

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
ARAP DİLİ VE BELAGATİ BİLİM DALI

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'DA DELÂLET TEORİSİ

Doktora Tezi

İbrahim KARA

ANKARA-2023

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
ARAP DİLİ VE BELAGATİ BİLİM DALI

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'DA DELÂLET TEORİSİ

Doktora Tezi

İbrahim KARA

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ

ANKARA-2023

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
ARAP DİLİ VE BELAGATİ BİLİM DALI

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'DA DELÂLET TEORİSİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

İmzası

1- Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ

2- Prof. Dr. Salih Zafer KIZIKLI

3- Prof. Dr. Bayram AKDOĞAN

4- Doç. Dr. Yaşar DAŞKIRAN

5- Doç. Dr. Mesut CEVHER

Tez Savunması Tarihi

04.09.2023

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ danışmanlığında hazırladığım “Kâdî Abülcebbâr'da Delâlet Teorisi (Ankara. 2023)” adlı doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 04.09.2023

İbrahim KARA

ÖNSÖZ

Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzı çeşitli yönlerden tartışılmıştır. Onun lafzen ve mana olarak anlaşılması Müslümanların önem verdikleri konuların başında gelmektedir. H. 4. Yüzyılda yaşamış Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebbâr da ilâhi kelâmın anlaşılması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre insanın anlaması ve sorumluluk üstlenmesi için tenzil edilen Kur'ân'ın hiçbir âyeti anlam bakımından gizli kalamaz. Kâdî Abdülcebbâr, bu düşüncesini dilsel bir zeminde açıklama gayreti içinde olmuştur. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması dil gibi mucizevi bir olgunun incelenmesiyle mümkündür. Kâdî Abdülcebbâr'a göre vahyin anlaşılması ancak beşerî âlemde kullanılan dilin yapısını incelemekten geçmektedir. Bu çalışmadaki amaç Kâdî'nın bu düşüncesini dilsel zaviyeden anlayıp ortaya koymaya çalışmaktır.

Çalışmanın giriş bölümünde tezin kapsamı, kullanılan kaynaklar ve Kâdî Abdülcebbâr'ın hayatı hakkında muhtasar bilgiler verilmiştir. Hayatını araştırırken müellifin künye bilgileri, hocaları, öğrencileri, yetiştiği ortam ve eserleri incelenmiş; tefsir, kelâm, fıkıh ilimlerindeki serüveni ve mesleki kariyeri anlatılmıştır. Birinci bölümde Kâdî Abdülcebbâr'ın düşüncesindeki teorik temeller ele alınmıştır. Bu çerçevede onun bir mu'tezilî olarak teolojik yaklaşımları ve İslâmi epistemolojik sisteme ve hadis ilmine bakışı araştırılmıştır. Ayrıca Kâdî Abdülcebbâr'ın düşüncesine farklı kültürlerin etkisi de ele alınmıştır. Bu amaçla Hristiyanlık ve Yahudilik, Helenistik düşünce, felsefe ve mantık-kelâm ilişkisi konularına yer verilmiştir. İkinci bölümde Kâdî Abdülcebbâr'ın teoloji ve dil çerçevesindeki görüşleri beyan edilmiştir. Buna göre dilin kökeni, halku'l-Kur'ân meselesinin dil düşüncesine etkisi ve isim-müsemma ile ilgili tartışmalar incelenmiştir. Üçüncü bölümde Kâdî Abdülcebbâr'ın fıkıh ilmi çerçevesinde dilsel görüşleri analiz edilmiştir. Bu çerçevede onun İslâmi ilimlerde bütüncül bir metot arayışı, fıkhıta benimsediği ekol olan mütekellim-fıkıh ekolünün gelişim süreci ve temel

özellikleri incelenmiştir. Ayrıca müellifin mütekellim-fıkıh ekolü içerisindeki dilsel görüşleri ve etkileri araştırılmıştır. Dördüncü bölümde ise Kâdî Abdülcebâr'ın delâlet kavramına yaklaşımı ele alınmıştır. Bu kapsamda mana ve te'vîl, Kur'ânî te'vîl, delil-delâlet-istidlâl kavramları ve istidlâl yollarından Kıyâsu'l-gâib 'ale's-şâhid'in dilsel boyutu ve dilde ve fıkıhta kıyas yöntemi irdelenmiştir. Ayrıca bu bölümde Kâdî Abdülcebâr'ın mecâz ve lafız-mânâya yönelik görüşlerinin ele alınmasının yanısıra ona dilsel olarak yöneltile eleştiriler ve dil-belâgat konusundaki etkileri araştırılmıştır.

Çalışmanın başından itibaren bilgi ve tecrübesini aktararak akademik yönlendirmeler yapan danışman hocam Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ'e, araştırma esnasında zor metinlerin anlaşılmasında yardımlarını esirgemeyen Doç. Dr. Mesut Cevher ve Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Elmehti RİFAİ'ye, kaynak temini ve kelâmî konuların anlaşılmasında destek veren Dr. İsmail KOÇAK'a, tarihi metinlerin aydınlatılmasında yardımcı olan Arş. Gör. Muhammed UÇ'a, tezin birçok aşamasında teknik desteğini esirgemeyen Dr. Ramazan KILIÇ'a teşekkür ederim. Ayrıca tez sürecinde her zaman desteklerini yanımda hissettiğim değerli eşim Raziye Hanım'a, çocuklarım Meryem Betül ve Ömer'e müteşekkirim.

İbrahim KARA

Ankara, 2023

KISALTMALAR

b.	: İbn (Oğul)
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	: Editör
EKEV	: Erzurum Kültür Eğitim Vakfı
H.	: Hicrî
H.	: Hazreti
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları
İLAM	: İlmî Araştırmalar Merkezi
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
M.ö.	: Milattan önce
ö.	: Ölüm Tarihi
S.	: Sayı
TDK.	: Türk Dil Kurumu
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
TDVİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Thk.	: Tahkik
Tsz.	: Tarih bilinmiyor
vd.	: Ve devamı
vs.	: vesaire
ysz.	: Yayın yeri yok

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	V
KISALTMALAR.....	VII
İÇİNDEKİLER.....	VIII

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'DA DELÂLET TEORİSİ

Giriş.....	1
A-Konunun Kapsamı	1
B-Kaynaklar	2
C-Kâdî Abdülcebbâr ve Biyografik Bilgisi	3
1. Künye Bilgileri	3
2. Hocaları	4
3. Öğrencileri.....	5
4. Eserleri.....	6
D- Kâdî Abdülcebbâr ve İlmi Çevresi	11
1. Yetiştği Ortam	11
2. Kelâm Eğitimi	13
3. Fıkıh Eğitimi.....	14
4. Tefsir Eğitimi	15
5. Kariyeri ve Kadılığı.....	16
E. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR DÜŞÜNCESİNİN TEORİK TEMELLERİ	19

1. Bir İ'tizal Teorisyonu Olarak Teolojik Yaklaşımları	19
2. İslâmi Epistemolojik Sisteme Bakışı ve Hadis.....	21
3. Kâdî Abdülcebâr'ın Düşünce Sisteminde Senkretik Boyut	24
3.1. Hristiyanlık ve Yahudilik Etkisi.....	24
3.2. Helenistik Etki	27
3.3. Felsefe ve Kâdî Abdülcebâr	30
3.4. Mantık ve Kelâm İlişkisi Açısından Kâdî Abdülcebâr	31

I. BÖLÜM

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, TEOLOJİ VE DİL

1. Dilin Kökeni Problemi	34
2. Vahyin Mâhiyeti-Halku'l-Kur'ân Meselesinin Dil Düşüncesine Etkisi	43
3. Allah'ın Sıfatları ve İsmi'nin Ontolojisi Üzerinde Tartışmalar (İsim-Müsemma)	54

II. BÖLÜM

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, FIKIH VE DİL

1. Holistik (Bütüncül) Bir Metodoloji Arayışı.....	62
2. Mütakellim-Fıkıh Ekolünün Gelişim Süreci.....	68
3. Mütakellim-Fıkıh Ekolünün Temel Parametreleri	73
4. Kâdî Abdülcebâr'ın Mütakellim-Fıkıh Ekolü Çerçevesinde Dilsel Görüşleri	77
5. Kâdî Abdülcebâr'ın Mütakellim-Fıkıh Ekolü İçerisinde Etkileri	81

III. BÖLÜM

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE DELÂLET PROBLEMİ

1. Kâdî Abdülcebbâr'da Mânâ ve Te'vîl	90
2. Kâdî Abdülcebbâr'da Kur'ânî Te'vîl Mekanizması	93
3. Delil-Delâlet-İstidlâl Kavramları	98
4. İstidlâl Yolları	102
4.1. Kıyâsü'l-Gâib 'Ale's-Şâhid ve Dilsel Boyutu.....	102
4.2. Dilsel Kıyas Yöntemi ve Fıkhî Kıyasın Kâdî Abdülcebbâr Açısından Değeri ve Karşılaştırılması.....	107
5. Kâdî Abdülcebbâr'ın Mecâza Yaklaşımı	110
6. Kâdî Abdülcebbâr'ın Lafız-Mânâ Arasındaki İlişkiye Dair Görüşleri	115
7. Kâdî Abdülcebbâr'a Dilsel Olarak Yöneltilen Eleştiriler	121
8. Kâdî Abdülcebbâr'ın Dil ve Belâgat Konusundaki Etkileri	126
SONUÇ.....	135
KAYNAKÇA	141
ÖZET	151
ABSTRACT	152

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'DA DELÂLET TEORİSİ

Giriş

A-Konunun Kapsamı

Dil, insanoğlunun varlığı kadar eskiye götürülebilecek bir olgudur. Allah'ın yarattığı insanın, dünyaya geldiği zaman dilimi itibariyle birtakım ihtiyaçları olduğu bilinen bir gerçektir. İnsanın bu ihtiyaçları çerçevesinde sadece maddi boyutlar düşünülmemelidir. Kâinattaki en değerli varlık olan insan aşk, sevgi, hüznün, acı, sevinç, korku, inanma gibi güçlü duygulanımları içinde besleyen bir varlıktır. İnsanın yaşamını sürdürmesinde gerekli olan maddi ihtiyaçları ya da ruhunda yaşadığı duyguların dışa yansımaları dilsel ifadelerin kullanılmasıyla ilgilidir.

İnsan için kaçınılmaz olan dil olgusunun nasıl oluştuğu konusu İslam dünyasında tartışmalıdır. Daha çok Allah'ın irade ve kudretine önem veren Ehl-i Sünnet uleması dilin, ilâhi vahiy sonucu belirlenmiş olduğunu savunmaktadırlar. İnsan özgürlüğü ve sorumluluğuna çok önem veren Mu'tezile mezhebi âlimleri dilin, insanların bir uzlaşısı sonucu ortaya çıktığını savunmaktadırlar.

Mu'tezile mezhebine mensup önemli âlimlerden birisi h. 4. asırda yaşayıp 5. asrın başlarında vefat eden Kâdî Abdülcebbâr'dır. Bu âlim, genel olarak kelâmî yönüyle ön plana çıkmış olsa da dilbilimsel açıdan incelenmeyi hak eden önemli görüşleri vardır. Kendisinden önce Arap dilinde lafza ayrı bir önem verilmiştir. el-Halîl b. Ahmed'in sözlüğü *Kitâbu'l-'ayn*'da kullanımda olmayan lafızları bile zikretmesi bunun bir yansımasıdır. Kâdî Abdülcebbâr ise Arap dilinde kutsal bir konumda görülen lafızları, eyleyen bir varlık olan insan fiilleriyle ilişkilendirmiştir. Öyle ki, dilin kökeninin beşerî bir uzlaşısı sonucu ortaya çıkmasını savunması bu düşüncesinin bir yansımasıdır. Buradan hareketle Allah'ın kelâmı olan Kur'ân'ın ancak duyular âlemindeki dilin yapısının incelenmesiyle anlaşılabilir olduğunu düşünmektedir. O, ilâhi kelâmın bir delâlet ve

beyan olduğunu düşünmektedir. *Kâdî Abdülcebbâr'da Delâlet Teorisi* başlıklı bu çalışmada Kâdî Abdülcebbâr'ın, dilin işleyiş mekanizması ve ilâhi kelâmın anlaşılabilirliği yönündeki görüşleri incelenecektir. Tezin konuları her ne kadar dilbilimsel olarak düşünülse de kelâmî ve fikhî bağlantıları olması nedeniyle disiplinlerarası bir çalışmadır.

B-Kaynaklar

Kâdî Abdülcebbâr'da Delâlet Teorisi başlıklı bu çalışmada kullanılan en temel kaynak müellifin *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* adlı eseridir. Düşünürün bu eseri oldukça hacimli olması ve tezin kapsamı gereği kitabın bazı ciltlerinden istifade edilmiştir. Dilin kökeni, isim-müsemma tartışmaları ve Hristiyanlık ve Yahudiliğin ilâhi sözle ilgili görüşlerinin yoğun olarak işlendiği 5. cilt olan *el-Fırak gayru'l-İslâmiyye*, Kur'ân'ın yaratılıp yaratılmaması tartışması üzerine dilbilimsel açıklamaların yer aldığı 7. Cilt olan *Halku'l-Kur'ân*, bilgi felsefesinin işlendiği 12. Cilt olan *en-Nazar ve'l-ma'rife*, Kur'ân'ın i'câzı, lafız-mânâ ve fesahatin işlendiği 16. Cilt olan *İ'câzu'l-Kur'ân* ve Kâdî Abdülcebbâr'ın fikhî görüşlerinin ele alındığı 17. cilt olan *eş-Şer'îyyât*, el-Muğnî eserinin yararlanılan kaynakları arasındadır.

Kâdî Abdülcebbâr'ın te'vîl, mânâ ve Kur'ân'daki müteşâbih âyetlerin anlaşılabilmesi gibi konuların detaylı bir şekilde işlendiği *Müteşâbihu'l-Kur'ân* isimli eseri önem arz etmektedir. *el-Muhît bi't-teklîf*, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*, *Tesbîtu delâili'n-nübüvve* adlı kitaplar tezde istifade edilen Kâdî Abdülcebbâr'ın önemli eserlerindendir.

Arap dilinin leksikolojik olarak günümüze intikalinde önemli bir pay sahibi olan el-Halîl b. Ahmed'in *Kitâbu'l-'ayn*'ı, İbn Manzûr'un *Lisânu'l-'arab*'ı, ez-Zebîdî'nin *Tâcu'l-'arûs*'u, Râgıb el-İsfahânî'nin *Müfredât*'ı ve Tehânevî'nin *Keşşâfu ıstılâhâti*

fünûn'u bu çalışmada kavram analizi yaparken başvuru kaynakları arasında yer almaktadır.

Klasik kaynaklar arasında dilbilimsel teorilerin yoğunlukla işlendiği Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı, İbn Cinnî'nin *el-Hasâis*'i, Ebû Osman el-Câhız'ın *Kitâbu'l-hayevân*'ı, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin *Delâilü'l-i'câz*'ı, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*'ı, eş-Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal*'i, Cârullah ez-Zemahşerî'nin *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl*'i, çalışmada başvuru önemli kaynaklardır.

Çalışmanın önemli kısmında yararlanılan Türkiye'de yapılan önemli çalışmaları zikretmek gerekmektedir. Soner Gündüzöz'ün *Arapçanın Söz Varlığı*, Kamil Güneş'in *İslam Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, Davut İltaş'ın *Kelâmcı Usûlcülerin Delâlet Anlayışı*, İlyas Çelebi'nin *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbâr*'ı, İbrahim Aslan'ın *Kâdî Abdulcebbâr'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*'ı ve Metin Özdemir'in *Mütezele'nin Kur'an Müdafası* usûl konularının temellendirilmesinde, i'tizâlî düşüncenin ve dilbilimsel konuların anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir.

C-Kâdî Abdulcebbâr ve Biyografik Bilgisi

1. Künye Bilgileri

Kâdî Abdulcebbâr, Batı İran'daki Hemedan bölgesinin Esedâbâd mevkiinde 320-325 (932-937) yılları arasında dünyaya geldi.¹ Kâdî Abdulcebbâr'ın tam adı Abdulcebbâr b. Ahmed b. Abdulcebbâr el-Hemezânî el-Esedâbâdî Ebü'l-Hüseyn'dir. Mütezile mezhebinin önde gelen isimlerinden olan müellif ilim muhitlerince kadıların kadısı anlamındaki *kâdî'l-kûdât* lakabıyla anılmaktaydı.² Bir başka kaynağa göre ise tam ismi

¹ Metin Yurdağur, "Kâdî Abdulcebbâr", İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2001, C. XXIV, 103.

² Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, ysz.: Dâru'l-İlm li'l-Melâîyîn, 2002, III, 273.

Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr b. Ahmed b. Halîl b. Abdullah el-Hemedânî el-Esterâbâdî Ebü'l-Hasen'dir.³ Müellif, Hemezânî olarak da anılmaktadır.⁴

2. Hocaları

Kâdî Abdülcebbâr, Şâfi'î mezhebine mensup bir fakihdir. İlk derslerini Esedâbâd ve Kazvîn'de almıştır. Ebü'l-Hasen b. Seleme el-Kattân (ö. 345/956), Abdurrahman b. Hamdân el-Hallâb (ö. 342/954), Abdullah Cafer b. Fâris (ö. 346/958), ez-Zübeyr b. Abdülvâhit el-Esedâbâzî (ö. 347/958), Ebû Bekir Muhammed b. Zekerîyya gibi âlimlerden hadis dersi almıştır.⁵ H. 346 yılında Basra'ya giderek muhaddis Ebû Bekir Muhammed b. Hasen b. Ferac el-Enbârî ve Ahmed b. İbrahim b. Yusuf et-Temîmî (ö. 352/963)'den hadis ve muhtelif dersler almıştır.⁶

Kâdî Abdülcebbâr, Basra'da ilk derslerini aldığı kimsenin Ebû İshâk b. Ayyâs (ö. 386/996) olduğunu belirtmektedir. Kâdî, hocasının takva, zühd ve ilim sahibi biri olduğunu ifade etmektedir.⁷ Daha önce itikatta Eş'ariyye'yi benimseyen Kâdî Abdülcebbâr'ın Ebû İshâk'tan ders aldıktan sonra mutezile mezhebine geçtiği ifade edilmektedir. Ardından Ebû Ahmed b. Seleme'den ders almıştır. Daha sonra mutezile

³ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, tsz., V, 78.

⁴ Takiyyüddîn İbnü's-Salâh, *Tabakâtu'l-fukahâi's-şâfi'iyye*, Thk. Muhyiddîn Ali Necîb, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992, I, 523.

⁵ Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, Thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987, XXVIII, 376; Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbâr'da Kelâmullah Meselesi Örneği*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, 55-56.

⁶ Güneş, *Akıl ve Nass*, 56.

⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-mu'tezile*, Thk. Fuâd Seyyid, Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017, 336; Güneş, *Akıl ve Nass*, 56.

âlimi ve Hanefi fakihi Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/980)'den fıkıh dersi almak üzere Bağdat'a gitmiştir. Ancak Ebû Abdullah, Kâdî'nın şâfi'î fikhında kalmasını istemiş ve onu ders halkasına almamıştır. Ne var ki Kâdî'nın tedris ve telif faaliyetlerine hocası Ebû Abdullah'ın yanında başladığı ifade edilmiştir.⁸

3. Öğrencileri

Ebû Reşîd Sa'îd b. Muhammed en-Nîsâbü'rî (ö. 440/1048), Kâdî Abdülcebbâr'ın önde gelen zeki öğrencilerinden olup hocasının vefatından sonra liderliği kendisinin üstlendiği ifade edilmektedir. Kâdî'nın, öğrencisi Ebû Reşîd'e *üstad* (şeyh) olarak seslendiği ve bunu başkaları için kullanmadığı aktarılmaktadır.⁹ Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-Basrî (ö. 436/1045)¹⁰, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh (ö. 468/1076)¹¹, Ebû Yûsuf Abdüsselam b. Muhammed el-Kazvînî (ö. 488/1095), el-İmâmü'z-Zeydî el-Müeyyid billâh Ahmed b. el-Hüseyn b. Hârûn (ö. 411/1021), Ebû Abdullah b. Sa'îd el-Lebbâd, Ebu'l-Kâsım İsmail b. Ahmed el-Büstî (ö. 420/1029) de Kâdî'nın tedrisinden geçmiş kimselerdir. el-Büstî'nin Irak'ta Zeydiliğin lideri olduğu ve zeydiyye mezhebinin de kendisine nisbet edildiği ifade edilmektedir. Kâdî'yla yakın alakası olan el-Büstî'nin delil getirme ve münazara yapma konusunda başarılı olduğu belirtilmektedir. Aynı zamanda kelâmi meselelerin tartışılıp aydınlatılması noktasında Kâdî'nın güvendiği simalardan biridir.

⁸ Yurdagür, Kâdî Abdülcebbâr, 103.

⁹ Ahmed b. Yahya el-Murtazâ, *el-Münyetü ve'l-emel fî şerhi kitâbi'l-milel ve'n-nihal*, ysz.: Dâiretu'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1898, 69.

¹⁰ Abdülfettâh Lâşîn, *Belâgatu'l-Kur'ân fî âsâri'l-Kâdî Abdilcebbâr ve eseruhû fî'd-dirâsâti'l-belâgiyye*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, tsz, 66.

¹¹ Murtazâ, *el-Münyetü ve'l-emel*, 71.

eş-Şerîf el-Murtazâ Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyin el-Mûsevî (ö. 436/1045), Kâdî Abdülcebbâr'ın seçkin öğrencilerinden olup kelâm, edebiyat ve şiirde önemli bir konuma sahiptir. *el-Emâlî* adında meşhur bir esere sahiptir.¹² eş-Şerîf er-Razî (ö. 406/1016), Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Muhsin et-Tenûhî (ö. 447/1055), Ebû Tâhir Muhammed en-Nehârâ, el-Muhsin b. Ali el-Cebân, Ebû Hâmid el-Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101) de Kâdî Abdülcebbâr'ın tedrisinden geçen önemli şahsiyetlerdir.¹³

4. Eserleri

Kâdî Abdülcebbâr, İslâmî ilimlerde birçok alanda eser telif etmiş bir âlimdir. Kur'ân, hadis, dilbilim, fıkıh, fıkıh usûlü, akâid, mezhepler konusunda eserler kaleme almıştır. Her ne kadar kelâm ilmiyle ilgili eserleri ön plana çıksa da İslâmî ilimlerin birçok dalına ait eserleri mevcuttur. Zehebî, İbn Şehbe, İbn Şâkir el-Ketbî, es-Sübkî, el-Hâkim Ebü'sa'd gibi âlimler Kâdî Abdülcebbâr'ın mutezile mezhebi, Kur'ân tefsiri ve usûl ilimlerine dair meşhur eserler telif ettiğini belirtmişlerdir. Kâdî Abdülcebbâr, yazdığı eserlerle mensubu olduğu mutezile mezhebinde lider konuma yükselmiş ve kendisinden sonraki birçok araştırmacı için de ana kaynak mesabesinde kitaplar telif etmiştir.¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr'ın başlıca eserleri aşağıdaki gibidir:

1. *el-Edilletü fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. el-Hâkim Ebü's-Sa'd bu esere '*Uyûni'l-mesâil*de temas etmiştir.
2. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. Mutezile kelâmıyla ilgili günümüze ulaşmış en kapsamlı eserlerden birisidir. 20 cilt olarak kaleme alınan eserin sadece 16 cildi günümüze ulaşmıştır.

¹² Lâşîn, *Belâgatü'l-Kur'ân*, 67.

¹³ Lâşîn, *Belâgatü'l-Kur'ân*, 68.

¹⁴ Abdülkerim Osman, *Kâdi'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemezânî*, Beyrut: Dâru'l-'Arabiyye, 1967, 55-56.

3. *Müteşâbihu'l-Kur'ân*. Bu eser Kâdî Abdülcebbâr'ın Kur'ân'ın muhkem âyetlerinin müteşâbih olanından ayrılarak bunların doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlamak amacıyla yazdığı bir eserdir. Müellif bu eseri hayatının erken dönemlerinde kaleme almıştır.¹⁵

4. *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*. Eser, Sâhib b. 'Abbâd'ın isteği üzerine Muğnî'de geçen geniş kapsamlı kelâmî konuların özetlenmesi şeklindedir. Muhammed Amâra *Resâilü'l-'adl ve't-tevhîd* içinde yayımlamıştır.¹⁶ Ayrıca eser *Mu'tezile'de Din Usûlü* adıyla Murat Memiş tarafından İz yayıncılıkta Türkçeye çevrilmiştir.

5. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Mutezilenin beş esasının ele alındığı bu eser Abdülkerim Osman tarafından Kâdî Abdülcebbâr'a nispetle basıldıysa da Batılı araştırmacılar müellifin *el-Usûlü'l-hamse* adlı eserinin Zeydî öğrencisi Kıvâmuddîn Mankdim tarafından yapılan bir şerhi olduğunu öne sürmektedir.¹⁷

6. *et-Tefsîru'l-Kebîr*. Abdülkerim Osman, İbn Teymiyye'nin bu eseri *Mukaddime fî usûli't-tefsîr* adlı kitabında zikrettiğini beyan etmektedir.¹⁸

7. *et-Tefsîru'l-Muhît*.

8. *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*. Kâdî Abdülcebbâr, bu eserine yazdığı mukaddime de birçok insanın Kur'ân'da geçen müteşâbih âyetleri gerçek anlamlarına hamlederek hata ettiklerini ifade etmektedir. Ona göre Allah'ın kelâmında geçen “göklerde ve yerdeki her şey Allah'ı tespih eder”¹⁹ âyetindeki

¹⁵ Metin Yurdağür, “*Müteşâbihü'l-Kur'ân*”, İstanbul: TDVİA, XXXII, 2006, 207-208.

¹⁶ Yurdağür, Kâdî Abdülcebbâr, 103.

¹⁷ Yurdağür, Kâdî Abdülcebbâr, 103.

¹⁸ Osman, *Kâdî'l-Kudât*, 59.

¹⁹ el-Haşr 59/1.

tesbih lafzı hakiki anlamda ele alınmamalıdır. Nitekim “*Kur’ân’ı hiç düşünmezler mi?*”²⁰ âyetinde bu duruma işaret vardır.²¹

9. *el-Emâlî* ya da *Nazmu’l-fevâid ve takrîbu’l-murâd li’r-râid*. Kâdî Abdülcebbâr’ın hadis alanında yazdığı bir eserdir. Abdülkerim Osman, Kâdî’nin bu eseri hicri beşinci yüzyılın başlarında *Tabakâtu’l-Mu‘tezile* eserini yazdıktan sonra yazmış olma ihtimalinin yüksek olduğunu belirtmektedir. Çünkü Kâdî, böyle bir eser yazacağını *Tabakât*’ta belirtmiştir.²²

10. *Tesbîtü delâili’n-nübüvve*. Eser İslam âlimleri tarafından büyük ilgiyle karşılanmış, alanında yazılmış başlıca kaynaklardan biri olarak görülmüştür. Kâdî, bu eserini hocası Ebû Abdullah’ın vefatından sonra yazmıştır.²³

11. *Âdâbu’l-Kur’ân*.

12. *Nasîhatu’l-mütefakkih*.²⁴

13. *el-İhtilâf fî usûli’l-fıkh*. Carl Brockelmann, bu eserin Vatikan kütüphanesinde 1100 numarasıyla bulunduğunu söylemektedir.²⁵

14. *Usûlü’l-fıkh*. Abdülkerim Osman, bu esere Kâdî Abdülcebbâr’ın kendi eseri Muğnî’nin 17. cildinde referansta bulunduğunu ifade etmektedir. Ancak Osman, bu eserin müstakil bir varlığının olmadığı Kâdî’nin bahsetmesinin diğer eserlerinden *en-Nihâye* ya da *el-‘Umed* olduğunu belirtmektedir.²⁶

²⁰ en-Nisâ 4/82.

²¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhu’l-Kur’ân ‘ani’l-metâ‘ın*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2008, 56.

²² Osman, *Kâdi’l-Kudât*, 59-60.

²³ Osman, *Kâdi’l-Kudât*, 60.

²⁴ Osman, *Kâdi’l-Kudât*, 61.

²⁵ Osman, *Kâdi’l-Kudât*, 61.

²⁶ Osman, *Kâdi’l-Kudât*, 61.

15. *el-'Umed*. Bu eser Kâdî Abdülcebbâr'ın usûl-i fıkıh alanında telif ettiği bir eserdir. Öğrencisi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, kitabı şerhetmiştir. Ancak Kâdî'nın eseri günümüze ulaşmamıştır.

16. *Mecmû'u'l-'ahd*. Kâdî, bu kitabın ismini *Şerhu'l-usûli'l-hamse*'de zikretmektedir.²⁷

17. *en-Nihâye*. Kâdî Abdülcebbâr'ın usûl-i fıkıh alanında yazdığı müstakil bir kitaptır. Müellif bu eserine Muğnî'nin farklı ciltlerinde atıfta bulunmaktadır. Kâdî, bu eserini hocası Ebû Abdullah hayattayken yazmıştır.²⁸

18. *el-İhtiyârât*.

19. *el-Hilâf beyne's-Şeyhayn Ebî Ali ve Ebî Hâşim*. Bu eseri İbn Metteveyh (ö. 468/1075) *et-Tezkira*'sında, el-Hâkim el-Cüşemî *Şerhu 'uyûni'l-mesâil*'de bahsetmektedir. Ayrıca eserin bir baskısı Vatikan kütüphanesinde 1100 numarayla bulunmaktadır.²⁹

20. *Şerhu edebi'l-cedel*. Kâdî Abdülcebbâr kitabı bu isimle *Muğnî*'de zikretmektedir.³⁰

21. *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-mu'tezile*. Bu eserde kelâmî konuların yanı sıra mutezile mezhebine yöneltilen eleştirilere de cevap verilmektedir. Kitap Ebü'l-Kâsım el-Belhî, el-Hâkim el-Cüşemî ve Kâdî Abdülcebbâr'a ait risalelerden müteşekkildir.³¹

²⁷ Osman, *Kâdî'l-Kudât*, 62.

²⁸ Osman, *Kâdî'l-Kudât*, 62.

²⁹ Osman, *Kâdî'l-Kudât*, 62.

³⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl-fi'l-imâme*, Thk. Mahmud Muhammed Kâsım, ysz., tsz, XX-II, 258.

³¹ Yurdagür, *Kâdî Abdülcebbâr*, 103.

22. *el-İ'timâd*. Kâdî Abdülcebbâr eseri bu isimle Muğnî'de zikretmektedir.³²
23. *et-Tecrîd*. Kâdî Abdülcebbâr eseri bu isimle Muğnî'de zikretmektedir.³³
24. *Takrîbu'l-usûl*. Kâdî Abdülcebbâr eseri bu isimle Muğnî'de zikretmektedir.³⁴
25. *Tekmiletü'l-cevâmi'*. Kâdî Abdülcebbâr'ın, Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933)'nin yazdığı eseri tamamlamak amacıyla yazılan bir telifidir. Kâdî, Ebû Hâşim'e *el-Câmi'u's-sağîr* adıyla böyle bir eser nispet etmektedir.³⁵
26. *Tekmiletü's-şerh*. Bu kitap ihtimale göre Ebû Ali b. Hallâd'ın va'd ve va'îd bahisleriyle başlayarak tamamladığı eser olan *Tekmiletü şerhi'l-usûli'l-hamse*'dir. Diğer bir ihtimale göre Kâdî Abdülcebbâr'ın *Şerhu'l-usûli'l-hamse* adlı eseriyle aynıdır.³⁶
27. *Tehzîhu's-şerh*. Kâdî Abdülcebbâr'ın Muğnî'de zikrettiği bir eserdir.³⁷ Müellif, bu eseri Muğnî'yi telif etmeden önceki bir zamanda yazmıştır.³⁸
28. *el-Cümel* ya da *el-Cümel fi't-teklîf*.
29. *Cevâbâtü ibn Raşîd*. el-Hâkim Ebû's-Sa'd, kitabı bu ismiyle eserinde zikretmiştir.³⁹ Kâdî kendi kitabında *Ecvibetü'l-mesâili'l-vâride* olarak zikretmektedir.⁴⁰
30. *el-Muhît bi't-teklîf*. Bu kitabın Kâdî'ya aidiyeti noktasında kafa karışıklığı vardır. Bu eser İbn Metteveyh'a ait olan *el-Mecmû' mine'l-muhît bi't-teklîf* ile

³² Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XX-II, 258.

³³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XX-II, 258.

³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XX-II, 258.

³⁵ Osman, *Kâdi'l-Kudât*, 65.

³⁶ Osman, *Kâdi'l-Kudât*, 65.

³⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XX-II, 258.

³⁸ Osman, *Kâdi'l-Kudât*, 65.

³⁹ Osman, *Kâdi'l-Kudât*, 65.

⁴⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XX-II, 258.

kariştırılmaktadır. İbn Metteveyh, Kâdî Abdülcebbâr'ın verdiği dersleri kitaplaştırmıştır. Bu eserin sadece 1. cildi Berlin ve Timur kütüphanelerinde el yazma olarak bulunmaktadır. Ancak Yemen nüshası 5 cilt şeklinde tam olarak mevcuttur.⁴¹

31. *Mes'eletün fi'l-gaybe*. İmamiyet konusunu ele alan küçük hacimli bu çalışma Vatikan'da 1028 numarasıyla bulunmaktadır.⁴²

32. *Muhtasaru'l-husnî*. Bu eseri Kâdî eserinde zikretmektedir.⁴³

33. *Mes'eletün fi'l-mûcibât ve'l-müessirât*.

34. *el-Mesâilü'l-vâride 'alâ Ebi'l-Hüseyin*.

35. *el-Mesâilü'l-vâride 'alâ Ebi'l-Kâsım*.

36. *el-Mısriyyât*.

37. *Şerhu'l-makâlât*. Bu eser Ebü'l-Kâsım el-Belhî'ye ait olan *el-Makâlât'ın* şerhidir.⁴⁴

D- Kâdî Abdülcebbâr ve İlmi Çevresi

1. Yetiştiği Ortam

Kâdî Abdülcebbâr, Kehhâle'nin *Mu'cemu'l-müellifîn* adlı eserinde geçen bilgiye göre hicri 359'da doğmuştur.⁴⁵ Ancak vefatı genel olarak H. 415 ya da 417 olarak kabul

⁴¹ Osman, *Kâdi'l-Kudât*, 69.

⁴² Osman, *Kâdi'l-Kudât*, 69.

⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Thk. Abdülkerîm Osman, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996, 23.

⁴⁴ Osman, *Kâdi'l-Kudât*, 68.

⁴⁵ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, V, 78.

edildiği ve müellifin uzun ömürlü bir hayat sürdüğü bilindiğine göre H. 359 tarihini doğum tarihi olarak görmek mümkün değildir.⁴⁶

Kâdî Abdülcebbâr, Abbasiler döneminin ikinci asrında yaşamıştır. Bu dönemde devlet, feodal yapılara ve emirliklere bölünmeye başlamıştır. Emirler kendi aralarında siyasi çekişmelere başlamıştır. Halk arasında ise mezhepsel farklılıklar baş göstermiştir. Bir yandan Karmati ve Bizans tehlikesi baş gösterirken diğer yandan valilerin bağımsızlığını ilan etmesi, Türk komutanların nüfuzlarının artması ve iktidarın emirliklerin emiri olarak bu komutanların eline geçmesi daha sonra Büveyhilerin eline geçmesi söz konusu olmuştur. Abbasi halifesi ise artık sadece bir dini makamı temsil eden kimse olarak adı hutbelerde geçmiş ve hâkimiyetin bir simgesi olarak sikkede yer almıştır.⁴⁷

Hicri 4. Yüzyılda devletin komutanları adeta gücün merkezi haline gelmişti. Öyle ki Emirü'l-ümerâ halifeyi hapsetme ve görevinden azletme yetkilerine sahip hale gelmişti. Halifelerin ise bu komutanların egemenliğine sığınmaktan başka bir çaresi yoktu. Buna misal olarak Halife el-Müstekfî billah (ö. 338/949)'ın Büveyhoğulları'ndan Mu'izzuddevle Ahmed b. Büveyh'in h. 334 senesinde Bağdat'a girmesine itiraz etmemesini göstermek mümkündür.⁴⁸

Kâdî Abdülcebbâr, yaşadığı sürece Abbasiler döneminde er-Râzî billah Ebü'l-Abbâs (H. 322-239), el-Müttâkî lillah (H. 329-333), el-Müstekfî billah Ebü'l-Kâsım Abdullah b. el-Mu'temed (H. 333-334), el-Mutî' billah el-Muktedir (H. 363), et-Tâi' billah Ali Ebü'l-Fazl Abdülkerim b. el-Mutî' (H. 381) ve el-Kâdir billah Ebü'l-Abbâs Ahmed (h. 422) halifelik görevini yürütmüşlerdir.

⁴⁶ Lâşin, *Belâgatu'l-Kur'ân*, 48-49.

⁴⁷ Osman, *Kâdi'l-Kudât*, 15.

⁴⁸ Osman, *Kâdi'l-Kudât*, 15.

Kâdî Abdülcebbâr'ın yaşadığı dönem siyasi çalkantılarla dolu bir zaman olarak öne çıkmıştır. Abbasiler üzerinde Büveyhilerin söz sahibi olması hilafetin egemenliğindeki karışık bölgelere istikrar getireceği sanılsa da durum tam tersi olmuştur. Büveyhiler ve Hamdâniler arasında savaş ve çatışmalar süregelmıştır. Hatta Büveyhi bazı valiler bulundukları şehirlerde bağımsızlıklarını ilan etme çabası göstermişlerdir. Devletin birçok yerinde Karmatiler olayı da patlak vermiştir. Abbasi hilafetindeki zafiyeti fırsat bilen Rumlar saldırılarını sınır boylarında artırmışlardır. Bütün bunların yanı sıra Büveyhilerin kendi birimleri içerisindeki bitmek bilmeyen anlaşmazlıklar, halifeleri sürekli tahttan indirip öldürme ve işkence etmeleri de devletin gücünü iyice zayıflatan unsurlar arasında sayılmaktadır.⁴⁹

2. Kelâm Eğitimi

Daha çok kelâmcı olma özelliği ile öne çıkan Kâdî Abdülcebbâr, Mutezilenin meşhur son temsilcilerinden ve en çok eser bırakan âlimleri arasında yer almaktadır.⁵⁰ Kendisi daha önce Eşariliği benimsemişken Basra'da mutezileyi tercih etmiştir. Kâdî'nin bu tercihinde mutezili âlim Ebû İshak İbrahim b. Ayyâş'ın etkisi büyüktür. Doğum⁵¹ tarihi h. 320 olarak düşünülen Kâdî gençlik yıllarından bazı hadis âlimlerinden dersler almıştır. Hadisçilerin etkisiyle gençlik döneminde Eşariliği benimsediği ifade

⁴⁹ Osman, *Kâdî'l-Kudât*, 16-17.

⁵⁰ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, Thk. Muhammed Yusuf, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987, VIII, 142; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-'Askalânî, *Lisânu'l-mîzân*, Thk. Dâiretu'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1971, III, 386; Güneş, *Akıl ve Nass*, 72.

⁵¹ Osman, *Kâdî'l-Kudât*, 24; Güneş, *Akıl ve Nass*, 73.

edilmektedir. Daha sonra Basra mutezili ortamdan özellikle Ebû İshak İbrahim b. Ayyâş ve Ebû Abdullah el-Basrî'den etkilenerek mutezileyi tercih etmiştir.⁵²

Kâdî Abdülcebbâr'ın ilim silsilesi Ebû Abdullah el-Basrî ve onun hocası Ebû Ali Muhammed b. Hallâd el-Basrî aracılığıyla Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye dayanmaktadır. Bu nedenle Kâdî, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşlerini benimseyip desteklediği için Basra mutezilesinden sayılmaktadır. Kitaplarında en çok Ebû Hâşim ve Ebû Ali'ye atıfta bulunmaktadır.⁵³

Ahmed Mahmud Suphî'ye göre Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerinin çoğu günümüze ulaşmıştır. Müellif de eserlerinde kendisinden önceki mutezili âlimlerin görüşlerine yer vermiştir. Böylelikle mutezileyle ilgili mevcut bilgiler büyük ölçüde değişmiş kelâmi konuların birçoğunda sağlıklı ve doğru bilgi etme imkânı doğmuştur.⁵⁴

3. Fıkıh Eğitimi

Yaşadığı dönemde itizal düşüncesinin önderlerinden olan Kâdî Abdülcebbâr, fıkıhta şâfi'î mezhebini benimsemiş bir âlimdir.⁵⁵ Kâdî Abdülcebbâr birçok ilim meclisinde bulunmuş ve ilmî münazaralar yapmıştır. Ebû İshâk b. 'Ayyâş'tan ders aldıktan sonra Bağdat'a geçmiş ve hocası Ebû Abdullah'la tanışmıştır. Onun yanında da bir süre ders aldıktan sonra akranını geçerek zamanının önde gelenlerinden biri olmuştur. Kâdî, bir keresinde hocası Ebû Abdullah'a gelerek Haneî fikhını okumak istediğini belirtmiştir. O da kendisine fikhın bir ilim olduğunu her müçtehin de bu ilimde isabetli

⁵² Güneş, *Akıl ve Nass*, 73.

⁵³ Ahmed Mahmud Suphî, *Fî ilmi'l-kelâm dirâse felsefiyye li-ârâi'l-furaki'l-islâmiyye fî usûli'd-dîn*, Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1985, I, 334; Güneş, *Akıl ve Nas*, 73.

⁵⁴ Suphî, *Fî ilmi'l-kelâm*, I, 333.

⁵⁵ Tâcuddîn es-Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, Thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, ysz: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1964, V, 97.

olduğu bir içtihadının olduğunu belirtmiştir. Kendisinin Hanefî fıkıhıyla iştigal ettiğini belirten Ebû Abdullah öğrencisi Kâdî Abdülcebbâr'a şâfi'î fıkında kalmasını tavsiye etmiştir. Kâdî Abdülcebbâr'ın fıkıhta büyük bir mertebeye ulaştığı ve özgün görüşlerinin olduğu belirtilirken zamanını daha çok kelâm ilmine tahsis ettiği ifade edilmiştir. Kâdî, fıkıh ilmiyle uğraşanların dünyevi sebeplere sarıldığını ifade ederken kelâm ilminde Allah Teâlâ'dan başka amacın olmadığını beyan etmiştir.⁵⁶

Kâdî Abdülcebbâr i'tizal yöntemine göre fıkıh usûlünü temellendirmiş, *el-Umed*'de kurduğu sistem öğrencisi Ebü'l-Hüseyn el-Basrî tarafından *el-Mu'temed*'de geliştirilmiştir.⁵⁷

4. Tefsir Eğitimi

Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrenciliğini yapan el-Hâkim el-Cüşemî hocasının ilmi üstünlük ve yeterliliğini anlatmak için kelimelerin kifâyetsiz kaldığını ifade etmektedir. Kâdî'nin kelâm ilmi başta olmak üzere özellikle usûl alanlarında kitap telif ettiği ve bu eserlerin kendisinden sonraki nesillere birer ışık mesabesinde olduğu ifade edilmektedir. Uzun bir ömür yaşayan Kâdî Abdülcebbâr yıllarca tedris faaliyetinde bulunarak öğrenci yetiştirmiştir.⁵⁸

Kâdî Abdülcebbâr birçok alanda olduğu gibi tefsir ve Kur'an ilimlerinde de eser bırakmıştır. *el-Edille*, *Müteşâbihu'l Kurân*, *et-Tefsîru'l-kebîr*, *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-*

⁵⁶ Ahmed b. Yahya b. el-Murtaza, *Tabakâtu'l-mu'tezile*, Beyrut:Cem'iyetü'l-Müştşirîkine'l-Almâniyyîn, 1961, 112-113.

⁵⁷ Güneş, *Akl ve Nass*, 75.

⁵⁸ Abdussettâr er-Râvî, *el-'Akl ve'l-hurriyye dirâse fî fikri'l-Kâdî Abdilcebbâr el-Mu'tezilî*, Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 1980, 54.

metâ'in, *el-Muhît* bu alanda müellifin bıraktığı eserlerdir. Özellikle *Müteşâbihu'l Kurân* ve *et-Tefsîru'l-kebîr* İslam düşünce dünyasında önemli etkiler bırakmıştır.⁵⁹

Kâdî Abdülcebbâr'ın güçlü olduğu alanlardan birisi de tefsirdir. Kaynaklar, Kâdî'nın günümüze ulaşmayan yüz ciltlik *el-Muhît* adlı eserinin varlığından bahsetmektedir.⁶⁰ Günümüze ulaşan eserlerinden olan *Müteşâbihu'l-Kur'ân*'da müellif bağlı olduğu mutezile mezhebinin prensipleri ışığında müteşâbih âyetleri yorumlamaktadır. Âyetler arasındaki anlam ilişkisine temas ederken dil ve gramer kurallarına da önem veren düşünür, müteşâbih âyetlerin izahında muhkem âyetler ve mutezilenin beş esasına başvurmayı da ihmal etmez. Diğer bir eseri *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*'de de tüm sureleri tertip sırasına göre ele almasına rağmen tercih ettikleri âyetleri tefsir etmektedir. Tefsire dair önemli diğer bir kitabı da *el-Muğnî* adlı eserinin XVI. cildini oluşturan *İ'câzu'l-Kur'ân*'dır. Müellif bu eserinde hocası Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916)'den bol miktarda nakilde bulunmuştur.⁶¹

5. Kariyeri ve Kadılığı

Kâdî Abdülcebbâr'ın kadılık görevine gelme sürecinde etkili olan isim es-Sâhib b. 'Abbâd'dır. es-Sâhib, Büveyhiler döneminde devletin en önde gelen vezirlerinden biri olarak anılmaktadır. H. 326 yılında doğan es-Sâhib b. 'Abbâd H. 366-373 yılları arasında Müeyyiduddevle, daha sonra vefatına kadar Fahruddevle döneminde vezirlik yapmıştır. Kendisi, Kâdî Abdülcebbâr'ı H. 327 yılında Kâdî'l-kudâtlık makamına getirmiştir. Onun

⁵⁹ Osman, *Kâdi'l-Kudât*, 73.

⁶⁰ İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, III, 389-387; Celaleddîn es-Suyûtî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, Thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976, 59-60; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbâr*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002, 214-215.

