# KELÂMÎ EPİSTEMOLOJİDE AKLIN DEĞERİ

**Doç. Dr. Ramazan ALTINTAŞ**•

## GİRİŞ

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

Allah insanın doğasına koyduğu bir kabiliyet olan garîzî akılla zaten bazı bilgileri insana vermiştir. Bundan dolayı zihin, nesneler dünyası üzerinde doğal gözlem yaptığı zaman eşyayı idrak edebilecek bir donanıma sahiptir. Kur'an, aklı, Allah'ın bilgisine ulaşmada bir

---

• C. Ü. İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

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

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

3 bk. 3 Âl-i İmrân 191; 34 Sebe' 46.

araç olarak kullanmaktadır. Kur'an'da gerek vahiyden ve gerekse insanın aklını kullanarak elde edilen bilgiden amaç, dindir. *Akıl bir uyarılma aracıdır*. Sözgelimi, doğa ile ilgili olaylar insanın bilmediği şeyler değil, onların farkına varmadığı hususlardır. Onların arka plânında Allah'ın gücü vardır. İnsan kendiliğinden bu şeylerin farkına varmıyor, insan uyarılıyor. Bu çerçevede Allah sadece bir yaratma kaynağı değil, bir bilgilendirme kaynağı olarak da karşımıza çıkıyor. Bilgiye ulaşma yollarından birisi de akıldır. Akla verilen değer Kelam tarihinde nasıl teorik ve pratik açıdan bir uygulama alanı ve zemini bulmuştur? Makalemizin ilerleyen boyutlarında tarihsel Kelam mirasımızdan yararlanarak bunun izahını yapmaya çalışacağız. Ama öncelikle işe Kelam ilminin ne olduğunu şerhederek başlamak istiyoruz.

Bilindiği gibi Kelam ilmi meseleleri itibariyle şer'î, delilleri itibariyle hem şer'î ve hem de beşerî bir ilim dalıdır. Bu ilim sırf Müslümanların ortaya koymuş oldukları ve teşekkül itibariyle de ilklerden olan bir ilimdir. Kelam ilmi, ileriye yönelik hamleleriyle, daima diri, canlı ve atılımcı görünümüyle tamamen İslam toplumunun yapısından kaynaklanmış, bu saf yapısını, hicrî beşinci asra kadar devam ettirmiştir. Bu tarihten sonra Yunan düşüncesinden gelme bir takım unsurlarla karşılaşan/yüzleşen Kelam ilmi, felsefî bir takım unsurlarla karşılıklı bir takım kaynaşmalar da bulunmuştur. İslam fukahası, karşılıklı bu etkileşimi ilk dönemlerde her ne kadar onaylamamışsa da[4] daha sonraki dönemlerde Fıkıh bilimine katkıda bulunmak adına kendileri de kıyasa ait bir takım ilkeleri iktibas etmek zorunda kalmışlardır. Bunda, yadırganacak bir durum da yoktur. Müslümanların kadim felsefe ve kültürlerden ödünç aldıkları gerek Kelam ve gerekse Fıkıh alanında bazı kavramlar, içeriğiyle olduğu gibi benimsenmemiş, onlara İslamî bir veçhe kazandırılmıştır.

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

İlm-i Kelamda akıl meselesi, tanımı, mahiyeti ve nakille ilişkisi bakımından ele alınarak inceleme konusu yapılmıştır. İşte biz de bu makalemizde Kelâmî epistemolojide aklın değerini değişik yönlerden ele alıp tahlil edeceğiz.

---

[4] krş. Neşşâr, Ali Sami, *İslam'da Felsefî Düşünce'nin Doğuşu,* (çev. Osman Tunç) , İstanbul, 1999, I, 60.

## I. İslam Düşüncesinde Aklî Tefekkürün Doğuşu

İslam düşünce tarihinde teslimiyetçi zühd anlayışı ya da güçlü iman görünümü, Hz. Peygamberin vefatıyla birlikte bir kırılma dönemi yaşayarak yerini diyalektiğe dayalı bir bakış açısına bırakır. Böyle bir değişimi kaçınılmaz kılan bazı faktörlerden bahsetmek mümkündür. Bu faktörlerden Hilâfet sorunu, Hz. Osman'ın şahâdeti ve Müslümanlar arasında meydana gelen iç çatışmalar (Cemel ve Sıffin vak'aları), Müslümanların fetihler sebebiyle ilk defa dünyaya açılmaları sonucu, farklı din ve kültür kodlarına haiz olan milletlerle karşılaşmış olmaları gibi meseleler, akîde ve düşünce alanında derin farklılaşmalara yol açar.[5] Diğer taraftan *de facto* olarak ortaya çıkan şartlara paralel olarak, Kur'anî nasların teşbihî dilini anlama ihtiyacı, aklî yöntemleri ve tevili kullanmayı zorunlu hale getirir. Bunlara, nas karşısında aklın yorumlama gücünü ve değerini kabul etmeme temeline dayalı bir yöntemi izleyen **selefî anlayışın,** İslam düşüncesinin savunulmasında yetersiz kalmasını da eklemek mümkündür.

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

İlk defa tevil sorununa ilişkin olarak Mu'tezile ile tarihi bir bağlantının kurulduğundan bahsetmek mümkündür. Biz bunu önceleri **Ebu'l-Hasan el-Eş'arî**'nin (ö. 260/936) i'tizal düşüncesinden döndükten sonra yazdığı *el-İbâne an Usûli'd*-Diyâne adlı eserinden öğreniyoruz. Eş'arî, Mu'tezile'nin Kur'an'ı kendi hevâlarına göre tevil ettiklerini, bu konuda Kur'an'dan, Hz. Peygamberden ve seleften nakledilen bir delile dayanmadıklarını, dolayısıyla müteşâbih lafızların tevil edilemeyeceğini söyler.[6] İşte bu açıdan tarihte metodik bir biçimde aklî tefekkür ve tevil geleneğinin Mu'tezile eliyle başladığını söylersek, sanırım,

---

[5] Mezhepler tarihçisi *Şehristânî*, İslam düşünce tarihinde görüş ayrılıklarının nüvesini "*ilk ihtilaflar*" şeklinde verir.bk. Şehristânî, Abdülkerim*, el-Milel ve'n-Nihal* (tahk. M. Seyyid Geylânî), Kahire, 1986, I, 23-32.

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

mübalağa etmiş olmayız. Böylesi bir yönelişin arkasında siyasî sebeplere bağlı olarak Emevî yöneticilerinden bazılarının yazgıcı/önceden belirlenmişlik (cebriye) düşüncesine dayalı bir din anlayışını resmî ideolojilerinin payandası yapmalarının önemli bir payının olduğu söylenebilir.

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

Kelam bilginlerine göre aklî metodun ilkini müteşâbih lafızların tevili oluşturur. Bazı müsteşrikler ve araştırmacılar tevil sorunu ya da aklî yöntem çevresinde nesnel olmayan sorular ortaya atmışlardır. Örneğin, bu tevil sorunu, ya da aklî metot, ilk defa dinî doğru anlama veyahut da inanç meselelerini araştırma konusunda mı başladı? İslam düşüncesinde orijinal olarak mı başladı yoksa bu problemin ortaya çıkmasında dış tesirlerin rolü mü vardır? Bazı müsteşrik ve araştırmacı grubun içinden Von Kremer, MacDonald, Wolfson ve Schacth gibi birçokları problemin Müslümanlara Aziz Yuhanna ed-Dımaşkî (ö. 132/749) ile öğrencisi Theodore Ebû Kurrâ'nın (ö.211/826) kitapları vasıtasıyla uzun süre Hıristiyan Kelam ilminin etkisi ile girmiş olduğunu benimsemişlerdir. Bunlar görüşlerinin doğruluğunu delillendirmek

---

[7] Geniş bilgi için bakınız. Behiy, Muhammed, *İslam Düşüncesinin İlâhî Yönü*, (çev. Sabri Hizmetli) Ankara, 1992, s.47.

[8] Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, 27.

için problemin İslam düşüncesi ile Hıristiyan düşüncesi arasındaki benzer çözüm formüllerinden yola çıkarak istidlâlde bulunmaktadırlar.[9]

Halbuki, Weinsinck ve Watt gibi insaflı müsteşriklere göre, aklî tevil Müslümanlara mahsus ve orijinaldir. Yabancı âmillerin bu düşünce üzerinde tesirleri yoktur.[10] Aksine, aklî tevil geleneği, İslam toplumunun kendi iç bünyesinde gelişme kaydeden düşüncenin bir sonucudur. Asıl problem Kur'an'da varid olan haberi sıfatların lafzî/literal manalarına sarılmanın ortaya çıkardığı bir sorundur. Bir lafzın birden fazla manaya gelmesi sadece Kur'an'a özgü bir özellik değil, bu durum bütün dillerde varolan bir karakterdir. Çünkü , dillerin tabiatı buna uygundur. Genel dinî düşünce tarihinde bunun uzun bir geçmişi vardır. İslam'ın doğuşundan bir süre önce Yahudi ve Hıristiyan kelamcıları dinî metinleri anlamada aklî bir çaba olan tevile başvurmuşlardır. Örneğin, Yahudilikte tevil deyince akla İskenderiye'li Philo (m.ö. 20-m.s. 50) gelmektedir. Bu zat, Allah'a yed (el), sâk (bacak), vech (yüz), ayn (göz) gibi haberi sıfatlar isnat eden bazı Tevrat metinlerinin harfi/lafzî yorumundan doğabilecek cismanî Tanrı tasavvurlarını zihinden uzaklaştırmak için büyük çaba sarf etmiştir.[11] Bilâhare İslam'ın zuhurundan sonra Yahudi teologlarından Endülüs'lü meşhur filozof **Mûsâ b. Meymûn** (1135-1204) *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eserinin önemli bir kısmını Tevrat'ta geçen haberî sıfatların teviline ayırmıştır.[12]

Hıristiyanlıkta ise, Kilise ricâli lafzî manaları alındığı taktirde insan-biçimci bir Tanrı tasavvuruna götürecek olan âyetleri mecâzî tevile tabi tutmuşlardır. Bunların başında Saint Auqustinus (354-430) ve Yuhanna ed-Dımaşkî gibi Hıristiyan teologlar gelir.[13]

**Zühdî Hasan Cârullah**[14] gibi çağdaş araştırmacı Kelamcıların, doğrudan dil felsefesiyle alakalı mecaz ve tevil konularının ilk defa Helenistik Kelam kanalıyla İslam'a geçtiğini savunmaları objektif bir değerlendirme değildir. Zat-sıfat, kaza-kader gibi problemleri yorumlamada aklî metoda başvurma doğrudan Kur'an'ın teşbihi dili ile ilgilidir. Bütün semavî kitaplarda olduğu gibi bu dil Kur'an'da da mevcuttur. Müslüman Kelam

---

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

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

11 bk. İrfan Abdülhamid, a.g.e., s.225.

12 krş. Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, (tahk. Hüseyin Atay), Ankara, 1974, s. 26-229.

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

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

bilginleri, müteşâbih âyetler lafızcı bir yaklaşımla yorumlandığı zaman Allah'ı objelere benzetme riski taşıyabileceği endişesiyle zorunlu olarak tevile gitme ihtiyacı duymuşlardır. Bu aklî metod da Kur'an'ın ruhuna uygundur. Zaten insan Kur'an'da geçen birçok âyette sürekli olarak aklın işleyişi ve çalışmasını ilgilendiren bir işi iyiden iyiye yapıp düşünmek anlamındaki *nazar* ve bir işin gerçekliğini düşünmek gibi anlamlara gelen *tedebbür* faaliyetinde bulunmada sarih aklı kullanmaya davet edilmektedir. Burada bazı âyetlerin, zâhiri anlamda yorumlandığı zaman birbiriyle çelişir durumda olması, hakikat ve mecaz gibi lafzın anlamının çeşitli ihtimallerde bulunmasına yol açması, aklî tevilde bulunmaya sürükleyen ana etkenlerdendir. Nitekim, zâhiri anlamları alındığında bazı âyetler insana eylemlerinde özgür olmadığı intibaını verirken[15] diğer bazı âyetler de insanın eylemlerinde hür olduğu intibaını veriyor.[16] Burada iki grup âyet arasında görünüşte uyumsuzluk var gibidir. Çünkü birinci gruptaki âyetler insanın iradesini Allah'ın iradesine bağlıyor, buradan da insanın iradesini kullanamayıp Allah'ın iradesiyle hareket ettiği anlamı çıkıyor. İkinci grup âyetler ise, insanın kendisine özgü hür bir iradesinin olduğunu gösteriyor, o bu iradesiyle, kendisi için iman ve küfürden birisini seçiyor. Bu noktada şu sorular akla gelebiliyor: İnsanın aynı anda hem hür ve hem mecbur olması nasıl mümkün olabilir? İnsanın hür olarak kullandığı iradesi var mıdır ve bunun Allah'ın iradesiyle ilgisi nedir? İnsana ihtiyar (seçme) hakkı tanınırsa bunun anlamı ne olmaktadır? Ancak Allah'ın yaratmasıyla yaptığında insanın hür oluşunun manası nasıl anlaşılacaktır? Bütün bunlar Kur'an'ın bazı pasajlarının anlaşılabilmesi için aklî araştırmaları[17] derinleşmeyi gerektirmektedir. Bu sebeple ihtiyar ve cebir meselesi Kelam ilminin ana problemleri arasında sayılmıştır.

Diğer taraftan Kur'an'da birçok âyette, hakikatin bilgisine ulaşmada bilinenlerden bilinmeyene gitme anlamına gelen nazar ve müktesep aklı kullanmamız emredilmektedir.[18] Bu âyette geçen '*nazar*' kavramı doğrudan insanın çevresini kuşatan nesneler dünyası üzerinde bir takım gözlemlerde bulunmamız istenirken kullanılmıştır. Özellikle kelamcılar nesneler dünyasını ele alırken bunun Allah'la olan bağlantısını kurmaya çalışır. Bunu yaparlarken hiç şüphesiz bir takım öncüllere ve sonuca dayalı istidlâller yordamıyla işe

---

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

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

17 Tartışmalar için bakınız. Taftazânî, Ebu'l-Vefâ, *Kelam İlminin Bellibaşlı Meseleleri*, (çev. Şerafeddîn Gölcük), İstanbul, 1980, s.13-14.

18 10 Yunus 101 : " *De ki: Göklerde ve yerlerde neler var, bakın (da ibret alın1!). Fakat inanmayan bir topluma deliller ve uyarılar fayda sağlamaz."*

başlarlar. Kelamcı, nesneler dünyasından elde edeceği verilerle Allah'ın varlığını kanıtlamaya çalışır. Bu, Allah'ın bilgisine ulaşma çabasıdır. Kazanılmış bilginin kaynağı ise akıldır. Kur'an'da aklını kullanmayanlar sadece kınanmakla[19] kalınmaz, dünyada aklını kullanmayanlar, ahirette cehenneme girmekle de tehdit edilirler.[20] Çünkü aklın rehberliğinde insan Allah'ı bilme bilgisine ulaşarak hem dünyası ve hem de ahireti için faydalı ve zararlı olan şeyleri birbirinden ayırır. Bu dünyada bile insanlar istemedikleri bir sonuçla karşılaştıkları çoğu zaman akıllarını iyi kullanmadıklarından yakınırlar. Kur'an'ın insana kazandırdığı ahlakî umdelerin başında, taklitten kurtarılarak araştırma ve düşünmeye sevk edilmenin amaçlanmış olması gelir. Bunun en büyük göstergelerinden birisi de 'müteşâbih âyetlerin' varlığıdır.

