

T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELÂM PROGRAMI



MU‘TEZİLE’DE ALLAH-İNSAN İLİŞKİSİ: KÂDÎ
ABDÛLCEBBÂR ÖRNEĞİ

Yüksek Lisans Tezi

Adem ERTUNÇ

Danışman

Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

SAMSUN
2022

TEZ KABUL VE ONAYI

Adem ERTUNÇ tarafından, Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ danışmanlığında hazırlanan “MU‘TEZİLE’DE ALLAH-İNSAN İLİŞKİSİ: KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR ÖRNEĞİ” başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından 9.9.2022 tarihinde yapılan sınav sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı Adı Soyadı Üniversitesi Ana Bilim/Ana Sanat Dalı	İmza	Sonuç
Başkan	Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ Ondokuz Mayıs Üniversitesi Kelâm Ana Bilim Dalı		<input checked="" type="checkbox"/> Kabul <input type="checkbox"/> Ret
Üye	Doç. Dr. Faruk SANCAR Ondokuz Mayıs Üniversitesi Kelâm Ana Bilim Dalı		<input checked="" type="checkbox"/> Kabul <input type="checkbox"/> Ret
Üye	Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN Kafkas Üniversitesi Kelâm Ana Bilim Dalı		<input checked="" type="checkbox"/> Kabul <input type="checkbox"/> Ret

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Hazırladığım Yüksek Lisans tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin Kaynaklar'da gösterilenlerden oluştuğunu, her unsurun enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığını taahhüt ve beyan ederim.

Etik Kurul Gerekli mi?

Evet

Hayır

23/06/2022
Adem ERTUNÇ

TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI

Tez Başlığı: MU‘TEZİLE’DE ALLAH-İNSAN İLİŞKİSİ: KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR ÖRNEĞİ

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından 23.06.2022 tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı : % 24

Tek kaynak oranı : % 3 çıkmıştır.

23/06/ 2022
Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

ÖZET

MU‘TEZİLE’DE ALLAH-İNSAN İLİŞKİSİ: KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR ÖRNEĞİ,

Adem ERTUNÇ
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Kelâm Programı
Yüksek Lisans, Haziran/2022
Danışman: Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

Bu çalışmada, son dönem Mu‘tezilesi’nin en meşhur ve en velûd mütekellimi olan Kâdî Abdülcebbâr örneği üzerinden onun Mu‘tezilî düşünce sisteminde Allah-insan ilişkisini ele alışının temel dinamikleri tespit edilmiş ve değerlendirilmeye tabii tutulmuştur. Ayrıca onun Allah-insan ilişkisine yaklaşımından hareketle, Mu‘tezile’nin düşünce yapısı daha yakından incelenip, bu mezhep hakkında daha tutarlı, bilimsel ve sağlam bir bakış elde etmek amaçlanmıştır.

Araştırmamızda “Allah, insan ve Allah-insan ilişkisi” bağlamında değerlendirilen temel kelâmî kavramlar üzerinde durulmuştur. Çalışmamız giriş dahil dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmamızın problem durumuna, amacına, önemine, kapsam ve sınırlılıklarına, yöntemine, kaynaklarına ve Allah-insan ilişkisi bağlamında teolojik-antropoloji başlıklarına yer verilmiştir. İkinci bölümde Kâdî Abdülcebbâr’ın Allah tasavvuru kapsamında ele aldığımız sıfatlar meselesi, ahvâl teorisi, Allah’ın fiilleri, yaratma, gayelilik, adâlet ve hikmet gibi konular irdelenmiştir. Üçüncü bölümde onun insan anlayışı bağlamında insanın tabiatından, mâhiyetinden ve varlık koşulları kapsamında onun kabiliyetlerinden söz edilmiştir. Son olarak dördüncü bölümde ise bu iki varlık alanı arasındaki ilişkiden bahsedilmiştir. Bu kapsamda da Allah ile insan arasındaki ilişkinin ahlakî, toplumsal, doğal ve ferdî boyutları gözler önüne serilmiştir.

Anahtar Sözcükler: : Mu‘tezile, Kâdî Abdülcebbâr, Allah, İnsan, Allah-İnsan İlişkisi.

ABSTRACT

THE ALLAH-HUMAN RELATIONSHIP IN MU'TAZILAH: EXAMPLE OF QADI ABD AL-JABBAR

Adem ERTUNÇ
Ondokuz Mayıs University
Institute of Graduate Studies
Department of Basic Islamic Sciences
Kalam Programme
Master, June/2022
Supervisor: Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

In this study, the basic dynamics of his handling of the Allah-human relationship in the Mu'tazilah thought system were determined and evaluated through the example of Qadı Abd al-Jabbar, who is the most famous and velud mutakallimi of the late Mu'tazilah. In addition, based on his approach to the Allah-human relationship, the thought structure of the Mu'tazilah was examined more closely and it was aimed to obtain a more consistent, scientific and solid view about this sect.

In our research, the main theological concepts evaluated in the context of "Allah, man and Allah-human relationship" are emphasized. Our study consists of four parts, including the introduction. In the introduction part, the problem situation, purpose, importance, scope and limitations of our research, method, sources and theological-anthropology titles in the context of Allah-human relationship are given. In the second part, subjects such as the issue of adjectives, the theory of ahval, the acts of Allah, creation, purposefulness, justice and wisdom, which we discussed within the scope of Qadı Abd al-Jabbar's vision of Allah, were examined. In the third chapter, in the context of his understanding of human, the nature of man, his nature and his abilities within the context of existence conditions are mentioned. Finally, in the fourth chapter, the relationship between these two fields of existence is mentioned. In this context, the moral, social, natural and individual dimensions of the relationship between Allah and man are revealed.

Keywords: Mu'tazilah, Qadı Abd al-Jabbar, Allah, Human, Allah-Human Relationship.

ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR

Kur'ân'ın öğretilerine bağlı olarak İslâm düşüncesinin üç temel sahası bulunmaktadır: Bunların ilki, itikâdî, imânî ve gaybî konuların yer aldığı alandır. İkincisi ibadetler, muâmelât ve ukûbâtı içeren alandır. Üçüncü ve son alan ise ahlakî alandır. İslâm düşünce tarihine yakından bakıldığında tüm bu alanları ayrı ayrı inceleyen bilim dalları teşekkül etmiştir. Meselâ, itikâdî, imanî ve gaybî konuların yer aldığı alanı incelemek için kelâm ve akâid ilmi ortaya çıkmıştır.

İlk dönem İslâm âlimleri, daha çok fıkıh alanına yoğun ilgi göstermişler, ibadetlerin nasıl yapılacağı meselesi üzerinde durmuşlar ve yeni karşılaşılan meselelere fikhî çözümler getirmeye çaba sarfetmişlerdir. Çoğu İslâm âlimi de yanlış anlaşılmalara sebebiyet verebileceği kaygısıyla, gaybî ve itikâdî alana ait konulara mesafeli durmuş veya o alana yönelme hususunda çekimser kalmıştır. Bu noktada şunu da ifade etmeliyiz ki durumun böyle olmasında etkili olan diğer husus da Hz. Peygamberin, gayb ile ilgili mevzular hakkında tartışmalara girilmemesini önermesidir.

Hız. Peygamber'in âhirete irtihalinden sonra müslümanlar arasında cereyan eden iç savaş ve çekişmelerin akabinde ortaya çıkan kader ve hür irâde tartışmaları, Allah-insan ilişkisinin çözümlenmesi konusunda da derin ihtilafları beraberinde getirmiştir. Müslümanların aralarında gerçekleşen iç savaşlar ve mücadeleler, Emevî hanedanının siyasi düzlemde her şeyi Allah'a/İlâhî irâdeye bağlaması, tüm kötülükleri ve ma'siyetleri O'na isnat etme çabaları, Allah-insan ilişkisi mevzusunun tüm boyutlarıyla incelenmesini ve tartışılmasını ön plana çıkarmıştır.

Allah-insan ilişkisi kelâmî eserlerde, daha çok kader ve hür irâde tartışmaları kapsamında kendine yer bulmuş gözükmese bile, bu ilişkinin söz konusu eserlerin çeşitli konuları içerisine serpiştirilmiş bir vaziyette ele alındığını söylememiz mümkündür. Bu bağlamda biz araştırmamızda Kâdî Abdülcebâr'ın kelâmî yaklaşımları çerçevesinde itikâdî eserlerinde muhtelif başlıklar altında yer verdiği kavramları ve izahları bütüncül ve sistematik bir hale getirerek Allah-insan ilişkisi meselesini çözümlenmeye odaklanmış durumdayız.

Bu genel çerçeve neticesinde, hazırlamaya çalıştığımız, *"Mu'tezile'de Allah-İnsan İlişkisi: Kâdî Abdülcebâr Örneği"* adlı tezimizde Mu'tezile ekolüne bağlı ve mensubu olduğu mezhebin fikirlerinin aktarıcısı, geliştiricisi ve sistemleştiricisi konumunda bulunan Kâdî Abdülcebâr'ın çalışmamız kapsamındaki fikirleri ve bu

alana sunmuş olduğu katkıların bilimsel olarak araştırılması ve değerlendirilmeye tabi tutulması önem arz etmektedir.

Çalışmamız giriş dahil dört bölümden oluşmuştur. İkinci Bölümde Kâdî Abdülcebâr'ın düşünce yapısında Allah tasavvuru yaratıcı merkezli bir bakış açısıyla incelenmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda Allah tasavvurunun açılımları olarak İlâhî sıfatlar, adâlet, hikmet, Allah'ın fiilleri, yaratma ve gayelilik gibi konulara yer verilmiştir. Üçüncü Bölümde Abdülcebâr'ın düşünce yapısında insanın etkin ve üretken bir varlık olduğu anlayışı esas alınmıştır. Bu bağlamda insanın tanımından, mahiyetinden, onun varlık koşulları ve kabiliyetlerinden bahsedilmiştir. Son olarak dördüncü bölümde ise Allah-insan arasındaki ilişkinin somut açılımları olan ahlâkî, doğal, toplumsal ve ferdî olmak üzere çeşitli boyutlar irdelenmiştir. Bu boyutlarla insanın Tanrı karşısındaki etkin, üretken ve sorumluluk sahibi bir varlık olarak konumu daha bariz bir şekilde ortaya konmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmanın hazırlanmasında tez süreci boyunca tüm bilgi ve birikimini benimle paylaşıp, en isabetli yönlendirme ve rehberliği ile akademik gelişimime katkı sağlayan, ufkumu açan ve tezin bu hâli almasında büyük emeği geçen değerli danışman hocam Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ'a, yapıcı eleştirileri ve bilimsel önerileri sayesinde çalışmanın son halini alması ve olgunlaşmasında büyük katkıları olan Doç. Dr. Faruk SANCAR'a ve Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN'a ve iştiyakla sürdürmeye çalıştığım ilim yolculuğumda beni destekleyip motive eden kıymetli eşim Zeynep ERTUNÇ'a teşekkür eder, her birine ayrı ayrı saygılarımı sunarım.

Adem ERTUNÇ

SAMSUN, 2022

İÇİNDEKİLER

TEZ KABUL VE ONAYI.....	i
BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI.....	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR	v
İÇİNDEKİLER	vii
SİMGELER VE KISALTMALAR.....	ix
1. GİRİŞ.....	1
1.1. Araştırmanın Problem Durumu	1
1.2. Araştırmanın Amacı	1
1.3. Araştırmanın Önemi	2
1.4. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları	2
1.4.1. Batıda Teolojik Antropoloji	2
1.4.2. Abdülcebbar'da Allah-İnsan İlişkisi	5
1.5. Araştırmanın Yöntemi	5
1.6. Araştırmanın Kaynakları	6
2. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE ALLAH TASAVVURU.....	8
2.1. Sıfatlar Bağlamında Allah	8
2.1.1. Kudret	12
2.1.2. İlim	15
2.1.3. İrâde	17
2.1.4. Hayy	19
2.2. Ahvâl Teorisi ve Allah Tasavvuru.....	20
2.3. Allah'ın Fiilleri, Yaratma ve Gâyelilik.....	23
2.4. Adâlet ve Hikmet.....	27
3. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE İNSAN TASAVVURU	31
3.1. İnsanın Tabiatı ve Mahiyeti.....	31
3.1.1. İnsanın Tanımı	35
3.1.2. Ruh-Nefs ve Beden Üçgeninde İnsan	39
3.2. Varlık Koşulları Kapsamında İnsan ve Kabiliyetleri.....	45
3.2.1. Dürtüler ve Güdüler Bağlamında İnsan.....	45
3.2.2. Bilen ve Yapıp Eden Bir Varlık Olarak İnsan.....	47
3.2.3. Değer Koyan Bir Varlık Olarak İnsan.....	53
3.2.4. Teklife Muhatap Bir Varlık Olarak İnsan	57

4. KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR'IN KELÂMÎ DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE ALLAH-İNSAN İLİŞKİSİ.....	65
4.1. Allah-İnsan İlişkisinin Ahlâkî Temeli	65
4.1.1. Tevhid: Hayr-ı Mahz.....	66
4.1.2. Adâlet Temelli Ahlâkî İlişki.....	69
4.1.3. Emir bi'l-Ma'rûf ve Nehiy ani'l-Münker: Sosyal Ödevler	73
4.1.4. Teklîf'in Ahlâkî Bir Sonucu Olarak Va'd ve Vaîd'in İşlevselliği.....	74
4.1.5. el-Menzile beyne'l-Menzileteyn: Üçüncü Halin İmkânı.....	76
4.2. Allah-İnsan İlişkisinin Toplumsal ve Doğal Boyutları	78
4.2.1. İnsan Fiilleri	78
4.2.2. Kader ve İlahi Yasa (Sünnetullah)	82
4.2.3. Rızık.....	84
4.2.4. Ecel	88
4.2.5. Kötülük, Elem ve Izdıraplar	91
4.3. Allah-İnsan İlişkisinin Ferdî Boyutu	94
4.3.1. Mârifetullah.....	94
4.3.2. Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk'ın İmkansızlığı	97
4.3.3. Dua (Yakarış).....	99
4.3.4. Tevbe.....	102
4.3.5. Şefâat.....	105
SONUÇ.....	110
KAYNAKÇA	118
ÖZ GEÇMİŞ.....	127

SİMGELER VE KISALTMALAR

Bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
s.	: Sayfa numarası
ss.	: Sayfalar arası
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden.
terc.	: Tercüme
tsh.	: Tashih eden
ty.	: Tarih yok
v.d.	: Ve diğerleri
nşr.	: Neşreden
yay.	: Yayınları

1. GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Problem Durumu

Düşünce tarihinde Allah-insan ilişkisi, yalnızca İslâm kelâmının başlıca bir problemi değildir. Geçmişten günümüze kadar bütün dinlere baktığımızda insan ile yaratıcısı arasında bir bağın ve karşılıklı iletişimin olduğu hususu geniş bir araştırma konusu olarak karşımızda durmaktadır. İslâm kelâmında önemli bir yere sahip olmasından dolayı Allah ve insan arasındaki ilişki, muhtelif başlıklar altında İslâm âlimleri tarafından daima üzerinde durulan ve çokça araştırma yapılan bir konu olagelmıştır. Dolayısıyla Mu‘tezilî kelâmcılar ve bu arada Abdülcebâr (ö. 415/1025) da kelâmın bu temel sorunu üzerine eğilmekten geri durmamışlardır.

Her ne kadar Kâdî Abdülcebâr’ın Mu‘tezilî düşüncede önemli bir yeri haiz olması sebebiyle hakkında çokça çalışma yapılmış olsa da, onun düşünce yapısında Allah-insan ilişkisini müstakil bir şekilde ele alan kaydadeğer herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Kâdî Abdülcebâr’ın kelâmî düşüncesindeki bu ilişkiyi doyurucu bir şekilde ele almak ve bütüncül bir şekilde gözler önüne sermek ise hala çözülmesi gereken bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Biz de araştırmamızda dikkat çektiğimiz bu önemli ihtiyaca imkânlar el verdiği ölçüde cevap vermeye çalıştık.

1.2. Araştırmanın Amacı

Araştırmamızda kelâm tarihinde derin izler bırakan özel konumu itibariyle Mu‘tezilî Kâdî Abdülcebâr’ın Allah-insan ilişkisi bağlamında geliştirdiği Allah tasavvuru, insan tasavvuru, bu iki tasavvurda ön plana çıkan ahlâkî, toplumsal, doğal ve ferdî boyutları içeren kelâmî görüşlerini incelemeyi uygun bulduk. Böylece kelâmî çevrelerde hâlâ tartışılacak, insanların anlamlandırmakta zorlandığı, kelâmî açıdan kimi görüş farklılıklarının ortaya çıkma nedenleri arasında sayabileceğimiz Allah-insan ilişkisinin, yaratıcı ve yaratılanlar bağlantısı noktasında doğurduğu birtakım kelâmî problemleri çözümlenmeyi düşünmekteyiz. Bu arada Allah, insan ve bu iki varlık arasındaki ilişkide gündeme gelen söz konusu bu spesifik problemler üzerinden genel olarak Mu‘tezile kelâmına değinmeyi amaçlamaktayız. Bu konuyu seçmemizin bir diğer amacı ise bizim ele aldığımız manada bu konuyla alakalı müstakil ve şümüllü bir çalışmanın yapılmamış olduğunu tespit etmemiz hasebiyle bu konudaki boşluğu kimi açılardan doldurmaya katkı sunmaktır.

1.3. Araştırmanın Önemi

İslâm kelâm tarihinde eserleri günümüze kadar ulaşan Mu'tezile'nin en meşhur mütekellimi olan Kâdî Abdülcebâr, kendisinden önceki Mu'tezile âlimlerinin görüşlerini derlemesi ve mezhebini daha sistematik hale getirmesi sebebiyle önemli bir yere sahiptir. Hiç şüphe yok ki, Mu'tezilî düşüncüyü bütüncül olarak öğrenmemizde ve bu düşünce dünyasını yakından tanımamızda Kâdî Abdülcebâr'ın payı yadsınamaz. Bizim araştırmamızın önemi de genel anlamda Mu'tezilî düşüncenin özelde ise Kâdî Abdülcebâr'ın araştırma konumuza ışık tutan bakış açılarını saptamak ve mezhebin bu doğrultudaki genel tutumunu gözler önüne sermek ameliyesinde ortaya çıkmaktadır. Çünkü Kâdî Abdülcebâr, Mu'tezile mezhebini çözümlene ve tanıma noktasında vazgeçilmez bir halkayı oluşturmaktadır. Bu sebeple düşünce dünyamızı zenginleştirme noktasında araştırmamızın odağında yer alan onun yaratıcı ve yaratılan ilişkisini açıklama ekseninde geliştirdiği özgün kelâmî fikirlerini ortaya çıkarmak ve değerlendirmek büyük bir önem arz etmektedir.

1.4. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Bu konuyu teolojik antropoloji ve Kâdî'de Allah-insan ilişkisi olmak üzere iki başlık altında incelememiz mümkündür. Biz tezimizde İslâm kelâmında Allah-insan ilişkisini çeşitli boyutlarıyla ortaya koyarak teolojik antropoloji geleneğine bir ölçüde katkı sağlamayı düşünmekteyiz. Bu nedenle önce teolojik antropoloji çalışmalarından bahsetmeyi uygun gördük.

1.4.1. Batıda Teolojik Antropoloji

Allah ile insan ilişkisinin ve insanlık üzerine kutsal kitabın doktrinlerinin kapsamlı bir şekilde izahının ortaya konulmasını amaç edinen ve günümüzde Hıristiyan teolojisi kapsamında bağımsız bir akademik disiplin olarak varlığını devam ettiren teolojik antropoloji,¹ modern çağda insanı konu edinen bilimlerin ürettikleri malumatlar üzerine teolojik düşünme gereksiniminden doğan bir alandır.² Yani yaygın olarak teolojik antropoloji söylemiyle, insan ile yaratıcı arasındaki

¹ J. W. Cooper, *Scripture and Philosophy on the Unity of Body and Soul: An Integrative Method for Theological Anthropology*. *The Ashgate Research Companion to Theological Anthropology*, London and New York, 2016, s. 2.

² M. Cortez, *Theological Anthropology: A Guide for the Perplexed*. Wiltshire, T&T Clark, 2010, s. 3-4.

ilişkiyi dinî kaynaklar ışığında tüm boyutlarıyla ele alıp inceleyen bir alan kastedilmektedir.

Bir disiplin olarak teolojik antropoloji alanına ve muhtevasına büyük katkı sağlayan “*Ashgate Research Companion to Theological Anthropology*” başlıklı bir çalışma bu alanın kapsamını, “insanın mahiyetinin dini açıdan önemini bilim, tarih, teoloji ve felsefe ışığında inceleyerek insan olmanın anlamı üzerine teolojik ve felsefi düşünme” şeklinde tanımlamaktadır.³

Teolojik antropoloji, antropolojinin diğer alanları ve bunlarla birlikte nörobilim, zihin felsefesi ve psikoloji gibi insanı anlama odaklı olan bilim dallarıyla iç içe olarak, bu bilimlerin ulaştıkları bilgileri kullanmak suretiyle ve ulaşılan bu bilgilerden hareketle kendi düşüncelerini yeniden yapılandırarak hareket etmeyi amaçlamaktadır.⁴

Başka bir açıdan teolojik antropoloji veya diğer bir adıyla teistik antropoloji, insanın ne olduğuna yönelik bilgiyi direkt olarak vermese bile, insanı anlama ve anlamlandırmayı, yalnızca vahiy veya Hz. İsa vasıtasıyla mümkün görmektedir. Karl Barth onun amacını ise “Tanrı’nın yarattığı bir varlık olarak hakiki insanı araştırma konusu edinmek” olarak ifade etmektedir.⁵

Hıristiyan teolojik antropolojisi Hz. Âdem’den ziyade Hz. İsa üzerine yoğunlaşmıştır. Onlara göre Hz. İsa İlahî ve beşerî vasıfları kendisinde barındıran masum biri olduğu için, Hz. İsa odaklı bir antropoloji kurulmaya çalışılmıştır. İki çeşit ontolojik gerçekliğe delalet eden, Theos (Tanrı) ve anthropos (insan), İslâm Kelâmında Hıristiyan teolojiden farklı bir yaklaşımla incelenmiştir. Bu noktada Hıristiyan teolojik antropoloji, İslamî teolojik antropolojiden ayrılmaktadır.

