

## Hüsün–Kubuh Meselesi

### Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri<sup>1</sup> veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma

Tahsin Görgün\*

The *Husn-Kubh* Issue

This article posits the notion that inasmuch as no systematic analysis has been conducted by studies desiderating the foundation and content of the position generally known as *Mu'tazila* (institutionalized as the school of the Mutazilites) and, in particular, in the formulation devised by Qadi Abduldjabbar—that is to say, that “moral good and evil may be distinguished independent of revelation”—misunderstanding has been the end result. In this article, first, a preliminary critical examination of certain studies in this regard will be undertaken and, second, it will be exposed that the essence of the issue pertaining to the Mutazilites, of which Qadi Abduldjabbar was a member, arises from the fact that Islam was elucidated in a fashion such that non-Muslims could gain comprehension. To this end, the foundation of the form of this approach and the way in which distinguished the various manifestations of truth (intellectual, lexical, legal, and conventional, or customary) are identified. In this framework, on the one hand, the ontological status of the concepts of good and evil are specified and, on the other hand, the way in which these concepts, which are interrelated, are comprehended by each and every level of being is described. In the course of reconstructing Qadi Abduldjabbar's approach, certain inherent difficulties that came to light are pointed out.

Kâdı Abdülcebbar'ın ve onun mensubu olduğu Mu'tezile mezhebinin ayırıcı görüşlerinden birisi, “hüsün ve kubhın, vahiyden bağımsız bir şekilde akıl tarafından bilineceği” cümlesi<sup>2</sup> ile ifade edilen görüştür.<sup>3</sup> Bu cümle muhtelif vesilelerle zikredilmekle birlikte, ne anlama geldiği, görebildiğim kadarıyla tespit edilmiş olmadığı gibi, böyle bir görüşe sahip olmanın ön şartları ve muhtelif cihetlerden neticeleri de gereği

\* Dr. Tahsin Görgün, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

1 Bu makaleyi okuyarak görüş ve tavsiyelerini bildiren Prof. Dr. Hayrettin Karaman, Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, Prof. Dr. Mustafa Fayda, Prof. Dr. Mustafa Çağırıcı, Doç. Dr. İlyas Çelebi, Dr. Adnan Aslan, Dr. Recep Şentürk ve Dr. İlyas Üzüm'e teşekkürlerimi ifade etmek istiyorum.

2 Marie Bernand, *Le Probleme de la Connaissance d'apres le Mugni du Cadi 'Abd al-Gabbar, Alger: OPU-SNED 1982, s. 27*

3 Albert N. Nader, *Le systèm philosophique des Mu'tazila*, Beyrut 1984 (2. baskı), bu hususla ilgili olarak şunları söylüyor: “comme c'est la raison qui decouvre naturellement la valeur morale des actes,

gibi ortaya konulmuş değildir. Bu makalede Kadı Abdülcebbar'ın üç temel eseri çerçevesinde<sup>4</sup> bu sözün ne anlama geldiği üzerinde durarak, böyle bir görüşe sahip olmanın ön şartları ve bazı neticelerine işaret edeceğim.

Yazı dört kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda, Kadı Abdülcebbar'ın hüsn ve kubuh anlayışını ele alan bazı çalışmaları kısaca değerlendirdikten sonra, bunlar arasından George Hourani'nin Abdülcebbar ile ilgili çalışmasını –özellikle bu konuya tahsis edilmiş bir çalışma olduğu için- biraz daha ayrıntılı bir şekilde tahlil edeceğim. İkinci kısımda Kadı Abdülcebbar'ın düşüncesinin ait olduğu ve anlamını kazandığı, yani düşüncesinin dayandığı zemini teşkil eden “mutezilî” tavrı kabaca tasvir ettikten sonra, üçüncü kısımda tamamen Kadı Abdülcebbar'ın hüsn-kubuh ile ilgili düşüncesi üzerinde yoğunlaşarak, onun düşüncesini, daha önce zikredilen çerçeve içinde, yeniden inşa edeceğim. Dördüncü kısımda ise, bu düşüncenin bazı zorunlu neticeleri ile Mutezilî düşüncenin kaderi arasında bir irtibat kurarak bir anlamda niçin Mutezilî tavrın İslâm medeniyetinin belirli bir döneminden sonra geçerliliğini koruyamayarak yerini, onu kendi içinde hazmederek aşan ehli sünnet veya müteahhirûn kelâmına bıraktığını açıklamaya çalışacağım.

Burada bir hususa özellikle işaret etmek istiyorum. Büyük ve büyüklüğü oranında da karmaşık bir sistemi olan bir düşünürün sistemi içinde bir meseleyi ele almak, bütünü dikkate almadan mümkün değildir. Bunu kolaylaştıran en kısa yol, daha önce bu düşünürün bütün sistemini ana hatları ile ele alan bir çalışmanın bulunmasıdır. Ancak Kadı Abdülcebbar'ın düşüncesinin bilgi,<sup>5</sup> tefsir anlayışı, Kur'an'ın belâgatî<sup>6</sup>, ahlâk anlayışı<sup>7</sup> gibi muhtelif meseleleri müstakil çalışmalara konu olmuşsa da, bütün sistemini muhtasar ve müfid bir şekilde tasvir eden ciddi bir çalışma, bildiğim kadarıyla, yapılmış değildir. Her ne kadar genel olarak Mu'tezile hakkında yapılan çalışmalar, esas itibarıyla Kadı Abdülcebbar'ın eserlerine dayansalar da, Mu'tezile

---

cette valeur doit être absolue, autrement dit, intrinsèque aux actes. La loi révélée avertit sur sa valeur des actes, sans la leur attribuer. Dieu ne fixe donc pas arbitrairement la valeur morale de l'acte, il nous en prévient et nous la rappelle par ses prophètes si nous nous éloignons de la voie droite, ou si notre raison défaille. Le bien et le mal, soutiennent les mu'tazila, sont conçus comme tels par la raison. .... L'idée que les mu'tazila se font de la perfection divine, les conduit nécessairement à admettre Dieu comme déterminé par le Bien. Si Dieu nous révèle un loi, cette loi doit nécessairement être bien en soi. Et la raison, suffisamment éclairée, retrouve naturellement ce qui est bien et ce qui est mal, la révélation ne fait que confirmer, ou parachever et compléter les jugements de la raison, sans les contredire essentiellement.” S. 288-289; ayrıca bak Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 1967, s. 77

4 Bu eserler, *el-Mugni* [özellikle VI, XII ve XVI ciltleri], *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse ve el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn, Resâ'ilü'l-Adl ve't-Teuhid* [(dirâse ve thk. Muhammed Ammâre), Kâhire: Dâru'l-Hilâl 1971, c. I, içinde, ss. 168-253] isimli küçük risalesidir. Bu eserlerden *el-Mugni*'nin iki kısımdan oluşan VI. Cildi *et-Ta'dil ve't-Tecvir*, XIII. cildi *el-Lutf ve XVII. cildi eş-Şer'iyyât* başlığını taşımaktadır. Bu çalışmada bu eserlere sadece cilt ve sayfa numaraları verilerek işaret edilecektir. [Yani VI/1, 5, demek, 'el-Mugni'nin altıncı cildinin birinci kısmının beşinci sayfası' demektir.]

5 Marie Bernard'ın *Le Probleme de la Connaissance* başlıklı çalışması bilgi konusuna tahsis edilmiştir.

6 Abdülfettah Laşin'in *Belagatü'l-Kur'an fi asari'l-Kadı Abdülcebbar ve eseruhu* (Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabi 1978) başlıklı çalışması bu konuya ayrılmıştır.

7 George Hourani'nin biraz aşağıda daha yakından ele alınacak olan *Islamic Rationalism* başlıklı kitabı ahlâk konusunu ele almaktadır.

mezhebinin homojen bir grup olmaması, onu sadece Mutezilî âlimlerden biri olarak ele almayı ve ana konularla ilgili olarak onun görüşlerini diğerleri ile irtibatlandırıp nakletmenin ötesinde bir değer taşımamaktadırlar. Bir düşünürün sistemini ortaya koymak, genel olarak bir mezhebin görüşlerini ele almaktan epeyce farklı bir tavır ve yaklaşım şeklini gerektirdiği için, genel olarak Mu'tezile'yi ele alan eserlerde Kadı Abdülcebbar arada kaynamaktadır. Böyle olunca da Kadı Abdülcebbar'ın bir mesele ile ilgili tavrını ele almak, onun sisteminin diğer unsurları ile olan zarurî irtibatlarına işaret edilmesini de iktiza etmekte; bu da çalışmanın boyutunu etkilemektedir. Ayrıca bu çalışmada Mu'tezile'nin "esas meselesi" ile ilgili olarak işaret edilen hususlar da, ilk bakışta doğrudan konuyla alakalı gözükmeseler de, kanaatimce meselenin anlaşılması için dikkate alınması gereken hususlardır. Bu hususlara işaret eden bazı çalışmalar olmakla birlikte, bu işaretler bence yeterli olmadığı için, burada konumuzu ilgilendirdiği kadar bunlara da dikkat çekmeye gayret edeceğim.

Burada işaret etmek istediğim ikinci bir husus da yazının başlığı ve yöntemi ile alakalıdır. Yazının başlığında kullanılan "Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Makul Yolları" ifadesi, Sadeddin et-Teftazani'nin yaptığı ve muhtelif eserlerinde kullandığı bir kelimî tanıma dayanmaktadır. Bu tanıma göre kelimî ilminin gayesi, "şer'î hükümlere iman ve tasdikini onu iptal etmek isteyenlerin sarsamayacağı bir şekilde sağlam ve yakîni olması; faydası ise bu dünyada, dünya hayatının adaleti ve insan türünün bekasını, onun muhtaç olduğu ilişkileri fesada götürmeyecek şekilde muhafaza ederek, düzenlenmesi"dir.<sup>8</sup> Bu tanımla bakıldığında hem kelimî âlimlerinin gayretleri hem de genel olarak dîni ilimlerin fonksiyonu daha bariz bir hale gelmektedir. Yazının başlığında olduğu kadar yazılış usulünde de esas itibarıyla Teftazani ve İbn Haldun'un yaklaşım şekli –bunlara yazının içinde teferruatlı bir şekilde işaret etmek mümkün olmadıysa da- hareket noktasını teşkil etmiştir. Teftazani'nin ve İbn Haldun'un yaklaşım şekli, Mu'tezile'nin esas meselesi üzerinde durulurken dayanan yaklaşım şekli olmakla birlikte, hüsün ve kubuh meselesinin tahlil edildiği kısımda Fahrüddin er-Razi tarafından ifade edilen ve daha sonra Adüddüddin el-İci ve Teftazani tarafından daha da sistematize edilerek uygulanan muhakkikîn yöntemi takip edilmiştir.

1. Kadı Abdülcebbar ve Mu'tezile'nin hüsün ve kubuh görüşünü ele alan bazı çalışmaların değerlendirilmesi.<sup>9</sup>

1.1. Son zamanlarda yapılan çalışmalar arasında Mu'tezile'nin ve Kadı Abdülcebbar'ın hüsün ve kubuh anlayışını aslına epeyce muvafık olarak ele alan Aişe

8 Teftazani, *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Alemü'l-Kütüb 1989, I, s. 175 "ve gâyetü'l-kelemlî en yesîre'l-îmânü ve't-tasdikü bi'l-ahkâmî's-şer'iyyeti müteyakkînen muhkemen lâ tüzzelzülühu şubehu'l-mübtilîne ve menfe'atühü fi'd-dünyâ intizâmu emri'l-me'âşî bi'l-muhafazati 'ale'l-'adli ve'l-mu'âmeleti elletî yuhtâcu ileyhâ fi bekâ'i'n-nev'i 'alâ vehcin lâ yüeddü ile'l-fesâdi ve fi'l-âhireti en-necâtü mine'l-'azâbi'l-mürettebi 'ale'l-küfri ve sü'i'l-i'tikâd"

9 Genel olarak Hüsün ve Kubuh meselesi için bak: İlyas Çelebi, 'Hüsün ve Kubuh' *DİA*, XIX, 59-63 ve buradaki bibliyografya.

Yusuf Mennâ'î'nin eseridir.<sup>10</sup> Bu eserde müellif fazla yorum yapmadan, Kadı'nın düşüncesini açık bir şekilde dile getirdiği temel ifadelerini derleyerek, onun hakkında dolaysız bir fikir vermektedir. Ancak bu eserde, özellikle hüsün-kubuh meselesi ile icâb arasındaki irtibat kurulmadığı için, mesele tamamen ortada kalmakta; diğer taraftan şer'in ve ilahî hitabın konumu epeyce eksik bırakılmaktadır. Bu hususta yapılan diğer bazı çalışmalar arasında Semih Dugaym'ın eserinde geniş bir bölüm<sup>11</sup> fiiller ve hüsün-kubuh meselesine ayrılmıştır. Yazar özellikle hüsün ve kubuhun "vücûh" ile olan irtibatı hususunda dikkate değer tahliller yapmakta ve bu cihetten ahlâkî değerlerin en azından "aklîliği" ile ne kastedildiğinin anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır.<sup>12</sup> Ancak yazarın bütün Mu'tezile'yi ele alma gayreti, bir taraftan Mutezili ulema arasındaki farkları gereği gibi ifade etmede yetersiz kalmasını intac ettiği gibi, diğer taraftan da hüsün ve kubuhun "fiillerin zâtî sıfatı" olduğu görüşüne yapılan vurgu, Kadı Abdülcebbar ve Cubbâilerin yanında, bunlardan sonra yaşamış olan diğer Mutezili âlimlerin görüşlerini eksik ve eksikliğin büyüklüğünden dolayı da yanlış olarak aksettirmektedir. Bu ikinci eser türünden birçok çalışmada Mu'tezile'nin hüsün ve kubuhun "fiillerin zati sıfatı" olduğunu kabul ettiği bir galat-ı meşhur olarak zikredilmektedir. Bu eser, her ne kadar hüsün-kubuh meselesi ile icâb arasındaki irtibatı söz konusu etse de, bu irtibatı muhtelif seviyeler (şer'î, örfî ve lugavî hakikatler gibi) ve bu seviyelerin ortaya çıkardığı itibarlar olarak değil de, daha çok, hüsün ve kubuh fiillerin zati sıfatları olarak görme eğiliminden dolayı, bir tür aklın icâb gücü bulunduğunu göstermek veya buna dayanmak amacıyla yaptığı için<sup>13</sup> en azından Kadı'nın yaklaşımı ile çelişmekte ve onu kavramaktan uzak kalmaktadır.

1.2.1. Kadı Abdülcebbar'ın hüsün-kubuh anlayışı hakkında dikkate değer en önemli müstakil çalışma George F. Hourani tarafından yapılan çalışmadır.<sup>14</sup> Bu çalışmada yazarın, Kadı Abdülcebbar'ın yaklaşımını isimlendirme şekli ve bunun gerekçesi, aynı zamanda onun bu konu ile niçin ilgilendiğini de ifşa eder mahiyettedir. Hourani, Kadı Abdülcebbar'ın ahlâk anlayışını "rasyonalist" olarak nitelerken, genel olarak Mu'tezile'nin tavrını "rationalistic objectivism" olarak isimlendirmektedir.<sup>15</sup> Fakat dikkat çeken hususlardan birisi, Kadı'nın yaklaşım şeklini "Batılı" anlamda bir rasyonalizm olarak değil, Batılı anlamıyla "intuitionism" (sezgicilik) karşılığı olarak veya benzeri olarak göstermesidir. [Eserin hemen başında Kadı Abdülcebbar'ı "a precursor of the modern British intuitionists" (İngiliz sezgicilerinin bir öncüsü) olarak

10 Aîşe Yusuf Mennâ'î, *Usûlü'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şi'atü'l-İmâmiyye*, Douha: Dârü's-Sekâfe 1992, s. 223-238

11 Semih Dugaym, *Felsefetü'l-Kader fi Fikri'l-Mu'tezile*, Beyrut: Dârü't-Tenvîr 1985, el-bâbü's-sâlis: *Ahkâmü'l-Ef'âl*, s. 267-325, özellikle s. 267-285

12 Semih Dugaym, *Felsefetü'l-Kader*, s. 273, 275

13 Semih Dugaym, *Felsefetü'l-Kader*, s. 278 [Burada icâbın esas itibarıyla aklî olduğunu göstermeye çalışmaktadır.]

14 George F. Hourani, *Islamic Rationalism, The Ethics of 'Abd al-Jabbar*, Oxford 1971 (Bu yazıda bundan sonra, "Hourani, *IR*" şeklinde kısaltılacaktır.) Hourani çalışmasını haklı olarak Abdülcebbar'ın ahlâkını sistematik bir şekilde ortaya koymaya teşebbüs eden ilk çalışma olarak nitelermektedir. S. 14

15 Hourani, *IR*, s. 10

nitelemektedir.]<sup>16</sup> Onun niçin Kadı'ya rasyonalist dediği sorusu ise çok kabaca vahye ittiba etmeyen veya önceliği vahye vermeyen bir yaklaşım şeklini, muhtevası ne olursa olsun kabaca "rasyonalist" olarak niteleyerek, Kadı'da böyle bir düşüncenin bulunduğunu varsayması gibi gözükmetedir.<sup>17</sup> O, Kadı'nın yaklaşım şeklini rasyonalist olarak nitelerken, "rasyonalist"i de belli bir şekilde tanımlayarak, "natüralist"in karşısına yerleştirmektedir. Bu tanımlamalar, Anglo-Saxon felsefe geleneği içerisinde yapılmakla birlikte, bir taraftan Aristo ile irtibatlandırılmakta, diğer taraftan da Kadı Abdülcebbar'ın tavrını nitelendirmekte; bu sayede bir taraftan Kadı ile Aristo, bunun üzerinden de modern Batı rasyonalizmi ile günümüzdeki rasyonalizm arasında bir köprü oluşturma imkânı araştırılmaktadır. Bu tavır doğruluğu üzerinde konuşulabilir bir konu olmakla birlikte, esas mesele -yaptığı tanım doğru kabul edilse bile- onun bu eserinin Kadı'nın tavrını gereği gibi kavrayıp kavramadığı ve bunun yaklaşım şekli ile alâkasının tespiti noktasında ortaya çıkmaktadır. Daha başka bir ifade ile, Hourani'nin kurguladığı Kadı Abdülcebbar ile eserlerindeki Kadı Abdülcebbar'ın aynı düşünür olup olmadığının tespiti edilmemesi gerekmektedir.

1.2.2. Hourani'nin yaklaşım şekli Kadı Abdülcebbar'ı veya genel olarak bir Müslüman düşünürü ele alırken, onların düşüncesinin içinde olduğu, beslendiği, anlamını kazandığı, problemlerini elde ettiği, onu da aşan geçerlilik ve makbuliyet ölçülerine bağımlı olduğu ve nihayet bütün bunların "tarihî-toplumsal" bir dünya içinde gerçekleştiği;<sup>18</sup> düşüncenin varlık alanına çıkarken, aynı zamanda mevcudu yeniden ürettiğini de göz ardı etmektedir. Grek düşüncesine, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Zerdüştlük gibi dinlere yapılan göndermeler, tarihî vakıayı gözardı ederek, İslâm'ın ve İslâm düşüncesinin özgünlüğünü zan altında bırakan bir tavır olmakla birlikte, bir yönüyle -bu hususta Batı'da ve Batılı tarzda yazı yazarların genel olarak İslâm ve İslâm kültürü hakkındaki ön yargılarını ifade etmesi açısından- anlaşılır bir tavidir; ancak bu tavır araştırılmadan varsayılan bir ön kabul olduğu için, çalışmalarda "müsadere 'ale'l-matlûb" şeklinde kullanılmaktadır. Düşünür yaşadığı toplumla irtibatsız, ama mezkur düşünce ve dinlerle irtibatlı olarak görüldüğünde, düşünürün düşüncesi tamamen "ferdî", tamamen "şahsa özel" ve nihayet, sadece bir şekilde "anlamlandırılacak" bazı sözler dizisi olarak algılanmakta;<sup>19</sup> bunun neticesinde de bir varlık olarak düşünce ile düşüncenin tarihî-toplumsal varlıkla irtibatı gözden irak kalmaktadır. Bu gözden iraklık esas itibariyle düşüncenin kendi hususiyeti içinde kavranmasını engellediği gibi, aynı zamanda ancak başka bir düşünce ve başka bir toplumsal varlıkla irtibatlı hale getirilerek tanımlanmaya (=anlamlandırma) götürmektedir; bu esas itibariyle düşüncenin anlaşılma ufku dışında bırakılması ve

16 *IR*, s. 2, ayrıca sayfa 3'te Mu'tezile'nin ahlâk teorisini 'a form of intuitionism' olarak nitelemektedir.

17 George F. Hourani, *Reason & Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press 1985, s. 98-99; ayrıca J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech*, Leiden: E. J. Brill, 1976

18 Kadı Abdülcebbar'ın delil türlerinden birini "ümmetin dini" (dinü'l-ümme) dediği icmâ teşkil etmektedir (Bu tabir için bak: *Şerh*, s. 126). Daha sonra üzerinde kısaca duracağımız gibi, icmâ Kadı Abdülcebbar için tayin edici mercilerden biridir.

19 *IR*, s. 8

dolayısıyla anlaşılmasının engellenmesi anlamına gelmektedir. Hourani'nin yaklaşım şeklinde bunun açık ve önemli bir örneğini bulmaktayız. "İslâm düşüncesinin kaynakları" söylemi esas itibarıyla böyle bir tavrın çok kaba bir ifadesi olmaktadır.<sup>20</sup> Hourani, Kadı ve ondan önce de diğer Mutezili ulemanın -"rasyonalist" olarak nitelendiği- bir ahlâk geliştirme konusundaki tavrını, Grek ve Hıristiyan "ilhamı" yanında, Zerdüştlüğün de etkisi ile açıklanabileceğini iddia etmektedir.<sup>21</sup> Aşağıda bu husus üzerinde kısaca durulacağı gibi, meselenin bir "ilham" (inspiration) meselesi olduğunu söylemek, vakıyı epeyce yanlış görmek ve genel olarak Müslümanlar, özel olarak da Mu'tezile ile diğer din ve kültür mensupları arasındaki ilişkiyi yanlış vazetmekten kaynaklanmaktadır. Bu husus mesele biraz daha yakından ele alındığında daha açık bir şekilde görülecektir.

1.2.3. Hourani'nin Kadı Abdülcebar'a ve genel olarak İslâm tefekkürünün ahlâkî cihetine bakışında öncelikle dikkat çeken hususlardan birisi, onun bütün İslâm tefekkürünü Yunan, Sâsâni ve Hıristiyan düşüncesinin bir tür türevi olarak algılaması; bunda fukahayı bir tür Kur'an müfessiri olarak kabul ederek,<sup>22</sup> sufilere de "hesaba gelmez" veya "hesabı verilmeyen veya verilemeyen" veya "verilmesi mümkün olmayan" bazı sözlerin sahibi olarak görmesi ve bu çerçevede ahlâk meselesi veya ahlâk felsefesi olarak nitelenebilecek yaklaşım şeklini kelama ve kalamcılara, bunlar arasında da "Mu'tezile"ye ırca etmesidir.<sup>23</sup> Bu da sebepsiz değildir; nitekim -kendisinin de açıkça ifade ettiği gibi- o ahlâk felsefesi derken modern İngiliz felsefesinde epeyce baskın olarak kabul edilen, özellikle de "iyi ve kötü terimlerinin" tahlilini istihdaf eden "analitik" yaklaşım şeklini benimseyerek, bu çerçeveden bakmakta ve buna göre de İslâm kültüründe ahlâk felsefesini, sadece "iyi ve kötü" kavramlarının tahliline yer vermiş olan görüşlerle sınırlamaktadır.<sup>24</sup> Bu yaklaşım şeklinin doğru ve makul olup olmadığı bir tarafa, esas mesele Hourani'nin felsefe anlayışı ile Kadı Abdülcebar'a yönelişi arasında kurduğu irtibatın keyfiyeti noktasında ortaya çıkmaktadır. Bu irtibatlandırma, biraz sonra üzerinde durulacağı gibi, Kadı Abdülcebar ve ondan önce yaşamış olan bazı Mutezili âlimlerin bazı ifadelerinin, belirli bir yorumuna dayanmaktadır. Bu yorumun esasını da, Mu'tezile ve Kadı Abdülcebar'ın yaygın ve baskın fıkıh kültürüne karşı, İslâm toplumu içerisinde, insanın vahye müracaat etmeden "iyi ve kötünün" ne olduğunu bilebileceği, yani "rasyonel bir

20 *IR*, s. 9; Hourani'nin bu sayfada yaptığı üçlü tasnif, bu yaklaşım şeklinin açık bir numunesini teşkil etmektedir.

21 *IR*, 147 [Burada Hourani Albert Nader'e göndermede bulunmaktadır. Ancak Nader'in burada işaret ettiği husus, Mu'tezile'nin muhataplan arasında, Simlicius gibi yeni Platoncu tavra sahip düşünürler bulunduğu ve onların böylesi düşüncelere karşı tevhidî savundukları ve kendilerine "ehlü't-tevhid" adını vermelerinin de bununla alakalı olduğudur. Bu husus için bak: A. Nader, *Le Systèm philosophique*, s. 61-62]

22 İlk dönemlerde fıkıhın gelişimi ile ilgili çizdiği çerçeve (*IR*, s. 9-10), bu konu ile ilgili yaygın oryantalist söylemin hüsn-kubuh meselesi ile irtibatlandırılmış şekli olduğu için burada üzerinde durmaya gerek görmüyorum.

23 *IR*, s. 2-3

24 *IR*, s. 1; Hourani bunu şöyle ifade etmektedir: "Concern with analytical questions has long been the prime criterion determining what works of the past should be included in the history of philosophical ethics."

ahlâkın” mümkün olduğunu savundukları inancı teşkil etmektedir.<sup>25</sup> Bu inanç onda Kadı Abdülcebbar'ın tavrını incelerken olduğu kadar isimlendirirken de oldukça etkin olmaktadır.

