

MU‘TEZİLE RASYONALİZMİ ÜZERİNE

İbrahim ASLAN*

Öz

Mu'tezile'yi diğer ekollerden ayıran en önemli şey, akli vahye önceleyen bir yöntem ve teolojisi benimsemiş olmasıdır. Bu prensip, kelâm düşüncesini ortaya çıkararak ve karşıt söylemlerin gelişmesini tetikleyen bir diyalektik olarak işlev görmüştür. Bu yönüyle denebilir ki kelâm tarihi, bu prensibe dayanan teolojik sistem ile vahyi akla önceleyen söylemler arasındaki tartışmalar ekseninde ilerlemiştir. Bu bağlamda Mu'tezile'ye yöneltilen en dikkat çeken eleştiri, akli vahye öncelemenin vahyi akla indirgemek ve ilahî otoritenin yerine beşerî otoriteyi ikame etmek anlamına geleceğidir. Elinizdeki makale, buna esas teşkil etmesi bakımından Mu'tezile'nin akıl anlayışını, metodolojik, epistemolojik ve teolojik muhtevası açısından tanımlayarak, iki hususa açıklık kazandırmayı hedeflemektedir. İlki, bu ekolün vahiy ve akıl arasındaki ilişkiyi hangi düzlemde ve nasıl kurduğuna açıklık getirmek, diğeri ise özellikle Batı'da yapılan çalışmalarda Mu'tezile'nin deist, pozitivist ve aydınlanmacı gibi farklı çağrışımları olan 'rasyonalist' çevre olarak nitelenmesinden belirsizlikleri ortadan kaldırmaktır.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, rasyonalizm, akıl, vahiy, şeriat

ON THE RATIONALISM OF THE MU'TAZILA

Abstract

The most important thing that distinguishes Mu'tazila from other theological schools is that it adopts a method and a theology that prioritize reason and intellect to Islamic revelation (wahy). This principle functions as a dialectic that reveals the thought of Kalam/Theology and triggers the development of opposite theological discourses. It can be attempted that the history of the Kalam has advanced in the direction of the debate between the theological system based on the priority of reason and the discourses predicting the word of God to human intellect or comprehension. In this context, the most striking criticism directed at Mu'tazila is that this idea will mean to reduce the revelation to the human reason and to substitute the human authority in place of the divine authority. In this context this article aims to clarify Mu'tazila's understanding of reason in terms of methodology, epistemological and theological content and to clarify two points. First, to clarify on which plane and how to establish the relation between this school revelation and reason, and the other one is to remove uncertainties that especially in the studies done in the West, as Mu'tazila is described as a 'rationalist' circle that rings so different bells such as deist, positivist and enlightened reasons.

Keywords: Mu'tazila, Rationalism, Reason, Revelation, Sharia

Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 21.07.2017. Yayın Kurulu ve Hakem Değerlendirmelerinden Geçen Makalenin Yayına Kabul Edildiği Tarih: 15.09.2017

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, e-mail: iaslan@ankara.edu.tr

Giriş

Mu'tezile, kelâm düşüncesinin ortaya çıkması, gelişmesi ve tartışma alanlarının şekillenmesinde başat rol oynamış entelektüel bir harekettir. Ekolün Kur'an ile ortaya çıkan iman diyalektiğini düşünsel diyalektiğe dönüştüren bu işlevi, biri olumlu diğeri olumsuz iki karşıt algının oluşmasına zemin hazırlamıştır. İlkinde göre Mu'tezile, İslâm'ın hakikat ve hidayet çağrısını diğeri din ve teolojilere karşı aklın ve ahlakın objektif zemininde *evrenselleştirme* çabalarını ifade eder. İkincisine göre ise bu ekol, dini, ait olduğu ulûhiyet alanından çıkararak ve aklın delalet alanına taşıyan, ilahî iradeye dayanması gereken din otoritesini aklın otoritesine bağlayan sapkın/yabancılaşmış bir harekettir. Bu iki karşıt yorum, esasa bakan yönleriyle, söz konusu ekolün akılcılığı üzerine kuruludur.

Mu'tezilî mirasa ilişkin klasik eserlerin tahkiki, 1950'li yıllardan itibaren özellikle Batı'da önemli bir entelektüel ilgi görmüş; doğrudan Mu'tezilî aklın karakteristiğini ilgilendiren çeşitli iddialara kaynaklık etmiştir. Batı'da, Arap dünyasında ve ülkemizde bu ekolün teolojik söylemi ve metodolojisi üzerine yapılan tahlil ve değerlendirmelerde ortak olan nokta, farklı biçim ve çağrışımları olan *akılcı/rasyonalist* bir teolojik söylem çevresi olarak nitelenmiş olmasıdır. Akli dinin ve etiğin esası olarak belirleyen yaklaşımı üzerinden yapılan bu nitelendirme, Mu'tezile'nin vahiy telakkisini, düşünsel ve epistemik değeri açısından tartışılmasını beraberinde getirmiştir.

Elinizdeki makale, *Rasyonalist/Aklâniyyûn* olarak nitelenen Mu'tezilî akılcılığın vahiy ile ilişkisi açısından nasıl bir bakış açısı ortaya koyduğunu tespit etmeyi hedeflemektedir. *Mu'tezilî akıl* ile, özellikle Modern dönemdeki içeriğiyle vahiy ve metafiziğini eleyen deist söylem de dâhil, muhtelif çağrışımları olan *rasyonalist* nitelendirme arasında yapılan ilişkilendirmeler dikkate alındığında, Mu'tezile'de aklın tanımı, referans değeri ve teolojik kullanımına açıklık getirmenin önemi daha da artmaktadır.

Haddi zatında bu önem, Mu'tezilî aklın vahyin otoritesini sarstığı, şer'i buyrukların ilahî irade ile kaim olan düzenini altüst ettiği, Allah'ın değer otoritesini akla devrettiği, vahye dayalı şeriata akla dayalı şeriata çevirdiği, iradesinde ve fiillerinde *lâ yûs'el* olan Allah'ı yaptıklarından sorumlu ve bağımlı bir varlığa dönüştürdüğü vb. pek çok eleştiri ve iddia göz önüne alındığında, klasik dönemden modern döneme İslam ilahiyatı üzerinde yapılan alan çalışmalarında her zaman merkezî değerini korumuştur. Şu halde ilk adımda Mu'tezile'ye nispetle kullanılan akılcılığın bu iddiaları destekleyip desteklemediğini belirlemek gerekiyor. Burada sorulması ve yanıtlanması gereken iki temel husus vardır: İlki, Mu'tezile'nin, akli din alanında nerede ve nasıl konumlandığı, diğeri ise vahyin bu bağlamda nerede ve nasıl anlaşıldığıdır.

İlk hususun iki muhtemel yanıtının olduğu öngörülebilir: Din, bu ekolde ya temelleri açısından tümüyle akla bağlanmıştır ya da vahiy metafiziğine değer atfetmekle birlikte akıl referans olarak vahye ve onun bilgisine öncelenmiştir. İlk olasılık vahye epistemik anlamda yer vermeyen, akli kendi başına yeterli gören anlayışı destekler; ikincisi ise aklın vahyi kuşattığı ve ona temel sağladığı fikrini savunur.

Muhafif ekollerin Mu'tezilî akılcılığa yönelttikleri eleştiriler, aklın vahye öncelenmesinin dinin ilahî beyana dayanan otoritesini sarsacağı, sınırlı aklın sınırsız vahyin delalet alanını kuşatamayacağı kabulüne dayanmıştır. Bu tutumu tayin eden prensip, Eş'ârî teolojide aklın *beşerî* olanı, vahyin ise *ilahî* olanı nitelediği için iki ayrı ayrı ontik delalet sistemi olarak ele alınmış olmasıdır.¹

Akılcılık, yaygın tabirle, bilginin kaynağının akıl olduğunu, doğru bilginin ancak akıl ve düşünce ile elde edilebileceği tezini savunan bir yaklaşım olarak tanımlanmakla birlikte, Aydınlanma düşüncesi içerisinde töre ve din referansına dayanan değer ve hakikat iddialarını akıl ışığında ve akli temel olarak eleştiren bir metodoloji olarak öne çıkmıştır. Akli kurucu değer ve referans haline getiren bu paradigma, Hristiyan teolojisinin akıl-üstü veya akıl-dışı olarak ifade edilen teolojik söyleminin tam karşısında yer alır. Bu yönüyle rasyonalist yöntem, Ortaçağ Hristiyan teolojisinin dogmalarının bilgi, değer ve hakikat değerlerini tartışmaya açan bir metodolojiyi niteler. Bu niteliksel durum, Aydınlanma düşüncesinde dinin mitolojiden arındırılması, akıl dışılıktan kurtarılması yönündeki çabalarla daha ziyade bir kritik olarak gelişmiştir.

İslâm'a gelindiğinde akılcılık ya da rasyonalist söylem, dinin ve akâidinin eleştirisi olarak değil, ispatı, düşünsel düzlemde inşası ve muhtevastaki değerlerin tahkiki olarak gelişmiştir. Dini salt metne ve rivayete bağlayan selefi ve haşevî söylemler istisna edilecek olursa akıl, dinî düşüncede müşterek bir delalet temeli payda olup ekolden ekole farklı biçimleri olan bir yapı arz etmiştir. Kelâm literatüründen hareket edilirse aklın iki farklı biçiminden söz edilebilir. İlki Mu'tezile'ye ait olup akıl bu söylemde kategorik olarak vahye öncelenmiştir. Yani akıldan vahye gidiş söz konusudur. Diğeri ise Eş'ârî ve paydaş çevrelere ait olup vahiy akla öncelenmiştir. Burada ise vahiyden hareketle akıl hakikatin ve hidayetin *beyanî* aracı olarak kabul edilmiştir.

