

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'A GÖRE DİLSEL DELÂLET

M. Emin MAŞALI*

QADI ABD AL-JABBAR'S THEORY OF LINGUISTIC SIGNIFICATION

There are two kinds of significations from the point of connection between the parts of signification (ad-daal and al-madluul). The first one is what might be called "natural signification," (al-dalalah al- tabe'yyah) which is a type of signification according to which existence (al-Mawjuud) signifies the creator; hence more logically oriented. The second one can be translated as "positive signification" (al-dalalah al-wad'yyah). Qadi Abd al-Jabbar considers linguistic signification within the framework of positive signification. Al-Jabbar's theory of linguistic signification presupposes that the meaning of a text is determined not only by consensus but by the intention of the author/speaker as well. Since while consensus is necessary to determine the meaning of the word, the notion of the intention of the author/speaker is necessary to determine the meaning of the sentence. Therefore, to determine the meaning of the sentence it is necessary that both the notion of consensus and of the intention of the author/speaker should be considered. This article, therefore, attempts to examine al-Jabbar's "theory of linguistic signification," (Al-dalalah al-lugaweyyah) and to determine the way in which he used his theory as a tool in his Qur'anic hermeneutics.

İslam düşüncesi, vahiy ürünü olan dinî metinler etrafında şekillenmiş, bu düşüncenin farklı veçhelerini oluşturan muhtelif disiplinler de söz konusu metinlere dayalı olarak varlık kazanmış, gelişim sergilemiş ve onlar çevresinde örülmüşlerdir¹. Bu anlamda vahiy, İslam düşüncesi içinde yer alan bütün disiplinlerin temel yapı taşı olmuştur. Dolayısıyla dinî metinler gerek İslam medeniyetinin gerekse bu medeniyetin içeriğini oluşturan ilimlerin varlık sebebidir, hatta bu anlamda İslam medeniyetini bir 'metin medeniyeti' olarak tanımlamak da mümkündür.² Lâkin her bir disiplin, oluşumunu sağladığı tarihsel şartlar ve ilişkiler çerçevesinde, söz konusu metinlerden hare-

* Dr. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, eminmasali@hotmail.com

¹ Hanefî, Hasan, *et-Türâs ve't-tecdîd*, Kahire 1980, el-Merkezü'l-Arabiyyü li'l-Bahs ve'n-Neğr, s. 177.

² Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlâhî Hitâbın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine* (çev. Mehmet Emin Maşalı), Ankara 2001, Kitâbiyât, s. 29. Bu durum insanlık tarihine damgasını vurmuş pek çok medeniyet için de geçerlidir. Zira onların büyük bir bölümü dinî bir nitelik arz eden tek bir merkezden neşet etmiş medeniyetlerdir. Bkz. Hanefî, s. 177-178.

ketle kendine özgü farklı düşünsel ve yöntemsel bir yaklaşım sergilemiştir. Bu anlamda kimisi diğer kültürlerle en ufak bir ilişki söz konusu olmaksızın –en azından ortaya çıkışı itibarıyla- salt İslam toplumunun iç dinamikleri tarafından üretilmiş, dolayısıyla dahilî bir isteğe cevap olmuş iken kimisi de dinî metinleri, farklı kültür ve medeniyetlerle etkileşimin sonucunda, bu medeniyetlerin kavram ve telâkkileri çerçevesinde anlamlandırmaya çalışmıştır.³ Disiplinler arasında söz konusu olan bu farklılıklar, benzer şekilde, her bir disiplin dahilinde de gerçekleşmiş ve dolayısıyla tek bir disiplin içinde farklı düşünsel ve metodik yaklaşım tarzları ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede İslam düşüncesinin taşıyıcıları konumundaki düşünürler de vahyin belli bir disiplin dahilinde ve muayyen bir yaklaşım biçimi şeklinde görünüm kazanmasını sağlayan araç görevini ifa etmişlerdir. Diğer bir ifade ile onlar, dinî metinlerin bir 'düşünce'ye dönüşümünün araçları olmuşlardır. Ancak düşünürlerin, metni ele aldıkları epistemolojik perspektifin farklı oluşu, onların, bu metne dayalı olarak ortaya koydukları düşüncenin de farklı olması sonucunu tevhit etmiştir. Bu sebeple dinî metinler karşısında gerek disiplinler arası gerekse disiplin içi farklılıkların kaynağı, söz konusu dinî metni ele alan disiplinin karakteri ile bu metnin ele alındığı epistemolojik perspektif olmaktadır. Zira her bir disiplin farklı bir epistemolojik alanı ifade eder, bu ise metnin belli bir anlama dönüştürülmesinin, yani yorumlanması etkinliğinin hem hedefini hem de yöntemini belirler. Keza düşünürler de metni, sahip oldukları epistemolojik perspektife göre ele almakta, diğer bir ifade ile onlar, kendi epistemolojik perspektiflerini dillendirmede metne araçsal bir rol yüklemektedirler⁴. Mütefekkirler bir taraftan dinî metinlerin bu şekilde bir takım düşüncelere tahavvül etmesine aracılık yaparken diğer taraftan bu teorik dönüşümün metodik temellerini de vazetmişler, böylelikle de gerçekleştirdikleri dönüştürme etkinliğini nesnel bir temele dayandırmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda, ortaya konan düşüncenin temel dayanağının dinî metinler olması, onların, bir metnin delâletinin nasıl gerçekleştiğinin teorik çerçevesini belirlemeye yani dilsel delâleti tanımlamaya sevk etmiştir ki bu da belli bir düşünürün düşünce biçiminin kapsamlı ve yetkin bir tanımının yapılması için onun te'vil anlayışının tespiti gerektiğini göstermektedir.

Bu yazı çerçevesinde biz de mezhebinin sistematize edilmesinde büyük katkıları bulunan sonraki dönem Mu'tezile âlimlerinden Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî'nin (ö. 415/1025) dilsel delâlet teorisini ele almaya çalışacak, bu teorinin, onun te'vil anlayışındaki araçsal konumunun tespitine gayret edeceğiz.

Kâdî Abdülcebbâr'ın dilsel delâlet teorisine geçmeden önce şunu belirtmek gerekir ki, bir şeyin, bilinmesiyle başka bir şeyin de bilinmesini sağlayan bir hâl ve keyfiyete sahip olması şeklinde tanımlanan⁵ ve söz konusu iki unsurdan ilki olan 'dâl/gösteren' bakımından da 'lâfzî olan' ve 'lâfzî olmayan' şeklinde iki kısma ayrılan

³ Dinî metinlerin akla dayalı bir 'anlama' intikali çerçevesinde söz konusu olan doğal bir etkinlik olarak ortaya çıkmış olan Kelâm ilmi ile İslam toplumunun karşısına çıkan problemlerin dinî metinler çerçevesinde çözümlenmesinde kişisel anlayış ve telâkkilerin etkisinin bertaraf edilmesi amacıyla Kitap, Sünnet, icmâ ve icthad gibi bir takım asıllara dayalı olarak şer'î hükümler çıkarmanın kurallarını vazetmeye yönelik olarak neşet etmiş olan fıkıh usûlü, İslam toplumunun iç taleplerine bir cevap olurken felsefe, kelâm ilminin daha önce şekillendirdiği 'temel anlamları' dış kaynaklı teori ve telâkkiler çerçevesinde, genel teorilere ve daha kapsamlı varlık tasavvurlarına dönüştürerek ortaya çıkmıştır, dolayısıyla da içe değil dışa dayalıdır. Bkz. Hanefî, s. 178 vd.

⁴ Ebû Zeyd, *İlâhî Hitâbın Tabiatı*, s. 30.

⁵ Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta'rîfât*, "delâle" maddesi; Bolay, M. Naci, "Delâlet", DİA, IX, 119. Sübkî ise 'delâleti', "Bir şeyin anlaşılmasının, bir diğer şeyin anlaşılmasını gerekli kılmıştır." şeklinde tanımlamıştır. Bkz. Sübkî, Ali b. Abdülkâfî, *el-İbâhâc* (nşr. Komisyon), Beyrut 1404, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, 204.