1.2.4. Hourani, Mu'tezile'nin tavrını “rationalistic objectivism” olarak isimlendirir.<sup>26</sup> Buna karşılık Sünnilere nispet ettiği bir tavrı, “theistic subjectivism” olarak nitelemektedir.<sup>27</sup> Bu isimlendirmelerin ikisi de müsemmalarnı ifade etmede yetersizdir; hatta ikisi de -bu yetersizlikleri dikkate alındığında- yanlıştır. Yetersizlik ve yanlışlık kendi başına isim-müsemma ilişkisi açısından ortaya çıktığı gibi, isimlendirmeyi yapanın gerekçeleri dikkate alındığında, yanlışlık daha da bariz bir hale gelmekte ve düşünceyi kendi varoluş ufkunda ele almak yerine, İslâm düşünürlerinin tavrılarını “modern” ahlâk felsefesine yamamak için, önemli çok şeyi göz ardı ederek hakkında konuştuğu yaklaşım şekillerinden daha çok, onları ifade etmek için seçtiği formların kendisini zorladığı sınırlara teslim olarak, o sınırlar içerisinde klasik düşünceyi tasvir ve takdim etmeye çalıştığı intibai ortaya çıkmaktadır. İsimlendirme ve açıklama/temellendirmede ortaya çıkan hata da muhtemelen buradan kaynaklanmaktadır. Hourani'nin sünni tavra niçin “theistic subjectivism” adını verdiğini açıklarken şu gerekçeleri zikretmektedir: “Bu, subjektivizmdir, çünkü bir fiilin (ahlâkî) değeri, hakim veya gözlemci konumundaki bir zihnin arzu etme ve etmeme, emretme ve nehyetme, beğenme ve beğenmeme gibi belirli bazı görüşleri ve tavrıları ile irtibatla tanımlanmaktadır. Bu teistiktir, çünkü burada söz konusu olan zihin, muhtelif insanî subjektivizmin hilafına, Tanrı'nındır. Bu (yaklaşım şekli) yaygın bir şekilde “ahlâkî voluntarizm” olarak adlandırılmakta ise de bu isim, teorinin diğer tipleri ile olan irtibatını yeterince göstermemektedir.”<sup>28</sup> Hourani, en azından emretme söz konusu olduğunda, emrolunanın herkes tarafından bilinmesine işaret ederek, burada bir objektifliğin mevcut olduğunun zannedilebileceğini; ama esasın kanun olmadığını; kanun ne derse onun iyi ve kötü olduğunun değil, Tanrı'nın iradesinin tayin edici olduğunu, bundan dolayı burada hâlâ bir subjektiflik unsurunun bulunmaya devam ettiğini söylemektedir.<sup>29</sup> Halbuki, Kadı Abdülcebbar'ın eserleri yanında fukahanın eserleri biraz dikkatlice incelenecek olursa, bu anlamda ilahî iradeye dayananın, fukaha değil, Kadı Abdülcebbar olduğu rahatlıkla görülebilir. Biraz ileride daha yakından ele alacağımız ve göreceğimiz gibi, Kadı Abdülcebbar, dili müstakil bir varlık olarak değil, bir fiil olarak kabul ettiği; fiil de anlamını kendinde değil, kendi dışında taşıdığı için, lisanî ifadelerin ve bunun da ötesinde şer'î seviyede hüsün

25 *IR*, s. 3

26 *IR*, s. 10

27 *IR*, s.12-13

28 *IR*, s. 12-13 'It is subjectivism, because the value of action is defined by relation to certain attitudes or opinions of a mind in the position of judge or observer, such as wishing and not wishing, commanding and forbidding, approving and disapproving. It is theistic because the mind is that of God, in contrast with human subjectivism of various types. It is also commonly called 'ethical voluntarism', but this name does not show very well its relation to other types of theory'.

29 *IR*, s. 13, dipnot 8

ve kubuhun vücûb ifade edebilmesini, ilahî iradeye bağlayarak temellendirmektedir.<sup>30</sup> Buradan hareketle Kadı'nın yaklaşımının esaslı bir şekilde subjektif olduğunu söylemek mümkündür. Buna karşılık fukaha, fiillere yüklenen hüsün ve kubuh vasfını hitaba, dolayısı ile hitabın mütekellimi olarak Yüce Allah'a izâfe etmektedir; ancak onlar dili kendi başına yeterli bir ifade aracı, hatta bir "varoluş şekli" ["vücûd fi'l-lisân" bunu ifade eder] olarak kabul ettikleri için, her şiganın 'kendinde bir mücebi' olduğu tezi ile birlikte dil üzerinden –Kadı Abdülcebbar'da ve Mu'tezile'de bulunmayan- çok açık bir "objektiflik" gerçekleşmektedir. Bu noktadan kabaca bu ifadelerin en hafif deyimle, sadece aceleciliği gösterdiğini söylemek mümkündür.

1.2.5. Hourani'ni Kadı Abdülcebbar'ın hüsün ve kubuh meselesini ele alırken kullandığı bazı terimleri ve yaklaşım şeklini modern sezgicilere, bunlar arasında da özellikle Ross'un yaklaşım şekline irca ederek anlamaya çalışması, "metodunun" nirengi noktası gibi gözükmektedir. Nitekim Hourani Kadı'nın "vücûh" tabiri ile Ross'un *prima facie* tabirini aynı olarak nitelemektedir.<sup>31</sup> Hourani'nin çalışmasındaki esas şablon, Ross tarafından ahlâk felsefesini temellendirirken kullanılan "kendinde iyi" ile *prima facie* iyi (=başka bir şey için iyi veya kötü) arasında yaptığı bir ayırmadır ve bu ayırımın aynen Kadı'da mevcut olduğu varsayımının Kadı'yı modern Anglo-Saxon ahlâk felsefesinin terimleri ile yorumlamayı mümkün kıldığını söylemek mümkündür. Hourani'nin bütün tahlilleri, özellikle zulüm, abes, yalan vs. gibi temel kavramlar olarak nitelendirdiği hususları ortaya koyarken Kadı'nın ifadelerinden, onun bunları "kendinde iyi" olarak kabul ettiği; bunlar dışındaki "iyi" veya "kötü"lerin, ancak bunlarla irtibatlı olarak tanımlanabileceğini göstermeye çalışması, bu tavrın bir neticesidir. Ancak görebildiğim kadarıyla –bunun delillerini ortaya koymak da bu yazının ara amaçlarından birini teşkil eder- Hourani bu hususta Kadı'yı ait olmadığı bir çerçeveye yerleştirerek, yeniden inşa etmekte, onu olmadığı bir şekilde takdim ettiği gibi, aynı zamanda ona muhtemelen kabul edemeyeceği bir düşünceyi nispet etmektedir. Bu yaklaşım şekli, Hourani'ye Kadı Abdülcebbar'ı bugün anlaşılır bir dille anlatma konusunda bir imkân sağlıyor gibi gözüktüğü için önemli olmakla birlikte, dile getirilen Ross olarak kalmakta, Kadı Abdülcebbar aradan çekilerek yok olmaktadır.

1.2.5.1. Bu yaklaşım şeklinde ortaya çıkan sıkıntı, kendisini Kadı'nın mesela "yalan" konusundaki yaklaşımı söz konusu olduğunda bariz bir hale getirmektedir. Kadı, açık bir şekilde "itibarlardan ari, mutlak bir iyi ve kötüden bahsedilemeyeceğini" söyleyip,<sup>32</sup> "yalan"ı açık bir şekilde "ait olduğu itibarlar" veya "ilişkiler düzeni"

30 Semih Dugaym, *Felsefetü'l-Kader*, s. 275

31 *IR*, s. 32; Hourani başka yerlerde de Ross ve ona benzer düşünenlerin yaklaşım şekillerinden istimdad etmektedir. Mesela, *IR*, s. 121. Burada Ross'un kullandığı *good in itself* (veya *duty proper* veya *intrinsic duty*) ve *prima facie duty* ayırımının, Mu'tezile'nin aksine fukahânın yaptığı *hasen li'aynithi* ve *hasen li'ayrihi* ayırımına ismen benzediğini söyleyebiliriz (mesela bak: Serahşi, *Usûl I*, s. 78-94). Ancak Ross'un teorisi ile fukahânın yaklaşım şekli ve ulaştıkları neticeler birbirlerinden tamamen farklı olduğu için, bunlardan birini diğerine irca ederek anlamaya çalışmak çok yanıltıcı olacaktır. Bu konu için bak: Tahsin Görün, *Sprache, Handlung und Norm*, İstanbul: İSAM yay., 1998, s. 215-223

32 *Şerh*, s. 564



içerisinde kavramayı, “kötü”nün mahiyetine uygun metodolojik bir ilke olarak görürken, Hourani, onun “kendinde kötü” ve “bir cihetten kötü” arasında bir ayrım yaptığı varsayımına bağlı olarak onun yaklaşım şeklinde “çelişkiler” veya “ihtilaflar” bulunduğunu iddia etmektedir. Ancak burada ortaya çıkan “ihtilaf” esas itibarıyla Kadı'dan değil, Kadı'yı anlama veya kavrama için seçilen “yöntem”den kaynaklanmakta gibi gözükmektedir.<sup>33</sup>

1.2.5.2. Hourani'nin yaklaşım şekli, Kadı Abdülcebbar'ın yaklaşım şeklinin esasını teşkil eden fiillerin ait oldukları ilişki düzeni içinde iyi veya kötü vasfını kazanabilecekleri ve sadece böylece bu vasıfları kazanabilecekleri anlayışını kavramaya el vermemektedir. Bunu mesela şu ifadelerini biraz yakından tahlil edersek farkedebiliriz: “Abdülcebbar bunu bizim yaptığımız şekilde ifade edemez, çünkü o kötüyü zemmi hak etme ile tanımlamaktadır ve yaşadığı dönemin Arapça ıstılahı onu (yani kötülüğü T.G.) fiillere değil, sadece faillere isnad etmeye elvermektedir. Bundan dolayı o (çocuklar vs. gibi) failleri zemmi hak etmediği halde kötü olarak isimlendirilen fiillerin teşkil ettiği bazı zahir istisnaların, ‘eğer fail tam bilgiye sahip olsaydı, o zaman zemmi hak ederdi’ kaydını ekleyerek, üstesinden gelebilmektedir.”<sup>34</sup> Bu cümleler esas itibarıyla Kadı Abdülcebbar'ın niçin “kendinde fiiller”den değil de, sadece “birinin fiilleri”nden iyi veya kötü olarak bahsedilebileceği düşüncesine sahip olduğunu açıklamıyor; aksine onun bu husustaki ifadelerini istisna olarak kabul ediyor ve o dönemde dil kullanımının buna elvermediğini söylüyor. Ama aksine Kadı -daha sonra geniş bir şekilde göstereceğimiz gibi- esas itibarıyla fiilleri hüsün-kubuh meselesi ile irtibatlı olarak, faillerinden bağımsız bir şekilde ele almakta; hatta faillerinin fiillerin iyi veya kötü olmasında doğrudan bir dahillerinin bulunmadığını söylemektedir. O, fiillerin “kendinde” bu vasıfları taşımadığını, fiillere hüsün ve kubuh vasıflarını yükleyenin, fiillerin dışındaki faktörler olduğunu ve bu faktörlerin değişmesi ile birlikte fiillerin vasıflarının da değiştiğini kabul eder. O dönemdeki dil kullanımının fiillerden bahsedilmesine elvermediği iddiası, bizzat Kadı Abdülcebbar'ın eserinde elimizde bulunan örneği ile çelişmektedir. Hourani'nin böyle bir iddiada bulunması, meseleyi açıklamaktan çok, anlaşılmasız bir hale getirmektedir. Kadı Abdülcebbar “kendinde fiillerin” hasen ve kabih vasıflarını taşıdıkları, yani bu vasıfların fiillerin zâtı sıfatları olduğu düşüncesine karşı çıkmaktadır. Bilindiği ve Kadı Abdülcebbar'ın naklettiği gibi, bu tavır daha önceki Mu'tezile ulemasının, özellikle de Ebû Hâşim'in tavrıdır; Kadı, “kendinde fiil” ve buna bağlı olarak da “kendinde iyi ve kötü” kavramını kullanmak yerine, diğer faktörlerin yanında tamamen bilgi ve irade sahibi olması cihetinden fâilî ve ortaya çıkardığı netice açısından fiili dikkate alan bir yaklaşım sergilemektedir.<sup>35</sup>

33 *IR*, s. 76-81

34 *IR*, s. 50-51 “‘Abd al-Jabbar cannot express it in our way, because he is committed to defining evil in terms of deserving blame, and that is something that in the Arabic terminology of his time can only be predicated of agents, not acts. Therefore he gets around the apparent exceptions, constituted by acts which are called evil although their agents (children, etc.) do not actually deserve blame, by stating that they are acts for which the agent would deserve blame if he had full knowledge.”

35 Mugni VI/1, s. 7 ve 26 vd.

1.2.5.3. Muhtelif vesilelerle Hourani'nin ifade ettiği gibi,<sup>36</sup> Kadı iyi ve kötüyü ne fiillerin ne de onların faillerinin zatından kaynaklanan bir vasıf olarak kabul etmekte; fiillerin bu vasıfları muhtelif cihetlerden "kazandığını" söylemektedir. Bu durum esas itibariyle onun "ma'kûlât" alanı olarak kabul ettiği ve sem'iyattan ayırdığı bir varlık seviyesi ile irtibatlı olarak anlamlıdır. Daha başka bir ifade ile Hourani'nin dikkate almadığı husus, Kadı'nın muhtelif "hakikat" seviyelerini (örfi, lugavî ve şer'î hakikat seviyeleri gibi) birbirinden ayırması ve bu ayrıma bağlı olarak yaptığı temellendirmedir. Bu husus aşağıda biraz daha yakından ele alınacağı gibi, varlık anlayışı ile doğrudan irtibatlıdır. Dolayısı ile Kadı'nın varlık anlayışını dikkate almadan, onun hüsün ve kubuh anlayışını anlamak, Hourani örneğinde olduğu gibi, oldukça zor bir hale gelmektedir. Hourani, Kadı'yı irca etmeye çalıştığı modern ahlâk felsefecileri gibi tek boyutlu düşündüğü için, bu hususu ve bunun bütün bir düşünce sistemi için önemi ve yerini fark edememektedir.

1.2.5.4. Hourani Kadı Abdülcebbar ve Mu'tezile'nin "objektivist" bir tavırları olduğunu söylemektedir. Ancak onun objektivizm ile kastettiğinin Kadı Abdülcebbar'ın tavrıyla ne kadar uyduğu epeyce tartışılabilir gözükmektedir. Hourani, "ahlâkî değerlerin objektifliği" derken, ahlâkî değere konu olan fiillerin vasıflarının hiçbir hal ve şartta değişmediğinin kabul edilmesini kastetmektedir.<sup>37</sup> Bu ise esas itibariyle ahlâkî değerlerin bir tür "zâtî sıfat" olduğunun kabul edilmesi anlamına gelir. Kadı Abdülcebbar'ın bu görüşü kabul etmediğini daha sonra ortaya koyacağız. Ancak bu, Kadı'nın ahlâkî değerlerin, şahsa göre değişen bir şey olduğunu kabul ettiği anlamına da gelmez. Sadece o değil, onun kadar fukaha da ahlâkî değerlerin herkes tarafından bilinip anlaşılacak şeyler olduğunu kabul eder ve bu anlamda bu değerlerin "objektif" olduğu zaten tartışma dışıdır. Hourani'nin yaklaşım şeklinin ortaya çıkardığı sorun, sadece yaptığı ve Kadı'ya izafe etmeye çalıştığı objektiflik tanımı değildir; burada mutlaka sorulması gereken iki temel soru vardır: Fiillerin ahlâkî değerini Kadı nasıl tespit ediyor? İkincisi ahlâkî değerlerin objektif olması, Kadı Abdülcebbar'ın içinde yaşadığı ve ait olduğu toplum açısından nereye tekabül ediyor? Bu iki soruya cevap vermeden, Kadı'nın hüsün-kubuh anlayışı ve bunların objektifliğini savunmasını gereği gibi kavramak mümkün değil gibi gözükmektedir. Hourani'nin eserinde bu sorulardan ilki sorulmuş olmakla birlikte, yaklaşım şeklinin mevzuuna uymamasından dolayı epeyce problemlili bir şekilde cevaplandırılmış; ikinci soru ise, sorulmadan sadece bir tür "vahiyden bağımsız düşünme" gayreti olarak görülerek, bu çerçevede zımnen cevaplandırılmıştır. Bütün bunlarla birlikte Hourani'nin sadece Kadı ve Mu'tezile'de olduğunu düşündüğü "objektivizm" gayreti, toplumsal cihetten müspet anlamı olmayan bir gayret olarak kalmaktadır.<sup>38</sup>

36 Mesela *İR*, s. 114, 118 [özellikle burada Kadı'dan yaptığı bir iktibas şöyledir: 'We have shown that the obligatory is not obligatory only by reason of an external cause (li-'illatin), it is obligatory only by reason of grounds (li wujûhin) proper to it; and that is possible in the act of every agent. (XIV, 14)], 120, 121 [Thus they are always objective features of the act in its circumstances, not constituted by a command]

37 Hourani bu hususu muhtelif yerlerde vurguluyor. Mesela *İR*, s. 52-53

38 Ancak başka bir cihetten Mu'tezile ve Kadı, dine rağmen veya dine bağlı olmadan düşünen, dolayısı ile bugün böyle yapmak isteyenlere bunun mümkün olduğunu gösteren bir mezhep ve âlim olarak takdim

1.2.5.5. Hourani'nin eserinde özellikle dikkat çekmesine ve nispeten geniş bir şekilde üzerinde durmasına rağmen, yine yaklaşım şeklinin getirdiği bir netice olarak doğru bir şekilde ortaya konulmayan kavram “vücûh” kavramıdır. Bu kavramı o, yukarıda işaret edildiği gibi, Ross'un *prima facie* kavramı ile özdeşleştirmeye çalışmaktadır. Ross'un yaklaşımında tayin edici bir yeri olan “kendinde iyi fiiller” kavramına Kadı'da bir karşılık arama gayreti “*prima facie iyi*” kavramı ile “vücûh” kavramını aynı görmeye sevketmekte, Kadı'nın yaklaşımının esasını farklı vâzietleri intac etmektedir. Mesela, Kadı'nın bir fiilin bazı cihetlerden kabih, aynı fiilin daha başka cihetlerden de hasen olabileceğini söylemesini, onun kendi tavrı ile çeliştiğini düşünmesi<sup>39</sup> bunun alâmetlerinden birisi gibi gözükmektedir. Yine vücûh kavramı ile irtibatlı olarak Hourani Kadı'nın “relativist” olduğunu söylemektedir, relativizmin objektivizm ile çelişmediğini de ekleyerek. Bu hususta düştüğü sıkıntıyı ise, yaklaşım şeklinin Kadı'yı anlamaktaki sıkıntı olarak değil de, Kadı'nın, eserlerinde hiçbir kayıt bulunmamasına rağmen, yeni platoncu düşünceyi ve onun ihtiva ettiği bazı temel kavramları anlamamış olmasına yormaktadır.<sup>40</sup>

1.2.5.6. Kadı Abdülcebbar'ın yukarıda tanımlandığı anlamda rasyonalist olduğu düşüncesi Hourani'yi, Kadı Abdülcebbar'ın Tanrı'nın yalan söylemesinin caiz olmadığını temellendirmek için ileri sürdüğü delili, “rasyonel” bulmamasına sebep olmaktadır. Çünkü “böyle bir argüman ad hominem sarsılmaz bir şekilde Kitâb'ın otantikliğine inanan dindar muhataplara karşı öne sürülebilir, ama sadece Tanrı'nın güvenilir olduğuna dayanan bir öncülü varsaydığı için, rasyonel bir delil olarak görülmesi oldukça zordur.”<sup>41</sup> Burada, birçok yerde olduğu gibi, Hourani'nin yaklaşım şekli, Kadı'nın yaklaşım şeklini kavramaktan oldukça uzak kalmaktadır. Çünkü bu tip argümanlar Kadı'nın eserinde en yaygın olarak kullanılan bir argüman tipini teşkil etmektedir.<sup>42</sup> Hourani'nin haklı olduğu taraf, bu argümanların yukarıdaki tanım açısından rasyonel olarak kabul edilemeyeceğidir. Ancak Kadı'nın eserleri ağırlıklı olarak bu tip argümanlarla dolu olunca, buradaki sıkıntıyı Kadı'da değil, onun düşüncesini belirli bir tanıma göre rasyonalist olarak görmek isteyen tavırda aramak gerekecektir. Daha sonra bu husus üzerinde, Kadı'nın mensubu olduğu ve üstlenerek sürdürdüğü Mu'tezilî tavrın meselesinin “rasyonel bir teoloji” oluşturmak olmayıp,<sup>43</sup> esas itibarıyla

---

edilmektedir. Bunun ne Mu'tezile ne de Kadı Abdülcebbar ile yakından ve uzaktan bir alâkasının olduğunu, bunların eserlerini okuyanlar çok açık bir şekilde görebilirler.

39 IR, s. 62-63

40 IR, s. 65-66

41 IR, 131 “such an argument might serve ad hominem against religious opponents with an unshakeable belief in the authenticity of scripture, but can hardly be considered a rational proof, since it assumes as a premiss something (the truth of scripture), which can follow only as a conclusion from God's truthfulness”.

42 Mesela Kadı'nın aklî vâcib olduğunu söylediği şeylere bakılacak olursa, bunların zannedildiği gibi ad hominem ifadeler olmadığı görülebilir. “Allah'ı bilmek vâcibdir, Rasulleri, Şer'î'atleri, namazları, orucu bilmek de böyledir; çünkü Allah akıllarımızda bunların terkinde bizim aleyhimizde mazarat bulunduğu gibi, yapılması halinde de maslahat bulunduğunu takfir etmiştir.” *el-Muhtasar*, s. 204

43 Dini rasyonel olarak nitelenebilecek bazı delillerle savunmak ve anlaşılır kılmaya çalışmak, rasyonel bir teoloji oluşturmaktan mahiyet itibarıyla farklı bir gayrettir. Kaldı ki Kadı'nın bazı ifadeleri açıkça sem' ile aklın hükümlerinin farklı, hatta çelişik olabileceğini, böylesi durumlarda sem'in tayin edici olduğunu dile getirmektedir.

İslâm'ın savunulması ve gayrimüslimler tarafından da anlaşılabilir bir şekilde anlatılması gayreti olduğuna işaret etmek suretiyle duracağız.

Kısaca Hourani'nin çalışmasının, bu alanda yapılmış en ciddi ve dikkate değer çalışma olması ve muhtevası içerisinde –vücûh kavramına işaret ederek bir tahlile tabi tutması gibi- çok önemli katkılarına rağmen, yaklaşım şeklinin mevzuya muvafık olmamasından dolayı, Kadı'nın hüsün-kubuh anlayışını mevzuuna muvafık bir şekilde dile getiremediğini söylemek mümkündür.

2. Yukarıda klasik düşünürlerimizi ele alanların bir kısmının, “onların düşüncesinin içinde oluştuğu, beslendiği, anlamını kazandığı, problemlerini elde ettiği, onları da aşan geçerlilik ve makbuliyet ölçülerine bağımlı oldukları ve nihayet bütün bunların ‘tarihi-toplumsal’ bir dünya içinde gerçekleştiği; düşüncenin varlık alanına çıkarken, aynı zamanda mevcudu yeniden ürettiğini” gözardı ettiğine işaret etmiştik. Bu cihetten bakarak Kadı Abdülcebbar'ın ve onun mensubu bulunduğu Mu'tezile'nin durumuna kısaca göz atmak gerekmektedir.

2.1. Kadı Abdülcebbar'ın hüsün ve kubuh konusundaki düşüncesini kavrayabilmek için, onun intisap ettiği, daha doğrusu, gerekçesini tam olarak bilmesek de, tercih ettiği Mu'tezile'nin tavrını tespit etmemiz ve Mu'tezile'nin niçin böyle bir görüşü savunduğunu kavramamız gerekmektedir. Mu'tezile niçin böyle bir görüşü savunmuştur ve onları böyle bir görüşü savunmaya götüren gerekçeler neler olabilir? Hangi ön şartlar gerçekleşmiş olmalı ki, Mu'tezile kendisini böyle bir görüşü savunma konusunda haklı hissetsin? Bu konuda bize yardımcı olabilecek ifadelerden birisini Gazali'nin *el-Munkiz*'inde bulmaktayız. Gazali bu eserinde bazı âlimlerin birileri ile tartışmaya girebilmek için onların bazı öncüllerini kabul etmiş gibi göründüklerini; daha doğrusu bazı hususları önceden teslim ederek konuşmaya başladıklarını, ama daha sonra önceleri *ad hoc* (belirli bir amaca bağlı olarak) bir şekilde teslim edilen bu mukaddimâtın doğru kabul edilmeye başlandığından bahsetmektedir.<sup>44</sup> Bu ifade üzerinde biraz daha yakından durulacak olursa, burada aynı zamanda Mu'tezile'ye de bir tenkidin söz konusu olduğunu görebiliriz. Bu hususu cevaplandırılabilir bir soru haline getirmek için Mu'tezile'nin, siyasi ve askerî hakimiyeti ellerinde bulundurarak, psikolojik üstünlüğe sahip olmakla birlikte, hatırı sayılır bir gayrimüslim nüfusu aralarında barındıran Müslümanların gayrimüslimlerle bunlar arasında da özellikle Yahudi, Hıristiyan ve Mecusilerle en azından Kur'an'da ve Sünnette, daha genel bir ifade ile Müslümanların yaşadıkları hayatta, “doğru” ve “iyi” olarak kabul ettiklerinin akıl tarafından da bilinebileceğini göstermek amacıyla bir diyaloga (münazara, kelâm) girişip girişmediklerini araştırmak gerekmektedir.<sup>45</sup> Bu konuda elimizde epeyce delil

44 Ebu Hâmid el-Gazâlî, “el-Munkizu mine'd-Dalâl”, *Mecmû'atu Resâilî'l-İmâm el-Gazâlî V*, neşr. Ahmed Şemsüddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 1994-1997, s. 33 [velâkinnehüm i'temedü fi zâlike 'alâ mukaddimâtin tesellemühâ min husûmihim ve iztarrahüm ilâ teslimihâ]

45 Teftazânî, *Şerhu'l-'Akâ'id* de kelâm ilminin ortaya çıkışı ve “kelâm” adını alması ile bu münazaralar arasında doğrudan bir irtibat kurmaktadır. Bu irtibatlardan birisi de, kelâm ilminin ilk dönemlerde en önemli konusunu “kelâm” teşkil etmesi ile kurulmaktadır. Bak: Teftazânî, *Şerhu'l-'Akâid*, İstanbul 1317, s. 3-4

olmakla birlikte, bu hususun henüz gereği gibi araştırıldığını söylemek mümkün değildir.<sup>46</sup> Bizim elimizde bulunan en önemli karine, doğrudan doğruya Mu'tezile'nin akâid esasları olarak ifade ettiği hususların, bu soruyla irtibatlı olarak yeniden gözden geçirilmesidir. Çünkü bir düşüncenin muhtevası, onun ortaya çıkmasını gerektiren meselelerden bağımsız değildir; daha doğrusu dikkate değer bir düşünce gerçek sorunları soru haline getirerek, ona çözüm teklif eden bir düşüncedir. Genel olarak bütün İslâm düşüncesi, özel olarak da Mu'tezile ve Kadı hakkında yapılan çalışmalarda gözden uzak tutulan en önemli usul hatası da, bu düşüncenin toplumsal bağlamını göz ardı etmeleri, toplumsal bağlamı dikkate almak isteyenlerin de, dar anlamı ile siyaseti, olabileceğinden daha fazla etkin kabul ederek hemen her şeyi bu anlamda siyasete irca etmeye çalışmaları olarak gözükmektedir. Halbuki, İslâm toplumunda toplumsal bağlamı dikkate almak demek, bu toplumun mahiyeti ve bu toplum içerisinde ilmin ve ulemânın yerini görmek; her bir düşünce, mezhep veya düşünürün, İslâm toplumunun varlığını sürdürme süreci içindeki yerini dikkate almak demektir.