Aklın ve vahyin dinî düşüncede sahip olduğu bu iki metodolojik eksen, ilk aşamada Fıkıh'ta gelişen² fakat daha sonra dinî düşüncede yaygın meto-

1 Cuveynî, *el-Burhan*, (nşr. Abdulazim ed-Dîb), Devha 1399, 1-2/s. 13.

2 A. Jan Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge University Press 1932, s.261.; Hourani, *Islamic Rationalism –The Ethics of Abd al-Jabbar-* Oxford 1971, s.10.; Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, 2002 UK, s.147.; Mariam al-Attar, *Islamic Ethics*, 2010 Routledge, USA, s.XIX (giriş).

dolojiler haline gelen *dirayet* ve *rivayet* perspektiflerinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Daha iddialı bir ifadeyle bu problematik, aklın din alanındaki otoritesi, işlevi ve sınırı ile ilgili son derece önemli bir bağlama sahiptir. Akıl konusunda gelişen tutumlar, ait olduğu tarihsel ve düşünsel koşullar açısından müşterek bir diyalektik içerisinde şekillendikleri için birbirlerinden soyutlanamazlar. Bu bakımdan Mu'tezilî akıl, Selefî ve Hanbelîlerin akli din dışında (*zemu'l-kelâm*) tutmak isteyen eğilimlerinden, İmam Şafî'nin dini Allah ve Peygamber beyanı olarak gören ve bunu icma ve kıyas ile tahkim eden bakış açısından, Muhasibî'nin, bu söyleme paralel olarak akli vahyin delalet alanı içerisinde sınırlandıran, vahyi asıl akli fer' olarak tanımlayan yönteminden³ ve Eş'ârî'nin aklın delaleti ile vahyin delaletini iki ayrı hakikat alanı olarak gören teolojisinden⁴ bağımsız olarak doğru anlaşılabilir ve tanımlanamaz. Bu nedenle Mu'tezilî akli tanımlarken gerekli olduğu ölçüde mukayeselere başvurulacaktır.

Aklın Teolojiye Esas Oluşturan İki Boyutu

İslâmî literatürde aklın biri *epistemolojik* diğeri *ontolojik* iki bağlamından söz edilebilir. İlki, aklın delil ve delalet niteliği ile ilgili olup bilginin mahiyeti, tanımı, çeşitleri ve türleri gibi meseleleri ihtiva ederken; ikincisi ise, aklın din alanında vahyiden bağımsız ve meşru bir karar/hüküm otoritesinin olup olmadığı tartışmalarından ibarettir. Aslına bakılırsa aklın bu iki bağlamı, kelam ve fıkıhın kesişim bölgesini oluşturur veya birinden diğerine geçişi zorunlu hale getiren kuşatıcı bir teolojik tartışmadır. Haddi zatında bu bütünlük dinin, ilim-amel, iman-amel, akıl-nakil, akliyyât-şer'iyât, uluhiyet ve nübüvvet gibi analitik tasniflerle farklı teolojik sorunları ihtiva etmektedir. Bilgi ve yöntem tartışmaları içerisinde şekillenen bu teolojik standartlar, aklın teolojik kullanımını ve sınırını tayin edici niteliktedir.

Aklın tanımı ve mahiyeti konusundaki tartışmalarda Mu'tezile ile diğer çevreler arasındaki en hararetli tartışma bağlamı, daha ziyade aklın dindeki otoritesi ile ilgili olmuştur. Bilindiği üzere bu teistik zemin iki ana tutum üzerinden şekillenmiştir. Buna göre Mu'tezile ve Müslüman filozoflar tarafından benimsenen görüşe göre akıl⁵ dinde sadece bilgi kaynağı değil yanı zamanda hüküm kaynağıdır. Ashâbu'l-Hadis, Eş'ârî, Mutasavvıflar ve İsmailîler'ce paylaşına görüşe göre akıl, dinde sadece bilgi kaynağıdır. Onun dinde hüküm koyma⁶ otoritesini reddetmişlerdir. İlk tutuma göre akıl, dinde bir

3 Muhasibî, *Risâle fi Maiyyeti'l-Akl*, s.232.

4 Bu bakış açısını en iyi yansıtan eser Eş'ârî'nin *el-İbâne an-Usûli'd-Diyâne* (thk. H. Gurabe, Mısır 1955) adlı eseridir. Daha ayrıntılı bilgi ve karşılaştırma için ayrıca bkz. İbn Furek, *Mucerred Makalat*, (thk. D. Gimaret), Beyrouth 1986.

5 Kadı Ebû Ya'lâ, *Mutemed*, (thk. V. Z. Haddâd), Beyrut 1974., s. 21.

6 Örneğin İsmailiye'ye göre, akıl, bilme konusunda yetkin ve yeterli değildir. Bu nedenle o, hak-bâtil, hidayet ve delâletin yanı sıra dinî motiflerin batını gerçekliğini sadece kendisiyle

şeye vacip, hasen, kabih ve haram gibi bağlayıcılık içeren bir değer hükmü koyabilir. İkincisine göre ise akıl, sadece bir anlama ve bilme imkânıdır.⁷

Mu'tezile, kendine özgü akli vahye önceleyen metodolojisi gereği dinin *uluhiyet* boyutunu *akıl* ile, *şer'iyât* boyutunu ise *ahlak* ile temellendirmiştir. Bu iki episteme, aklın iyi, kötü ve zorunluluk gibi değer yargılarının kaynağı olduğu prensibiyle birbiri içinde kaynaştırılmıştır. Bu monistik tutum, kendi içerisinde fıkıh usulünün iki değerli (*asl-fer'*) denklemine mantıksal bir tutarlılık içerisinde açıklanmıştır. Böylelikle vahyin kaynaklık ettiği *şer'iyât*, geçerliliğini aklın kaynaklık ettiği ahlaktan alan ikincil bir epistemik referans haline gelmiştir. Eş'ârî düşüncede ise durum tersinedir. Aklın dinin uluhiyet boyutundaki kullanımı konusunda Mu'tezile ile büyük ölçüde örtüşen bir tutuma sahip iken, dinin bağlayıcılık doğuran *şer'iyât* boyutunda tam bir karşıtlık söz konusudur. Zira akli değer ve ahlak teorisi, Eş'ârî söylemde beyanî değer ve ahlak teorisine dönüşmüştür. İlahî otoritenin mutlaklığı prensibi, burada, ilahî olanın olmayana, mutlak olanın olmayana kategorik üstünlüğü görüşüne temel sağlamaktadır. Bu bağlamda Mu'tezilî akıl ile Eş'ârî akıl arasında ayırt edici niteliğin dinin uluhiyet boyutunda değil *şer'iyât* boyutunda söz konusu olduğudur. Akli önceleyen metodoloji, vahyin yanında akla esaslı bir değer atfederken; vahyi akla önceleyen metodoloji ise, aklın otoritatif konumunu bağıl bir düzeye çekmiştir.

Teolojik Düşünmeyi Mümkün Kılan Zorunlu Epistemik Data Olarak Akıl

Akıl kelimesi, dilin doğal kullanımı içerisinde fiil olarak 'daha önce serbest olan bir şeyi bağlamak veya tutmak' anlamına gelmektedir.⁸ Mastar ve isim olarak ise bu kelime cehalet kelimesinin zıddı yani bilgi anlamında kullanılmaktadır.⁹ Rağîb el-İsfahânî, kelimenin kuvvet anlamına da geldiğini tespit etmiştir.¹⁰ Kelimenin fiil ve mastar formlarına bakıldığında aklın düşünme ve kavrama yeteneğini niteleyecek şekilde bir kullanımının olmadığı anlaşılmaktadır. Bu dilsel bağlamdan teolojik bağlama doğru ilerlediğimizde ise akıl, ilgili olduğu disipline, yapısına, yöntem ve söylemine bağlı olarak farklı kullanımlara sahiptir. Bu yönüyle aklın felsefî, kelâmî, fikhî, sufî ve hatta selefi bakış açısıyla önemli karakteristik farklılaşmalar sergilediğini belirtmekte yarar vardır.

bilebildiğimiz ilahî öğreticiye/imama gereksinim vardır. Bkz. Rüşdi Muh. Urgan Uyan, *el-Akl inde's-Şiati'l-İmamîyye*, , Bağdat 1973., s.83

7 Rüşdi Muh. Urgan Uyan, *a.g.e.*, s. 109

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

9 İbn Faris, *a.g.e.*, s. 672.

10 Rağîb İsfahânî, *Mufredâtu'l-Kur'ân*, s. 354, (thk. N. Maraşili), Kahire tsz.

Mu'tezile, analitik bir bakış açısıyla aklın varlığı meselesini mahiyeti ve tanımı meselelerinden önce ele almıştır. Bu önceleme, bilgi tartışmalarının sistematığı içerisinde bir gereklilik olduğu kadar aklın ontolojik temellen-dirmesinde ise bir zorunluluk olmuştur. Bu tahlilde aklın varlığı, sezgisel ve varoluşsal bir kavrayışla ortaya konmuştur. Burada Mu'tezile, Descar-tes'in 'cogito'suna benzer şekilde, *düşünüyorum (nazar) o halde akıl vardır* önermesiyle ifade edilebilecek *dolaysız-zorunlu bilgi* değeri taşıyan bir benlik bilgisinden hareket etmiştir. Her şeyin hakikatinin sadece düşünme ile bili-nebileceğini savunan bu bakış açısı¹¹, tarihsel olarak, Mu'tezile'nin ilk sis-tematik kelamcısı olarak kabul edilen Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ın bilgi sorunu ile ilgili görüşlerine dayanır. Basra Mu'tezilesinin kudretli kelamcısı Abdul-cebbar'ın eserlerine bakıldığında bu *benlik epistemolojisinin* en yüksek for-muna kavuştuğu söylenebilir. Şu halde bilginin en yalın ve dolaysız biçimi, kişinin kendi içinde var olan (düşünme, irade etme, güvenme, şüphe duyma vs.) durumları bilmesidir. Akıl da, kendisine, herkesin kendisinde 'dolaysız ve zorunlu olarak bulunduğu *hâl epistemolojisi* içerisinde yer bulmuştur.¹² Bu epistemik belirlemenin, esas itibarıyla, erken dönemin itikâdî tartışmalarını bilgi ve delil temelinde sübjektif alandan objektif alana taşımayı hedeflediği açıktır. Tabir-i caiz ise bu, fırka/mezhep düşüncesinin başladığı noktaya geri dönen dairesel hareketini çizgisel harekete yani delilden medlüle dönüştü-ren temellendirmeci bir arayıştır. Aşağıdaki satırlara bakıldığında bu arayış, insanın düşünen yanına dayanan bir hakikat ve hidayet kaygısı olarak vaz edildiğini göstermektedir:

Kişi, mensup olduğu toplumdaki farklı inanç ve tutumlardan doğal olarak haberdardır. İnsanların birbirlerini tekfir ettiklerini, hüsrân ve sapkınlıkla suçladıklarını bilir. Bu durumda kişi, aklıyla hakikatin üçüncü ihtimale yer vermemesinden hareketle -âlemin ezeli mi mahluk mu olduğu ve rüyetulla-hın müstahil mi mümkün olduğu gibi- birbirine zıt görüş ve inançların tü-münün aynı anda doğru veya yanlış olamayacağını kavrar. Buna göre iki ih-timal söz konusu olur âlem ya kadim ya muhdestir; Allah ya görülebilir ya da görülemezdir. Bu durum, kişiyi zorunlu olarak kaygılı olmaya sevk eder.¹³

Aynı toplumsal realitede vücut bulmuş farklı din, inanç, yorum ve söy-lemeler, bireyleri zorunlu olarak ilgili hale getirir. Bu sosyo-psikolojik ortamda inanan kişi, birbiriyle çelişen farklı hakikat ve hidayet iddiaları karşısında

11 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni-en-Nazar ve'l-Meârif*, (thk.Dr.İbrahim Medkûr, ed.Taha Huseyn, Kahire tsz.), s.4.