İslam düşünce tarihinde selefî anlayışı dışarıda tutarsak, bütün İslam fırkaları âyetlerin ve hadislerin zâhiri manalarında aklî tevile gitmenin zorunlu olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Asıl anlaşmazlık, karîneye ihtiyaç duymaksızın zâhiri anlam alınarak amel edilebilecek olan muhkem ile şârîi'nin muradının açık olmadığı *müteşâbihât* nedir? sorusu çevresinde kilitlenmiştir. Tevilin zorunluluğu konusunda fırkalar arasında meydana gelen ittifak bu sorulara cevap bulmada meydana gelmemiştir. Çünkü, tevili makbul olan lafızla, tevili makbul olmayan lafzı bilmek sorunlu bir iştir. Bütün bu zorluklara rağmen Kelam bilginleri naslarda tevili câiz olanla olmayan ibareleri belirleyen kaideler koymuşlardır.[21] Bu kaidelere göre muhkem ve müteşâbih âyetleri belirlemek imkan dahilindedir. Örneğin, Mu'tezili düşünür **Kâdî Abdülcebbâr**, (ö. 415/1024) '*muhkem*i, kastedilen anlamı zâhirinden anlaşılan âyetler; *müteşâbih*i ise, kastedilen anlamı zâhirinde açıkça anlaşılmayan ve bir karîneye ihtiyaç gösteren âyetler' olarak tanımlamıştır. Ayrıca Kâdî, karîneyi değişik açılardan ele alarak tahlil eder. O'na göre karîne, aklî ya da sem' î olabilir. Sem'î karîne, ele alınan âyetin içinde, başında ya da sonunda, bu âyetin geçtiği surenin ya da başka bir surenin içinde, Hz. Peygamberin fiili yahut sözlü sünnetinde, ümmetin icmaında bulunabilir. İşte

---

19 10 Yunus 100 : *" ...O, aklını kullanmayanları rezil kılar."* Bu âyete bazıları, *"aklını kullanmayanların üzerine Allah pislik atar"* gibi manalar vermektedirler. Pislik atmayı Allah'a izafe etmek bir sû-i edebtir. Halbuki, bu âyette geçen *"rics"* sözcüğünün pekçok manasından birisi de *"rezillik*"tir. Bence bu anlam âyetin bağlamına daha denk ve uygun düşmektedir.

20 bk. 7 A'raf 179.

21 bk. İrfan Abdülhamid, a.g. e., s.231.

karîne yoluyla müteşâbih âyetlerde kastedilen anlam bilinir ve onlar muhkem âyetlerin hükmünü alır.[22]

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

Müteşâbih lafızların tevili konusunda Mu'tezile ekolü yalnız kalmamıştır. Onlar Mâtürîdîler başta olmak üzere Eş'arîlerle birlikte birçok nassın zâhiri manalarını tevil etmeyi benimsemişlerdir. Her ne kadar bizzat Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö.324/936), Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra müteşâbih âyetler konusundaki görüşü selefin anlayışıyla örtüşmüş olsa bile[24] hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı ve başlı başına bir Kelam savunması olan *Risâle fî İstihsâni'l-Havd*...adlı eserinde tevili benimsediğini gösteren birçok ibareye rastlamak mümkündür. Bu eser aynı zamanda aklî tevil metodunun da bir müdâfaasıdır. Yine bu eser Eş'arî'nin Sıfâtiyye'den mektepleşme anlamında Eş'arîliğe intikal ettiği dönemin bir belgesi olarak da değerlendirilebilir.

**Suyûtî**'nin (ö.911/1505 belirttiğine göre ehl-i sünnet kelam bilginlerinden haberî sıfatları ilk tevil eden şahıs **İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî** (ö.478/1085) olmuştur.[25] Cüveynî önceleri bu görüşte iken, sonradan rucû etmiş, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* adlı eserinde, "dinen kabul ettiğimiz ve Allah'a olan imanımızın gereği saydığımız husus, bu konuda selef

---

22 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (tahk. Abdülkerim Osman), Kâhire, 1965, s. 600.

23 Geniş bilgi için bakınız. Gazâlî, Ebû Hâmid, *Faysalu't- Tefrika beyne'l-İslam ve'z-Zendeka* (çev. A. Turan Aslan), İstanbul, 1992, s. 162-163.

24 bk. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 46, 52.

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

ulemâsına tabi olmaktır. Zira onlar, sıfatlarla ilgili müteşâbih âyetlerin manasını vermeden kaçınmışlardır" demektedir.[26]

Selefin, müteşâbih âyet ve hadislerin tevil ve tefsirini bilmekle yükümlü olmadıkları görüşüne Mu'tezile sert tepki göstermiştir. Kâdî Abdülcebbâr, bir amaç için Allah'ın insanlara hitabının câiz olduğunu; zira hitabın teklife dönderildiğini söyler. Ona göre Allah'ın hitabından maksat, mükellefe yarar sağlamaktır. Mükellef olunan tekliflere ise, ancak ilimle( bilmekle) ulaşılabilir.[27] Bilindiği gibi teklif, ilahi hitabın emir ve nehiy olarak muhataba yöneltilmesidir. Sadece teklif, salt itikatla ilgili hükümlerle olmaz; dinî-hukukî bir takım yükümlülüklerle birlikte olur. Dolayısıyla adâlet sahibi olan Allah'tan, insanların zararına değil, bilâkis faydasına bir teklifin gelmesi beklenir. Gerek Mu'tezilî ve gerekse Mâturîdî anlayışta Allah kullarına güç yetiremeyeceği şeyi teklif etmez. Madem ki bu, emir ve nehiy cinsinden kullara yöneltilen ilahi hitapta bir takım müteşâbih lafızlar varsa, bunların anlaşılabilmesi için insan idrâkine doğru bir şekilde yorumlanarak sunulması gerekir.

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

Görüldüğü gibi, İslam düşünce tarihinde aklî eğilimin temel nedenlerinden birisi, Kur'an'ın müteşâbih âyetlerini anlama gayretidir. Allah'ın müteşâbih âyetleri indirmedeki

---

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

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

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

hikmeti, müteşâbihin kapalı yönlerini ortaya çıkaracak olan ulemâyı tefekküre ve incelikleri araştırmaya teşviktir. Diğer yandan, Kur'an'ın tamamı muhkem olsaydı, ne tefsire ve ne de tefekküre ihtiyaç duyulurdu; herkes onu anlamada aynı seviyede olurdu. Âlimin âlim olmayana farkı da belirlenmezdi. Kur'an'da müteşâbih âyetlerin bulunması, ilmin tevile dayalı kalması ile âyetlerin birbirine tercih edilme mecburiyetini ortaya çıkarır. Bu tevil ve tercihler; lügat, nahiv, ma'âni, beyân ve usul-i fıkıh gibi pek çok ilmin öğrenilmesini gerektirir. Şayet müteşâbih âyetler olmasaydı, bu ilimlerin tahsiline ihtiyaç duyulmazdı. Kur'an'da müteşâbih âyetlerin bulunması bu faydaları sağlamıştır.[29]

Bütün bu değerlendirmelerden sonra açıkça şunu ifade edebiliriz ki, aklî bir yöntem olarak tevil, İslam'ın tabiatından doğmuştur. Çağdaş araştırmacı **İrfan Abdülhamîd**'in de vurguladığı gibi[30], İslam düşünce tarihinde ilk defa sistemli ve metodik bir düzeyde tevili kullanan akılcı yaklaşımın öncüsü Mu'tezile ekolüdür. Mu'tezile, Kur'an'da ve Hz.Peygamberin hadislerinde, lafzî/harfî anlamları alındığı taktirde teşbih ve tecsime götürecek ve böylece Allah'a beşerî bir takım sıfatlar, duygular ve düşünceler isnat ettirecek bir takım ibareler görmüşlerdir. Onların nazarında madem ki Allah'ın cismâniyet ve cihetten münezzeh olduğu aklî delillerle sabit olmuştur; o halde bu sıfatların lafzî/zâhiri manalarına hamledilmemeleri gereklidir, demişlerdir. Mu'tezile bilginleri, bu çeşit meşakkatli yolda bizzat Kur'an'ın diğer âyetlerinden istifâde etmişler, dil ve kurallarına başvurmuşlar ve tevil için uygun gördükleri manalarda kendilerine yardımcı olacak esaslar bulmuşlardır.

Mu'tezile'nin bu cehdi göstermesi bir Müslüman zihniyeti açısından son derece doğru idi. Çünkü tarihte, Kur'an'ın teşbihî dilini lafzî/harfî okuma biçimine tabi tutan Haşviye, Müşebbihe ve Mücessime gibi grupların faaliyetlerine ancak böyle engel olunabilir, Allah tasavvuru, insanbiçimci bir tasavvurdan böyle korunabilirdi. Böylece Mu'tezile aklî tevil yöntemine başvurmakla teşbih ve tecsim düşüncesine kapılan fırkaların elinden bu silahı almış oluyordu. Tarihi süreçte gerek Şia olsun, gerek Mâturîdîler ve gerekse Eş'arîler olsun, kısaca fırkaların geneli aklî tevil metodunu benimsemişler ve de bizzat kullanmışlardır. Hepsinin de ortak endişesi, saf ve nezih İslam inanç sistemini bozmak isteyen bâtıl inanç ve fikirlere karşı durma içgüdüsüdür. Belli bir tarihi süreçten sonra sistematik aklî düşünceye geçilmiş ve bu konuda temel ilkeler de ortaya konulmuştur. Bu işin felsefî alt yapısının

---

29 bk. Suyûtî, *el-İtkân*, II, 16-17.

30 Geniş bilgi için bakınız. İrfan Abdülhamîd, *İslam'da İtikadî Mezhepler*, s. 227.

orijinali tamamıyla mütekellimlere aittir. Sanırım mesele, konuyu tafsilâtıyla ortaya koyduğumuzda daha iyi anlaşılacaktır.

## II. Sistematik Aklî Düşünceye Geçiş

İnsan aklı, düşünce ve hareketini belli bir yönteme dayandırmadan bir takım aklî çıkarımlar yoluyla düşünce üretiminde bulunamaz. Epistemolojik açıdan kelamcılar, kendisi kanalıyla başka bir şey hakkında bilgi elde etmeye yarayan delilden hareket ettiklerinden metodlarına salt kıyas değil, istidlâl adını vermişlerdir. Kıyas ise, açıkca İslam hukukunda kullanılmıştır. Çünkü bu, aklın bir içtihadıdır. Ama aynı yöntem Kelam için söz konusu olduğunda özellikle selefiyye tarafından itiraz konusu yapılmıştır. Eğer akli kıyas, menşeine bakılmadan İslam hukukunda delil sayılması akide açısından bir problem oluşturmuyorsa aynı tutum usûlü'd-dîn konusunda niçin problem oluşturuyor? Bunun sebebi, tenzih akidesine bağlılıktan kaynaklanan hassasiyettendir. Sistematik aklî düşüncenin mümessili sayılan başta Mu'tezile olmak üzere, Mâturîdîler, Müteahhirîn Eş'arîler ve hatta Şia, Aristo mantığına ve akıl anlayışına iltifat etmemişlerdir. Onların kullandığı kıyas, *empirik/tecrübî* bir yöntemdir. Sistematik aklî yönelim fikrinin altında aklı kullanma ve tefekküre dayalı içtihad vardır. Re'y ile içtihad, temsili bir kıyasın ilkesidir. Sistematik aklî bir yöntemin bir dalı olan istidlâl ve nazar ise, aklını işleten bir mütekelliminin zihinsel bir faaliyetidir. Bu yöntem Kur'anî metodun dışında bir çaba değildir. Çünkü Kur'an, bizzat varlıkları akılla tetkik etmeye ve bunlar hakkında aklın kullanılmasıyla bilgi sahibi olmaya teşvik eder. Daha önce bu konuyla ilgili örnekler verdik.

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

### a. Sistematik Aklî Düşünceye Geçişin İlk Fikrî Temelleri:

Kelam tarihinde dinî düşünce alanında akla daha fazla önem veren ve ilk defa aklî düşünce yöntemlerini kullanan fırka, Mu'tezile'dir. Mu'tezile bu yöntemi, muhâliflerinden almıştır. Onların aklî istidlâl ve düşünme tekniğine başvurmalarında; Irak kültür ortamında yetişmeleri, Yahudi ve Hıristiyanlarla sürekli diyalog halinde bulunmaları ve kadim kültür ve medeniyetlere açık olmaları rol oynamıştır. Özellikle İslam medeniyetinin anıt şehirlerinden Bağdat, düşüncede çoğulculuk anlamında kozmopolit kadim kültürler mozayiğidir.[31] İslam

---

[31] krş. el-Mu'tekıd, Avvâd b. Abdillâh, *el-Mu'tezile*, Riyâd, 1996, s. 34-50.

düşünce tarihinde özellikle Kelamî konularda sistematik aklın önderi olarak Mu'ezile'nin teorisyenci bilginlerinden **Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'**ı (ö.235/849) görüyoruz. Allâf, Mu'tezile'nin teşekkül tarihinde kuruculuk rolü üslenmiştir. Mezhepler Tarihçisi **Malatî** (ö.377/990), onu, cedel (diyalektik) ehlinin üstadı sayar, yaşadığı çağda hasımlarından hiçbirisinin söz sanatında onunla yarışamadığını dile getirir.[32] Bilindiği gibi Ebu'l-Huzeyl, tercüme hareketinin başlamış olduğu ve geliştiği bir dönemde yaşamıştır. Aynı zamanda büyük bir İslam savunucusu idi. Bir taraftan gnostik mezhepler, diğer taraftan Yunan felsefesinin yaydığı düşünceler İslam akidesini çarpıtmaya çalışırken, bu mezheplerin derinlemesine bilinmesi ve incelenmesi kaçınılmazdı. *Ali Sami en-Neşşâ*r'ın (ö.1980) da ifade ettiği gibi, bir aydın olarak kendi çağının kültürüne vakıf olmadığı düşünülemezdi.[33] Bu sebeple de bazı Kelamî meselelerde Yunan felsefesinden etkilenmiş olabilir. Nitekim Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve izleyicisi Şehristânî bu noktalara dikkatleri çekmektedirler. Bunlardan birisi de *zat-sıfat* ilişkisiyle alakalıdır. Allâf'a göre, Allah'ın sıfatları vardır, ama bu sıfatlar zatından ayrı değildir. Örneğin, Allah ilim sahibidir; ilim sıfatı kendisinin aynıdır. Allah, kudret sahibidir; kudreti O'nun aynıdır. Allâh, hayat sahibidir; O'nun hayat sıfatı zatının aynıdır. Allaf, aynı genellemeyi görme, işitme, kıdem, izzet ve azamet, celâl ve kibriyâ sıfatları ile Allah'ın zâtına ait diğer sıfatları konusunda da yapar. [34]

Allâf, zat-sıfat konusundaki bu görüşleri, Eş'arî'nin ifadesiyle '*kardeşleri felsefecilerden*' almıştır. Bu felsefeciler âlemin bir Sâniî'nin olduğunu, ancak O'nun âlim, kâdir, hay, semi', basîr ve kadîm olmadığını zannederek, onlar bu Sâni'i, *"aynü'n lem yezel*" diye tanımlamışlardır. Allâf'ın 'sıfat anlayışını' Aristo felsefesiyle ilişkilendiren Eş'arî, O'nu, kılıç korkusu ve sultanın baskı şiddeti olmasaydı 'muharrik-i evvel'den bütün îcâbî sıfatlarını inkar etmekten çekinmezdi[35], demesi bence nesnel bir değerlendirme değildir.

Bilindiği gibi Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, Abbasi halifelerinin üçü olan **Me'mun**, (ö.198/813), **Mu'tasım** (ö.218/833) ve **Vâsık** (ö.227/842) döneminde yaşamış bir kimsedir ki, bu her üç yönetici de i'tizâlî düşüncelere yürekten bağlı ve bu akîdenin yayılması için her

---

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

33 Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* , II, 276.

34 bk. Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, ( tahk. Helmut Ritter), Wiesbaden, 1980, s. 483.

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

türlü yardım ve imkanı esirgemeyecek bir iradeye sahiptirler. Eğer Ebu'l-Huzeyl, Eş'arî'nin iddia ettiği gibi sıfatları tamamıyla inkar etseydi bu üç yönetici de buna bir şey demezdi. Bunun en açık delili, *Halku'l-Kur'an* meselesidir. Aslında bu mesele itikadi bir sorun olmaktan çıkarılmış, itikadın siyasallaştırılmasına götürülerek, bu düşünceyi kabul edip etmeme meselesi, resmi ideolojinin meşruluğunu benimseyip benimsememe sorununa dönüştürülmüştür. Eş'arî'nin sıfatlar konusunda genelde Mu'tezile'yi ve özelde ise Allâf'ı yargılaması sübjektif bir değerlendirme gibi gelmektedir. Konunun araştırılması gerekir. Gerçekten Yunan filozofu Aristo, Allah'ın bütünüyle ilim, kudret ve hayat sıfatlarını söylemiş midir? Kesinlikle hayır. Ancak Aristo: "Allah mevcudatı kendi zatında bilmez, sadece onların mahiyetini bilir. Çünkü Allah tümüyle ilimdir" diyor.[36] Her ne kadar Eş'arî bu görüşün Aristo'da varolduğunu iddia etmiş olsa bile [37] bu, Allâf'ın çerçevesini çizdiği biçimde değildir. Bir defa Aristo'da Allah'ın nitelikleri o kadar da açık değil. İslam dünyasında öteden beri felsefeye aşırı muhabbeti olanlar, felsefeyi sevdirmek için İslam'a yaklaştıracak aşırı vurgu ve mübâlağalı anlatıma ağırlık vermişler; yine felsefe sevmezler de –Eş'arî ve selefilikte olduğu gibi- hasımlarını suçlamak için mübâlağalı bir anlatımla Yunan felsefesine yaklaştırmada suçlamalara gitmişlerdir. Aslında Allâf'ın yaptığı, Allah'la varlık arasında sınırı belirlemek açısından tenzih düşüncesine hassasiyet göstermekten kaynaklanan bir durum, gibi geliyor. Netice itibariyle Allâf'ın 'zat-sıfat' konusunda söylediği görüşleri Mu'tezile'nin daha sonra bu konuyla ilgili akîdesinin billurlaşmasında etkili olmuştur.