'delâlet'⁶, usul bilginleri, delâletin tarafları olan 'dâl/gösteren' ile 'medlûl/gösterilen', arasındaki ilişkinin gerçekleştiği yönler itibarıyla 'tabiî delâlet', 'aklî delâlet' ve 'vaz'î delâlet' olmak üzere üç kısımda ele almışlardır. Ancak bazı usulcülerin 'tabiî delâlet' ile 'aklî delâleti' aynı kategoride değerlendirdikleri⁷ dikkate alındığında, 'dâl-medlûl' ilişkisi bakımından 'aklî delâlet' ve 'vaz'î delâlet' olmak üzere iki tür delâletten bahsetmek mümkün olur.⁸ Lâkin usulcüler olsun, belâğat âlimleri olsun, gerek lâfzî olmayan delâlet, gerekse lâfzî delâletin tabiî ve aklî delâlet türleri ile ilgilenmemişler; ilgilerini yalnızca vaz'î lâfzî delâlet üzerine yoğunlaştırmışlardır⁹.

Lâfızların anlamlarıyla olan ilişkilerini ifade eden lâfzî delâlet açısından değerlendirildiğinde vaz'î delâlet, lâfızların vazedildikleri anlamlara olan delâletini ifade ederken,¹⁰ aklî delâlet, lâfzın, anlamına dahil olan, o anlam içerisinde yer alan bir unsura delâleti olmaktadır¹¹ ki burada delâletin tespiti akıl yürütmeye ve ictihada gereksinim duyar. Nitekim başta Şâfiî olmak üzere usulcülerin ekseriyetinin '*mefhûmun delâleti*' olarak adlandırdıkları delâlet türü ile Hanefîlerdeki '*delâletin delâleti*' veya '*nassın delâleti*' ve Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078) '*ma'ne'l-ma'nâ*' olarak isimlendirdiği delâlet türü, '*lâfzî delâletin*' '*aklî delâlet*' türü kapsamına girmektedir.¹² Çünkü bütün bunlarda delâletin tespiti, ilâve bir akıl yürütmeye gereksinim duymaktadır. Sözelimi '*mefhûmun delâleti*'nde, bir, lâfzın, konuşma esnasında delâlet ettiği mana olan '*mantûk*', bir de lâfızdan, telâffuz edilişi esnasında değil de bilâhare elde edilen anlam olan '*mefhûm*' vardır.¹³ Diğer bir ifade ile mantûk, lâfızların delâletiyle mefhûma götürür;¹⁴ fakat lâfızlardan çıkarılan bu mefhûm, bazen, ardında bir başka anlama daha delâlet eder ki buna '*mefhûmun delâleti*' denir¹⁵ ve elde edilen bu ikinci anlamın tespiti, akıl yürütme yoluyla gerçekleşir. Hanefîlerin '*delâletin delâleti*' veya '*nassın delâleti*' dedikleri ise, lâfzın, nassda belirtilen duruma ait hükmün, bu hükümle aynı illete sahip olan ve fakat nassda belirtilmeyen bir başka durum hakkında da geçerli olduğunu göstermesidir. Burada her ne kadar iki hüküm arasında ortak olan illet, dile dayalı

⁶ Sübkî, I, 204; Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn, *Teyisîru't-tahrîr*, Mısır 1350, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, I, 80.

⁷ Bkz. Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn b. Ömer, *Nihâyetü'l-icâz fi dirâyeti'l-icâz* (nşr. İbrâhim es-Sâmirî-Muhammed Berekât Hamdî), Ammân 1985, Dâru'l-Fikr, s. 39.

⁸ Sübkî, I, 204.

⁹ Sübkî, I, 204; Muhammed Sa'd, Mahmûd Tevfîk, *Delâletü'l-elfâz inde'l-usûliyyîn: dirâse beyâniyye nâkide*, Mısır 1407/1987, Matbaatü'l-Emâne, s. 11. Ancak İslam hukukunda gerek furû gerekse usulde lâfzî delâlete ek olarak gayr-i lâfzî delâlet de itibar edilen bir delâlet türü olmuştur. (Bkz. Bardakoğlu Ali, "Delâlet", DİA, IX, 119-120.)

¹⁰ Cürcânî, "ed-Delâletü'l-lafziyyetü'l-vadiyye" maddesi.

¹¹ Râzî, *Nihâye*, s. 39.

¹² Râzî, *Nihâye*, s. 39.

¹³ Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf Ebû'l-Meâlî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkâh* (nşr. Abdülazîm Mahmûde Dîb), Mısır 1418, Dâru'l-Vefâ, I, 298; Âmidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ebû Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (nşr. Ehad el-Efâdil), Kahire ts., Müessesetü'l-Halebî, III, 62; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşâdü'l-fühûl ilâ tahkîki ilmi'l-usûl* (nşr. Ebû Mus'ab Muhammed b. Saîd el-Bedrî), Beyrut 1412/1992, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, s. 302. Bu arada bazı usulcüler mefhûmu 'hitâb' kavramıyla ifade etmişlerdir. Bkz. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Merhûl min ta'lîkâti'l-usûl* (nşr. Muhammed Hasan Heyto), Dimaşk 1400/1980, Dâru'l-Fikr, s. 209.

¹⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ fi ilmi'l-usûl* (nşr. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi), Beyrût 1413/1993, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, s. 265.

¹⁵ Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlâhî Hitâbın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine* (çev. Mehmet Emin Maşalı), Ankara 2001, Kitâbiyât, s. 220. Aslında mantûk da, lâfızdan elde edilen anlam olması hasbiyle, bir 'mefhûm'dur. Ancak usulcüler onu telâffuz esnasında (nutk) elde edilen anlam olması sebebiyle 'mantûk' olarak isimlendirmişler, telâffuz esnasında değil de daha sonra elde edilen diğer anlamları ise 'mefhûm' olarak karşılamışlardır. Bkz. Âmidî, III, 62.

olarak tespit edilebilse ve inceleme ve ictihadda bulunmaya ihtiyaç duymasa da, nassda belirtilmeyen ikinci hükmün tespiti, aklî bir etkinliğe ihtiyaç duymaktadır. Çünkü bu ikinci hüküm, illet benzerliğini tespitiye yönelik bir zihinsel çıkarsamanın ürünüdür.¹⁶ Keza kelâmın iki çeşit olduğunu belirten Cürcânî'ye göre de söz konusu kelâm türlerinin birincisinde, kastedilene, yalnızca lâfzın delâleti aracılığıyla ulaşılmakta iken, ikincisinde, yalnızca lâfzın delâletinden hareketle ulaşılamamaktadır. Öyle ki bunda lâfız, cümle içi konumu çerçevesinde belli bir anlama götürür, sonrasında ise bu anlam, ikinci bir delâlete sevk eder. Diğer bir ifade ile bir takım ifadelerde muhatap, akıl yürütme yoluyla, lâfzın zahirinin ifade ettiği anlamdan hareketle söz sahibinin kasdı içinde yer alan ikinci bir anlama daha ulaşır. Nitekim Cürcânî bunu şu şekilde dile getirmiştir: "‘Anlam’ ile lâfzın zahirinden anladığın ve kendisine vasıtasız ulaştığın ‘anlam’ı, ‘anlamın anlamı’ ile de, lâfızdan belli bir anlam elde etmeni, bilâhare ise bu anlamın seni bir başka anlama götürmesini kastedersin."¹⁷

Vaz’î delâleti tabiî veya aklî delâletten ayıran en temel özellik, onun değişime açık olmasıdır. Tabiî ve aklî delâlet, gerek toplumların gerekse dillerin değişimine bağlı olarak herhangi bir değişim sergilemez iken, vaz’î delâlet, toplumdan topluma, bir dilden diğerine değişim sergiler.¹⁸ Nitekim Râzî, vaz’î delâleti, 'lafızların vazedildikleri anlamlara olan delâletidir" şeklinde tanımladıktan sonra, "Bu delâletin vaz’î olduğunda şüphe yoktur, aksi taktirde, vaz’ların farklılaşmasıyla birlikte delâletin farklılaşması imkânsızlaşır." demek sûretiyle vaz’î delâletin, anılan özelliğine göndermede bulunmaktadır.¹⁹ Keza Mu'tezile'nin, dilin karşılıklı uzlaşmanın sonucu olduğu yönündeki telâkkisini temellendirmede ileri sürdüğü argümanlardan biri de vaz’î delâletin sahip olduğu anılan özelliştir.²⁰