12 *Hâl* burada önce varlığa sonra bilgiye olanak sağlayan, kendisine duyusal anlamda işaret edilemeyen, irade, bilgi ve zann gibi diğer zihinsel ve psikolojik durumları da içine alan kapsayıcı bir kavramdır. Bilgi değeri açısından halin bilgisi, beş duyu ile bilinen idrakin bilgisi her iki bilgi türü zorunlu olduğu için eşdeğerde kabul edilmiştir. Bkz. Abdulcebbar, *el-Muğni-en-Nazar ve'l-Meârif*, s.5.

13 Abdulcebbar, *Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, s. 171.

kendisini akli düşünmeye zorlanmış bulur. Alıntıda dikkat çekilen hakikat ve hidayet kaygısı, her ne kadar haricî temelde yani toplumsal dinamiklerle açıklanmış ise de, örneğin Abdulcebbar, aynı kaygı ve motivasyonun Kur'ân'ın müteşabih üslubunda da söz konusu olduğu kabul edilmiştir. Akli düşünmenin teşekkül koşullarını sağlayan bu bakış açısından hareket edildiğinde Eş'ârielerin yaptığı gibi vahye ve onun objektif temelden yoksun herhangi bir yorumuna dayanmak, kişiyi veya aynı toplumun paydaşı durumunda olan bireyleri içine düştükleri hakikat ve hidayet kaygısından kurtarmayacaktır. Çünkü hakikat ve hidayet, ancak, niçin ve nasıl sorularına verilecek ikna edici yanıtlarla beşerî düzlemde tesis edebilir.

Bu kaygı ve endişe halinden hareketle hakikat ve hidayete yönelen Mu'tezile, akli ontolojik, ahlâkî ve tecrübî olmak üzere üç bağlamda ele almıştır. İlk bağlam, yukarıda da ifade edildiği üzere, aklın insanın doğuştan sahip olduğu ve kendisini akıl sahibi olarak bulması (yani sezgisel olarak bilmesi) üzerinden açıklanmıştır. İkincisi ise, insanın doğuştan getirdiği ve daha ziyade etik olan kategorik bilgilerden oluşan bir epistemeye sahip olması anlamına gelir. Abdulcebbar, bu epistemeyi *usûlu'l-edille* yani akli düşünmeye konu edilen delillerin ana referansı olarak değerlendirmiştir. Üçüncüsü ise kişinin mensubu olduğu toplumsal gerçeklikte farklı din ve inanç iddialarının bulunması anlamına gelir. Bu gerekçelendirmeden hareketle Mu'tezile, akli hakikat ve hidayet ilk ahlakî koşulu (*evvelu'l-vâcibât*) olarak kabul etmiştir.¹⁴

Mu'tezile, dil ve gramer fikrinin merkezi Basra'nın tarihsel koşullarında Hasan el-Basrî okulunda vücut bulmuş teo-politik bir hareket olmakla birlikte, teo-etik karakterinde ise akıl ve vahyi bir arada tutmak isteyen objektiflik ve evrenselleştirme eğilimi dikkati çekmektedir. Bu nedenle dinin sistematik ve yapısal yorumunda doğruluk ve geçerliliğine büyük önem verilmiştir. Bunu, Mu'tezile'nin aklın tanım ve mahiyeti konusundaki görüşlerinde dilin delaletini aşmayan bir bakış açısına sahip olmasında görmek mümkündür. Dilsel duyarlılık, Basra Mu'tezilesinden Bağdat Mu'tezilesine doğru gidildiğinde felsefi ve Şii faktörler nedeniyle kısmen önemini yitirse de, önemini her zaman korumuştur. Mu'tezile'nin ana omurgasını oluşturan Basra çevresine bakıldığında akıl, özellikle vahyin bağlayıcılık doğuran yönü söz konusu olduğunda dil ile uyumlu ve dengeli bir bütünleşmeye sahiptir; bu nedenle mantıksal, tecrübî ve etik önermeleri ihtiva eden kategorik episteme (*cumle, sıfat*) olarak tahkim edilmiştir.¹⁵ Bu husus, Mu'tezilî aklın felsefi, teolojik ve mistik diğer yorumlarından ayrıldığı en önemli yanıdır.

14 Abdulcebbar, *Muğnî*, 12/s. 36.

15 *Kemâl-i akl, usûlu'l-edille* adı verilen zarurî bilgilerden farklı bir şey değildir. Kâmil aklın bu ilkeleri, şeyler arasındaki taalluku yani bağıntıyı kurmayı, diğer bir deyişle kasd etme ve yönelmeyi mümkün kılar. Düşünmenin sıhhati usulu'l-edille bilgisine dayanır. Bkz. Abdulcebbar, *el-Muhît bi't-Teklif*, s. 20; *Muğnî*, 12/s. 222 vd.

Buna göre her insan, doğuştan bu *epistemik data* ile hayata gelir. Bunun her bireyin biyolojik ve mental gelişim süreci içerisinde tekâmül eder. Abdulcebbar, bu eş-değer durumu aklın yetkinleşme süreci (*kemâlu'l-akl*) olarak nitelemiş; bir yandan dine muhatap olmanın diğer yandan ise şeriatın değerinin ana zemini olarak kabul etmiştir. İnsanlar, akıl düzeyinde doğuştan getirdikleri bilgiler açısından eşit olduğuna göre bu durumda aptal olmak ve zeki olmak, ona göre, aklın tekâmül farklılaşmasının (*ihtilâfu'l-hâl*) düşünme ve bilgiye ulaşma sürecini olumsuz etkilemesinden¹⁶ veya aklın doğuştan getirdiği zorunlu bilgilerin henüz tekâmül etmemiş olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁷ Burada dikkat çeken husus, akli yetkinleşmenin birbirine bağlı iki ögeyi harekete geçirmiş olmasıdır. İlki, akli düşünmeyi elverişli hale getiren zorunlu epistemik datanın kişiyi ilahî hitaba muhatap olma düzeyine taşınması; diğeri ise, bu epistemik data ile yetkinleşen aklın olay, olgu ve durumlar arasında mantıksal ve ahlakî bağıntıyı kurma imkanı sağlaması.¹⁸

Bu belirlemede akıl düşünmeyi mümkün kılan zorunlu koşul olduğuna göre,¹⁹ Mu'tezile açısından insan zihninin bir tabula rasa olduğu ileri sürülemez. Çünkü her insan, potansiyel olarak gerekli ve yeterli kategorik bilgilerle doğar.²⁰ İnsan doğasındaki bu bilgilerin varlığı ve ortaya çıkması biyolojik ve mental gelişim sürecine bağlı olduğundan Mu'tezile, akli yalın haliyle değil 'kâmilu'l-akl' ve 'kemâl-i akl' gibi birbirine benzeyen terkipler içerisinde kullanmıştır.²¹ Mu'tezile'ye bakıldığında yetkin akıl, âyânın kategorik (*cumle*), niteliksel (*vasf*) ve yargısal (*ahkâm*) bilgisini ihtiva etmesi bakımından sadece fiziksel gerçekliği²² değil aynı zamanda din ve ahlakî da içine alacak şekilde

16 Abdulcebbar, *a.g.c.*, s. 139.

17 Abdulcebbar, *a.g.c.*, s. 152.

18 Akıl, zorunlu kategorik bilgilerden oluşan bir şey iken; sem' ise, âyân'ı şey ve durumları içeren tecübeye ilişkin *tafsilî* yani durumsal/spesifik bilgi verir. Bu temelde aklın doğuştan getirdiği bilgiler kategorik (cümleten)tir. Şeriatın getirdiği ve kaynaklık ettiği bilgiler ise vahiy realitesindeki olay ve durumlar dizisine ilişkindir. Bu bakış açısında akıl ile şeriat epistemolojik olarak birbirinin yerine değil birbirini tamamlayan iki bileşen olarak ele alınmıştır. Bkz. Abdulcebbar, *Muğni*, 11/s. 380.

19 Akıl, kendisine gereksinim duyulan bir şeydir; zira emanetin iadesi, nimet verene şükretme, zulmün kötülüğü, ihsânda bulunmanın iyiliği vb. gibi teklif kapsamına giren şeylerin bilgisine sadece onunla ulaşılır. Bunun ötesinde istidlâl konusu olan akli ve sem'î meseleler de akılla bilinebilir. Bu bakımdan *deliller* üzerinde düşünmek, sadece yetkin akla ve delillerin bilgisine delâlet edecek şekilde sahip olmakla mümkündür. Bkz. Abdulcebbar, *Muğni*, 11/s. 8, 375.

20 Abdulcebbar, *Şerhu Usul-i Hamse*, s. 50-51.

21 Bu durum, en azından yaklaşık bir buçuk asır önce yaşamış olan Muhasibî tarafından da kullanılmıştır. O, Abdulcebbar'ın aksine, yetkin akli, kişinin Allah'ı bilme imkânının olmadığını idrak etmesi olarak tarif etmiştir. Aklın kemâl düzeyini acziyetin itirafı olarak gören yaklaşım bir yönüyle selefî diğer yönüyle ise sufi bir eğilim olarak değerlendirilebilir. Bunun en gelişmiş formunu, her iki karakteri düşüncesinde birleştiren Gazali'de görmekteyiz. Bkz. Muhasibî, *Risâle fi Maiyyeti'l-Akl*, s. 170, 219, 220.

