394]

Hem olumlulayıcı hem olumsuzlayıcı misallerin diğer yönden birbirlerinin yerine kullanılmaları da söz konusu olabilir. Yani zıtları nefyedilen sıfatlar dile getirilirken aynı zamanda kendi içerdikleri anlam da ispat edilmiş olmaktadır. Subûtî ya da isbâtî sıfatların kendi içerdikleri anlam ispat edilirken aynı zamanda zıtları da nefyedilmiş (olumsuzlanmış) olmaktadır. Bu bakımdan Tanrı hakkında olumlula-

yıcı bir dil kullanılırken aynı zamanda olumsuzlamacı bir dil de zımnen kabul edilmiş ve kullanılmış olmaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr'da Allah'ın tüm sıfatlarının kadir oluşunu bilme üzerine kurulu olması; Allah'ın kadir oluşunu bilmeden âlim. hayy ve mevcut oluşunun bilinemeyeceği mantık ve yaklaşımı, Tanrı hakkında konuşmanın kesinlikle şehâdet âleminden, bilinen, görülen ve tecrübe edilen alandan hareket ederek mümkün olacağı esası üzerine kuruludur, yani eğer Tanrı hakkında konuşulacaksa o, bu dünyadan bakarak olmalıdır. Mu'tezile kelâmının temelleri, bu yönden bakıldığında, gâibin şâhide kıyası yöntemine dayanmaktadır. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah'ın, ispatı ilgilendiren sıfatları, ancak O'nun fiillerine bakarak bilinebilir, fakat biliniş ve delâlet yönü değişebilir. Nefyi ilgilendiren nitelikler de aynı şekilde bilinir ve ispatla ilgili hususlar bilindikten sonra bunların zıtları nefyedilir.[395]

Din dilinde kullanılan bir diğer çeşit olan temsilî dilde sözcükler ve kullandığımız dil, nesne ve olguları anlatmaya uygun olup, önce dış dünyaya delâlet etmek üzere üretilmişlerdir. Dil insan deneyimi ile çok sıkı bağlantılı olduğu için her türlü kullanımda dilin kendi geçmişini dile getirmesi kaçınılmazdır.[396]

Kur'ân'da Allah hakkında konuşurken hem âdeta tanıyıp bildiğimiz şeylerle karşılaştırılması mümkün bir varlık gibi söz edilmekte, hem de Allah'ın bizim deney ve gözlem alanımıza giren şeylerden bütünüyle farklı olduğu söylenmektedir. Eğer Allah hakkında kullanılan dilin tek anlamlı olduğu düşünülürse antropomorfizme düşülür; çok anlamlı olduğu kabul edilirse agnostisizme kapı aralanmış olur. Bu iki alanın kesiştiği bir dil olarak aşkın varlığı anlatmak için bildiğimiz sözcükleri özel bir biçimde kullanmak mümkündür. Böylece Allah hakkında söylenebilecekler söylenmiş olmakla birlikte yaratıklara benzerliği çağrıştıracak anlamlar olumsuz kılınır. Sonuçta bir benzetmeyle birlikte temsil yapılırken analoji yapılmış olmaktadır. Genel olarak analoji, nispeten iyi bilinen bir nesneden elde edilen bir kavramın nispeten iyi bilinmeyen bir şeye uygulanmasında kullanılan isnat sistemidir. Analojik dil kuramı birbirinden büsbütün farklı iki varlıktan birine uygulanabilen terimlerin "aynı değil ama analojik olarak" öteki varlıkla ilgilendirilebilme ve bilinenden bilinmeyene doğru ben-

zetme esasına dayanır. Nispet analojisi iki farklı varlığın benzer kelimelerle ama her birinin kendi mahiyetlerine göre anlaşılmasıdır. Burada kelimelerin içerdikleri mahiyetler ve nitelikler değil sonuçların birbirine benzemesi söz konusudur. Ancak şâhidde kullanılan kelimeler Allah hakkında kullanıldığında bir beşer olarak ne denmek istediğini anlamak oldukça zordur. Zira sıradan sözcüklerle Allah hakkında konuşulmaktadır ve kelimeler içerikleriyle birlikte bizim dünyamıza aittir.[397] Burada insan tecrübesinden kaynaklanan ve kelâm ilminde *şâhid* olarak adı geçen olgusal alana ilişkin unsurlar ağır basmaktadır. Tanrı hakkında konuşmamız gerekirken kendi tecrübe ve nitelemelerimizle konuşarak analoji yapmakta iken bunların Tanrı hakkında gerçekte ne anlama geldiğini bilmemekteyiz. Ancak Tanrı hakkında konuşurken bunları kullanmama imkânı da yoktur.[398]

Tanrı hakkında konuşmak mümkün ve hatta gerekli olmakla birlikte sonlu bir varlık olan insan sonsuz olan hakkında açık seçik düşünme ve konuşma imkânına sahip değildir. Sorunlu olmakla birlikte analoji Tanrı hakkında konuşma imkânı veren bir ifade tarzıdır.[399] Analoji, iki ya da daha çok şey arasındaki benzerliğin gözlemlenmesidir. Mantıkta kullanılır şekliyle analoji, bir ya da daha çok açıdan benzer olan şeylerin diğer açılardan da benzer olacağını var saymakta, ancak bu özelliğinden dolayı tehlikeli olmakla birlikte yaygın bir şekle kullanılmaktadır. Zira iki şeyin bazı açılardan benzer olmaları diğer açılardan da zorunlu olarak benzer olacaklarını gerektirmez. Benzerlik olduğu gibi farklılıklar da olabilir. Öyleyse analoji kendisi için kıyasta bulunulan şeyin hükmünü ya da niteliklerini belirlemede esasen yetersiz kalmaktadır.[400] Netice itibariyle katı analojiden kaçarak ve Allah'a ait olması gerekenleri göz önünde bulundurarak O'na olumlu nitelikleri atfetmek mümkündür.[401]

Din dilinin belli bir ölçüde sembolik olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Kur'ân'da, Allah Teâlâ'nın zât, sıfat ve fiilleri hakkında beşerî algılama sınırlarını aşan konular sembolik tasvirlerle anlatılmakta, görüp algılanabilenlere göndermeler yapılmaktadır. Sembolik dil, ifade edilemez şeyi ifade etmemize imkân verir.[402]Sembol, gizli bir anlam çıkaran tasvirdir, bir gizin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.[403] İnsan bilinci, dünyayı tasavvur ederken algısı ya doğru-

dan, ya da dolaylı olmaktadır. Dolaylı bilinç durumlarında gâib, bilince bir işaret aracılığı ile sunulur.[404] Sembol kutsal ile profan arasında bir köprüdür. Sembol, kutsalın farklı tezahürlerinin yorumunu mümkün kılan teorik şifreyi sunmaktadır. Sembollerin temel işlevi, farklı şekillerde ulaşılamaz hakikatlerin düzeyine varmayı ve hiç düşünülmemiş bakış açılarını insanların anlayışına sunmayı sağlar.[405] Hakikatin metafizik yapısının bazı zor ve karmaşık yönlerini açığa çıkarma demek olan mecazlar, kuşatan ile kuşatılan arasındaki iletişimde mutlak olanın kelâmının aşılamazlığı ile beşerin anlamasının arasında sanki bir buluşma yeridir. Mecaz insan aklının idrak etmesi mümkün olmayan gerçekleri özel düşünme biçimi ve kavrayış tarzıdır. Bununla hakikatin karmaşık gelen bazı yönleri kendini ifşa etmiş olmaktadır.[406]

Kâdî Abdülcebbâr, Allah ve sıfatları hakkında konuşabilmek için bilginin iki yönünden söz etmektedir: 1- Zorunlu biliş, 2- istidlâlî biliş. Zorunlu biliş için de iki şart öne sürmektedir. Birincisi bilecek kişinin aklının tam olması gerekir. İkincisini bilecek kişinin ya kendinden veya kendi dışından bu sıfatların varlığını bilmesi gerekir. O, istidlâlî biliş için de aynı şartların geçerli olduğunu belirtmektedir.[407] Ona göre, Allah hakkında konuşurken zorunlu veya iktisâbî olarak bilinmesi imkânsız olan bir yolla ispat ya da nefiyde bulunmak doğru ve mümkün değildir. Sıfatlarla ilgili olarak akılla belirlenmemiş ve şâhidde bilinme yönü olmayan bir niteliğin ya da hususun gâibde ispatı da doğru değildir; sıfat iddiasının ispatında bilinen bir yola başvurulmalıdır; öyleyse bilgi yolları kullanılmakla birlikte Tanrı hakkında ispat edilemeyen bir şeyin reddedilmesi gerekir.[408]

Mu'tezilî din dilinin oluşumunu beşere ait dünyaya indirgeyen Kâdî Abdülcebbâr'ın bu sözleri Bâkıllânî'ye ait in'ikâs-ı edille yaklaşımına çok benzemektedir. Yani delil batıl olunca medlûl de batıldır, anlayışı her iki kelâmda da kendini göstermiş olmaktadır. Ancak Bâkıllânî için bu ilke, sonuçta gâib olanın şâhid tarafından belirlenmesi anlamına gelmemekle birlikte Kâdî Abdülcebbâr için tam aksine din dilini tamamen şâhide göre belirleyici bir özellik arz etmektedir.

Tanrı hakkında konuşmak bir bakıma metafiziktir. İnsanın kendini kuşatan görünür varlık ötesini idrakine kazandırmak üzere araştır-

ması demektir.[409] Guénon gibi irfânî yaklaşım içinde olanlarca metafizik bilgi, beşerî bir bilgi değildir ve beşer, beşer olarak bu bilgiye erişemez. Fakat aklın ötesinde kalp, beşeriyet üstü mertebelerin fiilen şuuruna erebilir ve bu bizâtihi metafizik bir bilgidir.[410] Ancak kalbî marifetin kelâmda bilgi yollarından sayılmaması kelâmcılarca onun teolojik bir ilim olarak kabul edilmemesi anlamına gelmektedir. Kalbin fiilen şuura erdiği bilgi ilim değil, marifet olabilir. Zira bilimsellik bir yönüyle önermelerin ya da tasavvurâtın aklî bilgilerle ispatlanmasına ve tutarlı olmasına bağlıdır. Kelâm bu anlamda ilim yaptığına göre varlık amacına uymayan tarzda bilimsel ispatı mümkün olmayan fenomenleri epistemolojisine almamaktadır. Ama kişisel tecrübe açısından ve bizzat var olabilme imkânı bakımından böyle bir bilginin de mutlak olarak reddedilmesi gerekmemektedir. Bu bilgiyi, Açıkgenç'in de dediği gibi, insan bilgisine konu olan, deney ve gözleme dayalı tecrübî, olgusal (şâhid) âleme ait bilgi elde edilişinin yanı sıra deney ve gözlemi aşan konuların bilgisi olarak görmek mümkündür. "Aşkın bilgi" denilebilecek bu tür bilginin akıl ile bilinmesi mümkün değildir.[411] Nitekim sınırlı bir dil ve düşünce imkânına sahip insanlar Tanrı hakkında konuşurken zorlanmaktadırlar. Hatta bazen mantıkî anlamda saçmalamaktadırlar.[412]

Gayba ilişkin bilgiler akıl ile *bilinemez* ve keşfedilemez ise de akıl ile *anlaşılabilmeleri* imkânsız değildir. Anlaşılarak bilinebilecek gayb bilgisini şehâdet bilgisinden ayırt etmek gerekmektedir. Zira şehâdet (olgusal) âlem bilgisi matematikseldir, kesinlik arz etmesi söz konusudur, nesneldir, dolayısıyla denenip gözlemlenebilir anlamında bilimseldir. Gaybın bilgisinde ise imânî bir kabulleniş söz konusudur, matematiksel değil, öznel bir yapı arz etmektedir. Bu bakımdan gaybın bilgisinde nesnel tümellik olamaz.[413]

Gayb âlemine ilişkin bilgi, mutlak ve aşkın olarak ikiye ayrılırsa, mutlak olanın bilgisini sadece vahiy yoluyla öğrenmenin mümkün olduğu belirtilmelidir. Buralarda yorum yapılamaz, ancak Kur'ân ayetlerinin açıklaması durumunda ona dayanarak yorum yapmak mümkün olabilir, bundan dolayı mutlak olanın bilimi yapılamaz. Sadece Kur'ân'dan yorumsuz elde edilen bilgiler sistemleştirilir. Geleneksel kelâmdan ayrı bu yapıya "vahiy kelâmı" demek mümkündür. Gele-

neksel kelâm aklîdir ve mutlak gayb konusunda bilgi üretebileceği iddiasındadır. Aklî kelâm bunları yine Kur'ân'a dayanarak işlemekte ise de üretilen bilginin ve varılan sonuçların tümel (küllî) ve matematiksel olduğunu ileri sürmelerinden dolayı vahiy kelâmından ayrılmaktadır. Kur'ân'ın verdiği gaybî bilgi ise vahye dayalıdır. Akılla elde edilemeyen, ancak akla uygun olan vahyin kelâmından uzaklaştıkça şehâdet âlemine yaklaşılmış olmaktadır. Böyle olunca da gayble ilişkili konular daha çok bu çerçeveden görülmeye, gaybî alan şehâdet alanına indirgenmeye başlanmaktadır. Aklın işlevi Kur'ân ışığında ve kalbi tecrübenin verileri çerçevesinde aşkın konuları idrak etmeye çalışmaktır. Zaten aşkın gayb alanı, şehâdet alanı ile irtibatlıdır. Bunlar tek bir bütünün iç içe girmiş uyumlu iki parçası gibidirler.[414]

İlahî kelâmın ve din dilinin belli kalıplara sıkıştırılarak dondurulması, donuklaşmaya ve totalitarizme yol açma tehlikesi ile karşı karşıyadır. İlahî kelâm, açıklayanların açıkladıklarından daha fazla bir şeydir. Kur'ân'ın mantıksal/matematiksel dille belli kalıplara sıkıştırılması onun daha iyi anlaşılmasının sağlanması anlamına gelmemektedir. Çünkü o kelâmullâh her şeyin her zaman aynı kaldığı cansız bir doğanın sembolik bir ifadesi değildir. O insanın tarihsel ve bireysel-toplumsal macerasını tüm dinamizmi ve karmaşıklığı içerisinde insana hikâye eder, canlı bir şekilde olaya katılmasını sağlar. Fakat mantıksal/matematiksel dil, asla bir hikâye üretemez, bir hikâye aktaramaz; sadece enforme eder. Allah'ın kolektif insani bilince yerleştirdiği temel doğrular, böyle bir niyetle kelâmullâhın sesine kulak veren kimsenin, onun ruhuna aykırı anlamalara ulaşmasını büyük oranda engelleyecektir.[415] Mu'tezile'nin, geliştirdiği din dilini belli ölçülerde vazgeçilemezliğiyle birlikte şâhide sıkıştırması, Allah'a ait bir kelâmın bu kalıplara sığmaması anlamını da esasen birlikte taşımaktadır. Mu'tezilî ilkeyi bir yere kadar işleten Sünnî kelâm, bunun ötesini de, *ötenin kendisi yönünden bakmak* suretiyle var sayarak Mu'tezilî kalıpları aşmakta ve Allah Teâlâ hakkında konuşurken daha kuşatıcı bir yapı sergilemektedir.

Din dilinin sonuçta bir dil üzerinde belli bir bakış açısını yansıttığını kabul edecek olursak temelde hareket noktası olarak kabul edilen dilin, lafızları ve anlamları üzerinde belli bir uzlaşının olması ge-

rektiği açıktır. Dinî söylemin ve mezheplerin geliştirdiği din dilinin şekillenmesinde *dildeki uzlaşım (muvâdaa)* anlayışlarının büyük etkisi vardır. Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile ekollerinin genel dünya görüşlerinin birebir yansıdığı görülen bu konunun bazı detaylarının bilinmesi bu bakımdan önem arz etmektedir. Zira onların nassları yorumlamaları şimdiye kadar anlatılmaya çalışılan etkenlerle birlikte dilin işaretlediği anlamda uzlaşı anlayışlarına da bağlıdır.

G. MUVÂDAA (Dilin İşaretlediği Anlamda Uzlaşı)

Hangi kelimenin hangi manada kullanıldığını bilmenin nakle mi muhtaç olduğu yoksa bunların muvâdaa ile mi bilindiği; çeşitli manalar karşılığında kullanılan çeşitli lafızların, onları kullananların zihinlerinde tasavvur edilmiş olan bir şekil ve surete mi dayandığı yoksa hâricî mahiyet ve şekillerin mi esas tutulduğu şeklinde ihtilâflar kelâmcıları ilgilendirdiği kadar esas problem olarak Arap dili ve belagatında ortaya çıktığı görülmektedir.[416]

İnsanlar arasında, eşya hakkında ortak anlayışın olması ya da *şeylerin anlaşılması*, belirli şeyleri belirli şekilde anlamada bir uzlaşının olduğunu göstermektedir.[417] Dil, simgelerden kurulu bir sistemdir, dil olmadan düşünce olmaz. Dil, karşılıklı anlaşma ve duygularla fikirleri ifade eden işaretler ve semboller sistemidir.[418] Bizi, kendisini unutturarak doğrudan doğruya varlığa götürdüğü nispette vazifesini yerine getirmiş olmaktadır. Dil, toplumsal bir uzlaşıya dayalı değerler dizgesi olduğu için bireyin tek başına yol açtığı değişikliklere karşı direnir. Bu nedenle toplumsal bir kurumdur.[419] Hüsamettin Arslan'ın deyişi ile, *eğer epistemik cemaat* varlık kazanamamışsa bilgi de var olamaz. Epistemik cemaat genelde bütün bilginin, özel olarak da bilimsel bilginin olmazsa olmazıdır.[420] Gerçekte bilginin kendini toplum içinde göstermiş olmasından dolayı, uzmanlar düzeyinde bilim faaliyetine inananların vardıkları sonuçlar ve bunları kullanan insanlar düzeyi birlikte değerlendirildiğinde, bilginin varlık şartının bir toplum olduğu ortaya çıkmaktadır.[421] Dilin bir vaz' olduğu kabul edilecek olursa çok sayıdaki soyut kavram, sıradan insanların değil de bi-

limsel bilgiye sahip öğrenim görmüş kimselerin dilinde doğmuş, ve soyut düşüncenin göstergeleri olma işlevini yitirmeden giderek ortak bir dile geçmiş olmaktadır.[422] Nitekim Kâdî Abdülcebbâr da dilsel uzlaşının artık belirlendiğini ve olup bittiğini söylemektedir.[423]

Dilin insanlar tarafından toplumsal bir uzlaşı sonucu ortaya çıktığı düşüncesine karşılık, böylesine karışık ve karmaşık sistemin ilk insanlar tarafından ortada bir vasıta bulunmadan ortaya konulmasının imkânsızlığını ileri süren görüş de mevcuttur. Ancak bu çalışma, dilin kökenini tartışma konusu yapmamaktadır. Bu çalışmanın içine alacağı kısım, Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın hangi tarafta neden durduklarıyla ilgili olan yerlerdir.

Esasen dilin tevkîfî mi olduğu, yoksa insanlar tarafından mı vaz' edildiği ya da diğer deyişle uzlaşıya dayalı mı olduğu hususu, Mu'tezile ile Eş'arîler arasındaki tartışmada ekollerin genel fikir çerçeveleri açısından önem arz etmektedir.[424]

Form ve suretten oluşan lafız ile lafzın delâlet ve işaret ettiği ve eşyaya tekabül eden manası dilin iki temel yapısını oluşturmaktadır. biri maddî yönüdür, diğeri de manevî yönüdür. Gerek eşyaya o lafzın tekabül edişi, gerek lafzın gösterdiği anlamların kaynağı hususu Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile açısından değer ifade etmektedir. Tamamen Allah'ın öğretmesi ve bildirmesi sonucu dilin şekillendiğini ileri sürenler *tevkîf*, bunun insanların belli bir uzlaşısı sonucu oluştuğunu ileri sürenler *muvâdaa* görüşlerini benimsemekle birlikte konunun yönlerinin olduğunu söyleyerek hem tevkîf hem de muvâdaanın olduğu yerlerin bulunduğunu söyleyenler de vardır. Bu çerçevede Bâkıllânî, dilin tevkîfî ya da muvâdaa sonucu var oluşunda üç yaklaşımdan söz etmektedir: 1- Her dildeki tüm eşyanın isimleri ve onlardan anlaşılan şeyler Allah'ın Adem'e tevkîf ve taliminden alınmıştır. 2- Tüm isimler dilcilerin, lügat ehlinin ve bilim adamlarının uzlaşı ve birleşmelerinden elde edilmiştir. 3- İsimler ve mefhumların Allah'tan vahiy ve tevkîf ile bilinmesi ve yerleşmesi mümkün olduğu gibi isim ve hitap türlerini vaz' eden dil ehlinin muvâdaa(uzlaşı)sı ile bilinmesi de mümkündür. Yine bazı isimlerin tevkîf ve vahiyle bazılarının dil ehlinin uzlaşı ve üzerinde birleşmeleri neticesinde yerleşip girmesi de imkân dâhilindedir. Tüm dil ehlinin ya da bazısının bir şeyin ismi üzerinde uz-

laşı sağlamış olmaları, Allah'ın da bu uzlaşıdan önce bazı kimselere tevkîfen vermiş olması ve böylece de muvâdaa ile tevkîfin birleşmiş olması mümkün olduğu gibi yine lügate ehil olan tüm kimselerin bazı eşyaya Allah'ın vaz' ettiği isimlerin dışında başka isimlerde uzlaşıya varmış olmaları da mümkündür. Eğer bu Allah'ın yasakladığı bir şey değilse günah olmaz, *şeyin* biri tevkîfî diğeri dile ehil olanların üzerinde uzlaşıya vardıkları iki ismi olmuş olur. Allah'ın yasakladığı bir durumsa günah olur.[425] Bâkıllânî'nin benimsediği bu ihtimalli görüşün benzerini Kâdî Abdülcebbâr da yaklaşık olarak benimsemektedir.[426] Ancak onun genel anlayışı çerçevesinde muvâdaanın varlığı aklen güzeldir[427] ve muvâdaa çocukluktan başlayarak ana-baba ve çevrenin telkini ve sürekli tekrarlarla olmaktadır.[428] Dilde cereyan eden uzlaşı kelâmın çoğu üzerinde gerçekleşmiştir. Karışık gelen hususlar ise azdır.[429]

Bâkıllânî'ye göre Allah Teâlâ, insanları dil oluşturmaya muktedir kılmıştır ve kulların uzlaştıkları (muvâdaa) isim-müsemma anlam ilişkilerini başkalarına tevkîf etmesi imkânsız değildir.[430] Bâkıllânî, dilde uzlaşının varlığını kabul etmeyip sadece tevkîfin var olduğunu söyleyenleri reddetmekte; Allah'ın, insanları hareket etmeye, seçmeye, işaretlere kabiliyetli ve gücü yeter kıldığı gibi onları dili getirmeye, söz eylemeye de muktedir kıldığını belirtmektedir.[431]

Dili, ibtidâen başlatan kişinin dışındakilerin bilmesi söz söylendiğinde insanlar tarafından zaruri bir anlama ortamının bulunması, tekrar tekrar söylenmesi, işaret gibi unsurlarla onu desteklemesi, ifade ettiği anlama yönelmesi ve daha başka hususlarla mümkün olmaktadır. İşitenlerde o kişinin kastına göre anlamada bir tevâfuk olmakta ve neticede muvâdaa gerçekleşmiş olmaktadır. [432]

Allah'ın Adem'e isimleri öğrettiğini bildiren ayetle[433] muvâdaanın varlığına karşı delil getirilmek istense de birkaç yönden bu görüş ile ayetin ilgisi yoktur: 1- Bu ayet dile ehil olanların Allah'ın Adem'e isimlerini öğrettiği şeyleri isimleri üzerinde uzlaşılarının imkânsızlığını ya da fiilen vuku bulmadığını değil, Allah'ın Adem'e sadece tüm eşyanın isimlerini öğrettiğini söylemektedir. Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr ayetin doğrudan söylediği bu anlamı inkâr etmemektedirler. Onların kabul etmediği, isimlerin Adem'e öğretilmiş olmakla birlikte muvâda-

anın imkânsızlığının söylenmesi ve öğretme işinin Adem'e bırakılmış olması hususudur, zira bunun delili yoktur. Zira bu lafızlar, ehil kimselerin uzlaşı ile kurdukları dilin yok olmasını gerektirmemektedir. 2-Allah Teâlâ tüm yaratıklara tevkîf ve talim buyurduğunu söylememekte, sadece Adem'e öğretmiş olduğunu ve ona tevkîf buyurmuş olduğunu haber vermektedir. Allah'ın Adem'e öğrettiği bu isimler üzerinde dile ehil olanların da ittifak etmiş olmaları mümkündür. 3-Allah'ın Adem'e daha önce kimsenin konuşmadığı bir dilde isimleri öğretmiş olması da mümkündür. Buna göre daha önce yaratılmış olan meleklerin o şeylerin isimlerinde oluşmuş bir uzlaşıyla birbirleriyle anlaşmış olmaları, ancak Allah'ın Adem'e öğrettiği ve tevkîf ettiği isimleri bilmemeleri gerekmez, nitekim Adem'e isimler öğretilmeden önce meleklerin bildikleri isimlerin yokluğu da gerekmemektedir. Ayette geçen *el-esmâe* lafzının zahiri, kelimenin başındaki umûm ve istiğrâk bildiren harf-i tariften dolayı, dilin tamamının tevkîfî olduğunu göstermemektedir. Zira bu bildirimden sonra Allah Teâlâ, yaratılan şeylerin isimlerini öğretmemiştir ve ayet bu hususa delâlet etmemektedir, öyleyse tüm isimlerin öğretildiğini bildiren ayet mutlak anlamda ele alınamaz ve tahsis edildiği yönler vardır. *Küllehâ* lafzının da zahirinden anlaşılan, *el-esmâe* lafzının zahirinin umûm ve istiğrak ifade etmediği gibi mutlak genelleme manasına gelmemesidir. Zira bu lafız, önceki lafzın verdiği anlamı tekit etmektedir. Bunlara ilâve olarak ayette Allah'ın Adem'e, isimleri ona tevkîf buyurmak suretiyle mi, onu konuşturmak suretiyle mi, konuşmaya muktedir kılıp meleklerin konuşmaya delâlet eden şeyler üzerindeki muvâdaayı elde etme vesilelerine sahip olmasıyla mı öğrettiği hususu bildirilmemektedir. Adem'in Havva ile uzlaşısı veya meleklerle uzlaşısı veya meleklerden öğrendiği uzlaşılı dil ile kendisine hitap edilmiş olması mümkündür. Yani tevkîf olmadan da öğretme mümkündür. Meleklerin, Adem yaratılmadan kendi bildikleri ve aralarında uzlaşılı olan isimlerle muhatap olduklarına *"hani rabbin meleklere, ben yeryüzünde bir halife kılacağım dediği zaman..."*[434] ayeti de delâlet etmektedir. Hiç hitap bilmeseler ve şeylerin isimleri bilgisi hiç olmasa kendilerine hitap da gerçekleşmiş olmazdı.[435]

Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr kelâmın delâletinde muvâdaayı gerekli görmede birleşirlerken Kâdî Abdülcebbâr buna ek olarak mütekellimin kastını (kasdü'l-mütekellim) ve ihtiyarını eklemektedir.[436]

Kâdî Abdülcebbâr, anlama olayının ve kelâmın delâletinin gerçekleşmesi için öncelikle dilsel uzlaşıya dayalı konuşmayı/kelâmın varlığını şart koşmaktadır, yani her şeyden önce *kelâm* olmalıdır. O, buna ek olarak *kasdü'l-mütekellim'i* bilmek gerektiği üzerinde de ısrarla durmaktadır. Mütekellimin maksadını belirleyen durumlarla cirkini irade etmeyeceği ve yapmayacağını bilmek gerekmektedir. Bunlar bir araya geldiğinde kelâmın bir manaya delâleti mümkün olabilir. Aksi takdirde kelâmdan istifade etmek imkânsızdır. Kelâmın müfîd olması, üzerinde toplumsal uzlaşı bulunmasına bağlıdır.[437]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre beşerî alanda kelâm(söz)ın manaya delâleti muvâdaa ve mütekellimin kastı ile gerçekleşmektedir. Kelâm idrak ile, muvâdaa haberlere dayalı, mütekellimin kastı ise zorunlu olarak bilinir ve böylece kelâm'dan neyin kastedildiği, kastedilebileceği anlaşılmış olur. Ancak burada bir istisna vardır; Allah'ın maksadı zorunlu olarak bilinemez, istidlâlî olarak bilinir. İstidlâl yolu da şöyledir: Allah Teâlâ bir şekilde insanlar arasında uzlaşılmış ve yerleşmiş olan kelâm ile hitap etmiş olduğundan her şeyden önce Allah'ın muradı kelâmının içindedir. Allah'ın, kelâmının içinde mevcut muradını vahiy gelmeden önce bizdeki mevcut bilgiyle bilme durumu vardır, muhatap olarak insan buna zorunludur ve başka seçeneği yoktur.[438] Allah Teâlâ'nın, hitabını, insanların uzlaşma içinde oldukları dilde dile getirmesi, onun muradının da orada olduğunu ortaya koymaktadır. Öyleyse kelâmullahın muradını bilmemiz ancak bizim aramızdaki dillerin birinde gerçekleşen uzlaşımdan ve bunun bilgisinden sonra mümkün olacaktır. Allah'ın kelâmını anlamadan önce zorunlu olarak mekâsıdı bilmek dildeki uzlaşının ve kelâmı anlamanın şartını oluşturmaktadır. [439] Kâdî Abdülcebbâr'a göre kasdü'l-mütekellim önemlidir, zira isim, ancak kastedilmek suretiyle müsemmanın ismi olmaktadır. Böyle olmazsa o ismin o müsemmaya ait oluşunu başkasına ait oluşundan daha tercihli kılacak bir gereklilik yoktur. Bir şeyi isimlendiren birisi, o ismi bilerek ve o şeye yönelerek, kastederek verir. Bundan dolayı ismin müsemmaya aidiyeti için isim verenin irade ve kastı gerekmektedir. Zira bir ismin farklı müsemmaları olabilir, ismin şu müsemmaya aidiyeti ancak mütekellimin kastı ile bilinir. Aksi takdirde o isim ile müsemma arasındaki anlam bağının gerçekleşmesi mümkün olmazdı. Burada bir sorun vardır: Kast, mütekellimin içinde ol-

duğuna ve ulaşılıp erişilemediğine göre kasdü'l-mütekellim nasıl bilinecektir? Kâdî Abdülcebbâr, bunun muhatapta zorunlu olarak oluşacağını, var olduğunu söylemektedir, zira ismin müsemma ile ilişkisinde mütekellimin neyi kastettiğini kesbî olarak bilme imkânı yoktur.[440]

Bunu şöyle açmak mümkündür: Eğer mütekellim kastını işaretle belirler o müsemma ile başkası arasını ayırırsa kastı zorunlu olarak hasıl olmuş olur. Müşârun ileyhe yapılan belirli bir işaret, işaret edenin kastının başka bir mana olmadığını belirleyen zorunlu bir bilgi yoludur. İşaret ya da yerine geçecek şey olmadığı zaman, isim ile belirli ve çerçevesi sınırlandırılmış bir müsemmanın kastedilip kastedilmediği bilinemez. Dilde uzlaşı için önce müsemmayı belirleyen işaretin olması gerekir. Müsemmayı belirleyip tahsis eden işaret, üzerinde uzlaşılan ilk unsurdur. Zira işaret olmaksızın müsemmayı hakiki anlamı ya da herhangi bir kinaye ile tahsis etmek mümkün değildir. Zira kinaye, söze ve söz üzerinde gerçekleşen muvâdaaya tâbidir. İnsanların bir dilde uzlaşmalarından sonra Allah'ın başka bir dili öğretmesi caiz olabilir. Ancak başlangıçta uzlaşıya dayalı olarak Allah'ın dil öğretmesi caiz değildir. Çünkü şu isimle şu müsemma arasındaki muvâdaa için gerekli olan 'işarette bulunma' Allah için imkânsızdır. Allah'ın isim-müsemma arasındaki anlam ilişkisini işaret olmadan gerekli maksatları zorunlu olarak insanda yaratması mümkün görülse de bu, insanların dil'de uzlaşımda bulunmalarına engel değildir. Ancak Allah'ın teklif halindeki maksadını, tıpkı o anda zâtını bilmemiz mümkün olmadığı gibi, bilmek mümkün değildir.[441]

O halde muvâdaanın yanında kasdü'l-mütekellimin (mütekellimin kastı) de şart koşulması sözün bir manaya delâletini tespitte vazgeçilmez olarak değerlendirilmektedir. Mütekellimin maksadını belirleyen durumla çirkini irade etmeyeceği ve yapmayacağını bilmeyi de eklemek gerekir.[442] Allah Teâlâ Kur'ân'ın mütekellimi olduğuna göre O'nun maksadını doğrudan öğrenme imkânı yoktur, öyleyse Allah'ın maksadını akıl zorunlu olarak bilmelidir. Bu bağlamda meselâ O'nun çirkini işlemeyeceğine dair bilgiye sahip olmalıdır, ki dilsel uzlaşı ile birlikte söz sahibinin maksadı anlamı tayin etmiş olsun. Bu yaklaşımın temelinde Mu'tezilî esasların Kur'ân doğrultusunda yorumlanmış olduğu ve bunun dışında olmadığı da anlatılmak isten-

mektedir. Daha önemlisi Kur'ân'ın kendi nassı içinde anlam kurmaya çalışan Ehl-i Sünnet'in anlayışına karşı, dışarıdan aklî ilkelerin önceliğinin olması ve Kur'ân'dan anlaşılacak düşüncenin bu bağlamda kurulması gerektiği anlayışı desteklenmek istenmektedir. Zira *kasdü'l-mütekellim* Kur'ân'da kendini ifşa etmediğine ve vazgeçilemeyeceğine göre bunun tespiti tamamen ve de zorunlu olarak muhatabın anlayışına daha doğrusu Mu'tezilî anlayışa bırakılmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre Kur'ân zaten bu yapı üzerine gelmektedir. O, bu yönüyle aklın nakle karşı önceliği düşüncesini de dil felsefesi boyutuyla desteklemek istemektedir. Buradan anlaşılmaktadır ki Kâdî Abdülcebbâr, Kur'ân karşısında aklı öne çıkarma gibi amaçla değil, Kur'ân'ı anlarken zorunlu olarak dildeki uzlaşı ve kelâmdan kastedilen şeyin önceden bulunduğunu, bunun neticesinde ancak Kur'ân'ın anlaşılabileceğini vurgulamak istemektedir. Öyleyse esasen akıl-nakil tartışmalarında onun, aklı mı, yoksa nakli mi öne çıkardığı sorusundan önce, aklı ve beşerî varlık alanını neden öne çıkardığı sorusu daha önem arz etmektedir.

Buna göre muhatapta zorunlu olarak oluşan bilgi söz sahibinin ya da sözün maksadını belirlemiş olmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'ın kelâmın anlaşılmasında mütekellimin kastını şart koşmasının amacı Kur'ân kelimelerine yüklenecek anlamın tamamen beşer tarafından belirlenmiş olmasını ispata yöneliktir. Böyle olduğunda da Sünnîlerin Allah'ın zâtı hakkında bizim bilmediğimiz kelâm-ı nefsî ile kadîm kelâma sahiptir, anlayışının önüne geçmek istemekte, bunun için ilke kurmakta ve koymaktadır. Bâkıllânî'de, dil mantığı ve felsefesi bakımından önem arz etmekle birlikte *anlama ve yorumlama felsefesinin* arka plânında yer alan muvâdaanın Kâdî Abdülcebbâr'da kast ve irade şartıyla birlikte ele alınması, dil ve düşünce arasında beşerî alanda kurulan ilişki ve anlayışı, önceden belirlenmiş aklî ilkelerle birlikte Kur'ân yorumunda kullanmak gerekliliğini izaha yöneliktir. Öyleyse kasdü'l-mütekellim teorisiyle Mu'tezilî dil felsefesinin Mu'tezile rasyonalizmine destek vermek üzere kullanıldığı açık bir şekilde ortaya çıkınış olmaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr'ın niyeti aklın, mütekellimin maksadına ilişkin varsaydığı şeylerle metni önceden anladığını ispata yöneliktir. Bu da

Mu'tezile mezhebindeki aklın, nakilden önce geldiğine dair temel ilkeye uygundur. Bâkıllânî'nin yaklaşımı da kendi mezhebine uygundur.[443] Bâkıllânî ile Abdülcebbâr arasındaki metnin şer'î delâletinde Bâkıllânî'nin sadece muvâdaa(dilsel uzlaşı)yı, Kâdî Abdülcebbâr'ın ise hem muvâdaa hem de kasdü'l-mütekellimi (konuşanın niyeti) şartkoşması epistemolojik değil ideolojiktir, kendi mezheplerine destek bulmaya yöneliktir.[444] Ancak doğruluk ya da yanlışlıkları açısından değil, aklı işletme açısından bakıldığında Mu'tezile, te'vîl kanunlarını koyma ve tanımlamada daha ihtimam sahibidirler. Kâdî Abdülcebbâr'da bunu gözlemlemek mümkündür. Te'vîl konusu öncelikle isim-müsemma, lafız-mana konusuyla alâkalıdır. Sonuçta Mu'tezile'nin *kelâmı anlamada ve te'vîl nazariyesinde* Muvâdaa ve kasdü'l-mütekellimin vazgeçilmez iki unsur olduğu açıkça ortada durmaktadır.[445]

Gerek Birinci Bölüm, gerek buraya kadar anlatılan teorik çerçeveli konular esasen bundan sonra anlatılacak Nassın Uygulanışı başlığının usûlî arka plânını oluşturmakta; Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin halku'l-Kur'ân konusunda nassları yorumlayıp yorumlamadıkları, ya da ne kadar yer verdikleri hususu ile neden şu tarzda değil de bu tarzda yorumladıklarının düşünsel zeminini oluşturmaktadır. Zira ekollerin nassları yorumlamaları kendi başına değildir, geride bu yorumun şekillenmesine neden olan temelli, sistematik bir bakış açısı vardır. Bu bakış açılarını çözümlemeden sadece sonuç olarak nassları şu şekilde anlamışlardır, bu doğrudur, şu yanlıştır demek bilimsel bir çalışmayla bağdaşmamaktadır. Biz de birinci ve ikinci bölümlerde *nasların yorumuna* etki eden düşünsel arka plânı ele almaya çalıştık ki, nassların bizzat uygulanıp uygulanmadığını görmekle birlikte nasıl uygulandığının mantığını ve bir sistem içinde nasıl bir yer edindiğini ortaya koymuş olalım. Üçüncü bölümde farklılaşmada yorumsallığın teorik arka plânını ortaya çıkarmayı hedeflemiştik. Bu bakımdan bundan sonra ele alınmaya çalışılacak kısım, şimdiye kadar anlatılanların rehberliğiyle bir anlam ifade edecektir. Diğer yönden söylemek gerekirse şimdiye kadar anlatılanlar, bir alt yapı olması hasebiyle şimdiden sonra anlatılacaklarla birlikte bir sistemin bütününü oluşturmaktadır.

[1] Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s. 35
[2] Göka-Topçuoğlu-Aktay, *Önce Söz Vardı*, s. 158
[3] Üçok, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 69-74
[4] Collini, "Sonlu ve Sonsuz Yorum", *Umberto Eco, Yorum ve Aşırı Yorum* içinde, s. 20
[5] Collini, "Sonlu ve Sonsuz Yorum", *Eco, Yorum ve Aşırı Yorum* içinde, s. 13
[6] Aktay, "Kur'ân Yorumlarının Hermenötik Bağlamı", *İsl. Arş.*, c. 9, sy. I-IV (1996), s. 87
[7] Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 73
[8] Culler, "Aşırı Yorumun Savunusu", *Eco, Yorum ve Aşırı Yorum* içinde, s. 129
[9] Kılıç, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", *İsl. Arş.*, c. 9, sy. I-IV (1996), s. 110
[10] Izutsu, *Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, s. 63-69
[11] Üçok, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 104
[12] Üçok, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 88
[13] Koç, *Din Dili*, s. 15
[14] Taftâzanî, *Muhtasaru meânî*, s. 4, 13
[15] Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, s. 75
[16] Göka-Topçuoğlu-Aktay, *Önce Söz Vardı*, s. 117, 144
[17] Macit, "Kelâmcıların Kur'ân'ı Anlama Yöntemi ve Sorunları", *İslâmîyât*, c. 2, sy. 1, s. 115
[18] Göka-Topçuoğlu-Aktay, *Önce Söz Vardı*, s. 55
[19] Göka-Topçuoğlu-Aktay, *Önce Söz Vardı*, s. 52-53
[20] Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, s. 75
[21] Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 26
[22] Taberî, *Târîh*, V, 679; Muhammed Rızâ, *Ali b. Ebî Tâlib*, s. 230
[23] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 10
[24] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 35; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 170; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 604
[25] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 170
[26] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 358-359; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 280; Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 127; Nesefî, Akâid, s. 189; Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 182; Taftazanî, *Şerhu'l-akâid*, s. 189
[27] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 608
[28] İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, s. 93-105
[29] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 606; a. mlf., *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 35; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 170
[30] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 35; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 170
[31] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 5; a. mlf., *el-Muğnî*, XVII, 39
[32] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 69
[33] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 54
[34] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 42, 49

[35] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 65
[36] Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 127-128
[37] Kayaalp, *İletişim ve Dil*, s. 67
[38] Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 75; Işıcık, *Kur'ân'ı Anlamada Temel İlkeler*, s. 93, 97
[39] Işıcık, *Te'vîl*, s. 21-22
[40] Üçok, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 69-74
[41] Işıcık, *Kur'ân'ı Anlamada Temel İlkeler*, s. 104
[42] Bulaç, "Kur'ân'ı Okuma Biçimi Olarak Hermenötik", *İsl. Arş.*, c. 9, sy. I-IV, s. 116. Yazar, Kur'ân'ın antropolojik ve Hristiyan dünyaya ait hermenötik okumaya tâbi tutulamayacağını söylemektedir. s. 116-118; Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 124-128
[43] Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 132-146
[44] Barthes, *S/Z*, s. 25
[45] Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 92
[46] İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, s. 47
[47] Suyutî, *Lübabü'n-nükûl*, s. 6
[48] Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 333-335
[49] Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 338
[50] Öçal, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası", *İslâmiyât*, c. 2, sy. 1 (1999), s. 73
[51] Ebû Zeyd, *Mefhûmü'n-nass*, s. 9-10, 27; Harb, *Nakdü'n-nass*, s. 11-13
[52] Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1, 376
[53] Göka-Topçuoğlu-Aktay, *Önce Söz Vardı*, s. 208-209; Yavuz, *Felsefe Üzerine*, s. 44-45
[54] Öçal, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası", *İslâmiyât*, c. 2, sy. 1 (1999), s. 83-84
[55] Gadamer, "Hermeneutik", *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* içinde, s. 11-12. Teolojik Hermenötik konusunda Zeki Özcan'ın aynı adı taşıyan kitabına bakmakta yarar vardır.
[56] Aktay, "Kur'ân Yorumlarının Hermenötik Bağlamı", *İsl. Arş.*, c. 9, sy. I-IV (1996) s. 79
[57] Chevalier, "Din Fenomeni", *Din Fenomeni* içinde, s. 9
[58] Birand, *Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama*, s. 53
[59] Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 21
[60] Sellâm, *Eseru'l-Kur'ân*, s. 259
[61] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 207
[62] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 203; a. mlf., *el-İnsâf*, s. 15; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 139
[63] İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 286; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 139
[64]Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 15; a. mlf., *et-Takrîb*, I, 208; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 286
[65] İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, s. 55
[66] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 204-205; a. mlf., *el-İnsâf*, s. 15
[67] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 203
[68] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 109
[69] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 76-77

[70] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 206

[71] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 173

[72] Ebherî, *Îsâgûcî*, s. 61; Cürcânî, *et-Ta'rîfat*, s. 230-231

[73] Ebherî, *Îsâgûcî*, s. 63; İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 66; Cürcânî, *et-Ta'rîfat*, s. 68-69

[74] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 224-225; Ebü'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, II, 195

[75] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 225. Başka görüşlerle birlikte değerlendirmeler için bk. Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 113-127

[76] Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 110-111

[77] Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 108-109; Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 231; Ebü'l-Hüseyin, *el-Mu'temed*, II, 197-200

[78] Abdürrâzık, *Temhîd li târîhi'l-felsefeti'l-İslâmîyye*, s. 123; Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 86

[79] Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, s. 26

[80] Salamé, "Le Courant Rationalisant et le Courant Littéraliste", *BEO*, XXXI, 284

[81] Cürcani, *et-Ta'rîfat*, s. 139-140

[82] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 33

[83] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 324; İbn Sînâ, *el-İşârât*, I, 27. İbn Sina aynı yerde lafzın, manaya şu şekillerde delâlet ettiğini söylemektedir: 1-Mutabakat yoluyla: Şu lafız, o mana için ona karşılık olarak vaz'edilmiştir. Üçgenin çevrili üç kenara delâleti gibi. 2-Lafzın manaya tazammun yoluyla delâleti. Mana, lafzın uygun olduğu(mutâbık olduğu) anlamlardan bir cüzdür. Üçgenin bir şekle delâleti gibi. Ancak üçgen, şeklin adı değildir, şekil için isim değildir. Üçgen bir anlamın ismidir, anlamının bir parçası da şekildir. 3-Gerektirme yoluyla delâlet. Lafzın bir manaya mutabakat yoluyla delâlet etmesi ve bu mananın başka bir manayı gerektirmesidir. Çatının duvarı ve insanın yazmaya kabiliyetli oluşunu gerektirmesi gibi.

[84] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 10

[85] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 186; a. mlf., *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 10

[86] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 104

[87] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 32; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 288-290; Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 130

[88] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 5, 49; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 158; a. mlf., *el-Muhît*, s. 167-169, 306, 342

[89] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 319

[90] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 31-32; Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 136-138

[91] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 14

[92] İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1080-1081. Ali Sâmî en-Neşşâr (bk. *Menâhicü'l-bahs*, s. 136-138), es-Subhî (bk. *Fî ilmi'l-kelâm*, II, 90) gibi araştırmacılar ve diğerleri in'ikas-ı edille konusunda Bâkıllânî'ye ait verdikleri bilgileri hep İbn Haldun'dan naklen aktarmaktadır. Bâkıllânî'nin kendi eserlerinden bizim Arapça metnini verdiğimiz türden bir ifade ya da benzer ifadelerden bir

çıkarım sunmamaktadırlar. en-Neşşâr, Her iki ibareyi de Bâkıllânî'ye dayanmadan vermektedir.

[93] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 311; Münâvî, *et-Tevkîf*, s. 396; Dehlevî, *Akdü'l-cîd*, s. 8; Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-takrîr ve't-tahbîr*, III, 259 ; Sem'ânî, *Kavâtıu'l-edille fi'l-usûl*, II, 230; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, I, 363

[94] Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-takrîr ve't-tahbîr*, III, 259

[95] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 311; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 299

[96] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 311; Amidî, *el-İhkâm*, III, 293; daha fazla ve değişik detaylar için bk. a.e., IV, 7-8, 283. Sonraki usülcülerden msl. bk. Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, I, 363

[97] Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 308-315; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, s. 7-8; Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 114-117. Demek ki bu yöntem doğrudan bir delil değil illeti belirlemede kullanılan yan delil durumundadır. Münasebet, şibh, tardedeverân, tenkîhu'l-menât gibi illeti belirlemede tanım ve detayına girmediğimiz kelâmcıların kullandığı diğer yöntemler için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 308-315; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, s. 7-8, Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 103-135

[98] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 32; Cüveynî, *el-Burhân*, II, 534; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 311; Sem'ânî, *Kavâtıu'l-edille fi'l-usûl*, II, 230; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 154. Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-takrîr ve't-tahbîr*, III, 259 ; Münâvî, *et-Tevkîf*, s. 396; Dehlevî, *Akdü'l-cîd*, s. 8; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, I, 363. Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 135

[99] Cüveynî, *el-Burhân*, II, 534; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 351; a. mlf., *el-Mustasfâ*, s. 311. adı geçen eserlerde daha geniş açıklamalar bulmak mümkündür. Bu arada Gazzâlî'nin meselâ rü'yet hususunda görmenin varlıkla (vücûd) illetlendirilmesinin sorunlu olduğunu söylemesi başka bir alanla ilgili düşünce açılımı sağlayabilir.

[100] Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 350

[101] Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 351

[102] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 311; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 299; Âmidî, *el-İhkâm*, III, s. 332-333

[103] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 311; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 293; Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-takrîr ve't-tahbîr*, III, 259-260

[104] Mesela Ebû Muzaffer Sem'ânî, eserinde (*Kavâtıu'l-edille fi'l-usûl*, II, 230) bu görüşün Bâkıllânî'ye nispetini kabul etmekte, ancak bu yolun yanlışlığını ileri sürmektedir. Ayrıca bk. Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, I, s. 364-365

[105] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 106

[106] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 106

[107] Cüveynî, *el-Burhân*, II, 535-537

[108] Rûm 30/27

[109] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 32; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 288

[110] Bk. Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 136-137

[111] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 105; Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 134

[112] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 106
[113] Cüveyni, *el-Burhân*, I, 105; Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 135
[114] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 106
[115] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 60-66
[116] Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî*, I, 188
[117] Ebû Rîde-Hudayrî, "Mukaddime", *Bâkıllânî, et-Temhîd*, s. 26
[118] Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, II, 93
[119] Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 253-254; Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, II, 93
[120] Sellâm, *Eseru'l-Kur'ân*, s. 269
[121] İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, I, 94, 97
[122] Kılıç, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", *İsl. Arş.*, c. 9, sy. I-IV (1996), s. 112-113
[123] Batalyevsî, *el-İnsâf*, s. 33-34
[124] Ellul, *Sözün Düşüşü*, s. 26-29; Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s. 49
[125] Kılıç, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", *İsl. Arş.*, c. 9, sy. I-IV (1996), s. 112
[126] Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 17
[127] Collini, "Sonlu ve Sonsuz Yorum", *Umberto Eco, Yorum ve Aşırı Yorum* içinde s. 18
[128] İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, s. 81-82. Taşköprüzâde, *Miftâhu's-seâde*, II, 538'de İbn Teymiyye'nin söylediklerinin yaklaşık benzerini söylemektedir. Taşköprüzâde'nin bu düşünceleri ondan almış olması kuvvetle muhtemeldir, zira Kâdî Abdülcebbâr'ın bize intikal etmeyen tefsirine tarih olarak İbn Teymiyye ondan çok öncedir.
[129] İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, s. 83-85
[130] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 174-175; a. mlf., *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 139
[131] Göka-Topçuoğlu-Aktay, *Önce Söz Vardı*, s. 50, 156
[132] Göka-Topçuoğlu-Aktay, *Önce Söz Vardı*, s. 117, 144
[133] Göka-Topçuoğlu-Aktay, *Önce Söz Vardı*, s. 55
[134] Göka-Topçuoğlu-Aktay, *Önce Söz Vardı*, s. 53
[135] Göka-Topçuoğlu-Aktay, *Önce Söz Vardı*, s. 52
[136] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 395
[137] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 232-277; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 301-317
[138] Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 223
[139] Öçal, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası", *İslâmiyât*, c. 2, sy. 1 (1999), s. 69-70
[140] Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s. 6
[141] Cündioğlu, *Anlamın Tarihi*, s. 15-17
[142] Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyâkın Rolü*, s. 126
[143] Cündioğlu, *Anlamın Tarihi*, s. 18-19
[144] Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s. 108
[145] Harîsî, *Delâletü's-siyâk*, s. 81

[146] Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s. 7

[147] Harîsî, *Delâletü's-siyâk*, s. 127

[148] Taberî, *Târîh*, V, 686-687

[149] Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, 58-71; Albayrak, " *Tefsir Usûlünde Bütünlük Sorunu* Adlı Makalenin Düşündürdükleri", *İsl. Arş.*, c. IV, sy. 3 (1990), s. 214-217

[150] Aktay, "Kur'ânî Yorumların Hermenötik Bağlamı", *İsl. Arş.*, c. 9, sy. I-IV (1996), s. 80-82

[151] Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 94-114

[152] Harb, *Nakdü'l-hakîka*, s. 44

[153] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 340-351, 429-432. Muradın kendisinde tecelli ettiği lafız bir manayı ifade etmek üzere vaz' olunmuştur. Râzî'den özetleyerek aktaracak olursak lafız-mana ilişkisinde anlamın açık olup olmaması ihtimallerini şöyle sıralamak mümkündür: 1- Eğer lafız, konulduğu manayı bildirir ve başka anlama muhtemil değilse *nass*tır. 2- Bu manadan başka manaya da ihtimali varsa a) biri diğerine göre daha ihtimalli ise buna *zahir*, b) üzerine tercih edilmiş olana *müevvel*, c) ikisi de aynı ihtimali taşıyana *müşterek* denilir. Mananın her bir anlama nispetinin adına muhtemil denir. Nass ve zahir tercih edilme noktasında diğerlerine nazaran üstündürler. Ancak nassın bir derece daha üstünlüğü vardır, zira başka anlama gelmesi ve zıddına ihtimali yoktur. Zahir de başka anlama gelme ihtimaline rağmen tercih edilme konumundadır. Bu ikisi tercih edilme hususunde müşterek olup muhkemdirler. Müteşâbih ise zihnin ayrıt etmede aciz kaldığı ve şeylerin birbirine benzediği durumdur. Mücmel ve müevvel, lafzın delâletinin tercih edilmeye uygun olmadığını gösteren kavramlardır. Mücmelin, anlamın iki tarafına da nispetle tercih edilecek durumu yoktur. Müevvelin ise iştirake rağmen tercih edilme durumu sözkonusudur. İşte diğer anlama nispetle tercih edememe durumuna müteşâbih adı verilmektedir. Çünkü burada anlamama durumu hasıl olmuştur ya da anlam karışık gelmektedir. (Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 179-180

[154] Bu konunun teorik çerçevesi kısaca şöyledir: Bir kelâm, nazım ve tertibinin çelişki ve ihtilâfa meydan vermeyecek şekilde muhkem olmasıyla birlikte anlaşılma hususunda ihtilâfa konu olabilir ve farklı vecihlerin bulunma ihtimalini taşıyabilir. Nitekim Kur'ân sahihlik bakımından tamamen muhkem olmakla birlikte muhatapların anlaması cihetinden lafızların delâleti göz önüne alındığında tamamen muhkem olmayabilir.(Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I. 330) Genel olarak söylemek gerekirse doğrudan dilsel anlamı ve aklî kavramlarla örtüşenler 'açık, muhkem'; dilsel anlamının doğrudan kabul edilmesi mümkün olmayanlar 'kapalı, müteşâbih' olarak ele alınmıştır. Muhkemin müteşâbihe üstünlüğü vardır, çünkü müteşâbih, âlime karışık gelmektedir ve çözümü için ya muhkemlere ya da Hz. Peygamber'in sözlerine müracaat edilmesi gerekmektedir.(Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 9) *Muhkem*, metinden kastedilen muradın belli ve başka tarafa gitmeyecek

derecede açık olmasıdır. Muhkem, dilsel uzlaşma ve karinelerin bir araya gelmesinden dolayı tek anlamı işaretlemektedir, diğer ihtimal ve vecihleri işkalle birlikte ortadan kaldırmaktadır. Hitap tarzını bilen ve karinelere vâkıf olan birisi sözü işitiğinde onun delâletini bilir.(Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 328-330; Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 7-8, 19, 32) *Müteşâbih* ise anlamdan kastedilen şeyin karşıdakine karışık geldiği ve zihninin netleşmediği durumdur. Müteşâbih, muhtelif manalara ihtimali olan lafızdır. Müteşâbih lafızda murad, zahirden açıkça anlaşılmaz ve bilinmesi için karineye ihtiyaç duyar.(Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 328-330; Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 7-8, 19, 32) Kâdî Abdülcebbâr'a göre, dil ve karineler bilinmekle birlikte aklî delile kesin ihtiyaç vardır. Esasen onun amacı, müteşâbihin, muhkem olana ya da aklî delile hamledilmesidir. Muhkem asıl, müteşâbih fer'dir. Bunları birbirinden ayırt edecek en önemli delil ve vasıta ise akıldır. Karine ise ya aklî olur ya sem'î olur. Sem'î karine ya o ayetin içinde, öncesinde, sonrasında olur, ya da o surenin içinde herhangi bir yerde veya herhangi bir surede olur. Karîne, Hz. Peygamber'in kavlî ya da fiilî sünnetinde bulunduğu gibi, ümmetin icması da karîne olabilir. Müteşâbih'in bilinmesi ve muhkem üzerine hamledilme yöntem ve durumu böyledir. Lafzın zahirinden kastedilen muradı bulmak için ayrılınır. Zahirden ayrılma ise ilgili diğer ayetleri göz önünde bulundurarak dilsel çerçeve içinde ve genel uzlaşımdan hareketle mümkündür.(Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 7-8, 19, 32 Müteşabihle ilgili Kâdî Abdülcebbâr'ın teorik görüşlerini bu kitabının mukaddimesinde görmek mümkündür; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 599-601.)

155 Tekvîr 81/29

156 Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 181

157 Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 330; Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 19. Müteşabihle ilgili Kâdî Abdülcebbâr'ın teorik görüşleri bu kitabının mukaddime'sinde görülebilir. Râzî'nin de belirttiği gibi 1-Allah'ın kitabı lafız ve manalarında hak olma, diğer sözlerden üstün olma ve benzer başka cihetlerden Kur'ân'ın tamamı muhkemdir. 2-Güzellikte, fesahatte, belağatta birbirine benzemesi, birbirini tasdik etmesi hepsi müteşâbihtir. 3-Anlamının açık olması bakımından bazısı muhkem bazısı müteşâbihtir. Muhkem esasen engel olma, mani olma, reddetme kökünden gelmektedir. *h-k-m* ve *ahkeme* fiilleri, hakimin, zalimin zulmüne engel olması demektir. Atın sağa sola sapmasına engel olan geme Araplar hikmet demektedirler. (Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 178)

158 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1077

159 Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 173-176

160 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 361, 369

161 Kırca, "Mezhebî Tefsîr Ekolünün Ortaya Çıkışı", *İsl. Arş.*, sy. 5 (Ekim 1987), s. 58

[162] *Hakikat*, hitabın gerçekleştiği ıstılâh ne ise dildeki vaz'ının aynı olduğu yapının adıdır. *Mecaz*, hitabın gerçekleştiği dilsel uzlaşıdaki ıstılahın dışında başka bir anlam çerçevesinin bulunduğu yapının adıdır. Mecaz, cümlelerin sözlük anlamlarına dayanmayan yorumlardır. Bir şeyden söz ederken başka bir şey kastedilmektedir. Mecaz dil sınırları içinde kalınarak yapılan dolaylı ifade tarzıdır. (Ebü'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, I, 11; Koç, *Din Dili*, s. 114-115) Sözlerde asıl olan hakikattır, mecaz ise fer'dir. Öyleyse her mecazın hakikatı vardır, kelâm bu anlama döndürülür, ama her hakikatın mecazı yoktur.(Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 358-359; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 26) Mecaz, söz ve lafızların vaz'olunduğu anlamdan vaz'olunmadığı bir anlama geçiş yapmasıdır. *Duvarın yıkılmayı irade ettiğ*ini bildiren ayette (Kehf 18/77) iradenin duvar için hakiki anlamı yoktur. *Gece ve gündüzün hilesi* sözü de hakiki anlamı değil, hilenin gece ve gündüzde meydana gelişi anlamınadır. Mecazın bilinişi aklın, naklin veya o durumla ilgili halin delâleti ile bilinir.(İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 27)

[163] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 14-15, 17

[164] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 81-82

[165] Durand, *Sembolik İmgelem*, s. 40

[166] Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 104

[167] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 361

[168] Öçal, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası", *İslâmiyât*, c. 2, sy. 1 (1999), s. 65-66

[169] Watt, *İslâm Vahyi*, s. 58

[170] Şâtıbî, *el-Muvafakât*, I, 23

[171] Yaman, "Tahrîcü'l-Furû' Kavramı Üzerine", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 32, sy. 4 (1996), s. 54

[172] Taberî, *Târîh*, V, 679; *Muhammed Rızâ*, Ali b. Ebî Tâlib, s. 230

[173] Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, s. 16-17

[174] Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 37

[175] Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, s. 155-158

[176] Culler, "Aşırı Yorumun Savunusu", Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum* içinde, s. 125

[177] Rorty, "Pragmatistin Yolculuğu", Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum* içinde, s. 110

[178] Rorty, "Pragmatistin Yolculuğu", Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum* içinde, s. 105-106

[179] Altıntaş, *Kur'ân'da Hidâyet ve Dalâlet*, s. 353-373

[180] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 219; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX (2. c.), s. 256

[181] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 219-220

[182] Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 131

[183] Fazlurrahman, "Kur'ân'ı Yorumlama", *İsl. Arş.*, sy. 5 (Ekim, 1987), s. 101; Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyâk'ın Rolü*, s. 23-32

[184] Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyâk'ın Rolü*, s. 110-120; Albayrak, "*Tefsir Usûlünde Bütünlük Sorunu* Adlı Makalenin Düşündürdükleri", *İsl. Arş.*, c. IV, sy. 3 (1990), s. 210-213. (Halis Albayrak'ın değerlendirme ve eleştiri mahiyetinde ele aldığı karşı makale için bk. Açıkgenç, "Tefsîr Usûlünde Bütünlük Sorunu", *İsl. Arş.*, c. 3; sy. 3(Temmuz, 1989); s. 95-101

[185] Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, s. 28-36

[186] Salamé, "Le Courant Rationalisant et le Courant Littéraliste", *BEO*, XXXI, 269; Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî*, I, 181; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 196-197

[187] Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî*, I, 181

[188] Salamé, "Le Courant Rationalisant et le Courant Littéraliste", *BEO*, XXXI, 269-270

[189] Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 64

[190] Âl-i İmrân 3/7

[191] Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 58; a. mlf., *el-Muğnî*, XII, 174-175; a. mlf., *el-Muğnî*, XVI, 378; a. mlf., *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 15-16. Bu ayetin Necrân Hristiyanları ile yapılan tartışma üzerine nazil olmasına binaen anlam şöyledir: Onlar, Müslümanların Kur'ân'a dayanarak Hz. İsa'nın Allah'ın ruhu ve kelimesi olduğunu söylediklerinden hareketle bunun bile kendilerine yeteceğini söylemişlerdi. Halbuki İsa ile ilgili, onun sadece Allah'ın nimet verdiği bir kul olduğu ayetine (Zuhruf 43/59) bakmadılar. Dolayısıyla hevâlarına göre ayeti te'vîl ettiler ve insanları haktan uzaklaştırmak istediler. (Bk. Suyûtî, *Lübâbü'n-nükûl*, s. 53; Nemr, *İlmü't-tefsîr*, s. 61; Fığlalı, "Mezheplerin Doğuşu", *AÜİFİİED*, IV, 123-124). Buna göre te'vîli yapılan ayetler, Müslümanların dile ve Kur'ân'ın bütünlüğüne bakarak yaptıkları te'vîl değil, Hristiyanların, Müslümanlarca anlamı problem olmayan ayetlerden bir kısmını alıp bir kısmını gözetmeden yaptıkları kısımlar olmaktadır. Buna göre de te'vîli kötülemenin bir anlamı olmamaktadır.