Kâdî Abdülcebbar ise delilleri sınıflamaya tâbi tutmuş, dilsel delâleti, bu deliller sınıflamasında 'muvâdaa/oydaşma' ve 'söz sahibinin kasdı' ile delâlette bulunan deliller kategorisinde değerlendirmiştir. Öyle ki Kâdî Abdülcebbar delilleri, onların delâletlerinin dayanağı açısından üçe ayırmıştır. Zira o, bazı delillerin 'geçerlilik' ve 'zorunluluğa' delâlet ettiğini, bazılarının 'illetlere' ve 'ihtiyâra' dayalı olarak delâlette bulunduğunu, bazılarının delâletinin ise 'muvâdaa' ve 'söz sahibinin kasdı' aracılığıyla gerçekleştiğini şu sözleriyle dile getirmiştir: "Delillerin bir kısmı geçerlilik ve zorunluluk bildirir, kimisi illetler ve ihtiyâr itibarıyla delâlete sahiptir, kimisi de muvâdaa ve maksat ile delâlet ifade eder(...) İlki geçerlilik itibarıyla delâleti olandır ki bununla Allah'ın bir olduğunun bilgisine ulaşılır. Bunu illetler itibarıyla delâlete sahip olan takip eder ki bununla da adaletin bilgisine ulaşılır."

¹⁶ Zuhaylî, Vehbe, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, Dimaşk 1406/1986, Dâru'l-Fikr, I, 353. Ancak Hanefî usulcüler, 'nassın delâleti'nin ictihada değil dile dayanan bir çıkarsama olması itibarıyla kıyastan ayrıldığını belirtirler. Zira kıyas, ictihad/re'y ile elde edilen bir anlamdır ki bu anlam sayesinde hükmün hakkında nass bulunmayan bir durum için geçerli olması mümkün olur. Nassın delâleti ise dilsel olarak söz diziminin içerdiği anlam göz önünde bulundurulmuş yapılmış bir çıkarsamadır ki fakih olmasa bile Arap dilini iyi bilen herkesin, nassın dilsel açıdan içerdiği illeti anlayabilmesi ve bu illeti içeren benzer durumlar için de aynı hükmün söz konusu olduğunu bilmesi mümkündür. Geniş bilgi için bkz. Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî), Beyrut 1414/1993, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, 241. Şunu da belirtelim ki Şâfiî usulcüler 'nassın delâleti'ni 'mefhûm-u muvâfakat' şeklinde isimlendirmişlerdir. Zira nassın delâletinde, hakkında nass bulunmayan hüküm, nass bulunan hükümlerle, mefhûm-u muvâfakatta da lâfızda ifade edilmeyen anlam, telâffuz edilen anlam ile uyum arz etmektedir. Bkz. Âmidî, III, 62; Şevkânî, s. 302; Zuhaylî, I, 353.

¹⁷ Cürcânî, Abdülkâhir, *Delâilü'l-icâz* (nşr. Muhammed Radvân ed-Dâye, Fâyiz ed-Dâye), Dimaşk 1407/1987, Mektebetü Sa'dü'd-dîn, s. 258-259.

¹⁸ Muhammed Sa'd, s. 12-13.

¹⁹ Râzî, *Nihâye*, s. 39.

²⁰ Süyûtî, Ebû'l-Fadl Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *el-Müzhir fî ulûmi'l-lüğa ve envâihâ* (nşr. Fuâd Ali Mansûr), Beyrut 1998, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, 21.

varılır. Bunu da *muvâdaa kanalıyla delâlete sahip olan takip eder ki bununla da nübüvvet ve hükümler bilinir.*"²¹

'Dilsel delâlet' ile 'tabiî/aklî delâlet' arasında ayırımda bulunan bu sınıflama çerçevesinde Kâdî Abdülcebbar, ilk tür delilin, kendisinin delâleti olmaksızın geçerliliği bulunmayan bir şeye delâlet ettiğini ifade etmekte ve fiilin, failinin muktedir olduğuna, varlığın yaratılmış oluşunun da yaratıcının varlığına delâletini buna örnek olarak sunmaktadır. Zira failin kudret sahibi olmaması durumunda fiilin, yaratıcının var olmaması durumunda da varlığın yaratılmışlığının olması düşünülemez.²² Kâdî Abdülcebbar'ın bu ilk tür delil ile ilgili olarak gerçekleştirdiği tanım ve açıklama, mutasavvıfların varlığı ilâhî hitabın varlıksal boyutu olarak telâkki etmeleriyle paralellik arz eder ki bu da varlığı bir metin olarak görme anlayışının, yalnızca mutasavvıflara has olmadığı yönünde bir medlûl içerir.²³

Kâdî Abdülcebbar Mu'tezile'nin beş esasının ilki olan 'tevhid'in bilgisine götüren delilin, bu ilk tür delil olduğunu ifade etmiş;²⁴ 'dâl' ile 'medlûl' arasındaki ilişkinin zorunlu ve aklî olması hasebiyle de bu delâlet türünün aklî delâlet niteliği arz ettiğini belirtmiştir. Diğer bir ifade ile bu nitelikte bir delil aracılığıyla gerçekleşen 'delâlet'in dayanağı akıl yürütmedir. Zira varlıklardan hareketle Allah'ın Zâtî sıfatlarının bilgisine ulaşılması, akıl yürütme yoluyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla buradaki delâlet, her zaman ve mekânda aynı kalır, toplumların veya dönemlerin değişimine bağlı olarak farklılık arz etmez. Nitekim yukarıda da belirttiğimiz gibi, zamanın ve toplumların farklılaşmasına bağlı olarak değişmez olma, 'aklî delâlet'i 'vaz'î delâlet'ten ayıran en temel özelliğidir.

İlletler ve ihtiyâr itibarıyla delâlette bulunan ikinci tür delil ise Abdülcebbar'a göre Mu'tezile'nin esaslarından biri olan adalet ilkesini tevlit eder. Bu delil türü, ancak, birinci tür delil sayesinde 'delil' olma özelliği elde eder. Zira onun 'delil' olabilmesi için, ilk tür delil sayesinde tespiti gerçekleştirilen Zâtî sıfatların bilinmesi gereklidir. Öyle ki söz konusu sıfatlar, bu sıfatlarla muttasıf olan failden sudûr edecek olan fiillerin yapısını belirleyecektir. Sözelimi bu sıfatlara sahip olan bir varlık, gerek cisim gerekse bir araz olmayacaktır. Hal böyle olunca da O, cisimlerin ihtiyaç duyduğu şeylere de ihtiyaç duymayacaktır. Bunun yanı sıra söz konusu Zâtî sıfatlar, O'nun diğer sıfatlarının bilgisine de götürür.²⁵ İşte bizler Allah'ın, kabih bir fiilde bulunmama- cağı -her ne kadar O, sahip olduğu kudrete bağlı olarak kabih olan bir şeyi yapma kudretinde olsa da- yönündeki çıkarımımızda, O'nun kabih olan bir şeyi yapmayacağı- nın göstergeleri konumunda bulunan sıfatlarına dayanırız ki²⁶ bu durumda söz konusu sıfatlar, bu yöndeki delâletin dayandığı 'illetler' olmuş olurlar. Diğer taraftan bu durum, Allah'ın fiillerinin, O'ndan sadır olan fiiller olması hasebiyle, hasen/güzel ol-

²¹ Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbî't-tevhîd ve'l-adl* (nşr. Mahmûd Hudayrî-Mahmûd Muhammed Kâsım), Kahire 1385/1965, Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, XV, 152; age., (nşr. Emîn el-Hûlî), Kahire 1380/1960, eş-Şeriketü'l-Arabî li't-tibâa ve'n-neşr, XVI, 349.