Bu konuda Kelâmın kurucu mezhebi olan Mu‘tezile ve bilhassa da araştırmamızın odağını oluşturan Abdülcebbar, Allah ile insan arasında, tamamıyla birbirinden farklı bir ontolojik düzlem kurgulamıştır. O kendi sistemini de bu tasavvura göre şekillendirmiştir. Kâdî Allah ile insan arasında var olan ontolojik farklılığı göz önünde bulundurarak ikisi arasında kurulan ilişkinin; halka (yaratmaya), adâlete, ahlâka (lütûf), hürriyete, teklîfe (sorumluluğa) ve akla dayalı

³ J. R. Farris, ve C. Taliaferro, Introduction. *The Ashgate Research Companion to Theological Anthropology*. (Eds. J. R. Farris & C. Taliaferro). London and New York, 2016, s. 1.

⁴ Cortez, *Theological Anthropology: A Guide for the Perplexed*, s. 6.

⁵ K.Barth, *Church Dogmatics 3: The Doctrine of Creation*, part 2. H. Knight, G. W. Bromiley, J. K. S. Reid & R. H. Fuller, Edinburgh, T&T Clark, 1960, s. 202.

olduğunu savunmaktadır. İslâm düşünce tarihinde Mu‘tezile’nin teolojik antropolojisinin şekillenmesinde, tevhid ve adâlet esaslarının yanında, insanın varlık tarzlarının etkin bir şekilde işlevsel olması ve aynı ahlâkî değerlerin her iki düzleme aynı şekilde uygulanması önemli bir rol oynar.

Mu‘tezile genel olarak yukarıda dile getirdiğimiz bu vb. Hıristiyan teolojik yaklaşımlara ciddi bir şekilde karşı çıkmıştır. Aslında Kâdî’nın günümüze ulaşan yapıtlarına baktığımızda da Hıristiyan, Düalist, Gnostik ve benzeri akımlara karşı sağlam ve güçlü argümanlar geliştirdiği gözlemlenmektedir.⁶ Kâdî’nın düşünce sisteminde bu durum muarızlarının dikkatini dağıtma, retorik ve cedel gibi yöntemlerle tecelli etmektedir.⁷

Felsefi yönden teolojik antropolojinin önemli oluşu, insanla alakalı olarak bilhassa yeni bilimsel gelişmelere dini bir düzlem oluşturma gayreti ve bununla birlikte din felsefesinde güncelliğini hiçbir zaman kaybetmeyen din-bilim ilişkisini açıklamada alternatif görüşler üretmeye zemin oluşturacak bir alan olma potansiyelinden kaynaklanmaktadır. Yeterli sayıda kaynak bulunan bu disiplindeki literatür etraflıca incelendiğinde birçok alanda olduğu gibi iki perspektifin öne çıktığı gözlemlenmektedir: Özellikle ilk grup literatür, teolojik antropolojinin modern dönemin vazgeçilmezlerinden olduğu fikrinden hareketle bu alanın doğuşu ve teşekkülünde öncü rol oynayan Karl Rahner, Karl Barth, Wolfhart Pannenberg gibi felsefi teologların eserlerinden oluşmaktadır. Onların konuyla ilgili hususlarda dikkat çeken ortak noktaları, artık teolojide antropolojik dönüşümün bir ihtiyaç ve hatta zaruret olduğu görüşünü savunmalarıdır.

Antropoloji ve teoloji kavramlarının yan yana kullanımı ister istemez yıllar önce yazılan Hasan Hanefi’nin “Teoloji mi?, Antropoloji mi?” başlıklı makalesini de akıllara getirmektedir. Bu konuda yazılmış önemli bir çalışma hüviyetine sahip bu makalede, teoloji klasik döneme aitliğiyle sınırlandırılırken, antropoloji ise yeni dönemin teolojisi olarak konumlandırılmaktadır.⁸

Teolojik antropolojinin alanını ve şumulünü sınırlandırmak pek de mümkün gözükmemektedir. Bu meyanda insanı ve onun yaratıcısı ile olan ilişkisini kapsayan

⁶ Gabriel Said Reynolds, *A Muslim Theologian in the Sectairian Milieu ‘Abd al-Jabbâr and the Critique of Christian Origins*, Brill, London. Boston, 2004, s. 130-134.

⁷ Kâdî Abdülcebbâr’ın kullandığı İstidlal, kıyas vb. metodları için bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 183-210.

⁸ Hasan, Hanefi, “Teolojimi Antropoloji mi?” (çev. M. Sait Yazıcıoğlu), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 13, s. 505-531.

tüm konuların teolojik antropolojinin alanına ve sınırlarına girdiğini belirtmek mümkündür. Teolojik antropolojinin bu hususları incelerken ortaya koyduğu asıl argümanlardan biri, insanı bütün yönleriyle ve tam manasıyla anlamlandırmanın sadece teolojik bakış açısıyla olabileceği iddiasıdır.⁹ Yine buna ek olarak teolojik antropoloji, insanın fitratına ilişkin hakiki bilgiye yalnızca Allah ile insan arasındaki ilişkinin doğru kavranması ve kurulmasından hareketle ulaşılabileceğini savunmaktadır. Biz de araştırmamızda insanın yaratılışına uygun hakikî bilgiye, Allah-insan ilişkisini tüm boyutlarıyla yansıtmaya ve aydınlatmaya çalışan Kâdî Abdülcebâr'ın düşünce dünyasının unsurları ve enstrümanları kanalıyla ulaşılabileceğini düşünmekteyiz.

1.4.2. Abdülcebâr'da Allah-İnsan İlişkisi

Bu çalışmamız genel anlamda Kâdî Abdülcebâr'ın elimizde bulunan kelâmî eserleri esas alınarak yapılan birtakım tahlil ve değerlendirmeleri kapsamaktadır. Bir başka deyişle tez konumuz incelenirken ağırlıklı olarak onun eserlerinden istifade edilmiştir. Araştırmamız, Allah-insan ilişkisi bağlamında incelenmesi gereken ahlâkî, doğal, toplumsal ve ferdî boyutlarla alakalı olan temel kelâmî meselelerle sınırlı tutulmuştur.

Araştırmamızın kapsamını Kâdî Abdülcebâr'ın kelâmî düşüncelerinden hareketle, Allah-insan ilişkisi bağlamında değerlendirilebilecek teolojik konular oluşturmuştur. Allah, âlem ve insan başlıkları kelâm ilminin ana gövdesini oluşturmaktadır ve dolayısıyla çok geniş bir yelpazeye sahiptir. Bu sebeple biz de Allah-insan ilişkisinin boyutlarını sadece Kâdî Abdülcebâr örneğinde ele alarak çalışmamızı sınırlı tuttuk.

1.5. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmamızda bilimsel olarak nitel (literatür) tarama ve yorumlama yöntemleri kullanılmıştır. Öncelikli olarak kullanılacak kelâmî kaynaklar belirlenmiş ve bunların sistemli olarak taraması yapılmıştır. Dolayısıyla ilk hedef olarak, Kâdî'nin kaynaklarına ulaşıp bu kaynaklardaki Allah-insan ilişkisine ışık tutan ve bu ilişkinin temel dinamiklerini yansıtan bilgiler ortaya çıkarılmış ve yorumlamaya tabii tutulmuştur.

⁹ W. Krötke, *The Humanity of the Human Person in Karl Barth's Anthro-pology. The Cambridge Companion to Karl Barth*. Ed. J. Webster. New York, Cambridge University Press, s. 160.

Temel kaynaklara başvurulmadan önce ise çalışmanın konusu olan kişi, kavram ve problemlerle ilgili yazılmış olan kitap, makale, tez ve ansiklopedi maddeleri taranmış ve böylece araştırmamızda klasik metinlerin anlaşılması, değerlendirilmesi ve gerekli mukayeselerin yapılabilmesi için bir alt zemin oluşturulmuştur.

Ayrıca yeri geldikçe de çeşitli mütekellimlerin bu konu hakkındaki görüş ve düşünceleri mukayeseli bir biçimde aktarılmış, Kâdî Abdülcebbar'ın fikirleriyle diğer mütekellimlerin görüşleri arasındaki benzerlikler ve farklılıklar ortaya konarak genel bir sonuca varılmaya çalışılmıştır.

1.6. Araştırmanın Kaynakları

Araştırmamız, Kâdî Abdülcebbar'ın ilk elden ulaşılan temel kaynaklarına başvurularak hazırlanmıştır. Ayrıca, diğer mütekellimlerin temel ve ikinci el kaynaklarına da başvurularak Abdülcebbar ile diğerler kelâmcıların görüşleri arasında bir paralellik kurma ve mukayese yapma imkânı sağlanmıştır. Araştırmamızda bilhassa Kâdî Abdülcebbar'ın bizzat kendi eserlerinden önemli gördüğümüz örnek metinlere, aslına uygun bir çeviri ile yer verilmiştir. Çünkü bu klasik metinler, adeta yazarın ve yaşadığı çağın bir fikir aynası gibidir. Bu nedenle biz de Kâdî Abdülcebbar'ın düşünce yapısında önemli bir yer tutan ve çeşitli eserlerinde konumuzla yakından alakalı çarpıcı metinleri tespit ederek, o metinlerin anlaşılması ve anlamlandırılması üzerinden onun Allah-insan ilişkisi hakkındaki düşüncesinin köklerine inmeye gayret gösterdik. Kaynak kullanımında böyle bir yol takip edilerek Kâdî'nin düşünce sistemi, Allah-insan ilişkisi üzerinden daha doğru ve gerçekçi bir şekilde çözümlenmeye ve tanıtılmaya çalışılmıştır.

Birincil temel kaynaklar arasında, çoğunlukla ve yoğun bir şekilde, Kâdî Abdülcebbar'ın tüm ciltleriyle *el-Muğnî*, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, *el-Muhit bi't-Teklîf*, *el-Mecmu' fi'l-Muhit bi't-Teklîf*, *Kitâbü Fazli'l-İ'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile*, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, *Tenzîhi'l-Kur'ân 'ani'l-Metâin*, *Fırak ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* gibi eserlerine başvurulmuştur.

Çalışmada yine Kâdî'nin öğrencileri arasında sayılan Ebû Reşîd en-Nisâbüri'nin *el-Mesâ'il fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* eserinden ve Hayyât'ın (ö. 300/913) *el-İntisâr ve'r-Redd 'alâ ibni'r-Râvendî'l-Mülhîd* adlı eserinden de sıkça istifade edilmiştir.

Yine birincil temel kaynaklar arasında kabul edilen ve Mu'tezile'nin karşı cephesinde yer alan Sünnî mütekellimlerin eserlerine de zaman zaman Kâdî özelinde Mu'tezile'nin karşı tarafı temsil eden hasımlar tarafından nasıl algılandığını gözler önüne sermek ve dolayısıyla Kâdî'nin düşünceleriyle karşıt görüşler arasında mukayese ve değerlendirmelerde bulunmak amacıyla başvurulmuştur. Bu itibarla, Eş'ârî'nin (ö. 324/935-36) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbu't-Tevhîd*, Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) *Kitâbu Usûli'd-Dîn* ve *el-Fark beyne'l-Fırâk*, Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-İrşâd* ve *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, Pezdevî'nin (ö. 493/1100) *Kitâbü Usûli'd-Dîn*, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd* ve *Tehâfütü'l-Felâsife*, Neseî'nin (ö. 508/1115) *Tabsîratü'l-Edille*, Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihâl*, Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Muhassal*, Adududîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Taftazânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Makâsîd* ve Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserleri, yer yer mukayese yapmak amacıyla araştırmamıza kaynaklık etmiştir.

Araştırmamızda yine, çağdaş dönemde yazılmış olan muhtelif ikincil eserlere de yer verilmiştir. Bu meyanda, özellikle Albert Nasrî Nader'in *Felsefetü'l-Mu'tezile*, Muhammed Ammâra'nın *el-Mu'tezile ve Müşkiletü'l-Hürriyyeti'l-İnsâniyye*, Alnoor Dhanani'nin *The Physical Theory of Kalâm* ve H. Austryn Wolfson'un *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı* vb. eserleri zikretmemiz mümkündür.

Araştırmamızda bazen de temel kelâmî kavramlar ve terimler için ansiklopedilere ve sözlüklere mürâcaat edilmiştir. Bu bağlamda kullanılmış olan eserlere *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-Arab*'ı ve Râgıb el-İsfehânî'nin *Müfredât*'ı örnek olarak gösterilebilir.

2. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE ALLAH TASAVVURU

İnsanoğlunun Allah ile kurduğu ilişki, birincil olarak Allah'ın zihinsel bir tasavvuru vasıtasıyla mümkün olmaktadır. Aşkın bir varlık olan Allah, zatını nasıl tanıtırorsa o derecede bilinebilir.¹⁰ Tanrı ile ilgili betimlemeler, doğal bir şekilde bilinenden hareketle meydana gelmektedir. Özgürlükçü, otoriter, iyicil, merhametli, barışçıl ya da çatışmacı gibi çeşitli dindarlık modellerinin hepsinin ardında, farklı bir yaratıcı tasavvuru bulunmaktadır.¹¹ Bu tasavvur semâvî dinlerde vahiy ile belirlenmekte, daha sonra da teolojinin başlıca bilgi üreticisi konumunda işlev gören akıl ile de şekillendirilip temellendirilmektedir. Akıl, bireyin bilim, sanat, siyaset ve hayata, hatta insanın kendisine ilişkin tek başına görüş açısını tayin etmesinde de belirleyici bir rol oynamaktadır.¹²

Allah'ın mâhiyeti, sıfatları, nasıl bir varlık olduğu mevzusu, bir başka deyişle Allah tasavvuru meselesi ve O'nun şâhid ve gâib âlemde ne şekilde etkin olduğu, evrenle ve bu arada insanla nasıl bir ilişki içinde bulunduğu hususu, İslâm mütekellimlerinin üzerinde ehemmiyetle durduğu, en temel birincil problemidir.¹³ Şimdi sıfatlar bağlamında Allah tasavvuruna geçiş yapabiliriz.

2.1. Sıfatlar Bağlamında Allah

Mahlûkât için Allah'ın zâtını bilme ve tanıma olanağı bulunmadığından dolayı Allah, yalnız sıfatlarıyla ve isimleriyle bilinebilir. Evrende gözümüzün gördüğü olup biten her şey, Allah'ın zâtına değil, bilakis sıfatlarına delâlet etmekte, O'nun bilinip tanınması ve ispatlanması da sıfatlar vasıtasıyla mümkün olmaktadır.¹⁴ İslâm kültüründe geliştirilen Allah tasavvurlarını dört ana başlık altında toplayabiliriz. Bunlar ise şunlardan ibarettir:

a) Mutlak Antropomorfizm; Mücessime ve Müşebbihe

¹⁰ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, Mısır 1911, s. 3.

¹¹ Veli Urhan, *İnsanın ve Tanrı'nın Kişiliği-Bilinçler Arası İlişki*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s. 129.

¹² Mehmet Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akllılığı", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 1986, sayı: 2, 1986, s. 20.

¹³ Osman Oral, "Kâdî Abdülcebbâr'da Allah Tasavvuru ve Tevhid" *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2018, Cilt:29, Sayı:3, s. 552.

¹⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İSAM Yay., İstanbul 2005, s. 68.

- b) Sıfatları anlamlandırmada te'vil karşıtları; Selefiyye¹⁵
- c) Sıfatları farklı yorumlama ve reddetme; Felâsife ve Mu'tezile
- d) Mu'tedil tasavvur; Mâturîdiyye ve Eş'ariyye¹⁶

İslâm kültüründe “rasyonalist” bir hareket tarzını benimseyen, buna çokça önem veren ve kelâm okulu olarak ilk ortaya çıkan Mu'tezile'nin,¹⁷ Tanrı tasavvuru ve O'nun sıfatları meselesindeki aklî yaklaşımları ve savunduğu düşünceler hem özgün olarak değerlendirilmiş hem de onların yaşadıkları dönemden sonra ortaya çıkan bütün kelâmî oluşumları gerek fikrî gerekse metodolojik olarak etkilediği söylenebilir.¹⁸ Sözelimi, Mu'tezilî fikirlere, bilhassa da onların Tanrı tasavvuru ile ilgili öğretilerine ağır tenkitler getiren İbn Teymiyye (ö. 728/1328), içlerinde ilim ehli ve mütedeyyin kimselerin bulunması dolayısıyla, onların diğer ehl-i bid'at fırkalarından daha faziletli olduklarını, samimi ve içten Mu'tezilî fırkaların Allah'ın Kitabına ve Peygamberin Sünneti'ne daha yakın bir konumda olduklarına binaen Ehl-i Sünnet olarak değerlendirilmesi gerektiğini öne sürmektedir.¹⁹

Araştırmamızda görüşlerini inceleme konusu ettiğimiz Basra Mu'tezilesi'nin önde gelen büyük mütekellimi ve Şafîî fakîhi Kâdî Abdülcebbâr,²⁰ kendisinden önce yaşamış olan Mu'tezilî kelamcılarının görüş ve düşüncelerini derleyip bir araya getirmiş, bunlar üzerinde incelemeler yapmış ve içlerinden tutarlı gördüklerini seçerek mezhebi sistematikleştirmiştir. O, Mu'tezilî çizginin son temsilcisi olarak kabul edilmekte ve Mu'tezile denildiği zaman ilk onun ismi akıllara gelmektedir.²¹

Kâdî'ya göre, ezeli varlık, başlangıcı (mebde') olmayan varlıktır. Bu durumdaki bir varlık vâcibü'l-vücûd'tur. O'nun varlığının zorunluluğu vakit açısından değişiklik göstermez. Diğer bir yandan Allah zarûrî olarak eylemde bulunmaz. Çünkü Allah irâde ve kudret sahibi bir varlıktır. Bu nedenle Kâdî, bu bağlamda dînî

¹⁵ Abdülkerim eş-Şehristânî, *Kitabu'l Milel ve'n-Nihâl*, Kahire 1968, C. 2, s. 45-46.

¹⁶ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, “Te'vil” mad., *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yay., İstanbul 2010, s. 319-320.

¹⁷ Selim Özarslan, *Kelâm Tarihi*, Nobel Yay., Ankara 2017, s. 55-56.

¹⁸ Osman Oral, “Kâdî Abdülcebbâr'da Allah Tasavvuru ve Tevhid” *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2018, Cilt:29, Sayı:3, s. 553.

¹⁹ İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünneti'n Nebeviyye fî Nakzı Kelami's-Şia ve'l-Kaderiyye*, Beyrut trs., C. 2, s. 100, 243; C. 6, s. 379.

²⁰ Metin Yurdagür, “Son Dönem Mütezilesinin En Meşhur Kelâmcısı Kâdî Abdülcebbâr Hayatı ve Eserleri”, *Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, sayı: 4, s. 118.

²¹ İlyas Çelebi, “Kâdî Abdülcebbâr” mad., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, C. 24, s. 104-105.

nasslara sâdık kalarak, sudûru benimsemiş olan İslâm felsefecilerinden farklı bir yol izlemiştir.²²

Abdülcebâr, Allah'ın varlığı, birliği, subûtî ve selbî sıfatları ile müteşâbihâtta geçen maddî (cismânî) vasıfların O'na asla nispet edilemeyeceği, O'nun ne âhirette ne de dünyada gözle görülebileceği gibi hususlarda kimi dinlerin ve mezheplerin Tanrı tasavvurları hakkındaki görüşlerinde bulunan çelişkileri ve tutarsızlıkları tespit etmiştir. O, aşkın olan Allah'ın bilinebilmesinin ve tanınabilmesinin tek yolunun, O'nun sıfatları aracılığıyla mümkün olabileceğini ifade etmektedir.²³

Kâdî, Allah'ın sıfatlarını fiilî ve zâtî şeklinde ikiye ayırmaktadır. Zâtî sıfatlarını da yine aynı şekilde selbî ve subûtî olarak ayrı ayrı sınıflandırmaktadır. O'nun zâtî sıfatları zâtının aynıdır. Fiilî sıfatlar ise Hâlik, Fâil, Mütakellim, Râzık, Muhsin, Âdil gibi çeşitli kavramlardan müteşekkildir. Bu nev'i sıfatlar muhdes olup, Allah'ın onlarla ya da onların karşılarıyla vasıflandırılması mümkündür. Allah'ın subûtî sıfatları olarak da Âlim, Kadîr, Hayy, Basîr ve Semî' oluşu sayılabilir. Bunlara ilaveten Kâdî Abdülcebâr, Allah'a izâfe edilen el, yüz, vech, göz, yemîn tarzındaki sem'î veya haberî sıfatları selbî sıfatlar grubunun içinde zikretmektedir.²⁴

Kâdî Abdülcebâr, Allah'ın sıfatlarını diğer bir yönden de yine ikiye ayırmaktadır: Bunların ilki, Allah'ın kadîm olması sebebiyle zâtında mutlak olarak var olan ve kendisinde zıtları da imkânsız olan sıfatlardır. Bu gibi vasıfların hem mânâ hem de lafız olarak kendisinin dışındaki başka varlıklarda da olabileceğini ifade eder. İkincisi ise Allah'ın ezeliyetinden beri kendisinde var olduğu, ama daha sonra şartlara bağlı bir biçimde meydana gelmiş olan sıfatlarıdır. Bu kısma Allah'ın "müdrîk" olması örnek olarak verilebilir. Çünkü Allah'ın müdrîk sıfatının tecelli etmesi, idrâk edilecek hususların varlığıyla birlikte duruma ve zamana göre meydana gelmektedir. Bu sebeple Kâdî Abdülcebâr, bu sıfatın Allah da daima bulunmadığını öne sürmektedir.²⁵

Te'vîl yöntemini en iyi kullanan mütakellimlerin başında gelen Kâdî Abdülcebâr, göz, nur, el ve vech (yüz) gibi haberî sıfatları, insanoğlunda bulunduğu

²² Fethi Kerim Kazanç, *Kâdî Abdülcebâr'da Nedensellik Kuramı*, Araştırma Yay., Ankara 2014, s.s. 81-82.

²³ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (çev. İlyas Çelebi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Bşk., İstanbul 2013, s. 210-211.

²⁴ Kâdî, *Şerh*, s. 210-211.

²⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni fî Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, (thk. İbrahim Medkur), Kahire 1962, C.5, s.205.

gibi bir uzuv olarak isnâd etmeyi ve Allah'ı tasvir ederken teşbîhe ve teccîme düşmeyi reddetmektedir. Mesela, Kâdî Abdülcebâr'a göre "İki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir?"²⁶ âyet-i kerîmesindeki iki elden maksat, "güç/kudret"tir.²⁷ Yine "gözlerimiz" ifadesinin yer aldığı başka bir âyeti²⁸ Kâdî, bu kelimenin Allah'ın gemiden haberdar olması ve O'nun nezareti altında olduğunu kinayeli bir biçimde ifade ettiği şeklinde açıklayarak Allah'a göz isnâdında bulunmanın uygun olmadığını söylemektedir.²⁹ Kâdî "Allah göklerin ve yerin nurudur."³⁰ âyetini zikrederek Allah'ı teccîme kadar giden Allah tasavvurlarını şiddetle tenkit etmektedir.³¹ O, nurun yeri ve gökleri aydınlatıcı bir araç olabileceği gibi, Allah'ın onunla yer ve gök ehlini hidayete erdirdiği ve onlara dinleriyle ilgili hususları açıklığa kavuşturduğu bir vasıta olabileceği üzerinde durmuştur.³² Sünnî ulemâdan Cüveynî (ö. 478/1085) ve Râzî (ö. 606/1210) de âyetteki "nur" ifadesini "Allah'ın gökleri ve yeri hidâyete erdirmesi" olarak tefsir etmektedirler.³³

Tıpkı seleflerinde olduğu gibi Kâdî Abdülcebâr'da, Allah'ın zâtı itibariyle Hayy olmasından dolayı O'na yüz, göz, el, ayak, yan/taraf gibi ifadelerin izâfe edilmesini yanlış bulmaktadır. Ayrıca araz ve cisim olma, cisimlere girme (hulûl etme), mekândan münezzeh olmama, yeme içme ve ru'yeti de Allah'a nispet edilemeyecek niteliklerden görmektedir.³⁴

Allah'ın "hayy" olması, O'nun irâde edici bir varlık olduğunun göstergesidir. Hatta O'nun kâinata meydana getirdiği fiilleri de bunun bir göstergesidir.³⁵ Allah zâtı itibariyle kudret ve ilim sahibidir, yani "kadîr" ve "alîm"dir. Fakat mürîd oluşu bu şekilde değildir. Mürîd oluşu fiilidir. Bu sebeple de irâde, fiilî bir sıfat olduğu için hâdistir.³⁶ O, Allah'ın zâtına ilişkin olan sıfatları ise alîm, kadîr, hayy, müdrîk, semî',

²⁶ Sad, 38/75.

²⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Tenzihu'l-Kur'an Ani'l-Metain*, Darü'n-Nahda el-Hadise, Beyrut, s. 393; *Müteşabihu'l-Kur'an*, s. 620.

²⁸ Kamer, 54/14.

²⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtasar fi Usuli'd-Din*, (nşr. M. Ammara), Darü'l-Hilal, Kahire 1971, s. 216-218.

³⁰ Nur, 24/35.

³¹ Kâdî Abdülcebâr, *Müteşabihü'l-Kur'an*, (thk. A. Zerzur), Kahire 1969, s. 525.

³² Kâdî, *Müteşabihu'l-Kur'an*, s. 526.

³³ İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, (çev. A. Bülent Baloğlu vdğr.), TDV. Yay., Ankara 2010, s. 136; Fahreddin Râzî, *Esâsu't-Takdîs fi İlmi'l-Kelâm*, çev. İbrahim Coşkun, İz Yay., İstanbul 2013, s. 102, 121.

³⁴ Kâdî, *el-Muğni*, C. 5, s. 204-206, 244-249.

³⁵ Kâdî, *el-Muhtasar*, s. 226.

³⁶ Kâdî, *el-Muğni*, C. 5, s. 149-150.

basîr ve mevcûd olarak saymaktadır.³⁷ Şimdi bu sıfatların tek tek izahı ve anlatımına geçebiliriz.

2.1.1. Kudret

Abdülcebbâr'a göre, Allah'ın istidlâl ile bilinen sıfatlarının başında O'nun "kâdir" oluşu yer almaktadır. Onun düşüncesine göre, diğer tüm sıfatlar O'nun kâdir oluşuna dayanmaktadır. Çünkü Allah'ın âlemin yaratıcısı (muhdisi) olduğuna işâret eden deliller, O'nun vasıtasız olarak kâdir olduğunu ifade eden bu sıfata delâlet etmektedir.³⁸

Kâdî Abdülcebbâr, "Delâlet, fiilin imkânını mı yoksa vukûunu mu gösterir?" şeklinde yöneltebilecek olan bir soruya, "Delâlet fiilin imkânıdır. Zira fiil, imkân (sıhhat) yoluyla değil de vücûb yoluyla vâki olsaydı, bu durum O'nun kâdir olduğuna delâlet etmezdi. Söz konusu delalet iki esasa dayanmaktadır: Bunun ilki, Yüce Allah'tan fiilin mümkün oluşu, ikincisi de fiilin mümkün oluşunun O'nun kâdir olduğuna delalet edişidir."³⁹ şeklindeki ifadelerle cevap vermektedir.

Abdülcebbâr; "Fiilin imkânına delâlet eden şey, Yüce Allah'ın kâdir oluşuna da delalet etmektedir. Bu da duyulur âlemde şu iki hususu müşâhede etmemizden kaynaklanmaktadır: Birincisi bizden biri için söz konusu olduğu gibi O'ndan da fiilin sâdir oluşudur. Diğeri ise ağır hasta olan biri için söz konusu olduğu gibi, O'nun fiili yapmaktan âciz oluşudur. Kendisinden fiil sâdir olan kimse, herhangi bir sebeple fiili işlemekten âciz olan kişiden farklıdır. Bu da O'nun bütüne ait (râci) bir sıfat olan kâdir oluşundan başka bir şey değildir. Böyle bir hüküm hakîm olan Allah hakkında sabittir. Bu nedenle Cenâb-ı Hakk'ın kâdir olması gerekir. Çünkü delillerin delâletinin durumu, duyulur âlem ve duyular ötesi âleme göre değişiklik göstermez."⁴⁰ diye söylemektedir.

Allah için, ne nedenle olursa olsun herhangi bir engellemenin meydana gelmesinin muhâl oluşunun, O'nun zâtı dolayısıyla kâdir olmasını gerektirdiğini öne süren Abdülcebbâr, bu konuda şunları zikretmektedir: "Bu konudaki söz apaçıktır; çünkü Allah'ın zâtı dolayısıyla muktedir olması ve sonsuz sayıdaki şeylere kâdir olması doğru olduğunda, artık O'nun için hiçbir engellemenin vukûu tasavvur

³⁷ Kâdî, *el-Muhtasar*, s. 212.

³⁸ Kâdî, *Şerh*, C. 1, s. 244-245.

³⁹ Kâdî, *Şerh*, C. 1, s. 244-245.

⁴⁰ Kâdî, *Şerh*, C. 1, s. 244-245.

edilemez. Bilakis O'nun kendisi üzerinde muktedir olduğu her şeyin fiil ile varlık alanına çıkmasının doğru olması gerekir.”⁴¹

Bu bağlamda Kâdî, makdûrât da yani Allah'ın kudreti altında mevcûd olan nesnelere herhangi bir engellenenin asla olamayacağını ciddî bir şekilde vurgulamaktadır. Zaten bu engellenenin imkânsızlığı, ona göre, Allah'ın zâtından ötürü kâdir varlık olmasından ileri gelmektedir.⁴²

Bu durumun izâhını Kâdî Abdülcebâr şu şekilde yapmaktadır:

“Engelleme, sadece fiillerin çokluğu ile gerçekleşir. Engel olanın yaptığı fiil, etki bakımından engellenen kimsenin yaptığından daha büyük ve daha güçlü olur. Buna göre makdûrları birbirine eşit iki varlığın birinin eşini (diğeri) engellemesi ve zâtları dolayısıyla iki kâdirden her birinin eşini engellemesi tasavvur edilemez. Çünkü onların birisi, engelleme hususunda daha fazla etki üretme üzerinde muktedir olmadığı halde, ortada bir kudret (kadr) vardır. Eşinin durumu da aynı şekildedir. Öyleyse onlar, birisi engellenen diğeri ise engelleyen bir konumda nasıl bulunurlar? Bununla zâtı dolayısıyla kâdir olan ikincinin nefyine ulaşılır; çünkü bu, bir engelleme ya da makûl bir yön (vech) olmadan fiilin imkânsız olmasına yol açar ve iki kâirden birinin diğeri engellemesinin doğruluğu türünden bilmiş olduğunuz şeyi ortadan kaldırmaya götürür. Ancak, her halükârda engelleyen bir kudretle kâdir değil de zâtı dolayısıyla kâdir olsa bile, birinin kudretiyle iki kâdir arasında veya zâtı dolayısıyla kâdir ile bir kudretle kâdir arasında karşılıklı engelleşmenin (temânu') gerçekleşmesi tasavvur edilebilir. Bu cümle sabit olduğu zaman, Öncesiz Varlık, O'nun hakkında engellenenin tasavvur edilmesi hasebiyle, üzerine fazlalık yapamayacağı bir kudretle kâdirin fiili imkânsız olmadığından, Zâtı dolayısıyla kâdir olduğu için, yaptığı şeyden daha fazlasını yapmaya her zaman kâdir olduğu halde, üzerinde güç yetirdiği her şeyi var etmesi daima o kâirden doğru (mümkün) olması gerekir. Bu kâirden sâdir olan şey ile sâdir olmayan şeye dair kelâm, O'nun kâdir olması hakkındaki sözün kapsamı dışına çıkar, çünkü bazen kendilerini meydana getirmeyi seçmeyeceği şeylere kudret yetirebilir.”⁴³

Nitekim, Allah'ın her cins ve her cinsten sonsuz şeyler üzerinde kâdir olması, kâdirin hükmünden olmadığı gibi her makdûra kudret yetirmesinde, zâtından ötürü kâdir olmasının hükmünden değildir. İşte bu, zorunluluk (vucûb) hususunda ancak doğru olan şeyin zât sıfatı kategorisinin altına girmesinden ileri gelir. İmkânsıza gelince, o zorunluluk kategorisi altına girmez. Buna göre, eğer bir kimse itirâz kabilinden, “Sizce Öncesiz Varlık zâtında sahip bulunduğu nitelikten ötürü müdrük olduğu zaman, O'nun idrâk edilirleri, kavramanın kendilerine bağlı olarak doğru olacağı her sûrette kavraması gerekir. Hatta bu kimse, o müdrük bir şeyden haz alır ve bir şeyden ise acı duyar” diye bir şey söyleirse, biz o kimseye cevaben şöyle deriz: İmkânsız (müstahîl) olan bir şey nasıl olur da zorunluluk kategorisi altına girer? Ne zaman bu, ancak onun arzu eden ve tiksinen bir varlık olmasıyla gerçekleşirse ve dolayısıyla bu, kâdir hakkında imkânsız olursa, Yüce Allah'ın da bu şekilde kavraması (idrâk) gerekmez. O'nun zâtı dolayısıyla kâdir olmasındaki hal de böyledir. O, ancak kendisinin makdûru olması doğru olan şeye kudret yetirecek durumda bulunur. Başkasının makdûrunun, kendisi için makdûr olması doğru değildir. Dolayısıyla bu yönde, makdûrların vasfi malûmlardan ayrılmaktadır, çünkü makdûrların

⁴¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, thk. Ömer es-Seyyid Azmi, ed-Dâru'l-Mısıriyyeli't-Te'lifve't-Terceme, Kâhire 1965, s. 117.

⁴² Fethi Kerim Kazanç, *Kâdî Abdülcebâr'da Nedensellik Kuramı*, Araştırma Yay., Ankara 2014, s. 91-92.

⁴³ Kâdî, *el-Muhît*, s. 118.

O'nun malûmu olması doğru (mümkün) olur. Öyleyse o makdûrların O'nun malûmu olması gerekir. O'nun makdûrların özleri üzerinde kudretinin imkânsız oluşunda rol oynayan neden (illet), o makdûrların başkasının makdûru olması değildir. Çünkü, başkasının makdûru olmayan bir şeyin O'nun makdûru olması doğru olduğu (sıhhat) zaman, O'nun kudreti bazen, tıpkı başkasının makdûru olan şey üzerinde kudret yetirmesinin muhâl olması gibi, muhâl olur. İşte bu yüzden, Yüce Allah'ın hali hazırda (fi'l-hâl) başkasının makdûru olması söz konusu olmasa bile, bazen başkasının makdûru olması doğru olan bir makdûr üzerinde kudretle nitelendirilmesi hiçbir zaman doğru değildir. İşte bu bazen başkasının makdûru olmasının doğruluğu ile ve bazen de başkasının makdûru olmakla nedeni ortaya konabilen (ta'lîl) tek bir hükme dönüşür. Bahsettiğimiz hususun dışındaki hükümlerde neredeyse iki halin değişiklik arz etmesi ile iki değişik illetten ötürü hak edilen bir şey bulunmaktadır. Bu yönde makdûr, bir mahalde mevcut olan araz mahalline girmiştir; çünkü makdûrun bir mahalde mevcut olmasına rağmen, başka bir mahalde bulunması imkânsız olur. Aynı şekilde sübûtu aynı düzeyde bulunur. İşte makdûr hakkındaki hal de aynen böyledir.”⁴⁴

Bu konuda Sünnî kelâmcıların düşüncelerinin aksini savunan Abdülcebbâr'ın, kendi mezhebinin esasları açısından aynı makdûrun iki kâdirin kudreti altında olamayacağı savını ısrarla benimsediğini ve savunduğunu söylemek mümkündür. Zira Ehl-i Sünnet, tek bir makdûrun, yönleri değişik bir biçimde olduğu halde iki kudretin tesiri altında ve dâhilinde bulunduğunu öne sürmektedir.⁴⁵

Sonuç itibariyle, Abdülcebbâr, kudret sıfatını açıklama sadedinde aşağıdaki metinde Allah'ın kâdir oluşu düşüncesini ve bu tasavvurun mükellefte hasıl olabilmesi için şunların özellikle bilinmesi gerektiğine dikkat çekmektedir:

Bu konuda esas olan, Cenâb-ı Hakk'ın ezelde kâdir olduğunu ve O'nun ebedî olarak da kâdir olmaya devam edeceğini; asla zaaf ve acz gibi kusurlar sebebiyle bu nitelikten yoksun olmasının mümkün (câiz) olmadığını bilmektir. O, varlık türlerinin bütün cinslerine sınırsız bir şekilde kudret yetiren bir varlıktır. O'nun kudretine konu olan şeyler ne cins ne de sayı bakımından sınırlandırılmaz. Yüce Allah'ın ezelde kâdir olduğuna delalet eden husus ise şudur: “Eğer Allahu Teâlâ ezelde kâdir olmayıp, bu nitelik O'nda sonradan oluşmuş olsaydı, O'nun muhdes ve yenilenen bir kudretle kâdir olması lazım gelirdi. [Muâriz tarafından] “Eğer Yüce Allah'ın kâdir oluşundaki durum, niçin O'nun müdrük oluşundaki durum gibi mümkün (câiz) olmaz? Zira Allah, sonradan müdrük olduğu halde, O'nun muhdes bir idrâk ile idrâk edici olmasını gerektirmemektedir. Sözünü ettiğimiz mesele de niçin böyle olmasın?” diye [itiraz kabilinden] bir şey söylenirse, [buna cevaben] şöyle deriz: “Bu iki konu arasında fark vardır. Çünkü Allah'ın müdrük olması, O'nun, yenilenme şartını ifade eden algılanabilir olanın (müdrekin) varlığı ile hayy olması dolayısıyla vâciptir. Oysa O'nun kâdir olmasındaki durum hiç de böyle değildir. Çünkü burada yenilenme şartı gerekli değildir. Bu kâdir oluşta şart olan husus, kudrete konu olan şeyin (makdûrun) yokluğu ('adem)'dur. Kudrete konu olan şeyleri sayı ve cins bakımından sınırlandıran husus ise kudrettir. Oysa Cenâb-ı Hak bu sığata zâtı dolayısıyla (li-zâtihî) sahiptir. Bu yüzden O'nun kudretine konu olan şeyleri sınırlandırmamak gerekir.”⁴⁶

⁴⁴ Kâdî, *el-Muhît*, s. 118.

⁴⁵ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Muhammed Adnân Dervîş, Beyrût 1990, s. 143-144.

⁴⁶ Kâdî, *Şerh*, C. 1, s. 249-252.

Özetle ifade etmek gerekirse Kâdî, İlâhî kudreti Allah'ın zâtı ile özdeşleştirmektedir. Onun düşüncesinde Allah ezelden beri zâtı ile kâdirdir. O, Allah'ın ezelde bir kudretle olmaksızın zâtı ile kâdir olduğunu öne sürmektedir.

2.1.2. İlim

Kâdî'ya göre, Allah'tan sâdır olan çokça hikmetli, yerli yerinde muhkem fiil vardır. Bu da, O'nun âlim olduğuna delil kabul edilebilir.⁴⁷ Muhkem fiilin ne olduğunu ise Kâdî Abdülcebbâr, “fâilden başka güç yetirenlerin yapamayacağı şekilde meydana gelen fiildir. Bu da çoğunlukla bazı fiillerin, bazılarının arkasından [düzenli olarak] meydana gelerek ortaya çıkar”⁴⁸ şeklinde açıklamaktadır.

Allah ezelden beri daima âlimdir. O'nun kendisine ârız olan gaflet, dikkatsizlik ve bilgisizlikle âlim sıfatının kapsamının dışına çıkması mümkün değildir. Allah, âlim sıfatı gereği bilinmesi gereken tüm malumları doğru bir şekilde bilir. Allah'ın öncesiz bir varlık olarak daima âlim olduğunun delîlinin izahına gelince, şayet Allah ezelden beri daima âlim olmasaydı, ilk başta âlim değilken, daha sonraki bir vakitte âlim olması durumunda, muhdes bir ilimle âlim olması lazım gelirdi. İşte bu şekildeki delil mutlak surette yanlıştır. Allah'ın devamlı ilim sıfatına hâiz olduğunu gösteren delaletin ortaya konmasına gelince, O, bu sıfata zâtı dolayısıyla layıktır. Zâtî sıfatlardan birisiyle nitelenmiş (mevsûf) olan bir varlığın, ne şekilde olursa olsun hiçbir zaman bu sıfatın kapsamı dışına çıkması doğru değildir.⁴⁹

Abdülcebbâr, Allah'ın canlıları yaratması, rüzgarı emri altına alması, felekleri idare etmesi, onların bazısını bazısıyla birleştirmesi ve yaz ve kış mevsimlerinin takdîri gibi fiilleri, O'ndan hikmetli fiillerin sâdır oluşuna birer örnek olarak vermektedir. Tüm bunlar muhkemlik bâbında, muhkem ve güzel yazıdan daha belîğ, daha açık büyük bir beyandır.⁵⁰

Kâdî Abdülcebbâr, muhkem, yani hikmetli fiilin, Allah'ın âlim olduğuna delâleti hususunu bir örnek eşilğinde şu şekilde açıklamaktadır:

“Biz duyulur âlemde iki tür kâdir varlık görüyoruz: Birincisi, kendisinden hikmetli fiil sâdır olan; ikincisi ise kendisinden böyle bir fiilin zuhûru mümkün olmayan kişidir. Kendisinden böyle bir fiilin zuhûru mümkün olan, böyle bir fiili herhangi bir nedenle yapamayan kişiden farklıdır. Bu durum, bütüne ait bir sıfattır. O da onun âlim oluşudur. Zira bu noktada şüphe ve karışıklığa neden olan husus, fâilin (kesin bilme yerine) zannedici (zân) ve inancı (mu'tekid) [bir konumda] olmasıdır. Ancak bunun, fiilin yerli yerinde olarak vukû bulmasında

⁴⁷ Kâdî, *Şerh*, C. 1, s. 252-253; *el-Muğni*, C. 5, s. 219; *el-Muhtasar*, s. 210.

⁴⁸ Kâdî, *Şerh*, C. 1, s. 252-253

⁴⁹ Kazanç, *Kâdî Abdülcebbâr'da Nedensellik Kuramı*, s.99.

⁵⁰ Kâdî, *Şerh*, C. 1, s. 254-255.

herhangi bir etkisi yoktur. Nitekim görmez misin ki insan yazı yazmayı öğrenmeye ilk başladığında yazı ile ilgili bir zan ve kanaate sahip olabilir; ancak yazma fiili kendisinden o muayyen sûret üzere vâkî olmaz. Böylece duyulur âlemde muhkem fiilin mümkün oluşunun, sahibinin âlim olduğuna delâlet ettiği ortaya çıkmaktadır. Bu, duyulur âlemde bu şekilde gerçekleştiğine göre, duyular ötesinde de aynı şekilde gerçekleşir. Çünkü bir delilin delâleti, gâib veya şâhide göre değişmez. Ancak bu [iki âlem arasındaki] ayrılığı (müfârakatı) sorgulamamız ve onun [âlimiyyetin] ilk önce niçin muallel kılındığını ve ta'lîlinin niçin bütüne râcî olan bir sıfatla vâcip olduğunu araştırmamız mümkündür.”⁵¹

Muhkem fiiller, yapanının âlim olduğuna delil olsaydı, muhkem olmayan fiillerin de yapanının âlim olmadığına delil olması gerekirdi. Ancak Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın fiillerinde tutarlı ve yerli yerinde görünmeyen, noksanlık ve çirkin bir şekilde algılanan kimi örneklerin varlığını savunanlara şu şekilde cevap vermektedir: “Muhkem olmayan fiiller, âlim olmayandan sâdır olduğu gibi, âlimden de sâdır olabilir. Dolayısıyla söylediğiniz şey doğru değildir. Allah Teâlâ'nın fiillerinde yerli yerinde ve tutarlı görünmeyenlerin bulunması, O'nun âlim olmadığına delâlet etmez. Aksine O'nun kâdir olduğunu gösterir.”⁵² Sonuçta Kâdî'nin bu düşüncesi muhkem olmayan fiillerin Allah'ın âlim oluşuyla değil de kâdir oluşuyla ilişkilendirilmesi açısından ehemmiyet arz etmektedir.