[192] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 177

[193] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 332-334

[194] İbn Teymiyye, "el-İklîl", (*Mecmûatü'r-resâil* içinde), II, 8; İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1085

[195] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 16

[196] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 175; a. mlf., *el-Muğnî*, XVI, 378. Bu konuda Kâdî Abdülcebbâr'ın söyledikleri ile Râzî'nin söyledikleri arasında büyük paralellik olduğuna daha önce değinilmişti. Râzî'nin akılcı özelliği ile söylediklerinin Kâdî Abdülcebbâr'ın düşünceleri ile örtüştüğünü görmek yadırganacak bir durum değildir. Zira ikisinde de bu konuda izlenen yol aynıdır. İbn Haldûn(bk. *Mukaddime*, III, s. 1085-1086) da atfedilmemesi ve isti'nâf edilmesi yönünde tercih kullanmaktadır ve bunun gaybe imana övgü şeklinde anlaşılmasını daha uygun bulmaktadır. Ayrıca o, müteşabihin te'vîlinde Arap diline uymayan ve anlaşılmayan bir çok ifadeler bulunmaktadır; arabın koyduğu manalar dilsel formlar içinde anlaşılmaktadır; sözün asıl sahibi Allah'a sözü ile ilgili soru sorma ve araştırma imkânı olmayınca müteşâbih gelenleri O'na havale etmek gerekir, düşüncesindedir.

[197] Harb, *Nakdü'l-hakîka*, s. 17

[198] Harb, *Nakdü'l-hakîka*, s. 8-9

[199] Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 32-33
[200] İbn Teymiyye, *Nakzu'l-mantık*, s. 47
[201] Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 364
[202] Abdülhamîd, *İtikadî Mezhepler*, s. 151-152
[203] Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhib*, s. 228
[204] Şûrâ 42/11
[205] İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 273, 334
[206] İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 509
[207] Enbiyâ 21/2
[208] İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 509
[209] Msl. bk. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 18
[210] Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 129-130
[211] Ali el-Kârî, *Şerhu fıkhı'l-ekber*, s. 3-8
[212] Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, I, 21-24
[213] Watt, *İslâm Vahyi*, s. 59-60
[214] Harb, *Nakdü'l-hakîka*, s. 11
[215] Bk. Taberî, *Târîh*, V, 688
[216] Harb, *Nakdü'l-hakîka*, s. 5-6
[217] Harb, *Nakdü'l-hakîka*, s. 6-7
[218] Kılıç, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", *İsl. Arş.*, c. 9, sy. I-IV (1996), s. 111
[219] Fazlurrahman, *İslâm*, s. 329
[220] Buhârî, Kitabü'l-cum'a, 44, hadis no: 894; Müslim, Kitabü'l-cihad ve's-siyer, 23, hadis no: 1770. Bazı rivayetlerde öğle namazı şeklinde gelmesini Nevevî özetle şöyle birleştirmektedir: Bu durum, öğle namazı vaktinden sonra vuku bulmuştur. Bazı sahabiler öğleyi Medine'de kılmışlar bazıları kılmamışlardı. Öğleyi kılmayanlara öğleyi, ikindi için de hepsine ikindiyi Beni Kurayza'da kılmaları buyurulmuştur. Sonuçta öğle ve ikindi namazları Beni kurayza'da kılınacaktır. Diğer bir ihtimal de şöyledir: Önce gidenlere öğleyi, onlardan sonra gidenlere de ikindiyi Beni Kurayza'da kılın şeklinde buyurulmuştur. Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, XII, 98
[221] Nevevî, *Şerhu Sahihi Müslim*, XII, 98
[222] Taberî, *Târîh*, V, 679; Muhammed Rızâ, *Ali b. Ebî Tâlib*, s. 230
[223] Sağîr, *Mülâhazât*, s. 97-99
[224] İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 239-241
[225] Yunus 10/31
[226] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 77
[227] Abdülhamîd, *İtikadî Mezhepler*, s. 218
[228] Harb, *Nakdü'l-hakîka*, s. 16
[229] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 27-28
[230] Harb, *Nakdü'l-hakîka*, s. 63
[231] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 183

[232] Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, s. 8; Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-aklî*, s. 60
[233] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 174-175; a. mlf., *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 36
[234] Şûrâ 42/11
[235] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 5
[236] Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 139; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 206
[237] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 5
[238] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 1
[239] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 2-3
[240] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 4-5
[241] Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 128
[242] Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 121-126
[243] Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 129
[244] Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 127
[245] Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 129-130
[246] Kadir, *İslâmî Bilgi Teorisi*, s. 23
[247] Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 131-132
[248] Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 136-137
[249] Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 139
[250] Watt, *İslâm Vahyi*, s. 116
[251] Bk. Güneş, "...Eş'arî'nin Nassları Yorumlama Biçimine Dair Bir Değerlendirme...", *SÜİFD*, VII, 499-512. Eş'arî'nin *el-İbâne*'de gösterdiği yaklaşım ile *el-Lüma*'daki yaklaşımı birbirinin tersidir. İkinci döneminde Eş'arî'nin *el-Lüma*' ile daha akılcı bir yol izlediği görülmektedir.
[252] Bedevî, Abdülmecid, *et-Târîhu's-siyâsî ve'l-fikrî*, s. 33-35
[253] Bk. Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 286-295 vd.
[254] Bk. Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 296
[255] Bu tespit bazı modern araştırmacılar tarafından da yapılmıştır. Msl. bk. Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-aklî*, s. 57
[256] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 35-38
[257] Celal Musa, *Neş'etü'l-Eş'ariyye*, s. 320
[258] Metz, *el-Hadâratü'l-İslâmîyye*, I, 378
[259] Salamé, "Le Courant Rationalisant et le Courant Littéraliste", *BEO*, XXXI, 284
[260] Suyûtî, *Savnü'l-mantûkı'l-kelâm*, s. 78
[261] Gardet, "İslâm'da Din ve Felsefe", *AÜİFİİED*, V, 338
[262] Kocabaş, *İslâm'da Bilginin Temelleri*, s. 124
[263] İbn Sînâ, "Risâle fi'l-hudûd", (*Tis'u resâil* içinde), s. 79
[264] Kindî, *el-Hudûd*, s. 211
[265] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 195. Daha geniş açıklamalar için bk. S. 195-198
[266] İbn Teymiyye, *Nakzu'l-mantık*, s. 158; Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 87
[267] İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 284; Muhâsibî, *el-Aklü ve fehmü'l-Kur'ân*, s. 202-204
[268] İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 284; Muhâsibî, *el-Aklü ve fehmü'l-Kur'ân*, s. 202-204
[269] İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 284

[270] İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 284; Muhâsibî, *el-Aklü ve fehmü'l-Kur'ân*, s. 202-204; Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 139. Burada İbn Fûrek ve Muhasibî'nin ifadeleri ile Kâdî Abdülcebbâr'ın ifadesi arasındaki nüansa dikkat çekmek gerekir. Sünnî taraf aklı *kendisine gelecek fayda ve zararların çoğunu bilen* bir şey olarak tanımlarken Mu'tezilî taraf *iyiyi kötüyü, güzeli çirkini ayıran ana belirleyici* olarak tanımlamaktadır.

[271] Keskin, *Bilgi Teorisi*, s. 87, 143

[272] Eco, *Ortaçağı Düşlemek*, s. 111-112

[273] Kindî, *el-Hudûd*, s. 215

[274] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 210

[275] İbn Sînâ, el-İşârât, I, 23

[276] Bakara 2/260; En'âm 6/75-79

[277] Enbiyâ 21/21-22; Mü'minûn 23/91

[278] Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, I, 24-25

[279] Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, s. 59

[280] Fettâh, *Menhecü'l-mütekellimîn*, s. 102, 104

[281] Bakara, 2/65

[282] Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, II, 40

[283] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 228-231

[284] Bâkıllânî, *Kitâbü'l-beyân*, s. 42

[285] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 36

[286] Hanefî, *İslâmî İlimlere Giriş*, s. 113

[287] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 5

[288] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 77

[289] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 174-175

[290] Kâdî Abdülcebbâr, a. mlf., *el-Muğnî*, XVI, 395; *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 139

[291] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 1

[292] Hanefî, "Konulu Kur'ân Tefsiri Metodu" *İsl. Arş.*, c. 9, sy. I-IV (1996), s. 160

[293] Abdülhamîd, *İtikadî Mezhepler*, s. 124

[294] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 2-3

[295] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 4

[296] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 36

[297] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 395

[298] Bk. Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 286-295 vd.

[299] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 206

[300] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 210

[301] Mekkî, *el-Hayde*, s. 60. Yazar Abdülaziz el-Mekkî el-Buhari bu eserinde eserinde Bişr el-Merîsî ile Me'mun'un huzurunda halku'l-Kur'ân konusunda tartışmasını başka ayrıntılarla birlikte vermektedir. İlk dönemlere ait oluşu ve ilmî bir münazara örneği vermesi bakımından da metin önem arz etmektedir.

[302] Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s. 29

[303] Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s. 63

[304] Isfehânî, *Müfredât*, s. 552; Açıkgenç, "İslâmî Bilim ve Felsefe Anlayışı", *İsl. Arş.*, c. 4, sy. 3 (Temmuz, 1990), s. 184; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 169

[305] Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 74

[306] Keskin, *Bilgi Teorisi*, s. 131; Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, s. 239

[307] Gazzâlî, *el-Madnûn*, s. 132

[308] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 169

[309] Âl-i İmrân 3/44; Hûd 11/49; Yusuf 12/109

[310] A'râf 7/188; Hûd 11/123

[311] Sebe' 34/14

[312] En'âm 6/50

[313] Sebe' 34/3

[314] Isfehânî, *el-Müfredât*, s. 552; Albayrak, *İnsan-Gayb İlişkisi*, s.161-174. Gayb aleminin bilinemezliği ile ilgili bazı ayetler için bk. En'âm 6/51; Kalem 68/47; Nahl 16/77; Cin 72/26-27; Hûd 11/49; Mülk 67/12. Şehâdet alemi üzerinde düşünmeyi emreden ve gaybe işaret eden ayetlerden bazıları için ise bk. Âl-i İmrân 3/190; Neml 27/60-64; Mülk 67/3-4; Yâsîn 46/33 vdğ.

[315] Isfehânî, *el-Müfredât*, s. 392-394; Albayrak, *İnsan-Gayb İlişkisi*, s. 130

[316] Câbirî, *Bünyetü'l-akli'l-arabî*, s. 154

[317] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 158; a. mlf., *el-Muhît*, s. 342

[318] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 201

[319] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 5

[320] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 306

[321] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 95, 98

[322] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 71-77

[323] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 49, 76-77

[324] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 186

[325] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 319

[326] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 222-223

[327] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 53, 76-77

[328] Öçal, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası", *İslâmiyât*, c. 2, sy. 1 (1999), s. 83

[329] Msl. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 49

[330] Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 91

[331] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 156-157

[332] İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1082-1083

[333] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 53, 76-77

[334] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 167

[335] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 227-228; krş. Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 17-18

[336] Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 197

[337] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 167-169. Kâdî Abdülcebbâr'ın zulmü işleyenin kötülük görmeyi hak ettiğini söyleyerek beşerî alanda zulüm ve faili arasında kurduğu ilişkiyi Allah Teala için de kurmak istemektedir. Ancak ortada kötü görünen bir şey ile onu işleyenin bulunması kötü görünen şeyle fa-

illeri arasındaki ilişki yönlerinin de aynı olmasını gerektirmemektedir. Zira insanlar yaptıklarından sorumludurlar ve kötü işlememelidirler. Onlar iyi ve kötü arasında tercihi durumunda olup, imtihan edilme konumundadırlar. Allah Teala ise yaptıklarından sorumlu değildir, evrenin karşıt ikilik üzerine kurulu mantığı kötünün de varlığını gerektirmektedir ve bunun bir yaratıcısının olması gerekmektedir. Bu da Allah Teala'dır. Dolayısıyla kötü şeyleri de başkaları için yaratan Allah Teala'yı, kendi sorumluluğu adına kötü şeyleri işleyen insanla bir tutmak doğru değildir ve esasen aradaki illetin doğruluğunu söylemenin imkânı yoktur.

338 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 94-95; a. mlf., *el-Burhân*, I, 104-105. Bir sıfatın varlığının diğer sıfatın varlığına bağlı olması, birinin diğerinin varlığına *delâlet* etmesi yöntemi (mesela müteharrikin müteharrik oluşunun onun var oluşuna, âlimin âlim oluşunun onun hayy oluşuna delâlet etmesi) Bâkıllânî tarafından delâlet yöntemi olarak bağımsız verilmekle birlikte Kâdî Abdülcebbâr ve Cüveynî tarafından gâibin şâhide kıyasında aradaki benzerlik unsurlarını ifade etmede kullanılmaktadır, yapısı itibariyle kıyasî bir biçim arz etmemektedir. Bk. Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 236

339 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 106

340 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 104

341 Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 169

342 Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 169-171

343 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 235; Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 130; Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 134. Gazzâlî, bu yöntemin kelâmcılar için iyi bir metod olmadığını söylemektedir. Bk. s. 137-138; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 167

344 Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 103

345 Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 82

346 Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, s. 43

347 Câbirî, *Bünyetü'l-akli'l-arabî*, s. 236

348 Bk. Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 137-138

349 Demir, *İktisat ve Yöntem*, s. 93

350 Cottingham, *Akılcılık*, s. 146-147

351 Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, s. 16

352 Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, II, 130

353 Demir, *İktisat ve Yöntem*, s. 93, 100-101

354 Ayer, *Dil Doğruluk ve Mantık*, s. 14; Demir, *İktisat ve Yöntem*, s. 112

355 Ayer, *Dil Doğruluk ve Mantık*, s. 14-25. Mantıkçı-pozitivist A.J. Ayer metafiziği reddetmekte, hatta filozofların önemli bir mantıksal metodu olan tümdengelimi de aynı gerekçe ve düşüncelerden dolayı metafizik olarak görmektedir. Ancak o tümdengelimi tamamen değil, gerçeğin resmini verme ididasını kabul etmemektedir. Bk. s. 24-25; Tanrı'nın insan aklını aşan varlığından dolayı anlaşılamaz olduğunu kabul etmek gerektiğini ve anlaşılamaz olanın tam olarak nitelenemeyeceğini söyleyen Ayer (s. 94), doğrulanabilir

önermeler olmadıkça herhangi bir olgunun bilgi veremeyeceğini ifade etmektedir.(s. 96) Mehmet Aydın'a göre Ayer, sonraları ılımlı bir tutum izledi ve bir önermenin her zaman empirik yolla doğrulanamayabilir görüşünü ileri sürmüştür.(Bk. *Din Felsefesi*, s. 113). Mu'tezile'nin Allah inancını asla Mantıkçı pozitivist bir yaklaşımla eşleştirmemek gerekir. Mümin olan Mu'tezile'ye karşın mantıkçı-pozitivist yaklaşıma göre dilin 'resim' olduğunu söylemek, Tanrı'yı hakkında konuşulamayan bir varlık haline getirmektedir. Buna göre *bir sorunun olabilmesi için cevabının olması gerekir... Hakkında söylenebilecek ve konuşulabilecek şeyler hakkında konuşulur*, bu pozitivist yaklaşıma göre Tanrı hakkında konuşup konuşmama diye bir sorun yoktur. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 129

[356] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 130-131

[357] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 233-234

[358] Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 475

[359] Mâcit, "Kelâmcıların Kur'ân'ı Anlama Yöntemi", *İslâmîyât*, c. 2, sy. 1, s. 126

[360] Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, s. 124

[361] Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 243

[362] Koç, *Din Dili*, s. 11

[363] Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm*, s. 92-93

[364] Birinci bölümde bunun nedenleri ve sonuçları üzerinde durulmuştu, karşılaştırmada bulunulabilir.

[365] Kayaalp, *İletişim ve Dil*, s. 58-59

[366] Arkoun, *Kur'ân Okumaları*, s. 255

[367] Koç, *Din Dili*, s. 17

[368] Aydın, *Din Felsefesi*, s. 112

[369] Watt, *İslâm Vahyi*, s. 120

[370] Göka-Topçuoğlu-Aktay, *Önce Söz Vardı*, s. 11

[371] Cündioğlu, *Kur'ân, Dil ve Siyaset Üzerine*, s. 34-35

[372] Cündioğlu, *Kur'ân, Dil ve Siyaset Üzerine*, s. 32

[373] Arslan, *Epistemik Cemaat*, s. 11

[374] Cündioğlu, *Sözün Özü*, s. 21-23

[375] Harb, *Nakdü'l-hakîka*, s. 66-67

[376] Arkoun, *Kur'ân Okumaları*, s. 232

[377] Ellul, *Sözün Düşüşü*, s. 62

[378] Taylan, *Mantık*, s. 103

[379] Bumann, "Dil Felsefesi", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* içinde, s. 493

[380] Koç, *Din Dili*, s. 18

[381] Msl. bk. Âl-i İmrân 3/191

[382] Taberani, *el-Evsat*, c. VI, s. 250, hadis no: 6319; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliya*, VI, 67. Heysemî, Bu hadisin isnadında Vâzi' b. Nâfi'in bulunduğunu ve rivayeti terkedilen biri olduğunu söylemektedir. (Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, I, 81); Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 29'da bu lafzı hadis olarak zikretmek-

te ve genelde yaptığı gibi hadise ilişkin bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ* (II, 371-372)'de daha başka rivayetleri verdikten sonra hadisin isnadlarının zayıf olduğunu, ancak bunların tamamının bir dereceye kadar sağlamlık oluşturduğunu ve hadisin kabul edilebileceğini söylemektedir.

383 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 29

384 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 5

385 Filibeli, *İslâm İnancının Temel İlkeleri*, s. 36

386 Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 198

387 Koç, *Din Dili*, s. 49-140. Koç'un çalışması genel din dili için iyi bir referans niteliğindedir. Ancak kitabında İslâm kelâmcılarına ait yaklaşımların çerçevesinin çizildiği ve kelâmda kullanılan bilgilerin, din dili bağlamında daire içine alındığını görmek neredeyse mümkün değildir. Kitap Hrisyan teolojisi çerçevesinde ele alınmış bir din dili kitabı görünümündedir. Ancak ana başlıklar itibariyle İslâm kelâmını da kesinlikle ilgilendirmektedir.

388 Koç, *Din Dili*, s. 49-50

389 Koç, *Din Dili*, s. 52-58

390 Koç, *Din Dili*, s. 62

391 Eş'arî, *Makâlât*, I, 247

392 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 256-259

393 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 59

394 İzmirli, *Yeni ilm-i Kelâm*, 268

395 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 106-107

396 Koç, *Din Dili*, s. 65

397 Koç, *Din Dili*, s. 65-79

398 Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, s. 153

399 Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, s. 153

400 Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, s. 242-243

401 Koç, *Din Dili*, s. 65-79

402 Ellul, *Sözün Düşüşü*, s. 37

403 Durand, *Sembolik İmgelem*, s. 10; Schwarz, *Kadîm Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, s. 283

404 Durand, *Sembolik İmgelem*, s. 7

405 Schwarz, *Kadîm Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, s. 282-285

406 Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, s. 34-35

407 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 104

408 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 14

409 Heidegger, *Metafizik Nedir?*, 51

410 Guénon, *Doğu Metafiziği*, s. 103

411 Açıkgenç, "İslâmî Bilim ve Felsefe Anlayışı", *İsl. Arş.*, c. 4, sy. 3 (Temmuz, 1990), s. 183-184

412 Aydın, *Din Felsefesi*, 111

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

[414] Açıkgenç, "İslâmî Bilim ve Felsefe Anlayışı", *İsl. Arş.*, c. 4, sy. 3 (Temmuz, 1990), s. 186-189

[415] Öçal, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası", *İslâmiyât*, c. 2, sy. 1 (1999), s. 66

[416] Küçükkalay, *Kur'ân Dili Arapça*, s. 44-45. Küçükkalay, kelimelerin hangi manada kullanıldığının bilinmesinde naklin esas olduğunu söylemektedir. Zira ona göre böyle mükemmel bir konuşma sisteminin birkaç insan tarafından meydana getirilmiş olması imkânsız gibidir.

[417] Birand, *Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama*, s. 44

[418] Üçok, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 4; Bayrav, *Yapısal Dilbilim*, s. 31

[419] Barthes, *Göstergebilimsel Serüven*, s. 26

[420] Arslan, *Epistemik Cemaat*, s. 56

[421] Arslan, *Epistemik Cemaat*, s. 57, 60, 122

[422] Rifat, *XX. Yüzyıl'da Dilbilim*, II, 108

[423] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 17

[424] Câbirî, *Bünyetü'l-akli'l-arabî*, s. 42

[425] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 319-320

[426] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 160-166

[427] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 174

[428] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 313

[429] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 351

[430] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 325

[431] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 323

[432] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 324; krş. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 164

[433] Bakara 2/31

[434] Bakara 2/30

[435] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 325-327; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 164-169; a. mlf., *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 82. Muâsır araştırmacılardan Câbirî (*Bünyetü'l-aklî'l-arabî*, s. 221) ve Ebû Zeyd (*el-İtticâhü'l-aklî*, s. 83 vd.) de konuyu önem vererek ele almaktadırlar.

[436] Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-aklî*, s. 70

[437] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 347; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 314

[438] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 162; Benzer açıklamalar için bk. Cündioğlu, *Sözün Ötesi*, s. 54

[439] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 163

[440] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 160-163

[441] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 164

[442] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 347

[443] Câbirî, *Bünyetü'l-akli'lArabî*, s. 221; Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-aklî*, s. 87-88

[444] Câbirî, *Bünyetü'l-aklî'l-Arabî*, s. 222; Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-aklî*, s. 181

[445] Câbirî, *Bünyetü'l-akli'l-Arabî*, s. 67-68

IV. BÖLÜM

NASSIN UYGULANIŞI

A. FARKLILAŞILAN NASSLAR VE TEORİK ANLAYIŞLARIN NASSLAR ÜZERİNDE UYGULANIŞI

Kelâmda asıl olan Kur'ân nassıdır. Kur'ân'ın aklî araştırmaya verdiği öneme bakarak kelâm ilmini bir Kur'ân felsefesi olarak görmek yanlış değildir.[1]

Şüphesiz kelâmcılar Ahmed b. Hanbel'in, Kur'ân'ın yaratılmışlığını reddetme bağlamında nassların birtakım sorularla felsefî araştırmalar yapmama ve ayetlerin zahirini öylece bırakma, konuyla ilgili sadece ayetleri zikretme metoduna[2] karşın konuya derinlemesine dalmışlar ve aklın tamamen işin içinde olduğu bir sistem arayışına gitmişlerdir. İbn Hanbel ile muasır olan el-Kinânî de Kur'ân ile delil getirilirken nassın ibaresi mi yoksa te'vîli mi öne çıkarılmaktadır hususuna dikkat etmek gerektiğini söylemekte ve nassların zahiri ile tartışmayı tercih etmektedir.[3]

Selefin genel inancını aklîleştiren Bâkıllânî, et-Temhîd'de Kur'ân'ın mahlûk olmadığını anlatırken doğrudan ayetle konuya girmektedir. Nassların içinden konunun kavramsal çerçevesini çizmeye çalışır bir görünüm ortaya koymaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr ise el-Muğnî'de kelâmın nitelikleri ve mahiyetini genişçe tartıştıktan ve nitekim bir *kelâm felsefesi* yaptıktan sonra ayetleri oluşan bu anlayış çerçevesinde ele almaktadır. Önceden belirlenmiş aklî usûlle Kur'ân ayetlerini değerlendiren Kâdî Abdülcebbâr'a göre Bâkıllânî'nin işi daha zordur. Çünkü birisi belirlenmiş usûlleri ayetlere tatbik etme matematikselliğini ortaya koyarken, diğeri bütün nasslar karşısında usûl geliştirmek ve nassın içinde/içinden onun işaret ettiği anlamı dışlamaksızın, beşerî olanla ilahî olanın farklılıklarını da göz önüne alarak bir sistem kurmak ve geliştirmek durumundadır. Esasen Mu'tezilî anlayışla Sünnî anlayışın nasslara bakışta en temel farkı da burada yatmaktadır; Allah'ı ve nassların işaret ettiği şeyleri anlamaya çalışırken nassın içinden mi anlam ve düşünce kurulmalıdır? Yoksa zorunlu olarak Kur'ân nazil olmadan bulunan akıl ve dil olgusundan dolayı dil-düşünce ve mantık bağlamında önceden belirlenmiş aklî ilkelerle mi Kur'ân'ı anlama ve yorumlama gerçekleştirilmelidir? Bu iki temel yaklaşım farklığında nassın içinden hareketle dış dünyayı kuran Ehl-i Sünnet aklın işlevsel olmadığını savunmadığı ve önceden var olan dilsel uzlaşıyı yok saymadığı gibi; şâhidi tamamen esas alarak bunu gâibe kıyas etmeyi ileri derecede uygulayan Mu'tezile de nassları önemsemezlik etmekte, nassın karşısında aklî hüküm koyma gibi tavır peşinde koşmamaktadır. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr Müteşâbihü'l-Kur'ân'da, *nassın zahirinin muhaliflerin iddia ettiği şeye delâlet etmediğini göstermek istemektedir.* Bu amaçla bazen dilsel tahliller, bazen herkesçe bilinen şeylere dayanma, bazen metnin bağlamına bakma yöntemlerine başvurmaktadır. Müteşâbihlere değindiği her surede hakka delâlet eden muhkemlere de göndermede bulunmuş, bunları özetlemiş, diğer kitaplarına gönderme yapmıştır.[4] Mu'tezilî Hayyât, Kur'ân'ın, Mu'tezile'nin 'beş esas'ında temel hüccet olduğunu söylemektedir. Ona göre Mu'tezile'nin hataya niyet etmesi mümkün değildir, tüm söylediklerinin doğru olduğunun iddia edildiği bir delil de yoktur.[5]

Görünen o ki arada vahyi anlamada ve ona bakışta temel bir yöntem farkı vardır ve bu fark gerçekten de esaslıdır.

Kâdî Abdülcebbâr'ın, Bişr el-Merîsî el-Mu'tezilî'nin arkadaşlarından Ebu Salih ile İbn Küllâb arasında geçen halku'l-Kur'ân tartışma-

sını anlatırken vermek istediği mesaj bu farkı açıkça yansıtmaktadır. Buna göre Ebu Salih, İbn Küllâb'a *Allah'ın levh-i mahfuzda ve kitab-ı meknûnda diye vasfettiği Kur'ân'ın mahlûk olduğu kesindir, bunda bir ihtilâf yoktur. Başka bir Kur'ân'ın varlığına delilin nedir?* diye sormuş, İbn Küllâb إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ *"Biz bir şeyi(n olmasını) istediğimiz zaman, söyleyeceğimiz söz, sadece ona "ol" dememizdir, derhal oluverir."*[6] ayetini delil getirmiştir. Ebu Salih'in ona *bu ayet, bizim mahlûk dediğimiz Kur'ân'da geçmektedir. Mahlûk Kur'ân'la bilmediğimiz bir Kur'ân hakkında delil getirmek ve buna dayanarak mahlûk olmadığını söylemek nasıl mümkün olsun ki!?* şeklinde karşılık vermesi[7] iki tarafın da delili Kur'ân'dan aradığını göstermekle birlikte akılcı bakışına rağmen Mu'tezile'nin de Kur'ân nasslarından ve Kur'ân'ın varoluşsal yapısından hareket ederek konuştuğunu da göstermektedir. Ancak Kâdî Abdülcebbâr'ın vurgulamaya çalıştığı, mahlûk nitelikleri olan bir kelâmdan, aynı kelâmın mahlûk olmadığının çıkarılması hususunda onun doğru bir mantık yürütmediğini söylemek gerekir. Zira basit bir akıl yürütmeyle yine Mu'tezilî yöneliş içerisinden baktığımızda şunu söylemek pekala mümkündür: Mahlûk Kur'ân, hâdis olmayan şeyleri de haber vermektedir, Allah'ın zâtı, sıfatları gibi hususlar yaratılmış Kur'ân'da var diye yaratılmamış bu şeylere delil getirmenin imkânsızlığı söylenebilir mi? Burada Mu'tezile'nin, bu hususların aslında Kur'ân'la değil öncelikle akılla bilindiği ve bilinmesi gerekliliği iddiasıyla bu soruyu düşürmek olası gözükse de, sonuçta mahlûk olmayan şeylerin –Mu'tezilî mantığa göre- mahlûk Kur'ân'da yer almış olması, bunların mahlûk olmadığına Kur'ân nassının delil olmamasını gerektirmemektedir.

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin Kur'ân'ın mahlûk olup olmaması ile ilgili nassları *Kur'ân'ın kadîm ya da mahlûk olduğuna delâlet edenler* diye tasnif etmeyişimiz konu ile ilgili farklı aklî yöntem ve söylemler sunmalarına karşın, nakil itibariyle farklı değil aynı nassları delil getirmelerinden kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı nassları, Kur'ân'ın kıdemine ya da mahlûk oluşuna delâlet eden ya da etmeyenler şeklinde bir tasnifle değil, delil olarak getirilen nassların başlıkta doğrudan zikredilmiş olmalarını esas almayı ve tarafların, görüşleri için merkeze aldıkları temel kelimeleri bulunduran nassî lafızlarla vermeyi tercih ettik. Farklı yorum ve çıkarsamaları da taraflarca or-

tak konu edinilen aynı nassların altında ele almaya çalıştık. Bununla birlikte nass başlıkları altında yöntemsel yaklaşımları da vermeye çalışarak şimdiye kadar anlatılmaya çalışılan usûlün nasslar üzerinde uygulanmasını göstermeye çalıştık. Böylece başlıkla birlikte hangi ayet grubunun hangi konuları çağrıştırdığını da vermeyi amaçladık.

1. Kün feyekûn (كُنْ فَيَكُونُ) Ayeti ve Halku'l-Kur'ân'a Delâleti

Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı tartışmasında en fazla üzerinde durulan ve delil olarak en çok öne sürülen ibare, muhtelif ayetlerde[8] geçen *kün feyekûn* (كُنْ فَيَكُونُ) lafzıdır. Bu lafzın geçtiği ayetler ise farklı lafızlarla gelmiştir.[9] Nahl 16/40. ayette şöyle gelmektedir: إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ *"Biz bir şeyi(n olmasını) istediğimiz zaman, söyleyeceğimiz söz, sadece ona "ol" dememizdir, derhal oluverir."*

Kün feyekûn (كن فيكون) lafzı bulunduğu yere/bağlamına göre anlam ifade etmektedir. Meselâ bazı ayetlerde[10] Hıristiyanların materyalist anlayışlarına karşı Allah'ın sebepsiz olarak birini yaratabileceği, O'nun zâtî kudretinin sebebe ihtiyaç duymaksızın var edeceği anlatılmak istenmektedir.[11] Bazı ayetlerde[12] ise ölen kimselerin tekrar diriltilmelerinin Allah'a asla zor gelmediği ve O'nun "ol" demesiyle olacakları bağlamında anlatılmaktadır.[13] Hz. İsa'nın –hâşâ- Allah tarafından evlat edinildiğini söyleyenlere ret olarak gel'en ayetlerde,[14] göklerin ve yerin, vahdaniyetine şehâdet ettiği Allah Teâlâ'nın asla çocuğunun olamayacağı, her şeyin O'na itaat ettiği ve her şeyin daha önce bir benzeri olmaksızın yaratıcısının Allah Teâlâ olduğu anlatılırken de bu lafız gelmektedir. Aynı zamanda Hz. İsa'dan söz eden diğer ayetlerle de bağlantılandırıldığında gökleri ve yeri eşsiz bir şekilde yaratanın İsa'nın da yaratıcısı olduğu vurgulanmaktadır.[15]

Kazâ kelimesi bir şeyi muhkem yapmak ve sonuna erdirmek, sağlam bir şekilde bitirmek anlamınadır. Dolayısıyla her *kazâ* kelimesi neticede bir şeyi her yönden sağlam olarak bitirmek manası içermektedir. Hakimin kazası hem hüküm vermeyi, anlaşmazlıkları bir sonu-

ca bağlamayı, hem de onu güzel bir biçimde yapmayı kapsamaktadır. *Kün feyekûn* (كن فيكون) ayeti de Allah Teâlâ'nın bir şeyi/durumu muhkem bir şekilde yapıp etmesini ve o şeye *kün* (كن) demesini, onun da Allah'ın irade ve emrine göre oluvermesini anlatmaktadır.[16]

Kün feyekûn (كن فيكون) lafzı, açıklanan şeyin mümkün oluşunu ifade eden bir ifadedir. Allah'ın yaratmasının sırf kudreti ve meşieti dâhilinde olduğunu ve O'nun için bir takım maddelerin, araçların ve diğer yardımcı unsurların varlığı ve bekleme gibi durumların asla söz konusu olmadığını[17] ve kudretinin kemalini[18] bildirmektedir. Aksi takdirde her bir madde var olması diğer aracı unsuru gerektireceğinden teselsül lazım gelecektir ki bu batıldır.[19] Bununla birlikte Allah Teâlâ müstağni olmakla birlikte hikmetinin gerektirdiği sebepleri var eder, fakat fiil gerçekte sebebe bağlı değildir. *Kün feyekûn* (كن فيكون) ayeti de bunu göstermektedir. Sebeplerin tesirli oluşu ise Allah'ın izniyledir.[20]

Abdülaziz el-Kinanî, Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve Bâkıllânî bu ayetin, Kur'ân'ın mahlûk olmadığına delâlet ettiğini söylemektedirler.[21] İstidlâllerinde fazla ya da eksik aynı şeyleri söylemişlerdir. Kâdî Abdülcebbâr ise aynı ayetin hem içerik hem de bizzat yapısal özelliğinden dolayı Kur'ân'ın mahlûk olduğuna delâlet ettiğini ileri sürmektedir.[22]

Kün feyekûn (كن فيكون) lafzı, halku'l-Kur'ân tartışmalarında mezhepler tarafından birkaç yönden delil olarak getirilmiştir. Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile, kendilerine uygun olan yönü görüşleri lehine delil getirmişler, karşı tarafın istidlâllerini çürütmeye çalışmışlardır. Bu ayetin delil getirilmeye çalışıldığı yönlerden birisi, ma'dûmun şey olup olmamasının Kur'ân'ın yaratılmışlığıyla ilgisinin kurulması olmuştur.

1.1. Ma'dûmun Şeyliği

Kün kavlinin yönlendirildiği durumda taallûkunun mevcut olup olmadığı sorunu felsefî bir problem olarak önümüzde durmaktadır. Ma'dûm, ademi halinde *şey midir*, değil midir? Bu soru önemlidir, çünkü zorunlu olarak *Allah bir şeyi yaratmayı dilediğinde* ifadesi

kullanılmaktadır, fakat Allah Teâlâ'nın henüz var kıldığı bir *şey* yoktur. Dolayısıyla mecburî olarak ademi halinde bulunan *şeye* şey denilmiş olmaktadır. Esasen bu cümleleri kurarken bile *şey* kelimesi kullanılmadan edilmemektedir. Öyleyse ma'dûm, ademi halinde şey midir? Ma'dûma, gerçek anlamda, mevcuda ıtlak edildiği gibi *şey* denilir mi? Buraya kadarki kısma bakılırsa gerçekte ma'dûma şey denilmesi yaygın olarak bilindiği gibi sadece Mu'tezile'ye ait bir durum değildir.[23] Onlardan bir grup ma'dûmun hariçte şey olduğunu, zât ve ayn olduğunu benimsemektedir. Ehl-i Sünnet ise ma'dûmun var olmadan önce zihnin dışında şey ve bir zâtının olduğunu kabul etmemektedir. Onlara göre hariçte birisi hakikat diğeri de hakikati üzerine zaid varlığı olmak üzere iki şey yoktur. Allah Teâlâ dışındaki her şey mahlûktur.[24]

Bâkıllânî, şey kelimesinin iki temel anlamı olduğunu öne sürmektedir: *Birincisi* mevcut ve sabit olan, *ikincisi* ise yokluğundan sonra varlık âlemine çıkan ve diğer eşya gibi olan demektir. Birinci anlam Allah Teâlâ için kullanılırken, ikincisi sadece mahlûk olanlar için kullanılmaktadır. Mevcut ve sabit olan anlamındaki şey lafzının mahlûk ve muhdes olana delâlet etmesi gerekmemektedir. Nitekim Allah Teâlâ mevcuttur, sabittir ama mahlûk değildir.[25]

Bâkıllânî'nin kelâm felsefesinde mevcut *şeydir*, sabit olan, sübutu gerçekleşmiş olandır. Ma'dûm, olmayan, yok olan ve bulunmayan ise şey değildir.[26] Bununla birlikte o, mevcudun da ma'dûmun da ilmin kapsamına girdiğini ve Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığını söylemektedir. İlim, malûmu bulunduğu hâl üzere bilmek olunca bunun içine ma'dûm da girmiş olmaktadır. Onun ilmin tanımında ma'rifetü'ş-şey demeyip ma'rifetü'l-ma'lûm demesi ma'dûmun şey olmamasındandır. Bununla birlikte ma'dûm tıpkı mevcut gibi malûmdur, ama *şey* değildir.[27]

Ehl-i Sünnet içinde, ma'dûmu asla şey olarak kabul etmemekle birlikte ilimde var oluşuna bakarak mecazî anlamda *şey* olarak adlandıranlar da vardır. Allah'ın ilmi ya da insan zihnindeki sübût ve vücûdu itibariyle ma'dûmun şey olduğunu söyleyenler sabit oluşla var oluş arasında fark gözetmemektedirler. Ama ma'dûm şeydir, diyenler bu farkı gözetmektedirler.[28]

Aynı şekilde Ehl-i Sünnet'in bu grubu ma'dûmun şey olmamasında, ma'dûmun olabilir (mümkün) ya da imkânsız (mümteni) olması arasında ayırım yapmazlar. Ama ma'dûm bir şekilde şeydir diyenler bu ayırımı yaparlar. Her iki taraf da mümteni olanın *şey* olmadığında birleşmektedirler. Aradaki tartışma mümkün olan ma'dûma şey denilip denilmeyeceğindedir. Ma'dûma şey diyenler, bunun ilimde sabit oluşundan dolayı imkân dâhilinde olduğunu ileri sürmektedirler. İşte bu tahsis itibariyle kast, yaratma, emir ve nehiyde bulunma mümkün olmaktadır. Öyleyse ilmî var oluş (ilmî sübût) ve varlıksal var oluş (aynî sübût) arasında fark gözetildiğinde ma'dûma hitabın mümkün olduğu ve olmadığı yön açıklığa kavuşmuş olmaktadır.[29]

Ayette geçen *şey*, var kılınmadan ve kendisine "ol" hitabı yönlendirilmeden önce Allah tarafından bilinmektedir, bu yönüyle takdir edilmiş ve hükümde bulunulmuştur. Yaratıklar, var kılınmadan önce bilinmekte, kendilerinden haber verilmektedir. Onlar, bizzat varolması itibariyle olmasa da bilgide bulunmasıyla, yazılı ve sözlü ifadedeki varlıklarına binaen *şeydirler*. Aslında hâricî varlık itibariyle sırf ademdirler. Allah'ın hitabı, iradesinin yöneldiği, kudretinin taallûk ettiği kimseyedir. "Ol" emri verilen, bizzat irade olunandır. Yaratılmadan önce irade olunduğunda ise ilimde temyiz ve takdiri sübût bulmuş olmaktadır. Eğer böyle olmasaydı irade olunan mahlûk diğerlerinden ayırt edilemezdi.[30]

Muhatap zaten mevcutsa "ol" emri, var olanın *olmasının istenmesinin* imkânsızlığından dolayı muhaldir. Ancak bu itiraz, şeyin hariçte bizzat var olması durumunda geçerlidir. Ma'dûm şey değildir, kendi zâtı itibariyle varlığı yoktur, ama bilgi ve iradeye konu olması itibariyle bilme (ilim), irade ve takdirde *şey*dir. Ancak hariçte varlığı ve bu anlamda şey olması muhaldir. Zaten tüm mahlûkat ilim ve iradede var olmalarından sonra bizzat varlık alanında olabilmektedirler.[31]

Öyleyse ademi halinde de olsa varlığına kesin karar verilmiş olanlara *şey* denilmesi caizdir. Buna ilâve olarak üzerinde düşünülmek üzere getirilen misallere dikkat çekilmektedir; var olan her şey aslında irade olunmuştur, sonra ona 'ol' denilir ve o da oluverir. Böylece o şey kendinden sonra var olacaklara bir misal olmaktadır.[32]

1.2. Ezelde Ma'dûma Hitap

Allah Teâlâ'nın *kün feyekûn* (كن فيكون) sözü hakkında açıklığa kavuşturulması gereken yönler vardır. Taallûk ettiği şeye *kün* (كن) emri hangi halde söylenmiştir; Allah Teâlâ, *şey*e ademi (yokluğu) halinde mi yoksa vücûdu (varlığı) halinde mi *kün feyekûn* (كن فيكون) demiştir? Eğer ademi halinde demişse tıpkı emrin ancak âmirden çıktığı gibi emrolunan olmaksızın emirde bulunmanın imkânsızlığı vardır. Eğer var olan bir şeye emretti ise bu durum da caiz değildir. Çünkü zaten var olan bir şeye 'var ol' denilmiş olması da mümkün değildir.[33] Ma'dûma şey denilir mi, denilmez mi? Bunun kelâmî sonuçları nelerdir?

Birtakım sorunlar sonuçta bu ayet hakkında farklı yorumlara yol açmıştır. Problematik görünen bu sorunları çözmek üzere bazı yorumlar geliştirilmiştir. Şüphesiz bunlar ekollerin yapısına göre farklılık arz ettiği gibi, aynı mezhep mensuplarının birikim ve değişik bakışlarından dolayı da farklılık arz etmektedir.

Kün feyekûn (كن فيكون) lafzının ezelde ma'dûma hitap olarak kabul edilmesi durumunda, henüz var olmayanlara hitabın nasıl mümkün olacağı sorusu, Ehl-i Sünnet'i bazı çözümler aramaya itmiştir.

Birinci çözüm; Allah Teâlâ olmadan önce olacakları bilmektedir. Henüz var olmayan şeyler, var olmalarından önce de var olan Allah'ın bilgisine göre var olmaktadırlar. Buna göre Allah Teâlâ'nın bu şeylere (şey, burada bizzat mevcut manasına değildir) "olun" demesi ve yokluk halinden varlığa geçin demesi caizdir. Çünkü Allah Teâlâ bunların yokluk durumlarını ve tüm hallerini bilmektedir.[34]

İbn Atiyye'ye göre, Allah Teâlâ sonradan var olacak ma'dûma ezelde emreder; makdûrât sonradan olmasına rağmen bunlara kadirdir; malûmatın sonralığına rağmen Allah Teâlâ'nın ilmi ezelîdir. *Kün feyekûn* (كن فيكون) ayetiyle gelecek anlamı kastedilmektedir. Yani *emrin kendisinin var olmasına rağmen emrolunanların henüz var olmadıkları, fakat sonradan var olacakları* gibi bir anlam vardır. Allah'a ilim ve kudret olarak isnat edilen her şey kadimdir, ezelidir. Buradan *kün* (كن) lafzının zât ile kâim kadîm olduğu anlamı çıkmaktadır.[35] İbn Atiyye'nin yorumundan, kelâmın ezelî ve kadîm sıfat olduğu kabul edildikten sonra bunu ispat için Kur'ân nassından destek alındığı ve

gerekli ilkenin ortaya çıkarıldığı; yani Kur'ân'ın mahlûk olmadığı ve kelâmın kadîm sıfat olduğu tezini ispat için nassın doğrudan göstermediği, dolaylı olarak gösterdiği de tartışmaya açık olan bir istidlâlde bulunduğu anlaşılmaktadır.

Bu görüşün usûlî desteğini oluşturmak üzere ayetin zahirinin husus değil, umum ifade ettiği ileri sürülmüştür. Buna göre nassın zahirini başka tarafa havale etmek doğru değildir. Allah Teâlâ olmadan önce tüm olacakları bilmektedir. Böyle olunca Allah'ın ilminde olan ama henüz var olmamış şeylere[36] yokluk halinden varlık haline çıkmaları için *kün* (كن) emrinin verilmesi ve söz söylenmesi caizdir. Zira Allah Teâlâ'nın ilminde eşyanın varlık halinde olduğu gibi yokluk halinde de tasavvuru vardır ve Allah'ın ilmi hepsini kuşatmaktadır.[37]

Selefe nispet edilen görüşe göre bu ayetteki kelâm (söz) hakiki anlamdadır ve varlıkların oluşundaki âdet-i ilahiyye böyledir.[38] Muhtemelen bu anlamda İbn Teymiyye, hitabın hakiki anlamda olduğu görüşünün Ehl-i Sünnet arasında daha yaygın olduğunu söylemektedir.[39] Bu görüşün daha sonra sunulacak görüşe göre lafza daha bağlı olduğunu söylemek mümkündür.

Bâkıllânî de te'vîle gitmeksizin ve zahire daha bağlı çerçevede hitabın hakiki anlamda olduğunu düşünmektedir. Buna göre Allah Teâlâ'nın, kendisini kelâm ile nitelemesini mecaza hamletmek gerekliliği yoktur, *kün* (كن) kavli mecaz değil hakiki anlamdadır.[40] Bâkıllânî'nin *kün* (كن) sözünün hakiki anlama geldiğini söylemekle birlikte bunun nasıl cereyan ettiğine dair doğrudan görüşlerine eldeki eserlerinden ulaşamıyoruz. Problem olarak önümüzde duran acaba Allah Teâlâ ma'dûma ademi halinde mi hitap etti sorusunun doğrudan bir cevabına rastlayamıyoruz. Ancak onun, ezelde Allah'ın kelâmının olmasına rağmen muhatabın bulunmadığı, dolayısıyla karşılıklı bildirimin gerçekleşmediği ve ezelde ma'dûma hitabı caiz görmediği görüşünden hareket ederek bazı ipuçlarını bulmamız mümkündür.

Bâkıllânî'ye göre kendisine hitap edilen, söyleneni ve kastedileni mütekellimden alacak bir muhatap olmadan kelâmın ve hitâbın varlığından söz edilemez. Zira hitap sözü kendisine yönelinen bir muhatabı gerektirmektedir. Bundan dolayı Allah'ın ezelde ma'dûma hitabı caiz değildir. *Ancak var olduklarında ve alabilme kabiliyetine sahip ol-*

duklarında Allah'ın kelâmının emir, nehiy ve haber verme niteliğini taşıması caizdir. İşte Bâkıllânî'nin, Allah'ın hitabının muhatap var olduğunda emir ve nehiy gibi nitelikleri kazandığı ve kelâmın bizzat emir ve nehiy olmasının muhatap var olduğunda gerçekleştiği şeklindeki görüşünden yola çıkarak şunu söylemek mümkün olabilir: Ezelde ma'dûma hitap caiz değildir. Ama ezelde kelâm vardır, kelâmın varlığı muhatabın varlığına bağlı değildir. Emrin memura taallûkunda, memurun vücut ve kudret şartı yoktur.[41] Fakat burada, İbn Fûrek ma'dûmdan haber vermenin sahih olduğunu söylemekle[42] birlikte haber vermenin ezelî ilimle bağlantısıyla habere konu olan ezelî hitabın ma'dûma taallûku arasını ayırmak gerekir. Ezelî kelâm, beşerî kelâm gibi türlere yani hudûs özelliklerine sahip olamayacağına göre parçaları olmayan tek bir kelâm olması gerekecektir. Bu mantığın devamı olarak da tek bir kelâmda emr ve nehy bulunmasının imkânsızlığı kendini göstermektedir. Kendi zâtında tek olan kelâm emir, nehiy, haber istihbar olabilir. Nitekim ilim tek bir şeydir ama tüm farklılıklarına rağmen bütün malûmu kuşatmaktadır.[43]

Taberî kendi hesabına, *kün feyekûn* (كن فيكون) ayetinin anlam şümûlünün Allah'ın kazâ ettiği ve var kıldığı her şeyi içerecek derece umum ifade etmesinin daha doğru olduğunu, zira ayetin zahirinin açıkça umum ifade ettiğini, başka bir anlama te'vîl ederek kesin delil (burhan) olmaksızın zahirden uzaklaşmanın doğru olamayacağını söylemektedir. Allah'ın bir şeyi var etmeyi dilediğinde ona *kün* (كن) sözüyle emirde bulunması o şeyi var kılmayı dilediği durumda olmaktadır. *Kün* (كن) emri, Allah'ın var kılmayı dilediği şeyden önce değildir. Mevcuttan sonra da değildir, zira zaten var olana 'var ol' diye emredilmez.[44]

Nitekim vasiyette bulunana vasiyette bulunduğu kimselere yönelik olarak hitap ediyor, konuşuyor gibi ifadeler de kullanılmamaktadır. Netice itibariyle ezelî kelâm ma'dûm için emir, nehiy olabilir ama hitâb, mükâleme, mukâvele olmaz.[45] Bâkıllânî, kelâmın emir ve nehiy oluşuyla hitap oluşunda ayırım yapmaktadır. Onun, emir ve nehyin varlığını, emre ve nehye muhatap kişilerin yokluğuna rağmen kabul ederken, ezelde ma'dûma hitabı kabul etmemesi Kur'ân'ın mahlûk olmadığı inancı ile bütünlük sağlamaya yöneliktir: Kelâmullah kadim-

dir, ama karşılıklı hitap anlamındaki mükâleme kadîm değildir. Esasen Gazzâlî'nin de dediği gibi, kıyamete kadar tüm ma'dûmlar için emir ve nehiyler geçerlidir.[46]

Taberî'nin, *kün* (كن) kavlinin varlıktan önce de olmadığı, sonra da olmadığı görüşünü İbn Atiyye zayıf bulmaktadır. Zira Taberî'nin dediği mana kabul edilirse kavlin yaratmayla birlikte var olması anlamı gerekecektir.[47]

İbn Teymiyye bu ayet çerçevesinde konuyu, Allah Teâlâ'nın kendisiyle muhataptan bir fiil talep etmediği, bilâkis muhatabın kendisinin fiil edilmeye konu olduğu *hitab-ı tekvîn* ile Allah'ın muhataptan yapma ya da yapmama fiilini talep ettiği *hitab-ı teklif* arasındaki farkı koyarak izah etmeye çalışmaktadır. Her ikisinin de Allah'ın kudretiyle olmasına rağmen *kün feyekûn* (كن فيكون) lafzının uyabileceği bir çerçeve belirlemeye çalışmaktadır.[48] Hitap edilen ma'dûm ise böyle bir hitap nasıl düşünülebilir? Eğer ma'dûma hitap edilirken anlayacağı ve tâbi olacağı hitap kastediliyorsa bu, muhatabın anlama ve yapma şartı oluşmaksızın imkânsız bir şeydir. Ma'dûmun anlaması ve yapması düşünülemez ve ademi halinde bu ma'dûma kendinden talepte bulunulacak *teklif hitabında* bulunmak imkânsızdır. Aynı şekilde hariçte ma'dûm olana "ol" emrinin verilmesi de imkânsızdır, var olması için hariçte ma'dûm olana *tekvin hitabı* imkânsızdır. Ancak ilimde bulunan, zikri mevcut olan ve (levhte) yazılı *şey ma'dûma* ise, tıpkı iradenin kendisine yöneldiği gibi teklif hitabında bulunulması muhal değildir, bilâkis mümkündür. Esasen bunun benzerini insan kendi iç dünyasında hissetmektedir. Henüz olmamış bir şeyi irade etmesi, ona yönelmesi, kendi kendine "onu şöyle yap" demesi, kudreti nispetinde yapması misal olarak getirilebilir.[49]

Birinci görüşe, ayetin zahirinin umum ifade ettiği açık gözükmesine rağmen te'vîlinin husus ifade ettiği, zira kendisine emrolunan var olmaksızın emrin caiz olamayacağı gerekçesiyle itiraz edilmiştir. Öyleyse ayetin zahiri genel geçer âdet-i ilahiyye için mutlak anlamda ele alınmaksızın te'vîl ve tahsis edilecek olursa bir ölüye 'diri ol' ya da bir diriye 'öl' deme türünden bir anlam ortaya çıkmaktadır.[50] Te'vîli savunan ve ayetin, eşyanın ilk var oluşu ile ilişkilendirilmesini doğru bulmayanlar yaptıkları yorumda haklıdırlar, ancak diğer taraf da bu

anlamı zaten dışlamamaktadır. Burada esas sorun ayetin ilk yaratılışa da delâleti varsa bunun nasıl yorumlanacağıdır. Zira Allah'ın emrinin sadece yaratılmış şeylere olmasının kesin bir delili yoktur. Muhtemelen te'vîli ve tahsisi savunanlar ilk var oluşta Allah'ın *kün* (كن) sözünün eşyanın ademi halinde mi vücûdu halinde mi olduğu dilemmasından, hitabın mevcutlara yönelik olduğu şeklindeki tahsisleriyle kurtulmak istemektedirler. Ancak hitabın ilk var oluşa da yönelik olduğu ihtimali, yok saymakla ya da içtihada dayalı tahsisle yok olmamaktadır. Bundan dolayı âlimlerin buradaki dilemma ile ilgili sorgulamaları yerindedir.

Bunun için lafza daha bağlı çözüm önerisi karşısında, yine dil içerisinde kalarak ve te'vîl mekanizmasını işleterek *kün* (كن) kavlinin mecaz ifade ettiği, ayetin esasen bir temsil anlattığı ve Allah'ın kudretinin süratini tasvir olduğu görüşünü ileri süren ve daha rasyonalist diyebileceğimiz bir grup vardır. Bu grubun farklı yerlerde durmakla birlikte hem Ehl-i Sünnet'ten hem Mu'tezile'den temsilcileri vardır.

İkinci çözüm: Bu ibare, Allah Teâlâ'nın kazâ ettiği tarzda gerçekleşen emrinden haber vermekte, yaratıklarından biri hakkında verdiği genel geçer kesin hükümden bahsetmekte, Allah'ın emrinin kesinlikle yerini bulduğunu ve varlığın yaratılışındaki nüfûzunu anlatmaktadır. Nitekim İsrailoğulları için *aşağılık maymunlar olun* emri[51] bu anlamadır. Demek ki bu anlama göre emrolunanlar ve kendileri hakkında kesin hüküm verilenler, emir anında mevcutturlar ve ma'dûma hitap söz konusu değildir. Bu görüşe sahip olanların yorumlayış tarzına göre *kün feyekûn* (كن فيكون) lafzı, umum değil, husus bildirmektedir.[52] Yani ayetin anlamı herkesi ve her şeyi değil, belli durumları kapsamaktadır. Allah Teâlâ'nın, yaratmayı dilediğinde her şeyi *söylediği bir söz olmaksızın* var edeceğini ve o şeylerin var olacağını haber veren genel bir ifadedir. Ayrıca Allah'ın beyan ettiği bir hükümdür, O'nun kazasıdır ve söz ile tabir edilmesine rağmen gerçekte söz değildir.[53] Bu durumun belirli bir söz türü olan *emir*le tabir edilmesi neticesinde mutlak var etmenin de mutlak sözle gerçekleştiği beyan buyurulmuştur.[54]

Kün lafzıyla kastedilen hakiki anlamda *emir* olmayınca, dolayısıyla emre imtisal etme gibi bir durum da yoktur. *Kün feyekûn* (كن فيكون)

lafzındaki *kâne* (كان) tam fiildir ve *hadese* (حدث) manasınadır. Burada Allah'ın iradesinin taallûk ettiği şeyin hemen var olması *temsil* suretiyle anlatılmaktadır. Ayet, yaratmanın süratinden mecazdır ve gerçek anlamda yaratma sözü *kün* (كن) olmaksızın temsil bildirmektedir. Allah'ın meşietinin taallûk ettiği şeyin kolaylıkla ve hemen var olduğunu anlatmak üzere temsilî bir anlatımı göstermekte, öncesi olmaksızın şeyi yaratmayı anlatmaktadır. Buna göre mana, Allah'ın hükmettiği ve olmasını dilediği şeyler bir imkânsızlık söz konusu olmaksızın ve beklemeksizin hemen varlık alanına geçer, var olur. Nitekim itaatkar bir memurun da yaptığı bu şekilde olmaktadır. Allah Teâlâ bu lafızlarla kendisine çocuk isnadının son derece yanlış olduğunu bildirmekte ve kendisi hakkındaki nitelemelerin cisimlere ait sıfatlardan ne kadar uzak olduğunu bildirmektedir.[55]

Demek ki Sünnî âlimlerce de mananın temsilî anlatım olduğu vurgulanmakta, Allah'ın fiilinin süratinden temsil getirildiği kabul edilmekte ve sözle ilgili lafızların hakikî anlamda değil, mecaz ifade ettiğini benimsenmektedir. Ayette geçen *kavlin* hakiki anlamda değil, temsilî bir anlamı vermesi muhtemel olunca[56] ve *Kün feyekûn* (كن فيكون) lafzının genellikle, makdûrâtın Allah'ın meşietine göre meydana geldiklerini temsil ve süratli bir şekilde var olduklarını tasvir anlamına geldiğinin kabul edildiği[57] göz önünde bulundurulursa bu ikinci ihtimale göre Mu'tezilî yorumun da sonuçta *düşünülebilir* çerçevenin dışında kalmadığı ortaya çıkmış olmaktadır. Öyleyse nassın zahirini aklî gerekçelerle te'vîl etme sadece Mu'tezile'ye ait bir sorun değildir. Bâkıllânî'nin bu gruptan olmamasına rağmen diğer Sünnî temsilcilerin Mu'tezilî görüşün bir şekilde benzerini taşımaları, mezhebî sınırların her zaman çok keskin olmadığını da göstermektedir.

Esasen ayetin hakikat anlamında değil mecazî yorumlanması Mu'tezilî karakterli bir yaklaşımdır. Kâdî Abdülcebbâr, Allah Teâlâ'nın *kün feyekûn* (كن فيكون) sözüyle kudretini anlattığını, kudretine asla engel olunamayacağını beyan buyurduğunu söylemektedir. Buna karşılık güç yetirme durumunda olan meselâ insanlar ise fiillerini yerine getirmede belli bir zaman ve sürece ihtiyaç duymaktadırlar. İnsanları fiillerinden alıkoymak mümkün iken Allah Teâlâ daha önce benzeri olmadan eşyayı yaratandır. Ayetin anlamında, Allah Teâlâ is-

tedikten sonra eşyanın beklemeden, direnmeden, zorluk olmadan, alet-edevat gerekmeden oluvermesi de verilmektedir, o şeyin meydana gelişindeki sürat ve zamanın kısalığı, azlığı anlatılmaktadır. Dolayısıyla ayette hakiki anlamda, eşyanın var olmasında Allah'ın söz söylemesi ve varlığın söz ile olması anlatılmamaktadır.[58] Öyleyse nassın te'vîl edilmesi için dilsel desteğe ihtiyaç vardır ve bu da mecazdır.

Kâdî Abdülcebbâr, muhatabın yokluğu ve istifadenin de mümkün olmadığı türü bir takım gerekçelerle ezelde ma'dûma hitabın mümkün olmadığını söylerken, onun bu yaklaşımıyla Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşü birbirini tamamlayan unsurlar olarak göze çarpmaktadır.[59] Ancak Ehl-i Sünnet de zaten Kâdî Abdülcebbâr'ın ısrarla vurguladığı hususların ve niteliklerin kıdemini savunmamaktadır. Esasen Ehl-i Sünnet'in söylediği hususlar, Mu'tezile ile birlikte bir noktada ortak şeyler söylendikten sonra daha ötesinde kabul ettiği sonuçlardır. Meselâ Bâkıllânî de ezelde muhataba bir bildirimde bulunmanın imkânsızlığını söylemektedir. Bu noktada Kâdî Abdülcebbâr ile aynı yerdedir, ama o bunun ötesinde hitabın ve muhatabın olmamasından kelâmın da olmamasının gerekmeyeceğini söylemektedir. Kâdî Abdülcebbâr mantığından bakıldığında bu, bilinmeyen bir durumdur, bilinmeyen şeyler hakkında yargıda bulunulamaz, zira bu şâhide tamamen terstir. O, şâhidde anlaşılmaya konu olacak bir husus yok ise, bunun gâib için de aynı hükmü bildirmesi gerektiğini savunmaktadır. Bâkıllânî mantığından bakıldığında ise ezelde kelâmın olması -muhatabın ezeliliğinin imkânsızlığını ve muhatap olmaksızın hitapta bulunmanın mümkün olmayışını kabul ile birlikte- bir muhatabın varlığını da gerektirmemektedir. Allah'a ait kelâmın nitelikleri ile beşere ait kelâmın niteliklerini de birebir örtüştürmek gerekmemektedir.

Ma'dûmun şeyliği ve ezelde ma'dûma hitabın ne anlama geldiğine dair ihtilâfların şimdiye kadar anlatılanlardan dilsel ve dilbilimsel yönden asla bağımsız kalmadığı anlaşılmış olmaktadır. Meselâ ezelde ma'dûma kendisiyle hitap edilip edilmediği tartışılan *kün feyekûn* (كن فيكون) kavlinin mecaz ifade edip etmediği bir yönüyle tamamen dilsel ve dilbilimsel bir konudur. Ancak dilin farklı tarzlarda yorumlanmasını, yorumlayanların dil-düşünce arasındaki ilişkiyi aklî ilkeleri öne çıkararak mı kurdukları ya da nassın içinden beyanı anlamaya yö-

nelik bir aklî ilke çerçevesinde mi yaptıkları hususundan asla bağımsız görmemek gerekir.