2.2. Bir mezhep olarak Mu'tezile'nin erken bir dönemde ortaya çıktığı genellikle kabul edilmekle birlikte, bu mezhebin ortaya çıkış süreci ve savunduğu fikirlerin neye tekabül ettiğini tayin etmek, yapılan çalışmalarda yaklaşım şekillerindeki esaslı eksikliklerden dolayı mümkün olamamışa benzemektedir. Sıkıntı kendisini daha Mu'tezile isminin kökeni ve anlamı ile irtibatlı olarak göstermektedir.<sup>47</sup> Ancak mese-

46 Bu konu üzerinde duranlar tamamen farklı bir soru ile, Mu'tezile'nin diğer dinlerden neler "aldığı" sorusu ile, konuya yönelmektedirler. Bu soru, konuyu anlaşılır kılmaktan çok, anlaşılmaz bir hale getirmekte, asıl mesele, yani dinin savunulması ve anlatılması gayreti, ortadan kaybolmaktadır. Mesela bak: Watt, *Der Islam II*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1985, [*The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press 1973'ün Almanca tercümesi], s. 184; bu eserin bir sayfa öncesinde –anlaşılmaz bir şekilde– bu tavır Batılılara ait "yanlış bir intiba" (falcher Eindruck) olarak nitelenmektedir] bk. *The Formative Period of Islamic Thought*, s. 183. Watt burada şöyle diyor: "Kalam which in addition to using rational arguments, introduced and discussed non-Qur'anic concepts, mostly taken from Greek science and philosophy". Watt Müslümanlarla gayrimüslimler arasında münazaraların olduğuna işaret etmekle birlikte, bundan Müslümanların etkilenmesinin bir yolu olarak bahsetmektedir. Bir anlamda Müslümanlar o dönemde özellikle Hıristiyanların ve diğer din ve gelenek mensuplarının bir tür "öğrencileri" olarak takdim edilmektedir. Muhammed Ebu Zehra de Mu'tezile'nin gayrimüslimlerle yaptıkları münazaralara bazı misaller de vererek işaret etmektedir. bk. Muhammed Ebu Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, t.y., s. 130-143 (Türkçe tercümesi: *İslâm'da Siyâsi, İktidâ ve Fikhi Mezhepler Tarihi*, çev. Abdülkadir Şener, İstanbul: Hisar Yayınevi 1983, s. 163-184); Ayrıca bk. Zakaria bin Stapa, 'The Origins and Historical Background of the Kalâm: An overview Discussion', *Hamdard Islamicus XVI/1*, s. 39-66 ve Watt, *Der Islam II*, s. 184-187. Bildiğim kadarıyla bu konuya ciddi bir şekilde işaret eden yegâne araştırmacı, Ulrich Rudolph'dur. bk. Ulrich Rudolph, 'Christliche Bibelexegese und mutazilitische Theologie. Der Fall des Moses bar Kepha (gest. 903 n. C.)', *Oriens XXXIV (1994)*, s. 299-313. Rudolph bu yazısında aksini, yani o dönemdeki Hıristiyan teolojisinin doğrudan doğruya Mu'tezile'den etkilendiğini göstermektedir.

47 Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aktileşme Süreci, Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Huzeyl Allaf*, Ankara 2001, s. 25-41 Bu eserde Aydın, Mu'tezile teriminin kökeni konusundaki muhtelif görüşleri, bazılarına bazı itirazlar da yönelterek, nakletmekle birlikte herhangi bir açıklama getirmemektedir. Mu'tezile'nin ortaya çıkışının gerekçesi, yani hangi meseleyi halletmek için böyle bir hareketin ortaya çıktığı sorusu sorulmadan veya yanlış sorularak cevaplandırılmaya çalışıldığı için, bu makalede bu soruyu sormak ve cevaplamanın cihetine işaret edilecektir. Bu hususta Teftazânî'nin muhtelif cihetlere dikkat çeken açıklaması, epeyce mücez olmakla birlikte, Mu'tezile'nin ortaya çıkışını münazara ve "kelâm" (konuşma) ile irtibatlandırması, benim bu makalede dile getirdiğim yaklaşıma esas teşkil etmektedir.

lenin esas itibarıyla bir bütün olarak İslâm toplumunun gelişim süreci ve bu süreç içerisinde gelişen muhtelif tavırların sahip oldukları muhtemel konumlar dikkate alınacak olursa, ilk bakışta gözüktüğü kadar içinden çıkılmaz bir mesele olmadığını fark etmek mümkündür. Elde bulunan ve delili gerektirmeyecek kadar açık olan verilerden birisi, ilk dönemlerden itibaren Müslümanların, oldukça geniş bir coğrafyada sayıca hiç de küçümsenmemesi gereken geniş bir gayrimüslim kitleye hâkim olmalarıdır.<sup>48</sup> Yani Müslümanlar fetihlerle birlikte siyasi, askerî ve dolayısıyla psikolojik cihetlerden avantajlı bir konumda gayrimüslimlerle karşılaşmışlardır. Bu karşılaşma neticesinde Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında bir diyalogun (münazara, kelâm) başlamış olması, mümkünün ötesinde zarurî bir durumdur.<sup>49</sup> Zarurî durum, bir taraftan doğrudan doğruya Müslümanlar ile gayrimüslimlerin aynı topraklarda beraber denilmese bile yan yana yaşamalarını ifade etmekte olduğu gibi, fethedilen yerlerde yaşayan insanların zaman içerisinde İslâmiyet'i kabul etmesi ile içerden (derûnî) bir karakter kazanmış olacağını göstermektedir. Bu ikinci cihet, önceden Yahudi, Hıristiyan veya Mecûsî iken, İslâm'ı kabul eden insanların, kendi iç dünyalarında ve daha önceki dindaşları ile aralarında gerçekleşmek zorunda olan bir "diyalog"a (münazara, kelâm) işaret etmektedir. Ana hatları ile Müslümanları böyle bir diyalogu yaşamak zorunda olanlar ve olmayanlar olarak iki kısma ayırmak ve bunlardan birinci grubun, var oluş şartları gereği, hangi sorunlar ve sorular ile karşı karşıya gelmiş olabileceklerini tahmin etmek zor değildir. Bu husus şu cihetten bakıldığında daha bariz bir şekilde farkedilebilir: Tarihî kaynaklar, ilk dönemlerde Mekke veya Medine'de bir Mutezili âlimden bahsetmezler. Mutezili âlimler, daha çok, Basra ve Bağdat gibi heterojen özellikleri olan ortamlarda mevcuttur ve bu da onların "varlık nedeni" hakkında esaslı bir ip ucu vermektedir. Buna karşılık Mekke ve Medine, hatta Dimeşk gibi homojen bölgelerde yaşamış olan herhangi bir Mutezili âlimden, en azından ilk dönemlerde bahsetmek mümkün değildir.

2.2.1. Bedîhî olarak kabul edilmesi gereken bu hususlar dikkate alındığında, hem Mu'tezile'nin kökeni hem de Mutezili âlimlerin savundukları fikirlerin tekbül ettiği "sorunlar" ile irtibat kurmak, bunun neticesinde de Mutezili tavrı anlamak zor

48 Bu hususun –farklı bir cihetten olmakla birlikte– biraz teferruatlı bir tasviri için bak: Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu*, s. 34-49; Zühdi Carullah, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1990 (6. baskı), s. 28-58, 94-95. Bu çerçevede mesele genel olarak Mu'tezile'nin doğuşunda ve akidesinde yabancı dinlerin tesiri olduğu iddiası tartışılırken ele alınmakla birlikte, Zühdi Carullah meseleyi tartışırken Mu'tezile'nin İslâm'ı bu yabancı dinlere, bunlar arasında özellikle eski İran dinlerine karşı, savunmak gibi bir amacı gözettiğine de işaret etmektedir. Bak. a.g.e., s. 44-54

49 Tritton muhtelif yazılarında Müslümanlarla Yahudiler arasında bazı münazaralar yapıldığını –farklı bir amaçla da olsa– göstermektedir. Bu münazarada taraf olanların Mutezili âlimler olması da, oldukça önem arz etmektedir. Bak: Arthur Stanley Tritton, "Theology in the Making", *Journal of the Royal Asiatic Society (London)*, cilt? (1945), s. 82-86; a. mlf., "Some Mu'tazili ideas about religion, in particular about knowledge based on general report", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London)* XIV (1952), s. 612-622; a. mlf., "'Debate' between a Muslim and a Jew", *Islamic Studies (Karachi)* I (1962), s. 60-64 (Bu son yazıda Tritton bu münazaranın Arapçasını da neşretmiştir.) [Bu yazıların hepsinin topluca tıpkıbasımı Fuat Sezgin tarafından yapılmıştır. Fuat Sezgin (ed.), *Islamic Philosophy, The Teaching of Mu'tazila, Text and Studies*, vol. 116, Frankfurt/Main 2000, s. 256-278]

olmayacaktır. Çünkü fikirlerin muhtevası, onların hangi sorulara cevap olarak ortaya çıktığı konusunda esaslı bir şekilde fikir verebilir. Mu'tezile'ye mensup olan ulemanın hüsün ve kubuh meselesi üzerinde nasıl durduklarını, tarihî ve sistematik bir şekilde ele almak bu yazının konusu değildir.<sup>50</sup> Ancak kabaca Mu'tezile'nin akıl vurgusunun, İslâm toplumunun belirli bir dönemdeki problemlerinin bir kısmına, özellikle gayrimüslimlerle diyalog ve onlara dinin anlaşılır bir şekilde anlatılmasına matuf problemlerin halline yönelik bir adım olarak kavranması, onların anlaşılması ve tarihteki yerlerinin fark edilmesi için gerekli gözükmemektedir. Bu noktadan bakılınca, Mu'tezile öğretisinin esas itibarıyla gayrimüslimlere yönelik bir entelektüel hareket olduğunu ve kelam ilmini tanımlarken kullanılan "akideyi savunma ve açıklama"nın da ancak bu husus dikkate alındığında anlamlı olduğunu söylemek mümkündür.

2.2.2. Genel olarak Mu'tezile üzerinde duranlar, ondaki akıl vurgusunu ve objektivist rasyonalizm dedikleri unsurları helenizm etkisinin açık delilleri olarak kabul etmektedirler.<sup>51</sup> Hourani bu konuda biraz daha dikkatli bir tavır sergilemektedir. O, Kadı'nın düşüncesini bazı temel terimlerin anlamlarını yakından tahlil ederek incelerken, Kadı'yı aynı zamanda Grek filozoflarıyla da mukayese etmektedir. Bu mukayeseler neticesinde Grek düşünürlerinin, özellikle Sokrates, Platon ve Aristoteles'in Kadı üzerinde herhangi bir etkisinin söz konusu olamayacağını ifade etmektedir.<sup>52</sup> Yine de o, Grek düşüncesinin tesiri bulunduğu varsayımını terketmemekte; Kadı'nın düşüncesinde yukarıda adı geçen filozofların herhangi bir izinin bulunmamasına karşılık, Kadı'daki akıl vurgusunun ve rasyonalizmin, tesir kanalını tam olarak tespit edemese de, neoplatonizmden etkilemiş olması gerektiğini söylemektedir. Kabaca Hourani'nin ulaştığı kesin netice, Grek düşüncesinin herhangi bir etkisinin bulunmadığı; buna karşılık kanalları tayin olunamayan bir varsayım olarak neoplatonizmin etkisi.

Mu'tezile'nin bir şey öğrenmek anlamında neoplatonizmden etkilendiğini, yani Mu'tezilî âlimlerin şuurlu bir "kültürlenme" amacıyla neoplatonik eserleri okuduklarını ve bu eserlerde bulunan bazı düşünceleri benimsediklerini söylemek, hem tarihî kaynaklar hem de Mu'tezile'nin düşüncesinin muhtevası dikkate alındığında mümkün gözükmemektedir. Ancak burada bir noktayı unutmamak gerekir: Mu'tezile'nin karşı karşıya bulunduğu kesim arasında, başından itibaren neoplatonizmi bilen ve ondan doğrudan etkilenmiş olan genellikle Hıristiyan bir grup bulunmaktadır ve bunların bir kısmı Müslüman olarak Mu'tezile'nin yanında bir kısmı da eski dinlerinde ısrar ederek Mu'tezile'nin karşısında, diyalogda taraflar olarak yer almaktadırlar. Müslüman olanların bir kısmı Müslüman olmalarına rağmen eski inançlarında mevcut olan bazı unsurları muhafaza etme eğiliminde olma ihtimali Mu'tezile'nin muhatapları kadar yeni Müslüman olmuş bir kısım insanlarda da tartışılması gereken bazı inanç unsurları bulunmaktadır. Dolayısıyla hemen yok olmayan bu unsurlar bir şekilde,

50 Aişe Yusuf Mennâ'i bu hususu muhtasar ve müfid bir şekilde ele almaktadır. *Usûlü'l-'akide*, s. 227-232

51 Hourani, *IR*, s. 11 ve yukarıda zikredilen kaynaklar.

52 *IR*, s. 85, 94

ya İslâm ile telif edilerek veya telif edilmeden dile getirilmiş olmalıdır. İşte “kelâm” denilen konuşma süreci bu ve benzeri şekilde ortaya çıkmış olan sorunları dile getiren sorulara cevap olarak gündeme gelmiştir ve bu süreçte şekillenen önemli bir grup, birçok âlimin açıkça ifade ettiği gibi, Mu'teziledir. Bu yönden bakıldığında Mu'tezile İslâm toplumunun karşı karşıya kaldığı meselelerin bir cihetten halline yönelik gayret sarf eden bir grup âlimin müşterek ismidir. Bu grup ana kitleyi temsil eden âlimlerle, büyük günah gibi bazı hususlarda ihtilaf etmişler; ancak onlardan yeni toplumun akide alanında karşı karşıya kaldığı meselelere, özellikle yönelmeleri açısından ayrılmışlardır. Demek oluyor ki burada ayrılıktan iki noktada bahsetmek anlamlıdır. Birincisi genel ulemadan bazı meselelerde, meşhur olan haliyle “büyük günah işleyenlerin durumu” konusunda takındıkları tavır açısından; ikincisi ana kitlenin muhtelif nedenlerle doğrudan ilgilenemedikleri yeni Müslüman olanlara akidelerini tashih ve Müslüman olmayanlara da dini anlatmak amacıyla yönelindiklerinde, ortaya çıkan meselelerle uğraşmış olmaları açısından söz konusudur. Bu durum, mahiyeti gereği, akideler söz konusu olduğunda istikamet sahibi olan Müslümanlar arasında gerçekleşmesi mümkün olan konuşma şekli (=fıkıh, özellikle el-fıkh'u'l-ekber veya akâ'id) daha başka bir konuşma şeklini iktiza etmektedir. İşte Mu'tezile'nin eserlerinde dile getirilmiş ve kısmen de bize ulaşmış olan akıl vurgulu “konuşma şekli” (=kelâm) böylesi bir duruma çözüm olarak ortaya çıkmış bir konuşma şeklini göstermektedir.<sup>53</sup> Mu'tezile'nin tevhid ve adalet vurgusu, sıfatlar bahsindeki tavır, kelamın yaratılmış olması gerektiği tezi, insanın ilk ve aslı vazifesinin “hakikati aramak” olması gibi görüşleri ve bunların dile getirdiği “kavramlar”, zannedildiği gibi esas itibarıyla siyasî yönetim karşısında geliştirilmiş siyasî kavramlar olmayıp,<sup>54</sup> özellikle Hıristiyanlar ve Yahudilerle diyalog çerçevesinde, onların savundukları görüşleri tenkit edebilmek ve onlara dini anlatmak için geliştirilmiş olan görüşler ve kavramlardır.<sup>55</sup> Mu'tezile'nin oldukça hassas olduğu ve bir tür şirk koşmak veya birden fazla kadim kabul etmek olarak gördüğü, Allah'ın zatından ayrı sıfatlarının olduğunu kabul etmeyi reddetmesi, ancak onun Hıristiyanlarla diyalogu ve bu diyalogda Hıristiyanların kendi inançlarını savunurken hangi argümanları kullandıkları biraz daha yakından görüldüğünde, gerçeği yerine koymak mümkün olacaktır.<sup>56</sup> Çünkü Hıristiyanlar Müslümanlarla yaptıkları münazaralarda mesela teslisi bir tür “sıfatlar” veya “isimler” olarak takdim etmektedirler. Mu'tezile'nin bu konudaki hassasiyetini

53 Teftazânî'nin Mu'tezile'yi ilk kelam mezhebi olarak zikretmesi ve onları önemli diğer özelliklerinin yanında bu özellikleri ile tavsif etmesi de bunu göstermektedir.

54 Bu tavrıların, geliştirildikten sonra, siyasî tutumlara yönelik bazı neticelerinin olmasını, onların geliştirilme nedeninin esas itibarıyla siyaset olmasından ayırmak gerekmektedir.

55 İlk dönemlerde yapılan tartışmaların ilahî adalet ve insanın sorumluluğu, Allah'ın kelamının mahiyeti, Tevhid ve sıfatlar gibi konuları, böyle bir çerçeve olmadan kavranılabılır tartışmalar değildir. Bak: Zakaria bin Stapa, 'The Origins.', s. 46-47

56 İbn Küllâb'ın (ö. 240/854), ilahî kelâmın zâtın ayrı olmadığını savunması ve bu tavrın muhtemelen Hıristiyanların ifadelerine lafzen benzermesi sebebiyle, Müslümanları Hıristiyanlaştırmaya çalışmakla suçlanması, bu cihetten bakıldığında anlaşılabilir bir suçlamadır. Bu aynı zamanda “ilahî kelamın mahiyeti” hakkındaki tartışmaların niçin ortaya çıktığı ve dolayısıyla “anlamı” hakkında da önemli bir fikir vermektedir. Bak. Yusuf Şevki Yavuz, 'İbn Küllâb', *DİA XX*, s. 156



ancak, Zât'tan ayrı sıfatları kabul eden insanlarda, Hıristiyanlarda, bulunan bir "hataya" düşme tehlikesi görmeleri ile irtibatlandırarak anlayabiliriz.<sup>57</sup>

2.2.3. Mu'tezile'ye mensup düşünürlerin hitâbın kendilerine ulaşmadığı insanların da neyin iyi neyin kötü olduğunu bilebileceğini, bunun için vahyin zarurî olmadığını söylemeleri, bir taraftan bakıldığında, onların vahyin zannedildiği kadar zarurî olmadığını düşündükleri intibamı vermektedir. Zaten Mu'tezile'nin "rasyonalist" olduğunu iddia edenler de, esas itibarıyla onların bu ve benzeri sözlerine dayanmaktadır. Ancak bunun böyle olmadığını, daha doğrusu bu tip argümanların amacının bu neticeyi elde etmek olmadığını, aksine vahyin herkes tarafından anlaşılıp kabul edilmesi gereken esaslar getirdiğini; yani vahyin kabul edilebilirliğini veya kabul edilme ihtimalini yükseltmek olduğunu söyleyebiliriz. Kadı Abdülcebbar ve diğer Mutezili âlimlerden nakledilen kavillerde ve eserlerde bu düşüncüyü haklı çıkaran deliller yeterince bulunmaktadır. Genel olarak Mu'tezile ahlâkî iyinin ölçüsünün "rivayet" veya "çok sayıda insanın ona inanması" olamayacağını söyleyerek, Hıristiyanların teslise olan inançları ile sofistâilerin bilginin imkânsızlığına inanmalarını, hakikatin bilgisinin kaynağının çok sayıda insanın ona inanması ve bu inancı nakletmeleri olmadığına misal olarak zikrederler. Muhtemelen bunlar misal olmanın ötesinde, argümanın çıkış bağlamını ifşa etmektedir. Yani Müslümanlar ile gaynmüslimler arasında yapılan münazaralarda, gaynmüslimlerin en temel argümanlarından birisi mesela Hz. İsa'nın ulûhiyetine çok sayıda insanın inanması veya Tevrat'ın çok sayıda insan tarafından nakledilmesidir. Bu gibi argümanlara karşı Mu'tezile'nin, çok sayıda insanın bir görüşü benimsemesi veya nakletmesinin onun doğruluğunun ölçüsü olamayacağını savunması oldukça anlaşılır bir argümandır. Buna karşılık genel olarak Mu'tezile şer'iyât alanında icmâyı ve mütevatir haberi en güvenilir delillerden biri olarak kabul etmektedir. Yani hüsün ve kubuhun aklen bilinebilmesi, Kur'an'ı lüzumsuz bir hale getirmek amacıyla veya rasyonel bir hayat tarzı oluşturmak amacıyla değil, tam aksine Kur'an dışındaki veya İslâm dışındaki diğer dinlerde bulunan bazı inanç ve ilkelerin reddedilerek, bunlar karşısında İslâm'ın hak din olduğunu ispat etme amacına matuf gözükmektedir.<sup>58</sup>

2.2.4. Kadı Abdülcebbar ve Mu'tezile'nin insanın ilk vazifesinin ne olduğu sorusuna verdikleri "ma'rifetullah'a ulaşmak için araştırma" (en-nazaru'l-müeddî ilâ ma'rifeti'llâhi) cevabı,<sup>59</sup> normal olarak "mundane" (bir dünyaya mensup ve bu dünyaya mensup olarak) düşünülen bir toplumda,<sup>60</sup> bu toplumun aslî veya asıl mensuplarına verilecek bir cevap değildir. Bu soru -bir cihetten hakikati arama anlamına gelmekle birlikte- teferruatı ile birlikte düşünüldüğünde, Yüce Allah'ın zâtı ve sıfatları

57 Bak: Şerh, s. 293-298

58 Bu konunun Hourani tarafından nasıl ele alındığı için bak: IR, s. 22-23

59 Kadı Abdülcebbar'ın Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'si bu soru, buna verilen yukarıdaki cevap ve bu cevabın açıklaması ile başlar. Bak: Şerh, s. 39 vd.

60 Bu tabiri Melvin Pollner'ten iktibasla kullanıyorum. Bunun için bak: Melvin Pollner, 'Mundanes Denken', *Ethnomethodologie. Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns*, Hrg. von Elmar Weingarten vd., Frankfurt/Main: Suhrkamp 1979, s. 295-326

ile ilgili bir sorudur; böyle olunca da bu sorunun Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki “diyalog”da (münazara, kelam) en merkezî yeri almış olması, özellikle Hıristiyanlıkta Hz. İsa'nın mahiyeti konusundaki inanç ve bu inanç etrafında Hıristiyan mezhepleri arasındaki tartışmalar dikkate alındığında, hiç de şaşılacak bir durum olmayacaktır.<sup>61</sup> Diğer taraftan Müslüman toplum, Allah'a inanan insanlardan müteşekkil olduğu için, zaten belli bir şekilde marifetullahâ sahip insanlardan oluşmaktadır. Bundan dolayı esas itibarıyla toplumda ihtida ettirilmesi gereken bir gruba, Müslümanların hakimiyeti altında yaşayan gayrimüslimlere, yönelik olarak ortaya atılmış; onlarla yürütülen diyalog çerçevesinde ve onların hidayetini intac eder bir şekilde cevaplandırılmış bir soru gibi gözükmektedir. Müslümanların hakikati bulduklarına inanmaları; diğer taraftan inançları ve hayat tarzlarının onları üstün kıldığını bildikleri bir ortamda,<sup>62</sup> onlara hâlâ hakikati aramanın bir vecibe olduğunu, daha doğrusu *ilk vecibe* olduğunu söylemenin ne kadar anlamlı ve makbul bir tutum olduğu üzerinde dikkatle durmak gerekmektedir. Ama gayrimüslimler söz konusu olduğunda, üstünlüğü kaybederek mahkûm duruma gelmiş olan insanlara ilk vazifelerinin hakikati, yani İslâm'ı aramak olduğunu, söylemek oldukça anlamlıdır. Burada diğer argümanları da bu çerçevede yeniden düşünecek olursak, “çok sayıda insanın bir şeyin doğruluğuna inanmasının, o şeyi doğru kılmaya yetmeyeceği, mesela Hıristiyanların teslise inanmaları gibi” argümanı da bu çerçevede yeniden anlam kazanmaktadır. Genel olarak Mu'tezile'nin özel olarak da Kadı Abdülcebbar'ın bu şekilde düşündüğünü söylemek, zannediyorum, vaktiye daha muvafık olmalıdır.<sup>63</sup>

2.2.5. Genel olarak Mu'tezile'nin ve özel olarak da Kadı Abdülcebbar'ın hüsn ve kubuh anlayışlarını anlamaya çalışırken dikkat edilmesi gereken en önemli husus, bunların yepyeni ve kendi başına müstakil bir doktrin geliştirmek ve buna dayanarak rasyonel bir toplumsal düzen oluşturmak gibi bir iddialarının olmaması, aksine mevcut toplumsal düzeni, tarihi ve mevcut hali ile, özellikle de esası doğrudan din olan ve ümmetin üzerinde icma ederek tevatüren naklettikleri hususları, başında doğru olarak kabul etmeleri, ancak bunların “makul” bir açıklamasını yapmaya çalışmalarıdır.<sup>64</sup> Hem Mu'tezile'nin hem de Kadı Abdülcebbar'ın tavırlarının esasını ve temel özelliğini bu husus teşkil etmektedir. Mu'tezile'nin ve özellikle de Kadı Abdülcebbar'ın dayandığı varsayım çok kısaca ifade etmek gerekirse, şöyle özetlenebilir: Yüce Allah vahyetmiştir ve Hz. Peygamber'in tebliği ile bir toplum ortaya çıkmıştır; Toplumunu ortaya çıkaran ve onun kendisine bağlı olarak kendi kendini yeniden ürettiği (=tevatüren, kavil ve fiille nakledilerek) hususlar tartışma dışıdır. Yapılması gereken

61 *el-Muhtasar*'da bu hususa özellikle dikkat çekmektedir. Bak: *el-Muhtasar*, s. 199-201

62 İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinin baş kısmı bu konuda yeterince fikir vermektedir. bk. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.

63 Kadı Abdülcebbar, muhtemelen yaşadığı yer ve özellikle dönemle irtibatlı olarak, bu soruyu Müslümanlar için de anlamlı bir hale getirmeye çalışmaktadır. Ancak bu tavrı geç dönem Mu'tezile'ye ait bir tavidir; Kadı'nın talebelerinin ilk dönem Mutezili fikirlere karşı daha mesafeli durmaları, bu sürecin devam ettiğini gösterir.

64 Hourani'nin zaman zaman vurguladığı, Mu'tezile'nin esas doktrinlerinden birisinin 'objectivity of ethical value' olması (*JR*, s. 53), esas itibarıyla buna tekabül etmektedir.

şey, bunların herkes, hatta –belki de özellikle- Müslüman olmayanlar tarafından anlaşılabilir ve kabul edilebilir bir açıklamasının ve temellendirilmesinin yapılmasıdır. Mu'tezile'nin hüsün-kubuh anlayışının etrafında dolaştığı ve dayandığı esas budur. Mu'tezile'nin gözettiği amaç dikkate alındığında birçok mesele daha anlaşılır bir hale gelecektir. Bilindiği gibi “maslahat” veya bir fiilin gerçekleşmesi neticesinde ortaya çıkan onun iyi veya kötü vasfını kazanmasında dikkate alınan “vecih”lerden birisidir. Bu yönden mesela bedevilerin yağmayı iyi olarak nitelendirmeleri, hatta yağmanın ortaya çıkardığı neticeler açısından, bunu yapanlara bir “fayda” sağladığı da dikkate alındığında, yağmanın ‘kötü’ olarak nitelendirilmesi, hem genel olarak –Ebu Haşim gibi- Mu'tezile'nin hem de Kadı Abdülcebbar'ın temel tezi ile çelişmektedir. Çünkü onlar, bir cihetten benzer olan başka bir fiili, cihad neticesinde ganimet elde etmenin iyi olduğunu söyleyebilmektedir. Bu husus, Kadı Abdülcebbar kadar Mu'tezile'nin, hüsün ve kubuh meselesi hakkında konuşurken durdukları zemini tevatiiren nakledilen ve üzerinde icma edilen hususların teşkil ettiğinin sadece bir misalini göstermektedir. Bu zemin dikkate alınmadan ne Mu'tezile ne de Abdülcebbar –bu örnekte olduğu gibi- anlaşılabilir gibi gözükmemektedir. Mesela Hourani bu hususun farkında olmakla birlikte, yaptığı açıklama ikna edici olmaktan uzak kalmaktadır.<sup>65</sup>

2.2.6. Mu'tezile ve özellikle de Kadı Abdülcebbar'ın, hüsün ve kubuh meselesindeki temel tezleri, hüsün ve kubuh vahiyden bağımsız olarak akıl tarafından bilinebileceğidir. Ancak onlar Kur'an ve Sünnette emredilenlerin iyi, yasaklananların da kötü olduğunu istisnasız bir şekilde kabul etmektedir. Buradaki asıl soru, aklın vahiyden bağımsız olarak bilmesi mümkün olan değerlerin nasıl olup da istisnasız bir şekilde Kur'an ve Sünnette bulunanlarla örtüşebileceğidir.<sup>66</sup> Genel olarak Mu'tezile'nin (ve özel olarak da bu gelenek içinde düşünmeye devam eden Kadı Abdülcebbar'ın) hüsün ve kubuh emir ve nehiyle açıklamayı yeterli bulmamaları, esas itibarıyla onların genel tavırlarının mantıklı bir neticesi gibi gözükmemektedir. Çünkü esas meselelerinin gayrimüslimlere dini anlatmak ve dinin getirdiklerinin “makul” olduğunu göstermek olması, onların niçin emir ve nehyi hüsün ve kubuhun mercii olarak kabul edemeyeceklerini yeterince açıklamaktadır. Zaten onların sıkıntıları da, başka bir amaç ve konteks içinde geliştirdikleri ve muhtemelen başarılı neticeler elde ettik-

65 *IR*, s. 54 Hourani şöyle yazıyor: “The bedouins of Arabia approve of the practice of plunder, contrary to the attitude of sedentary peoples. Here is a variation of ethical judgement: but it follows from a bedouin opinion affirming that plunder is useful and justified, hence not wrong. Thus they do not depart from the general principle acknowledged by everyone, that wrongdoing is evil (VI.i. 25-5). This as far as the argument goes. To be a more complete defence of objectivism it would have to make it explicit that the more specific ethical judgements, that plunder is useful and justified, hence not wrong, are capable of proof or disproof by factual evidence, at least in principle. Abd al-Jabbar does not pursue this question, perhaps because he assumes it as established that wrongness is a fact that can be firmly determined by the intellect.”