⁶¹ Çelebi, *Akılcılık*, 214-215.

bu görevi Sâhib'in h. 385'te vefat edip Fahruddevle'nin kendisini görevden azletmesine kadar sürmüştür.

es-Sâhib b. 'Abbâd, mutezile mezhebinin savunucularından ve destekçilerinden biri olmuştur. Bu nedenle devlet kademelerine yapılacak atamalarda da itizal düşüncesini benimseyenlerin göreve getirilmesini önemsiyordu. Kâdî Abdülcebbâr'ı da kadılık makamını üstlenmesi için davet etmiş ve ona özel bir tören düzenlemiştir.

Kâdî Abdülcebbâr, es-Sâhib b. 'Abbâd ölünce cenazesini kıldırması reddetmiş ve onun için Allah'tan mağfiret ve rahmet dilemeyi doğru bulmamıştır. Çünkü Kâdî Abdülcebbâr'a es-Sâhib, tövbe etmeden ölmüştür. Bu olayın nedenine ilişkin Abdülkerim Osman, es-Sâhib'in eğlence meclislerinde bulunması ve Büveyhi hükümdarlarının insanların mallarının zorla gaspetmesi ve el koymalarında sorumlu olduğunu ve Kâdî'nin bütün bunlara şahitlik ettiğini belirtir. Bu nedenle ölümünden sonra tepkisini dile getirmiştir. es-Sâhib b. 'Abbâd'ın ölümünden sonra, Kâdî Abdülcebbâr Fahruddevle tarafından kadılık makamından azledilmiş ve mallarına el konulmuştur.⁶² Kâdî Abdülcebbâr Rey⁶³, Kazvin⁶⁴, Sühreverd, Kum, Sâve ve civarındaki şehirlerde kadılık görevini yapmıştır.⁶⁵

⁶² Osman, *Kâdi 'l-Kudât*, 33-41.

⁶³ Ziriklî, *el-A 'lâm*, III, 273.

⁶⁴ İbn Hacer, *Lisânu 'l-mîzân*, III, 387.

⁶⁵ Lâşîn, *Belâgatu 'l-Kur 'ân*, 57.

E. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR DÜŞÜNCESİNİN TEORİK TEMELLERİ

1. Bir İ'tizal Teorisyeni Olarak Teolojik Yaklaşımları

Mu'tezile mezhebinin kendine ait usûl ve ilkeleri vardır. Kâdî Abdülcebbâr mensubu olduğu bu ekolün usûl ve esaslarını benimsemiş, Kur'ân âyetlerini de bu usûl ve esaslara uyum sağlayacak biçimde yorumlamıştır. İ'tizal düşüncesinin olmazsa olmazı olarak bilinen usûl tevhit, adâlet, va'd ve va'îd, el-menzile beyne'l-menzileteyn, el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-münker olarak bilinmektedir. Kendini mu'tezile mezhebinin bir mensubu olarak gören bir kimsenin mezkûr beş usûlü benimsemesi gerekmektedir.⁶⁶

Mu'tezilenin benimsediği beş esastan en önemlisi tevhittir. Aslında, Allah'ın birliği meselesi tüm müslamanların kabul ettikleri bir husustur. Mu'tezile de Allah'ı, yaratılan diğer varlıklara benzemekten tenzih etme gayesiyle tevhit üzerinde kapsamlı bir şekilde durmuştur. Mu'tezilenin temel gayesi Kur'ân'daki Allah tasavvurunun Yahudi, Hristiyan ve Mecusilerdeki tanrı anlayışlarından farklı olduğunu ortaya koyma çabasıdır. Bununla birlikte teşbih ve tecsimi andıran tasavvurlardan uzak tutma gayreti zikredilmelidir.⁶⁷

Mu'tezileye göre Allah zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde birdir. Allah'ın kadim olması dışında O'na birtakım sıfatların isnat edilmesi Allah dışında başka kadim varlıkların da kabulü anlamını taşımaktadır. Bu da kadim varlıkların çok olması anlamında *ta'addüdü'l-kudemâ* gibi bir sorunu doğurmaktadır. Bu durum Mu'tezilenin

⁶⁶ Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, *el-İntisâr ve'r-raddi 'alâ İbn er-Râvendî el-Mulhid mâ kasede bihî mine'l-kezip 'ale'l-müslimîn ve't-ta'ni 'aleyhim*, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Turâs, 2015, 127; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 123; Lâşîn, *Belâgatü'l-Kur'ân*, 107.

⁶⁷ İsmail Şık, İsmail Yürük, Nail Karagöz, İbrahim Kaplan, *Kelâm I*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2015, 129.

ısrarla üzerinde durduğu tevhit esasına zarar vermektedir. Allah'ın diğer sıfatları da zâtından ayrı düşünülemez. Allah, zâtı ile bilir, görür ve işitir.⁶⁸ Mu'tezile tevhit ilkesinden hareketle Allah'ın görülemeyeceğini savunmuş aksini iddia etmenin O'nun zaman ve mekân gibi hâdis özelliklerle vasfetmek olduğunu belirtmiştir.⁶⁹

Mu'tezilenin benimsediği beş esastan bir diğeri adâlettir. Bu kavram Mu'tezilede Allah'ın her türlü çirkinden, sevap, fayda gibi şeyleri terk etmekten, maslahata aykırı ve çirkin yolla kulluğa çağırmaktan tenzihini; tüm fiillerinde hikmet, adâlet ve isabetin olduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir. Onlara göre özgür olan insan kendi fiillerini kendisi yapar. Allah, insanlara bir fiili işleme gücünü vermiştir. İnsan kendisine verilen bu özgürlüğü kullanarak istediği fiili yapar. Allah, insanların fiillerini yaratmaz. Aksi takdirde insan fail olmaz. Bu durumda Allah'ın kullarını cezalandırması haksızlık olur. Oysaki Allah adildir. Kullarına hiçbir surette haksızlık yapmaz. Ayrıca irade hürriyeti bulunmayan bir insanın Allah tarafından mükellef tutulması O'nun adâlet ve hikmetine yakışmaz.⁷⁰

Mu'tezile mezhebinin önemli ilkelerinden bir tanesi de *va'd* ve *va'îd* kavramlarıdır. *Va'd*, birisine bir yararın ulaştırılması veya gelecekte başına gelebilecek bir zararı ondan uzak tutmayı garanti eden bir haberdir. Allah Teâla'nın kendisine itaat eden müminlere sevap vereceğini ve onlara ihsanda bulunmasını vaat etmesi bu kapsamda anlaşılmıştır. *Va'îd* ise birisine bir zararın ulaşması ya da onu gelecekteki bir yarardan mahrum bırakmayı ifade eden haberdir. Allah Teâla'nın kendisine karşı gelenleri cezalandıracağını haber vermesi O'nun *va'îdi* olarak anlamak mümkündür. Mu'tezileye göre vaat ettiği sevabı vermesi ve kendisine karşı gelenleri de cezalandırması

⁶⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 127-129; Şık, vd, *Kelâm I*, 130.

⁶⁹ Çelebi, *Akılclılık*, 164.

⁷⁰ Çelebi, *Akılclılık*, 164.

zorunludur. Çünkü Allah hakkında yalan ya da sözünde durmama gibi bir durum söz konusu olamaz.⁷¹

el-Menzile beyne'l-menzileteyn kavramı Mu'tezile'nin görüşlerini dayandırdığı önemli ilkelerden bir tanesidir. Anlam olarak bakıldığında büyük günah işleyen bir kimsenin nasıl tesmiye edilmesi ve hakkında nasıl bir hüküm verileceğiyle alakalıdır. Büyük günah işleyen kimsenin durumuyla alakalı kelâmcılar ihtilaf etmişlerdir. Büyük günah işleyen kimseyi Hariciler kâfir, Mürcie mümin, Hasan el-Basrî ise münafık olarak görmüştür. Mu'tezili Vâsıl b. 'Atâ ise bu kimseyi mümin, kâfir ya da münafık sıfatlarıyla nitelememiş, sadece fasık denilebileceğini ifade etmiştir. Büyük günah işleyen kimseye kâfir denilemeyeceği içindir ki Mu'tezile bu kimsenin evlilik, miras, defnedilme konularında herhangi bir engellemeye maruz bırakılamayacağını savunmaktadır.⁷²

Mu'tezile mezhebinin temel esaslarından sonuncusu *iyiliği emredip kötülükten yasaklama* anlamına gelen *el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-münker* ilkesidir. İslam dininde iyi işlere ma'rûf, kötü işlere de münker denilmektedir. Mu'tezileye göre İslam davetinin yayılması, dalalette olanların hidâyet bulması, İslam düşmanlarının hücumlarının engellenmesi için her müslümanın iyiliği emredip kötülükten sakındırması zorunludur. Bu ilkenin gücü yettiği takdirde tüm Müslümanlar tarafından uygulanması Ebû Bekr el-Asam (ö. 200/816) hariç bütün mu'tezililere göre farz-ı ayndır.⁷³

2. İslâmi Epistemolojik Sisteme Bakışı ve Hadis

Kâdî Abdülcebbâr İslâmi ilimleri ele alırken dört temel delile önem vermektedir. Bunlar akıl, Kitap, Sünnet ve İcmâ'dır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah'ı bilmenin bilgisine (marifetullah) ancak akıl deliliyle ulaşmak mümkündür. Allah'ı bilmek için akıl

⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 134-136.

⁷² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 137-140.

⁷³ Çelebi, *Akılçılık*, 167-168.

delili asıl, diğer zikredilen deliller ise fer‘ konumundadır. Akıl dışındaki diğer delillerin bir huccet mâhiyeti kazanması ancak aklın kullanılmasıyla mümkündür. Dolayısıyla aklı öncelemeden diğer delillerin işletilmesi fer‘i kullanarak asla ulaşmak gibidir. Kitabın delil olması ancak adil, hakîm, yalan söylemeyen ve söylemesi de caiz olmayan bir kimsenin sözü olduğu anlaşıldığında mümkün olabilmektedir. Sünnetin delil olması da ancak onun adil ve hakîm bir peygamberin sünneti olduğu anlaşıldığında gerçekleşebilmektedir. İcmâya bakıldığında da aynı durum geçerlidir. Çünkü icmânın delil olması Kitap ya da Sünnet’ten birine istinad etmesiyle mümkündür. Bu ikisi ise fer‘î delil hükmündedir. Müellif Kitap, Sünnet ve İcmâ’nın anlaşılacak bir hüccet oluşturması için aklı merkezi bir yerde konumlandırmaktadır. Kâdî Abdülcebbar’a göre şer‘î hükümlere delâlet etmesi yönünden kıyas ve haber-i vahid, icmâ, Kitap ya da Sünnet kapsamında değerlendirilmelidir. Dört temel delilde olduğu gibi münferiden zikredilmesine gerek yoktur.⁷⁴

Kâdî Abdülcebbar’a göre haber-i vahid beşten daha az sayıdaki kişinin rivâyet ettiği haberdur. Ona göre mucize ile teyit edilen ve ismet sıfatına sahip olan peygamberin verdiği bilgi hariç, herhangi bir haber-i vahid bilgi değil zan ifade eder. Dolayısıyla itikadi konularda delil olarak kullanılamaz. Zira itikatlar zanna bina edilecek olursa batılın hak, hakkın da batıl olması gibi bir yanlışlığa düşülebilir. Kâdî Abdülcebbar, haber-i vahidin itikadi konularda istidlale konu olamayacağı şeklindeki görüşü, rivâyeti aktaranın yanlış anlama, işitme, hatırlama ve aktarma, hatta yalan söyleme ihtimalinin mümkün olduğu gerçeğine dayanmaktadır. Haber-i vahidin delil olması ve bilgi ifade etmesi ancak akla, Kur’ân’a ve bu ikisi ile çatışmayan sünnete ve tarihi gerçeklere uyması durumunda mümkündür. Bu durumda bilgi ifade eden haber-i vahidin kendisi olmaktan ziyade uygun düştüğü diğer temel delillerdir. Bu minvalde Allah’ın tevhit ve adâletine, tarihi gerçeklere

⁷⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 88-89; Metin Özdemir, *Mutezile’nin Kur’an Müdafaası*, Ankara: Fecr, 2011, 15.

ters düşen, cebr veya teşbih ifade eden, akıl veya Kur’ân ile uyuşan hadislerle çatışan haber-i vahidler eğer te’vîl edilmeleri mümkün değilse reddedilir.⁷⁵

Kâdî Abdülcebbâr’a göre sünnet Hz. Peygamber’in yerine getirilmek üzere emrettiği ya da örnek alınması gereken fiilleridir. Ona göre bir sözün ya da fiilin sünnet olarak isimlendirilmesi için Hz. Peygamber’e ait olduğu kesin olarak saptanmalıdır. Âhâd haberler ise kabul şartlarını haiz olmaları durumunda ancak sünnet olarak görülmelidir. Aksi takdirde kabul edilmeleri mümkün değildir. Kâdî Abdülcebbâr, haber-i vahide ihtiyatla yaklaştığı için böyle bir rivâyeti aktarırken “*Rasulullah şöyle buyurdu*” şeklinde bir katiyet ifade eden bir ibarenin kullanımını doğru bulmayıp “*Ondan rivâyet edildiğine göre*” tarzında ihtimaliyet içeren bir lafzın kullanımını daha makul görmektedir.⁷⁶ Kâdî Abdülcebbâr, Sünnetin Kur’ân’ı tahsis etmesinden bahsederken, sübutu ve delâleti kesin olan sünnetin, Kur’ân seviyesinde bir delil olacağını ifade etmiştir. Diğer taraftan bir fiil ya da sözün Hz. Peygamber’e aitliği kesinleşse bile hüküm ifade etmesi ve hayata geçirilmesi için yeterli değildir. Onun söz ya da davranışlarının hüküm ifade etmesi dini bir nitelik taşıması ve sözlü olarak uyulmasını istemesi gibi karinelerin olması gerekmektedir.⁷⁷

Kâdî Abdülcebbâr’ın düşünce sistemine baktığımızda o, bilenin zihnini karıştırmayan ve onda hiçbir şüphe uyandırmayan bilgiyi doğru bilgi olarak kabul etmektedir. Bu bilgiye, zan ve tesadüfe yöneltilecek eleştiriler yöneltilemez. Ona göre herhangi bir bilginin doğru olmasının ölçütü zihnin, o bilgi hakkında şüphe duymaması

⁷⁵ Adil Bebek, “İmâm Matürîdî ve Kâdî Abdülcebbâr’a Göre Haber-i Vâhidin Epistemolojik Değeri”, *Kelâmda Bilgi Problemi İlahiyât Fakülteleri V. Kelâm Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri ve Koordinasyon Toplantısı ve “Kelâm’da Bilgi Problemi” Sempozyumu*, Ed. Orhan Ş. Koloğlu vd. (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 49-50.

⁷⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlu’l-i ‘tizâl*, 146.

⁷⁷ Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Ankara: Otto, 2012, 109-110.

ve kalbinin rahat etmesidir. Kâdî Abdülcebâr'a göre bilgiye ulaşmak için önemli olan şekilden ziyade o bilginin kişinin zihnini şüpheden uzak tutup tutmadığı önemlidir. O kelâm ilmine dair eserlerinde muhaliflerine karşı görüşlerini savunurken onların zayıf noktalarını tespit ederek güçlü ve doğru delillerle çürütmeye çalışmıştır.⁷⁸

3. Kâdî Abdülcebâr'ın Düşünce Sisteminde Senkretik Boyut

3.1. Hristiyanlık ve Yahudilik Etkisi

Müslümanların Hristiyanlarla farklı düşündükleri hususlar vardır. Bunlardan en önemlisi Müslümanların nezdinde kelâm ilminde ortaya çıkan Allah'ın sözü *kelâmullah* ya da Kur'ân'ın yaratılıp yaratılmadığı problemini tartışan *halku'l-Kur'ân* meselesidir. Hristiyanlara göre Allah'ın kelimesi delâlet olarak Hz. İsa'nın kıdemliğine işaret etmektedir. Bu da Hz. İsa'nın ilahlıkta Allah'la ortak olduğu anlamını taşımaktadır. Müslümanlar ise Hz. İsa'nın insan olma vasfı üzerinde durmuşlardır. Yani Allah'ın kelimesinin Hz. İsa'nın kadimliğine delâlet ettiği şeklindeki iddiayı reddetmişlerdir. Bu düşünceden hareketle Allah'ın kelâmının yaratılmış/hâdis mı yoksa yaratılmamış/kadîm mı olduğu hususu tartışılmıştır. Mu'tezile mezhebi Hristiyanlarla fikri mücadelesinde Kur'ân'ın yaratılmışlığını savunmuştur. Hatta Halife Memun döneminde Kur'ân'ın yaratılmışlığı fikrine karşı çıkanlarla mücadele kapsamında devlet desteğini arkalarına almıştır.⁷⁹

Mu'tezile, Hristiyanların Hz. İsa'yı ezeli olarak Allah'ın kelimesi şeklinde görüp onu ilahlık mertebesine çıkartması karşısında temel prensiplerinden olan tevhidi korumak için Kur'ân'ın yaratılmışlığını savunmuştur. Onların Kur'ân'ın yaratılmışlığını savunmaları Hristiyanların akidelerinin temelini oluşturan Hz. İsa'nın ulûhiyetine bir tepkidir. Çünkü Kur'ân Allah'ın kelâmıdır ve hâdistir. Dolayısıyla Allah'ın kelimesi olan

⁷⁸ Özdemir, *Mutezile'nin Kur'an Müdafaası*, 15-16.

⁷⁹ Suphî, *Fî 'ilmi'l-kelâm*, I, 56-57.

İsa da yaratılmıştır. Mu‘tezile Kur’ân’ın yaratılmışlığı düşüncesini benimsemiş ve bu görüşüne ters düşebilecek Kur’ân âyetlerini te’vîl etmiştir. Onlara göre Allah, insan gibi konuşmaz, konuşacağı zaman önce kelâmını yaratır. Muhataplar ise kelâmı, yaratılmasının ardından işitip anlar. Nitekim Kur’ân’da geçen *وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا* “Allah, Musa ile gerçekten konuştu” âyetinde Allah, kelâmını dilediği şekilde önce yaratmış, Hz. Musa da Allah’ın sözünün yaratılmasının ardından onu işitip anlamıştır.⁸⁰

Kâdî Abdülcebbâr, Allah’ın kelâmının insanların şهادet âleminde kullanageldiği dilden bağımsız olarak ele alınmasını doğru bulmaz. O nedenle Allah’ın kelâmını kadîm olarak görmez. Ona göre insanların kullandığı sözden başka kadîm bir kelâmdan bahsetmek doğru olsaydı Allah hakkında “O, bilinenden başka bir şeydir” demek de caiz olurdu. Hatta Hristiyanların *Allah’ın bizim bildiğimizin dışında oğlu vardır, O’nun kelâmı oğludur* gibi iddialarının da doğru olması gerekir. Kâdî, Sünnilerin Kur’ân’ın yaratılmamışlığına dair görüşlerini kabul etmediği gibi onların bu görüşte olmalarını Hristiyanların tutumuyla aynı görmektedir.⁸¹

Kâdî Abdülcebbâr, Ehl-i sünnetle bir gördüğü Hristiyan akidesinin temel karakteristiğini özetlemektedir. Ya‘kûbî, Nastûrî ve Melkiyye olarak bilinen üç Hristiyan fırka şu hususlarda birleşmişlerdir: Yaratıcı ilah, üç uknum ve tek bir cevherdir. Üç uknum; Baba, Oğul ve Rûhu’l-kudüs’tür. Oğul kelimeyi yani İsa’yı, Ruh hayatı, Baba ise kadîm, hay ve mütekellim olan Allah’ın zatını ifade etmektedir. Üç uknum bir cevhere ait olmada aynı olurken, uknumlukları bakımından birbirlerinden farklıdırlar. Oğul, Baba’dan ezelde meydana gelmiş, Baba da oğlunun doğurucusu olmuştur. Ruh ise baba ve oğuldan taşmaktadır. Oğlun babaya aidiyeti nesep yoluyla değil, kelimenin akıldan, sıcağın ateşten çıkması gibi bir şeydir. Hristiyanlara göre Oğul *Masih* denilen bir şahısta

⁸⁰ Muhammed ‘Imâra, *el-Mu‘tezile ve müşkiletü’l-hürriyyeti’l-insâniyye*, Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 1988, 57-58.

⁸¹ Güneş, *Akıl ve Nass*, 156-157.

ittihat etmiştir. Bu şahıs da insanlar için ortaya çıkmış ve çarmıha gerilerek öldürülmüştür.⁸²

Kâdî Abdülcebbâr, Hristiyanların iddiaları karşısında tevhidi savunmaktadır. Ona göre Allah tektir ve asla bir benzeri yoktur. Uknumların da kadîm mânâlar olarak ele alınmaları mümkün değildir. Aksi takdirde kadîm olan Allah gibi âlim, kâdir, hay, kadîm gibi zât sıfatlarına sahip olmaları gerekir ki bu da neticede birden fazla kadîm varlıkların olması sorununu doğurur. Kâdî Abdülcebbâr, uknumların varlığını kabul eden Hristiyanlarla sıfatları ezeli gören Sünnileri aynı görmektedir.⁸³

Yahudiliğin itizali düşünce üzerindeki etkisine gelince bazı benzerliklerin göze çarptığı görülmektedir. Yahudi âlim İbn Meymûn'a göre Yahudiler, Tevrat'ın yaratılmışlığı hususunda görüş birliği içerisindeyler. Ona göre Tanrı'nın söz söylemesi insanların fiilleriyle olan ilişkilerine benzemektedir.⁸⁴ Mu'tezilenin bu konudaki yaklaşımına bakıldığında onların, Allah'ın sözünün de insanların sözüyle aynı olduğunu düşündüklerini görürüz. Aksi takdirde bilinmeyen bir sözün varlığını Allah hakkında iddia etmiş oluruz. Böylelikle gayb hakkında bilmeden konuşulmuş olur. Sonuç olarak kelâm insanların fiili olduğuna göre Allah'ın da fiili olmalıdır. Çünkü Kur'ân ve söz yaratılmıştır.⁸⁵

⁸² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l'adl el-Fırak gayru'l-İslâmiyye*, Thk. Mahmud Muhammed Kâsım, ysz. 1958, V, 81; Güneş, *Akıl ve Nass*, 157-158.

⁸³ Güneş, *Akıl ve Nass*, 158.

⁸⁴ Güneş, *Akıl ve Nass*, 168.

⁸⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l'adl halku'l-Kur'ân*, Thk. İbrâhim el-Ebyârî, ysz. 1960, VII, 81; Güneş, *Akıl ve Nass*, 95.

3.2. Helenistik Etki

İslam daveti zamanla arap olmayan milletler arasında yayılmaya başladı. Çok geçmeden İslâmiyetin güneşi birçok doğu ülkesinde parlamaya başladı. İslam inancı Irak, Şam, Mısır, Fars vb. bölgelerde tesis edildi. Müslümanlar bu coğrafyalardaki insanlarla hızlı bir şekilde iletişim kurmuşlar ve onların kültürlerinden de etkilenmişlerdir. Irak'ta Senevîlik, Zerdüştlük, Maniheizm, Deysâniyye, Mezdekiyye, Merkûniyye, Mısır ve Suriye'de ise Yahudilik ve Hristiyanlık yayılıyordu. Tüm bu bölgelerde de yunan kültürü yayılmaya başlamıştı.⁸⁶

Doğuda yunan kültürünün etkisi özellikle Eflatun felsefesi İslam'dan önceki uzak bir zaman dilimine kadar uzanmaktadır. Yunan felsefesi I. Hüsrev (m. 531-579) döneminden beri gücünü artırmıştır. Hristiyanlığı destekleyen I. Justinianus Atina'da felsefe okullarını kapatıp filozofları baskı altına aldı. Bunun üzerine I. Hüsrev'in kendilerini iyi karşılamalarıyla bazı filozoflar Fars bölgesine kaçtı. I. Hüsrev, Cundişapur'da felsefi bir okul kurdu. Bilginler burada felsefe, matematik, tıp ve Aristo mantığını öğrendiler. Hristiyan Süryaniler Eflatuncu düşüncenin Irak ve çevresinde yayılması için çalışıyorlardı. Raha, Nusaybin, Harran ve Cundişapur'da ilim merkezleri vardı. Yunanca'dan Süryanice'ye, Süryanice'den de Arapça'ya çeviriler yapıyorlardı. Bu durum miladi IV. Yüzyılla X. Yüzyılları arasında devam etti.⁸⁷

İslam kültürüyle yabancı kültürün etkileşimi genişlemekte ve derinleşmekteydi. Özellikle Abbasi döneminden itibaren bu yabancı kültür İslâmi veçheye bürünmüştü. Tercüme hareketlerinin büyük bir ivme kazandığı Halife Memun dönemi bilimsel

⁸⁶ Lâşîn, *Belâgatu 'l-Kur 'ân*, 98.

⁸⁷ De Boer, *Târihu 'l-felsefe fi 'l-İslâm*, çev: Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde, Kahire: Matba'atu Lecneti't-Te'lîf ve'n-Neşr, 1948, 28; Muhammed es-Seyyid Na'îm, 'İvazullah Câd Hicâzi, *Fi 'l-felsefeti 'l-islâmiyye ve silâtuhâ bi 'l-felsefeti 'l-yûnâniyye*, Kahire: Dâru't-Tıbâ'ati'l-Muhammediyye bi'l-Ezher, 1959, 128.

yükseliş asrı olarak nitelenmektedir. Halife *Beytü'l-Hikme* adında bir akademik merkez kurarak burada hem İslâmi hem de yabancı ilimleri birleştirmeyi hedeflemiştir.⁸⁸ Böylelikle bu okul Yunan kültürünün Araplar arasında yayılması noktasında önemli bir merkez haline gelmiştir. Arapların Yunan kültürüne önem vermesi ve Halife Memun'un akli düşünce ve insan hürriyetine değer vermesiyle akli düşüncenin güçlenmesini önemseyen yeni akımlar belirdi. Bunların en başında Mu'tezile mezhebi gelmekteydi.⁸⁹

Mu'tezilenin yunan felsefesinden etkilendiği iddia edilen boyutlara kısaca temas etmek yararlı olacaktır. Mutezile mezhebinin en önde gelen ilkelerinden olan tevhit prensibiyle ilgili sıfatların nefyi konusunda etkilenmelerin olduğu ifade edilmiştir. Platon'un Allah'ın zatından ve sıfatlarının nefyi konusundaki görüşlerinin itizali düşünceye etki ettiği üzerinde durulmuştur. Ona göre Allah'ın kendi zatı dışında bir sıfatı yoktur. Çünkü sıfatların kabul edilmesi Tanrı'nın insanlara benzetilmesi anlamını taşımaktadır. Bu doğrultuda Allah'ın ilmi vardır sözü doğru değildir. Çünkü O, bizzat ilmin kendisidir.⁹⁰

Şehristânî, Ebü'l-Hüzeyl el-'Allâf'a nispetle Allah'ın ilimle âlim olduğunu, ilminin ise bizzat zatı olduğunu, bir kudretle kâdir olduğunu, kudretin ise onun zatı olduğunu, bir hayatla canlı olduğunu hayatın da bizzat kendi zatı olduğunu ifade etmiştir. Şehristânî, Ebü'l-Hüzeyl'in bu görüşleri Tanrı'nın zatını tek olarak telakki eden hiçbir şekilde bir çokluğu kabul etmeyen filozofların görüşlerinden iktibas yaptığını ifade eder. Aynı zamanda onlar sıfatları Tanrı'nın zatı dışında birer varlık olarak kabul

⁸⁸ Carl Brockelmann, *Târîhu's-Şu'ûbi'l-İslâmiyye*, çev: Nebîh Emîn Fâris, Münîr el-Ba'lebekî, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1968, 202.

⁸⁹ Lâşîn, *Belâgatu'l-Kur'ân*, 99.

⁹⁰ Abdülhakim Belîğ, *Edebül'l-mu'tezile ilâ nihâyeti'l-karni'r-râbi'i'l-hicrî*, Kahire: Mektebetü Lisâni'l-'Arab, 1959, 135-136.

etmemektedirler.⁹¹ Mutezilenin konuyla ilgili yaklaşımını ele aldığımızda benzerliklerin olduğu açıkça görülecektir. Nitekim mutezile de Allah Teâla'nın zatı dışında sıfatların olduğu düşüncesini reddetmektedir. O, bizzat kendi zatı olan bir ilimle âlim, kudretle kâdir, hayat ile haydır. Onlara göre sıfatlar Allah'ın zatında kaim olan kadîm mânâlar değildir.⁹²

Mu'tezilenin Allah'ın adâletine iman etmesi ve onu zulmetmekten tenzih etmesi onları salah-aslah gibi kelâmî bir problemi tartışmaya sevketmiştir. Bu düşünceye göre Allah adâleti gereği kulları için iyi olanı (salâh) hatta daha iyi (aslah) olanı yaratmak durumundadır. Nazzâm'a göre Allah Teâla kullarının yararına olan bir şeyi yapmalıdır. Ona göre Allah, cennet ehli olan kulların sahip oldukları nimetlerden eksiltmesine güç yetiremez. Çünkü cennet nimetleri kullar için salâhtır (iyi). İçerisinde salâh olan bir şeyde eksiltme yapması da Allah'ın zulmetmesi anlamına gelir. Allah'ın cehennemde olan bir kimsenin azabını artırması ya da eksiltmesi söz konusu değildir. Allah'ın cennet ehli birisini cennetten çıkarması ya da cehennemi hak etmeyen birisini cehenneme sokması mümkün değildir.⁹³

Mu'tezile mezhebinde Salâh-Aslah teorisini ilk savunan kişi Nazzâm olmakla birlikte mezhebin diğer mensupları da bu düşünceyi devam ettirmişlerdir. Nazzâm'ın bu düşüncesinde filozofların görüşlerinden etkilendiği ifade edilmiştir. Mutezili âlimler bu düşünceyi ele alıp tartışmışlar hatta bu teoriyi Allah'ın tüm fiilleri için teşmil etmişlerdir. Onlara göre Allah kullarını yaratılmalarında hayır olduğu için yaratmıştır. Mükellef

⁹¹ Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebû Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, ysz.:

Müessesetü'l-Halebî, tsz., I, 49.

⁹² Belîğ, *Edebül'l-mu'tezile*, 137.

⁹³ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977, 115-116.

olmayanı mükellef olanın yararlanması, kullar için bir ibret ve delil olması için yaratmıştır.⁹⁴

3.3. Felsefe ve Kâdî Abdülcebbâr

Erken dönem mutezili âlimler felsefe ilmine yoğun bir ilgi göstermişlerdir. Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm gibi Mutezile'nin önde gelen simaları Halife Memun zamanında tercüme edilen felsefe kitaplarını incelemişler, filozofların metotlarıyla kendi metotlarını mezcetmek suretiyle kelâm ilminin sistematik bir yapıya kavuşmasına katkı sağlamışlardır. Ebü'l-Hüzeyl el-'Allâf, Allah'ın ilim ile âlim olduğu ilminin ise zatı olduğu, kudretinin de aynı şekilde zatı demek olduğu görüşüyle felsefecilere uymuştur.⁹⁵ Mutezile, Yunan felsefesiyle etkileşimi neticesinde sıfatlar hakkındaki görüşleri şekillenmiş birden fazla kadimlerin ortaya çıkacağı endişesiyle (te'addüdü'l-kudemâ) sıfatlara ezeliyet atfetmekten çekinerek bu düşüncelerini felsefî temele oturtmuşlardır.⁹⁶

Mutezilenin akli ön plana alan yöneme sahip olmasında, ilk mensuplarının eski medeniyet ve kültürlerin bulunduğu Irak ve İran bölgesinde bulunmaları, Yahudi, Hristiyan ve diğer dinlere ait kitap ve fikirleri Arap toplumuna aktaran gayr-i müslimlerle bir arada olmalarının tesiri vardır. Bu iletişim neticesinde İslam dünyasına kadîm felsefî görüşleri sızmış, farklı din ve fırka mensuplarının iddialarını tartışırken Kur'ân ve sünnetle ilgili delillerin yanı sıra akli delillere dayanma zorunluluğu da kendini hissettirmiştir.⁹⁷

Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerini incelediğimizde fikirlerinin İslam öncesine kadar uzanan kadîm felsefî mirastan tamamen bağımsız olarak şekillendiği düşünülemez.

⁹⁴ Belîğ, *Edebül'l-mu'tezile*, 143-144.

⁹⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 29; Güneş, *Akıl ve Nass*, 172.

⁹⁶ Güneş, *Akıl ve Nass*, 172.

⁹⁷ Güneş, *Akıl ve Nass*, 173.

Nitekim itizal teorisini olan Kâdî Abdülcebbâr da sıfatların ezeliğini reddetmektedir. Kendi düşünce sistemlerini kurma aşamasında bir etkilenme olması mümkünse de mutezilenin sıfatlar hususundaki görüşlerinin temel amacı tevhit prensibini sağlam bir zemin üzerine oturtmak olduğu düşünülebilir.

3.4. Mantık ve Kelâm İlişkisi Açısından Kâdî Abdülcebbâr

Mantık, “uyulması durumunda zihni hatalardan koruyan kanuni (kesinleşmiş bilimsel bir yasa) bir alet” olarak tanımlanmıştır. Arap dilinde bu disiplin Yunanca Logos (söz/akıl/kanıt) kelimesinden türetilmiştir. Arap diline ifade edilmiş sözü anlamak olarak çevrilmiştir. Fârâbî’ye göre bu ilim *nutk* kelimesinden türetilmiştir. Bu sanat, insanın onunla akli içerikleri kavrayabileceği bir yetidir. Bununla birlikte bu yetiyle bilgi ve sanat elde edilir. Onunla eylemsel içeriğin olumlu ya da olumsuzluğuna ilişkin bir hükme ulaşabiliriz. Özet olarak ifade etmek gerekirse mantık insanı hataya düşmekten koruyan ortak kanunlardır.⁹⁸

Fârâbî’ye göre kelâm ilmi insanın dini içerikli görüş ve fiillerini desteklemek ve bunlara karşı olanların düşüncelerini çürütmek üzere yararlandığı bir melekedir.⁹⁹ Bir başka tanıma göre delil getirmek suretiyle dini akidelerin ispat edilmesi ve şüphelerin giderilmesi için kullanılan bir ilimdir.¹⁰⁰ Kelâm, dini alanda ortaya konan iddiaları kanıtlamaya uygun bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla kelâm, çıkarım, cedel ve nazar açısından önemlidir. Kelâmı mantıkla karşılaştıran bazı âlimler vardır. Teftâzânî’ye göre mantık felsefede hangi işlevi görüyorsa kelâm da dini alanda o vazifeyi yapmaktadır.¹⁰¹

⁹⁸ Ali Çetin, “Mantık, Kelâm ve Usûl-u Fıkıh İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 13/2, (2015), 694.

⁹⁹ Ebû Nasr el-Fârâbî, *İhsâu’l-‘ulûm*, Beyrut: Merkezi’l-İnmâi’l-Kavmî, 1991, 41.

¹⁰⁰ ‘Adududdîn el-Îcî, *Kitâbu’l-mevâkıf*, Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1997, I, 31; Çetin, “Mantık ve Kelâm”, 696.

¹⁰¹ Çetin, “Mantık ve Kelâm”, 697.

İslam düşüncesinde kelâmcılar, filozofların yaptıkları gibi mantık ilmini kullanarak akli yorumlara başvurmuşlardır. Mutezile kelâmcıları başta olmak üzere İslam kelâmcıları İslam filozoflarından, Aristo ve Eflatun'dan etkilenmişlerdir. Gerek Müslümanlar arasındaki kelâmi tartışmalar, gerekse Hristiyanlarla teslis inancıyla ilgili yapılan tartışmalar gibi diğer din mensuplarıyla olan etkileşimlerde onların Aristo mantığı ve Antikçağ yunan filozoflarının görüşlerini kullanmaları neticesinde Müslümanlar da mantığı iyice öğrenmişlerdir.¹⁰² Dördüncü asırda da Kâdî Abdülcebbâr, Bâkılânî, Cüveynî gibi âlimler mantıkla ilgili değerlendirmelere eserlerinde yer vermişlerdir. Özellikle tanım konusuna hem kelâm hem de fıkıh eserlerinde temas edilmiştir.¹⁰³

Kâdî Abdülcebbâr'a göre bir şeyi tanımlamak o şeye dair bilimizden sanra gelir. Bir şeyin tanımlanmasından kasıt kendisinden olmayanın o şeye dâhil edilmemesi, kendisinden olanın da dışarıda bırakılmaması anlamına gelmektedir. Bu nedenle bir cismin özellikleri bilindikten sonra uzunluk, genişlik ve derinliğini belirten bir tanım yapılabilir.¹⁰⁴ Kâdî Abdülcebbâr'ın tanıma yüklediği bu anlam onun sıfatlar, Kur'ân'ın yaratılışı ve genel olarak itizal düşüncesindeki bakış açısını yansıtır mahiyettedir. Bu bakış açısına göre Aristo mantığındaki tümdengelimsel metot kullanılmamıştır. Mu'tezilenin felsefeden ayrıştığı temel noktalardan bir tanesi de tanım meselesidir.¹⁰⁵ Esasen İslam kelâmcıları kavram ve yöntemleri ele almış olmalarına rağmen usûl olarak Aristo mantığı ve felsefesinden farklı bir yol takip etmişlerdir. Aristo mantığında tanım, zâtı anlamaya yönelik olup tanım sorusu "nedir" şeklindedir. Kelâmcılara göre ise böyle

¹⁰² İsmail Köz, "Mantık Kelâm İlişkisi", *Kelâm Öğretimi Sempozyumu*, (Ankara, 2008), 85.

¹⁰³ Çetin, "Mantık ve Kelâm", 707.

¹⁰⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, VII, 6.

¹⁰⁵ Güneş, *Akıl ve Nass*, 177.

bir tanım yapmak metafiziktir. Mahiyet ve kühü vermez. Filozofların tanımı, zâtı mâhiyetiyle tanıtıcı ve tafsil edici sözdür.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Güneş, *Akıl ve Nass*, 176.

I. BÖLÜM

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, TEOLOJİ VE DİL

1. Dilin Kökeni Problemi

Dilin kökeni problemi, dili, bilginin başlangıcı ve kendisinden daha ileri gidilemeyen bir hakikat olarak ele alan Platon'a (m.ö. 347), nesne ve isim arasındaki ilişkiyi sorguladığı *Kratylos* isimli eserine kadar götürülebilecek eski bir sorundur.¹⁰⁷ Bu mevzunun önemine ilk değinen kişinin Epiküros olduğu ifade edilmektedir. Ona göre dil, uzlaşım sal ya da koyum değildir. Duyumların bilgisi gibi doğal ve zorunlu bir şeydir.¹⁰⁸

İslam'da ve Kitâb-ı Mukaddes'te Âdem'in dili de ayrı bir problem olarak önümüzde durmaktadır. Hristiyanlıkta Babil Kulesi efsanesinin tesiriyle ilk dil olarak İbranice ön plana çıkmıştır.¹⁰⁹ Efsaneye göre insanlar *ilahlık* iddiasına kalkışıp, Tanrı'ya erişmek için bir kule yapmaya girişirler. Tanrı da onları cezalandırıp dillerini karıştırır. İnsanlar birbirlerini anlamaz ve tanımaz hale gelirler. Olay Bâbil'de geçmiştir. Anlatıya göre Bâbil adını bu *tebelbül* (kaos) olayından alır.

“Başlangıçta dünyadaki bütün insanlar aynı dili konuşur, aynı sözleri kullanırlardı. Doğuya göçerlerken Şinar bölgesinde bir ova buldular ve oraya yerleştiler. Birbirlerine, "Gelin tuğla yapıp iyice pişirelim" dediler. Taş yerine tuğla, harç yerine zift

¹⁰⁷ İbrahim Aslan, *Kâdî Abdulcebbâr'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016, 204.

¹⁰⁸ Bedia Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1998, 17.

¹⁰⁹ Faruk Bozgöz, “Dil-Toplum İlişkisi ve Ari-Sami Polemiğinde Dil ve Sami Dilleri”, *Ekev Akademi Dergisi*, 20/8 (2004), 286-290; Soner Gündüzöz, *Arapçanın Söz Varlığı*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2015, 300.

kullandılar. Sonra, "Kendimize bir kent kuralım" dediler, "Göklere erişecek bir kule dikip ün salalım. Böylece yeryüzüne dağılmayız."RAB insanların yaptığı kenti ve kuleyi görmek için aşağıya indi ve şöyle dedi: "Tek bir halk olup aynı dili konuşarak bunu yapmaya başladıklarına göre düşündüklerini gerçekleştirecek, hiçbir engel tanımayacaklar. Gelin, aşağı inip dillerini karıştıralım ki birbirlerini anlamasınlar."Böylece RAB onları yeryüzüne dağıtarak kentin yapımını durdurdu. Bu nedenle kente Babil adı verildi. Çünkü RAB bütün insanların dilini orada karıştırdı ve onları yeryüzünün dört bucağına dağıttı."¹¹⁰

Genel olarak ifade etmek gerekirse Yahudi ve Hristiyan teolojilerinde diller, Tanrı'nın kendisine tehdit olarak gördüğü insanların Âdem'den gelen ideal dillerini kasten bozması veya her insana sahip olduğu anlama yetisine dâhil ettiği ilâhi bir öğreti/semavi bir ihsan olarak kabul edilmiştir.¹¹¹

İslam kültüründe tebelbül olayını andıran şöyle bir olay nakledilmektedir:

"Allah insanları Bâbil'de haşredince onlara bir rüzgâr gönderdi. İnsanlar toplanıp niçin haşredildiklerini düşündüler. Bir tellal şöyle seslendi: 'Kim batıyı sağına, doğuyu soluna alır ve yüzünü de Beytülharâm'a çevirirse sema ehlinin dili onundur. Ya'rub b. Kahtân ayağa kalktı. Ona 'Ey Ya'rub, Arapçayı konuşacak ilk kişi sen misin?' denildi. Daha sonra tellal yetmiş iki ayrı dile ayrılana kadar insanlara dillerini dağıtmaya devam etti. Ses kesildi, diller karıştı (tebelbelet). Böylece bu mahal Bâbil olarak anıldı."¹¹²

Bu sorun XVII. yüzyıldan itibaren mitolojik, mimolojik, kültürel, empirist, rasyonalist ve evrimsel açılardan ele alınarak tartışılmıştır. Dr. W. Oehl'in de aralarında bulunduğu bir grup dilbilimci ye göre diller, doğal seslere öykünme neticesinde

¹¹⁰ Kitâb-ı Mukaddes Tekvin (1): 11/1-9.

¹¹¹ Aslan, *Akıl ve Dilin Sınırlarında Kur'an*, 205.

¹¹² Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Muzhir fî 'ulûmi'l-lügâ ve envâ'ihâ*, Thk. Fuâd Ali Mansûr, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998, I, 29-30.

türemiştir. O, “Şırıl şırıl akmak”, “püfür püfür esmek”, “vızıldamak” gibi kelimelerin doğal seslerin bir yansıması olduğunu öne sürmüştür. Ernest Renan’a göre, dil, her ırkın dehasıyla aniden ve küllî bir biçimde oluşmuştur. Bu görüşe benzer olarak Steinhil de dilin, tarihin belli bir döneminde ortaya çıkmadığını, tıpkı bir bebeğin gelişiminde olduğu gibi ruhsal olgunlaşmanın bir neticesi olarak kendiliğinden doğduğunu iddia etmektedir. E. Cassier’e göre dilin “mimik”, “analojik ifade” ve “sembolik ifade” şeklinde üç evresi vardır. Mimik aşamasında çıkan sesler duyguları yansıtmaktadır. Analojik evrede, önceki aşamada ortaya çıkan seslere benzetilerek yeni göstergeler üretilir. Sembolik ifade aşamasındaysa kavramlar, semboller vasıtasıyla ifade edilmektedir. W. Von Humboldt’a göre belirli bir dille onu konuşan ulusun kültürü arasında diyalektik bir bağ vardır. Bir milletin dünya görüşü, onun dilini belirlediği gibi dilinin de dünya görüşünü etkilediği kanaatindedir. Dolayısıyla Humboldt, dili tasvir ederken tarihselci bir yaklaşım benimsemiştir.¹¹³ Jean-Jaques Rousseau’ya göre dil, aşk, nefret, acıma, öfke gibi ahlaki gereksinimler ve güçlü duygulanımlar sonucu zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır.¹¹⁴ J. Locke, B. F. Skinner ve L. S. Vygotsky’nin yer aldığı empirist yaklaşıma göre dil, doğuştan *tabula rasaterimiyle* ifade edilen insan zihni tarafından tecrübe ve deneyim sonucu oluşmuştur. Descartes ve ünlü dilbilimci Chomsky’nin temsil ettiği rasyonalist bakış açısında Descartes, dil yetisinin duyu deneyimiyle açıklanamayacak niteliklere sahip olduğunu, insandaki konuşma becerisinin onun düşünme gücünden bağımsız ele alınamayacağını ifade ederken Chomsky, dilin kazanılmasıyla ilgili olguları açıklamak için, bütün insanların “evrensel gramer” şemasıyla dünyaya geldiği görüşünü ileri

¹¹³ Atakan Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş*, İstanbul: İnkılâp, 2003, 20-25.

¹¹⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, çev.

Ömer Albayrak, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020, 9-10.

sürmektedir. Ona göre yüzeysel farklılıklara rağmen bütün dillerde ortak bir ‘derin yapı’ söz konusudur.¹¹⁵

Dilin kökenin ilâhi öğretiyeye (tevkîf) mi yoksa toplumsal uzlaşıya (ıstılâhî/muvâza‘a) mı dayalı olduğu hususu Eş‘ariler ve Mu‘tezile arasında tartışmalı bir konudur. Bu konuyu ele almadan önce her iki mezhebin hareket noktasını iyi kavramak gerekmektedir. Eş‘ari âlimlerinin amacı ilâhi kelâmın ezeliliğini ispatlamak iken Mu‘tezilî âlimleri ilâhi kelâmın yaratılmışlığını (hâdisliğini) ispatlamanın gayreti içerisindeyler. Bu tartışmada Eş‘ariler dilin ilâhi öğretiyeye bağlı olduğunu düşünmektedirler. Çünkü onlar sözün Allah’ın ezeli-zâtî sıfatlarından bir sıfat olduğu kanaatine sahiptirler. Mu‘tezile ise ilâhi kelâmın Allah’ın fiillerinin sıfatlarından bir sıfat olduğunu düşündüğü için dilin insanların uzlaşısına bağlı olduğunu ifade etmiştir. Bu iki zıt kutupta İbn Fâris, dilin tevkîfî olduğunu savunurken, Kâdî Abdülcebâr toplumsal uzlaşî (ıstılâh) görüşünü benimsemiştir. İbn Cinnî ise tevkîf, ıstılâh ve doğadaki seslerin taklidine dayalı görüşü arasında orta bir yol tutmaktadır.¹¹⁶

Dilin kökeninin ilâhi öğretiyeye olduğunu savunanlar “وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا” Allah, Âdem’e bütün isimleri öğretti”¹¹⁷ âyet-i kerimesini görüşlerine dayanak olarak sunmuşlardır. Toplumsal uzlaşîyi savunan Mu‘tezile ise bu âyet karşısında te’vîl yoluna gitmiştir. Ebû Ali el-Cübbâî’ye göre âyette kastedilen ilâhi öğretiyeye (tevkîf) tüm dillerin kökeninin bir tek asla dayalı olduğu yönündedir.¹¹⁸

Dillerin farklılaşmasıyla ilgili İslam kültüründe çok kaynaklı bir tavrın olduğu görülmektedir. Allah’ın, Âdem’e tüm mahlûkatın isimlerini tüm dillerdeki hali üzere

¹¹⁵ Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş*, 25-29.