1.3. Dilsel/Dilbilimsel Delâlet

Dilsel ifadesi burada, lügate ilişkin olanı; dilbilimsel tabiri ise, düşüncenin ya da anlamın dilde şekillenişi ve bunun gerek nahiv (sentaks) gerek belagat yönleriyle ilgili mantığı bağlamında kullanılmaktadır.

Bu kısımda ilk ele alınması gereken, daha önce bahsi geçen *kün* (كن) kavlinin mecaz ifade edip etmediği hususudur. Zira bu, hem konunun işgal ettiği yer itibariyle önde olmasından hem de geçen başlığın konu bütünlüğü açısından bir devamı niteliği taşıması nedenleriyle önce ele alınmayı hak etmektedir. Konunun başında Bâkıllânî'nin *kün* (كن) kavlini hakiki manada anladığını, Kâdî Abdülcebbâr'ın ise mecaz olarak değerlendirdiğini belirtmemiz gerekir. Bazı Sünnî âlimlerin bu ayeti Kâdî Abdülcebbâr gibi te'vîl çerçevesinde mecaz, temsil ve tasvir manaları doğrultusunda anladıklarını hatırlamakta yarar vardır.

1.3.1. Hakikat ya da Mecaz Oluşu

Hakikat, kelimenin insanlar arasındaki karşılıklı hitapta vaz' olunduğu manada kullanılmasıdır.[60] Hakikatte kelimenin tekabül ettiği gerçek anlam ne ise o gösterilir. Hakikat anlamda bir mecaz çeşidi olan istiare, temsil, takdim, tehir yoktur. Kur'ân'ın ve Arap şiirinin çoğu anlamı hakikattir.[61] Geçmek, yürüyüp gitmek, sınırı aşmak anlamlarını içeren *mecaz,* kelimenin ya da kelimeler arası anlam ilişkilerinin hakiki anlamlarını istiare ya da teşbih gibi türlerle ona yakın bir anlam taşıdığı için geçip gitmektedir ve hakiki anlamın buna bir itirazı yoktur.[62] Mecaz, insanlar arası karşılıklı hitabın gerçekleştiği terminolojide kelimenin vaz' olunduğu mananın dışında kullanılması olup, tek bir kelimeden oluştuğu (müfred) gibi cümleden (mürekkeb) de oluşabilmektedir. Eğer bir cümlede mecaz varsa bu, kelimeler ara-

sı anlam ilişkisinin vaz' olunan manalar dışında karine ile başka yönü göstermesi anlamına gelmektedir.[63] Karine olduğunda mecazla birlikte dilde gerçekleşen hareketlilik, dilde genişlik, bir şeyi tekit etme ya da teşbih gibi manalardan biriyle sonuçlanmaktadır.[64]

Kün feyekûn (كن فيكون) lafzında *iki durum* vardır: 1- Bu hakiki (gerçek) anlamda söylenmiş bir sözdür. 2- Mecazdır, Allah'ın kudretini anlatmaktadır. Murad ifade edilirken söz makamında gelmiştir.[65] Tarafların görüşlerine göre farklı yorumlayarak delil getirdikleri قالتاأتيناطائعين *"...gökler ve yer, itaat ederek geldik, dediler"*[66] ayetinde de gökler ve yerin *demesi* hususunda yine iki vecih vardır. 1- Ayet gökler ve yerin itaatini açığa vurmaktadır ve bu onların sözü yerine geçmektedir. Bu görüşe sahip olanlar Arap şiirindeki *havuzun konuşması* anlatan söz ve benzerleriyle delil getirmektedirler; havuz gerçekte konuşmamakta, ama onun dolduğu anlatılmak istenmektedir, buna göre havuzun söz söylemesi gerçek anlamda değildir, burada kastedilen orada var olan iş ya da durumdur. *Gerçekte söz olmaksızın,* başını hareket ettirdiğinde ve bir fiil ortaya konduğunda *falan diyeceğini kafasıyla dedi* türünden sözler de böyledir. 2- Allah'ın gökler ve yerde kelâmı yarattığı ve onların Allah'ın muradı üzere konuştukları yani ayetin sözlü bildirim manasında anlaşılması doğrultusundadır.[67] Gerek ayet, gerek şiirden deliller bir araya getirildiğinde görülmektedir ki, nassın anlamını lafzın gösterdiği manaları koruyarak kuran ve lafza daha bağlı olanlarla, dilin imkânlarından faydalanarak te'vîle giden ve lafız-mana ilişkisinde aklın imkânlarını kullananlar, aynı nassları ya da diğer delilleri kullanmakla birlikte ilke ve usûl farklılıklarından dolayı farklılaşmaktadırlar. Lafza bağlı olanlar, sonuçta anladıkları mananın şâhidde tecrübeyle bilinip bilinmemesini değil, lafzın işaret ettiği anlamı te'vîlle başka tarafa kaydırmamayı önemsemişler; buna karşılık akılcı davrananlar, lafız-mana ilişkisinin şâhidde bilinenlere bakarak imkansız olmasından hareket ederek, lafzın ne dediğini değil, muradını yani ne demek istediğini önemsemişlerdir.

Allah Teâlâ'nın eşyaya hakiki anlamda *kün* (كن) demiş olmasını kabul etmeyen ve ayette zikredilen *kavl* (قول)in mecaz olduğunu söyleyen Kâdî Abdülcebbâr, Arap dilinde *kavl* (قول)in hakiki anlamında kullanılmadığı benzer yerlerin olduğunu belirterek düşüncesini des-

teklemek istemektedir. Meselâ *Yağmur konuştu, bunun üzerine yağdı ve bol oldu; at konuştu, dört nala koştu* cümleleri bunun gibidir. Bu örneklerde birinci cümlelerde canlı ya da akıllı olanlara isnat edilen niteliklerin başka şeylere isnat edildiği görülmektedir, hemen sonra gelen cümleler ise atf-ı beyan tarzında ilk cümle ile kastedilen anlamı açık hale getirmektedir. Zira bu niteliklerin yağmur ya da ata isnat edilmesi mümkün değildir. *Kavl'in* hakiki anlama gelmeyebileceğini göstermek üzere امتلا الحوض و قال قطنی -سیلا رویدا قد ملأت بطنی *(havuz doldu ve dedi ki: yeter bana—yavaş ak, içimi doldurdun)* şiiri özellikle zikredilmektedir. Diğer deliller şöyledir و قالت له العینان سمعا و طاعة *(gözler ona dedi ki: emrine ve itaatine hazırım);* تخبرنی العینان ما الصدر کاتم *(gözler bana, göğsün gizlemediğini haber vermektedir);* صبرا جمیلا فکلانامبتلی - یشکو الیّ جملی طول السری *(devem şikayet etmekte gece yolculuğunun uzunluğundan bana—aman sabır güzel olsun, ikimize de vurdu belâ).* Kâdî Abdülcebbâr, bu gibi ifadelerde gelen ve hakiki anlamda isnat edilmesi gereken yerlere isnat edilmeyen kavl, haber, devenin şikayetinin hakiki anlama gelmeyip mecaz ifade ettikleri gibi, Kur'ân'da geçen ve yerlerle göklere isnat edilen sözlerin de hakiki değil ancak mecaz olabileceğini söylemektedir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre, *göklerin ve yerin, itaat ederek geldik demelerinden* söz eden ayet[68], gök ve yerin bildiğimiz anlamıyla konuşması değil, Allah'ın irade ettiği şeye hemen icabet etmeleri manasınadır.[69] Konuşma gibi iradenin de canlı olmayana izafe edilmesi durumunda hakiki anlam değil mecaz anlaşılır. Nitekim جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنقَضَّ ayetinde[70] duvarın yıkılmayı irade etmesi değil, yıkılmaya yüz tuttuğu durumu anlatılmaktadır. Dilde bu gibi ifadelerin mecaz ifade ettiği açıktır.[71]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre tüm bu misallerde olduğu gibi eşyayı var kılacağında Allah Teâlâ'nın *kün* (كن) sözü hakiki anlamda değil, Allah'ın kudretini, fiilinin süratini anlatması bakımlarından *mecazdır.*[72]

Bâkıllânî, Kâdî Abdülcebbâr'ın, bilinen şartlarda konuşma özellikleri olmayan varlıklara konuşma izafe edilmesinin mecaz olduğu şeklindeki te'vîlinin ve gerek ayet, gerek şiirden getirdiği delillerin farkındadır.[73] Bâkıllânî de zaten konuşmak gibi canlılara/insanlara ait niteliklerin, konuşması imkânsız cansız (cemâd) varlıklara hakiki anlamda isnat edilmesini kabul etmemektedir. Zira cansız varlıklar için

konuşma eylem ya da niteliğinden söz etmek mümkün değildir. Fakat Bâkıllânî, Allah Teâlâ'nın diğer varlıklara kıyas edilerek mütekellim ve kâil olmamasını kesinlikle reddetmektedir. Söz söyleme, O'nun için imkânsız değildir. Öyleyse, ona göre Allah'ın kendisini söz ile nitelemesini mecaza değil hakiki anlama hamletmek gerekmektedir. Eğer Allah'ın kendisini söz ile nitelemesini mecaza hamletmek ve şiirde anlatılanlara kıyas etmek doğru olursa O'nun kendini irade, ilim, kudret ile nitelemesini de mecaz ve dilde geniş anlamlı bir kullanım (ittisâ') olarak görmek ve de Allah'ın sadece fail olmasını kabul etmek gerekecektir. Bunlar doğru olmazsa Allah için kullanılan ve imkânsız olmayan nitelemelerin de mecaza hamledilmeleri doğru olmaz. Zaten cansız varlıkların konuşmalarının mecaz olmasına bakarak Allah'ın *kün* (كن) kavliyle konuşmasının buna kıyasla mecaz olduğunun ileri sürülmesi doğru değildir. İlâve olarak mecaz üzerine kıyas da yapılmaz. Tüm bunlarla birlikte Bâkıllânî, *gök ve yerin gelmelerinden* söz eden ayetin[74] de hakiki anlamda olduğunu kabul ettiğine göre[75] Kâdî Abdülcebbâr'ın ileri süreceği mecaz olabilecek ibarelerin, delillerin kendisini bağlamayacağını söylemek gerekir. Yani Bâkıllânî, kendi düşünce sistemi içinde tutarlılık ve bütünlüğü kurmuş olmaktadır. Bununla birlikte o, iç dünyasında taşıdığı kast ve eşyayı temyizin bulunduğu konuşmanın cansızlar için imkânsız olduğunu kabul etmekte, fakat nassta gök ve yerin gelmesinden söz edildi ise bunun zahiri üzere bırakılması gerektiğini vurgulamakta, Kâdî Abdülcebbâr gibi kabul etmiş olduğu dilin kullanımında gelen cansızların canlılara ait niteliklerle vasfedilmesindeki mecazın makîsün aleyh olmasını doğru bulmamaktadır. Ona göre dilde zikri geçen *duvarın konuşması, gözlerin haber vermesi* gibi mecazî cümlelerin hakiki anlama gelecek şekilde tekit edilmemeleri ile iki mastarla yani قوله ve أن نقول ile tekit edilen kelâm birlikte düşünüldüğünde Allah'ın kelâmının mecaz değil, hakikî anlamda olduğu açıktır.[76]

Kelâmın mahlûk olması gerektiği şeklindeki aklî ilkenin Kur'ân nassı ile çelişmemesi için ya da bu ilkeye aykırıymış gibi görünen nassların Mu'tezilî bakış çerçevesinde doğru anlaşılması için te'vîli zorunlu olarak kullanan Kâdî Abdülcebbâr'a göre ayetin manası أن نكوّنه ونريد حدوثه فيكون yani *"bir şeyi var etmek istediğimizde, onun varlığını dilediğimizde o da var olur"* şeklindedir.[77]

Bâkıllânî, bu ayetin, Allah'ın eşyaya *kün* (كن) lafzıyla hitap ettiği değil de doğrudan yaratması olduğu ve *en nükevvinehû* (أن نكوّنه) şeklinde Allah'ın o şeyi söz söylemeksizin var etmiş olması anlamındaki te'vîlini kabul etmemektedir. Zira Arap dili otoritelerinin ittifakına göre mastar zikredilip, fiil bununla tekit edildiğinde mecaz değil hakikat anlam kastedilmiş olur. Meselâ *kellemtühû teklîmâ, darabtühû darbâ* (ضربته ضربا-كلّمته تكليما) ifadelerinde mecaz değil, hakikî anlam kastedilmiştir. Bunun için mecazın tekit edilmesi caiz değildir. Meselâ *duvar kesinlikle söz söyledi* anlamında قال الحائط قولا denmez. Zira bu duvarın konuşmasının hakikat anlamı ifade etmesini gerektirir. Bunun için وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا *"Allah Musa ile konuştu"*[78] ayetinde Allah Teâlâ'nın mütekellim olması hakikî anlamdadır. إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ *"Biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona (söyleyecek) sözümüz sadece "Ol" dememizdir. Hemen oluverir."*[79] ayetinde قَوْلُنَا (*kavlünâ*) lafzı birinci mastardır, أَنْ نَقُولَ (*en nekûle*) lafzı ikinci mastardır ve birinciyi tekit etmektedir. Dolayısıyla bu ayetin, Allah'ın eşyayı var ederken söz söylemesi olduğunu söylemek, kelâmının varlığını mecaz olarak anlamak ve eşyanın sadece var oluşuna işaret eder olarak yorumlamak caiz ve doğru değildir, öyleyse ayet, hakikî manada anlaşılmalıdır.[80]

Görüldüğü gibi Bâkıllânî'nin öne sürdüğü mananın şâhidde karşılığını bulmak kolay değildir. Buna karşılık Kâdî Abdülcebbâr'ın yorumları, tamamen şâhidde belirlenmiş şartların, aklî ve tecrübî bilginin içinde ele alınmaktadır. Zira ona göre Allah hakkında konuşmanın başka yolu yoktur. Kâdî Abdülcebbâr nass dışından belirlenmiş ilkelerle *bakarak* nassla birlikte düşünce sistemi kurarken rasyonalist bir tavır sergilemekte ve dinî söylemi beşerî alanın dar kapsamına indirgemektedir. Bâkıllânî ise aklî imkânsızlık ilkesini öne çıkarmak ve lafız-mana ilişkisini yine bizzat nassın zahirinin içinden kurmak suretiyle esasen nassın sahibine daha çok saygı duymaktadır. Zira o, bununla metni kendi istediği gibi değil, metin sahibinin gösterdiği biçimde anlama imkânlarını zorlamada Kâdî Abdülcebbâr'dan daha duyarlıdır. Nassın zahirinin gösterdiği anlamın şâhidde ma'kûl olmasını değil, nassın delâletinin imkânsız olmamasını öne almak suretiyle bunu ispat etmiş olmaktadır.

1.3.2. Dilbilimsel Farklılık ve Sonuçları

Daha önce, kelâmî ekollerin farklılaşmasında ve teorik ihtilafların temelinde Arap dilinin önemli etkisi olduğunu belirtmiştik. Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr *kün feyekûn* (كن فيكون) ayetini, Kur'ân'ın yaratılmışlığı ya da yaratılmamışlığına delil getirirlerken dilbilgisi kurallarını farklı işletmelerinden dolayı farklı sonuçlara varmışlardır.

Kâdî Abdülcebbâr, إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ *"Biz bir şeyi(n olmasını) istediğimiz zaman, söyleyeceğimiz söz, sadece ona "ol" dememizdir, derhal oluverir."*[81] ayetinin zahirinin Allah'ın iradesinin hudûsuna delâlet ettiğini, sonuçta iradeye mukârin olan kavlin de hâdis olduğunu savunmaktadır.[82]

Kâdî Abdülcebbâr'ın nahvî (gramatik) yorumuna göre ayet, kelâmın muhdes olduğunu göstermektedir. Bâkıllânî'nin yorumunda ise bunun aksi ortaya çıkmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'ın açıklamalarında *en* (أن) fiil-i muzarinin başına geldiği zaman ona istikbâl (gelecek) anlamı verir ve yaptığı, işlev olarak *sin* (س) ve *sevfe* (سوف)nin yaptığı etki gibidir. Dilcilerin bu konuda bir ihtilâfı yoktur. *En nekûle lehû* (أن نقول له) sözünde kavl'in önüne *en* (أن) gelmesi onun sonralığını ve hudûsünü gerektirmektedir. Kelâm (kavl)dan sonra hâdis olan *şeyin* var olması, muhdes bir şeyi ancak muhdes bir şeyin takip edeceğinden dolayı kelâmın da hâdis olmasını gerektirir.[83] Kâdî Abdülcebbâr. bazı dilcilerin نقول kelimesinin başındaki ن (*nûn*) harfinin bile istikbale delâlet ettiğini söylediklerini aktarmaktadır.[84]

Bâkıllânî, Kâdî Abdülcebbâr'ın öne sürdüğü bilgisel değerlendirmeleri daha da açarak Mu'tezilî iddiayı açıkça ortaya koyma niyetindedir. O, Kâdî Abdülcebbâr'a ait, *en* (أن) *lafzı fiille kullanıldığında mastar manalarına gelmektedir. Eğer fiil, mazi ise mastar da mazi anlamı verir.* سرني أن قمت *(kalkmış olman beni sevindirdi) sözü nahivde* قيامك *manasına gelmektedir. Mastar olarak gelip de mazi anlamı taşıyan bir kelimenin geçmişe delâlet eden* أمس *kelimesi ile birlikte kullanılması daha güzeldir. Eğer* أن *lafzı, muzarinin başına gelirse ifade ettiği mastar da gelecek manası verir:* يعجبني أن تقوم *(kalkacak olman beni sevindirir.) Bu tür ifadelerde gelecek manası bildiren bir kelimenin bulunması güzel olur. En* (أن) *den sonra gelen fiilin hâl ifade etmesi*

ise caiz değildir. Öyleyse أن نقول له كن فيكون *ayetinde* أن نقول *lafzının mastar olarak te'vîli neticesi sözün geçmişe yönelik olması caiz olmayacağına göre eşyanın gelecekte var olacağını göstermektedir, gelecekte ortaya çıkacak kavlin de muhdes olması gerekir*[85] iddiasını doğru bulmamaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr'ın buradaki iddiası *en* (أن) ile kullanılan muzarinin ya mazi ya da istikbal manası verdiği, hâl manası ifade etmediğidir. Bu dilbilgisi yorumuna göre ayetin manası Allah'ın gelecekte söz söylemesi şeklinde olmaktadır, zira geçmişe yönelik söz söylemesi abes görülmektedir. Bâkıllânî ise sözü geçen durumda hâl manasının olamayacağının söylenemeyeceğini öne sürmektedir:

"Yemin olsun ki Arap dili otoriteleri şöyle demektedirler: *en* (أن) lafzı fiille birlikte mastar ifade eder. Bundan dolayı ayette gelen أَنْ تَصُومُوا lafzı[86] صيامكم takdirindedir. Ancak *en* (أن)'den sonra gelen fiilin hâl manası ifade etmeyeceğine dair iddia doğru değildir. Çünkü bazı nahivcilerin kanaati bu yönde olmasına rağmen Arap'tan bu anlamda bir nakil yoktur. *En* (أن) mastar manası ifade ettiğinde hâl manasına gelmez derken bu iddiayı dile getiren nahiv bilimcinin delilini söylemesi gerekir."[87] Bâkıllânî, Halil b. Ahmed ve diğerlerinden delil getirerek baş tarafında dört zaid ek bulunan fiilin muzari olduğunu ve *en* (أن)'den sonra gelse de yine muzari olacağını söylemektedir. Bâkıllânî, Halil'den fiil-i muzarinin hâl bildirdiği gibi istikbal de bildireceğini aktarmış, onun, muzarinin başına gelen *en* (أن) edatının muzariyi hâl manasından çıkarır demediğini, ancak sadece *sin* (س) ve sevfe (سوف)'nin muzariyi hâl'den istikbale çevireceğini söylediğini belirtmiştir. Bâkıllânî'ye göre *en* (أن)'in muzariyi, *sin* (س) ve *sevfe* (سوف)'de olduğu gibi hâl anlamından istikbal anlamına çıkaracağı iddiasının Arap'tan nakledilen dilbilimsel bir kökeni yoktur. Bu tarzda bir görüşün ileri sürülmesi de doğru olduğu anlamına gelmemektedir.[88] Bâkıllânî'nin bu tezini esasen İbn Hişâm (761/1360) ve İbn Akîl (769/1367) de doğrulamaktadır.[89]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre, أن نقول له كن فيكون nassı göstermektedir ki, Allah Teâlâ, mükevvenatın var oluşunu *kün* (كن) lafzının varlığına bağlamıştır ve bundan sonra gelen *fâ* (ف) takip ifade etmektedir. Bu da kavl'in hudûsünü gerektirmektedir. Çünkü muhdesten bir vakit bi-

le olsa önce olan şeyin onun gibi muhdes olması gerekir. Eğer bir *şeyi* takiben *bir diğer şey* var olmuşsa ikincisinin muhdes olup da birincinin muhdes olmaması düşünülemez. *Kendinden* sonra eşyanın var olduğu *şeyin* kadîm olması muhaldir.[90]

Buna karşılık Bâkıllânî, Mu'tezile'nin ileri sürdüğü bu iddiayı kabul etmemektedir. Ortada öncelikle dilbilgisi açısından bir sorun görmektedir. Zira ona göre *fâ* (ف) harfi eğer atıf olursa tertip ve takip ifade eder; ama emr'in ve önceki bir cümlenin cevabında ya da karşılık vermeyi (cezâ) bildiren cümlenin başında gelirse tertip ve takip ifade etmez. لا تسؤنى فأسئك *(beni kırma! Aksi halde ben de seni kırarım)* cümlesinin başındaki *fâ* (ف) takip ifade etmemektedir, sadece karşılık verme (cezâ) durumundan haber verilmektedir. Bunun gibi وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ *"Kim geri dönerse artık Allah ondan intikamını alır"*[91] ayetiyle فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ *"(Allah'a yalan uydurmayın), sonra bir azap ile kökünüzü keser"*[92] ayetinde de takip gerekmemektedir. Zira buralarda da şartın cevabı olarak gelmiştir. Emr'in ve bir sözün cevabında zikredilen *fâ* (ف) harfi herkesçe kabul edildiğine göre takip ve tertip ifade etmez. Meselâ اذا دخلت مكة فاشتر لى عبدا و ثوبا *"Mekke'ye vardığında bana bir köle ve elbise al!"* diyen kimse bu sözü Mekke'ye varır varmaz alım işlemlerine başlamayı ve giriş ile alımın birbirini fasılasız takibini gerektirmemektedir. Ayette geçen إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ *"namaza kalktığınızda yüzlerinizi ve ellerinizi..yıkayın"*[93] ayeti de abdest almaya kalkar kalkmaz başka hiçbir azayı değil yüzleri yıkamayı, kalkmanın hemen akabinde yüz yıkamanın takip etmesi gerektiğini ifade etmemektedir. Bunlar gibi emr'in cevabında gelen *fâ* (ف) takip gerektirmez, zira bazen bir şey emredilir ama yapılması bir ay, bir sene sonra istenebilir.[94]

Bâkıllânî emr'in cevabında gelen fâ'nın takip ifade etmediğine dair gerek ayet gerek cümle örnek getirmemiştir. Bâkıllânî'nin takip ifade eden *fâ* (ف) ile ilgili söylediklerini İbn Hişam'ın da desteklediği görülmektedir.[95]

Ayetin, kelâmullâhın hâdis oluşuna delâletini iradenin muhdesliği ile açıklamaya çalışan Kâdî Abdülcebbâr bunun gramer yönünden istidlâlini şöyle sürdürmektedir: Allah Teâlâ kavl'i iradeye sağlamış, bunları birbirine yakın kılmıştır ve mürîd oluşunu bildiren kelimenin

başına gelecek manası bildiren *izâ* (اذا) lafzını getirmiştir. Buna göre Allah Teâlâ gelecekte irade edeceğini bildirmiş olunca, iradeye bağlanmış olan kavl de Allah'ın gelecekte konuşmuş olması anlamına gelmektedir. Netice itibariyle Allah'ın iradesi hâdis olduğu gibi kelâmı da hâdis olmuş olmaktadır.[96] Kâdî Abdülcebbâr'ın buradaki yaklaşımı ile أن نقول lafzındaki أن edatının gelecek ifade ettiğini söylemesi arasındaki paralelliğe dikkat edilmelidir.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre ayette geçen *izâ* (اذا) lafzının *gelecekte irade etmeye* delâleti vardır. O, bunun, önceden mürîd oluşa engel olmadığı, nitekim sonradan mütekellim olmaya delâlet eden bir lafzın önceden mütekellim olmamaya delâlet etmediği, itirazını doğru bulmamaktadır. Zira ona göre *izâ* (اذا) lafzının lügatte, gelecek anlamı vermesinin gerekli sonuçlarından birisi de önüne geldiği kelimenin hâdis oluşunu göstermesidir, o şey önce mevcut değilken var olmaktadır. Bundan dolayı insanın şimdiki halde bulunduğu durumlar için *izâ* (اذا) lafzı kullanılmaz, *izâ* (اذا) ancak gelecek bildirmek üzere kullanılır. Buna göre اذا علم الله كان كيت و كيت yani *Allah bildiğinde şöyle şöyle olur,* denemez, zira Allah'ın ilminin hâdis olması imkânsızdır. Hudûs bizim ilmimizde olabilir.[97]

Kâdî Abdülcebbâr'ın izâ ile ilgili dediklerine mesafeli yaklaşmak gerekmektedir. Zira *izâ* (اذا) lafzı esasen istikbale delâlet etmekle birlikte mazi ve hâl manası bildirdiği yerler de vardır. Hatta zarf manasından da çıkabilmektedir.[98]

Allah Teâlâ hakkında kelâm ederken, bunun beşere ait, zaman ifade eden bir dil içerisinde konuşulmak zorunda olunduğu göz önüne alındığında, tamamen beşerî zamansallığı ve mekansallığı içinde barındıran ifadelerin zaman ve mekanla kayıtlı olmayan Allah için de aynı ölçülere vurularak kullanılması ve O'nun irade ve kelâmının tıpkı beşerde olduğu gibi muhdes olduğunu söylemenin, şâhidin gâibin üzerine tahakküm etmesinden başka bir şey olmadığını söylemek gerekmektedir. Esasen bu yaklaşım, Allah Teâlâ'yı dil, gramer ve lafız içine hapsetme anlamını da barındırmaktadır. *Dilden* başka bir araçla Allah hakkında konuşma imkânının olmamasıyla, Allah'ı dil kalıpları içinde tanımaya çalışma ve O'na ait bilgileri matematiksel dilsel anlayışa indirgemeyi birbirine karıştırmamak gerekmektedir.

1.3.3. Lafzın Okunuşu ve Anlam İlişkisi

Değişik ayetlerde gelen *kün feyekûn* (كن فيكون) lafzındaki son nûn harfini sadece İbn Âmir Al-i İmran 3/59. ve En'am 6/73. ayetlerdeki hariç[99] mansup okumuş, onun dışındaki kurrâ ise hepsini merfu okumuştur. Ebu Bekir İbn Mücahid eserinde, İbn Âmir'in okuyuşunun yanlış olduğunu söylemektedir.[100]

İbn Âmir'in gerekçesi, muzarinin başındaki *fâ* (الفاء) harfinin *kün* (كن) emrinin cevabı olduğu düşüncesidir. Ancak burası emrin cevabına *fâ* (الفاء) gerektirecek yerlerden değildir. Zira *fâ* (الفاء) harfinin fiil-i muzariyi nasb etmesi ancak muzarinin gelecek manası bildirmesi durumundadır. Meselâ لا تَفْتَرُوا عَلَى اللهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ *"Allah hakkında asla yalan uydurmayın, sonra O, bir azap ile kökünüzü keser"*[101] ayetinde Allah'ın cezalandırması, yasaklanan fiilin yapılmasına bakılarak geleceğe havale edilmiştir. Ama *kün feyekûn* (كن فيكون) lafzında, gelecek manasından ziyade mazi manası daha uygun düşmektedir, zira muzari kaldırılıp da yerine mazi fiil konduğunda anlam yerini bulmaktadır: "Allah 'ol' dedi, o da oldu".[102] Fakat bu gerekçelendirme mana böyle olduğu için ayetin bu şekilde okunduğunu değil, bu şekilde okunduğu için arkasından gelen neden aramayı bildirmektedir. Buna karşılık ayetin manasının, Allah'ın eşyayı var ederken genel kaidesini bildirmesi ve bunu temsilî olarak anlattığı ileri sürüldüğünde, "ol dedi" ve "oldu" şeklinde anlaşılması yerine "ol deyince" "oluverir" ya da "ol dediğinde" "kesinlikle olacaktır" tarzında gelecek anlamıyla birlikte düşünülmesi de mümkündür. Ancak bu takdirde de emrin hakiki anlamda kullanılıp kullanılmama sorunu vardır. Zira eşyanın, var olacaklarında bu şekilde bir sözle karşı karşıya kalmaları ayette geçen emrin hakiki anlamda olmadığını; ayetin sadece, var oluşun tamamen Allah'ın kudretinde olarak hemen olmasından mecaz ve temsil ifade ettiği görüşü ileri sürülebilir. Böyle olunca "gelecekte ol! dediğinde o şey de var olacaktır" şeklinde ileri sürülebilecek yorum, *kün* (كن) lafzının hakiki anlamda emir ifade etmesi yerine mecaz ve temsil ifade etmiş olacaktır. Nitekim ayetin bu manaya geldiğini savunan Nesefî'nin merfu okunuşu savunması da mecaz ve temsil anlamlarını kabule göredir. Yani ortada gerçek anlamda bir emir yoktur ki, emrin cevabının mansup okunmasından söz edilebilsin. Var olana hitap olur

ama ma'dûma hitap edilmez ve bu ayette hakiki anlamda emir yoktur. Dolayısıyla emrin cevabının mansup olması gibi bir durum da –emrin olmaması nedeniyle- zaten kabul edilemez.[103]

Ancak mansup okunma gerekçesi sadece emrin cevabı olması değildir. İbn Âmir ve Kisaî'nin, Yâsîn 36/82'deki gibi *feyekûn* lafzını, kendinden önce geçen *en yekûle* (أن يقول) üzerine atıf nedeniyle mansup okudukları bilgisi de vardır. İkisi birleştirildiğinde mansup okuma gerekçesinin mâkablindeki mansup fiile atıf ya da emrin cevabı olarak düşünülmesinden dolayı olduğu görülmektedir.[104]

Sibeveyh *feyekûn* (فيكون) lafzının *fehüve yekûn* (فهو يكون) ya da *feinnehû yekûn* (فانه يكون) takdirinde başlangıç (isti'nâf) cümlesi olarak merfu okunduğunu söylemektedir.[105] Zeccâc (311/923), başında nasb eden *en* (أن) bulunmayan *yekûlü* (يقول) kelimesinden sonra gelen *feyekûn* (فيكون) lafzının sonunun isti'nâf gerekçesine ek olarak, merfû okunan *yekûlü* (يقول) kelimesi üzerine atfedilme gerekçesiyle de merfu okunabileceğini söylemektedir.[106]

Taberî, *fe innemâ yekûlü lehû kün feyekûn* (فانما يقول له كن فيكون) ayetinde *yekûnü* (يكون) lafzının *yekûlü* (يقول) üzerine ma'tûf olarak merfu okunduğunu söylemektedir. Arap dilbiliminde nahvin manayı bir şekilde belirlediği ya da mananın dilin içinde bulunduğu yaklaşımlarından hareket ederek gramer ile mana arasında ilişki kurulduğunda ayetin anlamı, Allah Teâlâ'nın bir şeyin var olmasını emrettiği durum/hâl/an aynı zamanda emrolunan şeyin de var olduğu durum/hâl/andır. Bundan dolayı *feyekûn* (فيكون) kelimesinin *yekûlü* (يقول) kelimesi üzerine atfedilerek merfu olması daha uygundur. Zira Allah'ın söz söylemesi ile var oluş aynı anda/halde/durumda bulunmaktadır. Bu, bir kişinin tevbe etmesi ve hidayete ermesi şeklindeki ifade ile aynıdır, burada da kişinin tevbe etmesi aynı zamanda doğru yolu bulması anlamına gelmektedir. Zamansal olarak öncelik ya da sonralıktan söz etme durumu yoktur. Öyleyse Allah Teâlâ bir şeyin var olmasını dileyip de emirde bulunmuşsa o şey de var olmuş demektir. Diğer yönden bakılarak söylenecek olursa eğer bir şey var ise onun varlığı için Allah Teâlâ emirde bulunmuş demektir. *feyekûn* (فيكون) kelimesinin mansup da okunmasına cevaz verenlerin bunu caiz görme mantıkları söz ile var oluşun aynı durumu işaretlediklerini bildiren

manaya göredir. Orada mansup okunması öngörülen *feyekûn* (فيكونَ) lafzı, kendinden önceki *en yekûle* (أن يقول) lafzı üzerine atfedildiği için mansup okunmuştur. Merfu okunan *feyekûn* (فيكون) lafzının, atıftan dolayı değil de ibtidâiyet (başlangıç) olarak merfu okunduğunu düşünenler de vardır. Bunlara göre haber verme işi إذا أردناه أن نقول له كن *"biz bir şeyi (n olmasını) dilediğimizde ona 'ol' deriz"* lafzıyla bitmektedir. Zira Allah Teâlâ bir şey üzerindeki hükmünü kesinleştirdiğinde üzerinde kesin karar verilmiş şey zaten var olur, bu, bilinen bir durumdur. Sonra da *feyekûn* (فيكون) lafzıyla süregiden mana zincirinden isti'nâfî bir anlam başlamaktadır. Buna göre mana şöyle olur: Hıristiyanlar, Allah'ın çocuk edindiğini söylediler, Halbuki Allah Teâlâ göklerin, yerin ve içindekilerin malikidir. Bunların her biri Allah'a kulluğu kabullenmektedirler. O, göklerin ve yerin her hangi bir asıl olmaksızın ilk baştan ve eşsiz olarak yaratıcısıdır. İşte İsa da Allah'ın kudretiyle babasız olarak doğrudan yaratılmıştır. Bu Allah'a zor değildir. aksine Allah onu var kılacağında sadece "ol" der.[107] Burada anlamın isti'nâfî olarak kendi başına –bir dereceye kadar- bağımsız olduğu görülmektedir.) O da Allah'ın iradesine uygun olarak var olur.

1.4. Teselsülün Reddi ve Nassın Uygulanışı

Bâkıllânî'ye göre, *kün* (كن) emrinin mahlûk olması durumunda onun da var olması için başka bir emir gerekeceğinden teselsül sonucu ortaya çıkacaktır. Ayetteki *kün* (كن) emrinin, teselsüle yol açmaması için kadîm olması gerekir. Bundan dolayı Kur'ân'ın yaratılmışlığını nefyederken Bâkıllânî'nin ilk zikrettiği nassî delil *kün feyekûn* (كن فيكون) ayeti, bu ayetten çıkardığı ilk istidlâl yönü de *teselsülün* gerekeceği hususu olmuştur. Kur'ân'ın mahlûk olmadığına delil getirdiği bu ayet, *kavl* muhdes olduğunda, onun da var olması için diğer bir kavl gerekeceğinden Bâkıllânî'de hemen teselsülü çağrıştırmıştır.

Nitekim Bâkıllânî de el-Eş'arî gibi *kün feyekûn* (كن فيكون) nassının Kur'ân'ın mahlûk olmadığına delâlet ettiğini düşünmekte ve ayetin kendi bağlamında Allah'ın kelâmı olan *kün* (كن) emrinin mahlûk olmadığını, eğer mahlûk olsaydı bu sözün de yaratılması için başka bir

söze ihtiyaç duyacağını ve böylece arkası kesilmeyen ve sonu olmayan zincirlemeye (teselsül) yol açacağını, bunun muhal olduğunu, bunun Allah Teâlâ'dan hiç bir fiilin sadır olmaması anlamına geldiğini söylemektedir. Buna göre Kelâmullâhın mahlûk olması imkânsızdır.[108]

Bâkıllânî, mantığını şu şekilde yürütmektedir: Allah Teâlâ yaratacağı şeylere *kün* (كن) demiştir, kelâmı mahlûk olsaydı ona da *kün* (كن) derdi. Ancak kelâmına 'ol' emrini vermiş olması imkânsızdır. Allah'ın kendi sözüne 'ol' sözüyle hitap etmesinin imkânsızlığı şundan dolayıdır:

Eğer Allah Teâlâ kendi sözünün kâili olarak, kendi kelâmını var kılmak için *kün* (كن) demiş olsaydı, bunu 1- ya kendi zâtıyla demiş olacaktı ki, bu imkânsızdır. Zira zâtının kavl olmasını gerektirir ve Allah'ın her şeyi zâtı ile söylemesi gerekir. 2- Ya kendi zâtıyla olmaksızın söylemiş olacaktı. 3- Ya da başka bir söz olmadan demiş olacaktı. Bu ikisi de imkânsızdır. 4- Veya kelâmını başka bir sözle var etmiş olacak, ki bu her bir kelâmın diğer bir kelâmla var olmasını gerektireceğinden teselsül sonucunu doğurur, teselsül ise batıldır. 5- Allah'ın "kün" sözünü, aynı "kün" sözüyle var ettiği, yani bu sözün hem hâlık hem mahlûk olması ihtimali de imkânsızdır. Neticede kelâmın yaratılmasıyla ilgili ihtimaller batıl olunca Allah'ın kelâmını yaratmış olması imkânsız olmaktadır.[109]

Bu yaklaşıma göre yaratılmamış bir kelâm olmalı ki varlık vücûda gelebilsin. Söz yaratılmış olursa o sözün de başka bir sözle var olması gerekecek ve bunlar peşi peşine gelerek bir nihayeti bulunmayan şey anlamındaki teselsülü ortaya çıkacaktır. Teselsülün aklen imkânsızlığından dolayı Allah'ın eşyayı var kıldığı sözünün muhdes olmaması gerekmektedir. Bâkıllânî'ye göre Allah'ın bir şeyi yaratması ancak *kün* (كن) emri ile olurken, kelâmullâh için böyle bir emir yoktur, öyleyse o mahlûk değildir. Zira ayette yaratılmak istenen şeyler için *kün* (كن) denildiği belirtilmektedir. Şayet kelâmullah da mahlûk olsaydı ona da *kün* (كن) denilmiş olurdu. Öyleyse itibariyle *kün* (كن) sözü mahlûk olmadığına göre Allah'ın kelâmı da mahlûk değildir.[110]

Kâdî Abdülcebbâr, bu iddiaların tamamıyla farkındadır, ancak onun düşünce siteminde bunu kabul etmek mümkün değildir. Zaten Kâdî Abdülcebbâr'a göre ayette Kur'ân'ın mahlûk olmadığını gerek-

tiren teselsülü gerektirici bir durum da yoktur. Çünkü ayetin manası *en nükevvinehû ve nurîde hudûsehû feyekûn* (أن نكوّنه ونريد حدوثه فيكون) yani *"bir şeyi var etmek istediğimizde, onun varlığını dilediğimizde o da var olur"* şeklindedir.[111] Ama onun teselsül anlayışı ve teselsüle konu olan durum farklıdır, o da teselsülün yanlışlığını kabul etmekte, ancak ayetten Kur'ân'ın mahlûk olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Onun kurgusu şöyledir: İhtilâf konusu olan *kün* (كن) lafzında, *kâf* (ك) harfi kadîm ise en azından daha sonra geldiği için *nûn* (ن) harfi hâdis olmalıdır. Fakat kadîme hâdis arız olamaz. *Kün* (كن) lafzı şayet başka bir *kün* (كن) kavliyle var olmuş olsa bu durum sonsuza kadar gider ve teselsül gerekir, teselsül batıl olduğuna göre kelâmın fiil edilmiş olması ve bir başlangıcının olması gerekmektedir. Öyleyse kelâmullâhın kadîm olması imkânsızdır.[112]

Biraz önce de değinildiği gibi, bu ayetteki fiillerin önünde gelen *izâ* (اذا) ve *en* (أن) edatlarının manaları istikbale çevirdiği görüşü dikkate alındığında Kâdî Abdülcebbâr'ın ayeti bu şekilde te'vîl etmesi kendi mezhep bütünlüğü içinde normaldir. Onun daha önce akıl-nakil hususunda dile getirdiği görüşleri de göz önüne alındığında görülecektir ki, Mu'tezile için önemli olan aklî ilkelerin geçerliliğidir, nasslar ise bu anlama uygun olarak te'vîl edilir. Ancak bu konunun Mu'tezile'nin, doğru ya da yanlış, nasslara bakışıyla alâkalı olduğunu, değilse nassların karşısında aklın mutlak hakimiyetini savunmadıklarını söylemekte yarar vardır.

Kâdî Abdülcebbâr, *teselsül* gerekeceği iddiasını ret bağlamında şunları söylemektedir: اذا قضىامرا kavlinin zahiri yaratmaya delâlet etmez, çünkü *kazâ* (قضى) zikredildiği şeye göre değişik anlamlara gelir. Ona göre ayetin zahiri, Ehl-i Sünnet'i destekler mahiyette değildir. Eğer ayetin zahirine tutunmak gerekirse emr ile ilk anlaşılan şey, birinin diğerine "yap" şeklindeki sözüdür. Diğer anlamlarda kullanılması dildeki genişlikten dolayıdır. Buna göre Allah'ın kazâ ettiği *emr*, kelâm(söz) olan emirdir.[113] Ancak Kâdî Abdülcebbâr'ın bu yorumu Ehl-i Sünnet'in teselsül gerekeceği iddiasını doğrular niteliktedir. Zira *kaza edilen ve sonuçta olması istenen kelâm anlamındaki emr*, var olması için başka bir kaza ve emre ihtiyaç duyacaktır. Fakat Kâdî Abdülcebbâr'ın ayeti gelecek bildiren anlama yönelik te'vîli esasen bu itira-

zın önüne geçmektedir. Ona göre ayetin zahiri Allah'ın *kün* (كن) kavliyle yaratıcı olduğu değildir. Aksi takdirde ayetin içinde çelişki doğar. Çünkü ayetin başlarındaki kazâ ile varlık yaratılmış olacak, sonra da başka bir emir ile yaratmadan söz edilecek! İşte bu çelişkiye düşmemek için ayetin zahirini şöyle anlamak gerekir: Allah Teâlâ bir şeyin olmasını dilediğinde ona emri (kelâmı), *kün* (كن) yani *"ol!"* demesidir. Bu, eşyanın kelâmla var oluşunu değil, Allah'ın eşyaya hakimiyetini, kudretini ve nüfûzunu göstermektedir. [114]

Esasen Kâdî Abdülcebbâr'ın *emr* kelimesi ilgili yaptığı yorum, ayetin bağlamına hiç uymamaktadır. Mutlak olarak söylendiğinde ve nassın bağlamının dışında 'emr' kelimesi bir anlamıyla bir şeyin yapılmasını isteme manasına geliyor diye nassın bağlamını gözetmeden doğrudan ayete transfer etmek doğru değildir. Fakat Kâdî Abdülcebbâr, bir diğer açıdan bakıldığında, nassın bağlamını yukarıda verdiğimiz kendi sistemi çerçevesinde ele alınca, te'vîlini bu çerçevede yapmakta ve sistemi içinde yaptığı te'vîline sonuç olarak eleştirel birtakım şeyler söyleme imkanı kalmamaktadır. Dolayısıyla ona yöneltilecek eleştirinin, onun sisteminin ve bakış açısının göz ardı edilmeden yapılması gerekmektedir. Onun tüm sistemine yön veren bakış açısı göz ardı edilerek, sadece birtakım konularda ya da nassları yorumlamasında eleştirilmesi her zaman sağlıklı olmamaktadır.

Öyleyse ortaya çıkan şey, Tanrı-âlem ve Tanrı-zât-sıfat ilişkisini tamamen onun akılcı sisteminin belirlediğidir. Kâdî Abdülcebbâr ile tek tek konular hakkında tartışmanın fazla bir anlamı yoktur. Esasen onun tüm kelâm konularına damgasını vuran temel bakış açısının sorgulanması ya da tenkide tâbi tutulması gerekir. Ama bunun yanında temel bakış açısını kelâm konularına yansıtırken ister istemez meselelerin delillerine girdiğinde onun kullandığı delil ile delilin gösterdiği şeyin gerçekte doğru olup olmadığı da sorgulanabilir. İşte tüm sistem eleştirisini onun temel bakış açısına yönlendirerek yapmak mümkün olduğu gibi, bunu göz önünde bulundurmak kaydıyla konuları ele alışını ve getirdiği delillerin bilimsel değerini ya da eleştirisini ortaya koymak suretiyle yapmak mümkündür. Hem tümdengelimi hem de tümevarımı içeren bu tarzdaki eleştiriler, Ehl-i Sünnet tarafından Mu'tezile'ye yöneltilmiştir. Bâkıllânî'de de müstakil tüm-

dengelim ya da tümevarım yerine bunların iç içe girmiş biçimi, onun Mu'tezile eleştirisine yansımıştır. Tüm bunlarla nassların, onun mezhebî ilkelerinin gölgesinde kaldığını, Ehl-i Sünnet'in yaptığı gibi nassları kendi içinden şâhidle birebir örtüşmese de yorumlama imkânı varken mezhebî ilkeler doğrultusunda yorumladığını ve bununla kelâm sahibine saygısızlık ettiğini söylememiz mümkündür. Ancak eleştiri payını, Mu'tezile'nin bakış açısının bu olduğu, değilse elbette böyle bir niyetlerinin olmadığı tahsisiyle bırakmak da bilimsel bir kadirşinaslık olmalıdır.

Abdülaziz el-Kinanî'nin gramer görünümüyle birlikte Kur'ân'ın mahlûk olmadığına dair getirdiği istidlâllerinden biri esasen teselsül konusunu içine almaktadır. O, özetle şöyle demektedir: Ayette Allah Teâlâ, *kavlünâ* (قولنا) lafzına müfred bir isimle işaret etmekte ve *izâ eradnâhü* (إذا أردْناه) diyerek *izâ eradnâhümâ* (أردْناهما) şeklinde tesniye kullanmamakta, "kavl" ile "kavl sebebiyle yaratılmış şey" arasını ayırmıştır. Böylece mahlûk olanın "şey" olduğu vurgulanmıştır.[115] Bu kelâm âlimlerinin, kelâmın tek bir şey olduğu görüşleriyle örtüşmektedir, buna göre kelâm tek bir şeydir ancak kelâm sebebiyle var olanlar pek çok şeydir. Allah Teâlâ yaratacağını dilediği şeyi zikrederken önceden adı geçen *şey* ve *kavl* kelimelerinin ikisine birden değil sadece mahlûk olan *şeye* zamirle göndermede bulunmuştur. Abdülaziz el-Kinanî zamirin merciinin tesniye değil müfred olmasından hareketle yaratılmaya konu olan *şeyin* mahlûk olduğunu *kavlin* mahlûk olmadığını söylemektedir. Esasen bu tür istidlâl de *kavlin* yaratmaya konu olmadığını, aksi takdirde teselsül gerekeceği parametresi üzerine inşa edilmiştir. Zira eğer *kavl* de mahlûk olsaydı geçmişe dönük aidiyet bildiren zamir tesniye gelmiş olacaktı, bu ise *kavlin* var olması için başka bir kavle gereksinim duyacağı anlamına gelecekti. Bir yönüyle, teselsülün imkânsızlığı zamirin tekil gelmesiyle de birleştirilerek *kavlin* mahlûk olmadığı sonucuna varılmaya çalışılmıştır. Fakat, bu Sünnî itirazın kendi bakışsal çerçevesi içinden gerçekleştiğini, sonucun kabul edilmesinin ancak Sünnî öncüllerden hareke etmeye bağlı olduğunu göz ardı etmememiz gerekmektedir. Zira burada kavli hakiki anlamda kabul etmemiz öncül olarak sunulmaktadır. Kavl hakiki olunca ona dönen zamirin de müfred ya da tesniye olması önem arz eder. Olaya, kavl ile kastedilenin hakiki mana değil mecaz, temsil ve

tasvir olduğu anlayışındaki karşı taraftan baktığımızda ise ortada hakikî bir kavl yoktu ki, hakiki varlığa dönen bir zamir bulunmuş olsun. Zaten tamamı açısından bakıldığında bizzat ayetin lafzının gösterdiği anlamı değil, oradan başka bir anlamı işaret eden mecazî anlamı kabul edenlerin, doğrudan lafzın işaret ettiği hakiki anlamda söz konusu olacak zamir aidiyetini göz önüne almaları beklenemez.

1.5. Gâibin Şâhide Kıyası ve Nassın Uygulanışı

Kâdî Abdülcebbâr, Bâkıllânî ve Ehl-i Sünnet'in bir kısmının kabul ettiği eşyanın ***kün*** (كن) sözüyle var ve bu lafzın kadîm olduğu görüşünü şâhidde kurduğu ve kurguladığı düşünce sistemi ve usûlüne göre kabul etmemekte, reddiyesini tamamen şâhidde tecrübe edilen ve gerçekliği olgusal alana ait paradigmalar üzerine kurmaktadır. O, meselâ Allah Teâlâ'nın var kılacağı şeylere ***kün*** (كن) demesinin caiz ve doğru olmadığı, buna ihtiyaç duymadığı iddiasını, insanların fiillerini işlerken var edecekleri şeylerde bu söze ihtiyaç duymamaları, böyle bir şeyin realitede olmadığı öngörüsü üzerine kurmaktadır. Burada fiil ile fail arasındaki ilişki illetini şâhid ve gâib için aynı düzlemde gören Kâdî Abdülcebbâr, eğer Allah fiillerini ***kün*** (كن) sözüyle yapsaydı insanlar da aynı şekilde yaparlardı, demek suretiyle[116] farklı ontik gerçekliklere sahip varlıkların fiilleriyle ilişkilerini düzleştirmekte, matematikselleştirmekte, indirgemeci davranmakta, şâhidi gâibe dayatmakta ve Allah'ın sıfatları ve fiilleri ile ilişkisini sıradanlaştırmaktadır. Nitekim o, bunu açıkça ifade ederek ***kün*** (كن) lafzının, varlıkların olmasında var kılma gibi bir tesirinin olmadığı, Allah'tan fiillerin sadır olmasını sağlayan şey ne ise, insanlardan fiillerin olmasının da o şeye bağlı olduğunu, insanların bir şeye ***kün*** (كن) demekle o şeyin oluvermediğini, bu konuda şâhid ve gâibin aynı olduğunu söylemekle[117] şâhidin gâibi anlama ve yorumlamada kesin hakimiyetini vurgulamaktadır. Bir dereceye kadar Allah ile beşer arasını ayıran Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın müstağni olduğu birçok şeye insanların ihtiyaç duyduğunu söylemekte ve buna ilâve olarak Allah'ın kudretini devreye girdirerek hiçbir şeye muhtaç olmayan Allah Teâlâ'nın mahlûkatı var ederken ***kün*** (كن) kavline muhtaç olmadığını belirtmektedir.[118] Ama bu, teolo-

jik yorumda Tanrı'nın beşer hakimiyetli anlaşılması ağırlığını hafifletememektedir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın buradaki yorumu doğru değildir. Zira Allah'ın eşyayı *kün* (كن) kavli ile yaratmış olması ona muhtaç olduğu anlamına gelmez. Ayrıca Allah'ın eşyayı var kılarken gerçekleştirdiği âdetinin insanlar için de geçerli olabileceğini, dolayısıyla eğer Allah *kün* (كن) ile yaratmış olsaydı insanların da aynı şekilde *kün* (كن) sözüyle yaratabileceği iddiasının hiçbir delili yoktur. Kâdî Abdülcebbâr'ın bu yöntemle delil getirmesi esasen gâibin şâhide kıyas edilmesinin zaafını da ortaya koymaktadır. Tamamen farklı varoluşsallığa sahip biri mutlak, aşkın ve ezelî, diğeri kuşatılmış, yaratılmış ve tamamen sınırlı olan iki varlığın fiillerini aynı tarzda yapmalarını gerektirecek bir illet, delâlet, şart ve hakikat birliğinden söz etmek mümkün değildir.[119] Bu türden kıyası tamamen reddedenlere ve özellikle de Cüveynî gibi bir usûlcünün eleştirilerine bakarak, en iyi yaklaşımla, şâhidin gâibe *tahakkümünü getiren* her türlü kıyasın batıl olduğunu kabul etmek gerekir.[120]

Kelâmın sadece şâhidde bulunan özellikleriyle kelâm olduğundan hareketle Kâdî Abdülcebbâr, *kün* (كن) kavlinin yapısal/etimolojik özelliğini bile Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü desteklemek üzere getirmekte ve şöyle demektedir: "Varlıkların kendisiyle var ve kadîm olduğu söylenen *kün* (كن) lafzı *kâf* (ك) ve *nûn* (ن) harflerinden oluşmaktadır ve bunlar hâdistirler. Ona göre kendisi hudûs alâmetleri taşıyan bir lafzın kadîm olarak başka varlıkların varlığına taallûk etmesi mümkün değildir."[121] O, uzun uzadıya, *kâf* (ك) ve *nûn* (ن) harflerinde oluşan كن lafzının kadîm olamayacağını, harfler arasında öncelik sonralık bulunduğunu, sadece *kâf* (ك) harfinin kadîm olması halinde hâdis olan *nûn* (ن)'un ona bitişmesinin imkânsızlığını anlatmakta, değişik kombinezonların hiçbirinin *kün* (كن) kavlinin kıdemini göstermediğini açıklamaya çalışmaktadır. O, dizili ve işitilen harflerden kurulu olmayan kadîm kelâm ile mükevvenatın yaratıldığı iddiasını da kabul etmemektedir. Zira ayette böyle bir iddiayı doğrulayacak herhangi bir söz yoktur, nassın zahirine bakılacak olursa sadece *kün* (كن) lafzı geçmektedir.[122]

Kâdî Abdülcebbâr, *kün* (كن) lafzının bilinen ve akledilen anlamıyla tamamen hudûse delâlet eden nitelikler taşıdığını, ayetin lafzında

ve zahirinden ayrılmamak gerektiğini söylerken[123] akılcı olma ya da zahire bağlı kalma arasında ilginç bir durum ortaya çıkmaktadır. Zahire bağlı kalmanın akılcılığı nefyetmesi gerekmemekle birlikte bu durum, Kâdî Abdülcebbâr'ın mezhebî sistem bütünlüğü gözetildiğinde böyle değildir. Daha önce belirtildiği gibi, Mu'tezilî ilkeler karşısında ayetlerin te'vîl edilmesi gerekliliğini savunan Kâdî Abdülcebbâr, eğer sistemi nassın zahirinin kalmasını gerektiriyorsa zahiri aynen ve olduğu hâl üzere yorumlayarak kabul etmektedir. Bu demektir ki, Kâdî Abdülcebbâr'ın nassın zahirini öne çıkarması bile Mu'tezilî düşünsel çerçevenin gerçekleşmiş olmasına bağlıdır. Değilse Kâdî Abdülcebbâr'ın ya da daha genelde Mu'tezile'nin lafza bağlılığı, düşünceyi nassın içinden kurma gibi bir niteliği yoktur. Öyleyse Mu'tezile'nin nassın zahirine ve lafzına bağlılıkları da rasyonalisttir, *zahiri lafza bağlı ve literalist ama batını mezhebî ilkeler bağlı ve akılcıdır.* Bu batın gizli ve biz ortaya çıkarıyoruz, değildir. Bizzat kendine ait ifadeleri bunu açıkça göstermektedir ve daha önce değişik yerlerde zikredilmiştir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın ileri sürdüğü ve insanların konuştuğu dilin sarf (morfolojik) özellikleri dile getirmek suretiyle hâdis oluşlarını uzun uzun anlatmasının bir anlamı yoktur. Zira lafzî kelâmın hâdis oluşunda Sünnîlerin bir şey dediği yoktur. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet'in zaten hâdis olduğunu düşündüğü bir şeyde onları ilzam etme gibi bir düşüncenin ve reddiyenin yerini bulmadığı açıktır. Ama onların kadîm kabul ettiği kelâmın da hâdis kabul ettikleri kelâm gibi olduğu var sayılmış olsaydı Mu'tezile'nin eleştirisi yerini bulmuş olacaktı. Yok, eğer Mu'tezile kelâmın gerek hâdis gerek kadîm tek ve bunun da insanların arasında bilinen kelâm olduğunu söyleyerek kadîm kelâm olamayacağını düşünüyor ve morfolojik-etimolojik eleştirilerini bu esas üzerine kuruyorsa bu da yerini buluyor değildir. Zira zaten Ehl-i Sünnet'in doğrudan kabul ettiği bir alanda eleştiri gerçekleşmemektedir. Çünkü Ehl-i Sünnet Mu'tezile'nin kabul etmediği nefsî kelâm anlayışını kabul etmektedir ve Kâdî Abdülcebbâr'ın buradaki eleştirisi bu yönde değildir.

İşte bu noktada Kâdî Abdülcebbâr, eleştirisinin yönünü belirttiğimiz tarafa çevirmektedir. Bâkıllânî, kadîm kelâmdan hikâye olunmasının caiz olmadığını, zira hikâyenin ancak mahkî cinsinden olacağı-

nı, bunun kabul edilmesi durumunda kadîm kelâmdan söz edilemeyeceğini söylemektedir.[124] İlgili başlıkta Kâdî Abdülcebbâr'ın da hikâyenin mahkînin cinsiyle aynı olması gerektiği görüşünden söz etmiş, ama onun bu düşüncesinin mahkî olan Kur'ân'ın demek ki hâdis ilk telaffuzdan hikâye olduğunu ve böylece Kur'ân'ın muhdes olduğu fikrini zikretmiştik. Kâdî Abdülcebbâr, Ehl-i Sünnet'in –en azından Bâkıllânî'nin- Kur'ân'ın kadîm kelâmdan hikâye olduğu görüşü olmamakla birlikte eleştirisini bu şekilde yöneltmesi yerini bulmamaktadır. Eleştiri bağlamında o, *kün* (كن) lafzının kadîm kelâmdan hikâye olduğunun da söylenemeyeceğini, zira kadîm kelâm olmadığına göre ondan hikâyenin de mümkün olmadığını söylemektedir.[125]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre, eğer bu ayetten dolayı Allah'ın kelâmının kadîm olması gerekseydi bu lafızla varlık arasındaki ilişkiyi kurmada pek çok yanlış da beraberinde gelecekti. 1- Kadîm *kün* (كن) lafzı taallûk ettiğinden dolayı, muhdesâtın da kadîm olması gerekirdi. 2- Bir şeyi gerekli kılan onu iki şekilde gerekli kılar: a) İlletin ma'lûlü gerektirişiyle, b) tevlid yoluyla. Bu da iki ye ayrılır: b.1) Onu şimdiki halde ortaya çıkarmıştır, çıkarır; b.2) İkinci vakitte ortaya çıkarır (tevlid eder). Eğer *kün* (كن) lafzı, varlığı gerektirici bir şey değilse eşyanın ondan dolayı ve *kün* (كن) *denilerek* var olmasının bir gerekliliği yoktur. Eğer Ehl-i Sünnet'e göre *kün* (كن) lafzının varlığı gerektirici bir niteliği varsa bu, varlıkların illetin ma'lûlu gerektirdiği tarzda var olması anlamınadır. Halbuki bu imkânsızdır, çünkü illetin ma'lûlu gerektirmesi durumunda illet, kendinden başka olan bir ma'lûlü gerektirmektedir. Eğer *kün* (كن) lafzı mükevvenatın var oluşunda bir illet olmuş olsaydı *kün*'ün kadîm olması gerekir ve varlıkların Allah tarafından değil *kün* (كن) cihetinden var olmaları, Allah'ın da muhdis olmaması gerekecekti. *Kün* (كن) lafzının tevlid cihetiyle de mükevvenatın var olmasını sağlaması doğru olamaz. Zira bu durum cisimlerin kıdemini ve bir muhdisle bağlantılarının olmamasını gerektirecekti. Neticede hem illet hem tevlid cihetiyle *kün* (كن) lafzının varlığından dolayı mükevvenatın var olması imkânsızdır.[126] 3- *Kün* (كن) lafzı eğer mükevvenatın varlığını gerektirse bile şu vakitte gerektirip de diğer vakitte gerektirmemesinin bir ruchaniyeti yoktur. 4- Mükevvenatın var oluşunda tekaddüm ve teahhur söz konusudur ve bir tertip vardır. Halbuki *kün* (كن) emrinin taallûku tüm mükevvenata eşit derecededir

ve bu emir, tüm mükevvenatın varlığını tek bir halde gerekli kılmaktadır. Halbuki mükevvenatın tekaddümü ve teahhuru şeklindeki tertibi, Mu'tezilî düşüncede caizdir ve muhdis, bir şeyi kendi ihtiyarıyla var edebilir. Fakat *kün* (كن) emri ile eşyanın var oluşundaki tertibin anlaşılması imkânsızdır. 5- *Kün* (كن) emri eğer yaratıkların varlığını gerektirirse bu, Allah'ı kadir olmaktan çıkarır.[127]

Ayetten anlaşılmaması gerekeni ortaya koymaya çalışan Kâdî Abdülcebbâr, anlaşılması gereken manayı da göstermeye çalışmaktadır. Ona göre بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ *"(O), gökleri ve yerin eşsiz yaratıcısıdır. Bir şeyi dilediğinde ona sadece "Ol!" der, o da hemen oluverir."*[128] ayetinde Allah Teâlâ, kudretini ve kudretine asla engel olunamayacağını anlatmaktadır. Diğer kadirler ise fiillerini yerine getirmede belli bir zaman ve sürece muhtaçtırlar ve onları fiillerinden alıkoymak mümkündür. O, بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ demekle daha önce benzeri olmadan gökleri ve yeri yaratan olduğunu; وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ buyurmakla o şeyin Kendisi istedikten sonra beklemeden, direnmeden, zorluk olmadan meydana geliverdiğini ve *kün* (كن) demekle olan şey arasındaki zamanın kısalığını ve azlığını *anlatmak istemektedir.* Eğer bu anlama gelmeseydi o zaman Allah'ın güç yetirdiği bir şeyi ancak *kün* (كن) ile yerine getirebilmesi gerekecekti. Halbuki Allah fiillerini yerine getirmede herhangi bir emre muhtaç olmaktan müstağnidir. Nitekim Arapça'da bir şeye süratle karşılık vermeyi ifade eden sözler vardır: "gözler ona der ki: Emrin başım üstüne!" قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ *"Gök de yer de isteyerek geldik" dediler."*[129] ayeti de oluşun hemenliğini ve süratini ifade emektedir.[130] Sonuçta Allah Teâlâ eşyayı, *kün* (كن) lafzıyla değil, kadir olduğundan dolayı yaratmaktadır. *Bu sözün yaratmaya herhangi bir tesiri yoktur.* Allah'ın eşyayı yarattığı anda bu sözü de yaratmasının bir anlamı yoktur. Bununla kastedilen eşyanın, Allah'ın iradesi var olduğunda diğer kadirlerin alet ve edevâta muhtaç olmalarının aksine hemen O'na boyun eğmeleri ve icabet etmeleridir.[131]

Halbuki Allah'ın kendi sözüyle eşyayı var kılması O'nu kadir olmaktan çıkarmaz. Mu'tezile'nin, sıfatlar kabul edildiğinde müstakil varlıklar olarak teaddüd-i kudemânın gerekeceği anlayışı, kelâmın da müstakil kudret olarak yaratmaya bizzat tesirinin olacağı vehmini ge-

tirmiştir. Halbuki olaya Sünnî taraftan bakıldığında Allah Teâlâ'nın karşısında müstakil bir kudret sahibinden söz edilmemektedir ki fiillerin ya da mükevvenatın varlığı Allah'ın dışında başka bir şeyle gerçekleşmiş olsun. Zira sıfatların Ehl-i Sünnet tarafından müstakil varlıklar olarak değerlendirilmesi yoktur. Üstelik Allah Teâlâ'nın, varlığın var oluşunu kelâmına bağlaması ve âdetini bu şekilde icra etmesi kendi kendine bir rakip doğuruyor görüntüsünü oluşturmaz.