²² Kâdî, *el-Muğnî*, XV, 152.

²³ Ebû Zeyd, *en-Nass, es-sulta, el-hakîka: el-fikru'd-dînî beyne irâdeti'l-ma'rife ve irâdeti'l-heyeme*, s. 264-265. Nitekim mutasavvıflar, Kur'an'ı olduğu gibi varlığı da 'Allah'ın Kelimeleri' olarak değerlendirmişler ve bu değerlendirmelerine "De ki: Rabbimin sözleri (kelimâtü rabbî) için derya mürekkep olsa ve bir o kadar da ilâve getirsek dahî, Rabbimin sözleri bitmeden önce deniz tükenir." meâlindeki Kehf 18/109 ayeti ile "Şayet yeryüzündeki ağaçlar kalem, deniz de arkasından yedi deniz katılarak (mürekkep olsa) yine Allah'ın sözleri (kelimâtullah) tükenmez." meâlindeki Lokmân 31/27 ayetinde güçlü bir dayanak bulmuşlardır.

²⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, XVI, 349.

²⁵ Ebû Zeyd, *İşkâliyyâtü'l-kırâe ve âliyyâtü't-te'vil*, Beyrut 1996, el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, s. 62-63.

²⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, XV, 157.

duğu çıkarımında bulunmaya da imkân tanır. Çünkü bizler, Allah'ın, yalnızca güzel olanı yapacağını gösteren bir hâl üzere olduğunu bilmekteyiz²⁷ ki bu bilgi böyle bir çıkarım için 'illet' görevi görür.

İlk tür delil aracılığıyla gerçekleşen 'delâlet' gibi bu delâlet türü de akıl yürütmeye dayalıdır. Zira gerek varlıklardan hareketle Allah'ın Zâtî sıfatlarının bilgisine ulaşılması, gerekse bu sıfatlara dayalı olarak Allah'tan sudûr etmesi mümkün olan fiillerin bilgisinin tespiti, akıl yürütme yoluyla gerçekleşmektedir. Lâkin Kâdî Abdülcebâr, bu ikinci tür delilde 'illetler' ile birlikte 'ihtiyâr'ı şart koşturmuş ki, o, bunun nedeninin, bu delil türü ile ilk tür delil arasında ayırımında bulunma olduğunu ifade etmiş; burada illetlerle birlikte ihtiyârın veya ihtiyâr konumunda olan bir şeyin bulunmasının zorunluluk arz ettiğini belirtmiştir.²⁸ Diğer bir ifade ile ilk tür delile de varlıklardan Zâtî sıfatlara zorunlu olarak ulaşılmakta, yani 'dâl' konumundaki 'varlıklar', Allah'ın söz konusu sıfatlarla muttasif olmasını zorunlu olarak ele vermektedir. Allah'tan sudûr etmesi mümkün olan fiillere gelince, her ne kadar Allah iyi-kötü bütün fiilleri gerçekleştirebilme gücünde olsa da, söz konusu Zâtî sıfatları, O'nun, fiillerinde, iyi yani hasen ile kötü yani kabih olan arasında ayırımında bulunacağını ve yalnızca iyi/hasen olanı tercih edeceğini ifade ederler.²⁹

Kâdî Abdülcebâr, üçüncü tür delilde ise kelâmın delil olmasını sağlayan 'muvâdaa' ile söz sahibinin muvâdaaya mutabık 'kastı'nın bulunmasının gereklilik arz ettiğini ifade etmektedir.³⁰ Kâdî Abdülcebâr, kelâmın bu özellikteki delâletinin fiillerin delâleti gibi olduğunu belirtir. Diğer bir ifade ile o, muvâdaa ile fiiller itibarıyla söz konusu olan muvâdaa/uzlaşma arasında benzerlik kurar. Nasıl ki söz konusu uzlaşma, fiillerdeki hükmü belirlemeye yardım ederse, muvâdaa da bu şekilde, kelâmın anlamını tespitte yardımda bulunmaktadır.³¹ Bir başka ifadeyle nasıl ki fiiller, ifade ettikleri anlam üzerinde gerçekleşen uzlaşma doğrultusunda bir mana taşıyor ve bu yönde bir uzlaşma olmadığında delâletten yoksun oluyorsa, aynı şekilde 'kelâm' da ancak muvâdaanın var olmasıyla anlam ifade eder. Ancak Kâdî Abdülcebâr, birinin muvâdaaya diğerinin ise muvâdaaya dayalı olması hasebiyle delâlet noktasında ortaklık arz ettiklerini belirttiği 'kelâm' ile 'fiiller' arasında farklılığın bulunduğunu belirtmektedir. Zira 'kelâm', gerek kelimelerin yerlerinin değişimi gerek kelimelerin müfretlik ve çoğulluk gibi özellikleri gerekse hareke değişimi sayesinde anlamsal genişliğe sahiptir ve bu yönüyle de fiillerden ayrılır. Bu sebeple 'kelâm'ın mümkün olduğu durumlarda, onun sahip olduğu söz konusu özellikler sebebiyle, kelâm terk edilerek daha başka bir şey –sözgelimi bir hareket- kullanılamaz.³² Kâdî Abdülcebâr, peygamberin nübüvvet iddiasındaki doğruluğuna delâlet eden mucizeleri, fiilde, o fiilin ne anlam ifade ettiği doğrultusunda gerçekleşen uzlaşma kabilinden değerlendirir. Zira peygamber tarafından gerçekleştirilen söz konusu harikulâde olay, bu olayın gerçekleşmesinin, o kişinin doğru söylediği ve peygamber olduğu yönünde bir delâlete sahip önceden gerçekleşmiş bir uzlaşma gibidir. Hatta Kâdî Abdülcebâr bu durumu delâlet bakı-

²⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, XV, 157.

²⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, XV, 158.

²⁹ Kâdî Abdülcebâr'ın 'adâlet' esasına yaklaşımı ile onun bu esas çerçevesinde ele aldığı temel problemlerden birinin hüsün-kubuh meselesi olduğu ile ilgili olarak bkz. Çelebi, İlyas, "Kâdî Abdülcebâr", *DiA*, XXIV, 106.

³⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, XV, 160.

³¹ Kâdî, *el-Muğnî*, XV, 160.

³² Kâdî, *el-Muğnî*, XV, 160.

mindan sözlü tasdikten daha güçlü görmektedir, zira burada, kelâmda gerçekleşen ve delâletin tespitini zorlaştıran istiare ve mecaz türü şeyler vukû bulmamaktadır.³³

Kelâmın delâletinde ilk şartın muvâdaa olması, Arapça bir ifadeyi anlamak için, o ifadedeki kelime ve terkiplerin dildeki kullanımını ve onlar üzerinde gerçekleşen muvâdaayı bilmenin gerekli olduğu sonucunu vermektedir.³⁴ Diğer bir ifadeyle, bir kelimeye, ancak, o kelimenin dilde sahip olduğu anlam örgüsü içinde yer alan bir anlam yüklenebilecektir. Nitekim Kâdî Abdülcebbar bunu şu sözleriyle dile getirir: "Bütün bunlara bağlı olarak bizden biri, bir kimsenin Arap dili ile dillendirdiği muradını, Arap dilinin muvâdaa usulüne vâkıf olduğunda anlar, bunu bilmediğinde ise, her ne kadar sair dilleri bilse de, söz konusu muradı bilemez."³⁵ Kâdî Abdülcebbar, bu sözleriyle, muvâdaanın, bir kelimeye yüklenecek anlamın sınırlarını belirlediğini ve dolayısıyla da tespiti gerçekleştirecek anlamın, muvâdaa sınırlarının ötesine çıkamayacağını ifade etmektedir.