Kâdî, Allah'ın âlim olduğunun delili olarak kainatta olup biten muhkem fiillerden, yani görünenden hareketle görünmeyene delil bulmaya (kıyâsu's-şâhid ale'l-gâib) çalışmak sûretiyle O'nun ilminin varlığının ispatlanması gerektiğini düşünmektedir. Yine o, yazı yazma, kuyumculuk ve bina yapma gibi fiilleri işleyenlerdeki ilmin varlığının açık olduğu gibi, kâinatta olup bitenlerin de muhkem fiilleri ahenk ve uyumla gerçekleştiren Allah'ın ilmine delalet ettiğini savunmaktadır.⁵³

Kâdî Abdülcebbâr, bu noktada “Mademki Allah bu sûretleri en güzel ve en mükemmel bir şekilde yaratmaya kâdirdir, o zaman O'nun bize noksan ve kabih görünen şeyleri yaratışını nasıl yorumlayacağız?” şeklinde yöneltilen bir soruya, “Bunlardaki maksad hikemîdir” diye cevap vermektedir. Bunun ardından “Bunlardaki amaç tam olarak nedir?” sorusuna ise “Vâcipleri yerine getirme hususunda bize lütûfta bulunmak içindir” şeklinde açıklayarak muhkem İlâhî fiillerin durumunu “lütûf” terimiyle ilişkilendirip ortaya koymaktadır.⁵⁴

⁵¹ Kâdî, *Şerh*, C. 1, s. 254-255.

⁵² Kâdî, *Şerh*, C. 1, s. 256-257.

⁵³ Kâdî, *el-Muğni*, C. 5, s. 219.

⁵⁴ Kâdî, *Şerh*, C. 1, s. 258.

Kâdî, Allah'ın âlim oluşu (âlimiyyet) konusunda mükellefin şu hususları da bilmesi gerektiğini söylemektedir:

“Mükellefin, Allah Teâlâ'nın ilminin ebedî olduğunu ve O'nun bilgisizlik (cehl) veya unutmaya ile ilim sıfatından yoksun oluşunun câiz olmadığını, O'nun bütün bilinebilen şeyleri, bilinmesi mümkün olacak şekilde bilen zât (âlim) olduğunu bilmesi gerekir. Allah Teâlâ'nın ezelden âlim olduğuna delâlet eden hususun izahına gelince; şayet O, ezelden âlim olmayıp sonradan âlim olmuş olsaydı, O'nun hâdis ve değişken (müteceddid) bir ilimle âlim olması gerekirdi. Bu ise yanlıştır. Allah'ın ilminin ebediyen dâim olduğuna delâlet eden hususta ise O, bu sığata zâtı gereği (li-zâtihî) sahiptir. Zâtî sıfatlardan biri ile mevsûf olanın, herhangi bir sebebe binâen o sıfattan yoksun kalması mümkün (câiz) değildir. Bu sıfatın, Allah Teâlâ'nın, bilinmesi mümkün olan bütün mâlûmatı, bilinmesi doğru olacak şekilde bildiğine delâlet etmesi hususuna yaklaşım söz konusu olduğunda, bilinebilen şeyler (mâlûmat), ulemânın büyük bir kısmına göre sınırsızdır. İlim sıfatıyla muttasıf birinin bilmesi mümkün olan bir şeyi (mâlûm), aynı sığata hâiz olanların da bilmesi mümkündür. Binâenaleyh Allah Teâlâ'nın da bilinmesi mümkün olan bütün bilinirleri (mâlûmatı) bilmesi evleviyetle sahihtir. Böyle bir şey sahih olunca da onların bilinmesi vâcip olur. Zira zâtî sıfatın [bir nesneye] taalluku sahih olduğunda, onun vâcip olması gerekir.”⁵⁵

Özetle Kâdî Abdülcebâr'ın düşüncesine göre, Allah kendisinde ilim sıfatını ezeli olarak bulundurmaktadır. O'ndan herhangi bir gafletin, bilgisizliğin ve dikkatsizliğin hâsil olması ise imkansızdır. Hiç bir şekilde âlim oluşu gereği bu sıfatının kapsamı dışına da çıkmaz.

2.1.3. İrâde

Mu'tezilî düşüncede irâde sıfatı, ilim ve kudretten ayrı bir sıfattır. Allah zâtı dolayısıyla mürîd değildir. Bu sıfat kendi zâtında bulunur ve hâdistir.⁵⁶ O, zâtı itibariyle kâdir ve âlim olduğuna halde, mürîd oluşu bu şekilde yani zâtıyla değildir. Çünkü Allah, kâdir olmadığı şeyi murâd edebilmekte ve murâd etmediği şeye de kâdir olabilmektedir. İrade, zâtî sıfatlardan değil, Allah'ın fiilî sıfatlarından biridir ve bu sebeple de hâdistir.⁵⁷

Mu'tezile mezhebine göre irâde sıfatı, hâdis sıfatlardan olup, Allah'ın ne zâtında ne de zâtından gayrı bir yerde kâim bulunur. Nitekim Abdülcebâr'ın deyimiyle, rastgele herhangi bir cihette/konumda bulunmaksızın var olan Allah, muhdes bir irâdeyle mürîddir.⁵⁸

⁵⁵ Kâdî, *Şerh*, C. 1, s. 258-261.

⁵⁶ Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed el-İcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, s.150; Hasan b. Abdilmuhsin Ebû Uzbe, *er-Ravzâtü'l-Behiyye fi-mâ beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mâtüridiyye*, Matba'atü Meclisi Dâ'irati'n-Nizâmiyyeti'l-Kâ'ine, Haydarâbâd 1322/1904, s.20.

⁵⁷ İyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebâr*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, ss. 255-284.

⁵⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, c.VI, s. 149; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 440.

Allah, öncesiz bir şekilde mürîd olsaydı, öncesiz âlim olduğu zamandaki gibi mürîd olması gerekirdi. Her biliniri (malûmâtı) bildiği gibi, murâd edilenlerin hepsini de irâde etmesi gerekirdi. Bunun yanında bizlerin temenni ve irâde ettiği şeylerin tümünü yaratması da gerekirdi ki, bu ise yanlış bir fikirdir.⁵⁹

Kâdî, mürîd bir kimseyi, “fiili işlemeye kasteden ve onu başka bir şeye tercih eden” şeklinde açıklamaktadır. Örneğin, insan bazen bir şeyi bilir, ama onu irâde etmez; bazen ise o şeyi hem bilmekte hem de irâde etmektedir.⁶⁰

Kâdî Abdülcebâr, Allah'ın çirkin fiilleri murâd etmeyeceğini iddia etmektedir. Çünkü O, kabîh fiillerden hoşlanmaz, onları çirkin görür ve onlara sâhik (mahvedici) ismiyle muamelede bulunur. Bunu da yasak kılma şeklinde yapar. Nitekim Kur'an'da, “Allah kulları için zulüm istemez”,⁶¹ “Allah fesâdı sevmez”,⁶² “Ma'siyetlerin tümü Allah katında mekruhtur.”⁶³ meâlinde bu konuyla ilgili âyetler bulunmaktadır. Allah'ın kabîh olan şeyleri murâd etmeyeceğinin bir diğer kanıtı ise O'nun bunu murâd etmesi durumunda kabîh şeyleri bizzat istemiş olacağı gerçeğidir. Oysa O, ebedî bilgisi sebebiyle böyle şeyleri asla yapmaz.⁶⁴

Görünür (şâhid) âlemdeki inançsızlık, kötülük, ma'siyet ve küfürlerin tümüyle Allah'ın dilemesiyle meydana geldiği hususunda ittifak bulunduğu şeklindeki iddiaya gelince, bu iddia Cebriler'in ortaya attığı bir tez olup gerçeklikle hiçbir alakası bulunmamaktadır. İslâm düşüncesine yakından baktığımızda, zaten böyle bir icmâ asla olmamıştır. Çünkü, Kur'an'da ve Sünnette Allah'ın hikmeti ve adâleti vurgulanmakta, kabîh (kötü) şeyleri asla yapmadığı ve onları hiçbir şekilde irade etmediği açıkça belirtilmektedir.⁶⁵ Daha sonra ise Kâdî, “Eğer Allah dileseydi onlar savaşmazlardı.”⁶⁶, “Onlar, Allah dilediği için iman ettiler.”⁶⁷ ve “Sadece Allah'ın dilediğini istiyorlar.”⁶⁸ gibi çeşitli âyetleri, Allah'ın ma'siyeti ve kötülüğü irade etmeyeceği tezini açıkça ispat etmek için delil getirmektedir.⁶⁹

⁵⁹ Kazanç, *Kâdî Abdülcebâr'da Nedensellik Kuramı*, s.89.

⁶⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, Resâ'ilü'l-Adl ve't-Tevhîd, thk. Muhammed Imâra, Dâu'l-Hilâl, Kahire 1971, s. 196.

⁶¹ Mü'min, 40/31.

⁶² Bakara, 2/205.

⁶³ İsrâ, 17/38.

⁶⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, s. 461.

⁶⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, s. 469.

⁶⁶ Bakara, 2/253.

⁶⁷ En'am, 6/111.

⁶⁸ İnsan, 76/30.

⁶⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, s. 475.

2.1.4. Hayy

Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın kâdir ve âlim oluşunun sâbit olduğunu ve kâdir ve âlim olan birinin ise sadece onun diri (hayy) olması ile mümkün olabileceğini öne sürmektedir.⁷⁰ Kâdî, ayrıca bu konu üzerinde üstadlarının da durduğunu ve onlar gibi bu konuyu iki istidlâlle açıklamak istediğini dile getirmektedir. Bu istidlâli ise iki esasa (önermeye) dayandırmaktadır. Birincisi: “Allah Teâlâ âlim ve kâdirdir” önermesi; ikincisi ise: “Âlim ve kâdirin mutlaka diri olması gerekir” önermesidir.⁷¹

Kâdî, görünür (şâhid) âlemde iki çeşit varlık görmektedir: Bunların ilki, rastgele birimizde söz konusu olduğu gibi, bilen ve kudretli olması mümkün olan varlıktır. İkincisi ise etrafımızdaki cansız nesnelere olduğu gibi herhangi bir şeyi bilmesi ve ona güç yetirmesi imkânsız olan varlıktır. Böylece söz konusu vasıfları taşıyan varlık ile taşımayan varlık birbirinden ayrılmış olur. Bu da, sadece diri (hayy) olma sıfatıyla mümkün olmaktadır. Bu hususun görünür (şâhid) âlemde bu şekilde olduğu sâbit olunca, aynı şey duyular ötesi (gâib) âlem için de geçerlidir. Çünkü delâlet yolları şâhid ve gâib âleme göre hiçbir zaman değişiklik göstermez.⁷² Zira Kâdî, “Biz bu durumu görünür âlemde bedîhî (zorunlu) olarak görüyor ve biliyoruz. Bu sebeple bunu gâib için nasıl delil getiriyorsunuz?” şeklinde bir soru yöneltilirse, “Biz, diri olan varlıkla cansız olan varlık arasındaki farkı zorunlu olarak biliyoruz. Bütüne raci bir sıfat olan bu ayrıma gelince, bu husus, ancak bir delille bilinebilir. Bundan dolayı haller (ahvâl) teorisini reddedenler bu farklılığı bilme konusuna katılıyorlar. Ama, hâli bir türlü isbat etmiyorlar.” diye cevap veririz demektedir.⁷³ Yine “Bir zâtın âlim ve kâdir oluşu, onun diri oluşu üzerine bir fer‘dir. Kâdir ve âlim oluşundan hareketle onun hayy olduğuna istidlâlde bulunmak, bir şeyin fer‘i ile onun aslına istidlâlde bulunmaktır” şeklindeki bir itiraza ise Kâdî, şu cevabı vermektedir; “Bu (istidlâl), onun (zâtın) diri oluşunu bilmedikçe, âlim ve kâdir olduğunu bilemediğimiz takdirde gerekli olurdu. Oysaki durum bu şekilde değildir. Çünkü sıralamada ilmin malûma mutâbakatı gerekmez. Tam tersine kimi zaman müdrik olma ile birlikte hayy olma örneğinde olduğu üzere ilim, malûma mutâbık olur; bazen de kendisinde fiilin meydana gelişinin mümkün olması ile kâdir olma

⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, C. 1, s. 260-261.

⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, C. 1, s. 260-261.

⁷² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, C. 1, s. 260-261.

⁷³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, C. 1, s. 260-261.

örneğinde olduğu gibi ilim malûma mutâbık olmaz. Âlim ve kâdir olmakla birlikte diri olmak da bu şekildedir.”⁷⁴

Kâdî Abdülcebbâr mükellef bir kimsenin Allah'ın diri (hayy) oluşu ile ilgili olarak bilmesini gerekli gördüğü hususları sıralayıp ortaya koymaktadır. Buna göre, bir mükellefin Allah'ın öncesiz (ezelî) bir şekilde diri olduğu gibi sonsuz (ebedî) bir şekilde de diri olduğunu bilmesi gerekir. O'nun, ölüm ya da ölüme benzer bir sebeple hayy olmaktan berî olması mümkün (câiz) değildir. Allah ezelden beri diridir. Abdülcebbâr, O'nun hayy oluşuna delâlet eden şeyi de izah etmeye çalışır. Buna göre, eğer Allah, diri olmamış ve ilkin diri değilken daha sonra hayy olmuş olsaydı, O'nun hâdis bir sıfatla diri olması îcâp ederdi. Oysa bu yanlış bir görüştür. Hiçbir kimsenin, “Yüce Allah başlangıçta müdrîk değilken, sonradan idrâk eden bir varlık olmuştur ve O'nun muhdes bir idrâk ile müdrîk olması ise vâcib değildir” diye söylemesi mümkün değildir. Çünkü Allah, bu sıfata zatı gereği sahiptir. Böyle sıfatlardan herhangi birine sahip olan kimsenin ise her ne olursa olsun o sıfattan yoksun olması imkânsızdır. Bu husus Allah'ın gelecekte de diri olacağının bir delilidir.⁷⁵

Özetle belirtmeliyiz ki Kâdî, hayy sıfatıyla ilgili izaha girişirken, hayy kelimesinin Kur'ân'da Allah için sıfat manasında kullanıldığını Bakara sûresi 255. âyetini delil getirerek kabul etmektedir. Ona göre Allah, zâtıyla diridir, ama hayatla diri değildir. Onun düşüncesine göre eğer Allah hayatla diri olmuş olsaydı O'nun cisim (beden) sahibi olması lazım gelirdi. Oysa Allah ezelî ve ebedî olarak diridir. Hayy sıfatı, yine Abdülcebbâr'a göre Allah'ın kudret ve ilim sıfatının da temelini oluşturmaktadır. Böylece o, kâdir ve alîm olan Allah'ın zorunlu olarak hayy da olması gerektiğini savunmaktadır.

2.2. Ahvâl Teorisi ve Allah Tasavvuru

Kelâmî geleneğe bir göz attığımızda sıfatlar meselesi denilince akla hemen ilk olarak zât-sıfat ilişkisi problemi gelmektedir. Bu problem itikâdî mezhepler tarafından en çok tartışılan konuların başında yer almaktadır. Zât-sıfat ilişkisini aydınlatmak için çeşitli itikâdî mezhepler ve bu mezheplerin müntesibi olan mütekellimlerce birtakım izâhatlar yapıp teoriler ileriye sürülmüştür. Bu teorilerden bir tanesi de, babası Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916) ile beraber Mu'tezile

⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, C. 1, s. 264-267.

⁷⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, C. 1, s. 270-271.

mezhebinin sistemleşmesinde öncü bir rol oynayan Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) kelâm ilmine dahil ettiği “ahvâl” (haller) teorisidir. Hakkında bir hayli tartışma bulunan zât-sıfat ilişkisini açıklamada yeni bir girişim olması hasebiyle önemli olmasının yanında, daha sonraki dönemlerde de çeşitli kelâmi ekoller tarafından bu teorinin desteklendiği ve takip edildiği görülmektedir.

Kelâm ilminde zât-sıfat münasebetiyle ilgili açıklamalar genelde iki temele dayanmaktadır: Bunların birincisi, zâttan bağımsız olan sıfatların gerçekliğini kabul etmeyen Mu'tezile'nin anlayışı,⁷⁶ diğeri ise sıfatları zâttan bağımsız birer manevî gerçeklik olarak kabul eden Ehl-i Sünnet'in anlayışıdır.⁷⁷ Ebû Hâşim el-Cübbâî, Ehl-i Sünnet'in düşüncesini, Kur'ânla örtüşmesi bakımından münâsîp görmekte beraber, Allah'ın zâtının bazı birleşik unsurlardan oluşması ve birleşik bir varlık olarak algılanması fikrine sebebiyet vermesinden yola çıkarak, bunun tevhîd ilkesine zarar verebileceği kanaâtini taşıyarak onu akla pek uygun bulmamıştır.⁷⁸ Bağdâdî, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin ortaya atıp geliştirdiği ahvâl nazariyyesi hakkında şunları aktarmaktadır:

Hallerin tek başlarına bilinmelerine imkân yoktur. Çünkü onlar, tek başlarına ne mevcut ne de ma'dûm olabilirler. Tek başlarına var olduklarında zat gibi ezeli (kadîm) olurlar. Bu ise birden fazla ezeli varlığın (teaddüd-i kudemâ) mevcut olduğu anlamına gelir. Bunlar yok da değildirler, çünkü yok olan (ma'dûm) bir şeydir. Onlar malum da değildirler, eğer onlar malum olsalardı “şeyler” olurlardı. Çünkü şey ve zât olmayanlar bilinemezler. Onlar bilinemez (mechûl) de değildirler. Kadîm de olamazlar. Eğer onlar kadîm olsalardı, Allah'ın en özel vasfı olan 'kîdem'de [O'na] ortak olmuş olurlardı. En özel vasıfta ortak olmak da en genel vasıfta ortak olmayı gerektirir. Dolayısıyla onlar da ilâh olmuş olurlardı. Haller hâdis de olamazlar. Eğer onlar hâdis olmuş olsalardı, Allah hâdislere mahal olmuş olurdu. Bu durumda haller birtakım vecihler/yöner olup tek bir zat için akli itibarlar olarak kabul edilir. Bu sebeple onlar müstakil olarak bilinemezler, ancak zat ile olan alakaları dolayısıyla bilinirler.⁷⁹

Mu'tezileye göre Allah'ın zâtî sıfatları kudret, ilim, hayat ve vücut olmak üzere dört adettir. O'nun bu sıfatlara mâlik oluşunun nasıllığı ise bi-zâtihîdir. Söz konusu sıfatlara Allah'ın sahip olup olmadığı konusunda Ebû Ali el-Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî arasında görüş farklılıkları bulunmaktadır. Ebû Ali el-Cübbâî, Allah'ın bu sıfatlara li-zâtihî sahip olduğunu düşüncesini benimserken, Ebû Hâşim el-

⁷⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'h-tilâfi'l-Musallîn*, thk. Helmut Ritter, Franz Steiner, Weisbaden 1980, s. 164-167; Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 210.

⁷⁷ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay, DİB Yay., Ankara 2004, C. I, s. 261; O. Şener, Koloğlu, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 16/2, (Haziran 2007): s. 195.

⁷⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Ahvâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., C. 2, Ankara 1989, s. 190.

⁷⁹ Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fığlalı, TDV Yay., Ankara 1991, s. 143.

Cübbâî ise bunlara O'nun bi-zâtihî sahip olduğunu ileri sürmektedir. Ebû Ali el-Cübbâî'nin düşüncesine göre Allah, zâtıyla “kâdir”, “hayy”, “âlim” ve “mevcûd” olarak betimlenen dört adet sığata sahip olduğu halde, oğlu Ebû Hâşim ise O'nun zâtında mevcûd olan haller (şeyler) dolayısıyla bu sıfatlara sahip olduğunu iddia etmektedir.⁸⁰

Ahvâl teorisi ile Ebû Hâşim el-Cübbâî, kendi mezhebi içerisinden ve diğer mezheplerden taraftar bulmasının yanında, muarızları tarafından sıkça da eleştirilmiştir. Ebû Hâşimin haller kuramını olumlu manada “Mu'tezile'nin Gümüş Çağının tek yeniliği”⁸¹ ve “realist bir anlayış”⁸² şeklinde değerlendirenler olduğu gibi menfi anlamda “sıfatlar meselesine gerçek bir çözüm sunmaktan öte bir tür dil oyunu”⁸³ ve “saçma bir görüş”⁸⁴ gibi değerlendirenler de olmuştur.

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin büyük bir çoğunluğu tarafından reddedilmiş olan haller nazariyesi, tartışmalı olmakla birlikte Kâdî Abdülcebbar, Cüveynî ve Bâkılânî tarafından kabul edilmiş, ama Mâtürîdî kesimden hiç de destek bulamamıştır.⁸⁵

Özetle, Ebû Hâşim sıfatlar hususunu açıklığa kavuşturmak için sıfat ve vasıf kavramlarının yerine “hal” kavramını sıfatlar meselesinin çözümüne yönelik bir çaba olarak kelâm ilmine kazandırmıştır. Sıfatlar meselesini kendince çözümüne kavuşturmaya amaçlarken, farklı problemlerin doğmasına yol açmış ve böylece konunun daha da karmaşık hale gelmesine sebebiyet vermiştir.⁸⁶ Kâdî ise “ahvâl teorisi”nin Allah'ın zâtına bağlı olduğu düşüncesini savunarak ilâve sıfatlar barındırmadığı sebebiyle bunun kendi savunduğu sıfat anlayışına ters düşmediğini belirtmektedir.

⁸⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 210; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, İSAM Yay., İstanbul 2011, s. 243; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr: Kelâm Metafiziziği*, ev. İlyas Çelebi-Mahmut ınar, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2014, s. 70.

⁸¹ Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, s. 240.

⁸² T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, ev. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbbacılık, Ankara 1960, s.31.

⁸³ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul 1992, s. 56.

⁸⁴ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 142.

⁸⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Ahvâl", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2. Cilt, s. 190; *Erişim*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahvâl> (15.03.2022).

⁸⁶ Halil urak, Şehristânî'nin Ahvâl Teorisini Eleştirisi, *Universal Journal of Theology* 2 (2) 2017, s. 172.