Kâdî Abdülcebbâr'ın öne sürdüğü ve kelâmın mahlûk olması gerektiği sonucunu çıkardığı ihtimalleri cevaplamak mümkündür. Kadîm ilmin taallûkundan dolayı malûmatın kadîm olması gerekmediği gibi, kadîm sözün (*kün*) taallûk ettiğinden dolayı muhdesâtın da kadîm olması gerekmez. Gereklilik ya da gerekmezliğe konu olacak bilgi birimlerini Kâdî Abdülcebbâr'ın düşündüğü şekilde belirlemek gerekmemektedir.

Eşyanın ilk var oluşu konusu felsefe ve kelâmı ilgilendirdiği gibi diğer bilgi dallarını da ilgilendirmiştir. İslâm kültüründe bu konu oldukça problemlidir ve kelâm ile felsefe arasında uzlaşımı zor en önemli meselelerden birisidir. Ontolojik sorun olarak çözümü de oldukça zordur. Zira aklın bedaheti ve nassların işaretinden başka bilgi kaynağı yoktur. Bâkıllânî, Mu'tezile'nin ve bazı Sünnî âlimlerin aksine burada söz konusu edilen nassı te'vîl etmeden zahiri üzere anlayarak eşyanın *kün* (كن) kavliyle var olduğunu söylemekte, ancak Allah'ın kudretine ortak olunduğu gibi bir anlayışı asla taşımamaktadır. Bâkıllânî, bu ayetten kelâmullahın mahlûk olmadığını anladığını söylemekle birlikte var oluş ile *kün* (كن) kavli arasındaki ilişkinin nasıllığı konusuna girmemektedir. Esasen onun burada ilgilendiği husus bu kavlin mahlûk olmadığının ispatıdır, Kâdî Abdülcebbâr'ın yaptığı gibi bu kavl ile yaratılış arasındaki ilişkinin boyutlarını sorgulama yapmamaktadır. Ancak bununla birlikte nasıl Kâdî Abdülcebbâr, *kün* (كن) lafzı kadîm olursa şöyle şöyle olur, o halde kelâm muhdestir diyorsa, Bâkıllânî de *kün* (كن) kavlinin muhdes olması durumunda bir takım sorunların çıkacağından söz etmektedir. Onun için en önemli sorun *kün* (كن) kavlinin muhdes olması durumunda başka bir kavlin daha lazım geleceği ve sonuçta teselsül gerekeceği düşüncesi olmuştur.[132]

Kün feyekûn (كن فيكون) lafzının değişik yönlerden şehâdet âlemindeki kelâma benzetilmesi, Kâdî Abdülcebbâr tarafından Kur'ân'ın muhdes oluşuna delil olarak getirilmek istenmiştir. Ancak kelâmı sadece olgusal alana indirgemek ve muhdes özelliklere sahip kelâmdan başkasını kabul etmemek, Kâdî Abdülcebbâr'ın kelâm-ı nefsî kabul edildiğinde Ehl-i Sünnet için söylediği bilinmezliklerin iddiası şeklindeki eleştirisinin bizzat kendisine dönmesi anlamına gelmektedir. Bu, aynı zamanda Allah'ın sıfatlarının sınırının, insanların sınırlarıyla orantılı olduğu gibi son derece yanlış bir sonucu da beraberinde taşımaktadır.

2. Enzele-Nezzele (أنزل-نزّل) Ayetleri ve Halku'l-Kur'ân'a Delâleti

Kur'ân-ı Kerim'de geçen ve Kur'ân'ın indirilişinden bahseden ayetlerde genellikle *enzele* (أنزل) ve *nezzele* (نزّل) kelimeleri geçmektedir. Özellikle Mu'tezile, bu niteliklerden yola çıkarak Kur'ân'ın muhdes olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Bunu gerçekleştirirken de en büyük yardımı şâhide kıyasta bulmaktadır. Şâhidde elde edilen veriler ve beşerî varoluşsallığa ait dilsel göstergelerle beşerî terübe alanına ait anlam ilişkileri, aynıyla teke indirgenen kelâm hakkında uygulanarak Kur'ân'ın yaratılmışlığına delil olarak getirilmektedir. Bu yapılırken de Kur'ân-ı Kerim'le istidlâl edilmeye çalışılmıştır.

İbn Manzur, inzâl ile tenzilin aynı manaya geldiğini söylemekle birlikte, aralarında fark gözetenlerin de bulunduğunu aktarmaktadır.[133] Fark gözetildiğinde *tenzil,* parça parça, peyder pey indirmeyi, *inzâl* ise toptan, cümleten ve bir defada indirişi bildirmektedir.[134] Bu kelimeler vahyin bir yönüne işaret etmektedir ve Kur'ân'da vahy kelimesinden üç kat fazla kullanılmaktadır.[135] Kelâm, kavl, tertil, kıraat, tilâvet gibi kelimeler Kur'ân'ın gündelik dildeki anlamıyla vuku bulduğunu akla getirmekle birlikte *nezzele* (نزّل), *evhâ* (أوحى), *elkâ* (ألقى) tarzındaki ifadeler Kur'ân'ın gündelik dildeki anlamının ötesinde bir keyfiyetinin olduğunu göstermektedir. Zira bu tür kelimeler Kur'ân'la insan arasındaki hitap ilişkisinin aynı varlık düzleminde gerçekleşmediğini göstermektedir.[136]

Özellikle Kâdî Abdülcebbâr'ın *inzâl ve tenzîl*in hâdis oluşundan hareketle Kur'ân'ın da muhdes olduğunu göstermek üzere delil getirdiği ayetlerin bazıları şöyledir:

نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ *مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ *"(Resûlüm!) O, sana Kitab'ı hak ve önceki kitapları tasdik edici olarak tedricen indirmiş; daha önce de, insanlara doğru yolu göstermek üzere Tevrat ile İncil'i ve Furkan'ı indirmiştir."*[137];

الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ *إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا *"Elif. Lâm. Râ. Bunlar, apaçık Kitab'ın âyetleridir. Anlayasınız diye biz onu Arapça bir Kur'ân olarak indirdik."*[138];

وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ *"(Resûlüm!) Biz onu böylece Arapça bir Kur'ân olarak indirdik ve onda ikazları tekrar tekrar açıkladık."*[139]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu ayetler birkaç yönden Kur'ân'ın hâdis olduğunu göstermektedir. 1- Kur'ân inzâl ile vasıflanmıştır. Bu ifade ancak hâdis olanlar için mümkün olmaktadır. Kadîm olanın inmesi muhaldir. Kelâmın araz olması, arazların da bekâsının olmamasından dolayı kitabın inzâli eğer mümkün görülmezse, yine de kitabın indirilmesi ya da hikâye yoluyla onun yerine geçecek kelâmın indirilmesi mümkündür.[140] *"Biz onu (Kur'ân'ı) Kadir gecesinde indirdik."*[141] ayeti de *inzâl* lafzı ile hudûse delâlet etmesi yanında Allah'ın, Kur'ân'ın indirilişini herhangi bir vakitte dilemiş olmasını da içermektedir. Belli bir vakitte indirilmiş olması Kur'ân'ın kadîm olamayacağını göstermektedir.[142] 2- Ayette Allah'ın kelâmını hak ile indirdiği zikredilmektedir. İnzalin özellikle bu şekilde belirtilmesi Kur'ân'ın hâdis olduğunu gösterir. Zira kadîm olanın hak ya da batıl olarak var olması caiz olamaz. 3- Allah Kur'ân'ı Tevrat ve İncil'den sonra indirdiğini söylemektedir. Başka kitapların kendinden önce var olması söz konusu bir kitap kadîm olamaz.[143] 4- Arapça oluş hudûse delâlet eder. Kur'ân kelimeleri daha önce Araplarca manaları üzerinde uzlaşılmış kelimelerden oluşmaktadır. Dil önceden bilinmektedir. Kur'ân'ın Arapça olarak nitelenebilmesi için üzerinde uzlaşım sağlanmış Arapça'dan sonra var olması gerekir. Bu yön de Kur'ân'ın hâdis oluşunu göstermektedir.[144] قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ *"Korunsunlar diye, pürüzsüz Arapça bir Kur'ân (indirdik.)"*[145] Daha önce geçen Arapça olu-

şun Kur'ân'ın hudûsünü gerektirmesinin yanında eğrilik olmayışının anlatılması da Kur'ân'ın hâdis olduğunu göstermektedir.[146] 5- Mübin oluşu, Kur'ân'ın hâdis olduğunu göstermektedir. Çünkü bu ifade ancak delâlet ve açıklama yönü olan şeyler için kullanılır, bir sözün açık olup olmaması bir muhdis tarafından ihdas edilmesi durumunda geçerli bir ifade olur. 6- Ayetler sözü hudûs alâmetidir.[147] 7- Kur'ân olarak adlandırılması onun hâdis olduğunu göstermektedir. Çünkü birbirine yakın ve bitişik şeylerden oluşan bir şey ancak hâdis olur. Kadîmde böyle şeyler olmaz. 8- وَصَرَّفْنَا فِيهِ (*ve sarrafnâ fîhi*) lafzı hâdis oluşu işaret etmektedir. Çünkü *tasrîf* bir takım tarz ve yönlerde meydana gelen fiiller için söz konusudur, tekrarlar, sürüp gitmeler gibi nitelikleri barındırır, bunlar ise Kur'ân'ın hâdis oluşunu gösterir.[148]

طه*مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى *إِلاَّ تَذْكِرَةً لِمَنْ يَخْشَى *"Tâhâ, Biz, Kur'ân'ı sana, güçlük çekesin diye değil, ancak Allah'tan korkanlara bir öğüt olsun diye indirdik."*[149] ayetinde geçen تَذْكِرَة (*tezkire*) kelimesinin ifade ettiği anlam, ancak herkesçe kabul edilen yararlı işler hakkında mümkün olabilir ve hâdis şeylerde öğüt verme söz konusu olabilir. Kadîm olan için bu tür şeyler muhaldir. Zira toplumun birleşmediği, bilişmediği hususlarda ihtiyaç duyulan faydanın olabilmesi, bunun bilinebilmesi mümkün değildir. Yine benzer başka ayetlerle birlikte bu ayetler göstermektedir ki, Kur'ân'ın bir iniş gayesi vardır, bir şeyde belli bir hedefin olması o şeyin hâdis olduğunu gösterir.[150]

Kâdî Abdülcebbâr'ın Kur'ân'ın muhdes yönüyle ilgili söylediği hususlara itiraz etmenin anlamı yoktur. Zaten o da itirazın bu yöne yapılmayacağının farkındadır ve anlattıklarına ilâve olarak hemen halen okunmakta olan Kur'ân'ın, kadîm kelâmın lafza bürünmüş olduğu iddiasının doğru olmadığını, bunun bilinmeyen bir şeyin iddiasından öte geçmediğini söylemektedir.[151] Demek ki Kâdî Abdülcebbâr'a yapılacak en önemli itiraz, onun dediklerinin lafzî kelâm çerçevesinde geçerli olduğu, ancak kadîm kelâmın hâdis kelâm gibi olmadığı ve hudûs özellikleri de taşımadığıdır.

Nitekim Bâkıllânî, vahyetme ile vahyedilen arasında fark olduğunu söyleyerek tartışma alanını başka yöne çevirmektedir. Onun belirttiğine göre vahyedilen şey kelâmullâhtır, vahiy ise Allah'ın kelâmını indirmesi, bildirmesi ve anlayışlara sunmasıdır. Bu bağlamda Bâkıllâ-

nî, وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا *"sana böyle Arapça bir Kur'ân vahyettik."*[152]; إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ *"Biz Nuh'a ve ondan sonraki peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik."*[153] ayetlerini *kadîm kelâmımızı sana indirdik ve senin anlamana sunduk, nitekim önceden de kadîm kelâmımızı insanların anlamalarına arz etmiştik* şeklinde anlamaktadır. Hâdis özelliklerine bir şey dememekle birlikte Bâkıllânî, nasslardan, Allah'ın kadîm kelâmının mefhumunun, bunu insanlara indirmeden önce var olduğunu, sonra da var olacağını anlamaktadır. Ellerde okunan Kur'ân'ın, Kâdî Abdülcebbâr'ın özellikle zikrettiği hudûs alâmetlerine rağmen bunun nasıllığı sorusuna Bâkıllânî, kadîm kelâmın tek bir sıfat olduğu, farklı ve başka yapı unsurlarının olmadığı ile cevap vermektedir.[154] Biraz önce değinildiği gibi Kâdî Abdülcebbâr ise bu yaklaşımın bilinmeyenin iddiası olduğunu söylemişti. Gerçekten Bâkıllânî'nin yorumunun dayanağı nedir? Hangi nass, nasıl bir kuvvetle bu yorumu desteklemektedir? Kâdî Abdülcebbâr'ın hâdis oluşla ilgili yaptığı değerlendirmelerin elde bulunan Kur'ân için doğru olduğunu var saymakla birlikte bunun bizzat Allah'la birlikte kâim kelâm için de geçerli olduğu düşüncesini şâhidin gâibe tahakkümü olarak değerlendirirken, Bâkıllânî'nin gâib hakkında verdiği hükmün değerlendirilmesi nasıl yapılacaktır?

Bâkıllânî, *inzâl ve tenzîl* ile ilgili yorum yaparken, Allah'ın kelâmı Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in kalbine indirilmesinin[155] hareket ve intikal manasında değil, i'lâm ve ifhâm manasında bir indirme olduğunu söylemektedir.[156]

Kur'ân'ın Arapça indirilişini anlatan ayet, Kur'ân'ın sadece Arap dili üzerine nazil olduğunu değil, aynı zamanda Arapların aşina oldukları kavramlarla ifade edildiğini anlatmaktadır.[157] Arapça Kur'ân anlamanın beşer algısını aşmamasını ima etmekle[158] birlikte Kur'ân'ın Arapça oluşu, kelâmın muhdes olmasını gerektirmemektedir. Kadîm kelâmın varlığı ile birlikte Allah'ın, muradını insanlara Arapça ile anlatmış olması mümkündür.[159]

Dikkat çeken husus şudur: Esasen nassın zahiri, Kâdî Abdülcebbâr'ın dediği gibi tamamen kelâmın hudûs niteliklerini göstermektedir, ya da diğer deyişle hâdis kelâmın niteliklerini ortaya koymaktadır. Bu niteliklerin kadîm olması mümkün değildir. Kâdî Abdülceb-

bâr, kendi açısından Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylemektedir ve görünürde zahire tutunmaktadır. Bâkıllânî ise baştan Kur'ân'ın mahlûk olmadığına inanmaktadır. Ancak *indirme* ile ilgili ayetler hep hudûs alâmetlerini işaretlemektedir. O zaman nassın te'vîl edilmesi gerekmektedir, bunun için Bâkıllânî indirmenin, kadîm kelâmı bildirme ve manasını kalbe koyma anlamında olduğunu söylemektedir. Ancak nassta doğrudan kadîm bir kelâmın varlığının anlaşılması oldukça zordur. İşte bu bağlamda Kâdî Abdülcebbâr, kadîm kelâm iddiasının bilinmeyenin iddiası olacağını ve karanlığa taş atmakla eşdeğer olduğunu söylemektedir. Buradan Bâkıllânî'nin yorumunun imkânsız olduğunu söylemek istemiyoruz, ancak onun, nassın bir şekilde Kur'ân'ın kadîm olduğunu göstermiş olduğuna ilişkin yaklaşımının çok da sağlıklı olmadığını söylemek istiyoruz. Esasen *kün feyekûn* (كن فيكون) ayetinde bunun aksi olmuştu. Orada da Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın eşyayı var ederken hakiki anlamda *kün* (كن) demediğini, bunun mecaz ve dildeki genişliği gösterdiğini vs. söylemiş, ayeti te'vîl etmişti. Bâkıllânî ise zahire tutunmuştu. Burada zahire tutunan ise görünürde Kâdî Abdülcebbâr'dır. Anlattıklarının doğru olup-olmamasıyla sadece anlattıklarının var olması arasını ayırarak söylemek gerekirse Kâdî Abdülcebbâr'ın da kelâmın sadece zikredilen hudûs özelliklere sahip olduğu ve başka kelâmın bulunmadığı düşüncesinde şâhidin tahakkümünü getirmesi doğru değildir. Zaten kelâmın onun dediği gibi tek ve şâhidde bilinen olduğu kabul edilse bu dediklerinin bir anlamı olmazdı. Burada söylediklerine de itiraz edilmediğine göre o zaman bu istidlâle sarılmasının bir anlamı olmamaktadır.

3. Ceale (جعل) Lafzı ve Halku'l-Kur'ân'a Delâleti

Halku'l-Kur'ân ve sıfatlar konusunu ilk ortaya atan olarak kabul edilen Cehm b. Safvân, إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا *"Biz onu Arapça bir Kur'ân kıldık"*[160] ayetindeki *ceale* (جعل) lafzının *haleka* (خلق) manasına olduğunu, her mec'ûlün mahlûk manasına geldiğini dolayısıyla Kur'ân'ın da mahlûk olduğunu söylemektedir.[161] Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında bu ayette geçen *ceale* (جعل) lafzının *haleka* (خلق) manasına gelip gelmediği tartışma konusu olmuştur. Her iki taraf da Kur'ân'ın yara-

tılmışlığını ya da yaratılmamışlığını kabullerine göre Arap dilinden faydalanma yoluna gitmişlerdir. Burada iki şey önemlidir, birincisi *ceale* (جعل) lafzının Arap dilinde karşılığının ne olduğunda söyledikleri şeyler farklı mıdır? İkincisi eğer aynı kaide ve muhtemel manaların neler olduğunda birleşiyorlarsa ilgili ayetler için hangi anlamın hangi gerekçelerle kullanılacağına dair neler söylemektedirler?

3.1. Dilbilimsel Analiz

Hem Mu'tezile, hem Ehl-i Sünnet *ceale* (جعل)'nin ayetlerde geçen farklı anlamlarında ortak şeyler söylemektedirler. Bunu aşağıdaki örneklerde de görmek mümkündür. Ancak halku'l-Kur'ân konusunda bu kelimenin ifade ettiği anlamda ilke olarak aynı şeyleri düşünmelerine karşın, bu lafzın geçtiği ayetleri tamamen farklı yorumlamışlar ve ihtilaf etmişlerdir.

Ceale (جعل) kelimesinin konumuzu da ilgilendiren anlam alanlarını şöyle tespit etmek mümkündür:

1- *Tesmiye* yani bir şey hakkında konuşma, söz söyleme, hüküm verme, onu o şeyle niteleme gibi anlamlara gelmektedir ve bu takdirde *iki meful almaktadır.* وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَٰنِ إِنَاثًا *"Onlar, Rahman'ın kulları olan melekleri de dişi saydılar."*[162] ayeti buna örnektir. Nitekim burada müşriklerin melekler hakkındaki batıl hüküm ve nitelemelerinden söz edilmekte, onlar hakkındaki yargılamalarının böyle olduğu anlatılmaktadır.[163] الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ *"Onlar Kur'ân'ı bölüp ayıranlardır"*[164] ayetinde de müşriklerin onu yalan olarak adlandırdıkları ve böyle hükmettikleri anlatılmaktadır. Bu ayet, müşriklerin Kur'ân'ı yarattıklarını anlatmamaktadır.[165]

Ceale (جعل) kelimesi, iki meful aldığında çoğunlukla hükmetme, isim verme gibi anlamlara gelmekle birlikte bazen *yaratma* manasına da gelir. وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً *"Meryem oğlunu ve annesini de (kudretimize) bir alâmet kıldık"*[166] ve وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ *"Biz, geceyi ve gündüzü birer âyet (delil) olarak yarattık."*[167] ayetleri buna örnektir.[168] Bâkıllânî sonuç olarak bu tür kullanımlarda ceale lafzının *yaratma* anlamına gelmediğini belirtmektedir.

2- *Fiil işlemek*, bir şey yapmak, koymak, etmek, kılmak anlamlarına gelmektedir. Bu durumda *ceale* (جعل) fiili, *tek meful alır*.[169]

Fiil işleme anlamına ise şu ayetler örnektir: يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم *"Parmaklarını kulaklarına tıkarlar"*[170]. Bu ayette münafıkların yaptığı bir fiilden söz edilmektedir.[171] حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا *"...Onu kor haline getirince..."*[172] ayetinde de *fiil ve yapılan iş manası* vardır.[173]

Fiil işleme anlamında *ceale* (جعل) lafzı, Allah Teâlâ'ya isnat edildiğinde *enşee* (أنشأ), *haleka* (خلق) ve *evcede* (أوجد) gibi *yaratma* manalarına gelir. الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّور *"Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlıkları var eden Allah'a mahsustur"*[174] ayeti buna örnektir.[175] Bununla birlikte yaratma anlamına gelmeyen ve sadece fiil etme, kılma manası bildiren yerler de vardır.

Haleka (خلق) *manasına* gelmeyen *ceale* (جعل)'nin geçtiği ayetlere misaller[176]: إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا *"... Ben seni insanlara önder yapacağım..."*[177]; رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا *"...Rabbım, bu şehri güvenli kıl!.."*[178]; رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي *"Ey Rabbim! Beni ve soyumdan gelecekleri namazı devamlı kılanlardan eyle!"*[179]

İki meful aldığında bir şeyi bir şeyden diğer bir şeye değiştirme, dönüştürme, bir şeyden bir şey yapma, bir şeyi ya da birini bir şey kılma manalarında *sayyera* (صيّر) anlamı taşıyan[180] *ceale* (جعل) lafzının, sonuçta yapmak, etmek anlamına geldiği görülmektedir.[181] فجعلهم كعصف مأكول *"Onları yenilmiş ekin gibi yaptı"*[182] ayetindeki *ceale* (جعل) *sayyera* (صيّر) manasına gelmekte,[183] ama sonuçta fiil manası ifade etmektedir.

Ceale (جعل) fiili, *sâra* (صار) ve *tafika* (طفق) manalarına geldiğinde meful almaz. Bu durumda fiil-i muzari ile birlikte kullanılır[184]

Haleka (خلق) ile *ceale* (جعل) arasındaki fark şudur: Birinci kelime takdir manasına gelir, ikinci kelime ise bir şeyden bir şey inşa etmek, bir şeyi bir şeye ya da bir yerden bir yere götürmek, akıtmak, dönüştürmek içermek, içine almak, anlamlarına gelir.[185] *Ceale* (جعل) fiili, *feale* (فعل)ve *sane'a* (صنع) ve benzerlerinden daha umumi anlamlar taşımaktadır.

3.2. Nassın Uygulanışı

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasında ihtilâfa konu olan ayet, اِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا *"Biz onu Arapça bir Kur'ân kıldık"*[186] ayetidir. Burada geçen جَعَلْنَاهُ lafzının *"onu yarattık"* anlamına gelip gelmediği hususu farklı değerlendirilmiş, Mu'tezile'yi temsilen Kâdî Abdülcebbâr, bu lafzın *yaratma anlamına* geldiğini ve ayetin Kur'ân'ın yaratılmış olduğuna delâlet ettiğini söylemektedir. Ona göre *ceale* (جعل) ve *feale* (فعل) aynı anlama gelmektedirler.[187] Bâkıllânî'ye göre ise bu ayet yaratmaya delâlet etmemektedir, zira *ceale* (جعل) fiili, iki meful aldığında yaratma anlamına gelmez.[188]

Kâdî Abdülcebbâr'ın ayeti bu şekilde yorumlamasında mezhebî ön bakışın etkili olduğu göze çarpmaktadır. Ancak Arap dilinin işaret ettiği bilgilerin doğrudan onun görüşünü oluşturması yerine görüşünü desteleyecek şekilde Arap dilini kullandığı görülmektedir. O, *ceale* (جعل)'nin Kur'ân'da *yarattı* anlamına gelmiş olmasını görüşüne destekçi olarak getirmek istemiş, وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ *"Canlı olan her şeyi sudan yarattık"*[189] ayetini delil göstermiştir.[190] Bu ayetin yaratma anlamına geldiğini Bâkıllânî dahil başka âlimler de kabul etmektedir.[191]

Ancak Kur'ân'da bir yerde, *ceale* (جعل)'nin *"yaratma"* anlamına gelmesi her yerde aynı anlama gelmesini gerektirmez. Bu sebeple, ihtilâfa konu olan إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا *"Biz onu Arapça Kur'ân kıldık"*[192] ayetindeki *ceale* (جعل) fiili de yaratma anlamına değildir. Gerektirmezliğe bir başka Mu'tezilî âlim Zemahşerî de bir şekilde tanıklık etmekte, buradaki *ceale* (جعل) lafzının *sayyera* (صيّر) manasına gelerek iki meful aldığı ihtimalini zikretmektedir. Buna göre anlam *biz onu Arapça bir Kur'ân olarak açıkladık, Arapça Kur'ân kıldık* şeklinde olmaktadır.[193]

Ancak Kur'ân'ın mahlûk olduğuna inanan Zemahşerî, yine mezhebî önkabulle bu ayetin halku'l-Kur'ân'a delâlet ettiğini göstermek üzere *cealnahu* lafzının *haleknahu* manasına geldiğini söylemektedir. O da En'am 6/1. ayette geçen *ceale* (جعل)'nin yaratma anlamına gelmesini bu ayette de yaratma anlamına gelebileceği şeklinde desteklemek istemiştir. Zemahşerî, kılma, niteleme, beyan etme gibi anlamlara geldiğinde *ceale* (جعل) fiilinin iki mefulü konumunda olan *Kur'ânen*

arabiyyen (قُرْآنًا عَرَبِيًّا) lafzının da *yaratma* anlamına gelen *ceale* fiilinin mefulünden hâl olduğunu söyleyerek[194] böylece dilbilgisi sorununu da çözmek istemiştir.

Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı tartışmasını bir an için devre dışı bıraksak onun bu dilbilgisi yorumunun kabul edilme payı yok değildir. Ancak Zemahşerî'nin kendisi de *Kur'ânen arabiyyen* (قُرْآنًا عَرَبِيًّا) lafzının hâl, *ceale* (جعل)'nin *yaratma* manasına geldiğini söylemeden önce ilk ve güçlü yorum olarak tesmiye, hüküm verme, niteleme, kılma manalarına *tasyîr* ifade ettiğini belirtmek suretiyle zaten yaratılmışlık sonucunu çıkaran yorumun esasen zorlama olduğu imasını hissettirmektedir.

Bâkıllânî'ye göre bu ayetteki *ceale* (جعل) lafzı, dilbilimsel açıdan genellikle kabul edildiği üzere iki meful almakta ve bu durumda isim verme (tesmiye), yargıda bulunma, bir şeyle niteleme manalarına gelmektedir. Bu takdirde إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا *"Biz onu Arapça Kur'ân kıldık"* (Zuhruf 43/3) ayetinin anlamı şöyledir: *Biz, kelâmullâhı Arapça bir lisan ile tabir ettik. Hükümlerini ve kelâmullâhla murad edileni Arap diliyle anlattık ve Kur'ân'a Arapça Kur'ân adını verdik.*[195]

Ehl-i Sünnet tarafında pek çok müfessir doğal olarak bu ayetteki *ceale* (جعل) lafzının iki mefule teaddî ederek *tesmiye (semmeynâhü) ve vasfetme (vesafnâhü)* anlamlarına geldiğini söylemektedir. Bu anlamı vurgulamak üzere *cealnâhü arabiyyen* (جعلناه عربيا) lafzını Mücahid, *kulnâhü arabıyyen* (قلناه عربيا) *"onu Arapça olarak dile getirdik"*;[196] Zeccâc ve Süfyan es-Sevrî *beyyennâhu arabiyyen* (بيّنّاه عربيا) *"onu Arapça olarak indirdik, beyan ettik"* manasıyla tefsir etmişlerdir. Zira her peygamber kavminin dili ile gönderilmiştir. Kitabın manalarının anlaşılması ve öğütlerinin itibara alınabilmesi için Kur'ân, hem ilk muhatapların, hem de peygamberin dili olan Arapça ile gelmiştir. Kur'ân'ın Arapça olmaması durumunda, kendileri Arap olduğu halde Arapça olmayan bir kelâmın anlaşılamayacağını ileri sürmemeleri, dolayısıyla kitabı anlama ve öğüt alma hususunda bir mazeretlerinin bulunmaması için onu Arapça indirdik, demektir.[197]

Bâkıllânî de Kâdî Abdülcebbâr'ın yaptığı gibi *ceale* (جعل) lafzının *tesmiye ve vasfetme* anlamına geldiğini göstermek üzere nasstan delil getirmektedir. Ancak bunu, delil getirdiği nassta bulduğu tesmiye an-

lamını doğrudan ihtilâf konusu olan buradaki ayete hamlediyor şeklinde anlamamak gerekir. O, Kur'ân'da Zuhruf 43/3. ayette olduğu gibi tesmiye anlamına gelen *ceale* (جعل) lafzının varlığını söylemek istemiştir. Ancak Bâkıllânî de meselâ الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ *"Onlar Kur'ân'ı bölüp ayıranlardır"*[198] gibi ayetlerde gelen *ceale* (جعل)'nin isim verme ve yargıya varma anlamına geldiğinden hareketle Zuhruf 43/3. ayette de aynı anlama geldiğini söylemek ister ve kıyasta bulunursa, o da doğru yapmamış olur. Zira bir yerde şu anlama gelen *ceale* (جعل)'nin başka yerde de aynı anlama gelmesi gerekmez. Fakat sadece Kur'ân'da tesmiye manasında kullanıldığını göstermek üzere zikretmişse bunu eleştirmenin bir anlamı yoktur. Zaten Bâkıllânî'nin amacının da Kur'ân'da geçen *ceale* (جعل)'nin *haleka* (خلق) manasına gelmeyebileceğini ve şu şartlarda tesmiye ve nitelemede bulunma anlamına geldiğini göstermek olduğu göze çarpmaktadır.[199]

Kullanılan her iki yerde de aynı dilbilgisi kuralı içerisinde geldiği ve anlam olarak da her iki yer için olumsuzluktan söz edilemediği durumda başka bir ayette aynı anlama geldiğini söyleme, bizzat delilin kendisi olmasa da iddiayı güçlendiren bir delildir. Esasen Bâkıllânî'den biraz farklı olarak değerlendirdiğimiz Kâdî Abdülcebbâr için de iyimser olarak aynı şeyleri söylemek mümkündür. Ama onun, bir yerde elde ettiği yaratma anlamını dilbilgisi olarak genel işleyişin dışında bir yorumla diğer ayette işletmesini göz önüne alırsak Bâkıllânî'nin nassa ve dilbilgisine daha çok bağlılığına karşı zayıf bir konumda bulunduğunu söylemek mümkündür. Zira gramerde, *ceale* (جعل)'nin iki meful aldığında akla ilk gelen anlamı kesinlikle yaratma değildir. Kâdî Abdülcebbâr bunu göz ardı etmiştir. Aksi takdirde Kur'ân'ın mahlûk olduğu anlamı çıkmayacaktır. Kâdî Abdülcebbâr'da mezhebî kaygının, nassı, daha açık dilbilgisi kurallarına rağmen uzak yöne doğru götürdüğü daha çok göze çarpmaktadır. Esasen o, dilbilgisi kuralını da yanlış kullanmaktadır.

Görülmektedir ki, *ceale* (جعل) lafzının bazı durumlarda niteleme ve hükmetme anlamına gelmesiyle bazı durumlarda fiil anlamına gelmesi hususunda bir ihtilâf yoktur. Kelimenin ifade ettiği anlam ve cümle içindeki kullanım alternatifleri hakkında hem Bâkıllânî hem Kâdî Abdülcebbâr tarafından yaklaşık aynı şeyler düşünülmektedir.

Esasen gramer olarak iki mefule teaddî ettiğinde fiil anlamı vermeyen *ceale* (جعل), Kâdî Abdülcebbâr tarafında fiil etme anlamına alınmış, *Biz onu Arapça Kur'ân kıldık* yerine *Biz onu Arapça Kur'ân olarak yarattık* anlamını öne çıkarmış, diğerini reddetmiştir. Bâkıllânî ise bunun fiil anlamında değil, kılma, Arapça şekliyle var olduğunu söyleme ve o şekilde niteleme manalarını esas almış ve *Kur'ân'ın Arapça kılındığını* ama fiil edilmiş olduğunun anlatılmadığını belirtmiştir.

Kâdî Abdülcebbâr, *"Eğer biz onu, yabancı dilden bir Kur'ân kılsaydık, diyeceklerdi ki: Ayetleri tafsilatlı şekilde açıklanmalı değil miydi? Arap'a yabancı dilden (kitap) olur mu?..."*[200] ayetinin, Allah'ın Kur'ân'ı dilediği suretlerden birinde var ettiğine delâlet ettiğini söyleyerek istenilen bir surette var olan şeyin kadîm olamayacağını belirtmektedir.[201] Ancak ayetin vermek istediği anlam, Kur'ân'ın ilk muhataplarca anlaşılmasına engel bir durumda olmadığı, zira hem kendi dilinin, hem elçinin, hem de muhatapların dilinin Arapça olduğudur. Telaffuz edilen ve hudûs özellikleri taşıyan Kur'ân'ın dilinin Arapça olması ya da Arapça lisanıyla inmiş olması kadîm kelâmın da Arapça olmasını gerektirmez. Zira Allah'ın dili/lisanı olmaz. Olmama ihtimali bulunan bir önermeyle Kur'ân'ın tek ve sadece muhdes olduğunu söylemek ve ayeti bu manaya hamletmek güçtür. Sonuç itibariyle *ceale* (جعل) lafzı Kur'ân'da her iki anlama da gelebilmekle, Kur'ân mec'ûldür, öyleyse her mec'ûl gibi o da mahlûktur, sözünün kabul edilmesi mümkün gözükmemektedir.[202]

4. Lehu'l-halku ve'l-emr (لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْر) Ayeti ve Halku'l-Kur'ân'a Delâleti

4.1. Kavramsal Çerçeve

Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesinde ihtilâf konusu edilen ayetlerden birisi de şudur: لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْر *"Bilesiniz ki yaratmak da emretmek de O'na mahsustur."*[203]

Bu ayette *emr* kelimesine yüklenen anlam Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in çizgisini belirlemektedir, ya da diğer taraftan bakıldığında

mezheplerin bakış açısı nassın yorumunda farklılaşarak kendini belli etmektedir.

Emr (الامر) kelimesi fiil, söz ve durum manalarını kuşatan geniş anlamlı bir kelimedir. وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّه *"Tüm işler O'na döndürülür"*[204] ayeti, bu kelimenin geniş anlamlı kullanımına mısaldir. En yaygın olarak bilinen anlamı ikiye indirgenecek olursa bunlar meydana gelen olay, iş, durum, vakıa, fenomen ve "yap/yapma" anlamındaki emirdir.[205] Kâdî Abdülcebbâr'ın da kabul ettiği budur. Bâkıllânî'nin ihtilâfa konu olan bu ayetteki *emri*, emir kipi olarak kabul ettiğini ve diğer anlamında ise meselâ *et-Temhîd*'de defalarca kullandığını düşünürsek onun da aynı anlamların varlığını kabul ettiğini söylememiz mümkündür. Ancak Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr, nerede hangi anlamın kullanılacağı farklılık arz ettiği için, aynı nasstan değişik sonuçlara varabilmektedirler.

Halk (الخلق), esas itibariyle takdir etme demektir, bir şeyi öncesi, eşi ve benzeri olmadan var etme anlamına kullanıldığı[206] gibi bir şeyden var etme, terkip etme, bir araya getirme, birleştirme manasına[207] da gelmektedir. Fakat eşi olmadan yaratma anlamı sadece Allah Teâlâ için kullanılır. *Haleka* (خلق) kelimesi, insanlar için kullanıldığında takdir ve yalanlama manalarına gelmektedir.[208] Genellikle *haleka* (خلق) lafzının asgarî düzeyde, sözlükte dengeli olarak takdir etti, ölçülü yaptı, plânladı, hesapladı, düzenledi anlamına geldiğinde[209] birleşilmektedir. Özellikle bu anlamları öne çıkaran Kâdî Abdülcebbâr'a göre yanılgı ve gaflet olmaksızın faili tarafından plânlı ve bilinçli yapılan fiiller de *haleka* (خلق) lafzıyla ifade edilmektedir.[210] Takdir manasını kabul etmekle birlikte Bâkıllânî de, *haleka* (خلق) kelimesinin sonuçta var oluşu ifade eden müşterek bir lafız olup şeyin, nasıl olursa olsun var olmasını ifade etmektedir.[211] Kâdî Abdülcebbâr bu lafzın, fiil etme ve var kılma anlamını kabul etmekle birlikte *takdir etme, plânlama, hesaplama vs.* anlamlarını öne çıkarmakta, Bâkıllânî ise aksini yapmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr *haleka* (خلق) lafzında, Allah ile kulların fiilleri arasında kurulacak ilişkideki anlamı ifade ederken takdir;[212] Kur'ân'la var oluş arasındaki ilişkiyi ifade ederken var etme, yaratma anlamını öne çıkarmaktadır.[213] Onun burada, dilin kelimeye bahşettiği iki anlamı mezhebî formlara uyacak şekilde kullan-

dığı görülmektedir. Bâkıllânî, meselâ Allah'ın her şeyi yarattığını bildiren nassların Kur'ân'ı içermediği, fakat kulların fiillerini içerdiği görüşleriyle nassları esas aldığı görüşlere uygun olarak tahsis yoluna gitmektedir. Yapılan işlemi tabii karşılamak gerekirken işlem hatalarının ya da doğrularının değişik yöntemlerle ortaya çıkarılması da zor değildir. Bununla birlikte beşerî olanla ilâhî olanın kesiştiği alanın yorumu olması bakımından da konunun güçlüğünü teslim etmek gerekmektedir.

4.2. Nassın Uygulanışı

Özelde Bâkıllânî, genelde Ehl-i Sünnet, Allah Teâlâ'nın bu ayette *halk* (الخلق) ile *emr* (الامر)in arasını ayırdığını, bunları birbirine atfederek ayrı ayrı zikrettiğini ve ma'tûf (atfedilen) ile ma'tûfun aleyhin (kendisine atfedilen)in başka şeyler olduğu ve birbirinin aynı olmadığını, zira bir şeyin kendisi üzerine atfının sözü çirkinleştirdiğini, Allah'ın kelâmının bundan münezzeh olduğunu söylemektedir. Buna göre kelâm ifade eden *emr* (الامر), yaratma bildiren *halk* (الخلق)a dahil değildir, yani yaratılmışlığı ya da yaratmayı bildiren lafzın kapsamına girmemiştir, sonuçta kelâmın bir türü olan *emr* mahlûk olmayınca kelâmullâh mahlûk değildir. Eğer Mu'tezile'nin ileri sürdüğü gibi *emr* (الامر) mahlûk olsaydı ayet, *elâ lehü'l-halku ve'l-halku* (الا له الخلق والخلق) şeklinde bir manaya gelecek ve faydasız bir tekrarda bulunulmuş olacaktı. Allah Teâlâ faydasız şeyleri haber vermekten münezzehtir. Neticede *emr*, mahlûk değildir.[214] Burada Kurtubî'nin ilgili açıklamaları isim vererek Kâdî Ebu Bekir Bâkıllânî'den aynen aktardığını söylememiz, konunun izahında Bâkıllânî'nin izahının gücünü, etkisini ve benimsenmiş olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekmektedir.[215]

Kâdî Abdülcebbâr, Bâkıllânî'nin açıklama ve yorumunun tam karşısında olarak nasstan başka bir şeyi anladığını; nassın, kelâmın mahlûk olmadığına değil mahlûk oluşuna delâlet ettiğini söylemektedir. Bâkıllânî'nin aksine, *yaratma* ve *emr*in ayrı ayrı zikredilmesinin *emr*in yaratmaya dahil olmamasını gerektirmeyeceğini, *emr*in yaratmanın dışında ve kadîm olmasını göstermediğini belirtmektedir. Bâ-

kıllânî'de iki kelimenin atıfla birbirinden ayrı tutulması *emr*in yaratma dışında olduğu anlamına gelirken, Kâdî Abdülcebbâr, ma'tûf ile ma'tûfun aleyhin birbirinden ayrı ve tamamen başka şeyler olması gerekmediğini, öyleyse atıfla bu iki kelimenin aralarının ayrılmasının *emr*in kıdemini gerektirmeyeceğini, zira Kur'ân ayetlerinde bunun örneklerinin bulunduğunu söylemektedir.[216]

Kâdî Abdülcebbâr, ma'tûf ile ma'tûfun aleyhin birbirinin aynı olabileceğine ayetlerden delil getirmektedir: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ *"Muhakkak ki Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder, çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar."*[217] Bu ayette ihsan adalet, akrabaya iyilik etmek de ihsan kavramının dışında değildir, kapsam içindedir. Birbirine atfedilmeleri tamamen başka olmalarını gerektirmemiştir. Münker ve fahşânın atıfla ayrı zikredilmeleri de birbirlerinden bağımsız olmalarını gerektirmemekte ve birbirleriyle ilgisiz oldukları anlamına gelmemektedir. وَإِذْ أَخَذْنَا مِنْ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ *"Hani biz peygamberlerden söz almıştık; senden, Nuh'tan, İbrahim'den, Musa'dan ve Meryem oğlu İsa'dan da."*[218]. Bu ayette peygamberimiz ile diğer peygamberlerin arası atıfla ayrılmış, onlardan ayrı zikredilmiştir, ama bu peygamberimizin peygamberlerden sayılmamasını gerektirmemektedir. فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ *"İkisinde de her türlü meyveler, hurma ve nar vardır"*[219] ayetinde meyveler anlamına gelen "fâkihe"den sonra gelen hurma ve nar zikredilmektedir. Bu hurma ve narın meyve olmamasını gerektirmez. Bu ayetlerde umum ifadeden sonra hâssın zikredilmesi tazim ve değer verme, yüceltme anlamı taşımaktadır.[220] مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ *"Kim, Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrâîl'e ve Mikâil'e düşman olursa ..."*[221] ayetinde ise daha açık olarak Cebrâîl ve Mikâîl melekler zümresinden olmakla birlikte melekler kelimesine atfedilmişlerdir ve buralarda ma'tûf ile ma'tûfun aleyh aynıdır. Ayrı zikredilen melek ya da isimler derecelerinin yüceliğine ve şereflerine delâlet etmektedir.[222]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre eğer atıfla aranın ayrılması *emr*in yaratılmamış olmasını gerektirseydi bu manadaki bir emr'in yaratma üzerine atfedilmesinin bir anlamı olmazdı. Zira ayet Allah'ı övme makamında gelmektedir. Ayette *Rabbiniz o Allah'tır ki; gökleri ve yeri altı*

günde yarattı, sonra Arş'a istiva etti, geceyi, durmadan onu kovalayan gündüzün üzerine bürüyüp örter. Güneşi, ayı ve yıldızları buyruğuna boyun eğmiş vaziyette (yaratan O'dur) buyurulduktan sonra *iyi bilin ki yaratma ve emir O'nundur* denilmek[223] suretiyle Allah'ın adı geçen işlere muktedir olduğu (*halk*) zikredilmiş, insan hayatının bu faydalı şeylere (*emr*) dayandığı vurgulanmıştır.[224]

Kâdî Abdülcebbâr'ın, ma'tûf ile ma'tûfun aleyhin farklı olması gerekmediği görüşünden sonra onun *emri* (الامر) hangi manada anladığı sorusu karşımıza çıkmaktadır. Ona göre *emr* (الامر) lügatte iki anlama gelmektedir: 1- Birinin başkasına 'yap' demesidir. Böyle bir durum kesin hâdistir. Kâdî Abdülcebbâr'ın *emir* kipinin yapısal özelliğinden dolayı muhdes olduğu ile ilgili görüşleri *kün feyekûn* (كن فيكون) ayetinin ele alındığı kısımda verilmişti. Meselâ emir bildiren *kün* (كن) sözünün, harflerin kimi kiminden sonra geldiği için muhdes olması bu anlamıyla *emr* (الامر)in muhdes olması manasına gelmektedir. 2- Diğer manasında ise *emr,* meydana gelen olaylar, fenomen, durum, vakıa demektir. Bu anlam da hâdistir, zira bu hususlar Allah Teâlâ'nın fiilidir. [225]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre ifade ettiği iki anlamıyla zaten muhdes olan *emr*in, *halk* (yaratma) kelimesinden ayrı zikredilmesi onun mahlûk olmadığını, kadîm olduğunu göstermemektedir. Halku'l-Kur'ân konusunda Kâdî Abdülcebbâr'ın dayandığı *bilinmeyen, harflerden kurulu olmayan bir kelâmın ispat imkânı yoktur, dilde böyle bir kelâmın karşılığı yoktur* tarzındaki aklî ilke de ona göre *emr*in muhdes olduğunu güçlendiren hususlardandır. Bu arada Kâdî Abdülcebbâr'ın, kulların fiillerinin sadece kendilerine ait olduğunu ispat etmek amacıyla ayette geçen *halk* (الخلق) kelimesinin umum ifade etmediğini, burada tüm *emr* ve *halk*ın kastedilmediğini, *insanlara ait olanın* ayeti tahsis ettiğini söylediğini belirtmekte yarar vardır.[226] Burada nassın, Mu'tezilî ilke tarafından tahsis edilmekle, düşüncenin, bizzat Kur'ân'ın içinden inşa edilmeyip önceden bir şekilde belirlenmiş temel ilkelerle oluşturulduğunu ve Kur'ân'ın oraya götürüldüğünü söylemek gerekir.

el-Eş'arî'ye göre, *halk* (الخلق) lafzı umûmî olup, içine tüm yaratıklar girmektedir. *Emr* (الامر) ise "yaratma" anlamına gelen *halk* (الخلق

)ın dışındadır ve lafzın umûmunun içinde değildir. Öyle olunca Allah'ın sözü mahlûk olmamaktadır. el-Eş'arî, umûmî lafız olan melek kelimesinden sonra husûsî lafız olan Cebrâîl ve Mikâîl'in gelmesindeki tahsisin icmâ ile anlaşıldığı hissini vermekte; *Emr* (الامر) lafzının *halk* (الخلق) lafzının içine dahil olduğuna dair icmânın bulunmadığını, *Emr* (الامر) ve *halk* (الخلق)ın başka başka şeyler olduğunu, eğer bir tahsis olacaksa bunun icmâ ile belirlenmiş olması gerektiğini söylemektedir. el-Eş'arî'nin icmâ iddiası gerçekten ispata muhtaçtır, var demekle icmânın var olmayacağı açık bir gerçektir. Onun, ayette geçen melekler lafzının içine diğer meleklerin girdiğini, Cebrâîl ve Mikâîl'in girmediğini, onların ayrı olarak zikredildiğini söylemesi[227] ise Mu'tezile'nin nassları, kendi ilkesi doğrultusunda te'vîl etmesi kabilindendir. Kâdî Abdülcebbâr'ın, bu iki meleğin yüceltilmesi ve derecelerinin yüksekliğini bildirmek üzere umûmî lafız olan melekler kelimesinden sonra ayrı olarak zikredildiğini söylemesi, melekler kelimesinin başındaki harf-i tarifin istiğrak anlamına gelmesiyle daha uyumludur, el-Eş'arî'nin istidlâli ise oldukça zayıftır. *Emr* (الامر)in *halk* (الخلق) kelimesi içine girmediğinin ve kadîm olduğunun ispatı için Cebrâîl ve Mikâîl'in melekler lafzının içine dahil olmadığını söylemenin bir anlamı yoktur. Meleklerle ilgili bu tahsis, eğer *emr* (الامر) ve *halk* (الخلق) kelimeleri arasındaki bu tür ilişki olmasaydı yapılmış olmayacaktı. Sırf Mu'tezile'ye karşı delil vermemek amacıyla ve mezhepçi bir yaklaşımla böyle bir istidlâlin yapılması bilimsel tahsis mantığı açısından eksik ve yanlış olduğu gibi takınılan tavır açısından da son derece yanlıştır.

Bâkıllânî'nin *emr* (الامر) lafzını *halk* (الخلق) lafzının içine girdirmemesi ve ma'tûf ile ma'tûfun aleyhin ayrılığı mantığından hareketle kelâmın bir türü olan *emr* (الامر)in ve Kur'ân'ın mahlûk olmadığını söylemesi karşısında Kâdî Abdülcebbâr'ın, Cebrâîl ve Mikâîl'in meleklerden olmakla birlikte *melekler kelimesinden* sonra geldiğini söylemesi güçlü bir itirazdır ve gramer açısından bakıldığında zahirde haklıdır. Zira ayetin bizzat lafzından *emr* (الامر)in *halk* (الخلق) kelimesinin içeriğine dahil olmamasını gerektirecek bir karine yoktur.

Emr (الامر)in *halk* (الخلق) olarak anlaşılması durumunda anlamsız tekrarın gerekeceği iddiasını da, sözün yaratılmışlar içindeki önemine

işaret olunduğu şeklinde karşılık vermek ve Kâdî Abdülcebbâr'ın ayetin bütünü hakkındaki yorumuyla itiraz etmek mümkündür. Ayrıca atıfta ma'tûf ile ma'tûfun aleyhin birbirinden başka olması, bu ayette de böyle olmasını gerektirmemektedir. Bâkıllânî, atıf hakkındaki bilgiyi bu ayetin zahirine uygulamakta ve *emr* ile *halk'ın* başkalığı sonucuna varmaktadır. Doğrusu, şimdi söylediğimiz başkalığın gerekmediği durumla birlikte Bâkıllânî'nin nassı emr ve halkın ayrılığı şeklinde anlamasını salt gramerin kendisine bu yolu gösterdiği açıklamasıyla izah etmek mümkün değildir. Öyleyse Kur'ân'ın mahlûk olmadığını görmek istemenin de temelde onu yönlendirdiğini söylemek gerekir. Bu değerlendirmemizi mutlak olumsuz manada almak gerekliliğinin de olmadığını belirtmekte yarar vardır.

Kâdî Abdülcebbâr'ın yorumlarında geçen ve *emr* (الامر)in iki anlamından hareket eden açıklamalarında, bu kelimenin *kün* (كن) gibi emir kipi ifade eden manaya gelmesi durumunda muhdes nitelikler taşımış olacağı, zira harflerden kurulu olduğu ve bunun zaten kadîm olmasının imkânsız olduğunu söylemesi Ehl-i Sünnet açısından itibara alınamaz. Zira Kâdî Abdülcebbâr'ın eleştirisinin mihverini oluşturan *kün* (كن) lafzının muhdes nitelikler taşıması ve bunun başka olmayan tek kelâm olduğunu söylemesini Ehl-i Sünnet kabul etmemektedir ki kelâm olan *emr* (الامر)in muhdes olduğunu kabul etme durumunda kalsın. Zira Ehl-i Sünnet'e göre lafzî kelâmdan başka nefsî kelâm da vardır ve Allah'la kâim olan ve Allah'ın sıfatı olan kelâm sıfatının yaratıkların sıfatlarına benzemesi mümkün değildir. Dolayısıyla Bâkıllânî'nin vurgulamaya çalıştığı şey şudur: *Bir işaret kendisine yol göstermez; ancak, kendisi aracılığıyla başka şeylere yol gösterilir.* Kur'ân ayetlerinin de birer işaret olduğu düşünüldüğünde onların, kendi muhdes yapılarının mahiyetine değil, bundan başka bir manaya işaret ettiği görülmektedir. Esas yapılması gereken, işaretin kendisi değil, onun gösterdiği mananın bilinmesidir. Öyleyse, Allah'la kâim sıfat olarak kelâmın, *halk* (الخلق) kelimesinden farklı olarak muhdes olamayacağı anlaşılmış olmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'ın ayetin manasına kendi anlayışını tamamen yerleştirdikten sonra Ehl-i Sünnet'in buna uymadığını söylemesi, Ehl-i Sünnet'in zaten kabul etmediği bir alanda kendisine yöneltilen eleştiriyi itibara almamasını gerektirecektir.

Emr (الامر) ve *halk* (الخلق) arasında atıftan yola çıkarak Ehl-i Sünnet tarafından var sayılan birbirlerinden ayrı oldukları tezine karşılık, Kâdî Abdülcebbâr'ın meleklerden sonra Cebrâîl ve Mikâîl'in gelmiş olmasıyla bunun mümkün olacağını göstermesi de esasen burhan ifade etmemektedir. Zira meleklerle ilgili ayette vardığı sonucun doğru olmasından *emr* (الامر) *ve halk* (الخلق) *ayetinde* de emrin yaratma içinde değerlendirilmesi gerekmemektedir, bunların birbirini gerektirecek bir bağlantısı yoktur. Kâdî Abdülcebbâr, sadece aralarındaki atıf benzerliğinden dolayı birinde olan hükmü diğerine giydirmek durumunda olmuştur. Görünürdeki benzerlikten dolayı hükümde de benzerliğin olacağını düşünmek tabii olmakla birlikte, atıf hususunda zikredilen iki ayetten esasen her birinin kendi içinde bir anlamı vardır ve mana *orada* şekillenmektedir. Eğer bu manayı görünürdeki gramer değil, doğrudan konunun içeriğiyle ilgili destekleyen ya da tamamlayan diğer nasslar varsa hepsi birlikte o ayetin anlamını oluşturmaktadır. Oluşan bu manada ma'tûf ile ma'tûfun aleyhin ayrılığının bir katkısı olmuşsa-ki ilk baştan beri dilbilgisinin anlamı belirlemedeki rolü inkâr edilemez- böyle bir mananın sebebi ve nedeni açısından değil, ama desteklemek ve takviye amacıyla bunu, başka nasslarda gelen ve atıfla iki tarafın başkalığı sonucuna varılmış bir durumla güçlendirmek mümkündür. Değilse falan ayette atıf, ma'tûf ve ma'tûfun aleyhin başkalığını gerektiriyor diye diğer ayette de böyle olmasını gerektirmez. Ancak bütün bu anlatılmaya çalışılanlara bakarak gerçekte ma'tûf ve ma'tûfun aleyhin başka şeyler olduğu tartışmasının tam olarak konumuz içinde olmadığını söylemeliyiz. Bizim ilgi alanımız, bunun uygulanabilirliği ve uygulanışı iledir. Sonuçta Kâdî Abdülcebbâr'ın melekler ayetiyle itirazda bulunması Ehl-i Sünnet'i bağlamamaktadır.

Öyleyse anlaşılması gereken mananın ne olduğu sorusunun karşılığı, dilbilgisi kuralları da işletilmekle birlikte, temelde mezheplerin bakış açısında yatmaktadır. Ehl-i Sünnet bu ayetten Kur'ân'ın mahlûk olmadığını, Mu'tezile ise aksini anlama durumundadır. Her iki bakışın da istidlâl tarz ve mantığı kendilerini doğru çıkaracak yönde olmuştur. Ayetin bağlamı da göz önüne alındığında kelâmullahın mahlûk olup olmamasında bu nassın. ne Ehl-i Sünnet ne de Mu'tezile için kesin bir delil oluşturduğunu söylemek mümkündür.

5. Ve Kâne Emrullahi Mef'ûlâ (وَكَانَ أَمْرُ اللهِ مَفْعُولا) Ayeti ve Halku'l-Kur'ân'a Delâleti

Emr konusunun devamı niteliğinde ihtilâfa neden olan ya da hakkında ihtilâf edilen nasslardan biri de وَكَانَ أَمْرُ اللهِ مَفْعُولا *"Allah'ın emri mutlaka yerine gelecektir."*[228] ayetiyle وَكَانَ أَمْرُ اللهِ قَدَرًا مَقْدُورًا *"Allah'ın emri mutlaka yerine gelecek, yazılmış bir kaderdir."*[229] ayetidir. Mealler, mütercimlere göre değiştiği gibi, konu içerisindeki bağlama bakılarak da esasen farklılık arz etmektedir. Zira genel anlamı taşımakla birlikte her bir yerde *emr*in karşıladığı özel bir anlam vardır ve bu yansıtılmaya çalışıldığında formu aynı ayetlerin ufak değişikliklerle tercüme edildiği göze çarpmaktadır.[230]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu ayetler *emr* (الامر)in mahlûk olduğunu göstermekte; ikinci ayet, emrin kendisine yönelen kudretle mahlûk olduğunu ortaya koymaktadır.[231]

Kâdî Abdülcebbâr, *emr* (الامر) kelimesinin iki anlamından söz etmektedir: 1- Ayetin zahirinin de gösterdiği gibi, hakiki anlamda kelâmın türlerinden olan emir kipi manasına gelmektedir, diğer fiil ve durumlar hakkında kullanılması mecazîdir. 2- Emir kipinin, diğer fiil ve durumlar için de hakiki anlam ifade eder. Kâdî Abdülcebbâr, bu görüşleri aktardıktan sonra her iki durumda da ayetin zahiriyle istidlâl edildiğinde *emr* (الامر)in muhdes olduğunu ileri sürmektedir. Onun kıyasını şöyle formüle edebiliriz: Kur'ân içinde şimdi söylenilmiş olan iki anlamıyla emirler vardır• Allah'ın bildirdiğine göre O'nun her emri mef'ûldür•Mef'ûl ise muhakkak muhdestir. Bu akıl yürütmeye göre emirden kastedilen Allah'ın fiilleri ise bunlar zaten mahlûkturlar. Kâdî Abdülcebbâr'a göre yaygın olarak bilinen görüş budur.[232] O, bu ayetteki emrin kavl değil, fiil anlamında gelmesinin de mümkün olduğunu, bir çok ayette zikredildiğine göre bu anlamdaki emrin hâdis olduğunu söylemektedir. Meselâ, وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ *"Oysa Firavun'un emri doğru değildi."*[233] ayetinde geçen emr, ona göre kavl değil, fiil anlamınadır. وَكَانَ أَمْرُ اللهِ مَفْعُولا *"Allah'ın emri yapıla gelmiştir."*[234] ayetinde geçen emr de fiil anlamına gelir.[235] Söz türü olan emir kipi ise daha özel bir mana taşıyarak Allah'ın emri kapsamına girdiği için mef'ûl olmaktadır.[236] Ona göre kavl anlamındaki emr kastedildiğin-

de de *kün* (كن) sözünün muhdes oluşuyla ilgili söylenen gerekçelerden dolayı, emrin muhdes ve Allah tarafından fiil edildiği anlaşılmaktadır. Bu bile kendi başına emr'in mahlûk olduğunu göstermektedir. Kâdî Abdülcebbâr, *emr*in *yaratma* anlamına dahil olmasının hikmetini araştırırken, meselâ Allah söz ve fiille emirde bulunmuştur gibi sözlerde bir amaç gözetildiğini ve sözün esasen fiil türünden olmakla birlikte ayrıcalığının vurgulanmak üzere ayrı zikredildiğini belirtmektedir. O, yaratılanlara dahil olan emrin ayrıca zikredilmesini de emrin ancak Allah'ın fiili olduğunun vurgulanmış olmasına bağlamaktadır.[237]

Kâdî Abdülcebbâr'ın yürüttüğü mantığa dönecek olursak onun Kur'ân içinde değişik anlamlarda gelen *emr* olduğunu söylemesi vakıadır ve doğrudur. Bâkıllânî bu manaları kabul ettiği gibi tefsirlerde de aynı anlamlara işaret edilmektedir.[238]

Kâdî Abdülcebbâr'ın *Allah'ın bildirdiğine göre O'nun her emri mef'ûldür,* yargısının içine iş, oluş, durum, hâl, anlamlarına gelen *emr* girdiği gibi söz türünden *emr* de girmektedir. Ehl-i Sünnet'in Allah tarafından fiil edilmiş durum ve ahvâlin muhdes oluşuna bir itirazı yoktur. İhtilâf yeri söz anlamındaki *emrin* durumudur. Esasen كن emrinin diğer deyişle Allah'ın kelâmının muhdes olup olmamasıyla ilgili tartışmalar bu ayeti ilgilendiren kısımda ele alınmış olup, وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ayetindeki[239] *emr'in, kün* (كن) olması durumunda cereyan edecek tartışma, كن فيكون ayetinin ele alınışındaki gibi düşünülmelidir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre her ikisi de muhdes olmakla birlikte Bâkıllânî hükmedilen, kazâ kılınan durum, hâl ve hükümlerle yani emredilen ve emir sonucu olanlarla *emr*i eş değerde tutmamaktadır. Birincileri fiil, olay, durum, vakıa, hâl gibi manalara gelmekle birlikte ikincisi bizzat kelâmdır. Bu noktada Kâdî Abdülcebbâr'ın, Allah'ın her emrinin muhdes olduğunu söylemesi Sünnî açıdan kabul görmemektedir; hem kelâmın muhdes olmadığı itirazı vardır, hem de Allah'ın emirleri arasında ayırım vardır ve *emr* denilen her şey hudûsü göstermemektedir. Öyleyse ihtilâf, emr kavramının hangi anlamları içerdiğinde değil, Araf 7/54. ayette geçen *emr*in hangi anlamı içerdiğinde gerçekleşmektedir.