¹¹⁶ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu’l-‘aklî fi’l-tefsîr*, Beyrut: el-Merkezu’s-Sekâfiyyu’l-‘Arabî, 1996, 71.

¹¹⁷ el-Bakara 2/31.

¹¹⁸ Ebû Zeyd, *el-İtticâhu’l-‘aklî*, 72.

öğrettiği ifade edilmiştir. Buna göre Allah, Âdem’e Arapça, Farsça, Süryanice, İbranice, Rumca gibi tüm dilleri öğretmiştir.¹¹⁹

İbn Hazm, Süryanice, İbranice ve Arapçanın Mudar ve Rebîa dili olduğunu ileri sürmüş, Himyer dili olabilme ihtimaline karşı çıkmıştır. Ona göre ayrı gibi gözüken bu diller başlangıçta tek bir dildir. Ancak bölge insanların göçleri sonucunda dillerinde farklılıklar oluşmuştur.¹²⁰ İbn Hazm’ın bu kanaatinin altında Kur’ân dilinin Kuzey Arapçası olduğu görüşü yatmaktadır.¹²¹ İbn Hazm, ilk dilin hangisi olduğu noktasında itidalli bir tutum sergilerken bu dilin özelliklerinden bahsetmektedir. Ona göre bu dil anlatım gücü en üst seviyede olan, en mükemmel bir yapı ve az sözle maksadın ifade edilebildiği bir dildir. Dünyadaki cevher ve araz türüne ait olan her şey için farklı isimler içermektedir. Ona göre *Allah, Âdem’e bütün isimleri öğretti* âyetindeki maksat da bu düşünceyi güçlendirmektedir.¹²²

Kâdî Abdülcebbar’ın ifade ettiğine göre قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ *“Allah, ‘Ey Âdem! Onlara onların isimlerini bildir!’ demişti. [Âdem] onlara, onların isimlerini bildirince, [Allah onlara]: “Ben size, göklerin ve yerin gaybını bildiğimi, açığa vurduklarınızı da gizlemiş olduklarınızı da bildiğimi söylememiş miydim?” demişti.*”¹²³ âyetinden hareketle dilin tevkîfî olduğunu iddia edenler vardır. Nitekim Âdem’in bütün isimleri bilmesi mümkün ise diğer kulların da bu isimleri bilmeleri mümkün olmaktadır. Öyleyse muvâza‘anın olması düşünülemez. Kâdî’ya göre âyetin zahiri sadece Allah’ın Âdem’e bütün isimleri

¹¹⁹ Ebu’l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Hasâis*, Thk. eş-Şirbînî Şirîde, Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2007, I, 88.

¹²⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, Thk. Ahmet Muhammed Şâkir, Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, tsz., I, 31.

¹²¹ Gündüzöz, *Söz Varlığı*, 304.

¹²² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 29.

¹²³ el-Bakara 2/33.

öğrettiğini söylemektedir. Bu âyette dillerin kökeninin tevkîfî ya da muvâza‘a olduğuna dair bir işaret yoktur. Dolayısıyla dili konuşanların uzlaşımını engelleyecek bir durum söz konusu değildir.¹²⁴ Bir başka düşünceye göre *esmâ*dan kasıt nesnelerin kendisidir; müsemme-yâtıdır. Allah mecâz açısından müsemme-yât kastederek *esmâ* lafzını zikretmiştir. Kâdî Abdülcebbâr ise âyetin mecâza hamledilecek bir durumunun söz konusu olmadığını ifade etmektedir.¹²⁵ Kâdî Abdülcebbâr’a göre sözün anlamlı olması, bizatihi kendi cinsinden kaynaklanan bir durum olmayıp uzlaşımın/muvâza‘a olmasıyla ilgilidir.¹²⁶

Kâdî Abdülcebbâr, dilin ortaya çıkışını bir fiilin hasen veya kabîh olup olmamasıyla irtibatlandırmaktadır. Ona göre farklı nesneler hakkında bilgi verip onları isimlendirmek insanlığın ihtiyaç duyduğu bir şeydir. Bunu yaparken bir amaç söz konusu ise bu fiilin hasen olması gerekmektedir. Çünkü söz, salt bir hareket olarak ele alındığında onun kabîh olduğuna hükmedilemez. Eğer içerisinde yalan, çirkin bir şey, abes ya da kötülüğe götürecek bir muhteva barındırmıyorsa hasen olarak nitelenmelidir.¹²⁷

Kâdî Abdülcebbâr, nesnelere isim tayin etme işleminde ilk olarak *işaretin* önemine değinir. Yani nesnelere isim vermeden önce insanların, bu nesneye işaret ve simgeler kullanmak yordamıyla delâlette bulunduğunu belirtmektedir. Kâdî işaretten kastın kinayeli anlam olmadığını da vurgulamaktadır. Çünkü öncelikli olan sözün ilk anlamını (muvâza‘a) tespit etmektir.¹²⁸ Bir nesneye işaret edilmesi suretiyle o nesnenin ilk ismi verilmiş olur ve bu nesne, aldığı bu isimle diğer bütün varlıklardan ayırt edilir.

¹²⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, Thk. Adnan Muhammed Zarzûr, Kahire: Dâru't-Turâs, tsz. 153.

¹²⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 155.

¹²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, VII,101-102.

¹²⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, V, 174.

¹²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, V, 164.

İşaret olmaksızın belirli bir nesneyi kastetmiş olmanın bir anlamı yoktur. İlk dilin ortaya konulması sürecinde Allah'ın işaretle bulunarak dili öğretmesi mümkün değildir. Allah'ın insana eşyanın isimlerini öğretmesi daha önceden üzerinde uzlaşının olduğu bir dille mümkün olmuştur.¹²⁹ Dilin kökeninin insan kaynaklı olduğu düşüncesi, Mutezile'nin 'tevhit' prensibini koruma gayreti içindir. Çünkü muvâza'a ilk olarak nesnelere işaretle bulunmak suretiyle gerçekleşmektedir. Allah'ın ise fiziksel bir işaretle bulunması O'nun cisimlendirilmesi anlamına geleceği için bu ameliye Allah için imkânsız görülmüştür.¹³⁰

Kâdî Abdülcebbar'ın düşüncesinde bir sözün delâletinin ortaya çıkması için muvâza'a'nın yanı sıra mütekellimin içinde bulunduğu psikolojik durum ve çevresel faktörler (hâlu'l-mütekellim) önemlidir. Ona göre bu iki faktör bir arada bulunursa mütekellimin durumu delâlet bakımından önemini korumakla birlikte muvâza'a önceliklidir. Çünkü muvâza'a sayesinde söz anlamlı olmaktadır. Aksi takdirde sözün söylenmesi anlamsız hareketler kapsamında değerlendirilmelidir.¹³¹

Kâdî Abdülcebbar, sözün delâletini ortaya koyarken söz sahibinin niyetini izhar eden "kasd" kelimesini kullanmaktadır. Kâdî bu düşüncesini izah ederken muvâza'a ve kastın ayrı tasavvur edilemeyen iki faktör olduğunu belirtmektedir.¹³² Kâdî'ya göre muvâza'a dildeki sözcüklerin tek tek anlamlarını tayin etmek anlamına gelirken kasd ise cümle düzeyinde verilmek istenen anlamı tespit etmeye yöneliktir.¹³³ Ona göre bir ismin bir nesneye ad olabilmesi ve bu nesnenin başka nesnelerden ayırt edilebilmesi ancak kast

¹²⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, V, 164.

¹³⁰ Mehmet Emin Maşalı, "Kâdî Abdülcebbar'a Göre Dilsel Delâlet", *Marife*, 3/3 (2003), 156.

¹³¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl i'câzu'l-Kur'ân*, Thk. Emîn el-Hûlî, ysz. tsz. XVI, 347.

¹³² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl eş-şer'ıyyât*, ysz. tsz. XVII, 15-16.

¹³³ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İşkâliyyâtü'l-kırâe ve âliyyâtü't-te'vîl*, Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-'Arabî, 2005, 64.

yoluyla mümkün olabilir. Bir sözcükteki harflerin dizilişi nesnenin sahip olduğu bir vasıf nedeniyle değildir. Harflerin nesneyle ilişkisini belirleyen tek şey kast ve iradedir. Dolayısıyla kast farklılık gösterdikçe nesnelerin isimleri de farklılık gösterecektir.¹³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, kelâmın bu delâlet yönünü fiillerin delâlet yönünü misal getirmek suretiyle açıklar. Kelâmın delâlet noktasını açıklarken muvâza‘a kelimesini kullandığı gibi fiillerin delâlet yönünü açıklarken de muvâtaa ifadesini kullanmaktadır. Ona göre nasıl ki fiiller, üzerinde sağlanan muvâtaa/uzlaş doğrultusunda bir anlam ifade ediyorsa kelâm da muvâza‘a sayesinde anlamlı olmaktadır.¹³⁵

Kâdî'ye göre bir kişi toplumdan bağımsız olarak bir mânâyâ karar veremez. Anlamanın toplumun aşına olduğu dilde var olması gerekmektedir. Aksi takdirde bir karmaşanın ve kargaşanın olması kaçınılmaz olacaktır. Nitekim muvâza‘a ile ortaya konan anlam toplum tarafından ihdas edilmiştir. Dolayısıyla üzerinde uzlaş sağlanan bir anlamda karışıklığın olma ihtimali azdır ve maksat hâsıl olacaktır.¹³⁶ Muvâza‘a ile ortaya konan anlamı kavrayabilmenin ilk şartı Arap dilindeki kelime ve terkiplerin Arap toplumu tarafından saptanmış anlamını bilmektir. Bu doğrultuda Arap toplumu tarafından ortaya konan mecâzi anlamları da bilmek sözün anlamını kavrama noktasında önemli bir yere sahiptir.¹³⁷

Kâdî Abdülcebbâr kendisine yöneltilmesi mümkün olan şöyle bir soruyu tahayyül ederek cevaplar: “*Allah’ın işaret olmaksızın muvâza‘ayı gerçekleştirip bizlere kastedilen anlamları zorunlu olarak bildirmesi neden mümkün olmuyor?*”. Ona göre gerçekleşmesi mümkün olmakla birlikte bu durum insanın sorumlu olması (teklîf) ilkesiyle

¹³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, V, 160.

¹³⁵ Maşalı, “Kâdî Abdülcebbâr’a Göre Dilsel Delâlet”, 158.

¹³⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVI, 202.

¹³⁷ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Koroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi, 2001, 90.

uyuşmamaktadır. Yani insan bu melekeyi Allah'ın doğrudan zorunlu olarak insana öğretmesi insanın sorumlu olmasıyla çelişmektedir. Sorumluluk bakımından Allah'ın zâtı nasıl ki zorunlu olarak bilinmezse bu konuda da bir zorunluluktan bahsedilemez.¹³⁸

Allah Teâla'nın hitabının anlaşılması için ilk aşamada üzerinde uzlaşmış bir dilin olması şarttır. Daha sonra gelen dillerde ise tevkîfin olması mümkündür. Zira Hz. Âdem önce meleklerle bir dil üzerinde uzlaşmış olmalıdır. Allah'ın Âdem'e bazı şeylerin adlarını öğretmesi ancak bu olaydan sonra mümkün olmuştur.¹³⁹ Önceden bilinen bir dil yoksa Allah'ın kelâmı anlaşılabilir. Allah'ın hitabı muvâza'anın olmasıyla anlam (delâlet) kazanır. Allah, hikmeti gereği muvâza'a sınırları çerçevesinde hitap eder. Aksi halde Allah'ın hitabının anlaşılması mümkün değildir. Allah'ın hitabının zorunlu olarak anlaşılması düşünülemez. Çünkü bu durum Allah'ın muradının hitab ile anlaşılır olma vasfını ortadan kaldırır. Allah, insanlara muradını ve nesnelerin bilgisini zorunlu olarak iletmez. Çünkü Allah'ın kastını bilmek, O'nun zâtını bilmenin bir parçasıdır. Allah'ın zâtını bilmek iktisâbî olduğu için kastını bilmek zaruri olamaz.¹⁴⁰ Allah muvâza'anın olmasının ardından insanlara eşyanın isimlerini öğretir. Aynı zamanda şer'î hükümleri beyan ederek onları bununla sorumlu tutar.¹⁴¹

Kâdî Abdülcebbâr'ın dilin kökeninin tevkîfî olabileceği düşüncesinden ısrarla kaçındığı görülmektedir. Dilin tevkîfî ya da muvâza'a olduğu konusunda kesin bir delilin olmadığını söylemek mümkündür. Ancak mutlak kudret ve irade sahibi olan bir varlığa zorunluluk isnat etmek düşündürücüdür.

¹³⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, V, 164.

¹³⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, V, 164.

¹⁴⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, V, 166.

¹⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, V, 168.

2. Vahyin Mâhiyeti-Halku'l-Kur'ân Meselesinin Dil Düşüncesine Etkisi

Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesi, hicri II. Yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkmıştır. Ebû Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894)'ye göre Kur'ân'ın mahlûk olduğunu Kureyşli inkarcılardan Velîd b. Muğîre el-Mahzûmî “Bu Kur'ân, beşer sözünden başka bir şey değildir” sözüyle ortaya koymuştur. ed-Dârimî'ye göre buradan hareketle Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylemekle onun bir beşer sözü olduğunu söylemek arasında hiçbir fark yoktur.¹⁴² Bu konuyu kelâmî bir tartışma zeminine taşıyan kimselerin ise Basra'da Ca'd b. ed-Dirhem (ö. 124/742 [?]) ve Horasan'da Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) olduğu ifade edilmiştir.¹⁴³ İbn Kuteybe (ö. 276/889), bu meseleyi ilk defa Cehm b. Safvân ve Ebû Hanîfe (ö. 150/767)'nin tartıştığını ifade etmiştir.¹⁴⁴ Râgıb el-İsfehânî (ö. 502/1108) ise konuyu ilk defa Kûfe'de Beyân b. Sem'ân (ö. 119/737)'in “Kur'ân mahlûk mudur değil midir” sorusuyla açtığını Ebû Hanîfe'nin ise soruya “mahlûktur” şeklinde cevap verdiğini ifade etmiştir. Bu cevabı sonrasında Beyân'ın insanları kışkırtmasıyla tekfire maruz kalan Ebû Hanîfe ölümle tehdit edilmiştir. Bu olay üzerine Ebû Hanîfe, tövbe edip görüşünden vazgeçmiştir.¹⁴⁵ Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Hâşim el-Cübbâî'den naklen bu meselenin Ebû Hanife ve talebeleri döneminde ortaya çıktığını ifade etmiştir.¹⁴⁶

Kur'ân'ın yaratılmışlığının Müslümanlar arasında tartışılmasının bazı sebepleri vardır. İbnü'l-Esîr'e göre Tevrat'ın yaratılmışlığından hareketle Kur'ân'ın da mahlûk olduğunu öne süren Hz. Peygamber'e sihir yaptığı iddia edilen Yahudi asıllı Lebîd b. el-

¹⁴² Ebû Saîd ed-Dârimî, *er-Redd 'ale'l-cehmiyye*, Thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr, Kuveyt: Dâru İbni'l-Esîr, 1995, I, 198.

¹⁴³ Ebû Saîd ed-Dârimî, *er-Redd 'ale'l-Merîsî*, Thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1939, 108.

¹⁴⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-redd 'ale'l-cehmiyye ve'l-müşebbihe*, Thk.Ömer b. Muhammed Ebû 'Amr, ysz.: Dâru'r-Râye, 1991, 60-61.

¹⁴⁵ er-Râgıb el-İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, Thk. Şemrân el-'İclî, Beyrut: Müessesetü'l-Eşrâf, 1988, 170-171.

¹⁴⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 156-157.

A'sam'dır. Daha sonra Lebîd'in yeğeni Tâlût, Kur'an'ın yaratılmışlığına dair bir eser yazarak bu fikri Müslümanlar arasında yaymaya çalışmıştır. Beyân b. Sem'an, Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvân ve Bişr b. Kiyâs el-Merîsî gibi kelâmcılar da aynı düşüncüyü savunmuşlardır.¹⁴⁷ Bir diğer görüşe göre Hişâm b. Abdülmelik zamanında sarayda kâtiplik yapan Hristiyan ilâhiyatçısı Yuhannâ ed-Dimaşkî, Hz. İsa'nın ilahlığını ispatlamak için Kur'an'da onun "kelimetullah" olarak vasıflandırılmasından hareketle Kur'an'ın da mahlûk olmadığı düşüncesini ortaya atmıştır. Ancak Mutezilî âlimler bu düşüncenin kesin bir şekilde önüne geçmek için Kur'an'ın dolayısıyla da Allah'ın kelimelerinin yaratılmış olduğu görüşünü savunmuşlardır.¹⁴⁸ İmam Buhârî (ö. 256/870)'ye göre ise İsa'nın kelimetullah olarak vasfedildiği âyetten hareketle, İsa'nın yaratılmış (mahlûk) olması durumunda Kur'an'ın da yaratılmış olacağı şeklindeki görüş Hristiyan etkiye dayanmaktadır.¹⁴⁹ Diğer bir iddiaya göre bu problem Heraklitos ve Anaxagoras felsefesinde önemli bir yere sahip olan "logos" kelimesine dayanmaktadır.¹⁵⁰ Bu kelimenin Arapçaya "kelâm" olarak tercüme edilmesinden sonra Kur'an'ın ezeli olup olmaması hususu Müslümanlar arasında tartışılmaya başlamıştır.¹⁵¹

Kur'an'ın yaratılmışlığı problemi ilk defa Ebû Hâşim el-Cübbâî, Ebû Ali el-Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbâr tarafından kelâmın mâhiyetinden ve tanımından hareketle dilsel bir zeminde ele alınmıştır. Halku'l-Kur'an meselesi kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefî

¹⁴⁷ 'Izzuddîn b. el-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, Thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997, VI, 149.

¹⁴⁸ Hasan Muhammed Mekkî el-Âmilî, *el-İlâhiyyât 'alâ hüda'l-kitâb ve's-sünne ve'l-akl*, ysz: ed-Dâru'l-İslâmiyye, 1989, I, 189-190; Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'an", İstanbul: TDVİA, 1997, XV, 371.

¹⁴⁹ Güneş, *Akıl ve Nass*, 155.

¹⁵⁰ Muhammed Ramazan Abdullah, *el-Bâkılânî ve ârâuhu'l-kelâmiyye*, Bağdat: Matba'atu'l-Ummeh, 1986, 525.

¹⁵¹ Yavuz, "Halku'l-Kur'an", 371.

olarak isimlendirilen esasen lafız-mânâ arasındaki ayırma dayanan teolojik temelli bir dil tartışmasıdır.¹⁵²

Kâdî Abdülcebbâr'a göre kelâm bir hareket olmayıp işitilen ve idrak edilen bir şeydir. Kelâmın idrak edilen (müdreğ) ve işitilen (mesmû') yapısının hareketlerde olması mümkün değildir. Dolayısıyla kelâm havaya çarpmasıyla onu parçalara ayırması neticesinde oluşan ve işitilen bir şey değildir. Kâdî'nin düşüncesinde kelâm insanın dilinde var olan bir şeydir. Böylelikle Kâdî, Ebû Ali'nin *kelâmın hareketlere ihtiyacı vardır* şeklindeki kelâm tanımına karşı çıkmaktadır.¹⁵³ Kâdî Abdülcebbâr'ın sözü tanımlamasında sözün bir karşılıklı iletişim aracı olduğu ve fonetik bir yapıya sahip olduğu ön plana çıkartılmıştır.¹⁵⁴ Kâdî'ye göre söz mütakellime, mütakellim ise söze ihtiyaç duyar. Ancak bu şekilde kelâm gerçekleşmiş olmaktadır.¹⁵⁵

Ebû Ali el-Cübbâi'ye göre kelâm, bir mahalde sözün cereyan edeceği lisan ve harekete ihtiyacı vardır. Ona göre bu konuda fiilin beşere ya da Allah'a ait olması bakımından herhangi bir fark yoktur. Ebû Hâşim el-Cübbâi'ye göre ise eğer söz Allah'tan sadır olursa sadece mahalle ihtiyacı vardır. Bunun dışında hareket veya lisan gibi başka hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Ancak beşer olarak düşünüldüğünde sözün söylenmesi için lisana ve harekete ihtiyacı vardır.

Ebû Ali'ye göre ses ve hareket birbirlerini gerektirmektedir. Ona göre ses olduğunda hareket, hareket olduğunda ise sesin olması kaçınılmazdır. Sesin harekete olan ihtiyacı ilmin hayata olan ihtiyacı gibidir. Nasıl ki hayat olmadan ilmin varlığından

¹⁵² İbrahim Aslan, "Sözün Mâhiyeti ve Bu Bağlamda Bir Söz Olarak Kelâmullah (Dilbilimsel Bir Yaklaşım)", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (2005), 142.

¹⁵³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, VII, 12; Güneş, *Akıl ve Nass*, 224.

¹⁵⁴ Aslan, "Sözün Mâhiyeti" 143-144.

¹⁵⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 538.

bahsedilemezse hareket olmadan da sestten bahsedilemez. Ancak bir söz yazılı veya ezbere olması durumunda harekete ihtiyaç yoktur.

Ebû Ali kelâmın karşı tarafa aktarılmasında konuşma aleti olan lisanın (binye) önemine temas eder. Sözün sağlıklı bir şekilde aktarılması için kişide sağlam bir dil aracının olması şarttır. Çünkü bir kişinin ağzındaki ön dişlerinin dökülmesi onun anlatım gücüne etki etmektedir. Aynı zamanda kekeme olan birisinin de telaffuzunda aksamalar olacağından anlatım gücü etkilenmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Ali'nin kelâmın *hareketlere ihtiyacı vardır* şeklindeki görüşüne karşı çıkarken bir başka yerde hareketi kelâmdan tamamen bağımsız görmemeye çalıştığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Ona göre hareketin kelâm için söz konusu edilmesi arazların tespitinde önemlidir. Hareket sözün özsel niteliği olmayıp sadece onun için bir araz olarak düşünülebilir. Hareket kelâm için geçici bir sebep niteliğindedir. Allah Teâla ise sözün ulaştırılması noktasında hiçbir sebebe, harekete ve konuşma aletine ihtiyaç duymaz.¹⁵⁶ Kâdî Abdülcebbâr, kelâmın hareketle ilişkisini açıklarken kullandığı kavramlardan bir tanesi de *i'timât*tır. Bu kavram ses ile mahal (uzam) arasındaki teması ifade etmek için kullanılmaktadır. Ona göre söz bir cismin diğer bir cisme temas etmesi (i'timât) şartıyla oluşmaktadır.¹⁵⁷ Buradan anlaşıldığına göre Kâdî Abdülcebbâr, hareketi kelâmın olmazsa olmaz temel bir niteliği olarak görmemektedir. Sadece hareketi kelâm için bir sıfat olarak gördüğü söylenebilir.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre akledilen anlaşılır olan kelâm parçalı seslerden, parçalı sesler ise kelâmdan ayrı düşünülemez. Müellif burada kelâmın gerçekleşmesi için işitilen ve anlaşılır olan seslerin varlığını önemsemektedir. Nitekim bir bebeğin çıkardığı sesler kelâm bağlamında değerlendirilemez. Çünkü kelâm konuşma aleti olan dilin nasıl kullanılacağını bilmekten ibarettir. Bu alet konuşmak için tam olarak gelişmediğinden

¹⁵⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, VII, 31-34.

¹⁵⁷ Aslan, *Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'ân*, 80.

bebeğin çıkardığı sesler kelâm olarak nitelenemez. Ayrıca yazıda ve ezberden okumada sadece harflerin olduğu, sestten bahsedilemeyeceği iddiasını da doğru bulmamaktadır. Ona göre yazılı olan metin harflerin işaretleridir. Ezber ise konuşma aletinin sağlam olması halinde ezberlenen metni güzel bir şekilde icra etmeyi bilmektir.¹⁵⁸ Dolayısıyla Kur'ân'ın yaratılmışlığını ispatlama yolunda Kâdî Abdülcebbâr kelâmın ses ve harflerden müteşekkil bir yapı olduğu düşüncesini kendisine hareket noktası edinmiştir.¹⁵⁹

Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah'ın kelâmı duyular âlemindeki (şâhid) dizili harfler (hurûf manzume) ve parçalı heceler (esvât mukatta'a) olan kelâmın cinsiyle aynıdır. Kâdî Abdülcebbâr, kelâmın tanımında parçalı hecelerin varlığını önemsemektedir. Ona göre kelâmdaki harflerden kasıt aslında parçalı seslerin artarda sıralanmasıdır.¹⁶⁰ Bu söz Allah'ın işitilebilen ve mânâsı anlaşılacak bir biçimde yarattığı bir arazdır. Allah'ın emir, nehiy, haber vs. içerikli olan vahyi melek vasıtasıyla peygamberlere bu söz vasıtasıyla iletilir. Bu söz insanların duyular âleminde kullandığı sözle aynıdır.¹⁶¹ Dolayısıyla böyle bir kelâmın kadîm olması mümkün değildir. İnsanın anlayıp algıladığı bu kelâmdan başka nefiste kâim olan başka bir kelâmdan bahsedilemez.¹⁶² Kâdî'ya göre Allah'ın kelâmının kadîm olduğu varsayıldığı takdirde insanların kelâmının da kadîm olması gerekir.¹⁶³ Kâdî, bu düşüncesiyle Kur'ân'ın yaratılmamış olduğu iddiasına karşı çıkmaktadır.

Kâdî, Kur'ân'ın yaratılmışlığını muvâza'a kavramını kullanarak açıklamaktadır. Ona göre Kur'ân'ın nüzulünden önce Araplar, üzerinde anlaştıkları belirli bir mânâ ifade eden bir dille konuşmaktaydı. Allah Teâlâ Arap toplumunun konuştukları ve aşına

¹⁵⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, VII, 21-23, 6.

¹⁵⁹ Güneş, *Akıl ve Nass*, 227.

¹⁶⁰ Güneş, *Akıl ve Nass*, 225.

¹⁶¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, VII, 3.

¹⁶² Güneş, *Akıl ve Nass*, 226.

¹⁶³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, VII, 84.

oldukları Arap diliyle Kur'ân'ı indirmiştir. Bu dilin beşeri özellikler taşıması nedeniyle Kur'ân da muhdestir.¹⁶⁴ Kâdî Abdülcebbâr'a göre sözün anlamlı (müfîd) olması, harflerin bir anlama delâlet edecek şekilde sıralanmasıdır. Aksi takdirde kelâmda bir anlamın olması mümkün değildir. Zira كَيْزَا kelimesiyle مَا قَامَ ile مَاق arasında bir fark olmazdı. Kelâmın bu şekilde bir sırayla anlamlı olması onun muhdes olduğunu göstermektedir.¹⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr'a göre Kur'ân'ın mahlûk olmadığı iddiası Allah için bir eksiklik demektir. Çünkü bu durumda Kur'ân anlaşılır (müfîd) olmaktan uzaklaşır. Kur'ân'ın da anlaşılır olması ancak Arap toplumunun üzerinde uzlaşıya vardıkları muhdes bir dille mümkündür. Kur'ân'ın ezeli olduğunu ve bu nedenle anlaşılabilir olmadığını düşünmek ise Allah için kabihtir.¹⁶⁶

Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah'ın kelâmını anlamamanın yolu beşeri âlemdeki sözün tanımını anlamaktan geçer. Beşeri âlemdeki söz, ses cinsinden olan, kulun gücü dâhilinde olan kalıcı olmayan bir arazdır. Bu söz mekânda (mahal) yer kaplar.¹⁶⁷ Allah kendi zatı gereği ya da ezeli/kadîm bir söz varlığı nedeniyle mütekellim değildir. Allah'ın mütekellim olması yaratılmış bir sözün (muhdes kelâm) varlığı ile mümkündür.¹⁶⁸ Mutezili düşüncede Allah'ın mütekellim olması onun tarafından bir sözün ispat edilmesiyle mümkündür. Bu, Allah'ın rızık veren olmasından “Rezzâk” ve iyilikte bulunmasından dolayı da “Muhsin” olarak isimlendirilmesi şeklindedir. Allah'ın rızık vermesi, iyilikte bulunması ve söz söylemesi Allah'ın fiilleridir.¹⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr'a göre bir kimsenin *mütekellim* olarak vasıflanması onun kelâm fiilinin faili olmasıyla

¹⁶⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, VII, 92-93.

¹⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, VII, 85.

¹⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, VII, 93.

¹⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, VII, 5.

¹⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, VII, 5.

¹⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, VII, 58.

mümkündür.¹⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr'a göre kelâmullahın Allah'a aidiyeti şu iki yolla mümkündür:

1. Kelâmın, taş, ağaç ve çakıl taşının konuşması gibi mucizevi bir şekilde gerçekleşmesi

2. Kelâmın güvenilir (sâdık) bir peygamber tarafından iletilmesi.¹⁷¹

Kâdî Abdülcebbâr'ın Kur'an'ın yaratılmışlığına ilişkin görüşlerini anlayabilmek için onun hikâye (anlatı) ve mahkî (anlatılan) ile ilgili düşüncelerine yer vermekte fayda vardır. Kâdî, *el-Muğnî* isimli eserinin VII. cildinin hikâye ve mahkîyle ilgili başlığında bu düşüncelerini detaylıca anlatmaktadır. Ebû Ali el-Cübbâi'nin görüşlerine yer verip onun eleştirisiyle işe başlamaktadır. Ebû Ali el-Cübbâi'ye göre hikâye ile mahkî aynı cinstendir. Yani Kur'an'ı okuyan kişi Allah'ın kelâmını okuyarak hikâye etmiş olur. Hikâye edilen mahkî (anlatılan) ise Allah'ın kelâmıdır. Ona göre okuyucudan işittiğimiz kelâm (hikâye/anlatı) da mahkî (anlatılan) de aynı niteliklere sahip olup Allah'ın sözüdür. Allah'ın kelâmının ezberlenmesi ve yazılmasında da durum aynıdır. Kur'an işitilme (mesmu'), ezberlenme (mahfûz) ve yazılması (mektûb) durumlarında da Allah'ın kelâmıdır. Dolayısıyla kelâm olma özelliğine de sahiptir. Ebû Ali'ye göre kelâmın sürekliliği (bekâ) vardır. Ona göre kelâmın birçok yerde bulunabilmesi mümkündür.¹⁷² Ancak okunan Kur'an, tilavet edene ait olmayıp onu ilk defa var edenin bir fiilidir. Ebû Ali'ye göre kelâm sestten başka bir şeydir. Çünkü ona göre sesin bekası yoktur. Bu nedenle yazılan ve ezberlenen şeylerin de Allah'ın kelâmı olduğu sonucu çıkacaktır.¹⁷³ Ebû Hâşim ise kelâmın sadece sesle işitilen şey olduğunu düşünmektedir. Kendisi, babasından farklı düşünerek kelâmın birçok yerde bulunmasını reddeder. Ona göre yazı,

¹⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 539.

¹⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 539.

¹⁷² Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, VII, 187.

¹⁷³ Güneş, *Akıl ve Nass*, 244.

sadece kelâma işaret eder. Ezberlenen şeyi okuma da aslen kelâm değildir. Çünkü ezber sözün nasıl dizildiğini bilmektir. Kelâm da irade gibi sürekliliğe sahip değildir.¹⁷⁴

Kelâmın bir mahalde bulunup bulunmaması yani mekâna hulûl edip etmeyeceği hususu Kâdî Abdülcebbâr'ın Kur'ân'ın hudûsuna dair görüşünü anlamak için önemlidir. Ona göre kelâm da diğer algılanabilenler gibi bir mahalde bulunması zorunludur. Öte yandan kelâm bir mahalle ya da zâta sıfat (hâl) olması yönüyle değil fiil olması bakımından fâiline izafe edilir.¹⁷⁵ Kâdî'ya göre kelâm, harflerden oluşan bir diziye verilen isimdir ve tek bir mahalde olması düşünülemez. Ona göre kelâm tek bir harften oluşmayacağına göre her harfin de birbirinden farklı mahreçleri yani mahalleri bulunur. Farklı mahreçleri olan her bir harfin tek mahalde toplanması mümkün değildir. Eğer tek bir mahal söz konusu olsaydı “زَيْدٌ فِي الدَّارِ” ibaresindeki harflerin hepsi farklı mahreçlere sahip olduğu için kelâm vasfını taşımazdı.¹⁷⁶ Kâdî, bu düşüncesiyle Ehl-i Sünnetin kelâm/söz anlayışına karşı çıkmaktadır. Onlara göre kelâm, insanın içindeki tümel bir anlamdır.¹⁷⁷

Kâdî Abdülcebbâr'ın düşüncesine göre فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا “Ateşin yanına vardığında, [ona]: ‘Ateşin içinde olanlar da etrafında bulunanlar da kutlu kılınınsınlar! Âlemlerin Rabbi olan Allah, eksikliklerden uzaktır!’ diye seslenmişti.”¹⁷⁸ âyeti seslenme ameliyesinin hâdis olduğunu göstermektedir. Çünkü bu

¹⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, VII, 191.

¹⁷⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, VII, 26.

¹⁷⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, VII, 50.

¹⁷⁷ Aslan, “Sözün Mâhiyeti” 149.

¹⁷⁸ en-Neml 27/8.

seslenme anı Hz. Musa'nın gelme durumunu ve anını tasvir eder. Bu durumda ezeli olan bir şeyin vasfedilmesi caiz olamaz.¹⁷⁹ Çünkü zaman hâdistir.¹⁸⁰

Kâdî Abdülcebbâr'a göre *وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ* "Andolsun, düşünüp öğüt alsınlar diye o sözü (Kur'an âyetlerini) onlara peş peşe ulaştırdık" âyeti sözün hudûsuna işaret etmektedir. Çünkü bir şeyin başka bir şeyin peşi sıra gelmesi sözün hâdis olmasını gerektirmektedir. Böyle bir durumun ise ezelde olması imkansızdır.¹⁸¹

Kâdî Abdülcebbâr *وَلَوْ أَنَّ فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ* "Eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem, deniz de mürekkep olsa, arkasından yedi deniz daha ona katılsa, Allah'ın sözleri (yazmakla) yine de tükenmez. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir"¹⁸² âyet-i kerimesine dayanarak Kur'an'ın hudûsunu savunmaktadır. Ona göre, Allah, Kur'an'ı kelimeler olarak vasıflandırmıştır. Bu da ancak Kur'an'ın muhdes olduğuna işaret eder. Çünkü kelimeler de kendine özgü bir söz dizimine (manzûm) tabidir. Diğer yönden Allah'ın kelimeler için tükenebilirlik (nefâd) vasfını zikretmesi ancak muhdes olan bir şey için söz konusudur.¹⁸³

Kâdî Abdülcebbâr *اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي* "Allah, sözün en güzelini; âyetleri, (güzellikte) birbirine benzeyen ve (hükümleri, öğütleri, kıssaları) tekrarlanan bir kitap olarak indirmiştir"¹⁸⁴ âyetindeki hadîs sözcüğünden hareketle Kur'an'ın muhdes olduğunu ifade etmektedir. Çünkü Kâdî, hadîs sözcüğünün muhdes kelimesiyle eş anlamlı olduğu kanaatindedir. Çünkü Araplar yeni ortaya çıkan bir şey için hadîs

¹⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 610.

¹⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 616.

¹⁸¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 617.

¹⁸² Lokmân 31/27.

¹⁸³ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 630.

¹⁸⁴ ez-Zümer 39/23.

sözcüğünü kullanmaktadır.¹⁸⁵ Aynı zamanda Kur'ân-ı Kerîm'in indirilme (münezzel) vasfıyla nitelenmesi de onun muhdes olduğuna işaret etmektedir. Kadîm bir şey için böyle bir vasıf imkansızdır. Çünkü tenzil ile kastedilen Kur'ân'ın ya kendi zatı ya da indiği mekandır. Tüm bunlar Kur'ân'ın hudûsunu gerektirmektedir. Âyette geçen benzeme (müteşâbih) sözcüğü de Kur'ân'ın muhdes olduğuna işaret eder. Burada benzemeden kasıt hikmet ve öğüt bakımından âyetlerin benzemesidir. Kadîm olan bir şey için benzeme söz konusu değildir.¹⁸⁶ Ayrıca Allah'ın kelâmının *Kur'ân* sözcüğüyle vasıflanması da onun yaratılmışlığına bir delildir. Çünkü bu kelime harflerin peş peşe sıralanması anlamına gelmektedir. Bir şey toplanma ve ayrılma özelliğine sahipse bunun kadîm olması düşünülemez.¹⁸⁷ Allah'ın âyetlerinin detaylı olarak açıklanması (fussilet), ibaresinin Arapça, müjdeleyici ve uyarıcı, işitilen bir yapıda olması¹⁸⁸ ve herhangi bir eğriliğinin olmaması (ğayra zî 'ıveç)¹⁸⁹ onun muhdes olduğuna işaret etmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr, عَلَّمَ الْقُرْآنَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ. عَلَّمَهُ الْبَيَانَ. *Rahmân. Kur'ân'ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona beyanı (düşünüp ifade etmeyi) öğretti*¹⁹⁰ âyetlerinden hareketle Kur'ân'ın yaratılmışlığını öne sürmektedir. Kur'ân'ın öğrenilmesi onun güzel bir şekilde ezberlenip tilavet edilmesiyle mümkündür. Beyânın öğrenilmesi ise ancak Arapların sözlerinin anlamlarını iyi kavramakla mümkündür. Kur'ân'ın belirli bir sıraya göre dizilmiş ve ezberlenebilir bir yapıda olması onun muhdes olduğunu göstermektedir. Burada Kur'ân'ın ve insanın ayrı bir şekilde zikredilmesi onun muhdes olmadığına işaret etmez. Bu âyette Allah Teâlâ'nın Kur'ân'ın ve beyanın öğretilmesi işini kendi zatına

¹⁸⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 664.

¹⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 665.

¹⁸⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 460.

¹⁸⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 673.

¹⁸⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 665.

¹⁹⁰ er-Rahmân 55/1-4.

nispet etmesi Kur'ân'ın yaratılmamış olduğunu göstermez. Çünkü bir şeyin bir sıfatla nitelenmesi onun başka bir sıfatla nitelenmesine engel değildir. Allah burada lafzen insanı yarattığını zikretse de Kur'ân'ı da yarattığına engel teşkil edecek bir durum söz konusu değildir.¹⁹¹

Kâdî Abdülcebbâr'a göre مَا نُنَسِّخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْشِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا “Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz”¹⁹² âyetinde nesh ve unutturma caiz görülmüştür. Bütün bunlar Kur'ân'ın hudûsuna işaret etmektedir. Çünkü kadîm olan bir şey için böyle vasıfların olması caiz olamaz. Ayrıca bir âyetin daha iyisinin getirilmekle nitelenmesi de onun muhdes olduğunu gösterir. Kadîm olan böyle bir vasıfla vasıflanamaz.¹⁹³ Yeni getirilen bir şey öncekine göre daha faydalı olacağı için getirilmektedir. Fayda ve onunla ilgili şeyler de ancak muhdes olmakla nitelenebilir. Âyetteki مِثْلُهَا ibaresi de Kur'ân'ın muhdes olduğuna işaret etmektedir. Çünkü bir şeyin başka bir şeyle hayırlı ya da faydalı olma bakımından denk olması ancak onun muhdes olabileceğini gösterir.¹⁹⁴

Kâdî Abdülcebbâr'ın düşüncesinde نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ “O sana kitabı, gerçeğin ta kendisi ve öncekileri doğrulayıcı olarak indirmiştir; daha önce insanlara doğru yolu göstermek üzere Tevrat ve İncil'i indirmişti”¹⁹⁵ âyeti bazı yönlerden Kur'ân'ın hudûsuna işaret etmektedir. Allah'ın kitabının بِالْحَقِّ olarak tahsis edilmesi onun hudûsuna işaret eder. İndirilme özelliğinin tahsisi ise Kur'ân'ın hâdis

¹⁹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 708.

¹⁹² el-Bakara 2/106.

¹⁹³ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 174.

¹⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 175.

¹⁹⁵ Âl-i İmrân 3/3.

olmasını gerektirir. Öte yandan Kur'ân'ın Tevrat ve İncil'den sonra, Tevrat ve İncil'in ise Kur'ân'dan önce gelmesi Allah'ın sözünün hâdis olmasını gerektirir.¹⁹⁶

Kâdî Abdülcebbâr, *الر كِتَابُ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ*, *Elif-lâm-râ. Bu, hikmet sahibi ve her şeyden haberdar olan Allah tarafından âyetleri sağlam kılınmış, sonra da şu şekilde açıklanmış bir kitaptır*”¹⁹⁷ âyetinin bazı yönlerden muhdes olduğunu belirtmektedir. Ona göre Kur'ân'ın *ihkâm* ile nitelenmesi burada onun hudûsuna işaret eder. Allah'ın kelâmı burada bir fiildir (mef'ûl). Çünkü *ihkâm* ancak bozulmuş ve sağlam olmayan bir fiilden ayrı sağlamlaştırılmış bir fiil için söz konusudur. Bu ise kadîm olan bir şey için düşünülemez.¹⁹⁸

3. Allah'ın Sıfatları ve İsmi Ontolojisi Üzerinde Tartışmalar (İsim-Müsemma)

İsim, sözlükte zamandan bağımsız olarak bir varlığın özündeki anlama delâlet eden kelimedir.¹⁹⁹ Ebü'l-Bekâ (ö. 1095/1684)'nın yaptığı tanıma göre isim “Cevher veya araz olsun, fiil ve harfi de kapsamına alarak bir anlama delâlet etmek üzere nesneler için konulmuş (vaz') sözcüklerdir.” Ona göre “*Allah, Âdem'e isimlerin hepsini öğretti*” âyeti cevher ve araz türünden olan her şeyi kapsamaktadır.²⁰⁰

¹⁹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 211.

¹⁹⁷ Hûd 11/1.

¹⁹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 444.

¹⁹⁹ es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983, I, 24.

²⁰⁰ Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, Thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, tsz., I, 83. Ebü Hâşim'e göre mükellefin bütün isimleri bilmesi mümkün değildir. Diğer dillerin bilinebilmesi için ilk önce bir dil üzerinde uzlaşımın sağlanmış olması lazımdır. Aksi takdirde Allah'ın isimleri öğretmesi söz konusu olmaz. Çünkü isimlerin öğretilmesi anlamların (makâsıd) da öğretilmesini gerektirmektedir. Bu düşünceye göre Âdem, öncelikle Meleklerin bir dil üzerinde yaptıkları uzlaşmayı

İsim-müsemma konusunda isim, müsemma ve tesmiye kelimeleri sıkça kullanılmaktadır. İsim, zihinde oluşan kavram; müsemma ise ismi temsilen konulan hariçteki varlık; tesmiye ise zihindeki isimle hariçteki varlığı birbirine bağlama işlemidir. İsim kelimesi aynı zamanda sıfat anlamına da gelmektedir.²⁰¹

Kûfeli dilciler ismin alamet anlamına gelen *vesmden* geldiğini ve delâlet ettiği anlama alamet olması bakımından ismin bu kökten türediğini öne sürmüşlerdir. Basralı dilciler ise ismin dilde yücelik (‘uluvv) anlamına gelen *sûmuvv* lafzından türediğini öne sürmektedirler. Onlara göre isim, altındaki müsemmasına delâlet etmektedir.²⁰² Kûfe ekolünün ismi mânâ için bir alamet olarak görmesinden hareketle mânâyı önceledikleri Basra ekolünün ise isme bir yücelik atfederek onu altındaki müsemmaya işaret eden olarak vasıflandırması ismi mânâdan daha öncelikli gördüklerini düşündürmektedir.

İsim-müsemma, lafız-mânâ çerçevesinde kelâmcıların tartıştıkları bir meseledir. İsimlerin Allah’ın zâtıyla aynı olup olmadığı, aynı değilse Allah’ın dışında bir varlıklarının olup olmadığı meselesi İslam dünyasını meşgul etmiştir. Allah’ın isimlerinin zâtıyla aynı görülmesi durumunda Allah’ın tecsîm edilmesi gibi bir tehlike söz konusudur. Allah’ın isimlerinin zâtının dışında görülmesi durumunda ise Allah’a şirk koşma gibi bir durum söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla Allah’ın isimleri hakkında söz söylemek diğer nesneler hakkında söylemekten daha dikkatli olunmasını gerektirmiştir.²⁰³

öğrenmiştir. Daha sonra Allah, bu dil vasıtasıyla diğer dillerdeki isimleri öğretmiştir. Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, 154-155.

²⁰¹ İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi”, *İLAM Araştırma Dergisi*, 3/1 (1998), 105.

²⁰² Ebü’l-Berekât Kemâluddîn el-Enbârî, *el-İnsâf fî mesâilî’l-hulâf beyne’n-nahviyyîn el-basriyyîn ve’l-kûfiyyîn*, ysz: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 2003, I, 8.

²⁰³ Gündüzöz, *Söz Varlığı*, 311-312.