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın sistematik aklî düşüncenin gelişimine yaptığı en önemli katkılardan birisi de Allah'ı ve ahlâki değerleri bilmenin aklîliği meselesine getirdiği yorumdur. Allâf'a göre nazar-ı evvel, nakilden öncedir. Kelamcının zihinsel bir faaliyeti olan nazar, düşünme, bilinmeyeni elde etmek için bilinenleri belli bir kurala göre dizmek/sıralamaktır. Dolayısıyla nesneler üzerinde tefekkür yapan insan hakikatin bilgisine ulaşabilir. Bu yöntem bile tek başına insanın Allah'ı tanımasına yeterlidir. Ebu'l-Huzeyl'e göre varlık üzerinde bu tefekkürü terkeden insan cezaya müstahak olur. Diğer taraftan Allâf', adalet ve doğruluk gibi husn amellere yönelmek ve zulüm, yalan gibi kubuh eylemlerden

---

36 Geniş bilgi için bakınız. Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzâli Metafiziğinin Karşılaştırılması,* İstanbul, 1993, s. 104-113.

37 bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 485.

kaçınmanın da aklî oluşunu savunmuştur. Yani, ahlâkî değerleri bilme aklî vâcibattandır.[38] Başka bir metinde de Ebu'l-Huzeyl bir akıbet bilgisi olan algılama(idrak)nın gözde değil, kalbde olduğunu söylüyor.[39] Bu bir çeşit kalbin amelleriyle organların amellerini birbirinden ayırmadır. Ahlâk ilminde ise kalbin amelleri hareket ettirici bir güç mesabesindedir.

İslam düşünce tarihinde Ebu'l-Huzeyl, Kur'an'ın müteşâbih âyetlerini anlamada ilk defa sistemli bir şekilde aklî tevil geleneğinin başlamasına öncülük etmiştir. Onun aklî tevil anlayışını sıfat anlayışından ayrı düşünmek zordur. Sistemin temelinde Allah'ın birliği (tevhit) ilkesini koruma düşüncesi yatmaktadır. Bir defa Ebu'l-Huzeyl, Allah'ın zati sıfatlarını kabul etmekte ve bunları "ilâhi zat"ın kendisi saymaktadır. Zira ona göre zati sıfatlar itibaridir ve de zihinseldir. Önemli olan İlahi zat'ın birliği meselesidir. Bu konuda o şöyle diyor: "Allah âlim (bilen)dir dediğim zaman, O'nunla aynı olan bir ilmi isbat etmiş oluyorum ve O'ndan bilgisizliği nefyetmiş oluyorum. Olan ve olacak olan maluma işaret etmiş oluyorum. Allah kâdir (güç yetiren)dir dediğim vakit, O'ndan aczi nefyetmiş oluyorum ve kudretinin de Kendisi olduğunu tespit etmiş oluyorum. Allah hayattadır dediğim zaman, bu hayatın bizzat O olduğunu söylemiş oluyorum ve O'ndan ölümü nefyetmiş oluyorum."[40] Burada yapılan şey, Allah'ın sıfatlarının kendisi olması ve bu sıfatların zıddının O'ndan nefyedilmesidir. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'a göre, müteşâbih lafızları bu metoda göre yorumlamak mümkündür. Sözgelimi, Allah'ın vechi(yüzü), O'nun Kendisidir; nefsi bizzat O'dur. Yani, vech; Allah'ın zâtıdır. Ebu'l-Huzeyl, Kur'an'da Allah'ın yed (el) olarak zikrettiği teşbihi ifadeyi lafzî/harfî olarak anlamamakta ve 'nimet' olarak tevil etmektedir. Yine âyette geçen "gözümün önünde"[41] ibaresini, ilmim/bilgim dahilinde, şeklinde tevil etmiştir.[42]

Bütün bu örnekler göstermektedir ki, Mu'tezile Kelamı'nın sistematik hale dönüştürülmesinde ve sistematik aklî anlayışın başlatılmasında ilk öncülerden olan Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın bu özgün düşünceleri geliştirmiş olması her türlü takdirin üzerindedir. Aynı zamanda bu katkı sadece Mu'tezile Kelamı'na değil, top yekûn İslam düşüncesine

---

38 bk. Şehristânî, *el-Milel*, I, 52.
39 bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 312.
40 bk. Eş'arî, a.g. e., s.165.
41 20 Tâhâ 39.
42 bk. Eş'arî, *Makâlât.,* s.165.

olduğu için hayli önem arz etmektedir. Şimdi de sistematik aklî düşünceye geçişin ilk örneklerini sunduktan sonra doğrudan ilke bazında geliştirilen aklî kanıt çeşitlerine geçebiliriz.

**b. Sistematik Aklî Düşüncede İstidlâl Çeşitleri:**

Bu başlık altında kastettiğimiz istidlâl yöntemleridir. Kelam bilginleri, daha önce bilinen ön bilgileri usûlüne göre tertipleyerek, daha önce bilinmeyen yeni bilgilere ulaşmak anlamına gelen istidlâl ve çeşitlerini kullanmışlardır. Bize sağlıklı düşünme yollarını öğreten '*istidlâl'*, medlûlün/delillendirilenin ispatı için delili belirtmektir. Eğer bu, eserden müessire olursa *"istidlâl-i innî* "(istikrâ=tümevarım); eğer, müessirden esere olursa, *"istidlâl-i limmî"* (ta'lil=tümdengelim) adını alır. Ya da iki eserin birinden diğerine olur (temsil=analoji).[43] Burada bahsedeceğimiz istidlâl metotlarını Müslümanlar hicrî 5.asırdan önce geliştirerek bizzat tatbik etmişlerdir. Bu metotlar tamamıyla Müslümanların bir ürünü olup döneminde İslam'ın savunulmasına büyük yarar sağlamıştır. Bu istidlâl metotlarının belli başlıları şunlardır:

***Şâhidin Gâibe Delil Getirilmesi:*** Mütekaddimîn (öncekiler) mütekellimlerin en önemli akıl yürütme yöntemlerinden birisidir. Kelamcılara göre duyu/tabiat alanına dayanarak duyu ötesi alanı çıkarsama, şâhitteki bir şeyin bir illetten dolayı aldığı hüküm veya kazandığı vasfın, aynı illeti taşıyan gâipteki bir şey için de geçerli olması demektir. Buna göre bu illeti gâib alanında taşıyan şey, aynı illeti şâhit alanında taşıyan şeyin hükmünü alacaktır.[44] Burada '*illet'* kavramı üzerinde durmak gerekiyor. Çünkü illet kavramına kelamcıların yüklediği anlam bilinmezse, tanım sorunlu hale dönüşebilir. İslami gelenekte fıkıhçıların *kıyas*, belâgatçıların *karîne/emare* dedikleri şeye kelamcılar *delil* adını verirler. Beyânî kıyasta; asıl, fer', illet ve hüküm olmak üzere dört rükün vardır. Herhangi bir şeye tesir eden şey olarak tanımlanabilecek olan illet konusunda Mu'tezile ve Eş'arîler birbirinden ayrılırlar. Mu'tezile'ye göre 'illet', zâtî (nesnel) bir niteliktir. Kişiler onun üzerinde tesirde bulunamazlar. Husün ve kubhun aklî oluşu da böyledir. Eş'arîler ise illeti, kendi başına

---

43 Cürcânî, Seyyid Şerîf, *et-Ta'rîfât*, (tahk. Abdurrahmân Umeyra), Beyrut, 1987, s. 39.

44 Bâkıllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *et-Temhîd* (nşr. Richard Joseph McCarthy), Beyrut, 1957, s. 12.

müessir olmayan ve ilahî kudret kapsamında Allah'ın yaratmasıyla tesir edebilen şey[45] olarak tanımlarlar. Aklî konularda illet, ilim ifade eder.

Fakih ve nahivcilerin metotlarını 'kıyas' olarak isimlendirmiş olmalarına rağmen, mütekellimler "kıyas" kavramını kullanmaktan kaçınmışlardır. Bunun yerine "*şâhide dayanarak gâibi istidlâl etmek*" deyimini kullanırlar. Çünkü, mütekellimlere göre şâhit, tabiat ve insan; gâib ise, Allah olduğundan birincisi için *"asıl*", ikincisi için " *fer'* " kavramını kullanmak uygun değildir. Fakih ve nahivcilere göre "asıl", nastır. Nass, ilk "asıl" olup bütün kaynakların adıdır. Bu yüzden "fer'"den daha üstündür. Halbuki kelamcılarda "fer' "in yerini alan "gâib", "asl"ın yerini tutan "şâhit"ten daha üstündür. Bu nedenle "şâhid"in "asıl", "gâib"in de "fer' " olarak isimlendirilmesi uygun ve câiz değildir.[46]

**Câbirî**, Kelamcıların "gâibin, *şâhide kıyas edilmesi*" yerine, *"şâhide dayanarak gâibi istidlâl etmek"* formunu kullanmalarının sebeplerinden birisini dinî, ikincisini ise epistemolojik mülâhazaya dayandırdıklarını söyler. *Dinî açıdan*, kelamcılar "teşbih" ifade ettiği için "kıyas" kavramını kullanmaktan sakınmışlardır. "gâib" Allah, "şâhid" de insan veya tabiat olunca "gâibin şâhide kıyas edilmesi" düşüncesi, Allah'ın insana benzetilmesi ifadesine denk olacaktır. Kelam ilminin en önemli hedeflerinden birisi, bilindiği gibi Allah'ın mahlukatına her türlü benzeyişten tenzih edilmesi olduğuna göre bu, kelamcıların kabul edemeyeceği bir isimdir. *Epistemolojik açıdan* ise kelamcılar, delilden hareket ettiklerinden metotlarını salt, kıyas olarak değil, "istidlâl" olarak isimlendirirler.[47] Kelamcılara göre delil ise, "duyu alanının dışında olan ve hakkında zorunlu bilgimiz olmayan şeyin bilgisine götüren araçtır. Bir başka anlatımla delil, duyu ve zarûri bilgi alanının dışındaki şeyin bilgisine ulaşmayı mümkün kılan işaret ve belirtidir.[48] Duyu alanının dışında medlûle ( Allah'ın zâtının bilgisi) işaret eden emâre üzerinde delil olan akıl yürütme kelamcılar tarafından tamamıyla Kur'an'da geçen "*itibar"* kavramına dayandırılmıştır.[49]

Kelam ilminde yöntem sorunu üzerinde çalışan bazı çağdaş araştırmacıların[50] da ifade ettikleri gibi görünen âlemin kendisini meydana getiren Muhdis'ine delâlet etmesi

---

45 bk. Neşşâr, Ali Sami, *Menâhicu'l-Bahs Inde Müfekkiri'l-İslam*, Beyrut, 1984, s.116-117.

46 Câbirî, Muhammed, *Âbid, Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı* ( çev. B.Köroğlu-H. Hacak-E. Demirli), İstanbul, 1999, s.191.

47 Câbirî, a.g.e., s.191.

48 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 13-14.

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

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

anlamına gelen bu istidlâl metodunu büyük bir ihtimalle ilk defa Mu'tezile kullanmıştır. Her ne kadar Mu'tezile'nin ilk dönemlerine ait kitapları elimizde mevcut değilse de son dönemlerine ait yazılmış bazı kitaplar elimizdedir. Mu'tezile'nin, bu zihinsel mekanizmayı disiplin altına alma ve kanunlaştırmada büyük çabalar harcadığı anlaşılmaktadır. **Kâdî Abdülcebbâr** *el-Muhît bi't -Teklîf* adlı eserinin "gâib için şahidle istidlâlde bulunma" adlı konu başlığının altında "hakikatten uzaklaşanların" büyük bir kısmının "konu dışında olan şeylerde bile yalnızca şâhide dayanarak gâibi çıkarsama" yöntemine başvurduklarından saptıklarını söyler. [51] Bunun temel sebeplerinden birisi kelamcıların kullandıkları terminolojiden hareket etmemeleridir. Çünkü, terminoloji değişince buna bağlı olarak hitabın lafzî içeriği de değişecektir. Nitekim **Ebû Mansûr el-Mâtürîdî** (ö.333/ 944), "gâibi, şâhidle istidlâl"yerine, kıyas etmeye kalkanların neticede benzeşmeden yola çıkarak tabiatın da kadîm olduğuna hükmettiklerinden akîde alanında birçok problematiğin yaşandığına işaret eder.[52] Halbuki kelamcıların bu delil kanalıyla varmak istedikleri amaç, âlemin sonradan yaratılmış (muhdes) olduğunun sonucuna ulaşarak bir yaratıcının (Muhdis) varlığını kanıtlamaktır. Mâtürîdî, "şâhid"in "gâib"le ilişkisinin "asl"ın "fer'" ile ilişkisi olduğuna dair ileri sürülen görüşü ve iddiayı reddederek şöyle diyor: " Asıl ve fer' hakkında iddia edilen şeyin tersi doğrudur. Kadim ve kıdem olmasa, istidlâlde esas alınan şey olmazdı. Bu sebepten kadim olanın buna fer' kılınması câiz değildir. Aksine âlem onun sayesinde varolduğu için aslolan gâibtir."[53] Müellif bu ifadesiyle açıkça, "gâib"in "şâhid"e "asıl" olduğunu vurgulamaktadır. Bu görüşün arka plânında epistemolojik ve mantiki yaklaşım değil, dinî yaklaşım vardır.

İslam düşünce tarihinde Kelamcı düşünürler, "şâhide dayanarak gâibi çıkarsama" düşüncesini sadece "İlâhi Zât"ın bilinmesi konusuna hasretmemişler, "sıfatlar meselesi" gibi birçok epistemolojik konuya tatbik etmişlerdir. Örneğin, Kâdî Abdülcebbâr, "şâhide dayanarak gâibi çıkarsama"nın delâlette ve illette ortaklık olarak iki tarzda sınırlandırılabileceğini ileri süren hocası Ebû Hâşim'in (ö.933) görüşüne, "bu şekilde mutlak bir ifade, bütün akıl yürütmelerin şâhide dayanarak gâibi çıkarsamak şeklinde olmasını gerektirir" diyerek karşı çıkar. Şâhide dayanarak gâibi çıkarsama yöntemine, "illet görevini gören şeyde ortaklık" ve "ortada ne bir illet ve ne de onun görevini gören bir şey olmaksızın

---

51 Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, (tahk. Ömer Seyyid Azmî), Kahire, ts., s. 167.

52 bk. Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Kitâbu't-Tevhîd* (tahk. Fethullah Huleyf), Beyrut, 1970, s. 27-28.

53 Mâtürîdî, a. g. e., s. 28.

herhangi bir şekilde şâhitte gerçekleşen bir hükmün, sonra gâibte daha açık olarak bulunması" türlerini de ilâve ederek dörde ulaştırır.

Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın sıfatlarını ***'delâlette müştereklik'*** esasına göre değerlendirir. Örneğin, şâhitte bir kişinin bir fiilde bulunması bu kimsenin kudret sahibi olduğunun kanıtıdır. Buradan kendisinden fiiller sadır olduğu için gâibin (Allah) de kudretli olması gerekir, şeklinde bir çıkarsamayla Allah'ın kudretli olduğu sonucuna ulaşılır. Burada şâhitle gâibin ortak olduğu vasıf, hükme götüren yolun bilinmesidir. Çünkü, Allah'ın kudretli olması, bu hükme ulaştıran fiillerin bilinmesi yoluyla zorunlu olarak bilinmiştir. Böylece şâhitte delil olan şeyin aynısı (fiil), gâibe de delil olmuştur. **Kâdî**'ya göre ilâhi sıfatların bilinebilme bilgisini şâhidden hareketle elde etmek mümkündür. Allah'ın sıfatlarından büyük bir kısmının durumu böyledir. Bu sebeple Allah'ın sıfatları hakkında konuşmak şâhidi gâibe kıyas türündendir. Diğer taraftan Kâdî, İlâhi adâlet meselelerinden birçoğunu ***"illette müştereklik"*** esasına göre izah ederek bunun Kelam ilminde tatbikatını şöyle yapar: " Herhangi birimiz kubuh/çirkin bir eylemi bildiği ve ondan müstağni olduğu için kubuh bir eylemi yapmadığı gibi, Allah da aynı illet ile, yani o şeyin kötü olduğunu bildiği ve ondan müstağni olduğu için kubuh bir fiili yapmaz. Kubuh bir eylemin öznesinin Allah olması câiz değildir. ***"İllet görevi gören şeyde ortaklık***" ise 'irade' sıfatını açıklamakta yararlanılan bir yöntem biçimidir. Duyu alanımızda, herhangi bir insanın irade sahibi olduğunu zorunlu olarak onun yaptığı fiillerden dolayı biliriz. Öte yandan bu hükmün gâib (Allah) hakkında da bulunduğunu, yani O'nun da fâil olması dolayısıyla "irade sahibi" olduğunu biliriz. Bu sıfat şâhitte zorunlu olarak, gâibte ise, akıl yürütme yoluyla bilinmiştir. ***"Hükmün gâibte şâhitten daha güçlü olması sebebiyle, şâhide dayanarak gâibi çıkarsama"*** ilkesinin temelini Mu'tezile'nin "*salâh/aslâh*" anlayışı oluşturmaktadır. Meselâ, iyi olduğunu zannettiğimiz birşeyi yapmak bizim için zorunlu ise, bu Allah için öncelikli olarak zorunludur. Çünkü Allah, o şeyin aslâh/en uygun şey olduğunu kesin olarak bilmektedir. [54] Bütün bunlar, Kâdî Abdülcebbâr'a göre şâhide dayanarak gâibi çıkarsamanın câiz olduğu dört şekildir. Özetle Mu'tezile metafiziğinin özünde, "fer' "in üzerinde ihtilaf edilmeyen "asl"a dönderilmesi yatmaktadır. **Mâtürîdî**'nin anlayışı da bundan çok farklı değildir. Gerçekten sistem bu iki güçlü ekol döneminde İslam inanç sisteminin hem anlatımında ve hem de savunulmasında çok yararlı fonksiyonlar icra etmiştir.

Bilindiği gibi Eş'arîler tarihi seyir içerisinde Mu'tezilenin kendi mezhepleri için koydukları akla dayalı prensiplerin birçoklarını benimsemişlerdir. Bunu delillendirmek gerekirse, Mu'tezile Kelam'ı gibi Eş'arî Kelam'ı da iki bölümden oluşmaktadır. Bunlardan

---

[54] Detaylı bilgi için bakınız. Kâdî Abdülcebbâr, a.g.e., s. 167-168; krş. Câbirî, *Aklın Yapısı*, s. 208-209.

birincisinin önermeleri, diğerinin önermelerini delillendirmektedir. Birinci bölüm, Kelam'ın incesi anlamına gelen ***"dakîku'l-Kelâm"*** olup, bunlar, aklın tekelindedir. İçerisinde müsellemât ve tabiat âlemine (şâhid) özgü olan teoriler vardır. Nakille belirlenmiş dinî akîdeleri kanıtlama ve savunmada işe yarar. İkinci bölüm ise, Kelâm'ın ağırı anlamına gelen ***"celîlü'l-Kelâm"*** olup, bunlar, Allah'ın kitabına başvurulan hususlardır ki, naklin tekelindedir. İçeriğini duyu ötesi(gâib)ni ilgilendiren dinî akîdeler oluşturur. Eş'arîler celîlü'l-Kelâm hakkındaki görüşlerinin doğruluğunu kanıtlamak için Mu'tezile'nin yöntemini izleyerek dakîku'l-Kelâma başvururlar. Bunun Türkçesi, şâhidi, gâibe istidlâl edecek şekilde ele alırlar. İşte Eş'arîlerin mezheplerini dayandırdıkları ***"Kelam Fiziği"*** böyle oluşmuştur.[55]

**Câbirî**'nin yerinde tesbitiyle, tarihte Mu'tezile'nin geliştirdiği aklî prensiplere sahiplenmekle yetinmeyen Eş'arî Kelamcılar, i'tizâli yöntem biçimlerini son damlasına kadar emmişler. Bunu, *Maniheistler*in ve benzeri heteredoks akımların görüşlerini eleştirmek adına yapmışlardır. Bu bağlamda onlar, hasımlarına karşı tezlerinin haklılığını ve doğruluğunu kanıtlamak adına şâhidi, yani, duyusal/olgusal gerçekleri, dil ve toplumda kanıtlanmış tecrübeleri *"asıl*" olarak kabul ediyor ve "*fer'* "i (gâib=akîdeler) ona dönderiyorlardı.[56] Kelam tarihinde gerçekten 'şâhidden hareketle gâibi istidlâl etmek' temeline dayalı bu epistemolojik ilke, Aristo mantığını benimsemeyen âlimler için hicrî 5.yüzyıla kadar İslamî bir istidlâl yöntemi olarak kabul görmüştür. Elbette bu istidlâl yöntemini kullananlar sadece Mu'tezile ekolü olmamıştır. Mu'tezile'nin yanı sıra, Hanbeliler, Eş'arîler ve Mâtürîdîler de Allah'ın varlığını kanıtlamada ve yukarıda örneklendirdiğimiz gibi bazı epistemolojik meseleleri çözümlemede bu yönteme başvurmuşlardır.

***Mukaddimelerden Sonuçlara Varmak:*** Bu aklî istidlâl yöntemi, mukaddimelerin sonuçlarından çıkarılmıştır. Mukaddime zorunlu bilgi ifade ederken, sonuç, nazarî bilgi ifade eder. Bunun aksine olarak, mukaddimenin nazarî, sonucun ise zorunlu bilgi ifade etmesi de mümkündür. Misâl; *"cevherler hâdislikten hâlî değildir.*" Bu mukaddime nazarî bir bilgi ifade eder. Ancak böyle bir sonuca, dakîk/ince bir akıl yürütme (nazar) sayesinde ulaşma imkânı vardır. Netice, "*hâdislerden hâlî olmayan her şey hâdistir*". Buradan âlemin hâdis olduğu gerçeği çıkar ki, bu da kaçınılmaz zorunlu bir bilgidir. Görüldüğü gibi, tek bir mukaddimeden neticeye varılmaya çalışılmıştır. Hemen hemen başta Mu'tezile olmak üzere

---

55 Geniş bilgi için bakınız. İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddime* (çev. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul, 1991, II, 536; krş. Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu* (çev. İbrahim Akbaba), İstanbul, 1997, s. 168-169.

56 krş. Câbirî, a.g.e., s.169.

Eş'arîler de dâhil mütekaddimîn kelamcıların çoğu bu metodu kullanmışlardır.[57] Ancak **Gazâlî** gibi bazı mantıkçı müteahhirîn mütekellimler ise eleştirmişlerdir. Gerekçeleri, sebebin tek bir mukaddimeye dayandırılmasıdır. Onlara göre netice, en az iki mukaddimeye dayandırılması gerekir.[58]

***Taksim ve Sebr*** (Bölümlere Ayırma ve İnceleme): Bu aklî istidlâl yönteminde konu ile ilgili bir şey akılda (zihinde) iki veya daha fazla bölümlere ayrılır. Bunların hepsinin doğru ya da yanlış olması imkansızdır. Delil ile bu ihtimallerden geçersiz olanlar elenir. Geriye kalan olasılık doğru olarak kabul edilir. Burada hareket noktası, ele alınan nesnenin araştırılması değil, onunla ilgili olarak insan aklına gelebilecek ihtimaller üzerinde durmaktır.[59]

Taksim ve sebr yöntemini Eş'arî'lerden önce Mu'tezile *"ekvân*"ın kanıtlanması konusunda kullanmıştır. Kâdî, amaç yönüyle taksîmi üçe ayırır: (a) Amacın, bir kısmını iptal ya da bir kısmını doğrulamak mümkündür. (b) Amacın hepsini iptal mümkündür. (c) Amacın tamamını doğrulamak mümkündür. **Kâdî,** amacın hepsini ibtâl etmek misâliyle Allah'ın zâtıyla âlim olduğu görüşünü; amacın, hepsinin doğrulanabileceği misâliyle de "rü'yetullah'ın imkansızlığını kanıtlamaya çalışır.[60]

**Eş'arî** ise, *el-İbâne*.. adlı eserinde haberî sıfatlardan olan '*yed*' kavramının anlam tahlilini yaparken bu metoda başvurur. Örnek olarak aldığı âyet şöyledir: "**Allah! Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni meneden nedir?"**[61] Eş'arî, bu âyette geçen "yed" kavramının dört anlama gelebileceğine ihtimal veriyor:

a. Yedeyn; iki nîmet demektir.

b. Yedeyn; iki organ demektir.

c. Yedeyn; iki kudret demektir.

---

57 bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 65; Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Luma' fi'r-Redd alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'* (tahk. Hamûde Gurâbe), Kahire, 1955, s.42; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 22, 26; Neşşâr, *Menâhicu'l-Bahs*, s. 136.

58 bk. Gazâlî, Ebû Hâmid, *Mi'yâru'l-Ilm fî Fenni'l-Mantık* (tahk. M. Mustafa Ebu'l-A'lâ), Kahire, 1973, s.106.

59 bk. Neşşâr, a.g.e., s. 137.

60 bk. Kâdî, a.g.e., s. 99, 183, 258.

61 38 Sâd 75.

d.Yedeyn; Allah'ın celâl sıfatını (kahr ve gazab) anlamaktır. Eş'arî, zihinsel olarak oluşturduğu bu dört olasılıktan ilk üçünü eleyerek sonuncu olasılığı doğru olarak görüyor.[62] Yine Eş'arî, Allah'ın "rubûbiyette birliğini" kanıtlamada ve O'ndan her türlü cismâniyeti nefyetmeyi isbat etmekte aynı yöntemi kullanıyor.[63]

**Bâkıllânî**,(ö.403/1013) bu yöntemi illetin isbatında açık bir delil olarak görmektedir. Arazlar konusunda, manevî sıfatların isbatı ve âlemin yaratıcısının tabiat olmadığını reddetmede bu yöntemden faydalanmıştır.[64] **Gazzâli** ise bu "*taksim ve sebr*" yöntemini illetin ispatında delilin şartı olarak görür. Âlemin hâdis olduğunu kanıtlamada bu yönteme başvurur.[65] Bu metodu kullanma bugün de sürmektedir. Çağdaş selefî bir bakış açısıyla yazılmış olan bir tefsirden örnek de şöyledir: **"Acaba onlar herhangi bir yaratıcı olmadan mı yaratıldılar? Yoksa kendileri mi yaratıcıdırlar?"**[66]

Müellif bu âyetten zihinsel olarak üç ayrı olasılık düşünüyor:

a. Onlar, herhangi bir yaratıcı olmadan yaratıldılar.

b.Onlar, kendilerini yarattılar.

c.Onları, kendilerinden başka bir yaratıcı yarattı. Müfessir bu üç olasılıktan ilk iki olasılığı eliyor ve üçüncü olasılığı doğru kabul ederek, insanları kadîm bir yaratıcı olan Allah'ın yarattığı sonucuna varıyor.[67]

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

***İttifak Edilenle İhtilâf Edilen Üzerine İstidlâl***: Gâibi şâhidle istidlâl etmede kullanılan bu yönteme cevherlerin kendileri olmadan düşünülmediği renklerin, nesnelerin varlığına delâlet etmesi misâli verilmektedir.[68] Kelamcılar arasında ihtilaf edilenle ittifak edilen üzerine istidlâlde bulunma, çekişme aracı olarak kullanılır. Yine Kelam bilginleri, ittifak edilenle ihtilaf edilenin hükmünü ortaya çıkarmak için üzerinde ittifak edileni "*asıl",*

---

62 bk. Eş'arî, *el-İbâne,* s. 135.

63 bk. Eş'arî, *el-Luma'*, s. 20-23.

64 bk. Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 11-34.

65 bk. Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* ( nşr. Âdil el-Avâ), Beyrut, 1979, s.78-79.

66 52 et-Tûr 35.

67 Şınkîtî, Muhammedü'l-Emîn b. Muhammed, *Advâü'l-Beyân fî İzâhı'l-Kur'ani bi'l-Kur'an*, Riyad, 1403, IV, 369-370.

68 Neşşâr, *Menâhicu'l-Bahs*, s. 137.

ihtilaf edileni ise *"fer' "* saymışlardır. Bu metodu daha çok **Ebu'l-Hasan el-Eş'arî** Allah'ın kudretinin ve yaratmasının umûmî oluşunu ilminin umûmi oluşuna kıyas etmek suretiyle Mu'tezile'yi ilzâm etmek için kullanmıştır. Ona göre Mu'tezile, *"ve hüve bikülli şey'in alîm/O, herşeyi bilir*"[69] âyetinde geçen ve *herşey* anlamına gelen "*kül"* fiilinden istifade ederek Allah'ın biliciliğini umûmi anlamda kullandıkları halde; *"hâliku külli şey'in/herşeyi yaratandır"*[70] ve *"innellâhe alâ külli şey'in kadîr/doğrusu Allah herşeye Kâdir'dir"*[71] âyetlerinde, yine *herşey* anlamına gelen "*kül"* fiilinden istifade ederek Allah'ın *yaratma* ve *kudret*inin umûmi oluşuna muhalefet etmektedir. Halbuki Allah'ın *'ilim'* sıfatıyla *'yaratma'* ve *'kudret'* sıfatları umûmi bir formla aynı şekilde kullanılmıştır. Aralarında hiçbir fark yoktur. [72]

İşte bu örneklerde de görüldüğü gibi Eş'arî, Mu'tezile'yi dil/lafız eksenli olarak 'genelleme' formülasyonu örneğinden yola çıkarak ihtilaf edilen şeyi ittifak edilen şeyle kıyaslayarak ilzam etmektedir. Burada Eş'arî'nin yaptığı şey, Mu'tezile'nin 'yaratma' ve 'kudret' sıfatlarını insan için tahsis yaparak kullanmasına bir tepkidir. Yukarıdaki örnekte üzerinde ittifak edilen '*asıl'* : *"Bi külli şey'in alîm*" âyetinin anlamının umûma delalet ederek Allah'ın her bilinmiş olanı bilen olmasıdır. Bu görüşte Mu'tezile ve Eş'arî ittifak halindedir. Üzerinde ihtilaf edilen *"fer' "* ise*:"Alâ külli şey'in kadîr"* ve *"hâliku külli şey'in*" âyetlerinin umûmiliği üzerindedir. Burada da Mu'tezile ile Eş'arî arasında ihtilaf vardır. Eş'arî'nin bütün çabası, Mu'tezile'ye; *"fer' asla döndürülür"* ilkesini uygulatmaktır. Zaten bu ilke uygulanmış olsaydı, böyle bir yöntemin varlığından da söz etmek mümkün olmazdı. Eş'arî mezhebinin paradigmasının oluşumuna büyük katkı sağlamış olan Bâkıllânî ve Cüveynî gibi düşünürler tarafından bu aklî istidlâl yöntemi, daha sonraları Mu'tezile'nin *'rüyetullah'* vb. konulardaki görüşlerini eleştirmek adına kullanılmaya devam edilmiştir.[73]

***Delilin Bâtıl Olmasıyla İsbatlanan Düşüncenin de Bâtıl Olması:*** Akîdenin gerekliliğini aklî delillerle savunmayı amaçlayan bu metodun teorisyeni olarak **Bâkıllânî**

---

[69] 6 el-En'âm 101.

[70] 6 el-En'âm 102.

[71] 2 el-Bakara 20.

[72] Değişik örneklendirmeler için bakılabilir. Eş'arî, *el-Luma'*, s. 88.