Nitekim Bâkıllânî'ye göre bu ayetler Allah'ın kelâmı olan *emrin* muhdes ve fiil edilmiş olduğuna delâlet etmemektedir. Allah Teâlâ bu ayetlerde kafirleri cezalandırmaktan ve intikam almaktan, Müslüman-

lara da yardım etmekten bahsetmektedir.[240] Bâkıllânî, söz manası dışında emrin diğer anlamlara geldiğine nasslardan örnekler vermektedir. Meselâ حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ *"Nihayet emrimiz gelip de sular coşup yükselmeye başlayınca..."*[241] ayetinde de Nûh kavminin kafirlerini boğma, suyun daha da arttırılması ve azap anlamında *emr* kelimesi gelmektedir. وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ *"Oysa Firavun'un emri doğru değildi."*[242] ayetindeki *emr* Firavun'un işi, hâli, durumu, tuttuğu yolları anlamınadır.[243] Kâdî Abdülcebbâr'ın da buradaki emri fiil manasında anladığını söylemek gerekir.[244] Ancak Bâkıllânî, *emrin* söz manası dışında da kullanıldığını, dolayısıyla bu ayette geçen emrin kelâm manasına olmadığını anlatmak için bu ayeti kullanırken Kâdî Abdülcebbâr emrin bu ayette fiil ve durum manasına geldiği gibi Araf 7/54'te de fiil manasına geldiğini desteklemek için kullanmaktadır. Aynı anlama geldiğinde yaklaşık görüş birliğine varılan bu ayet, bir taraftan *işte! sözden başka anlama geldiği yer de var,* şeklinde değerlendirilirken (Ehl-i Sünnet), diğer taraftan *işte! burada fiil anlamına geldiği gibi mef'ûl olduğu zikredilen yerde de fiil anlamınadır,* şeklinde (Mu'tezile) değerlendirilmiştir. Ancak her iki tarafın da doğrudan bu nasslardan dolayı Nisa 4/47. vb. ayetlerdeki *emri* fiil manasında algıladıklarını söylemek doğru değildir. Zikredilen bu nasslar, yaptıkları yorumun Kur'ân dışında olmadığını göstermeye yönelik olduğu gibi *emrin* kendi gösterdikleri anlama geldiğini kuvvetlendirmek istemelerine de yöneliktir.

Bâkıllânî, Kur'ân'da söz dışındaki anlama gelen *emre* misal olarak وَأُفَوِّضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ *"Ben işimi Allah'a havale ediyorum."*[245] ayetini getirmekte ve buradaki *emr'in* de yukarıdakiler gibi *işler* ve *ahvâl* manasına olduğunu söylemektedir. Bâkıllânî bu misalleri, Kur'ân'da *emr* kelimesinin sadece *söz* anlamında gelmediğini, kimi yerlerde *durum, ahvâl, olay, vakıa vs.* manalarında geldiğini ortaya koymak amacıyla getirmektedir. Esasen iki anlam arasındaki fark kelimenin çoğullarında kendini göstermektedir; söz anlamındaki *emr*'in çoğulu *evâmir*, iş, tutum, hâl, tavır anlamındaki *emrin* çoğulu *umûr* gelir. Bâkıllânî'ye göre, Kâdî Abdülcebbâr'ın misal getirdiği ayetlerde ve ihtilâf konusu edilen ayette *söz* anlamındaki *emirden* bahsedilmemektedir ki, kelâmullâhın mahlûk olduğundan söz edilmiş olsun![246]

Bâkıllânî'nin de işaret ettiği gibi ihtilâfın baş gösterdiği alan burasıdır ve وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا *"Allah'ın emri mutlaka yerine gelecektir."*[247]

ayetinde kastedilen *emr,* söz manasında olan *emr* değildir. Esasen söz manasındaki emr olmuş olsaydı da Kâdî Abdülcebbâr'ın ileri sürdüğü hudûs niteliklerinin varlığını zaten Bâkıllânî kabul etmemişti. Meselâ o, *kün* (كن) lafzının iki harften oluştuğu, öncelik sonralık gibi niteliklerinin bulunduğu vs. türünden özelliklerin lafzî kelâm için olsa da Allah Teâlâ ile kâim kadîm için söz konusu olmadığını, kadîm kelâmın lafzı kelâmdan başka olduğunu ileri sürmektedir.

Kelâmın mahlûk olup olmamasında ihtilâf konusu olan وَكَانَ أَمْرُ اللهِ مَفْعُولًا *"Allah'ın emri mutlaka yerine gelecektir."*[248] ayetinde sözün Allah'ın kelâmının kastedilmediğine dair Bâkıllânî'nin bu yorumu müfessirler tarafından desteklenmektedir.[249]

Müfessirler Nisa 4/47. ayetle ilgili olarak özetle şunları söylemektedirler: Bu ayet, Allah'ın olmasını ve yaratılmasını dilediği ve emrettiği her şeyin O'na imkânsız olmadığını, hemen gerçekleştiğini anlatmaktadır.[250] Bu ayette zikredilen *emr* kendisine emredilenler (me'mûr) manasınadır. Kendisine emredilenlerden *emr* diye söz edilmesi, bunların Allah'ın emrinden dolayı ve emriyle var olması nedeniyledir. Buna göre mana, *Allah'ın emrettiği şeyler kesinlikle olur* veya *olmasını istediği şey ne zaman isterse hemen olur* tarzındadır.[251] Buradaki *Emr*, *evâmir*'in değil, *umûr*'un tekilidir. Umûr'un tekili olan *emr,* azap, lanet gibi yaratılmış, kendisi hakkında azap vb. emir buyurulmuş şeylere delâlet etmektedir. Dolayısıyla söze delâlet etmemektedir.[252] Zemahşerî de ayeti bağlamında yorumlayarak Ehl-i kitab'ın iman etmemesi durumunda Allah tarafından başlarına gelecek şeyler olarak tefsir etmektedir.[253]

Ahzâb 33/37. ayette geçen emr kelimesi de Bâkıllânî'nin yorumuna uygun olarak tefsir edilmekte, Zeyd b. Harise'nin Zeynep bt. Cahş'ı boşaması sonrasında Allah Teâlâ'nın Zeyneb'i Rasûlullah (s.a.v.)'a nikahlaması konusundaki hükmünün, hükmettiği hususun olup bitmesi ve gerçekleşmiş olması tarzında yorumlanmaktadır.[254] Zemahşerî de bu şekilde tefsir edenlerin arasında bulunmakta ve ayeti, bağlamında bir manayla tefsir ederek, Allah'ın var olmasını istediği bir durumun/emrin kesinlikle olduğunu söylemektedir. Allah'ın gerçekleştirdiği hükümler olarak yine ayet bağlamından olmak üzere Hz. Peygamberin Zeynep bt. Cahş'la evlenmesi, evlâtlıkların boşadıkları ile evlenmenin gerçek oğulların boşadıkları gibi haram telakkî edilmesi ve bunun benimsenmesin-

deki zorluğun giderilmesi gibi örnekleri vermektedir. Yine ona göre Allah'ın emriyle var olan mükevvenin (yaratıklar) kastedilmesi de mümkündür. Zira mükevven, *kün* (كن) lafzının mef'ûlüdür; var edilenler Allah'ın emri *kün* (كن) ile var olmakta ve fiil edilmektedirler.[255]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre يُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الأَرْضِ *"Allah gökten yere kadar her işi düzenleyip yönetir"*[256] ayeti de Kur'ân'ın hâdis oluşunu göstermektedir. Zira müdebber (düzenlenmiş) olan şey ancak hâdis olabilir. Bu ayette de *emr*in müdebber olduğu söylenmektedir, öyleyse *emr muhdestir*..[257]

Zemahşerî, buradaki emrin kelâm anlamında değil, kendisiyle emrolunan itaat ve salih ameller manasına olduğunu söylemektedir.[258] Taberî, bunun Allah'ın yarattığı bir emr[259] olduğunu söylerken, Ebu's-Suûd, söz anlamında emirden bahsetmemektedir.[260] Kelâmcı bakışıyla müfessir bakışının farklı olduğunu kabul etsek bile Kâdî Abdülcebbâr'ın bu ayette emr ile kastedilenin kelâm olduğunu söylemesinin Mu'tezilî müfessir Zemahşerî tarafından da kullanılmaması onun bu görüşünün destek bulmadığı ile yorumlanabilir. Kâdî Abdülcebbâr, *emr* kelimesinin içerdiği tüm manalar itibariyle hudûsü gösterdiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Ancak müdebber olan emrin muhdes olduğu reddedilmemekle birlikte bunun kelâmı içerdiğini söylemek için delil olmalıdır. Lafzî karine buna izin vermediği gibi aklî karîne için de ma'kûl bir gerekçe olmalıdır. Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbâr'ın, buradaki *emri* kelâm görmek istemesi, onun gerçekten kelâm manasında olduğu anlamına gelmemektedir.

Bu ayet, Bâkıllânî için kelâmın mahlûk olmadığına değil, Kâdî Abdülcebbâr tarafından kelâmın muhdes ve mahlûk olduğuna delil getirilmek istenmiştir. Ancak Kâdî Abdülcebbâr için yeterli bir delil olmadığı görülmektedir.

6. Hâlıku Külli Şey'in (خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) Ayeti ve Halku'l-Kur'ân'a Delâleti

Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı hususunda delil getirilen nasslardan birisi de خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ *"O, her şeyin yaratıcısıdır"*[261] ayeti ben-

zerleridir. Her şeyin yaratıcısının Allah Teâlâ olduğu bildirilen bu ayetten faydalanmaya çalışan Mu'tezile olmuş, Ehl-i Sünnet nassın onların ileri sürdüğü gibi anlaşılamayacağını savunmak durumunda kalmıştır. Mu'tezile, *şey* kelimesinin kapsamına Kur'ân'ın da girdiğini ve Allah'ın her şeyin yaratıcı olduğu gibi Kur'ân'ın da yaratıcısı ve fiil edicisi olduğunu öne sürmüştür. Ehl-i Sünnet ise bu lafzın, ıtlakı üzere bırakılamayacağını, ayeti tahsis etmenin gerekli olduğunu, aksi takdirde bu ayetin kapsamına girmesi Mu'tezile tarafından da kabul edilmeyen *şeylerin* girmesi gerekeceğini söylemiştir. Onlara göre Kur'ân, bazı sebep ve karînelerle bu ayetin umûmunun ifade ettiği *yaratılanlar* grubuna girmemektedir, dolayısıyla Kur'ân, mahlûk değildir. Öyleyse buradaki sorunun, ayetin umûmunun neyi kapsayıp kapsamadığı, diğer yönden bakıldığında tahsis edilip edilmeyeceği ve tahsis kapsamına neyin/nelerin gireceği hususuyla ilgili olduğu görülmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın *Müteşâbihü'l-Kur'ân*'da bu ayetle ilgisi kulların fiilleri konusuyladır. Zira bu ayetin zahirinin *Allah'ın her şeyin yaratıcısı* olarak anlaşılması durumunda kulların fiillerinin de yaratıcısı olacağı ve fiil özgürlüğünün gerçekleşemeyeceği, özgür olmayan kullara Allah'ın teklifte bulunmasının doğru olmadığı ve özgür olmayanlara verilecek mükafat-cezanın adaletle bağdaşmadığı olumsuzluklarının ortaya çıkacağını görmekte ve ayetin *kulların fiillerini içermediğini, tahsis edilmesi gerektiğini* savunmaktadır. Bunun için de "ma'dûmun şey olduğu"na dair Mu'tezilî bilgiyi kullanarak, eğer Allah her şeyi yarattı ise ma'dûmu da mevcudu da yaratmış olması gerekir, halbuki bu imkânsızdır, demiş ve *burada* kendi kurguladığı çelişkiden kurtulmak için rehberlik eden diğer ayetlerle bu ayetin anlamının daraltılması gerekliliğini savunmuştur. O, bu ayetin halku'l-Kur'ân ile ilgisini kurmamıştır.[262] Fakat ayet, eğer Kur'ân şey ise o da yaratılmıştır, demeye müsaittir. Ama Ehl-i Sünnet'in iddia sahibi olduğu ve Mu'tezile'nin savunmak durumunda kaldığı kulların fiilleri konusu daha öncelikli gelmiştir. Konuya yaklaşımını, ele aldığı kitabıyla da paralel düşünmek gerekirse o, bu konunun zihinsel karışıklığa yol açabilecek nitelikte olmakla ve Kur'ân'ın müteşâbihleri arasında bulunmakla birlikte öyle olmadığını ilk plânda ispat etmeye çalışmıştır. Halbuki yine ona göre bu ayet, Kur'ân'ın da *şey* olarak mah-

lûk olduğuna delâlet ettiği hususunda zihinsel karışıklığa yol açacak türden değildir.

Onun, Kur'ân'da çelişkilerin ve ta'n edilecek hususların bulunmadığını açıklamaya yönelik kitabı olan *Tenzîhü'l-Kur'ân'da* da aynı yöntemin izlendiği göze çarpmaktadır. Bu eserinde de ayetle kastedilenin kulların fiilleri değil, diğer cisim ve eşya olduğunu söylemektedir. Esasen ayetin tahsis edilmesi onun düşünce sisteminin genel bütünlüğü ile alâkalıdır, zira Allah'ın her şeyi yaratması durumunda *adalet prensibi* gerçekleşmemekte, küfür ve yalan gibi şeylerin de Allah tarafından yaratıldığı girecektir, halbuki ayet Allah'ı övme makamında gelmektedir ve bu şeylerin yaratılması övgüden çok zemme yakındır.[263]

Ancak o, *el-Muğnî*'de, kulların fiillerini dahil etmeyip tahsis ettiği bu ayetin umumuna kelâmullâhın hâdis oluşunun girdiğini söylemektedir. Zira ona göre kulların fiillerini bu ayetin umumundan çıkarmaya delil olmasaydı, o da bu ayetin umumuna girerdi. Adaletle ilgili Mu'tezile'ye ait öncelikle aklî sonra naklî deliller, ayetin umumundan kulların fiillerinin tahsis edilmesini gerektirirken, kelâmullahın, ayetin umumundan istisna edilmesini gerektiren herhangi bir delâlet yoktur. Öyleyse Allah'ın her şeyi yarattığı ayetinin umumuna kelâmullâh da girmektedir.[264]

Ehl-i Sünnet ise tam aksini düşünmektedir. Onlar, bir takım gerekçelerle Kur'ân'ın, şey olarak bu ayetin umumu dâhilinde olmadığını, bununla birlikte ayetin kapsamına kulların fiillerinin girdiğini söylemektedirler.

Nitekim Bâkıllânî, خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ "*O, her şeyin yaratıcısıdır*"[265] ayetinin kapsamına Allah'ın kelâm ve kavlinin girmediğini söylemektedir. O, كن فيكون lafzının bulunduğu ve kelâmın kıdemini anladığı Nahl 16/40'taki ayetten yola çıkarak *her şeyin yaratıldığını* bildiren ayetin içine Allah'ın kelâmının girmediğini söylemekte ve muhkem gördüğü diğer nassla buradaki nassı tahsis etmektedir.[266]

Bâkıllânî, Kâdî Abdülcebbâr'ın bu iddialarının aynısının Bişr el-Merîsî el-Mu'tezilî tarafından Abdülaziz el-Mekkî'ye yöneltildiğini, eğer Kur'ân şey ise mahlûk olması gerekeceği iddiasına karşı el-Mekkî'nin de Kur'ân'ın şey içine dahil olmadığı ve dolayısıyla mahlûk da olmadığı cevabını verdiğini söylemektedir.[267]

Bâkıllânî'ye göre, *şey* kelimesinin iki temel anlamı vardır. *Birincisi* mevcut ve sabit olan, *ikincisi* ise yokluğundan sonra varlık âlemine çıkan ve diğer eşya gibi olan demektir. Birinci anlam Allah Teâlâ için kullanılırken, ikincisi sadece mahlûk olanlar için kullanılmaktadır. Mevcut ve sabit olan anlamındaki *şey* lafzının mahlûk ve muhdes olana delâlet etmesi gerekmez. Çünkü Allah Teâlâ mevcuttur, sabittir ama mahlûk değildir. Bundan dolayı *Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu* belirten ayetin umum değil husus ifade etmiş olması gerekmektedir. Nitekim Allah Teâlâ, kendini nefs olarak adlandırmış,[268] başka bir ayette ise her nefsin öleceğini[269] söylemiştir. Allah'ın nefsi, her nefsin öleceğini bildiren ayetin anlam alanına girmemektedir. Öleceği kastedilen nefis, var edilmiş ve yaratıklara mahsus olan nefistir. Bu demektir ki, *Allah'ın her şeyi yarattığını* bildiren ayet, kendisi için yaratılma ve ihdas edilme mümkün olan varlıklar hakkında geçerlidir. Allah'ın zât sıfatları ise zatının kıdemi ile kadîm, O'nun varlığıyla mevcutturlar. Öyleyse tüm sıfatlarıyla birlikte kadîm olan Allah Teâlâ'nın, bu ayette geçen *şey* lafzının umumuna girmediği açıktır. *Şey* lafzının içine var olan her şeyin girmediğini, Davut ve Süleyman (a.s.)'a her şeyin verildiğini bildiren ayet[270] de göstermektedir. Çünkü Davut ve Süleyman'a meselâ gökler, yer, güneş, ay, cennet, cehennem, melekler, arş vs. verilmemiştir. Aynı surede geçen ve Belkıs hakkında söylenen *ona her şeyin verildiğini* bildiren ayette geçen *şey* de umum ifade etmemektedir, çünkü kendisine meselâ peygamberlik, kuşlara hükmetme vs. verilmemiştir.[271]

Bâkıllânî'nin istidlâlinde sorunlu noktalar vardır. Ayetin bir şekilde tahsis edilmesi gerekliliği kabul edildikten sonra meselâ tahsis edilmesi gereken hususlardan birisinin Allah'ın sıfatları olduğunu belirtmesi esasen son noktada mezhebî kabulle alâkalıdır. Onun Allah'ın sıfatlarının tahsis edilmesi gerekliliğini Nahl 16/40. ayetten anladığını söylemiş olmasına rağmen, nassın ifade ettiği anlamın umumuna girmeyen diğer örnekleri vermesini, Kur'ân'ın mahlûk olmadığını doğrudan destekleyen değil, sadece nassların umumunun içine her şeyin girmediğini zihinlere birkaç örnekle göstererek muhataplarını kendi görüşüne yaklaştırmak istemesine bağlamak gerekir. Zira meselâ Davut ve Süleyman peygamberlere her şeyin verildiğinin söylenmesine rağmen bunun içine dahil olmayan pek çok şeyin zikredilmesi ve bu

konuda haklı olunması, Allah'ın sıfatlarının da böyle değerlendirilmesini gerektirmemektedir. Zira iki konu arasında birbirinin hükmünü gerektirecek bir yakınlık yoktur. Sadece umum-husus meselesinin her iki konuda da var olduğu görülmektedir. Aynı usûl alanı içine girmekle birlikte birinin hükmünün diğeri için de geçerli olmasını gerektirecek bir illetin varlığından söz etmek mümkün değildir. Öyleyse Bâkıllânî'nin diğer ayetleri, yardımcı delil olarak anlattığımız bağlamda getirdiğini var saydıktan sonra, onun için esas önemli olan hususun bu nassın dışında Kur'ân'ın mahlûk olmadığıyla ilgili neler söylediğidir. Zira umumî ifadeler çok şey söylemekle birlikte esasen hiçbir şey söylememektedirler. Yani bu tür ifadeleri bağlı bulunduğu ibare zemininin tümünü göz önüne almadan anlama imkânı yoktur. Ve bu tür ifadeler, kişilerin ya da mezheplerin daha önceden oluşturdukları bilgi felsefesi ve düşünce sistemleri doğrultusunda şekil almaktadır. Öyleyse bu tür nassların doğrudan delil alınmış gibi değerlendirilmeleri yerine, falan şekilde yorumlanmalarına yol açan arka plânları göz önüne almak daha uygun düşmektedir.

Esasen Kâdî Abdülcebbâr da bu ayetin kapsamına *her şeyin* girmediğini zaten kastetmektedir, o meselâ kulların fiillerinin bu anlam alanına girmediğini kabul etmektedir. Buna göre bu tür nasslar karşısında mezhepler arası bir karşıtlıktan, çaprazlama ilişkiden söz etmek mümkündür.

Ayetin mutlak ifadesi mezheplerin daha önceden kurdukları düşünce sistemine göre takyit edilmekte, umumu yine sistem bütünlükleriyle çelişmeyecek doğrultuda tahsis edilmektedir. Esasen her iki tarafın da yaptığı işin kendisini, yani bizzat takyit ve tahsis çabalarını anlamsız ve yanlış görmek mümkün değildir. Zira dilsel yorumda, metnin takyit ve tahsisi vazgeçilmez anlama unsurlarındandır. Burada konu edinilen nassın umum ve zahirinin, her iki mezhebin iddia ettikleri ve dışarıda bıraktıklarını yanlışlaması da, doğrulaması da mümkündür. Dolayısıyla bu ayet, mezheplerin diğer görüşü reddetmelerini desteklemiş olabilir. Tamamen formel, teknik ve usûl açısından bakıldığında bunu kabul etmenin mümkün oluşunu söylememizden hangi mezhep olursa olsun ya da hangi taraf tutulursa tutulsun onun dediklerinin doğruluğunu ya da yanlışlığını kabul etmemiz anlamı

çıkmamalıdır. Zira nassın şu anlama delâlet ihtimalinin olması, bizzat ihtimalin doğruluğu ya da yanlışlığını doğrudan içermemektedir. Doğruluk ya da yanlışlığın ispatı için, tahsis ya da takyidin yapılmasında gerekli ilke, yöntem ve delillerin varlığı; bunların nasıl kullanıldığı, Arap diline uygunluğu, mantık ve genel geçer usûl ilkeleriyle uyumluluğu, Kur'ân bütünlüğüyle bağdaşması gibi hususların dikkate alınması gerekmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr ve Bâkıllânî açısından bakıldığında bunların ne kadar işlevsel olduğu hususu tartışmalıdır. Esasen onların bu ayete bakışları onların tüm düşünce sistemlerini kuran temel yaklaşımlardan; akıl-nakil meselesine, şâhid-gâib kıyası meselesine bakışlarından bağımsız değildir. Nassın ontik ve epistemik varlığından önce aklı ve ilkelerini kabul eden ve kulların fiillerinin tamamen bağımsız kendi ürünleri olduğunu ileri süren bir Mu'tezile'nin *Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu* ayetini, bu manayı zedelemeyecek tarzda tahsis etmesi kendileri açısından oldukça tabiidir. Kelâmı Allah'ın sıfatı, tüm sıfatları da zâtla kâim ve kadîm olarak kabul eden Ehl-i Sünnet'in de bu ayetin kapsamına *şey olarak Kur'ân'ı* girdirmemesi ve tahsise yönelmesi yine bu mantık çerçevesinde tabiidir. O zaman tartışmanın bu nassın delâleti noktasında ana konusu, nassın Ehl-i Sünnet'in ya da Mu'tezile'nin ileri sürdükleri şeylere delâlet edip etmediği değil, bu mezheplerin ileri sürdükleri şeylerin daha sarih nasslarla ve sahih akılla doğru olup olmadığıdır. Demek ki, burada bahse konu nassın halku'l-Kur'ân'a delâlet edip etmemesini tartışmanın ya da kabul etmenin doğrudan bir değeri yoktur. İleri sürülen iddiaların doğruluğuna göre nassın her iki tarafı da desteklemesi muhtemeldir. Öyleyse bu nassın taraflar için doğrudan bir delil olma değeri yoktur, ancak başka yollarla vardıkları neticelerin test edilmesi ve kendilerinin desteklenmesi, karşının reddedilmesini takviye yönünden bir değeri vardır.

7. Min Zikrin...Muhdes (مِنْ ذِكْرٍ...مُحْدَثٍ) Ayeti ve Halku'l-Kur'ân'a Delâleti

Mu'tezile'nin, Kur'ân'ın muhdes olduğuna[272] delil getirdiği ayetlerden birisi de مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ "*Rablerin-*

den kendilerine her ne zaman yeni bir ihtar gelse onlar bunu, hep alaya alarak, kalpleri oyuna eğlenceye dalarak dinlemişlerdir."[273] ayetidir. Mu'tezile'nin bu ayetle istidlâl edebilmesi için *zikr*in Kur'ân anlamına gelmiş olması gerekmektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr'a göre pek çok ayette[274] *zikr* kelimesi, Kur'ân anlamında geldiği gibi, bu ayette de Kur'ân manasında gelmiştir.[275] Bu ayette geçen zikr kelimesinin Kur'ân manasında kullanıldığını Sünnî müfessirler de kabul etmektedirler.[276]

Kur'ân'ın zikr, zikrin Kur'ân manasına geldiği kabul edilmekle birlikte Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet'in ihtilâf noktasını *zikr* kelimesinin Enbiyâ 21/2'de Kur'ân anlamında kullanılıp kullanılmadığı, kullanıldı ise bunun ne mahaya geldiği hususu oluşturmaktadır.

Enbiyâ 21/1-3. ayetlerin meali şöyledir: "İnsanların hesaba çekilecekleri (gün) yaklaştı. Hâl böyle iken onlar, gaflet içinde yüz çevirmektedirler. Rablerinden kendilerine ne zaman yeni bir ihtar gelse, onlar bunu, hep alaya alarak, kalpleri oyuna, eğlenceye dalarak dinlemişlerdir. O zalimler şöyle fısıldaştılar: Bu (Muhammed), sizin gibi bir beşer olmaktan başka nedir ki! Siz şimdi gözünüz göre göre büyüye mi kapılıyorsunuz?"

Bu ayetten anlaşılan şey özetle şöyledir: Hesaba çekilecekleri gün yaklaşmış olmakla birlikte müşriklerin gafletleri ve cahillikleri karşısında, onları uyarmak için ne zaman öğüt gelse, onlar oyun ve eğlence içinde o zikirden yüz çevirmektedirler.[277]

Bu ayette geçen *zikr* hakkında üç görüşten[278] söz etmek mümkündür:

1- Gerek Ehl-i Sünnet âlimlerinden pek çoğu gerekse Mu'tezile'nin tamamı diyebileceğimiz bir grup, bu ayette geçen *zikr* kelimesinin *Kur'ân* manasında olduğunu söylemektedir.[279] Bu ayetten özellikle kendi görüşü için faydalanma durumunda olan Kâdî Abdülcebbâr, zikrin Kur'ân olduğu görüşündedir. Ancak o, zikrin ayette açık bir şekilde muhdes olarak nitelenmesinden yola çıkarak Kur'ân'ın da muhdes olduğunu söylemektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr'a göre Hicr 15/9, Enbiya 21/50, Yâsîn 36/69 gibi ayetlerde *zikr* kelimesi Kur'ân anlamında gelmiştir ve bu ayette de Kur'ân manasındadır.[280] Bunun karşısında Bâkıllânî'nin, birçok Sünnî âlimin

aksine, *zikr'in* Kur'ân manasında olduğuna/olabileceğine bir işaret vermediğini görmekteyiz. Fakat o, olması durumunda da sonucun Mu'tezilî iddia doğrultusunda gerçekleşmeyeceğini belirtmekten de geri durmamaktadır.[281]

Kâdî Abdülcebbâr'ın, başka ayetlerde zikrin Kur'ân anlamında gelmesini burada da Kur'ân anlamına geldiğinin delili olarak görmesi doğru değildir, belki olabileceğinin delilidir. Zira her zikrin Kur'ân anlamında olması gerekmemektedir. Zikrin Kur'ân anlamında olduğu kabul edildikten sonra bunun kadîm kelâma delâlet etmeme ihtimali yok değildir. Nitekim Bâkıllânî, *Allah'ın zikir olarak indirdiği her şeyin ancak muhdes olduğunun buyurulmadığını* söylemektedir. Demek ki ona göre ayette, bazı zikrin muhdes olmadığına da bir delâlet vardır. Bazı zikirlerin muhdes olması, bazılarının da muhdes olmadığını gerektirmektedir. *Muhdes* kelimesi zikir kelimesinin sıfatıdır ve onu hudûs ile nitelemiştir. Eğer ayet, her zikir muhdestir şeklinde anlaşılırsa *rablerinden gelen yeni bir zikir* sözünün anlamı olmazdı. Tıpkı bunun gibi şöyle demek de bir anlam ifade etmemektedir: مايأتيني من رجل ذكر الا أكرمته "her ne zaman erkek bir bay bana gelse ona ikram ederim" ولا هاشميٌ شريف الا قدمته "şerefli bir Hâşimî bana gelse mutlaka onu öne geçiririm". Çünkü racül, zaten müzekkerdir, Hâşimî zaten şerîftir, dolayısıyla bir de bunları zaten taşıdıkları şeylerle vasfetmenin bir anlamı yoktur. Bunun gibi eğer zikir zaten muhdes idiyse onu tekrar bir de muhdes lafzıyla vasfetmenin bir anlamı yoktur. Öyleyse her zikr mutlaka muhdes olmadığı için *her yeni gelen zikir* şeklindeki ifadenin de bir anlamı olmuş olmaktadır ve ayette zikrin muhdes lafzıyla sıfatlanması muhdes olmayan zikrin de var olduğuna delâlet etmektedir. Bâkıllânî açısından Kur'ân'dan başka zikirlerin muhdes olması gerekir ve ayetin Ehl-i Sünnet'in görüşüne delâlet etmesi daha yakındır.[282] Bâkıllânî'nin bu ayette geçen zikri Kur'ân olarak yorumlamamasını, zikrin muhdes oluşla nitelenmesinden Kur'ân'ın da muhdes olacağı görüşü karşısındaki zorlukla karşı karşıya kalmamak istemesi olarak görmek mümkündür. O, muhdes zikrin, muhdes olmayan zikrin de habercisi olduğunu söylerken bu ayette geçen zikr kelimesinin Kur'ân anlamında olabilmesini/olmasını hiç düşünmemiştir. Burada Bâkıllânî'nin *zikrin muhdes olarak zikredilişinden muhdes olmayan bir zikrin varlığının olduğu* sonucunu çıkarması

doğru değildir. Zira mefhûm-i muhalefetle hüküm her zaman doğru sonuç için yeterli değildir.

Yine Bâkıllânî'ye göre bu ayetteki muhdes oluşun insanlara bakarak muhdes olması, Allah katında muhdes olmaması mümkündür, çünkü kelâm Allah'ın ilmindendir, Allah'ın ilmi ise hudûs ile nitelenemez. Ancak bu durumda baştan nefsî kelâmın varlığını kabul etmeyen Kâdî Abdülcebbâr için böyle bir sorunun olmadığı da açıktır.

Kur'ân'ın kendisinin değil, bize indirilişinin muhdes olduğu; *yani gelenin değil, onun gelişinin muhdes olduğu* görüşüne karşı Kâdî Abdülcebbâr, ayetin zahirinin Kur'ân'ın muhdes olduğunu gösterdiği ile cevap vermektedir. Akılcı olarak bilinen ve aklın belirlediği ilkelerin Kur'ân yorumunda belirleyici olduğunu söyleyen Kâdî Abdülcebbâr'ın burada zahirle yetinmesini, ilk bakışta zahirî anlamın Mu'tezile'yi destekler görünümde olmasına bağlamak gerekir. Ona göre *zikr* kelimesine Kur'ân'dan başka bir anlam yükleyip de hâdis oluşu onun üzerine atmak doğru değildir. Zira dilbilgisi kaidelerince *muhdes* kelimesi, *Kur'ân* manasına gelen *zikr*in sıfatıdır.[283] Ancak onun böyle demesine karşın zikrin Kur'ân anlamında olmasının kesinliği yoktur, diğer anlamlara gelmesi de imkânsız değildir, mümkündür.

Kâdî Abdülcebbâr, ayetin devamında إِلَّا اسْتَمَعُوهُ *"onu işitirler"* buyurulmasını, ancak hâdis olan şeylerin işitilebileceğinden hareketle Kur'ân'ın muhdes olduğuna delil olarak görmektedir. Muhdes olan kelâmın, Allah'ın kendi katındaki kelâmın kendisi değil de ondan bedel, onun yerine geçen, ona denk, onun manasını ifade eden lafız olduğu şeklindeki Sünnî görüşe itiraz eden Kâdî Abdülcebbâr'ın gerekçesi, gâibin şâhide kıyası neticesinde elde ettiği *şu ellerde tutulan, yazılan okunan, ezberlenen Kur'ân dışında başka bir kelâmın bulunmadığı*dır. O bunu, bilinmeyen bir şeyin varmış gibi ortaya atılması olarak görmekte, tamamlayıcı aklî ilke olarak da bir şey hakkında konuşabilmek için o şeyin bilinen ve anlaşılan (ma'kûl) bir şey olması gerekir önermesini sunmaktadır.[284] Ancak Kâdî Abdülcebbâr'ın son dediklerinin tartışması *şâhid-gâib kıyası* konusunu ilgilendirmektedir ve Sünnî kabulle onun itirazlarının lafzî kelâma hamledilmesi sonucu kelâmın hudûs özelliklerinin itibara alınmaması sağlanabilir. Burada tartışmanın merkezinde duran hususa gelince acaba gerçekte bu ayette-

ki *zikr* Kur'ân manasında mıdır? Eğer Kur'ân manasında ise ayet Kur'ân'ın muhdes oluşuna açık bir delildir ve Ehl-i Sünnet için *zikr*in Kur'ân anlamında kullanılmadığını ispat etme o derece önem kazanmış olmaktadır.

İçlerinde İbn Abbas ve Ahmed b. Hanbel'in de bulunduğu pek çok âlim, bu ayette geçen zikrin Kur'ân olduğunu kabul etmekle birlikte muhdes oluşun kadîm kelâmı değil, zaman içerisinde durumlara göre peyder pey indirilişi (tenzîl ve inzâli) anlattığını söylemektedirler. Buna göre müşriklerin bulundukları cehalet ve gafletten uyarılmaları için sürekli olarak yeni öğütler gelmektedir, sure sure, ayet ayet Cebraîl'in getirdiği, okuduğu ve ümmetin de okumakta olduğu hudûs özellikleri taşıyan zikr (Kur'ân) muhdestir. Bu ayet Kur'ân'ın her yeniden indirilişinde, gündeme gelişinde, öğütler bırakmasında müşriklerin tavırlarından söz etmektedir. Öyleyse nassın Allah katındaki kelâmı anlatan bir yönü olmayınca kelâmullahın muhdes olduğunu söylemenin de bir anlamı yoktur ve indirilişin muhdes olmasından indirilenin Allah katındaki niteliğinin muhdes olması gerekmemektedir.[285]

Fakat tartışma bitecek gibi gözükmemektedir, zira Kâdî Abdülcebbâr'a göre nefsî kelâm yoktur. Esasen meselenin düğüm noktası burasıdır. Buradaki görüş ayrılığı tüm nassların Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet tarafından farklı yönlere götürülmesi sonucunu doğurmaktadır.

2- Enbiyâ 21/2. ayette geçen *zikr* lafzı Kur'ân manasında değil, *Rasûlullah (s.a.v.)'ın yaptığı öğütler ve O'ndan hasıl olan zikirler* manasındadır.[286] Bâkıllânî, ısrarla bu manayı vurgulamaktadır.[287] İbn Kesîr, Ahmed b. Hanbel, kelâmullahın değil onun bize indirilişinin muhdes olduğu görüşüne ilâve olarak diğer ihtimalle Kur'ân'dan başka Hz. Peygamber'in öğütleri ve müşrikleri uyarması manasında zikir olduğu görüşünü de aktarmaktadır.[288] Burada Kurtubî'nin, ayette kastedilen *zikr*in Kur'ân değil, Hz. Peygamber'in öğütleri, va'd ve tehdit anlamlarına geldiğini Bâkıllânî'den naklederek verdiğini ve görüşü benimsediğini[289] söylemekte yarar vardır. Ayrıca o, bu görüşü gerekçelendirirken *her yeni bir zikr* ifadesinin Hz. Peygamber'in sürekli uyarıları ile örtüştüğünü, onun hevâsından konuşmadığını, öğütlerinin, hatırlatmalarının, tehditlerinin zikr, kendisinin *müzekkir* olduğunu[290] ve manadaki zikrin muhdes olabileceğini söylemektedir.[291]

Bâkıllânî, ayette geçen zikr kelimesinin Hz. Peygamber'den sadır olan öğüt, va'd, korkutma gibi anlamlara geldiğini söylemektedir. Bu manaya delâlet eden karîne olarak da ayetin devamında إِلا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ buyurulmasını zikretmektedir, buna göre müşriklerin dinlerken dalga geçmesi, alay etmesi Kur'ân'a karşı değil, Hz. Peygamber'e karşı olmuştur. Onlar, Hz. Peygamber'i dinlediklerinde kafaları ve kalpleri karışıklık içinde olmuştur. Hz. Peygamber'in öğütleri, va'd ve korkutmaları, sakındırması zikirdir. فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ *"Hatırlat! zira sen bir öğüt verensin"*[292] ayeti Hz. Peygamber'in öğütlerinin zikr olduğunu göstermektedir.[293] Hz. Peygamber'in sözlerinin, öğütlerinin, va'd ve vaîdlerinin zikr olduğu şüphe götürmese de, onun sözlerinin ve müzekkir olmasının Kur'ân olduğu ve meselâ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ *"tehdidimden korkanlara Kur'ân'la öğüt ver!"*[294] ayetinin buna delâlet ettiğini düşündüğümüzde Bâkıllânî'nin delil ile medlûl arasında kurduğu köprünün güçlü olmadığı göze çarpmaktadır. Kur'ân'da zikrin Kur'ân anlamında kullanılışı varken ve Enbiya 21/2. ayette de bu anlama geldiği pek çok müfessir tarafından belirtilirken Bâkıllânî'nin *Kur'ân* anlamını hiç zikretmemesi, muhdes sıfatı ile birlikte kullanılışından dolayı Kur'ân'ın kıdemini savunmanın zahiri te'vîl durumunda kalmak demek olacağı ve bundan dolayı bu ihtimali düşünmediği manasına gelebilir mi? Doğrusu, bunu muhtemel görmemek için bir neden yoktur. Bununla birlikte gerçekten, doğrudan buradaki manayı anlamış olması da muhtemeldir. Ama sonuçta onun burada yaptığı yorumun imkânsız olmadığı düşünüldüğünde, bu ayetin Allah katında ve Allah'ın ilmindeki Kur'ân'ın muhdes olmadığı, ayetin buna delâlet etmediğini söylemenin de imkânsız olmadığını, diğer deyişle mutlak yanlışlamanın yapılamayacağını söylemek mümkündür.

3- Bu ayetteki zikrin bizzat *Rasûlullah* (s.a.v.) olduğu görüşü de vardır. Böyle olduğunu düşünenler bu görüşlerine, ayetin devamında gelen ve Rasûlullah (s.a.v.)'ın beşer olup olmadığı hakkında laf eden müşriklerin tavırlarını ifade eden ibarelerle destek bulmaktadırlar. Zira devam eden ayette zalimlerin, Hz. Peygamber'in beşer olup olmadığını fısıldaştıkları anlatılırken, Kur'ân'ın eskilerin masalları olup olmadığını tartışmalarından ya da fısıldaşmalarından söz edilmemektedir.[295] Bâkıllânî'nin de içinde bulunduğu bu görüş sahipleri

وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ * وَمَا هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ *"O inkâr edenler Zikr'i (Kur'ân'ı) işittikleri zaman, neredeyse seni gözleriyle devirivereceklerdi. Hâla da (kin ve hasetlerinden:) "Hiç şüphe yok o bir delidir" derler. Oysa o, âlemler için ancak bir öğüttür."* (Kalem 68/51-52) ayetindeki zikr ile de kastedilenin Hz. Peygamber olduğunu düşünmektedirler.[296] Bâkıllânî, *zikrin* peygamber olarak anlaşılması durumunda mananın *müşriklere her ne zaman bir peygamberin ardından diğeri gelse mutlaka onun sözünü oyun eğlence içinde dinlerler ve o zikirden yüz çevirirler* şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemektedir.[297] Taberî'nin, 52. ayetteki *zikr* ile kastedilenin Hz. Peygamber olduğunu söylemesine[298] rağmen bu yorum genelde kabul görmemiştir. Meşhur müfessirlerin geneli buradaki zikr ile kastedilenin Kur'ân olduğunu söylemektedirler, zikrin Hz. Peygamber olması görüşü bu müfessirlerce sadece var olan görüşlerden biri olarak aktarılmaktadır.[299]

Bâkıllânî'nin de kabul ettiği zikrin Hz. Peygamber olduğu görüşünde 52. ayette geçen zikr kelimesinin mübtedası olan هو zamiri, 51. ayette geçen ve kendisine en yakın zahir (zamir olmayan anlamında) isim olan mecnûn kelimesinin mübtedasına döndürülmüş olmaktadır. Halbuki Kur'ân'da âlemler için öğütten söz edilirken Kur'ân'dan söz edildiği görülmektedir. Bu iki ayetin de bütünlüğü göz önüne alındığında Kur'ân'ı getiren ve buna inanan peygamberin mecnûn olarak nitelenmesi O'ndan Kur'ân dinlediklerinde ortaya çıkmaktadır. Onlar peygambere mecnun demekle birlikte peygamberden işittikleri Kur'ân'ın âlemlere bir öğüt olduğu vurgulanmaktadır. Zira Peygambere mecnûn denilmesi onun zâtî niteliğinden dolayı değil, zikri yani Kur'ân'ı getirmesinden dolayıdır[300] ve âlemlere öğüt olarak gelen, ayetin bağlamı düşünüldüğünde bu, Kur'ân'dır. Zira işitilen zikir Kur'ân'dır. Ayetteki bu karine esasen zikrin rasûlden daha çok Kur'ân olduğunu ortaya koymaktadır.

Aynı şekilde قَدْ أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا * رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ *"Allah size bir uyarıcı (zikir) indirmiştir. Size Allah'ın apaçık ayetlerini okuyan bir elçi (göndermiştir.)"*[301] ayetindeki zikr de bunlara göre Rasûl anlamındadır.[302]

Taberî, bu ayetteki zikr ve rasûlün hangi manada olduğunda ihtilâf edildiğini, zikrin Kur'ân ya da Hz. Peygamber manasında olduğun-

da farklı görüşlerin bulunduğunu söylemektedir. Kendi tercihinde, sonra gelen rasül kelimesinin önceki zikr kelimesini açıkladığı ve ondan bedel olarak mansup gelip zikr kelimesini açıkladığını, bundan dolayı zikr lafzının mansup geldiğini söylemektedir.[303]

Zeccâc, *zikr* kelimesinin *enzele* fiili ile beraber gelmesi, *rasûlen* kelimesinin *ersele* fiili birlikte düşünülmesini zorunlu kıldığını söylemektedir. Buna göre zikr kelimesi Kur'ân anlamında olmaktadır. Zeccac'ın olabilecek ancak zayıf gördüğü başka irap yönleri ve anlamlar da vardır. Kurtubî'nin tercihinin de bu yönde olduğu görülmektedir.[304] İbn Kesîr de *zikrin,* Kur'ân manasında olduğunu belirtirken,[305] bazı âlimler, değişik irap vecihlerini de zikrederek, bununla kastedilenin Cebrâîl, Hz. Peygamber ya da Kur'ân olabileceğini söylemektedirler.[306] Ancak bir görüşü benimseyenlerin diğer ihtimalleri tamamen yanlış bulmadığını da söylememiz gerekir.

Zeccâc'ın söyledikleri lafzın anlamının yakın irap çerçevesinde belirlenmesini sağladığı için uygun gözükmektedir. Ancak Arapça'nın bir yönüyle takdirler ilmi olduğu göz önüne alındığında görüşleri, dolayısıyla diğer anlamları da muhtemel görmek gerekmektedir.

Gerçekte Enbiyâ 21/2. ayeti, Kur'ân'ın muhdes olduğunu mu, olmadığını mı söylemektedir? Doğrusu, nazil oluşu dönemine ve bağlamına bakıldığında ayetlerin, Kur'ân'ın muhdes olup-olmadığıyla ilgili değil, müşriklerin ayetleri her duyuşlarındaki tavırlarıyla alâkalı olduğu görülmektedir. Ancak bir kelâmcı, ayetin bağlamı ve doğrudan anlamı başka şeyi gösterse de, bu tür nasslardan bir takım konular için bazı hükümlere varabilir. Çünkü ayetlerin bu hükümlere delâlet etmediğinden söz edilemez. Ayrıca Kur'ân lafzının birbiriyle çelişmeyen pek çok yöne delâlet ettiği de açıktır.

Sonuçta Bâkıllânî'nin Enbiyâ 21/2. ayetteki zikri, diğer ayetlerden yardım alarak Hz. Peygamber olarak yorumlaması, karşı görüşün dışarıda tutulması bir yana Kur'ân olduğu hususundaki güçlü kanaatleri göz önüne alındığında kesinlik ifade etmekten uzak bir görünüm arz etmektedir. Esasen bu ayetteki zikri Kur'ân olarak anlayıp, muhdes vasfının kadîm kelâmı ilgilendirmediğini söyleyen müfessirlerin istidlâli Bâkıllânî'ye göre bir dereceye kadar daha uygun gözükmektedir. Kâdî Abdülcebbâr'ın ayetten zikrin ancak Kur'ân olduğunu söy-

leyerek onun muhdes olduğunu söylemesi diğer ihtimallerden dolayı zayıf kalırken, hatta yanlışlanabilirken, onun kelâmı sadece şâhiddeki kelâm olarak algılaması da nasslar üzerindeki doğruluk-yanlışlık araştırmasını kilitlemektedir. Zikrin Kur'ân olduğunu kabul ettikten sonra eğer kelâmın sadece olgusal alanda ve beşerî tecrübenin sınırladığı kelâm olduğu kabul edilecek olursa ayet, Mu'tezile'nin dediği gibi Kur'ân'ın muhdes oluşunu gösterir. Ehl-i Sünnet'in dediği gibi kadîm kelâmın olgusal alandaki kelâmdan farklı olduğu kabul edilecek olursa, yine bu tarafın dediği gibi ayetlerde gelen hudûs alâmetlerini Allah'la kâim kadîm kelâma değil, lafzî kelâma hamlederek Mu'tezile'nin tüm itirazlarını yanlışlamak mümkündür.

İşte mezheplerin ihtilâf ettiği konularda nasslara bakışı ve yorumlamaları bu yöndedir ve temel bakış açılarında bir değişiklik olmadıkça nassın anlamında ittifak etmeleri mümkün değildir. Eğer bu takdirde bir yanlış anlama varsa bunun Kur'ân'dan değil, muhataplardan kaynaklandığı kesinlikle bilinmelidir. Öyleyse mezheplerin yorumlarına bakıldığında, nassların doğrudan şu ya da bu anlama delâletinin araştırılmasından önce, ilkelerinin belirleyici olduğunu söylemek daha yerindedir.

8. Kadîm Oluşa Engel Görülen Diğer Nasslar

Kadîm, değişik anlamlara gelebilmektedir.1- Kıyasla kullanıldığında şeyin geçmişle ilgisinin zaman bakımından diğer şeyden daha eski olduğunu bildirir. 2- Mutlak olarak kullanıldığında ise kıdem Zât itibariyle kendisi için bir başlangıç olmayanı bildirmektedir. Zâtı kadîm olan Allah'tır. [307] *Kadîm,* varlığı herhangi bir zaman ve sınır olmaksızın var olan her şeyden önce olandır.[308] Kelâmcıların ıstılahında *kadîm,* varlığının evveli olmayandır. Allah Teâlâ varlığının herhangi bir başlangıcı olmayandır, kadîm sınırlandırılamaz ve bundan dolayı kadîm diye adlandırılmıştır.[309] Sözlük anlamı itibariyle varlığı önce olan şey manasında olan *kadîm* kelimesinin mutlaka öncesiz olanı işaretlemesi gerekmemektedir, Allah'ın dışında kadîm olarak zikredilen şeylerin kendisini var edecek birine muhtaç oldukları ve kıyasla

kullanılan kadîm oldukları anlaşılır. İsimlendirmede benzerlik içerik olarak benzemeyi gerektirmez.[310]

Muhdes kelimesi, şeyin bir şekilde sonradan var oluşuna ya da sonradan var olmaya delâlet etmektedir.[311]

Kâdî Abdülcebbâr'ın pek çok ayeti delil göstererek Kur'ân'ın muhdes olduğunu söylemesi, kadîme olana uymaması ve kıdem özelliklerinin aksini göstermesinden dolayıdır, diğer deyişle hudûs nitelikleri taşıyan kelâmın kadîm olamayacağı esasına dayalıdır.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre Kur'ân'ın sözlerin en güzeli olarak nitelenmesi, çok geçmeden önceki zamanı işaretleyen hadîs, bir araya getirilmiş parçaları ifade eden kitâb ve delâlette birbirine benzerliği ve uyumu ifade eden müteşâbih ile nitelenmesi;[312] Kendinden önce başka kitapların olduğunun bildirilmesi;[313] Allah'ın, kelâmını belli yapı ve düzeni olan 'kelimât' ile nitelemesi;[314] Kur'ân'ın levh-i mahfuzda bulunuşu;[315] sözün ardı ardına ulandığından söz edilişi;[316] kitabın Allah'ı tarafından getirilişinden ve mufassal oluşundan söz edilmesi;[317] kitabın ihkâm (muhkem oluş) ile nitelenmesi;[318] ancak bir failden sadır olan fiiller için kullanılan kelâmın 'bir başkasının yanından' ibaresiyle zikredilmesi;[319] Allah'ın kelimelerinin tamama erdiği hususundan ve kelimelerin değişmezliğinden bahsedilmesi;[320] nasslarda geçip de Kur'ân'ın veya bir kısmının değiştirilmesi, Allah'ın buna güç yetirmesi ve başkası ile Kur'ân'ı değiştirmesi gibi niteliklerde bulunulması;[321] bir zaman diliminde cereyan eden Allah'ın nidasından söz edilmesi, meselâ konuşmada papuçların çıkarılmasından bahsedilmesi;[322] Allah'ın bir yaratıkla konuşmuş olması;[323] Allah'ın Musa'yı risaleti ve elçiliği ile seçmesi ve bunların nimet olması;[324] Kur'ân'ın insanlara beyan edilmek üzere indirildiğinin anlatılması;[325] Kur'ân'ın okunan bir şey olduğunun bildirilmesi;[326] Kur'ân'ın Allah tarafından korunduğunun belirtilmesi[327] *Kur'ân'ın muhdes ve mahlûk olduğunu göstermektedir. Zira ona göre belirtilen hususların hepsi hudûs özellikleri taşımaktadır ve bunların kadîm olması imkânsızdır.*

Kâdî Abdülcebbâr'ın kendisi özetle Kur'ân'da geçen muhkem, mufassal, muvassal, münezzel, müretteb oluşu ifade eden kelimeler, nasih ve mensuh oluş, üzerine ziyade ve noksanlığın caiz oluşu gibi

ibareler ve özelliklerin Kur'ân'ın mahlûk ve muhdes olduğunu gösterdiğini; ancak harflerle bilinmesi söz konusu olan birbirinden öncelik ve sonralığı bulunma gibi muhdes özellikleri olan Kur'ân'ın kadîm olması düşünülemeyeceğini söylemektedir. Kadîm kelâmın hudûs özellikleri taşıyan Kur'ân'dan başka olduğuna dair Sünnî iddiayı doğru bulmayan Kâdî Abdülcebbâr, tartışmanın temelinde kelâmın gerçeğinin ne olduğu meselesinin yattığını da söylemektedir.[328]

Gerçekten de Bâkıllânî, Kur'ân'ın sureler, surelerin ayetler, ayetlerin kelimeler, kelimelerin ses ve harflerden oluşması, öncelik-sonralık gibi hudûse delâlet eden niteliklerin Kur'ân'ın aslı ve Allah'ın sıfatı kelâma değil, mahlûkların tilâvetine hamledilmesi gerektiğini söylemektedir. Hudûs alâmeti taşıyan tüm bu nitelikler Kadîm kelâma ait değildir. Zira kadîm kelâm dil, dudak, boğaz gibi aletlere ihtiyaç duymaz.[329] Aynı şekilde Allah istediğinde vahyedilenlerin bir kısmının giderilmesi[330] Kur'ân'ın da mahlûk olmasını gerektirmez. Çünkü bu tür hudûs alâmetleri ezber ve şekilde cereyan etmektedir. Ezber ve yazı unutma ya da imha ile yok olabilir, ama Allah katındaki kadîm kelâm için bu tür şeyler söylenemez.[331] Bâkıllânî, وَلَوْ أَنَمَا فِي الأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلاَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللهِ *"Şayet yeryüzündeki ağaçlar kalem, deniz de arkasından yedi deniz katılarak (mürekkep olsa) yine Allah'ın sözleri (yazmakla) tükenmez"* ayetini[332] delil getirerek, Allah'ın kelâmının herhangi bir sınır, evvel, son, belli bir miktara sahip olmasından söz edilemeyeceğini, Allah'ın sıfatı olan kelâmının sonu ve sınırının olmadığını söylemektedir.[333]

Ona göre Allah'ın kelâmının *sayfalarda yazılı*[334] olması *hakiki anlamdadır*. Bizim elimizdeki sayfalarda yazılı olan Kur'ân'la *levh-i mahfuzdaki*[335] *yazılış* aynıdır, bu ikisi birbirinden ayrı ve başka değildir. Ancak levh, kalem, yazı gibi bir zaman ve mekanla bağlantılı olan her şey mahlûktur. Ama tek bir sıfat üzerinde olup yaratıkların nitelikleriyle nitelenemeyen Allah'ın kelâmı ise kadîmdir. Bunun gibi Allah'ın tüm zât sıfatları kadîmdir.[336] Allah'ın kelâmının *kalplerde ezberlenmiş* olmasını[337] da hakiki manada anlayan Bâkıllânî, ezberleyenlerin kalp ve hafızalarındaki değişiklikle birlikte ezberlenen şeyin değişmediğini, dolayısıyla Allah katında bulunan kelâmın kadîm olduğunu ve bunun da değişemeyeceğini söylemektedir.[338]

Bâkıllânî, kendisine hitap edilen, söyleneni ve kastedileni mütekellimden alacak bir muhatap olmadan kelâm, hitâb, muhâtaba, mükâleme, mukâvele, teklîm gibi kavramların kullanılamayacağını, zira hitâbın sözün kendisine yöneldiği bir muhatabı gerektirdiğini söylemektedir. Muhâtaba, mükâleme ve mukâvele en az iki kişi arasında olup, bu kelimelerin zımnında konuşan ve dinleyen unsurlar vardır. Bundan dolayı *Allah'ın ezelde ma'dûma hitabı caiz değildir.* Ancak var olduklarında ve alabilme kabiliyetine sahip olduklarında Allah'ın kelâmının emir, nehiy ve haber verme niteliğini taşıması caizdir. Nitekim vasiyette bulunana vasiyette bulunduğu kimselere yönelik olarak hitap ediyor, konuşuyor gibi ifadeler de kullanılmamaktadır. Netice itibariyle ezelî kelâm ma'dûm için emir, nehiy olabilir ama hitâb, mükâleme, mukâvele olmaz.[339]

Kâdî Abdülcebbâr'ın Allah'ın Kur'ân'daki bazı hitaplarına bakarak Kur'ân'ın muhdes olduğu iddiasına karşılık Bâkıllânî, kelâmın emir ve nehiy oluşuyla hitap oluşunda ayırım yapmıştır. Emir ve nehyin varlığını emre ve nehye muhatap kişilerin yokluğuna rağmen kabul ederken, ma'dûma hitabı kabul etmemesi Kur'ân'ın mahlûk olmadığı inancı ile bütünlük sağlamaya yöneliktir. Esasen kıyamete kadar tüm ma'dûmlar için emir ve nehiyler geçerlidir.

Mu'tezile'nin Kur'ân'ın mahlûk oluşuna dair getirdiği nassların hepsi için söylenecek ortak şey, söylenilenlerin ses ve harflerin ifade ettiği muhdes kelâm olduğudur ve buna itiraz edecek bir durum yoktur. Ehl-i Sünnet'in itirazı kadîm ve sıfat olarak kabul ettikleri kelâmın kabul edilip-edilmemesidir. Yani Mu'tezile'nin ispat ettiğinin ötesinde bir tartışma vardır, onların ispat etmeye çalıştıkları Kur'ân zaten muhdestir. [340]

Burada sorunun, nassın doğrudan anlaşılmasında değil, nassı bu şekilde anlamaya sevk eden mezhebî bakışlarda olduğu yine göze çarpmaktadır. Bundan dolayı iki mezhep ve anlayışı aynı anda itibara alarak nassın anlamı üzerinde birleşmenin imkânsız olduğunu söylemek gerekir. Görülmektedir ki, hem Bâkıllânî, hem Kâdî Abdülcebbâr Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusunda kendilerine delil olabilecek nassları kullanmışlar, ancak nasslar her zaman onları desteklememiştir. Dolayısıyla onların nasslarla istidlâl etmeleri, görüşlerinde isabet-

li oldukları anlamına gelmemektedir. Bununla birlikte onlar, birtakım istidlâllerinde sağlam aklî ilkelerle kendilerini desteklemişler ve nassın delâletini kendilerine yaklaştırmada başarılı olmuşlardır. Bir tarafın tamamen sağlam istidlâlde bulunduğundan söz etmek zordur. Kâdî Abdülcebbâr'ın nass yorumunda şahidin belirgin hakimiyeti varken, Bâkıllânî nassın gösterdiği anlama daha bağlı bir görünüm arz etmektedir.

Ayrıca görülmektedir ki, kelâmî ekollerin ihtilaflarında nass boyutu, onlara entelektüel kimliklerini kazandırma bakımından oldukça önemlidir. Bir kelâm okulunun, *kelâm okulu oluşunu* gösteren en önemli işaretlerden biri onların düşünceleriyle nasslar arasında kurdukları köprüdür.

Esasen onların halku'l-Kur'ân konusunda, nassları delil getirerek tartışmaları sadece bu konu içerisinde kalmamış, konunun etkisi başka alanlarda da kendini göstermiştir. Nitekim Arapça dışında bir dille ibadet konusunda, kabul ya da ret taraflarının, teorik arka plân olarak Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusundaki tartışmaları kullandıkları görülmektedir. Ayrıca tarihsellik tartışmalarının da bir yönüyle arkasında, Kur'ân'ın kadîm olup olmadığı görüşlerinin bulunduğunu söylemek mümkündür.

B. HALKU'L-KUR'ÂN KONUSUNUN BAZI YANSIMALARI

1. Halku'l-Kur'ân ve Arapça Dışında Bir Dille İbadet

Türkçe ibadet tartışmalarında gerçekte halku'l-Kur'ân meselesinin çok önemli bir yeri vardır. Türkçe ibadet tartışmalarını Kur'ân'ın yaratılmışlığına ilişkin tarihsel ve entelektüel arka plânı tanımadan doğru anlamak ya da bir yere oturtmak mümkün değildir.

Bâkıllânî, Ebu Hanife ve özellikle Kerhî ile tartışmasında namazda Kur'ân'ın Arapça dışında bir dille kıraatinin caiz olmadığında ısrar etmektedir. O, Ebu Hanife'nin cevaza ilişkin fetvasının hem delilleri açısından Kur'ân, sünnet ve icmâya ters düştüğünü, hem de so-

nuçları açısından kesinlikle hatalı olduğunu vurgulamaktadır. Ancak Bâkıllânî'nin *el-İntisâr*'da bu konuyu ele alırken meselenin kelâmî boyutu ve halku'l-Kur'ân meselesine girmeden Kur'ân lafzının Arapça oluşu, ancak Arapça lafza Kur'ân dendiği gibi konular ekseninde tartışmasını sürdürdüğü görülmektedir. İlgili ayetleri yorumlama çerçevesini de bu bakış açısı belirlemiştir. Bâkıllânî orada, Arapça olmayan bir dille, tercümeye dayanarak namaz kılmanın caiz olmadığı görüşünü sadece Arapça lafza Kur'ân dendiğini savunarak geniş bir tartışma yürütmüştür.[341]

Bu konuda Zerkeşî'nin de Bâkıllânî'nin izini sürdüğü görülmektedir. Ona göre Kur'ân kıraatinin, icazın gerçekleştiği şekil üzerinde olması gerekir. Çünkü tercüme icazdan eksiltme demektir. Arapça'dan başka lisanlar Kur'ân'a has olan beyanı ifade etmekten acizdirler. Zira meydan okuma nazım ile olmuştur. Arapça tefsir ile de kıraat caiz değildir. Başka dil ile tercümesiyle kıraatin caiz olmaması evla olur. Başka bir dile tercüme murad-ı ilahî'nin bir kısmını ifade etmede aciz kalabilir. Tercüme ile Allah'ın muradının tamamını ifade etme imkânı yoktur.Çünkü tercüme lafzın, onun yerine geçecek başka bir lafızla yer değiştirmesidir. Böyle bir şey Kur'ân için imkânsızdır. Ancak tefsir böyle değildir. Tercümede anlam kırılması ve eksik ifade vardır.[342]

Merğinânî (593/1197) ve Kâsânî (587/1191) Ebu Hanife'nin bir kişinin Farsça olarak namaza başlama tekbirini alması, namazda Farsça kıraat etmesi, kurban keserken Farsça besmele getirmesi Arapça'yı gayet güzel bilse de yeterlidir, yaptıkları sahihtir görüşünde olduğunu, Ebu Yusuf ile Muhammed b. Hasen'in ise Farsça ifadenin kurban kesme dışında caiz olmadığı, ancak Arapça ifadeyi bilmiyorlarsa bunun yeterli görülebileceği görüşünde olduklarını aktarmaktadırlar. Kâsânî, İmam eş-Şâfiî'nin Arapça'yı güzel ifade etse de etmese de Kur'ân'ın Arapça nazmı dışında namazda Farsça Kur'ân diye bir şeyler okumanın caiz olmadığı, eğer Arapça okumasını beceremiyorsa tesbih ve tehlilde bulunabileceği görüşünü aktarmaktadır.[343]

Merğinânî'ye göre olayın arka plânının tahlili şöyledir: Kur'ân, nassta da geldiği gibi, Arapça nazmın ismidir. Fakat acizlik durumunda lafzı değil de manasıyla yetinilebilir, zira her dilde zikir gerçekle-

şebilir. Ebu Hanife için şu ayet delildir: وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الأَوَّلِينَ "*O, şüphesiz daha öncekilerin kitaplarında da vardır.*"[344] Bu ayete göre öncekilerin kitapları Arapça olmamakla birlikte Kur'ân'ın onların içinde olduğu zikredilmiştir. Buradan hareketle Arapça kıraati yapamama durumunda Farsça kıraat caiz görülmüştür. Ancak böyle yapan kişi yine de mütevatir sünnete muhalif davrandığı için iyi iş yapmamış olur. Farsça dışındaki herhangi bir dil için de aynı şeyler geçerlidir. Başka dille kıraatin caiz oluş sebebi lafız değişse de mananın değişmemesidir. Merğinânî, Ebu Hanife'nin bu meselede Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşlerine döndüğünün rivayet edildiğini söylemektedir.[345] Zerkeşî de sahih görüşe göre Ebu Hanife Farsça kıraatle namazın cevazı görüşünden döndüğünü söylemektedir.[346] Dolayısıyla bu konuda Ebu Hanife'den delil getirilmesi doğru değildir.