Ehl-i sünnet, Kur'ân'da zikredilen *Allah'ın Âdem'e bütün eşyanın isimlerini öğretmesi* âyetinden hareketle isimlerin nesnelerle özdeş olduğu düşüncesini savunmuştur. Bu düşünceye göre tüm nesnelere isimleri veren Allah Teâlâ ya da onu temsilen Hz. Âdem olduğu için verilen isimlerin nesneler için en uygun olduğu kanaatine varılmıştır. Mutezile'ye göre ise isim ile müsemma birbirinden ayrıdır. Çünkü onlara göre isim ile müsemmayı aynı görmek Allah'ın isimleriyle zâtını özdeşleştirmek anlamına gelmektedir. Bu ise Allah'ın varlığının dışında başka ezeli varlıkların olduğunu kabul etmek (te'addüdü'l-kudemâ) anlamını taşımaktadır. Ehl-i sünnete göre ise müsemmayı yaratan Allah'ın isimleri de yaratması gâyet mümkündür. Sonuç olarak onlara göre dili de tüm nesneleri yarattığı gibi Allah yaratmıştır. Her iki mezhebin bu konudaki görüşlerini anlamak için dilin kökeni ve insan fiilleriyle ilgili görüşlerine temas etmek gerekmektedir. Ehl-i sünnet dilin kökeninin tevkîfî (ilâhi lütuf) olduğunu düşünürken Mu'tezile dilin insanların bir uzlaşısı (ıstılâh/muvâza'a) olduğunu savunmaktadır. Kulların fiilleri konusunda da Ehl-i sünnet fiillerin yaratıcısını Allah olarak görürken Mu'tezile insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu iddia etmektedir.²⁰⁴

Mâturîdî kelâmcısı Ebü'l-Mu'în en-Nesefî (ö. 508/1114) isim ve müsemmanın aynı olduğunu düşünmektedir. Nesefî bu konuda Sîbeveyhi ile Müberrid arasındaki tartışmayı aktardıktan sonra isimle müsemmayı aynı gören Sîbeveyhi'nin görüşünü tercih etmektedir. Müberrid ise isimle müsemmayı birbirinden gayrı görmektedir.²⁰⁵ Buna karşılık Mu'tezile ise isimle müsemmanın ayrı olduğu düşüncesini savunarak sıfatların kıdemiyle ilgili görüşlerine uygun hareket etmişlerdir. Mu'tezile bu düşüncesini Kûfeli dilcilerin "isim vesm kökünden gelir" şeklindeki görüşlerine dayandırmaktadır.²⁰⁶

²⁰⁴ Gündüzöz, *Söz Varlığı*, 312-313.

²⁰⁵ Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsıratu'l-edille fî usûli'd-dîn*, Thk. Hüseyin Atay, Ankara: DİB Yayınları, 2004, I, 424; Gündüzöz, *Söz Varlığı*, 314.

²⁰⁶ Gündüzöz, *Söz Varlığı*, 314-315.

Kâdî Abdülcebbâr, zât isimleri ve sıfat isimleri olmak üzere isimleri iki kategoride incelemektedir. Zât isimleri; tesmiye edilmek üzere konulan lafızlar belirli bir anlama delâlet etmeyip, belirli bir şahsa işaret etmek için konulmuş lafızlardır. Mesela, “Zeyd” kelimesi, bir şahsı göstermektedir. Kökü z-y-d harfleri olan bu sözcük ifade ettiği “artma” ile ilgili bir anlam taşımaz. Sıfat isimleri ise bunun tersidir. İsmi oldukları şeyin türünü ya da vasfını gösterir. Mesela “hayvan” lafzı bir türü göstermektedir. Bu kelime belirli bir zâta işaret etmeyip, aksine bütün bir hayvan türü için kullanılabilen akli bir mânâdır.²⁰⁷

Kâdî Abdülcebbâr’a göre isim ile müsemma aynı değildir. Çünkü isim araz iken müsemma cevherdir.²⁰⁸ Aynı olması durumunda tatlılardan bir çeşit tatlıyı zikreden kimsenin ağzının tatlanması, yanıcı maddelerden birini zikreden kimsenin de ağzının yanması gerekirdi. Ama durum gerçekte böyle değildir. Çünkü “ateş” (نار) sözcüğünü zikreden bir kimsenin ağzı yanmamaktadır. Kâdî bu düşüncesini delillendirmek için şu beyti zikretmektedir:

لَوْ كَانَ مَنْ قَالَ نَارًا أَحْرَقَتْ فَمَهُ لَمَا تَفَوَّهَ بِاسْمِ النَّارِ مَخْلُوقٌ

“Ateş” diyen herkes, ağzını yaksaydı

Ateş sözcüğünü kimse ağzına almazdı.²⁰⁹

Kâdî Abdülcebbâr’a göre isim ve müsemmayı aynı görenler bir kimsenin Allah’a yemin etmesini örneklemektedir. *Vallahi, Billahi* lafızlarıyla yemin eden kimseye göre burada zikredilen isimle yani lafızla kastedilen müsemmadır. Kâdî Abdülcebbâr ise bu düşünceye itiraz etmektedir. Ona göre kişinin lisanıyla Allah’a yemin etmesi muhdestir (yaratılmış). *Vallahi, billahi* gibi lafızlar ismi temsil etmektedir. Eğer isim ile

²⁰⁷ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 87.

²⁰⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 543.

²⁰⁹ Beytin geçtiği yer için bkz. Ebû Nüvâs, *Dîvânü Ebî Nüvâs bi-rivâyeti’s-Sûlî*, Thk. Behcet Abdulgafûr el- Hadîsî, Abu Dabi: Daru’l-Kütübi’l-Vataniyye, 2010, 621. Beytin ikinci mısraı kitapta ما كان ينطق باسم şeklinde geçmektedir.

müsemma aynı olsaydı yemin etmekten kastedilen varlığın da yani Allah'ın da muhdes olması gerekirdi.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre isimle müsemmayı aynı görenlerin bir başka delili şair Lebîd'in şu beytindeki *selam* sözcüğüyle ilgilidir:

إِلَى الْحَوْلِ ثُمَّ اسْمُ السَّلَامِ عَلَيْكُمَا وَمَنْ يَبْكُ حَوْلًا كَامِلًا فَقَدْ اغْتَدَرَ

“Bir seneye kadar (Ardımdan hüznülenin) Sonra size selam olsun (Artık hüznülenmeyi bırakın)

Kim bir sene ağlarsa artık üzerine düşeni yapmıştır.”²¹⁰

İsimle müsemmayı aynı görenlere göre beyitteki “اسم السلام”dan kasıt bizzat السلام olduğu için isimle müsemma aynıdır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre ise bu beyitte mecâz olarak اسم السلام zikredilmesine rağmen السلام kastedilmiştir. Mecâzın dildeki kullanımı ise her zaman mümkün olabilecek bir şeydir.²¹¹

Kâdî Abdülcebbâr'a göre ismin müsemma ile bağlantısı bir şeyden haber verme, o şey hakkında bilgilendirme ve o nesneye delâlet etme şeklindedir. Ona göre varlıklara isim verilirken öncelikle önem verilmesi gereken şey anlamdır. Çünkü varlıklara isim verilmeden önce anlam bilinmektedir. Nitekim iki farklı dilde harfleri aynı ama anlamları farklı olan sözcükler bulunabilir. مَرَد kelimesi Arapçada fiil olarak düşünüldüğünde bir şeyi yumuşatmak anlamına gelirken Farsçada adam anlamına gelmektedir. Aynı nesne ya da aynı anlam farklı dillerde farklı sözcüklerle karşılanabilir. Bu durum farklı toplumlarda yaşayan insanların yönelim ve amaçlarıyla (dâ'î ve garaz) bağlantılıdır. Kâdî'ya göre isimlendirme meselesi tevkîfî olmayıp ıstılâhîdir. Bu ise insanların nesneler üzerinde belirli lafızlar tayin etmeleri durumudur. İnsanlar başlangıçta kadîm yerine muhdes, âlim yerine câhil kelimelerini tesmiye etselerdi de herhangi bir sorun olmazdı. Kâdî'nın bu

²¹⁰ Lebîd b. Rebî'a el-Âmirî, *Dîvânu Lebîd b. Rebî'a el-Âmirî*, Thk. Hamdû Tammâs, ysz.: Dâru'l-Ma'rife, 2004, 51.

²¹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 543-544.

düşüncesinden hareketle onun için öncelikli olan şeyin mânâ ve insan olduğu ifade edilmelidir. Kâdî Abdülcebbâr, dilin beşer ürünü olduğunu savunduğu için gerçek anlamlara sahip sözcüklerin dini içerikli yeni terimsel ya da mecâz anlamlar kazanmasını gâyet tabii bulmaktadır.²¹²

Kâdî Abdülcebbâr'a göre mânâ öncelikle akıl yürütmek suretiyle zihinde oluşur. Daha sonra zihinde oluşan bu anlam lafız ile ortaya çıkartılır. Ona göre bir lafzın doğru bir şekilde kullanılabilmesi ancak o lafzın konulduğu anlamı doğru bir şekilde bilmeye bağlıdır.²¹³

Kâdî Abdülcebbâr'a göre nesnelere isim vermek vahye bağlı olmadığı için her asır ve durumda çeşitli meslek gruplarından insanların kendi işleriyle ilgili araç ve gereçlerin ya da ilim ehlinin ele aldıkları konuların ve düşüncelerin isimlendirilmesi hususunda bir özgürlük söz konusudur. Hazarlı, zenci ve nabatlı toplumlar birbirlerinden farklı dilleri herhangi bir ilâhi izin söz konusu olmaksızın kullanmaktadırlar. Bu durumda ilâhi bir ruhsat ummak doğru olsaydı isimlerin kullanılması şer'î hükümler (ahkâm) mesabesinde olurdu.²¹⁴

Müellife göre insanlar açısından isimlerin müsemmaya tesmiyesi vahiy olmaksızın kabih görülseydi aynı durum Allah için de söz konusu olurdu. Yani Allah'ın da kendisine izin verilmeksizin isimleri müsemma için kullanması mümkün olmazdı. Çünkü yalan söylemek ve zulmetmek gibi bir fiil bizatihi kötü olması bakımından kul için kabih ise Allah için de bu fiiller kabihtir. Sonuç itibarıyla insanlar da Allah Teâlâ da muratlarını muhataplara iletme için bir şeyi isimlendirmektedirler.²¹⁵ Ebû Hâşim'e göre

²¹² Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, V, 172-173.

²¹³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi 't-tevhîd ve 'l-'adl el-mahlûk*, Thk. Tevfik et-Tavîl, Said Zayed, ysz. tsz. VIII, 36; Câbirî, *Arap-İslam Kültürü*, 88.

²¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, V, 175.

²¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, V, 175-176.

isimlendirme vahye dayalı olsaydı insanların bugünkü elbise ve kapları isimlendirmemesi gerekmektedir. Çünkü bugün kullanılan bu eşyalar arasında Hz. Peygamber döneminde olmayanlar da vardır.²¹⁶

Kâdî Abdülcebbâr isimlerin müsemmaya delâleti konusunda beşeriyet ile Allah hakkında fark gözetmemektedir. Ona göre isimlerin müsemmaya delâleti konusunu Allah'ın isim ve sıfatları için de düşünmek mümkündür. Bunun vahiyle bilinmesi gerekmez. İnsan, Allah'ı ve O'nun hak ettiği sıfatları aklıyla bilmektedir. Aynı zamanda Allah kendi fiillerinin faili olduğuna göre onun zâtını ifade eden ve fiillerinden hareketle ortaya çıkan isimlerin Allah hakkında düşünülmesi mümkündür.²¹⁷

Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Hâşim'in varlıkların isimlendirilmesiyle ilgili bazı görüşlerine yer vermektedir. Ona göre aklî olgunluğa sahip bir kimsenin bir şeyin niteliği hakkında bilgi vermek için o şeyi bazı isimlerle telaffuz etmesi mümkündür. Nesneleri tanımlamak ve o nesnelerin yanımızda hazır bulunmamaları durumunda onlar hakkında bilgi vermek için bu isimlere her zaman ihtiyaç vardır. Çünkü yanımızda olmayan bir şeye isim zikretmeksizin işaret etmeye çalışmak imkânsızdır. Bu durum bir şeyin ismi yanımızda hazır bulunmayan o nesnenin yerine geçmiş olmaktadır. Ayrıca soyut bir mahiyete sahip olan anlamları işaret yoluyla göstermek de mümkün değildir. Bu durumda da o anlamları muhataplara aktarmak için isimlendirme önemli bir yere sahiptir.²¹⁸

Kâdî Abdülcebbâr'a göre bir isim dilde bazı durumları ifade edeceği zaman önemli olan bu isimlerin genel (ittirâd) anlamları ifade edip tahsisin olmamasıdır. Aksi takdirde insanların üzerinde uzlaşmaya (muvâza'a) vardıkları lafızlardaki anlamların kasıtları bozulur. Buradan hareketle Allah Teâla'nın fiillerinin olması caiz görüldüğüne göre onun kudretli oluşundan hareketle kâdir, ilim sahibi olmasından hareketle âlim ve

²¹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, V, 177.

²¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, V, 179.

²¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, V, 174.

kullarına yaptığı iyilikten hareketle muhsin olarak isimlendirilmesi mümkündür. Ebû Ali'ye göre geleneksel dil otoritelerinin (ehlu'l-luğa) Allah hakkındaki bu mânâları ifade etmek üzere isimleri vaz' ettikleri biliniyorsa bu isimlerin onun hakkında kullanılması zorunlu hale gelmektedir. Eğer Allah'ın, vasıflanması caiz olan isimlerle anılması hasen olmasaydı onun *sonradan yaratılmış, muhtaç (muhdes 'âciz)* olma gibi imkânsız olan şeylerle anılması caiz olurdu.²¹⁹

Kâdî Abdülcebbâr Allah'ın zâhir, bâtın, karîb, latîf gibi isimlerle vasıflanmasının hakiki anlamda caiz olamayacağını, bu isimlerin ancak mecâzen Allah'a nispet edilebileceğini savunur. Allah'a nispet edilen bu isimlerin dilsel anlamları insanların örfî kullanımlarına dayanmaktadır. Bu isimler Allah için mecâz olarak telakki edilse de anlamları örfe dayalı olduğu için hakikat mesabesinde anlaşılmalıdır.²²⁰

Kâdî Abdülcebbâr dilin kökeninin insanların bir uzlaşısı olduğunu ifade ederek dili kutsal yapısından alıp toplumların zaman ve mekâna göre yönelim ve amaçları doğrultusunda esnek bir şekilde kullanabilecekleri beşeri bir sahaya koymuştur. Onun düşüncesinde gerçek anlama sahip bir ismin mecâz ya da şer'î bir anlam kazanması gâyet tabiidir. Dolayısıyla müellifin dilin kullanımı konusunda insanlara bir özgürlük tanıdığı ifade edilmelidir. Öte yandan onun isimle müsemmanın birbirinin gayrı olduğu şeklindeki düşüncesi Mu'tezilenin Allah Teâla'nın vahdaniyetiyle ilgili tenzihçi yaklaşımının bir yansıması olarak anlaşılmalıdır.

²¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, V, 180.

²²⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, V, 182.

II. BÖLÜM

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, FIKİH VE DİL

1. Holistik (Bütüncül) Bir Metodoloji Arayışı

Kâdî Abdülcebbâr'ın İslâmi ilimlere bütüncül bakışı nedeniyle fıkıh ve fıkıh usûlü alanlarında kelâm konularına bakışının yansımaları görmek mümkündür. Müellif fıkıhın temel meselelerine yaklaşırken kendinden önceki mutezili âlimlerin görüşlerine bağlı bir yol izlese de tamamen onlara bağlı olmamıştır. O, kelâmî görüşlerini ön planda tutarak tutarlı ve bütüncül bir düşünce sistemi kurmaya çalışmıştır.²²¹

Müellife göre insan bilgisi zaruri ve müktesep olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Zaruri bilgiler insanın özel bir çaba sarf etmeksizin edindiği, müktesep ise delile dayalı gayret gerektiren bilgilerdir.²²² Kâdî'nin düşünce sisteminde bilgiyi zaruri ve müktesep olarak ikiye ayırması akliyyât (makûlât) ve şer'îyyât (sem'îyyât) konusunda yaptığı ayırımla yakından ilgilidir. Ona göre akliyyât önce gelir ve şer'îyyât ona tabi olur.²²³

Kâdî Abdülcebbâr'ın düşünce sisteminde iki önemli unsurun varlığından bahsedebiliriz. Bunlardan ilki tevhit, ikincisi ise adâlettir. İlki, Allah'ın her yönüyle bir olması anlamını taşıırken, ikincisi insanın sorumlu bir varlık olması için gereklidir. İnsanın sorumlu olmasının ön şartı özgürlük olmakla birlikte, akıl da özgürlük ve sorumluluğu, ilâhi hitabı anlamak üzere vahiyden önce gelmektedir. Akıl, diğer delillerin delil olabilme niteliğini kazanması noktasında önemli bir konuma sahiptir. Akıl ile sem' arasında hüsün-kubuh hususunda bir mutabakat söz konusu olmakla birlikte sem' bazen akılla uyumlayabilir; hatta onunla çelişki içerisinde de olabilmektedir. Akıl bu durumda kendi hükmüyle çelişse bile kesin olarak sabit olan şeriatın hükmünü kabul etmektedir.²²⁴

²²¹ Tahsin Görgün, "Kâdî Abdülcebbâr", *TDVİA*, İstanbul, 2001, XXIV, 109.

²²² Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVII, 284-285.

²²³ Görgün, "Kâdî Abdülcebbâr", 109.

²²⁴ Görgün, "Kâdî Abdülcebbâr" 109.

Müellife göre Allah'ın adil olması demek onun kötülüğü işlemeyeceği sadece hikmetli ve doğru olanı seçmesi demektir.²²⁵ Burada kötü olanı işlememek, hikmetli ve doğru olanı ihtiyar etmek zikredilince fiilin ne olduğu üzerinde durmak da yararlı olacaktır. Fiil, güç yetirenin (kâdir) ortaya koyduğu (ihdâs) şeydir. Kâdir olan bir kimseden meydana gelen her türlü şeye, onun fiilidir, denilir. Nitekim “yazma” fiilini gerçekleştiren herkes için “yazan” tabiri kullanılmaktadır.²²⁶ Kâdî Abdülcebbâr'a göre fiiller insanın güç yetirdikleri ve yetiremedikleri olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İnsan iradesinin dışında olan fiiller cevherler, renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, hayat, kudret, şehvet, nefret ve yok olmaktır. İnsanın kudreti dâhilinde olanlar ise oluşumlar (ekvân), sesler, acılar, inançlar, iradeler, istememek (kerâhât), tahminler (zunûn), düşünceler (enzâr) olarak düşünülebilir.²²⁷ Kâdî Abdülcebbâr'a göre ne yaptığını bilen bir kimsenin bir fiile yönelmesi sonucu yapılan bu fiil ahlaki anlamda hasen veya kabih olarak nitelendirilebilir. Bir kimsenin kendi iradesiyle bu fiili yapmaya yönelmesi sonucu bu fiil amaçlı eylem (*el-fi'lu'l-maksûd*) olarak görülmüştür. Nitekim dalgın birisinden sadır olan bir fiil bu kapsamda değerlendirilmemektedir ve hasen veya kabih olarak da düşünülemez.²²⁸ Dolayısıyla Kâdî'nin düşüncesinde bir fiilin hasen veya kabih olarak nitelenebilmesi için kudret, bilgi ve irade olmak üzere üç özelliğe sahip olması gerekir.²²⁹ Fiilin yapılmasından önce bireyde bu fiilin gerçekleşmesi için gerekli olan gücün var olması gerektiğini düşünen Kâdî, bedende bulunan kudretin tek tek insan organlarında bulunduğunu reddederek bu kudretin insan bedeninin tamamıyla ilgili olduğunu

²²⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, Çev. Murat Memiş, İstanbul: İz Yayıncılık, 2019, 79.

²²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, 80.

²²⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 89-90.

²²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 63; Yunus Cengiz, *Kâdî Abdülcebbâr'ın Eylem Teorisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 38.

²²⁹ Cengiz, *Kâdî Abdülcebbâr'ın Eylem Teorisi*, 38.

savunmaktadır. Buradan hareketle konuşabilme melekesini sadece dile bağlamak yerine insan bedeninin tümel yapısıyla irtibatlandırmak gerekmektedir.²³⁰ Düşünüre göre kudret, insan edimleri için gerekli olmasına rağmen fiilin gerçekleşmesini salt olarak kudrete bağlamak yanlıştır. Ona göre fiilin gerçekleşmesindeki esas faktör insanın güç yetirebilir yani kâdir olmasıyla ilgilidir.²³¹

Kâdî'ya göre herhangi bir çıkarsamaya gerek duymaksızın, insan kendine baktığında bir şey isteyebilme ve bir şeyden kaçınabilme niteliğine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Kâdî, insanın bu vasfını “mürîd” olmak olarak açıklamaktadır.²³²

Kâdî Abdülcebbâr'ın akla bakışı onun düşünce sistemini küllî açıdan anlamak için önemlidir. Müellife göre akıl, mükellefte olduğu takdirde nazarı, istidlali ve sorumlu olduğu şeyleri yerine getirmeyi mümkün kılan bilgilerin toplamıdır. Müellife göre akıl ilimlerin temeli anlamında cevher olarak görüldüğünde her ne kadar dil ve ıstılah bakımından doğru olmasa da itiraz edilmeyebilir. Ona göre akıl, insan olmaksızın tek başına bir varlık olarak değerlendirilmemelidir.²³³

Kâdî Abdülcebbâr'ın bütüncül yaklaşımını anlamak için onun bilgiyi nasıl ele aldığı önemlidir. Ona göre bilgi bilen bildiği nesneyle ilgili ruh dinginliğine (sükûnu'n-nefs) erişmesini gerektirecek bir mânâdır. Müellif bilginin tanımını yaparken kullandığı ruh dinginliği olarak tercüme edilmesi mümkün olan *sükûnu'n-nefs* kavramı önemlidir. Bu kavram bilen kimsenin bildiği nesne hakkında zihnen kesinlik noktasına ulaşmış mutmain olmasını ifade etmektedir. İnsanı böyle bir kesinliğe ulaştıran bilgi tanımıyla müellife göre kanı gibi diğer zihinsel aktiviteler dışarıda bırakılmıştır. Ona göre kanı

²³⁰ Cengiz, *Kâdî Abdülcebbâr'ın Eylem Teorisi*, 72-73.

²³¹ Cengiz, *Kâdî Abdülcebbâr'ın Eylem Teorisi*, 74-77.

²³² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 432; Cengiz, *Kâdî Abdülcebbâr'ın Eylem Teorisi*, 183.

²³³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XI, 375-377; Cengiz, *Kâdî Abdülcebbâr'ın Eylem Teorisi*, 86-87.

sadece kişiyi kesin bilgiye ulaştıran aşamalardan biri olarak kabul edilebilir.²³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, insanın bilgiyi kesin olarak bilmesi sonucu oluşan ruh dinginliğini insanın tümel yapısıyla (cümle) irtibatlandırmaktadır. Ona göre ruh dinginliği insanın kalbinde oluşan bir şey değildir. Nitekim söylenen bir sözle ilgili insan nefsinin kesinliğe ulaşması anlamında قَدْ سَكَنَتْ نَفْسِي إِلَى مَا قُلْتَهُ “Söylediğin söze ruhum tatmin oldu” ibaresi kullanılmaktadır.²³⁵ Kısaca ifade etmek gerekirse düşünüre göre *sükûnu*’n-nefs insanın tümü ile eyleyen ve özne olması yönüyle ilgilidir.²³⁶

Kâdî Abdülcebbâr’ın fikhî delilleri ele alış şekli hüsün-kubuh anlayışıyla doğrudan alakalıdır. Düşünür, fiilleri iyilik ve kötülük bakımından ele alırken onların insanla irtibatlı olarak ortaya çıkan sonuçları olarak görmektedir. Nitekim bir fiil insanlar tarafından kabul edilen bazı zararlı sonuçlar doğurduğu için ona kötü denilmektedir. Dolayısıyla bir fiilin kabih olarak nitelenebilmesi o fiilin insanlarla birlikte kazandığı bir vasıf olmaktadır. Fiillerin kendi zatî niteliği olarak görülmemektedir. Bu durumda hüsün ve kubhun akıl tarafından bilinebileceğini kabul etmek, fiilin dâhil olduğu ilişki düzeni içerisinde insan açısından ortaya çıkacak sonucun da bilinebilmesi anlamına gelmektedir.²³⁷

Kâdî Abdülcebbâr, dilin mâhiyeti, lafız-mânâ ilişkisine ayrı bir önem vererek, bunu Kur’ân’ın anlaşılması hususunda önemli bir şart olarak görmektedir. Müellife göre Kur’ân’daki her âyetin delâlet ettiği bir anlamı vardır. Ancak bu âyetlerin taşıdıkları anlamlar sadece lafızların lisani ifadeleri dikkate alınarak anlaşılamaz. Ona göre dil insanların karşılıklı uzlaşması sonucu oluşan bir yapı olduğu için dildeki bir lafzın mutlak anlamından bahsetmek mümkün değildir. Sarf edilen sözde her zaman alışlageldik bir

²³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XII, 13.

²³⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XII, 22.

²³⁶ Cengiz, *Kâdî Abdülcebbâr’ın Eylem Teorisi*, 101.

²³⁷ Görgün, “Kâdî Abdülcebbâr” 109.

anlamın dışında bir mânânın kastedilme ihtimali vardır. Dolayısıyla muhatabın, sözü söyleyenin (mütekellim) kast ve muradını dikkate alması gerekmektedir. Söz sahibinin ise sözden kastettiği anlamı karşı tarafın anlamasını sağlayabilmek için sözün içerisinde ve dışında gerekli ipuçlarını vermesi gerekmektedir. Lafzın, mütekellimin kastını ifade etmekte tek başına yeterli olmaması muhatabın anlamı kavraması noktasında bir keyfilik ortaya çıkmaktadır. Müellif burada, muhatap açısından ortaya çıkabilecek keyfiliği, hüsün-kubuh meselesinde ortaya koyduğu görüşleriyle ve akla verdiği yerle dengelemeye çalışmaktadır. Bu doğrultuda bir yönüyle maslahatla ilgili olurken diğer yönüyle iyilik ve kötülük vahiy olmadan da bilinebilmektedir. Bunlar hitaptaki kastın karineleridir. Bu yönden tek başına dilin, muradın anlaşılmasında yeterli olmaması gibi dilsel olan vahyin de maslahatı dikkate alan akıl olmadan anlaşılmayacaktır.²³⁸

Kâdî Abdülcebbâr'ın lafız-mânâ ile ilgili görüşleri şer'î delillerin anlaşılması noktasında önem taşımaktadır. Müellif ilk etapta emir ve nehyi haberden ayrı tutsa da bunları bir tür haber kabul etmektedir. *عَلَى النَّاسِ جُئِ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا* âyeti şekil olarak ihbârî olsa da Allah belirli şartların olgunlaşmasıyla birlikte haccı insanlara emretmektedir. *حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ* âyeti haber olmakla birlikte nehiy anlamı taşımaktadır.²³⁹ Kâdî Abdülcebbâr'a göre bir kimseye “şunu yap” şeklinde hitap etmek aslında “şunu yapmanı istiyorum” anlamını taşımaktadır. Emir anlamını taşıyan bir lafız tek başına vücut ifade etmez. Ona göre lafza icâb gücünü kazandıran dil dışı faktörlerdir.²⁴⁰

Müellif, emir sîgasında gelen bir lafzın vücut ifade etmesi için mükellefin emredileni yapacak durumda olması ve yapacak durumda olduğunu, emredileni yaptığı takdirde bir mükâfat elde edeceğini veya yapmaması durumunda bir cezaya maruz

²³⁸ Görgün, “Kâdî Abdülcebbâr” 110.

²³⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVII, 23-24; Görgün, “Kâdî Abdülcebbâr”, 110.

²⁴⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVII, 113; Görgün, “Kâdî Abdülcebbâr”, 110.

kalacağını, emredilen fiilin ne olduğunu kesin bir biçimde bilmesi gibi şartlar aramaktadır.²⁴¹

Kâdî Abdülcebbâr'ın düşünce sisteminde ve usûl ilimlerine yaklaşımında onun bütüncül nazarla hareket ettiğini söylemek mümkündür. Düşünür Allah'ın adil ve bir olmasını kendisine hareket noktası edinmiştir. Nitekim mutlak olarak adil olan bir varlık aynı zamanda hikmet sahibi de olduğundan asla çirkin olan bir şeyi yapmaz. Onun yaptıkları mahza hasendir. Bir şeyin hasen ya da kabih olduğuna da karar vermek için fiillerin insan ilişkileri bağlamında kazandıkları değerler önemlidir. Yani müellif fiillerin güzel veya çirkin olabilmelerini kendilerine ait bir zatî sıfat olarak tasavvur etmemiş onu insan ilişkilerinin bir neticesi olarak görmüştür. Fiillerin anlaşılması noktasında bilgi ve irade de önem arz etmektedir. Kâdî bu iki kavramı insanın tümel yapısıyla irtibatlandırmıştır. Bilgiyi ele alırken ruh dinginliğini önemsemiş ve bunun insanın küllî yapısı dikkate alınarak gerçekleştiğini savunmuştur. İradeyi de insanın bilinçli bir şekilde isteyen bir varlık olmasına bağlamıştır. Kâdî'nin bütün bu kelâmî yaklaşımlarının dille ilgili görüşlerine de yansıdığını görmek mümkündür. Dilin kökenini insanların uzlaşısına bağlayan müellif lafızların tek başlarına insani ilişkilerden ve mütekellimin kast ve iradesinden bağımsız olarak bir anlama sahip olamayacağını belirtmektedir. Ona göre nasıl ki insan fiilleri tek başlarına ahlaki anlamda iyi ve kötü olarak nitelendirilemez ve insani ilişkiler bağlamında bir anlam kazanabilirse dil de sonuçta insanın işlediği fiiller kapsamındadır ve insan ve onun sosyal yapısından bağımsız olarak ele alınması düşünülemez.

Kâdî Abdülcebbâr'ın şer'î hükümleri anlamak için akli ilk sırada zikrettiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Bununla birlikte akli ilk sırada zikretmekle ona mutlak bir yetkinlik tanımamıştır. Akıl bir şeyin iyi ve kötü olmasına vahiyden bağımsız olarak karar

²⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVII, 126; Görgün, "Kâdî Abdülcebbâr", 110.

verebilir ancak Kâdî Abdülcebâr, hüküm koyucu olarak şeriatı öncelemiştir. Bu doğrultuda Kâdî'nın şer'î hükümlerin anlaşılmasında akla verdiği önemin insanın küllî yapısıyla uyumlu olduğu düşünülebilir. Nitekim insan hayatı için inen vahyin ancak onun sahip olduğu akıl melekesiyle anlaşılabilir olduğu kanaatini taşıdığı ifade edilebilir.

2. Mütakellim-Fıkıh Ekolünün Gelişim Süreci

Fıkıh usûlü konularının kelâm ve mezhepler arasındaki bağlantıların ortaya konmasını amaçlaması nedeniyle mütakellim-fıkıh ekolü kelâmcıların yöntemi olarak anılmıştır. Mütakellimîn metoduna göre tûmdengelim yönteminin kullanılması ağırlıktadır. Bu metoda göre eser telif edilmesindeki en önemli faktörlerden birisi, yazıldığı dönem itibarıyla İslam ilim çevrelerinde hakim çoğunluğa sahip ehl-i hadis ve Eş'arîler tarafından Mutezile'nin sapkın bir mezhep olarak algılanarak, Sünnî ilkelerin büyük ölçüde ortaya konması ve birçoğu kelâm ilkeleriyle yakından alakalı olan fıkıh usûlü kaidelerinin gözden geçirilmeye ihtiyaç duyulmasıdır. Usûl-i fıkıh eserlerinin kelâm veya fıkıh mezheplerine bağlı olarak yazılması birbirini destekleyen iki olgu olduğu ifade edilmiştir.²⁴² Fıkıh usûlü ilminin farklı iki metodu kelâmcı ve fıkıhçı yöntem, fıkıhın kelâm ile olan ilişkisi bağlamındaki bir farklılaşma olarak anlaşılmıştır. Usûldeki bu farklılaşmanın mezhepsel olduğu ifade edilmiştir. Temelde bir görüş ayrılığından bahsetmek mümkün görülmemiştir.²⁴³

Mutezile, İslâmî ilimlerin teorik alt yapısının şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Kelâm ilmi hem Müslüman olmayanlara karşı İslam'ı savunmak için gerekli entelektüel araçları oluşturmuş hem de İslâmî ilimlerin teorik esaslarının inşası için çabalamıştır. Fıkıh usûlü de girilen bu çabada kelâm ile benzer bir çizgide ilerlemiştir.

²⁴² A. Cüneyd Köksal, İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", TDVİA, İstanbul, XLII, 2012, 204.

²⁴³ Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, İstanbul: Dem Yayınları, 2017, 25.

Mutezilî ve Eş‘arî kelâmcılar hicri 4. Yüzyılın sonu ve 5. Yüzyılın başından itibaren fıkıh usûlüyle kelâmı uyumlu hale getirmenin gayreti içerisinde olmuşlardır. Kâdî Abdülcebbâr ve Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin eserleri fıkıh usûlü ilminin esaslarının Mutezili görüşlerle birlikte ele alındığını göstermektedir. Bâkılânî (ö. 403/1013), İbn Fûrek (ö. 406/1015), Bağdâdî (ö. 429/1037), el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve el-Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi âlimlerin bıraktıkları eserler de Eş‘arî ilkelerin fıkıh usûlüyle uyumlu olarak ele alındığı ilk misallerdir. Sonraki dönemlerde ise kelâmî metotla yazılan fıkıh usûlü eserlerinde Kâdî Abdülcebbâr Mutezili müelliflerin, Bâkılânî ise Eş‘arî müelliflerin referansta bulundukları âlimler olmuşlardır.²⁴⁴

Mütekellimîn olarak vasedilen usûl âlimlerine göre fıkıh usûlü kelâmın bir dalıdır. Onlara göre usûl-i fıkıh meselelerini kelâmî bakış açısıyla temellendirmek kelâmî metodu benimseyen usûlcülerin takip ettikleri bir yoldur.²⁴⁵ Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbâr, fıkıh usûlündeki temel yaklaşımların kelâm alanındaki yaklaşımların bir uzantısı olması gerektiği anlayışından hareketle fıkıh usûlünü kelâma bağlı bir ilim haline getirmeye çalışmıştır. Bununla birlikte Gazzâlî’nin kelâmı şer‘î ilimlerin başı kabul etmesi de bu tutumun genel kabul görmesine yardımcı olmuştur.²⁴⁶ Öyle ki Gazzâlî’ye göre kelâm bütün dini ilimlerin başı kabul edilmiştir. Bu anlayışa göre fıkıh usûlü kelâmın bir alt dalı olarak görülmüştür. Kelâm diğer ilimlere olduğu gibi fıkıh usûlüne de mebdelerini sağlamıştır.²⁴⁷ Cürcânî de kelâm ilminin diğer bütün şer‘î ilimlerin temeli olduğunu düşünmektedir. Ona göre Allah’ın varlığının bilgisi anlaşılmadan tefsir, hadis, fıkıh ve fıkıh usûlü gibi ilimlerden bahsedilemez.²⁴⁸ Özetle ifade etmek gerekirse usûl

²⁴⁴ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünneti*, 27.

²⁴⁵ Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mâhiyeti ve Gayesi*, İstanbul: İsam, 2017, 152.

²⁴⁶ Köksal, Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, 204.

²⁴⁷ Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mâhiyeti*, 153.

²⁴⁸ Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mâhiyeti*, 154.

ilmi fıkıhın üstünde kelâmın da altında değerlendirilmiştir. Çünkü cüz’î tafsîlî delilleri bilmek şer‘î hükümlere ulaştırması bakımından küllî delillerin sahip olduğu nitelikleri bilmeye bağlıdır. Bu ise Allah’ı ve sıfatlarını, peygamberin doğruluğu ve mucizelerin delâleti gibi kelâm ilminde ele alınan konuların bilinmesiyle mümkündür.²⁴⁹

Araştırmacılar tarafından kabul edilen genel kanaate göre İmam Şâfiî, kelâmcılar metodu olarak bilinen metodun kurucusudur. Kendisi bu ekolün temsilcisi olarak kabul edildiği için Şâfi’iyye ekolü olarak da anılmaktadır. Şâfiî’den sonra gelen kelâmcı fakihlerin de kendisinin fikirlerinden etkilendikleri ifade edilmektedir.²⁵⁰ Öyle ki Şâfiî, usûl kaidelerini incelerken furû‘ fıkıhtan ve fikhî uygulamalardan bağımsız olarak teorik bir yöntemi (el-menhecü’n-nazarî) benimsemiştir. Kendisinden sonra gelen kelâmi yöntemi benimseyen fakihler de Şâfiî’yle ayrıştıkları noktalar bulunmakla birlikte onun ortaya koyduğu teorik yöntemi benimsemişlerdir.²⁵¹ Bununla birlikte İmam Şâfiî’nin daha sonra telif edilen kelâmi yöntemle yazılan fıkıh usûlü kitaplarında geçtiği gibi kelâm, mantık ve dil konularına *er-Risâle*’de yer vermediği için mütekellim fıkıh ekolünün başlangıcının Şâfiî’ye götürülmesine itiraz edilmiştir.²⁵²

İbn Haldûn *Mukaddime*’de fıkıh usûlünün gelişimiyle ilgili bilgi vermektedir. Bu alanda ilk eser verenin İmam Şâfiî olduğunu belirterek *er-Risâle* adlı eserinde emir, nehiy, beyan, haber, nesh, illet gibi konulara yer verdiğini ifade eder. Daha sonra fıkıh usûlünde konulan bu kaidelerden hareketle Hanefî ve mütekellim fakihler bu alanı daha da fazla incelemeye koyuldular. Hanefî fakihler eserlerinde daha çok fikhî meseleleri ve

²⁴⁹ Sa‘duddîn Mes‘ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu’t-telviḥ ‘ale’t-tavzîḥ li-metni’t-tenkîḥ fî usûli’l-fikh*, Thk.

Zekeriyya ‘Umeyrât, Beyrut: Dâru’l-Kütûbi’l-‘İlmiyye, 1996, I, 11.

²⁵⁰ Mes‘ûd b. Mûsâ Felûsî, *Medresetü’l-mütekellimîn ve menhecühâ fî dirâseti usûli’l-fikh*, Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2004, 102.

²⁵¹ Felûsî, *Medresetü’l-mütekellimîn*, 103.

²⁵² Felûsî, *Medresetü’l-mütekellimîn*, 105.

çözümlemeleri ele alırken kelâmî metodu benimseyen âlimler fıkhi meseleleri fıkıhtan soyutlayıp daha çok aklî istidlal yöntemine meyletmişlerdir.²⁵³

Mustafa Abdurrâzık mütekellim fıkıh ekolünün başlangıcını hicri 4. asra götürmektedir. Ona göre bu zaman diliminde mütekellim âlimler fıkıh usûlüyle ilgilendiler. Hatta onların kelâmi metotları fukaha metodundan daha baskın hale geldi. Kelâmi metotla fıkıh usûlünde felsefe ve mantığın etkisi görülmeye başladı.²⁵⁴

Mütekellim-fıkıh ekolünün gelişme ve olgunluk dönemi olarak hicri 5 ve 6. yüzyılları zikredebiliriz. Bu dönem İslam toplumunun bilimsel hareketlilik ve verimlilik bakımından oldukça ileri bir seviyede olduğu ifade edilmektedir. Bu dönemde Abbasi devletinde siyasal anlamda bir zayıflıktan söz edilmesi mümkün olmakla birlikte halifelerin ve devlet adamlarının bilim adamlarını ve edebiyatçıları teşvik etmeleriyle birlikte ilimde bir yükselişten bahsedilebilir.²⁵⁵ Bu dönemde Abbasilerden bağımsızlığını ilan eden bazı devletlerin de bu bilimsel hareketlilik ve ilerleyişte pay sahibi olduğu görülmüştür. Öyle ki bu devletlerin sarayları âlim, şair ve ediplerle dolup taşmıştır. Doğuda Gazneliler, Mısır'da Fâtîmîler ve Eyyûbîler, Endülüs'te Emeviler, Mağrib'te Murâbitlar ve Muvahhitler'in saraylarını örnek olarak vermek mümkündür. Ayrıca Sünnî ve Şî'î fırkalara mensup olan âlimlerin siyasi amaçlarına ulaşmak için bıraktıkları eserler de bu dönemdeki gelişmişliğe katkı sunmuştur.²⁵⁶ Valiler halifenin memnuniyetini kazanmak, siyasi nüfuzlarını ve sosyal düzeni sağlamak ve insanlar arasındaki itibarlarını yükseltmek için âlimleri desteklemişler ve ilmin önünü açmışlardır.²⁵⁷ Bu dönem usûl

²⁵³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2009, II, 816.

²⁵⁴ Felûsî, *Medresetü'l-mütekellimîn*, 105-107.

²⁵⁵ Felûsî, *Medresetü'l-mütekellimîn*, 117.

²⁵⁶ Hasen İbrahim Hasen, *Târîhu'l-İslâmi's-siyâsî ve'd-dînî ve's-sekâfî ve'l-ictimâ'î*, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1968, 420.

²⁵⁷ Muhammed ez-Zuhaylî, *el-İmâmu'l-Cüveynî İmâmu'l-Harameyn*, Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1992, 31.

ilimlerinde zirvenin yaşandığı bir dönemdir. Gerek fakihler gerekse mütekellimîn metodu olsun fıkıh usûlünün olgun çağına eriştiği görülmektedir.²⁵⁸ Bu dönemde yazılan eserler *Mukayeseli İslam Hukuku* çalışmaları olarak görülebilir. Çünkü kelâmcı usûlcüler eserlerinde usûlle ilgili görüşleri ve delilleri ortaya koyarak mukayese yapmak suretiyle tartışmışlardır.²⁵⁹ Bu dönemde kelâmî metotla yazılan eserlerde takip edilen yöntemlerden bir tanesi de sözün uzatılmasıdır. Çünkü âlimler kastettikleri mânânın muhataplar tarafından tam bir şekilde anlaşılmasını arzu etmekteydiler.²⁶⁰ Usûle dair eleştiriler yapılırken lafız ve mânâya çok önem verilmiştir.²⁶¹

İmam Şâfiî'den sonra ekolün olgunluk dönemine ulaşarak önemli temsilcisi olarak Ebû Bekr el-Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbar görülmüştür. Bu iki âlimden sonra mütekellim fıkıh ekolünde telif edilen usûl eserlerinde onların görüşlerine ve delillerine sıkça yer verildiği ifade edilmiştir.²⁶² Bedreddîn ez-Zerkeşî de Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbar'ı Şâfiî'den sonra mütekellim fıkıh ekolünün esaslarını koyan iki müceddit olarak kabul etmiştir.²⁶³ Olgunluk ve gelişme dönemi olarak anılabilecek dönemin önde gelen kelâmî metodu benimseyen âlimleri Ebu'l-Huseyin el-Basrî, İbn Hazm el-Endülüî, İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Gazâlî'dir.²⁶⁴ Bu dönemde usûl konularıyla iç içe dil, kelâm ve mantık konuları ziyadesiyle birlikte ele alınmıştır. Bu eğilimden dolayı

²⁵⁸ Felûsî, *Medresetü'l-mütekellimîn*, 126-127.

²⁵⁹ Felûsî, *Medresetü'l-mütekellimîn*, 119.

²⁶⁰ es-Seyyid Ahmet Abdülgaîfâr, *et-Tasavvuru'l-luğavî 'inde 'ulemâi usûli'l-fıkh*, İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1996, 28.

²⁶¹ Felûsî, *Medresetü'l-mütekellimîn*, 129.

²⁶² Felûsî, *Medresetü'l-mütekellimîn*, 107.

²⁶³ Felûsî, *Medresetü'l-mütekellimîn*, 108.

²⁶⁴ Felûsî, *Medresetü'l-mütekellimîn*, 126.

mütekellim fıkıh ekolü mensupları âlimlerine eleştiriler olmuşsa da genel işleyişin bu şekilde olduğu ifade edilmiştir.²⁶⁵

Olgunluk döneminin sonuna doğru bu ekolde zayıflamanın olduğu görülmüştür. Kelâmi yöntemle usûl kitapları telif etme önemli ölçüde azalmış bu dönemin âlimleri daha çok kendilerinden önce telif edilen eserleri şerh ve özetleme yoluna gitmişlerdir. Bu çalışmalara İbn Rüşd (ö. 595)'ün *Muhtasarul'l-Müstesfâ fî'l-usûl* ve el-Mâzerî (ö. 536/1141)'nin *Îzâhu'l-mahsûl min burhâni'l-usûl* adlı eserleri zikredilebilir.²⁶⁶

Mütekellim fıkıh ekolü hicri 7. asır itibariyle gerileme dönemine girmiştir. Nitekim bu asır anarşizm ve siyasi çalkantıların olduğu bir asırdır. Devletin içerisinde zayıflıklar görüldüğü gibi İslam ülkeleri arasındaki bağlar da çözülmüştür. Valilerle emirler arasındaki bağlar kopmuş valilerin uhdesinde İslam Halifeliği adı altında feodal yapılar ortaya çıkmıştır. Ayrıca İslam toplumu bu dönemde doğuda Moğol istilasına batıda haçlı saldırılarına maruz kalmıştır. Bilimsel gelişmeler de siyaseten olumsuz olan bu havadan nasibini almıştır. Bilimsel hareketlilik ve kültürel aydınlanma yerini donukluğa ve taklide bırakmıştır.²⁶⁷ Bu asırda çok sayıda haşiye ve şerhlerin yazıldığı görülmüştür. Eserlerde kullanılan üslubun çok daha kapalı ve anlaşılması zor bir yapıda olduğu ifade edilmiştir.²⁶⁸

3. Mütekellim-Fıkıh Ekolünün Temel Parametreleri

Fıkıh usûlünün temellerini genel itibariyle kelâm, fıkıh ve Arap dilinden aldığı kabul edilmektedir. Bu üç ilmin fıkıhın temelini oluşturduğunu savunan usûlcü âlim

²⁶⁵ Felûsî, *Medresetü'l-mütekellimîn*, 127.

²⁶⁶ Felûsî, *Medresetü'l-mütekellimîn*, 128.

²⁶⁷ Felûsî, *Medresetü'l-mütekellimîn*, 130.

²⁶⁸ Felûsî, *Medresetü'l-mütekellimîn*, 136-137.