[73] bk. Bakıllânî, *et-Temhîd*, s. 260-68; Cüveynî, Ebu'l-Meâli, *el-İrşâd ilâ Kavâtıi'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd* (tahk. M. Yusuf Mûsâ-A. Abdülhamîd), Kahire, 1950, s.54-65.

gösterilir.[74] Bu metodun orijinal metni olarak zikredilen: "*Butlânu'd-Delîl yü'zinü bi Butlâni'l-Medlûl"* ibaresi Bâkıllâni'nin eserlerinde geçmemesine rağmen, onun et-Temhîd adlı kitabında bu delilin muhtevasını çağrıştırabilecek şekilde görüşlere rastlamak mümkündür. Bunlardan birisi, daha önce değindiğimiz "taksim ve sebr" ; diğeri ise, "bir şeyin doğruluğundan benzerinin doğruluğuna, bir şeyin imkansızlığından benzerinin imkansızlığına" delil getirme yöntemleri üzerinde durulmaktadır.[75] O halde, bu delili Bâkıllâni'ye nisbet etmek doğru mudur? Bana göre şimdilik aksi ispat edilinceye kadar doğru değildir.

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

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

b. Böylece, ikinci durum da birinci durumun benzeri şeklinde ortaya çıkar. Sonuçta, delille medlûlün aynı olduğu görülür. Zira, çürütülen delillerin dışında başka bir delil söz konusu olmayınca bu faaliyet sona ermiş olur.[76] Önceki mütekellimlerden *Cüveynî,* Kerrâmiye'nin Allah'a cismâniyet nispetinde bulunmasını bu delili kullanarak çürütme yoluna gitmiştir.[77]

Sonrakilerden olan kelamcılar bu metodun önermelerinin zayıf oluşundan dolayı tenkit etmişlerdir. **Gazâlî**'ye kadar gerek ehl-i sünnet ve gerekse ehl-i bid'at kelamcıları, aklî izahlara başvurdukları halde bu izahların mantık kaidelerine uyup uymadığına önem vermiyorlardı. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin kelam ekolünü inkişâf ettiren Bâkıllânî in'ikâs-ı edilleyi kabul etmesi sebebiyle mantıkî kaidelere iltifat etmiyordu. Zira mantıken çürütülebilecek bazı delilleriyle medluller (delilin ispat ettiği gerçek) de nefyedilecek ve

---

74 Neşşâr, bu delili İbn Haldun'dan naklen getirmektedir.bk. Neşşâr, *Menâhicu'l-Bahs*, s. 139.
75 bk. Bâkıllânî, *et-Temhîd,* s.32.
76 bk. Neşşâr*, Menâhicu'l-Bahs*, s.139.
77 bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 43.

hakikat olmaktan çıkacaktı. Buna mukâbil Gazâlî, in'ikâs-ı edilleyi reddederek mantık bilimini islâmi ilimlere kattı.[78]

***Bir Şeyin Doğruluğundan Benzerinin Doğruluğuna, Bir Şeyin İmkansızlığından Benzerinin İmkansızlığına Delil Getirmek***: Benzer iki şeyin aynı vasıfları taşımaları nedeniyle benzer hükmü almaları gerekir, mantığından hareketle Mu'tezile akımı başta olmak üzere hemen hemen bütün ekoller bu yöntemi kullanmışlardır. Bu delilin esprisi, "bir kimse bir adım attığı zaman bunun benzer ikinci adımını da atabilir" gibi bir ikna formülasyonuna dayanmaktadır. Kelam bilginleri öldükten sonra ikinci dirilmeyi ispat etmek için kullanmışlardır. Dolayısıyla, ikinci yaratmanın birinci yaratmadan daha kolay olacağı savunulur. Bu ba'sin, yani öldükten sonra diriltilmenin delilleri arasında sayılan Kur'anî bir delildir. Özünü, ilk defa hiçbir örneği/modeli olmadan yaratan Allah'ın ikinci defa daha kolay bir şekilde yaratacağı, ilkesi oluşturur. Kur'an'dan şu deliller getirilir: **"..çürüyüp dağılmış olduğu halde bu kemikleri kim diriltir? dedi. De ki: Onları ilk defa yaratan (ikinciye haydi haydi) diriltecektir. O, her türlü yaratmayı bilendir**. *"*[79] Bu âyetlerden anlaşıldığı gibi ilk yaratılış, diğer yaratılışlara delil olarak getirilmiştir.[80] Diğer bir ifade ile, Allah şimdiye kadar ölüleri diriltmiştir, bundan sonra da diriltir. Bütün zamanlar için kullanılacak bir delildir.

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

---

78 Topaloğlu, Bekir*, Kelam İlmi-Giriş*, İstanbul, 1981, s. 28.

79 36 Yâsîn 76-79; 30 er-Rûm 11.

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

yöntemi vâsıtalarıdır. Yani, aklın fonksiyonlarına başvurma tarzıdır. Aklî delil, bütün öncülleri akla dayanan delildir.

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

### III. Sistematik Aklın Önündeki Engeller

Sistematik akıl yoluyla bilgi üretme yöntemine itirazlardan bir kısmı İslamî olmayan çevrelerden gelmiştir. Bu konu her ne kadar topyekun bir kültür ve medeniyet problemi ise de, biz çalışma alanımızla ilgili olan engellere temasla yetineceğiz. Bunların başında da mütekellimlerin **Sümeniyye** adını verdikleri Hintli bir akım gelir. Sümeniyye fırkası, duyu organları hâriç, aklın delillerinden olan hem tümevarım ve hem de tümdengelim metoduna dayalı bilgi elde etme yöntemlerini inkâr etmiştir. Bu eğilime eşyanın hakikatinin bilinemeyeceğini savunan bazı **Sofistleri** de eklemek gerekir. Bunlardan bir kısmı, bilgi sanılan şeylerin hayal ve vehimlerden ibaret olduğunu iddia ederler. Bunlara *"inâdiyye"* adı verilir. Bazı sofistler ise, eşyanın hakikatinin varolduğunu reddetmemekle birlikte bunun inanca tabi olduğunu söylerler. Hatta bir şeyin cevher olduğuna inansak o şey cevher, araz olduğuna inansak o şey araz, kadim ve ezelî olduğuna inansak o şey kadim ve ezelî, hâdis ve sonradan olduğuna iman etsek, o şey hâdis ve sonradan olmadır, derler. Bunlara da *"indiyye"* denir. Sofistlerden üçüncü grup ise, eşyanın hakikatine dair bilginin sâbit olup olmadığında şüphe içinde bulunduklarını ifade ederler. Ayrıca, şüphe içinde bulunduklarından da şüphe ettiklerini savunurlar. Bunlara da *"lâedriyye*" ( agnostizm) adı verilir.[81]

**Abdülkâhir el-Bağdâdî**, (ö.429/1037) aklın değerini küçümseyen ve kabul etmeyen bu epistemik cemaati şöyle eleştiriye tabi tutar: "Bu görüşleri, onların mezhebinin bâtıl olduğunu gerektirir. Çünkü, mezhepleri iptal eden bir görüşte mezheptir." Sonra Bağdâdî onları şöyle sorgular: 'Onlara şöyle deriz. 'Siz, görüşünüzün doğru olduğunu nereden biliyor

---

81 Taftazânî, Sa'deddîn Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, İstanbul, 1908, s. 88-92.

sunuz?' Şayet, nazar ve istidlâlle bildik, derlerse, onlara, herhangi bir şeyin sıhhatini bilmeye götürücü istidlâl ve nazarın ispat edilmesi gerekir. Bu da onların kendi sözlerine aykırıdır. Şayet (bilgiyi) duyu organlarıyla elde ederiz, derlerse, onlara şöyle denilir: 'Duyu organlarıyla bilgi, onun bilgisine sağlam duyu organlarıyla sahip olan kişileri de ortak eder. Bize ne oluyor ki, duyu organlarımızla sizin sözünüzün doğruluğunu bilmemiş olalım!.' Şayet derlerse: 'Siz, duyu ile bizim sözümüzün doğruluğunu bildiniz.' Bu davanın aksini söyleyen kimselerden ayrılmazlar. İki söz çeliştiği zaman bâtıl olur. Öyleyse, eşyanın hakikatini bilmeye en doğru yol, ancak nazar ve istidlâldir."[82] Çünkü duyu organlarının içinde gözlem de bulunabilecek göz ve bir şeyin soğuk veya sıcak oluşunu, acı veya tatlı oluşunu dokunmakla algılayabilecek deri ve dil gibi organlar vardır. Çünkü, deney ve tecrübede bulunmada bu organların büyük katkıları yadsınamaz. Gündelik hayatlarında basit işler ve faaliyetler için bile insanlar bir bilgi edinme süreci yaşıyorlarsa, bunlar aynı zamanda akıl yürütme faaliyetinde de bulunuyorlar, demektir.

İşte bunlardan ayrı olarak sistematik aklî yöntemlere itiraz eden sadece nasla yetinerek aklın değerini hafife alan İslamî çevrelerden de **Haşviyye** gibi bir takım eğilimler olmuştur. Haşviyye'den ayrı olarak bunların en önemlisi, her asırda nazara güç yetiremeyen avamdır. Bilindiği gibi Hz. Peygamber (a.s) onlar gibi kimselerin nazar ve istidlâl isteğinde bulunmadan imanının doğruluğuna hükmetmiştir. Bundan dolayı ehl-i sünnet taklide dayalı imanın mümin bir kimlik kazanmak için yeterli olduğunu söyler. Ama, imanın tahkik edilmesini öğütlemeyi de ihmal etmezler. İcmali bilgi ile yetinme avam için, aklî nazarda bulunma ve tafsilatlı bilgi elde etme daha çok havas adı verilen kesim için gerekli olabilir. Konumuzun sınırlarını aşacağı için taklidi ve tahkiki iman tartışmasına girmiyoruz. Elbette bu eğilimleri yukarıda isimlerini saydığımız akımlardan ayırmak gerekir. Çünkü bu akımlar en azından eşyanın hakikatinin bilinebileceğini savunmuşlardır. Bunlar daha çok nassların müteşâbihâtının tevilinde dinî kaygılardan dolayı aklını kullanmaktan kaçınan muhafazakârlıkta ileri giden bir takım eğilim ve ekollerdir. Bu gruplar arasında şu eğilim ve akımlar da sayılabilir:

**a. Haşviyyeci Eğilim**

Haşvîliğin özünü aklın değerini ve önemini hafife alarak küçümseyen, taassup derecesinde isbat ve nakle sarılmak oluşturmaktadır. İslam düşünce tarihini incelediğimiz

---

82 Bağdâdî, Abdülkâhir, *Usûlü'd-Dîn*, Beyrut, 1927, s.11.

zaman "Haşviyye"den muayyen ve bağımsız bir fırka olarak söz etmek pek mümkün görünmemektedir. Bu bir anlayış ve bir yorum biçimi olarak fırkalar içerisine nüfûz etmiş bir zihniyet tarzıdır. Onlarda hâkim ve genel karakter, vahiy dilinde kullanılan ve teşbih ifade eden kavramların lafızların üzerinde aklî tevil ve mecaza gitmeden hakiki anlamlarda zihnî bakışı sabitleştirme geleneğidir. Haşviyye sadece kaba bir mücessime telakkisi ifade edebilecek yorumlara açık Hadîs-i Şerif'leri, hiçbir tahlil ve eleştiriye tabi tutmaksızın, hatta diğer hadîslere tercih ederek sahih hadis sayıp, harfiyyen tefsir eden hadis ashabı hakkında alem olmuş bir adlandırma olmayıp, teşbihe ve tecsime açık ifadelerin zâhirine ve lügat anlamına takılarak meselenin 'nasıl olur' tarafını tartışmadan Allah'a insan şekli ve sureti izâfe eden herkese şâmil bir tanımlamadır.[83] Tenzih düşüncesi adına böyle bir zihnî istidatsızlık onları; **"lafızcı"** bir karaktere büründürerek düşüncede donuklaştırmakla kalmamış, dinî metinleri derinlemesine inceleme ve tenkit etme ruhundan uzaklaşma biçimini itikadî bir gerekliliğin zorunlu sonucu gibi bir anlayışa ve sapmaya da götürmüştür.

İslam düşünce tarihi içerisinde görünümleri itibariyle aklî ve onun delillerini reddeden, nasları salt lafzî/harfî bir bakış açısıyla anlamaya çalışan bütün zihniyetler "haşviyye" olarak adlandırılmıştır. Bu bağlamda "Haşviyye"nin görüşleri Allah'ın sıfatlarını insanlara atfederek bir nevi karizmatik sûfi şahsiyetleri ilahlaştıran Sâlimiyye ve Hulmâniyye adıyla *Tasavvuf*; Allah'a mekan ve yön izâfe eden Kerrâmiyye adıyla *Kelam*; haberî sıfatlarda ve müteşâbihatla ilgili naslarda geçen lafızları insan biçimci bir tarzda yorumlayan popülist Hanbeliler adıyla *Ehl-i Hadis* ve Allah'ın imamlarda hulûl ettiğini söyleyen *aşırı (gulat) Şiî fırkaları* gibi dinî akımlar arasında temsil edilmiştir.[84]

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

**b. Selefî Direniş**

Selefiyye denince genel olarak sahabe ve tabiûn ve onların mezhebini benimseyip onlar gibi düşünen İslam alimleri (hadisciler ve fıkıhçılar) anlaşılmaktadır.

---

83 Müfid, Muhammed b. Nu'mân, *Evâilu'l-Makâlât*, Tebriz, 1371, s. 41.

84 Daha geniş bilgi için bakınız. Altıntaş, Ramazan, *Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri,* C.Ü. İ. Fak. Dergisi, Sayı:3, ( 1999), s.57-102.

Bilindiği gibi, Allah'ın haberî sıfatları konusunda Selefin inancı, lafzın insan zihninde oluşturduğu mana ile yetinerek bu kavramlar üzerinde konuşmaktan daha ziyade teslimiyeti öne çıkarmakla birlikte, Allah'ı bütün yetkin sıfatlarla muttasıf kılıp, O'nu yaratıklara benzetici her türlü söz, yorum ve ifadelerden uzak durmaktı. Hatta müteşâbih ifadeler üzerinde konuşanlara karşı da pek iyi gözle bakmamışlardır. Daha doğrusu onlar, âyetlerde geçen müteşâbih lafızları kendi bağlamlarından kopararak dışarıdan bir anlam yükleme çabası içerisine girmeyi, lafzî tahrif olarak nitelendirerek[85] naslarda gelen sıfatların hakikatini bilmeyi tamamıyla Allah'a havale edici bir tavır içerisine girmişlerdir. Onların en açık özellikleri, itikâdi konularda kesinlikle akla ve rey'e başvurmamış olmalarıdır.

Hiç kuşkusuz bu mantıkî tavrı hicrî birinci yüzyıl için kabul etmek doğru olabilir; fakat belli süreçten sonra bu tutum tarihi vakalara uygun düşmemiştir. Artık şartlar değişecek, teslimiyetçi bir aklın yerine sorgulayan ve eleştiren bir akıl gelecektir. Bu o günün dünyasında varolan ve kaçınılmaz sosyo-ekonomik kültürel şartların bir zorlamasıdır. Öyle bir devirdir ki siz, teşbih ifade eden lafızlarda Allah'ın muradını anlayabilmek için doğrusunun tevakkuf/susmak olduğunu söylemeniz, doğrudan sizin bir Müslüman olarak dünyada varoluşsal nedeninizi tartışmaya açacak ve medeniyetler arası ilişkiler bağlamında hiçbir yeriniz de olmayacak; aksine sapkın anlayışların sökün ettiği bir dünya ile yüz yüze kalacaksınız. Yine öyle bir ortamda İslam'ın akılcı savunmasını yapan, çağını zihinsel manada iyi okuyan/anlayan ve varoluşsal amacını zamanında iyi tahlil eden Mu'tezile gibi İslam kültürü içerisinde dinî düşüncenin yeniden okunmasına/anlaşılmasına ve ihyâsına önderlik eden bir anlayışa karşı selefî olan *Herevî* (ö.481/1088) gibi şahsiyetlerin "*zemmü'l-Kelam"* siyaseti izlemeleri de sorunu çözmeyecektir.[86]

Hicrî II. yüzyıldan sonra kendilerini Selefi olmakla nitelendiren kimseler, naslardaki müteşâbih âyetlerin teviline karşı çıkarak aklın alanını olabildiğince daraltarak nakle de

---

85 bk. Sabûnî, İsmâîl, *Akîdetü's-Selef ve Ashâbü'l-Hadîs*, nşr. Muhammed Emîn, ( Mecmûatü'r-Resâili'l-Münîriyye içinde), Beyrut, 1970, I, 106.