Kâsânî namazda başka bir dille kıraati kabul etmeyen İmameyn ve İmam eş-Şâfiî'nin görüşlerini aktarırken onların, Kur'ân'ın Arapça inen nazım olduğunu zira Kur'ân'ın Allah tarafından indirildiğini[347] söylediklerini belirtmektedir. Onlara göre Farsça okuyuşa Kur'ân denilemeyeceğine göre kişi namazda emredilen kıraat yükümlülüğünden kurtulmuş olmaz. Çünkü lafzıyla da muciz olan Kur'ân'ın icazı Arapça nazmın gitmesiyle yok olur. İcazın olmayışından dolayı Farsça nazım Kur'ân değildir, işte zaten bundan dolayı hayızlı ya da cünüp birinin Kur'ân tercümesini kıraati haram değildir. İmameyn, Arapça'yı beceremediğinde ise teklifin imkân kadar olduğu ilkesinden hareketle lafzından aciz kalan kişinin manasını gözetmesi gerekliliğini öne sürmüşlerdir. İmam eş-Şâfiî ise bu konuda ayrılarak Farsça'nın Kur'ân olmadığı ve kıraatle emrolunan nazmın bu olmadığını, tercümenin namazda okunamayacağını söylemiştir.[348]

Kâsânî Ebu Hanife adına şöyle cevap vermektedir: Ebu Hanife'ye göre namazda vacip olan Kur'ân kıraati, sadece Arapça lafız olduğu için değil ibretler, öğütler, terğib, terhib, övgü ve yüceltme içeren ve Allah'ın zâtıyla kâim sıfatına delâlet eden bir lafız olması açısından Kur'ân kıraatidir. Zât ile kâim sıfat olan kelâm anlamına delâlet etmesi bakımından ise şu veya bu lafız arasında fark yoktur. Nitekim Kur'ân'da geçen وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الأَوَّلِينَ "*O, şüphesiz daha öncekilerin kitaplarında da vardır.*"[349] ve إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الأُولَى *صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى

"Şüphesiz bu, önceki kitaplarda, İbrahim ve Musa'nın kitaplarında da vardır."[350] ayetleri Allah katındaki kelâma sadece Arapça lafzın delâlet etmediğini ve İbrahim ile Musa'nın sahifelerinde bulunan lafzın Arapça olmamakla birlikte hepsinin aynı manayı bildirdiğini göstermektedir.[351]

Cessâs (370/980) *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الأَوَّلِينَ *"O, şüphesiz daha öncekilerin kitaplarında da vardır."*[352] ayetinin, başka dile çevrilen lafızların da Kur'ân olacağını, çünkü öncekilerin kitaplarının Arapça olmadığını ancak bununla birlikte Kur'ân'ın öncekilerin kitaplarında bulunduğu, Kur'ân'ın bu hususta ifadesinin mutlak olduğunu savunanların bir delili olduğunu söylemekle yetinmiştir.[353] Zemahşerî de Cessâs'tan farklı şeyler söylememektedir.[354] Gerek bu iki âlimin ifadelerinden gerek konunun hararetli savunucu Kâsânî'nin ele alışı konuyla ilgili delillerin Ebu Hanife'nin kendi istidlâli değil, sonrakilere ait olduğu[355] izleniminin edinilmesine yol açmıştır.

Başka bir dildeki okuyuş ile namazda kıraatin gerçekleşeceğine inanan Kâsânî, Kur'ân'ın Arapça indirilen nazım olduğunu yorumlarken şöyle demektedir: Arapça nazmın Kur'ân oluşu başka dildeki nazımların Kur'ân olmayacağı anlamına gelmez, ayette bunu ifade eden bir şey de yoktur. Arapça metnin namazda okunması kelâmın hakikati olan Allah'ın sıfatına delâlet etmesinden dolayıdır. Kur'ân diye adlandırıldığı için kıraat olunuyor değildir. Kur'ân'la kıraatin vacip oluşu Allah'la kâim sıfata delâlet ettiği içindir. Delâletin manası değişmez, zâtla kâim manaya taallûk eden hüküm değişmez. Nitekim Kur'ân mahlûk değildir, derken Arapça ibareler değil, Allah'la kâim sıfat olduğunun söylenmesi de bu çerçevededir. Allah katındaki manaya delâlet, Arapça lafızda bulunduğu gibi Farsça lafızda da bulunabilir. Kâsânî devamında Farsça tercümeye de Kur'ân ismi vermenin caiz olduğunu söylemektedir. Nitekim ona göre وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا *"Eğer biz onu yabancı dilden bir Kur'ân kılsaydık..."*[356] ayeti Arapça dışındaki başka bir lisan ile ifade edilen şeyin de Kur'ân olacağını haber vermektedir. Ebu Yusuf ile Muhammed'e göre ise vacip olan Kur'ân kıraatidir, Kur'ân ise Arapça lafızdır, lafız olmazsa mana da olmaz. Kâsânî'nin kendi tercihi, Ebu Hanife'nin görüşünden yanadır.[357]

Kâsânî, Ebu Hanife'ye göre başka dille Kur'ân icazı gerçekleşmese de namaz kıraati için icazın gerçekleşmesinin şart olmadığını, zira Kur'ân'da istenilenin mutlak kıraat olduğunu, teklifin muciz olan lafızla olmasının nassın mutlak'ında bulunmadığını söylemektedir.[358] Bunun için Ebu Hanife, mucizlik ifade etmese de üç ayet miktarına ulaşmayan kısa bir ayetle namazın sahih olacağını söylemektedir. Ayrıca Ebu Hanife'ye göre eğer bir kişi muharref olmadığını bildiği ve Allah'ın kelâmı olduğundan emin olduğu Tevrat, İncil ve Zebur ayetleriyle namaz kılsa bu da Allah'ın kelâmı olduğundan caizdir, emin değilse caiz olmaz. Kâsânî, bu esas üzerine Cuma hutbesi, şehâdet kelimeleri, tekbir, kurban keserken besmele çekmenin Arapça dışında bir dille yapıldığında caiz olduğunu söylemektedir. Ezan konusunda ise i'lâm (vaktin girdiğini bildirim)in olup olmamasına göre cevaz fetvasının değiştiği görüşünü aktarmaktadır.[359]

Kâsânî'nin Arapça olmayan dille namaz kılma meselesinin arka plânını sıfatlarla bağlantılandırması ilgi çekicidir. Arapça dışında başka bir dille kıraatin caiz olup-olmamasındaki ihtilaf, zelletü'l-kârî meselesine bağlansa da,[360] konunun esas itibariyle kelâmî boyutla ve özellikle sıfatlar konusuyla alâkalı olduğu görülmektedir. Başka bir dille ibadete cevaz verenlerin görüşlerinin burada verilmesinin amacı, halku'l-Kur'ân meselesinin fıkhî boyutunun da olduğu ve bu konunun fıkıh ilmini etkilediğini göstermeye yöneliktir.

Başka bir dille ibadet edilmesine cevaz veren görüş, kelâm-ı nefsînin değişmediği ve kadîm olduğu ile buna delâlet eden ibarelerin değişebileceği yorumunda bulunmuştur. Kuşkusuz bu kabul, başka dille ibadete cevaz için yeterli bir delil değildir, başka dille ibadetin cevazı için lafzî kelâmın değişkenliği karşısında nefsî kelâmın değişmezliğini göz önüne almak, cevaz hükmünün illeti değildir. Dolayısıyla cevaz hükmünün illeti, kelâm-ı nefsînin kadîm oluşu değilse Kâsânî'nin, ısrarla bunu delil getirmeye çalışması istidlâlî bir kesinlik arz etmemektedir. Eğer başka bir dille ibadet caiz olacaksa buna nassın kesin delâleti gerekir. Nassın delâletinin kesin olmaması durumunda ise varılan hükmün değeri düşer ve ısrarla öne sürülecek görüş olmaktan çıkar.

Gerçekte lafzî ibarelerin nefsî kelâma delâlet etmesi doğrudur. İlahî kelâmın İbrânî, Arâmî, Arap dillerinden biriyle ifade edilmesi

nefsî kelâmın farklı olduğu anlamına gelmemektedir. Ancak ilahî kitapların lafızlarının da Allah'a ait olduğu bir gerçektir. İbadetlerin nasıl yapılacağını nassların belirlemesi gerekli olduğuna göre namazda *Kur'ân'ın okunmasını* emreden ayet,[361] Allah'ın telaffuzunu murad ettiği ibarelerle okunmasını emretmektedir. Zahir olan budur. Zira Kur'ân Arapça nazmın adıdır. Nassın doğrudan kendisinin delâlet etmediği bir konuda, nassın mahiyeti üzerindeki düşünce sonucu namazlarda Arapça dışında bir dille ibadetin cevazını öngörme, nassın gösterdiği değil, kendi gördüğü hükmü öne sürmedir ve mezhebî kaygıların baskın olması demektir. Nitekim Kâsânî'nin, eğer Ebu Hanife'den bir rivayet olmasa bu görüşü ileri sürmeyeceğini tahmin etmek kesinlikte uzak değildir. Zaten Kâsânî, Ebu Hanife'nin vazgeçtiği kuvvetle ileri sürülen bu görüşün teorik arka plânını ondan değil, kendisinden ortaya koymaktadır.

Diğer taraftan buna cevaz vermeyenler ise, lafzî kelâmın peygamberlere göre değişmesine rağmen Kur'ân'ın, Allah katından gelen ve lafzı da O'na ait bir mana olduğunu, hiçbir tercümenin onun yerini tutamayacağını ve Kur'ân'ın ifade ettiğini tam olarak ifade edemeyeceğini[362] söylemektedirler. Kur'ân'ın yaratılmışlığını kabul etmemelerine rağmen başka dille ibadete cevaz veren yaklaşımın, Kur'ân'ın yaratılmışlığını söyleyen Mu'tezile'nin yaklaşımına yöntemsel olarak çok benzediğini söylemekte yarar vardır. Zira Mu'tezile aklın belirlediği ilkelerle tevhid ve adalet konularında konuşmanın ancak mümkün olabileceğini söylerken ve dışarıdan, kuşatıcı bir anlayış sergilerken, diğer taraftan, cevaz veren yaklaşım da Kur'ân okunmasını isteyen nassları Kur'ân'ın lafzının değil, manasının kastedildiği gibi dışarıdan aklî bir te'vîlle bunu yapmaktadır. Yani Kur'ân'ın lafız ve mana diye ayrılarak önemli olanın manayı gözetmek olduğunu ileri sürmeleri sonuçta rasyonalist bir tavır olmuştur.

Ne var ki Mu'tezile'nin en önemli temsilcilerinden Kâdî Abdülcebbâr, namazlarda Arapça lafızla Kur'ân kıraatinde bulunmayı da ekleyebileceğimiz ibadetler ve cezâî hükümler konusunda aklın kesinlikle belirlemede bulunamayacağını söylemektedir.[363] Kelâmda yöntem olarak akılcılığı seçen Kâdî Abdülcebbâr'ın, ibadetler konusunda kesinlikle aklın ontolojik ve epistemolojik önceliğini ileri sürerek akılı-

cı davranmamaktadır. Onun Şafiî olmasına bakarak bu konularda İmam eş-Şâfiî ne kadar akılcı ise, Kâdî Abdülcebbâr'ın da o kadar akılcı olduğunu söyleyebiliriz.

Kur'ân'ın yaratılmışlığı, kelâmın kadîm oluşu, nefsî kelâmın varlığı gibi tartışma ve teoriler ibadetler konusunda bazı görüşlere ilham kaynağı olurken, muamelât konusunda da bir takım tartışmaların içine çekilmiştir. Genellikle cezâî hükümlerde kendini gösteren tarihsellik tartışmaları buna örnektir.

2. Halku'l-Kur'ân ve Tarihsellik

Halku'l-Kur'ân konusuyla alâkalı diğer bir konu da son zamanlarda sıkça tartışılan tarihsellik problemidir.

İslâm'da kutsal olan değerleri kırma düşüncesinin, Kur'ân'ın yaratılmışlığıyla ilgisini kurmak mümkündür. Müslümanların kutsal kabul ettiği Kur'ân'ın diğer yaratıklar gibi yaratılmış olması, Kur'ân'ın onlarla aynı ontolojik seviyede olmasını gerektirecek ve artık diğer yaratıklarda nasıl kutsallıktan bahsedilemeyecekse Kur'ân'ın da kutsallığından söz edilemeyecektir. Yaratılmış bir Kur'ân'ın, tarihin belli bir döneminde yaratılmış olması, onun hükümlerinin de belli dönemi yansıtması anlamına gelecektir. Dolayısıyla son okuyucunun bulunduğu çağı gözeterek yorum yapması, kendisi açısından kaçınılmazsa, nassın lafzını değiştirme mümkün olmadığından hükümler hakkında ancak te'vîlle konuşabilecektir.

Nitekim bazılarına göre toplumsal alanla ilgili ayetlerin tarihselliği sabittir, vahiy tarihi boyunca toplumsal değişiklikler olmuştur. Kur'ân nazil olurken dikkate alınan toplumsal değişme tarih boyunca da sürmüştür. Bunun için toplumsal alan ile ilgili ayetler evrensel okunmamalıdır. *Bu görüş sahiplerine göre hükümlerin evrensel olması konusunun Kur'ân'ın ezelîliği veya kelâmın kadîm oluşu ile ilgisi yoktur*. Allah'ın ezelî ilminden tarihin herhangi bir kesitinde bir olguya ait bir bilgi indirildi ise bu, o olgunun değişmezliğini gerektirmez. Çünkü Allah kendi koyduğu bir kanun olan değişme kanununa uymaktadır.[364]

Doğrusu Allah Teâlâ'nın, kendi koyduğu sünneti icra etmekle birlikte buna uyma zorunluluğundan söz etmek kabul edilemez. Toplumsal alanda birtakım değişikliklerden söz edilse bile meselâ lafzın ve *şu zahir anlamın* süregelen zaman içinde şu şekilde korunmuş olmasına karşın, nassın doğrudan gösterdiği anlamın dışında hükmün maksadına ve Kur'ân'ın ruhuna uyduğu gerekçesiyle hüküm verme durumunda kalınacak mıdır?

Tarihselci yaklaşımla bakıldığında bunun sakıncası yoktur. Zira Kur'ân inerken kendisinin de yöntemi bu olmuş ve değişen toplum şartlarını gözetmiştir. Onlara göre Kur'ân'ın bizzat kendisinin gözettiği bu durumu asırlar boyu değişen toplumsal tutumları gözeterek işletmek bizzat Kur'ân'ın ilham ettiği bir yönlendirmedir. Bu bağlamda değerlendirildiğinde ve olaya daha sosyolojik bakıldığında teolojik boyutunun devreye girmesi gerekmemektedir. Yani hükümlerin maksatlarının hasıl olmasını sağlayacak düzenlemelerin zaman içinde yapılması ve yapılırken de Kur'ân nasslarına zahiren ters düşmesi Kur'ân'ın yaratılmışlığıyla ilgili olma durumuna değildir.

Müslümanların zaman içindeki geri kalmışlıklarının teolojik arka plânı olarak, tarihin belli bir kesitinde ve belli toplum şartlarında inen hükümlerin, gelişen zaman ve toplum şartlarına aynen uygulanmasının gösterilmesi ve kelâmın kadîm oluşunun gelişen topluma yeni hükümlerin uygulanmasında engel olduğunun ileri sürülmesi içinde pek çok yanlışı taşıyan aşırı bir düşüncedir. Bu konunun, çalışmamızı doğrudan ilgilendirmemekle birlikte daha geniş olarak başka çalışmalarda ele alınması gereklidir. Zira tarihsellik iddiasının gerek teolojik, gerek sosyolojik ve gerek Müslümanca düşünme açısından hem tespit, hem de sonuçları itibariyle eleştirilecek pek çok yönü vardır ve bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır.

Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığının hükümlerin tarihselliğiyle doğrudan ilgisi olmasa da, tarihselci görüşe sahip olanların Kur'ân'ın yaratıldığı görüşünde oldukları bilinen bir gerçektir.

Tarihselciliğin Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesiyle ilgisi, belki yaratılmış Kur'ân anlayışının ancak tarihselciliğe yol açabileceği iddiası olabilir. Ancak ezelî bir kelâm anlayışı ile birlikte tarihselci anlayışın birleşemeyeceği gibi bir durumdan da söz edilemez.

Kur'ân'ın birtakım tarihsel özellikler taşıması ezelîlik fikrine zarar vermez.[365]

Tarihsellik yaklaşımının ya da tarihselciliğin arkasında, tıpkı kader konusunun Emevî iktidarının sorgulanmaması için devlet tarafından güçlendirildiği iddiasına benzer şekilde, mahlûk Kur'ân'ın Abbasî sultanları tarafından güçlerini daha rahat kullanma amacıyla desteklendiği ihtimali vardır. Zira belli bir zaman diliminde -ki bu ilk dönemdir- sorunları çözmüş yaratılmış bir Kur'ân karşısında, yine bu Kur'ân'ın ilkelerini esas alan ama *o gün* yaşayan yaratılmış sultanların iktidar ve rahatça hükmedebilme gücünü elde etme istekleri olabilir. Zira kadîm ve Allah tarafından belirlenmiş Kur'ân'ın büyük yaptırım gücü bu ilme sahip ulema ile birleşince, sultanların otorite zaafına kapılmaları ve kendilerine güç verecek düşünsel çabaları desteklemiş olmaları ve sonuçta hüküm bakımından yaratılmış Kur'ân'a denk düşebilecek çabalarına meşruiyet kazandırmak istemeleri muhtemeldir. Ancak bu tahminlerin ispatı gerçekten zordur.

Ancak burada şunu söylemekte fayda vardır: Kâdî Abdülcebbâr, halku'l-Kur'ân meselesinde de görülen akılcılığına rağmen, dinî hükümler hususunda; hükümlerin, zamanla toplumun değişen şartlarına göre, şeriatın maksatları gözetilerek değişebileceğini asla ileri sürmemiştir. O, âlimlerin müteşâbihler karşısındaki ihtilâflarını normal görmekle birlikte, ahkâmı ilgilendiren *"Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık Allah'tan bir ceza olarak ellerini kesin!"*[366]; *"Zina eden kadın ve zina eden erkeğin her birine yüz değnek vurun..."*[367]; *"Size (şunlarla evlenmeniz) haram kılındı: analarınız, kızlarınız..."*[368] gibi ayetlerde âlimlerin ve dilbilimcilerin farklı olmalarını caiz görmemektedir.[369]

Öyleyse Kâdî Abdülcebbâr'ın, gelişen toplum şartlarına göre hükümlerin maksatları korunmakla birlikte uygulanışının nassın zahirine aykırı da olsa uygulanabilirliği anlayışını desteklemediği açıkça anlaşılmaktadır. O, hırsızın elinin kesilmesinin ve benzeri diğer konuların tarihî şartlarla başka bir cezaya dönüşmesi Kur'ân'ın zahirinin bildirdiği anlamın dışına çıkılmasını ve ayetlerde geçen konularda bu anlamda ihtilâf edilmesini caiz görmemekte, hatta konunun ilmî olarak tartışılmasını da doğru bulmamaktadır. Çünkü aklın, nasstan ön-

ce belirlediği ve konuşma durumunda olduğu alan tevhid ve adalet meseleleriyle ilgilidir. Halbuki ibadet ve muamelat nakle dayalıdır ve ancak, nassların ruhu ve maksadını öne sürerek lafzın göstermediği manaların değil, lafzın delâlet ettiği hükümlerin uygulanması gerekmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, Hz. Ebu Bekir'in *"Allah'ın kitabında kendi görüşüme dayanarak konuştuğumda hangi yer beni kabul eder, hangi gök beni gölgelendirir"* sözünün, Allah'ın kitabında söylenmesi gerekenin zahirin delâlet ettiği şey olduğunu, zahir dururken te'vîle gidilmemesi gerektiğini ortaya koymaktadır.[370]

Kâdî Abdülcebbâr'ın zahir hususundaki hassasiyetinin özellikle fıkhî hükümler konularında olması dikkat çekicidir. O, teşrî yetkisi ve sınırının, kelâmdaki akılcılığına rağmen tamamen nakle ait olduğunu söylerken İslâm toplumunun pratiğini ilgilendiren meselelerin tarihsel olarak değerlendirilemeyeceğinin işaretlerini vermektedir. Öyleyse Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr örneğinden hareketle Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin genel olarak, ibadet ve muamelât konularında *nassa rağmen* bir tavır içinde olmadıklarını, bu konularda nakli esas aldıklarını, Mu'tezile'nin kelâmî konularda akılcı olmasına rağmen nassa bağlı kaldığını söylemek gerekmektedir.

[1] Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 18

[2] İbn Hanbel, *er-Red ale-z-zenâdıka*, s. 69-92. Adnan Zarzûr, müteşâbih ayetler hakkında yanlış görülen yorumlara cevapların verildiği bu kitabın Ahmed b. Hanbel'e ait olmadığı, Haşeviyye'den biri tarafından kendisine nispet edildiğini söylemektedir. Bk. Zarzûr, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 57-58

[3] Mekkî, *el-Hayde*, s. 43

[4] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 38-39

[5] Hayyât, *el-İntisâr*, s. 94, 241

[6] Nahl 16/40

[7] Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 286

[8] Msl. bk. Bakara 2/117; Âl-i İmrân 3/47, 59; En'âm 6/73; Nahl 16/40; Meryem 19/35; Yâsîn 36/82; Mü'min 40/68

[9] Meselâ وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ *"Bir şeyi dilediğinde ona sadece "Ol!" der, o da hemen oluverir."* (Bakara 2/117; Âl-i İmrân 3/47; Meryem 19/35; Mü'min 40/68) lafzıyla gelenler olduğu gibi إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ *"Bir şey yaratmak istediği zaman O'nun yaptığı "Ol" demekten ibarettir. Hemen oluverir."* (Yâsîn 36/82) şeklinde gelenler de vardır.

[10] Meryem 19/35

[11] Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, IV, 15-16; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 121

[12] Nahl 16/40

[13] Kurtubî, *Tefsîr*, X, 106; Bağavî, *Meâlimü't-tenzîl*, III, 69

[14] Bakara 2/117

[15] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 508; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, I, 133

[16] *Taberî,Câmiu'l-beyân*, I, 509

[17] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVI, 84; XVII, 28; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, III, 398, Kurtubî, *Tefsîr*, XV, 60; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 162

[18] Seâlebî, *el-Cevâhir*, I, 75; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 162

[19] Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, III, 398, Kurtubî, *Tefsîr*, XV, 60

[20] Alûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 190

[21] Eş'arî, *el-İbâne*, s. 43-45; Mekkî, *el-Hayde*, s. 41; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 268-271.

[22] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 169; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 561; a. mlf., *el-Muhît*, s. 370

[23] Alûsî, *Rûhu'l-meânî*, XIV, 143

[24] İbn Teymiyye, *Dekâiku't-tefsîr*, II, 324-325

[25] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 72-73

[26] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 36

[27] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 25

[28] İbn Teymiyye, *Dekâiku't-tefsîr*, II, 325

[29] İbn Teymiyye, *Dekâiku't-tefsîr*, II, 325

[30] İbn Teymiyye, *Dekâiku't-tefsîr*, II, 325

[31] İbn Teymiyye, *Dekâiku't-tefsîr*, II, 326
[32] Alûsî, *Rûhu'l-meânî*, XIV, 143
[33] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 509; Kurtubî, *Tefsîr*, II, 90-91; İbn Teymiyye, *Dekâiku't-tefsîr*, II, 324-325
[34] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 510; Kurtubî, *Tefsîr*, II, 90-91
[35] Kurtubî, *Tefsîr*, II, 90-91
[36] Burada şey tabiri zorunlu olarak kullanılmaktadır, zira Ehl-i Sünnete göre ma'duma şey denmez; ama mutezile için sorun yoktur, zira onlara maduma şey denilebilir.Allah'ın ilminde bulunup henüz varlık alanına çıkmamış olanlar şey denilip denilmeyeceği ile ilgili karşılıklı görüşlerin de var olduğunu belirtmek gerekir.
[37] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 510
[38] Alûsî, *Rûhu'l-meânî*, XIV, 143
[39] İbn Teymiyye, *Dekâiku't-tefsîr*, II, 324
[40] Bâkıllânî, *et-Temhid*, s. 274
[41] Bk. Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 25, a. mlf., *et-Takrîb*, I, 335-336
[42] İbn Fûrek *Mücerred*, s. 57
[43] İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 66-67
[44] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 510
[45] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 335-336. Gazzâlî de bu hususta aynı görüşü paylaşmaktadır. Onı göre de ezelde maduma hitap muhaldir ama, kelâmın kadîm olması durumunda bunun anlam ve yorumu, ademi halinde değil var olduklarında emirle memurdurlar tarzındadır. (bk. Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s. 68)
[46] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 68
[47] Kurtubî, *Tefsîr* II, 90
[48] İbn Teymiyye, *Dekâiku't-tefsîr*, II, 324
[49] İbn Teymiyye, *Dekâiku't-tefsîr*, II, 326
[50] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 510
[51] Bk. Bakara 2/65
[52] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 509; Kurtubî, *Tefsîr*, II, 90-91
[53] Kurtubî, *Tefsîr*, II, 90-91
[54] Alûsî, *Rûhu'l-meânî*, XIV, 143
[55] Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1, 390-391; Kurtubî, *Tefsîr*, II, 90; Ebu's-Suûd, *İrşâdü akli's-selîm*, I, 151; V, 115, 192; VII, 283; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, I, 67; II, 256
[56] Alûsî, *Rûhu'l-meânî*, IX, 93
[57] Alûsî, *Rûhu'l-meânî*, XIV, 143; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, II, 256
[58] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 107-108; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 561
[59] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 489-490, 539
[60] Kazvinî, *el-İzâh fî ulûmi'l-belâğa*, s. 250
[61] Suyutî, *el-Müzhir*, I, 281

[62] Suyutî, *el-Müzhir*, I, 281-282
[63] Kazvinî, *el-İzâh fî ulûmi'l-belâğa*, s. 252
[64] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 282
[65] Kurtubî, *Tefsîr*, XV, 344
[66] Fussilet 41/11
[67] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 510; Kurtubî, *Tefsîr*, XV, 344
[68] Fussilet 41/11
[69] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 165-166; a. mlf., *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 370
[70] Kehf 18/77
[71] Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 370
[72] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 165-166; a. mlf., *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 370; a. mlf., *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 107-108; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 561
[73] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 273
[74] Fussilet 41/11
[75] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 274
[76] Bâkıllânî, *et-Temhid*, s. 274
[77] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 165-166; a. mlf., *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 370
[78] Nisâ 4/164
[79] Nahl 16/40
[80] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 274-275; krş. Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 15
[81] Nahl 16/40
[82] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 90, 169
[83] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 90, 169; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 561
[84] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 169
[85] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 277
[86] Bakara 2/184
[87] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 278
[88] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 280.
[89] Bk. İbn Hişâm, *Katru'n-nedâ*, s. 61-64; a. mlf., *Muğni'l-lebîb*, I, 27-29; İbn Akîl, *Şerhu'bni Akîl alâ Elfiyyeti'bni Mâlik*, II, 343. İbn Akîl, mananın istikbale çevrileceğine dair mutlak bir şey söylememektedirler. İbn Hişam da sadece masdar manası ifade ettiğini söylemekle birlikte *Muğni'l-lebîb* (I, 28-29)'de ان edatının sadece س ve سوف gibi gelecek bildirmediğini de bir iddia üzerine dile getirmektedir.
[90] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 169; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 561
[91] Mâide 5/95
[92] Tâhâ 20/61
[93] Mâide 5/6
[94] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 276-277
[95] Bk. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, I, 161-162. Ancak İbn Hişâm burada emir ve şartın cevabında gelen *fâ* harfinin takip ifade ettiğine dair bir şey söylemeyip *fâ* harfinin atıf olduğu taktirde takip ve tertip ifade ettiği ile yetinirken yine ay-

nı eserde (I, 96), abdest ayetinde olduğu gibi *namaza kalktığınızda* ibaresinden sonra *fâ* ile başlayan cümlenin takip ifade etmediğine işaret etmektedir.

[96] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 90, 168

[97] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 90, 168-169

[98] Bk. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, I, 95-99

[99] Bağavî, *Meâlimü't-tenzîl*, I, 109.

[100] İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*, I, 169; Bağavî, *Meâlimü't-tenzîl*, I, 109.

[101] Tâhâ 20/61

[102] İbn Hâleveyh, *el-Hucce fi'l-kırââti's-seb'*, I, 88; Bağavî, *Meâlimü't-tenzîl*, I, 109; İbn Zencele, *Huccetü'l-kırâât*, I, 111; İbn Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I, 136.

[103] Neseft, *Medârikü't-tenzîl*, I, 67

[104] Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, IV, 384; İbn Zencele, *Huccetü'l-kırâât*, I, 389-390.

[105] Kurtubî, *Tefsîr*, II, 90.

[106] İbn Zencele, *Huccetü'l-kırâât*, I, 111

[107] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 511-512

[108] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 268; a. mlf., *el-İnsâf*, s. 71; Eş'arî, *el-İbâne*, s. 42, 52

[109] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 272. krş.Eş'arî, *el-İbâne*, s. 43-45

[110] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 271

[111] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 165-166; a. mlf., *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 370

[112] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 107; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 561

[113] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 106

[114] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 107

[115] Mekkî, *el-Hayde*, s. 41

[116] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 166; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 561-562

[117] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 166; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 561-562

[118] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 166; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 561-562

[119] Şâhid-Gâib başlığı altında Kâdî Abdülcebbâr ve Cüveynî'nin şâhid-gâib kıyasında bir hükmün, diğeri için de geçerli olmasını sağlayacak beraberlik unsurları olarak illet yönüyle birlik, şart yönüyle birlik, hakikat yönüyle birlik ve delâlet yönüyle birlik hususlarını göz önünde bulundurmak yararlı olur.

[120] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 106

[121] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 173

[122] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 173; a. mlf., *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 107; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 561

[123] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 173

[124] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 27, 71

[125] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 173

[126] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 171

[127] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 171-172

[128] Bakara 2/117

[129] Fussilet 41/11

[130] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 107-108; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 561
[131] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 353
[132] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 268; a. mlf., *el-İnsâf*, s. 71
[133] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 656
[134] Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, II, 3-4; Kurtubî, *Tefsîr*, IV, 5; Ebû's-Suûd, *İrşâdü akli's-selîm*, II, 4
[135] Watt, *İslâm Vahyi*, s. 34
[136] Cündioğlu, *Sözün Özü*, s. 59
[137] Âl-i İmrân 3/3-4
[138] Yusuf 12/1-2
[139] Tâhâ 20/113
[140] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 140, 389; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 93
[141] Kadir 95/1
[142] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 697; a. mlf., *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 283
[143] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 140, 389; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 93
[144] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 389; a. mlf., *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 363
[145] Zümer 39/28
[146] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 594
[147] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 389-390
[148] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 494
[149] Tâhâ 20/1-3
[150] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 489
[151] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 489
[152] Şûrâ 42/7
[153] Nisâ 4/163
[154] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 131-132
[155] Şuarâ 26/192-195
[156] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 96-98
[157] Watt, *Kur'ân'a Giriş*, s. 206
[158] Macit, *Kur'ân'ın İnsan Biçimci Dili*, s. 34
[159] İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 64
[160] Zuhruf 43/3
[161] İbn Hanbel, *er-Red ale'z-zenâdıka*, s. 69
[162] Zuhruf 43/19
[163] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 282; a. mlf., *el-İnsâf*, s. 76; İbn Hanbel, *er-Red ale'z-zenâdıka*, s. 69; Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 483; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 111
[164] Hicr 15/91
[165] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 282; a. mlf., *el-İnsâf*, s. 76
[166] Mü'minûn 23/50
[167] İsrâ 17/12
[168] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 282; a. mlf., *el-İnsâf*, s. 75-76

[169] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 282; a. mlf., *el-İnsâf*, s. 75-76; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 94; İbn Hanbel, *er-Red ale'z-zenâdıka*, s. 69-70; Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 483; a.e., I, 217; II, 3, 499; III; 477; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 110-111; Ebü'l-Bekâ, *Külliyyât*, s. 348

[170] Bakara 2/19

[171] İbn Hanbel, *er-Red ale'z-zenâdıka*, s. 69; Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 217

[172] Kehf 18/96

[173] İbn Hanbel, *er-Red ale'z-zenâdıka*, s. 69; Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 499

[174] En'âm 6/1

[175] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 282; a. mlf., *el-İnsâf*, s. 75-76; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 94; İbn Hanbel, *er-Red ale'z-zenâdıka*, s. 69-70; Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 3; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 110-111; Ebü'l-Bekâ, *Külliyyât*, s. 348;

[176] Bk. İbn Hanbel, *er-Red ale'z-zenâdıka*, s. 71

[177] Bakara 2/124

[178] İbrahim 14/35

[179] İbrahim 14/40

[180] Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 3; Ebü'l-Bekâ, *Külliyyât*, s. 29-30

[181] Fîrûzâbâdî, *Besâir*, II, 384

[182] Fîl 105/5

[183] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 111

[184] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 111; Ebü'l-Bekâ, *Külliyyât*, s. 248

[185] Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 3

[186] Zuhruf 43/3

[187] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 94. Bu iddiayı Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 75'te zikretmektedir.

[188] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 282

[189] Enbiyâ 21/30

[190] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 94

[191] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 94; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 282; a. mlf., *el-İnsâf*, s. 75-76; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 111

[192] Zuhruf 43/3

[193] Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 477

[194] Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 477

[195] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 282; a. mlf., *el-İnsâf*, s. 76

[196] Kurtubî, *Tefsîr*, XVI, 61

[197] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXV, 47-48; Nahhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, VI, 333; Kurtubî, *Tefsîr*, XVI, 61; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, V, 138; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 123; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 111. Celaleyn Tefsirinde müfessir *cealnâhü* lafzını *evcednâ* şeklinde yorumlasa(*Tefsiru'l-Celaleyn*, s. 647) da haşiyesinde Sâvî (*Haşiyetü's-Savî ale'l-Celaleyn*, IV, 46) *tamamı surelerden oluşan ve Arapça okunan bir Kur'ân kıldık(sayyernâ)* anlamına geldiğini söylemekte, yarattı anlamına gelmediğini vurgulamak istemektedir.

[198] Hicr 15/91

[199] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 282; a. mlf., *el-İnsâf*, s. 76

[200] Fussilet 41/44

[201] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 603

[202] Ayrıca bk. İbn Hanbel, *er-Red ale'z-zenâdıka*, s. 71

[203] A'raf 7/54

[204] Hûd 11/123

[205] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 284; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, II, 39. *Emr* kelimesinin Kur'ân'da ondört anlama geldiği belirtilmektedir: 1-Din, İslâm dini, 2-Söz, kavl, 3-Azap, 4-İsa (a.s.)'nın var edilişi, 5-Bedir'deki ölüm, 6-Mekke'nin fethi, 7-Kurayzalıların ölümü ve Benî Nadir'in sürülmesi, 8-Kıyamet, 9-Kazâ, 10-Vahiy, 11-Yaratma, 12-Yardım, 13-Günah, 14-İş, durum. (Bk. Kurtubî, *Tefsir*, II, 88-89; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, I, 133-134). Ancak bunların temelde *meydana gelen iş, durum, vakıa* ve *sözlü olarak birinden bir şeyin yapılmasını isteme* olarak iki manaya geldiği görülmektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr'ın işaret ettiği de bu şekildedir. Fîrûzâbâdî de benzer şekilde onsekiz anlama çıkararak örneklerini vermektedir. (Fîrûzâbâdî, *Besâir*, II, 40-42). Ancak Şevkânî'nin de dediği gibi, müfessirlerin *emr* kelimesinin içine giren anlamları çoğaltmalarının ve olabilecek anlamları emr'e yüklemelerinin fazla bir yararı yoktur. (Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, I, 134)

[206] Fâtır 35/3

[207] Mü'minûn 23/14; Mâide 5/110

[208] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 349-350; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, II, 566; Ebü'r-Rabî', *İttifâku'l-mebânî*, s. 241

[209] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 251-252, 528; a. mlf., *el-Muhtasar*, I, 225; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 209; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 546-548; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 349-350; Ebü'l-Bekâ, *Külliyyât*, s. 429; Ebü'r-Rabî', *İttifâku'l-mebânî*, 241; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, II, 566

[210] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 548; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 213; Ebü'l-Bekâ, *Külliyyât*, s. 414, 430;

[211] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 349-350;

[212] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 251-252, 528

[213] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 546-548; a. mlf., *el-Muhtasar*, I, 225;

[214] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 271; a. mlf., *el-İnsâf*, s. 71; krş. Mekkî, *el-Hayde*, s. 23; krş. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 42

[215] Kurtubî, *Tefsîr*, VII, 222-223

[216] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 283; a. mlf., *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 148; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 176-177

[217] Nahl 16/90

[218] Ahzâb 33/7

[219] Rahmân 55/68

[220] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 544
[221] Bakara 2/98
[222] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 283; a. mlf., *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 148; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 176-177; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 544
[223] A'râf 7/54
[224] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 283;. a. mlf., *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 148
[225] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 284
[226] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 284
[227] Eş'arî, *el-İbâne*, s. 41-42
[228] Nisâ 4/47; Ahzâb 33/37
[229] Ahzâb 33/38
[230] Nisâ 4/47. ayetin Süleyman Ateş meali: *"Allah'ın buyruğu yapılır"*, Elmalılı Meali: *"Yoksa Allah'ın emri fiile çıkarılagelmiştir!"*; Ahzâb 33/37. ayetin S. Ateş meali: *"Allah'ın buyruğu (her zaman) yerine getirilmiştir"*, Elmalılı meali: *"Allah'ın emri de fiile çıkarılmış(gerçekleşmiş) bulunuyor"*; Ahzâb 33/38. ayetin S. Ateş meali: *"Allah'ın emri olup bitmiş bir şeydir."*, Elmalılı meali *"Allah'ın emri biçilmiş bir kader bulunuyor."* şeklindedir.
[231] Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 157; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 88
[232] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 566; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 88; a. mlf., *el-Muhtasar*, I, 225
[233] Hûd 11/97
[234] A'râf 7/54
[235] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 177
[236] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 566; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 88; a. mlf., *el-Muhtasar*, I, 225
[237] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 177
[238] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 284; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 281; a. mlf., *el-İnsâf*, s. 75; Kurtubî, *Tefsir*, II, 88-89; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, II, 39-42; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, I, 133-134
[239] A'râf 7/54
[240] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 281; a. mlf., *el-İnsâf*, s. 75
[241] Hûd 11/40
[242] Hûd 11/97
[243] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 281; a. mlf., *el-İnsâf*, s. 75
[244] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 177
[245] Mü'min 40/44
[246] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 281; a. mlf., *el-İnsâf*, s. 75. Kurtubî'nin bu konuyla ilgili bilgi ve görüşlerini adını vererek ve aynen benimseyerek Bâkıllânî'den aktardığını söylemekte yarar vardır. (Bk. Kurtubî, *Tefsîr*, VII, 222-223)
[247] Nisâ 4/47; Ahzâb 33/37
[248] Nisâ 4/47; Ahzâb 33/37

[249] Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, V, 121-125; XXII, 14; Kurtubî, *Tefsîr*, VII, 222-223; Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 532; III, 264; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, II, 200; IV, 377; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, I, 226; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 379; Ebû's-Suûd, *İrşâdü akli's-selîm*, II, 186; Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, I, 47. Burada Kurtubî'nin, Bâkıllânî'den aldığı bilgileri aynen aktardığını söylemek gerekir.

[250] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, V, 125; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, II, 200; Ebû's-Suûd, *İrşâdü akli's-selîm*, II, 186

[251] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, V, 125; Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, I, 475

[252] Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, I, 226; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 379;

[253] Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 532

[254] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXII, 14; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, IV, 377

[255] Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 264

[256] Secde 32/5

[257] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 88, 177

[258] Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 241

[259] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXI, 91

[260] Ebu's-Suûd, *İrşâdü akli's-selîm*, VI,80

[261] En'âm 6/102

[262] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s 251-254. Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu ayetin zahiri kulların fiillerini içine almaz. "...Her şeyi yedim, konuştum..." gibi ifadelerde olduğu gibi mübalağa vardır.

[263] Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 364

[264] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 94, 215

[265] En'âm 6/102; benzer ayet için bk. Ra'd 13/16

[266] Mekkî, *el-Hayde*, s. 41

[267] Bâkıllânî'nin naklettiği bilgilerin detayı için bk. Mekkî, *el-Hayde*, s. 19-24. Abdülaziz el-Mekkî kendinden sonrakileri etkilemişe benzemektedir. Halku'l-Kur'ân konusunda İbn Ebi'l-İzz(792/1390) *el-Hayde*'den geniş nakilde bulunmaktadır. (Bk.İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, I, 180-181)

[268] En'âm 6/12

[269] Enbiyâ 21/35

[270] Neml 27/16

[271] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 72-73

[272] Muhdes kelimesi, şeyin bir şekilde sonradan var oluşunu ya da sonradan var olana şeyleri işaretlemektedir. İhdâs, müşterek bir isimdir, iki manaya gelir. 1-Zaman içinde, bir şeyi daha önce geçen bir zamanda yok iken var kılmak 2-Zaman dışı var kılmak, şeyin kendi zatında varlığı yok iken herhangi bir zamanda tüm zamanlara nispetle varlığı yok iken var kılınması. (Gazzâlî, el-Hudûd, el-Mustalahu'l-Felsefî İnde'l-Arab içinde, s. 327). İbn Fûrek, Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin mahlûk ile muhdes, hâlık ile muhdis, fail ile muhdis arasında fark görmediğini, her fiilin muhdes, her failin muhdis olduğunu söylediğini aktarmaktadır. (Bk. İbn Fûrek, el-*Mücerred*, s. 28)

[273] Enbiyâ 21/2). Ayetin benzeri Şuarâ 26/5'te وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَانِ مُحْدَثٍ *"onlara her ne zaman Rahman'dan yeni bir zikir gelse..."* şeklinde geçmektedir. Kur'ân'ın mahlûk olduğunu düşünenler ısrarla bu ayeti delil getirmeye çalışmaktadırlar. Halife Me'mûn da مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ ayetini her muhdes olanın mahlûk olduğunu ve Kur'ân'ın da mahlûk olduğuna delil getirmiştir. Me'mûn'un bu ve diğer delilleri için bk.Taberî, *Târîh*, IX, 504; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 272

[274] إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ *"Kur'ân'ı kesinlikle biz indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız."* (Hicr 15/9); وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ أَنزَلْنَاهُ *"İşte bu (Kur'ân) da, bizim indirdiğimiz hayırlı ve faydalı bir öğüttür."* (Enbiya 21/50); إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ *"Onun söyledikleri, ancak Allah'tan gelmiş bir öğüt ve apaçık bir Kur'ân'dır."* (Yâsîn 36/69)

[275] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 496-497; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 531; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 87

[276] Kurtubî, *Tefsîr*, X, 5; XI, 295; XV, 55; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, II, 238; III, 83; IV, 13; İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 548; III, 182, 581; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XIV, 8; XVII, 35. Taberî, Yâsîn 36/69. ayette geçen *zikr*i Hz. Peygamber olarak yorumlamakta, manayı *işte, size gelen Hz. Muhammed ve apaçık Kur'ândır.*. şeklinde vermektedir.

[277] Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, IV, 81; Kurtubî, *Tefsîr*, XI, 267

[278] İbn Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, V, 339

[279] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 496-497; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 531; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 87; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVII, 2; Bağavî, *Meâlimü't-tenzîl*, III, 238; İbn Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, V, 339; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, IV, 82; Kurtubî, *Tefsîr*, XI, 268; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, III, 74; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 327, 334; a. mlf., *Tefsîr*, III, 174; Ebû's-Suûd, *İrşâdü akli's-selîm*, VI, 54; Suyutî, *ed-Dürru'l-mensûr*, V, 616; a. mlf., *Tefsîru'l-Celaleyn*, 420; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, III, 397; Alûsî, *Rûhu'l-meânî*, XVII, 7

[280] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 496-497; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 531; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 87

[281] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 280-281

[282] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 280; a. mlf., *el-İnsâf*, s. 74; krş. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 66

[283] Esasen *muhdes* kelimesinin *zikr*in sıfatı olduğu hususunda bir itiraz yoktur. Bk. Kurtubî, *Tefsîr*, XI, 267

[284] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 496-497; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 531; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 87

[285] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVII, 2; Bağavî, *Meâlimü't-tenzîl*, III, 238; İbn Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, V, 339; Kurtubî, *Tefsîr*, XI, s. 267-268; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, IV, 82; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, III, 74; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 174; a. mlf., *el-Bidâye*, X, 327, 334; Suyutî, *ed-Dürru'l-mensûr*, V, 616; Ebû's-Suûd, *İrşâdü akli's-selîm*, VI, 54; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, III, 397; Alûsî, *Rûhu'l-meânî*, XVII, 7

[286] İbn Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, V, 339
[287] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 280; a. mlf., *el-İnsâf*, s. 74
[288] İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 327, 334
[289] Kurtubî, *Tefsîr*, VII, 222
[290] Bk. Ğâşiye 88/21
[291] Kurtubî, *Tefsîr*, XI, 267
[292] Ğâşiye 88/21
[293] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 280; a. mlf., *el-İnsâf*, s. 74; krş. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 66
[294] Kâf 50/45
[295] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 280; a. mlf., *el-İnsâf*, s. 75; İbn Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, V, 339; Kurtubî, *Tefsîr*, XI, 268
[296] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 280; a. mlf., *el-İnsâf*, s. 75; Kurtubî, *Tefsîr*, XI, 268
[297] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 280; a. mlf., *el-İnsâf*, s. 75
[298] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIX, s. 47;
[299] Bağavî, *Meâlimü't-tenzîl*, IV, 385; Kurtubî, *Tefsîr*, XVIII, 256; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, IV, 273; Ebû's-Suûd, *İrşâdü akli's*-selîm, IX, 20
[300] Bağavî, *Meâlimü't-tenzîl*, IV, 385; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 413
[301] Talâk 65/10-11
[302] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 280; a. mlf., *el-İnsâf*, s. 75; Kurtubî, *Tefsîr*, XI, 268
[303] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXVIII, 152
[304] Kurtubî, *Tefsîr*, XVIII, 173-174
[305] İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 385
[306] Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, V, 353; Ebu's-Suûd, *İrşâdü akli's-selîm*, VIII, 264
[307] Gazzâlî, "el-Hudûd", *el-Mustalahu'l-felsefî inde'l-Arab* içinde, s. 327
[308] İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 42
[309] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 181
[310] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 36; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 181; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 111-112
[311] İbn Fûrek, el-*Mücerred*, s. 28; Gazzâlî, "el-Hudûd", *el-Mustalahu'l-felsefî inde'l-Arab* içinde, s. 327
[312] Zümer 39/23; Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 363; a. mlf., *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 594; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 89; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 532; a. mlf., *el-Muhtasar*, I, 224
[313] Hûd 11/17; Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 157; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 85
[314] Lokman 31/27; Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 559
[315] Burûc 85/21-22; Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 685
[316] Kasas 28/51; Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 546
[317] A'raf 7/52; Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 281-282, 353; a. mlf., *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 181; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 89; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 532
[318] Hûd 11/1; Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 373, 458; a. mlf., *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 181; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 532

[319] Hûd 11/1; Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 373, 458, 539; a. mlf., *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 181
[320] En'âm 6/115; Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 260
[321] Kehf 18/109, Bakara 2/106, Lokman 31/27; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 89
[322] Tâhâ 20/11-12; Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 489-490, 539
[323] Nisa 4/164; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 90
[324] A'râf 7/144; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 550; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 93
[325] Nahl 16/44; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 94
[326] Alak 96/1; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 90; Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 696
[327] Hicr 15/9; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 532
[328] Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 157; a. mlf., *el-Muğnî*, VII, 89
[329] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 78-80; Eş'arî, *el-İbâne*, s. 44
[330] Bk. İsrâ 17/86
[331] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 77
[332] Lokman 31/27
[333] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 78-80; Eş'arî, *el-İbâne*, s. 44
[334] Bk. Vâkıa 56/77-78
[335] Bk. Bürûc 85/21-22
[336] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 93
[337] Bk. Ankebût 29/49
[338] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 93-94
[339] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 335-336
[340] Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, s. 59
[341] Bâkıllânî, *Nüketü'l-intisâr*, s. 337-352
[342] Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 465-466
[343] Merğinânî, *el-Hidâye*, I, 47; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, I, 112
[344] Şuarâ 26/91
[345] Merğinânî, *el-Hidâye*, I, 47
[346] Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 465
[347] Yusuf 12/2
[348] Merğinânî, *el-Hidâye*, I, 47; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, I, 112-113
[349] Şuarâ 26/91
[350] A'lâ, 87/18-19
[351] Merğinânî, *el-Hidâye*, I, 47; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, I, 112-113
[352] Şuarâ 26/196
[353] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, V, 214-215
[354] Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 128
[355] Altuntaş, *Kur'ân'ın Tercümesi ve Türkçe ile Namaz Meselesi*, s. 29, 39
[356] Fussilet 41/44

[357] Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, I, 113

[358] Ebû Hanife'ye isnad edilen görüşe göre Kur'ân'ın icazı daha çok manada, Ebû Yusuf ile İmam Muhammed'in görüşlerinde ise icaz lafız ve mana ile birlikte bulunduğu söylense de (Taştan, "İslâm Hukukunda Litteralizm", *İsl. Arş.*, c. 9, sy. 1-4, 1996, s. 152) Kâsânî'nin, Kur'ân dışında bir nazmın icaz özelliğinin olmadığını söylemesi(Kâsânî, Bedâiu's-sanâi', I, 113) bu değerlendirmeyi doğrular nitelikte değildir. Zira Kâsanî, namazda sadece kıraatla emrolunduğunu, kıraatta icazın şart olmadığını, zira nassın zahirinde muciz kıraat şartının bulunmadığını söylemektedir.

[359] Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, I, 113

[360] Cündioğlu, *Türkçe İbadet*, s. 425. Konunun fıkhî çerçevesiyle ilgili ayrıca bk. Okur, "Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili", *Dinî Araştırmalar*, c. 1, sy. 3 (Ocak-Nisan 1999), s. 171-203; Altuntaş, *Kur'ân'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi*, s.1-56

[361] Müzzemmil 73/20

[362] Kur'ân'ın başka dile tercümesinin Kur'ân olamayacağı ve onun yerini tutamayacağı hakkında bk. Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 9-15

[363] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 361

[364] Güler, "Fazlur Rahman'ın Kur'ân'ı Yorumlama Metoduna Kur'ân Açısından Kelâmî Bir Katkı", *İsl. Arş.*, c. 5, sy. 2, 1991, sh. 92-99

[365] Watt, *İslâm Vahyi*, s. 75

[366] Mâide 5/38

[367] Nûr 24/2

[368] Nisâ 4/23

[369] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 361

[370] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 361-362

SONUÇ

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile, Allah'ı tevhid ve tenzih amacıyla yola çıkmışlar. ancak bu hedefe nasıl varılacağında ihtilâf etmişlerdir. Sünnîler, kadîm sıfatların varlığını kabul ederlerken Mu'tezile, bazı sıfatların zâtla bir, bazılarının hâdis olduğunu savunmuştur.

Esasen halku'l-Kur'ân konusu, Müslümanların temel inanç esaslarından biri olmayıp mezheplerin farklı bakış açılarını ve konuyla ilgili görüşlerini yansıtmalarından ibarettir. Kur'ân'ın yaratılmışlığı tartışmalarında nassların vazgeçilmez biçimde istidlâle konu edinilmesi Kur'ân'a verilen önemi göstermekle birlikte, yapılan yorumların doğruluğu anlamına gelmemektedir.

Ekoller boyutunda Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'yi, temsilciler boyutunda Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'ı, konu boyutunda da halku'l-Kur'ân meselesini örnek alarak *ekollerin farklılaşmasında nassların rolünün ne olduğu* hakkında üç aşamadan söz etmek mümkündür.

Birinci aşama, farklılaşmada dahilî ve haricî sebeplerin arasında doğrudan nasslardan hareket etmenin rolünün var olup olmadığıyla ilgilidir.

Birinci aşamanın karşılığı, bizzat bu çalışmanın plân ve seyrinde kendini göstermektedir. Konuyu ele alırken hangi ekol, daha çok nass içerikli ve nasstan hareket ederek değerlendirmelerde bulunmuş, hangisi daha çok belirlediği aklî ilkeleri öne çıkararak hareket etmiştir sorusunun cevabı, bu çalışmanın bizzat plânı içinde yerleştiriliş miktarı ile paralellik arz etmektedir. Bu, halku'l-Kur'ân konusunda ekollerin ne kadar nassa, ne kadar aklî ilkelere tutunduklarının işaretlerini görme ve tespiti anlamına gelmektedir.

Öncelikle, Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığını gösteren bir nassın olmadığını söylemek gerekir. Bu anlamda halku'l-Kur'ân çerçevesinde düşünüldüğünde, *nassların, doğrudan konusal destek vermediği* görülmektedir. Dolayısıyla ekoller, Kur'ân'ın yaratılmışlığını doğrudan gösteren ve hedefleyen bir nassın varlığından hareketle ve konulu tefsir mantığıyla *ibtidâen nassların incelenmesi sonucu* doğrudan doğruya Kur'ân üzerinde düşünülmesiyle ihtilaf etmiş değillerdir.

Ehl-i Sünnet, Mu'tezile'ye göre nasslara daha bağlı görünmesine rağmen Kur'ân'ın yaratılmamış olduğunu nasslardan çıkarmış değildir. Onlar da Mu'tezile gibi, önce ilke olarak Kur'ân'ın yaratılmamışlığını benimsemişler, sonra gerekli teorik alt yapıyı sağlamak için ilkeleri ortaya koymuşlardır. Nitekim Mu'tezile, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul ettikten sonra teorik boşluğu doldurmak amacıyla, kelâmın sadece lafzî ve fiil edilmiş olduğu, tahakküm derecesinde gâibin şâhide kıyası, aklın ontolojik ve epistemolojik üstünlüğünün bulunduğu ve nassın anlamını belirlediği, dilin uzlaşıya dayalı olmasının mütekellimin kastı ile birlikte bulunması gibi ilkeleri geliştirmiştir.

Aynı şeyleri Ehl-i Sünnet ve Bâkıllânî için de söylemek mümkündür; Kur'ân'ın yaratılmamışlığı kabul edildikten sonra teorik boşluğun giderilmesi için özellikle kelâmın mahiyetinin nefsî olduğu, onun fiil değil zatın sıfatı olduğu gibi düşünsel ilkeler geliştirilmiştir. Bu da göstermektedir ki, önceden belirlenmiş ilkelere Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesi vurulduktan sonra onun mahlûk olmadığı anlayışı çıkmış değildir. Ancak Ehl-i Sünnet'in, halku'l-Kur'ân konusu itibariyle, İslâm toplumunun yorumsuz ana çizgisine daha yakın olduğu görülmektedir.

Öyleyse aklî deliller boyutunda düşünüldüğünde ilkelerin konuları değil, konunun ilkeleri doğurduğu söylenebilir. Nasslar için de durum aynıdır; nasslar doğrudan, Kur'ân'ın yaratılmışlığını ya da yaratılmamışlığını ortaya koymuş ve belirlemiş değildir. Fakat konunun kabul ya da reddine uygun nasslar bulunmuş ve sistemle bütünleşecek tarzda yorumlanmıştır.

Halku'l-Kur'ân konusundaki farklılaşmanın, iç etkenlerin rolüyle ortaya çıkmasından çok dış etkenlerle Müslümanların gündemine girdiği söylenebilir. İsa'nın mahlûk kabul edilmesi durumunda Kur'ân'ın da mahlûk olacağı, zira her ikisinin de kelimetullah olduğu iddiası Mu'tezile'yi, İsa'nın kadîm olmadığını reddederken tutarlı olma ve kendiyle çelişkiye düşmeme düşüncesiyle Kur'ân'ın da mahlûk olduğu görüşüne yönlendirmiş olabilir. Ayrıca etkilenmişliğini kabul etmekle birlikte Mu'tezile'nin, halku'l-Kur'ân konusunu içeriğiyle birlikte aynen Yahudilerden aldığını söylemek doğru değildir. Fakat bu konunun Mu'tezile'nin kendi aklî görüş ve tevhid sistemlerinin ürünü olduğunu söylemek de doğru değildir. Zira onların sahip oldukları aklî düşünceyi ve tevhid görüşlerini bulundukları kültürel, sosyal ve entelektüel ortamdan ayrı ve bağımsız değerlendirmek mümkün değildir. Diğer din ve kültür hareketlerinin, tartışmaların başlatıcısı olması ve başlayan düşünce hareketine ivme kazandırıcı özellikleriyle dolaylı yolla uygun malzeme ya da metot verme tesiri olsa da *kelâmî düşüncenin* İslâm'ın içinden olduğu görülmektedir. Esasen belli bir içsel ya da dışsal etkenin kendi başına halku'l-Kur'ân meselesini ortaya çıkardığını söylemek doğru değildir. Mu'tezile'nin sıfatları nefyederek tenzih fikrine ulaşmasında ve halku'l-Kur'ân meselesinin gerek ortaya çıkışında gerek Kur'ân'ın mahlûk oluşunun kabulünde Kur'ân nassının farklı yorumlara müsait yapısı, felsefe kitaplarını inceleme ve tercüme faaliyetleri, özellikle Hıristiyanlarla kültürel karşılaşmalardaki tartışmalar gibi *faktörlerin bileşkesinden* söz etmek daha uygundur.

İkinci aşama, nassların tesir alanının ne olduğuyla ilgilidir. Yani nasslar, farklılaşmada etkin olduysa bu, ne kadardır?

Birinci ve ikinci bölümde anlatılan hususlar, hem küllî bir bakışla çalışmanın içinde işgal ettikleri yer itibariyle, hem de içerik itibariyle, özellikle Kâdî Abdülcebbâr örneğinden hareketle Mu'tezilî kelâmın

hareket noktasını nassların oluşturmadığını göstermektedir. Bunu doğrulayacak pek çok açık ifadeyi bizzat Kâdî Abdülcebbâr'ın sözlerinden anlamak mümkündür. Bâkıllânî ise, nasslardan hareket ederek sistemini inşa etmekte, nassları delil getirmede Kâdî Abdülcebbâr'dan daha istekli görünmektedir. Nitekim Bâkıllânî halku'l-Kur'ân konusuna, doğrudan delil getirdiği ayeti zikretmekle başlarken Kâdî Abdülcebbâr, konuyu aklî ilkeler üzerine bina etmekte, nassların bunu desteklediğini göstermektedir.

Ekoller, Kur'ân'dan hareket ederek meselâ sıfatlar ve halku'l-Kur'ân konusunu gündeme getirip tartışmadıklarına göre *değişik neden ve etkenlerle bir şekilde çerçevesi belirlenmiş bakış açısı*, nassların anlaşılmasında her iki ekol için de etkileyici; Ehl-i Sünnet için kısmen belirleyici, Mu'tezile için neredeyse tamamen belirleyici olmuştur. Ehl-i Sünnet'in, gündeme gelen konulara Kur'ân'dan anladığı genel yaklaşımı uyguladığı, sonra daha detaylı ve incelikleriyle birlikte ilgilendiği bu konuları, felsefî bir nitelik ve kimlikle birlikte yine Kur'ân'dan delillendirdiği, tespitinde bulunmak mümkündür. Öyleyse Ehl-i Sünnet'in Kur'ân, akıl, Kur'ân çizgisini; Mu'tezile akıl, Kur'ân çizgisini takip ettiği görülmektedir.

Bu aşamada, tarafların halku'l-Kur'ân konusundaki ihtilaflarında nassları delil olarak getirmeleri, konuyu ortaya çıkaran diğer etkenlerle birlikte nassların etkisinin de var olduğunu göstermektedir. Nassların bir şekilde rolünün varlığı kabul edildikten sonra nasıl yorumlandıkları hususu, farklılaşmadaki diğer boyutu göstermektedir. Yani bu aşama, nassın varoluşsal etkisini, üçüncü aşama ise epistemik rolünü göstermektedir.

Üçüncü aşama, farklılaşmada rolü var sayılan nassların yorumlanma biçimi ve neden o şekilde yorumlandıklarıyla ilgilidir. Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin, kelâmullah konusunda delil getirdikleri nassları neden şu değil de bu şekilde yorumladıkları ve meselâ aynı nasstan neden farklı sonuç çıkardıkları hususu bu kısımda cevabı aranan sorudur.

Nassların, kelâm ekollerinin ihtilâflarında farklı farklı anlaşılması, kelâm ekollerinin merkeze aldıkları ana düşüncelerle doğrudan ilişkilidir. Halku'l-Kur'ân konusunda hem Ehl-i Sünnet, hem Mu'tezile genellikle aynı delillerden yararlanmakla birlikte, birisi kelâmın

Allah'ın kadîm sıfatı olduğunu, diğeri O'nun fiili ve yaratması olduğunu benimsemiştir. Her iki ekol de Kur'ân nassını delil getirmiş, ancak gerek nassların *delil oluşu* konusunda, gerek onlardan çıkardıkları sonuçlarda ihtilâf etmişlerdir.