66 “Allah'ı bilmek vâcibdir, Rasulleri, Şer'i'atleri, namazları, orucu bilmek de böyledir; çünkü Allah akıllarımızda bunların terkinde bizim aleyhimize mazarat bulunduğu gibi, yapılması halinde de maslahat bulunduğunu takrîr etmiştir.” (*el-Muhtasar*, s. 204). Hatta bunlar arasında bazı çelişkiler bulunacağını kabul etmeleri ve böyle bir durumda (hayvanların kesilmesi gibi) Şer'in getirdiğinin kabul edilerek, aklın iyi veya kötü dediğinin terk edilmesi gerektiğini söylemeleri de bu çerçevede anlam kazanmaktadır.

leri bir yaklaşım şeklini, bu amaç ve konteks ile bağdaşmayan bir çerçevede dile getirmek istediklerinde ortaya çıkarak belirgin bir hale gelmektedir. Daha sonra, üzerinde daha yakından duracağımız gibi, onların mücadele şartları, emir ve nehyin verilerini makul bir şekilde ifade etmeyi gerektirmektedir. Bunun neticesinde bir taraftan ahlâkî değerler, diğer taraftan da dil konusundaki tavırları ortaya çıkmakta ve anlaşılır bir hale gelmektedir.

2.3. Dikkate değer hususlardan birisi, Mu'tezile'nin bir fıkıh geliştirmeyerek, kelamcı olarak kalmasıdır.<sup>67</sup> Bu husus onun aslı muhataplarının İslâm toplumu veya Müslümanlar olmayıp, gayrimüslimler olduğunun önemli alâmetlerinden biridir. Zaten Kadı'nın fıkha bakışı da -daha sonra üzerinde duracağımız gibi- onun meselesinin ne olduğu konusunda epeyce açık bir fikir vermektedir. Yani onlar esas itibarıyla gayrimüslimlere yönelik olarak çalışmaya başlamışlar, bunun neticesinde, onlara İslâm'ı anlatacak bir söylem oluşturarak bir tür tebliğde bulunmuşlardır. Böyle olunca da, onların ayrıca bir fıkıh geliştirme gibi gayretleri olmamış; fıkıh alanında muhtelif mezheplere intisap etmekte bir beis görmemişlerdir. Bu da onların tavırlarının anlaşılması konusunda önemli bir dayanak olarak kabul edilebilir.

2.4. Mu'tezile'nin İslâm toplumunda problem olması, onların muhatap olarak Müslümanları seçmeleri durumunda ortaya çıkmıştır. Bu hususlardan birisi "halku'l-Kur'ân" meselesi ile ortaya çıkan mihne, ikincisi ise Selçuklu veziri el-Kundurî zamanında ortaya çıkan mihnedir. Her ikisinde de dikkat çeken taraf, Mu'tezile'nin bir anlamda gayrimüslimler karşısında kazandığı başarılarla dayanarak, Müslümanlara bir tür düşünme şeklini dikte etmeye teşebbüs etmesidir. Halbuki bir tarafta kazanılan başarı, bir amaca bağlı olarak anlamlıdır; bu amaç dışında kullanılmaya kalkışıldığı zaman bu anlamını yitirebilir. Gazalî'nin yukarıda işaret edilen tenkidi de bunu dikkate alıyor olmalıdır.

Öyle gözüküyor ki, Mu'tezile, dini savunmak için ortaya çıkmış olmakla birlikte,<sup>68</sup> bu tavrında belirli bir başarıyı elde ettikten sonra, "belirli bir dînî anlayış"ı dönüştürerek, bu anlayışı Müslüman ana kitleye kabul ettirmeye yönelmiş;<sup>69</sup> ancak bu

67 Bu, Mutezili tavrın fıkıhta özellikle de fıkıh usulünde hiçbir etkisinin olmadığı anlamına gelmemelidir. Bunun anlamı sadece Mu'tezile mezhebinin, mesela Şiiiler ve Hariciler gibi "müstakil" bir fıkıh mezhebi oluşturmayı, sadece kelamcı olarak kalmalarının, onların aslı taleplerinin muhataplarını işaret etmesi açısından ortaya çıkmaktadır.

68 Hüsnî Zeyne, *el-Aklu 'inde'l-Mu'tezile*, Beyrut: Dâru'l-Afâkî'l-Cedîde 1978, s. 101

69 Belirli bir din anlayışının kabul ettirilmesi için siyasî otoritenin kullanılması teşebbüs edilmesine "mihne" adı verilmiştir. Daha önce Emevîler ve Abbasîlerin ilk dönemlerinde "arzu" seviyesinde kalan, doğrudan siyasî müdahale boyutuna ulaşmayan bazı teşebbüslerin bulunduğu bilinmekle birlikte, belirli bir din anlayışının zor kullanılarak kabul ettirilmeye teşebbüs edilmesi, o güne kadar İslâm toplumunun bilmediği bir şey olduğu için hem toplum tarafından yadırganmış hem de ulemanın önemli bir kısmının açık ve kesin bir muhalefeti ile karşılaşmış; netice olarak kısa sürmüş bir teşebbüs olarak kaldığı gibi, bu teşebbüs mahiyetine uygun bir şekilde "mihne" olarak isimlendirilmiştir. İkincisi Tuğrul Bey zamanında, onun veziri el-Kundurî yönetiminde gerçekleşen -doğrudan Mu'tezile ile alakasını tespit etmek epeyce zor olmakla birlikte, Eş'arîlere karşı yapılmış olması, böyle bir ihtimali güçlendiriyor- mihnedir. İlk mihnenin teferruatı ile ilgili olarak bak: Adurrahman Sâlim, *et-Târîhu's-siyâsî li'l-Mu'tezile hattâ nihâyeti'l-karnî's-sâlis el-hicrî*, Kahire: Dârü's-Sekâfeti ve'n-Neşr ve't-Tevzî' 1989, s. 240-296; ayrıca bak, W. Montgomery

yöneliş, öyle gözüküyor ki, toplumun aslı dokusu ile uyuşmadığı için reddedilmiş; zaman içinde de, bir yönden varoluş nedeni –dini gayrimüslimlere karşı savunma ve onların anlayacağı bir şekilde anlatma- ortadan kalktığı, diğer yönden de daha yüksek bir sistem içerisinde özüksendiği için bir mezhep olarak özgün ve müstakil varlığını muhafaza edememiştir.

### 3.

3.1. Kadı Abdülcebbar'ın hüsün ve kubuh meselesindeki tavrını yeniden inşa etmenin ilk şartı, bu meselenin yeniden kazanılmasıdır (Teftazânî'nin ifadesi ile tahkîkû'l-mes'ele). Bu meselenin yeniden kazanılması bir taraflıyla tamamen tarihidir; tarihî cihetten mesele, Kadı Abdülcebbar'ın düşüncesinde kabaca "ahlâkî iyi ve kötü" diyebileceğimiz şeyin, yani bir filin iyi ve kötü olmasının, onu niçin ilgilendirdiği şeklinde vazedilebilir. Diğer taraftan bu soru, aynı zamanda doğrudan doğruya bu satırların yazarının kendi kendine sorması gereken bir sorudur: Kadı Abdülcebbar'ın hüsün ve kubuh meselesi karşısındaki tavrının tespiti onu niçin ilgilendirmektedir? Birinci soru bir taraftan Kadı Abdülcebbar'ın düşünce sistemi ve bu sistemin o günkü toplumsal hayatla irtibatını, diğer taraftan da bu meselenin onun sistemi içinde nereye oturduğunu, yani anlamını tespit etmeye yöneliktir. İkinci soru ise daha çok Kadı Abdülcebbar'a ve genel olarak Mu'tezile'ye atf edilen bazı görüşler üzerinden elde edilmeye çalışılan neticelerin, asıl düşünür ile ne kadar alâkalı olduğunu ve onun düşüncesinin bugün yaşayan insanlara sunması muhtemel imkânları araştırmakla alâkalıdır.

3.1.1. Bu yazıda esas olarak birinci soru ele alınacağı için, önce ikinci soruya verilecek cevabın cihetine işaret etmek uygun olacaktır. İkinci soruyla alâkalı olarak Batıda aydınlanma ile öne çıkan rasyonel bir ahlâk arayışı, XX. yüzyılda muhtelif şekillerde İslâm dünyasında da etkisini göstermiş, bunun neticesinde dinden bağımsız bir düşünce ve ahlâk arayışına dayanak olarak Mu'tezile seçilmiştir. Birçok yazarın açıkça, bazılarının da satır aralarında ifade ettiği bu gayret, her ne kadar –mevcut durum dikkate alınacak olursa, Leonard Binder'in ifade ettiği gibi- başarısızlığa uğramışsa da, en azından geriye bir dizi yanlış ve eksik anlama örnekleri bırakmıştır. Bu yanlışların ve eksikliklerin tashih edilmesi ve giderilmesi İslâm düşüncesi tarihine karşı bir vazife olarak karşımızda durmaktadır. Diğer taraftan genel olarak Mu'tezile ve özel olarak da Kadı Abdülcebbar, İslâm düşüncesi açısından ihmal edilemeyecek kadar önemli bir yere sahiptir ve bu yeri onlar haklı olarak elde etmişlerdir. Bunun yanında onların İslâm düşüncesi içerisindeki yerlerini tespit etmek, bir yönüyle tarihin bize yüklediği bir vazife olmanın ötesinde, onların düşüncesinden istifade imkânlarını, daha doğrusu Mu'tezile'nin geçmişte sahip olduğu yerin bugünkü karşılığını araştırmak, aynı zamanda geleceğe yönelik bir imkân arayışı olarak kabul edilme-

Watt, *der Islam II*, Stuttgart: Kohlhammer, 1985, s. 182 vd. ve bu mihnenin bazı neticeleri için, a. g. e. S. 277-285; Joseph van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert der Hidschra*, Berlin: Walter de Gruyter 1997, IV, s. 625-630

lidir. Mu'tezile tarafından enine boyuna tartışılan ahlâk meselesi, günümüzde din felsefesi açısından çok önemli bir konu olduğu gibi, din de ahlâk ve hukuk felsefesinin en önemli konularından biri olmaya devam etmektedir. Bu yönlerden fiil, dil, din ve bilgi gibi konularda dikkate değer eserler bırakan Mutezile ulemasının eserlerinin bu cihetlerden incelenmesi, aynı zamanda bu alanlara da bir katkı olacaktır.

3.1.2. Birinci soruyla alâkalı olarak yazının bu kısmında kabaca Kadı'nın meseleyi nasıl vazzettiği, önce eseri, sonra da yaptığı tanımların içeriği dikkate alınarak ortaya konulacaktır. Bu yaklaşım şekli, genel olarak İslâm düşüncesinde veya genel olarak ahlâk ve din felsefesinde meselenin nasıl ortaya konulduğundan hareketle yapılabilecek olan girişlere tercih olunacaktır. Çünkü henüz -kanaatimce- yeterince incelenmemiş olan bir konuda yapılmaya teşebbüs edilecek genel bir "üst-bakış" yanılıcı olacaktır. Bunun yerine, sınırları belli bir yaklaşım şeklini, en azından bir kitabın sistematüğini dikkate alarak yapılacak olan bir mesele vaz'ı daha gerçekçi ve daha anlaşılabilir, sağlaması daha kolay yapılabilir bir durum arz eder.

Kadı Abdülcebbar, hüsün ve kubuh meselesini müstakil bir başlık altında, kendi başına müstakil bir konu olarak ele almaz, bu konu bir "alt başlık"tır. Konunun bir alt başlık oluşu, anlamını ancak üst başlıkla irtibatı noktasında, üst başlık da aynı şekilde "sistem" içinde edindiği yer açısından anlamını kazanmaktadır. Bu husus bir taraftan Kadı'nın bu konuları ele aldığı eserin telifi ve sistematüğü açısından böyle olduğu gibi, diğer taraftan Kadı'nın yaklaşım şekli de böyle bir tahlili öngörmektedir. Biraz sonra üzerinde duracağımız gibi, Kadı'da "anlam" bir tür "fonksiyon"dur; fonksiyon da birden fazla şeyin birbiri ile ilişkisini gerektirmektedir. Bundan dolayı önce "mesele"nin vazedildiği çerçeveyi görmek gerekecektir.

3.1.2.1. Kadı Abdülcebbar, muhtelif eserlerinde hüsün-kubuh meselesinin "ne anlamda" mesele olduğuna işaret eder. *Mugni VI/1*'de<sup>70</sup> meseleyi, "Yüce Allah'ın kabîhi yapmayacağı" [veya sadece haseni yaptığı] tezini açıklarken ele alır ve bu noktadan bakıldığında mesele, bir taraftan Yüce Allah'ı kötülükten tenzih ve O'nun adil oluşunu anlamaya çalışma, diğer taraftan da mevcut olan kötülüğün mesnedi olarak insanın istitaati ve buna bağlı insanın kendi fiilleri ile olan irtibatını, insanın "kendi fiilini" özellikle "kötü" fiillerini yaratması tezi ile, insanın sorumluluğunu temellendirmeyi istihdaf eder. Bu hususlar da, esas itibariyle Yüce Allah'ın adaleti ile doğrudan alâkalı olarak ele alınmaktadır. *el-Muhtasar fi usûli'd-din*'de de meseleyi benzer bir şekilde vazedirken, meselenin Allah'ın âdil olması ile alâkalı olduğunu, O'nun âdil olmasının ise, kabîhi yapmayacağı (enne'llâhe teâlâ lâ yef'alü'l-kabîha)<sup>71</sup> anlamına geldiğini ifade eder. Daha sonra burada zikredilen ifadede geçen *fiil*, *kabîh*, bir fiilin bir fâile *nisbetinin* ne zaman ve hangi ön şartlar gerçekleştikten sonra mümkün olduğu, buna dayanarak Yüce Allah'ın fiilleri ile insanın fiillerinin birbirinden

70 VI/1, 3

71 *el-Muhtasar*, s. 202

nasıl tefrik edileceği gibi meseleleri ele alır. Bu çerçevede ele aldığı alt meseleler Yüce Allah'ın günah işlememiş olanları cezalandırmayacağı ve çocukları, babaları kâfir olsa bile, onların günahlarından dolayı, herhangi bir şekilde cezalandırmayacağı, Yüce Allah'ın kendisinin kötüyü yapmadığı gibi, yapılmasına da rıza göstermeyeceği gibi konulardır. Bu hususları dikkate aldığımızda, burada dile getirilen meselelerin bir adım gerisinde, Hıristiyanlarla yapılmış olması gereken "aslı günah" inancının müzakeresi arasında bir irtibat kurmanın mümkün olduğu, ayrıca her bir dini gönderenin yüce Allah olması dolayısı ile semâvî dinlerin her birisinin "kendine göre" ilahî iradenin bir ifadesi olduğu gibi bir argümana karşı geliştirilmiş birçok tezin bulunduğunu düşündürmektedir. Bundan dolayı, "kötülük" ve "yüce Allah'ın kötüyü yaratmaması" tezi ile, Müslümanlar ile gayrimüslimler, bunlar arasında da özellikle Hıristiyanlar, arasındaki diyalogu dikkate almak gerekecektir. Kadı açıkça Hıristiyanların, netice itibarıyla, yüce Allah'ı O'na layık olmayan sıfatlarla andıklarını; bunlar arasında teslise inanmanın bir tür şirk olduğunu ifade etmektedir. Tevhid ise, Kadı'ya göre, insanın aklen bilmesi gereken en temel iyidir ve teslisi nakzetmektedir. Bu durumda teslise inanma, yüce Allah'ın kabul etmediği ve akıllı bir insanın da kabul etmemesi gereken bir 'kötü'dür. Ancak bu inanç vardır ve insanlar buna inandıkları gibi, bunu hayatlarını sürdürken dayandıkları en tayin edici ilke haline getirmişlerdir. Bunun sorumlusu kimdir? Bunu yapan yüce Allah'tır demek, Allah'a açık bir iftiradır. Bunu açıkça insanlar yapmışlardır, olsa olsa yüce Allah bunlara böyle bir şeyi yapma "kudreti" vermiştir. Ancak onlar kendilerine verilen kudreti, akıllarının onları tevhide yöneltmesine rağmen, teslisi oluşturmak ve ona inanmak yönünde kullanmışlardır. Bu çerçeveden bakılacak olursa, Kadı Abdülcebbar kadar, Mu'tezile'nin temel tezlerinin bu şekilde, Müslüman-gayrimüslim diyalogu ve tartışmaları çerçevesinde gerçek anlamlarını kazandıklarını görmek mümkün olacaktır.

3.1.2.2. Kadı Abdülcebbar'ın hüsün ve kubhu tanımlarken, "zemmi gerektirme" unsurunu kullanması, oldukça dikkat çeken bir husustur. Bu hususun niçin özellikle dikkat çekici olduğunu, onun daha genel çerçeveden bakıldığında, özellikle Yüce Allah'ın "kabih"i yapmadığı tezi ile birlikte düşündüğümüzde açık bir şekilde görebiliriz. Buna göre, Yüce Allah tarafından kötünün yapılmaması, kötünün mevcut olmadığı anlamına gelmemektedir. Böyle olunca da, burada zaten şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır: Yüce Allah tarafından yapılan her şey (mesela peygamber ve vahiy göndermek, ve gönderilen şeyin muhtevası) iyidir. Ancak dünyada buna uygun olmayan birçok şey de mevcuttur. Yani dünyada kötü mevcuttur. Kötünün mevcut olması ve Allah'a kötü'nün izafe edilemeyeceği birlikte düşünüldüğünde, ortaya kötü ile fiil ilişkisinin tayini ve fiillerin kime ve nasıl izafe edileceği sorusu çıkmakta; kötünün Allah'a izafe edilemeyeceği tezi, kötünün insan fiillerinin bir vasfı olduğunu söylemekle –yukarıda işaret edildiği gibi- bir taraftan kötünün varlığı kabul edilmekle birlikte, Allah bundan tenzih edilmekte; aynı zamanda insanın şerefi ve sorumluluğu muhafaza edilmektedir. O halde iyi ve kötü hakkında konuşurken öncelikle olmaması gerekenin neler olduğunun tespit edilmesi gerekmektedir. Ancak burada başka bir soru daha ortaya çıkmaktadır: Olması gerekeni tespit etmeden, olma-

ması gerekenin bilgisine nasıl ulaşılacaktır? Bu husus Kadı'nın nerede durduğu ve nereden konuştuğu sorusunu sormadan cevaplandırılmaz gibi gözükmektedir.<sup>72</sup>

Kadı'nın bütün bu görüşleri, onun tavrının İslâm toplumu içinde durduğu yeri görmeden anlaşılabilir bir tavır değildir. Bundan dolayı onun tavrının durduğu yeri ortaya koyarak bir taraftan onun delil anlayışının bu cihetten bir tahlilinin yapılması, diğer taraftan onun tavrının genel Mu'tezilî düşünce içindeki yeri ve diğer mezhepler ile ehl-i sünnete göre durumunun ele alınması gerekmektedir. Bu hususta bize yol gösteren önemli unsurlardan birisi, Kadı'nın Kur'an tefsiri ve Kur'an'ın anlaşılması karşısındaki tavrıdır. Kadı Kur'an'ın sırf dil bilgisi, sırf nahiv ve sırf rivayetle anlaşılamayacağını söyleyerek Kur'an'ın anlaşılmasının ön şartları üzerinde uzun uzun durur. Bu ön şartlar arasında fıkıh ve fıkıh usulü önemli bir yer tuttuğu gibi, bunun da gerisinde tevhid, adl, Allah'ın sıfatları, husûn ve kubuh gibi hususların bilinmesini daha esastaki bir şart olarak zikreder.<sup>73</sup> Öncelikle onun bu sıralamasını yakından tahlil edip anlamadıktan sonra, onun delil anlayışını kavramak mümkün olamayacaktır.

Kadı'nın fıkıh hakkındaki görüşü de, onun durduğu yeri görebilmek için oldukça önemli karineler ihtiva etmektedir.<sup>74</sup> Kadı için fıkıh, tam olması gerektiği gibi bir ilimdir. Çünkü fıkıh, sonrakilerin öncekilerden alarak geliştirdikleri, kendisinde bid'ate yer olmayan bir ilimdir. Kelâm alanı ise, Kâdi'ya göre Mu'tezile hariç, tamamen bid'atler alanıdır. Bundan dolayı Mu'tezile'nin dışında, muhtelif konularda konuşanlar genellikle sapıtmışlardır. Fıkıhın ayırıcı hususiyeti, ulema arasındaki senettir. Bu senet bu ilmin sıhhatinin en esaslı dayanağıdır. Kadı'nın kendi ifadeleri şöyledir: "Bildiğimiz gibi fukahâ ve küttâb fıkıh ilmine ait olarak tasnif ve muhtelif bölümler halinde hazırladıklarını kendileri uydurmadılar; aksine onlar her ne kadar sınıflama ve bölümlenme işini kendileri gerçekleştirseler de bunu (tasnif ve bölümlenmeye konu olan muhtevayı) daha öncekilerden aldılar. (Bunda şaşılacak bir şey de yoktur, çünkü) bu bir ilmin zuhurunda mu'tâd olandır. Çünkü bir grup (âlim) kendilerinden öncekilerin

72 Houranî'nin önemli sıkıntılarından birisini de bu teşkil etmektedir. Bu sıkıntı esas itibarıyla, Kadı'nın bir din ve medeniyet mensubu olarak konuştuğunu göz ardı ederek ona "felsefî" olduğunu düşündüğü bir yaklaşımı yamamaya çalışması, yorumundan kaynaklanmaktadır. *IR*, s. 48-50

73 Kadı'nın Kur'an'ın tefsiri konusunda söylediği şu cümleler, onun bütün sisteminin tatbiki bir özeti gibidir: "Bil ki, bir kişinin müfessir olabilmesi için, onun Arap dilini bilmesi yetmez; bunun yanında nahiv ve hadis ilimlerini, kendisi ile şer'î hükümlerin ve bunların sebeplerinin bildiği fıkıhı da bilmesi gerekir. Bir kimse şer'î hükümleri ve onların sebeplerini, fıkıh usulünü bilmeden bilemez; fıkıh usulü de fıkıh delilleri ve Kur'an ve sünnet ve icma ve kıyas ve haberler ve bunlarla alakalı diğer şeylerdir. O bunları, Allah'ın birliğini ve adaletini, O'nun sıfatlarını ve O'na zıfede edilmesi sahih olan ile müstahil olanı, onun yapmasının uygun olduğunu ve olmadığı şeyleri bilmeden bilemez. Kim bu özellikleri şahsında toplarsa, ve Allah'ın birliği ve adaletini, fıkıh delillerini ve şer'î hükümleri bilerek, müteşabihi muhkeme hamletmeyi ve bunları birbirinden ayırmayı bilirse, ancak bundan sonra onun Kur'an tefsiri ile uğraşması caiz olur. Bunlardan herhangi birisi hususunda eksikliği bulunan birisinin, Kur'an'a yönelerek, sırf dil bilgisine veya sırf nahve veya sırf rivayete dayanarak, Kur'anı tefsir etmeye yönelmesi helal değildir." *Şerh*, s. 606-607. Bu ifadelerin kısa bir tahlilini başka bir yazımda yaptığım için burada tekrar etmeye gerek görmüyorum. bk. Tahsin Görgün, "İnşa-Haber (performative-constative) Ayınımı ve Kur'an'ın Anlaşılması -Sözylem Teorisinin Tarihi Üzerine-", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an Ve Dil-Dilbilim Ve Hermenötik Sempozyumu*, 17-18 Mayıs 2001, (Tebliğ metinleri) s. 443-460, burayla ilgili olarak s. 457-459

74 Kadı Abdülcebbar, *Fazlu'l-'İtizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, s. 164-165



elde ettiklerini onlardan alır ve ona bir şeyler ekler ve bu (alınan şey) onlarda varlığını sürdürür.”<sup>75</sup> [parantez içindeki ifadeler bana ait, T. G.]

Kadı Abdülcebbar, genel olarak Mu'tezile gibi, her ne kadar akli diğer mezhepler ve ehl-i sünnete göre daha fazla vurguluyor gibi gözükse de, onları da esas itibarıyla İslâm içinde, İslâm toplumuna bağımlı ve İslâm toplumunun varlığı ön şartına bağlı olarak düşünmektedirler. Bu yönden onun –ve Mu'tezile'nin- bu özelliği dikkate alınmadan, gereği gibi anlaşılması mümkün olamayacaktır. Kadı'nın usul ve fıkıh konusundaki tavrı ile kelamî görüşleri arasındaki alâka, şer'î veya sem'î delillerin muhtevasını doğrudan ilgilendiren bir alâka olmayıp, bunların akli olarak temellendirilmesi noktasında ortaya çıkar. Bu husus bir taraftan Mu'tezile'nin genel karakteri ile diğer taraftan da Mu'tezile'nin İslâm toplumu içindeki yeri açısından anlaşılabilir bir durumdur. Şer'î deliller konusunda Kadı'nın, onları oldukları gibi kabul etmekle birlikte, delâlet şekillerini ve delil olma keyfiyetlerini daha çok akli olarak açıklamaya çalışması, bu iki hususla doğrudan alâkalı ve bunların bir neticesi olarak anlaşılabilir. Kadı'nın usule yaklaşım ve usul meselelerini ele alış şeklini “kelâmî” veya onun usûlünü ‘mütekellim’ usûlü yapan da budur. Yoksa o, her şeyi, özellikle de şer'î ve sem'î delilleri, onları lüzumsuz bir hale getirecek şekilde akla irca etmek gibi bir yolu benimsememektedir. O halde Mu'tezile'nin akıl vurgusu esas itibarıyla, bir rasyonalizm veya bir tür insanları vahiyden bağımsız düşünmeye yönlendirme olmayıp, vahiy tarafından oluşturulmuş olan tarihî-toplumsal varlığın anlaşılması ve anlatılması yoluyla yeniden üretilmesi, yani muhafaza edilmesi gayretine matuf olduğunu söylemek mümkün olacaktır.