86 Aklî düşünme biçimini zemmetmek maksadıyla kitabının adını "**kelam yapmayı kötülemek/zemmü'l-kelam**" olarak koyan *Herevî*, sistemini tevil, kıyas ve re'y karşıtlığı temeli üzerine kurmuştur. Her ne kadar Kelam aleyhtarlığı yapmaktan amacı Mu'tezile kelamı karşıtlığı olarak yorumlansa bile –ki inandırıcı değil- tarih boyunca bu ve benzeri bakış açıları, genel olarak kelam ilminin bir meşrûiyet krizi yaşamasına hizmet etmiştir. Mezkur eserde "*Mütekellimlerden ve ehl-i bid'atten ilim almanın kerâheti babı*" başlığı bile maksadımızı anlatmaya yeter ve artar bile. bk. Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî, *Zemmü'l-Kelam*, (tahk. Semîh Duğaym), Beyrut, ts. s. 291-297.

olabildiğince özerk/otonom bir alan açmışlardır. Onlara göre bunun gerekçesi, Hz. Peygamber ve sahabeden Allah'ı bilmeye ve nasların müteşâbihâtını anlamaya delil olabilecek bir akıl yürütme örnekliğinin nakledilmiş olmaması, iddiasıdır. Müktesep aklı deney ve tecrübe ile geliştirerek genetik alanında bilimsel devrimlerin yapıldığı bir çağda bile genelleme yaparak aynı nakaratı tekrarlamak, İslam'ın ve Müslümanların lehine bir iyilik sayılmaz gibi geliyor.

Diğer yandan yeni/neo selefilik akımı tarafından seslendirilen "*İslam akıl dini değil, nas dinidir*" gibi düşünceler, eğer toplumların zihniyet dünyasında yankı bulursa, çekeceğimiz var, demektir. Nitekim zamanımızda tefsir ve hadis kitaplarında kullanılan cerh ve ta'dil gibi tenkit geleneği, nâsih ve mensûh gibi meseleler, fıkıh ve hadis kitaplarında konu ve hükümlerle ilgili özel bab ve bölümler...sahabe tarafından bize nakledilmemiştir. Kaldı ki onlar, bu konuların usûl ve fürûlarını hakkında insanların en iyi bilenleri idi. Allah'ın bilgisi ve sıfatları konusunda akıl yürütmeye dair Kur'an ve sünnette geçen onlarca bilgiye sahiptiler. En az tahsili olan kimse bile selefilik adına yukarıda söylenen iddialara inanmaktan uzak olmalıdır. Biraz Kur'an bilgisi olan şunu bilir ki, Kur'an bütünüyle aklî tefekküre vurgu yapmakla birlikte, bilinenden bilinmeyeni çıkarmaya davet eder. Bir başka bilinmesi gereken şey de, dinî konularda tartışmayı yasaklayan naslarda genelleme yaparak hükme varmak da âdil bir tavır değil; bilâkis akletme eksikliğinden dolayı dinin rûhunu ve maksatlarını iyi anlayamama kusurudur. Dinî konularda tartışmayı yasaklayan âyet ve hadislerin varlığı, hakikat konusunda kötü niyetli kimselerin şüpheye düşürücü ve hevâya çağırıcı eylemlerinden dolayıdır. Bu sebeple zorunlu bir tahsis yapılmıştır. Yoksa akıl yürütmeye teşvik eden ve aklını kullananları öven naslarla diğer naslar arasında bir uygunluk vardır. Dinde tartışma ve akıl yürütme ile ilgili konularda haram ve mubah olan bu ayrımı müteahhirîn selefiyeden olan Şeyhülislâm **İbn Teymiyye**'de (ö.728/1327) de bulmak mümkündür.[87].

Mütekaddimîn Selefiyye'den m*üteahhirîn Selefiyye*'yi ayırmak gerekmektedir. Çünkü, mütekaddimîn Selefiyye, akaitle ilgili konularda aklî delilleri değil, naklî delilleri esas almışlardır. Onlara göre, nasları tevil etmek aklın yetki sahasının dışındadır. Böylece selefin aklı ihmal ettiği söylenebilir. Başta müteehhirîn Selefiyye'den **İbn Teymiyye** olmak üzere izleyicileri, Kur'an'ın aklî tefekküre vurgu yaptığını söylemişler, Kur'an'da aklî delilin geçtiğini kabul ederek tamamıyla aklın alanını daraltmamışlar; ama ne var ki, kelamcıların ve felsefecilerin özellikle isbât-ı vâcib'de kullandıkları zihinsel ve düşünsel delillere de itibar

---

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

etmemişlerdir. Özellikle İbn Teymiyye, Fahreddin-i Râzî gibi mütekellimlerin "naklî deliller zannî, aklî deliller ise kesinlik ifade eder" gibi görüşlerine şiddetli tepki göstermiştir. O, kelamcıların aklî tevil yöntemini, önce kaide ve kuralları vazedip sonra da bunu Allah'ın âyetlerine tatbik eden Hıristiyanların metoduna benzetmiştir. Yine İbn Teymiyye, Kur'an'ın işaret ettiği kadarıyla aklî delilleri kabul ediyor, hiçbir zaman sahih nasla sarih aklın çatışmayacağını söylüyorsa da[88] nas karşısında aklın değerini istenilen mevkie çıkaramamıştır.

**b. Eş'arîliğin İhtiyatlı Yaklaşımı**

Aklın epistemolojik değeri konusunda Eş'arîliğin kendi içerisinde homojen bir anlayışı benimsediklerini söylemek oldukça güç görünmektedir. Bizzat **Ebu'l-Hasan el-Eş'arî**'nin kendisi Mu'tezile düşüncesinden ayrıldıktan sonra yazdığı *el-İbâne* adlı eserinin hemen girişinde aklî tevil yöntemini benimseyen Mu'tezile'yi haktan ve selefin yolundan ayrılmakla suçlayarak[89] akıl ve nakil konusundaki denge, nakilden yana kaymış; belli bir süreçten sonra kaleme aldığı *İstihsân...* adlı eserinde ise bu dengeyi korumakla birlikte, aklî tefekkürü ve tevili reddeden kimseleri eleştirerek Kelam metodunu savunmuştur[90] Kelam tarihinde Eş'arîlerin akıl-nakil konusundaki bakış açılarının dönemsel olarak birçok merhalelerden geçtiği görülür. Bizzat Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve **Bâkıllânî** döneminde akıl-nakil arasında bir tür dengenin korunduğu söylenebilir. **Cüveynî** ve ondan sonra gelenlerde Mu'tezile'den "*devir*" fikrinin sızmasıyla, akıl kefesinin nakle ağır basmasına sebep oldu. **Fahreddîn-i Râzî** dönemine gelince akla verilen önem zirveye ulaştı. Râzî, Mu'tezile'nin ortaya atmış olduğu devir fikrini kabul ettikten sonra akıl-nakil çatışması fikri arttı.[91] Biraz sonra bu yargıları, delilleriyle ortaya koymaya çalışacağız.

Kısaca yukarıda değindiğimiz gibi, Eş'arî ömrünün yarısını Mu'tezilî olarak geçirmiş, daha sonra da ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebine dönmüştür. O, aklî metoda daha yakın olan ehl-sünnet ekolünü seçti. O ekol, kelam yapmayı güzel gören ve selef akidesini kelam delilleriyle müdafaa eden **Abdullah b. Kullâb el-Basrî**'nin (ö.240/854) ekolüdür. Eş'arî'nin Mu'tezile'yi terkettikten sonra katıldığı zümre bu idi. Eş'arî eserlerinde

---

88 Müellifin şu eseri bu görüşlerini oldukça mufassal bir şekilde anlatmaktadır. bk. İbn Teymiyye, Ahmed b. Halîm, *Der'ü Taâruzi'l-Akl ve'n-Nakil* ( tahk. Abdüllâtif Abdurrahmân), Beyrut, 1997.

89 bk. Eş'arî, *el-İbâne,* s. 46.

90 bk. a.mlf., *Risâle fî İstihsâni'l-Havd fî Ilmi'l-Kelam*, Haydarabad, 1344, s. 88-89.

91 bk. Şâfiî, Hasan Mahmûd, '*Min Kazâye'l-Menhec fî Ilmi'l-Kelâm'*, Dirâsâtün Arabiyyetün ve İslâmiyyetün, Sayı:1, (1983), s. 37.

*"ashâbımız"* ifadesini bu ekol mensupları hakkında kullanmaktadır. Eş'arî'nin el-Luma' adlı eserine önsöz yazan **Dr. Gurâbe**'nin da te'yid ettiği gibi bu eserinde Eş'arî, Ahmet b. Hanbel'den bahsetmiyor ve onun metoduna da sarılmıyor. Aksine, nazar ve istidlâle musamaha göstermeyen Hanbelilere sert hücumlarda bulunuyor. Kur'an ve sünnetten nazar ve istidlâlin doğruluğuna deliller getirmek için çabalar sarfediyor.[92] İslam düşünce tarihçileri Eş'arî'nin el-İbâne adlı eserinin büyük oranda nakli, el-Luma' adlı eserinin ise, nakli olmaktan daha çok aklî olduğunu söylemişlerdir.[93] Bunda da isabet ve haklılık payı vardır. Eş'arî'nin el-İbâne adlı eserinde gayretini, Mu'tezile ve çağının hasımları karşısında Kelamcı-Hadisçi görünümünde yeni selefî bir bakış açısı belirlemeye yöneldiğini görüyoruz. el-Luma' adlı eserinde deliller serdetmek suretiyle bu yeni bakış açısını kuvvetlendirmeyi hedeflemişken aklî yapının galip geldiği ortaya çıkar. Her ne olursa olsun bu durumda önemli olan başlangıçtan beri Eş'arî düşüncesinde aklî ve naklî delilin birbiriyle mezcedilmesidir.

Akıl ve naklin dengeli bir şekilde bu imtizacı Bâkıllânî'ye kadar egemen olduğu ortaya çıkıyor. Bâkıllânî "*İ'câzü'l-Kur'an*" adlı eserinde Allah'ın birliğini aklî cihetin dışında ispat etmeye yol yoktur, diyen kimseye cevap vermiştir. Çünkü Kur'an, Allah'ın sözü/mesajı (kelâmullah)dır. O'na göre öncelikle, konuşanın bildirmesiyle sözün bilinmesi sahih olur. Kur'an'ın i'câzı ortaya çıkarıldığı zaman anlaşılır ki, onun bir benzerini getirmeye Allah'tan başka bir güç olmaz. Böylece peygamberlik, yani Resûlün doğruluğu ispat edilmiş olur. O halde Kur'an'da bulunan şeylerin tümü doğrudur, dolayısıyla Kur'an'a tabi olmak vâciptir.[94] Bunun anlamı, Bâkıllânî, sadece akıl ve nakille bilinen ve devir düşüncesi üzerine binâ edilen temeli reddeder. Bu mu'cize ile istidlâlde bulunmaya da bir örnektir.

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

---

92 bk. Hamûde Gurâbe, "Takdîm", (Eş'arî, *el-Luma'* ), Kahire, 1955, s. 6-7.

93 Eş'arî'nin eserlerinin düşünce seyriyle irtibatlandırılarak değerlendirildiği örneklemeler için bakınız. Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* ( çev. E. Ruhi Fığlalı), Ankara, 1981, s.378-386; krş. Gurâbe, "Takdîm", s.4-9.

94 Bâkıllânî, Ebu Bekir Muhammed b. et-Tayyîb, *İ'câzü'l-Kur'an* (Süyûtî'nin *el-İtkân* adlı eserinin hâmişinde), İstanbul, 1978, I, 22-27.

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

b. Sevap ve cezânın ölçüsü, haşır ve neşir, mîzan gibi konuların mâhiyeti aklın alanına girmeyen nakille ilgili konulardır. Bütün âhiret ahvâline ilişkin bütün sem'iyyât konuları naklin alanına girer.

c. Daha önceki konuların dışında olan nübüvvetin sıhhatinin bağlı olmadığı bazı ilâhi kemâlatla ilgili konulara gelince [95] bunlar, ibadetlerin miktarı, zamanı, nasıl yapılacağı ve lüzûmu gibi meselelerdir. Yerine göre bu konular hem nakil ve hem de akılla bilinir. Daha çok burada akıl, nakli destekleyici pozisyondadır. Birkaç ayrıntı müstesna, Mâtürîdîler de hemen hemen bu tasnife aynen katılırlar. Hatta Eş'arî bir düşünür olan Abdülkâhir el-Bağdâdî, bu taksimat konusunda Mu'tezile ve Mâtürîdilerin görüşlerine yakın bir duruş sergiler: "Vahiy gelmeden aklın, âlemin hâdis olduğunu, yaratıcının birliğini, kıdemini, ezelî sıfatlarının olduğunu, peygamber göndermenin câiz olduğunu, Allah'ın kullarını dilediği şeyle mükellef tutacağını isbatlayabilir. Ama fiillerin yasaklanması ve emredilmesi gibi konuları akıl tespit edemez, ancak bunlar nakille bilinir."[96] Bu düşüncelerin çoğunda, vurgu farklılığı dışında, Mu'tezile'den bir farklılığı yoktur. Belki de bunda Bağdâdî'nin çağdaşı sayılan Kâdî Abdülcebbâr'ın ya da Mâtürîdîlerin etkisi olmuş olabilir.

Eş'arî Kelamı'nın gelişimine Kelam'a getirdiği yeniliklerle büyük inkişâf sağlamış olan Gazâli de bile Mu'tezile'nin bu metodolojik etkisini görmemiz mümkündür. Örneğin, aklî tevil konusunda Gazâlî şöyle diyor: "Tevil edilmesi mümkün olduğu için zâhiri kurtarmak kolay bir iştir. Nitekim katî burhanlar zevâhirle çürütülemez. Allahu Teâlâ hakkında vârid olan müteşâbih âyetlerde olduğu gibi, hadislerde de zâhirin tevil edilmesi yoluna gidilir."[97] Aynı şekilde Gazâlî'de de üçlü taksimi ve devir fikrini buluyoruz. "Zorunlu olarak bilinmeyen bir şey, naklî delil olmaksızın aklî delille bilinir, veyahut, aklî olmaksızın nakille, ya da hem akıl ve hem nakille bilinir, şekilde bölümlere ayrılır. Şer'î delille değil de

---

[95] bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, Kâhire, ts., XV, 27; a.mlf., *Usûl*, s. 24, 210; Basrî, Ebu'l-Huseyn, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh,* Dımaşk, 1964, II, 886-887.

[96] bk. Bağdâdî, Usûlü'd-Dîn, s. 25, 210.

[97] bk. Gazâlî, *el-iktisâd*, s.133.

aklî delille bilinene gelince, o, âlemin hâdis oluşu, muhdisin varlığı, kudreti, ilmi ve iradesidir."[98]

Gazâli'den sonra aklî metodun bütün bir Kelam'ı kapladığını görüyoruz. Eş'arîliğin düşünsel anlamda gelişimine katkıda bulunan **Şehristânî** 'asl' ve 'fer' konusunda şunları söyler: "Din, ma'rifet ve taat diye iki kısma ayrılır. Ma'rifet asıl, taat ise, fer'dir. Kim ma'rifet ve tevhîdden söz ederse usûlden; kim de taat ve şeriattan söz ederse fürûdandır. Burada asıl, Kelam ilminin, fürû ise, Fıkıh ilminin konusudur," diyen müellif bu düşüncesini başka bir şekilde şöyle özetler. "Ma'kul olan herşeye nazar ve istidlâlle ulaşılması 'usûl'den; zannî olan herşeye de kıyas ve içtihadla ulaşılması 'fürû'dandır."[99] Diğer taraftan Şehristânî, Allah'ı bilmenin meydana gelmesiyle, O'nu bilmenin vâcib oluşunun arasını ayırarak, bu iki ayrımın arasının birbirine karıştırılmaması gerektiğini söyler. Ona göre vâcibâtın tamamı sem'î'dir. Akıl, hiçbir şeyi vâcib kılmaz. Ahlâkî fiillerin güzelliği ve çirkinliği konusunda hükümde bulunmaz. Akıl yoluyla Allah'ın varlığı ve birliği kavranırsa bile, bu ancak sem' ile vâcip olur. Bu konuda: "**Biz peygamber göndermedikçe kimseye azap etmeyiz**"[100] âyeti delildir, diyen Şehristânî, Mu'tezile'nin mantıki delillerini reddetmek adına, nimet verene şükretmek, itaat edene sevap ve isyan edene de ceza, akılla değil nakille bilinir. Akıl, -ister lutf, ister salâh/aslâh tarikiyle olsun- hiçbir şeyi Allah'a vacip görmez, demektedir.[101] Halbuki Mu'tezile 'nimet verene şükretmenin' vücûbiyetini mükellefe ilk gerekli olan şeyin Allah'ı bilmek olduğu görüşünü temellendirirken söyler. Daha önce de geçtiği gibi Mu'tezile, itaat ve isyanın, ödül ve cezanın gerekliliğini, akılla değil dinî hükümlerle bilinebileceğine bağlar.