Ehl-i Sünnet, Kur'ân nassının birinci derecede delil oluşunu kabul edip, sistemini buna göre inşa ederken, Mu'tezile aklın önceliğini kabul etmiştir. Ehl-i Sünnet, *nassın içinden* inancın felsefî temellerini bulmaya çalışırken; Mu'tezile, *aklın ontolojik ve epistemolojik önceliği gerekçesiyle* nassları, belirlediği ilkeler doğrultusunda anlamış ve Ehl-i Sünnet'e nazaran daha çok te'vîl yapmıştır. *Akılcılık ve te'vîl,* onların nass karşısındaki tutumlarının özetidir. Bu açıdan bakıldığında, naklin öne alınıp aklın onun hizmetine verilmesi Ehl-i Sünnet'in; naklin, aklın çizdiği ilkelerle çelişmemesi ve onun da aklı desteklediği şeklindeki yaklaşım Mu'tezile'nin ana çizgisi olmuştur. Bu bağlamda Kâdî Abdülcebbâr'ın, yeri geldiğinde zahiri ısrarla vurgulaması, zahirin onun mezhebî ilke ve düşünceleriyle çelişmemesine bağlıdır. Dolayısıyla o, *zahiri vurgularken bile rasyonalisttir.*

Ancak Kâdî Abdülcebbâr'ın nassları ikincil duruma düşürmesi akıl-nakil çatışmasında Allah'a ait olanı terk etme manası taşımamaktadır. Bilâkis onun aklı öne geçirmesi, aklın varlık olarak nasstan önce bulunduğu, ister istemez nassın var olan akıl üzerine geldiği, ontolojik öncelikten dolayı aklın inşa etmiş olduğu bilgisel ve düşünsel belirleyiciliğin nassın anlamını belirleme durumunda olduğu ilkesine dayanmaktadır. Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbâr'ın aklı öne geçirmesi Kur'ân'ı dışarıda bırakma inancına değil, felsefî bakışına ve içtihada dayanmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'ın bu felsefî yaklaşımını inkâr etmek ya da kınamak doğru değildir. Var sayılan katı akılcılıklarından hareketle Mu'tezile'nin, nassları itibara almadıkları düşüncesi de yanlıştır.

Ancak nassın işaret ettiği mananın, yine aklın önceden belirlediği ilkelerle ama Kâdî Abdülcebbâr'ın yaptığı gibi nassın zahirini te'vîl etme durumunda kalmadan anlama imkânı vardır. Varoluşsal önceliğe ve zaruri olarak bilgiyi sistemleştirme özelliğine sahip insanın, Allah Teâlâ ile ilgili ifadeleri, olgusal alana indirgemeden, nassın bütünlüğünü gözeterek birbiriyle çelişmeyen bir sistem kurması imkânsız değildir. Kâdî Abdülcebbâr'ın bizce isabet etmediği husus burasıdır.

Bu açıdan bakıldığında Bâkıllânî'nin ortaya koyduğu yolun, akıl-nakil çatışması ve birinin tercihi noktasında değil, ikisinin de birbirinden ayrılmadığı *imtizâcî yöntem* olduğu görülmektedir. Yani nassın ön plânda ve düşünceyi belirleyici niteliğiyle, aklın temyiz ve terkip edici niteliği birbirini nefyetmeden birleştirilmeye çalışılmıştır. İzlenilen bu yol denge unsuru olması bakımından önemlidir. Kâdî Abdülcebbâr'da bu denge akıl lehine bozulmuştur.

Bâkıllânî'yi, önceden belirlenmiş aklî ilkeler değil, nassın gösterdiği anlam yönlendirmiştir. Bu açıdan bakıldığında onun, anlama imkânını nassın delâletinin gösterdiği yönden hareketle kurduğu için *nassın sahibine daha çok saygı duyduğu söylenebilir.* Zira Bâkıllânî, bununla metni kendi istediği, gördüğü, kuşattığı gibi değil, metin sahibinin gösterdiği biçimde anlama imkânlarını araştırmada Kâdî Abdülcebbâr'dan daha duyarlıdır. O, nassın zahirinin gösterdiği anlamın şâhidde ma'kûl olmasını değil, nassın delâletinin imkânsız olmamasını öne almak suretiyle bunu ispat etmiş olmaktadır.

Bundan dolayı Bâkıllânî'nin, Allah'ın sıfatları hakkında kabul ettiği görüşlerin *şâhidde* karşılığını bulmak kolay değildir, hatta mümkün değildir. Meselâ, Allah'ın nefsî kelâmının misli, şâhidde bulunmamaktadır. Ama Mu'tezile, şâhidde karşılığı olmayan manayı Allah hakkında kabul etmemektedir.

Mu'tezile'nin Allah-zât ve sıfatlar arası ilişkilere dair oluşturduğu bilgisel kuram, *gâibin şâhide kıyası* ilişkisinden yola çıkılarak oluşturulmuştur. Şâhid-gâib dengesinde ibre, olgusal alanın mutlak hakimiyetinden yana ağır basmıştır. Dolayısıyla Mu'tezile'nin nassları yorumlamasını da, olgusal alana ilişkin yargıları belirlemiştir.

Hem Bâkıllânî hem Kâdî Abdülcebbâr, aynı yöntemi kullanmış olmalarına rağmen neredeyse tüm ihtilâfların temelinde şâhid-gâib kıyası meselesi kendini göstermektedir. Bu kıyasın kullanılış biçimi ve benzetme illetinin ne olduğu, bu yöntemden dolayı ihtilafın başladığı yerdir. Nitekim Mücessime, gâibi şâhide kıyas etmek suretiyle Allah'ı yaratıklara benzetmektedir.

Esasen, Allah Teâlâ'nın zât ve sıfatları arasındaki ilişki hakkında *kelâm ederken* gaibin şahide kıyasını kullanmamak mümkün görünmemektedir. Ancak şâhidde bilinenler hakîkati doğrudan göstermemek-

tedir. Her şeyden önce kıyasta bulunulan alan ile kendisi hakkında kıyasta bulunulanın varoluşsal eşitsizliği vardır. Beşerin, bir şeyin hükmü için belirlediği illetin, Allah için de kullanılması kelâmî epistemolojide büyük zorluklar ve sorunlar oluşturmaktadır. Halku'l-Kur'ân meselesindeki *çözümün zorluğu da burada yatmaktadır.* Öyleyse şâhidde belirlenenlerin gâib hakkında da aynıyla işletilmesi, şâhidin gâibe tahakkümü kesinlikle yanlıştır. Zira şâhidde bilinen kelâmın, Allah'ın kelâmını tamamen işaretlediği ve onunla örtüştüğü anlamı asla çıkmayacağı gibi, şâhidde olandan başka bir kelâmın olmaması da gerekmez.

Kâdî Abdülcebbâr, aklî ilkeleri önceden belirlediği ve nassları bu çerçevede ele alacağını ilan ettiği için, ilgili ilkelere nassları vurmak ve te'vîle başvurmak suretiyle görünürde daha rahat tavır içindedir. Ancak olgusal alanda matematikselleştirilen değerlerin gâib alan için de aynen uygulanması gibi bir dengesizliğin ortaya çıktığı görülmektedir. Kur'ân, Mu'tezile'nin dediği gibi mahlûk kabul edildiğinde diğer yaratıklarla aynı varlık düzeyinde kabul edilmiş olurken Ehl-i Sünnet'in dediği gibi kadîm olarak kabul edildiğinde ise yaratıklarla aynı düzlemde görülmemiş olmaktadır.

Mu'tezilî çizgide, dünyevîlik, olgusal alanda gerçekleşenlerden hareketle anlama, sorma, sorgulama gibi yönler öne çıkmakta, dinî söylem beşerî alanın dar kapsamına indirgenmektedir. Onlarda, şâhidin ve tecrübe edilenin belirleyiciliğiyle akılcılık daima ağır basarken, Ehl-i Sünnet'te iman, teslimiyet, nassa bağlılık hakimdir.

Bâkıllânî örneğine bakarak Ehl-i Sünnet, nassa bağlılığında, Kur'ân'da Allah Teâlâ hakkındaki ifadelerin *anlaşılma imkânsızlığının olmaması ya da anlama imkânının var olmasını* yeterli kabul ederek ortaya çıkan anlamın şâhidde doğrudan karşılığının bulunmasını gerekli görmemiş ve nassın içinde kalmış, te'vîlle zahirden ayrılma yolunu tercih etmemiştir.

Tam literalist bir yaklaşım olmasa da *Bâkıllânî'nin izlediği yöntemde* dilin, dış dünyayı kurması söz konusudur. Belirleyici olan nass, beyaz bir sayfa gibi olan insanı iyi-kötü, güzel-çirkin, adalet-zulüm gibi değerlerle epistemik anlamda inşa etmektedir. Burada da akıl vardır ama içten, şeriattan ya da nasstan dış dünyaya doğru bir akıl vardır. Dil ise, ait olduğu beşerî varlık alanından *gösterdiği* kadarıyla el-

deki metni doğru anlamanın bir vasıtasıdır, ama anlamı *oraya* hapsetmemektedir. *Mu'tezilî yaklaşımda* ise, anlam dünyası dil ile kurulmaktadır. Dil, sadece bir aracı değil, içinde anlam dünyasının keşfedildiği bir evrendir. Onların, nass yorumlamalarının arka plânında yatan gerçeklerden biri de budur. Burada, bir bakıma dıştan içe doğru bir hareketlilik vardır. Hatta Kâdî Abdülcebbâr'ın tüm kelâm sisteminin buna dayandığını söylemek mümkündür. Onun, nefiste var olan manayı kelâmın hakikati olarak değil, sözlü ifadenin ibarelerini düzenleme, sıraya koyma, ne diyeceğini bilme gibi anlamlara geldiğini söylemesi, bir anlamda dilin düşünce dünyasını kurduğunu, içteki tasavvurun dış dünyada var olan sözlerin gerçekliği üzerinde gerçekleştiğini ortaya koymaktadır.

Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr, fiziksel ortamdaki kelâmın niteliklerini tespit ederken yaklaşık aynı şeyleri söylemektedirler. Ancak Bâkıllânî, ezelî kelâm olmadığı takdirde noksanlık olacağı endişesiyle ezelî kelâmı ispat etmekte iken Kâdî Abdülcebbâr, şâhid olunan kelâmın özellikleri ne ise Allah'ın kelâmının da özelliklerinin o olduğunu savunmaktadır. Böylece Bâkıllânî, Tanrı'nın mükemmelliğinden hareketle bir teori geliştirirken Kâdî Abdülcebbâr, Tanrı kelâmı hakkındaki şâhidden hareketle teorisini geliştirmektedir. Bâkıllânî, tümdengelim yöntemini uygularken Kâdî Abdülcebbâr, tümevarım yöntemini öne çıkarmaktadır. Onların bu bakış açıları nassın anlamını yönlendirmiş, hatta belirlemiştir. Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin farklılaşmasında, nassların bu okunuş farklılığıyla ele alınmasının rolü olmuştur. Burada Kâdî Abdülcebbâr'da şehâdet âleminden hareket etmenin getirdiği zaaflar varken, Bâkıllânî'de gaybî olanın delillendirilmesinde ortaya çıkan zaaflar vardır.

Kâdî Abdülcebbâr, kendi sistemi içinde mantıken tutarlı gözükmektedir. Fakat, nassların tümü ve başka görüşlerle karşılaştırıldığında onun nass yorumlarının *aşırı olduğu* görülmektedir. Buna karşın Bâkıllânî de kendi sistemi içinde tutarlıdır. Ancak onun, nassların tümü göz önüne alındığında ve Mu'tezile ile kıyaslandığında daha dengeli sonuçlara vardığı görülmektedir.

Esasen sistem düşünürleri, bir metnin bütünlüğü içinde düşünecek ve anlamlı bir kurgu yapacaklarsa bunu, *tüm manaların etrafında*

toplandığı ana düşünceyi merkeze alarak yapmaktadırlar. Ana düşünceyi destekleyen diğer deliller sadece sistemi güçlendirmektedirler. Merkeze alınan temel düşünceye zıt gibi gözüken yerler, merkeze uyacak tarzda yorumlanır. Bilimsel bir tezin ileri sürülmesinde ya da bir bilim ekolünün sistemini kurmasının gerekliliği bakımından bu yöntemi uygulanmasında yadırganacak bir durum yoktur. İslâm kültür tarihinde de ister kelâmî ister fıkhî olsun mezheplerin oluşum ve farklılaşması böyle olmuştur.

Ancak, *nassın göstermekte zorlandığı ya da göstermediği* yerleri burhan türünden değil, belki cedele bile ulaşmayan hatâbe türü istidlâllerle mezheplerin göstermeye çalışmaları, düşünce sistemi mantığı açısından tabii karşılanabilecek bir durum olmakla birlikte *mezhebî taassubun* ağır bastığı bir görünümü de beraberinde vermektedir. Kabul edilmesi mümkün olmayan bu tavrın hem Bâkıllânî, hem de Kâdî Abdülcebbâr tarafından özellikle nassların yorumunda sergilendiği görülmektedir. Bu bakımdan *her iki âlimin de delil getirdiği nasslar, onların anlamaya çalıştıkları hususu açıkça göstermemektedir*; gösteren ile gösterilen arasında kurmaya çalıştıkları bağ çoğu zaman ikna edici olmaktan ve kesinlik bildirmekten uzaktır. Dolayısıyla bir taraf için tamamen haklılık ya da haksızlıktan söz etmek doğru değildir. Doğrusu, gerek halku'l-Kur'ân gerek zât-sıfat ilişkisi konularında, istidlâlde bulunmama manasına gelmemekle birlikte *nassa dayalı çözüm* bulmak mümkün görünmemektedir. Zira delâleti açık olmayan nassların, mezheplerin düşünce sistemlerine göre şekil alacağı açıktır. Ancak bu, onların keyfî yorumda bulundukları anlamına gelmemektedir.

Nassların rolüyle ilgili zikredilen bu aşamalar, birbirinden tamamen kopuk ve bağımsız olmayıp, çaprazlama ilişkileri de beraberinde taşımaktadır. Yani farklılaşmada, diğer etkenlerin arasında nassların rolünün var ve birincil olduğunun söylenmesi, onların yorumlanma biçimi ve neden o şekilde yorumlandıklarından bağımsız değildir. Ayrıca nassın şu şekilde yorumlanması da siyasal, sosyal, kültürel ortamlardan ayrı değildir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın sistemli olarak sunduğu *kelâmın mahiyeti felsefesinin* gerek kelâm, gerek dilbilim açısından büyük önemi var-

dır. Onun dil felsefesi, modern dilbilimle karşılaştırmalı olarak incelenebilir.

Mu'tezile'nin tevhid ve adaletle ilgili görüşleri, özellikle Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerinden hareketle yeniden ele alınmalıdır. Tarihte Ehl-i Sünnet ile olan ihtilaflarını da göz önüne alarak, araştırmacıların ahvâl teorisi, sıfatlar, insanın fiilleri-lütuf ve ahiretle ilgili konuları, sadece sonuçlarla ilgilenerek değil, Mu'tezilî bakış açısını da ortaya koyacak bir çalışma yapmaları kaçınılmazdır. Özellikle bu çalışmada belirtilmeye çalışılan akıl-nakil konusu, daha detaylı ve felsefî bir bakışla incelenmelidir. Böylece, tarihten devralınan Mu'tezile hakkındaki kanaatlerin ilk elden kaynaklarla yeniden gözden geçirilmesi imkanı doğmuş olacaktır.

Mu'tezilî bakış açısının bilimsel anlamda yeniden ortaya konması, günümüzde akıl-nakil bağlamındaki Arapça dışında bir dille ibadet, hükümlerin tarihselliği vb. pek çok tartışmaya ışık tutacaktır.

Sünnî tarih açısından ise, Bâkıllânî'nin in'ikâs-ı edille görüşünün felsefî arka plânıyla birlikte geniş olarak ele alınması, bunun Cüveynî'ye de baş vurarak Gazzâlî'nin görüşleriyle mukâyese edilmesi, mütekaddimûn ve müteahhirûn kelâmlarının düşünüş farkını ortaya koyması bakımından büyük önem taşımaktadır.

Henüz ulaşılamamış olmakla birlikte daha başka çalışmalarla elde edilebilecek Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın felsefeyi reddeden çalışmalarıyla yine Gazzâlî kelâmı ve onun mantığa bakışı mukayese edilebilir. Böylece Yunan mantığı dışında İslâmî mantığın ilk dönemlere ait izi sürülmüş olabilir.

Son olarak, bu çalışmada iki ekolü temsilen iki âlim ve bir konu etrafında, esasen vazgeçilmesi imkansız bir şer'î delil olan Kur'ân'ın, ekollerin farklılaşmasındaki rolü incelenmeye çalışılmış, 1- ele alınan halku'l-Kur'ân konusunun bizzat nassların önerdiği bir konu olmadığı, 2- özellikle Mu'tezile için, bu konuda kullandıkları kadarıyla nassların fazla yer işgal etmediği ve birinci delil olarak kullanılmadığı, 3- nassların delil olarak kullanılması durumunda da hem Bâkıllânî, hem Kâdî Abdülcebbâr açısından, çoğu kez yerinde istidlâlde bulunulmadığı; çıkarımların genellikle, gösteren (delil) ile gösterilenin (medlûl) birbirini gerektirmediği türden zayıf ve hatta yanlış olduğu gibi neti-

celere varılmıştır. 4- Bunlarla birlikte gerek *delil olarak görme*, gerek delil ile çıkarımda bulunurken Bâkıllânî'nin nasslara, Kâdî Abdülcebbâr'dan daha bağlı olduğu anlaşılmıştır. 5- Yukarıda bahsedilen üç aşama göz önüne alındığında Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin kelâmullah konusundaki farklılaşmalarında *nassların rolünün*, bu kelimeye yüklenen anlamla paralel olduğu görülmektedir.

Öyleyse günümüz kelâmının güçlü bir şekilde yeniden ele alınabilmesi için, Kur'ân'dan hareket edilmesi gerekmektedir. Bununla birlikte istidlâlde zaafa düşülmemeli, burhan kesinlikle gözetilmeli, burhanı işletebilecek felsefî donanıma sahip olunmalıdır. Ayrıca, ilahî olanı beşer şartlarına indirgemeden ve anlamanın beşerî şartlarda gerçekleştiğini göz ardı etmeden akıl-nakil dengesini kurmak da kaçınılmaz olarak kelâmcının önünde durmaktadır. Bunların gerçekleşebilmesi için klâsik kelâmın, kesinlikle felsefî arka plânıyla birlikte bilinmesi şarttır. Yaşanılan zamanın kültüründen bağımsız kalmak ise, günümüz kelâmcısının bilimsellik adına yapmaması gereken şeylerden birisidir. Bu çalışma, son iki paragrafta özetlenen düşünceleri, kimini doğrudan kimini dolaylı olarak ortaya koyma gayretinde olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

KUR'ÂN-I KERÎM (Faydalanılan mealler: Süleyman ATEŞ, Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli, Yeni Ufuklar Neşriyat, İst., ts.; Elmalılı Hamdi YAZIR, Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli, İslamoğlu Yay., İst., 1993 (haz. Dücane Cündioğlu); Diyanet Vakfı Yay., Kur'ân-ı Kerim ve Meali, Heyet, Ank., 1996)

ABDÜLHAMÎD, İrfan, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları* (trc. M. Saim Yeprem), Marifet Yay., İst., 1983

ABDÜRRAHÎM, Abdülcelîl, *Lügatü'l-Kur'âni'l-Kerim*, Mektebetü'r-risâleti'l-hadîse, Ammân, 1981

ABDÜRRÂZIK, Mustafa, *Temhîd li târîhi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, Mektebetü'n-nahda'l-Mısriyye, Kâhire, 1966

ABEL, Armand, "Le Chapitre sur l'imâmat dans le *Temhîd* da'l-Bâqillânî", *Le Shî'isme İmâmite,* Collègue de Strasbourg, 6-9 Mai 1968, Paris, 1970, s. 55-68

ACLÛNÎ, İsmail b. Muhammed el-Cerrâhî, (1164/1751), *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs amma'ş-tehera mine'l-ehâdîs ala elsineti'n-nâs* (tlk. Ahmed Kalâş), I-II, Müeessetü'r-risâle, Beyrut, 1985

AÇIKGENÇ, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yay., İst., 1992

————, "İslâmî Bilim ve Felsefe Anlayışı", *İsl. Arş.*, c. 4, sy. 3 (Temmuz, 1990), s. 175-189,

————, "Tefsir Usûlünde Bütünlük Sorunu", *İsl. Arş.*, c. 3, sy. 3 (Temmuz, 1989), s. 95-101,

ADANG, Camilla, "The Authors And Their Works al-Bakıllânî", *Muslim Writers on Judaism and The Hebrew Bible: From İbn Rabbân to İbn Hazm*, Leiden, 1996, s. 51-54,

AHMED B. HANBEL (241/855), "er-Redd ale'z-Zenâdıka ve'l-Cehmiyye" (*Akâidü's-selef* içinde, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr-Ammâr Tâlibî), Münşeetü'l-maârif, İskenderiyye, 1971, s. 1-116

AKARSU, Bedia, *Dil-Kültür Bağlantısı*, İnkılâp Yay., İst., 1998

AKBULUT, Ahmet, Sahabe Devri Siyasî Hâdiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri, Birleşik Yay., İst., 1992

AKTAY, Yasin, "Kur'ân Yorumlarının Hermenötik Bağlamı", *İsl. Arş.*, c. 9, sy. I-IV (1996), s. 78-102

ALBAYRAK, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şûle Yay., İst., 1992

————, *Kur'ân'da İnsan-Gayb İlişkisi*, Şûle Yay., İst., 1996

————, " 'Tefsir Usûlünde Bütünlük Sorunu' Adlı Makalenin Düşündürdükleri", *İsl. Arş.*, c. 4, sy. 3 (Temmuz, 1990), s. 203-219

————, "Kur'ân'ı Anlamak, Kur'ân'ın Ne Olduğunu Anlamak", *I. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu* içinde, Fecr Yay., Ank., 1995, s. 165-176

ALİ el-KÂRÎ, Ali b. Sultân Muhammed (1014/1605), *Şerhu'l-fıkhi'l-ekber*, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, İst., 1955

ALTINTAŞ, Ramazan, *Kur'ân'da Hidâyet ve Dalâlet*, Pınar Yay., İst., 1995

ALTUNTAŞ, Halil, *Kur'ân'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi*, TDV Yay., Ank., 1998

ALÛSÎ, Ebu'l-Fadl Mahmûd (1270/1854), *Rûhu'l-Meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, I-XXX, Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut, ts.

ÂMİDÎ, Seyfeddin Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed (631/1234), *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (thk. Seyyid Cemîlî, I-IV, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut, 1404

ANAWATİ, G.C. (R. Caspar ve Mahmud el-Khodeiri ile birlikte), "Une Somme Inédite de Théologie Mo'tazilite: Le *Moghni* du Qadı Abd al-Jabbar", *MİDEO,* IV (1957), s. 281-316

ARİSTO, *Yorum Üzerine* (trc. Saffet Babür), İmge Kitabevi Yay., İst., 1996

ARKOUN, Muhammed, *Kur'ân Okumaları* (trc. Ahmet Zeki Ünal), İnsan yay. İst., 1995

ARSLAN, Hüsamettin, *Epistemik Cemaat*, Paradigma Yay., İst., 1992

ASLAN, Abdülgaffar, *Kur'ân-ı Kerîm'de Vahiy,* (basılmamış doktora tezi), Konya, 1997

ATAR, Fahreddin, *Fıkıh Usûlü,* MÜİFAV Yay., İst., 1992

ATAY, Hüseyin, "Takdim", *Nesefî, Tabsıratü'l-edille,* I. c., DİB Yay., Ank., 1993

AYDIN, Mehmet, *Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, S.Ü. Yay., Konya, 1991

AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi,* Selçuk Yay., Ank., 1992

————, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi,* TDV Yay., Ank., 1991

AYER, Alfred Jules, *Dil Doğruluk ve Mantık* (trc. Vehbi Hacıkadiroğlu), Metis Yay., İst., 1998

AZMÎ, Ömer Seyyid, "Mukaddime", *Kâdî Abdülcebbâr, el-Muhît bi't-teklîf,* ed-Dâru'l-Mısriyye, Kâhire, ts.

BAĞAVÎ, Ebu Muhammed Hüseyin b. Mes'ud (516/1122), *Meâlimü't-tenzîl* (thk. Halid el-Akk-Mervân Sevâr), I-IV, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1987

BAĞDÂDÎ, Ebu Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî (429/1038), *Kitâbü 'Usûlü'd-Dîn',* Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1981 (İst. 1346/1928 1. baskısının aynısı)

————, *el-Fark beyne'l-fırak* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Dâru'l-ma'rife, Beyrut, ts.

BAĞDÂDÎ, Hatîb Ebu Bekir Ahmed b. Ali (463/1071), *Târîhu Bağdâd,* I-XIV, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ts.

BÂKILLÂNÎ, Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib (403/1013),*Temhîdü'l-evâil ve telhîsu'd-delâil* (thk., Imâdüddîn Ahmed Haydar, Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, Beyrut, 1987; *Kitâ-*

bü't-Temhîd (thk. Mc. Carthy, S.J. Richard J.), el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, Beyrut, 1957; *et-Temhid fi'r-redd ale'l-Mulhide ve'l-Muattıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile* (thk., Muhammed Abdülhâdî Ebu Rîde-Mahmûd Muhammed el-Hudayrî), Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kâhire, 1947 (sonunda Kâdî Iyâz'ın Tertîbü'l-Medârik'ten Bâkıllânî ile ilgili bölüm var)

———, *el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâdühû ve lâ yecûzü'l-cehlü bih* (thk. Zâhid el-Kevserî), Mektebetü'l-hânçî, Kâhire, 1993

———, *et-Takrîb ve'l-irşâd -es-sağîr-* (thk. Ebu Züneyd Abdülhamîd b. Ali), I-III, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1998

———, *el-İntisâr li nakli'l-Kur'ân,* Ma'hedü târîhi'l-ulûmi'l-arabiyye ve'l-İslâmiyye, İnstitut für Geschichte der Arab, Frankfurt, 1986; *Nüketü'l-intisâr li nakli'l-Kurân* (thk. Muhammed Zağlûl Sellâm), Münşeetü'l-maârif, İskenderiyye, 1971

———, *İ'câzü'l-Kur'ân* (thk. Seyyid Ahmed Sakr), Dâru'l-meârif, Kâhire, 1972

———, *Kitâbü'l-beyân ani'l-fark beyne'l-mu'cizâti ve'l-kerâmâti ve'l-hiyeli ve'l-kehâneti ve's-sihri ve'n-nârincât* (nşr. Richard J. McCarthy), el-Mektebetü'ş-şarkıyye, Beyrut, 1958

BARTHES, Roland, *Göstergebilimsel Serüven* (trc. Mehmet Rifat-Sema Rifat), YKY., İst., 1997

———, *S/Z* (trc. Sündüz Öztürk), YKY., İst., 1996

BARTHOLD, W., *İslâm Medeniyeti Tarihi* (trc. M. Fuad Köprülü), DİB Yay., Ank., 1963

BATALYEVSÎ, Abdullah b. Muhammed (521/1127), *el-İnsaf* (thk. Muhammed Rıdvan ed-Dâye), Dâru'l-fikr, Beyrut, 1403

BAUM, G.E. Von Grune, "İslâm Medeniyetinin Kaynakları" (trc. İlhan Kutluer), *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti (I-IV)* içinde, Hikmet Yay., İst., 1988-1989 c. IV, s. 1-59

BAYRAKDAR, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş,* AÜİF Yay., Ank., 1988

BAYRAV, Süheylâ, *Yapısal Dilbilim,* Multılıngual, Matbaa 70, İst., 1998

BEDEVÎ, Abdurrahman, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn,* 1.c., Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut, 1983

BEDEVÎ, Abdülmecid Ebu'l-Fütûh, *et-Târîhu's-siyâsiyye ve'l-fikriyye li'l-mezhebi's-Sünnî fi'l-maşriki'l-İslâmî mine'l-karni'l-hâmis el-hicrî hattâ sukûti Bağdâd*, Dâru'l-vefâ li't-tibâa ve'n-neşr ve't-tevzî', el-Mansûra, 1988

BELL, Alfred, *el-Fıraku'l-İslâmiyye fi'ş-şimâli'l-İfrikî mine'l-fethi'l-Arabî hatta'l-yevm* (Fransızca'dan trc. Abdurrahman Bedevî), Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1987

BERNAND, Marie, "La Méthode D'exégèse Coranique de Abdülcebbâr al-Ğabbâr a Travers son *Mutasabih*", *Mélanges de L'Université Saint-Joseph,* Paris, 1984, I, s. 87-100

————, "Nouvelles Remarques sur L'*Iğmâ* chez Le Qâdî Abd al-Ğabbâr", *Arabica,* XIX, 1972, Leiden, s. 78-82

BESNARD, Albert M., "Katolik Mezhebi" (*Din Fenomeni* içinde, trc. Mehmet Aydın), Din Bilimleri Yay., Konya, 1995, s. 131-196

BEYDÂVÎ, Abdullah b. Ömer (685/1286 ya da 691/1292), *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (thk. Abdülkadir Arafat el-Aşâ), I-V, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1996.

BİRAND, Kâmıran, "Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama", *Kâmıran Birand Külliyatı* içinde, Akçağ Yay., İst., 1998, s. 43-53

BROCKELMANN, C. *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi* (trc. Neşet Çağatay), AÜİF Yay., Ank., 1954

BRUNSCHVIG, Robert, "Mu'tazilisme et Optimum (al-aslah)", *SI,* XXXIX (1974), s.5-23

————, Robert, "Rationalité et Tradition dans L'analogie Juridico-Religieuse chez Le Mu'tazilite 'Abd al-Jabbâr", *Arabica,* XIX (1972), Leiden, s. 213-221

BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail (256/870), *es-Sahîh* (thk. Mustafa Deyyib el-Boğa), I-VI, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1986

————, "Kitâbü halkı ef'âli'l-ibâd" (*Akâidü's-selef* içinde, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr-Ammâr Tâlibî), Münşeetü'l-maârif, İskenderiyye, 1971, s. 116-220

BULAÇ, Ali, *İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl ilişkisi*, İz yay. İst., 1995

————, "Kur'ân'ı Okuma Biçimi olarak Hermenötik", *İsl. Arş.,* c. 9, sy. I-IV (1996), s.115-118

BUMANN, Waltraud, "Dil Felsefesi" (*Günümüzde Felsefe Disiplinleri* içinde, trc. Doğan Özlem), Ara Yay., İst., 1990, s.477-500

CÂBİRÎ, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî,* Merkezü'd-dirâsâti'l-vahdeti'l-arabiyye, Beyrut, 1996

————, *Arap Aklının Oluşumu -Tekvînü'l-akli'l-arabî-* (trc. İbrahim Akbaba), İz yay. İst., 1997

CÂHIZ, Ebu Osman Amr b. Bahr (250/864), *el-Beyân ve't-tebyîn* (el-Muhâmî Fevzî Atvâ), I-II, Dâru Sa'b, Beyrut, 1968

CELAL MUSA, *Neş'etü'l-Eş'ariyye ve tatavvuruha,* Dâru'l-kitâbi'l-lübnânî, Beyrut, 1982

CELALEYN, Muhammed b. Ahmed el-Mahallî- Abdurrahman b. Ebu Bekir es-Suyûtî (911/1505), *Tefsîru'l-Celâleyn*, Dâru'l-hadîs, Kâhire, ts.

CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Tarihi,* I-II, DİB Yay., Ank., 1988

————, "Kâdî Abdülcebbâr ve Tenzîhü'l-Kur'ân ani'l-metâin Adlı Eseri", *AÜİFİİED* (1982), sy. V, s. 55-61

CESSÂS, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî (370/980), *Ahkâmü'l-Kur'an* (thk. Muhammed Sadık Kamhâvî), I-V, Dâru ihyai't-türâsi'l-arabî, Beyrut, 1985

CEZZÂR, Fethî Zekî, *Medâhilü'l-müellifîn ve'l-a'lâmi'l-Arab hattâ âm 1215h./1800m.*, 3. c., Riyâd, 1994

CHARNEY, Jean-Paul, *İslâm Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim* (trc. Adnan Bülent Baloğlu-Osman Bilen), TDV Yay., Ank., 1997

CHAUMONT, Eric, "Bâqillânî, Théologien Ash'arite et Usûliste Mâlikite", *SI,* LXXIX (1994), s. 79-102

CHEVALİER, Jean, "Din Fenomeni" (*Din Fenomeni* içinde, trc. Mehmet Aydın) Din Bilimleri Yay., Konya, 1995, s. 1-48

COLLİNİ, Stefan, "Sonlu ve Sonsuz Yorum", *Umberto Eco, Yorum ve Aşırı Yorum* içinde (trc. Kemal Atakay), Can Yay., İst., 1996 s. 11-33

CONDON, John C., *Kelimelerin Büyülü Dünyası -Anlambilim ve İletişim- 'Semantics and Communication'* (trc. Murat Çiftkaya), İnsan Yay., İst., 1995

CORBİN, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Hüseyin Hatemi), İletişim Yay., İst., 1994

COTTINGHAM, John, *Akılcılık* (trc. Bülent Gözkân), Sarmal Yay., İst., 1995

CULLER, Jonathan, "Aşırı Yorumun Savunusu", *Umberto Eco, Yorum ve Aşırı Yorum* içinde (trc. Kemal Atakay), Can Yay. İst., 1996, s. 123-139

CÜNDİOĞLU, Dücâne, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, Tibyan Yay., İst., 1997

————, *Sözün Özü -Kelâm-ı İlâhî'nin Tabiatına Dair-*, Tibyan Yay., İst., 1996

————, *Bir Siyâsî Proje Olarak Türkçe İbadet I*, Kitabevi Yay., İst., 1999

CÜRCÂNİ, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali (816/1413), *et-Ta'rifât* (thk. Abdurrahman Umeyra), Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1987

CÜŞEMÎ, Hâkim b. Kerrâme (494/1101), *Şerhu Uyûni'l-Mesâil* adlı kitabından 11. ve 12. tabakalar, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde (thk. Fuad Seyyid), Tunus, 1986

CÜVEYNÎ, İmamü'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah (478/1085), *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, (thk. Ali Sami en-Neşşâr-Faysal Bedir Avn-Sehîr Muhtâr), Münşeetü'l-maârif, İskenderiyye, 1969

————, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâtı'l-edille fî usûli'l-itikâd* (thk. Es'ad Temîm), Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, Beyrut, 1992

————, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, MÜİFAV Yay., İst., ts.

————, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh* (thk. Abdülazim Mahmud ed-Deyyib), I-III, Dâru'l-vefâ,Mısır, 1418

ÇUBUKÇU, İbrahim Âgâh, *Gazzâlî ve Kelâm Felsefesi*, AÜİF Yay., Ank., 1970

————, *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, AÜİF Yay., Ank., 1972

————, "Mu'tezile ve Akıl Meselesi", *AÜİFD*, c. XII (1964), s. 51-61

DAĞ, Mehmet, "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi", *AÜİFİİED*, sy. 4 (1980), s. 97-114,

DÂRİMÎ, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman (255/869), *es-Sünen* (thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî-Halid es-Seb'), I-II, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1407

DÂRİMÎ, Osman b. Saîd (280/893), "Kitâbü'r-Redd ale'l-Cehmiyye" (*Akâidü's-selef* içinde, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr-Ammâr Tâlibî), Münşeetü'l-maârif, İskenderiyye, 1971, s.253-356,

————, "Kitâbü redd'l-İmam ed-Dârimi Osman b. Said ale'l-Merîsî el-Anîd" (*Akâidü's-Selef* içinde, nşr. Ali Sami en-Neşşar ve Ammar Talibî), sh. 357-566, Münşeetü'l-maârif, İskenderiyye, 1971

DAYF, Şevkî, *el-Asru'l-Abbâsiyyü's-sânî*, Dâru'l-meârif, Kâhire, ts.

DE SAUSSURE, Ferdinand, *Genel Dilbilim Dersleri* (trc. Berke Vardar), Multılıngual, Matbaa 70, İst., 1998

DEHLEVÎ, Ahmed b. Abdürrahim (1176/1762), *Akdü'l-cîd fi ahkâmi'l-ictihâd ve't-taklîd* (thk. Muhibbüddin el-Hatîb), el-Matbaatü's-selefiyye, Kâhire, 1385

DEMİR, Ömer, *İktisat ve Yöntem*, İz Yay., İst., 1995

DEMİR, Ömer- ACAR, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Vadi Yay., Ankara, 1997

DERRİDA, Jacques, *Göstergebilim ve Gramatoloji* (trc. Tülin Akşin), Afa Yay., İst., 1994

DEYYÂB, Münâ Hasan Yâsîn, "Mu'cemü't-ta'rîfâti'l-Kelâmiyye inde'l-Kâdî Abdülcabbâr el-Hemezânî min hılâli'l-Muğnî", *Havliyyatü Fer'i'l-Âdâbi'l-Arabiyye*, Beyrut, 1989, c. IV, s. 491-492

DURAND, Gilbert, *Sembolik İmgelem* (trc. Ayşe Meral), İnsan Yay., İst., 1998

EBHERÎ, Esîruddin el-Mufaddal b. Ömer (663/1264), *Îsâgûcî*, Arif Efendi Matbaası, İst., 1304

EBU HANİFE, Nu'man b. Sabit (150/767), *el-Fıkhu'l-ekber* (İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde, trc. Mustafa Öz), MÜİFAV Yay., İst., 1992

EBU NUAYM, Ahmed b. Abdullah el-Isbehani (430/1039), *Hilyetü'l-evliyâ*, I-X, Dâru'l-kitabi'l-arabî, Beyrut, 1405

EBU RÎDE, Muhammed Abdülhadi - HUDAYRÎ, Mahmud Muhammed, "Mukaddime", *Bâkıllânî, et-Temhid*, Dâru'l-fikri'l-arabî, Kâhire, 1947

EBU SÜLEYMÂN, Abdülvahhâb İbrâhîm, *Kitâbetü'l-bahsi'l-ilmî*, Mekke, 1983

EBU ŞUCÂ', el-Vezir Muhammed b. Hüseyin (488/1095), "Zeylü" *Kitâbü tecâribi'l-ümem li'bni Miskeveyh*, I-IV, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, Kâhire, ts.

EBU ZEHRÂ, Muhammed, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, 1. c.: Fi's-siyâse ve'l-akâid, Dâru'l-fikri'l-arabî, yy., ts.

EBU ZEYD, Nasr Hâmid, *Mefhûmü'n-nass*, el-Merkezü's-sekâfiyyü'l-arabî, Beyrut, 1996

———, *el-İtticâhü'l-aklî fi't-tefsir, Dirâse fi kazıyyeti'l-mecâz inde'l-Mu'tezile*, el-Merkezü's-sekâfi'l-arabî, Beyrut, 1996

———, "Tarihte ve Günümüzde 'Kur'ân Te'vîli' Sorunsalı" (trc. Ömer Özsoy), *İsl. Arş.*, c. 9, sy. I-IV (1996), s. 24-44,

EBU ZÜNEYD, Abdülhamid b. Ali, "Mukaddime", *Bâkıllânî, et-Takrîb ve'l-İrşâd*, I-III, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1998

EBU'L-BEKÂ, Eyyûb b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî (1094/1683), *el-Külliyyât (Mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lügaviyye)*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1992

EBU'L-HÜSEYN el-BASRÎ, el-Mu'tezilî (436/1044), *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh* (tkd. Halil el-Meyyis), I-II, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1983

EBU'R-RABÎ', Süleyman b. Benîn b. Halef (614/1217), *İttifâku'l-mebânî ve'f-tirâku'l-maânî* (thk. Yahya b. Abdurrauf Cebr), Dâru Ammâr, Amman, 1985

EBU'S-SUÛD, Muhammed b. Muhammed el-Imâdî (951/1544), *İrşâdü akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I-IX, Dâru ihyâit't-türâsil'arabî, Beyrut, ts.

ECO, Umberto, *Yorum ve Aşırı Yorum* (trc. Kemal Atakay), Can Yay. İst., 1996

————, *Ortaçağı Düşlemek* (trc. Şadan Karadeniz), Can Yay., İst., 1996

ELİADE, Mircae, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu* (trc. Mehmet Aydın), Din Bilimleri Yay., Damla Matbaacılık, Konya, 1995

ELLUL, jacques, *Sözün Düşüşü* (trc. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yay., İst., 1998

EMÎN, Ahmed, *Fecru'l-İslâm*, Dâru'l-küttâbi'l-Arabî, Beyrut, 1975

————, *Duha'l-İslâm*, I-III Cilt, Dâru'l-küttâbi'l-Arabî, Beyrut, ts.

————, *Zuhru'l-İslâm*, 2 c.' de 4 cilt, Dâru'l-küttâbi'l-Arabî, ts.

EMİROĞLU, İbrahim, *Mantık Yanlışları*, MÜİFAV Yay., İst., 1993

ENDELÜSÎ, el-Vezir Ebu Ubeyd Abdullah b. Abdülaziz el-Bekrî (487/1094), *Mu'cemü me's-ta'cem min esmâi'l-bilâdi ve'l-mevâdı'*, I-IV, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1983

ERDEM, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti*, Sebat Matbaacılık, Konya, 1997

EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail (324/936), *Kitâbü'l-lüma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyği ve'l-bida'* (nşr. ve thk. Richard Yusuf Mc Carthy), Matbaatü'l-Katolikiyye, Beyrut, 1952

————, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'h-tilâfi'l-musallîn* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), I-II, yy., ts. (Muhakkık'ın varislerinin özel baskısı)

————, *el-İbâne fî usûli'd-diyâne*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1990

————, *İstihsânü'l-havz fî ilmi'l-kelâm* (nşr. R. J. Mc. Carthy), el-Matbaatü'l-Katolikiyye, Beyrut, 1952

FAHRİ, Macit, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş* (trc. Şahin Filiz), İnsan Yay., İst., 1998

————, İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Kasım Turhan), İklim Yay., İst., 1992

FAZLURRAHMAN, *İslâm* (trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Selçuk Yay., Ank., 1993

————, *İslâm ve Çağdaşlık (Fikrî Bir Geleneğin Değişimi)* (trc. Alparslan Açıkgenç-Mehmet Hayri Kırbaşoğlu), Ank. Okulu Yay., Ank., 1996

———, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu* (trc. Salih Akdemir), Ank. Okulu Yay., Ank., 1997

———, "İslâm Felsefesi", (*İslâm'da Bilgi ve Felsefe* içinde, haz. ve trc. Mustafa Armağan), İz Yay., İst., 1997

———, "Kur'ân'ı Yorumlama" (trc. Osman Taştan), *İsl. Arş.*, sy. 5 (Ekim, 1987), s. 100-105,

FERHÂT, Semîra Akîl, "Mu'cemü'l-Bâkıllânî fî kütübihi's-selâse: et-Temhid ve'l-İnsaf ve'l-Beyan", *Havliyyâtü Fer'i'l-Âdâbi'l-Arabiyye*, Beyrut, 1989, c. IV, s. 485-489,

FETTÂH, İrfan Abdülhamid, "Menhecü'l-mütekellimîn: Dirâse ve-Takdîm", *İslâmiyyetü'l-ma'rife*, Malezya, yıl: 2, sy. 8, s. 85-108,

FIĞLALI, Ethem Ruhi, "Hâricîliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler", *AÜİFD*, Ank., 1975, c. XX, s. 219-247

———, "Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler", *AÜİFİİED*, sy. 4, s. 115-131, Ank., 1980

———, "Önsöz", *Bağdâdî, el-Fark beyne'l-fırak*'ın *Mezhepler Arasındaki Farklar* çevirisinde, İDV Yay., Ank., 1991

———, "Önsöz", *Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Umran Yay., Ank., 1981

FİHRÎ, Ahmed b. Yusuf b. Yakub b. Ali (691/1292), *Fihristü'l-Lübüllî* (thk. Yasin Yusuf b. Ayyaş-Avâd Abdürabbih Ebu Zîne), Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut, ts.

FİLİBELİ, Ahmed Hilmi, *İslâm İnancının Temel İlkeleri* (haz. N. Ahmet Özalp), Kültür Basın Yayın Birliği Yay., İst., 1987

FÎRÛZÂBÂDÎ, Muhammed b. Yakub (817/1414), *Besâiru zevi't-temyîz fî letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, I-VI, el-Mektebetü'l-ilmiyye, Beyrut, ts.

FOUCAULT, Michel, *Kelimeler ve Şeyler* (trc. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi Yay., Ank., 1994

FUÂD SEYYİD, "Mukaddimetü" *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile li Ebi'l-Kâsım el-Belhî-Kâdî Abdülcabbâr-Hâkim el-Cüşemî*, ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-neşr fî Tunus ve el-Müessesetü'l-vataniyye li'l-küttâb fî Cezâir, Tunus, 1986

GADAMER, "Hermeneutik" (*Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* içinde, trc. Doğan Özlem), Ark Yay., Ank., 1995, s. 9-28,

GARDET, Louis, "De Quelques Questions Posées par L'étude du *Ilm al-Kalâm*", *Stvdia İslamica,* XXXII, G.-P. Maisonneuve-Larose, Paris, 1970, s. 129-142

———, "Nature et Méthode de la Théologie Musulmane", *İBLA,* Librairie Philosophique J. Vrin, Ottowa-Montréal, 7-146,1948, s. 101-200

———, "Hicrî 330 yılından Önce İslâm'da Din ve Felsefe" (trc. Mustafa Said Yazıcıoğlu", *AÜİFİİED*, Ank., 1982, sy. V, s. 331-351,

———, "Din ve Kültür" (*İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti (I-IV)* içinde, trc. İlhan Kutluer), Hikmet Yay., İst., 1988-1989, c. IV, s. 111-143

——— - ANAWATİ, G., *Felsefetü'l-fikri'd-dînî beyne'-l-İslâm ve'l-Mesîhiyye*, (Arapça'ya trc. Subhi Salih-Peder Ferid Cebr), I-III, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut, 1967

GAZZÂLÎ, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed (505/1111), *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1988

———, *el-Kıstâsü'l-müstakîm* (Mecmûatü resâili'l-İmam Gazzâlî III içinde), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1986 s. 3-64

———, *Faysalü't-Tefrika* (Mecmûatü resâili'l-İmam Gazzâlî III içinde), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1986

———, *İlcâmü'l-avâmm an ilmi'l-kelâm* (Mecmûatü'r-resâili'l-İmam el-Gazzâlî, IV içinde), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, s. 60-120

———, *Tehâfütü'l-felâsife* (trc. Bekir Karlığa), Çağrı Yay., İst., 1981

———, *Mi'yâru'l-ilm fi fenni'l-mantık* (thk. Muhammed Mustafa Ebu'l-A'lâ), Mektebetü'l-cündî, Mısır, 1973

———, *el-Madnûn bih alâ gayri ehlih* (Mecmûatü'r-resâili'l-İmam el-Gazzâlî IV içinde), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, s. 121-165

———, *el-Menhûl fi ta'lîkâti'l-usûl* (thk. Muhammed Hasan Heytû), Dâru'l-fikr, Dimaşk, 1400

———, *el-Mustasfâ* (thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşafî), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1413

———, *el-Hudûd* (*el-Mustalahu'l-felsefî inde'l-Arab* içinde, (thk., tlk. Abdülemir el-A'sem), ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-neşr fî Tunus ve el-Müssesetü'l-vataniyye li'l-kitab fî Cezâyir, Tunus, 1991. s. 297-341

GILLIOT, Claude, "Textes Arabes Anciens Édités en Égypte au Cours des Années 1985 à 1987", *MİDEO,* Caire, 1989, c. XIX, s. 267-401

GİRİDÎ, Sırrı, *İlm-i Kelâmın Özü* (Sadeleştiren Kâzım Albayrak), Tahkim Yay., İst., 1987

GOLDZİHER, Ignace, *Mezâhibü't-tefsiri'l-İslâmî* (Arapça'ya trc. Abdülhalim en-Neccâr), Dâru'l-kütübi'l-hadîse, Kâhire, 1955

———, *Klasik Arap Literatürü* (trc. Azmi Yüksel-Rahmi Er), İmaj Yay., Ank., 1993

GÖKA Erol, TOPÇUOĞLU Abdullah, AKTAY Yasin, *Önce Söz Vardı*, Vadi Yay., Ank., 1996

GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İst., 1996

GÖKTÜRK, Akşit, *Sözün Ötesi*, YKY., İst., 1998

GÖLCÜK, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, Esra Yay., Konya, 1992

———, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, Kayıhan Yay., İst., 1979

———, *İslâm Akâidi*, Esrâ Yay., 5. Baskı, Konya, 1997

———, "Bâkıllânî'nin el-İntisâr li nakli'l-Kur'ân'ı", *İİFD*, Ank., 1979, sy. 3, s. 429-432

———, "Bâkıllânî", *DİA*, c. IV, s. 531-535

———, TOPRAK, Süleyman, *Kelâm,* SÜİF yay., Konya, 1988

GÖRMEZ, Mehmet, *Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV Yay., Ank., 1997

GUÉNON, René, "Doğu Metafiziği" (*Metafizik Nedir* içinde, trc Mustafa Tahralı), Birey Yay., İst., 1999

GÜLER, İlhami, "Allah-İnsan İlişkisinin Ahlâkî Boyutu (Allah'ın Kulları mıyız?)" *İsl. Arş.*, c. 5, sy. 3 (1991), s. 194-206

————, "Fazlur Rahman'ın Kur'ân'ı Yorumlama Metoduna Kur'ân Açısından Kelâmî Bir Katkı", *İsl. Arş.*, c. 5, sy. 2 (1991), s. 92-99

————, "Hasan Hanefi'nin Tecdid Projesi -Tanıtım ve Bir Değerlendirme-", *İsl. Arş.*, c. 7, sy. 2 (1994), s. 149-170

GÜNAY, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İst., 1998

GÜNEŞ, Kamil, "Mu'tezile'den Ayrıldıktan Sonraki el-İbâne'li Döneminde Eş'arî'nin Nassları Yorumlama Biçimine Dair Bir Değerlendirme", *SÜİFD*, 1997, Sy. 7, s. 499-512

GÜNGÖR, Erol, *Şahıslararası İhtilafların Çözümünde Lisanın Rolü*, Ötüken Yay., İst., 1998

HAMEVÎ, Ebu Abdillah Yâkût . Abdullah (626/1229), *Mu'cemü'l-büldân*, I-VII, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1990

HAMÛD, Muhammed, "el-Aklü ve'l-hürriyye inde'l-Kâdî Abdilcebbâr", *el-Fikru'l-Arabi*, Beyrut, 1986, c. 41, s. 336-343

HANEFÎ, Hasan, *İsl. Arş.* (trc. İbrahim Aydın-Ali Durusoy), İnsan Yay., İst., 1994

————, *İslâmî İlimlere Giriş* (trc. Muharrem Tan), İnsan Yay., İst., 1994

————, "Kelâm İlmi ve Bugünkü Konumu", *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar I* içinde, (Derleme, Yayına Haz. İlyas Çelebi), Rağbet yay. İst., 1998, s. 309-326

————, "Konulu Kur'ân Tefsiri Metodu" (trc. Sönmez Kutlu), *İsl. Arş.*, c. 9, sy. I-IV (1996), s. 157-166

HARB, Ali, *Nakdü-n-nass*, el-Merkezü's-sekâfiyyü'l-Arabî, Beyrut, 1993

————, *Nakdü'l-hakika*, el-Merkezü's-sekâfiyyü'l-Garbî, Beyrut, 1993

HARÎSÎ, Ebu Safiyye Abdülvahhâb, *Delâletü's-siyâk, menhecün me'mûn li tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâiratü'l-mektebât ve'l-vesâik el-vataniyye, Ammân, 1989

HASEN, Muhammed Rıdvân, "İlmü'-l-kelâm fî neş'etihi'l-ûlâ ve'l-felsefetü'l-Yunâniyye", *el-Fikru'l-Arabiyyü'l-muâsır*, Beyrut, Mart-Nisan 1989, sy. 62-63, s. 16-30

HASEN, Ali İbrahim, *et-Târîhu'l-İslâmîyyü'l-âmm*, Mektebetü'n-nahda'l-Mısriyye, Kâhire, ts.

HASEN, İbrahim Hasen, *Târîhu'l-İslâm es-siyâsî ve'd-dînî ve's-sekâfi ve'l-ictimâî*, I-IV, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1991

HAYDAR, Ahmed, "Mukaddime" li *'et-Temhîd li'l-Bâkıllânî'*, Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, Beyrut, 1987

HAYYÂT, Ebu'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed (300/912), *el-İntisâr ve'r-edd alâ İbni'r-Râvendî el-Mulhid*, Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, Matbaatü'l-Medenî, Kâhire, 1988

HEGEL, G. W. F., *Tinin Görüngübilimi* (trc. Aziz Yardımlı), İdea Yay., İst., 1986

HEİDEGGER, Martin, *Metafizik Nedir?* (trc. Mazhar Şevket İpşirlioğlu-Suut Kemal Yetkin), Kaknüs Yay., İst., 1998

HEYSEMÎ, Ali b. Ebu Bekir (807/1404), *Mecmeu'z-zevâid*, I-X, Dâru'r-Rayyân li't-türas-Dâru'l-kütübi'l-Arabî, Kâhire-Beyrut, 1407

HODGSON, M. G. S., *İslâm'ın Serüveni* (trc. Heyet), Yeni Şafak (İz Yay. adıyla), I-III, İst., 1995

HUDAYRÎ, Mahmud Muhammed-EBU RÎDE, Muhammed Abdülhadi, "Mukaddime" li *et-Temhîd li'l-Bâkıllânî*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kâhire, 1947

HÛLÎ, Emîn, "Mukaddimetü" *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: eş-Şer'iyyât li Kâdî Abdülcebbâr*, c. XVII, Matbaatü dâri'l-kütüb, Kâhire, 1963

IBISH, Yusuf, "Life And Works of al-Bâkıllânî", *IS*, Karachi, 1965, c. IV, sy. 3, s. 225-236

IHVÂNÜ'S-SAFÂ, *Resâil*, I-IV, Dâru Sâdır-Dâru Beyrut, Beyrut, 1957

IMÂRA, Muhammed, *el-Mu'tezile ve müşkiletü'l-hürriyyeti'l-insâniyye*, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâse ve'n-neşr, Beyrut, 1988

ISFEHÂNÎ, Râğıb Hüseyin b. Muhammed (502/1108), *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, Kahraman Yay., İst., 1986

IŞICIK, Yusuf, *Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem: Te'vîl*, Esra Yay., Konya, 1997

————, *Kur'ân'ı Anlamada Temel İlkeler*, Esra Yay., Konya, 1997

IYÂZ, Kâdî b. Musa el-Yahsubî (544/1149), *Tertîbü'l-Medârik ve takrîbü'l-mesâlik li ma'rifeti a'lami mezhebi'l-İmam Mâlik* (Bâkıllânî'nin Ebu Rîde ve Hudayrî neşirli et-Temhîd eserinin sonunda sadece Bâkıllânî'nin hayatını içeren kısmı), Kâhire, 1947

IZUTSU, *Kur'ân'da Allah ve İnsan* (trc. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İst., ts.

————, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar* (trc. Selahattin Ayaz), Pınar Yay., İst., 1991

————, *İslâm'da Varlık Düşüncesi* (trc. İbrahim Kalın), İnsan Yay., İst., 1995

İBN AKÎL, Bahâüddin Abdullah (769/1367), *Şerhu'bnü Akîl alâ Elfiyyeti'bni Mâlik* (thk., nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), I-II, yy., 1964

İBN ASÂKİR, Ebu'l-Kasım Ali b. Hasen b. Hibetullah (571/ 1175), *Tebyînü kezibi'l-müfteri fî mâ nüsibe ile'l-İmam Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Dâru'l-kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1979

İBN ÂŞÛR, Muhammed Tâhir (1394/1973), *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 15 c.'de 30 c., ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-neşr, Tunus, ts.

İBN CEVZÎ, Ebu'l-Ferac Abdurrahman b. Ali (597/1201), *el-Muntazam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk* (thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ), I-XVIII, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1992

————, *Def'u şübehi't-teşbîh bi eküffi't-tenzîh* (thk. Hasan es-Sekkâf), Dâru'l-İmam en-Nevevî, Amman, 1991

————, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, I-IX, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1404

İBN EBİ'L-İZZ, Ali b. Ali b. Muhammed ed-Dimaşkî (792/1390), *Şerhu'l-akîdeti't-Tahâviyye* (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Şuayb Arnavut), I-II, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1992

İBN ESÎR, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed (630/1232), *el-Kâmil fi't-t ârîh*, I-X, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987

İBN FÛREK, Ebu Bekir Muhammed b. Hasen (406/1015), *Mücerredü Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî min imlâi'ş-Şeyh İbn Fûrek* (thk. Daniel Gimaret), Dâru'l-Maşrık, Beyrut, 1987

İBN HACER, Ahmed b. Ali el-Askalânî (852/1448), *Lisânü'l-Mîzân*, I-VII, Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, Beyrut, 1986

İBN HALDÛN, Abdurrahman b. Muhammed (808/1406), *Mukaddime* (thk., şerh, tlk. Ali Abdülvâhid Vâfî), I-III, Dâru nahdati Mısır li't-tab' ve'n-neşr, Kâhire, 1401

İBN HÂLEVEYH, Ebu Abdillah Hüseyin b. Ahmed (370/980), *el-Hüccetü fi'l-kırââti's-seb'* (thk. Abdü'l-âl Sâlim Mükerrem), Dâru'ş-şurûk, Beyrut, 1401/1981

İBN HAZM, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed (456/1064), *el-Fisal fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, I-V, Dâru'l-cîl, Beyrut, ts.

İBN HİŞÂM, Ebu Muhammed Abdullah Cemaleddin (671/1360), *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-eârîb* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), I-II, Dâru'l-Bâz, ts.

————, *Katru'n-nedâ ve bellu's-sadâ* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abrülhamîd), Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1963

İBN HÜMÂM, Kemalüddin Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî (861/1456), *el-Müsâyera fi'l-akâidi'l-münciyeti fi'l-Âhira*, Çağrı Yay., İst., 1979.

İBN İMÂD, Ebu'l-Felâh Abdülhayy b. el-Hanbelî (1089/1679), *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, I-IV, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1988

İBN KESİR, Ebu'l-fidâ İsmail b. Ömer (774/1372), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-IV, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1401

————,. İmadüddin Ebu'l-Fida, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7 c.'de 14 c. ve fihrist, Mektebetü'l-meârif, Beyrut, 1990

İBN KUTEYBE, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim (276/889), *Te'vîlü muhteli'l-hadîs*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1985

————, Abdullah b. Müslim, "Kitâbü'l-ihtilâf fi'l-lafz ve'r-redd ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe" (*Akâidü's-Selef* içinde, nşr. Ali Sami en-Neşşar ve Ammar Talibî), Münşeetü'l-maârif, İskenderiyye, 1971, s. 221-252

————, Abdullah b. Müslim, *el-Meârif* (thk. Servet Ukkâşe), Dâru'l-meârif, 1981, Kâhire

İBN KUTLUBOĞA, Kasım Muhammed b. Mahmud b. Ömer (879/1474) , *Haşiye ale'l-Müsâyera li'l-Kemal b. Hümam*, Çağrı Yay., İst., 1979

İBN MANZÛR, Muhammed b. Mükerrem (711/1311), *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut, ts.

İBN MEYMÛN, el-Kurtubî Ebu İmrân Mûsâ (601/1204), *Delâletü'l-hâirîn* (thk. Hüseyin Atay), AÜİF Yay., Ank., 1974

İBN MURTAZÂ, Ahmed b Yahya (840/1436), *el-Münye ve'l-emel* (tkd., thk., tlk. Isamüddin Muhammed Ali, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiiyye, yy. ts. (Kitabtaki Mu'tezile'ye ait on tabaka esasen Kâdî Abdülcebbâr'ın telifi olup, 11. Ve 12. Tabakalar İbn Murtazâ'nındır.)

İBN MÜCÂHİD, Ebu Bekir Ahmed b. Musa b. Abbas et-Temîmî el-Bağdâdî (324/936), *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât* (thk. Şevkî Dayf), Dâru'l-meârif, Kâhire, 1400,

İBN NEDÎM, Muhammed b. İshak (385/995), *el-Fihrist*, el-Matbaatü'r-Rahmâniyye, Kâhire, 1348

İBN RÜŞD, el-Hafîd Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed (595/1198), *Faslü'l-makâl fî mâ beyne'l-hikmeti ve'ş-şerîati mine'l-ittisâl* (trc. Bekir Karlığa), İşaret Yay., İst., 1992

İBN SÎNÂ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah, *el-İşârât ve't-tenbîhât* (428/1037) (thk. Süleyman Dünya), I-III, Dâru ihyai'l-kütübi'l-Arabiyye, Kâhire, 1947

————,*Tis'u resâil fi'l-hikmeti ve't-tabîiyyât*, Matbaatü Hindiyye, Mısır, 1908

İBN TEYMİYYE, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim (728/1328), *Nakzu'l-Mantık* (thk. Muhammed b. Abdürrazık Hamza ve Süleyman b. Abdurralıman es-Sâni'), Matbaatü's-sünneti'l-Muhammediyye, Kâhire, 1951

————, "el-Akîdetü'l-Vâsıtıyye" (*Mecmûatü'r-Resâili'l-Kübrâ, I-II* içinde), Matbaatü Muhammed Ali Sabîh(Subeyh), Kâhire, 1966, c. I, s. 391-412

———, "el-Münâzara fi'l-akâidi'l-Vâsitıyye" (*Mecmûatü'r-Resâili'l-Kübrâ, I-II* içinde), Matbaatü Muhammed Ali Sabîh(Subeyh), Kâhire, 1966, c. I, s. 413-422

———, "el-İklîl fi'l-müteşâbih ve't-te'vîl" (*Mecmûatü'r-Resâili'l-Kübrâ, I-II* içinde), Matbaatü Muhammed Ali Sabîh(Subeyh), Kâhire, 1966, c. II, s. 3-36

———, *Dekâiku't-tefsîr,* I-III, Müessesetü ulûmi'l-Kur'ân, Dimaşk, 1404

———, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr* (thk. Adnan Muhammed Zarzûr), Dâru'l-Kur'âni'l-Kerim, Beyrut, 1971

İBN ZENCELE, Ebu Zür'a Abdurrahman b. Muhammed, *Hüccetü'l-kırâât* (thk. Saîd el-Afgânî), Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1982,

ÎCÎ, Adududdin Kâdî Abdurrahman b . Ahmed (755/1354), *el-Mevâkıf fî ilmi'l-Kelâm*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, ts.