Cüveynî'dir.²⁶⁹ Ona göre fıkıh usûlü bu üç ilimden "istimdâd" eder ve temellerini onlardan alır.²⁷⁰

Kelâmi yöntemi benimseyen fıkıh anlayışı furû fıkıhtan bağımsız olarak ve onunla tutarlı olma şartı olmaksızın usûl kurallarının teorik bir şekilde ortaya konmasını amaçlayan bir yöntemdir.²⁷¹ Bu ekolün özelliği usûl kaidelerinin, deliller ve burhanlar ışığında vaz edilmesidir. Bu metotta belirli bir mezhep taassubu gözetilmemiş, usûl kaidelerinin mezhep imamlarının ulaştıkları fikhî çözümlere uygun olup olmadığına bakılmayarak delillere uygun olan kurallar kabul edilmiş olmayanlar ise reddedilmiştir. Böylelikle fer'î fıkıh, usûle tabi olmuştur. Bu metotla eser yazan müellifler kitaplarında fer'î hükümlere fazla yer vermemişlerdir.²⁷²

Kelâmcıların fıkıh usûlündeki metotları usûl kaidelerinin furû' fikhın etkisinden uzak bir şekilde teorik olarak incelenmesi esasına dayanmaktadır. Bu yöntemde tanımların (hudûd ve ta'rîfât) ortaya konup incelenmesi ve nassların dilsel açıdan yorumlanmasına da önem verilmektedir. Bu yönetime mensup olan âlimler usûlle ilgili görüşlerini öne sürerken istidlale önem vermişler, kendi görüşlerinin doğruluğunu ispatlamak ve muhaliflerinin görüşlerinin zayıflığını göstermek için aklî ve sem'î deliller getirmeye özen göstermişlerdir.²⁷³ Bu metodu takip eden müellifler ibadetler hariç, şer'î hükümlerin akılla anlaşılabilir bir illete dayandığında ittifak etmiştir. Bu âlimler Peygamberlerin peygamber olmadan önce ismet sıfatını haiz olup olmamaları şeklindeki

²⁶⁹ Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mâhiyeti*, 143.

²⁷⁰ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, Thk. Salâh b. Muhammed b. 'Avîza, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, I, 7.

²⁷¹ Ahmet Yaman, Halit Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, İstanbul: İFAV, 2015, 116.

²⁷² Zekiyyüddîn Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fikh)*, Çev: İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2015, 34-35.

²⁷³ Felûsî, *Medresetü'l-mütekellimîn*, 89.

tartışmalarına yer vermeleri gibi bazen fıkıhla ilgisi olmayan kelâm ilminin konusu olan meseleleri tartışmışlardır.²⁷⁴ Bu metodu mutezilî, şâfiî, mâlikî ve caferî âlimler takip etmişlerdir.²⁷⁵

Kelâmî yöntemle yazılan usûl eserlerinden bazıları eş-Şâfiî *er-Risâle*, Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1044) *el-'Umed*, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) *el-Mu'temed*, İbn Hazm (ö. 456/1063) *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Cüveynî (ö. 478/1085) *el-Burhân*, Gazzâlî (ö. 505/1111) *el-Müstasfâ*, Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209) *el-Mahsûl*, Âmidî (ö. 631/1233) *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, ve İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1442)'in *Muntehe's-sûl ve'l-emel* adlı kitaplardır.

Mütekellim-fıkıh ekolünün kurucusu olarak görülen ve getirdiği ilkelere tabi olan kelâmî yöntemi benimseyen usûlcüleri önemli ölçüde etkileyen İmam Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı fıkıh usûlü eserindeki nazariyeleri özet olarak anlatmakta fayda vardır. Şâfiîye göre bu ilkeler şer'î naslardan usûl kaidelerinin istinbat edilmesi ve bu kaidelerin, nassların dilsel bağlamlarındaki anlamları da dikkate alınarak tespit edilmesidir. Kitap ve sünnete küllî olarak bağlılık ve kitap ve sünnetteki nassları anlamak için gerektiğinde eski Arap şiirinden istişhatta bulunmaktır. Muhaliflerinin görüşlerini hatalarıyla birlikte ortaya koyup cedel ve tartışmacı bir üslupla bu görüşlere cevaplar vermektir.²⁷⁶

Şâfiî', Kur'ân ve sünneti bir temel kabul etmiş fer'î meseleri de ona dayandırmıştır. Yani usûlden fûruya gitmiş bunu yaparken de cedeli kullanmıştır. Kendisinden sonra gelen usûlcülerin tûmdengelim ve cedeleye dayanan bu yöntemi takip

²⁷⁴ Muhammed Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi Fıkıh Usûlü*, Çev. Abdulkadir Şener, Ankara: Fecr, 2009, 30.

²⁷⁵ Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkıh*, Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2012, 17.

²⁷⁶ Felûsî, *Medresetü'l-mütekellimîn*, 103.

ettiklerinden dolayı mütekellimin olarak anıldıkları görülmüştür.²⁷⁷ İmam Şafî’den sonra gelen usûlcülerin birer kelâmcı oldukları dikkatleri çekmektedir. İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, Seyfeddîn el-Âmidî, el-Gazzâlî, Fahreddîn er-Râzî dönemlerine kadar geçen süredeki âlimlerin kelâm ilmine hakim olmaları, fıkıh usûlünde “mütekellimin” olarak anılmalarının bir sebebidir.²⁷⁸

Usûl-i fıkıh ilminde kullanılan temel kavramlar kelâm ilminde sıkça kullanılan nazar, ilim, zan, delâlet, istidlâl, delil ve medlûl gibi kavramların ışığında açıklanmıştır. Mu‘tezile, Eş‘ariyye ve Mâturidiyye ekollerinde yazılan usûl-i fıkıh eserlerinin başında kelâm ilminde olduğu gibi “bilgi”nin mâhiyeti, ona ulaşma yollarını ele alan bir bilgi teorisinin işlendiği görülmektedir.²⁷⁹

Erken dönem mütekellim fıkıh ekolünün temel özelliklerinden detaylı bir şekilde bahsetmek zordur. Çünkü bu dönemden günümüze Bâkılânî’nin *et-Takrîb ve’l-irşâd*’ı dışında tam olarak ulaşan bir eser bulunmamaktadır. Bu dönemde ilmî hükümlerin varlığından bahsetmek zor olsa da ekolün usûle dair kaidelerinin temelini atıldığı söylenebilir. Mütekellim fıkıh ekolünün ayırıcı özelliklerinden birisi kelâmi konuların ve felsefi üslubun fıkıh usûlü konularına girmiş olmasıdır. Bu süreçte kelâmcı usûlcülerin fıkıh usûlü terimlerinin tanımlanmasına ayrı bir ehemmiyet verdikleri ve bu terimlerin tanımlarını ele alan eserlerin kaleme alındığı görülmektedir. Buna örnek olarak Ebû Bekr b. Fûrek’in *el-Hudûd fi’l-usûl* adlı eseri verilebilir.²⁸⁰

²⁷⁷ Recai Çetres, *Kelâm-Usûl-i Fıkıh İlişkisi (İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî Ekseninde)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 67.

²⁷⁸ Şamil Dağcı, *İmam Şafî Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri*, Ankara: DİB Yayınları, 2004, 92; Çetres, *Kelâm-Usûl-i Fıkıh İlişkisi*, 68.

²⁷⁹ Çetres, *Kelâm-Usûl-i Fıkıh İlişkisi*, 72.

²⁸⁰ Felûsî, *Medresetü’l-mütekellimîn*, 114-116.

4. Kâdî Abdülcebbâr'ın Mütakellim-Fıkıh Ekolü Çerçevesinde Dilsel Görüşleri

Kâdî Abdülcebbâr'a göre lafızlar bazen umum bazen de husus ifade etmek üzere vaz' edilmiştir. Ona göre bir lafzın umumiliği, lafzın salt olarak umum ifade etmesiyle gerçekleşmeyip sözü söyleyenin umumî anlamı bizzat kastederek (kasd) söylemesiyle gerçekleşir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre bir kişi sözü söylerken sözün ilk konulan anlamını (muvâza'a) ve hedeflenen kastı bilmezse söz ne umum ifade eder ne de anlamlı olur.²⁸¹

Kâdî, lafzın umum ya da husus ifade etmesi için *kasd* kelimesine hayati bir değer atfetmektedir. Ona göre bir kimsenin bir lafzın kendi zatından ya da cinsinden dolayı âm olduğu ve durumun tespiti için kasta ihtiyaç olmadığı şeklindeki itirazı kabul edilmemelidir. Kâdî'ya göre kasd, sözü vaz'î anlamıyla irtibatlandıran ve ona iletişimsel bir yön kazandıran bir şeydir. Kasd olmazsa söz, herhangi bir anlam ifade etmeyen ve kullanımda olmayan (mühmel) lafızlar gibidir.²⁸²

Kâdî Abdülcebbâr'a göre bir lafzın dilde umum ifade etmesi o sözün umum anlamını tayin etmek için yeterli değildir. Lafzın âm olduğunu tespit için dil sahiplerinin o lafzın anlamı için yaptıkları uzlaş (muvâza'a) önemli olduğu kadar konuşmacının sözün umumi anlamı bizzat kastetmiş olması gerekmektedir.²⁸³ Dolayısıyla Kâdî'ya göre sözcüklerin tek başlarına âm veya hâs olarak nitelendirilmeleri mümkün olmayıp sözü sarf edenin iradesi de önem arz etmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr, bir lafzın umum ifade etmesinin dışında husus ifade etmesi için de muvâza'a ve kasda ihtiyaç olacağı aksi takdirde hakikat ve mecâz arasında bir ayırım yapılmasının mümkün olamayacağı yönündeki bir kurgusal itirazı ortaya atıp cevaplandırmaktadır. Ona göre bir lafzın mecâz ifade etmesi için kastın yanında bir karine

²⁸¹ Kâdî Abdülcebbâr *Muğnî*, XVII, 14.

²⁸² Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVII, 15.

²⁸³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVII, 15.

ya da ön bilginin (‘ahd) bulunması zorunludur. Bu şekilde görünen âlemde (şâhid) anlam zaruri olarak, öteki âlem (gâib) için ise istidlâl yoluyla gerçekleşmiş olur. Gerçek anlamın tespitinde ise böyle bir zorunluluk yoktur. Nitekim bir kimse “*yanımda on adam var*” عِنْدِي عَشْرَةُ رَجَالٍ sözünü söylerken kastı gerçek anlamda sayıyı belirtmek ise on kişinin varlığı sayıca tespit edilmiş olur. Ancak bu lafızla mecâzi olarak dokuz kişi kastedilmek isteniyorsa ibarenin mecâz anlama hamledilebilmesi için bir karinenin varlığına ihtiyaç vardır.²⁸⁴

Kâdî Abdülcebbâr bir kimsenin başkasına ait olan bir sözünü nakletmesiyle (hikâye) sadece sözün sahibinin kastı aktarılmış olmaktadır. Aktaran kimsenin bu durumda aktardığı lafızlarla ilgili herhangi bir kastı söz konusu olmaz. Ancak nakil olmaksızın bir lügatle (lehçe) konuşmaya başlayan kişinin durumu aynı değildir. Çünkü bu kişi nakli değil mânâyı esas almaktadır. Dolayısıyla mütekellime ait bir kastın varlığından bahsetmek mümkündür.²⁸⁵

Kâdî Abdülcebbâr’a göre âm ve hâs lafızlar mutlak olarak ele alındıklarında sözdeki bütün fertleri içine alıp almama bakımından aynı olamazlar. Yani bu lafızlar salt olarak umum ve husus ifade etmeleri bakımından ele alındığında birbirlerinin yerine kullanılabilirliğini düşünmek mümkün değildir. Ancak konuşmacı bazen umum ifade eden bir lafzı sadece bazı fertlerini kapsayacak biçimde kullanması mümkündür. Bu durumu dilde anlam genişlemesi (ittisâ‘) olarak anlamak gerekmektedir. Kullanılan bu âm lafız hâs yerine geçmiştir, anlam ve murat olarak hâstır denilmektedir. Lafzın gerçek anlamda hâs bir lafza dönüştüğünü düşünmek ise hatalıdır. Aynı durum normalde husus ifade etmek üzere vaz‘ edilen bir lafız için de geçerlidir. Fertlerinin sadece bir kısmını kapsayan bir lafız konuşmacı tarafından başka fertleri de içine alabilecek bir şekilde kullanılması mümkündür. Bu durumda ise hâs olan lafız âm olan lafzın yerine geçer ve

²⁸⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVII, 16.

²⁸⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Mutezile’de Hukuk Felsefesi*, çev. Yüksel Macit, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, 25.

bu lafız anlam ve murat olarak âmıdır denilmektedir. Kâdî Abdülcebbâr bu düşünceden hareketle fakihlerin, emr sığasından olan lafızların bazen nehiy anlamına nehiy anlamında olan lafızların da bazen emir anlamına geldiğini düşündüklerini ifade etmektedir. Kâdî, fakihlerin bu görüşünü dildeki mecâzî kullanımları örneklendirmek suretiyle açıklamaktadır. Nitekim “Şehre sor” واسأل القرية âyetinde şehir lafzının zikredilmesiyle aslen şehirde yaşayan insanlar kastedilmektedir. Ona göre bir lafzın zikredilerek onunla başka bir şeyin kastedilmesi dilde sıkça rastlanan bir durumdur.²⁸⁶

Umum ya da husus ifade edilmek üzere konulmuş olan lafızların bazen konuşmacının kendi kast ve iradesiyle âm olan lafzın hâs, hâs olanın ise âm olabileceğini ifade eden Kâdî Abdülcebbâr, sözün maksadının hangi yönde olduğunu belirten bir delâletin varlığını şart koşar. Âm ifade etmek üzere konulan bir lafzı mütekellimin hâs bir mânâyı kastedip sonra onun bu kastına herhangi bir delilin bulunmaması sarf edilen sözü bir muamma hükmünde bırakmaktır.²⁸⁷

Allah’ın hitabının anlaşılması ve bir anlama delâlet etmesi gerekmektedir. Müellife göre Allah Teâlâ, hitabındaki maksadını herhangi bir yolla gizlemesi ya da kullandığı lafızların bir anlama delâlet etmemesi mümkün değildir. Bu durumda Allah’ın sözünün hiçbir şekilde anlaşılamaz ya da varlığının ve yokluğunun eşit seviyede olduğu şeklinde bir düşünce hâsıl olur. Bu da Allah için muhaldir. Çünkü bu duruma göre sözü sarf eden failin eksikliği söz konusu olacaktır. Allah için böyle bir şey mümkün değildir. Allah’ın sözü, dilsel, şer‘î ya da örfî anlam dikkate alınarak anlaşılması mümkündür.²⁸⁸

Kâdî Abdülcebbâr’a göre Allah Teâlâ’nın hitabının belirli bir anlamı ifade etmesi gerekmektedir. Onun kullandığı lafızların delâlet edeceği anlamın dışında anlamlara delâlet etmesi düşünülemez. Aksi takdirde sarf edilen söz üzerinde uzlaşının olmadığı

²⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr *Muğnî*, XVII, 25-26.

²⁸⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Mutezile’de Hukuk Felsefesi*, 32.

²⁸⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVII, 42.

kullanımda olmayan (mühmel) ya da uzlaşının sağlandığı bir sözden hangisi için uygun olacağı tespit edilemez. Hatta bu sözün anlamlı bir kelâm mı yoksa rastgele işitilen bir ses mi olduğu noktası bile muğlak kalır.²⁸⁹

Allah'ın hitabının hiçbir delil olmaksızın gizli bir şekilde tahsis ifade etmesi mümkün değildir. Allah'ın kendi hitabındaki muradını gizlemesi ve bunun hiçbir şekilde ortaya çıkarılamaması onun bu hitabıyla hiçbir anlamı murat etmemesi anlamına gelmektedir. Bu durumu kabul ettiğimizde Allah'ın sair hitaplarının da sorunlu olduğunu kabul etmiş oluruz. Eğer Allah'ın hitabından âm olan bir lafız hiçbir karine olmaksızın hâs olabileceği kabul edilirse âm olan bir lafzın husus ifade edebileceğine dair delillerin araştırılmasına da ihtiyaç kalmaz.²⁹⁰

Müellifin kanaatine göre bir insanın, Allah'ın haber, emir ve nehiy türünden olan hitabının kendisi için bir anlam ifade etmesi ve onunla sorumlu olması için doğrudan Allah'ın hitabına muhatap olması gerekmektedir. Allah'ın hitabıyla sorumlu olmayan kimse için onun hitabının kendisine açık olması (beyan) gerekmez. Dolayısıyla onun Kur'ân-ı Kerîm dışındaki diğer kitaplardaki indirdikleri, muhatap olmayanlar için anlaşılması şart değildir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın kullarını sorumlu tutması (teklîf), iyi işleri yapmaya teşvik etmesi (tergîb), azarlama (zecr) ve tehdit gibi üslupları kullanması için onun bu anlamlara gelen hitabını muhataplara beyan etmesi gerekmektedir.²⁹¹ Nitekim Allah Teâlâ kulunu va'îd maksadıyla sorumlu tutmak için bunu ona beyan etmesi gerekmektedir. *“Kim Allah ve Rasûlüne isyan eder ve Allah'ın koyduğu sınırları aşarsa, Allah onu cehenneme*

²⁸⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVII, 40.

²⁹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVII, 54.

²⁹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVII, 59.

koyar”²⁹² âyetinde Allah kulunu günahlardan ve koyduğu sınırları aşmaktan sakındırmak için beyan etmiştir. Va‘d babında da beyanda bulunması gerekmektedir.²⁹³

Kâdî Abdülcebbâr’a göre kulların, Allah’ın emir ve yasaklarına göre hareket edebilmesi için Allah Teâlâ’nın bu minvaldeki hitabındaki kastedilen anlamın muhataplara karşı gecikmemesi gerekmektedir. Aksi takdirde Allah’ın kuluna, bir fiili yapabilmesi için onu güç yetirebilir kılması (ikdâr ve temkîn) mümkün değildir. Bu durumda kul kendisine farz olan bir şeyi yapmama konusunda da mazur görülmelidir. Allah’ın hitabında açıklanması gereken muradın kulun sorumlu olduğu fiili yapma anına kadar gecikme ihtimali onun Arapça olan hitabının yabancı bir dille dile getirilmiş gibi olacaktır. Nitekim وَالْخَيْلِ وَالْبِغَالِ وَالْحَمِيرِ Allah’ın hitabında bu lafızları kullanıp onları bilinen vaz‘î anlamlarının dışında bir anlamı kastetmesi ve bunu açıklamaması düşünülemez. Bu durum Allah’ın Arapça dışında bir dille hitap etmesiyle eş değerdir.²⁹⁴

5. Kâdî Abdülcebbâr’ın Mütakellim-Fıkıh Ekolü İçerisinde Etkileri

Kâdî Abdülcebbâr’ın usûl-i fıkha dair yazdığı müstakil eseri *el-‘Umed* günümüze ulaşmamış olmakla birlikte öğrencisi Ebü’l-Hüseyin el-Bâsrî’nin bu esere yazdığı *Şerhu’l-‘Umed* Vatikan kütüphanesinde başı ve sonu eksik halde icmâ, kıyas ve ictihad bölümlerinin yer aldığı bir yazmaya dayanılarak Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd tarafından neşredilmiştir. Ayrıca Kâdî Abdülcebbâr’ın hacimli kelâm eseri olan *el-Muğnî* adlı kitabının “eş-Şer‘iyyât” ve “et-Teklîf” adlı ciltlerinde müellifin fıkıh usûlüne dair görüşlerine ulaşmak mümkündür. Yine Kâdî’nin öğrencisi Ebü’l-Hüseyin el-Bâsrî’nin

²⁹² en-Nisâ 4/14.

²⁹³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVII, 61-62.

²⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVII, 65.

yazdığı *el-Mu'temed* adlı eserin de kelâmî metotla yazılan fıkıh usûlü eserlerini en fazla etkileyen telifler arasında yer aldığı söylenebilir.²⁹⁵

İbn Haldûn, Kâdî Abdülcebbâr'ın günümüze ulaşmamış *el-'Umed* adlı fıkıh usûlüne dair telif ettiği eserin usûl-i fıkha dair önde gelen 4 eserden birisi olarak zikretmektedir. Mütakellim-fıkıh ekolü çerçevesinde Kâdî Abdülcebbâr, fıkıh usûlü alanında derinleşebilmek için tevhit, adâlet, Allah'ın sıfatları ve hüsn-kubuh konularının bilinmesini bir ön şart olarak öne sürmektedir.²⁹⁶

Kâdî Abdülcebbâr'a göre şer'î deliller akıl, kitap, sünnet ve icmâdır. Allah'ın bilgisine (marifetullah) ancak akılla ulaşılabilir. Allah'ın bilgisine ulaşmada diğer deliller akla göre fer'dir. Aklın devre dışı bırakılarak kitap, sünnet ve icmâ ile marifetullaha istidlâlde bulunmak bir şeyin fer'iyle o şeyin aslına ulaşmaya çalışmaktır. Kitabın delil olması onun adâletli, hakîm ve yalan söylemesi caiz olmayan bir varlığın sözü olduğu sabit olunca gerçekleşir. Sünnetin delil olması da ancak adâletli ve hakîm bir elçinin sünneti olmasıyla gerçekleşir. İcmâda da durum aynıdır. Çünkü icmânın delil olması kitap ya da sünnete istinat etmesi ile ilgilidir. Müellif kıyas ve haber-i vâhidi icmâ, kitap ve sünnete tabi olarak görür. Şer'î delil olarak müstakil bir şekilde zikredilmesini doğru bulmaz.²⁹⁷ Marifetullah konusunda taklit caiz değildir. Mükellef avam da olsa genel olarak Allah'ın bilgisine istidlalde bulunması ve içindeki şüpheleri giderecek kadar bilgi sahibi olması gerekmektedir.²⁹⁸

Müellife göre mükellefin güç yetiremeyeceği bir şeyle sorumlu tutulması (teklîf mâ lâ yutâk) kabîhtir. Mükellefin kendisine yüklenilen sorumluluğu istenilen biçimde

²⁹⁵ Köksal, Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", 204.

²⁹⁶ Çetres, *Kelâm-Usûl-i Fıkıh İlişkisi*, 107.

²⁹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 88-89.

²⁹⁸ Çelebi, *Akılçılık*, 237.

yerine getirebilmesi için fiili yapmadan önce bu işi yapmaya muktedir olması gerekir. Allah tarafından kendisine bu kudretin verilmiş olması gerekir.²⁹⁹

Kulun mükellef olduğu fiili yapabilmesi için gerekli araçlara (âlât) sahip olması gerekmektedir. Bu araçların farklılık göstermesi mümkün olmakla birlikte mükellefte fiilin yapılma anından önce hazır olması gerekmektedir. Fiilin yapılması için kudretin varlığı zorunluysa gerekli araçların olması da şarttır. Bu araçlar iki çeşittir. İlki sadece Allah Teâlâ'nın kudretinde olup kuluna bahsedebileceği araçtır. Diğeri ise kulun tek başına edinebileceği araçtır. Yay (kavs) gibi.³⁰⁰

Mükellefin sorumlu tutulduğu fiili yapması için bu fiilin sıfatlarını, başka fiillerle ayrışan yönlerini bilmesi gerekir. Eğer bu bilginin kulda zaruri olarak bulunması gerekiyorsa Allah Teâlâ'nın bunu kulunda yaratması zorunludur. Eğer bu bilgi kazanılabilir ise Allah'ın bunu kuluna bahşetmesi (temkîn) hasendir. Bu şekilde kul, sorumlu olduğu şeyi layıkıyla yapabilir.³⁰¹

Mükellefin yapmakla sorumlu olduğu fiilin vacip, teşvik (tergîb) mübah, kabîh gibi sınıflamaların hangisine dâhil olduğunu idrak etmesi, terk etmekle emrolunduğu şeyin özelliklerini bilmesi gerekir. Kulun, bu fiili çirkinliğinden terk ettiğini ve bu nedenle sevap kazanacağını bilmesi önemlidir.³⁰²

Mükellefin şer'î delilleri inceleyebilmesi için aklî bir olgunluğa sahip olması ve delilleri delâlet ettiği şekliyle bilmesi şarttır. Mükellef, şâri'nin koyduğu, emanetin iade edilmesi, nimet verene şükretmek, zulmün çirkinliği (kubh), iyilik yapmanın güzelliği (hüsn) gibi hükümleri aklıyla anlar. Aklın ya da naklin (sem') kendisini sorumlu tuttuğu

²⁹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl et-teklîf*, Thk. Muhammed Ali en-Neccâr,

Abdülhalim en-Neccâr, ysz. tsz, XI, 367-368.

³⁰⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XI, 371.

³⁰¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XI, 372.

³⁰² Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XI, 372.

şeyleri anlamanın yolu istidlâldir. Bunu da mükellef ancak sahip olduğu akılla gerçekleştirebilir.³⁰³

Kâdî Abdülcebbâr'a göre hüsün-kubuh meselesinin temeli Allah'ın adil oluşu ve kullarına kesinlikle zulmetmeyeceği ilkesine dayanmaktadır. Müellif, Allah'ın adil olmasıyla O'nun bütün fiillerinin güzel (hasen) olduğunu, çirkin (kabîh) fiil işlemeyeceğini, kendisine vacip olanı terk etmeyeceğini, yalan söylemeyeceğini, zulmetmeyeceğini, anne-babaların günahı nedeniyle müşrik çocukları cehenneme koymayacağını, yalancı peygamberlerin elinde mucize yaratmayacağını, insanları güç yetiremeyecekleri ve bilmedikleri şeylerle sorumlu tutmayıp sadece güç yetirebilecekleri ve bilgileri dâhilinde olan şeylerle sorumlu tutacağını, sorumluluklarını layıkıyla yerine getiren kimseyi mükâfatlandıracağını, acı ve hastalıkları kulun idrak etmediği bir faydaya binaen vereceğini kastetmektedir. Kâdî, Allah Teâlâ'nın tüm fiillerinin hasen olduğunu belirtmiş bu fiillerin dış görünüş itibarıyla değil hikmetli olması bakımından değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir.³⁰⁴

Kâdî Abdülcebbâr'a göre bir fiilin hasen ya da kabîh olarak nitelenmesi onun fiil olması yönüyle değil ortaya çıktığı şartlar ve durumlar (vücûh) göz önünde bulundurularak fiilin hasen ya da kabîh olduğuna hükmedilebilir. Fiilin kuldan ya da Allah Teâlâ'dan sadır olması arasında fark yoktur. Nitekim zulmün ortaya çıktığı şartlar gereği çirkin olduğu ifade edilmiştir. Bir eve izin almaksızın girildiğinde bu fiil kabîh olarak nitelenebilecekken izin alınarak girildiğinde eve girmek hasen olarak görülecektir. Aynı zamanda secde etmek Allah Teâlâ için yapıldığında hasen iken şeytan için yapıldığında kabîhtir.³⁰⁵

³⁰³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XI, 375.

³⁰⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 88-89; Çetres, *Kelâm-Usûl-i Fıkıh İlişkisi*, 108-109.

³⁰⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 309-310.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre emredilen şeyin hasen, nehyedilen şeyin kabîh olması bizâtihi emir ya da nehiy olmasıyla ilgili değildir. Eğer bir şey emredildiği için onun yapılması hasen, nehyedildiği için de kabîh olsaydı Allah Teâlâ adâletli olmaktan nehyettiğinde adâletli olmanın kabîh, zulmü emrettiğinde de zulmün hasen olduğu sonucuna ulaşıldı. Ayrıca kâfirler nehyi ve nehyedeni bilmeseler de zulmün kabîh olduğunu bilmektedirler.³⁰⁶

Kabîhin kabîh olmasını gerektiren aklen anlaşılabilir bir takım şartlar ve haller (vücûh ma'kûle) vardır. Bir şeyin kabîh olmasını gerektiren bütün bu şart ve haller ne zaman ki tamamen izale olursa o şeyin hasen olduğuna hükmedilir. Dolayısıyla bir şeyin hasen olması için onun çirkinliğe dair bütün yönlerden arınmış olması gerekmektedir. Hasen olan bir şey de kendisinde bulunan ikinci bir durumdan dolayı (hâl zâide) ya mendûp olur ya da vacip olur. Kâdî Abdülcebbâr'a göre farz olan bir şeyin hasen olması Allah'ın fiili olması, O'nun mâlik, emreden, nehyeden ve mütefaddil olmasıyla ilgili değildir.³⁰⁷

Bir şeyin kabîh olmasını gerektiren hal ve şartlar değişebilir. Çirkin olan her fiil kendi bünyesinde değerlendirilmelidir. Yalan, yalan olduğu, zulüm zulüm olduğu için kabihtir. Nimete nankörlük, takatin üstünde yük yükleme, çirkin olanı irade etme, cehalet, çirkin olanı emretme gibi şeyler de bu kabildendir. Sözün (kelâm) de içerisinde bulunduğu hal ve şartlara göre kabîh olduğuna hükmedilir. Nitekim söz, çirkin bir şeyi emrederse, güzel bir şeyi nehyederse, yalan olursa, çirkin olanı mübah kılar, hasen olandan sakındırırsa, farz olmayan bir şeyi farz kılarsa, çirkin olan bir şeyi teşvik ederse,

³⁰⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 310-311.

³⁰⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl et-ta'dîl ve't-tecvîr*, Thk. Mahmud Muhammed

Kâsım, ysz., tsz., VI-I, 59.

sevap kazanmayı hak etmeyen bir şey için sevap vadederse, cezalandırılmayı hak etmeyen bir şey için tehdit olursa ve güç yetirilemeyecek bir şeyi emrederse kabîh olur.³⁰⁸

Müellife göre hoş görünen şeyler bazen kabîh olabilir. Bir şey zararın ortaya çıkıp bir mefsedetin doğmasına sebep olursa kabîh olur. Hak etmeyen bir kimseye sevap verilmesi de bu anlamda kabîh görülmektedir.³⁰⁹

Akıl, bir şeyin hasen mi kabîh olduğuna karar verebilir. Biz aklımızla namazda bizim için büyük bir faydanın olduğunu biliriz. Namaz kılarak farz olan fiili seçmiş oluruz. Böylece sevap kazanırız. Namazın farz oluşunu aklen anlamış oluruz. Zinanın fesada götüreceğini bildiğimizde onun çirkin bir şey olduğunu aklen biliriz. Şeriat bir şeyin kabih mi hasen olduğunu zorunlu kılmaz. Sadece fiilin durumunu açıklamış olur.³¹⁰

Kâdî Abdülcebbâr'a göre bir fiilin hasen olması için tamamen kabihlik özelliklerinden arınmış olması ve sosyal hal ve şartlar (vücûh) gereği hasen olması gerekir. Doğruluk (sıdk) ne zaman ki kabihlik vasıflarından tamamen arındırılmış olursa hasen kabul edilir.³¹¹ Kâdî Abdülcebbâr'ın düşüncesinde bir şeyin hasen olduğuna hükmederken “nefy” ya da “intifâ” kavramları sıkça vurgulanmaktadır. Müellif bu kelimeyi bir şeyin güzel olarak algılanması için çirkinlik ifade eden yönlerden tamamen arındırılması anlamında kullanmaktadır.

Bir fiilin hasen olduğu anlaşıldıktan sonra onun mendup, tefaddul gibi fikhî bakımdan sınıflamaya tabi olması önem arz etmektedir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre bir şeyin hasen olduğu tespit edildikten sonra şer'î bakımdan yerini saptamak için bu fiilin sahip olduğu ekstra niteliğe (sıfatun³¹² zâide) bakmak gereklidir. Nafile ibadetlerin farz

³⁰⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, VI-I, 61-62.

³⁰⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, VI-I, 63.

³¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, VI-I, 64.

³¹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, VI-I, 71-72.

³¹² Müellif, bazen *hâlun zâide* olarak da ifade etmektedir.

olanları yapmayı kolaylaştırıcı özelliğinden dolayı mendup olarak nitelenmesi bu minvalde anlaşılabilir.³¹³ Aynı şekilde hasen olarak addedilen bir şeyde o şeyin farz olmasını gerektirecek özellikler bulunması durumunda o fiilin farz olduğuna hükmedilir. Adâletli olmak ve nimet verene şükretmek bu kabilden anlaşılabilir.³¹⁴

Söz, ne zaman fayda sağlar bir şekilde meydana gelirse, zararı ortadan kaldırır, iyiliği emreder, güç yetirebilir olanla sorumlu tutar, çirkin olandan nehyederse o zaman hasen olarak kabul edilir. Zarar, bir faydanın meydana gelmesine vesile olur ya da daha büyük bir zararın önlenmesini sağlarsa hasen olur.³¹⁵

Kâdî Abdülcebbâr'a göre, bir fiil bulunduğu konuma göre hasen ya da kabîh olabilmektedir. Maslahatın vücûbû ve mefsedetın kubhu aklen bilinen şeyler olmasına rağmen akıl bazen bir fiilin maslahat ya da mefsedet bakımından hangisine uygun olduğunu tespit edemeyebilir. Bu durumda Allah Teâlâ kullarına yardımcı olmaları için peygamberler gönderir. Böylelikle peygamberler aklın hükmünü destekler ya da açıklığa kavuşturur. Kâdî Abdülcebbâr'a göre peygamberler, hastalara yol gösterip tavsiyelerde bulunan doktorlar gibidirler. Ona göre akılda birtakım genel bilgiler mevcut olmasına rağmen akıl kâinattaki her şeyin hasen ya da kabîh olması konusunda yeterli olmayabilir. Dolayısıyla kullara yardımcı olması bakımından peygamberlerin yardımına ihtiyaç duyulur.³¹⁶ Müellife göre hasen olan bir fiilin vâcib, mendûp ve mübâh olduğunu bize naklî delil (sem') bildirmektedir. İbadet alanında da naklin söz ve hüküm koyucu olduğunu ifade etmektedir.³¹⁷

³¹³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, VI-I, 72.

³¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, VI-I, 73.

³¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, VI-I, 73.

³¹⁶ Çetres, *Kelâm-Usûl-i Fıkıh İlişkisi*, 110.

³¹⁷ Çetres, *Kelâm-Usûl-i Fıkıh İlişkisi*, 110.

Kâdî Abdülcebbâr'ın mezhepler arası içtihat farklılıklarına bakış açısı önemlidir. Ona göre ibadetle ilgili olan hükümlerde içtihat farklılıklarının olması gâyet normaldir. Verilen bu hükümlerle ibadet etmek de içtihadın şartlarının layıkıyla sağlanması durumunda caizdir. Ameli hükümlere bakış açısı geniş bir çerçevede olmasına rağmen Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın adâleti ve tevhidi konusunda gerçeğin tek olduğunu savunarak içtihat farklılıklarına sıcak bakmaz.³¹⁸

Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrencisi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkıh* adlı eseri hocasının ve mutezilenin düşünce yapısının günümüze ulaştırılması bakımından önemlidir. Bu eser aynı zamanda mütekellimîn metoduyla yazılmış eserlere kaynaklık eden dört önemli eserden birisidir. Diğer üç eser ise Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-'Umed*'i, Cüveynî'nin *el-Burhân*'ı ve Gazzâlî'nin *el-Müstesfâ*'sıdır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, daha önce hocası Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-'Umed* adlı eserini şerh etmesine rağmen eserin sistematîği, bazı konuların eksikliği ve konular ele alınırken kelâmî hususlara fazlaca yer verildiğini ifade etmiştir.³¹⁹ Ona göre ayrı bir ilim olan kelâmî meselelere bu kitapta yer verilmesi uygun değildir. Çünkü fıkıh usûlüyle meşgul olacak kimselerin kelâm ilmini bir dereceye kadar bilmesi gerekmektedir. Kelâmî bilgilerin fıkıh usûlü kitaplarına serpiştirilmesi suretiyle fıkıh araştırmacılarının bilgi sahibi olmalarını sağlamak doğru değildir.³²⁰

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*'de sözün tanımı ve kısımları, hakikat ve mecâz, harfler, emir ve nehiyler, umum-husus, mücmel-mübeyyen, fiiller, nâsih ve mensûh, icmâ, haber, kıyâs ve içtihat, hazr (yasak) ve ibâha, müftî (fetva veren) ve

³¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVII, 355-356.

³¹⁹ Çetres, *Kelâm-Usûl-i Fıkıh İlişkisi*, 112.

³²⁰ Ahmet Akgündüz, "el-Mu'temed", Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 2020, XXXI, 387.

müsteftî (fetva isteyen) gibi konuları ele almıştır. Ayrıca müellif kitaba sonradan ekleme olarak *Kitâbu ziyâdâtî'l-Mu'temed* ve *Kitâbu'l-kıyâsi's-şer'î* başlıklarını da işlemiştir.³²¹

Abdülvehhâb Ebû Süleymân, *el-Mu'temed*'le ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre Ebü'l-Hüseyin bu eserinde üslup olarak son derece bilimsel olup, anlam açık, kullanılan lafızların belagat gücü yüksektir. Bazen konuların ağırlığı, felsefî ve kelâmî boyutlarından dolayı eserin anlaşılması güç olabilmektedir.³²² Müellif eserin başında kelâm konularının fıkıh usûlü kitaplarında yer almasını eleştirirken eserin bazı yerlerinde bazı konuları hüsün-kubuhla ilgili mutezili anlayışa uygun olması için kelâmî üsluba yer vererek bu tenkidine riâyet etmemiştir. Ebü'l-Hüseyin, başka âlimlerin görüşlerini aktarmakla yetinmemiş, onları tenkit etmek suretiyle kendi kanaatini belirtmiştir.³²³

³²¹ Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*, Thk.

Muhammed Hamîdullah, Dimaşk: 1964, 2 cilt.

³²² Abdülvehhâb İbrahim Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-usûlî dirâse tahlîliyye nakdiyye*, Mekke: Dâru's-şurûk, 1983, 227.

³²³ Akgündüz, “el-Mu'temed”, 387.

III. BÖLÜM

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE DELÂLET PROBLEMİ

1. Kâdî Abdülcebbâr'da Mânâ ve Te'vîl

Te'vîl, sözlükte sülâsîsi “dönmek” anlamına gelen يَوُولُ fiilinden türeyen tef'îl babından -teevvül olarak kullanımı olmakla birlikte- *mânâları farklı olan sözün açıklanması* anlamına gelmektedir.³²⁴ Terim olarak ise “nasslarda geçen bir lafzı bir delile dayanarak asli mânâsından alıp taşıdığı muhtemel mânâlardan birine nakletmek” diye tanımlanmaktadır.³²⁵

Te'vîl, hiçbir zaman ve ekol tarafından Arap dilinin sınırlarını aşmamıştır. Te'vîl, dil ile akıl sisteminin adeta birbirleriyle uyumlu hale getirilmesi çabası anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu faaliyet İslam kültüründe aklî faaliyetin, dilin sisteminden tamamen bağımsız bir şekilde görülmesi gibi bir uygulama alanı olarak görülmemelidir. Te'vîlin kurallarını koyup onu geniş bir şekilde ele alan Beyan âlimlerinin en çok Mutezile mezhebi olduğu ifade edilmiştir. Eserinde en çok bu konuyu işleyip izah eden Mutezili âlimin de Kâdî Abdülcebbâr olduğu ifade edilmiştir.³²⁶

Kâdî Abdülcebbâr'ın te'vile dair görüşlerini anlamak için öncelikle onun isim-müsemmaya bakışını kısaca hatırlamak yararlı olacaktır. Müellif, zat ve sıfat isimleri olmak üzere iki isim türünü birbirinden ayırmaktadır. Zat isimleri sadece işaret ettiği kişiyi gösteren lafızlardır. Bir şahsa özel isim olarak kullanılan “nebîl” lafzı bu kabilden anlaşılabilir. Bu lafız bir şahsa isim olarak düşünüldüğünde sadece işaret eden zatı göstermektedir. Sözcüğün sahip olduğu “yücelik” anlamına delâlet etmemektedir. İkinci

³²⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Sâdir, 1994, XI, 33.

³²⁵ er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem, ed-Dâru's-Şâmiyye, 1992, 99.

³²⁶ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 87.

grup olan sıfat isimlerine örnek olarak da “kerem” lafzını düşünmek mümkündür. Sıfat isimleri deyince varlıkların niteliklerini tasvir etmek üzere ifade edilen lafızlar akla gelmektedir. Nitekim “kerem” lafzı yardımsever ve cömert kimseler için kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu lafız bir sıfat olarak kullanılıp aklî bir anlamı ifade etmektedir. Zat isimleri işlevini bir şahsa işaret etmesinden alırken sıfat isimleri ise mânâdan almaktadır. Burada mânânın lafza takdim edildiği düşüncesi öne çıkmaktadır.³²⁷ Câhız, bu düşünceden hareketle Allah’ın, Âdem’e isimleri öğretip mânâlarını öğretmemesinin düşünülemez olduğunu belirtmiştir. Ona göre isimler beden, mânâ ise ruh gibidir. Mânâ olmaksızın isim bir anlam ifade etmez.³²⁸ Kâdî Abdülcebbâr’a göre de akıl yürütmeyeyle oluşan mânâ lafızla birlikte ortaya çıkartılır. Mânâsını doğru bir şekilde belirtecek tarzda kullanmak için lafzın konulduğu anlamı bilmek gerekmektedir. Lafızlara yeni anlamların yüklenmesi doğru değildir. Öncelikle yapılması gereken önce mânânın tespit edilip sonra bu mânânın bir lafızla ifade edilmesidir.³²⁹

Mutezilenin te’vîl teorisinin muvâza’a ve sözü sarf edenin kastettiği anlam olmak üzere iki temele dayandığı görülmektedir. Mânâların lafızlardan önce geldiği anlaşıldığına göre, bir lafzın mânâyâ delâleti muvâza’a ve sözü sarf edenin kastettiği anlamdır. Bu iki unsur anlamın saptanması için olmazsa olmaz adeta iç içe geçmiş bir durumdadır. Muvâza’a ve kast belirli bir şeyi anlatmak için elle işaret edilmesi temsiliyi andırmaktadır. İşaretle bir şey anlatılmak istenildiği gibi bu kastın kendilerine iletildiği bir veya birkaç şahsın da bulunması gerekmektedir. Bu şahısların dikkatleri işaretle anlatılmak istenen şeye çekilerek onlarda bir çeşit ortaklıktan bahsetmek mümkündür. Sıfat ve mânâları temsilen konulan isimler de anlamlı cümlelerin işaret yerine

³²⁷ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 87-88.

³²⁸ Amr b. Bahr b. Osman el-Câhız, *Rasâilu’l-Câhız*, Thk. Abdüsselâm Hârun, Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, tsz, I, 262.

³²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, VII, 17; VIII, 36; Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 88.

kullanılmasıyla oluşan ortaklık muvâza‘a olarak anlaşılmıştır. Böylece söz sahibinin kastı işaretle anlatılmak istenen şeyi ve lafzın mânâsını tayin ettiği gibi muvâza‘a da lafızların mânâlarını belirlemektedir.³³⁰

Kâdî Abdülcebbâr, mânânın gerçekleşmesi için muvâza‘a ile söz sahibinin kastı arasında bir bağ kurmaktadır. Ona göre sözü söyleyen kimse muvâza‘ayı bilmiyor ya da bunu bilse de ezberden söyleyip tekrarlıyor ve bununla bir şey kastetmiyorsa bu söz sahip olduğu anlamını ifade etmez. Dolayısıyla lafzın anlamına delâlet etmesi için konuşmacının muvâza‘a ile sabit olan anlamı kastetmesi ve söz sahibinin halinden bir meramı ifade ettiğinin anlaşılması şarttır. Söz, daha önce muvâza‘a oluşmamışsa bir anlam ifade etmez. Sözü delâletinin gerçekleşmesi için muvâza‘anın varlığına ihtiyaç duyulacağı gibi sözü sarf edenin maksadına da ihtiyaç vardır. Aksi halde söz anlamsız hareketlerden veya herhangi bir anlam ifade etmeyen (mühmel) kelâmdan bir farkı olmaz.³³¹

Sözü sarf edilmesinden kastedilen ilk anlamın tespit edilmesinden sonra lafzın diğer bir anlama taşınması, Mutezile’de te’vîlin anlaşılması için önem arz etmektedir. Sözü ilk anlamının gerçekleşmesi için muvâza‘a ve konuşmacının kastının zorunlu olduğu zikredildi. Sözü ilk anlamından diğer bir anlama hamledilmesi ise ancak buna izin veren bir karinenin varlığıyla mümkün olacaktır. Yani te’vîlin gerçekleşmesi için muvâza‘a, konuşmacının kastı ve karine olmak üzere üç unsurun zikredilmesi mümkündür.³³²

³³⁰ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 89.

³³¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVI, 347.

³³² Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 89.

2. Kâdî Abdülcebbâr'da Kur'ânî Te'vîl Mekanizması

Kâdî Abdülcebbâr, şiileşme ve mistik öğelerin öne çıktığı tarihsel bir dönemde yaşamıştır. Bu durumun, Kâdî Abdülcebbâr'da farklı te'vîl ve mânâ metodolojileriyle ortaya çıkan Kur'ân tasavvurunun önüne geçmek üzere sonsuz ve sınırsız anlamların Kur'ân için düşünülmesi yerine akıl ve dilin sınırlarına dayalı bir yorum anlayışı geliştirdiği ifade edilmelidir. Düşünürün izlediği yöntem anlam-bilimseldir. O, ilâhî kelâmın delâlet alanının nereye kadar uzandığı ile ilgilenmiştir. Dil dışı yorumların güçlendiği bir ortamda kendisi anlam ve yorum esaslı bir yol izlemiştir. Aynı zamanda Kur'ân'ı bir iman nesnesi olarak telakki eden kesimin yanı sıra, onu ilham tecrübesinden hareketle anlamaya çalışan sûfî ve bâtinî çevrelere karşı da savunma gayreti içerisine girmiştir.³³³

Kâdî Abdülcebbâr, Acem nüfusun yoğun olduğu Horasan'da kadim medeniyetlerin, ilmi ve kültürel olarak tartışmaların yaşandığı bir ortamda yaşamıştır. Bu muhitte dini düşüncenin dilin beyân ve belâgat özelliklerinden uzak olduğunu belirten Abdülfettâh Lâşîn, Kâdî Abdülcebbâr'ın Kur'ân'ın üslub, mecâz ve beyani özelliklerine dikkat çekerek mânâ ve te'vîl hususunda ortaya çıkan keyfî yorumların önüne geçme gayreti içinde olduğunu vurgulamıştır.³³⁴ Kâdî Abdülcebbâr'a göre Kur'ân âyetleri için takdir edilecek anlamın akıl, dil ve te'âruf ekseninde ele alınması gerekmektedir. Ona göre hiçbir mânâ ve te'vîl akıl ve dil dairesinin dışında, dilin kullanım değerleri dışında gerçekleşemez.³³⁵

Kâdî Abdülcebbâr, Kur'ân'ın mânâsının anlaşılıp yorumlanması noktasında Hz. Ebû Bekir'in “Allah'ın kitabı hakkında kendi görüşümle konuşursam hangi gök beni himaye eder, hangi yer beni taşır?” sözünü Kur'ân'ın dilsel boyuttan (zâhir) kopartılarak

³³³ Aslan, *Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*, 240-241.