Yukarıdaki düşüncelere rağmen bazen Şehristânî aklın aleyhine olabilecek şaşırtıcı ifadeler de kullanmıştır. Meselâ, *el-Milel* adlı eserinin bir yerinde nass karşısında aklını ilk kullananın şeytan olduğunu ve bu yüzden de Allah'ın rahmetinden kovulduğunu söyleyerek söze başlar.[102] Acaba aklı kullanmayı şeytanî bir tavırla özdeşleştirmek ne kadar sürekli taakkulda bulunmaya teşvik eden Kur'an'ın rûhuyla bağdaşır? Aklı kullanmak Allah'ın emri değil midir? Mütekaddimin Eş'arîler, Allah'ı bilme, nübüvvete ilişkin konularda, husün ve kubuh gibi bazı meselelerde aklî vâcibatı kabul etmezler. Eş'arî kelamcılar, fiillerde zâtî

---

98 Gazâlî, a.g.e., s. 132.
99 bk. Şehristânî, *el-Milel*, I, 41-42.
100 17 el-İsrâ 15.
101 bk. Şehristânî, a.g.e., I, 101-102.
102 bk. Şehristânî, *el-Milel*, I, 16.

(nesnel) olarak iyilik ve kötülüğün olmadığına inanırlar. Bunun itibari (öznel=sübjektif) bir mesele olduğunu söylerler. Eşyayı, iyi ve kötü kılan akıl değil, dindir, derler. Ayrıca, ahlâkî değerleri bilme konusunda da akla otonom/özerk bir alan tanımazlar. Allah'ın fiilerinde bir hikmet de aramazlar. Allah'ın kudretine halel getirmeme ve mu'cizeyi koruma açısından sebep ve sonuç arasında zarûri bir ilişki yoktur, derler. İlâhi iradenin sorumsuz olduğuna inanırlar. Yani, Eş'arîler akıl ve onun delillerine başvurmayı naklî bilgiden sonraya bırakmışlar; şeriat gelmeden akılla âlemin hâdisliği, Allah'ın birliği, kadimliği, sıfatları, adalet ve hikmeti bilinmiş olsa bile sevap ve günah açısından bunların hiçbirini bilmenin bir kıymeti harbiyesi yoktur. Sem'î bilgiden sonra aklî nazar gelir[103], derler. Bu, konulara ihtiyatla yaklaşmayı tercih ederler. Demek ki, yer yer kendi içlerinde homojen bir birliktelikten söz etmek pek mümkün görünmemektedir.

Fahreddîn-i Râzî ise, aklın tek başına din olmadan da Allah'ın varlığını ve peygamber göndermenin gerekliliğini bilebileceğini, ama, ibadetlerin miktar ve zamanını, nasıl Allah'a kulluk edileceğini bilemeyeceğini, bunun ancak vahiy yoluyla öğrenilebileceğini söyler.[104] Râzî bir başka eserinde, peygamberin getirdiği hüküm akla aykırı ise, aklın hükmüne öncelik verilmesinden yana bir tercih belirler.[105] Bu sözün, Mu'tezile'nin "akıl ve nakil birbirleriyle çatıştığı zaman nakli, akıl lehine te'vil ederiz" görüşünden ne farkı vardır? Bundan olsa gerekir ki müteehhirîn selefiyyeden olan İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akıl..* adlı eserinde Râzi'yi şiddetle eleştirerek sarih akılla sahih nassın birbiriyle çatışmayacağını isbatlamaya çalışır. Nakli asıl, aklı da fer' olarak benimser.[106] Çünkü Râzî, Eş'arî olmasına rağmen aklın ve naklin sınırları konusundaki görüşleriyle Mu'tezile ve Mâtürîdiler gibi düşünmektedir.

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

a. Şeriatta akıl, asıldır. Bundan dolayı âlemin hudûsu, Allah'ın varlığı, kudreti, ilim ve iradesi, peygamberler göndermesi ve dilediği şekilde kullarına tekliflerde bulunması gibi meselelerin bilinmesi hep aklîdir. Bu meseleler, ancak, akılla isbat edilir; sem' ile idrak edilmesi muhaldir. Eğer sem' ile isbat edilmeye kalkılırsa, bu kısır döngü (devir) olur. Sem'î

---

103 bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 358; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 118-119; İcî, Adudiddîn, *el-Mevâkıf fî Ilmi'l-Kelam*, Beyrut, ts., s. 39 ;

104 bk. Râzî, Fahreddîn, *Muhassal*, (tahk. Semîh Duğaym), Beyrut, 1992, s. 156.

105 krş. a.mlf., *en-Nübüvvât*, Kahire, ts., s. 98.

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

delille Allah'ın varlığına ve sıfatlarına ilişkin, ayrıca, nübüvvetin sıhhatine bağlı olduğu bütün Kelâmî konularda istidlâl sahih değildir. Aksi taktirde akıl, fer' durumuna düşer. Diyelim ki Allah'ın varlığı Hz. Peygamber'in hadisleriyle sabittir. Hz. Peygamber'in doğruluğu da yine kendi sözüyle sabittir, delili, apaçık devir fikrine örnektir. Tamamen Mu'tezile nezdindeki durum da bunun gibidir.

b. Dilin tabiatının problemlerinden dolayı şer'î nasların manaları üzerinde olan delâletleri çoğunlukla zannîdir. Aynı şekilde zannî bir yolla rivayet edilmiş hadisler de bu yargıdan farklı değildir. Bundan dolayı, zan ifade eden naslar kat'iyyet ifade eden aklın rehberliğinin eleştirisine muhtaç olur.[107] Bu sebeple zâhirî ve hakîki anlamları alındığı taktirde insanı teşbih ve tecsime götüren nasların aklî tevile tabi tutulmaları bir zorunluluk ve gerekliliktir.

Yukarıda da değindiğimiz gibi, mütekaddimîn kelamcılar nezdinde akıl-nakil dengesi korunmaya çalışılmış. Bu denge Mu'tezile'nin ve sosyo-kültürel şartların da etkisiyle müteehhirîn Eş'arîlik döneminde akıldan yana değişiklik arzetmeye başlamış oldu. Benim kanaatime göre tarihte Eş'arîlerle İbn Teymiyye ve izleyicileri arasındaki rekâbet üzerine kurulmuş olan İlm-i Kelam'daki çağdaş uyanış akim kalmasa da sürdürülebilseydi, akla ve onun delillerine işlevsel olarak atfedilecek değer bugün daha bir verimli hale gelecekti. Maalesef Eş'arîlik tarihi süreç içerisinde akıl-nakil konusunda ilk dönemlerde yakaladıkları dengeyi ve performansı kaybederek selefî-cebrî bir çizgiye doğru kayma gösterdi. Bunda siyâsî iktidarların ve onlara eklemlenen ulemânın da büyük payı olduğunu unutmamak gerekir, kanaatindeyim. Bugünkü Eş'arîliğe dayalı zihniyetle İslam Dünyasının sorunlarını halletmesi mümkün değildir. Yeniden akla Kur'an'ın verdiği potansiyel güce dayalı olan değer kazandırılmalı, Müslüman aklın eleştirisi yapılmalıdır. Şimdi de bu meyanda yapılan çabalara kulak verelim.

### IV. Aklın Değeri Konusunda Çağdaş Yeni Yaklaşımlar

Son iki yüzyılda İslam dünyasının siyasî, askerî, teknik, kültürel ve düşünce alanında Batı karşısında yenik düşmesi hiç şüphesiz Müslüman aydınların çalışmalarını bilgi referans sistemlerimiz üzerinde yeniden düşünmeye sevketti. Naklin getirdiklerini savunmada aklı kullanmayı amaç edinen Mu'tezile'nin bir ekol olarak tarih sahnesinden çekilmesinden sonra

---

[107] Bunun nedenleri için bakınız. Şeyhzâde, Abdurrahmân b. Ali, *Nazmu'l-Ferâid ve Cem'ul-Fevâid*, Kahire, ts., s. 56-57.

Müslüman dünya bir akıl tutulması yaşadı. Mâtürîdîlik de istenilen ilgiyi görmedi. Bunun sebeplerini sadece Mâtürîdî'nin eserlerinin muğlaklığına bağlamak doğru değildir. Eğitim havzalarında ve Müslüman bilincinde eskiyi tekrarlamaya dayalı ve düşünmeden şerhlere, haşiyelere ve ta'liklere kapanma âtıl aklı adeta güçlendirdi. Özellikle Eş'arî, selefî ve sûfi çevrelerde nas hamallığı yapmak alkış toplarken, eleştirel akla sahip olmak mürted muamelesi görmeye yol açıcı bir zihniyete kapı açtı. Bütün bu içteki olumsuz çabalara rağmen İslam âlemini içine düştüğü derin uykudan uyandıracak ve yeniden sahih İslamî yapılanmalara işlerlik kazandıracak yeni zihnî oluşumlar, değişik bölge ve coğrafyalarda seslerini yükselttiler. Bu kelamcı-felsefeci düşünürlere göre İslam'ın özü, aklın tespit ettiği ve vahyin te'kit ettiği şekliyle Allah'ın birliğine inanmaktır. İslam herhangi bir hükmü ve akîdeyi körükörüne bağnazca kabul etmeyi değil, tefekküre dayalı bir şekilde algılamayı emretmektedir. İslam dünyasının sorunlarını kendisine dert edinen **Muhammed Abduh** (ö. 1905), Kelam ilminin bilgi üretme yöntemini anlatırken, bu ilmin nakilden çok, akla ve aklî delile dayandığını söyler. Kelam bilginlerinin adı geçen ilmin yapısı ve amaçları açısından çok az nakle müracaat ettiklerini, bunu da ancak öncüllerini aklî delil yoluyla tespit ettikten sonra yaptılar, der.[108] Abduh, İslam Dininin inanç esaslarında Tevhîd dini olduğunu, akâid konusunda farklı temellere dayanmadığını, dolayısıyla, bu dinde en güçlü dayanağın akıl, en kuvvetli rüknün de nakil olduğuna vurgu yaparak, İslam'da körü körüne taklitçiliğin olmadığını, aksine, aklî delillere dayanarak peygambere iman etmek gerektiğine değinir.[109]

Muhammed Abduh, aklın değeri üzerinde çok durur. İslam'ın akla seslendiğini, beşerin akıl gücünü iyi kullanması için onu köreltecek ve kilitleyecek her türlü etkenlere karşı Kur'an'ın uyardığına işaret eder. İslam âlemi karşısında batı medeniyetinin gelişimini; düşünce özgürlüğüne olabildiğince sahiplenme ve skolâstik aklın egemenliğinden kurtulma gibi iki temel nedene bağlar. Çünkü Avrupa 16. yüzyıla gelinceye kadar inanç ve idraklere egemen olan kilise, insanları cebriyeci/fatalist bir akîde ile uyuşturmuştur. Bugün İslam dünyası da bundan çok farklı değildir. İslam'ın yazgıcılığı değil, insanın özgür bir şekilde yeteneklerini kullanmasını teşvik ettiğine gönderme yapan Abduh, diğer taraftan 'kulun kendi fiillerini kesbettiğine inanmak, insanı Allah'a şirk koşmaya götürür', diyenlere sert tepki

---

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

109 Abduh, a.g.e., s. 53.

gösterir. İnsanın amellerinin kâsibi olduğunu söyleyen[110] Abduh'un, bu ve benzeri konulardaki görüşleri daha çok Mâtürîdiyye ile örtüşüyor, dolaylı olarak Mu'tezile ile de örtüştüğü söylenebilir. Burada Mu'tezilenin *'halk'* sözcüğünü, Abduh'un ise *'kesb'* sözcüğünü kullanması dikkat çekicidir. Onun kesb sözcüğüne yüklediği mana, Eş'arîliğin muğlaklık ifade eden ve insanın özgürlüğünü gölgede bırakmaya açık anlamlar çağrıştıran bir anlam alanından ziyâde, Mu'tezile'nin; zihinsel inşâ, tasarım ve ölçüp biçmek anlamları verdiği "halk" sözcüğüne yüklediği anlamın aynısını taşır. Ayrıca Abduh görüşlerine, husun ve kubuh konusunun aklî oluşunu, bir nassa ihtiyaç duymadan akılla bilinebileceğini ekler.[111]

**Muhammed Âbid el-Câbirî'**nin ise, çalışmalarını daha çok İslam kültür haritası içerisinde kadim müslüman zihniyetin (aklın) ürettiklerini araştırma ve incelemeye yöneldiği görülür. Câbirî'ye göre sahip olduğumuz ve kütüphanelerimizi dolduran kültürel mirasımız, akılcı düşünce ve mantığı temel alan bir bilgiden ziyâde, sözlü geleneğin ve bilgeliğin nakledilmesini temel alan bir bilgi birikimine sahiptir. Grek uygarlığının felsefe, Batı uygarlığının bilim ve İslam uygarlığının fıkıh uygarlığı olduğu tespitinde bulunan Câbirî, belli bir tarihi akıştan sonra rey'in kanunlaştırılarak geçmişin meşrûlaştırıldığından yakınır. Çünkü bu zihniyetin sonucu olarak metinler doğmalaştırıldı, taklid öylesine formülleştirildi ki doktrin, özgün kaynaklardan içtihadî aklın yol göstermesiyle değil; ancak, önyargılı olarak peşinen kabul edilmiş Fıkıh ve Kelam okullarından birisinin öğretileri aracılığı ile türetilebiliyordu.[112] Câbirî'ye göre bu metodoloji türü, o dönemden bu yana Arap-İslam söylemine belirli bir zaman dışı tarihsiz bir karakter kazandırmıştır.