22 Abdulcebbar, teistik açıdan bu kavramı bir *lütuf* olarak da değerlendirmiştir. Çünkü *kemâl-i akl*, kişiyi, faydalı olduğu bilinen şeyi yapmaya; zararlı olduğu bilinen şeyi de yapmamaya motive eder. Bkz. Abdulcebbar, *Muğni*, 15/ s.29

kullanılmıştır.²³ Diğer bir deyişle akıl, varlığın sadece tecrübî boyutunu değil tecrübe-dışında kalan boyutunu da kapsar.²⁴ Bu çerçevede, aklın sınırlarının, Eş'ârîlerin aksine, varlığın her iki boyutunu da içine alan tüm sınırlarına kadar uzanabilen bir delalet değeri olarak kabul edildiği anlamına gelir.²⁵

Bu bakış açısı ile akıl, sadece vahyin tamamlayıcı epistemik bileşeni değil aynı zamanda onun delalet ve sıhhati haline gelmiş; dinî *beyan* olarak gören rivayet ehlinin yaklaşımını reddeden akılcı bir zeminin oluşmasını beraberinde getirmiştir. Haddi zatında bu denklem, bir fikre dinî düşünce niteliği kazandıran şeyin ne olduğu ile ilgili esaslı bir tartışma olup ilk defa Ebû Hanîfe'nin re'y/istihsan ve İmam-ı Mâlik'in maslahat yöntemleri ile İmâm-ı Şâfi'nin Kıyas prensibi arasındaki gerilime dayanır. İmâm Şâfi'nin er-Risâle'si ve Muhasibî'nin Maiyyetu'l-Akl ve Ma'nâhu adlı risalesi, vahye ve peygamber otoritesine bağlı *beyanî akıl* doktrininin temellerini atmışlardır.²⁶ Bu çaba ile daha ziyade Hanbelî çevrede ve Selef uleması arasında benimsenen ve aklın spekülâtif ve tayin edici rolünü reddeden *tahrîmu'n-nazar* anlayışını bundan ayrı tutmak gerekir.²⁷ Mu'tezile ile bu çevre arasındaki tartışmalar, büyük ölçüde aklın dinî meşruiyeti üzerinde şekillenmiştir.²⁸ Selef ve muhaddisler, Mu'tezile'nin Kur'an'da tezahür eden *dinin tasavvur odağına* yerleştirdiği akli düşünmeyi, meşruiyetini ve otoritesini reddederek iman ve koşulsuz teslimiyet prensibini esas almışlardır. Bu bakış açısı, bir yandan Mâide/3. ayete referansla dinin kendine yettiği iddiasına, diğer yönüyle aklın kullanımının zannilik ifade ettiği kabulüne dayanır. Din, ilahî irade temelinde ilaveye izin vermeyen bir 'tamamlanmışlığı' ifade ettiği için aklın dinin hem usûl hem furû alanlarında kullanımı gereksiz hatta sorunlu olarak değerlendirilmiştir.²⁹

Mu'tezile'nin beyanî akıl teorisini benimseyen Eş'ârîlerle olan tartışması aklın meşruiyeti tartışmasından ziyade aklın otoritesi ve sınırı ile ilgili olmuştur. Bu iki teolojik çevre, daha önce de belirtildiği gibi, aklın dinin uluhiyet boyutundaki değeri konusunda mutabık iken; dinin şer'iyyât boyutunda ise

23 Abdulcebbar, *Muğni*, 15/ s.25.

24 Abdulcebbar, *a.g.c.*, s. 142 vd, 434.

25 Abdulcebbar, *Muğni*, s. 92, 100, 109, 143.

26 Muhasibî, *Risâle fi Maiyyeti'l-Akl*, s.208, 209, 210, 212, 213, 217.

27 İçeriğine bakıldığında Eş'ârî'ye nispet edilen 'İstihsânü'l-Havd fi ilmi'l-Kelâm' adlı risalesi akli koşulsuz iman ve teslimiyetin karşısında konumlandıran Selefî/Hanbelî/Haşevî söylemin eleştirisi olarak kaleme alınmıştır.

28 İbn Kudame, *Tahrîm al-Nazar fi Kutub Ahl al-Kalam*, (thk. George Makdisi), New Series, XXIII, London 1962. Abdulcebbar, *tahrîmu'n-nazar fikrini, nazar, kîlu kal olduğu için yasaklanmalıdır* şeklinde ifade etmiştir. Bkz. *Muğni*, 12/s. 178.

29 Abdulcebbar, *Muğni*, 12/s. 166. İbn Kudâme, nazara dinde yer olmadığını ortaya koymak üzere *tahrîmu'n-nazar* adlı bir eser kaleme almış ve iman etmenin düşünmeyi gerektirmeyen bir teslimiyet olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Nazar çevresi ile taklîd çevresi arasındaki bu problematik, taklîdi ve epistemolojik değerini zorunlu olarak tartışmaya açmıştır.

tam bir karşıtlık içerisinde olmuştur. Bu paradigmatik karşıtlık, esas itibarıyla şer'iyyat düşüncesinde Mu'tezile'nin ilahî adalet ve hikmete dayanmasından, Eş'ârielerin ise ilahî kudret ve iradeyi esas almış olmasından kaynaklanmıştır. İkinci görüş ise, -Cüveynî'nin Bakillâni'ye atıfla kaydettiği gibi aklın dinin şer'î boyutunda sadece anlama ve beyan etme aracı olabileceğini, bu bakımdan onun bir değer otoritesi (şârî) olamayacağını savunmuştur. Bu tutum Allah'ın varlığın olduğu kadar tüm değer önermelerinin (*iyi, kötü, vacib*) de kaynağı yani mutlak otoritesi olarak kabul edilmesinin bir sonucudur. Bu bakış açısında dinî değer ile beşerî akıl arasındaki ilişki ontolojik mesafe dolayısıyla bölünmeye uğramış; din, bağlayıcılık doğuran muhtevası açısından beşerî standartları aşan, nihai tahlilde akla bağlanamayan bir aşkın bir kategoriye dönüşmüştür. Buna göre Allah, hem tekvinî hem teşriî iradesiyle aklın ve ahlakın sınırlarının fevkindedir. Hakikat ve değer, mutlak olan ilahî iradeye bağlıdır. Mukayyed haliyle beşerî akıl, bu alanın dışında yani kendi (*âdemî*) gerçekliğinde bağlayıcılık doğuracak şekilde hüküm verebilir.³⁰ Bu bakımdan akli değer hükümlerinin Şer'î değer hükümlerinden ayrışması, temelde, Allah'ın kudret ve iradesinin mutlaklığını koruma endişesine dayanmaktadır. Bu teolojik gerekçe ve kaygı ile hareket eden Eş'âri söylem, ilk defa Şafiî tarafından dini şeriat üzerine ikame eden ve sınırlandıran tutumunu paylaşarak ilahî iradenin bağlayıcılık doğuran boyutunda aklın şer'î otoritesini reddetmiştir.

Bu tutumun karşısında yer alan Mu'tezile, aklın epistemik karakteri ile dinin şer'iyyât boyutu arasında esasta mutabakat olduğu görüşündedir. Bu temelde vahiy, aklın bilgisinin ve pratiğinin tamamlayıcı bir ögesi olarak kendisine yer bulmuştur. Bu perspektif iki kuşatıcı kavram üzerinden tahkim edilmiştir: Makuliyet ve Maslahat. İlki, dinin hakikat iddiasının doğruluğunu ifade eder ki bu, *delalet* kavramıyla açıklanmıştır. Dinin makuliyeti aklın sınırları içerisinde yer alması demektir. Zira aklın sınırları dışında anlaşılabilir ve doğrulanabilir bir hakikat ve hidayetten söz edilemez; hiçbir değer ve prensip olmadığına göre aklın dışında sadece abeslik vardır. Diğeri ise dinin şer'î boyutuna temel sağlayan ve Kur'ân'da hidayet olarak nitelenen bir değer kategorisidir. Abdulcebbar, Allah'ın tekvinî iradesine dayanan aklın kategorik delilleri/bilgileri ile O'nun teşriî iradesine dayanan vahyin beyânı/hükümleri arasında çelişki olamayacağını savunurken, aksi iddianın Allah'ı tutarsız bir varlık durumuna düşüreceğini ileri sürmüştür. Bu bağlamda Mu'tezile, sezgisel ve dolaysız olarak bilinen *benlik bilgisini*,³¹ vahyin de atıfta

30 Cüveynî, *Burhân*, 1-2/s. 9 vd.

31 Burada Abdulcebbar, kişinin kendinde bulduğu bilgileri zorunlu bilgiler olarak nesnel bir çerçeve içerisinde ele almıştır. Çünkü kişi, başkasında bilemediklerini kendisinde zorunlu olarak bilir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğnî*, 12/s. 373; 15/s. 25.

bulunduğu *kabih*, *hasen*³² ve *vâcib*³³ gibi tüm ahlâkî yargıları aklın doğuştan getirdiği kategorik bilgiler içerisinde kabul etmiştir. Akıl, duyusal olanın bilgisinde de belirleyicidir. Çünkü örneğin bir nesnenin rengi ancak yetkin aklın doğuştan getirdiği kategorik bilgi ile idrak edilebilmektedir.³⁴

Aklın bu delalet genişliği, Mu'tezile ile diğer ekoller arasındaki tartışmayı ve gerilimi dinin bağlayıcılık yönüne yani şeriat boyutuna taşımıştır. Mu'tezile, monistik bir tutumla akıl ve vahiy farklı epistemik yollar olsalar da hakikatin tekliği prensibinden hareketle aynı gerçekliği gösterirler. Eş'ârî ve selefi çevreler ise, bu konuda yaratan-yaratılan, şahid-ğâib gibi bölünmüş varlık düşüncesinden hareketle düalistik bir hakikat düşüncesine sahiptir. Buna göre aklın delaleti ve nihaî tahlilde aracılık edeceği hakikat, şahid alemle ve aklın yaratılmış olan sınırları içerisinde geçerli ve anlamlıdır. Bu yönüyle akıl, sınırın ötesine yani ğâib alana geçip dinin bağlayıcılık doğuran şer'iyât boyutu için sadece beyânî bir değer taşıyabilir. Şu halde dinin nihaî ve esaslı zemini ilahî bilgiye dayanan ve hem şahid hem de ğâib alanları kuşatan vahiy olmalıdır.