³³⁴ Lâşîn, *Belâgatu'l-Kur'ân*, 8; Aslan, *Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*, 243.

³³⁵ Aslan, *Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*, 245.

keyfî anlamların takdir edilmemesi gerektiği şeklinde titiz bir tavır olarak algılamaktadır. Nitekim o, Hz. Ebû Bekir'in rivâyetinde içtihat ve gâlib zanna dayanarak çıkarsamada bulunmayı caiz gördüğünü ifade etmiştir. Kâdî onun çoğu kez Kur'ân'dan istidlalde bulunduğunu belirtmiştir.³³⁶

Dilin kullanım değerlerinin toplumun sıkça kullanması sonucu artması ve ağır basmasıyla kelimenin asli anlamından sıyrılıp yeni anlam kazanmasıyla gerçekleşen te'âruf ilkesiyle ilgili Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrencisi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, önemli açıklamalarda bulunmaktadır. el-Basrî, bu durumu düşünce ile dil arasındaki diyalektik üzerinden doğal bir gereksinim olarak görmüştür. Bu düşünce doğrultusunda dilde دابة sözcüğü karada hareket edebilen her canlı için kullanılırken te'âruf ilkesi gereği tahsise uğrayarak sadece فرس "at" için kullanılmaya başlamıştır. راوية kelimesi dilde deve için kullanılırken te'âruf ilkesi gereğince tahsise uğrayarak içine erzak konulan şey مزادة anlamına evrilmiştir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre sözcüklerin bu şekilde dönüşümlere uğraması ancak dilin beşeri gerçekliğe dayandığı fark edildiğinde anlaşılabilir.³³⁷

Kâdî Abdülcebbâr'a göre lafızların şariat vasıtasıyla yeni anlamlar kazanması mümkündür. Önemli olan bu anlamın şariat tarafından tespit edilmesi ve lafzın şariat tarafından kastedilen yeni anlam için vaz edilmiş olmasıdır. Bu yeni lafız ve mânâ geleneksel dil otoriteleri (ehlu'l-luga) tarafından bilinmeyebilir. İsimlerin farklı anlamlara taşınmasını mümkün kılan durum ismin konulduğu mânâ için bir zorunluluk arz etmez. Lafızların, mânâları için vaz olunmaları insanların seçimine bağlıdır. Nitekim lafız vaz edilmeden önce anlamlar herhangi bir lafza sahip değildir. Dolayısıyla nasıl ki beyaz anlamını taşıyan بياض lafzının سواد olarak isimlendirilmesi mümkünse lafızların her zaman yeni anlamlar kazanabilmesini tasavvur etmek mümkündür.³³⁸

³³⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVI, 361-362; Aslan, *Akıl ve Dilin Sınırlarında Kur'an*, 199.

³³⁷ el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 27-28; Aslan, *Akıl ve Dilin Sınırlarında Kur'an*, 256.

³³⁸ el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 24.

Kâdî Abdülcebbâr, dilsel kullanımlardan örnekler vermek suretiyle Kur'ân'da geçen *istivâ* kelimesini yorumlamaktadır. Ona göre bu kelime kullanıldığı bağlama göre dildeki anlamı farklılaşabilir. Bu lafız bazen dilde güç yetirme (اقتدار) bazen de ele geçirme ve hükmetme (استيلاء) anlamında kullanılabilir. Müellif bu düşüncesine örnek olarak aşağıdaki beyti zikretmektedir.

قَدْ اسْتَوَى بِشَرِّ عَلَى الْعِرَاقِ مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مُهْرَاقِ

“*Bişr, Irak’a kılıcsız ve kan dökmeden hükmetti.*”³³⁹

Müellife göre yukarıdaki beyitte kastedilen anlam Bişr b. el-Mervân’ın Irak’ı ele geçirerek orada hükümlanlık sürmesidir. Bişr’in Irak’ta oturuyor olduğu kastedilerek övülmesi mümkün değildir. Çünkü oturma anlamı kastedilmiş olsaydı özellikle belirtilerek bir yerin zikredilmesi gerekirdi. Zira Bişr’in Irak’ın hepsinde oturması mümkün değildir.

İstivâ kelimesi bazen birleşmiş parçaların birbiriyle uyumlu bir şekilde düz olması anlamında kullanılmaktadır. Bu anlam için استوى الحائط “Duvar düz oldu” kullanımını örnek vermek mümkündür. Bunun yanı sıra bu lafız استويت على هذا الأمر “Bu işe yöneldim” cümlesinde olduğu gibi yönelmek anlamında da kullanılmaktadır. Ayrıca sorunun ve rahatsızlığın giderilmesi anlamında استوى حال فلان في نفسه وماله “*Falancanın psikolojik ve maddi durumu düzeldi*” cümlesi örnek verilebilir. Bir yere kurulmak anlamında استوى على الكرسي “*Sandalyeye kuruldu*” cümlesini örnek vermek mümkündür.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Ali’nin istiva kelimesinin Bakara suresi 29. âyetinde gökyüzünü yaratmak için Allah’ın yönelmesi ve bunu irade etmesi anlamına geldiğini ifade etmektedir. Çünkü istivâ kelimesi إلى harf-i ceriyle müteaddi olunca bu anlamı ihtiva etmektedir. Kâdî Abdülcebbâr’a göre bu âyetten kasıt bir yere oturmak olsaydı bu fiilin

³³⁹ Beyit Emevi devri Hristiyan şairlerinden el-Ahtal (ö. 92/710-11)’a aittir. Geçtiği yerle ilgili bkz.

Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, Thk. Komisyon, ysz: Dâru’l-Hidâye, XXXVIII, tsz. 331.

gerçekleşmesinden önce gökyüzünün yaratılmış olması gerekliydi. Ancak âyet lafzen bu anlamı desteklememektedir. Müellife göre âyet, yeryüzü ve gökyüzündeki her şeyi yarattığını ifade ederek Allah'ın nimet veren olduğunu beyan etmektedir.³⁴⁰

Kâdî Abdülcebbâr'a göre Kur'an'ın anlaşılması gerekmektedir. Ona göre Allah'ın kelâmı anlaşılmaaksızın ona imanın gerekli olduğundan bahsedemeyiz. Kâdî, müteşabih âyetler de dâhil Kur'an'daki tüm âyetlerin anlaşılabilir olduğunu savunmaktadır. Bununla birlikte müteşabih âyetlerin yorumunu muhkem âyetlere göre daha sınırlı tutmak gerektiğini vurgulamaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre âyet-i kerimede geçen istivâ kelimesine *oturmak*, *kurulmak* gibi anlamların takdir edilmesi Allah Teâla'nın mekâna ihtiyaç duyması anlamına gelmektedir. Çünkü oturmak, bir yerden başka bir yere geçmek ezeli olmayan ve mekâna ihtiyaç duyan bir varlık için düşünülebilir. Böylece Allah'ın yaratıcı olma vasfı ortadan kalkmış hatta yaratılan konumuna düşmüş olur. Bütün bunların Allah için düşünülmesi demek onun bir cisim olduğunu iddia etmektir.³⁴¹

Kâdî Abdülcebbâr'a göre söz, gerekli şartların yerine getirilmesiyle içeriğindeki anlamı gösteren bir delâlettir. Bu koşulların bilgisine sahip olan herkes, Hz. Peygamber gibi, her bir lafzın anlamını bilebileceği anlamına gelmektedir. Dil bilgisindeki farklılıktan dolayı İbn Abbas ve Mücahid'in diğer müfessirlere sağladığı üstünlük gibi Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında dil düzeyine bağlı olarak birtakım farklılıklar olabilir.³⁴² Bununla birlikte müellif, muhkem âyetlerin anlamlarında geleneksel dil otoriteleri arasında ihtilafların olmasını caiz bulmazken müteşabih âyetlerin anlaşılması ve yorumlanmasında ihtilafların ve birtakım üstünlüklerin olmasını tabii karşılamıştır.³⁴³

³⁴⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 143-146.

³⁴¹ Güneş, *Akıl ve Nass*, 144.

³⁴² Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVI, 361; Aslan, *Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*, 264.

³⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVI, 361.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre Kur'ân Arap diliyle indiğine göre bu dili konuşanların Kur'ân'ı anlama bilgilerine ulaşamamaları mümkün değildir. Çünkü dilin bilinmesi noktasında herkes aynı imkâna sahiptir (iştirâk). Dilsel anlamın sadece bazı kimseler için mümkün olup bazıları için imkânsız olması düşünülemez. Çünkü bilgiyi edinme yöntemi herkes için aynıdır.³⁴⁴

Kâdî Abdülcebbâr'a göre Kur'ân'da anlam ifade etmeyen, insanın anlayamayacağı (bilâ fâide) hiçbir ifade bulunmamaktadır.³⁴⁵ Kâdî Abdülcebbâr'a göre Kur'ân'ın anlaşılması sadece dil bilgisi kuralları ve rivâyetle mümkün değildir. O, Kur'ân'ın anlaşılmasında ön şartlar olarak tevhit, adl, Allah'ın sıfatları, hüsün-kubuh gibi meselelerin bilinmesini önemsemekle birlikte fıkıh ve fıkıh usûlü bilmeye de ayrı bir değer atfetmektedir.³⁴⁶

Kâdî Abdülcebbâr Kur'ân lafızlarının muhakkak bir anlamının olduğunu belirtir. Ona göre ilâhi hitabın anlamının olmadığını iddia etmek bu sözün hiçbir anlam ifade etmeyen seslerle eş değer olabileceğini, hatta Kur'an'daki üslubun emir, haber, va'd ve va'id olarak kısımlara ayrılmasının da bir anlamı olmayacağını ifade etmektedir. Ayrıca bu durum Müslümanlar arasındaki helal-haram ayrımının da anlamsız olabileceği gibi bir sonucu da doğuracaktır. Kâdî bu düşüncesini Kur'ân'dan bazı âyetler zikretmek suretiyle güçlendirmektedir. Allah *وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً* “Biz sana Kur'ân'ı her şeyi açıklayıcı, rehber ve rahmet olarak indirdik.”³⁴⁷ âyet-i kerimesini zikrederek

³⁴⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVI, 362.

³⁴⁵ Tahsin Görgün, “Hüsün-Kubuh Meselesi Kadı Abdülcebbâr'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*”, S. 5, (2001), 97.

³⁴⁶ Görgün, “Hüsün-Kubuh Meselesi”, 82.

³⁴⁷ en-Nahl 16/89. Kâdî Abdülcebbâr'ın Kur'ân'ın anlamsal boyutuna vurgu yaptığı diğer âyetler için bkz. el-Ankebut 29/51, Muhammed 47/24, el-En'âm 6/38.

Kur'ân'ın bir anlam ifade ettiğini belirtmektedir. Kur'ân'ın mucizeliği konusunda da anlamın dikkate alınması gerekmektedir. Çünkü Kur'ân'ın mucizeliği lafızların edebi değerinin yüksek (fesâhat) olmasıyla ilgilidir. Sözün edebi değerinin yüksek olması kelimelerin sağlam ve belâgat gücünün yüksek olmasıyla birlikte (cezâletü'l-lafz) mânâsının güzel, bağlamına uygun (mevki) ve gramer hatalarından arınmış (istikâme) olmasıyla mümkün olur.³⁴⁸

Kâdî Abdülcebbâr'ın Kur'ân'ı te'vîl etmeyle ilgili görüşlerine bakıldığında ilâhi kitap için keyfi yorumlamalar ve takdirlerin önüne geçmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Bu düşüncesini ortaya koyarken dil gerçekliğinden hareket ettiği şüphesizdir. Müellif Kur'ân'ın sadece iman edilerek yetinilebilecek bir kitap olarak telakki edilmesine karşı çıkmış onun içerisinde anlaşılmayacak hiçbir şeyin olmadığını savunmuştur. Bu düşüncesine uygun olarak dilin menşeyini beşeri uzlaşıya dayandıran Kâdî Abdülcebbâr lafızların gerek örfî kullanıma bağlı olarak gerekse şer'î olarak yeni anlamlar kazanmasını gâyet tabii karşılamıştır. Dolayısıyla ilâhi hitabın anlaşılmasında da beşeri dilin merkeze alınarak bir metot takip ettiği ve rasyonel bir sistem kurma çabası içinde olduğu ifade edilmelidir.

3. Delil-Delâlet-İstidlâl Kavramları

Lafız ve mânâ arasındaki tüm ilişkiler delâlet kavramı ile ifade edilmektedir. Sözlükte yol gösterme ve rehberlik anlamlarına gelen delâlet, terim olarak “kendisinin bilinmesi başka bir şeyin bilinmesini zorunlu kılan şeydir” şeklinde tarif edilmektedir.³⁴⁹

³⁴⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVI, 357.

³⁴⁹ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhati'l-fünûn ve'l-'ulûm*, Thk. Ali Dahrec, Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, I, 787; Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 28.

Kâdî Abdülcebbâr, bir sözün tam bir anlam ifade etmesini *delâlet* lafzıyla karşılamaktadır. Bu bağlamda gerekli şartları sağlamış bir sözü ifade ederken delîl ve dâl lafızlarını da kullanmaktadır. Düşünüre göre bir kelâmın tam bir anlam ifade etmesi (delâlet) için gerekli olan şartlara bakıldığında ilk önce muvâza‘anın geldiği görülmektedir. Bununla birlikte olmazsa olmaz şart ise mütekellimin içinde bulunduğu psikolojik durum ve çevresel faktörlerdir (hâlu‘l-mütekellim). Bu ikisinin bir arada bulunmasıyla ancak kastedilen anlama ulaşılabilir. Ona göre muvâza‘a olmaksızın söz hiçbir anlam ifade etmeyen hareketler ya da kullanımda olmayan söz (kelâm mühmel) mesabesindedir. Muvâza‘a bilmeksizin sözü serdetmek ezberden okuyan ya da hikâye aktaran kimse gibi olmaya benzemektedir. Sözün anlam ifade etmesi için gerekli görülen diğer şartlar ise konuşmacının içindeki maksatları açıklamak üzere konuşuyor olduğunun bilinmesi ve o zatın çirkin bir şeyi irade etmeyen ve yapmayan bir kimse olduğundan emin olunmasıdır. Bütün bu şartlar sağlandığında sözün tam bir anlam ifade ettiği söylenmelidir.³⁵⁰ Kısacası sözün anlamına delâlet etmesi için onu sarf eden kimsenin muvâza‘a ile belirlenen anlamı kastetmesi ve mütekellimin halinden de bir anlamı kastettiğinin anlaşılması gerekmektedir.³⁵¹ Kelâm Allah Teâla‘dan sadır olursa da sözün bir delâletinin olması gerekmektedir. Allah‘ın sözü eğer bir haberse onun bu sözüyle bir şey hakkında haber vermeyi kastettiği anlaşılmalıdır. Nitekim Allah‘ın, yalan konuşması caiz olmayan dürüst bir varlık olduğu bilinmektedir. Onun muradında da karışıklığın (libs) olması düşünülemez.³⁵²

Kâdî Abdülcebbâr, delilleri üçlü tasnife tabi tutmuştur. Buna göre ilk delil vücûb ve sıhhate, ikinci delil devâ‘î ve ihtiyara, üçüncüsü ise muvâza‘a ve makâsıda delâlet etmektedir. Bu delillerden ilkiyle tevhidin bilgisine ulaşılır. İkinciyle adâletin bilgisine

³⁵⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVI, 347.

³⁵¹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 89.

³⁵² Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVI, 353.

ve üçüncüsüyle de nübüvvetler ve şeriatlerin bilgisine ulaşılmaktadır.³⁵³ Müellifin bu tasnifinden anlaşıldığına göre kelâmın tam bir delâlette bulunması için ister beşerî ister ilâhi düzlemde olsun dilin uzlaşımsal bir yapıya dayandığı, bununla birlikte dilin iletişimsel ve reel boyutuna önem veren söz sahibinin kastının hayati önem taşıdığı anlaşılmaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre mütekellimin muradı zorunlu olarak tespit edilemiyorsa onun serdettiği söze bakmak gerekmektedir. Çünkü söz, bilinen âlemde mütekellimin muradını beyan eden bir gösterge (emare) mesabesindedir. Bu gösterge bizim mütekellimin hali hakkındaki bilgi ve kanaatimizin ölçüsüne göre zayıf veya güçlü olabilmektedir. Mütekellimin yalan söylemeyen ve çarpıtma yapmayan biri olduğu hususunda kanaatimiz ne kadar çok güçlü olursa sözün kastedilen anlamı ortaya çıkarmadaki gösterge niteliği de o kadar güçlenecektir. Aksi takdirde sözün delâlet niteliği taşıması da düşünülemez.³⁵⁴ Müellifin bu düşüncesinden yola çıkarak kelâmın delâlet niteliği taşıyabilmesi için dilin toplumlar arasında uzlaşımsal bir yapıda olduğunu vurgulayan ilk sırada muvâza'anın olduğunu görmekteyiz. Mütekellimin kastını önemsemesine baktığımızda da cümle düzeyinde kelimelerin birbiriyle olan ilişkisinden doğan anlamın ortaya çıkması söz konusudur. Önemmediği bir diğer nokta mütekellimin haliyle ilgili bilgi ve kanaatin oluşmasıdır. Bu da mütekellimin zatına ve sıfatlarına dair bilgi sahibi olmayı gerektirecektir. Kâdî Abdülcebbâr, ilâhi kelâmın anlaşılmasında rasyonel bir sistem kurmaya çalıştığı düşünülebilir. Ancak beşerî düzlemde mütekellimin kastını anlayabilmek için onun zatına ve fiillerine dair bilgi ve kanaat sahibi olmak yeteri kadar objektif olmayabilir. Ancak Kâdî, dili insanların sosyal yaşantılarından bağımsız ele almamıştır. Bu düşüncesini bu çerçeveden anlamak gerekmektedir.

³⁵³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVI, 349.

³⁵⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVI, 350.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre beşer sözünün delâletini tespit etmek için muvâza'a ve söz sahibinin kastı yeterlidir. Bunu gerçekleştirebilmek için duyular âleminde (şâhid) duyuların bilgisi (idrâk) ya da haber/nakil kabilinden bir şey vasıtasıyla bilmemiz mümkündür. Ancak söz konusu Allah kelâmı olunca sözün kastının zorunlu olarak değil akıl yürütme (istidlâl) yoluyla bilinebileceğini belirtmektedir. Müellif, ilâhi muradın zorunlu olarak bilinmesinin kulların sorumlu tutulmasıyla (teklîf) çelişeceğini ifade etmiştir.³⁵⁵

Ebû Bekr el-Bâkılânî'ye göre istidlâl, duyularla ve zorunlu olarak bilinemeyen bir şeyi öğrenmek için akıl yürütme faaliyetidir. Akıl yürütme çabası içerisinde olan kimse (müstedil) delili talep eden ve üzerinde düşünen kişidir. Delil ise kendisiyle doğru düşünceyle hareket etmek koşuluyla zorunlu olarak bilinemeyen bir şeyin bilgisine ulaşılması mümkün olandır. Ona göre delil üç kısımdan oluşmaktadır. İlki aklî delildir. Buna göre fiilin faline delâlet etmesi olarak zikredebiliriz. İkincisi ise sem'î delildir. Bununla kastedilen naklî delildir. Ancak bu delilin delâlette bulunması ancak daha önce insanların üzerinde uzlaşmaya vardıkları bir dilin (muvâza'a) olmasıyla mümkündür. Üçüncü delil ise dilseldir. Bu delilin delâlet etmesinin temel şartı da insanların üzerinde uzlaşmaya vardıkları bir dilin varlığıyla mümkündür. İsimler, sıfatlar ve diğer tüm lafızlar bu çerçevede değerlendirilmektedir. Ayrıca yazılar, simgeler, işaretler ve sayılar dilin uzlaşım sal yapısıyla ilgili olan delâlet unsurlarıdır. Delille yakından irtibatlı dâl ve medlûl kavramlarını da inceleyen Bâkılânî'ye göre dâl, delil ortaya koyan (nâsibu'd-delîl), medlûl ise delilin üzerine ikame edilmesiyle ortaya çıkan sonuç (hüve mâ nusibe lehu'd-delîl).³⁵⁶ Bâkılânî delîl, delâlet ve istidlâl kavramlarının aralarındaki yakın anlam ilişkisinden dolayı mecâzen aynı anlamı karşılamak üzere kullanıldığını ifade etmiştir.

³⁵⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XV, 162.

³⁵⁶ Ebû Bekr el-Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu i 'tikâduhû ve-lâ yecûzu 'l-cehlu bih*, Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Turâs, 2000, 15.

Bu kavramların ifade ettiği ortak anlam ise zorunlu olarak ya da duyularla bilinmeyen bir Şeyin bilinmesini mümkün hale getirmesidir.³⁵⁷

4. İstidlal Yolları

4.1. Kıyâsü'l-Gâib 'Ale's-Şâhid ve Dilsel Boyutu

Tarihin en eski aşamasından itibaren insanoğlu kendi varlığını ve çevresinde yaşanan gelişmeleri anlamak için gayret sarf etmiştir. Bu konuda peygamberler insanlığa rehberlik vazifesini üstlenmek üzere Allah tarafından gönderilmişlerdir. Peygamberler insanlığın varoluşunu anlama ve anlamlandırmada kendisine yardımcı olacak ilâhi vahyi getirmişlerdir. Ancak insanoğlu kendi algı ve tecrübe dünyasının dışında bir mesajla karşılaştığı için vahyi tam anlamıyla anlama kaçınılmaz olarak zorlukları beraberinde getirmiştir.³⁵⁸

İslam düşüncesinde Allah'ın kelâmını anlama noktasında kelâmi ekoller arasında düşünce ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Kelâmullahın anlaşılması için mutezile duyular dünyasında algılanan ve tecrübe edilen dilin yapısını anlamak gerektiğini düşünmüştür. Bu düşüncelerin delilin kökenine ait teorilerden bağımsız ele alınması mümkün değildir. Nitekim mutezile dilin ilâhi kökenli olduğunu reddederek onu insanlığın algıladığı anlamlar üzerine isimlerin verilmesi, toplumların bir uzlaşısı olarak görmektedir. Bu görüşleri ise Allah'ın sıfatlarına bakış açısıyla ilgilidir. Onlar Allah'ın sıfatlarının ezeli olduğu görüşünü reddetmişlerdir. Çünkü Allah'ın sıfatlarının kadîm olduğunu kabul etmek başka kadîm varlıkların mevcudiyeti gibi bir tehlikeyi doğuracaktır. Bu durum ise mutezilenin en çok önem verdikleri mezhebi ilkenin başında gelen tevhidin zarar görmesi

³⁵⁷ Bâkılânî, *Temhîdu'l-evâil fî telhîsi'd-delâil*, Thk. İmamuddîn Ahmed Haydar, Lübnan: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987, I, 31-34.

³⁵⁸ Ahmet Erkol, "Kelâm İlminde 'Kıyâsu'l-Gâib 'Ale's-Şâhid' Metodunun Kullanımı", *Ekev Akademi Dergisi*, 8/20, (2004), 159.

anlamına gelecektir. Hal böyleyken Allah'ın kelâmının da ona ait muhdes bir fiil olarak görülmesi gerekmektedir. Allah'ın mütekellim olması ona ait ezeli bir sıfatla gerçekleşmemektedir. Bu durumun anlaşılabilmesi için mutezile beşeri âlemde dilin işleyişini inceleyerek metafizik âlemle alakalı olan ilâhi hitabı da buna kıyas ederek anlayabilmeyi mümkün görmektedir. Burada mutezilenin gözde metodu olarak bilinen gâibin şahide kıyası üzerinde durulacaktır.

Mu'tezile'nin akıl yürütme için kullandığı yöntem "İstidlâlu'l-ğâib 'ale's-şâhid" yöntemidir. Şahide dayanarak gâib hakkında akıl yürütmek anlamına gelen bu yöntem, Mu'tezile ekolü, bir kısım Eş'arî ve Matüridî düşünürü tarafından kullanılmıştır.³⁵⁹ Bu metod, duysal bilgi alanında bulunan bir konudaki hükmün aynısını, duysal bilgi alanımız dışında kalıp da aynı illeti taşıyan bir konu için tanımaktır. Kelâmcılar bu yöntemle Allah'ın bilgi, kudret ve diğer sıfatlarını tespit etmişlerdir. Önce insan için tespit edilen bilgi ve diğer sıfatlar daha sonra Allah için tespit edilmiştir.³⁶⁰

Şehadet âlemi gaibin kendisine kıyaslandığı duyularla algılanabilen bir alandır. Bu âlemde tabiat âlemine ait teoriler vardır. Gayb âleminde ise bu teoriler ve duyuların bilgisi mümkün değildir.³⁶¹ Kâdî Abdülcebâr'a göre Allah'ın kâdir, hay, âlim, mevcut olması gibi sıfatları hakkında konuşmak şehadet âleminde bilinen ve tecrübe edilen alandan hareketle ancak mümkündür.³⁶²

Ebû Hâşim, istidlâlu'l-ğâib 'ale's-şâhid yöntemini bilinenden (malum) hareketle bilinmeyenin bilgisine erişmek için akıl yürütmek (istidlal) olarak tanımlamaktadır. Ona göre bilinenden kasıt şâhid olarak isimlendirilen duyular âlemi, bilinmeyen ise gayb âlemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Kâdî Abdülcebâr bu düşünceye itiraz etmektedir.

³⁵⁹ Cengiz, *Kâdî Abdülcebâr'ın Eylem Teorisi*, 115-116.

³⁶⁰ Cengiz, *Kâdî Abdülcebâr'ın Eylem Teorisi*, 116.

³⁶¹ Güneş, *Akıl ve Nass*, 429.

³⁶² Güneş, *Akıl ve Nass*, 452.

Kâdî'ya göre akıl yürütmede asılolan zaten bilinenden hareketle bilinmeyenin bilgisine ulaşmaktır. Ancak burada önemli olan tabiat âleminde hareketle gayb âlemi hakkında çıkarımda bulunmaktır. Mutezile âlimlerince ıstılahî olarak bilinene şahid bilinmeyene ise gâib denilmiştir.³⁶³

Kâdî Abdülcebbâr'a göre muvâza'a, görülebilen (müşâhedât) şeyler üzerinde olur. Çünkü muvâza'a asılolan işarettir. Belli bir dilde konuşmak istediğimizde isim ve sıfatların anlamlarını görülen âlemde aklederiz. Daha sonra düşünme (nazar) yordamıyla elde edilen bu anlamı gayb âlemi için de kullanırız. Bir şeyin anlamı önce şahitle sübut bulur. Gâib ise şahidin üzerine bina edilir. Nitekim Allah'ın âlim olarak nitelenmesi öncelikle bu kelimenin şahit âlemde anlamının bilinmesine bağlıdır. Bu kelimenin anlamı önce şehadet âlemde teslim edilir daha sonra gayb âlemi de bu âleme kıyas edilir. Allah'ın mukaddir, muhyî ve kadîm olarak vasıflanmasının bu dünyada karşılığı vardır. Putperestler bu vasıfları taptıkları putlar için kullanmaktadırlar.³⁶⁴

Mutezilenin gözde metodu olarak bilinen duyularla bilinmeyenin duyu alanına yani gaibin şahide kıyası ancak gaibin şahide kıyasına imkân veren bir alakanın olmasıyla mümkündür. Kâdî Abdülcebbâr'a göre muvâza'a duyular alanında algılanabilen şeyler üzerinde geçerli olur. Bir dili konuşurken duyu alanında uygun gördüğümüz isim ve sıfatların anlamını düşündükten sonra bu anlamlara münasip olan isimler verilir. Duyu alanının dışında da bu anlamı karşılayan isimler verilmektedir.

Mutezileye göre duyular alanın bilgisinden hareketle duyular ötesi alanla ilgili isim verilmesi mümkün olduğu için burada şehadet âlemi asl, gayb âlemi ise fer olarak anlaşılmıştır. Dolayısıyla muvâza'nın asl ve fer olmak üzere iki grupta gerçekleştiği görülmektedir. Asl, duyularla algılama yöntemiyle şahitte gerçekleşirken ikincisinde akıl yürütme yöntemiyle gayb âleminde gerçekleşmektedir. Gaibin şahide kıyası ancak

³⁶³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, Beyrut: el-Matba'atu'l-Katolikiyye, tsz, 165.

³⁶⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, V, 186.

aralarındaki benzer bir özellik (karine, delil, emare vb.) var ise mümkün olabilmektedir. Muvâza‘a ile anlamı tespit edilen bir lafzın ikinci bir anlama taşınması da ancak buna müsaade eden bir karinenin varlığıyla mümkündür.³⁶⁵ Müellife göre eğer Kur‘an beşer diliyle indiyse bu dilin kelimeleri ancak şahadet âleminden ve lafız-mânâ arasındaki ilişkiden farklı anlaşılamaz.³⁶⁶

Kur‘ân-ı Kerîm apaçık bir Arapçayla indirildiğine göre onu anlamanın ilk şartı bu dili kelime ve terkiplerin ifade ettiği anlamlarını, insanların üzerinde uzlaşmış olduğu muvâza‘a ilkesine bağlı kalarak bilmektir. Bunun yanı sıra lafızların kazandıkları mecâz anlamların da bilinmesi önem arz etmektedir. Kelimelerin muvâza‘a ile belirlenen temel anlamlarının haricinde mecâz anlamları kazanması ise bir fert tarafından değil toplum tarafından belirlenmesi gerekmektedir. Muvâza‘a ilkesine bağlı kalınarak Arap dilinin iyi bilinmesiyle birlikte söz sahibinin kastı büyük önemi haizdir. Duyu alanında söz sahibinin kastının bilinmesi bizzat ondan işiterek, onun hakkında güvenilir bir haber ya da duyu ve gözlem alanımızın aynı olması suretiyle zorunlu olarak bilmemiz mümkündür. Allah‘ın sözünü anlama noktasında da aynı yöntemin uygulanması söz konusudur. Duyu alanımız içindeki konularda söz sahibinin kastı belirlendikten sonra duyu alanımız dışında kalan kasıtlar da şahitteki kasıtlara kıyas edilmek suretiyle bilinir. Kısaca ifade etmek gerekirse şahitte anlamın tespit edilmesi zorunlu olarak gerçekleşirken gaipthe akıl yürütmenin olması gerekir. Gaipthe anlamın zorunlu olarak açığa çıkması Kâdî Abdülcebâr‘a göre kulların mükellef olması ile çelişeceğinden mümkün değildir.³⁶⁷

Kâdî Abdülcebâr‘a göre kâdir, âlim, hay, şey, mütekellim gibi lafızların hem kullar hem de Allah hakkında kullanılması, aralarında cins birlikteliğinin olmasını gerektirmez. Nitekim Allah‘ın kadir oluşunun diğer kadir olanlardan farklı olması onun

³⁶⁵ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 90.

³⁶⁶ Güneş, *Akıl ve Nass*, 431.

³⁶⁷ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 90-91.

zatının diğer varlıklardan farklı olması anlamına gelmektedir.³⁶⁸ Dolayısıyla Allah'ın mükellim olması beşeri düzlemde dili konuşanlar gibi olmayacağı sonucu çıkmaktadır. Aksi takdirde insanbiçimci bir Tanrı tasavvurunun oluşacağı kaçınılmazdır.

Kâdî Abdülcebâr'a göre sıfatlar şahit ve gaibte farklılık göstermez. Mükellim denince akla ister şehadet âleminde olsun isterse gaybî âlemde olsun kelâmın fiil edilmesi anlaşılmaktadır. Bu şekilde Allah'ın ezeli bir kelâmı konuştuğu iddiası doğru değildir. Allah'ın sözü söylemesi ve emreden olması onun kelâmı fiil olarak işlemesidir.³⁶⁹ İnsan konuşmasını gerçekleştirmek için bir alete ihtiyaç duyarken Allah için bu durum söz konusu değildir. Bizatihi kadir (kâdir li-nefsih) olan Allah, mükellim olmak için sözünü bir mahalde yaratırken herhangi bir alete ihtiyaç duymaz.³⁷⁰

Kâdî Abdülcebâr'a göre Allah'ın kelâmının anlaşılması, şahitte kelâmın tanımını anlamaktan geçmektedir. Beşeri âlemde kelâm ses cinsinden olan, kulun güç yetirebildiği, araz ve mekânda yer kaplamak gibi nitelikleri olan bir şeydir. Duyulan âlemde kelâmın bu özellikleri anlaşıldıktan sonra denilebilir ki Allah, mükellimdir. Onun mükellim oluşu kendi zatından (mükellim li-nefsih) ya da ezeli bir kelâmın varlığı sebebiyle değildir. Allah'ın mükellim olması muhdes olan bir sözle mümkün olabilmektedir. Allah'ın kullarına muradını aktarması ancak kelâmı vasıtasıyla mümkündür.³⁷¹

Kâdî Abdülcebâr'a göre hiçbir şey zihinde önceden bilinmeksizin tesmiye edilemez. Yani bir nesne zikredildiğinde zikredilen isimden dolayı bu nesne zihinde canlanmaz. Bilakis nesne öncelikle mânâ olarak zihinde var olup bilinir isim verme işlemi ise daha sonra gerçekleşmektedir. Dolayısıyla kelâm olarak tanımı yapılan düzenli ses ve

³⁶⁸ Güneş, *Akıl ve Nass*, 430.

³⁶⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, VII, 53-54.

³⁷⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, VII, 57.

³⁷¹ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, VII, 5.

harflerden oluşan yapının bilgisi bizde önceden mevcuttur. Bu şekilde kelâm kavramını duyduğumuzda ona bir anlam yükleyebilmekteyiz.³⁷²

Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah'ın kelâmının bizim şahit âlemde anladığımız kelâmdan başka bir kelâmının olduğunu iddia etmek makul olmayan bir şeyi ispat etmeye çalışmaktır. Böyle bir çaba içerisinde olmak bizim bilip kavradığımız hareketin dışında Allah'ın bir hareketinin olduğunu iddia etmektir. Ayrıca bizim bildiğimizin dışında farklı bir renginin olduğunu iddia etmektir. Harf ve ses olmayan kelâm ifadesi bilinen bir durum olmadığı için bu ifadeyle kadim bir kelâmın ispatı da düşünülemez.³⁷³

4.2. Dilsel Kıyas Yöntemi ve Fıkîhî Kıyasın Kâdî Abdülcebbâr Açısından Değeri ve Karşılaştırılması

Kıyas, sözlükte قَاسَ يَقِيسُ قَاسٌ fiilinden türeyen mastarı قَيْسٌ ve قِيَاسٌ formlarında olan *bir şeyin miktarı ve ölçüsü* anlamlarına gelen bir kelimedir. Fiil olarak ele alındığında bir şeyi ölçmek ve o şeyi dengi olan bir başka şeye mukayese etmek anlamında قَاسَ الشَّيْءَ بِقَيْسِهِ قِيَاسًا ibarelerinin kullanıldığını görmek mümkündür.³⁷⁴

Fıkîh usûlünde kıyas sözcüğü terimsel olarak “Kitap, Sünnet veya icmâda hükmü bulunmayan meseleye, aralarındaki illet birliği sebebiyle, bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin hükmünü vermek” anlamına gelmektedir.³⁷⁵ Dilbilimde ise kıyas “şekil veya anlam bakımından dildeki bazı kelimelerin örnek alınması ve yakıştırma yolu ile

³⁷² Güneş, *Akıl ve Nass*, 431.

³⁷³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, VII, 95-98; Güneş, *Akıl ve Nass*, 431.

³⁷⁴ el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-‘ayn*, Thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî, ysz: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, tsz., V, 189; İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘arab*, VI, 187.

³⁷⁵ Şaban, *Usûlü'l-fıkîh*, 126.

onlara benzetilerek yeni kelimeler türetilmesi; bir kelimedeki şeklin başka bir kelimeye aktarılması olayı” şeklinde tanımlanmaktadır.³⁷⁶

Kıyâs, Batıda *analogie* terimiyle ifade edilmektedir. Türkçe’de *örnekseme* ya da *yakıştırma* tabirleri kullanılmaktadır. Türkçe’de *yaşıt* kelimesine benzetilerek *eşit*, *koşut*; *korkunç* sözcüğüne yakıştırılarak *ilginç* kelimeleri bu yolla yapılmıştır.³⁷⁷

Kâdî Abdülcebâr’ın dilde kıyasa bakışını anlamak için fikhî kıyasa yaklaşımını incelemek yararlı olacaktır. Kâdî’ya göre kendisinde herhangi bir faydanın olmadığı ve onunla bir zararın da giderilemediği yalanın çirkin olduğu bilinmektedir. Ancak kendisiyle bir faydanın elde edilebileceği ya da zararın giderileceği yalan konusu karışıktır. Akıl yürütme yoluyla ilk çeşit yalanı düşündüğümüzde onun herhangi bir faydadan ya da zararı gidermekten hâlî olduğu için değil bizzat yalan olması nedeniyle çirkin olduğuna hükmedilmektedir. Buradan hareketle ikinci tür yalanın çirkin olmasını da birincisine hamletmek gerekmektedir. Aynı şekilde hâdis olması bakımından cisim, araza kıyas edilmektedir.

Kâdî Abdülcebâr’a göre aslın hükmünün zorunlu olarak veya istidlal yöntemiyle bilinmesi benzer bir durumun ona kıyas edilmesi için bir engel değildir. Ona göre aslın hükmünü zaruri ya da mükteseb olarak bilmemiz arasında fark yoktur. Hükmün illeti ya da illetin sübutunu saptadığımız yolların farklı olması da önemli değildir. Hepsinde de bilinmeyenin durumu bilinene kıyas edilmektedir. Şer’î hükümlerde de durum bu şekildedir. Bir aslın haram olduğu sabit olduktan sonra, başka bir durumu da aralarındaki illet benzerliği nedeniyle asla kıyas ederiz. Bu ilk önce aslın haramlığına dair illetini belirlemekle mümkündür. Bu durum Allah’ın cariye had cezasının yarım olduğunu açıklamasıyla aynı mahiyete sahiptir. Bu durumda illetin kölelik olduğu belirlenerek

³⁷⁶ Zeynep Korkmaz, *Gramer Terimleri Sözlüğü*, Ankara: TDK yayınları, 1992, 168; Gündüzöz, *Söz Varlığı*, 145.

³⁷⁷ Gündüzöz, *Söz Varlığı*, 145.

erkek kölelerin durumunu da cariyelerin cezasına kıyas etmek mümkündür. *Hamrın* haram olduğu bilindiğinde aralarındaki illet benzerliği nedeniyle *nebîzin* de haram olduğuna hükmedilebilir.³⁷⁸

Dilde kıyası kabul etmeyenlerin çeşitli gerekçeleri vardır. Kıyası reddedenlere göre “Allah, Âdem’e isimlerin hepsini öğretti”³⁷⁹ âyetine göre Allah tüm isimleri nesnelere tayin etmiştir. Allah’ın nassının üzerine bir şeyin kıyas yolu ile ispatı mümkün değildir. Bir diğer görüşe göre ise dilin aslı tevkîfidir (dilın aslı ilâhi vahiyle belirlenmiştir). Dolayısıyla isimlerin tevkîf ile sabit olması gerekmektedir. Bu durumda ise isimlerde kıyasın kullanılması mümkün değildir. Bir başka bakış açısına göre dilin aslı ya tevkîfidir ya da ıstılâhîdir. Tevkîfi ise isimlerin tespitinde kıyas söz konusu olmaz. İstılâhî ise isimlerin tespitinde nakle ihtiyaç vardır.³⁸⁰

Kâdî Abdülcebbâr’a göre isimlerin müsemmalara ad olarak verilmesi dilde kıyas mekanizmasını işletmekle mümkündür. Bu, bir müsemmanın sahip olduğu bir ismin kendisinde var olan anlamın başka bir varlıkta da bulunmasıyla aynı ismin bu varlığa da isim olması şeklinde gerçekleşmektedir. Araplar kendi dillerinde belirli bir ağacı kastettiklerinde “نخلة” kelimesini kullanırlar. Aynı usûlle belirli bir canlı türünü kastettiklerinde “إنسان”, “فرس”, gibi lafızları kullanırlar. Bütün bu isimleri bu varlıkların kendilerinde mevcut olan belirli bir anlam, sıfat ya da hüküm nedeniyle kullanmaktadırlar. Bu varlıklarda bulunan belirli bir anlam, sıfat ya da hüküm başka varlıklarda da bulunması durumunda aynı isimleri kıyas yoluyla tesmiye etmek mümkündür. Ortak özellikleri taşıması nedeniyle aynı isimlerin verildiği bu varlıklar Arapların isimleri ilk vaz ettiği zamandaki varlıkların birebir aynısı değildir. Ancak bu

³⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVII, 280.

³⁷⁹ el-Bakara 2/31.

³⁸⁰ Ebü’l-Hüseyn el-Basrî, *Şerhu’l-‘umed*, Thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Züneyd, Kahire: Dâru’l-Matba’ati’s-Selefiyye, 1989, 118-119.

durum benzer isimleri taşımaları için bir sorun teşkil etmemektedir. İsimlerin ilk vaz edilmeleri hususunda ise kıyas geçerli değildir. Bunu iddia etmek, döven bir kimseye (dârib) kıyas yoluyla başka bir ismin verilmesi gibidir. Aynı şekilde şer‘î kıyas yoluyla da isimlerin ispatı doğru değildir.³⁸¹

Kâdî Abdülcebbâr’ın kıyasa yaklaşımına baktığımızda ister fikhî ister dilsel zaviyeden olsun olumlu bir tavır içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Dilsel alanda isimlerin kıyas yöntemiyle aralarındaki ortak anlam nedeniyle birçok varlığa ad olmasını kabul etmesi bunun bir yansımasıdır. Kâdî, dilin kökenini insanların uzlaşısına bağladığı için isimlerin nesnelere vaz edilmesi noktasında şer‘î kıyasa sıcak bakmamaktadır. İsimlerin aralarındaki ortak mânâ nedeniyle benzer varlıklara ad olmasını aklî kıyas kapsamında değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

5. Kâdî Abdülcebbâr’ın Mecâza Yaklaşımı

Mecâz, sözlükte جاز-يجوز kökünden mastar formunda bir yeri ve yolu geçip gitmek anlamına gelmektedir.³⁸² Terim olarak ise bir kelimenin gerçek anlamını aşarak yeni bir anlam kazanmasını ifade eder.³⁸³ Burada mecâzın tarihsel bağlam ve Arap dilinde nasıl ele alındığı hususuna temas etmeksizin genel olarak Kâdî Abdülcebbâr’ın mecâza bakışı ve ilâhi kelâmdaki mecâz örneklerine yaklaşımı ele alınacaktır.

Kâdî Abdülcebbâr’ın hocası Ebû Abdullah’ın tanımına göre hakikat, lafzın mânâsıyla herhangi bir ziyadelik, noksanlık ya da geçiş olmaksızın tam bir uyum içerisinde olmasına denir. Mecâz ise lafzının mânâsıyla tam olarak uyuşmadığı sözdür. Mecâz anlamda hakiki anlama kıyasla bir ziyadelik, noksanlık ya da bir geçiş söz

³⁸¹ Basrî, *Şerhu’l-‘umed*, 118-120.

³⁸² İbn Manzûr, *Lisân*, V, 326.

³⁸³ Soner Gündüzöz, “Klasik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecâz Tartışmaları”, *İslâmi İlimler Dergisi*, 8/1, (2013), 39.

konusudur. Bir ziyadelikten dolayı mecâz olarak addedilen kullanıma “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ” *“Onun benzeri hiçbir şey yoktur”*³⁸⁴ âyeti örnek olarak verilebilir. Âyette *kâf* edatının kalkmasıyla ziyadelik de ortadan kalkmış olacaktır. İbaredeki bir noksanlıktan dolayı da mecâz olarak addedilen واسئل القرية “*Şehre sor...*”³⁸⁵ âyetini örnek olarak zikretmek mümkündür. Çünkü bu âyette أهل kelimesi hazfedilmiştir. Âyeti hakiki anlamıyla düşünecek olursak “*Şehir halkına sor*” anlamında واسئل أهل القرية kullanılması mümkündür. Lafzın gerçek anlamından mecâz anlamına bir geçişin söz konusu olmasına ise “*Aslanı gördüm*” رأيت الأسد cümlesinde أسد sözcüğünün zikredilip cesur adamın kastedilmesi örneği zikredilmektedir.³⁸⁶ Mecâzi bir ifadede ister lafızlar yoluyla artış olsun veya eksiltilsin ibarenin orijinal kurulumundan farklı bir şekil aldığı söz konusudur.³⁸⁷

Kâdî Abdülcebbâr’a göre isimlerde asılolan gerçek anlamdır. Mecâz anlam ise gerçek anlamın eksigi ya da fazlası hükmündedir. Vaz’î anlamından farklı olsa da mecâzın kullanımı güzel olur. Kâdî bu tanımında hocası Ebû Abdullah’ın tanımını genel olarak muhafaza ettiği görülmektedir. Hocasından farklı olarak tanımda sadece artma ve eksilme ifadesine vurgu yapmaktadır.³⁸⁸ Müellife göre mecâz anlam elde edilirken önemli olan gerçek anlamda olduğu gibi lafızların ifade ettiği anlama tam olarak riâyet edilmemesidir. Aksi takdirde bu durum mecâzın hakikat mesabesinde olmasını gerektirecektir. Mecâz, gerçekten uzaklaşmasıyla anlamlı hale gelecektir.³⁸⁹ “Allah’a

³⁸⁴ eş-Şûrâ 42/11.

³⁸⁵ Yusuf 12/82.

³⁸⁶ Basrî, *el-Mu‘temed*, I, 18.

³⁸⁷ Yunus Cengiz, Teolojik Dilde Mecâza Yer Bulmanın İmkânı Kadî Abdülcebbâr Açısından Bir Çözümleme, *İslâmi İlimler Dergisi*, 8/1, (2013), 230.

³⁸⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, V, 187.

³⁸⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, V, 188.