Kelâmın delâlet ve anlam ifade etmesinde muvâdaanın şart oluşu noktasında Eş'arîler de Mu'tezile ile hemfikirlerdir.³⁶ Nitekim bir Eş'arî olan Bâkılânî (ö. 403) de 'dilsel delil'i "Sözün ifade ettiği anlamlarla isim, sıfat ve diğer lâfızların delâletleri üzerinde gerçekleşen uzlaşma ve muvâdaa kanalıyla delâlet ifade eden delil" şeklinde tanımlamaktadır.³⁷ Ancak bu iki kesim arasında muvâdaanın, sözün delâleti için şart koşulması noktasında görülen fikir birliği, muvâdaanın kaynağı noktasında yerini fikir ayrılığına bırakır. Nitekim muvâdaanın kaynağı ile ilgili olarak ilki Zâhirîler³⁸ ile bir yönüyle Eş'arîler³⁹ tarafından temsil edilen ve muvâdaayı tevkîfi olarak kabul eden yaklaşım, ikincisi ise bayraktarlığını Mu'tezile'nin⁴⁰ yaptığı ve muvâdaayı beşerî olarak telâkki eden yaklaşım olmak üzere iki temel eğilim görülür.⁴¹ Ancak Eş'arîler, tevkîfi olanın varlık tarihindeki ilk muvâdaa olduğu kabulündedirler ve söz konusu temel/orijin muvâdaadan kaynaklanan sonraki tâlî muvâdaaların olabirliğini kabul etmektedirler.⁴²

Anılan kesimlerin muvâdaanın kaynağı ile ilgili bu değerlendirmeleri, bu kesimlerin 'bilginin kaynağı' ile ilgili telâkkilerinin bir yansımasıdır. Bilginin kaynağının Allah mı akıl mı olduğu veya akıl ve vahyin belli alanları ve sınırları mı bulunduğu bağlamında Mu'tezile, kaçınılmaz olarak, bilginin kaynağı itibarıyla, aklın nakle önceliğini savunmuş; Zahirîler bilginin kaynağının 'vahiy' olduğunu belirtmiş; Eş'arîler ise orta yolu tutarak, bu bağlamda nakil ile akıl arasında bir tercihte bulunmanın doğru olacağını, her ikisinin de bilgi için kaynak değeri taşıdığını ileri sürmüşlerdir.⁴³ Aslında

³³ Kâdî, *el-Muğnî*, XV, 161.

³⁴ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı* (çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak, Ekrem Demirli), İstanbul 2000, Kitabevi, s. 92.

³⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, XV, 160.

³⁶ Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *Kitâbü't-temhîd* (nşr. Richard Yusuf Mekârisî el-Yesûî), Beyrut 1957, el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, s. 12-13.

³⁷ Bâkılânî, *el-İnsâf fima yecibu i'tikâduhu ve lâ yecâzu'l-cehlü bihi* (nşr. Seyyid İzzet el-Attâr), Kahire 1369/1950, Mektebü Neşri's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, s. 14; Ebû Zeyd, *İşkâliyyât*, s. 59.

³⁸ Bkz. İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Mısır 1345, Mektebetü'l-Hancî, I, 29 vd.

³⁹ Bkz. Âmidî, I, 70; Sübkî, I, 197; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki ilmi'l-usûl* (nşr. Muhammed Saîd el-Bedri), Beyrut 1412/1992, Dâru'l-Fikr, s. 34. Nitekim Fahreddîn Râzî de "Tevkîflik görüşü Eş'arî ve İbn Fûrek'e aittir." demektedir. Bkz. Fahreddîn Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikih* (nşr. Tâhâ Câbir Alvânî), Riyad 1400/1979, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye-I, 181; Karâfî, I, 449.

⁴⁰ Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 182; Karâfî, I, 449; Sübkî, I, 197; Şevkânî, s. 34.

⁴¹ Süyûtî, *el-İktirâh fî ilmi usûli'n-nahv* (nşr. Ahmed Suphi Fırat), İstanbul 1395/1975, Matbaatü Külliyyeti'l-Edeb, s. 8-9.

⁴² Ebû Zeyd, *İşkâliyyât*, s. 60.

⁴³ Ebû Zeyd, *İşkâliyyât*, s. 123.

muvâdaanın kaynağı noktasındaki bu değerlendirmeler de ilâhî kelâmın tabiatı noktasındaki telâkkilerin bir uzantısı addedilebilir.⁴⁴ Nitekim Eş'arîler, Allah'ın ezeli kelâmı ve ezeli/kadîm zatına ait bir sıfat vasfını taşımasından ötürü ilâhî hitâbın/Kur'ân'ın kadîm olduğu düşüncesini savunurken Mu'tezile, Zât-ı ilâhînin kendisiyle nitelenmesi caiz olmayan sesler, söz ve ontolojik düzlemde ortaya çıkmış bir dilden müteşekkil olması hasebiyle muhdes ve mahlûk sıfatını taşıdığı; dolayısıyla, kelâm-ı ilâhînin Allah'ın zâtî sıfatlarından değil, fiilî sıfatlarından olduğu fikrini benimsemiştir.⁴⁵

Muvâdaanın beşer kaynaklı olduğu düşüncesi, Mu'tezile'nin 'tevhid' prensibi noktasında da son derece önemlidir. Zira Mu'tezile muvâdaanın kaynağının Allah olmasını tevhid ilkesine aykırı bulur. Çünkü muvâdaa, yani nesnelere isim verilmesi, işarette bulunmaktadır. Ancak Allah'ın fizikî bir işarette bulunması onu cisimlendirmek olur ki Allah böyle olmaktan münezzehtir.⁴⁶ Görüldüğü gibi Mu'tezile, muvâdaanın kaynağının Allah olarak algılanmasının, teccîme yol açacağı kanaatini taşımaktadır. Nitekim dilsel delâletin ilk şartı olan muvâdaanın gerçekleşebilmesi için uzuvsal bir hareket veya îmânın olmasının kaçınılmaz olduğunu düşünen Kâdî Abdülcebbâr⁴⁷ da Allah'ın, Âdem'e, dili, dil üzerinde muvâdaa olduktan sonra öğretmiş olduğu fikrini benimsemiştir: "İlk muvâdaada, isimlendirileni tahsis eden işaretin önce olması zorunludur. Bu sebeple biz, ezeli olan Allah'ın, Âdem'e, dili, onun üzerinde muvâdaa olduktan sonra öğretmesini mümkün gördük de, Allah'ın işaret etmesi imkânsız olduğu için, muvâdaaya, O'nun başlamasını mümkün addetmedik."⁴⁸ "Ve (Allah) Âdem'e bütün isimleri öğretti" meâlindeki Bakara Sûresi 2/31 âyetine dayanarak muvâdaayı ilâhî kaynaklı gören İbn Fâris'in bu yöndeki açıklamalarını ele alan ve anılan ayetin muvâdaanın tevkîfliğine dair bir delil değeri taşımadığını belirten, bunun yanı sıra *el-Hasâis* isimli önemli eserinde muvâdaanın kaynağı meselesini özel bir başlık altında incelemeye alan Osman b. Cinnî (ö. 392/1002) de bu doğrultuda şu açıklamaya yer verir: "Noksandan münezzehe ve ezeli olan Allah'ın, kullarından herhangi biri ile bir şey üzerinde muvâdaada bulunmakla nitelenmesi caiz değildir. Zira muvâdaada, kendisine îmâda ya da işarette bulunulan yönünde bir uzuv ile îmâ ya da işaretin olması zorunludur. Noksandan münezzehe ve ezeli olan Allah için bir uzuv söz konusu değildir ki onunla Allah bir îmâ ve işarette bulunsun."⁴⁹ Keza onlara göre muvâdaanın ilâhî olması, dinî yükümlülükle ve dünya hayatının bir imtihan oluşuyla da çelişmektedir. Zira şayet dil, Allah tarafından bildirilme olmuş olsaydı, Allah'ın önce belli bir lâfzı, sonra belli bir anlamı, sonra da söz konusu lâfzın söz konusu anlam için kullanılacağına bilgisini yaratması gerekirdi. Bunu O'nun, sahip olduğu sıfatlara, ardından da Zâtına ait bilgiyi yaratması takip edecekti ki bu da dinî yükümlülüğü aklî değil zorunlu bir hale getirecek ve buna bağlı olarak da yükümlülük ve imtihanın anlamı kalmayacaktır.⁵⁰

⁴⁴ Nitekim Câbirî, bu noktadaki ihtilâfin kökünün, esas itibarıyla, Ashâb-ı re'y ile Ashâb-ı hadîs, Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki usul farklılığına dayandığını; Ashâb-ı re'ye mensup fakihlerle Mu'tezilî kelâmcıların, fıkıh ve kelâmdaki usullerine uygun olarak muvâdaayı, Ehl-i sünnet âlimleri de yine kendi fıkıh ve kelâm usulleri gereğince tevkîfliği savunduklarını belirterek bu konunun altını çizmiştir. Bkz. Câbirî, s. 54-55.