Bu temelde rivayet ehli, kurucu ismi İmam Şafîi'de olduğu gibi, dinin sınırlarını ve metodolojisini tümüyle beyânî bakış açısıyla sınırlamış aklın ve içtihadın sadece kıyasa dayalı biçimine meşruiyet atfetmişlerdir. Selef uleması ve muhaddisler, akli, epistemik otoritesini zayıflatmak ve vahye dayalı dinî düşünceyi güçlendirmek için bir yetenek olarak kabul etmelerinin nedeni budur. Aklın vahye bağlı ikincil bir prensip olduğu iddiasını destekleyebilecek en uygun tutum, Muhasibî'nin yaptığı gibi onun salt anlama/kavrama yetenek olarak tanımlanmasıdır. Mu'tezile'nin tanımladığı gibi salt *kategorik episteme* olarak kabul edildiğinde ise vahiy, aklın delaletine bağlı hale gelmiş olmaktadır. Bu sebeple Mu'tezile, akletmeyi teolojinin ilk mukaddimesi ve hareket noktası olarak belirlerken; Selef ehli ve muhaddisler bu prensibin yerine iman ve koşulsuz teslimiyeti koymuştur.

Aklın Ahlâkından Vahyin Ahkâmına

Allah, Kur'ân'da biri diğerinden ayrı düşünölemeyen iki otoriteye sahiptir. İlki her şeyi yoktan yaratan ve varlığı idame ettiren olmasına; diğeri ise, hakikat ve hidayet değeri taşıyan kelamına dayanır. Klasik kaynaklar bu durumu tekvinî ve teşriî olmak üzere birbirinden ayırmışlardır. Daha ziyade fıkıh usûlü içerisinde ele alınan Allah'ın teşriî otoritesi, kelamda dinin bağlayıcılık doğuran hükümlerinin kaynağı olarak girmişlerdir. Mu'tezile, değerlerin kaynağını akla ve onun etik karakteri ağır basan epistemik niteliğine da-

32 Abdulcebbar, *Muğni*, 8/ s.83.

33 Abdulcebbar, *Muğni*, 15/s. 353.

34 Abdulcebbar, *Muğni*, 4/s.101.

yandırırken; mütekaddimun dönemi Eş'ârî kalamcıları ve selef uleması, her şeyin kaynağının Allah olduğu ilkesinden hareketle değer yargılarını da ilahi iradeye dayandırmışlardır.

Mu'tezile'nin tutumunda vahiy, hem epistemik açıdan hem de şer'î muhtevasıyla aklın delalet alanı içerisinde yer alır. Bu, vahyin 'yapma ve yapmama' olarak tezahür eden iradesinin temelini, değerini ve geçerliliğini tayin etmede başat geleneksel söylemden ayrılan en önemli görüşlerden biridir. Zira bu bakış açısına göre vahyin aklın delalet (doğruluk, bilgi ve değer) alanı dışında ifade edilebilecek başka bir zemini yoktur. Aksi düşünülmemeyeceğine göre vahyin bağlayıcılık doğuran muhtevası kategorik olarak ma'kûl olmalıdır. Vahiy, bu nedenle aklın delalet alanı içerisinde hakikat ve hidayetin ikincil (fer'î) ögesidir. Diğer bir deyişle vahiy, ancak Allah'ın varlığı akılla sabit olduktan sonra delâlet niteliği kazanabilecek bir bilgi kaynağıdır.³⁵ Abdulcebbar, bu hususu varlıkta, akılda ve dilde olmak üzere üç farklı alanı içine alan delâlet prensibi üzerinden açıklamıştır.³⁶ Buna göre vahyin delaleti, formu dilsel mahiyeti akli olan bir değer taşır.³⁷ Böylelikle Mu'tezile, vahyi, insan düşüncesinin üç kategorik alanı olan akıl, ahlak ve dil zemininde anlaşılabilir objektif bir bilgi kaynağı haline getirmiş olmaktadır. Çünkü bir şeye (ve onun değer, anlam ve hakikatine) delâlet etmek, o şeyin kendinde makul olmasına göre ikincil bir şeydir. Bu nedenle makul olmayan bir şeye delâlette bulunmanın hiçbir yönü yoktur. Mu'tezile'ye göre bir şeyin makul olması ya zorunlu bilgi yoluyla ya (aklın, ahlakın ve dilin) delâleti ile sabit olur.³⁸ Diğer bir deyişle bu, dinin hakikat ve hidayet değerinin insan düşüncesinin kesinlik, geçerlilik ve evrensellik temelleri olmadan anlaşılamayacağını savunan metodolojik, epistemolojik ve ontolojik bir zorunluluktur.

Esasında delâlet'in 'makûliyet' olarak açıklanmış olması, aklın sınırları dışında hakikat ve hidayetin akıl-dışı, anlamsız, temelsiz ve abes bir şeye dönüşeceği vurgusu vardır.³⁹ Bu sebeple dini düşüncede aklın delaleti olmadan dilin delâletinden söz edilemez. Abdulcebbar, bu temelde akıl ile dili

35 Kamil Güneş, 'Mutezili Düşüncede Aklın Nakilden Önce Gelmesi Meselesi Üzerin' -Kadı Abdulcebbar Örneği-, s. 135 vd., *Elmi Mecmua*, yıl. 01, sayı. 01, 2004.

36 Abdulcebbar, *Şerhu Usul-i Hamse*, s. 4, 77.

37 Bu konuyla ilgili olarak daha fazla bilgi için Muğni'nin 17. cildine bakılabilir. Orada *âmî, hass, mücmel ve mufassal* gibi klasik terminoloji kullanılarak, din dilinin delâlet sınırlarının aklın sınırları olduğu tezi ortaya konmaya çalışılmıştır.

38 Abdulcebbar, *Mecmuu'l-Muhit bi't-Teklif*, s. 2, 32.

39 Abdulcebbar, bunun yanı sıra, *delâlet* kavramını Allah'ın bir şeyin kabih olduğunu bilmesi ve ondan müstağni olması bağlamında *delâletu'l-adl* terimini ve zulmün Allah tarafından vuku bulmasının takdiri anlamda makul olmasına rağmen, bunun vukuunun Allah'ın cehaletine ve gereksinimli bir varlık olmasına neden olacağı için söz konusu edilemeyeceği bağlamında *delâletu'l-akl* terimini; nübüvete delâletin ancak mucize ile olabileceği noktada *delâletu'n-nübüvvet* terimini kullanmıştır. Bkz: Abdulcebbar, *Şerhu Usul-i Hamse*, s. 13, 315, 18, 283; *Muğni*, 15/s. 11, 164.

ruh-beden bütünlüğündeki gibi iç içe ele almıştır.⁴⁰ O, dili birinden diğerine gitmeyi mümkün kılan, şahid ve gaib arasında aynı anlam delâletini taşıyan bir yapı olarak görmüştür. Bu bağlamda ona göre söz, dilsel sözleşme bağlamında hasen ve kabih hükümleri taşır. Bu hükümler, insanlar için olduğu kadar Allah için de geçerlidir. Buna göre ilahî hitâptaki yalan ve zulüm gibi hükümlerin insanların oluşturduğu dilsel sözleşmedeki hükümlerden farklı olduğu kabul edildiğinde, bu, hitâbın anlamını nesnel olan delâlet çerçevesinden çıkarır ve din dilini de anlaşılmasız kılarak hükmünü kabih yapar. Dolayısıyla dilde gerçekleşen sözleşmede ihtisas olamaz ve kişiden kişiye değişmez. Aksi halde dilin anlam delâleti nesnelliğini kaybetmiş olur. Dilin muvadaa'ya dayanan bu ilkesi 'şahid' ve 'gaib' için eşit düzeyde geçerlidir. Allah'ın elçi olarak seçtiği kişiyi doğrulayarak elçilik iddiasını mucizeyle teyit etmesi, muvadaa hükmündedir.⁴¹

Mu'tezile'nin Kur'ân ve şeriatı yakından ilgilendiren tartışma alanlarını akıl ve dil temelinde ele alması, selefi, Eş'ârî, sufi ve felsefi söylemlere bir eleştiri niteliği taşımaktadır. Akıl makuliyeti yani geçerliliği/hakikatine, dil ise anlam ve değer sınıra delâlet eder. Vahye bakan yanı sıra, ilahî hitâbın aklı, ahlakî ve luğavî hükümlerini delâlet alanı içerisine alarak tahdit ve temyiz eden bir işleve sahiptir. Diğer bir deyişle bu, dini paradokslardan uzak tutmak isteyen bütüncül bir bakış açısı sunar. Örneğin, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ileri sürmek, ilahî teklif ve dini sorumlulukla çeliştiği için ahlakî sınıra takılır. Allah'ın zâtı dışında sıfatlarının olduğunu ileri sürmek, aklın sınırı içerisinde tevhîd prensibi ile çelişir. Aynı şekilde Kur'ân'ın kelâm-ı kadîm nazariyesi içerisinde ele alınması, vahyin beşerî dilin delâleti içerisindeki varlığıyla çelişir. Abdulcebbar'ın sınır kaygısı, esas itibarıyla, dinin akıl dışı, ahlak dışı ve dil dışında ele alınamayacağı tezini destekleyen temellendirmeci bir tutum sergiler.

Abdulcebbar, vahyi, dilin delâleti içerisinde toplumsal sözleşme (*muvadaa*) üzerine kurarken, delâlet kavramını dizgesel bir yapıda ele almıştır. Bu, yöntem açısından aklın delâletinin bir haber olarak Kur'ân'ın delâletinden önce gelmesi anlamında bir dizgeselliği ifade eder. Buradaki dizgesellik, teolojinin Aklıyyât ve Sem'ıyyât olarak iki farklı alan üzerine kurulu olmasının da bir gereğidir. Şu halde teolojinin kurucu prensibi olarak Allah'ın varlığının temellendirildiği bir alan olarak önce Aklıyyât; din dili olarak Allah'ın kelamına dayanan meselelerin temellendirildiği bir alan olarak Sem'ıyyât ise sonra gelir.⁴²

Kur'ân'ın delâleti epistemolojik açıdan Marifetullah'tan sonra gelir. Çünkü o, ancak yalanı tercih etmesi ve kabih emretmesi olası olmayan hakîm/

40 Abdulcebbar, *Muğni*, 15/s. 18, 162.

41 Abdulcebbar, *Muğni*, 8/ s.228; *Muğni*, 15/ s.178.

42 Abdulcebbar, *Muğni*, 12/s. 38.

yaratıcı Varlığın temellendirilmesinden sonra delâlet niteliği kazanabilir. Bu niteliklere sahip olmayan bir zât sabit olmadıkça, din dilinin delâletinden söz edilemez. O halde önce Allah'ın hikmet sahibi bir zat olduğu ve kötüyü/kötülüğü tercih etmeyen bir varlık olduğu temellendirilmelidir. Dolayısıyla aklın delâlet alanına giren Allah ve onun hikmetine, dilin delâlet alanına giren Kur'ân'la temellendirmede bulunulamaz.⁴³