3.2. Kadı'nın hüsün ve kubuh meselesi ile ilgisi, epistemolojiktir (İyi ve kötü nasıl bilinir?). Ancak epistemolojik ilgi, yeni bilgiler elde etmeye değil, iyi ve kötü olarak bilineni makul bir şekilde temellendirmeye matuftur. Bu ilgi zorunlu olarak “malûma” bağlı olduğu için, bir ontolojiyi de içermektedir (İyi ve kötünün varlığından ne anlamda bahsedilebilir?). Burada dikkat edilmesi gereken husus, onun esas itibarıyla neyin iyi, neyin kötü olduğu konusunda yeni bir belirleme gayretine düşmeyip iyi ve kötü olduğu bilinen hususların anlaşılır bir açıklamasını yapmaya yönelmesidir. Bu yöneliş, bir yönüyle dinin getirdiklerinin –Müslüman olsun veya olmasın- herkes tarafından anlaşılır bir açıklamasının yapılmasını hedeflerken, diğer yönüyle dinin savunulması gayretinde esasını bulmaktadır. Burada muhatabın “herkes” olması kendisi ile, “vahiy” veya “hitap” öncesi şartları dikkate almayı da birlikte getirmektedir. Hitap öncesi durumun dikkate alınması demek, önceki durumun hitaba göre veya hitap cihetinden bir belirlemesini yapmak demektir. Bu da doğrudan doğruya hitabın muhtevasının ne olduğunu tespitte dayanır. Hitap ise emir, nehiy, va'd, va'îd, vs. gibi bir muhtevaya sahiptir. Böyle olunca da soru -hitabın muhtevasını dikkate alarak- “bu muhtevanın elde olmadığı bir durumda insanların hangi durumda

75. *Fazlu'l-'tizâil*, s. 165 “ve hâzâ kemâ na'lemu enne'l-fukahâe ve'l-küttâbe lem yahteri'û mâ sannefûhu mine'l-fikhi bel ehâzûhu ammen tekaddeme ve in kâne kad hasale lehüm mine't-tasnîfi ve't-teffî'i mâ lem yahsul limen tekaddeme ve hâzâ hüve'l-mu'tâdu fi zuhûri'l-'ilmi li-ennehû lâ tezâlû tâ'ifetün te'huzu ammen tekaddemehâ ve tüzîdü sümme yestemirû zâlike fihim.”

olması gerekir ki, bu hitap onlar tarafından anlaşılabilir ve kabul edilebilir olsun." şeklinde ortaya çıkmaktadır. Kadı'nın bu soruya verdiği cevap, "İnsanların kısmen –daha açık bir şekilde icmâlen– bu muhtevayı biliyor olması gerekir ki, hitâbı anlayabilsinler." şeklindedir. Burada ortaya daha başka bir soru çıkmaktadır: Nasıl oluyor da insanlar icmâlen bu bilgilere sahip olabiliyorlar? Kadı bu soruyu "bir taraftan insanın –yapma ve bilmeyi ihtiva eden- kudreti ile, diğer taraftan bilginin konusunu teşkil eden eşyanın böyle bir bilgiye elvermesi ile" şeklinde cevaplamaktadır. Burada ortaya çıkan netice, hitap öncesinde insanın kudretinin bulunduğu ve bu kudretin taalluk ettiği eşyanın da bu taalluku mümkün kılacak sıfatları taşıdığıdır. Böyle olunca da bizim burada ele alacağımız meseleler, bir taraftan insanın kudretinin mahiyeti ile alâkalı olduğu gibi, diğer taraftan kudretin taalluk ettiği eşyanın "sıfatlarının" bu taalluku nasıl mümkün kıldığı sorusu ile başlayarak yukarıya –veya geriye- doğru devam edecek; sonunda Kadı'nın insana verilen kudret ve hitap arasında nasıl bir irtibat kurduğu sorusuna ulaşacaktır.<sup>76</sup> Ancak hitap lisanî olduğu için, Kadı'nın hitap öncesi durum ile hitap sonrası durum arasındaki irtibatı gereği gibi kurabilmesi, dil konusunu da incelemesini iktiza etmektedir. Böyle olunca da "Dil nedir?" ve "dilin hitap öncesi duruma göre ve hitap sonrası duruma göre konumu nedir?" Sorularını da cevaplaması gerekecektir. Bunun yanında hitap sonrası İslâm toplumunda ortaya çıkan "yenilikler" (yukarıda ilimlerin zuhurunda tasnif ve bölümlere ayırma gibi) de, her ne kadar hitap esasında gerçekleşseler de, hitabın ihtiva ettiğinden fazla bazı unsurları içermektedir. Buna bağlı olarak bu yeniliklerin de ele alınması ve sistem içinde onlara da uygun bir yer verilmesi gerekmektedir. Bütün bu konular ve ilgili sorular, bir taraftan "varlık" ile alâkalı, diğer taraftan da "var olanın bilinmesi ve bunun yolu" cihetinde söz konusu olacaktır. Esas itibarıyla burada kabaca dile getirilen sorular ve bu sorularla ilgili hususlar, Kadı'nın ana hatları ile bütün sistemini ifade etmekte ise de, biz burada sadece hüsün ve kubuh meselesinin ortaya konulması için gerekli ve yeterli olan kadarıyla iktifa edeceğiz.

Kadı'nın VI/1'in başında verdiği "ana hat" –ki o bu ana hattı diğer eserlerinde de benzer bir şekilde vermektedir-<sup>77</sup> onun meseleyi nasıl gördüğünü ortaya koyduğu gibi,<sup>78</sup> bize de meseleyi ele almamızda yeteri kadar yol göstericidir. Buna göre, Allah'ın âdil olması demek "Sadece hasen olanı yapar." (ennehu te'âlâ lâ yef'alü ille'l-hasene) demektir. Bu cümlede geçen hasen teriminin anlaşılması "kabîh" in ne olduğunu da bilmeyi gerektirmektedir. Bu cümlede geçen diğer terim de "fil"dir. Hüsün ve kubuh, fiille alâkalı terimlerdir. O halde ele alınması gereken diğer terim de "fil" terimi ve onun "iyi" ve "kötü" ile irtibatıdır. Fiil nedir ve hüsün ve kubuhla irtibatı

76 Kadı'nın VI/1'de 'adl' meselesine girerken kullandığı ifadeler de bunu ifade etmektedir: "Bil ki bu bâbla maksat, Allah Teâlâ'nın sadece iyi yaptığı, vâcibi yapması gerektiği ve ona ibadetin ancak iyi olan bir yoldan yapılacağını beyan etmektir" (i'lem enne'l-maksada bihaze'l-bâbi en nübeyyine ennehu te'âlâ lâ yef'alü ille'l-hasene ve lâbüdde min en yef'ale'l-vâcibe ve lâ yüte'abbedü bimâ yüte'abbedü bihî illâ 'alâ vechin yahsünü), VI/1, 3; benzer bir şekilde yukarıda işaret edilen, Kur'an'ın anlaşılmasının ön şartları da bunu gösterir.

77 Mesela, *el-Muhtasar*, s. 202

78 VI/1, 3-4

nedir? Kadı'nın kendi ifadesi ile burada söz konusu olan "fiilin kendisi nedeniyle bu hükümleri hak ettiği şeyin açıklanması"dır (ve beyânü mâ li-eclihî yestehikku'l-fi'lü hâzihi'l-ahkâme).<sup>79</sup> Ancak fiil söz konusu olduğunda birçok başka soru daha sormak gerekmektedir: Sadece Allah'ın mı fiillerinden bahsedilebilir, yoksa insanın fiillerinden de bahsedilebilir mi? Bir fiilin Allah'a veya insana ait olduğunu nasıl biliriz. Ve bu çerçevede bir fiili "iyi veya kötü" yapan nedir? Biz iyi ve kötünün bilgisine ulaşabilir miyiz? Nasıl? Diğer taraftan iyi ve kötünün muhtelif dereceleri var mıdır? Varsa bunları birbirinden nasıl tefrik ederiz? Bu soruların -ki bunlar hitap öncesi durumu dikkate alarak sorulmuştur- cevaplandırılmasından sonra, vahiy ile bizim iyi ve kötü hakkındaki bilgimiz arasında bir irtibat var mıdır? Bu irtibatı nasıl kuracağız? Hitap öncesi ulaştığımız ahlâkî hükümlerle, hitap arasında nasıl bir irtibat vardır? Bunlar arasında bir çelişki söz konusu olabilir mi? gibi sorular bizim en son olarak üzerinde duracağımız sorular olacaktır.

Kadı, kabihî, "kudreti olanın yapması halinde, bazı vecihlerden zemmi hak ettiği fiil" olarak tanımlamaktadır.<sup>80</sup> Daha geniş bir tanımı ise şöyledir: "Kabih, vukuu ile vaki olmaması arasındaki farkı bildiği bilinen -veya bilmeyen ancak bilme imkânına sahip olduğu varsayıldığında- birisi hakkında, eğer bunu engelleyen bir mâni yoksa (izâ lem yemna' minhu mâni'un), zemme müstahak olmayı gerektiren fiildir."<sup>81</sup> Bu tanımlar dikkatlice incelendiğinde, kubuhun fiillerle ilgili olduğu ve fiillerin de, "bazı vecihlerden" ve "eğer bunu engelleyen bir mâni yoksa" ifadelerinin dile getirdiği gibi, mutlak olarak değil, bazı vecihlerden "kötü" olabileceğini söylemektedir. Tanımdaki diğer bir unsur da, "zemmi hakketme"dir. Zemmetme, bir gözlemciyi, yani fiil ve fail yanında, üçüncü bir unsuru gerektirdiğine göre, bir fiilin kötülüğünden en az bu üç unsur dikkate alınarak bahsedilebilir. Ancak bu tanımda söylenmemekle birlikte, söylenmesi iktiza eden dördüncü bir unsur daha olmalıdır: Fiilin yapılması ile bazı şeylerin değişmesi, yani fiilin "neticesi". Kadı Abdülcebbar'ın bu şekilde tanımladığı hüsün ve kubuh konusundaki temel tezi, "hüsün ve kubuhun ilahî hitaptan bağımsız olarak mevcut olduğu ve yine ilahî hitaptan bağımsız olarak bilinebileceği" şeklinde özetlenebilir. Buna bağlı olarak temel sorumuz Kadı Abdülcebbar nasıl düşünüyor olmalı ki, bu cümle anlaşılabilir ve kabul edilebilir olsun, şeklinde ifade edilebilir. Tezi biraz daha yakından tahlil edecek olursak, Kadı Abdülcebbar'ın neleri düşünmüş olması gerektiği hakkında bazı tahminlerde bulunabiliriz. Bu özetten Kadı Abdülcebbar'ın, hüsün ve kubuh meselesinde iki ayrı seviyeyi birbirinden tefrik ettiğini hemen çıkarabiliriz. Bu seviyelerden birisi ontolojik seviye, diğeri epistemolojik seviyedir. Ontolojik seviyede hüsün ve kubuhun müstakil varlıklar olmayıp birer vasıf olduklarını ve e'âlin hitaptan bağımsız olarak iyilik ve kötülük vasıflarını taşıdığını kabul eder. Ancak fiillerin vahiyden bağımsız olarak bu vasıfları taşıması demek, bunların fiillerin zâtî sıfatları olduğu anlamına gelmez; çünkü Kadı'ya göre fiillere bu vasıfları kazandıran, onların insan hayatında ve insanlar arası ilişkide

79 VI/1, 3

80 Şerh, s. 41; benzer bir tanım için bak: *el-Muhtasar*, s. 203-204;

kazandığı yerdir. Buna biz geçici olarak fiilin gerçekleşmesi ile ortaya çıkan, yani neticesi dedik. Buradan değerlerin kaynağının insanlar arası ilişkiler olması gerektiği, yani iyilik ve kötülüğün insanlar arasında gerçekleşen belirli ilişkilerin zorunlu neticesi olduğunu çıkarabiliriz. Fakat insan ilişkileri değişken olduğu ve insanın en dar anlamıyla “aynı” fiili bir daha yapma imkânı bulunmadığına göre, fiillerin zatından daha çok, onların ortaya çıktığı bağlam ve neticelerinin, onlara bu vasfı “yükledikleri”ni düşünmek gerekecektir. Failler, sadece fiillerin ortaya çıktığı “bağlam”ın bir unsuru olarak fiillerin hüsün ve kubuh vasıflarını kazanmalarında etkin olabilirler. Böyle olunca insan ilişkilerinde genel geçer ve değişmez bazı “formlar” mevcut olmalıdır ve bu formlar, içine aldıkları şeylerin bazı vasıfları almalarını mümkün, hatta zorunlu kılmalıdır. Diğer taraftan insanların –mesela vahyi anlayabilmeleri ve anlatabilmeleri için- vahiyden bağımsız olarak mevcut olan, yani vahyi önceleyen bu vasıfları kolay, hatta zarurî bir yoldan bilmeleri gerekmektedir. Bu zarurî bilgiler aynı zamanda yüce Allah’ın insanlara hitabını ve hitabın anlaşılmasını mümkün kılan “objektif” dayanaklar olarak da dikkate alınmalıdır. Daha başka bir ifade ile insanların eşya ile ve diğer insanlar ile ilişkilerinde, onların iradî olarak değiştiremeyecekleri zorunlu bazı “formlar” bulunmalı ve bu formlar insanlar tarafından zorunlu olarak bilinebilmelidir. Kadı bunu nasıl temellendirmektedir, veya Kadı’nın yaklaşımı böyle bir şeyi temellendirmeye elvermekte midir? Kadı Abdülcebbar’ın hüsün ve kubuh anlayışını anlamak isteyen bir çalışmanın mutlaka cevaplandırması gereken ilk soru bu veya benzer şekilde ifade edilebilecek bir sorudur.

3.2.1. Hüsün ve kubuh varlığı meselesi: “Hüsün ve kubuh vardır.” cümlesi neyi ifade etmektedir? Biz ne anlamda hüsün ve kubuh “varlığından” söz edebiliriz? Bu hususta söylenecek ilk şey, Kadı’ya göre hasen ve kabîhin birer sıfat olduğudur; ancak ahlâkî anlamıyla iyi ve kötü “şeylerin” vasfı değildir. Herhangi bir şeyin bu anlamda iyi veya kötü olmasından bahsedilemez. Mesela taş, ağaç, kuş gibi şeylerin iyi veya kötü olmasından bahsetmek anlamlı değildir. Bu anlamda sadece fiillerin iyi veya kötü olduğundan bahsedilebilir; dolayısı ile hasen ve kabîh fiillerin sıfatıdır. Ancak bu sıfat kuğuların beyaz olması gibi fiillerin kendinde taşıdıkları, yani bir fiilin ait olduğu cinsin zâtî sıfatı değildir; onlar fiilin “vücûduna zâid” sıfatlardır.<sup>82</sup> Bunların fiillerin zâid sıfatları olduğunu dikkate alarak, hüsün ve kubuhun her halde fiili gerektirdiğini; fiillerin dışında hüsün ve kubuhun bahsedilemeyeceğini söyleyebiliriz. Bundan dolayı önce kısaca onun, hüsün ve kubuhun kendisine sıfat olduğu “fiil” ile neyi kastettiği üzerinde durmak gerekecektir. Fiilin ne olduğu meselesi, hüsün ve kubuh meselesinin tayin edici unsurlarından biridir. Bu konuları ele alırken daha meselenin başında zikrettiği bir cümle onun nereden başladığı hususunda bir fikir vermektedir. Bu cümle “enne'l-ef'âle ma'kületün fi's-şâhid” cümlesidir.<sup>83</sup> Ancak bununla tam olarak neyin kastedildiğini görebilmek için önce onun “ma'kü'l” derken

81 VI/1, 26; *el-Muhtasar*'da da şöyle tanımlamaktadır: Ma'nâhu ennehü mimmâ yüstehakku bihi ez-zemmü mine'l-efâli, *el-Muhtasar*, s. 203-204.

82 VI/1, 7

83 *el-Muhtasar*, s. 202

neyi kastettiğini ve bunun ontolojik cihetten bir tahlilinin yapılmasını, yani ana hatları ile Kadı'nın varlık anlayışını ortaya koymak gerekir. Ancak bundan sonra bu anlayış çerçevesinde fiillerin ve onların zâid sıfatı olarak hüsün ve kubhun varlığının neye tekabül ettiğini teşhis etmek mümkün olacaktır. Bu hususu Kadı'nın nasıl gördüğünü tespit ve tasvir etmek için onun verdiği –doğrudan bu mesele ile ilgili olmasa da- bir misali kısaca gözden geçirmekte fayda vardır. Bir “emanet”, emanet olarak birisi tarafından başka birisine daha sonra iade edilmek üzere bırakılmış şeydir. Kendisine emanet edilen, emanet edenin, emaneti talep etme hakkını ve kendisinin de onu iade etmek üzere aldığını ve buna muktedir olduğunu bilir. Burada söz konusu olan talep hakkı, iade etmek üzere almış olduğunun bilgisi ve iade edebilme gücüne sahip olma, ona o malı iade etmeyi gerekli (vücüb) kılar.<sup>84</sup> Biraz daha yakından tahlil edilecek olursa, “emânet” kavramını, söz öncesi, en az iki insan arasında belirli bir şey üzerindeki bir ilişkinin ortaya çıkardığı, o “şey”in varlığına zâid bir sıfat olduğunu söyleyebiliriz. Bu ilişki zorunlu olarak “emânet”i oluşturmaktadır. Bu misalde görüldüğü gibi, bir fiilin dahil olduğu ilişkiler düzeni, bir taraftan hak, diğer taraftan vecibeyi ortaya çıkarmaktadır. Yani vücüb denilen şey, insan ilişkilerinin ortaya çıkardığı, bu ilişkilerin bir neticesinden başka bir şey değildir. Bunun diğer anlamı, vücübun daha olgu seviyesinde mevcut olduğu ve olguların ait oldukları ilişki düzenlerinin böyle bir şeyi var kıldığıdır. Aklî hakikat veya makulat seviyesi doğrudan doğruya işte bu dil ve hitap öncesi durumu dikkate almakla kazanılmaktadır.<sup>85</sup>

Yukarıda söylenenlerden kolayca anlaşılacağı gibi, hüsün ve kubhun varlığı hakkında konuşmak, fiilin varlığı hakkında konuşmaya bağlıdır. Dolayısı ile Kadı'nın fiili nasıl gördüğünü ortaya koymadan, onun zâid vasfı olarak hüsün veya kubuhтан bahsetmek anlamlı olmayacaktır. Şunu burada ifade etmek gerekir ki, fiil konusu, hem genel olarak İslâm düşüncesinde hem de kelimada olduğu gibi Kadı Abdülcebbar'da da üzerinde en fazla konuşulan, en yakından tahlil edilen konulardan birisidir.<sup>86</sup> Bundan dolayı bu konuyu efradını câmi ağıyarını mâni bir şekilde ele almak, bu yazının boyutlarını aşar. Burada bizim yapacağımız, hüsün ve kubuh meselesinin anlaşılması için gerekli olduğu kadar bu konuya işaret etmekten ibaret olacaktır.

Kadı Abdülcebbar fiili, “Kudret sahibi olan tarafından ortaya çıkarılan her şey” (el-fi'lü hüve mâ yahdüsü mine'l-kâdir)<sup>87</sup> olarak tanımlıyor. Bu tanım içerisinde, müdahale etme imkânı olduğu halde, olup bitene müdahale etmeme veya bilerek ve farkında olarak geri durma anlamındaki “takriri” de ekleyecek olursak, onun fiil derken kastettiğini kabaca ifade etmiş oluruz. Bizim bu makalede üzerinde durduğumuz birçok konu gibi bu konu da müstakil bir mesele olarak değil, fiillerin kime nispet edileceği sorusu ile, daha doğrusu insan sorumluluğu (Kadı mücerred bir şekilde “insan” kelimesini değil, genel olarak “mükellef” terimini kullanmaktadır) ile irtibatlı

84 XII, 348

85 XVII, s. 145

86 Bu konuda yapılmış olan bir çalışma için bak: Daniel Gimaret, *Théories de l'Acte Humaine en Théologie Musulmane*, Paris: J. Vrin 1980

87 *el-Muhtasar*, s. 203

olarak ele alınmaktadır. Öncelikle burada söz konusu olan fiiller, bundan dolayı, insan fiilleri olmakla birlikte, Kadı tarafından insan fiilleri için söylenenler ana hatları ile Allah'ın fiilleri için de geçerlidir. Fiilin ne olduğu sorusu söz konusu olduğunda, hemen hatıra gelen şey fiili gerçekleştiren fâilin özellikleridir; çünkü fiil ve fâil birbirinin mütelâzımıdır. Fâilin en önemli özelliği ise onun fiili gerçekleştirme gücüdür (kudret veya istitâat). Bir fâilin bir fiili gerçekleştirebilmesi veya gerçekleştirilmiş olan bir fiilin bir faile nispet edilebilmesi için, o fâilin o fiili gerçekleştirebilecek gücünün olması gerekir.

Kadı Abdülcebbar, kudreti insanın sahip olduğu imkânların bütünü olarak kabul ederek iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan birinci kısım insanın iç dünyasında sahip olduğu imkânlardır. Bu imkânlar muhtelif isimlerle zikredilmekle birlikte ana hatları ile üç kısma ayrılmaktadır. Bunlardan bir kısmı irade ile ilgilidir. İkinci kısmı bilgi ile alâkalı; üçüncü kısmı ise kastetme ile alâkalıdır. İnsanın kudretini ifade eden ikinci kısım, insanın sahip olduğu vücut organlarının ona sağladığı imkânlardır. Elin tutma gücü, gözün görme, kulağın işitme gücü vs. Bu temel ayrıma bağlı olarak Kadı insan fiillerini iki ana kısma ayırmaktadır. Bunlardan birincisi kalbin fiilleridir. İkincisi ise insanın diğer organları ile gerçekleştirdiği fiillerdir (ef'âlü'l-cevârih). Bunlar konunun anlaşılması için birbirinden ayrılmakta ise de, insanın bir şey yapması veya yapmaması halinde, hepsi birden müdahil olmaktadır. Kalbin fiilleri *irade* ile ilgili olarak isteme istememe, şehvet vs. gibi unsurları içerdiği gibi, *bilgi* ile ilgili olarak bilgi, cehl, hıfz vs. gibi unsurları da ihtiva etmektedir. *Kastetme* ile ilgili olan kısımda da esas itibarıyla insanın dış dünya ile irtibatının iç dünyasındaki tarafını ifade etmek üzere kasdı ve maksadı dikkate almaktadır. Bir fiilin bir şahsa veya fâile nispeti söz konusu olduğunda da tayin edici noktayı ortaya çıkarabilmek amacıyla, bu fiilleri, "kulların kasdı", irade, şehvet, kudret, bilgi, cehl ve sehv cihetlerinden bir tasnife tabi tutuyor. Yani fiiller söz konusu olduğunda veya ortaya bir şey çıkarıldığında ortaya çıkan bu şeyin onu ortaya çıkarana nispeti üç ayrı cihetten kurulabilir ve bunlar bir taraftan kast, irade ve bilgi ile ilgili olduğu gibi, diğer taraftan da kast, irade ve kudretin ortaya çıkan şeye taallukunu mümkün kılan bilgi ile cehl ve sehv cihetlerini dikkate almayı gerektirmektedir. Burada ortaya çıkan sorulardan birisi, mesela sehven veya cehlen bir şeyin ortaya çıkarılması durumunda, bunu ortaya çıkarana bu şeyin nispet edilip edilmeyeceği sorusudur. Kâdî'nın kendi ifadesi ile: "Bizden birinin yaptığı Yüce Allah'ın yaptığından nasıl ayrılır ve bir fiilin Amr'ın değil de Zeyd'in fiili olduğunu nasıl biliriz? Ona denilir ki: Kulların yazarlık, sarraflık, yürüme ve ayağa kalkma gibi kasıtları, iradeleri, güçlü arzuları, kudretleri, bilgileri, bilgisizlikleri ve unutkanlıkları hasebiyle vaki olanlar onların fiilleridir; onların yapmaları mümkün olmayan ve halleri hasebiyle vaki olmayanlar yüce Allah'ın fiilleridir."<sup>88</sup> Bir anlamda bu dört husus,

88 *el-Muhtasar*, s. 203, (fe-bimâ yetemeyezü mâ yef'aluhû ehadünâ mimmâ yef'aluhû te'âlâ? Ve keyfe na'lemü'l-fi'le fi'len li-zeydin düne 'amrin? Kile lehû: Mâ yaka'ü bi-hasebi kasdı'l-'ibâdi ve iradetihim ve shevâtihim ve bihasebi kadrihim ve 'ulûmihim ve bi-hasebi cehlihîm ve sehvihîm ke'l-kitâbeti ve 's-siyâgati ve'l-meşyi ve'l-kiyâmi fe-hüve fi'lühüm ve mâ yete'azzerü 'aleyhim ev lem yeka' bi-hasebi ahvâlihîm fe-hüve min fi'li'llâhi te'âlâ), ayrıca s. 208

yani kast, irade, ilim ve kudret bir fiilin tahakkukunun zorunlu ön şartlarıdır; eğer bir insan bir şey yapmak istiyorsa, o şeyi kastetmeli, ne yaptığını bilmeli, onu istemeli ve onu yapabilecek bir durumda olmalıdır. Bunlardan biri eksik olursa, onun o fiili yapması mümkün olmaz. Daha başka bir ifade ile kastetmediği bir şeyi yaparsa, o zaten kasıt dışıdır; bir şeyi kastetmekle birlikte, neyi kastettiğini bilmiyorsa, o zaman yaptığı ile kastettiğinin aynı olup olmadığını bilemez. Bir şeyi bilmek ve kastetmekle birlikte istemiyorsa, istememekle birlikte yaptığı onun istemeyerek yaptığı bir şey olur. Bütün bunların yanında bir fiili bir insanın yapabilmesi veya yaptığı bir şeyin ona izafe edilebilmesi için onun o fiili yapmaya kadir -yani fizikî anlamda onu yapacak gücü- olması gerekir. Bu hususu ortaya çıkmış olan bir fiilin kime nispet edileceği sorusunun cevabını ararken daha da açık bir şekilde anlamak mümkün olacaktır. Bir insana bir fiilin isnadının söz konusu olabilmesi için, onun öncelikle o fiili yapacak gücünün olduğunun, o fiili yapmayı bildiğinin, onu istediğinin ve onu kastettiğinin bilinmesi gerekir. Eğer bu unsurlardan birisi eksik olursa, bu durumda o fiilin o insana izafe edilmesi uygun olmaz. Kadı Abdülcebbar fiilden bahsederken öncelikle hitap ve dil öncesi şartları dikkate alarak bu konuyu inceler. Onun yukarıda iktibas edilen “enne'l-ef'âle ma'kületün fi'ş-şâhid”<sup>89</sup> ifadesi bu anlama gelir. Ancak onun fiil anlayışı, sadece insan için geçerli bir tanım olmayıp aynı zamanda -bazı modifikasyonlarla- Yüce Allah için de geçerli olduğu için, hem fikhî hem de kelâmî boyutu ve neticeleri olan bir anlayıştır. Biz burada bu konunun teferruatı üzerinde durmayacağız.

Kadı Abdülcebbar hüsün ve kubuh ile ilgili meseleleri ele alırken sık sık ma'kûl, lugavî, şer'î ve örfî terimlerini, her biri farklı seviyelere tekabül eden “hakikatleri” ifade etmek için kullanmaktadır. Kadı Abdülcebbar her ne kadar sistematik bir şekilde -en azından elimizde bulunan eserlerinde- muhtelif hakikat seviyelerini ayırmasa da, bu ayrımı eserlerinde kullanmaktadır. Onun bu hususta en yaygın kullandığı iki terim aklî ve şer'î ayrımıdır. Bunların yanında zaman zaman lugavî ve örfî terimlerini de, müstakil hakikat seviyelerini ifade etmek için kullanmaktadır. Onun sistematik olarak yapmadığını en iyi talebelerinden birisi olan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin eserinde bulmaktayız.<sup>90</sup> Hakikat terimini onun nasıl kullandığına işaret etmek, bize Kadı Abdülcebbar'ın bu konularla ilgili ifadelerini anlama hususunda epeyce yardımcı olacaktır. el-Basrî, Kadı Abdülcebbar'dan naklen şer'î hakikati tanımlarken, onda iki unsurun bulunması gerektiğini söyler: Bunlardan birincisi “mânâsının Şeriat ile sâbit olması”, ikincisi “ona Şeriat tarafından bir isim verilmiş olması”dır.<sup>91</sup> Hakikati, bir tür “subûr” veya “vücûd” olarak düşündüğümüzde, o zaman şer'î hakikati, Şeriat tarafından var kılınan ve isimlendirilen “şey” olarak anlamamız gerekecektir. Bu durumda

89 *el-Muhtasar*, s. 202

90 Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed*, thk. Muhammed Hamidullah, Dımaşk 1964, I, s. 22-28; Sistematik bir tasnif olmadan sadece kavram olarak bir kullanım şekli *el-Mugnî*'de de bulunmaktadır. *XVII*, s. 84 (Bu hususun bir tahlili ve özellikle kelâmî açıdan bir tartışması için bak. Cüveynî, *Kitâbü't-Telhis*, I, s. 209-216).