⁴⁵ Ebû Zeyd, *İlâhî Hitâbın Tabiatı*, s. 9. Kelâm-ı ilâhî fiilin sıfatlarından olduğunda, eşyanın isim olarak tanımlanmasında, muvâdaanın, kelâm-ı ilâhîden önce olması zorunlu olur. Yani insanlar arasında eşyanın tanımlanmasında bir uzlaşma gerçekleşmiş ve bunun sonucunda dil meydana gelmiş olmalı, ardından da kelâm-ı ilâhî gerçekleşmeli ki Allah, insanlara anlayacakları şeyle hitapta bulunabilsin.

⁴⁶ Süyûtî, *el-Müzhîr*, I, 16.

⁴⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, XV, 106.

⁴⁸ Kâdî, *el-Muğnî* (nşr. Mahmûd Muhammed el-Hudayrî), (y.y.) 1958, ed-Dârü'l-Mısriyye, V, 164; VII, 109.

⁴⁹ İbn Cinnî, Ebû'l-feth Osmân, *el-Hasâis* (nşr. Muhammed Ali en-Neccâr), Beyrut ts., Âlemü'l-Kütüb, I, 45.

⁵⁰ Süyûtî, *el-Müzhîr*, I, 21.

Kelâmın delâletinin tespitinde ilk şartın muvâdaa olduğunu belirten Kâdî Abdülcebbar, muvâdaanın, delâletin tespiti için yeterli olmadığını ifade etmiştir. Ona göre bu çerçevede söz sahibinin muvâdaaya mutabık maksadının tespitine de gereksinim vardır. Diğer bir ifade ile dil, karşılıklı anlaşma neticesinde ortaya çıktığından dilsel ifadeler, taşıdıkları anlamları kendi başlarına belirtmekte yeterli değildir; dolayısıyla dildeki herhangi bir ifadenin mutlak ve tabîî bir anlamından bahsedilemez; bu sebeple de sözü söyleyeni anlamak isteyen muhatabın daima söz sahibinin kastını ve muradını dikkate alması gerekir.⁵¹ Nitekim o, şöyle demiştir: "Nasıl ki muvâdaa zorunlu ise aynı şekilde kelâmın muvâdaaya mutabık olmasını sağlayan maksatlar da böyledir (zorunludur), bu sebeptir ki biz, kelâmın, muvâdaa ve maksat ile delâlette bulunacağını belirttik."⁵² Belli bir maksat olmaksızın da 'söz'ün olabileceğini fakat bu durumda onun delâlet ve anlamdan yoksun olacağını belirten Kâdî Abdülcebbar, 'kelâm'ın delâlette bulunabilmesi için bir maksat doğrultusunda vukû bulması gerektiğini söylemektedir.⁵³ Nitekim o bu doğrultuda şunları serdedir: "Yalnızca söz sahibinin durumuna itibar ederiz. Çünkü o, muvâdaayı bilmeksizin sözü dile getirirse ya da muvâdaayı bilse de hafız birinin yaptığı veya hikâyesinin aktardığı veya öğrencinin yaptığı tarz kelâmda bulursa, ya da maksatsız olarak onu dile getirirse, bu söz delâlette bulunmaz. O sözü dile getirip, muvâdaa yönünü kastetse, söz sahibinin durumundan, onun, maksatlarını açıkladığı, çirkin/kabih olan bir şeyi murat etmediği ve onu yapmadığı açığa çıktığında, bu sözün delâletinin olması zorunluluk arz eder. Bu şartlar tamam olduğu zaman, o sözün delâlete sahip olması artık kaçınılmazdır."⁵⁴

Kâdî Abdülcebbar beşer kelâmının delâletinin tespitinde zorunluluk arz eden muvâdaanın haber/nakil veya o konumda bir şey aracılığıyla, 'kasd'ın ise zorunlu olarak tespit edileceğini belirtirken, söz sahibinin Allah olması durumunda, yani kelâm-ı ilâhî söz konusu olduğunda, 'kasd'ın tespitinin zorunlu olarak değil de akıl yürütme yoluyla (istidlâl ile) gerçekleştirileceğini, zira mütekellimin Allah olması durumunda 'kasd'ın zorunlu olarak tespitinin, dinî yükümlülük ile çelişeceğini söylemektedir.⁵⁵ Kâdî Abdülcebbar'a göre Allah'ın kelâmının delâleti, O'nun kastının akli delillerle tespit edilmesi sonrasında gerçekleşir. Allah'ın kastının tespitinde ise kelâm tek başına yeterli değildir, yani kastı, yalnızca kelâmdan hareketle belirleyebilmemiz mümkün değildir; dolayısıyla da 'kast'ın tespiti akıl yürütme yoluyla olacaktır. Diğer bir ifade ile Kâdî Abdülcebbar, kastın tespitinde söz konusu olan bu akıl yürütmede hareket noktasını belirleyecek olan şeyin söz sahibinin zatına ve fiillerine ait sıfatlara ilişkin bilgi olan akli bilgi olduğunu söylemektedir: "Sözün sahibini ve o sözün, hak dışında bir şey söylemeyen birinden sâdir olduğunu bilmeyen kimsenin, söz sahibinin sözünden hareketle çıkarımda bulunması sahih olmaz. Çünkü kelâm sahibinin sözünün doğruluğunu, bizim (tevhid ve adaletin bilgisi şeklinde) belirttiklerimiz olmaksızın bilmesi imkânsızdır. Çünkü bu kimsenin, 'söz sahibinin sözü haktır' demekle bunu bilme imkânı yoktur. Zira o, O'nun kelâmında hükümsüzlüğün/geçersizliğin olmasını mümkün saydığına, bu sözün (yani 'söz sahibinin sözü haktır' sözünün) hükümsüz olması da mümkün olur. Bizim (tevhid ve adalet dair) zikrettiğimiz bilginin öne alınması gerekli olduğunda, Allah Teâlâ'nın kelâmının gerçek ve bir delâlet olduğunun bilinmesi mümkün olur."⁵⁶

⁵¹ Görgün, Tahsin, "Kâdî Abdülcebbar", DİA, XXIV, 110.

⁵² Kâdî, *el-Muğnî*, XV, 162.

⁵³ Kâdî, *el-Muğnî*, XV, 162.

⁵⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, XVI, 347.

⁵⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, XV, 162.

⁵⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, XVI, 394-395.