Bilindiği üzere bu belirleme, geleneksel düşüncenin güçlü kanadı Eş'ârî kelamcılar tarafından vahiy ve ilahî iradeyi önemsizleştirdiği, ilahî otoriteyi sarstığı yönünde çeşitli eleştirilere uğramıştır. Bu eleştirel tutumun önce gelen çevresi Eş'ârilere göre vahiy, dinin nübüvete dayanan yapısı gereği hakikat, hidayet ve teklifin yani dinî sorumluluğun esasıdır. Bu temelde akıl, her şeyin mutlak otoritesi olan ilahî iradeye ve beyana nispetle sadece bilmenin ve anlamının aracı olabilir. Bu perspektif, yukarıda işaret edildiği gibi, ilk defa vahiy akla önceleyen nazariyenin teolojik sınırlarını çizen İmam Şafiî tarafından ve bu sınırlardan hareketle beyânî akıl doktrinini geliştiren Muhasibî'nin çabalarıyla oluşmuştur. Vahyin olmadığı yerde akıl, hakikat ve hidayete ulaşma imkânından yoksundur; çünkü o, Muhasibî, Bakıllanî, Cüveynî ve Gazalî çizgisinde idrak alanı ile sınırlı bir meleke olduğundan dinin metafizik boyutuna ve şer'î bağlayıcılığına temel sağlayamaz. Şu halde akıl, hakikat, hidayet ve şeriatın otoritesi olamaz. Bu nedenle ikincil ve araçsal konuma sahip olan vahiy değil akıldır.

Mu'tezilî bakış açısında ise vahiy, akıl ile irade ve eylem arasında ortaya çıkan açmazların ve kopuşların tahkik, tashih ve teyidinde hakikat ve hidayete olan gereksinimi karşılar. Bu sebeple bu gereksinimin karşılanması ilahî lütuf olarak nitelenmiştir. Zira lütuf, akla irade ve tecrübeyi yeniden dönüştürme imkânını sağlar. Bu bakımdan Mu'tezile'ye göre vahiy, gerek epistemik gerekse de değer otoritesi olarak aklın yerine ikame edilebilecek bir şey değildir. O, daha ziyade, aklın herkesin paydaş olduğu objektif delâletine eklenilen bir güç ve irade motivasyonu olup olay, olgu ve durumların karmaşıklığı karşısında insan bilincinin uyarılması ve yönlendirilmesidir. Bunun anlamı şudur: Akıl, teorik olarak kendine yeten bir melekedir. Ancak bu *dâhilî imkân*, bazı toplumların spesifik koşullarında haricî (vahiy) bir dinamîğe gereksinime bağlı olarak ortaya çıkabilirken; bazılarında ise bu gereksinim olmaksızın kendi potansiyeliyle var olabilir. Bu olasılık etrafında Abdulcebbar, her insanın biri zorunlu diğeri zorunsuz iki hakikat/hidayet yoluna (akıl ve vahiy) sahip olduğunu savunmuştur. Mu'tezilî kaynaklarda bu husus akli teklif ve sem'î teklif kavramsallaştırmasıyla ifade edilmiş olup esaslı olanı akıl ikincil olanı ise vahiydir. Bu ayrım, Mu'tezilî bakış açısın-

43 Abdulcebbar, *Müteşabihu'l-Kur'ân*, 1/s. 2-4.

da insanın vahye muhatap olduğu için değil yaratılıştan gelen akla ve etik epistemeye sahip olduğu için sorumlu olduğu fikrini destekler. Bunların biri diğerinden bağımsız olabildiği gibi akıl hem dinin esası hem de vahyin muhtevasının şer'i ve ahlâkî dayanağıdır. Akıl dinin esasıdır; çünkü o, insanın ilahî irade tarafından muhatap alınmasının gerekçesidir. Bu nedenle akıl, vahye kıyasla ontik ve epistemik önceliğe sahiptir. Aklın geçerliliği ve meşruiyeti yaratılıştan gelirken, vahyin meşruiyet ve geçerliliği akıl, dil ve ahlak gibi prensiplere bağlıdır. Çünkü vahiy, muhatapı insan olan ilahî bir hitap olup beşerî dil kategorisi içerisinde insanlara ahlâkî yargı ve önermelerle bağlayıcılık getiren beyânî bir gerçekliktir.

Mu'tezile'de bu bakış açısının anlamı şu şekilde yargı cümlelerine dönüştürülebilir. Vahiy, aklın delaleti ile geçerlilik kazanmıştır; dilin delaleti ile anlaşılabilir bir söze ve ahlakın delaleti ile de tecrübe edilebilir bir değere dönüşmüştür. Zira vahiy, insan nezdinde aklın doğruluk prensibine dayanmadıkça beşerî düzlemde değer taşımadığı gibi ifade etmenin ve anlamının zemini olan dilin sınırları içerisinde dâhil olmadıkça anlaşılabilir. Vahiy, aklın doğuştan getirdiği iyi, kötü ve vacip gibi ahlâkî kategorilere paralel olmadıkça kendisini bir değer otoritesi olarak sunamaz ve bağlayıcılık değeri kazanamaz. Abdulcebbar'ın eldeki eserlerinden anlayabildiğimiz kadarıyla akıl, vahiyden bağımsız olabilir, ancak vahiy için aynı şey söylenemez. Vahiy, burada, beyânî bir hitap olduğu için belirli bir tarihsel ve toplumsal gerçeklikte kesintili bir hidayet imkânıdır. Akıl ise, tüm zaman ve mekânlarda her insanın sahip olduğu kesintisiz bir hidayet imkânıdır. Vahyin diğer bir deyişle şeriatın kesintili olması, süreksiz olması demektir yani bağlayıcılık içeren muhtevasının belli harici koşullara bağlı olarak farklılaşması ve pratiğe bakan yanıyla göreceleşmesidir.⁴⁴

Mu'tezile, bu koşulları tarihin hâli ve muhatapın hâlinin değişmesi üzerinden açıklamıştır. Bu açıdan şeriat, nübüvvet tarihinde tarih, zaman, mekan, muhatap, olay, olgu ve durum gibi bağlı olduğu harici koşullar ekseninde değişkenlik göstermiştir. Mu'tezile, bu temelde Eş'ârî ve diğer kelimeler sistemlerinden radikal biçimde ayrılır. Çünkü şeriatın değişmesi, Mu'tezile'de beşerî vakıya bağlı iken; diğer kelimeler çevrelerde ise ilahî iradeye dayandırılmıştır.

Vahyin Meşruiyet Zemini ve Değer Otoritesi Olarak Akıl

Mu'tezile'nin bu analitik kavrayışını doğru bir yere oturtmak için dinin iki epistemik kavrayışla ele alındığını göz önünde bulundurmak gerekir. Dinin uluhiyet alanı -ki bu varlık, bilgi ve değer olmak üzere üç boyutlu bir muhtevaya sahiptir- süreklilik niteliğine sahiptir. Sürekliliği olanın niteliksel bilgisi

44 Abdulcebbar, *Muğni*, 15/ s.138.

aklın delaleti içerisinde yer alır; Mu'tezile'de bu alan akliyyât olarak kategorize edilmiştir. Bu alanın süreklilik niteliğine sahip bilgisi, dinin hakikat ve hidayetinin objektifliğine ve evrenselliğinin; dinin zaman ve mekana, muhatapların koşullarına, dil ve kültürün değişken dinamiklerine, kısacası insanın tarihsel hâline bağlı sürekli olmayan (*ğayr-i istimrarî*) boyutu ise şeriatın maslahat değerinin temeli olarak kullanılmıştır.⁴⁵ Mu'tezile, dinin bu boyutunu vahyi ve peygamber beyanını ihtiva eden sem'iyât olarak nitelemiştir. Bu bağlamda dinin akliyyat boyutunda olmayan ancak aklın delaleti kadar önem verilen bir prensip geliştirilmiştir. O da vahyin muhtevasının objektif olarak anlaşılmasını mümkün kılacak dilin delaletidir. Bu bileşen, Kur'ân'ı dilin eş-süremlî ve art-süremlî iki boyutunu da içerecek şekilde analitik ve yapısalcı bir bakış açısıyla görecelikten kurtarma amacının yegane ögesi olarak işlev görmüştür.

Dilin kökeninin ilahî belirlemeye (*tevkifî*) değil beşerî/toplumsal uzlaşya (*muvadaa*) dayandırılmış olması, ilahî hitabı kısmen veya tamamen *anlama eşiklerinin* dışında gören ve iman nesnesi olarak temellendiren dogmatik çevrelerin yöntemini olduğu kadar; vahyi, ilahî niteliği dolayısıyla dilin delalet sınırları dışında gören mistik ve felsefî pragmatizmini de reddeden objektif bir temellendirme çabasıdır. Bunu, Ebû Haşim el-Cübbâi ile başlayan ve Abdulcebbar ile zirve yapan Basra çizgisinde büyük ilgi gördüğü anlaşılmaktadır.⁴⁶

Tüm bu sistematik çerçeve, öyle anlaşılıyor ki, dinin akla dayanan objektif boyutu ile pratiğe ve onun dinamik niteliğine dayanan değişken boyutunu, manadan lafza, ruhtan bedene veya teoriden pratiğe doğru hareket eden bir bakış açısıyla birbirine bağlamayı mümkün kılmaktadır. Diğer bir deyişle bu bütünsel kavrayış, İslâm'ın hakikat ve hidayetini epistemolojik, teolojik ve aksiyolojik düzeylerde objektif bir söylem haline getirmeyi hedeflemektedir. Mu'tezile'nin akli vahye önceleyen bakış açısını dinin uluhiyet ve ubudiyet boyutlarına tatbik eden, birbirine indirgenmesi mümkün olmayan iki değerli epistemolojiyi (akıl ve vahiy) benimseyen tutumu bunu teyit etmektedir. Bunun anlamı şudur: akıl, vahyin hakikat ve hidayet düşüncesinin en güçlü delilidir. Bu delil, tecrübî niteliği olmayan salt rasyonel bir kavrayış değildir. Yani vahyin epistemik ve aksiyolojik değerini reddederek dini tümüyle akla bağlayan Aydınlanmacı bir rasyonalist eğilim sergilemez. O, daha ziyade, spekülâtif eğilimlere, denetlenemez akıl dışı mistik tutumlara, her şeyi vahye bağlayarak kendi güvenliğini iman ile tesis eden dogmatik inançlara ve bu tecrübî çeşitliliğe bakarak nübüvveti ve taşıdığı hakikat ve hidayet değerini reddeden deist iddialara karşı vahyi aklın delalet alanı içerisinde güvene alma, hakikat ve hidayet değerini açığa çıkarma çabası olarak tezahür etmiştir.