91 Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed I*, s. 23-24

aklı, örfi ve lugavî hakikat neyi ifade etmektedir? Şer'î hakikat ile ilgili yapılan tanımda zikredilen unsurlar cihetinden meseleye bakılacak olursa, akli hakikatin, akıl tarafından "var kılınan", lugavî hakikatin lügat tarafından var kılınan ve nihayet örfi hakikatin de örf tarafından var kılınan "şey" olarak tanımlanması gerekir. Ancak durum bu kadar basit değil, epeyce karmaşıktır. Karmaşıklık, şer', akıl, lügat ve örfün mahiyetindeki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Biz fazla teferruata girmeden Kadı Abdülcebbar'ın meseleyi nasıl ele aldığı hakkında kısaca şunu söyleyebiliriz: Şer', bir cihetten ihbarî olsa da, başka bir cihetten ilahî iradeyi ifade etmekte ve bu irade bazı şeyleri var kılmaktadır. Ancak akıl söz konusu olduğunda, bu durum aynen geçerli değildir; çünkü akıl bir şeyi var kılamaz, sadece mevcut olanı bilir.<sup>92</sup> Buradan hareketle makul ile insanın zihnen kavrayabileceği bir mevcudu kastettiğini söylemek mümkündür. Bu mevcut, kendi içinde zorunlu olabileceği gibi, mümkün de olabilir. Buna denk bir şekilde akıl da bazı şeyleri zorunlu olarak, bazı şeyleri de az veya çok gayretle bilir. O halde akli hakikatin, beş duyu ile idrak edilemeyen, insanın zihnen ulaşabileceği bir mevcut olduğunu söyleyebiliriz.<sup>93</sup> Lügavî hakikat ise, esas itibarıyla "İnsanların vazederek (muvaza'a yoluyla) üzerinde anlaştıkları kelimeler ve bunların birbirleri ile ilişkileri" şeklinde tanımlanabilir.<sup>94</sup> Lügavî hakikatin esas itibarıyla insanlar tarafından oluşturulmuş; belli bir oranda keyfilikten uzak, ama az da olsa keyfiliğe açık, bundan dolayı tam olarak güvenilemez bir mevcuda işaret ettiğini söyleyebiliriz.<sup>95</sup> Örfî hakikatin de, benzer bir şekilde hitap sonrası insanların birbirleri ile ilişkilerinde "teâruf" yoluyla ortaya çıkan, Şeriat tarafından tanımlanmamış ilişki formları olduğunu; dolayısı ile örfî hakikat teriminin insanların birbirleri ile ilişkilerinde esasını bulan bir mevcudu ifade ettiğini söyleyebiliriz. Kısaca -hüsün kubuh meselesi ile doğrudan irtibatlı olarak- vahiyden önce, insanlar arasında bazı ilişkiler vardır ve bu ilişkiler aynı zamanda bazı neticeler de ortaya çıkarmaktadır. Dil sadece mevcut olan bu ilişki ve neticeleri ifade etmek için insanlar tarafından uzlaşma (muvâda'a) yoluyla ortaya çıkarılmış ikinci bir varoluş şeklidir; kendisinden bağımsız olarak mevcut olan birinci varlıkların, bir tür temsiline tekabül eden ikinci bir varoluş seviyesidir. Bundan sonra Şeriatın, kısmen birinci varlıklara tekabül eden, kısmen de bunun ötesinde, yeni şeyler var kılarak teşkil ettiği, birinci varlık seviyesini var sayıp ona dayanan, ancak onun üstüne yeni bir boyut katarak, oluşturduğu şer'î hakikatler seviyesi bulunmaktadır. Bunun yanında akla, dile ve Şeriate sahip olan insanların, bunlara dayanmakla birlikte, bunlarda bulunmayan yeni bir ilişki şekli geliştirmeleri ile, örfî hakikat denilen bir mevcut türü ortaya çıkmaktadır. Burada söz konusu olan varlık seviyeleri, yanyana değil, üst üste bulunmaktadır. Yani en aşağıda ma'kulat seviyesi, bunun üstünde dil seviyesi, bunun üstünde

92 Bu durum özellikle zarurî bilgiler için geçerlidir. bk. *Şerh*, s. 48

93 VI/1, 11 "innemâ yahsunu livechin ma'külin yahsulü 'aleyhi"

94 Kadı bu hususa defalarca işaret eder (XVII, 11, 14 vs.). Bir yerde (XVII, 9: fe kezâlike'l-kavlü fl'l-hitâbi ellezi tekaddeme fîhi el-muvâda'atü) de 'muvazaanın hitabı öncelediğini' açıkça zikreder.

95 Dildeki keyfilik unsuru, Kadı'nın dilinde kast ve iradenin kelâmdaki yerini vurguladığı bölümlerde açık bir şekilde dile gelir. Mesela XVII, s. 14-15



şer'iyat ve nihayet bunun da üstünde örf seviyesi bulunmaktadır. Kadı Abdülcebbar'ın ifadelerini yerli yerine oturtmak için bu sıralamayı ve ana hatları ile dile getirmeye çalıştığımız varlık anlayışını dikkate almak gerekmektedir.

{Yukanda verdiğimiz emanet örneği üzerinden meseleyi ele alacak olursak, mesele şöyle gözükmetedir: Ma'külât alanı, dil ve hitap öncesi alandır. Bu alanda bir taraftan beş duyu ile "idrak edilen" varlıklar bulunduğu gibi, sadece akıl ile kavranan başka varlıklar da mevcuttur. Bu varlıklardan bahsederken Kadı, "ma'kül" ifadesini kullanır. Buradan bakıldığında Kadı'nın fiiller için, onların "şâhit"te ma'kül olduğunu ifade etmesi, fiillerin esas itibariyle idrakin konusu olan bir kısmı olmakla birlikte, sadece akılla bilinen başka bir kısmının da bulunduğunu, bu anlamda fizikî varlıklarının ötesinde, akli varlıklarının bulunduğunu göstermektedir. (Burada hitap öncesinde ortaya çıkmış olan bir ilişkiler düzeni vardır ve bu düzen neticesinde emanetin iadesinin bir vecibe olduğu zarurî olarak bilinir)

Lugavî hakikat, eşyanın isimlendirilmesi ve bunlar arasında irtibat kurularak belirli bir düzen içinde haklarında konuşurken kullanma esnasında ortaya çıkan bir varlık şeklidir.<sup>96</sup> (Lugavî olarak "emanet" olgusuna "emanet" isminin verilmesi ve bunun, insanlar arasında mevcut olan söz öncesi ilişkiyi "emaneti iade etmek bir vecibedir" şeklinde ifadesi buna tekabül etmektedir. Bu ifade bir anlamda olguya lisanî seviyede bir "varlık" vermektedir.)

Şer'î hakikat, hitap ile sabit olan ve hitap tarafından isimlendirilen alandır. (Şeriat, makulün tespit ettiği, "emaneti iade etmek bir vecibedir." ifadesini, "Emaneti ehline verin." emriyle dile getirmektedir. Bunu yapmayanları ahirette ceza ile tehdit etmektedir.)

Örfî hakikat ise, Şeriaten sonra toplumda, onda bulunmayan, yeni ilişki formlarının ortaya çıkması anlamında, daha özel bir toplumsal ilişki düzenini ifade eder. ("Emanet" meselesinin "ahlâk ilminde X konusunun alt başlığı olarak incelenmesi" ise, örfî seviyeye tekabül etmektedir). Buna göre makûlat alanı ilk ve esastır. Lugavî hakikat bir anlamda insanın konuşma kabiliyetini kullanarak oluşturduğu, birinci ile irtibatlı, ikinci bir varlık seviyesidir. Şer'î hakikat, bir taraftan vaciblerle alâkalı olmasından birinciyle, lisan ile gelmiş olmasından dolayı da ikincisi ile irtibatlı olmakla birlikte, bunlar üzerinde Yüce Allah'ın var kıldığı ve isimlendirdiği üçüncü bir varlık seviyesidir ve ilk ikisinin varlığını iktiza eder.<sup>97</sup> Örfî varlık ise ancak şer'î varlık ile irtibatlı olarak var olabilir ve kavranabilir. Esas itibariyle toplumsal ilişkilerde ortaya çıkmakla birlikte, lisanî bir varlık da kazanabilir. Bu yönden bir taraftan Şeriatle irtibatlıdır, diğer taraftan da lisanla.

Hüsün ve kubuh, esas itibariyle makulat alanında bulunmaktadır. Ancak bunlar, kendi başlarına varlık olmayıp, fiillerin vücuduna zâid sıfatlar olarak mevcuttur. Fiillerin vücuduna zâid sıfatlar olmaları, fiillerin zatından farklı olmaları anlamına gel-

96 *el-Muhtasar*, s. 193

97 Kadı'nın dil bilgisinin ma'kulat alanının bilgisi ile alâkalı olmayıp, ancak şer'î bilginin ön şartı olduğunu söylemesi bunu ifade etmektedir. Bak *el-Muhtasar*, s. 170.

mektedir. Kadı da zaten fiillerin kendinde böyle bir vasfı taşıdıklarını söylememektedir. Ancak onun fiillere hitap yoluyla yüklenen bir vasıf olduğunu da kabul etmez. Bu durumda fiillerin mesela kabih olmaları, onların insan ile irtibatlı olarak, bu irtibat içerisinde ortaya çıkardıkları neticeler açısından anlamlı olmakta, bu da kubhun fiillerin bir tür “kesb”leri olarak düşünüldüğünde anlaşılır olmaktadır. Daha başka bir ifade ile bir fiil, belirli bir ilişki düzeni içine girdiği zaman, genel olarak insanlar tarafından mesela “zararlı” olarak kabul edilen bazı neticeler ortaya çıkarmakta ve insanlar tarafından buna binaen zararlı olarak görülmektedir. Ancak zarar kendi başına bir fiilin kötü olduğunu ortaya koyamaz. Zarar (ve duruma göre fayda) başka vecihlerle birlikte, bir fiilin iyi veya kötü vasfını kazanmalarında etkin olabilir. Böyle olunca da kubuh, kendinde var olan veya fiillerin “aynen” taşıdıkları bir vasıf olmayıp, insanların ilişkileri içinde onun kazandığı konum veya yeri ifade etmektedir. Buradan kısaca Kadı Abdülcebbar’ın hüsün ve kubhu –ve bunlarla ilgili diğer kavramları- ilişkiler düzeni içinde bir fiilin bir tür fonksiyonu olarak tanımladığını söylemek mümkündür. Bu durumda hüsün ve kubuh, fiilin zâtî sıfatı olmayıp, onun bazı vecihlerden kazandığı bir vasıf, bir tür fonksiyondur ve bu haliyle de bilinebilir. Bunun bizi ulaştırdığı diğer bir netice de, aslında hüsün ve kubhun, fiillerin özünde bulunan birer vasıf olmayıp onların insan hayatında edindiği yer cihetinden “var” oldukları ve onların böyle “itibârî” bir varlıklarından bahsedilebileceğidir.

3.2.2. Hüsün ve kubuh nasıl bilinir? Bu sorunun cevabı Kadı Abdülcebbar’a göre kısaca aklın hüsün ve kubhu vaz etmeyip sadece keşfettiği gibi şeriatin de aynı şeyi yaptığı şeklinde cevaplandırılabilir.<sup>98</sup> Kadı nezdinde bilginin konusu ile ona ulaşma yolu arasında doğrudan bir irtibat vardır ve bu anlamda bilgi bilinene bağlıdır (ilim maluma tabidir). Bunu onun makulat alanı olarak gördüğü alanı akıl ile, lugavî alanı ona varlık veren “muvazaa”nın bilinmesi ile; şer’î olanı sem’ yoluyla ve örfü de ona uygun bir yolla bilinebileceğini ifade ettiği noktalardan çıkarabiliriz. Hüsün ve kubhun bilinme yolları da hüsün ve kubhun varoluş şekline bağlıdır.

Kadı, insanın bilme yollarını iki kısma ayırdığı gibi buna bağlı olarak insanın bilgilerini de zarurî ve kesbî olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.<sup>99</sup> Zarurî bilgiler, zorunlu ve vasitasız bilgilerdir; bunların bir kısmı insanın bilmeme ihtimali olmayan, delili ve dolayısı ile insanî hiçbir gayreti gerektirmeyen bedihî bilgileri ifade eder; bunlar arasında bir insanın kendi varlığını, bazı şeyleri bildiğini, bazı şeyler yaptığını, acı hissettiğini, sevindiğini, üzüldüğünü, bazı şeyleri beğendiğini ve bazı şeylerden huzursuz olduğunu bilmesi gibi hususlar bulunmaktadır. Bunun yanında ikinci bir tür zarurî bilgiler vardır ki, bunlar, bir aracı yoluyla elde edilmektedir. Bu tür bilgiler,

98 VI/1, 64

99 Burada ilk bakışta dikkat çekmeyen, ancak Kadı’nın bütün düşüncesi hakkında esash bir fikir veren bir hususa işaret etmekte fayda vardır. Kadı, genel anlamda insandan değil de “mükellef”ten bahseder. Onun için değerlerden ari, müstakil ve müstağni bir ‘insan’ değil, mükellef söz konusudur ve o, “mükellefin bilme yolları”, “mükellefin fiilleri”, “mükellefin istitaati” gibi konulardan bahsetmektedir. Bu ifadelerde kullanılan “mükellef” terimi, esas itibarıyla onun insan anlayışını da ifade etmekle birlikte, bütün düşünce sistemini en iyi ifade eden terim gibi gözükmektedir.

beş duyu verilerine tekabül eder. Bu bilgiler duyu organları vasıtası ile dolaylı bir şekilde elde edilmekle birlikte, renk ve ses algısı gibi, insanın irade ve özel bir gayretini gerektirmeyen, bundan dolayı da zarurî bilgilerdir. Kadı Abdülcebbar bu gibi bilgileri zarurî bilgiler olarak kabul etmektedir. Kesbî veya iktisabî olarak kabul ettiği bütün bilgiler, insanın bir delil yoluyla elde ettiği bilgilerdir ve bunlara insanın yaptığı muhtelif istidlaller, nazar ve düşünme yoluyla elde ettiği bilgiler ve bütün sem'iyât dahil olmaktadır.<sup>100</sup> Sem'iyat alanında da benzer bir şekilde tevatür gibi zarurî olan ile içtihad gibi zarurî olmayana birbirinden ayırmaktadır. Kadı'nın yaptığı bu ayırım, ilk bakışta oldukça garip gelebilir, çünkü zarurî bilgiler tanımı gereği insanın isteğine bağlı olmayan ve mecburen bildiğini ifade eder. Halbuki sem'iyât alanı bu anlamda bilgiler vermez; onlar kesbî alanın içinde mütalaa edilmektedir. Burada ilk bakışta ortaya çıkan karışıklık, onun hakikat seviyelerini birbirinden ayırdığı dikkate alındığında çözülebilir. Yani her hakikat seviyesi hakkında zarurî ve zarurî olmayan bilgileri ayırmak mümkündür. Bundan dolayı makulat alanındaki zarurî bilgilerle, sem'iyat alanındaki zarurî bilgiler, birbirlerini dışlamadan söz konusu edilebilmektedir.

Kadı'nın zarurî bilgiler kategorisindeki bütün bilgiler, akliyyat alanının ana çekirdeğini teşkil etmektedir. Diğer bilgiler bir şekilde zarurî olan bilgilerle irtibatlı olarak elde edilmektedir. Mesela insanın "bazı şeyleri iyi bulduğu bazı şeylerden rahatsız olduğu" hakkındaki bilgisi ile belirli bir şeyin rahatsız edici olduğunu "farketmesi" doğrudan birbiri ile irtibatlıdır. Eğer insan ilki ile ilgili bilgiye sahip olmasa ikincisini elde edemez. Çünkü rahatsız olmanın ne demek olduğunu bilmeyen birisi, rahatsız olduğunda bunun bir "rahatsız olma" olduğunu fark edemez. Hüsün-kubuh ile ilgili bilgilerin bir kısmı işte böyle zarurî bilgilerden oluşmaktadır. Çünkü bunlar, fiillerin, içinde buldukları ilişkiler içerisinde kazandıkları zâid sıfatlardır ve insanların zarurî olarak bildikleri, beş duyu verilerine denk düşmektedir. Kadı'nın bu hususta sık sık verdiği misaller "zulmün kötü olduğu", "yalan söylemenin kötü olduğu", "borcun iade edilmesinin iyi olduğu", "nimete şükretmenin iyi olduğu" nun bilgisidir. Kadı bu gibi bilgilerin bu anlamda zarurî olduğunu ifade etmektedir. Bunların yanında kesbî bilgiler vardır ki, bunlara fayda ve zarar cihetlerini de dikkate alarak bazı fiiler hakkında verilen hükümler misal olmaktadır. Zulmün ve yalanın kötü olduğu bilgisinin "zarurî" olması, onun verdiği en yaygın örnekler arasındadır.<sup>101</sup> Mümeyyiz olan veya âkil olan her insan, bazı temel hususlarda, neyin kabîh neyin hasen olduğunu bilir. Mesela zulmün, küfrân-ı ni'metin, Allah'ı bilmemenin ve O'ndan başkasına ibadet etmenin kabîh (kötü) olduğunu bilir; aynı şekilde ihsanın, nimete, herhangi bir zarar ihtivâ etmeyen yiyecek ve içeceğe şükretmenin iyi olduğunu da bilir.<sup>102</sup> Bunları bilmek için, başka bir bilgi kaynağına ihtiyaç yoktur. Bunlar, akılı olan her insan tarafından bilinen şeylerdir.

100 XVII, s. 152, Sem'i delilleri de 'hitab ile bunun dışındakiler' olarak iki ana kısma ayırmaktadır. Hitap ile Kur'an'ı kastederken, icma ve e'âl dediği rivayetleri de sem'i deliller olarak kabul etmekte ve bunları diğer sem'i deliller başlığı altında ele almaktadır.

101 VI/1, 18 vd.

102 *el-Muhtasar*, s. 203

Şer'î hakikatler hakkındaki bilgimiz, tamamen sem'a dayanmaktadır. Sem' ise hitap, icmâ ve ef'âl olarak ayrılmaktadır. Bu husus bir taraftan şer'î hakikatin, sem' tarafından "var kılınması" ile alâkalıdır. Diğer taraftan bunların anlaşılabilmesi için, akli olan alanla irtibatlı, daha doğrusu orada icmalî olarak bilinen hususların teferruatının ortaya konulması şeklinde bir irtibatın bulunması gerekmektedir. Sem', akıl ve lugatı iktizâ etse de onlardan müstakil bir kaynaktır; onlar tarafından yeri doldurulamaz. Sem'in var kılınma ve bundan dolayı bilinme yolu, "delillerin nasbı"dır.<sup>103</sup> Onlar şer'in yerine ikame edilemez. Akliyyat alanının kendi başına müstakil bir "dünya"yı teşkil ettiği gibi, şer'î alan da kendi başına müstakil bir dünya oluşturmaktadır. Akliyyat, şer'î iktiza etmediği halde, şer'iyât alanı akliyyat ve lugatı iktiza eder. Ancak sadece iktiza eder; onlardan farklı bir dünyadır. Böyle olunca da, hüsün ve kubuh meselesinde kısmen, özellikle icmalî bilgiler söz konusu olduğunda, akli olanla doğrudan irtibatlı olsa da, esas itibariyle ondan daha farklıdır. Bilinme yolu da buna bağlı olarak daha farklı olduğu gibi, isimleri de daha farklıdır. Mesela farz söz konusu olduğunda, bu husus biraz daha açık bir şekilde ifade edilir. Bu durum en bariz bir şekilde "ibâdât" alanı söz konusu olduğunda ortaya çıkar. Tanrı'ya ibadet etmenin iyi olduğunu akıl bilmekle birlikte, bunun keyfiyetini bilemez. Bunun keyfiyetini hem inşa hem de tasvir eden şer'dir. Kadı'nın terminolojisinde "İbâdet" alanının hayatın hemen bütün alanlarını ihata ettiği düşünülecek olursa,<sup>104</sup> o zaman Kadı'nın ibadetler alanının sadece sem' ile bilineceğini söylerken kastının hayatın belirli bir alanı olmadığı; hitap ile oluşan farklı bir hakikat, yani makulat seviyesinin üstünde bir varlık seviyesi olduğunu göstermektedir.

Kadı, hükümleri bilme yoluna göre iki kısma ayırmaktadır. Eğer bir hüküm akıl yoluyla biliniyorsa, o hüküm akla izafe edilir ve ona akli hüküm denir. Eğer bir hükme akıl yoluyla ulaşılabiliyor olmakla birlikte, sem' de aynı hükmü ifade ediyorsa, bu hüküm sem'e değil akla izafe edilerek, akli hükümler arasında sayılır. Aklın sem' olmadan kendi başına bilemeyeceği hükümlere, ama sadece bunlara, sem'î hükümler denilmektedir.<sup>105</sup> Diğer taraftan asıl aralarında bir ihtilaf olmaması ise de, aralarında ihtilaflar da çıkabilir; aklın verdiği ahlâkî bir hüküm ile sem'in verdiği hüküm arasında bir tenakuz söz konusu olabilir. Mesela akıl bir hayvanın öldürülmesini (zebh) "iyi" kabul etmez; buna karşılık şer' bunu helâl ve mübah olarak kabul eder. Daha doğrusu, Kadı'nın ifadesi ile, "öyle konular vardır ki, eğer o konuda Şeriat herhangi bir hüküm getirmeseydi, ona akıl "kötü" hükmünü verirdi; ancak Şer' onu mübah ve helal kabul etmektedir."<sup>106</sup> Bu durumda aralarında bir ihtilaf çıkmaktadır. Ancak hitap sonrası ortaya çıkan hakikat seviyesinde (şer'iyât), akıl sem' tarafından bildirilenin makûl olduğunu farkedip, kendi aslı hükmünden vazgeçerek, şer'î hükme tabi olur.<sup>107</sup>

103 XVII, s. 12, 97

104 Kadı, alış-verişten hadlerin tatbiki, iyiliğin emredilip kötülüğün yasaklanmasına ve namaza kadar uzanan alanları taabbüd alanı içinde mülâhaza etmektedir. Bak: XVII, s. 102-103

105 XVII, s. 101

106 XVII, s. 102; onun çok sayıda verdiği örnekler için bak: VI/1, 64

107 VI/1, 64

Kadı, sem'in varlığını delillerin nasbına bağlamakla delil ile delalet ve medlul arasında nasıl bir irtibat kurduğu sorusunu da ortaya çıkarmaktadır. Yukarıda işaret edildiği gibi, insanın kudreti ile mükellefiyeti arasında doğrudan bir alâka vardır. İnsan gücünün yettiğinden sorumludur. Bu bütün alanlarda olduğu gibi, bilme alanında da böyledir. İnsan zarurî olanları, istese de istemese de bilir; buna karşılık delillerin nasbı yoluyla var kılınmış olan alanı da delillerin delalet cihetini araştırarak öğrenir. Bilgiler arasında "delillerin 'nasbı' yoluyla veya zarurî bir şekilde bilinmeleri arasında bir fark yoktur"<sup>108</sup>. Burada kullanılan "delillerin nasbı" ifadesi üzerinde ayrıca durmak gerekmektedir. Bir taraftan delilin nasbı ile delalet arasında diğer taraftan da delil ile medlul arasında ne gibi bir irtibat vardır? Nasb edilen deliller muhtelif şekillerde karşımıza çıkmaktadır, ama bunlar arasında en önemlisi Kadı'nın "kelâm" dediği sözdür. Söz hitabı önceleyen ve hitabın varlığının ön şartı olduğu için bu hususu -Kadı'nın da üzerinde geniş bir şekilde durmasından dolayı- biraz daha yakından ele almak gerekecektir.

Kadı Abdülcebâr'ın fikhın ve usulün esasları ile ilgili tartışmalarda üzerinde uzun uzun durduğu meselelerden birisi, dil ve dilin mahiyeti meselesidir. Hitabın ne anlamda delil olduğu sorusunun, dilin mahiyetinin tespitine bağlı olduğunu kendisi de açıkça ifade etmektedir<sup>109</sup>. Abdülcebâr'ın tavrında dikkat çeken husus, onun dili kendi başına, hiçbir hal ve şartta değişmeyen bir alan olarak kabul etmeyip, doğrudan insana bağlı ve dolayısıyla ona bağımlı bir iletişim vasıtası olarak görmesidir. Bu onun yukarıda işaret edildiği gibi, dilin mahiyetini muvazaaya bağlaması ile alâkalıdır. Muvazaa birden fazla tarafın bir sözü bir anlam için vazetmesi ve bu lafzı bu anlam için kullanma konusunda anlaşması anlamına gelmektedir. Yani dil, muvazaa yoluyla varolduğu için, değişmez bir esası yoktur. Ancak sadece vaz' bir ifadeyi anlamlı kılmaz, yani bir insanın ve sadece kendisinin bir sözü bir anlam için vazetmesi dilin oluşması için yeterli değildir; bunun gerçekleşebilmesi için birden fazla insanın bu işe iştirak etmesi ve bu konuda anlaşmaları gerekmektedir. Bu haliyle dil insanların arasında dille gerçekleşen iletişimin bir vasıtasıdır. Ancak dil, muvazaa ile ortaya çıktığı için mahiyeti itibariyle keyfi olmakla birlikte, iletişim iradesine bağlı olarak zaman içerisinde keyfiligi tahdit eden, ama tamamen ortadan kaldırmayan itibari bir varlık kazanır. Böyle olunca da dille gerçekleşen iletişim (hitab), bir taraftan kastı ifade etme iradesinin sağladığı bir zarurete bağlı olarak gerçekleştiği gibi, dilin kullanımının bir fiil olması ile birlikte, akılda bulunmayan kendine has bazı özellikler gösterir. Daha başka bir ifade ile hitab, muvazaa esasına dayalı bir fiildir. Bu haliyle de bir yönüyle muvazaanın özelliklerini diğer yönüyle de fiilin özelliklerini gösterir. Bunun neticesinde dil, irade ve kasıttan bağımsız bir varlık değil, irade ve kasıtlı varlığını ve işlerliğini kazanan bir tür davranışlar bütünü olarak görülmektedir. Onun dili böyle görmesi, kelâmî tavrının mantıkî bir neticesi gibi gözükmektedir. Kelâmî tavrında da, onun yüce Allah'ın kelâm sıfatı ile ilgili görüşlerine benzer bir şekilde,

108 XVII, s. 97

109 XVII, s. 153

ilahî kelâmın kadîm olmayıp, yüce Allah'ın diğer fiilleri gibi, mahlûk bir fiili olduğu, dolayısı ile diğer mahlûkat gibi görülüp anlaşılması gerektiği düşüncesine dayanmaktadır. "Kelâm, yüce Allah'ın fiillerinden bir fiildir. O insanlara emir, nehiy, va'd, va'îd, zecr ve tergeb ile hitap etmeyi murad ettiği zaman cisimlerde onu var kılarak yaratır; nebileri göndererek, şeriatleri insanlara ulaştırırsa (bu anlamdaki) kelâmı ile onlara hitap eder."<sup>110</sup> Bu düşünce de onun daha genel olarak yüce Allah'ın sıfatları ile ilgili görüşünün kelâm alanına tatbikinden ibarettir.<sup>111</sup> Kadı'ya göre, yüce Allah mütekelimdir denemez; sadece onun, istediği zaman kelâmı yarattığından bahsedilebilir. Onun kelâmı yaratması da maslahata bağlıdır. Buradaki maslahat dar anlamıyla dünya içi çıkar veya fayda anlamına değil, bunun ötesinde iletişim amacının getirdiği ve hitap sayesinde insanların kurtuluşuna yönelik yol göstermeyi ifade etmektedir.<sup>112</sup> Bundan dolayı dili kendi başına ve kendi kuralları ile var olan bir "varlık türü" olarak değil de, bir tür 'davranış' olarak görmesi, onu, insan davranışını tahlil ederken kullandığı terimlerle tahlil etmeye sevk etmektedir.<sup>113</sup> Kelâmın Yüce Allah'ın fiillerinden kabul edilmesi, Kur'an'ın anlaşılması söz konusu olduğunda doğrudan etkin olan usûle müteallik bir dizi önemli neticeyi de birlikte getirmektedir. Bu hususlar çok kısa bir şekilde, lisanın bir fiil olarak görülmesi ve bir fiil nasıl anlaşılıyorsa öyle anlaşılabilceği gibi bir neticeye veya anlama ilkesine ulaştırmaktadır ki, bu husus Kadı'nın usûl anlayışı açısından tayin edici bir ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu hususu kısaca şu şekilde dile getirebiliriz: Fiil kendi anlamını kendi içinde taşımaz; bundan dolayı bir fiili anlamak için, o fiil dışında karinelere ihtiyaç hissedilir; bu aynen Kur'an ve lisanî olan başka şeyler için de geçerlidir.<sup>114</sup> Yukarıda fiil için söylenenler hatırlanacak olursa, Kur'an'ın anlaşılması hususunda onun nasıl bir yöntem sahibi olduğu kolayca çıkarılabilir. Kur'an'ın anlaşılması konusunda onun

110 *el-Muhtasar*, s. 193 "inne'l-keleme fi'lün min ef'âlihî teâlâ yuhdisuhû ve yahlukuhû fi'l-ecsamî izâ erâde muhâtabate'l-halki bi'l-emri ve'n-nehyi ve'l-va'di ve'l-va'idi ve'z-zecri ve't-tergibi ve izâ be'ase'l-enbiyâ'e ve hamelehüm eş-şerâ'i'a hâtabahüm bikelâmihi"

111 *el-Muhtasar*, s. 193 Biraz dikkatlice incelendiğinde bu yaklaşım şeklinin Hz. İsa'nın mahiyeti ile ilgili tartışmalarla da epeyce alakalı olduğunu fark etmek zor olmayacaktır.