İNCİL, Yuhanna'ya Göre, *Kitab-ı Mukaddes*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İst., 1991

İSFERÂYÎNÎ, Ebu'l-Muzaffer Tâhir b. Muhammed (471/1078), *et-Tabsîr fi'd-dîn ve Temyîzü'l-fırkati'n-nâciye ani'l-fıraki'l-hâlikîn* (thk. Kemâl Yûsuf el-Hût), Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1983

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları* (haz. N. Ahmed Özalp), Kitabevi Yay., İst., 1995

———, *Yeni İlm-i Kelâm* (haz. Sabri Hizmetli), Umran Yay., Ank., 1981

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, b. Ahmed (415/1025), *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: Halku'l-Kur'ân, c. 7,* (thk. İbrahim el-Ebyârî, edisyon Tâhâ Hüseyin), Matbaatü dâri'l-kütüb, Mısır, 1961

———, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: eş-Şer'iyyât, c. 17,* (thk. Emin el-Hûlî, ed. Tâhâ Hüseyin), Matbaatü dâri'l-kütüb, Kâhire, 1963

———, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: Ru'yetü'l-Bârî, c. IV,* (thk. Mustafa Hilmi-Ebu'l-Vefâ el-Ganîmî, ed. Taha Hüseyin, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kâhire, ts.

———, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-Fıraku ğayru'l-İslâmiyye, c. V* (thk. Mahmud Muhammed el-Hudayrî, ed. Taha Hüseyin), ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kâhire, ts.

———, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-Mahlûk, c. VIII* (thk. Tevfik et-Tavîl-Saîd Zâyed, ed. Taha Hüseyin), ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kâhire, ts.

———, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-Teklîf, c. XI* (thk. Muhammed Ali en-Neccar- Abdülhalim en-Neccar, ed. Taha Hüseyin), ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kâhire, 1965

———, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-Tenebbüât ve'l-Mu'cizât, c. XV* (thk. Mahmud el-Hudayrî-Mahmud Muhammed Kasım, ed. Taha Hüseyin), ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kâhire, 1965

———, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-Meârif c. XII,* (thk. İbrahim Medkûr, ed. Taha Hüseyin), ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-Terceme, Kâhire, ts.

———, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-Lutf, c. XIII* (thk. Ebu'l-Alâ el-Afîfî, ed. Taha Hüseyin), ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Matbaatü dâri'l-kütüb, Kâhire, 1962

———, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: İ'câzü'l-Kur'ân, c. XVI* (thk. Emin el-Hûlî), ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Matbaatü dâri'l-kütüb, Kâhire, 1960

———, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-İmame, c. XX (I-II),* (thk. Abdülhalim Mahmud-Süleyman Dünya-İbrahim Medkûr, ed. Taha Hüseyin), ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, yy., ts.

———, *el-Muhît bi't-Teklîf,* (Kitabı toplayıp el-Mecmûu'l-Muhît bi't-Teklîf fi'l-Akâid adıyla aktaran Hasen b. Ahmed b. Metteveyh (Mettûye)'dir, thk., tkd. Ömer Seyyid Azmî, ed. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), ed-Dâru'l-Mısriyye, Kâhire, ts.

———, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* (*Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde, thk. Fuad Seyyid), ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-neşr fî Tunus ve el-Müessesetü'l-vataniyye li'l-küttâb fî Cezâir, Tunus, 1986

———, *Tenzîhü'l-Kur'ân ani'l-metâin*, Dâru'n-nahda'l-hadîse, Beyrut, ts.

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

———, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (thk. Abdülkerim Osman, tlk. Ahmed b. Hüseyin b. Ebî Hâşim), Mektebetü Vehbe, Kâhire, 1988

———, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve* (thk., tkd. Abdülkerim Osman), Dâru'l-Arabiyye, Beyrut, 1966

———, *el-Muhtasar fi usûli'd-din* (*Resâilü'l-Adl ve't-Tevhid* içinde, thk. Muhammed Imara), Dâru'ş-şurûk, Kâhire, 1988

———, *el-Münye ve'l-emel* (Kitabı kendine göre düzenleyen, cem' edip nakleden: Ahmed b Yahya el-Murtazâ, tkd., thk., tlk. Isamüddin Muhammed Ali), Dâru'l-ma'rifeti'l-câmiiyye, yy., ts, (Kitabtaki Mu'tezile'ye ait on tabaka Kâdî Abdülcebbâr'ın telifi olup, 11. Ve 12. Tabakalar İbn Murtazâ'ya aittir.

KADİR, C.A., "İslâmî Bilgi Teorisi" (*İslâm'da Bilgi ve Felsefe* içinde, haz. ve trc. Mustafa Armağan), İz Yay., İst., 1997

KÂSÂNÎ, Alâaddin Ebu Bekir b. Mesud (587/1191)Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi', IV c.' VII c., Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1982

KAUFMANN, Francine-EİSENBERG Josy, "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik", (*Din Fenomeni* içinde, trc. Mehmet Aydın), Din Bilimleri Yay., Konya, 1995, s. 87-130

KAYAALP, İsa, *İletişim ve Dil*, TDV Yay., Ank., 1998

KAYS, Âl-i Kays, *el-Îrâniyyûn ve'l-EdEbu'l-Arabî, Ricâlü ilmi'l-hadîs*, I-II, Müessesetü'l-buhûs ve't-tahkîkâti's-sekâfiyye, Tahran, 1984

KAZVİNÎ, Ebu Abdilah Celaleddin Muhammed b. Sadeddin b. Ömer, *el-Îzâh fi ulûmi'l-belâğa*, Dâru ihyai'l-ulûm, Beyrut, 1998

KESKİN, Halife, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, Beyan Yay., İst., 1996

———, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyan Yay., İst., 1997

———, *İslâm Düşüncesinde Kader ve Kaza*, Beyan Yay., İst., 1997

KETTÂNÎ, Muhammed b. Cafer (1345/1927), *er-Risâletü'l-müstatrafe,* Kahraman Yay., İst., 1986

KEVSERÎ, Muhammed Zahid (1371/1952), "Mukaddimetü" *Tebyînü Kezibi(kizbi)'l-Müfteri li'bni Asâkir*, Dâru'l-kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1979 (Dimaşk, 1347'den ofset basım)

KILAVUZ, Ahmet Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, Ensar Yay., İst., 1987

KILIÇ, Sadık, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", *İsl. Arş.*, c. 9, sy. I-IV (1996), s. 103-114

KIRCA, Celal, "Mezhebî Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı", *İsl. Arş.*, sy. 5 (Ekim 1987), s. 52-61,

KİNDÎ, Ebu Yusuf Yakub b. İshak (252/866), *el-Hudûd ve'r-rusûm (el-Mustalahu'l-felsefî inde'l-Arab* içinde, thk., tlk. Abdülemir el-A'sem), ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-neşr fî Tunus ve el-Müssesetü'l-vataniyye li'l-kitab fî Cezâyir, Tunus, 1991, s. 209-228

KOCABAŞ, Şakir, *İslâm'da Bilginin Temelleri*, İz Yay., İst., 1997

KOÇ, Turan, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri, ts.

KOÇYİĞİT, Talât, *Hadîscilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV Yay., Ank., 1988

KÖPRÜLÜ, M. Fuad, "İzah ve Düzeltmeler", *Barthold, İslâm Medeniyeti Tarihi* adlı esere yaptığı tercemede, DİBY, Ank., 1963

KUMEYR, Yakup, *İslâm Felsefesinin Kaynakları* (trc. Fahreddin Olguner), Dergah Yay., İst., 1992

KURTUBÎ, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekir (671/1272), *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (thk. Ahmed Abdülalîm el-Berdûnî), I-XX, Dâru'ş-şa'b, Kâhire, 1372, (Tefsir diye söz edilecektir.)

KUTLUER, İlhan, *İki Denizin Birleştiği Yer*, Nehir Yay., İst., 1987

KUTUP, Seyyid, *Fî zılâli'l-Kur'ân* (trc. Bekir Karlığa-M. Emin Saraç-İ. Hakkı Şengüler), I-XVI, Hikmet Yay., İst., 1986

KÜÇÜKKALAY, *Hüseyin, Kur'ân Dili Arapça*, Manevî Değerleri Koruma ve İlim Yayma Cemiyeti Neşriyâtı, Denizkuşları Matbaası, Konya, 1969

KÜRD ALİ, MUHAMMED, *Künûzü'l-Ecdâd*, Dâru'l-fikr, Dimaşk, 1984

LEAMAN, Oliver, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş* (trc. Turan Koç), Rey Yay., Kayseri, 1992

LOMBARD, Mourice, *el-Coğrâfyâ 't-târîhiyye li'l-âlemi'l-İslâmî hilâle'l-kurûni'l-erbaati'l-ûlâ* (Arapça'ya trc. Abdurrahman Hamîde), Dâru'l-fikr, Dimaşk, ts.

MACİT, Nadim, *Kur'ân'ın İnsan-Biçimci Dili*, Beyan Yay., İst., 1996

————, "Kelâmcıların Kur'ân'ı Anlama Yöntemi ve Sorunları", *İslâmiyât*, c. 2, sy. 1 (1999), s. 113-131

MAHLÛF, Abdurraûf, "Dirâsât havle'l-Kur'ân es-sec'u ve'l-Kur'ânü ve'l-Bâkıllânî", *Mecelletü'l-Ezher*, Kâhire, 1967, sy. 7, c. 38, s. 804-810

MAHLÛF, Hasaneyn Muhammed, *Fetâvâ şer'iyye ve buhûsün İslâmiyye*, Matbaatü'l-Medenî, Kâhire, 1971

MAHMÛD, Abdülhalim, *et-Tevhidü'l-halis ev el-İslâmü ve'l-akl*, Dâru'l-kütübi'l-hadîse, Kâhire, 1973

MAKDÎSÎ, Şemsüddin Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed (380/990), *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm* (tkd. Muhammed Mahzûm), Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1987

MALATÎ, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed, b. Abdurrahman (377/987-988), *et-Tenbîh ve'r-redd alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'* (nşr, Muhammed Zahid el-Kevserî), Beyrut, 1968

MÂLİK B. ENES (179/795), *el-Muvatta'* (thk Muhammed Fuad Abdülbâkî), I-II, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Mısır, ts.

MÂLKÎ, Ebu'l-Hasen Abdullah b. Hasen en-Nübâhî el-Endelüsî, *Târîhu kudâti'l-Endelüs* (thk. lecnetü ihyâi't-türâsi'l-Arabî fî dâri'l-âfâki'l-cedîde), Dâru'l-âfâki'l-cedîde, Beyrut, ts.

MC. CARTHY, Richard J., "Bâkıllânî", *EI_*, Leiden, 1982, c. I, s. 958-959

————, "Mukaddimetü" *et-Temhîd li'l-Bâkıllânî*, el-Mektebetü'ş-şarkıyye, Beyrut, 1957

MEHL, Roger, "Protestanlık Mezhebi" (*Din Fenomeni* içinde, trc. Mehmet Aydın), Din Bilimleri Yay., Konya, 1995, s. 243-286

MEKKÎ, Abdülaziz b. Yahya b. Müslim el-Kinânî (240/854), *el-Hayde,* Metâbiu'l-câmiatü'l-İslâmiyye, el-Medinetü'l-Münevvera, 1409

MENSİYYE, Mikdâd, "Felsefetü'l-usûli'l-hamse min hılâli şerhihâ li'l-Kâdî Abdilcabbâr el-Mu'tezilî", *İBLA*, Tunus, sy. 166 (1990), c. LIII, s. 321-336

MERĞİNÂNÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebu Bekir b. Abdülcelil (593/1197), *el-Hidaye şerhu bidayeti'l-mübtedî*, 2 c.'de 4 c., Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kâhire, 1980

METTZ, Adam, *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fi'l-karni'r-râbi' el-hicrî ev asri'n-nahda fi'l-İslâm* (Arapça'ya trc. Muhammed Abdülhadî Ebu Rîde), I-II, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire-Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî Beyrut, Beyrut, 1968

MEVDÛDÎ, Ebu'l-A'lâ, *Kur'ân'ı Nasıl Anlayalım* (trc. Bekir Karlığa), İşaret Yay., İst., 1990

MEYYİS, Halil, "Mukaddimetü" *el-Mu'temed li Ebi'l-Hüseyin el-Basrî*, I-II, Beyrut, 1983

MİCHEL, Aimé, "Mezheplerin Psiko-Sosyal Yapısı" (*Din Fenomeni* içinde, trc. Mehmet Aydın), Din Bilimleri Yay., Konya, 1995, s. 49-86

MİKLÂTÎ, Ebu'l-Haccâc Yusuf b. Muhammed (626/1237), *Kitâbü lübâbi'l-ukûl fi'r-redd ale'l-felasife fi ilmi'l-usûl* (thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud), Dâru'l-ensar, Kâhire, 1977

MONNOT, Goy, *İslâm et Religions*, Éditions Maisonneuve et Larose, Paris, 1986

————, "Les Doctrines des Chrétiens dans Le "Moghni" de Abd al-Jabbâr", *Melanges,* Beyrut, 1983, c. XVI, s. 9-30

————, "Sabeen et Idolâtres selon Abd al-Jabbar", *MİDEO*, c. XII (1974), s. 13-48

MUALLİM NACİ, *İ'câz-ı Kur'ân* (haz. Ümit Şimşek), Marifet Yay., İst., 1997

MUHAMMED ALİ, Isamüddin, "Felsefetü ve Fıraku'l-Mu'tezile" *(Kâdî Abdülcebbâr ya da İbn Murtazâ), el-Münye ve'l-Emel* sonunda, Dâru'l-ma'rifeti'l-Câmiiyye, yy., ts.

MUHAMMED b. MUHAMMED b. Muhammed b. Hasen b. Ali b. Süleyman (879/1474), *Kitâbü't-takrîr ve't-tahbîr fi ilmil'l-usûl el-câmi' beyne'l-istılahayi'l-hanefiyye ve'ş-şafiiye*, I-III, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1996,

MUHÂSİBÎ, Ebu Abdillah Hâris b. Esed (243/857), *el-Aklü ve Fehmü'l-Kur'ân* (thk. Hüseyin el-Kuvvetlî), Dâru'l-fikr, Beyrut, 1971

MUSA, Muhammed Yusuf, *el-Kur'ân ve'l-felsefe*, Dâru'l-meârif, Kâhire, 1966

MUTAHHARÎ, Murtazâ, *Felsefe Dersleri II* (trc. Ahmet Çelik), İnsan Yay., İst., 1999

MÜNÂVÎ, Muhammed Abdürraûf (1031/1622), *et-Tevkîf alâ mühimmâti't-teârîf* (thk. Muhammed Rıdvan ed-Dâye), Dâru'l-fikri'l-muâsır, Dimaşk ve Dâru'l-fikr, Beyrut, 1410

MÜSLİM, b. Haccâc Ebu'l-Hüseyn (261/875), *es-Sahih* (thk. Muhammed Fuad Abdülbaki), I-V, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.

NAHHÂS, EBU CAFER Ahmed b. Muhammed b. İsmail (338/949), *Meâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I-VI, Câmiatü Ümmi'l-kurâ, Mekke, 1409

NECCÂR, Abdülmecid Ömer, *el-Kayravân abra'n-nedevâti'l-İslâmiyye*, Merkezü'd-dirâsâti'l-İslâmiyye bi'l-Kayravân, Tunus, 1991

————, *Fusûl fi'l-fikri'l-İslâmî bi'l-Mağrib*, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1992

————, *el-Mu'tezile beyne'l-fikri ve'l-amel* (Ali eş-Şâbbî ve Ebu Lübâbe Hüseyin ile birlikte), eş-Şirketü't-Tûnisiyye li't-tevzi', Tunus, 1979

NEMİR, Abdülmün'im, *İlmü't-Tefsir*, Dâru'l-kütübi'l-İslâmiyye ve Dâru'l-kitâbi'l-Mısrî ve Dâru'l-kitâbi'l-Lübnani, Kâhire, 1985

NESEFÎ, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (508/1114), *Tabsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn* (thk., tkd. Hüseyin Atay), DİB Yay., I. c., Ank., 1993

NESEFÎ, Ömer b. Muhammed (537/1142), *el-Akâid*, İst., 1310 (*Teftâzânî, Şerhu'l-akâid* ile birlikte)

NESEFÎ, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud (710/1310), *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, I-IV, yy., ts.

NEŞŞÂR, Ali Sami, *Menâhicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm*, Dâru'l-meârif, İskenderiyye, 1967

————, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, I-II, I. c. Münşeetü'l-maârif, İskenderiyye, 1962; II. c. Dâru'l-meârif, Kâhire, 1964

NEVEVÎ, Ebu Zekeriya Yahya b. Şeref (676/1277), *Şerhu'n-Nevevî alâ Sahih-i Müslim*, I-XVIII, Dâru ihyai türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1392

NUVEYHID, Adil, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hâzır*, I-II, Müessesetü Nuveyhıd es-sekâfiyye, yy., 1984

OKUR, Kâşif Hamdi, "Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili", *Dinî Araştırmalar*, c. 1, sy. 3 (Ocak-Nisan 1999), s. 171-203

OSMAN, Abdülkerim, *Kâdı'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemezânî*, Dâru'l-Arabiyye, Beyrut, ts.

ÖÇAL, Şamil, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî", *İslâmiyât*, c. 2, sy. 1 (1999), s. 61-84,

ÖZBEK, Durmuş, "Kelâm Bilginleri ve Eserleri", *SÜİFD*, Konya, IX (1999), 151-219

ÖZCAN, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, MÜİFAV Yay., İst., 1993

ÖZERVARLI, M. Sait, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, İsam Yay., İst., 1998

ÖZLEM, Doğan, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, İnkılâp Kitabevi, İst., 1996

ÖZLER, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, Nûn Yay., İst., 1996

————, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, Nûn Yay., İst., 1995

PİNES, S., "Felsefe" (*İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti (I-IV)* içinde, trc. İlhan Kutluer), Hikmet Yay., İst., 1988-1989, c. IV, s. 353-397

RÂZÎ, Fahreddin Ebu Abdillah Muhammed b. Ömer (606/1210), *Esâsü't-takdîs fi ilmi'l-kelâm*, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1935

————, *Halku'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-sünne* (thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), el-Mektebu's-sekâfî, Kâhire, 1989

———, *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl* (thk. Taha Cabir Feyyaz Ulvanî), I-V, Câmiatü'l-imam Muhammed b. Suûd el-İslamiyye li'n-neşr, Riyad, 1400

REŞİD RIZA, *Muhammedî Vahiy* (trc. Salih Özer), Fecr Yay., Ank., 1991

RİCKMAN, H. P., *Anlama ve İnsan Bilimleri* (trc. Mehmet Dağ), AÜ Basımevi, Ank., 1992

RİFAT, Mehmet, *XX. Yüzyıl'da Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*, I-II, YKY., İst., 1998

RORTY, Richard, "Pragmatistin Yolculuğu" (*Umberto Eco, Yorum ve Aşırı Yorum* içinde, trc. Kemal Atakay), Can Yay. İst., 1996, s. 101-123

SAĞÎR, Abdülmecid, "Mülâhazât havle işkâliyyeti'l-mustalahi'l-lügavî fî hılâfi'l-kelâmî", *el-Münâzara*, Rabat, 1989, yıl: 1, sy.1, s. 97-111,

SAKR, Ahmed, "Mukaddimetü" *İ'câzü'l-Kur'ân li'l-Bâkıllânî,* Dâru'l-meârif, Kâhire, 1972

SALAMÉ, Claude, "Le Courant Ratıonalisant et Le Courant Littéraliste Dans Les Fondements de La Théologie Dialectique et Ses Grandes Écoles", *Bulletin D'études Orientales*, Damas, 1980, année (yıl): 1979, tome (c.): XXXI, s. 269-285

SÂLİHİYYE, Muhammed Îsâ, *el-Mu'cemü'ş-şâmil li't-türâsi'l-arabî*, I. c., Kâhire, 1992

SÂNU, Kutub Mustafa, "el-Mütekellimûn ve usûlü'l-fıkh kırâetün fî cedeliyyeti'l-alâkati beyne ilmeyi'l-usûli ve'l-kelâm", *İslâmiyyetü'l-ma'rife*, Malezya, yıl: 3, sy.9, s. 37-70

SÂVÎ, Ahmed B. Muhammed el-Mâlikî (1241/1825), *Haşîye alâ tefsiri'l-Celâleyn*, I-IV, Eser Neşriyat, İst., ts.

SCHUON, Frithjof, *Varlık Bilgi ve Din* (trc. Şahabeddin Yalçın), İnsan Yay., İst., 1997

SCHWARZ, Fernand, *Kadîm Bilgeliğin Yeniden Keşfi* (trc. Ayşe Meral Aslan), İnsan Yay., İst., 1997

SEÂLEBÎ, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf (875/1470), *el-Cevâhiru'l-hişân fi tefsîri'l-Kur'ân*, I-IV, Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, Beyrut, ts.

SELLÂM, Muhammed Zağlûl, *Eseru'l-Kur'ân fi tatavvuri'n-nakdi'l-Arabî* (tkd. Muhammed Halefullah Ahmed), Dâru'l-meârif, Kâhire, 1961

SEM'ÂNÎ, Ebu'l-Muzaffer, Mansur b. Muhammed b. Abdülcebbâr (489/1096), *Kavâtiu'l-edille fi'l-usûl* (thk. Muhammed Hasen İsmail), I-II, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1997

SEZGİN, Fuad, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî* (GAS), (Arapça'ya trc. Mahmud Fehmi Hicazî) I. c., nşr. Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd, Riyad, 1983

————, "Önsöz", *Bâkıllânî, el-İntisâr li Nakli'l-Kur'ân*, Ma'hedü tarihi'l-ulûmi'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Stuttgart, 1986

SPULER, Bertold, "Doğuda Hilâfetin Çöküşü" (*İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti I-IV* içinde, trc. Hamdi Aktaş), Hikmet Yay., İst., 1988-1989, c. I., s. 151-156,

STEGMÜLLER, Wolfgong, "Bilim Kuramı", (*Günümüzde Felsefe Disiplinleri* içinde, trc. Doğan Özlem), Ara Yay., İst., 1990, s. 279-308,

SUBHÎ, Ahmed Mahmûd, *Fî İlmi'l-kelâm dirâse felsefiyye li ârâi'l-fırakı'l-İslâmiyye fî usûli'd-dîn*, I-II, Dâru'n-nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1985

SUYÛTÎ, Celaleddin Abdurrahman b. Ebu Bekir (911/1505), *Savnü'l-mantûki'l-kelâm an fenni'l-mantık ve'l-kelâm* (tlk. Ali Sami en-Neşşar), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ts.

————, *el-Müzhir fi ulûmi'l-lüğa ve envâihâ* (thk. Fuad Ali Mansur), I-II, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1998

————, *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl*, Dâru't-tûnisiyye li'n-neşr, Tunus, 1984

————, *ed-Dürru'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, I-VIII, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1993

————, *Târîhu'l-Hulefâ* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut, 1989

SÜBKÎ, Tacüddin Ebu Nasr Abdulvehab b. Ali (771/1369), *et-Tabakâtü'ş-Şâfiiyyetü'l-kübrâ* (thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî-Abdülfettah Muhammed Hulv), I-X, yy., ts. (Mısır 1964 baskısı esas alınarak çoğaltıldığı anlaşılmaktadır.)

SÜRÛŞ, Abdülkerim, "Dinî Bilginin Evrimi ve Gerilemesi" (trc. Abdülhadi Adanalı), *İsl. Arş.*, c. 9, sy. I-IV (1996), s. 70-77

ŞABAN, Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrahim Kâfî Dönmez), TDV Yay., Ank., 1990

ŞÂFİÎ, Muhammed b. İdris (204/819), *er-Risale* (thk. Muhammed Seyyid Keylânî), Kültür Yay., İst., 1969

ŞÂTIBÎ, Ebu İshak İbrahim b. Musa (790/1388), *el-Muvâfakât*, I-IV (trc. Mehmet Erdoğan), İz Yay., İst., 1990

ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim (548/1153), *el-Milel ve'n-nihal* (thk. Ahmed Fehmi Muhammed), I-III, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1990

ŞERİF, M. Muhammed (Editör), *İslâm Düşünce Tarihi* (trc. heyet), I-IV, İnsan Yay., İst., 1990

ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed (1250/1834), *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki ilmi'l-usûl* (thk. Muhammed Saîd el-Bedrî), Dâru'l-fikr, Beyrut, 1992

————, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenney er-rivâyeti ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*, I-V, Dâru'l-fikr, Beyrut, ts.

ŞEYHZÂDE, Abdürrahim b. Ali (944/1537), *Nazmü'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid*, el-Matbaatü'l-edebiyye, Mısır, 1317

ŞİBAY, Halim Sâbit, "Bâkıllânî", *İA*, M.E. Basımevi, İst., 1961, c. II., s. 253-257

ŞİMŞEK, Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra Yay., Konya, 1997

TABERÂNÎ, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed (360/971), *el-Mu'cemü'l-evsat* (thk. Tarık b. Ivazullah b. Muhammed el-Hüseynî), I-X, Dâru'l-harameyn, Kâhire, 1415

TABERÎ, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, I-XXX, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1405,

TEFTÂZÂNÎ, Sadeddin Mes'ud b. Ömer (793/1391), *Şerhu'l-mekâsıd* (thk. Abdurrahman Umeyra), I-V, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1989

————, *Şerhu'l-Akâid*, Matbaatü'l-Hâcc Hüseyin Efendi, İst., 1310

————, *Muhtasaru Maânî*, yy., ts.

TEFTÂZÂNÎ, Ebu'l-Vefâ, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri* (trc. Şerafeddin Gölcük), Kayıhan Yay., İst., 1980

TAŞKÖPRÜZADE, Ahmed b. Mustafa (968/1561), *Miftâhu's-seâde ve mısbâhus-siyâde fî mevzûâti'l-ulûm*, I-III, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1985

TAŞTAN, Osman, "İslâm Hukukunda Literalizm: Anahatlarıyla Mukayeseli Bir Analiz", *İsl. Arş.*, c. 9, sy., I-IV (1996), s. 144-156,

TAYLAN, Necip, *Mantık, Tarihçesi Problemleri*, Marifet Yay., İst., 1996

TİLMİSÂNÎ, Şihabüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Makkarî(1041/1631), *el-Ezhâru'r-riyâz fi ahbâri Iyâz* (thk. Said Ahmed), I-V, et-Türâsü'l-İslâmî, Rabat, 1978

TOPALOĞLU, Bekir, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, DİB Yay., Ank., 1987

————, (vdğ.), *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar I* (haz. İlyas Çelebi, Rağbet Yay., İst., 1998

————, *İslâm'da İnanç Esasları*, MÜİFAV Yay., İst., 1998

TOPRAK, Süleyman, *İslâm Düşüncesi –Araştırmalar-*, Konya, 1993

————, "İnsanın Fiilleri Konusunda Mâtüridî ve Eş'arî Arasındaki İhtilaf", *SÜİFD*, III (1990), 165-186

TRİTTON, A. S., *İslâm Kelâmı* (trc. Mehmet Dağ), AÜİFYay., Ank., 1983

TUNÇBİLEK, Hasan Hüseyin, "Ebu Bekir Bâkıllânî, Hayatı ve Bazı Kelâmî Görüşleri", *HÜİFD*, Şanlıurfa, sy. IV (1998), s. 1-21

UMERÎ, Ahmed Cemal, *Mefhûmü'l-i'câzi'l-Kur'ânî hatta'l-karni's-sâdis el-hicrî*, Dâru'l-meârif, Kahire, 1984

ÜBÂZÎ, Ebu Ammâr Abdülkâfî, *el-Mûcez* (tlk. Abdurrahman Umeyra), 1 c.'de 2 c., Dâru'l-cîl, Beyrut, 1990

ÜÇOK, Necip, *Genel Dilbilim (Lengüistik)*, AÜDTCF Yay., Sakarya Basımevi, Ank., 1947

ÜNVER, Mustafa, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü -Bütünlük Üzerine-*, Sidre Yay., Ank., 1996

WANSBROUGH, J., "Reviews", *BSOAS*, Hertford, c. XL (1977), s. 614-615

WATT, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Umran Yay., Ank., 1981

———, "Abd al-Jabbâr", *BSOAS*, Hertford, c. XXX (1967), s. 188-190

———, *Kur'ân'a Giriş* (trc. Süleyman Kalkan), Ank. Okulu Yay., Ank., 1998

———, *Modern Dünyada İslâm Vahyi* (trc. Mehmet S. Aydın), Hülbe Yay., Ank., 1982

———, *İslâmî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı* (trc. Süleyman Ateş), AÜİF Yay., Ank., 1968

WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi* (trc. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınlar, İst., 1998

WOLFSON, H. Austryn, *Kelâm Felsefesine Giriş* (trc. Kasım Turhan), Kitabevi Yay., İst., 1996

XAVİER, Jacob, *İncil Nedir?*, Kent Matbaacılık, Ank., 1985

YÂFİÎ, Ebu Muhammed Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemenî (768/1367), *Mir'âtü'l-cinân ve ibratü'l-yakzân fî ma'rifeti mâ yu'teberu min havâdisi'z-zemân*, I-IV, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1997

YAMAN, Ahmet, "Yeni Bir Kitap Dolayısıyla Tahrîcü'l-Furû' Kavramı Üzerine", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 32, sy. 4 (1996), s. 51-61

YAVUZ, Hilmi, *Felsefe Üzerine*, Bağlam Yay., İst., 1987

YAZIR, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I-X, Eser Neşriyat, İstanbul, 1979

———, *İslâm Düşüncesinin Problemlerine Giriş* (sadeleştiren Recep Kılıç), TDV Yay., Ank., 1996

YURDAGÜR, Metin, *Allah'ın Sıfatları Esmâü'l-Hüsnâ*, Marifet Yay., İst., 1984

———, "Son Dönem Mu'tezilesinin En Meşhur Kelâmcısı Kâdî Abdülcabbar Hayatı ve Eserleri", *MÜİFD*, sy. 4 (1986), s. 117-136

ZEHEBÎ, Şemsüddin Hafız Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 401-420 seneler arası olayları, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1993

ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, II c.'de III c., Dâru'l-kütübi'l-hadîse, Kâhire, 1961

ZEMAHŞERÎ, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer el-Hârezmî (538/1143), *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl,* I-IV, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1977.

ZERKEŞÎ, Bedreddin, Muhammed b. Abdullah (794/1392), *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim), I-IV, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1391.

ZİRİKLİ, Hayreddin (1396/1976), el-A'lam kâmûsü terâcım li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'rabîn ve'l-müşrikîn, I-VIII, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut, 1990.

ZÜHDÎ HASEN CÂRULLAH, *el-Mu'tezile,* Menşûrâtü nâdi'l-arabî fî Yâfâ, Matbaatü Mısır, Kâhire, 1947.

İNDEKS

Abdullah b. Cafer b. Fâris 56
Abdullah b. Ebi Zeyd el-Kayravânî el-Mâlikî 28
Abdullah b. İbrahim b. Eyyûb b. Mâsî 28
Abdullah b. Mukaffa 170
Abdurrahman b. Hamdân 55, 56
Abdülaziz el-Kinanî 487, 512
Abdülaziz el-Mekkî 476, 543, 576
Abdülkerim Osman 56, 60, 67, 70, 71, 72, 114, 216, 613
Adududdevle 27, 28, 29, 30, 31, 40, 46, 48, 84, 85, 86, 89, 90, 97, 99, 100, 105, 106, 119, 120, 121, 149
Ahmed b. Hanbel 27, 28, 44, 120, 121, 216, 234, 314, 343, 402, 403, 413, 483, 550, 568, 594
Ahmed Emin 164, 188, 189, 193, 321, 322
Ahvâl 42, 212, 213, 214, 215, 330, 436, 539, 590
akıl-nakil 75, 361, 386, 418, 420, 422, 426, 428, 437, 444, 463, 510, 546, 585, 586, 590, 591
akılcı akım 398
Akılcılık 401, 405, 408, 415, 416, 419, 478, 585, 587, 599
Ali b. İbrahim b. Seleme el-Kattân 56
Ali b. Muhammed b. Hasen el-Harbî 29
Amr b. Ubeyd 80, 82, 140
anlama 19, 20, 21, 22, 25, 68, 69, 71, 96, 105, 128, 129, 143, 146, 147, 183, 184,

201, 207, 212, 232, 235, 237, 256, 264, 271, 276, 277, 281, 283, 286, 303, 306, 307, 321, 325, 335, 336, 337, 340, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 371, 379, 381, 383, 384, 387, 388, 390, 391, 392, 393, 395, 396, 397, 399, 403, 406, 411, 413, 414, 415, 416, 419, 420, 421, 422, 423, 425, 426, 443, 444, 446, 447, 453, 459, 461, 463, 465, 466, 469, 470, 472, 476, 479, 481, 484, 491, 492, 493, 494, 496, 499, 500, 501, 510, 513, 517, 526, 527, 528, 529, 533, 536, 539, 545, 546, 551, 554, 558, 574, 585, 586, 587, 597, 615, 619
antropoloji 64
araz 42, 50, 51, 154, 171, 173, 174, 176, 200, 206, 207, 221, 263, 285, 293, 313, 316, 317, 322, 323, 324, 332, 344, 372, 373, 437, 443, 520
Aristo 53, 54, 67, 76, 153, 154, 155, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 181, 198, 203, 211, 215, 227, 284, 333, 438, 440
Aristo mantığı 67, 172, 175
aşırı yorum 96, 394, 465, 469, 472, 598, 599, 601, 619

B

Bâb-ı Harb 27
Bağdat 27, 28, 29, 37, 39, 40, 45, 56, 57, 58, 73, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 94, 136, 153, 171, 178, 418
bağlam 350, 351, 387, 388, 389, 623
Bahaüddevle 27, 85, 86, 87, 97
Barthes 239, 335, 466, 481, 596
Basra 26, 27, 29, 41, 44, 56, 59, 72, 73, 89, 90, 94, 98, 119, 120, 140, 181
Batalyevsî 380, 469
Bâtıniyye 27, 35, 36, 40, 90, 102
Benî Kurayza 405
Beytü'l-hikme 94, 170, 171
Bişr b. Mu'temir 80
Bişr el-Merîsî 139, 428, 476, 484, 543
Buhara 59
burhan 53, 208, 343, 365, 369, 397, 403, 412, 414, 415, 442, 492, 536, 589, 591
Büveyhîler 83, 84, 85, 87, 89, 90, 91, 92, 100, 119, 121, 123

C

Ca'd b. Dirhem 167
Cafer Sadık 403
ceale 146, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529
cedel 25, 34, 70, 71, 176, 208, 343, 369, 379, 442
Cehm b. Safvân 131, 140, 141, 172, 280, 332, 344, 407, 523
Cemel 133, 281

Cessâs 561, 579
cevher 42, 50, 51, 52, 53, 154, 157, 158, 171, 173, 174, 176, 200, 293, 295, 313, 317, 372, 373, 377, 378, 418, 419, 437
cevher ve araz 51, 154, 200
cevher-i ferd 42, 51, 174, 373
Cezire 45
Cündişapur 170, 178, 181
Cürcân 55, 59, 77
Cüşemî 65, 66, 69, 70, 71, 78, 103, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 124, 603
Cüveynî 25, 37, 45, 46, 51, 67, 100, 101, 102, 106, 107, 174, 193, 204, 212, 213, 215, 328, 329, 330, 343, 359, 375, 376, 377, 418, 435, 436, 465, 467, 468, 469, 474, 478, 514, 571, 590

D

De Saussure 239, 335, 337, 600
dil felsefesi 25, 76, 254, 407, 463, 479, 590, 598
dil oyunları 147, 394
din dili 21, 22, 207, 217, 370, 372, 432, 444, 445, 448, 449, 450, 451, 465, 472, 479, 480, 614

E

Ebu Abdillah el-Basrî 56, 66, 69, 71, 73, 74
Ebu Abdillah49 Muhammed b. Ahmed b. Mücâhid 28
Ebu Abdurrahman es-Sülemî 29
Ebu Ali el-Cübbâî 69, 73, 80, 90, 93, 196, 203, 224, 243, 244, 263
Ebu Bekir İbn Mücâhid 57
Ebu Hanife 81, 145, 278, 314, 403, 558, 559, 560, 561, 562, 563
Ebu Hâşim 42, 69, 71, 73, 80, 82, 91, 174, 203, 212, 213, 214, 215, 244, 429
Ebu İshak el-İsferâyînî 28, 30, 38, 45, 74, 90, 91, 94
Ebu İshak İbrahim b. Ayyâş 56, 72, 73
Ebu Reşîd 58
Ebu Şucâ 84, 85
Ebu Ubeyde Ma'mer b. Müsenna 258
Ebu Yusuf 56, 59, 314, 559, 560, 561, 614
Ebu Yusuf Abdüsselâm el-Kazvînî 59
Ebu'l-Abbas el-Kalânisî 196, 199
Ebu'l-Esved ed-Düelî 81
Ebu'l-Hasen el-Bâhilî 28, 44
Ebu'l-Hasen et-Temîmî 30, 39
Ebu'l-Hüseyn el-Basrî 67, 75, 94
Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-Basrî 58
Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf 51, 73, 80, 82, 172, 196, 203, 243
Ebu'l-Kasım el-Büstî 58, 59
ecel 63
Ehl-i Sünnet 11, 12, 18, 19, 25, 37, 40, 41, 42, 43, 83, 86, 89, 90, 92, 119, 121, 128, 134, 136, 137, 141, 142, 144, 153, 156, 157, 158, 160, 163, 164, 174, 180, 184, 196, 197, 198,

200, 202, 204, 206, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 216, 218, 220, 223, 225, 232, 233, 234, 237, 238, 241, 242, 244, 249, 250, 253, 255, 261, 263, 266, 267, 269, 270, 271, 277, 278, 279, 280, 286, 287, 293, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 304, 305, 307, 308, 309, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 320, 321, 326, 342, 343, 359, 365, 370, 382, 386, 387, 398, 401, 405, 408, 410, 411, 415, 416, 417, 418, 421, 422, 424, 426, 427, 428, 436, 437, 451, 457, 458, 463, 464, 484, 485, 487, 488, 489, 490, 491, 494, 496, 510, 511, 512, 513, 515, 516, 518, 519, 523, 524, 526, 527, 529, 531, 535, 536, 538, 539, 542, 543, 546, 547
Ehl-i Sünnet'in akılcılığı 416
ekol 12, 18, 19, 82, 135, 136, 140, 280, 314, 369, 428, 582, 584, 585
el-Cübbâî 69, 71, 73, 80, 90, 93, 110, 114, 196, 203, 224, 243, 244, 263
el-Eş'arî 28, 29, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 44, 46, 70, 73, 76, 80, 90, 98, 113, 114, 141, 158, 196, 199, 200, 203, 216, 221, 259, 281, 287, 314, 338, 345, 373, 402, 403, 416, 417, 487, 508, 533, 534, 576, 608, 609
el-Katîî 28
el-menzile 76, 133, 136, 139, 140, 203, 284
emr 32, 63, 93, 241, 492, 504, 510, 511, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 574
emr-i bilmaruf 63, 93
epistemoloji 64, 183
es-Simnânî 29, 43
Esedâbâd 55
Esterâbâz 55
Eş'ariyye 42, 43, 44, 89, 128, 134, 141, 196, 199, 202, 203, 241, 370, 411, 417, 438, 458, 475, 598
eş-Şâfiî 20, 33, 59, 75, 559, 560, 564
Ezramî 131

F

Fahruddevle 55, 77, 78, 85, 87, 117, 122
Fâris 28, 45, 55, 56, 84, 85, 123
fâsık 120, 136
fıkıh usûlü 25, 28, 29, 32, 33, 63, 64, 67, 70, 71, 72, 75, 99, 112, 595
fırka 18, 24, 37, 72, 92, 134, 143, 173
Fisyûn b. Eyyûb 153

G

Gadamer 355, 383, 384, 466, 604
gayr 169, 173, 208, 209, 271, 312, 342, 424
Gazneli Mahmut 87, 94

Gazzâlî 45, 46, 53, 54, 67, 106, 131, 174, 175, 177, 185, 205, 215, 233, 276, 327, 328, 329, 334, 335, 336, 337, 341, 359, 373, 375, 376, 397, 403, 411, 413, 414, 440, 444, 465, 468, 472, 474, 475, 477, 478, 479, 493, 569, 576, 578, 590, 599, 604
Geylân ed-Dimaşkî 82
gnostik 181

H

Hadd 176, 177, 268
hakikat ve mecaz 391, 392
Haleka 146, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 352, 523, 525, 528, 530
Halid b. Yezîd 170
Halid b. Yezid 170
halk 34, 43, 89, 91, 94, 118, 119, 120, 121, 271, 273, 276, 313, 315, 339, 340, 530, 531, 533, 534, 535, 536
halku'l-Kur'ân 12, 19, 21, 22, 23, 25, 48, 63, 76, 87, 94, 95, 129, 131, 132, 136, 137, 138, 142, 146, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 169, 177, 184, 186, 219, 220, 222, 223, 226, 227, 237, 238, 240, 255, 265, 267, 271, 274, 276, 280, 281, 283, 292, 297, 298, 299, 314, 315, 318, 321, 324, 326, 343, 351, 358, 368, 408, 417, 422, 427, 428, 447, 464, 476, 484, 486, 487, 519, 523, 524, 526, 529, 533, 537, 541, 542, 546, 558, 559, 562, 564, 566, 576, 579, 581, 582, 583, 584, 587, 589, 590, 611, 618
Hamdânîler 87
Harezm 59
harfiyyûn 402
Haris b. Esed el-Muhasibî 196
Hasan Basrî 81, 82, 133, 136
Hasen b. Ahmed b. Metteveyh 59, 612
Haşviyye 221, 398
Hatâbe 25, 343, 369, 589
Hatîb el-Bağdâdî 26, 28, 43, 47, 90, 97
Havâric 18, 30, 31, 90, 134, 596
Hayyât 71, 80, 484, 568
Hemezân 55, 56, 77, 84, 85, 87, 90
Heravî 29, 44, 99
hermesçilik 178
hikâye-mahkî 242, 247, 248, 249, 250, 283, 323
hilâfet 85, 89, 135, 170
Hişam b. Hakem 221
Horasan 29, 55, 87, 90, 140, 141, 151
hulûl 156, 160, 161, 202, 203, 210, 226, 232, 265, 266, 279, 285, 293, 294, 295, 296, 317, 323, 378
Hüseyin b. Ali en-Neysâbûrî 28
Hüseyin b. Hâtim el-Ezdî 29
Hz. Ali 83, 94, 131, 144, 148, 313, 314, 357, 388, 393, 394, 406

I-İ

İbn Abbas 130, 144, 148, 391, 393, 421, 550
İbn Adiyy 153
İbn Asâkir 28, 96, 97, 98, 99, 102, 103, 104, 105, 106, 119, 121, 124
İbn Ebî Duâd 87, 120, 131, 132, 149, 186
İbn Fûrek 28, 30, 38, 45, 51, 94, 98, 114, 121, 215, 234, 262, 328, 329, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 342, 402, 466, 467, 468, 472, 475, 476, 492, 569, 572, 576, 578, 609
İbn Hacer 56, 68, 77, 78, 108, 109, 110, 111, 113, 115, 116, 117, 118, 609
İbn Haldun 53, 66, 107, 373, 467
İbn Hazm 195, 201, 262, 327, 328, 330, 338, 594, 609
İbn Küllâb 41, 58, 120, 121, 196, 199, 209, 217, 221, 249, 332, 484, 485
İbn Metteveyh 61
İbn Meymûn 168, 189, 191, 192, 327, 330
İbn Murtazâ 39, 59, 66, 103, 108, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 189, 330, 610, 613, 616
İbn Mücâhid 28, 41, 44, 57, 98, 119, 571
İbn Rüşd 288, 343, 420, 467
İbn Sina 41, 176, 276, 467
İbn Teymiyye 44, 70, 104, 108, 185, 192, 216, 243, 331, 335, 336, 343, 360, 382, 402, 420, 465, 466, 469, 473, 474, 475, 491, 493, 568, 569
İbnu'l-Mukaffa 172
icmâ 168, 263, 280, 313, 367, 534
ihtilâf 18, 19, 44, 95, 128, 132, 133, 144, 208, 214, 219, 224, 234, 235, 242, 265, 277, 305, 316, 332, 357, 362, 371, 377, 380, 390, 393, 398, 411, 440, 442, 485, 528, 529, 537, 538, 539, 540, 547, 552, 554, 566, 581, 585, 609
ilim tarifi 49
illet 51, 173, 205, 206, 252, 287, 318, 320, 327, 329, 369, 372, 374, 431, 433, 434, 435, 436, 514, 516, 571
İlzâmât 377
İmadüddevle 84
İmam Muhammed 560, 580, 620
imamet 60, 64, 93, 133, 134, 135
İmamiyye 58, 59, 92, 93
İmamü'l-Harameyn 32, 45, 46, 174, 177, 376, 599
imtizâcî yaklaşım 416
in'ikâs-ı edille 43, 52, 53, 54, 175, 373, 374, 438, 439, 454, 590
inşikak-ı kamer 46, 68, 324, 379
Irak 29, 45, 55, 59, 84, 85, 89, 90, 140, 166, 173, 178, 181
İsagoji 171, 175, 176
Isfahan 56, 59, 85, 90, 94, 122
İshak b. İbrahim 136, 402
isim-müsemma 255
İskenderiyye medresesi 152
istidlâl 43, 365, 366, 368, 379, 461
istişhâd 34, 366
İzzüddevle 84

K

Kaderiyye 18
Kâdî Iyâz 28, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 44, 47, 97, 105, 119, 596
Kâdirbillah 27, 44, 85, 86, 87, 97
Karmatîler 67
karşı tepki 138, 139, 141, 142, 159, 180, 406
Karvâş 27
Kâsânî 559, 560, 561, 562, 563, 579, 580
kasdü'l-mütekellim 460, 461, 462, 463
Kazvîn 55, 57, 77
kelâm felsefesi 106, 484, 599
kelâm ontolojisi 237
kelâm-ı lafzî 233, 387, 618
kelâm-ı nefsî 214, 226, 227, 233, 234, 238, 240, 241, 247, 266, 270, 286, 289, 300, 302, 309, 315, 316, 319, 324, 330, 387, 442, 463, 519, 618
kelâmın mahiyeti 165, 220, 223, 226, 237, 265, 297, 317, 589
kelâmullah 22, 61, 153, 156, 162, 244, 248, 263, 278, 300, 302, 326, 385, 386, 448, 492, 509, 584, 591
kelimetullah 155, 162, 163, 166, 181, 294, 583
Kırvâş b. Muhalled 86
Kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhid 43, 206, 299, 371
Kirmân 45
kozmoloji 64
kötülük problemi 74
Kum 77, 89, 110
kün 358, 486, 487, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 513, 514, 516, 517, 518, 519, 523, 533, 535, 538, 540, 541
Kün feyekûn 358, 486, 487, 490, 492, 493, 494, 495, 496, 498, 502, 506, 507, 508, 519, 523, 533

L

lafız-mana 232, 372, 390, 391, 408, 413, 422, 426, 431, 434, 436, 464, 470, 498, 501
lafızcı akım 398
Lebid b. A'sam 167
levh-i mahfuz 224, 242, 243, 245, 270, 294, 485, 555, 556
linguistik 64
lütuf 63, 409, 425, 590

M

ma'dûm 34, 50, 174, 200, 203, 215, 367, 372, 440, 487, 488, 489, 492, 493, 557
ma'dûma hitap 490, 492, 493, 494, 507
Maniheizm 179, 180, 181
Mankdîm 60, 93
Mansur camii 29
mantık 54, 64, 104, 107, 108, 122, 148, 153, 155, 162, 170, 171, 172, 174, 175, 177, 183, 192, 198, 208, 220,

231, 247, 282, 284, 292, 331, 350, 379, 394, 409, 420, 431, 434, 442, 452, 472, 473, 474, 475, 478, 479, 480, 484, 485, 546, 595, 602, 604, 610, 620
Mâtüridiyye 128, 134
Me'mûn 64, 87, 88, 120, 121, 136, 137, 149, 150, 155, 156, 171, 172, 186, 402, 428, 577, 606
Mecûsîlik 179
Mehdî 151
Melkâniler 157
Merğinânî 559, 560, 579
Mesih 149, 152, 153, 154, 155, 157, 162, 165
mezheb 17, 18
mezhebî tefsir 22, 614
Mu'tezile-Şîa 91
Muattıla 196, 436, 596
mugayeret 209
Muhammed b. Hafîf eş-Şirazî 28
Muizzüddevle 84, 85
Mukanna 151
Mukâtil b. Süleyman 140
Musa b. İsa b. Ebî Haccâc el-Fâsî el-Kayravânî 29
muvâdaa 307, 366, 372, 431, 432, 449, 457, 458, 459, 461, 462, 464
Mücessime 139, 140, 156, 208, 398, 406, 450, 586
mümâselet 206, 207, 312, 330, 336
Mürcie 81, 133, 134, 139, 140, 424
Müşebbihe 40, 81, 132, 139, 140, 141, 168, 197, 203, 217, 398, 406, 424, 436, 450, 609

N

nakliyyûn 402
nass 12, 20, 21, 24, 25, 222, 265, 272, 298, 315, 360, 380, 385, 386, 389, 404, 407, 408, 411, 417, 419, 421, 422, 424, 425, 426, 428, 439, 466, 470, 486, 501, 522, 558, 582, 585, 587, 588, 601, 606
nassiyyûn 402
Nastûrîler 152
Nazzâm 34, 73, 80, 93, 171, 172, 196, 246, 247, 450
Neysabur 59
nihle 18
Nuh b. Mansur 88

O

oğul 153, 157
ontoloji 64, 414

P

Philon 168, 169

R

Râmehürmüz 56, 57, 89
râsihûn 399, 400
Râzî 90, 286, 343, 359, 375, 385, 391, 465, 468, 469, 470, 471, 473, 579,.598
Rey 55, 57, 59, 77, 85, 87, 90, 91, 94, 109, 122, 123, 149, 360, 419, 614, 615
rızk 63, 218, 312
Rûhu'l-kudüs 157

rü'yetullah 40, 62, 141, 321, 415, 421
Rüknüddevle 84, 85, 122

S-Ş

Sağr 45
Sâhib b. Abbâd 38, 55, 56, 57, 62, 74, 77, 78, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 94, 109, 113, 114, 116, 117, 122, 123, 149
salah-aslah 63, 71, 112, 196
Samsâmüddevle 30, 86, 100, 105
Sâve 77
sebeb-i nüzul 362
sebr ve taksim 43, 52, 284, 369, 371, 374, 376
Selçuklu Devleti 94
Selefîler 418
semantik yön 353
sembolik dil 450, 453
Seneviyye 62, 141, 179, 180, 311
sentaktik yön 353
sıfat 12, 40, 42, 152, 159, 161, 163, 179, 195, 197, 199, 201, 203, 204, 205, 206, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 224, 226, 232, 235, 238, 244, 250, 256, 257, 258, 262, 264, 266, 267, 268, 270, 276, 279, 285, 287, 290, 291, 300, 301, 304, 307, 312, 316, 317, 318, 322, 323, 332, 337, 338, 350, 422, 427, 431, 432, 433, 435, 444, 448, 449, 451, 453, 454, 490, 491, 511, 522, 535, 556, 557, 560, 561, 589
Sıfatiyye 18, 196
Sıffîn 133, 148, 281
Sicistan 87
Simnânî 29, 43
Sultânüddevle 85
Süfyan Sevri 403
Sühreverd 77
şâhid-gâib 48, 208, 270, 320, 361, 372, 436, 442, 546, 549, 571, 586
Şerafüddevle 85, 86
Şerif el-Murtazâ 58
Şîa 18, 27, 40, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 134, 281, 391
Şiraz 27, 29, 40, 46, 84, 86, 90, 91, 94, 120, 121, 149

T

ta'dîl-tecvîr 32, 62
Taberî 30, 68, 186, 188, 190, 465, 470, 472, 474, 492, 493, 507, 541, 552, 568, 569, 570, 571, 573, 576, 577
Taberistan 59, 77
tafra 171, 174
tarihsellik 558, 564, 565, 566
te'vîl 23, 36, 131, 139, 143, 144, 145, 146, 155, 166, 167, 181, 196, 204, 211, 217, 219, 229, 237, 262, 272, 275, 345, 356, 360, 389, 398, 399, 400, 402, 405, 406, 407, 409, 411, 412, 413, 414, 415, 417, 420, 426, 428, 433, 450, 464, 466, 473, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 510, 515, 518, 523, 534, 551, 585, 597, 607, 611, 618, 624

teaddüd-i kudemâ 158, 161, 218, 267, 311, 312
tecessüd 165
teodise 64, 71
teoloji 64
teselsül 487, 508, 509, 510, 512, 518
tevellüd 61, 63
tevlîd 63, 297
tilâvet-metlüv 250, 251, 254, 288
Türkçe ibadet 558

U

Ukberâ 45, 105
usûlüddin 29, 130, 135

V

vasf 256, 257, 262, 337, 402
Vâsıl 59, 80, 81, 82, 93, 133, 136, 140

W

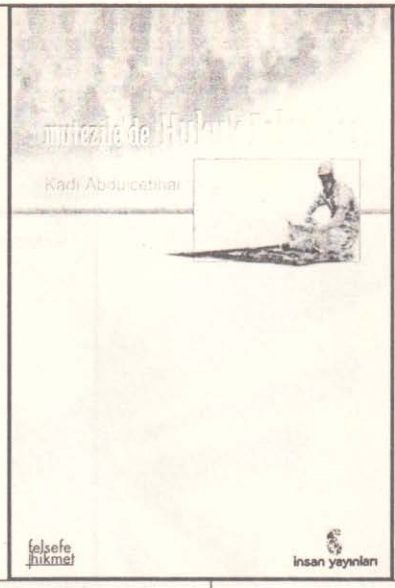
Watt 73, 96, 103, 107, 115, 123, 124, 137, 138, 186, 189, 190, 192, 330, 331, 335, 342, 343, 472, 474, 475, 479, 572, 580, 603, 622
Wittgenstein 147

Y

Ya'kûbîler 152
Yahya b. Eksem 149
Yahya ed-Dimaşkî 153, 161, 162, 163, 164, 165, 166
Yahya en-Nahvî 153
Yahya İbn Adiyy 153
yakînîyyât 369

Z

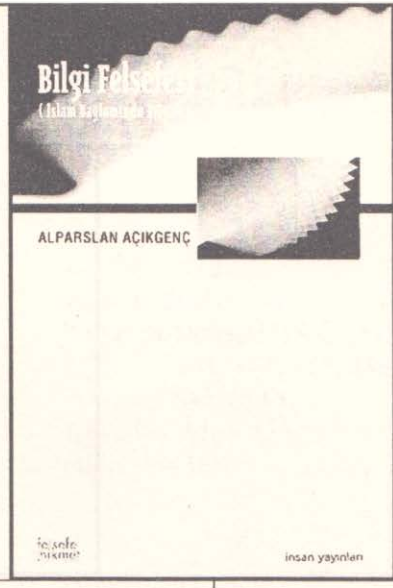
zarûriyyât-ı diniyye 277
Zemahşerî 526, 527, 540, 541, 561, 572, 573, 576, 579
Zerkeşî 336, 346, 559, 560, 579
zerre 171
Zeyd b. Ali 59, 93
Zeyd b. Harise 540
Zeynep bt. Cahş 540
zıd 198, 209
zikr 252, 276, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553



MUTEZİLE'DE HUKUK FELSEFESİ

Kadı Abdulcebbar

İslam düşüncesinin sahip olduğu zenginlik ve çeşitlilik yapılan her yeni çalışmayla günden güne daha iyi anlaşılmaktadır. İslam düşüncesi tarihinin en göz alıcı dönemlerinden biri olan 11. yüzyılda yaşayan ve mutezilenin 'kadılar kadısı' olarak andığı Kadı Abdulcebbar da İslam ilim ve düşünce tarihinin en ilgi çekmiş simalarından biri olagelmiştir. Bu eser, fıkıh ve kelam yanında dil, mantık ve felsefede de dikkat çekici görüşlerin sahibi olan Kadı Abdulcebbar'ın'ın el-Muğni adlı ansiklopedik eserinin eş-Şer'iyyat başlıklı fıkıh usulüyle ilgili görüşlerini topladığı cildinin tercümesidir.



BİLGİ FELSEFESİ

Alparslan Açıkgenç

Bilgi kuramı olmadan bir felsefi sistemin kurulması düşünülemez. Bu durumda ya başka bir filozofun bilgi kuramını kullanmak veya kendi bilgi kuramımızı ortaya koymak zorundayız. Bu eser ikinci yolu seçmeyi tercih etmiştir. Yine bir varlık kuramımız olmadan felsefi bir sistem kuramayız . Bu açıdan varlık kuramı her felsefi sistemin temelini teşkil eder. Bilgi kuramı ise, bir bakıma varlık kuramının metodolojisini teşkil etmektedir. Bu açıdan varlık ve bilgi, her türlü sistemli bilgi elde etmenin en temel ögeleri olarak felsefede karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden bilgi felsefesinin insan ve toplum hayatında oynadığı önemli rolün vurgulanması bu eserde temel hedef olarak seçilmişti.

İSLAM FELSEFESİNDE KELAM VE TASAVVUFA GİRİŞ

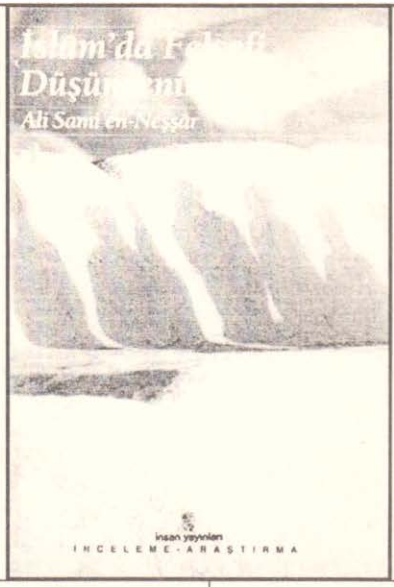
Macit Fahri

Fahri'nin eseri okuyucuya İslami bağlam içerisinde gelişen felsefe, kelâm ve tasavvuf ile tanıştırmaktır. Neredeyse yedi yüzyılı aşan bir sürece kapsayan bu gelişmenin aynı zamanda en şiddetli çatışmaların yaşandığı X. ve XI yüzyıllarda zirvesine ulaştığı söylenebilir. Ancak yine de, bazı İslam felsefesi tarihçilerinin yaptığı gibi, ciddi bir öykü ya da sağlam bir analiz yoluyla, XIV. veya XV. yüzyıldaki bu gelişmeyi ve etkileşimi başlangıcından sonuna dek kesintisiz bir şekilde izleyip irdelemeye ihtiyaç vardır.

KLASİK İSLAM FİLOZOFLARI VE DÜŞÜNCELERİ

M. M. Şerif

Batılı araştırmacılar tarafından kaleme alınmış sistematik İslam düşünce tarihleri ve bu eserlerin tesiri altında yetişmiş müslüman düşünürler farklı İslam ekollerinin ortak zeminlerini tesbit etmekten çok farklılarını ön plana çıkarmışlardır. Bu durum tek tek müslüman alimlerin düşünce-hayat bütünlüklerinin de reddedilmesi sonucunu doğurmuştur. Bu derleme İslâm düşünürlerinin her ne kadar farklı yorumlara sahip olsalar da aynı ilkelerle hareket ettiklerini gözler önüne sermektedir...



İSLAM'DA FELSEFİ DÜŞÜNCENİN DOĞUŞU

Ali Sami en-Neşşâr

İslâm felsefesinin İslam ümmeti için yeniden nihâî bir yorum ve bu yaratıcı ümmetin çağlar boyunca ilerlemesindeitici bir güç olduğu hususunda en ufak bir şüphe yoktur. Kuşkusuz İslâm felsefesi müslümanların hayatlarının bir cevheri, gelişmelerinin bir aynası olduğu gibi toplumlarının batının da bulunan üzüntülerin ve emellerin de bir yansımasıdır. Bu felsefe metafizik, tabiat, ahlak ve siyaset gibi bir çok konuda geniş alanları içine almış ve çeşitli ufukları kapsamıştır.

İslâm düşünce okulları, deyim yerindeyse bir açıdan, nass ile akıl arasındaki ilişkiye verdikleri anlamlara ve bu iki otorite arasındaki hiyerarşinin nasıl kurulması gerektiği hususundaki yaklaşımlara göre şekillenmişlerdir.

Nassların, İslâm düşünce okullarının ihtilaflarında farklı farklı anlaşılması, bu okulların merkeze aldıkları ana düşüncelerle doğrudan ilişkilidir. Halku'l-Kur'an konusunda hem Ehl-i Sünnet, hem Mu'tezile genellikle aynı delillerden yararlanmakla birlikte, birisi kelâmın Allah'ın kadim sıfatı olduğunu, diğeri onun fiili ve yaratması olduğunu benimsemiştir. Her iki ekol de Kur'an nasslarını delil getirmiş, ancak gerek nassların delil oluşu konusunda, gerek onlardan çıkardıkları sonuçlarda ihtilaf etmişlerdir. Ehl-i Sünnet, Kur'an nasslarının birinci derecede delil oluşunu kabul edip, sistemini buna göre inşa ederken, Mu'tezile aklın önceliğini kabul etmiştir. Ehl-i Sünnet, nassların içinden inancın felsefî temellerini bulmaya çalışırken; Mu'tezile, aklın ontolojik ve epistemolojik önceliği gerekçesiyle nassları, belirlediği ilkeler doğrultusunda anlamış ve Ehl-i Sünnet'e nazaran daha çok tevil yapmıştır. Elinizdeki kitap, çetrefilli tabiatı ve sosyal -siyasî uzantılarıyla İslâm düşünce tarihindeki yerini almış bir sorunu vesile ederek, düşünce okullarının oluşumundan, dilin ve anlamın doğasına ilişkin tartışmalara kadar çok önemli ve sorunlu alanlarda ufuk açıcı yaklaşımlar öneriyor.

ISBN 975-574-338-3
9 789755 743387