45 Aslan, İbrahim, *Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'ân*, Ankara Okulu 2016, s.143.

46 Abdulcebbar, *el-Muğnî, -el-Firak Ğayr-i İslâmîyye-*, s.16-218.

Dinin bağlayıcılık doğuran yönünü ahlaka ahlakı da akla dayandırmak isteyen bu rasyonalist çaba, indirgemeci değildir. Çünkü hiçbir Mu'tezilî kelamcı vahyin değerini reddetmemiştir. Aksine vahyin muhtevasını akıl ve ahlak temelinde savunmuştur. Bu rasyonalist çaba, esas itibarıyla mutabakatçıdır. Çünkü Mu'tezilî akıl, hakikate giden yolların çokluğunun hakikatin birliğine mani olmadığını savunur. Mu'tezilî akıl, fonksiyonel yapısına bakıldığında vahyin muhtevası ile birleşen aksiyolojik bir akılcılıktır. Epistemik içeriğine bakıldığında akıl, insan vicdanı ve ahlakını ihtiva eden bir yapı ortaya koyar; vahyin makasına ve pratiğin düzenlenmesinde merkezi öneme sahip maslahat ve mefsedet gibi iki karşıt etik prensibe temel teşkil eder.

Bu bakış açısında aklın bir değer otoritesi olarak ikame edilmiş olması, selefi ve Eş'ârî kesimlerce dinin ilahî iradeye dayanan niteliğini zedelediği gibi vahyin şer'î dokusunu da bozucu nitelikte görülmüştür. Bu eleştiri, vahyin makuliyeti ilkesinden hareket ederek ahlakî şeriatın objektif temeli olarak temellendirmek isteyen Mu'tezile'nin hareket noktasının farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü bu görüş, özü itibarıyla, dinin tamamlandığı ilkesinden hareket eden ve vahyin/şeriatın kendine yettiği görüşünü savunan selefi ve Eş'ârî söylemin tam karşısında yer alır.

Bunu, en iyi vahyin bağlayıcılık doğuran şeriat boyutuna ilişkin tutum farklılığı açıklayabilir. Mu'tezile, ilahî iradeye dayanan şeriatın, tarihin ve insanlık durumunun dinamik koşullarına bağlı olarak değiştiği tezini savunmuştur. Bu nedenle o, dinin akli boyutunun aksine 'sınırsız' potansiyeller üzerinde şekillenir ve muhataplara bağlayıcı hükümler ve ibadetler var eder.⁴⁷ Bu nedenle dinin hakikat ve hidayetinin ana zemini, maslahat ve lütuf olarak sürekli değişkenlik gösteren vahiy/şeriat değil, bilakis aklın sabit ve ahlâkî epistemesisidir. Dinin akıl referansına bağlı hale geldiği nokta tam da burasıdır. O, aklın iyi, vacip ve kötü gibi doğuştan getirdiği kategorilere dayanarak geçerliliğini aklın ahlakından alan bağlayıcı bir değer kazanır; bu kategorik yönlerle birebir örtüşen ve Allah'ın maslahat açısından durumlar üzerine farklı iradeler sergilemesi anlamında ise şer'î değer kazanır.

Burada yanıtlanması gereken soru, aklın epistemik ahlâkî ile vahyin şer'î buyrukları arasındaki uyumun nasıl sağlandığıdır. Bu husus, bu söylemin sahibi Mu'tezile'yi tam anlamıyla ahlak teolojisi yapmaya sevk etmiştir. İyi, kötü ve vâcib gibi temel ahlâkî yargıların tanımı ve mahiyetini ortaya koyan meta-etik sorunlar, büyük bir titizlik içerisinde incelenmiştir. Şer'î buyruklara sistematik hüviyet kazandıran muhab, mekruh ve mendub gibi tayin edici etik sınırlar getirilmiştir. Şer'î buyrukların objektif, anlaşılabilir ve savunulabilir olmasını sağlayan bu ahlakî-akli standartlar için kullanılan en yaygın

47 Abdulcebbar, *a.g.c.*, s.137.

örnekler, yalan, adalet, zulüm, emanetin iadesi ve doğru kavramlarıdır. Bu bilgilerin ortak özelliği koşulsuz ve kategorik olmalarıdır. Bu ilk epistemik düzey, Basra Mu'tezilesi içerisinde *vucuh/yönler teorisi* ile eylem, olay ve olguların iyi, kötü ve vacib olup olmadıklarının belirlenmesinin usulünü yani temelini sağlar. Bağdat Mu'tezilesi ise bir şeyin değerinin, sadece özsel olarak yani şeyin kendinde durumu yani değer kökü (*ma'nâ*) dikkate alınarak tespit edilir. Bu iki bakış açısından ilkinde iki epistemik düzey söz konusudur. Basra Mu'tezilesi, -İmam Şafii'nin nasstan olguya giden metodolojisine benzer şekilde- aklın kurucu prensiplerinden (*usûlu'l-edille*) hareketle şeriatı ve geçerliliğini savunmuştur. Şu halde dinî pratik, Mu'tezile'de akıl ile eylem arasında gerçekleşen bir ilişki iken; muhaliflerde ise bu ilişki vahiy-olgu denklemi üzerinden kurulmuştur.

Mu'tezile'ye göre insanın Allah karşısında yükümlü olmasının biri akla diğeri vahye dayanan iki ayrı zemini vardır. Aklî olanı aslî, vahyî olanı ise fer'îdir. Bu nedenle aklî teklif, vahiyden bağımsız bir referans değeri taşır. Vahiy olmadan aklî teklif kendi başına var olabilir; etik ve dinî yükümlülükler de vahiy olmadan tek başına akılla kategorik olarak bilinebilir.⁴⁸ Şu halde Allah-insan ilişkisi, esas itibarıyla, tarihin belli bir döneminde yaşayan kişiler için lütuf değeri taşıması durumunda mümkün olabilen şeriata değil, içerdiği kategoriler açısından nesnel anlamda herkeste eşit şekilde bulunan akla dayanır.

Bu bakış açısının güçlü isimlerinden Abdulcebbar, Mu'tezile'nin bu konudaki radikal tutumunu, Allah'ın, kendileri için lütuf olmayacak kimselere vahiy/şeriat göndermesinin imkânsız olmadığını ileri sürerek yumuşatmış;⁴⁹ lütuf değeri ortaya çıkarmayan bir vahyin/şeriatın değerinin olmayacağını ileri sürmüştür. Çünkü vahye/şeriata muhatap alınacak olanlar, vahyin/şeriatın temel hedeflerini akıllarıyla gerçekleştirebilecek iseler böyleleri için nübüvvetin maslahatı yoktur.⁵⁰

48 Abdulcebbar'ın buradaki yaklaşımı, faydacı bir karakter taşımaktadır. Çünkü şeriat, imkân olarak lütuf değeri taşıması durumunda gelmekte, lütuf değeri taşıması durumunda ise gelmemektedir. Burada lütuf, insanlar için bir değer ifade etmesi anlamında kullanılmıştır. Bu ise, şeriatın insanlar için '*jayda*' ve '*maslahat*' değeri ifade etmesi demektir.

49 Abdulcebbar, *Muğni*, 14/ s.153

50 Bu çerçevede Abdulcebbar, Allah ile insan arasındaki teklif ilişkisini insanların üç farklı hâli üzerinden açıklamıştır. Buna göre a) hâllerinden, her durumda yükümlü tutuldukları hususları akıllarıyla bilebilecek ve gereğini yapabilecek olanlar. Abdulcebbar, bir şeriata sarılınsınlar ya da sarılınsınlar, yetkin akıl sahiplerine elçi göndermek değer (hasen) taşımaz. b) hâllerinden, aklî teklife sarılmayacağı ve gereklerini yerine getirmeyecekleri bilinenler. Bunlara elçi göndermek elbette durumlarını etkilemez. Hatta bunlar bütün şeriatlara sarılınsınlar bile onların durumu akıl açısından değişmez. c) hâllerinden, gönderilecek şeriatla yetkin aklın gereğine itaate daha yakın olacakları ve masiyetten sakınacakları bilinenler. Peygamber göndermek gerçek anlamda böyle olan kişiler için söz konusu olmuştur. Bkz. Abdulcebbar, *a.g.c.*, s.153.

Abdulcebbar, bu temelde ilahî iradenin sadece şeriatlar ihtilaf ettiğinde ve nesh ortaya çıktığında nübüvveti aktive ettiği görüşünü dile getirmiş; bunu: şeriatın muhataplar açısından inkara karşı imanı, kötülüğe karşı iyiliği ve nankörlüğe karşı şükretmeyi doğuran bir lütuf değeri taşıması, önceki ilahî mesajın tahrif edilmesi ve tarihin dönüşümü içerisinde neshi yani yeni bir bağlayıcılık getirmeyi gerektiren koşulların ortaya çıkması ile açıklamıştır. Şu halde şeriatın dinamik koşulları içerisinde zaman ve mekana bağlı olmayan ve sabit kalan aklın etik kategorileri (*akliyyât*) değişmez. Çünkü orada teklifin meydana geldiği yön itibariyle ihtilaf meydana söz konusu değildir. Bu, aklın, içerdiği kategorik yönlerle şeriat gibi koşullardan bağımsız olarak kabul edildiği anlamına gelir.⁵¹

Abdulcebbar, aklın akliyyât konularında kendine yeter olduğunu düşünmektedir; karşıt söylem çevrelerinin aklın kötü ve iyi arasındaki farkın sadece vahiy/şeriat aracılığıyla bilinebilecekleri yönündeki görüşü reddetmektedir. Ona göre 'kişinin vacip ve kötü arasındaki ayırımıda vahye gereksinim olmadığı görüşündedir. Bu noktada Abdulcebbar, vahye/şeriata sadece akli teklifte maslahat ve mepedet olan hususların bilinmesinde gereksinim olduğu kanısındadır. Ona göre bağlayıcılık getiren vahyin tek anlamı budur. Eş'ârielerin ileri sürdüğü gibi akli teklif kendine yetmeseydi, şeriatın gelme imkânından söz edilemezdi.⁵²