2.3. Allah'ın Fiilleri, Yaratma ve Gâyelilik

Yaratma sözcüğünün Arapçadaki karşılığı “halk” kelimesidir. Bu kelime sözlükte, “bir şeyi örneksiz bir biçimde yapmak,⁸⁷ yoktan var etmek, icat etmek, yalan ve iftira atmak, takdir etmek,⁸⁸ bir şeyi düzlemek, deriyi ve giysiyi işlemeden önce ölçüp ve biçmek”⁸⁹ gibi manalara gelmektedir.⁹⁰ Yine Arap dilinde yaratma manasına gelen ihtirâ, ihdâs, tekvîn, îcâd ve tahlîk gibi çeşitli terimler de vardır. Sâbûnî bu terimlerin hepsinin “aslında olmayan bir şeyin yoktan var edilmesi” anlamına geldiğini söylemektedir.⁹¹

Ehl-i Sünnet kelâmcılarının hepsine göre, görünür (şâhid) âlemin Allah tarafından yoktan var edildiği gibi, kâinattaki bütün varlıklar da, O'nun tarafından var edilmeye devam etmektedir. Mu'tezile mezhebine mensup kelâmcıların bir kısmı, âlemde var olan şeylerin Allah tarafından yaratılmış olmasının, onların yoktan var oldukları anlamına gelmediği ve onların yokluğunun da varlıktan yokluğa dönüşmeyeceğini; tam tersine, onların varlığının başka bir şekle büründüğü anlamını taşıdığını kabul etmektedir.⁹² es-Sâlihî⁹³ ve Hişâm b. Amr el-Fuvatî⁹⁴ dışında ma'dûmun şeyliğinin mahiyeti konusunda ma'dûmu bir şey olarak kabul eden tüm Mu'tezile taraftarları önceden mevcut Platoncu ezeli madde düşüncesini benimsemiş gibi görünmektedirler. Onlara göre, Muammer ve Ebû'l-Hüzeyl'in atomların yaratılmış olduğu düşüncelerinden hareketle, önceden var olan ezeli bir maddenin atomlardan meydana gelmediği sonucuna varılabilir.⁹⁵

Nazzâm'a göre, bu varlıkları Allah, bir anda veya def'aten yaratmıştır. Birinin diğerinden önce ya da sonra var oluşu zâhirinde oluşu veya olmayışı ile ilgilidir. O, hocası olan Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın kabul ettiği atom görüşünü reddeder. Ona göre,

⁸⁷ Muhammed b. Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, Beyrut 1966, C. V, s. 370.

⁸⁸ Tâhî Ahmedü'z-Zâvî, *Tertîbü Kâmûsü'l-Muhît*, Kahire 1959, C. II, s. 94.

⁸⁹ İbrahim Mustafa vdğr, *el-Mu'cemü'l-Vâsit*, Tahran C. 1, s. 201.

⁹⁰ Hüseyin Atay v.dğr, *Arapça Türkçe Büyük Lügat*, Ankara 1964, C. I, s. 487.

⁹¹ Nureddin es-Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1979, s. 91.

⁹² Harry Austryn, *Kelâm Felsefesi: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001, s. 415.

⁹³ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 116.

⁹⁴ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihâl*, thk. Ahmed Şemsüddîn, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1996, C. III, s. 217.

⁹⁵ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, ss. 278-280.

atom sonsuz bir şekilde bölünebilir ve dolayısıyla cisim de bu cüzlerden meydana gelir.⁹⁶

Ebû Hâşim'e göre yaratma, Allah'ın eşyayı bir şekle sokması, bir oluş (kevn)'tur. Her şey ilk yaratıldığında sükûn halindeydi. Atomun miktarı ve sürekliliği vardır. Diğer atomlardan bağımsız olarak ciheti vardır⁹⁷ ve birbirleriyle aynı cinstendir. Hudûs anında bir atomun kevnî dışında başka bir araza sahip olmaması mümkündür, ama daha sonra bu tür arazları kabul etmesi gerekir.⁹⁸

Kâdî Abdülcebbar'a göre, Allah her şeyden evvel, cisimlerin muhdisi olarak tavsif edilmektedir. Allah'ın yapmış olduğu fiiller, O'nun kudretiyle gerçekleşir. Kâdî, insanların yapmış olduğu fiiller hususunda geçerli olduğu gibi, gâibi şâhîde kıyas (kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid) yöntemine başvurarak ilâhî fiilleri de iki gruba taksim etmiştir: Bunların birincisi, dolaysız fiillerdir. Bunlar Allah'ın “kûn (ol)” emriyle doğrudan meydana getirdiği şeylerdir. İkincisi de, dolaylı fiillerdir. Bunlar da, Allah'ın “Rüzgarları aşılavıcı olarak gönderdik.”⁹⁹ âyetinde de belirtildiği üzere rüzgar aracılığıyla nebâtâtın tohumlanmasındaki gibi bir sebep ya da sebepler vasıtasıyla meydana gelen fiillerdir.¹⁰⁰

Abdülcebbar'a göre, Mu'tezile mezhebinin önderi kabul edilen Ebû Alî el-Cübbâî, Allah'ın yaratma eylemini, mezhebinin benimsemiş olduğu düşünceye benzer olarak görmekte, bu yaratma eyleminin, sadece takdîr olduğu, yaratılanın (mahlûkun) kendisine dıştan hiçbir ilavenin yapılmadığı, ondan hiçbir şeyin eksiltmediği, istenilene uygun olarak gerçekleştirilen ve dürtü ile mukadder olan bir fiil olduğu görüşünü kabul etmektedir.¹⁰¹

Ebû Abdillâh el-Basrî ve Ebû Hâşim ise bu konuda birbirleriyle ihtilaf etmektedirler. Ebû Hâşim yaratmanın, ancak irâde olduğu düşüncesini savunmaktadır. Ebû Abdillâh el-Basrî ise yaratmanın öncelikle fikirde (düşüncede) olduğu görüşünü benimsemektedir. Basrî'nin bununla alakalı delili Züheyr b. Ebî Sülma'nın “Sen meydana getirdiğin şeyi keserek ölçüp biçiyorsun. Oysa bazı

⁹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Fırak ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Alî Sâmi en-Neşşâr ve İsmüddîn Muhammed Alî, Dâru'l-Matbû'âtî'l-Câmi'iyye, İskenderiyye 1972, ss. 197-198; Yusuf Ziya Yörükân, *İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler: İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe ve İmâm Ebû Mansûr-i Mâturîdî*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 150.

⁹⁷ Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-Hilâfbeyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyade ve Rıdvân es-Seyyid, Beyrut 1979, ss. 58-61.

⁹⁸ Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-Hilâfbeyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, ss. 62-63; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 56.

⁹⁹ Hicr, 15/22.

¹⁰⁰ Kâdî, *Muhît*, s. 396: *Mecmû'* C. I, s. 416.

¹⁰¹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, C. IX, s. 99.

topluluklar o şeyi önce meydana getiriyor; daha sonra ölçüp biçiyorlar.”¹⁰² sözüdür. Ebû Hâşim de, yaratmanın meydana gelmesine ve mahlûkun meydana gelmemesine cevaz vermemektedir. Kâdî, insanlar arasında da bunun tersini söyleyenlerin varlığından bahsetmekte ve bu durumun Mu‘tezile kelâmını yerme, yaralama ve onlara gölge düşürme gibi anlamlara gelmediğini söylemektedir.¹⁰³

“Andolsun biz, gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları altı günde yarattık. Bize hiçbir yorgunluk çökmedi.”¹⁰⁴ meâlindeki âyetten hareketle Mu‘tezile, Allah’ın yerleri ve gökleri daha yaratmamışken, bunu ta ezeldeyken söylediğini düşünmektedir.¹⁰⁵

“Kün emri, bir şeyin meydana gelişi üzerinde hiçbir şekilde etki etmez. Zira, o buna etki etseydi, ister bizim cihetimizden, isterse Allah’ın cihetinden ileri gelsin, durum hiç farketmez, o emir etki eden bir durum olurdu. Çünkü etki edenler, fâillerin değişiklik göstermesine göre farklılık arz etmez. Söz gelimi, meseleye dikkatlice bakıldığında, hareket, cismin hareketli olmasında etki eden bir neden olunca, fâillerin değişik oluşuna göre değişiklik göstermez. İşte burada da, durumun aynen böyle olması gerekir. Bilindiği gibi, “kün” sözünden daha çok etkin bir halde bulunsak da, o sözle hiçbir şeyin var olmasına sebep olamayız.”¹⁰⁶

Allah’ın bir şeyi yaratmayı murâd ettiği zaman, onu ancak “kün” sözüyle yerine getireceği düşüncesi, Mu‘tezile’nin öncülerinden Allâf’ın taraftarlarına aittir. Aslında bu, iâde (yeniden yapma) ve ifnâ (yok etme) konusunda Allâf’ın yoludur. Ama, Cebrîlerin Allah’ın “kün”ü ihdâs etmesinin, yalnızca başka bir “kün” ile mümkün olabileceği görüşü Ebû'l-Hüzeyl’i ilzam etmez.¹⁰⁷

Allah, gerekçeli bir biçimde ihtiyâr eder ya da sebepler içerisinden seçer ve bu gerekçe veya sebebe mutâbık kalarak evreni yaratır; çünkü evren Allah’ın yaratacağı birçok iyi şeyden bir tanesidir.¹⁰⁸ Kâdî Abdülcebbâr da, Allah’ın gerekçeli ve sebepli olarak hareket etmesini, aslah (mahlûkât ve kullar hakkında en uygun olan şey) teorisi temeline dayandırmaktadır. Bu yüzden Allah, adâlet sahibidir. Fiillerinde anlamsız ve akıl dışı hiçbir şey bulunmaz. O, yarattıkları için en güzel, en doğru, en faydalı ve en elverişli olanı yaratır.¹⁰⁹

¹⁰² Züheyr b. Ebî Sülma, “Züheyr ve Muallakası”, *Muallakât*, çev. Şerafettin Yaltkaya, MEB Yayınları, ME. Basımevi, İstanbul 1989, ss. 77-79.

¹⁰³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, ss. 548-549.

¹⁰⁴ Kâf, 50/38.

¹⁰⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 553.

¹⁰⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 561.

¹⁰⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 562.

¹⁰⁸ Richard Swinburn, *Allah Var mı?*, çev. Muhsin Akbaş, Arasta Yayınları, Bursa 2001, s. 42.

¹⁰⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Mustafa es-Sekkâ, ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, Kahire 1965, C. XIV (el-Aslah-İstihkâku'z-Zemm-et-Tevbe), ss.

Kâdî, ele aldığı kelâmî konuları kendi düşünce dünyasında rasyonalist ahlâkî nesnelcilik doktrinine dayandırarak açıklamaktadır. İlâhî nedensellik düşüncesini ise teizm inancı etrafında izah etmektedir.¹¹⁰ Onun düşünce sistemine baktığımızda, onun deizm öğretisine götürebilecek her türlü söylemden özenle kaçındığını ve bilhassa da aynı mezhep içinde yer almakla birlikte tabiatçı oldukları öne sürülen Mu'ammer, Câhız, Nazzâm ve Ka'bi'nin Allah-âlem anlayışlarından bilinçli olarak uzak durduğunu dile getirmek mümkündür.¹¹¹

Şehristânî, İbnü'r-Râvendî'den nakille, "kâinâtın, içindekilerin tabiatına göre Allah tarafından zorunlu (zarûrî) olarak yaratılmış olduğu" fikrini Sümâme b. Eşres'in görüşleri içerisinde sayarak sözlerine şöyle devam etmektedir: "O (Sümâme), bu sözüyle herhalde filozofların dile getirdiği gibi, Allah'ın kâinâtı irâdesiyle murâd ettiği şekliyle yaratmayıp zarûrî yaratmış olduğunu söylemek istiyor. Fakat bu takdirde filozofların zorunlu olarak kâinâtın kıdemini kabul ettikleri gibi, onun da aynı görüşü kabul etmesi gerekir. Çünkü [esas itibariyle] mecbûren işleyen ile mecbûren işlenen şey birbirinden ayrılamaz"¹¹² Ebû-l-Hüseyin el-Hayyât ise Sümâme'nin böyle bir görüşünün bulunmadığını ve İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'ye olan öfkesi dolayısıyla, ona karşı bu şekilde bir iftiraya başvurduğunu öne sürerek, Sümâme'nin aslında şu düşüncelere sahip olduğunu dile getirmektedir: "O (Sümâme), mecbûrî olarak fiilde bulunanın (matbû'), ancak sonradan icâd edilmiş cisimler olduğunu belirtir. Oysa öncesiz olan Allah'ı bundan tenzîh ederiz. Belirtilmesi gereken diğer bir husus da şudur: Deterministlere (icâbiyye) göre matbû'un, ancak bir çeşit fiili olabilir. Söz gelişi, ateşin, ancak ısıtma özelliği, buzun ise ancak soğutma karakteri vardır. Bunların başka türlü fiilleri olamaz. Kendisinden çeşitli fiillerin sâdır olduğu kimse (varlık) ise fiillerinde muhtârdır. Onları işlemeye de mecbûr değildir"¹¹³ Tam da bu noktada konunun daha da iyi anlaşılabilmesi için "gayelilik" konusuna değinmemiz faydalı olacaktır.

33-37; Ahmed b. Yahyâb. El-Murtazâ, *Kitâbü'l-Kalâ'id fi Tashîhi'l-Akâ'id*, thk. Albert Nasri Nader, Dâru'l-Maşrîk, Beyrut 1985, ss. 105-106.

¹¹⁰ Fethi Kerim Kazanç, "Dinden Ahlaka Doğru: Ahlâkî Değerlerin Teşekkülü ve Gerçekleştirilmesinde Dinin Yeri", *Modern Çağda Ahlâk Sempozyumu (7-8 Mayıs 2010)*, Seba Ofset Matbaacılık, Konya 2012, ss. 99-101; Fethi Kerim Kazanç, "Mu'tezilî Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münâsebetine Bir Bakış", *OMÜİFD*, Sayı:12-13, Samsun 2001, s. 243-244.

¹¹¹ Deizm ve Teizm arasındaki farklılıklar için bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, DEÜ Yayınları, İzmir 1997, ss. 140-145; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefeye Giriş*, Akçağ Yayınları, Ankara 2004, ss. 276-279; Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara 2005, ss. 272-275.

¹¹² Şehristânî, *Milel*, C. I, s. 71; İbn Hazm, *Fisâl*, C. III, s. 132.

¹¹³ Muhammed b. Osman el-Hayyat, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Redd alâ İbni'r-Râvendî'l-Mülhid*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 1988, s. 61.

Gâyelilik konusu, görünüşte teolojik bir münakaşa gibi görünse de, insanın davranış ve eylemleriyle yakından ilgilidir. Çünkü eylemlerimizin üzerine inşa ettiğimiz hayatımız için, tayin ettiğimiz gâyelerin bulunduğu ve bu söz konusu gâyeler üzerinde ise inancımızın ve değer yargılarımızın etkisinin olduğu inkâr edilemez. Eğer biz, Allah'ın kâinâtı ve insanı yaratırken bir gâyesinin olduğu inancına sahipsek, bu inanç, istesek de istemesek de fiilerimize etki edecek ve yansıyacaktır.

Gâye kelimesi dilimizde, ulaşılması arzulanan, elde edilmek istenen; hedef, amaç anlamında kullanılmaktadır.¹¹⁴ Gâyelilik kavramı ise kâinatın yaratılışının ve içinde meydana gelen olaylar silsilesinin sıralanışı ve onların uydukları (tabi oldukları) yasaların bir gâyeye, plana ve programa göre var olmasıdır.¹¹⁵

Mu'tezile mezhebi mensupları, bariz ve net bir biçimde Allah'ın fiillerinde kesinlikle bir hikmetin ve gâyenin bulunmasının zorunlu olduğunu iddia etmektedirler. Ekolün genel kabulüne göre hikmetli ve adâletli olan kişi, yaptığı fiili, yalnızca bir gâye ve hikmet üzerine yapar. Zira bir amacı ve hikmeti bulunmayan eylemler anlamsız ve abestir. O halde, Allah da abesle işigal etmeyeceğine göre, Allah'ın fiilleri bir maksattan ve gâyeden uzak olamaz.¹¹⁶

Mu'tezile ekolüne göre, işlenen fiilin yalnızca bir gâyesinin varlığı yeterli değildir. Bunun yanında bu gâyenin iyi de olması gerekir. Kâdî Abdülcebbar'ın anlayışında, her şeyi yerli yerinde yapan bir kimsenin gâyesi, kendince övgüye layık bir işi yapıyor olmayı amaçlamak olmalıdır.¹¹⁷

Özetle Mu'tezile, Allah'ın fiillerinde kuşkusuz bir gâyenin ve hikmetin var olmasının gerekliliğini savunmuştur. Bu nedenle Mu'tezilî mütekellimlere göre amaç, gâye ve hikmetten yoksun olan fiiller anlamsız ve saçmadır. Bu çeşit fiilleri Allah'a izâfe etmek doğru değildir. Çünkü O'nun eylemlerinin en temel özelliği muhkem ve sağlam oluşunun yanında ahlâkî olarak da adâlet ve hikmet vasıflarını taşıyor oluşudur.

2.4. Adâlet ve Hikmet

Dünyada var olan yaratılmışlar arasında benzerliklerin olduğu gibi farklılıkların da olduğu bilinmektedir. Mesela, güzelin yanında çirkinin, mutlunun

¹¹⁴ Türk Dil Kurumu, <https://sozluk.gov.tr/>, Erişim, 25.01.2022.

¹¹⁵ Hüseyin Aydın, *Yaratılış ve Gâyelilik*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2004, s.129.

¹¹⁶ Ebî Bekir Ahmed eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, tsh. Alfred Gaülasme, London, 1934, ss. 397-398.

¹¹⁷ Kadî Abdülcebbar, el-Muğnî, XIV, 45

yanında mutsuzun, sağlıklıının yanında hastanın ve iyinin yanında ise kötünün var olduğu gibi. Bu mukâyeseler insanı “neden” sorusuyla karşı karşıya getirmekte ve peki bu sorunun ardından verilen hikmet ve adâlet içerikli cevap, “İlâhî adâletle bağdaşır mı?” diye farklı bir soruyu da beraberinde getirmektedir. Bu varoluşsal ve teolojik soruların inanan tüm insanların aklına gelmesi mümkündür.

Allah-insan ilişkisi kapsamında Mu‘tezile, Allah tasarımını adâlet esası üzerine bina etmiş ve ilâhi fiillerde maslahatı ve ahlâkîliği gözetmiştir. Nitekim Kâdî Abdülcebâr bu durumu aşağıdaki metinde şöyle açıklamaktadır:

Cenâb-ı Hakk’ı adâletli ve hikmetli bir varlık diye vasıflandırdığımızda bu nitelikle, O’nun hiçbir zaman çirkin bir fiil işlemediğini, çirkin işleri ihtiyâr etmediğini, kendisine vâcip olan şeyleri ihlal etmediğini ve yaptıklarının tümünün ise güzel (hasen) olduğunu kastederiz. Bu mevzuda Cebriyeler (Mücbire) bize aykırı olarak düşünerek her türlü çirkin fiili Allah’a nispet etmişlerdir. Buna işaret eden hususların açılımı şöyle ortaya konabilir: Yüce Allah kabîh fiilin kabihliğini bilmekle birlikte ondan münezzehtir/berîdir ve bundan münezzehtir olduğunu da bilmektedir. Durumu bu şekilde olanın, hiçbir şekilde çirkin olanı tercih etmesi mümkün değildir.¹¹⁸

Kâdî, Allah’ın fiillerinde adaletsiz olabileceği şeklindeki bir düşünceye kapılmayı insan için mümkün kılarken, aslında O’nun böyle bir şey yapmış olmasının muhâl (imkânsız) olduğunu savunmaktadır.¹¹⁹ Bu fikri benimseyen Mu‘tezilî âlimler, adâlet bağlamında mümkün olan ile muhâl olan arasındaki ayrıma dikkat etmekle birlikte, Allah’ın her şeye mutlak kudretli oluşunu mümkün şeylerle sınırlı tutmayı muhafaza etmek istemişlerdir.

Mu‘tezile ekolünün adâlet prensibi temelindeki öğretilerinden bir tanesi de, Allah’ın insana en uygun ve yararlı olanı (aslahı) yaratmasının kendisine vâcip olduğu düşüncesidir. Bu kapsamda özellikle “vücûb alellah” ifadesi kullanılmaktadır. Allah, adâlet ve hikmet sahibi olması gereği, insandan kötülük, ma’siyet ve küfür gibi fiillerin sâdır olmasının doğrudan müsebbibi olmaz. Çünkü insan tüm bunları kastı, irâdesi ve ihtiyârı doğrultusunda gerçekleştirir.¹²⁰

Mu‘tezilî düşüncede insan aklı, Allah’ın adâletli ve hikmetli olmasını gerekli görmektedir. Zira kabîh olanı bilen yaratıcının ona ihtiyacı olmadığı halde bunu yapmak istemesi veya yapması câiz olmaz. O’nun bunu istemesi halinde, bu durum, ya O’nun buna ihtiyacı olduğu ya da bunun hakkında bilgisinin bulunmadığı

¹¹⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, s. 301; *Muğni*, C. XIV, s.53.

¹¹⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, C. XIV, s. 61, 67.

¹²⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, neşr. Abdülkerim Osmân, Kahire, s. 131-134.

manasına gelir. İşte bu da, Allah'ın noksanlığı sonucunu ortaya çıkartacak bir manadan ötürü câiz değildir. Öyleyse buradan O'nun çirkini ihtiyâr etmeyeceği neticesine varılır. Eğer Allah adâlet ve hikmet sahibi olmamış olsaydı, sözüne de güven duyulmazdı.¹²¹

Abdülcebbâr'a göre, Allah'ın işlemiş olduğu bütün eylemler adâletle vasıflandırılır. Çünkü O tüm fiillerini mahlukâtı için zararı defetmek veya onlara fayda vermek amacıyla yapar. Bu sebeple Allah'ın günahkârlara ve kâfirlere misli misline vereceği azabı ve cezası da, iyilik ve fayda bakımından lütuf ve hayır olarak değerlendirilmese bile, O'nun açısından hikmet ve adâletle nitelendirilir. Yine cennet ehline hak ettiklerini tam olarak vermesi de adâletle vasıflandırılır.¹²²

Buna karşılık Eş'ârî mezhebi, Mu'tezile'yi Allah'a vücûbiyet (zorunluluk) atfetmekle şiddetli bir şekilde tenkit etmiştir. Ama burada Mu'tezile, onların anladığı şekliyle O'na bir vücûbiyet atfetmemektedir. Nitekim İlähi adâlet hususunda Kur'an'da geçen, "Âyetlerimize inananlar sana geldiğinde onlara de ki: "Selâm size! Rabbiniz kendine, merhamet etmeyi yazdı. Gerçek şu ki, sizden kim bilmeyerek bir kötülük yapar da ardından tövbe edip kendisini düzeltirse, bilsin ki Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir."¹²³ âyet-i kerîmesinin içeriminden hareketle, Mu'tezilî düşünce hakkında Allah rahmeti kendisine nasıl vâcip kılmışsa, adâleti de kendisine öylece vâcip kılmıştır, diye bir çıkarımda bulunmamız mümkündür.