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

---

110 Abduh, a.g.e., s. 75, 133.
111 bk. Abduh, a.g.e., s. 78-88.
112 bk. Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 133-156.

zâhirine bağlanmaya davet etti, ama hiçbir zaman aklı baskı altına almayı hedeflemedi. Aklın değerini ve yüce konumunu daima gözetti.[113]

Epistemolojik konularda Müslüman aklın konumunu irdeleyen Câbirî**, Şâtıbî'**nin (ö.790/1388) nassın lafızcı yaklaşımının tutsaklığından kurtararak, makâsıd ve maslahat âlemiyle irtibatlandıran, akıl ve içtihadın önüne geniş ufuklar açan projesinden modern zamanlarda İslamî ilimler için yeni metodolojik yaklaşımların ipuçlarını bulabileceğimiz düşüncesini dillendirir. Bütün bunlar, geleneksel zengin kültürel mirasımızda bulabileceğimiz temel malzemelerdir. Câbirî, kültür mirasımızda yenileşmeyi ve değişimi önleyici bir takım aşılmaz alanlar olarak görülen "*otoritelerden*" söz eder. Bunlar; manayı gölgede bırakan, eşyanın hakikatini araştırmak yerine manaları lafızda arayan *lafzın otoritesi*, gücünü sadece rivâyet ve icmaya dayandıran *aslın otoritesi* ve insanın özgürlüğünü hiçe sayarak yazgıcı bir ilâhi irade anlayışına yaslanarak Müslüman tecrübede cebrî inancı siyasi bir ideoloji haline getiren Emevî yöneticilerinin kurumlaştırdığı *tecviz otoritesidir*. İşte geleneksel sünnî Kelamî aklın dinî akîdesinin teorik yapısını ilâhi inayet görüşü değil, mutlak ilahi irade görüşü oluşturmaktadır. Bu tecviz ve cebir görüşü, saf İslam dini tarafından değil, tarihte Müslüman hükümdarlar tarafından siyaset yoluyla temellendirilmiştir. Câbirî'ye göre insanın iradesini hiçe sayan bu çıkmazdan , *"akıl, varlıkları sebepleriyle birlikte kavramaktır*," diyen **İbn Rüşd'**ün (ö. 595/1198) *el-Keşif an Menâhici'l-Edille..* adlı eserinde uyguladığı yöntemle kurtulabiliriz.[114]

Câbirî'nin, sosyo-tarihsel bir düzeni meşrûlaştırmak için Kur'an fenomeninden hareketle değişik dinî-siyasî otoriteler tarafından başvurulan akıl düzenlerinin bir örneği olan "*tecviz otoritesi*"ne getirdiği felsefî-kelâmî eleştiri ile **Hasan Hanefi'**nin akîdeyi yeniden yorumlamayı hedefleyen "*tecdîd*" projesi arasında çok yakın bir ilişki vardır. Çünkü, Hanefi'ye göre geleneksel akâid ilminde akıl, bilgi üretmede müstakil olmayan ve naklin dediklerini doğrulamak gibi bir misyon biçilen akıldır. Tarihte dinî-siyasî oligarşik zümreler tarafından akla yüklenen tarihsel misyon, çıkarlar için nassı tevilde kullanılan bir araç olmuştur. Bu bakış tarzı insanı, özgür bir şekilde edimde bulunmayı ortadan kaldırıcı negatif bir insan profili haline getirmiştir.[115] Yani bireyin elinden kendi bireysel kaderini tayin etme

---

113 bk. a. mlf.., *Aklın Yapısı*, s. 702.
114 bk. Câbirî, a. g. e., s. 705
115 krş. Hasan Hanefi, *Dirâsâtün Felsefiyyetün*, Kâhire, ts., s. 20.

hakkı alınmıştır. Böylece Allah'ın kendisine tanıdığı bireysel yeteneklerini kullanmadaki güç potansiyeli elinden alınan ve tamamıyla özgürlüğünü kaybeden insan, cevher olmak yerine varlığı başkasına dayalı olan araz haline dönüştürülmüştür. Hasan Hanefî'nin sözünü ettiği teo-politik akıl, İslam dünyasını kaplayan bir "zihniyetin" tanımı için kullanılmaktadır. Böyle bir zihniyetin arka plânında Eş'arîliğin kaderci akıl anlayışı yatmaktadır. Bugün Müslümanların problemlerinin çözümünde Eş'arîliğin ikili koşumlu iradeye dayalı akıl anlayışı değil, aklî vâcibatları savunan Mu'tezilî ve Mâtürîdî akıl anlayışı daha uygun düşmektedir. Akıl-vahiy dikotomisi aklın lehine ağırlık kazanmalıdır. Bunun örneklerini tarihsel mirasımız içerisinde bulabiliriz.[116]

Çalışmalarında dinî düşüncenin yeniden çözümlemesinde ve Müslüman aklın eleştirisinde yoğunlaşan düşünürlerden birisi de **Muhammed Arkun**'dur. O, İslam'ın altın çağını Hz.Peygamberin vefatından (m.632) İbn Haldun'un ölümüne (ö.1406) kadar geçen dönem olarak nitelendiriyor ki, bu döneme, İslam'ın çoğulcu klâsik çağı diyor. Arkun'a göre, İslam'ın çoğulcu klâsik çağının sona erişiyle birlikte, İslam dünyasında skolâstik bir asır başlamıştır. Skolâstik asrın geçerli olduğu bu dönemin karakteristik özelliği, yeni bilimsel ürünler ortaya koymak yerine, geçmişin tekrarıyla yetinmektir. Yine Arkun, özellikle Müslüman ülkelerdeki üniversitelerde ve hatta ilahiyat eğitimi yapan kurumlarda akademisyenlere egemen olan hava, "**düşünülmezi düşünmeyi**" önleyen akademik bir aklın geçerli olduğunu söylüyor. Akademik akıl ya da skolâstik akıl, adeta eski ma'kûlâtları tekrarlayan, belirlenmiş bir konuda malumat yığını topladığı halde bu bilgileri çözümleyememek ve tefekküre dayalı analizler yapamamak tarzı olarak değerlendiriliyor. Arkun'a göre yeni bir zihniyetle İslam aydınlanması yaşanmak isteniyorsa, bugün ilk yapılması gereken bütün eğitim-öğretim havzalarına egemen olan geleneksel islamî aklın eleştiriye tabi tutulması gerekmektedir.[117]

Burada önemli bir konuya da dikkat çekmek gerekmektedir. Muhammed Abduh'u dışarıda tutarsak, her ne dense yukarıda sözünü ettiğimiz son dönem düşünürleri Eş'arî düşünceye alternatif olarak hep Mu'tezile'yi takdim ediyorlar. Geçmişte gerek Kelam ve

---

[116]Hasan Hanefi'ye göre, kültürel mirasımız içerisinde olumsuzluklardan kurtulmanın ip uçlarını yakalayabileceğimiz ve medeniyet alanındaki yeniden dirilişimize ön ayak olacak örnekliklerden yararlanabileceğimiz hal çareleri hala vardır. bk. Hanefi, *Dirâsât*, s.60-62.

[117] Geniş örneklendirmeler için bakınız. Arkun, Muhammed, *Kazâyâ fî Nakdi'l-Akli'd-Dînî*, (Arapça'ya çeviren: Hâşim Sâlih), Beyrut, 1998, s.32-39,

gerekse Mezhepler Tarihi alanında eser veren birçok müellifin görmezden geldiği gibi, son dönem Müslüman düşünürleri de Mâtürîdî'yi görmezden gelebilecek tavırlar içerisine girdiklerini hissediyoruz. Câbirî bir kültür tarihçisi olarak az da olsa Mâtürîdî'ye yer vermekle birlikte, Hasan Hanefi ve Muhammed Arkoun gibi düşünürlerde aynı şeyi göremiyoruz. Bu ilgisizliğin altında acaba Mâtürîdî'nin mevâliden sayılması mı yoksa eserlerinin dili konusunda ileri sürülen muğlaklık mı yatmaktadır? Bir de bu düşünürler bu yönleriyle de tahlil edilmesi gerekir kanaatindeyim.

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

**SONUÇ**

İslam düşünce tarihinde Kelam, inanç esaslarını aklî bir çerçevede yorumlayan, belirleyen ve de savunan bir ilim olarak görülmüştür. Selefî bakış açısını kısmen dışarıda tutacak olursak, bütün kelamî ekoller aklı epistemolojik bir değer olarak kabul etmişlerdir. Bunlardan bir kısmı, akla daha geniş bir alan tanırken, bir kısmı da sadece nassı teyid edici bir değer atfetme gereği duymuşlardır. Aslında ne Mu'tezile, ne Mâtürîdîlik ve ne de Eş'arîlik arasında bilginin kaynağı bakımından akla verilen değer konusunda bir ihtilaf vardır. Kelâmî ekoller arasında varolan ihtilaf, Allah'ın zâtını, sıfatlarını, peygamberliğin gerekliliğini ve ahlâkî hükümleri bilmenin vücûbiyetinin ölçüsü ne iledir? sorusu çevresinde düğümlenir. Gerek Mu'tezile ve gerekse Mâtürîdîlik olsun, Allah'ın varlığı ve ahlâkî değerlerin nesnelliği konusunda aklî vücûbiyeti yeteli görürler. Mütekaddimin Eş'arîlik ise, aklı nassa bağlayıcı bir tutum sergiler. Aynı yargıyı müteahhîrîn Eş'arîlik konusunda ileri sürmek doğru değildir.

Onların akıl-nakil ilişkileri bağlamında Mu'tezile'den çok farklı düşündükleri söylenemez. Burada, Mu'tezile'yi de tamamen akılcı bir şablona oturtmak, onların hatırasına saygısızlık olur. Zira Mu'tezile bilgi nazariyesi konusunda bütünüyle akılcı değildir. Ama, akla sarılma ve aklı iyi kullanma konusunda büyük gayretler sarf etmişlerdir. Mu'tezile'nin bilinen yaygın aklî bakış açısı, ahlâkî hükümleri nesnel olarak akılla bilme temeline dayandırmasıdır. Bu yönüyle onlar şeriatı, akla tabi kılmıştırlar. Bunun manası, vahiy, ahlâki hükümler konusunda bir değer tespitinde bulunmaz, ancak haber verir. Adalet iyidir, zülüm kötüdür, örneğinde olduğu gibi. Yoksa Mu'tezile aynı bakış açısını âhiretin ahvâli, sevap ve ceza, ayrıca, namaz, oruç, hac gibi hukûkî hükümleri bilmede sürdürmez. Bu konularda nakle alan açarak, aklın alanını sınırlandırmışlardır. O halde Mu'tezile akılcılığını mutlak olarak değil, kısmi bir akılcılık olarak görmek gerekmektedir. Hemen hemen bütün kelamî ekollerin yaptığı nassı eleştirmek değil, te'vil etmektir. Bu sebeple kelamcıların aklının te'vilci bir akıl olduğu, söylenebilir.

Tarihi süreç içerisinde dengeler, kimi zaman aklın ve kimi zaman da naklin aleyhine işleyebilecek *dönemsel* farklılıklar gösterebilmiştir. Aklın ve naklin alanını yeniden belirleyerek her ikisinin arasını uzlaştırmada dengeyi korumak gerekir. Bunun ip uçlarını tarihsel mirasımız içerisinde bulabiliriz. Örneğin, itizâlî akıl anlayışı, modern zamanların akıl anlayışıyla paralellik arzediyor gibi görünse bile, Mu'tezile hiçbir zaman beşerî aklın *Ekmel olan Akıl* ile bağlantısını kesmekten yana bir tercihte bulunmamıştır. Aklın kurallarının evrensel oluşumunu savunmaları pozitivist rasyonellik gibi algılanmamalıdır. Onlar daima hakikatle bağlantısını koparmayan bir akıl anlayışının müdafaasını yapmışlardır. Ama buna rağmen yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Mu'tezilî akıl anlayışı te'vilci aklın bir parçasını oluşturur. Örneğin, eleştiri alanını vahiy ve nübüvvet konularına kaydıran çağdaş düşünür *Muhammed Arkun* gibi şahsiyetlerin akıl anlayışı ve akla verdikleri değerin -artı ve eksilerini göz önünde tutmak şartıyla- Mu'tezile'den fersah fersah ileride olduğunu iddia edebiliriz. Protestan bir akıl anlayışı İslam'ın belirleyiciliği konusunda nasıl bir durum ortaya çıkarır? Elbette bunun da tartışılması gerekir. Te'vil, bir nevi nassın sosyo-kültürel atmosferlerden etkilenen akla göre anlaşılması olarak görülürse, son dönem Müslüman düşünürlerinin yaptığı da nassı, bir başka biçimde akla bağlamak olarak görülebilir. Bu da bir te'vil anlayışıdır. Dolayısıyla, çağımız İslam dünyasında boy atmaya çalışan yeni mütefekkir Müslüman münevverler profilinin bu alandaki çabaları, tenkide açık yönleri olmakla birlikte, her ne

kadar yaptıklarıyla beyin şoklarına yol açıcı bir düzlemde tartışmaları koyulaştırmış olsalar da ben ümit ediyorum ki, bütün bunlar, İslam'ın ve insanlığın yararına hayırlı neticeler verecektir. Bu çıkışlar, kaçınılmaz bir zorunluluk olarak duruyor karşımızda. Aynı zamanda bu mesâiler, ortak insanlık tarihine ortak akılla katılmak ve tarih dışı kalmamak gibi bir işlevsel boyut kazandıracaktır, kanaatindeyim.

## BİBLİYOGRAFYA


Ahmed b. Abdüllatîf, *Menâhicu bi İmâmi'l-Harameyn*, Riyad, 1993.

Altıntaş, Ramazan, *Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri,* C.Ü. İ. Fak. Dergisi, Sayı:3 ( 1999).

Arkoun, Muhammed, *Kazâyâ fî Nakdi'l-Akli'd-Dînî*, (Arapça'ya çev. Hâşim Sâlih), Beyrut, 1998.

Bâkıllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *et-Temhîd* (neşr. Richard Joseph McCarthy), Beyrut, 1957.

Bâkıllânî, Ebu Bekir Muhammed b. et-Tayyîb, *İ'câzü'l-Kur'an* (Süyûtî'nin *el-İtkân* adlı eserinin hâmişinde), İstanbul, 1978.

Basrî, Ebu'l-Huseyn, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh,* Dımaşk, 1964.

Behiy, Muhammed, *İslam Düşüncesinin İlâhî Yönü*, (çev. Sabri Hizmetli) Ankara, 1992.

Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzâli Metafiziğinin Karşılaştırılması,* İstanbul, 1993.

Câbirî, Muhammed Âbid*, Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı* (çev. B. Köroğlu-H. Hacak-E. Demirli), İstanbul, 1999.

Câbirî, Muhammed Âbid, Arap Aklının Oluşumu, (çev. İbrahim Akbaba), İstanbul, 1997.

Cürcânî, Seyyid Şerîf, *et-Ta'rîfât*, (tahk. Abdurrahmân Umeyra), Beyrut, 1987.

Cüveynî*,* Ebu'l-Me'âlî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye,* İstanbul, ts.

Cüveynî, Ebu'l-Meâlî, *el-İrşâd ilâ Kavâtıı'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd* (tahk. M. Yusuf Mûsâ-A. Abdülhamîd), Kahire, 1950.

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Luma' fi'r-Redd alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'* (tahk. Hamûde Gurâbe), Kahire, 1955.

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

Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, ( tahk. Helmut Ritter), Wiesbaden, 1980.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Risâle fî İstihsâni'l-Havd fî İlmi'l-Kelam*, Haydarabad, 1344.

Gazâlî, Ebû Hâmid, *Faysalu't- Tefrika beyne'l-İslam ve'z-Zendeka* (çev. A. Turan Aslan), İstanbul, 1992.

Gazâlî, Ebû Hâmid, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* ( nşr. Âdil el-Avâ), Beyrut, 1979.

Gazâlî, Ebû Hâmid, *Mi'yâru'l-Ilm fî Fenni'l -Mantık* (tahk. M. Mustafa Ebu'l-A'lâ), Kahire, 1973.

Hamûde Gurâbe, "Takdîm", (Eş'arî, *el-Luma'* ), Kahire, 1955.

Hasan Hanefi, *Dirâsâtün Felsefiyyetün*, Kâhire, ts.

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

Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî, *Zemmü'l-Kelam*, (tahk. Semîh Duğaym), Beyrut, ts.

İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddime* (çev. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul, 1991.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Halîm, *Der'ü Taâruzi'l-Akl ve'n-Nakil* (tahk. Abdüllâtif Abdurrahmân), Beyrut, 1997.

İcî, Adudiddîn, *el-Mevâkıf fî Ilmi'l-Kelam*, Beyrut, ts.

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

Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, (tahk. Ömer Seyyid Azmî), Kahire, ts.

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

Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (tahk. Abdülkerim Osman), Kâhire, 1965.

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

Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Kitâbu't-Tevhîd,* (tahk. Fethullah Huleyf), Beyrut, 1970.

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

Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, (tahk. Hüseyin Atay), Ankara, 1974.

Mu'tekıd, Avvâd b. Abdillâh, *el-Mu'tezile*, Riyâd, 1996.

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

Neşşâr, Ali Sami, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu,* (çev. Osman Tunç), İstanbul, 1999.

Neşşâr, Ali Sami, *Menâhicu'l-Bahs Inde Müfekkiri'l-İslam*, Beyrut, 1984.

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

Râzî, Fahreddîn, *Muhassal*, (tahk. Semîh Duğaym), Beyrut, 1992.

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

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

Şâfiî, Hasan Mahmûd, '*Min Kazâye'l-Menhec fî Ilmi'l-Kelâm'*, Dirâsâtün Arabiyyetün ve İslâmiyyetün, Sayı:1, (1983).

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

Şınkîtî, Muhammedü'l-Emîn b. Muhammed, *Advâü'l-Beyân fî Îzâhı'l-Kur'ani bi'l-Kur'an*, Riyad, 1403h.

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

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

Taftazânî, Ebu'l-Vefâ, *Kelam İlminin Bellibaşlı Meseleleri*, (çev. Şerafeddîn Gölcük), İstanbul, 1980.

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

Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* ( çev. E. Ruhi Fığlalı), Ankara, 1981.

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