Bu çerçevede Abdulcebbar, akli teklif olarak marifetullahı, koşullu ve koşulsuz iyi, kötü ve vacip bilgilerini her mükellefi içine alacak nitelikte olmaları bakımından vacip olarak temellendirmiştir. O'na göre vacip oluş açısından aralarında fark olmamasına karşın akli vacipler şer'i vaciplerden farklıdır. Çünkü akli vacipler, her mükellef için 'lütuf' niteliği taşırlar ve tarihin belli bir dönemiyle sınırlı değildirler. Bilakis onlar her zaman geçerlidir ve bu yönüyle lütuf olurlar.⁵³

Kişi, kendinde bulunduğu iyi, kötü ve vacip ahlâkî bilgilerle teklife muhatap olma yeterliliği kazanır. Ancak kişi, yükümlü tutulduğu şeylerin keyfiyetini, edâ yönlerini ve kötüden kaçınmanın yönlerini bilmeye de ihtiyaç duyar. Abdulcebbar bu bağlamda bir filin vacip oluş bilgisinin, vacip oluş yönü açıklanmadığında, tarif ve delâlet nasbı ile gerçekleştiğini savunmuştur. Çünkü bizden biri, herhangi bir açıklama getirmeden, başkasına oturmayı

51 Sem', ilahî hitabın yanı sıra peygamber beyanını da içine alır. Bu iki değer ise, Allah'ın hikmet sahibi ve kötülük yapmayan bir zât olduğu bilgisinden sonra referans değeri kazanır. Aklın bu bilgisine ulaşmadıkça sem'/vahiy de bilinemez. Bu bağlamda kişi, zulmün kötülüğü, nimet verene nankörlüğün kötülüğü, insâflı olmak ve şükretmek gibi zorunlu olan bilgilerde vahye gereksinim duymaz. Bkz. Abdulcebbar, *Muğni*, 14/s. 101 vd.

52 Abdulcebbar, *a.g.c.* s. 103.

53 Abdulcebbar, *a.g.c.* s.149.

veya kalkmayı zorunlu kılarırsa onun bu talebi kötü olur.⁵⁴ Abdulcebbar'a göre aklın kendileriyle kemâle erdiği bilgiler, kudret ve temkin hükmündedirler. Çünkü bunlar olmasaydı, kişi için fiilleri kendine vacip olacak şekilde yapma imkânından söz edilemezdi. Bu nedenle bilgiler, birer lütuf değeri taşırlar. Çünkü onlar, hem bizatihi lütufturlar hem de lütuf olacak yöne sahiptirler.⁵⁵

Bu çerçevede Abdulcebbar, akliyyât'ın teklif kapsamına girmesini, kişinin, bilgi ile kötüden uzak durmasını sağlaması ve yapma iradesinde motiv işlevi görmesini gerekçe göstermiştir. Çünkü kişi, bilgi ile şeriatın temel gayesi olan kötülükten korunmuş ve iyiliği gerçekleştirme iradesi güçlenmiş olur. Bilgi, bu temelde birbirleriyle ilişkili doğru-yanlış, iyi-kötü ve fayda-zarar bütünlüğünde yapma ve yapmamanın standartlarını sağlamaktadır.⁵⁶ Bu bakımdan Basra Mu'tezilesi, özellikle de Cübbâi çizgisi, bilgi, irade, eylem arasındaki düzeni sağlaması bakımından aklî düşünmenin dinî yükümlülüğün (*evvelu'l-vâcibât*) ilk koşulu olduğu görüşünü benimsemişlerdir.⁵⁷ Bağdat Mu'tezilesi ise dinî yükümlülüğün gerçekleşmesi için buna temel sağlayacak tüm bilgilerin –marifetullah da dahil- zorunlu olması gerektiği görüşünü benimsemiştir. Burada önemli olan husus her iki görüşün, dinî yükümlülüğün aklın bilgisi olmadan açıklanamayacağı fikrinde birleşmiş olmasıdır.

Sonuç

Mu'tezile'ye nispetle kullanıldığında rasyonalist nitelemesi, Batı'da Aydınlanma düşüncesini var eden, Hristiyan teolojisini ve dayandığı prensipleri akıl-dışı olarak niteleyen rasyonalist eğilimin aksine, İslâm vahyini aklın delaleti içerisinde hakikat/hidayet zemini olarak temellendirmek isteyen bir eğilimi niteler. Bu çaba, büyük ölçüde, vahyin metafiziğini insan düşüncesinin objektif araçlarına (akıl, ahlak ve dil) referansla ortaya koymayı hedef haline getirmiştir. Akıl ve vahiy gibi iki epistemik bileşenden hareket eden Mu'tezile, konvansiyonel bir perspektifle akli asıl vahyi ise fer' olarak tahkim etmiştir. Bu bakımdan Mu'tezilî akılcılığı, Hristiyan teolojinin kendi diyaliktiği içerisinde ortaya çıkan ve vahiy metafiziğini reddeden deist söylemin tam karşısında konumlandırmak gerekir. Abdulcebbar'ın Berahime'nin deist zaviyeden yola çıkarak İslâm vahyinin şer'i boyutuna yönelttiği eleştirilere karşı Kur'an'ın bağlayıcılık doğuran şer'i muhtevasını ve değerini müdafaa

54 Abdulcebbar, *Muğni*, 12/s. 428.

55 Burada lütuf, özü açısından, itaat niteliğine sahip olan fiile sevap; kötü niteliğindeki fiile ceza istihkakının doğduğunu bilmektir. Bu bilgi, kişiyi vacibi yapmaya, kötüden imtina etmeye, zarardan korkmaya ve fayda ummaya daha yakın olmayı sağlar. Zira akıldaki 'zarar görme endişesi' kişinin yapmama yönündeki motivini güçlendirir. Bkz. Abdulcebbar, *a.g.c.*, s. 414 vd.

56 Abdulcebbar, *Muğni*, 12/s. 416 vd.

57 Abdulcebbar, *el-Muğni*, 12/s.36 ve 380.

etmesi bunu göstermektedir. Özellikle Basra Mu'tezilesinin aklın delaleti ile dilin delaletini birbirine bağlaması, ancak, vahiy metafiziğine ve hakikat değerine atfedilen sübjektif ve agnostik yorumları elimine ederek vahyin anlam ve delaletine olan bağlılıklarıyla açıklanabilir. Dolayısıyla Mu'tezile rasyonalizmi, ne aklı kutsayan aydınlanmacı bir bakış açısı ile ne metafiziği reddeden pozitivist rasyonalizmle ne de vahyi ve epistemik değerini reddeden deist söylemlerle ilişkilendirilebilir. O, daha ziyade ve hususiyle, dinin ve vahyin bağlayıcılık getiren şer'i niteliğini insan düşüncesinin evrensel ve objektif araçlarına referansla haklılaştırmak isteyen bir ahlâkî rasyonalizm olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle aklın vahye öncelenmesi, Eş'ârî eleştirinin aksine, Mu'tezile açısından vahyin metafiziğinin delillerini açığa çıkarmanın yegane yoludur. Diğer bir deyişle bu tür bir inceleme, ilahî irade tarafından beyan edilen medlûlün (vahiy/şeriat/din/hidayet) hakikat değerini ortaya koymak için delil getirmek (akıl/ahlak/varlık) anlamına gelmektedir. Eş'ârî çevrelerde bu bakış açısı, fiili olarak, ilahî iradeye ve beyana dayanan dinin dokusunu bozucu niteliktedir. Çünkü dinde mutlak otorite Allah olduğundan esas alınması gereken onun iradesi ve beyanıdır. Bu nedenle aklın dinin ve delaletin eksenine haline getirilmesi, vahyi önceleyen yaklaşım açısından, ilahî iradeye ait olması gereken dini otoritenin insana ve onun hakikati kavramaktan ve hidayeti anlamaktan aciz aklına bırakılması anlamına gelmektedir. Bu yönüyle aklı veya vahyi önceleyen her iki bakış açısı, perspektifleri ve dayanakları açısından kendi sistematiği içerisinde tutarlı sonuçlara ulaşmıştır. Görüne o ki bu iki hareket noktası, ancak, her iki sisteme vücut veren ve bu farklılaşmayı ortaya çıkaran faktörün yani hakikatin/hidayetin 'kendisi' ile kullandığı epistemik/ontolojik araçların aynı bütünün parçaları olup olmadığını yeniden tartışmaya açmakla aşılabilecektir.

KAYNAKÇA

- Cüveynî, *el-Burhan*, (nşr. Abdulazîm ed-Dîb), Devha 1399.
- Rağîb İsfahânî, *Mufredâtu'l-Kur'ân*, (thk. N. Maraşîlî), Kahire tsz.
- Hourani, *Islamic Rationalism –The Ethics of Abd al-Jabbar-* Oxford 1971.
- İbn Faris İbn Zekerîyya, *el-Mekâyis fî'l-Luğa*, (thk. Ş. Ebû Amr), Dâru'l-Fıkr Beyrut-Lubnan tsz.
- Ibn Kudame, *Tahrîm al-Nazar*, (thk. G. Makdisi), New Series, XXIII, London 1962.
- İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut tsz.
- Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî-en-Nazar ve'l-Meârif-*, thk. İ. Medkûr, ed. T. Huseyn, Kahire tsz.
- _____, *Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, (Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd içinde, thk. M. Ammare), Kâhire: Dâru'l-Hilal tsz.
- _____, *Müteşabihu'l-Kur'ân*, Kahire (thk. A. M. Zarzûr), Dâru't-Turâs, Kahire 1969.
- _____, *Şerhu Usûl-i Hamse*, (thk. A. Osman), Kahire 1996.
- _____, *el-Muhît bi't-Teklîf*, (thk. Houben, J. J.) Beyrut-Lubnan: Dâru'l-Maşrik 1986.
- Kadı Ebû Ya'lâ, *Mutemed*, (thk. V. Z. Haddâd), Beyrut 1974.
- Kamil Güneş, '*Mutezîlî Düşüncede Aklın Nakilden Önce Gelmesi Meselesi Üzerin*', *Elmi Mecmua*, Yıl. 01, Sayı. 01, 2004.
- Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli), İstanbul 1999.
- Muhammed Kettânî, *Cedelu'l-Akl ve'n-Nakl*, Dâru'l-Beyzâ 1992.
- Muhasibî, *Risâle fî Maiyyeti'l-Akl*, (neş. H. el-Kuvvetli), Beyrut 1971.
- Rüşdi Muh. Urgan Ulyan, *el-Akl inde'ş-Şiati'l-İmamiyye*, , Bağdat 1973.