112 Mesela yeryüzünde hastalıkların ve acıların bulunmasını, ahiretin anlaşılması ve orada azapla karşılaşmanın ne demek olduğunu kavramak ve bu sayede bu dünyada itaat ederek, ahirette kurtuluş için gayret sarfetmeyi anlamlı kılmak için, hastalıkların ve acıların bu dünyada bulunması, böyle bir maslahata bağlı ve dolayısı ile kötü olmayan, uzun vadede iyi olan bir şey olarak görmektedir. Teferruatı için bak *el-Muhtasar*, s. 227-228; *el-Muhtasar*, s. 194 (fe-yecibü en lâyeküme mütekellimen illâ izâ fa'ale'l-keleme ve ehdasehû bi-hasebi'l-maslahati); ve *el-Muhtasar*, s. 195 (bi-hasebi'l-hâceti ve'l-maslahati)

113 *XVII*, s. 23 ve 107-110

114 Onun bu konuda muanzırları olan fukahanın meseleye nasıl baktığı ayrı bir konudur. Burada kabaca şunu söyleyebiliriz: Fukaha bu konuda tamamen farklı bir ilkedeki hareket eder; nitekim bu ilke, lisan yoluyla dile getirilen anlamın anlaşılması için, lisanın kendi başına yeterli olduğu ilkesidir. Bundan dolayı onun usûldeki telif tarzını İbn Haldun mütekellem'in usûlü olarak nitelemekte ve fukahaların telif tarzından ayırmaktadır. Fukaha yaklaşım şekli ile mütekelim yaklaşımı arasındaki en esaslı fark da, lisanın mahiyeti ve kendi başına mütekellimin kastını ifadeye yeterli olup olmama noktasında ortaya çıkmaktadır. Fukaha lisanın kendi başına, başka bir karineye ihtiyaç hissettirmeden, mütekellimin kastını ifade edebildiği görüşünü savunurken, Kadı Abdülcebbar lisanın bu konuda yeterli olmadığını ve dil dışı karinelere mutlak anlamda ihtiyaç olduğunu söylemektedir (*XVII*, s. 44-45; 48).

dayandığı en temel ilke, bu söylenenlerle de irtibatlı olarak, onda “bilâ fâide”, yani anlamsız ve insanın anlayamayacağı herhangi bir şeyin bulunmadığıdır.<sup>115</sup>

Kadı Abdülcebâr'ın lisanî ifadelerin anlamları konusundaki tavrının esasını, dilin muvazaa neticesinde ortaya çıkması ve mütekellimin mutlak anlamda (veya kendinde) lafzın herhangi bir mânâyâ delalet etmemesinden hareketle, bir kelime veya ifade ile her zaman alışıl gelmişin dışında başka bir şeyi kastetme imkân ve ihtimalinin mahfuz olduğunu; bunun neticesinde lisanî bir ifadeyi anlamak isteyen muhatabın her zaman mütekellimin kasdı ve muradını dikkate almak zorunda olduğu düşüncesi yatmaktadır.<sup>116</sup> Kasdının ve muradının anlaşılmasını isteyen mütekellimin ya sözde veya söz dışı başka bir vasıta ile kasdının ve muradının ne olduğunu tasrih eden bazı karineleri de birlikte söylemesi veya onlara işaret etmesi gerekmektedir. Eğer böyle bir destek mütekellim tarafından sağlanmamışsa, sözün anlaşılması, yani mütekellimin kasdının ve muradının anlaşılması, mümkün olmayacaktır. Lisanî ifadelerin kendilerinin mütekellimin kasdını ifadeye yeterli olmadığını söylemek, iletişimde muhataba tayin edici bir yer vermek anlamına gelmekte, bu da onun sözden istediğini anlayabileceği gibi bir durum ortaya çıkarmaktadır. Bu ise muhatap açısından sözü anlamada bir keyfiliğe kapı açmak anlamına gelmektedir. Onun bu düşüncesi ilk bakışta mutlak bir keyfiliğe kapı açma gibi gözükmekte ise de, burada ortaya çıkması zorunlu olan keyfiliği, hüsün-kubuh meselesinde takındığı tavır ve akla verdiği yerle dengelemektedir. Buna göre hitab bir yönüyle maslahatla ilgili olmak, hatta maslahata dayanmak zorunda olduğu gibi, diğer yönüyle de fiillerin zatına zaid olarak bulunan iyilik ve kötülük vasıflarının, vahiy olmadan da akılla bilinebilmesi, hitabdaki kastın ve muradın anlaşılmasındaki en esaslı “tabii” karinelerdir. Bu yönden tek başına lisanın kasdı ve muradı ifadeye yeterli olması mümkün olmadığı gibi, buna dayalı olarak da lisanî olan vahyin de maslahatı dikkate alan akıl olmadan anlaşılması mümkün olmayacaktır.<sup>117</sup>

Kadı'nın sem'iyat alanını müstakil bir varlık seviyesi olarak kabul etmesi ile şer'î kıyasın imkânı arasında da bir irtibat bulunmaktadır. Ona göre, şer'î kıyas ile akli kıyas arasında, kıyas olmak bakımından herhangi bir fark olmamakla birlikte, şer'î kıyasta, kıyasa esas teşkil eden şer'î ahkâm olmadan, şer'î kıyas sahih olmaz. İçtihat da ancak Şeriat içinde ve şer'î delillere bağlı olarak sahih olabilir.<sup>118</sup>

Kısaca ifade edilecek olursa, hüsün ve kubuh, hangi hakikat seviyesinde bulunuyorsa, o hakikat seviyesinin mahiyetine uygun bir yolla bilinmektedir. Bunların güvenilirlikleri arasında bir fark yoktur; hepsi bilgi ve makbul olduğu gibi, her bir seviyede zarurî olan ile olmayan birbirinden ayrılabılır ve bu çerçevede hem hakikat

115 Bu mesele oldukça geniş bir çalışmayı gerektirdiği için burada sadece bu kadarla yetinmek durumundayım. Sadece Kadı'nın diğer eserleri yanında *el-Muğni*'de ve özellikle de *XVII*. ciltte bu hususu geniş bir şekilde ele aldığına işaret edebilirim.

116 *XVII*, s. 43

117 *XVII*, s. 13

118 *XVII*, s. 324

seviyeleri birbirleri ile irtibatlı olarak düşünülür hem de her bir seviye kendi içinde taşıdığı yollar ve imkânlar açısından ele alınabilir bir hale gelmektedir.<sup>119</sup>

3.3. Şer'î hükümler ve bunların hüsün-kubuh meselesi ile irtibatı: Kadı, şer'î hükümler olarak bilinen mübah, nedb, vücut gibi kavramları temellendirirken, nisbî bir yaklaşım şeklini benimser. Bu nisbî (veya itibârî) yaklaşım şeklinde dört taraf vardır: Bunlardan birisi fâil, ikincisi fiil, üçüncüsü diğer şahısların veya üçüncü şahsın bu fiili işleyen fail karşısındaki tavrı ve nihayet dördüncüsü bu fiilin ortaya çıkardığı neticedir. Ahlâkî bir varlık olarak fâil fiili işlerken bir kasıt ve murat ile birlikte bunu yapmaktadır; bu yönden fâilin kasdı ve muradı dikkate alınması gereken bir unsurdur. Fiil, bir taraftan ortaya çıkardığı netice, diğer taraftan bir fâilin fiili olarak dikkate alınması gereken bir unsurdur. Fiilin neticesi, bir taraftan bu neticeden etkilenenler açısından dikkate alınması gereken bir unsur olduğu gibi, diğer taraftan da gözlemci açısından, fiil hakkında hüküm verirken dikkate alınacak olgusal bir veri konumundadır. Gözlemci veya üçüncü şahıs ise, hükmü dile getirerek fiil hakkında konuşmayı mümkün kılan unsur olmaktadır. Buna göre eğer bir fiilin işlenmesi ile işlenmemesi arasında üçüncü şahıs mezkur cihetleri dikkate alarak fiilin fâiline herhangi bir tavır (övgü veya yerme anlamında) ortaya koymuyorsa, bu fiile "mübah" denir. Mübah olan fiil "iyi"dir (hasen). Ancak onun iyiliğine, yapılması halinde fâilin övülmesini sağlayacak zaid bir sıfatı olmadığı için, yapılmaması halinde herhangi bir zemm (yerme) söz konusu değildir. İşlenmesi halinde övgü, işlenmemesi halinde ise yerme söz konusu ise, bu fiile "nedb" veya "mendub" denir. Mendub olan bir fiilde, onun iyiliğine ek bir vasıf daha vardır ve bu onu yapanın övülmesini ve yapmayanın yerilmesine gerekçe teşkil eder. Ancak buradaki yerme, herhangi bir tehdit (va'îd) şeklinde gerçekleşmez; sadece hoş karşılamama söz konusudur. Yapılan fiilin fâilinin, fiilin yapılması halinde, o fiilde bulunan zâid bir sıfat sebebiyle övülmesi ve yapmayanın bir tehdit içerecek şekilde yerilmesi durumunda, bu fiile "vacib" denir. Bütün bu fiillerde müşterek olan taraf, bunların hepsinin kendinde iyi olması, ancak üçüncü şahıs tarafından, yapılması ile ilgili talebin muhtelif derecelerde gerçekleşmesidir. Burada dikkat edileceği gibi akli seviyeye paralel olmakla birlikte, farklı olarak medh ve zemm yerine, va'd ve va'îd terimlerini kullanmaktadır. Böylece Kadı, hüsün meselesindeki tavrı ile şer'î hükümler arasındaki irtibatı kurmuş olmakta; bir fiilin iyi olup olmadığını aklın bilebileceğini, ancak o fiilin yapılmasının ne ölçüde talep edilip edilmediğini bilemeyeceğini ifade etmektedir. Fiillerin dindeki yeri konusunda akıl herhangi bir hüküm veremeyerek, bunu sem'e bırakmakta, sem' de söz konusu fiilin şer'î hükmünü, yani mübah mı, mendub mu, yoksa vâcip mi olduğunu bildirmektedir.<sup>120</sup> Ancak aklen bir fiilin iyi mi kötü mü olduğunu bilmek, bir fıkıh oluşturmak için yetmemekte, çünkü iyi olan bir fiilin, ne kadar arzu edilir olduğu sorusu cevapsız kalmaktadır. Burada sem' devreye girerek, fiiller arasında bir derecelendirme yapmakta ve böylece din bir taraftan tamamen Allah'a has kılınmakta,

119 Şerh, s. 606-607

120 XVII, s. 243



diğer taraftan da insanın “şerefi” korunmaktadır. Diğer taraftan dilin kendisi, ne şığa, ne de tek tek kelimeler olarak herhangi bir “değer”i taşımamakta, sadece mevcut olanı bildirmektedir. Dilin sadece mevcut olanı bildirmesi (ihbarî olması), mevcutta tererruatı ifade eden bir bağlayıcılık veya ahlâkî bir zorunluluk olmamasından dolayı, cüz’î herhangi bir hüküm teşkil etmeye yetmemektedir. Böyle olunca, sem’in hüküm ifade edebilmesi, onun irade-i ilahîyeye delaleti cihetinde araştırılmakta ve lisanî ifadeler, bir hüküm bildirme söz konusu olduğunda, sadece ilahî iradeyi ifade etmektedir. İlahî iradenin bir fiille irtibatlı olarak onun yapılması yönünde ne kadar talepkâr olduğu, duruma göre dilde bulunan veya dil dışı karinelere vasıtasıyla bildirilmektedir. Böylelikle, ilahî hitapta dile getirilen hükümler, her ne kadar dil vasıtasıyla anlaşılabilir, Kadı’ya göre sadece dile bağlı olarak anlaşılabilir; bu konuda duruma göre dil dışı karinelere müracaat etmek gerekmektedir. Çünkü şer’î hükümler, kendisi de dil dışı olan ilahî iradeyi ifade etmekte, bu iradenin kuvvetine göre bir derece edinmektedir.<sup>121</sup>

Kadı, kötü meselesini de benzer şekilde ele almaktadır: Mesela kabihin, muhtelif itibarlarla muhtelif anlamlara geldiğini ve bu anlamları ifade etmek için muhtelif isimlerle anıldığını, kubuh olarak kabul edilebilecek anlam alanına dahil olan bütün terimlerin müşterek, dolayısıyla aslî anlamının “kötülük” (seyyie) olduğunu söylemektedir. Buna göre, bir insanın yaptığı bir şeyle sadece kendisine kötülük yapmasına, “seyyie”, eğer bu kötülük başkasına ulaşıyorsa buna “zulüm”, eğer yaptığı şey Allah’a düşmanlık (muâdât) sınırına ulaşıyorsa buna “fisk”, bunun da ötesinde Allah’a karşı büyükmek anlamına geliyorsa buna “küfür” denilmektedir.<sup>122</sup> Kadı Abdülcebâr’a göre -aslî olan kötülük olmakla birlikte bunun dahil olduğu ilişki düzeni içindeki yeri, yani itibarla kazandığı konum anlamında- fiillerin bu vasfı taşımaları ve yüce Allah da, sadece bu fiillerin taşıdığı bu zâid vasıfları beyan kabilinden, bunları yasaklamakta veya bunların yapılmasından hoşnut olmadığını dile getirmektedir. Aslında her insan, bir fiilin kötü olup olmadığını, mesela başkalarına kötülük yapmanın kötü olduğunu bilebilir;<sup>123</sup> dolayısıyla bunu bilebilmek için, vahye zorunlu bir anlamda ihtiyaç yoktur. Ancak mesele sadece “insana kötülük yapmanın kötü olduğunu bilmek”ten ibaret değildir; bunun cüz’iyyâta ne zaman tahakkuk ettiğinin de bilinmesi gerekir ki, bu ancak şer’iyyât yoluyla bilinebilmektedir. Şer’iyyât alanının diğer bir adı da taabbüd alanıdır. Taabbüd alanının özelliği, aklî ve lugavî olanı daha üst bir seviyede yeniden düzenleyerek, daha farklı bir hakikat alanı teşkil etmesidir.

Kadı Abdülcebâr taabbüd alanının hükümlerinin sem’iyyâta dayandığını ifade ederek bu alanlardaki hükümlerin bilgisine ulaşmada sem’iyyâta müracaat etmenin

121 Bu hususla ilgili olarak bak: XIV, 14; VI.i, 64-65; XI, 299. Şerh, 43 (Bunlardan yapılmış bir iktibas için bak: *İR*, s. 119-120 Açık bir şekilde burada Hourani’nin Kadı Abdülcebâr’ı –muhtemelen yaklaşım şeklinin yetersizliğinden dolayı- kavrayamadığını tespit etmek mümkündür.)

122 Buradaki ifadelerden ilk bakışta Kadı’nun sadece bir fiilin neticelerini dikkate alarak konuştuğu itibarı çıkabilirse de, burada failin yukarıda zikredilen özellikleri ve gözlemci, fiil ve neticelerinin yanında mukadderdir.

123 *XVII*, s. 97

mutlaka gerekli olduğunu söylemektedir.<sup>124</sup> Ancak taabbüd alanında her şey tam anlamıyla sem'iyât tarafından bildirilmiş değildir. Sem'iyât, akliyyat ve lugatın üstünde varlık kazandığı için, bu iki seviyeye dayanmakla bunları da içine alır. Ancak taabbüd alanını, taabbüd olarak tanımlayan ve kuran sem'dir. Kadı, "taabbüd alanında yukarıda zikredilen hükümlere müracaat gereklidir, çünkü bunlar ya sebepler" ya şartlar ya illetlerdir veya rükünlerini açıklamaktadır." derken, bütün bu hususlarda dikkate alınması gereken hükümlerin hemen bütün hüküm çeşitleri olduğunu ifade etmektedir. Buna göre mesela namaz bir ibadet olarak, Şer' tarafından sabit kılınmış ve tanımlanmıştır. Bu yapılırken hem akli unsurlar hem de lugavî unsurlar kullanılmıştır. Namazı bir ibadet birimi olarak kavramak ve onu muhtelif unsurlarına ayırmak, aynı zamanda akli bir faaliyeti gerektirir. Kılınan bir namazın batıl olduğunu söylemek, onun bazı unsurlarının yerine getirilmediğini ifade etmektir ve bu ifade akılla ve akıl yürütme ile elde edilebilecek bir hükümdür. Ancak akıl, namazı bir ibadet olarak var kılamaz; ibadeti var kılmak ve isimlendirmek sem'in işidir. Daha başka bir ifade ile Kadı, neyin ibadet olduğunu, tanımlama ve inşa etme yoluyla tayin edenin doğrudan doğruya sem' olduğunu, gerçekleştirilen bir fiilin ibadet olup olmadığına ancak sem'e müracaatla karar verilebileceğini, daha doğrusu ibadetlerin sem'i ile var olduğunu veya sem' tarafından tanımlanmasıyla varlık kazanan bir alan olduğunu kabul etmektedir. Kadı'nın taabbüd olarak zikrettiği konuların muhtevası da bunu göstermektedir.<sup>125</sup>

3.4. Kâdî'nın yaklaşım şeklini biraz daha netleştirebilmek için, onun emir ve nehiy sigası ile şer'î hükümler arasında nasıl bir irtibat kurduğunu ortaya koymak uygun olacaktır. Bu hususta söylenmesi gereken ilk şey, -yukarıda da işaret edildiği gibi- Kadı Abdülcebbar'ın emir ve nehiy sigasında dile getirilen hükümleri herhangi bir şekilde tartışmadığıdır; Kur'an'da bulunan bütün emirleri ve nehiyleri, delalet ettikleri -daha doğrusu fıkıh tarafından kaydedilen- hükümleri ile birlikte kabul etmektedir. Onun yaptığı, hükümlerin mahiyeti ve onlara ulaşma yöntemi hakkında, ontolojik ve epistemolojik açıdan bazı tezler dile getirmektir. Bu tezlerin neler olduğu üzerinde yukarıda durduğumuz için, burada sadece bir örnekle bunu biraz daha açıklamaya çalışacağım.

Kadı, emir ve nehiy haberden ayırmaktadır. Ancak bu ayırım, tamamen nahiv açısından yapılan bir ayırımdır, anlam açısından aralarında herhangi bir fark görmemektedir. Ona göre, emir ve nehiy haberin bir şeklidir;<sup>126</sup> birisine "şunu yap" demek, "şunu yapmanı istiyorum" demektir. Böyle olunca da, "şunu yap" demek, sadece muhataba, "mütekellimin muhatabın o şeyi yapmasını istediğini" ifade etmekte, bunun ötesini doğrudan ifade etmemektedir. Yani emir, siyga olarak, bir isteği ifade etmekle birlikte, bir "icabı" kendinde taşımamaktadır. İcab, emirle birlikte

124 *XVII*, s. 102

125 *XVII*, s. 102-103. Kadı'nın verdiği diğer misaller, bey', hadlerin tatbiki, cinayetler, "el-emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehy ani'l-münker"dir.

126 *XVII*, s. 23, 104, 113

başka faktörlerin devreye girmesi ile ortaya çıkmaktadır. Bu faktör, başkalarının yanında “va’id”dir; yani yapılmaması halinde bir ceza ile tehdit etmektir. Diğer taraftan mütekellim ile muhatab arasında bulunması gereken statü farkı da, dikkate alınması gereken başka bir dil dışı faktördür. Dili önceleyen daha önemli bir dil dışı faktör de, mütekellimin iradesidir. Emir sigası kendinde bir icab taşımamakla birlikte, emir sigasında söylenmiş olan bir söze, icab gücünü veya vasfını veren, esas itibarıyla bu dil dışı faktörlerdir. Emir sigasında ifade edilmiş olan bir söz, sadece mütekellimin muhataptan ne istediğini ifade etmekte, icab bu ifadenin kendinde taşımadığı zâid bir vasıf olarak kalmakta ve dil dışı faktörler tarafından emir şeklinde söylenmiş olan söze eklenmektedir.<sup>127</sup> Yani kısaca Kadı Abdülcebâr’a göre emir icap ifade etmez; bu anlamda emrin bir “mucebinden” de söz edilemez.

Emrin veya nehyin bir mucebinden söz edilememesi, sırf dil cihetinden bakıldığında anlam kazanmaktadır. Dil cihetinden bakma da, dil ile gerçekleşen iletişimin mahiyeti ile doğrudan alakalıdır. Yani Kadı'nın dil anlayışı, onun emir ve nehyin “anlamı” konusundaki tavrını da doğrudan tayin etmektedir. Yukarıda ele alındığı gibi, dilin mahiyeti, eşya hakkında iletişimi sağlamaktır; bu da sadece haber yoluyla gerçekleşir. Dilin kullanımının ihbârdan başka bir fonksiyonu söz konusu olamaz. Dil sadece ne varsa onu dile getirmeye yarar. Emir ve nehiy de bunun dışında değildir. Hüsün ve kubuh, fiillerin zâid sıfatı olarak mevcuttur. Bu anlamda ve makulat seviyesinde ahlâkî hükümler, yani “X iyidir” gibi ifadeler, sadece mevcut olan bu zâid sıfatı dile getirir. Ancak emir ve nehiy siygalarında dile getirilenin kendisi bu anlamda ahlâkî bir hüküm değildir; “X’i yap” emri, bir hüküm değil, bir emirdir; ama ahlâkî hüküm ile “bir şekilde” irtibatlıdır. Emir ve nehyin hüsün ve kubuh ile ilgisi işte bu noktada ortaya çıkmaktadır. Emir ve nehiy sigalarında söylenen ile, iyi ve kötü arasında nasıl bir irtibat vardır? Bunu biraz daha açık soracak olursak hüsün ve kubuh, emir ve nehyi önceler mi? Yoksa emir ve nehyin bir neticesi midir? Bu sorulardan birincisine, Kadı ve Mu’tezile'nin yaptığı gibi, evet demek ile ikincisine (Eş’ariyye ve genel olarak müteahhirûn kelâmının ve fukahânın yaptığı gibi) evet demek birbiri ile çeliştiği gibi, tamamen farklı sistemleri iktiza ederler.<sup>128</sup> Bu farklı sistemlerin özelliklerini, birbirleri ile mukayeseli olarak ele almak bu yazının sınırlarını aştığı için, burada sadece işaret etmekle iktifa etmek durumundayım.