Allah, zâtı itibariyle, herhangi bir mecburiyet altında bulunmaksızın, hür olarak, kendi isteği doğrultusunda ve belirli bir maslahat, gâye ve hikmetle eylemde bulunur. Allah'ın âlemi ve insanı çeşitli tabiatlar ve yeteneklere sahip bir biçimde yaratması, O'nun fiillerinin bir hikmet ve gâye eksenli olduğunun göstergesidir. Zira hikmetsiz ve gâyesiz bir fiil ahlâkî olarak kötüdür. Allah ise salt iyi olup, yalnızca iyi işler yapar. Bu nedenle gerek İlähi fiiller, gerekse kulun ihtiyârı doğrultusunda meydana getirdiği fiiller, önceden belirlenmemiştir.¹²⁴

Evrensel ahlâkî kurallar bütün fâiller için bağlayıcı ve yönlendirici bir nitelik taşımaktadır. İnsanın fiilleri gibi İlähî olan fiiller de ilkesel bir biçimde ahlâkî ve rasyonel bir gayeye matuftur. İnsan, nasıl iyi, güzel, doğru ve ahlâkî olanı

¹²¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid, el-Müessesetü'l-Vataniyye li'l-Kitâb, Cezayir, 1974, ss. 141-142.

¹²² Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, C. VI/I, s.48.

¹²³ En'am, 6/54.

¹²⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 345; *Muğni*, C. VIII, s. 196.

yapmaya mecbûr bir varlık ise Allah da öylece zatı itibariyle sorumluluklarını yerine getiren ve ahlâkî olanı gerektiği gibi ifâ eden insanı mükafatlandırmak durumundadır. Çünkü Allah mutlak manada adâletli olup, O'nun ahlâkî manada iyi ve doğru olan haricinde birtakım şeyleri teşvik etmesi, emretmesi ve yapması mümkün değildir. Zira Allah, ahlâkî değerlerin yegâne kaynağı olduğu için mâhiyeti gereği, ahlâken yanlış ve kötü olan bir şeyi yapmanın çok ötesinde tasavvur edilen bir varlıktır.¹²⁵



¹²⁵ Kâdî Abdülcabbâr, *Muğni*, C. VIII, s.53; ayrıca bkz. Richard M., Frank, “Klasik İslam Kelamında Ahlaki Yükümlülük”, çev. Fethi Kerim Kazanç, *Din Felsefesi Açısından Mu‘tezile Gelen-Ek-i İçerisinde*, İstanbul, 2014, C. II, ss. 105-106.

3. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE İNSAN TASAVVURU

Kâdî Abdülcebbâr, kelimî düşünce yapısında insan algısını çeşitli yönlerden ele alarak irdelemiştir. Araştırmamızda da onun eserleri içerisinde farklı bölümlerde değişik başlıklar altında değinilen bu yönleri, belirli bir insicam ve tutarlılık içinde derleyerek, daha sistematik bir şekilde ortaya koymaya ve çözümlenmeye gayret edeceğiz.

3.1. İnsanın Tabiatı ve Mahiyeti

İnsanı daha iyi tanıyabilmek için onun bileşenlerini açıklayabilmek onun mahiyetini anlama hususunda bize katkı sağlayacaktır; çünkü bir şeyin mahiyetini anlayabilmek için onun nelerden teşekkül eden bir varlık olduğunun bilinmesi gerekmektedir. Ayrıca insanın ne olduğu, onun nelerden meydana geldiği sorusunun cevabı, insan hakkında izlenecek zihinsel etkinliklere de yön verir.

İnsanı diğer varlıklardan ayıran en temel vasıf, onun ilim, irâde, kudret ve idrâk gibi sıfatlarla nitelendirilmesidir. Bu sıfatlar onu teklîfe muhatap kılma hususunda esas teşkil etseler de, insanın tanımlanması ve mahiyetini anlama bakımından yeterli değildir. İnsan bu vasıfların da ötesinde bir konuma sahiptir. Mu‘tezile ilim, irâde ve kudret sıfatları arasındaki ilişkiyi zorunlu görerek, onları hayat sıfatına bağlamıştır.¹²⁶

İnsanın önemi, onun mahiyetiyle değil, niteliğiyle, yani teklîfe muhatap bir varlık oluşuyla ortaya çıkar. Mu‘tezile insanı somut özellikleri ya da fiziki yapısı yönüyle değil, meydana getirdiği fiiller itibarıyla incelemiştir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr, bir varlığın hayat sahibi olduğunu, ondan bir fiil sâdir olmasıyla veya idrâk yoluyla bildiğimizi ve onu bu şekilde kâdir olduğunu delillendirdiğimizi söyler.¹²⁷

Kâdî Abdülcebbâr, insanın tanımının ne olduğu hakkında kendi görüşünü tam olarak dile getirmeden önce ilk Mu‘tezilî düşünürlerin fikirlerini “*İnsan Etrafındaki Tartışmalar*” adlı başlık altında aktarmaya çalışır. Bu bağlamda Ebûl Hüzeyl el-Allâf insanı, gözle görülebilen, yeme içme gibi nitelikleri kendisinde barındıran bir varlık olarak görmektedir. Nazzâm insan anlayışını, bedene yayılmış hayat olan ruh

¹²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, C. XI, s. 309, 313.

¹²⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, C. XI, s. 313.

şeklinde ifade etmektedir. Bişr b. el-Mu'temir diğerlerinden farklı olarak bedeni (cesedi) ön planda tutarak insanı gözle görülebilen cisim ve ona canlılık veren ruhtan ibaret saymaktadır. Dırâr b. Amr, insanı arazların toplamından ibaret olan beden şeklinde tasarımılamıştır. Muammer b. Abbâd insanı, ayrışma kabul etmeyen, parça ve bütün olmayan, cisimlerin hareket ve sükûn özelliklerini taşımayan, mekâna ve mekân edinmeye ihtiyaç duymayan, bedeni harekete geçiren, yönlendiren, durduran ve görünmeyen bir öz şeklinde tavsif etmektedir.¹²⁸ İbnü'r-Râvendî ve Esvârî, insanın kalpteki ruh olduğu tezini savunmaktadırlar. İbnü'r-Râvendî'nin diğer bir görüşü benimsediği de zikredilmektedir. Bu görüşe göre, bedende hisseden ve acı duyan canlı ruhlar vardır, ancak yapabilme gücü sadece kalpteki ruhta vardır. Bu nedenle tüm bedeni kalp yönetmekte ve beden ona uymaktadır.¹²⁹

Abdülcebbâr'ın yaşadığı çağda insan üzerine yapılmış çeşitli tasvirlerden biri de, insanın hayy (diri) oluş sebebinin bedenden ileri gelmediği fikrini benimseyen Muammer b. Abbâd'ın görüşüdür. Muammer'in savunduğu bu görüşe benzer bir diğer görüşe bakıldığında, insanın mahalli kalp değildir.¹³⁰ Oysa Kâdî, insanın mahallinin hiçbir şey olduğunu mümkün görmemektedir; çünkü insanı faal kılan faktör, canlılığın kesinlikle bir mahallinin bulunması gerektiridir. Meselâ, sıcaklık, soğukluk veya elemin hissedilebilmesi, ancak beden vasıtasıyla mümkün olabilmektedir. Bu sebeple Kâdî, insanın tanımında beden-ruh düalizmini reddederek bedenden ayırık ruh gibi aktif bir ögeyi kabul etmeyi doğru bulmamaktadır. Çünkü bu ayırık ruh ögesi, düalizmin daha yumuşak hali olan ruhun bedene serpiştirildiği, yayılmış etkin bir unsur olduğu şeklindeki anlayışı da reddeder. Kâdî, buna benzer bir durumun yaşanması halinde organların düzeninin bozulacağını düşünmektedir.¹³¹

Kâdî, insana dirilik veren faktör olarak ruhun kalpte bulunduğu görüşünü benimseyen Esvârî'nin görüşünü ise şu şekilde tenkit etmektedir: “Etkin unsurun bedeninin herhangi bir organında etkili olabilmesi için, o organa bitişik olması gerekmektedir. Kalpten diğer organlara doğru somut bir hareketten söz edilemeyeceğine göre bu düşünce kabul edilemez.”¹³²

¹²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, C. XI, s. 310, 311.

¹²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, C. XI, s. 331.

¹³⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, C. XI, s. 314.

¹³¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, C. XI, s. 314,315.

¹³² Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, C. XI, s. 318.

Bedende bulunan arazların insana dirilik veren unsur olabileceği yönündeki düşünceler Kâdî tarafından reddedilmektedir; çünkü arazlar faal bir nedenin sonucudurlar. Dolayısıyla bi-zâtihi ma'nâ (yeter neden) olamazlar.¹³³

Abdülcebbâr, ruhu bir cevher olarak bedene etki eden bir unsur olarak telakkî eden Nazzâm'ın düşüncesini çeşitli örneklerle eleştiriye tabi tutmaktadır. Buna göre, sağlam bir organı çalıştırabiliyorken, kötürüm bir organı çalıştıramama durumu beden üzerinde etkili olan yetkin bir ruhun olmadığını göstermektedir. Yine duyu organlarımızın bozulmasıyla duyu ve algının gerçekleşmemesi olgusu da, burada ruh gibi yetkin bir cevherin olmadığını gösteren bir diğer kanıt olarak görülebilir.¹³⁴ Ayrıca Kâdî'nin eleştirisine göre, diri (hayy) varlığın (insanın) bedenden ibaret olduğunu gösteren kanıtlar, onun tek tek parçalardan ibaret olmadığını ve diri varlığın bu görünen şahıs olduğunu göstermekte; dolayısıyla diri varlık olan insanda bedene yayılmış bir ruhun olmadığı sonucuna götürmektedir.¹³⁵

Kâdî Abdülcebbâr, insanı beden ve ruhun toplamı olarak gören yaygın düşünceyi de tenkit etmektedir. O, Bişr b. Mu'temir'in benimsediği "insanın ruh ve bedenden ibaret olduğu" görüşünü aktardıktan sonra hayy ile ilgili düşüncelerini dile getirmek suretiyle Bişr b. Mu'temir ve diğerlerine sunduğu eleştiriye temellendirmektedir.¹³⁶

Mu'tezilî düşünce sisteminde, hayat sahibi olmak, fâilin başlıca vasıflarını, yani güç ve bilgi sahibi olmasını kapsayan kuşatıcı bir nitelik olarak telakkî edilir.¹³⁷ Diriliğe atfettiği bir misyona bağlı olarak Kâdî, Cübbâî'lerin yolundan aynen giderek insanı, "Sahip olduğu özel yapısı ile diğer canlılardan ayrılan, bilinen bir yapıdan oluşan diri (hayy) ve güç yetiren (kâdir) varlıktır."¹³⁸ şeklinde tarif ederek, onu "el-hayyü'l-kâdir" veya yalnız "el-hayy" diye nitelendirmektedir.¹³⁹ Mütakellimlerin insanı, "güç yetirebilen diri varlık", felsefecilerin ise "nefs" diye tanımlamaları karşısında Kâdî, isimlendirmeler ve ifadeler değişik surette ortaya konmuş olsa bile, onların maksatlarının aynı olduğunu öne sürmektedir.¹⁴⁰

¹³³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, C. XI, s. 321.

¹³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, C. XI, s. 339.

¹³⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, C. XI, s. 340.

¹³⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, C. XI, s. 335.

¹³⁷ Ebû Reşid Sa'id b. Muhammed en-Nisâbüri, *fi't-Tevhîd Divânu'l-Usûl*, thk. Muhammed Abdulhadi Ebû Reyde, Matbaatu Dâru'l-Kütüb, Mısır, 1969, s. 24.

¹³⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, C. XI, s. 311,321.

¹³⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, C. XI, s. 314,317.

¹⁴⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, C. XI, s. 312.

Hayy sahibi olmanın ne ifade ettiğini açıklamak için Kâdî, bilen özne olmayı ve güç yetirmeyi temel alır. Kâdî'ya göre, bir varlığın hayy vasfını taşıyabilmesinin yegâne kanıtı, bilme ve güç yetirebilme niteliğine sahip olmasıdır.¹⁴¹

Kâdî Abdülcebbâr insanı tasvir ederken, gücün bedene olan ihtiyacını dile getirmektedir. Buna göre Yaratıcı, zâtıyla kâdir olduğundan dolayı kudreti için bir mahalle (konum/kudretin edineceği yer) gereksinimi yoktur. Ancak insan kudret ile kâdir olduğu için, yine aynı şekilde bilgi ile âlim olduğu için kudret ve bilginin yer edineceği hususi bir mahalle ihtiyacı vardır. İnsan söz konusu olduğunda, işte bu mahal insanın bedenidir/cismidir.¹⁴² Araştırmamızda düşüncelerini ele almaya çalıştığımız Kâdî, Mu'tezile izah yöntemini kullanarak, tüm arazların bir mahalle ihtiyaç duyduğunu ve bu ihtiyaç duyulan yerin de insan bedeninin cümlesi olduğunun altını çizmektedir. O halde bedenin cümlesi, insanda bilginin ve gücün bulunduğu yerdir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın düşüncesinde hayat ile hayy kavramları farklı anlamlarda kullanılmıştır. Çünkü o, organlar için ayrı ayrı canlılık (hayat) kavramına başvurmayı tercih ederken, bu vasfı taşıyan organların hepsi için diri (hayy) kavramının kullanımını yeğlemiştir.¹⁴³ Kâdî'nin düşünce sisteminde hayy olmak hayat sahibi olan organların cümlesini ifade ettiğine göre, o, "Hangi organlarda canlılık vardır?" veya "Hangi organlar diri varlığı oluşturmaktadır?" şeklinde yöneltebilecek olan bir soruyu yanıtlamaya çalışır. Buna göre, bir organın canlılığını gösteren en somut gösterge, duyum ve algıdır. Bir organın sıcaklık, soğukluk ve acıyı hissetmesi onun canlılık içerdiğini ve barındırdığını göstermektedir.¹⁴⁴ Burada sadece beden üzerinde gerçekleşmesi mümkün olan algı ve duyu ediminin, canlılığın temel göstergesi kabul edilmesi, bedene verilen değeri göstermektedir. Bu sebeple Kâdî'nin, insanı sadece ruh olarak gören, bedeni saf dışı bırakan tüm görüş ve düşünceleri eleştirdiğini söylememiz mümkündür.

Kâdî'ya göre, organlarımız tek tek düşünülüğünde, onların her biri canlılık (hayat) içermesine karşın hayy (diri) değildir. O bu durumu ispatlamaya girişir. Çünkü ona göre, farklı duyu nitelikleri olmalarına rağmen, sıcaklık ve soğukluk aynı şekilde algılanmaktadır. Bu durumda algılama eylemlerini gerçekleştirenin organlar

¹⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 161.

¹⁴² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 162.

¹⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, C. XI, s. 312.

¹⁴⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, C. XI, s. 309, 313.

değil, insanın cümlesi olduğunu söylememiz mümkündür.¹⁴⁵ Bu ifadelerden hareketle sıcaklığı ve soğukluğu organlarımız vasıtasıyla hissetmemize rağmen, algı ve duyumunu sergileyen insanın bütünüdür/cümlesidir.

Kâdî'nın düşünce sisteminde ruh, hiçbir zaman canlılık içeren ya da bedene canlılık kazandıran bir faktör olmamıştır. O ruh anlayışını birtakım ifadelerle açıklama yoluna gitmiştir. Ona göre ruh kavramı ile iki şey kastedilebilir: Birincisi, ruhun bedenden farklı olduğu kabul edildiğinde, ruha verilebilecek nitelik saf ve saydam (latîf) olmaktır. Böyle bir varlığın diri olması kabul edilemez; çünkü bir varlığın hayat ile nitelendirilebilmesi için canlılık taşıması ve bir yapıya sahip olması icâb etmektedir. Saf ve saydam bir varlıkta ise bu nitelikler yoktur. İkincisi ise ruhun kelime anlamına uygun olarak nefes, titreklilik ve esinti olarak kabul edilmesidir. Her ne kadar insanın canlı bir varlık olması için bu şekilde kabul edilen ruha ihtiyacı olsa da, bu esintinin canlılık içerdiğini kabul etmek veya bedene canlılık kazandırdığını söylemek doğru değildir. Bu şekildeki ruhun canlılık ile olan ilişkisi, kanın ve saçın canlılıkla olan ilişkisine benzer.¹⁴⁶

Son olarak ise Kâdî, söz konusu insan olduğu zaman onun en önemli hususunu ise “mükellef bir varlık olması” şeklinde belirtmektedir. Teklîfin insana atfedilmesi sebebiyle onun güç sahibi olması lazım gelir. Zira güç yetirmeyecek derecede zayıf olan bir varlığı mükellef tutmak İlâhî irâde bakımından kabîhtir. İstîtâ'a sahibi bir varlığın ise aynı şekilde diri de olması gerekli olur. Öyleyse insan; güçlü ve diri bir varlıktır.¹⁴⁷

3.1.1. İnsanın Tanımı

Kelâm ilmi çerçevesinde ve bilhassa da Mu'tezilî düşünce sisteminde insanın tanımı hakkında farklılıklar görülmektedir. İnsanın tanımını yapabilmek için onun mâhiyetinin neleri kapsadığını öğrenmek gerekmektedir. Bu konudaki görüşleri ise üç farklı şekilde sıralamak mümkündür. Birincisi, insanın mâhiyetini fizikî yapısı üzerinden açıklamaya çalışmakta ve ruh olgusunu reddetmektedir. İkincisi, insanı ruh ve beden birleşimi olarak kabul etmekte ve buna göre ruh-beden ilişkisi birbirine etki edebilmektedir. Üçüncü ve son olan ise insanın tamamen ruhtan ibaret olduğu yönündeki metafiziksel bir değerlendirmedir. İşte tam da bu noktada Kâdî

¹⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, C. XI, s. 314.

¹⁴⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, C. XI, s. 331, 334.

¹⁴⁷ Abdü's-Settâr er-Râvî, el-Akl ve'l-Hürriye Dirâse fi Fikri'l-Kâdî Abdülcebbar el-Mu'tezilî, Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye, 1980, s. 358.

Abdülcebbâr insanın mâhiyeti hususunda daha ziyade onun fiziki yapısını ön planda tutmaktadır. Onun antropolojik düşüncesinde insan, bedenden (cisimden) ibarettir. Bu nedenle de, beden ruhtan daha üstün bir varlıktır. Bu başlık altında Mu‘tezilî âlimlerin, çeşitli kelâmcıların ve Kâdî Abdülcebbâr’ın insan anlayışları ve tanımları ele alınıp tahlil edilecektir. Böylece Abdülcebbâr’ın insan anlayışı daha açık bir şekilde ortaya konmuş olacaktır.

Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849) insanı, gözle görülebilen, iki ayağı ve iki eli olan bir beden olarak tanımlamaktadır. Bu vasıflarıyla insan bedeni diri (hayy) iken acıları hisseder.¹⁴⁸ Bunu yaparken de tüm vücudunu kullanır. Allâf, tırnakları ve saçları insan bedeninden saymamıştır. O, bunun nedenini, insan bedeninde tırnakların ve saçın olmayışının insanın hayatını teşkil etmemesine bağlamaktadır. Ebû’l-Hüzeyl ruh, nefis ve hayat kavramlarını birbirinden ayırıştırarak hepsini araz kabul etmektedir. Hayat arazdır ve onun cisim olması da mümkündür. Nitekim Allâf’a göre, “Allah, ölüm vakitleri geldiğinde insanları vefat ettirir, ölmeyenleri de uykularında ölmüş gibi yapar. Ölümüne hükmettiklerini tutar, diğerlerini ise belli bir süreye kadar (hayata) salar. Kuşkusuz bunda iyice düşünenler için dersler vardır”¹⁴⁹ âyetinden hareketle, nefis ve ruh olmasa bile insanın hayat sahibi olabileceğini, iddia etmiştir.¹⁵⁰ Kâdî ise nefis terimini ruh değil, insanın cümlesi (bütünü) olarak ele almaktadır.¹⁵¹

Basra ekolünün önde gelen mütekellimlerinden en-Nazzâm’ın (ö. 231/345) düşüncesinde beden, cevherlerden değil de, birbiriyle farklılık gösteren şeylerin iç içe geçmesiyle oluşmuştur. Örneğin, koku ile renk, renk ile de tat iç içe geçmiş bir durumdadır. Bunlar latîf cisimlerdir. İnsan ve âlem gibi bileşik cisimler, bunların iç içe geçmesiyle meydana gelmiştir. Nazzâm’a göre cisimler, parçalanamayan cevherlerden meydana gelmektedir.¹⁵²

Nazzâm insan cisminin, ateş, su, toprak ve havanın bir araya gelmesiyle oluştuğunu söylemektedir.¹⁵³ Onun teorisine göre insan bedeninde gizil olarak

¹⁴⁸ Ebû’l-Hasen Eş‘arî, *Makâlâtü’l- İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn*, thk. Neîm Zerzur, nşr. Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 2009, s. 252.

¹⁴⁹ Zümer, 39/42.

¹⁵⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, C. XI, s. 337.

¹⁵¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, C. XII, s. 42; J. R. T. M Peters, *God’s Created Speech A study of the Mu‘tezilî Qadî l-Qudât Abu l-Hasan ‘Abd al-Jabbâr bn Ahmad al-Hamdânî*, Leiden 1976, s.166.

¹⁵² Eş‘arî, *Makâlâtü’l- İslâmiyyîn*, s. 244.