Bu durumda Kâdî Abdülcebâr, bir kelime veya ifadenin, anlam örgüsü için- de yer alan anlamlardan hangisinin kastedildiğini tespiti sağlayan şeyin, söz sahibinin kastı, söz sahibinin kastının tespitini sağlayan şeyin de onun zât ve fiillerine ait sıfat- ların bilgisi olduğunu ifade etmektedir. Lâkin söz sahibi, kastını ifade ederken muvâdaayı göz önünde bulundurmalıdır. Nitekim Kâdî, bu durumun Allah kelâmı için de geçerli olduğunu ifade etmekte ve şöyle demektedir: "Allah Teâlâ üzerinde muvâdaa gerçekleşmiş olan bir kelâm ile hitapta bulunduğu O'nun muradı söz konusu muvâdaa olmuş olur."⁵⁷ Bu sözleriyle söz sahibinin, kelâmı, üzerinde muvâdaanın gerçekleştiği anlam doğrultusundaki bir maksatla dillendirmesinin zorunlu olduğunu ifade eden Kâdî, söz konusu olan Allah kelâmı olduğunda ve durumundan onun muvâdaa doğrultusunda hamledilmesinin çirkin olacağı anlaşıldığında, muvâdaanın ifade ettiği anlam doğrul- tusunda dillendirilmesinin sahih olmayacağını, bu durumda söz konusu kelâmı birlik- te, onun muvâdaa doğrultusunda hamledilmeyeceğini belirten aklî veya naklî delilden ibaret bir karinenin bulunmasının zorunluluk arz edeceğini ifade etmektedir.⁵⁸ Dahası o, kelâmın, yani muvâdaanın, söz sahibinin kastına yönelik bir 'emâre'⁵⁹ olduğunu belirtir. Kelâmın bu emâre oluş gücü ise, bizim, söz sahibinin durumu hakkındaki bilgi ve inancımız ölçüsünde farklılaşır. Şayet biz, söz sahibinin yalan konuşmayan biri olduğu yönünde güçlü bir kanaate sahip isek kelâmın emâre oluşu kuvvetlilik arz eder.⁶⁰

Kâdî Abdülcebâr'ın dilsel delâletin tespitinin temel şartı addettiği 'muvâdaa' lâfızların delâletinin tespitine imkân vermekte iken diğer şart olan 'söz sahibinin kastı' terkip yani cümle düzeyindeki delâletin tespitini sağlamaktadır.⁶¹ Diğer bir ifade ile ilk şart olan 'muvâdaa' tek tek kelimelerin delâletinin tespitini mümkün kılmakta iken, ikinci şart olan söz sahibinin kastı, cümlenin ifade ettiği anlamın belir- lenmesine imkân vermektedir. Ancak Kâdî Abdülcebâr'ın söz sahibinin kastının tespitinin 'akıl yürütme' yolu ile olacağını belirtmesi, Kur'ân nasslarının te'vilinde yorumcuya son derece geniş bir alan bırakmakta, Mu'tezile açısından bakıldığında ise Kur'an nasslarının Mu'tezile'nin temel telâkkileri doğrultusunda yorumlanmasının zeminini hazırlamaktadır. Diğer bir ifade ile Kâdî Abdülcebâr söz sahibinin kastının göz önünde bulundurulmasının Allah'ın kelâmının delâletinin tespitinde zorunlu ol- duğunu ve kastın tespitinin de akıl yürütme yoluyla gerçekleşeceğini söyleyerek, Mu'tezile düşüncesine nesnel dayanak oluşturmaya çalışmaktadır. Şöyle ki Kâdî Abdülcebâr'ın bu üçlü delil tasnifi, Ebû Zeyd'in de ifade ettiği gibi, Allah'ın sıfatları- nın bilgisine götürür. Sözelimi evrendeki bütün varlıklar, bir takım arazlara sahiptir, dolayısıyla da fanidirler. Bu ise evrenin sonradan olduğunu ve kudret sahibi bir yaratı- cısının bulunduğunu ispat eder. Bunun yanı sıra evrenin sahip olduğu nizam da, onun kusursuz bir fiil olduğunu ve tesâdüfî olmadığını gösterir. Böylece Mu'tezile'nin, Zât'ın aynısı olarak değerlendirdiği 'zâtî sıfatlar'ın bilgisine yani 'tevhid'e ulaşılır.⁶² Mu'tezile'ye göre bu bilgi, şer'î yükümlülüğün önce gelir ve şer'î yükümlülüğe temel teşkil eden aklî bir yükümlülüktür; çünkü bunsuz şer'î yükümlülük geçerli değildir.

⁵⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, XV, 162.

⁵⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, XVI, 351.

⁵⁹ Kelâm ekolüne mensup usulcüler, 'emâre' kavramını, zannî bilgiye ulaştırıcı delil için kullanmışlardır. (Ebû'l- Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkâh* (nşr. Halil el-Meys), Beyrut 1403, Dâru'l-Kütübü'l- İlmîyye, II, 189-190; Râzî, *el-Mahisûl*, I, 106; Bardakoğlu, Ali, "Delil", DİA, IX, 138-139)

⁶⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, XVI, 350.

⁶¹ Ebû Zeyd, *İşkâliyyât*, s. 64.

⁶² Kâdî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire 1966, Mektebetü Vehbe, s. 66; Ebû Zeyd, *İşkâliyyât*, s. 61-62.

Mu'tezile, bu aklî yükümlülüğü, uhrevî mükâfat ve cezanın dayanağı kabul eder. Çünkü öncesinde bu bilgi olmaksızın vahyin delâlette bulunabilmesi mümkün değildir.⁶³

Böylece Kâdî Abdülcebbar, bu delâlet teorisi aracılığıyla, önce aklî delâlet ile dilsel delâlet arasında ayırımında bulunmuş, akabinde ise mahlûkat üzerinde akıl yürütmeye dayalı olan aklî delâletin, Allah'ın insana sözlü hitâbı olan ve dilsel bir nitelik arz eden vahyin delâleti için temel teşkil ettiğini, söz konusu aklî delâlet olmaksızın mükâfat ve cezanın, diğer bir ifade ile dinî yükümlülüğün olamayacağını ortaya koymuştur ki bu da onun şer'î delâleti dilsel delâlet çerçevesinde değerlendirdiğini göstermektedir.⁶⁴ Tespiti, delile dayalı olarak gerçekleştirilen şeylerde, dayanak alınan delilin kimi durumlarda akıl, kimi durumlarda nakil, kimi durumlarda da hem akıl hem de nakil olduğunu söyleyen ve kelâm ekolüne mensup usulcülerden olan Mu'tezilî Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin şu sözleri de Kâdî Abdülcebbar'ın dilsel delâlet kapsamında değerlendirdiği şer'î bilgiyi aklî bir temele dayandırma çabasıyla aynı düzlemde yer alır: "Akla dayalı olarak bilinenler, akılda kendileri yönünde delil bulunanlardır ki şer'î bilgi bunlara bağlı olarak gerçekleşir. Nitekim Allah'ın Zâtının, O'nun sıfatlarının ve O'nun, kabîh olan bir şeyi emretmekten öte olduğunun bilgisi böyledir. Bu bilgilerin şer'î bilginin önüne alınması zorunludur; dolayısıyla da şer'î bilgi, bunları bilmenin yolu olamaz."⁶⁵

Bir kelâmın delâletinin tespitinde sözü söyleyenin kastını tespit etmenin gerekliliği üzerinde hemen hemen her kesim ısrarla durmuştur. Nitekim Sübkî ve Süyûtî "Kastı bilmek gereklidir; çünkü o, (anlamı tespit için) şarttır." demektedir⁶⁶ Bir başka yerde yine Sübkî, bir ifadenin belli bir anlam ifade etmesinin üç şartı bulunduğunu ve bunlardan birinin o lâfzın belli bir kasıt doğrultusunda dile getirilmiş oluşu olduğunu belirtmiş; muhatabın, sözün anlamını tespitinde bu şartı, yani söz sahibinin kastını göz önünde bulundurmasının zorunluluk arz ettiğini ifade etmiştir.⁶⁷ Keza vaz'î delâlet noktasında 'dâl' ile 'medlûl' arasında 'mutâbikî delâlet', 'tazammunî delâlet' ve 'iltizâmî delâlet' tarzında üç tür ilişki olduğundan bahseden,⁶⁸ bunlardan ilkinin lâfzın, vazolunduğu mananın tamamına, ikincisinin lâfzın, vazolunduğu mananın bir bölümüne, üçüncüsünün ise lâfzın, vazolunduğu mananın gereği olan bir unsura delâlette bulunmasını ifade ettiğini belirten ve vaz'î delâletin bu türlerini söz sahibinin kastı açısından müzakere eden usul bilginleri,⁶⁹ delâletin, her ne kadar tazammunî ve iltizâmî delâlette, söz sahibinin irade ve kastına bağlı olmadığını belirtse de kimi delâlet türlerinde söz sahibinin kastının göz önünde bulundurulmasının zorunluluk arz ettiğini ifade etmişlerdir. Nitekim onlar, talâk ve akitler gibi söz sahibinin, söylediği

⁶³ Ebû Zeyd, *İşkâliyyât*, s. 63.