و جاء ربك “Rabbi’n geldi” ibaresinde Allah’ın acı çektiği ya da “eziyet ederler” يؤذون الله ibaresinde olduğu gibi Allah’ın yürüdüğü söylenemez.³⁹⁰

Mecâz anlamda hakiki anlamda olduğu gibi kıyas yöntemi işletilmemelidir. Kâdî, hocası Ebû Ali'den aktardığına göre “Şehre sor” örneğinde asıl kastedilen şehir halkıdır. Bu örneğe kıyas yapılarak “Kitaba sor” سل الكتاب ibaresiyle kitabın yazarı kastedilip bir başka örneğin oluşturulması düşünülemez.³⁹¹ Aynı şekilde zulüm kelimesi hedefini tutturamayan ok için kullanılması mecâzen mümkün iken isabet etmeyen taş ya da aniden bastıran yağmur için kullanılması mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla müellife göre lafızların hakiki ya da mecâzi anlamlarının tayininde belirleyici ölçü dilsel uzlaşıdır. Bununla birlikte hakikatin kullanım alanı dilsel uzlaşıya uyum sağlaması şartıyla geniş tutulmuşken mecâzın kapsamı daha dar tutulmuştur.³⁹²

Kâdî'nın mecâz konusunda referansta bulunduğu diğer bir isim Ebû Hâşim'dir. Ona göre mecâzi bir anlamın ortaya konabilmesindeki en önemli husus ifadenin örfe (te'âruf) uygun olmasıdır. Yani bir ibareden bir sözcüğün hazfedilmesinin insanlar nezdinde alışılan bir durum olması gerekmektedir. İnsanların örfünde yerleşik bir yere sahip olmadığı için sahibi kastedilerek سل الحمار gibi bir mecâz kabul edilemez. Ancak insanlar bu cümleyi hayatlarında benimsemiş ve ona aşına iseler diğer mecâzlar gibi bunun kabul edilmesi mümkündür.³⁹³ Kâdî örfe uygunluk ilkesini kabul ederken muhatap tarafından anlaşılması kolay olan bazı mecâzların insanların örfünde yaygın olmasa da kabul edilebileceğini ifa eder. Nitekim birisi سل الدار dese muhatap bu cümle ile ev halkının kastedildiğini kolaylıkla anlayabilir.³⁹⁴

³⁹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, V, 190.

³⁹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, V, 188.

³⁹² Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, VIII, 231; Cengiz, “Teolojik Dilde Mecâz”, 232.

³⁹³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, V, 188.

³⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, V, 189.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre varlıklara isim verilmesinde öncelikle vazgeçilmez olan husus anlamdır. Ona göre insanların belirli anlamlar üzerine uzlaşa sağlayıp lafızlar takdir etmeleri anlamın öncelenmesiyle mümkündür. Anlam tespit edildikten sonra da mesela siyahın aynı anlamını muhafaza etmek koşuluyla beyaz olarak isimlendirilmesi mümkündür. Müellife göre dilin başlangıcı insanların seçim ve uzlaşısına bağlı olduğu için lafızlar arası geçişkenlik son derece makuldür. Dilsel lafızların şer'î hükümlere ve örfî olarak hakikat kabul edilen lafızların mecâza, mecâz ifade eden lafızların da hakikate çevrilmesi gâyet tabidir. Lafızların birbirlerinin yerine kullanılmasını engelleyecek tek şey Kur'an ve sünnette belirtilen bir delil ile (nehyun sem'î) mümkün olabilir.³⁹⁵

Kâdî Abdülcebbâr'ın Kur'an'da geçen bazı âyetlere getirdiği yorumları Allah'ın âyetlerinde mecâzın imkânına bakış açısını anlamak bakımından ele almak yararlı olacaktır. O, Kur'an'da sekiz yerde geçen كُنْ فَيَكُونُ ibaresine³⁹⁶ mecâz anlam yüklemektedir. Ona göre *Kun* lafzı hakiki anlamda değil Allah'ın kudretini ve fiilinin süratini ifade etmesi bakımından mecâz olarak anlaşılmalıdır. Öte yandan قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ "...gökler ve yer, itaat ederek geldik, dediler"³⁹⁷ âyetinde de söyleme anlamındaki kavlin gökler ve yere nispeti mecâzidir. Buradaki kasıt, gökler ve yerin bildiğimiz anlamında konuşması değil Allah'ın emrine imtisal etmesidir.³⁹⁸ Kâdî bu düşüncesini Arap dilinden bazı örnekler sunmak suretiyle pekiştirir. Ona göre "Yağmur söyledi. Ardından yağdı ve bol oldu" قال المطر فنزل وجاد, "At söyledi. Ardından koştu" قال الفرس gibi kullanımlar hakiki mânâda ele alınamaz. Ayrıca Arap şiirinde benzer kullanımlar da mevcuttur. "Gözler, bana kalbin sakladığını söyler" تُخَبِّرُنِي الْعَيْنَانِ مَا الصَّدْرُ

³⁹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, V, 172-173.

³⁹⁶ İbarenin Kur'an'da geçtiği yerlerle ilgili bkz. el-Bakara 2/117; Âli İmrân 3/47,59; el-En'âm 6/73; en-Nahl 16/40; Meryem 19/35; Yasin 36/82; Gâfir 40/68.

³⁹⁷ Fussilet 41/11.

³⁹⁸ Güneş, *Akıl ve Nass*, 498-499.

كَاتِمٌ. Kâdî, bu örneklerden hareketle *Kun* ve *kavl* lafızlarının mecâz ifade ettiğini savunmaktadır.³⁹⁹

Kâdî Abdülcebbâr'a göre Kur'an'da geçen hakiki ya da mecâz anlamlı lafızları Araplar daha önce lisanlarında kullanmışlardır. Bizim bilmediğimiz ama Kur'an'da geçen mecâzların daha önce Araplar tarafından bilinmediğini iddia etmek yanlıştır. Kur'an'da geçen “*Bu (Kur'an) apaçık bir Arapça lisandır*”⁴⁰⁰ âyeti de bu duruma delâlet etmektedir. Kur'an'da geçen mecâzî ibarelerin harfi harfine Arapların sözlerinde geçmesi zorunlu değildir. Nitekim Arapların “*Bana falan kişi geldi*” denildiğinde gelen kimse kastedilmeyip mecâzen onu gönderen kişi kastedilmiştir. Hal böyleyken Allah'ın kendi hitabında “*Rabb'in geldi*” kullanımını görmek gâyet doğal karşılanmalıdır.⁴⁰¹

Kâdî Abdülcebbâr'a göre günlük hayatta ve Kur'an'da geçen mecâzlara referansta bulunarak Allah hakkında bazı mecâzi ifadelerin kullanımı caiz değildir. Dolayısıyla bir mümine eziyet eden birini gördüğümüzde *Allah'a eziyet ettik* أَذِينَا الله denilmesi ya da erdemli kimselere savaş açan biri için *Onlar Allah'a savaş açtılar* إِنَّهُمْ حَارِبُوا الله denilmesi hoş değildir. Ayrıca Allah her ne kadar kendi beyanında cezalandırmasını mecâzen *seyyie* olarak nitelese de onun cezalandırmasını günlük konuşma dilinde *seyyie* şeklinde telaffuz etmek doğru değildir. Her ne kadar Allah Teâla Kur'an'da “*İnsanlardan ve cinlerden çoğunu cehennem için yarattık*”⁴⁰² dese de *Allah kâfirleri cehennem için yaratmıştır* ifadesi kullanılamaz.⁴⁰³ Kâdî Abdülcebbâr'ın bu görüşünün tenzihi bir yaklaşım olduğu görülmektedir. Daha da önemlisi tevhit ve adâlet ilkesine zarar gelmemesi endişesidir. Ancak Allah hakkındaki mecâzî ifadelerin onun birliğine ve azametine aykırı olmadığı

³⁹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, VII, 166.

⁴⁰⁰ en-Nahl 16/103.

⁴⁰¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, V, 190.

⁴⁰² el-A'râf 7/179.

⁴⁰³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, V, 190-191.

ve herhangi bir istihza ve kötü niyet içermediği sürece sorun teşkil etmeyeceği söylenmelidir. Allah kendi kitabında böyle bir kullanıma yer verdiğine göre müminlerin de edebi ve belağî nükteler barındıran mecâzi ifadeleri kullanmaları hususunda itidalli bir tutum sergilemeleri gerekmektedir. Kâdî'nın burada aşırı bir tavır içerisinde olduğu söylenmelidir. Öte taraftan Kâdî, ilâhi hitabın anlaşılmasını şahitteki dilin anlaşılması şartına bağlamışken Kur'ân'daki mecâz ifade eden kullanımların şahitte kullanılmasına son derece ihtiyatlı yaklaşması düşündürücüdür.

6. Kâdî Abdülcebbâr'ın Lafız-Mânâ Arasındaki İlişkiye Dair Görüşleri

Lafız-mânâ arasındaki ilişki Arap Dili tarihinde birçok dilbilimcinin dikkatini çekmiştir. el-Halil b. Ahmet el-Ferâhîdî'nin sözlüğünü yazarken takip ettiği metot göz önünde bulundurulursa bu ilişkiye önem verdiği görülmektedir. el-Halil b. Ahmet, sözlüğünü telif ederken Arapçada kullanılan (müsta'mel) lafızlara yer vermekle birlikte kullanımda olmayan (mühmel) lafızları da zikretmiştir. Kullanımda olmayan bu sözcükler her ne kadar bir anlama sahip değilse de bir tür varlığa sahip oldukları kabul edilmiştir. Burada mühmel lafızların kendilerine ait bir varlık alanlarının olduğu noktasındaki kabul Arap dilinde lafzın mânâdan bağımsız olarak ayrı bir öneminin olduğunu akıllara getirmiştir.⁴⁰⁴

Sîbeveyhi lafız-mânâ ilişkisini cümle düzeyinde birtakım mantıksal analizler yapmak suretiyle açıklamaktadır. Ona göre söz, lafız ve mânâ bakımından doğru olup olmamasına göre müstakim-hasen, muhal, müstakim-kizb, müstakim-kabîh, muhal-kizb gibi kategorilere ayrılmaktadır. Müstakim-hasen'e örnek olarak “Sana dün geldim” أَتَيْتَكَ أمس cümlesini örnek vermektedir. Bu örneğe göre lafız müstakim (doğru), anlam da hasen (güzel ve yerinde) olmaktadır. Muhal olarak ise “Sana dün geleceğim” سَأَتِيكَ أمس cümlesini

⁴⁰⁴ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 53-54.

zikretmektedir. Bu cümlelerin muhal olarak isimlendirilmesinin nedeni gelecek zaman ifade eden *geleceğim* fiiliyle geçmiş zaman ifade eden *dün* zaman kipinin birlikte bulunmasının anlamsal olarak imkânsızlığından kaynaklanmaktadır. Müstakim-kizb kavramına “*Dağı taşıdım*” حملت الجمل ve “*Denizin suyunu içtim*” شربت ماء البحر cümlelerini örnek olarak vermektedir. Buradaki cümlelerin her ne kadar gramatik olarak doğru olduğu düşünülse de bir insanın dağı taşıması ve denizin suyunu içmesi yalan olarak görülmüştür. Müstakim-kabîh’e ise “*Zeyd gördüm*” رأيت قديدا cümlesinde olduğu gibi lafzın cümle içerisinde uygun yere yerleştirilmemesi durumunu örnek vermektedir. Muhal-kizb’e ise “*Denizin suyunu dün içeceğim*” سوف أشرب ماء البحر أمس cümlesini örnek olarak vermektedir. Bu cümlede gelecek zaman ifade eden سوف ile geçmiş zaman ifade eden أمس zaman zarfının birlikte kullanılması hem gramatik olarak mümkün değildir hem de anlamca doğru kabul edilmemektedir.⁴⁰⁵

İbn Cinnî, lafız-mânâ ilişkisi bağlamında lafzın mânâyâ olan delâletini lafzî, sînâ’î ve manevi olmak üzere üç kategoride incelemiştir. *Kalktı* anlamındaki قام fiili zikredildiğinde ilk olarak bu fiilin mastarına delâlet ettiği anlaşılmaktadır. Bu durum lafzî delâlettir. İkinci olarak *kalktı* fiili işitildiğinde bu fiilin zamanı akla geldiği için İbn Cinnî bunu sînâ’î (yapısal) delâlet olarak görmektedir. Son olarak da *kalktı* fiili failinin kim olduğu sorusunu akla getirmektedir. Bunu da manevi (anlamsal) delâlet kapsamında incelemektedir. İbn Cinnî bu üçlü tasnifi kuvvet bakımından da sıralamaya tabi tutmaktadır. O, bu silsile içerisinde delâlet bakımından en güçlü olanının, lafzî, sînâ’î ve manevi olduğu kanaatindedir.⁴⁰⁶

Ebû Osman el-Câhız’a göre mânâlar acem, Arap, bedevi, köylü ve kentli herkesin bilebileceği bir şekilde yola serilmiş gibidir. Edebi üstünlüğün olduğu bir kelâmda önemli

⁴⁰⁵ Amr b. Osman b. Kanber Ebû Bişr Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, Thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, tsz., I, 25-26.

⁴⁰⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III, 100.

olan veznin tutturulması, bağlama uygun lafzın seçimi, kolay mahreç, kelimelerin tatlılığı, yapısı düzgün, kaliteli ve sunilikten uzak söz dizimidir.⁴⁰⁷

Câbirî, lafız-mânâya ilişkin görüşleri yorumlarken bu konudaki meziyeti lafızda görenlerin bu özelliğin diğer dillerden bağımsız Arap diline ait olduğu kanaatinde olduklarını vurgulamıştır. O, Câhız'ın Hind, Yunan ve İran medeniyetinden Arap kültürüne birçok eserin çevrilmesine rağmen bu eserlerin ana dillerindeki güzelliğinden hiçbir şey kaybetmediği hatta bazılarının daha da güzelleştiği görüşünde olduğunu ifade eder. Hal böyleyken Arapça eserlerin ise bu dillere çevrilmesi halinde Arap dilindeki mucizenin ve veznin ortadan kalkmasıyla lafzi güzelliğin de bozulabileceğini vurgulamıştır.⁴⁰⁸

Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Hâşim'in edebi değeri yüksek bir sözden (fasih) bahsedebilmek için gerekli kriterlere ilişkin görüşlerini aktarır. Ebû Hâşim'e göre sözün fasih kabul edilmesi için kelimelerin belagat gücü yüksek (cezâlet), anlamın ise güzel olması gerekmektedir. Edebi gücü yüksek bir sözden bahsedebilmek için bu iki durumu birbirinden ayırt etmemek gerekmektedir. Bir söz ki, lafızlarının belagat değeri yüksek ancak mânâsı kötü olursa bu sözün edebi değerinden bahsetmek mümkün değildir. Sözün fasih sayılabilmesi hitabet ya da şiir gibi tek bir formatla ilgili değildir. Çünkü bir hatibin bazen bir şairden belagat gücü bakımından daha üstün olduğu görülmektedir. Hitabet ve şiirin ortaya konuluş yöntemleri farklı olmasına rağmen durum bu şekildedir. Bunun yanı sıra ortaya konuluş yöntemleri aynı olan iki edebi türün sahiplerine baktığımızda aynı edebi mahareti göstermediklerini, birisinin diğerinden daha üstün olduğunu görmekteyiz.⁴⁰⁹ Dolayısıyla Ebû Hâşim'e göre bir sözün edebi sayılabilmesinin temel

⁴⁰⁷ el-Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, Thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2011, III, 67.

⁴⁰⁸ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 102-103.

⁴⁰⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVI, 197.

ölçütünün belagat değeri yüksek lafızlar ve buna uygun güzel anlamların seçilmiş olmasıdır.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Hâşim'in görüşlerini naklettikten sonra konuyla ilgili kendi görüşlerini serdedir. Kâdî'ya göre fesahat, sözün birimleri (efrâdü'l-kelâm) olan kelimelerde aranmamalıdır. Fesahat, kelimelerin cümle içerisinde birbirleriyle olan bağdaşıklıkları (zam) göz önünde bulundurularak ortaya çıkmaktadır. Cümle içerisindeki her kelimenin kendine mahsus bir anlamı (sıfat) vardır. Kelimelerin bu anlamlarını saptayabilmek için üç ihtimalden bahsetmek mümkündür. Birincisine göre anlam, dilin sahipleri tarafından varılan uzlaş (muvâza'a) neticesinde kelimelerin sahip oldukları şeydir. İkincisine göre kelimelerin cümle içerisindeki gramatik konumlarını belirleyen irabtır. Üçüncüsü ise kelimelerin bağlamsal açıdan bulundukları konuma göre taşıdıkları anlamdır (mevki). Kâdî Abdülcebbâr'a bu üçlü tasnifin haricinde dördüncü bir durumdan bahsetmek mümkün değildir.⁴¹⁰

Abdülfettâh Lâşîn, Kâdî Abdülcebbâr'ın yukarıdaki görüşlerini açıklamaktadır. Ona göre, Kâdî'nın zikrettiği birinci ihtimale göre dilcilerin ve dili konuşanların lafza konumlandıkları anlam esas alınmıştır. İkincisi ise kelimenin cümle içerisindeki konumuna göre hareke almasıdır. Nitekim bir kelime kastedilen anlama göre bazen fail bazen ise meful konumunda olabilmektedir. Üçüncüsünde ise bir kelimenin, üslup özellikleri ve terkibi dikkate alınarak kendine özgü mekâna yerleştirilmesidir. Bağlamsal anlam olarak düşünülebilecek bu ilkeye göre lafızların duruma göre takdim ve tehir edilebilmesi tabiidir.⁴¹¹

Kâdî Abdülcebbâr'a göre mânâlar önemli olmasına rağmen edebi üstünlüğün ortaya konması bakımından meziyete sahip olmaz. Her ikisi de aynı mânâyı ifade ediyor olsa da iki kişiden birisi edebi değer bakımından daha üstün olabilir. Bazen iki anlamdan

⁴¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVI, 199.

⁴¹¹ Lâşîn, *Belâgatü'l-Kur'an*, 471.

biri daha güzel ve üstün olmasına rağmen onu dile getiren kişinin edebi değeri daha düşük olabilmektedir.⁴¹²

Müellife göre lafız-mânâ ilişkisinde mânâların birbirleri arasında bir edebi üstünlük yarışı (tezâyüd) olmaz. Bu edebi üstünlük yarışı ancak mânâları ifade eden lafızlarda söz konusudur. Bunun gerçekleşmesi de ancak uygun kelimelerin seçilmesi ile ilgili olan *ibdâl*, metnin bağlamıyla ilgili olan takdim-tehir ve irab ile ilgili olan hareketlerle mümkün olabilir. Kâdî'ya göre fesahat, lafzın salt lafız olmasıyla ilgili değildir. Güzel ses ve lafzın tatlılığı her ne kadar sözün güzelliğini artırıp kulağa hoş gelmesini sağlıyor olsa da fesahat konusunda bir üstünlüklerinden bahsedilemez.⁴¹³

Kâdî Abdülcebbâr, edebi üstünlük bakımından bir sözün diğerinden üstün olmasını dokunmuş bir elbiseye benzetmektedir. Bir elbise örülme noktaları ve dikilme şekli bakımından diğer elbiselerden üstün olabilmektedir. Burada elbiseyi diken kimsenin mahareti ön plana çıkmaktadır. Aynı şekilde bir sözün diğer bir sözden daha fasih sayılması söz sahibinin beyânî anlamda daha maharetli olmasına bağlıdır.⁴¹⁴

Kâdî Abdülcebbâr'a göre fesahatın ölçüsü için muvâza'a tek başına yeterli değildir. Çünkü ona göre bu kavram kelimelerin ifade ettiği anlam üzerine insanların vardıkları uzlaşmayı kastetmektedir. Edebi değer ortaya çıkması ise bu kelimelerin dilin genel sistemi dâhilinde birbirleriyle olan ilişkileri neticesinde oluşmaktadır. Burada itibar edilmesi gereken husus sözün bağlamları ve nasıl oluştuğudur.⁴¹⁵

⁴¹² Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVI, 199.

⁴¹³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVI, 199-200.

⁴¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVI, 201.

⁴¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVI, 201.

Kâdî Abdülcebbâr, lafız-mânâya dair görüşleriyle Abdülkâhir el-Cürcânî'nin nazım teorisinin alt yapısını hazırlamıştır.⁴¹⁶ Cürcânî'ye göre fesahat konusundaki üstünlük lafızların salt yapısıyla ilgili değildir. Sözün vaz edilmesindeki amaç ve anlamlar, kelimelerin birbiriyle olan bağdaşıklığı ve bağlam önemlidir. Bir bağlamda kullanılan bir lafız her bağlamda kullanılıp muhatapların beğenisini kazanabileceği anlamını taşımaz. Dolayısıyla fesahat konusundaki üstünlük kelimelerin bulunduğu konum ve kastedilen anlama göre değişkenlik arz etmektedir.⁴¹⁷

Abdülkâhir el-Cürcânî'ye göre harflerin birbiri ardınca sıralanmasının anlama herhangi bir etkisi yoktur. Dili vaz edenler başlangıçta vurma anlamındaki ضَرَبَ fiiline رِبَضَ demiş olsalardı herhangi bir sorun teşkil etmezdi. Ancak kelimelerin dizilişine gelince durum farklılaşmaktadır. Çünkü kelimelerin dizilişinde muteber olan anlamların doğurduğu etkilerdir. Sözcüklerin bir araya getirilerek dizilmesi rastlantısal bir şey olmayıp aklın gerektirdiği bir şekilde mânâların birbiriyle uyum içerisinde olmasıdır. Öyle ki vaz edilen her kelime bulunduğu konumla ilgili bir sebebe binaen konulmuştur. Dolayısıyla oradan alınarak bir başka yere konması caiz değildir.⁴¹⁸

Lafız-mânâya ilişkin önde gelen dilcilerin düşüncelerine bakıldığında mânâyı tamamen dışlamamakla birlikte lafza ayrı bir ehemmiyet verdikleri görülmektedir. Ebû Hâşim fesahat bakımından lafzın belagatli ve mânânın yerinde olması gibi iki temel kriter getirmiştir. Öğrencisi Kâdî Abdülcebbâr ise hocasına karşı çıkmamakla birlikte onun bu düşüncesini üç temel noktaya yerleştirmiştir. Ona göre fesahatin ilk ölçütü kelimelerin

⁴¹⁶ Soner Gündüzöz, “Semantik Bağlantıları Ekseninde İbnü’s-Serrâc’ın Usûl Teorisi ve Temel Bağdaşıklık Modeli, *İslâm Dilbilim Geleneğinde Anlam Teorileri*, Ed: Ömer Türker, Kübra Şenel, (İstanbul: Endülüs, 2020), 47.

⁴¹⁷ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, Thk. Muhammed et-Tuncî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1997, 82.

⁴¹⁸ el-Cürcânî, *Delâil*, 56.

insanlar nezdindeki uzlaşım neticesinde sahip olduğu anlam. Kâdî'nin bu bakışı, dilin, ilâhi bir öğreti (tevkîf) sonucu oluştuğu şeklindeki nazariyeyi reddederek onu toplumların, lafızların anlamları üzerine anlaşması olarak gördüğü şeklindeki düşüncesiyle paralellik arz eder. Ancak lafzın bir anlama delâlet etmesi için bu kelimelerin tek başına ele alınmasını yeterli görmemektedir. İkinci olarak kelimelerin birbirleriyle bağdaşıklık oluşturacak şekilde dizilerek cümle içerisinde kullanılması ve kelimelerin cümle içerisindeki gramatik konumlarını beyan eden harekelenmesi hususu gelmektedir. Müellifin bu düşüncesi daha önce temas edildiği üzere anlamın ortaya çıkmasında önemsedığı mütakellimin kastı ve içinde bulunduğu psikolojik ve sosyal şartlar (hâlu'l-mütakellim) şeklindeki görüşüyle ayniyetlik arz etmektedir. Son olarak zikrettiği sözün bağlamı (mevki) da aynı çerçevede anlaşılması mümkündür. Kâdî, fesahatin ortaya çıkması için kelimelerin ya da sesin tek başlarına bir anlam ifade etmeyeceklerini belirterek aslında harflerin ve kelimelerin varsayıldığı düşünülen büyüklü yapısını reddetmiş olmaktadır. Dili ilâhi sahadan alarak insan hayatının iletişimsel alanına indirmiştir.

7. Kâdî Abdülcebbâr'a Dilsel Olarak Yöneltilen Eleştiriler

Abdülkâhir el-Cürcânî dille ilgili görüşlerini özellikle nazım teorisini anlatırken Kâdî Abdülcebbâr'ın lafız-mânâya ilişkin görüşlerinden istifade etmiştir. Cürcânî, istifade ettiği Câhız, İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940), el-Asma'î, el-Merzübânî, Sîbeveyhi, Kâdî Ebü'l-Hasen, Abdurrahman b. İsa el-Hemezânî, ve Ebû Ali el-Fârisî gibi âlimlerin isimlerini zikrederken Kâdî Abdülcebbâr'ı zikretmekten kaçınmıştır. Buna rağmen eleştiri ve kınama bağlamında kendisine dolaylı olarak işarete bulunmuştur.⁴¹⁹

⁴¹⁹ Lâşîn, *Belâgatü'l-Kur'ân*, 509.

Abdülkâhir el-Cürcânî'ye göre fesahati, detaylarını iyice açıklayıp örnekler zikretmeksizin söz içerisindeki lafızların özel bir yolla birbirlerine bağlanması olarak açıklamak yeterli değildir. Nasıl ki dokunmuş bir ipekteki inceliklerin vasfedilmesi hatta uygulamalı olarak enine ve boyuna nasıl dikildiğinin gösterilmesi gerekiyorsa fesahatin ölçüsü olarak zikredilen lafızların özel bir yöntemle birbirlerine bağlanması ameliyesinin detaylandırılması da gerektirmektedir. Dolayısıyla bu yöntemi müşahade eden bir kimse nakış ustasının yaptığı işle ilgili incelikleri, el marifetini ve sanatkârlığını da öğrenmiş olur. Cürcânî'ye göre fesahatin, sözcüklerin dizilişindeki bir özellik ve özel bir yöntemle kelimelerin birbirine bağlanması şeklinde açıklanması veya bu doğrultuda sadece genel açıklamaların yapılması yeterli olsaydı aynı durumun diğer tüm sanatlar için geçerli olması beklenirdi.⁴²⁰

Abdülkâhir el-Cürcânî, eleştirilerini sunarken isim zikretmemektedir. Ancak Kâdî Abdülcebbâr'ın fesahatla ilgili sunduğu görüşleri hedef aldığı ortadadır. Nitekim daha önce de ifade edildiği üzere Kâdî Abdülcebbâr'a göre fesahat, sözün birimleri (efrâdü'l- kelâm) olan kelimelerde aranmamalıdır. Fesahat, kelimelerin cümle içerisinde birbirleriyle olan bağdaşıklıkları (zam) göz önünde bulundurularak ortaya çıkmaktadır.⁴²¹

Abdülkâhir el-Cürcânî'ye göre başarılı bir söz diziminde esas alınması gereken en önemli husus nahiv kurallarının araştırılıp bulunmasıdır (tevahhî me'ânî'n-nahv). Ona göre bu kurallar göz ardı edildikten sonra sözcüklerin birbirine eklenmesiyle herhangi bir uyumun ortaya çıkmasından bahsedilemez.⁴²² Cürcânî'ye göre sözdizimi, sözün nahiv ilminin gerektirdiği yere konulması, kanun ve usûlüne göre hareket edilmesi, hiçbir sapma olmadan yönteminin bilinmesi ve esaslarının korunmasıdır. Bir sözü meydana

⁴²⁰ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, çev. Osman Güman, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, 50-51.

⁴²¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVI, 199.

⁴²² el-Cürcânî, *Sözdizimi*, 318.

getirecek kimsenin nahvin her bir konusunu ve birbirinden farklı yönlerini (vücûh ve furûk) bilmesi gerekmektedir. Bu doğrultuda haberin cümle içerisinde farklı konumlandırıldığı bazı örnekleri ele almakta yarar vardır. “Zeyd gidendir” زيد منطلق, “Zeyd gidiyor” زيد ينطلق, “Zeyd gidiyor” ينطلق زيد, “Gitmektedir Zeyd” منطلق زيد, “Zeyd, gidenin kendisidir” زيد المنطلق, “Asıl giden Zeyd’dir” المنطلق زيد, “Zeyd gidenin ta kendisidir” زيد هو المنطلق.”⁴²³

Abdülkâhir el-Cürcânî’ye göre sözdiziminde ve fesahatta yetkinlikten bahsedebilmek için telif edilecek sözün gramer kurallarına uygunluğu şarttır. Bu düşüncesini izah etmek için kitabında detaylı bir şekilde örnekler serdetmektedir. Bu minvalde şart ve ceza, hâl, olumsuzluk edatları, fasl ve vasl, açık isim zikretme (ızhâr), açık ismin yerine zamir getirme (izmâr) gibi Arapçanın önemli gramer konularına riâyet edilmesi gerekmektedir. Cürcânî’ye göre sözdeki bozukluklar tüm bu gramer kurallarına tam anlamıyla riâyet edilmemesinden kaynaklanmaktadır.⁴²⁴

Abdülkâhir el-Cürcânî’nin eleştirdiği diğer bir husus ediplerin birbirlerine olan fesahatteki üstünlük derecelerinin ipeğin dokunmasında şahısların sergiledikleri maharetten dolayı ortaya çıkan farklılıklara benzetilmesidir. Ona göre ipeğin dokunması ve örülmesi iplerinin yeri değişmedikçe herhangi bir farklılık göstermemektedir. Ancak sözün anlamı, bağlamı değişmese de kelimelerin birbiri ardınca sıralanmasıyla anlam değişebilmektedir. Kendi konulduğu yerden başka bir yere konulmayan ve bir başkasıyla da değiştirilmeyen bir lafzın anlamı irab ve gramer hususlarının uygulamalarıyla birlikte değişebilmektedir.⁴²⁵ Cürcânî, bu düşünceleriyle her ne kadar isim vermese de Kâdî Abdülcebbâr’a işaret ettiği açıktır. Nitekim Kâdî’ya göre fesahattaki üstünlük muvâza‘anın değişmesiyle değil ancak irab ve sözün bağlamı esas alınarak artabilir.

⁴²³ el-Cürcânî, *Sözdizimi*, 81-82.

⁴²⁴ el-Cürcânî, *Sözdizimi*, 83-85.

⁴²⁵ Lâşîn, *Belâgatü ’l-Kur ’ân*, 514.

Dokunmuş elbiselerin ve ipeklerin durumunda olduğu gibi. Burada örme ve dokuma işlemini yapan kişiye göre bu ürünlerin kalitesi değişebilmektedir.⁴²⁶

Abdülkâhir el-Cürcânî, fesahatın tek tek kelimelerde değil birbirleriyle olan bağdaşıklıklarında aranması gerektiğini söyleyen bir kimseye göre fesahatın lafzın salt mâhiyeti itibariyle değil ancak taşıdıkları anlamlar nedeniyle mümkün olabileceğini kabul etmesi gerekmektedir.⁴²⁷

Abdülkâhir el-Cürcânî, kitabı *delâil*de Kâdî Abdülcebbâr'a dolaylı olarak eleştirilerde bulunmaktadır. Cürcânî lafız-mânâ konusunda bazılarına göre “Mânâlar birbirlerine üstünlük sağlamaz, birbirlerine üstünlük sağlayan ancak lafızlardır” sözünü alıntılararak eleştiride bulunur. Ona göre bu söz, lafızların birbirlerine üstünlüğü meselesini kelimeler arasında nahiv kuralları ve hükümlerinin benimsenmesinden doğan birtakım meziyetler dışında bakıldığında hiçbir anlam ifade etmeyecektir. Çünkü lafızların sırf lafız olmaları ve telaffuz edilmeleri bakımından birbirlerine üstünlük sağlamaları imkânsızdır.⁴²⁸ Kâdî Abdülcebbâr'ın düşüncesini yansıtan sözleri ise şöyledir:

Mânâlar –her ne kadar göz önünde bulundurulması zaruri ve söz de onlar için oluşturulsa da- meziyetin kendisinde ortaya çıktığı şeyler değildir. Bu nedenle bir mânâyı ifade edenlere baktığımızda iki kişiden birinin edebi değer bakımından diğerinden üstün olduğunu görürüz. Mânâ ise aynıdır. İki mânâdan birisinin diğerinden daha güzel ve kıymetli olduğunu görmemize rağmen onu ifade eden kimsenin diğerinden edebi değer bakımından daha düşük olduğunu görürüz. Dolayısıyla meziyet her ne kadar başka bir şekilde ortaya çıksa da mânâ da önem verilmesi gereken bir husustur. Biz bilmekteyiz ki; mânâlar birbirlerine edebi bakımdan üstünlük sağlayamazlar. Edebi üstünlüğün asıl

⁴²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVI, 201.

⁴²⁷ el-Cürcânî, *Sözdizimi*, 386-387.

⁴²⁸ el-Cürcânî, *Delâil*, 294.

aranması gereken, daha önce zikrettiğimiz gibi mânâları ifade eden lafızlardadır. Bu düşüncenin doğru olduğu kesinleştiyse meziyetin ortaya çıkması kelimelerle ilgili olan *ibdâl* (anlam için en uygun kelimenin seçilmesi), sözün bağlamıyla ilgili olan takdim-tehir ve i‘rabla ilgili olan hareketlerle alakalıdır. Bu şekilde edebi değeri yüksek olanla zayıf olan iki söz arasındaki fark ortaya çıkmış olur.⁴²⁹

Abdülkâhir el-Cürcânî’nin Kâdî Abdülcebbâr’a yönelik eleştirilerine genel olarak bakacak olursak Kâdî’nin lafızları sırf lafız olmaları yönüyle ele aldığı, birbirleri ardınca özel bir nizamla sıralanmasının keyfiyetinin örneklerle detaylı bir şekilde açıklamadığı yönündedir. Cürcânî’ye göre lafızların birbiri ardınca sıralanmasıyla bir anlamın elde edilmesi ancak nahiv kurallarının ve esaslarının temel kriter olarak görülmesiyle mümkündür. Eleştirileriyle Kâdî’yı mânâyı dışlayan ve sadece lafza önem veren biri gibi göstermeye çalışmaktadır. Cürcânî’nin, nazım teorisinde Kâdî Abdülcebbâr’dan etkilendiği çok yüksek bir ihtimaldir. Ne var ki ona yönelttiği eleştirilerinde bütüncül bir bakış açısıyla bakıp hakkını tam olarak teslim etmediği düşünülebilir.

Kâdî Abdülcebbâr’ın dil hakkında genel düşünce yapısına baktığımızda onun dili insanların uzlaşısına bağladığı daha önce de ifade edilmişti. Ona göre mânâ, varlıklara isim verilmeden önce insan zihninde oluşmaktadır. Yani lafız mânâdan sonra gelmektedir. Nitekim ona göre belirli anlamları ifade etmek üzere kullanılan lafızların yerine yine aynı anlamları karşılamak üzere başka lafızların kullanılması söz konusu olsaydı herhangi bir problem olmazdı. Çünkü önemli olan anlamın doğru bir şekilde ifade edilmesidir. Diğer taraftan Kâdî, lafız-mânâya ilişkin görüşlerini anlatırken sadece kelimelerin birbirlerine özel bir yöntemle bağlanmaları olarak açıklanması şeklinde genel bir ifade kullanmamış, bu iddiasını üç temel ilkeyi gözeterek izah etmiştir. Kelimelerin kastedilen anlama en uygun biçimde seçilmesi olarak anlaşılabilecek *ibdâl* olgusu, cümle

⁴²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVI, 199-200.

içerisindeki uygun hareketlerin verilmesi ve sözcüklerin bulunduğu yerden başka bir konuma getirilmesi anlamındaki takdim-tehir gibi açıklamaları onun anlamı en güzel bir şekilde ortaya koymak gibi bir amacının olduğunu akla getirmektedir. Aksi takdirde tüm bu açıklamaların mânâdan bağımsız kuru bir tahlil olduğu şeklindeki bir sanı düşünülebilir. Ancak Kâdî Abdülcebbâr'ın, öncülük ettiği nazariyelerini edebi ifadelerle ve beyitlerle açıklama yoluna gitmediği görülmektedir. Kitabında ortaya koyduğu üslub ve ibarelerin çözülmesindeki zorluğun açık olduğu da ifade edilmelidir. Cürcânî'nin ise, -her ne kadar sözdizimine ait görüşleri Kâdî Abdülcebbâr'a dayansada- görüşlerini ifade ederken bol miktarda beyite ve kullanımlara yer verdiği ifade edilmelidir.

8. Kâdî Abdülcebbâr'ın Dil ve Belâgat Konusundaki Etkileri

eş-Şerîf er-Radî'nin, *Telhîsu 'l-beyân* ve *Hakâiku 't-te'vîl* adlı eserlerinde Kâdî Abdülcebbâr'ın belâgat birikiminden etkilendiği ifade edilmiştir. Hatta bazen Radî, Kâdî'dan yaptığı nakillerin açıkça ismini zikretmiştir. Dolayısıyla Kâdî'dan azımsanmayacak ölçüde etkilendiği ifade edilmiştir.⁴³⁰

eş-Şerîf er-Radî, Kâdî Abdülcebbâr'dan etkilendiği izlenimini uyandıran bir âyetle ilgili açıklamalarını ele alalım. *“Allah, istediğini yardımıyla destekler”*⁴³¹ âyetinden hareketle başarıya ulaşmanın Allah'ın fiillerinden bir fiil olduğu iddia edilmektedir. Yani zafer kazanan, Allah'ın desteklemesiyle yenilgiye uğrayan da onu yalnız bırakmasıyla alakalı olmaktadır.⁴³² Bir başka âyette de Kâdî Abdülcebbâr'dan etkilendiği düşünülmektedir. *“Bizim gözetimimiz altında ve vahyimizle gemiyi imal et”*⁴³³. Bu âyette gözler kelimesi istiare amacıyla kullanılmıştır.

⁴³⁰ Lâşîn, *Belâgatu 'l-Kur'ân*, 536.

⁴³¹ Âli İmran 3/13.

⁴³² Lâşîn, *Belâgatu 'l-Kur'ân*, 537.

⁴³³ Hûd 11/37.

Anlam olarak ise *Gemiyi bizim korumamız ve riâyetimizle yap*, diğer bir ihtimale göre de *Gemiyi melekler ve inananların gözleri önünde yap*. Biz onlarla seni korur ve destekleriz. Böylelikle *senin hakkında komplo kuranların kötülükleri sana erişmez*. Göz kelimesi birinin himayesinde olmak anlamında istiare yoluyla kullanılmaktadır. أَنَا بِعَيْنِ اللَّهِ diyen bir kimse kendisinin Allah'ın korumasında olduğunu beyan etmektedir.⁴³⁴ eş-Şerîf'in bu düşüncesi beyan alimleri tarafından mecâz-ı mürsel kapsamında değerlendirilmiştir. Ayn lafzının zikredilerek korumak ve himaye etmek anlamının kastedilmesi bu minvalde anlaşılmıştır. Çünkü *ayn* lafzı korumakla ilgili bir sebep, araç ya da özellik olarak anlaşılmıştır. Kâdî Abdülcebbâr'ın da açıklamaları bu doğrultuda olduğu için eş-Şerîf'in onun düşüncesinden etkilendiği ifade edilmektedir.⁴³⁵

وَيُنْفَى eş-Şerîf er-Radî'nin Kâdî Abdülcebbâr'dan etkilendiğine dair diğer bir örnek وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ “*Celal ve ikram sahibi olan Rabbinin yüzü (kendisi) baki kalacaktır.*”⁴³⁶ eş-Şerîf'e göre bu âyette istiare yoluyla *vech* kelimesi zikredilerek Allah'ın zatı kastedilmektedir.⁴³⁷ eş-Şerîf er-Radî'nin bu düşüncesinde Kâdî Abdülcebbâr'dan etkilendiği düşünülmektedir.⁴³⁸

وَعَلَى eş-Şerîf er-Radî'nin Kâdî Abdülcebbâr'dan etkilendiğine dair diğer bir örnek أَبْصَارُهُمْ غِشَاوَةٌ “*Onların gözlerine de bir çeşit perde gerilmiştir*”⁴³⁹ âyetidir. eş-Şerîf'e göre âyette vasfedilen kimseler gerçekte görüyor olmalarına rağmen sahip oldukları görme duyusundan ibret almadıkları için istifade etmemektedirler. Allah, istiare yoluyla bu

⁴³⁴ eş-Şerîf er-Radî, *Telhîsu 'l-beyân fî mecâzâtî 'l-Kur'ân*, Thk. Ali Mahmud Mukallid, Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, tsz. 105.

⁴³⁵ Lâşîn, *Belâgatu 'l-Kur'ân*, 539.

⁴³⁶ er-Rahman 55/27.

⁴³⁷ er-Radî, *Telhîsu 'l-beyân*, 302-303.

⁴³⁸ Lâşîn, *Belâgatu 'l-Kur'ân*, 539-540.

⁴³⁹ el-Bakara 2/7.

durumu gözlerinin önünde bir perde olduğunu ifade ederek onları şaşkın kimseler grubuna dâhil etmiştir.⁴⁴⁰ Kâdî Abdülcebbâr da bu âyetle ilgili aynı açıklamaları yapmaktadır. Ne var ki, eş-Şerîf'in ifadelerinin daha belîğ olduğu ifade edilmiştir.⁴⁴¹

eş-Şerîf er-Radî'nin Kâdî Abdülcebbâr'dan etkilenmesine örnek olarak وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ *“Onların kalplerini metîn kıldık. O yiğitler (o yerin hükümdarı karşısında) ayağa kalkarak dediler ki: ‘Bizim Rabbimiz, göklerin ve yerin Rabbidir.’”*⁴⁴² âyetini zikretmek mümkündür. eş-Şerîf'e göre bu âyette geçen *rabt* kelimesiyle istiare sanatından bahsetmek mümkündür. Çünkü bu kelime gerçek anlamı temel alındığında bağlamak anlamında kullanılmaktadır. Nitekim bir iple esiri bağlayacağımız zaman رَبَطْتُ الْأَسِيرَ *“Esiri bağladım”* cümlesi kullanılmaktadır. Âyetteki maksat ise kapların ağızlarının sımsıkı bağlanması gibi kalplerin de içlerindeki sabır ve metanet duygusu dağılmasın diye sımsıkı bağlanmasıdır.⁴⁴³ Bu açıklamaları daha önce Kâdî Abdülcebbâr'ın yaptığı görülmüştür.⁴⁴⁴

eş-Şerîf er-Radî, Kâdî Abdülcebbâr'dan bedii sanatlarda etkilendiği görülmektedir. er-Radî, وَمَكْرُوهَا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ *“Onlar tuzak kurdular. Allah da tuzak kurdu. Allah, tuzak kuranların en hayırlısıdır.”*⁴⁴⁵ âyetini müşakele sanatına örnek olarak sunmaktadır. Ona göre tuzak kurmak hakiki anlamında ele alınarak Allah'a hamledilemez. Buradaki kasıt tuzak kuran kimselerin yaptıklarına karşılık Allah'ın da onları cezalandırmasıdır. Allah'ın cezalandırmasının mekr olarak isimlendirilmesi

⁴⁴⁰ er-Radî, *Telhîsu 'l-beyân*, 29.

⁴⁴¹ Lâşîn, *Belâgatu 'l-Kur 'ân*, 542.

⁴⁴² el-Kehf 18/14.

⁴⁴³ er-Radî, *Telhîsu 'l-beyân*, 159.

⁴⁴⁴ Lâşîn, *Belâgatu 'l-Kur 'ân*, 548.

⁴⁴⁵ Âli İmran 3/54.

Arapların örflerine de uygun olarak lafızlar arasındaki zıtlık ilişkisi nedeniyledir.⁴⁴⁶ Kâdî Abdülcebbâr da bu ve benzer nitelikteki diğer âyetlerin hakiki anlamda ele alınmaması gerektiğini âyetteki kastın mecâz anlama hamledilerek Allah'ın cezalandırması anlamını taşıdığını belirtmektedir. Arapların örfünde bu tür kullanımların varit olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴⁷

eş-Şerîf er-Radî'nin Kur'an'daki âyetleri yorumlarken Kâdî Abdülcebbâr'ın metodunu takip ettiği görülmektedir. Özellikle zahiri olarak ele alındığında Allah hakkında düşünülmesi mümkün olmayan birçok âyeti mecâz anlam takdir ederek anlamaya çalışmıştır. Hocası Kâdî Abdülcebbâr'dan ayrılan özelliği ise yaptığı muhtasar ve kapalı olan açıklamalarını üstün belagat gücünü kullanarak daha da genişletmesi, anlaşılır ve akıcı bir anlatımı tercih etmesidir.⁴⁴⁸

Kâdî Abdülcebbâr'dan etkilenen bir diğer âlim eş-Şerîf el-Murtaza'dır. Murtaza, *“Sizin dininiz size benim dinim banadır”*⁴⁴⁹ âyet-i kerimesinde ibarenin zahirine bakıldığında herkesin kendi dininde kalması gibi bir serbestliğin olduğu gibi bir düşüncenin akla geldiğini ifade etmektedir. Ancak bu ibare *“اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ”* *“İstediğinizi yapın”*⁴⁵⁰ âyetinde olduğu gibi tehdit ve yasaklamada mübalağayı ifade etmektedir.⁴⁵¹ Kâdî Abdülcebbâr da bu âyeti aynı doğrultuda yorumlamıştır.⁴⁵²

Takdim-tehir konusunda eş-Şerîf el-Murtaza'nın Kâdî Abdülcebbâr'dan etkilendiği belirtilmiştir. Murtaza'ya göre *“وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ”* *“Yemin*

⁴⁴⁶ er-Radî, *Telhîsu 'l-beyân*, 45.

⁴⁴⁷ Lâşîn, *Belâgatu 'l-Kur 'ân*, 563.

⁴⁴⁸ Lâşîn, *Belâgatu 'l-Kur 'ân*, 563.

⁴⁴⁹ el-Kâfirûn 109/6.

⁴⁵⁰ Fussilet 41/40.

⁴⁵¹ eş-Şerîf el-Murtazâ, *Emâli 'l-Murtazâ*, Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, ysz.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1954, 123.