¹⁵³ Hayyât, *el-İntisâr ve- el- redd ‘ala ibn-el Ravendî*, thk. Neyberg, kâhire, 1925, s.46-47; “Mu‘tezile Mudafası” çev. Yüksel Macit, Endülüs yay. İstanbul 2018, s. 76.

bulunan kümûn haldeki varlıklar zamanla meydana çıkar. Nitekim o, Allah'ın, tüm varlıkları defaten yarattığını ileri sürmektedir.¹⁵⁴

Nazzâm'a göre, insanın bir şeyi kendi istemiyle yapmaya gücü yoktur. O insanın bunu doğası gereği yaptığını savunmaktadır. Eş'arî'nin, Nazzâm'ın bu doğrultudaki düşüncelerini aktardığına tanık olmaktayız. Nitekim Nazzâm'a göre, insan doğal âfetler ve acılar karşısında bîçaredir. Bunun dışındaki hususlarda insan normal şartlar altında kâdir (güç yetiren) bir varlık olarak telakkî edilir.¹⁵⁵

İnsan hakkında yapılan tanım ve değerlendirmeler, kimi zaman birbiriyle zıt, kimi zaman da birbirine benzer yaklaşımlar yapılarak ortaya konmuştur. Kâdî Abdülcebbar'ın kelâmî düşünce sisteminde insan evvelâ hayat ile diri olan (hayy), belli bir mahalle sahip olan, irâde etmesiyle irâde sahibi olan, bilgi ile bilen vb. nitelikleri barındıran bir varlıktır.¹⁵⁶

Dırar b. Amr'a (ö. 200/815) göre insan, arazların birleşmesiyle meydana gelmektedir. Diğer bir ifadeyle, insanda var olan zıt arazlar bir araya gelerek insanı oluştururlar. İnsanın bedeni olgularla canlı tutulur. Bu sebeple Dırar b. Amr'ın düşüncesinde insanın iyiliği ve kötülüğü olgular yoluyla bilinmektedir.¹⁵⁷ Ona göre arazların kaynağı Tanrı olduğu için cisim halindeki insanın arazları kendi başına var etmesi mümkün değildir.¹⁵⁸ O, düalist kozmolojiyi temsil eden insanın koku, renk, istitâat, hayat ve sıcaklık gibi arazlardan bağımsız bir "öz" olmadığını savunmaktadır.¹⁵⁹ Dırar, insan anlayışında ruha yer vermemektedir. Ona göre insan arazları kendinde toplayan (müctemi'ü'l-arâz) bedendir.¹⁶⁰

Bişr b. el-Mu'temir'e (ö. 210/825) göre, görülen bedene de görülmeyen ruha da insan denilmektedir. Onun düşüncesinde insan ruh ve bedenden ibarettir.¹⁶¹

¹⁵⁴ Şehristânî, "El-Milel ve'n-Nihal", çev. Mustafa öz, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 68; Nazzâm'ın Kümûn teorisi için bkz. Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 512-514; Hayyât, *el-İntisâr*, s.51,132; Abdülkerim, *Nazariyyetü't-Teklif*, s. 146-147.

¹⁵⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 89.

¹⁵⁶ Peters, *God's Created Speech*, s. 109; İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l- Muhît bi't- Teklif*, C. I, Thk. J.J. Houben, eş-Serîketü'l-Mısıriyye, Beyrût, 1965, s.33.

¹⁵⁷ Josef Van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, Çev. J. M. Todd, Harvard University Press, 2006, s. 108.

¹⁵⁸ Sabine Schmidtke, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Ed. Sabine Schmidtke, Oxford University Press, 2016, s. 23.

¹⁵⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 260.

¹⁶⁰ Hâkim el-Cüşemî, *Uyûn el-Masâil fi Usûl-i Taklif*, thk. Ramzan Yıldırım, Dâr'ülihsân Yay., İstanbul. 2018, s. 138; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l Milel ve'l-Ehvâ' Ve'n- Nihal*, Cev., H. İ. Bulut, Dinler ve Mezhepler Tarihi, Bilner Matbaacılık ve Yay., İstanbul, 2017.

¹⁶¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 252.

Öyleyse onun düşünce sisteminde iki maddenin bir yerde bulunduğu gibi iki fâil de bir fiil işleyebilmektedir.¹⁶²

Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö. 230/845) ise insanı, ruh ve beden (cismin) bir araya gelmesiyle meydana gelen cüzler olarak tanımlamaktadır. Bu cüzlerin tümünü hücre olarak kabul edersek, ruh hücrelere sirâyet etmiş candır.¹⁶³ Onun düalist kozmolojisi, daha gerçekliğe yakın bir şekilde görülen beden ile ona can veren görülmeyen ruhun birlikteliğinden ibarettir.

Muammer b. Abbâd'ın (ö. 220/835) insan tanımlamasında beden neredeyse yok sayılmakta ve ruh daha ön plana çıkmaktadır. Bu sebeple o, insanın tüm gücünü ruha yüklediği için bedeni etkisizleştirmiştir. Ona göre insan bölünemeyen bir cüzdür.¹⁶⁴ Bu cüzde sükûn ve hareket bulunmamaktadır. Ruh sayesinde insan bedenini yönetir ve eylemlerini işleyebilir. Tüm bunlar insanın tabiatı gereği gerçekleşir.¹⁶⁵ Eş'arî'nin aktarımına göre Sümâme (ö. 213/828) de insanın tüm fiillerinin mecazi olarak ona nispet edildiğini belirtmektedir.¹⁶⁶

Muammer'in düşüncesinde insan, parçalanması mümkün olmayan nesnelere bir nesnedir.¹⁶⁷ Bu tanım çerçevesinde insanın "kül" ve "cüz" olması imkansızdır. O bütün veya bölüm şeklinde nitelendirilemez. Onun için ükûn ve hareket de söz konusu değildir. Yani cisim hakkında söylenen şeylerin insan hakkında söylenmesi caiz değildir. Muhtemelen o, tek cevher konusunda bedenden değil, ruhtan söz etmektedir. Zirâ, Nazzâm'da ruha yüklenen vasıflar, Muammer b. Abbâd'da tek cevher olarak kabul edilen insanda mevcuttur. İkisi de bedeni yöneten rûh ve gerçek fâildir.¹⁶⁸

Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden Alî el-Esvârî (ö. 240/854) insanı, rûhun kalpte bulunan bir bölümü olarak tanımlamaktadır.¹⁶⁹ Şu halde Esvârî'ye göre insan, ruh değil; kalpteki ruhun bir parçası olarak görülür. Ne varki onun bu tarifi bir

¹⁶² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 255.

¹⁶³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. XI, s. 313.

¹⁶⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 236, 253.

¹⁶⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 253.

¹⁶⁶ Muhammed b. İshâk en-Nedim, *el-Fihrist*, Ed. Mehmet Yolcu, Çıra Basın Yay. İstanbul 2017, s. 445.

¹⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. XI, s. 313.

¹⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. XI, s. 313; Ebu'l-Kâsim Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Kâ'bi el-Belhî, (ö. 319/931), *Kitâbu'l-Makâlât ve meahû Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, Thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kurdi, AbdulHamîd Kurdî, Kuramer ve Dâru'l-Feth, İstanbul- Amman 2018, s. 462.

¹⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. XI, s. 313; Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 463.

tür gnostisizmi anımsatmaktadır. Kâdî ise bu tür anlamlandırmalara karşı çıkararak daha realist bir tavırla insanı ele almaktadır.¹⁷⁰

Muhammed b. İshâk er-Râvendî'de (ö. 301/913) insan, kalptedir¹⁷¹ ve bedendeki organlar insanın hizmetindedir. Cisimdeki organlar, kalpteki ruhu hareketlendirdiğinde insan harekete geçmektedir.¹⁷² İbnü'r-Râvendî, eylemleri duyan ve bedende hissedilen ruhların varlığını savunmaktadır.¹⁷³ Bunun sebebi ise insanın her organında hissettiği elemlerin farklılık göstermesinden kaynaklanmaktadır.

Hişâm b. Amr (ö. 218/833'ten önce), "insan diye nitelenen cüz'ün bedendeki (cisimdeki) yeri kalptir." demiştir. İnsanda var olan arazların cisimde bulunması onun diri olması için yeterlidir. Böylece kudret, irâde ve hayat gibi arazların insan diye nitelenen cüzde değil, bedende var olması caiz görülmüştür.¹⁷⁴

Basra Mu'tezile'sinin önde gelen kelâmcılarından Abbâd b. Süleyman es-Saymerî (ö. 250/864) ise insanı dil bilimcilerinin tanımlama biçiminden hareketle beşer sözcüğüyle anlamdaş tutmuştur. O da insanı, evrendeki diğer varlıklar gibi araz ve cevherlerin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan bir cisim olarak görmektedir.¹⁷⁵ Onun insanı açıklama hususuna daha çok dil bakımından yaklaştığı bilinmektedir. Meselâ, onun düşünce yapısında insan ve beşer kelimeleri anlamdaş olarak kullanılmış ve insan kelimesiyle de insan türü ifade edilmek istenmiştir.¹⁷⁶

3.1.2. Ruh-Nefs ve Beden Üçgeninde İnsan

Mu'tezilî düşünürler genel manada insanı, beden ve ruh bütünlüğü çerçevesinde tasarlamışlardır. Ancak Ebû'l-Hüzeyl gibi insanı gözle görebilen, iki el ve ayağı olan cisim şeklinde tanımlayan düşünürler de vardır. Malûm olduğu üzere, onun insan tanımında ruh bulunmamaktadır; çünkü o ruhu bir araz olarak düşünmektedir.¹⁷⁷ Yapmış olduğu insan tanımından da anlaşılacağı üzere Allâf, insanı bir madde yığını şeklinde tasavvur etmektedir. Onun bu tanımında Aristo

¹⁷⁰ Kâdî, *Muğnî*, C. XI, s. 313.

¹⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. XI, s. 313; Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 463.

¹⁷² Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. XI, s. 314.

¹⁷³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. XI, s. 333; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 253.

¹⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. XI, s. 313.

¹⁷⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 237.

¹⁷⁶ Josef Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, C. IV., çev., Gwendolin Goldbloom, Leiden 2018, s. 41.

¹⁷⁷ Ali b. Ahmed b. Saïd İbn Hazm, *el-Fisâl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Mektebetü'l-Hânicî, Kâhire 1990, C. V, s. 47.

felsefesi savunucularından olan meşhur hekim Calinus'un (ö. 200)¹⁷⁸ etkisinin olduğu söylenebilir; çünkü Calinus, ruhu, tıpkı bir enstrümandan çıkan melodiler gibi, cismin kendisinden ortaya çıkardığı bir sonuç olarak görmektedir.¹⁷⁹ Yani melodiler ruh, enstrüman ise insandır. Calinus'un ifadesini, Muammer ve Ebû'l-Hüzeyl biraz daha yumuşatarak ruhu bir araz olarak ifade etmişlerdir.¹⁸⁰

Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın insan anlayışında "nefs, ruh ve hayat" gibi başlıca üç kavramdan söz ettiği belirtilir. Onun düşüncesinde nefis, ruhtan ruh da hayattan gayrıdır. O hayatı da ruh gibi bir araz olarak kabul etmektedir. Uyuyan insandan nefis ve ruh gider, ancak hayat gitmez. Özetle ifade etmek gerekirse; Allâf'a göre hayat, beden, yani cismin bir arazıdır. Ruh ise ondan tamamen farklı bir kuvvettir ve görevi de düşünmekten ibarettir.¹⁸¹

Eflatun'a göre de ruhun vazifesi düşündürmektir. Ruh, ne görme ne işitme duyusu, ne haz ne acı gibi hiçbir şeyin onu bulandırmadığında daha güzel düşünür. Bu şekilde mümkün olduğunca teniyle tüm bağını kopararak, gerçeği özümsemeye çalışır.¹⁸² Eflatun yine ruhu, kendi kendine hareket edebilen şey olarak da ifade etmektedir.¹⁸³

Calinus'un ruh hakkındaki görüşlerinden etkilenen Allâf, diğer bir açıdan ise "ruh, hayat ve nefis" kavramlarını kullanmakla Eflatun'dan etkilenmiştir. Eflatun'a göre de zaten insan, bu üç unsurdan oluşmaktadır.¹⁸⁴

Diğer Mu'tezilî düşünürler de yine ruhun üç kısımdan teşekkül ettiğini savunmuşlardır. Bunların ilki, cism-i latiftir. Onun yeri de kalptir. Buna hayvanî ruh adı da verilmiştir; çünkü o, hayvanın özünü oluşturmaktadır. İkincisi ise tabî ruh olarak adlandırılmıştır. Üçüncü ve son olan ise insanî ruhtur. Bu düşüncenin Calinus'a ait olduğu belirtilmektedir.¹⁸⁵

¹⁷⁸ Fahrettin Olguner, *Batı ve İslâm Dünyasında Eflâtun'un Timaios'u*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1990, s. 9.

¹⁷⁹ Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, II, s. 75.

¹⁸⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s.229.

¹⁸¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s.337.

¹⁸² Eflâtun, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin, Hamdi R. Atademir, M.E.B.Yayımları, İstanbul 1989, s. 17.

¹⁸³ Aristoteles, *Organon V Topikler*, çev. H. Ragıp Atademir, M.E.B.Yayımları, İstanbul 1989, Kitap IV, s. 173.

¹⁸⁴ Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, II, s.81.

¹⁸⁵ M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ulâ İsbât-ı Vâcip ve Ruh Nazariyeleri*, İstanbul 1939, s.291; İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, Kitâbevi Yayınları, İstanbul 1995, s.54.

Nazzâm'a göre araz olmayan ruh latîf bir cisimdir (cism-i latîf).¹⁸⁶ Ancak o, diğer Mu'tezilî düşünörlere nazaran daha farklı yorumlar geliřtirmiş¹⁸⁷ ve insanı gerçek anlamda ruhtan ibaret olarak görmüştür. Nazzâm düşünce sisteminde bazı ifadelerle bu durumu izaha girişir. Çünkü ona göre ruh bedende akan latîf bir cisimdir ve fizikî vücuda işlemitir. Nasıl ki gül suyu güle, yağ suya sinerse, ruh da bedende öylece akıcı halde bulunur. Hayatın başlangıcından sonuna kadar ruh devamlı akıp gider. Hatta bedenden bir uzuv kesilecek olursa, bu ruhtan o uzuvda bulunan cüzler diğer bir uzva intikal eder.¹⁸⁸ İnsan, ruhu sayesinde hayat ve kudret sahibi olur. Bir defasında Nazzâm'a şu âlemde en şaşılacak şeyin ne olduğu sorusu yöneltildiğinde, "ruh" cevabını verdiği aktarılmaktadır. Cisimlerde var olan koku, tat ve renk âfet (kusur) kabul edildiği gibi bedenler de ruhlar için birer âfet kabul edilmiştir.¹⁸⁹

Nazzâm'ın bu düşünceleriyle Yunan filozoflarının düşünceleri arasında paralellik bulunmaktadır. Onun, ruha latîf cisim demesinin ve ruhu cisim faktörüne karşıt bir faktör olarak kabul etmesinin, Yunan felsefecilerinden Epiküros, Demokritos, Lucretius ve Leukippos kaynaklı olduğu söylenmiştir.¹⁹⁰ Yine aynı şekilde insanın bir âfet (kusurlu) olması sebebiyle âciz, kendi nefsi sayesinde kudret sahibi ve kendi nefsi ile diri olduğu gibi düşüncelerinde Eflatun'dan etkilenmiştir.¹⁹¹ Eflatun, ruhun asıl yerinin idealar dünyası olduğunu ifade etmektedir. O yeryüzüne sonradan inmiştir. Yeryüzüne inen idealar, ruh için bir âcizlik ve sınırlama olmuştur.¹⁹² Eflatun'un düşüncesinde olduğu gibi Nazzâm da ruhu bir cisim olarak görmüştür. Anlaşılan o ki, ruh hakkındaki görüşlerini Nazzâm, atomcu filozoflar, Eflatun ve Stoacılar'dan almıştır. Ruh, zaten Stoa felsefesinde de cism-i latîf ve bedenle birleşiktir; tıpkı suda şarabın ve havada buharın birbirine karışmış halde olduğu gibi...¹⁹³

¹⁸⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn*, s. 229.

¹⁸⁷ Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, II., s. 78.

¹⁸⁸ M. M. şerif ve Mustafa Armağan, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, I., s. 245.

¹⁸⁹ Hayyât, *el-İntisâr*, s.34.

¹⁹⁰ Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, II, s. 78.

¹⁹¹ Muhammed Abdülhâdi Ebû Ride, *min şüyühi'l-Mu'tezile İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâuhu'l-Kelâmiyyeti'l-Felsefiyye*, Dâru'n-Nedm, Kâhire 1989, s.100; Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, II, s. 79;

¹⁹² Eflâtun, *Phaidon*, s. 17.

¹⁹³ Ebû Ride, *min-Şuyühi'l-Mu'tezile*, s.104; Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, C. II, s. 78-79.

Nazzâm, bir cins olduğunu savunduğu ruhların, ölü ve diri şeklinde ikiye ayrıldığını ileri sürmektedir.¹⁹⁴ Onun bu düşüncesi düalist düşünceye benzemektedir. Çünkü düalist düşünceye göre nûr, yükselme özelliği olan hafif ve diri bir cisimdir. Onun zıttı olan zulmet ise ebediyen alçalan ağır ve ölü bir cisimdir. Ölü ve ağır bir cismin hafifliğinin imkânsız olduğu gibi diri ve hafif bir cisimde ölü ve ağır bir cisim olması mümkün değildir.¹⁹⁵

İbnü'r-Râvendî'ye göre Nazzâm, Maniheizmin tesirinde kalarak zulmet ve nûrun kadîm olduğunu savunmaktadır. Hayyât ise Nazzâm'ın böyle bir savının bulunmadığını, yalnızca zulmet ve nûrun varlık sıfatına mâlik olduğunu ifade ettiğini aktarmıştır.¹⁹⁶ Çağımız araştırmacılarından Ebû Ride, Hayyât'ın bu görüşünü yanlış bularak, Nazzâm'ın Maniheiztlerden istifade etmiş olabileceğini söylemektedir.¹⁹⁷

Nazzâm'a göre, bir cinsten iki farklı iş ortaya çıkmaz. Tıpkı ateşte sıcaklığın ve soğukluğun, karda da soğukluğun ve sıcaklığın bir arada olamayacağı gibi... O halde canlılar gibi onun işlediği fiiller de bir cinstir. Yani bu, zıt gibi görünmüş olsa da isyan, itaat, sükûn ve hareket cins olarak birbirinden farksızdır, demektir.¹⁹⁸ Bu düşünce ise Düalistlerin, “nûr, iyi eylemler işler, ondan kötülük sâdir olmaz; zulmet de kötülük işler, ondan da hayır doğmaz; çünkü bir tek fâil, iki ayrı fiili işleyemez” düşüncesiyle benzerlik göstermektedir. Nazzâm'ın, yine rûh hakkında “Eğer ruh cesetten ayrılırsa, yükselir ve bundan başka bir şeyin olması mümkün değildir”¹⁹⁹ şeklinde söylediği belirtilmektedir. Böyle bir düşünce de Düalistlerin düşüncesiyle benzerlik göstermektedir. Çünkü Düalistler, bu düşünceyi “zulmetin cüzleriyle karışan nûr cüzleri, zulmetin cüzlerinden ayrıldığı taktirde nûr âlemine yükselir ve nûr göklerin üstünde sabit kalırsa, nûrlar onunla birleşir.”²⁰⁰ şeklindeki sözleriyle dile getirmektedirler.

Basra ekolüne mensup Alî el-Esvârî'nin düşüncesine göre insanın özü, kalbinde mevcut olan ruhudur. O ruhun görülmesi ise mümkün değildir.²⁰¹ İnsanın beden ve ruhtan teşekkül ettiğini söyleyen Bişr b. el-Mu'temir ise beden ve ruhun

¹⁹⁴ Abdurrahman b. Ali b. Muhammed Ebû'l-Ferec İbn Cevzî, *Telbîsü İblîs*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut 1985, s.54; Hayyât, *el-İntisâr*, s. 29.

¹⁹⁵ Abdurrahman b. Ali b. Muhammed Ebû'l-Ferec İbn Cevzî, *Telbîsü İblîs*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut 1985, s. 54.

¹⁹⁶ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 35.

¹⁹⁷ Ebû Ride, *min-Şuyûhi'l-Mu'tezile*, s. 116-117.

¹⁹⁸ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 29.

¹⁹⁹ Bağdadî, *el-Fark*, s. 121.

²⁰⁰ Bağdadî, *el-Fark*, s. 121.

²⁰¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, C. XI, s. 311.

iki farklı şey olduğunu söylemektedir;²⁰² çünkü onların cevherleri birbirinden farklıdır. Cevherleri farklılık gösteren iki nesnenin birbiri ile iç içe geçmesi mümkün değildir. Bu açıklamalarından yola çıkarak Bısr b. el-Mu'temir'in, Aristo'nun ruh anlayışını²⁰³ benimsediği söylenebilir.²⁰⁴

Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin kelâmî düşünce sisteminde ruh ve nefis araz kabul edilmekte ve birbirlerinin eş anlamlısı olduğu söylenmektedir.²⁰⁵ Esamm ise nefis konusunda, dil bilimcilerinin yolunu izleyerek nefis ve bedeni birbiriyle bağdaştırmaktadır. Yine Esamm nefis kavramını bedene dikkat çekmek için kullanmakta ve onu bedenin farklı bir söylemi olarak değerlendirmektedir.²⁰⁶ Şu hâlde ona göre nefis bedendir. Beden gözle görülebilen, bir hacme sahip olan ve irâde eden bir varlıktır. Bağdat Mu'tezilesine mensup Ca'fer b. Harb'e göre ise nefis, cisimden ayrı olmayan, cisim ile kâim olan herhangi bir arazdır.²⁰⁷ O ruh ve nefis arasında varlıksal bir ayrım yoluna gitmemektedir. Câfer b. Harb'in düşüncesinde ruhun etkin ve aktif bir fâil olabilmesi için güçlü ve sağlıklı bir beden (cisim) gerekmektedir.²⁰⁸

Nazzâm'ın nefis olarak ifade ettiği şeye Câhız kalp demektedir.²⁰⁹ Bu ifade Kâdî Abdülcebbar'da bütüne (cümle) karşılık gelmektedir. Ona göre cümle (bütün) duylardan gelen bilgileri bir araya getirir ve o minvalde hareket eder.²¹⁰ Nazzâm'ın nefis kavramını bedenle anlamdaş kullandığı savunulabilir. Bizzat onun düşüncelerinden yola çıkılarak, onun ruhu ezeli canlı bir varlık kabul ettiği, ölümlü olanın, yani insanın ise ruh olmayıp nefis olduğu düşüncesini benimsediği söylenebilir.²¹¹ Bu anlayışa göre ruh, bedenden ayrıldıktan sonra bir çeşit nûr oluşu nedeniyle göğe yükselmektedir.²¹²

Hişâm b. Hakem, insan üzerine çeşitli fikirler beyan ederken, onu bir cisim olarak görmekte, fakat o cismin içerisinde de etkin bir ruhtan bahsetmektedir. Yani

²⁰² W. Montgomery Watt, *Free will and Predestination in Early Islam*, London, 1948, s. 75.

²⁰³ Aristo'nun ruh anlayışı için bkz; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev. Z. Özcan, Alfa Yayınevi, 2. Baskı İstanbul, 2001.

²⁰⁴ Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, II, s. 81.