⁶⁴ Ebû Zeyd, Kâdî Abdülcebbar'ın şeriatı dilsel delâlet çerçevesinde değerlendirmekle, şeriat ve dilsel delâlet arasında ayırımında bulunan Bâkîllânî'den ayrıldığını ifade etmektedir. Bkz. *İşkâliyyât*, s. 64.

⁶⁵ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, II, 327.

⁶⁶ Sübkî, I, 193; Süyûtî, *el-Müzhîr*, I, 35.

⁶⁷ Sübkî, I, 193. Nitekim Sübkî "Kelâm bizâtihî sözü söyleyen bağlıdır." demektedir. Bkz. I, 193. Bu konudaki daha başka açıklamaları için bkz. I, 208.

⁶⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 25; Râzî, *el-Mafisûl*, I, 299; İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *Ravdatü'n-nâzir* (nşr. Abdülazîz Abdurrahman es-Saîd), Riyad 1399, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, s. 14.

⁶⁹ Bunun yanı sıra söz konusu 'mutâbikî', 'tezammunî', ve 'iltizâmî' delâletin lâfzî mi yoksa aklî mi olduğunun tespiti noktasında usul bilginleri farklı kanaatler serdetmişlerdir. Nitekim Âmidî ve İbnü'l-Hâcib 'mutâbikî' ve 'tazammunî' delâletin aklî değil lâfzî olduğunu, çünkü bunların delâletinin, lâfzî olmayan bir şeyden hareketle değil, tamamen lâfzî bir vasitadan hareketle gerçekleştiğini söylemişlerdir. Bu iki âlim 'iltizâmî' delâletin ise lâfzî değil aklî olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü bunda lâfzın bir manaya delâleti değil, lâfzın anlamının haricî lâzîmî bir unsura delâleti söz konusudur. Fahreddin Râzî başta olmak üzere usul bilginleri ile belâğatçıların ekserisi, tek lâfzî delâletin 'mutâbikî delâlet' olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü bu tür delâlette lâfzın anlamının tespitinde, vaz'ın bilinmesine ihtiyaç yoktur; zihin, lâfzın işitilmesi sonrasında, anlama, direkt olarak intikal eder. Bkz. Râzî, *el-Mafisûl*, I, 299-300; Sübkî, I, 204.

şeye bağlı olarak değerlendirmeye tâbi tutulduğu hususlarda kasıt ve iradenin şart olduğu kanaatindedirler ve bu hususlarda itibara alınanın, o ifadeden başkalarının ne anladığı değil, söz sahibinin neyi kastettiği olduğunu belirtirler.⁷⁰ Ancak kelâmın anlamının tespitinde söz sahibinin kastının tespitinin gereklilik arz ettiği noktasında Kâdî Abdülcebbâr'ı diğerlerinden ayıran nokta, onun, sözü söyleyenin kastını, i'tizâlî yorumlara meşruiyet atfeden bir enstrüman haline getirme çabasıdır. Şöyle ki söz sahibi Allah olduğunda, kastın tespiti akıl yürütme yoluyla olacaktır. Bu akıl yürütmenin dayanağı ise, aklî delâlete sahip olan ilk iki delil türü sayesinde ulaşılan diğer bir ifade ile tevhid ve adaletle götürülen delillerin tevhit ettiği delâlettir. Dolayısıyla, Kâdî Abdülcebbâr, "*kelâm sahibinin sözünün doğruluğunu, bizim (tevhid ve adaletin bilgisi şeklinde) belirttiğimiz olmaksızın bilmesi imkânsızdır.*" şeklinde de ifade ettiği gibi, Kur'ânî bir metnin anlamının tespitinde, tevhid ve adalet ilkelerinin temel dayanak alınmasını öngörmektedir. Böylece o, Mu'tezile'nin asılları olan tevhid ve adaleti te'vilin merkezine konuşturur. Diğer taraftan Kâdî Abdülcebbâr, dilsel delâleti, aklî delâlete dayandırmakla i'tizâlî yorumlara nesnellik atfetmeye de çalışır. Çünkü tevhid ve adaletle götürülen ve dilsel delâletin tespitinde temel dayanak alınması gereken söz konusu deliller, aklîdirler, dolayısıyla da zorunlu bir delâlete sahiptirler. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi aklî delâlet, değişime açık olmayan, zamanın ve mekânın değişimine bağlı olarak değişim arz etmeyen delâletlerdir. Son olarak Kâdî Abdülcebbâr dilsel delâleti, aklî delâlete dayandırmakla, Mu'tezile'nin temel telâkkilerinden biri olan aklın nakle, aklî bilginin de dinî bilgiye önceliğinin altını çizmiş olur. Zira, dinî yükümlülükler Allah tarafından, vahiy yani kelâm-ı ilâhî aracılığıyla bildirilmektedir. Vahyin bir kelâm olması dinî yükümlülüklerin tespitinin, dilsel delâlet çerçevesinde olacağını gösterir. Lâkin Kâdî Abdülcebbâr, dilsel delâletin tespitini, aklî delâlete dayandırdığından, vahyin delâletinin tespiti aklî bir nitelik arz edecek, buna bağlı olarak da aklî bilgi, dinî yükümlülüklerle ilişkin bilgiyi önceleyecektir.

⁷⁰ Nitekim İbn Kayyim, "Akitlerde muteber olanın kasıtlar olduğunu şer'î delil ve kurallar açıkça ortaya koymaktadır." demektedir. İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, İ'lâmü'l-muvakkîin an rabbi'l-âlemîn (nşr. Muhammed el-Mu'tesimillâh el-Bağdâdî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, III, 99. Bir sözün anlamının tespitinde söz sahibinin kasıt ve niyetinin sorgulanması çağdaş felsefî hermenötikte de en temel tartışmalardan biridir. Nitekim çağdaş hermenötik düşüncesinde iki temel eğilim söz konusudur ve günümüz hermenötüğü bu iki eğilim arasında mücadeleye şahittir. Birincisi hermenötüğe, doğrulama kuralları için teorik kaynak gözüyle bakan ve yorumda nesnellik iddiasında bulunan, buna bağlı olarak da 'metin' ve 'müellif' üzerinde yoğunlaşan Betti ve Hirsch'in eğilimi, diğeri ise 'yorumun' tarihî özelliğine, dolayısıyla da 'nesnel bilgi' iddiasının sınırlı olduğuna vurgu yapan, anlama olayına fenomenolojik yaklaşımda bulunan, buna bağlı olarak da her tür anlamının epistemolojik temelini oluşturan unsur olması hasebiyle yorumcunun mevcut konumunu/tavrını kendisine hareket noktası kılan Gadamer'in eğilimi (Bkz. Palmer, Richard E., Hermenötik (Çeviren: İbrahim Görener), İstanbul 2002, Anka Yayınları, s. 102; Ebû Zeyd, İşkâliyyât, s.49; Tatar, Burhanettin, Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti, Ankara 1999, Vadi Yayınları, s. 16). Nitekim bu tartışmada ilk kutupta yer alan Hirsch, yazarca kastedilen sözlü anlamı, anlama için normatif bir kural saymıştır (Palmer, s. 97, 101). Hirsch, yorumcunun bakış açısının metni tahrif etmesinin önünü almanın, yorumcunun, yazarın anlayışını izlemesiyle mümkün olacağını düşünür ve bu düşüncesini "Yaklaşımı ne olursa olsun eleştirmen, yazarın anlayışını izlemelidir." sözüyle dile getirir (Tatar, s. 76.) Anılan tartışmada karşıt cephede yer alan Gadamer ise, niyetseleli geleneği eleştirmiş; bir pasajın doğru anlamının belirlenmesine imkân verecek sabit normatif bir kural sunmamış (Palmer, s. 97), yazarın niyetinin bu şekilde normatif bir kural olarak merkeze konması durumunda metnin anlamının onun ortaya çıktığı tarihle kayıtlı olduğunu ve bu durumda metnin daha sonraki tarihsel durumlara ve dönemlere bir şey söyleyemeyeceğini ifade etmiştir (Tatar, s. 25).