⁴⁵² Lâşîn, *Belâgatu 'l-Kur 'ân*, 568.

olsun ki kadın onu (Yusuf'u) arzuladı. Rabbi'nin kesin delilini görmeseydi Yusuf da ona meylederdi.”⁴⁵³ âyetine göre Hz. Yusuf'un kendisini arzulayan kadına karşı onun da bu çirkin fiili işlemeye meyledip meyletmediği hususu tartışılmıştır. İddiaya göre Hz. Yusuf, zina fiilini işlemeye karar vermiş ancak daha sonra babasının, kendisini masiyeti işlemeye karşı sakındıran suretini görmesi ya da bu işi yapmaktan yasaklanmaya çağırılmasıyla vazgeçmiştir. eş-Şerîf el-Murtaza, bu âyetin te'vîline ilişkin üç farklı yorum yapmıştır. Bunlardan birisi sözün takdim ve tehir edilmesiyle ilgilidir. Ona göre sözün takdiri وَلَقَدْ “Kadın ona meyletti, Rabbi'nin kesin delilini görmeseydi Yusuf da ona meylederdi.”⁴⁵⁴ Kâdî Abdülcebâr'ın da bu âyete dair aynı yorumu yaptığı görülmüştür.⁴⁵⁵

eş-Şerîf el-Murtaza, Rahman suresinde geçen âyet tekrarlarıyla ilgili Kâdî Abdülcebâr'dan etkilendiği öne sürülmektedir. Murtaza'ya göre, bahsi geçen suredeki “O halde Rabbi'nizin hangi nimetini yalanlayabilirsiniz?” âyetin tekrarlanması, sayılan birçok nimetin tekrarı içindir. Allah bahsettiği her nimetinin ardından nimet verilenler nezdinde tanınmasını istemiş bu nimetleri yalanlayanları ise kınamıştır. Bu durum bir kimsenin bir başkasına şöyle demesi gibidir: أَلَمْ أَحْسِنْ إِلَيْكَ بِأَنْ “Seni sıkıntılardan kurtararak sana iyilik yapmadım mı?, Sana şöyle şöyle yaparak iyilik yapmadım mı?”⁴⁵⁶ eş-Şerîf el-Murtaza, Kâdî Abdülcebâr'ın Kur'an'daki tekrarlarla ilgili görüşünü aynen naklettiği ifade edilmiştir. Murtaza'nın İbn Kuteybe ve el-Ferrâ gibi âlimlerden yaptığı nakillerde isim zikrederken Kâdî Abdülcebâr'ın ismini zikretmekten kaçınmıştır.⁴⁵⁷

⁴⁵³ Yusuf 12/24.

⁴⁵⁴ el-Murtazâ, *Emâli*, 477-480.

⁴⁵⁵ Lâşîn, *Belâgatü'l-Kur'an*, 571.

⁴⁵⁶ el-Murtazâ, *Emâli*, 123.

⁴⁵⁷ Lâşîn, *Belâgatü'l-Kur'an*, 574.

eş-Şerîf el-Murtaza'nın Kur'an-ı Kerim'deki âyetlerin açıklanması ve te'vîl edilmesinde Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerinden istifade ettiği ifade edilmektedir. Öyle ki Kâdî'nın genel olarak açıkladığı ifadeleri geniş bir şekilde şerh etmiş onun görüşlerini Arap sözleri ve şiirleriyle açıklama yoluna gitmiştir.⁴⁵⁸

Kâdî Abdülcebbâr'dan etkilenen bir diğer kişi el-Hâkim el-Cüşemî'dir. Özellikle tefsiri *Tehzîbu't-tefsîr* adlı eserinden Kâdî'nın belagat konusundaki etkilerini görmek mümkündür.⁴⁵⁹ Cüşemî'ye göre هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ “(Bu kitap) müttakiler için bir yol göstericidir.”⁴⁶⁰ âyetinde Allah Teala, Kur'an'ın yol gösterici vasfını müttakileri zikretmek suretiyle tahsis etmektedir. Ancak âyetteki üsluptan kasıt umumdur. Nitekim Kur'an bir başka âyette de هُدًى لِّلنَّاسِ “İnsanlara bir yol gösterici olarak...”⁴⁶¹ ibaresini kullanarak bütün insanları kastetmiştir. Özellikle müttakileri zikretmesi onların Kur'an'dan istifade etmeleri ve onun yol gösterici vasfıyla hidâyet bulmalarıdır. Cüşemî, هُدًى kelimesini tüm insanları kapsayıcı nitelikte olan rehberlik etme mânâsındaki *delâlet* olarak açıklamaktadır.⁴⁶² Kâdî Abdülcebbâr ise âyetle ilgili aşağıdaki açıklamalara yer vermektedir:

Bu âyette Kur'an'ın bir delâlet ve beyan olduğu kastedilmiştir. Allah Teâlâ bunu bir başka bağlamda (*Kur'an'ın insanlara bir yol gösterici olarak indiği Ramazan ayı...*) zikrederek onun tüm insanlar için bir rehber olduğunu ifade etmiştir. Allah'ın burada müttakileri zikretmesi ise onların Kur'an'ın rehberliğine uymaları ve ondan istifade etmeleri nedeniyledir. Böylelikle Kur'an'ın yol gösterici niteliği sadece onlara aitmiş gibidir. Bu durum, Peygamber tüm insanları

⁴⁵⁸ Lâşîn, *Belâgatu'l-Kur'an*, 595-596.

⁴⁵⁹ Lâşîn, *Belâgatu'l-Kur'an*, 598.

⁴⁶⁰ el-Bakara 2/2.

⁴⁶¹ el-Bakara 2/185.

⁴⁶² el-Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, Thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî, Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî- Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 2018, I, 224-225.

uyarıcı olsa da Allah'ın peygamberi nitelediği “*Sen ancak kıyametten korkanları uyarırsın*”⁴⁶³ âyetinde olduğu gibidir. Çünkü Allah bir başka âyetinde “*Biz seni sadece müjdeleyici ve uyarıcı olarak bütün insanlara gönderdik*”⁴⁶⁴ buyurduğu için uyarmayı kıyametten korkan kimseler için tahsis etmesi onların bu uyarıdan faydalanmaları nedeniyledir.⁴⁶⁵

Hâkim el-Cüşemî'nin bu âyetin belâgat açısından incelenmesi noktasında Kâdî Abdülcebbâr'dan istifade ettiği anlaşılmaktadır. Ancak daha önce zikredilen müelliflerin aksine Kâdî'nin âyetin yorumuna ilişkin izahatları daha geniş tuttuğu ifade edilmektedir.⁴⁶⁶

Cüşemî'nin bir âyetin izahında belâğî bir nükteye binaen kullanılan ıtnap üslubuyla Kâdî Abdülcebbâr'dan etkilendiği görülmektedir. وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ “*Hristiyanlar dediler ki: ‘İsa, Allah’ın oğludur. Bu onların kendi ağızlarıyla söyledikleridir (uydurmalarıdır).*”⁴⁶⁷ Cüşemî'ye göre Allah Teâlâ'nın bu âyette söylemek fiiline ilave olarak *ağızlarıyla* lafzını eklemesi onların söylemlerinin hiçbir kesin delile dayanmaması ve tıpkı “*Kalplerinde olmayanı dilleriyle ifade ederler*”⁴⁶⁸ âyetinde olduğu gibi yalan beyan olması nedeniyledir.⁴⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr da bu âyetle ilgili aynı açıklamalara yer vermektedir.⁴⁷⁰

Kâdî Abdülcebbâr'ın etki ettiği bir diğer isim tefsirinde belâgat sanatlarının uygulamalarıyla ünlenmiş mutezili bir âlim Cârullah ez-Zemahşerî'dir. Zemahşerî'ye

⁴⁶³ en-Nâzi'ât 79/45.

⁴⁶⁴ Sebe 34/28.

⁴⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu 'l-Kur 'ân*, I, 119.

⁴⁶⁶ Lâşîn, *Belâgatu 'l-Kur 'ân*, 599-600.

⁴⁶⁷ et-Tevbe 9/30.

⁴⁶⁸ el-Feth 48/11.

⁴⁶⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, IV, 3092.

⁴⁷⁰ Lâşîn, *Belâgatu 'l-Kur 'ân*, 602.

göre *قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ* “De ki: Öfkenizden ölün.”⁴⁷¹ âyetindeki kasıt inanmayanların kendilerini sonunda helak edecek düzeye varacak şekilde öfkelerinin artması için bedduadır. Öfkelerinin artmasından maksat ise İslamın güçlü ve müntesiplerinin onurlu olması nedeniyledir. Bu durum onların öfkelerinin atması için bir sebeptir.⁴⁷² Kâdî Abdülcebbâr da bu âyete ilişkin benzer açıklamayı yapmıştır. Ona göre bu ibare emir formunda olmasına rağmen muhatapların helak olmaları için bedduadır. Nitekim gerçeğe muhalefet eden birisine *مُتَّ كَمَدًا* “Kahrından öl” şeklindeki bir kullanım dilde yaygındır.⁴⁷³

Zemahşerî, *الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ* “Onlar, (mü'minler), Rableriyle karşılaşacaklarını bilirler”⁴⁷⁴ âyet-i kerimesinde Rableriyle karşılaşma meselesini yorumlamaktadır. Ona göre karşılaşmaktan kasıt Allah'ın sevabına mülaki olmak, katındakine erişmek ve bunu arzulamak anlamlarıdır.⁴⁷⁵ Kâdî Abdülcebbâr'a göre de buradaki karşılaşmaktan kasıt fiziki olarak bir arada bulunmak değil Allah'ın daha önce vaat ettiği sevaba mazhar olmaktır.⁴⁷⁶ Kâdî'ya göre Allah, âyette kendisini zikretmiş ancak fiilini kastetmiştir. Böylelikle âyette hazf yoluyla mecâzi bir anlam takdir edilmiştir.⁴⁷⁷

Zemahşerî, *فَدُجَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ* “Gerçekten size Allah'tan bir nur ve apaçık bir kitap geldi”⁴⁷⁸ âyetinde şirkin ve şüphenin karanlıklarını giderdiği ve insanlara gizli

⁴⁷¹ Âl-i İmran 3/119.

⁴⁷² Ebü'l-Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, I, 407.

⁴⁷³ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, 98.

⁴⁷⁴ el-Bakara 2/46.

⁴⁷⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 134.

⁴⁷⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbih*, I, 47.

⁴⁷⁷ Lâşîn, *Belâgatu'l-Kur'ân*, 652.

⁴⁷⁸ el-Mâide 5/15.

olan gerçekleri açıkladığı için *nur* lafzıyla Kur'ân'ın kastedildiğini iddia etmiştir.⁴⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr'a göre de âyette *nur* kelimesinden kasıt Kur'ân-ı Kerîm'dir. Ona göre Allah, Kur'ân'ı kendisiyle doğru yolun bulunması ve rehberlik niteliği taşıması nedeniyle nura benzetmiştir. Bu durum bir kimsenin gece karanlığında ışıkla yolunu aydınlatması gibidir.⁴⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr ve Zemahşerî'nin açıklamalarını birlikte değerlendirdiğimizde *nur* kelimesinin Kur'ân-ı Kerîm'i kastetmek üzere istiare edildiği görülmektedir.⁴⁸¹

Kâdî Abdülcebbâr'ın kendisinden sonra gelen âlimlere dil ve belâgat yönünden etki ettiği görülmektedir. Allah'ın kelâmını tefsir etmede Kâdî'dan etkilenen âlimler onun ismini zikretmekten çoğu zaman imtina etmişlerdir. Özellikle klasik dönemle ilgili yapılan dilbilimsel araştırmalarda müellifin ön plana çıkartılarak hakkının teslim edilmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

⁴⁷⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 617.

⁴⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu 'l-Kur'ân*, I, 290.

⁴⁸¹ Lâşîn, *Belâgatu 'l-Kur'ân*, 663.

SONUÇ

Kâdî Abdülcebbâr, Mu‘tezile mezhebine mensup ve itizali düşüncenin önemli savunucularından olan bir âlimdir. H. 320-325 yılları arasında doğduğu düşünülen bu âlimin vefatı H. 425’te olduğu bilindiğine göre uzun bir hayat yaşadığı genel kabul gören bir kanaattir. Bu uzun yaşamında hem birçok âlimden ders almış ve çok sayıda öğrenciye ders vermiştir. İlmi olarak yetiştiği süreç göz önüne alındığında Kâdî Abdülcebbâr’da mezhebi ya da fikrî bir taassubun olmadığı ifade edilmelidir. Hayatının ilk zamanları itikatta Eş‘ariliği benimsemişken Ebû İshâk b. Ayyâş’tan ders aldıktan sonra Mu‘tezile düşüncesini tercih etmesi ve fıkıhta şâfi‘î iken bir Hanefî fıkıhçısı olan hocası Ebû Abdullah’tan ders alması bunun önemli bir göstergesidir. Bu durumun hoca-öğrenci ilişkisi ve bilimsel ilerleyiş bakımından son derece önemli olduğu beyan edilmelidir. Ebü’l-Hüseyn el-Basrî, el-Hâkim el-Cüşemî ve eş-Şerîf el-Murtazâ yetiştirdiği birçok öğrenciden sadece birkaç tanesini temsil etmektedir. Telif ettiği eserlere baktığımızda son derece velûd bir düşünür olduğu noktasında hakkı teslim edilmesi gereken bir âlimdir. Çok sayıda eser kaleme almasına rağmen ansiklopedik bir mahiyete sahip eseri *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve ’l-’adl* adlı eseri birçok araştırmacının istifade ettiği eserler arasında yerini korumaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr’ın yaşadığı dönem siyasi çalkantıların, halk arasında mezhepsel ayrışmaların ve devlet içinde feodal yapıların baş gösterdiği bir zamandır. Böyle bir dönemde yaşamış olmasına rağmen kelâm, fıkıh, tefsir, hadis, dil vs. konularda kendini yetiştirmiştir. Bu durum şartlar her ne olursa olsun ilme duyulması gereken saygı ve önemi gözler önüne sermektedir. Diğer taraftan Büveyhiler döneminde devletin önemli vezirlerinden olan es-Sâhib b. ‘Abbâd, Kâdî Abdülcebbâr’ı *kâdî’l-kudât*lık gibi önemli bir makama getirmiştir. Buna rağmen Kâdî Abdülcebbâr, İtizalî düşüncenin yaygınlaşmasına önem veren ve kadılık kariyerinde önemli bir pay sahibi olan Sâhib’in

ölümünden sonra kendisine gereken saygıyı zulüm ve haksızlıklara ortak olduğu ya da ses çıkarmadığı için göstermemiştir. Kâdî Abdülcebâr'ın bu davranışını bir devlet adamı olarak onurlu bir tavır takındığı şeklinde yorumlamak mümkündür.

Mu'tezile mezhebine mensup her âlimin benimsediği kelâm literatüründe *usûl-i hamse* (beş esas) olarak bilinen tevhit, adâlet, el-va'd ve'l-va'id, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-münker ilkelerine Kâdî Abdülcebâr bağlı kalmıştır. Bu ilkeler Allah'ın birliği, adilliği, sözünden dönmeyeceğini, büyük günah işleyen kimsenin tekfir edilemeyeceğini ve iyiliğin emredilip kötülüğün yasaklanması muhtevalarını ifade etmektedir. Özellikle tevhit ve adâlet vurgusu Kâdî Abdülcebâr'ın düşünce yapısının anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir.

Kâdî Abdülcebâr'ın İslâmi ilimleri incelerken akıl, Kitap, Sünnet ve icma sıralamasını takip ettiği görülmektedir. Ona göre sayılan delillerin anlaşılmasında aklın birinci sırada yer alması tesadüf değildir. Müellif, Kitap, Sünnet ve icmanın anlaşılmasının akıl delilinin asıl olarak görülmesiyle mümkün olduğunu savunmaktadır. Yani akıl delili asıl, diğer deliller ise onun bakış açısında fer' konumdadır. Kâdî'nın böyle bir düşünceye sahip olmasıyla onun akla önem verip diğer delilleri ikinci plana itmesi gibi bir yanlış anlaşılmanın olmaması gerekmektedir. Onun bu düşüncesi, akıl dışındaki delillerin ancak Allah'ın insana verdiği akıl melekesiyle anlaşılabilir olduğu şeklinde rasyonel bir bakışa sahip olduğu yorumlanabilir.

Allah'ın kelâmı Kur'ân-ı Kerîm'in mâhiyeti konusunda Hristiyan ve Yahudiler farklı görüşler beyan etmişlerdir. Hristiyanlar, Allah'ın kelâmını ilah olarak addettikleri Hz. İsa olarak anlamışlardır. Dolayısıyla onlar İsa'nın kıdemine inandıkları için ilâhi kelâmı da hâdis olarak görmemektedirler. Kâdî Abdülcebâr, sıfatların ezeliliğini savunan ehl-i sünnet âlimlerinin görüşünü Hristiyanlar'la aynı görmektedir. Kâdî'nın bu tutumunda aşırıya gittiği ifade edilmelidir. Çünkü sıfatların ezeliliğini savunan âlimler

Hız. İsa'nın ilahlılığını iddia etmemektedirler. Yahudiler ise, Tevrat'ın yaratılmışlığından hareketle ilâhi sözün yaratılmış olduğunu düşünmektedirler.

Yunan felsefesinin İslam medeniyetinin üzerinde etkilerinin olduğu açıktır. Bu etkinin tam olarak ne kadar olduğu hususunda bir hüküm vermek ise doğru değildir. Helenistik dönemden tevarüs edilen birikimin İslam dünyasına tercümeler vasıtasıyla kazandırılması için Halife Meymun zamanında adeta bir akademik merkez kurulmuştur. Dolayısıyla mutezile mezhebi mensuplarının da bu birikimden etkilenmiş olmaları muhtemeldir. Nitekim Platon'un sıfatların nefyi konusundaki görüşlerinin ve salah-aslah konusunda filozofların itizali düşünceye etkilerinin olduğu iddia edilmiştir. Etkilenmenin olması mümkün olmakla birlikte mutezile âlimlerinin en baştaki gayelerinin tevhit ve adâlet prensibini korumak olduğu söylenmelidir.

Dilin kökeni problemi İslam dünyasında tartışılmış bir konudur. Eş'ariler, dilin kökeninin ilâhi öğretiyeye dayandığını savunurlarken, Mu'tezili âlimler toplumsal uzlaşının bir ürünü olduğunu iddia etmektedirler. Eş'ariler, Allah'ın bir sözü olan Kur'an'ın hudûsunu caiz görmedikleri için dilin kökenini tevkîf olarak anlamışlardır. Onların bu düşüncesi Allah'ın sıfatlarına bakışıyla alakalıdır. Eş'arilere göre Allah'ın sıfatları ezelidir. İlâhi kelâm da Allah'ın mütekellim olma sıfatı olduğuna göre ezelidir. Mutezili âlim Kâdî Abdülcebbâr ise dilin kökeninin insanların bir uzlaşısı olduğunu savunmaktadır. Ona göre Allah'ın bir sözü olan Kur'an-ı Kerîm hâdistir; yaratılmıştır. Kâdî, Allah'ın sıfatlarının da ezeli olmasına karşı çıkmış, bu anlamda Allah'ın mütekellim olma vasfını ortaya koyan ilâhi sözü de hâdis görmüştür. Kâdî Abdülcebbâr, dilin insanların bir uzlaşısı olduğunu savunması, insanların sorumlu olmasının, ilâhi kelâmın akledilebilir ve anlaşılabilir olmasının bir gereği olarak anlamıştır. Aksi takdirde ilâhi sözün bir beyan ve hitap niteliği taşıması mümkün değildir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın isim-müsemma meselesine bakışı onun dilin kökenine dair yaklaşımını yansıtmaktadır. Nesnelerin isimlendirilmesiyle ilgili olan isim-müsemma

tartışmasında isimler nesnelerin aynı mıdır yoksa gayrı mıdır tartışmasında Kâdî Abdülcebbâr, isimlerin nesnelerden ayrı olduğu görüşünü tercih etmiştir. Ona göre varlıkların tesmiye edilmesinde esas olan unsur mânâdır. Mânâ önce zihinde oluşur. İnsanın akıl yürütmesiyle oluşan bu mânâyı daha sonra isim verilir. Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbâr'ın düşüncesinde öncelikli olan mânâdır. Mânâ ise insan yaşamından bağımsız bir şekilde oluşması mümkün değildir.

Kâdî Abdülcebbâr, kelâmi metodla fıkıh meselelerini ele alıp inceleyen mütekellim-fıkıh ekolünün önemli bir mensubudur. Bu ekolün temel parametrelerine bakıldığında tümdengelimsel bir metodun benimsendiği görülmektedir. Fıkıhtaki fer'î meseleler ele alınıp çözüme kavuşturulmadan evvel birtakım usûl kaidelerinin belirlenmesi önem arz etmektedir. Kâdî Abdülcebbâr'ın fıkha yaklaşımı ve dilsel analizleri de belirlediği birtakım usûl kaideleriyle anlaşılmaktadır. Kâdî'nin fıkıhçı kişiliğinin anlaşılması için husun-kubuh (iyi ve kötü) kavramlarına yaklaşımının irdelenmesi gerekmektedir. Ona göre insan akıllı bir şeyin iyi ya da kötü olduğuna aklıyla karar verebilir. Ne var ki insan bir şeyin hasen ya da kabîh olduğuna aklıyla hükmedemeyebilir. Bu noktada eğer kesinliği sabit olan şer'î bir delil varsa onun bu konudaki hükmü geçerlidir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın iyilik ve kötülük problemine yaklaşımı dilsel meseleleri izah etmede önemli bir araçtır. Ona göre söz, faydalı ve iyi olanı söylüyor ve içerisinde yalan barındırmıyorsa hasen olarak kabul edilmelidir. Aksi takdirde söz, kabîh olarak anlaşılmaktadır. Onun düşüncesinde söz, insanın bir fiilidir. Bir fiil de bizatihi fiil olması yönüyle iyi ya da kötü değildir. İnsanların birbirleriyle olan ilişkileri bağlamında fiil, hasen ya da kabîhtir. Dolayısıyla bir fiil olan sözün de insanların birbirleriyle olan iletişimsel ilişkileri dikkate alınarak hasen ya da kabîh olduğu düşünülmelidir. Kâdî Abdülcebbâr'ın bu yaklaşımlarına baktığımızda onun İslâmi ilimlere bütüncül olarak baktığı anlaşılmaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr'ın Kur'ân'ın te'vîli düşüncesine baktığımızda muhkem-müteşâbih ayrımını kabul etmekle birlikte müteşâbih âyetlerin anlaşılmaz veya bilinemez olduğuna sıcak bakmaz. Bu minvalde Kur'ân'da geçen *istivâ* kelimesini Arap şiirinden ve dilsel kullanımlardan örneklendirmek suretiyle *oturmak* gibi Allah Teâla hakkında tasavvur edilmesi mümkün olmayan bu kelimeye, egemenlik kurmak anlamını takdir etmiştir. Ona göre ilâhi kelâmda anlaşılamayacak hiçbir ifade bulunmamaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr, sözün gerekli şartları sağlamasıyla birlikte tam bir anlam ifade etmesini *delâlet* olarak isimlendirmektedir. Ona göre mütekellimin kastının bilinmesinin aşamaları vardır. Bu aşamada birinci sırayı muvâza'a almaktadır. Dilin ilk etapta hakiki anlamları saptanmaksızın kelâm anlamsız sesler olarak nitelenecektir. İkinci olarak ise konuşmacının kastının bilinmesi zaruridir. Muvâza'a, anlamın tespitinde önemli bir yere sahip olmasına rağmen mütekellimin içinde bulunduğu psikolojik durum ve çevresel faktörler anlamın ortaya çıkması için ehemmiyet arz eder. Beşeri düzlemde sözün bir anlam ifade etmesi için zikredilen bu hususlar yeterliyken ilâhi kelâmın anlaşılması için istidlâl (akıl yürütme) zorunludur.

Mu'tezile mezhebinin gözde metodu olarak bilinen metodu, gâibin şahide kıyası yöntemidir. İtizali düşüncede duyularla algıladığımız âlem şâhid, duyu bilgimizin dışında kalan öteki âlem de gâib olarak ifade edilmektedir. Şâhidde duyu bilgisiyle algıladığımız birçok şeyi zorunlu olarak bilmemiz mümkünken gâibte ise akıl yürütme (istidlâl) yoluyla bilgi sahibi oluruz. Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın söz söylemesini bu yöntemi kullanarak açıklamaktadır. Ona göre Allah'ın söylediği kelâmı, şehâdet âlemindeki bilinen kelâm arasında bir fark yoktur. Kâdî, bunu söylerken Allah ile insanı mahiyet olarak aynı görmemektedir. Ona göre Allah hakkında düşünülen vasıflar ancak bu dünyada kullanılan lafızların ifade ettiği anlamla anlaşılabilir.

Kâdî Abdülcebbâr, dilin kökenini uzlaşımsal bir yapıya bağladığı için dilde kıyası caiz görmektedir. Ona göre ortak vasıf, illet veya hükme sahip olan varlıklar aynı isimle

zikredilebilirler. Bu durum, onların mahiyet olarak birebir aynı varlıklar olmasını zorunlu kılmaz.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre dilde asılolan muvâza'a sonucu ortaya konmuş bir lafzın gerçek anlamıdır. Bununla birlikte bir ibarede lafzın gerçek anlamından uzaklaşarak yeni anlamlar kazanmasını tabii karşılamaktadır. Kur'ân'da geçen –özellikle Allah hakkında kullanılan- mecâzi ifadelerin varlığını kabul etmekle birlikte günlük konuşmalarda kullanılması konusunda çekimserdir. Kur'ân'da geçen hakikat ya da mecâz ifade eden lafızların gerek hitabette gerekse nesirde iktibas yapılarak kullanılması metne edebi bir güzellik katacağı düşünülebilir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın lafız-mânâya dair görüşleri dilsel yönünü incelemede önemli bir konuma sahiptir. Kendisi lafız-mânâ konusunda fesahatin tek tek kelimelerde aranmaması bilakis cümle düzeyinde birbirleriyle olan bağdaşıklıklarında aranması gerektiğini savunmaktadır. Düşüncesini muvâza'a, i'râb ve mevki olmak üzere üç ilkeye dayandırmaktadır. Bunlar ise sırasıyla dilin sahiplerinin vardığı uzlaş sonucunda bir lafzın anlamı, kelimelerin cümle içindeki gramatik konumuna göre harekelenmesi ve anlam esas alınarak lafızların uygun yere yerleştirilmesidir. Kâdî Abdülcebbâr, bu düşüncesiyle harflerin ya da kelimelerin anlamdan bağımsız, sadece ses veya lafız olmaları yönüyle herhangi bir ayrıcalığa sahip olamayacağını belirtmiştir. Diğer taraftan Kâdî Abdülcebbâr, lafız-mânâ konusundaki görüşleriyle Abdülkâhir el-Cürcânî'nin nazım teorisine zemin hazırlamıştır. Cürcânî'nin nazım teorisini açıklarken Abdülcebbâr'dan önemli ölçüde istifade ettiği açık olmasına rağmen ona gerekli olan ilmî saygıyı göstermediği ifade edilmelidir.

KAYNAKÇA

- Abdullah, Muhammed Ramazan. *el-Bâkıllânî ve ârâuhu'l-keîâmîyye*. Bağdat: Matba'atu'l-Umme. 1986.
- Abdülcebbâr, Kâdî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl-fî'l-imâme*. Thk. Mahmud Muhammed Kâsım. ysz., tsz, 20/2. C.
- _____, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl el-Fırak gayru'l-İslâmiyye*. Thk. Mahmud Muhammed Kâsım. ysz. 1958. 5. C.
- _____, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl et-ta'dîl ve't-tecvîr*. Thk. Mahmud Muhammed Kâsım. ysz. tsz. 6/1. C.
- _____, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl halku'l-Kur'ân*. Thk. İbrâhim el-Ebyârî. ysz. 1960.
- _____, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl i'câzu'l-Kur'ân*. Thk. Emîn el-Hûlî. ysz. tsz. 16. C.
- _____, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl eş-şer'ıyyât*, ysz. tsz. 17. C.
- _____, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl el-mahlûk*, Thk. Tefvîk et-Tavîl, Said Zayed, ysz. tsz. 8. C.
- _____, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl et-teklîf*. Thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülhalim en-Neccâr. ysz. tsz. 11. C.
- _____, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Thk. Abdülkerîm Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe. 1996.
- _____, *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 2008.
- _____, *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-mu'tezile*. Thk. Fuâd Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî. 2017.
- _____, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*. Thk. Adnan Muhammed Zarzûr. Kahire: Dâru't-Turâs. Tsz.
- _____, *Mu'tezile'de Din Usûlü*. Çev. Murat Memiş. İstanbul: İz Yayıncılık. 2019.
- _____, *Mutezile'de Hukuk Felsefesi*. Çev. Yüksel Macit. İstanbul: İnsan Yayınları. 2003.

- _____, *el-Muhît bi't-teklîf*. Beyrut: el-Matba'atu'l-Katolikiyye. tsz.
- Abdülgaaffâr, es-Seyyid Ahmet. *et-Tasavvuru'l-luğavî 'inde 'ulemâi usûli'l-fikh*. İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye. 1996.
- Akarsu, Bedia. *Dil-Kültür Bağlantısı*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi. 1998.
- Akgündüz, Ahmet. "el-Mu'temed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 387. Ankara: TDV Yayınları. 2020.
- el-Âmilî, Hasan Muhammed Mekkî. *el-İlâhiyyât 'alâ hüda'l-kitâb ve's-sünne ve'l-'akl*. ysz: ed-Dâru'l-İslâmiyye. 1989.
- el-Âmirî, Lebîd b. Rebî'a. *Dîvânu Lebîd b. Rebîael-Âmirî*. Thk. Hamdû Tammâs. ysz.: Dâru'l-Ma'rife. 2004.
- el-Âskalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer. *Lisânu'l-mîzân*. Thk. Dâiretu'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât. 1971.
- Aslan, İbrahim. *Kâdî Abdulcebbâr'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları. 2016.
- _____, "Sözün Mâhiyeti ve Bu Bağlamda Bir Söz Olarak Kelâmullah (Dilbilimsel Bir Yaklaşım)". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2005), 141-163.
- Altınörs, Atakan. *Dil Felsefesine Giriş*. İstanbul: İnkılâp. 2003.
- el-Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde. 1977.
- el-Bâkılânî, Ebû Bekr. *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâduhû ve-lâ yecûzu'l-cehlu bih*. Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Turâs. 2000.
- _____, *Temhîdu'l-evâil fî telhîsi'd-delâil*. Thk. İmamuddîn Ahmed Haydar. Lübnan: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye. 1987.
- el-Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib. *Kitâbu'l-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. Thk. Muhammed Hamîdullah. Dimaşk, 1964.

- _____, *Şerhu'l-'umed*. Thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Züneyd. Kahire: Dâru'l-Matba'ati's-Selefiyye. 1989.
- Bebek, Adil. İmâm Matürîdî ve Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Haber-i Vâhidin Epistemolojik Değeri. *Kelâmda Bilgi Problemi İlahiyât Fakülteleri V. Kelâm Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri ve Koordinasyon Toplantısı ve "Kelâm'da Bilgi Problemi" Sempozyumu*. Bursa. 2003. 47-52.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, İstanbul: Dem Yayınları. 2017.
- Beliğ, Abdülhakim. *Edebül'l-mu'tezile ilâ nihâyeti'l-karni'r-râbi'i'l-hicrî*. Kahire: Mektebetü Lisâni'l-'Arab. 1959.
- Boer, De. *Târihu'l-felsefe fi'l-İslâm*. çev: Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Matba'atu Lecneti't-Te'lif ve'n-Neşr. 1948.
- Bozgöz, Faruk "Dil-Toplum İlişkisi ve Ari-Sami Polemiğinde Dil ve Sami Dilleri". *Ekev Akademi Dergisi* 20/8 (2004), 277-294.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu's-Şu'ûbi'l-İslâmiyye*. çev: Nebîh Emîn Fâris, Münîr el-Ba'lebekî. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn. 1968.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi. 2001.
- el-Câhız, Amr b. Bahr b. Osman. *Rasâilu'l-Câhız*. Thk. Abdüsselâm Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî. tsz.
- _____, *Kitâbu'l-Hayevân*. Thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye. 2011.
- Cengiz, Yunus. *Kâdî Abdülcebbâr'ın Eylem Teorisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- _____, "Teolojik Dilde Mecâza Yer Bulmanın İmkânı Kadî Abdülcebbâr Açısından Bir Çözümleme". *İslâmi İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 227-247.

- el-Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- el-Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilü'l-i'câz*. Thk. Muhammed et-Tuncî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî. 1997.
- _____, *Delâilü'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*. çev. Osman Güman. İstanbul: Litera Yayıncılık. 2008.
- el-Cüşemî, el-Hâkim. *et-Tehzîb fî't-tefsîr*. Thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî- Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî. 2018.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. Thk. Salâh b. Muhammed b. 'Avîza. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1997.
- Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları. 2002.
- _____, "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi". *İlam Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), 103-116.
- Çetin, Ali. "Mantık, Kelâm ve Usûl-u Fıkıh İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 693-716.
- Çetres, Recai. *Kelâm-USûl-i Fıkıh İlişkisi (İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî Ekseninde)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Dağcı, Şamil. *İmam Şâfî Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri*. Ankara: DİB Yayınları. 2004.
- ed-Dârimî, Ebû Saîd. *er-Redd 'ale'l-Merîsî*. Thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1939.
- _____, *er-Redd 'ale'l-cehmiyye*. Thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr. Kuveyt: Dâru İbni'l-Esîr. 1995.
- ed-Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. *el-İhtilâf fî'l-lafz ve'r-redd 'ale'l-cehmiyye ve'l-müşebbihe*. Thk. Ömer b. Muhammed Ebû 'Amr, ysz.: Dâru'r-Râye. 1991.

- Ebû Nüvâs, *Dîvânu Ebî Nüvâs bi-rivâyeti's-Sûlî*. Thk. Behcet Abdulgafûr el- Hadîsî. Abu Dabi: Daru'l-Kütübi'l-Vataniyye. 2010.
- Ebû Süleyman, Abdülvehhâb İbrahim. *el-Fikru 'l-usûlî dirâse tahlîliyye nakdiyye*. Mekke: Dâru's-şurûk. 1983.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslam Hukuku Metodolojisi Fıkıh Usûlü*. Çev. Abdulkadir Şener. Ankara: Fecr. 2009.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *el-İtticâhu 'l-'aklî fî't-tefsîr*. Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-'Arabî. 1996.
- el-Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâluddîn. *el-İnsâf fî mesâili'l-hulâf beyne'n-nahviyyîn el-basriyyîn ve'l-kûfiyyîn*. ysz: el-Mektebetü'l-'Asriyye. 2003.
- _____, *İşkâliyyâtu'l-kirâe ve âliyyâtu't-te'vîl*. Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-'Arabî. 2005.
- Erkol, Ahmet. “Kelâm İlminde ‘Kıyâsu’l-Gâib ‘Ala’s-Şâhid’ Metodunun Kullanımı. *Ekev Akademi Dergisi* 8/20 (2004), 157-176.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. *İhsâu'l-'ulûm*. Beyrut: Merkezi'l-İnmâi'l-Kavmî. 1991.
- Felûsî, Mes'ûd b. Mûsâ. *Medresetü'l-mütekellimîn ve menhecühâ fî dirâseti usûli'l-fıkıh*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd. 2004.
- el-Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. Thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî. ysz: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl. tsz.
- Görgün, Tahsin. “Kâdî Abdülcebbâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 109-111. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- _____, “Hüsün-Kubuh Meselesi Kadı Abdülcebbâr’ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma’kul Yolları Üzerine Bir Araştırma”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* S. 5 (2001). 59-108.

- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Gündüzöz, Soner. *Arapçanın Söz Varlığı*. Ankara: Grafiker Yayınları. 2015.
- _____, “Klasik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecâz Tartışmaları”. *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 31-46.
- _____, “Semantik Bağlantıları Ekseninde İbnü’s-Serrâc’ın Usûl Teorisi ve Temel Bağdaşıklık Modeli”. *İslâm Dilbilim Geleneğinde Anlam Teorileri*. Ed: Ömer Türker, Kübra Şenel. 11-55. İstanbul: Endülüs. 2020.
- Güneş, Kamil. *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass Bâkallânî ve Kâdî Abdülcebbar’da Kelâmullah Meselesi Örneği*. İstanbul: İnsan Yayınları. 2003.
- Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Otto. 2012.
- Hasen, Hasen İbrahim. *Târîhu’l-İslâmî’s-siyâsî ve’l-dînî ve’s-sekâfî ve’l-ictimâ’î*. Kahire: Mektebetü’n-Nahdati’l-Mısriyye. 1968.
- el-Hayyât, Ebü’l-Hüseyin. *el-İntisâr ve’r-raddi ‘alâ İbn er-Râvendî el-Mulhid mâ kasede bihi mine’l-kezip ‘ale’l-müslimîn ve’t-ta’ni ‘aleyhim*. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyyetü li’t-Turâs. 2015.
- ‘Imâra, Muhammed. *el-Mu‘tezile ve müşkiletü’l-hürriyyeti’l-insânîyye*. Kahire: Dâru’ş-Şurûk. 1988.
- İbn Cinnî, Ebu’l-Feth Osman. *el-Hasâis*. Thk. eş-Şirbînî Şirîde. Kahire: Dâru’l-Hadîs. 2007.
- İbnü’l-Esîr, ‘Izzuddîn. *el-Kâmil fi’t-târîh*. Thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî. 1997.
- İbnü’l-Esîr, Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed. *el-Kâmil fi’t-târîh*. Thk. Muhammed Yusuf. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye. 1987.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları. 2009.

- İbn Hazm. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Thk. Ahmet Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde. Tsz.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-'arab*. Beyrut: Dâru Sâdir. 1994.
- İbnü's-Salâh, Takiyyüddîn. *Tabakâtu'l-fukahâi's-şâfi'iyye*. Thk. Muhyiddîn Ali Necîb, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye. 1992.
- el-Îcî, 'Adududdîn. *Kitâbu'l-mevâkıf*. Beyrut: Dâru'l-Cîl. 1997.
- el-İsfehânî, er-Râgıb. *el-İ'tikâdât*. Thk. Şemrân el-İclî. Beyrut: Müessesetü'l-Eşrâf, 1988.
- _____, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem. ed-Dâru's-Şâmiyye. 1992.
- el-Kefevî, Ebü'l-Bekâ. *el-Külliyât*. Thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Misrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, tsz.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-muelliîn*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî. Tsz.
- Korkmaz, Zeynep. *Gramer Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDK yayınları. 1992.
- Köksal, A. Cüneyd. Dönmez, İbrahim Kâfi. "Usûl-i Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 201-210. İstanbul: TDV Yayınları. 2012.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usûlünün Mâhiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İsam. 2017.
- Köz, İsmail. Mantık Kelâm İlişkisi. *Kelâm Öğretimi Sempozyumu*. Ankara. 2008. 75-96.
- Lâşîn, Abdülfettâh. *Belâgatu'l-Kur'ân fî âsâri'l-Kâdî Abdülcebbâr ve eseruhû fî'd-dirâsâti'l-belâgiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, tsz.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Dilsel Delâlet". *Marife* 3/3 (2003). 151-162.
- el-Murtazâ, Ahmed b. Yahya. *el-Münyetü ve'l-emel fî şerhi kitâbi'l-milel ve'n-nihal*, ysz.: Dâiretu'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye. 1898.

- el-Murtazâ, eş-Şerîf. *Emâli'l-Murtazâ*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. ysz.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye. 1954.
- _____, *Tabakâtu'l-mu'tezile*, Beyrut: Cem'iyetü'l-Müsteşrikîne'l-Almâniyyîn, 1961.
- Na'im, Muhammed es-Seyyid. Hicâzi, 'Ivazullah Câd. *Fi'l-felsefeti'l-islâmiyye ve sılâtuhâ bi'l-felsefeti'l-yûnâniyye*. Kahire: Dâru't-Tıbâ'ati'l-Muhammediyye bi'l-Ezher. 1959.
- en-Nesefî, Ebü'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed. *Tabsıratu'l-edille fî usûli'd-dîn*. Thk. Hüseyin Atay. Ankara: DİB Yayınları. 2004.
- Osman, Abdülkerim. *Kâdi'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemezânî*. Beyrut: Dâru'l-'Arabiyye. 1967.
- Özdemir, Metin. *Mutezile'nin Kur'an Müdafaası*. Ankara: Fecr. 2011.
- er-Radî, eş-Şerîf. *Telhîsu'l-beyân fî mecâzâtı'l-Kur'ân*. Thk. Ali Mahmud Mukallid. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat. tsz.
- er-Râvî, Abdussettâr. *el-'Akl ve'l-hurriyye dirâse fî fikri'l-Kâdî Abdilcebbâr el-Mu'tezilî*, Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr. 1980.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*. çev. Ömer Albayrak. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları. 2020.
- Sîbeveyhi, Amr b. Osman b. Kanber Ebû Bîşr. *el-Kitâb*. Thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî. Tsz.
- Suphî, Ahmed Mahmud. *Fî 'ilmi'l-keîâm dirâse felsefiyye li-ârâi'l-firaki'l-islâmiyye fî usûli'd-dîn*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye. 1985.
- es-Suyûtî, Celaledîn. *Tabakâtu'l-müfessirîn*. Thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976.

- _____, *el-Muzhir fî 'ulûmi'l-lüğa ve envâ'ihâ*. Thk. Fuâd Ali Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. 1998.
- es-Sübkî, Tâcuddîn. *Tabakâtu's-şâfi'iyeti'l-kubrâ*. Thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. ysz: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye. 1964.
- Şaban, Zekiyyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*. Çev: İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları. 2015.
- eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebû Bekr Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. ysz.: Müessesetü'l-Halebî. tsz.
- Şık, İsmail. Yürük, İsmail. Karagöz, Nail. Kaplan, İbrahim. *Kelâm I*. Ankara: Gece Kitaplığı. 2015.
- et-Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu't-telvîh 'ale't-tavzîh li-metni't-tenkîh fî usûli'l-fıkh*. Thk. Zekeriyya 'Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1996.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu ıstılâhati'l-fünûn ve'l-'ulûm*. Thk. Ali Dahrec, Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn. Tsz.
- Yaman, Ahmet. Çalış, Halit. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: İFAV. 2015.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yurdagür, Metin. "Kâdî Abdülcebbâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 103-105. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- _____, "Müteşâbihü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 207-208. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Thk. Komisyon. ysz: Dâru'l-Hidâye. tsz.

ez-Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. Thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî. 1987.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî. Tsz.

Zeydân, Abdülkerîm. *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*. Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn. 2012.

ez-Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm*. ysz.: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn. 2002.

ez-Zuhaylî, Muhammed. *el-İmâmu'l-Cüveynî İmâmu'l-Harameyn*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem. 1992.

ÖZET

Kara, İbrahim, Kâdî Abdülcebbâr'da Delâlet Teorisi, Doktora Tezi, (Danışman: Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ), Ankara Üniversitesi, 2023.

Bu çalışmada ünlü mu‘tezilî kelâmcısı Kâdî Abdülcebbâr’ın lafız-mânâyâ yönelik dilbilimsel görüşleri ele alınmıştır. Müellif, lafız ve mânâyâ yaklaşımında kelimelerin cümle içerisinde gerekli şartları taşıması halinde tam bir anlam ifade etmesini delâlet kavramıyla isimlendirmektedir. Ona göre Arap dilinde lafız, sadece harf ve sestten oluşması nedeniyle edebi değere sahip değildir. Kâdî Abdülcebbâr, dilsel tartışmaları ele alırken hareket noktası olarak dilin kökeni meselesini önemsemiştir. Ona göre dilin kökeni insanların toplu uzlaşması neticesi oluşan bir mekanizmadır. Bu nedenle dilin kökeninin ilâhi bir öğretiyeye dayandığı düşüncesini reddetmektedir. Dildeki lafızların ilk anlamlarının saptanmasında toplumsal uzlaşmayı savunan Kâdî Abdülcebbâr, kelimelerin mecâzlı ya da yeni anlamlar kazanmasını tabii karşılamaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr’ın dilin kökenini toplumsal uzlaşmaya dayandırdığı temel düşüncesini Kur’ân’ın yaratılması, Allah’ın sıfatları, ilâhi kelâmın anlaşılması ve yorumlanması, dilsel kıyas gibi meselelere yaklaşımına bariz bir şekilde yansıdığını görmekteyiz. Sözgelimi ilâhi kelâmın anlaşılması hususunda müteşâbih âyetlerin anlamlarının anlaşılabilirliğini kabul etmemektedir. Ona göre Allah’ın kullara anlamı kapalı kalması için bir vahyi göndermesi düşünülemez. Diğer taraftan nesnelerin isimlerinin belirlenmesinde beşerî iradeye bir özgürlük tanıdığı gözlemlenmiştir. Bu konudaki düşüncesi onun dilin kökenine dair yaklaşımını detaylı olarak anlamaktan geçmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kâdî Abdülcebbâr, delâlet, dilin kökeni, lafız-mânâ, dilsel kıyas.

ABSTRACT

Kara, İbrahim, The Theory Of Indication In Qadi Abd Al-Jabbar, Doctoral Thesis, (Supervisor: Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ), Ankara University, 2023.

In this study, the linguistic views of Qadi Abdulcebbâr, the famous mu'tazilite theologian, on wording-meaning are discussed. The author names the full meaning of words in the sentence, if they meet the necessary conditions in the wording and meaning approach, with the concept of signification. According to him, the wording in the Arabic language has no literary value because it consists only of letters and sounds. While dealing with linguistic debates, Qadi Abdulcebbâr gave importance to the origin of language as a starting point. According to him, the origin of language is a mechanism that occurs as a result of the collective agreement of people. For this reason, he rejects the idea that the origin of language is based on a divine teaching. Qadi Abdulcebbâr, who advocates social consensus in determining the first meanings of the words in the language, welcomes the words to acquire figurative or new meanings naturally.

We see that Qadi Abdulcebbâr's basic thought that the origin of language is based on social consensus is clearly reflected in his approach to issues such as the creation of the Qur'an, the attributes of God, the understanding and interpretation of the divine word, and linguistic analogy. For example, he does not accept the incomprehensibility of the meanings of the mutashabih verses regarding the understanding of the divine word. According to him, it is unthinkable for Allah to send a revelation to His servants so that its meaning remains unclear. On the other hand, it has been observed that it gives a freedom to the human will in determining the names of objects. His thought on this subject is based on a detailed understanding of his approach to the origin of language.

Keywords: Qadi Abd Al-Jabbar, Indication, origin of language, word-meaning, linguistic comparison.