Kadı Abdülcebbar birinci soruya evet der. Buna göre ahlâkî hükümler sözden bağımsız olarak vardır. Ama emir ve nehiy, yukarıda işaret edildiği gibi, ahlâkî hükümler değil, emir ve nehiydir. Ahlâkî hükümler ile emir ve nehiy arasındaki en önemli fark, emir ve nehyin “bir talebi” dile getirmesidir (X’i yap). Bu talep unsuru, en azından haber şeklindeki (“X iyidir” gibi) ahlâkî hükümlerde yoktur. Diğer taraftan Kadı'nın ahlâkî hükümler dediği şeylerin hepsi Kur’an tarafından yapılması veya terk edilmesi emredilen şeylerdir. Buradaki en önemli mesele, Kadı'nın dil anlayışı

127 XVII, s. 113

128 Bu hususun teferruatına burada girmek bizi konumuzdan uzaklaştırmayacak ise de, yazının niceliğini doğrudan etkileyecektir. Bundan dolayı bu hususa burada sadece işaret etmekle yetineceğim.

gereği haber olarak gördüğü emir ve nehiy sigası ile, bunların taşıdıkları "normatif" unsur arasındaki alâkanın nasıl kurulacağıdır. Yani emir ve nehiyde, haberde olmayan başka bir unsur vardır ki bu unsur bir "talebi" ifade eder. Bu talep unsuru, mesela "Senin X'i yapmanı istiyorum"daki talepten daha farklı bir şeydir. Ancak Kadı, bunlar arasında bir fark görmez; emirdeki talep unsurunu onun siygası ile değil, mütekellimin iradesi ile ve va'id gibi, söz dışı iki faktörle açıklamaya çalışır. Burada mütekellimin Allah olması ve Allah'ın da sadece "hasen"i emrettiği ve "kabih"i emretmediğinden hareketle, emrin bir fiile taalluk edebilmesi için, fiilin "hasen" vasfını taşınması gerektiğini ifade eden Kadı, fiili talep eden irade ile fiilin kendinde taşıdığı vasıf arasında bir alâka olduğunu var sayar; böylece emir ile "vücüb" arasında doğrudan bir alâka olmasını gerektirmeyeceği, kendinde sadece emredilenin (me'murun bih) hüsnüne delalet etmenin ötesinde başka bir delaletinin olmadığı neticesine ulaşır. Çünkü nedb de vücub kadar emrin müteallakı olabilmektedir. Emirde söz konusu olan fiilin "vücub" ifade edebilmesi için, o fiilin "hüsn"ünden daha farklı, onun bu vasfına zâid olan başka bir şeyin de eklenmiş olması gerekir. Bu zâid unsur va'iddir. Eğer bir fiilin yapılması emrediliyor ve terki halinde bir ceza ile tehdit ediliyorsa, o zaman bu emirde dile getirilen fiil vacib olmuş oluyor.<sup>129</sup>

Kadı Abdülcebbar'ın, emir sigasının herhangi belirli bir anlamının olduğunu veya emir sigasının ifadesi için vaz edilen bir anlamının bulunduğunu reddederken, dayandığı en önemli delil, emir sigasının muhtelif anlamlar için kullanılmasıdır. Emir sigası muhtelif durumlarda, muhtelif anlamlar için kullanılmaktadır. Böyle olunca, emir sigasının bütün bu kullanım şekillerini önceleyen herhangi "mutlak" bir anlamının olduğunu kabul veya ispat etmek mümkün değildir. Kısaca siga, anlamı ifade etmek için yeterli değildir. Bir ifadenin anlamını veya bir siganın anlamını mutlak anlamda tespit etmek mümkün olmadığına göre, o zaman onun muhtelif kullanım şekillerine bakmak ve bu kullanım şekillerinde geldiği anlamların değişmesini sağlayan faktörleri tek tek tespit etmek gerekmektedir. Bu yapıldığında ise sadece emir sigasının birden fazla anlamda kullanıldığı ortaya çıkarılmış olup, bunlardan hangisinin aslı olduğu tespit edilmiş olmaz. Bunu gereği gibi yapmak için, siga dışında daha başka faktörleri dikkate almak söz konusu olmakla birlikte, bunlar arasında en önemlisi dile de anlamını veren kasıt ve iradenin dikkate alınmasıdır. Kasıt ve iradenin dikkate alınması, lisanı insan fiillerinden sadece bir fiil olarak kabul etmek anlamına gelmektedir ki, bu husus Kadı'nın argümanının nirengi noktasıdır. Bu onu netice itibarıyla dile güvenmeyip, dil dışı karineleri, özellikle de insan fiillerinin kendinde taşınması gerektiğini varsaydığı bazı vasıflar üzerinde yoğunlaşmaya ve buradan hareketle Kur'an'ın anlaşılmasına bir yol bulma gayretine sevk etmektedir.<sup>130</sup>

Ancak onun dil kullanımını da diğer insan fiilleri gibi bir fiil olarak görmesi, onun, lisanı insanlara önceden neyi nasıl söylemesi, hangi muradın hangi sigaya veya hangi siganın hangi murada muvafık düştüğünü "söyleyen", bu anlamda ko-

129 XVII, s. 114, 130, 132

130 Bu husus üzerinde yukarıda durmuştum.

nuşmayı önceleyip tayin eden bir “yapı”, bir “kurallar bütünü” olarak değil de mahiyeti itibariyle keyfi, dolayısı ile her zaman keyfi kullanıma açık bir alan olarak bakmasına neden olmaktadır. Bu husus, onun bir taraftan Yüce Allah’ın mürîd olması üzerinde yaptığı vurgu ile alâkalı olduğu gibi, diğer taraftan da insanın kendi fillerinin “hâliki” olduğuna dair görüşü ile birlikte düşünüldüğünde, bununla da irtibatlı bir tavır olduğunu fark etmek mümkün olacaktır. Yani onun dil hakkındaki görüşü, kelâm görüşünün doğrudan mantıkî bir uzantısı, zorunlu bir neticesi gibi gözükmemektedir. Ancak o teârufu ve sözün zahiri anlamını, bu yaklaşım şekli ile nasıl telif etmektedir? Diğer taraftan yüce Allah’ın iradesini O’nun hikmeti ile birlikte düşünmekle birlikte, hikmetin nasıl olup da mutlak iradeyi tayin edebildiği, hikmet tarafından bile olsa tayin edilmiş bir iradenin, mutlak olarak isimlendirmeyi ne kadar hak edebileceği meselesi burada ortaya çıkan sorulardır.

Buna göre emir sigasında, gerçekleşen bir ifadenin vücut ifade etmesi için, bazı şartlar bulunmaktadır: Mükellefin emredilene yapacak durumda olması ve yapacak durumda olduğunu bilmesi, yaptığı takdirde bir mükâfat elde edeceğini, yapmaması halinde de bir ceza ile karşılaşacağını bilmesi ve nihayet yapılması emredilen fiilin ne olduğunu açık ve kesin bir şekilde bilmesi.<sup>131</sup>

3.5. Kadı, hüsün ve kubhun akıl tarafından bilinebileceğini ifade etmekle birlikte, bunun böyle olmasının, Yüce Allah’ın peygamber göndermesini engellemediğini ifade etmektedir. Burada dikkat çeken taraflardan birisi, onun akla ve sem’a ayırdığı yer ve fonksiyondur. Buna göre akılda bulunan bilgi, öncelikle “külli” bir bilgidir; akıl cüz’iyatta neyin iyi, neyin kötü olduğuna karar vermez. Daha başka bir ifade ile, sanki Kadı sırf akla dayalı olarak bir “toplumsal” düzen kurulamayacağı ve ortaya çıkmış olan bir düzenin de sırf akla dayalı olarak muhafaza edilemeyeceği gibi bir düşünceyi savunmuş olması ihtimali ortaya çıkmaktadır. Bir anlamda, Kadı’nın kendi ifadesi ile, akılda cümleten (icmalî olarak) bilinen bir şeyin tafsili peygamberler tarafından ifade edilmektedir. Böylece bir taraftan insanlar, kendilerine bildirilenin aslını icmalî olarak bildikleri için, anlama imkânına sahip olmaktadır, diğer taraftan da peygamberler tarafından ulaştırılan haber, doğrudan doğruya yüce Allah’ın iradesini ifade ettiğinden akılda bulunandan daha farklı bir bağlayıcılık boyutu kazanmaktadır. Bu yönden mesele ele alındığında, Kadı’nın akıl ile sem’ arasında nasıl bir alâka kurduğunu anlamak daha da kolaylaşmaktadır. Başka bir nokta da, bazı hususların bizzat akıl tarafından bilinmesinin muhal olmasıdır. Bu hususlar (mesela namazın insanı kötülükten uzak tutması gibi) ancak bir peygamberin bildirmesi ile bilinebilecek şeylerdir. O halde Kadı’nın yaklaşımında iki seviyeyi birbirinden ayırmak, onun tavrını daha iyi anlamak için uygun olacaktır. Bunlardan birisi bilgi ile ilgili olandır ki, bu seviyede akılda icmalen bilinen ile bunun tafsilinin bilgisi ve akıl tarafından hiç bilinmeyen ve bilinmeyecek olanın bildirilmesi, meselenin bilgi ile ilgili cihetini ifade etmektedir. İkinci seviyede ise mesele daha çok normatif bağlayıcılık ile irtibatlıdır. Normatif bağlayıcılık alanında, akıl kendi başına yeterli olmadığı

için, bunun gereği gibi gerçekleşmesinin ancak yüce Allah'ın iradesi ile doğrudan irtibatlı olması gerekmekte ve bir mükellefin bir fiili tercihinin en önemli sâiki, o fiilin yüce Allah tarafından da talep ediliyor olması ve bunun yapılması halinde insanın onun karşılığında bir "sevab" alacağını bilmesi (ve bunun aksi) olmaktadır.<sup>132</sup>

Kadı Abdülcebbar'ın yaklaşım şeklinde toplumsal düzenin oluşması ve muhafazasının amaç olarak önemli bir faktör olduğu, onun icma konusundaki tavrında bariz bir şekilde dile gelmektedir. Kadı, icmanın din (Şeriat) ile hayat arasında sahih bir alâka kurulması açısından tayin edici bir yeri olduğunu ifade eder. Kadı'nın bu hususta daha önce yaşamış olan Mu'tezile imamlarının görüşlerini özellikle zikretmesi, aynı zamanda Mutezîlî tavrın kaygıları arasında, toplumsal düzenin muhafazasının da dikkate değer bir yeri olduğunu ihsas ettirmektedir. Buna göre Şeriat, kıyamete kadar geçerli olduğu için, onun anlaşılması ve ona uyulmasının sahih bir yolu ve hayat ile din arasında sahih bir alâka kurmanın güvenilir bir vasıtası olması gerekir. Kendi ifadesi ile bu "Öyle bir vasıta olmalıdır ki, onunla Şeriat ile olan irtibatla galat engellenmiş olsun ve bu konuda o hüccet olsun. İşte bu vasıta icmadır" (felâ büdde min vâsîtatın yü'menü meahâ el-galatu tekûnu bihâ el-hüccetü ale'l-izmâni ve'l-'a'sâri ve lâ yesihhu zalike illa me'a'l-kavli bi sihhati'l-icmâ').<sup>133</sup>

### 3.6. Kadı'nın yaklaşım şeklinin ortaya çıkardığı bazı meseleler:

3.6.1. Kadı'nın fiillerin kendinde iyilik ve kötülük vasfını, varlıklarına zâid bir şekilde de olsa, taşıdığını ve aklın bu vasıfları bilebileceğini kabul etmesi, onun karşısına esaslı birçok mesele çıkarmaktadır. O, bu meseleleri ki, bu meseleler onun yaklaşım şeklinin bir neticesidir ve aynı meseleler hüsün-kubuh meselesine daha farklı yaklaşımların karşısına çıkmamaktadır, söz konusu fiillerin muhtelif ilişkiler içerisinde kazandığı yeni anlamlar çerçevesinde çözmeye çalışmaktadır. Bu konunun teferruatı, insan ilişkileri ve fiillerinin mahiyetleri ve anlamları ile ilgili tartışmalar açısından ayrıca bir önemi haizdir. İyi ve kötünün varlığını ve buna dayalı olarak bilgisini hitaptan bağımsız olarak kabul etmesi, iyi ve kötünün kendi içerisinde nasıl derecelendirileceği, bunlar arasında en yüksek iyi-az iyi-daha az iyi-mübah-az kötü-kötü-en kötü gibi bir derecelendirmenin nasıl yapılacağı sorusunu cevaplandırırken, iyi ve kötünün buldukları ilişkilere bakılması gerektiğini, iyi ve kötünün buldukları ilişki çerçevesinde bir anlam kazandıklarını ve buna göre de bir derecelendirmeye tabi tutulabildiklerini ifade eder. Bu nokta kendinde iyi ve kötü, yani akliyyat cihetinden bakıldığında gözükendir; şer'iyat cihetinden bakıldığında dikkat edilmesi gereken husus, kendinde mevcut ve müstakilen var olan ilişkilerin hitab ile irtibatlı olarak belirli bir şekilde isimlendirildiğini, hitabın iyi ve kötünün ne olduğunu belirlemediğini veya onları var kılmadığını, aksine onun yaptığının sadece zaten mevcut olanı isimlendirmekten ibaret olduğunu söylemektedir. Buna göre esas itibarıyla şerî isimlerin, hitab ile ortaya çıkan yeni bir gerçekliği isimlendirmeyip, sadece zaten var olan ve bu halleriyle bilinebilir olan şeyleri daha farklı ve müstakil bir

132 *el-Muhtasar*, s. 335-336

133 *XVII*, s. 200

şekilde isimlendirmekten başka bir şey yapmamaları gerekir. Halbuki hitap, Kadı'nın zaman zaman açıkça telaffuz ettiği gibi, bir taraftan aklen ulaşılamayacak olanı – duruma göre akla muhalif olanı- ifade ederken, aynı zamanda aklen bilinebilene de aklın veremeyeceği kadar güçlü, bağlayıcı bir boyut da eklemektedir. Burada, hitabın kendi içinde taşınması gereken ve kendi dışında başka bir şeye irca edilemeyen normatiflik bir problem haline gelmekte ve –varlığı teslim edilmesine rağmen- açıklamasız kalmaktadır. Hitabın toplumsal varlığı ortaya çıkaran inşai bir hususiyet arz etmesi, Kadı'nın yaklaşım şeklinde ortadan kaybolmaktadır. Bu yönden mevcudu anlamak ve anlatmak için önemli bir yaklaşım şekli olsa da, aslı olanı kavramakta yetersiz kalmaktadır.

3.6.2. Yine bu çerçevede Kadı'nın zaman zaman kullandığı “burada kelimelerin zahirine hamledilir”<sup>134</sup> ifadesinde, zahir ile akliyyat arasındaki irtibatı nasıl kurduğu da ayrıca sorulmalıdır. Bu sorunun cevabı, fiiller-dil-hitap arasındaki ilişki çözülmeyen verilemez. O halde burada yapılması gereken ilk ve en önemli iş, fiiller-dil-hitap arasındaki ilişki ve bunların birbirine göre durumunun tayin ve tesbit edilmesidir. Fiiller, dilden bağımsız olarak vardır; bazı fiiller lisanî olarak gerçekleşmektedir. Bu durumda, mesela akitler ve yeminlerde olduğu gibi, dil kullanımını ile bazı fiillerin gerçekleşmesi örtüşmekte, biri yapıldığında diğeri de aynı anda gerçekleşmektedir. Eğer bir sözün telaffuzu, bir fiilin gerçekleşmesi için yeterli kabul edilmezse o zaman, sözü fiil haline getiren söz dışı bir unsur, mesela niyet veya kasıt veya irade dikkate alınmak zorundadır. Burada ortaya çıkan soru, bir niyet, kasıt veya murat söz konusu olmadan söylenmiş olan bir söz ile, böyle olmayanın birbirinden nasıl tefrik edileceği sorusudur. Bu sorunun cevabı –bizim insanların iç dünyasında olup biteni bilme imkânımızın olmamasından dolayı- mümkün olmadığına göre, burada Kadı'nın üstesinden gelmesi oldukça zor olan bir mesele ortaya çıkmaktadır. Bu mesele insanlar arası ilişkilerde tahkik edilemez bazı varsayımlarla, mütekellimin kasdını tesbit etme imkânı muhataba verilmekte ve mütekellim ile muhatap arasındaki iletişimin gerçekleşme vasatının, iletişimi yeterince güvenli bir şekilde sağlama imkânından mahrum olduğu iddia edilerek, esaslı bir noktada keyfiliğe bir kapı açılmaktadır. Buradaki keyfiliği hangi noktada aşmak mümkün olabilir? Kadı'nın burada vereceği cevap, zorunlu olarak akliyyata mürâcattır. Ancak akıl, mesela felâsifede olduğu gibi, müstakil bir varlık olmayıp, sadece mevcut olanı algılayan ve fark eden bir kabiliyettir. Bu kabiliyetin özelliği fiillerde zaten var olanı algılamak, yani kabul etmekten ibarettir. Burada ortaya çıkan şey, zorunlu olarak, fiillerin içinde ortaya çıktığı ilişkiler içerisinde kazandığı anlamı dikkate almak, yani maslahata müracaat etmektir. Kadı'nın yaptığı da bundan başka bir şey değildir. Ancak maslahata müracaat, olup bitenin bir gözlemci tarafından anlaşılması için bir imkân olarak kabul edilse bile, maslahatın genellikle iletişimdeki taraflar açısından bir tenakuz içermesi, -birinin maslahatı diğerrinin zararıdır- tarafların aralarında gerçekleşen iletişimi açıklamada genellikle yetersiz kalmaktadır.

3.6.3. Kadı Abdülcebbar'ın tahrir ve tahlilin haber kabilinden olduğunu söylemesi<sup>135</sup> çok sayıda önemli soruyu ortaya çıkarmaktadır. Bu sorulardan birisi, tahrir ve tahlilin ontik statüsü ile ilgilidir. Kadı, tahrir ve tahlilin şer'î terimler olduğunu ifade etmekle, bu terimlerin Şeriat tarafından var kılınan ve isimlendirilen bir gerçeklik seviyesine ait olduğunu kabul etmektedir. Yani bu iki terim, şer'iyyat alanında mevcut olanı isimlendirmektedir. Bu ontik statü, hüsün ve kubuh meselesi ile doğrudan alâkalıdır. Kadı açık bir şekilde yüce Allah'ın iyiyi emrettiğini ve kötüyü de yasakladığını, iyi ve kötünün hitap olmadan önce de mevcut olduğunu, bu itibarla tahrir ve tahlilin sadece zaten mevcut olanı haber verdiğini söylemektedir. Buraya kadar herhangi bir problem olmasa da, bundan sonra ortaya çıkan birçok mesele bu bakış açısı ile çözülemez bir hale gelmektedir. Bunlardan birisi nesh meselesidir. Bu bakış açısı neshi mümkün ve caiz bir şey olarak kabul edemez, böyle olunca da Kur'an'da aynı anda uygulanması halinde çelişki teşkil eden ayetlerin varlığı meselesini, ancak bu ayetleri zahiri hilafına tevil yoluyla "halletmek" zarureti ortaya çıkmaktadır. Aynı durum geçmiş şeriatlerde dile getirilmiş olan şer'î hükümlerin İslâm'a göre konumunu tespit ederken de geçerlidir. Kadı'nın yaklaşım şeklinde emir ve nehyin doğrudan hüsün ve kubuhla alâkalı olduğu, hüsün ve kubuhun da esas itibarıyla vahiy öncesi, yani vahiyden bağımsız olarak mevcut ve bilinebilir olduğunu, Yüce Allah'ın da hasen olanı emredebileceği ve kabih olanı nehyedeceğini söylemesi, onu özellikle geçmiş şeriatlerin neshi konusunda sıkıntıya sokmaktadır. Çünkü eğer emir ve nehiy hüsün ve kubuhla dayanıyorsa, o zaman Yüce Allah'ın duruma göre vahyettiğini, onun emir ve nehiyelerinin hüsün ve kubuhla doğrudan alâkalı olmadığını kabul etmek gerekecektir. Aksi takdirde yüce Allah'ın hasen olan bir şeyi bazen emredip bazen de nehyettiğini kabul etmek anlamına gelecektir ki, Yüce Allah'ın kabih olan bir şeyi emretmeyeceği ve hasen olan bir şeyi de –salah-aslah prensibine göre- yasaklamayacağına bu açıklama şekli uygun düşmeyecek, veya şeriatlerin neshini kabul etmemek gerekecektir. Bu husus onun hüsün-kubuh meselesindeki tavrının ortaya çıkardığı bir sıkıntıdır. Kadı bu sıkıntıyı, mesâlihînin durum ve şartlara göre değiştiğini ve yüce Allah'ın emir ve nehyinde mesâlihî dikkate aldığını söyleyerek aşmaya çalışabilir. Ancak bu tavır, mutlak anlamda maslahatın fiillerin taşıdığı bir vasıf olmayıp onların içinde buldukları ilişki düzeni içinde kazandıkları bir vasıf olduğunu kabul edince halledilir gibi olmakla birlikte, mesâlihînin ne zaman değişeceği ve bu değişmeye göre emir ve nehiyelerin konumunun ne olacağı sorusunu ortaya çıkardığı için de sabit ve genel geçer bir değerler düzeninin mevcudiyetini kabul etmek imkânsız olmakta; kalıcı olan sadece maslahatlar olmaktadır. Bu ise maslahatların bazı şeyleri anlamak için epeyce önemli olsa da, bütün bir değerler düzeninin mutlak geçerlilik konusundaki dayanaklarını yok etmektedir. Muhtemelen Kadı'nın –ve Mu'tezile'nin- yaklaşım şeklindeki en önemli zaaf noktalarından birisi böylece ortaya çıkmış olmaktadır.



Bu, meselelerden sadece birisidir. Bunun yanında, yine Kadı tarafından ifade edilen, şeriatte aklın kendi başına ulaşamayacağı, hatta akla muhalif hükümler bulunması meselesi de, bu bakış açısı ile çözülemez bir mesele haline gelmektedir. Bu durum, Kadı'yı iki ihtimalden birini seçmeye zorlamaktadır: Kadı ya şer'î alanı müstakil bir alan olarak kabul etmeyecek veya müstakil bir alan olarak kabul edecektir. Müstakil bir alan olarak kabul ettiğinde, onun müstakil bir varlık seviyesi teşkil ettiğini teslim ederek, akla ircaıyı reddedecek, akli sadece sem'iyat tarafından oluşturulanı kavrama imkânı olarak kabul edecektir. Bu durumda şer'î hükümlerin akılla çelişmesi söz konusu olmayacaktır. Müstakil bir alan olarak kabul etmediği takdirde, sem'i tamamen akla bağımlı kılacak, o zaman da varlık seviyeleri konusunda dayandığı esaslardan vazgeçecektir. Kadı ikisini de yapmadığı için, bu çelişki onun sisteminin içinde bir sıkıntı olarak, talebeleri ve muarızlarına aşılması gereken bir problem sunmaktadır.<sup>136</sup>

Bu sorulardan birisi de dilin mahiyeti ile ilgilidir. Dil sadece bir vasıta mıdır? Vasıta olarak kabul edilse bile, varlığının mahiyeti nasıl anlaşılabilir? Vasıta olmanın ötesinde bazı özellikleri varsa, veya sırf vasıta bile olsa, onu iletişimde vasıta kılan ona has bazı hususiyetleri var mıdır? Bu hususiyetlerin iletişim açısından önemi nedir? Daha doğrusu, eğer dil, sırf bir insan fiili ise, o zaman iletişimin imkânını nasıl temellendirebiliriz, veya iletişim böyle tamamen keyfi bir vasıta olarak görülecek olursa, bu vasıtanın iletişimi nasıl olup da sağlayabildiği, nasıl açıklanacaktır? Yine aynı şekilde, eğer lisana dayalı iletişimde "tearuf" önemli bir yer ediniyorsa, tearufun ma'kule göre konumu ve bu tearufun bilgisinin iletişim içindeki yeri nasıl açıklanacaktır? Bütün bunların sigâ ile ilgili ifadelerle telifi nasıl mümkün olacaktır? Bu soruları daha da arttırabiliriz. Bu cihetten ortaya çıkan sorunlar, Kadı'nın düşünce sisteminin en önemli zaaf noktalarını işaret etmektedir. Muhtemelen bununla alâkalı olarak Kadı Abdülcebbar'a ve onun şahsında Mu'tezile'ye yönelik tenkitlerin önemli bir kısmı dil alanında ortaya çıkmıştır. Bu alanda ortaya çıkan tenkitlerin en önemlileri, fukaha yanında, Abdülkahir Cürçânî'nin ve onu takip eden belâgat ulemasının eserlerinden takip edilebilir.<sup>137</sup> Denilebilir ki, Mu'tezile'nin aşıldığı en esaslı alan dil alanı olmuş; buna bağlı olarak da, dil alanı –misal olması bakımından İcî, Teftazânî ve Seyyid Şerif Cürçânî'yi hatırlatabilirim- müteehhirûn ulemasının özel ilgisini çekerek medrese müfredatının içerisinde seçkin bir yer edinebilmiştir.

3.6.4. Kadı'nın hüsün ile şer'î ahkâmı birbirinden ayırması, oldukça önemlidir. Şer'î ahkâm aklın bilebildiği hüsün ve kubuh üzerine zâ'iddir.<sup>138</sup> Hüsün sadece bir fiilin mübah olmasına tekabül eder; bunun ötesindeki mendub (nedb) ve vücub, hüsün üzerine zâ'id olup, bu fazlalık, sem' tarafından fiile yüklenmektedir. Bu yaklaşım

136 Bu problem mesela Cüveynî ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî tarafından benzer bir şekilde kavranarak halledilmeye çalışılmaktadır.

137 Margaret Larkin, *The Theology of Meaning: 'Abd al-Qâhir Jurjânî's Theory of Discourse*, New Haven: American Oriental Society 1995, s. 12 vd.; Sedat Şensoy, *Abdülkahir el-Cürçânî'de Anlam Problemi*, İstanbul 2001 (Yayınlanmamış Doktora Tezi, M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 55, 61, 71, 114, 116, 124, 127-128

138 XVII, 24

şekli ile Kadı, esas itibariyle “Mutezilî” olarak kalmakla birlikte, önemli bir noktada “orta yola” doğru yaklaşmaktadır. Bu cihetten bakıldığında, çok açık bir şekilde akıl ile sem’ arasında bir ayırım ve irtibat kurulmaktadır. Ancak bu irtibat sonuna kadar muhafaza edilememektedir. Özellikle bazı şer’î ahkâmın, aklen hüsün olarak kabul edilemeyecek hususlara taalluk etmesi, sistem içerisinde önemli bir çatlak ortaya çıkarmaktadır. Bu çatlak, esas itibariyle –Kadı’da henüz mevcut olmamakla birlikte, mesela fukahayı - aklın hüsün ve kubuh konusundaki yetkinliğini sorgulamaya sevkettiği gibi, aklın bu konudaki yetkinliğine inanan birisinin bu inancı, sem’î bazı hususları kabul etmesine engel teşkil etmektedir. Her ikisini de aynı anda kabul etmek, bir çelişki ortaya çıkarmaktadır ve bu çelişki Kadı’nın eserinde çok bariz olarak görülebilir. Kendisi her ne kadar, bazı şer’î hükümlerin akla muhalif olduğunu teslim edip bu konularda aklın hükümlerini sem’e dayanarak yeniden gözden geçirse de, bu sadece bir çelişkinin ve sistemdeki bir tutarsızlığın itirafı olmaktan öteye geçememektedir. Bu hususun kendisi de farkındadır. Bu ve benzer çelişkilerin Kadı’yı nasıl uğraştırdığı ve bunları halletmek için ne gibi gayretler sarfettiği, burada ele alınamayacak kadar geniş bir konudur.

#### 4. Sonuç yerine:

Mu’tezile’nin belirli bir zaman sonra, bazı âlâmetlerini Cübbâilerde görmeye başladığımız, ümmetin içinde ve ümmetin akidesini temellendirme ve yine bu ümmetin mensuplarına anlatmaya yönelmesinin, önemli bir aşamasını Kadı Abdülcebbâr’da görmekteyiz. Onda, klasik Mutezilî tavrın önemli bir kısmında bir aşınma göze çarpmaktadır. Ondan sonra gelen mesela Ebü’l-Hüseyn el-Basrî, kendisini Mutezilî olarak kabul ve takdim etse de esaslı konularda artık hocasından farklı bir tavır sahibidir. Bunlardan birisi, dilin kendi başına yeterliliği meselesidir. Kadı, yukarıda gördüğümüz gibi, dilin kendi başına yeterli olmadığını söylerken, Ebü’l-Hüseyn el-Basrî dilin kendi başına yeterli olduğunu kabul etmektedir. Bu kabul -neticeleri açısından bakılacak olursa-, objektiflik kriteri olarak artık fiillerin zaid sıfatlarının bulunduğunu kabul etmeyi lüzumsuz hale getirmekte; dil, yani hitap kendi başına hüsün ve kubhu, herkesin anlayacağı bir şekilde ifade etmede müstakil bir vasat olarak görülebilmektedir. Bunun bir adım sonrası ise, aklın ve makulün yerinin yeniden müzakere edilmesi ve nihayet dilin inşâî gücünün fark edilerek, aklı olanın da dile bağlı ve dil içinde tanımlanması olacaktır. Bu da Mu’tezilî tavrın dil üzerinde aşılması anlamına gelmektedir.

Bugün Mutezilî tavır, ortaya çıktığı dönemde olduğu gibi, Müslümanlara belirli bir din anlayışını dikte etmeksizin, gayrimüslimlerle diyalog söz konusu olduğunda, yeniden anlamlı bir hale gelebilir. Çünkü bu tavır insanların insan olmak bakımından müşterek makul bir ortamı paylaştığını; bu müşterek ortamda gayrimüslimlerle her iki tarafı ilgilendiren konuların müzakere edilmesini mümkün kılacak gibi gözükmektedir. Bu tavır Müslümana, kendi inancını izafileştirmeksizin, umumun “iyi ve kötü” olarak kabul ettiği hususlardan hareketle gayrimüslimlerle “konuşmayı” (=kelâm) sağlayacak bir imkânı içinde taşımaktadır. Unutulmaması gereken şey, başkaları ile konuşmaya teşebbüs edenin, kendi inancı ile bir sıkıntısının olmamasıdır.