²⁰⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 254; A. S. Tritton, *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ, A.Ü.İ.F Yayınları, Ankara 1983, s. 151.

²⁰⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 255; İbn Hazm, *el-Fasl*, C. III, s. 828

²⁰⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 256.

²⁰⁸ Josef Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, C. IV., s. 84.

²⁰⁹ Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*, Klasik yay., İstanbul 2015, s. 98.

²¹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, C. XI, s. 314-315.

²¹¹ Bağdadî, *el-Fark*, s. 99.

²¹² Bağdadî, *el-Fark*, s. 100.

ona göre cesedi canlı yapan ruhtur.²¹³ Allâf'ın anlayışında ise ruh, hayat veya can olarak karşımıza çıkmaktadır.²¹⁴ Yani ruh, öteki arazlarda olduğu gibi cisimde bulunan ve insanın ölümü neticesinde ise yok olan bir arazdır.²¹⁵ Câfer b. Harb ise hayat ve ruhun farklı şeyler olduğunu savunarak ruhu, bir araz veya cevher olarak kabul etmemiş, ama bedende var olduğunu iddia etmiştir.²¹⁶

Kâdî Abdülcebbâr'ın atomcu fikirlerinden çıkarım yapıldığında, diğer somut varlıklar gibi insanın da cevherden meydana geldiği ifade edilebilir. Bu nedenle insanda birtakım arazların varlığı mümkündür. Bu arazların ise iki tür olduğunu ifade edebiliriz.²¹⁷ Bazı arazlar insanda zarurî olarak bulunmaktadır. Örneğin; canlı olma, ölme, var olma ve idrak etme gibi. Arazların birçoğunu elde etmesi ise insan için kazanımsaldır/iktisâbîdir. Örneğin; imân etme ve ilim öğrenme gibi. Dolayısıyla bu arazların menşei insanın kendisidir.²¹⁸

Kâdî'ya göre insanda var olan ruh, esasında insanın alıp verdiği nefesten başka bir şey değildir.²¹⁹ Kâdî, düalistik ve mistik insan düşüncesine de karşı çıkarak eleştiriler yöneltmektedir. Eğer ruhu, insanı yöneten ve onu kullanan başka bir cisim olarak görürsek, o halde latîf olan o cismi kullanabilmek için başka bir cimse daha ihtiyaç duyulur. Bu da, geriye doğru uzanan sonsuz bir zincirlemeye sebebiyet vermektedir ki bu aklen muhâl bir durumdur. Kâdî Abdülcebbâr'ın üzerinde durduğu hususta, insanı bir şeye iten veya o şeyden men eden ruh değil, insanın bizâtihî kendisidir.

Kâdî Abdülcebbâr, felsefecileri ve Mu'tezile'nin Bağdat ekolünü de ruhun ezeli olduğu düşüncesini savunmaları sebebiyle eleştirmiştir. Ruh diye adlandırılan varlık ne duyu ve hislerle ne de akıl ile idrak edilebilir. Böylelikle Kâdî, insanın bedenden ziyade ruh tarafından hareket ettirildiği savını açıkça reddetmektedir.²²⁰

²¹³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. XI, s. 312-338; Tritton, *İslam Kelamı*, s. 80; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 252; Osman Abdülkerim, *Nazariyyetü't-Teklîf*, s. 312-313.

²¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. XI, s. 312.

²¹⁵ Josef Van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, s. 109.

²¹⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 256.

²¹⁷ Maha Elkaisy-Friemuth, *God and Humans in Islamic Thought*, Routledge, 2006, s. 52.

²¹⁸ Elkaisy-Friemuth, *God and Humans in Islamic Thought*, s. 43.

²¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. XI, s. 318-320.

²²⁰ Elkaisy-Friemuth, *God and Humans in Islamic Thought*, s. 53; Alnoor Dhanani, *The physical Theory of Kalam, Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, Brill, Leiden, 1994, s. 18.

3.2. Varlık Koşulları Kapsamında İnsan ve Kabiliyetleri

Kâdî Abdülcebbar insanı, melekeleri, varlık tarzları, bilme imkânı, düşünce gücü, değer koyması, yapıp edebilme gücü, yükümlülük durumu, ma'iyet ve kötülük işleme özgürlüğü, ilâhî buyruk ve tekliflere muhatap bir özne oluşu gibi muhtelif açılardan ele alarak, onun mâhiyetini ve güçlerini daha yakından analiz etmemize ve değerlendirmemize imkân tanımaktadır.

3.2.1. Dürtüler ve Güdüler Bağlamında İnsan

Güdü, bir istek eyleminin sebebi, devindiricisi ve kımıldatıcısı şeklinde nitelendirilmektedir.²²¹ Psikolojinin temel mefhumları içerisinde bulunan güdü, arzuları, istekleri, dürtüleri ve gereksinimleri içine alan bir kavramdır. Susuzluk, açlık ve cinsellik gibi fizyolojik temelli güdüler ise dürtü olarak isimlendirilmektedir. İnsana mahsus olan başarıma isteği şeklindeki üst dürtülere de gereksinme adı verilmektedir. Güdüler organizmaya uyarı gönderir ve onu harekete geçirir. İnsanın eylemlerinin temelinde işte bu güdüler bulunmaktadır. Her eylemin altında bir güdü veya güdüler zincirinin bulunduğu unutulmamalıdır.²²² Kâdî güdülerini fiil ile bağlantılı olarak görmektedir.²²³

Dürtü kavramı, biyolojik temelli ayan beyan görülebilen ve anlaşılabilen gereksinmeler (ihtiyaçlar) için kullanılır. Eğer vücut, hayatını devam ettirebilmesi için ihtiyacı olan uyku gibi bir koşuldan ve su gibi bir maddeden mahrum kalmışsa, organizmanın bu ihtiyaç hali gereksinme hali olarak adlandırılmaktadır. Gereksinme durumu vücudu (organizmayı) gergin bir hale getirerek, onu harekete geçmeye hazır eder. Organizmanın bu haline dürtü hali ismi verilmektedir. Bu gereksinme durumu organizmayı ihtiyacı giderme yönünde harekete zorlar. İhtiyaç giderildikten sonra da gerginlik azalarak organizma normal olan eski haline geri döner.²²⁴

Kâdî, insan fiillerinin gerçekleşmesini nedensellik kuramı çerçevesinde izâh ederken, caydırıcı güdülere ve dürtülere büyük ehemmiyet vermektedir. Onun genellikle dürtü kelimesi yerine “devâ'î” veya “dâ'î” kavramlarını; vazgeçirici veya

²²¹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1994, s. 90.

²²² Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı: Psikolojinin Temel Kavramları*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000, ss. 229-230.

²²³ Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, s. 370.

²²⁴ Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı: Psikolojinin Temel Kavramları*, ss. 230-231.

caydırıcı güdüler için de “savârif” veya “sârif” kavramlarını kullandığı göze çarpmaktadır.²²⁵

Abdülcebbâr’a göre, dürtülerin durumu kudretin durumu gibi değildir.²²⁶ Çünkü güdüler, dürtüler ve onlara uyup onlarla birlikte hareket eden şeyler kudretten daha önce veyahut onunla eş zamanlı olarak hazır bulunurlar.²²⁷ Kâdî bu hususta, “Dürtülere ait olan fiili yapan ve seçen bir irâde vardır. Çünkü irâde fiilden önce gelir; tıpkı o irâdenin kâdir olmasının fiilden önce geldiği gibi... Makdûrun, fâilin fiili olması hasebiyle, kudretin o fâilin bir fiili olmasının gerekmediği gibi, dürtüler de aynen böyledir. Ancak kudret ile dürtüler, dürtülerin fiilden önce bilinebilmesi ve kudretin ise fiilden önce bilinmemesi hususlarında farklılık arz ederler.”²²⁸ demektedir.

Kâdî Abdülcebbâr’ın düşünce sisteminde benimsenen dürtülerden, işlenen bir fiilde bizler için bir yarar elde etme veya bir zararı defetme türünden kendilerinin bilincinde olduğumuz veya kendilerinin böyle olduğuna inandığımız veyahut da zan beslediğimiz şeyler anlaşılır. Bu nedenle dürtü halindeki durumumuz değişiklik arz ettiğinde, ihtiyâr etmekte olduğumuz şeyi ihtiyâr etmeyiz. Örneğin; eğer yemeğimizde zehir vb. bir zararlı maddenin olduğunu bilsek, artık o yemeği yemeye cesaret edemezdik.²²⁹

Mu‘tezile ve Kâdî’nın, içgüdüsel davranışlar kuramı, yapıp eden bir birey olan insana kapsamlı bir şekilde uyarlanması bakımından son derece mühim bir meseledir. Zira insan, içgüdünün bir sonucu olarak algılanan ve bu durumlar karşısında çaresiz sanılan, seçme özgürlüğü bulunmadığı düşünülen tutumlar karşısında mutlak bir yapıp yapmama serbestliğine ve tam bir özgürlüğe sahiptir. Mesela, sıkıntılar, zorluklar ve meşakkatler karşısında insanda ortaya çıkan telaş ve korku, yine mal kazanma hususunda insanların pintilik ve cimrilik gibi sergiledikleri davranış ve tutumlar, Mu‘tezile mezhebine göre insanın özgürlüğünün ve serbestliğinin bir neticesi ve göstergesi olarak telakkî edilebilir. Onlara göre bu nevi davranış ve tutumlar insanda doğuştan gelmemektedir. Nitekim Mu‘tezile mütekellimleri, “Gerçekten insan, pek hırslı (ve sabırsız) yaratılmıştır. Kendisine

²²⁵ Kazanç, *Kâdî Abdülcebbâr’da Nedensellik Kuramı*, s. 291.

²²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Mecmû*, C. VIII., s. 47.

²²⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Mecmû*, C. II., s. 139.

²²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Mecmû*, C. VIII., s. 45.

²²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Mecmû*, C. I., s. 70.

fenalık dokunduğunda sızlanır, feryat eder. Ona imkân verildiğinde ise pinti kesilir. Ancak şunlar öyle değildir: Namaz kılanlar, ki onlar namazlarında devamlıdır.”²³⁰ âyetlerini açıklarken, burada şu şekilde bir izaha girişmişlerdir: Bu âyetlerde Allah, kendi işlediği fiillerden bahsetmemektedir. İnsanların telaş ve korkularını ve sabredenlerin ise sabrını yarattığını bildirmektedir. Burada sadece insanın zayıflığına dikkat çekilmekte ve onun meşakkatli ve zor işlere dayanamayacağına önemle altı çizilmektedir. Böylece Allah, insanoğlunun bünyesinin zayıf olduğunu, diğer canlı varlıkların bünyesinin ise güçlü olduğunu, dolayısıyla da canlıların bünyelerinin farklılıklar gösterdiğini beyan etmektedir.²³¹

Özetle ifade etmek gerekirse; Kâdî, güdüler kapsamında dönemine nazaran oldukça önemli ve ileri düzeyde bir teori üretmiştir. O insan vücûdunu (organizmasını) dinamik ve düzenli bir şekilde işleyen bir bünye olarak izah etmeye çalışmıştır. Bu kapsamda fiilin oluşumuna tesir eden psikolojik güdüler ile geliştirdiği teorinin unsurları arasındaki bağlantıyı detaylı bir şekilde irdelemiştir. Bu yapının temelinde ise daha ziyade hayatta kalma, beslenme, korku, faydalanma, kaçınma, merak ve cinsellik gibi organizmanın gereksinmelerini (ihtiyaçlarını) giderme etrafında gelişen ve insanı bu doğrultuda harekete geçiren birtakım güdüler yer almaktadır.

3.2.2. Bilen ve Yapıp Eden Bir Varlık Olarak İnsan

Felsefenin ve kelâmın ana disiplinlerinden bir tanesi de epistemolojidir. Epistemoloji çerçevesinde bilginin değeri, kaynağı, imkânı ve görünür âlemdeki gerçekliği ne derecede yansıttığı tartışmaları, ilk çağdan bu yana ele alınan esas konulardan bazılarıdır. İslâm düşüncesinde de bilgi meselesi genelde felsefecilerin ve kelâmcıların tartıştığı bir mevzu olarak bilinmektedir. Bunun yanında bilgi problemi, dinî ilimlerin güvenilir ve sağlam bir zemine dayandırılabilmesi için fakihler ve mutasavıflar gibi İslâm bilginlerince de çokça meşgul olunan meselelerin başlarında gelmektedir.

Mu‘tezile ekolünün benimsemiş olduğu kelâm anlayışında insan, dinî sorumluluklarını bilen, bu doğrultuda düşüncelerini eylemleriyle harekete geçiren ve bu eylemlerin sonuçlarının karşılığını mutlaka göreceğine inanan faal/etkin ahlâkî bir

²³⁰ Meâric, 70/19-23.

²³¹ Muhammed Ammâra, el-Mu‘tezile ve Müşkiletü'l-Hürriyyeti'l-İnsâniyye, el-Mü'essesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut 1988, ss. 104-105.

varlık şeklinde tasavvur edilmektedir. Sorumluluklarını bilme yeteneğine sahip olan ve fiil işleme veya yapıp etmeye muktedir olan insan, artık teklife muhatap bir varlık olarak kabul edilmektedir. Bu bakımdan Mu'tezile'ye göre insan, bir amaca binaen ve bilinçli olarak hareket eden aktif bir varlıktır. Bu şekilde olan fâil ve ihtiyar sahibi insan, mükafat ve cezalara da muhatap görülmektedir.²³²

Mu'tezile'ye göre bilgi, inanç (i'tikâd) çeşitlerindedir. İnanç bir şeye olduğu gibi taalluk ederse ve zihinde bir güven duygusu oluşturursa, bu bir tür bilgidir. Eğer inanç bir şeye kendisinden olmadığı şekliyle taalluk ederse, bilgi olarak kabul edilmez ve böyle bir şey de cehâlet olur. Bir şeye olduğu gibi taalluk eder, onu destekler, ama zihinde güven duygusu oluşturmazsa, bu ne ilim ne cehâlettir.²³³ Bilgi, ne zihindeki güven ne de doğru inançtır. Bilgiyi çelişkilerden uzak bir söze ya da önermeye inanç şeklinde tanımlamak da eksik bir tanımlamadır.²³⁴

Bilgi edinme yolları, beş duyunun yanında insanda var edilmiş olan içsel duygudur. İnsan bu duygu ile varlık, acz, güç, hastalık, sağlık, isteksizlik gibi hususlarda bilgi sahibi olmaktadır.²³⁵

Ehl-i Sünnet mütekellimlerinde olduğu üzere, Mu'tezile'de de bilgi, zorunlu (ıztırârî) ve kazanımsal (iktisâbî) şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Zorunlu (vasıtasız) bilgi de, kendi içerisinde algı ile ulaşılmış bilgi ve açık-seçik bir şekilde aklî sezgiyle ulaşılmış bilgi şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Beş duyu organı tarafından algılanabilen gerçeklerin zihin tarafından kavranması ve yorumlanması yoluyla bildiğimiz şey daima mufassal (ayrıntılı) bir şeydir.²³⁶ Bu bilginin en belirgin türüdür. Algı vasıtasıyla elde ettiğimiz böyle bilgiler için gerekçelendirilmeyi gerektirecek herhangi bir delile ihtiyaç yoktur. Kâdî, zorunlu (vasıtasız) bilgiyi, herhangi bir gayret sarfetmeksizin bizde meydana gelen ve inkâr etme gibi bir imkânımız olmayan bir bilgi şeklinde açıklar. Zorunlu bilginin kaynağı vahye dayanmadığı için mü'min-münkir herkes tarafından müştereken aynı şekilde algılanır. Aklî sezgi yoluyla ulaşılmış bilgi konusuna gelince, akıl sahibi herkes tarafından akıl vasıtasıyla elde edilebilen bilgidir. Ancak bu tür bilgi akla dayalı

²³² Kâdî Ebû Ya'lâ Ahmed b. el-Ferrâ', *Mesâ'ilü'l-İmân*, thk. Suûd b. Abdilaziz el-Halef, Riyad, h. 1410, s. 164-167.

²³³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. XII, s. 25.

²³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. XII, s. 37.

²³⁵ Şerafettin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, Esra Yayınları, Konya 1992, s. 89.

²³⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. XII, s. 66.

değil, tamamen sezgiye dayalıdır. Bu hakikatleri idrak etmede ise insanın gayretinin hiçbir etkisi yoktur.²³⁷

Mükellef için, ahlâkî ve dinî bilgileri düşünerek (nazar) inancında sağlam bilgilere ulaşması aklen gerekli ve zorunludur.²³⁸ Üzerinde düşünmeksizin elde edilen taklîdî bilginin insana hiçbir faydası yoktur. Çünkü, taklîdî bilgi, sadece zanna sevk eder. Düşünerek elde edilen bilgi ise kalbin ve nefsin mutmain olacağı yakînî bilgiye götürür. İnsanın düşünmeden önce elde ettiği bilgisi ile düşündükten sonraki bilgisi arasında mutlaka farklılık bulunmaktadır.²³⁹

İyi bir eylem yapmak için bilgi tek başına yeterli değildir. Bilgi, fiilin terkinde veya ihtiyârında lazım olan bir şarttır. Dolayısıyla günah olduğunu bile bile o fiili işleyen kimse, günah olduğundan habersiz olarak onu işleyenden daha şiddetli cezaya çarptırılmayı hak etmiş olur. Bununla birlikte, şayet sorumlu olan insan bilme imkanı olmasına rağmen, bilmeden kötü bir fiil yaparsa, böyle bir durumda bile bile kötü fiil işleyenden daha hafif bir cezayı hak etmiş olmaz, çünkü böyle yapan insan kötü fiiline, imkanı olduğu halde onu öğrenmemeyi de ekleyerek günahına günah eklemiştir.²⁴⁰

Mu'tezilî düşünürler, Allah'ın varlığının zârûrî olarak mı yoksa çıkarsama (istidlâl) yoluyla mı bilinebileceği meselesinde ihtilaf etmişlerdir. Câhız Allah hakkındaki bilginin insanda doğuştan var olduğunu ve bütün bu bilgilerin zarûrî bilgi olduğunu söylemektedir. Kâdî'ya göre ise ilâhî teklîf kapsamına giren bu bilgiler zarûrî bilgi kapsamında değil, kesbî (kazanılmış) bilgi kapsamına girmektedir.²⁴¹

Kâdî Abdülcebbar'a göre, zanna dayalı batıl ve fasit inanç ve düşünceleri akıldan temizledikten sonra akıl sahibi mükellefin yapması gereken ilk ödev, Allah'ı bilmeye ve tanımaya görecek istidlâlde bulunmasıdır.²⁴² Düşünen insan, onu yaratan ve yöneten bir yaratıcısının olduğunu bilincinde olur. Yapılması vâcib olan fiilleri işlediği zaman sevap kazanacağını, kötü fiilleri işlediği zaman da cezaya

²³⁷ Fethi Kerim Kazanç, "Mu'tezilî Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münâsebetine Bir Bakış", *OMÜİFD*, Sayı: 12, s. 250-252.

²³⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, C. XI, s. 319.

²³⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, C. XI, s. 256.

²⁴⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, C. XII, s. 314.

²⁴¹ Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed el-Bağdâdî, *Kitâbü Usûli 'd-Dîn*, Matba'tü'd-Devle, İstanbul 1928, s. 51-52; Kâdî, *Muğnî*, C. XII, s.13; Alnoor Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı Basra Mu'tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*, çev. Mehmet Bulgen, Klasik Yayınları, İstanbul 2020, s. 31.

²⁴² Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, C. XII, s. 376.

çarpıtılacağını bilir. Allah'ın varlığına ve birliğine yakîni olarak inanmak, O'nun hikmet ve adâlet sahibi olduğunu bilmek insana naklen değil, akılla vâcib olur; çünkü aklın, Allah'ı bilmeye gücü yetmezse, bunu dînî delille nasıl bilebilir ve nasıl fer'i olarak sübûtu üzerine delil getirebilir?²⁴³ Yani aklın Allah'ı bilebilme kabiliyeti olmazsa, O'nun varlığı dini delille bilinemez. Dolayısıyla akıl, Allah'ın varlığının sübûtuna fer'anda delil getirilemez.

Kâdî'nin düşüncesine göre akıl, zarûfî olarak Allah'ın varlığının, birliğinin ve adâletinin bilgisine ulaşır. Ama mükelleflerin tahkîkî imân yerine, tembellik yaparak inkar ve şirke düşmelerini de engellemez. Mükellefe düşen, Allah'ın birliğini ve adâletini inkara götürecek olan bilgisizliğe düşmemek için tahkîk ve araştırmalar yapmaktır.²⁴⁴

Burada bilgi ve akıl husunda Kâdî'nin düşüncesiyle paralellik arzettiği kanaatini taşıdığımız 17. yüzyıl düşünürlerinden John Locke'un görüşlerine yer vermek isabetli olacaktır. Onun düşüncesine göre, insan zihni doğduğunda boş bir levha (tabula rasa) gibidir. Bu boş levha zamanla öğrenilenlerle ve deneyimlerle dolmaktadır. Locke ayrıca insanın yaşamında tek yol göstericisinin akıl olduğunu iddia etmektedir. O, tek yol gösterici olan akli kullanmak suretiyle insanın, her türlü otorite ve gelenek baskısından kurtularak özgür düşüncüyü seçmesi gerektiğini savunmaktadır.²⁴⁵ Bu meyanda Kâdî da kelâmî bilgi sisteminde tahkîk ve temellendirmeye ehemmiyet vermektedir.

Kelâm ve İslâm felsefecilerinin Allah'ın varlığını kanıtlamak için geliştirdikleri argümanlardan bir tanesi de, Kur'an'da da çokça geçmekte olan gâye ve nizâm delilidir. Kâinatta var edilmiş olan eşsiz ve mükemmel düzenin kendiliğinden meydana gelmiş olamayacağı düşüncesi, insanı onun bir yaratıcısının var olduğu fikrine sevk etmektedir. Bu konuda Kur'an'da da insanı evrenin düzeniyle ilgili düşünmeye sürükleyen ve yönelten dikkat çekici deliller bulunmaktadır. Örneğin; *“Göklerde ve yerde inananlar için işaretler vardır. Ve kendi yaratılışınızda, varlıkların çoğaltılmasında da inanmak isteyenler için önemli işaretler vardır. Sizin yaratılışınızda ve yeryüzüne yaydığı diğer kımlıdayan canlılarda bilenler için deliller mevcuttur. Gündüz ile gecenin yer değiştirmesinde,*

²⁴³ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, C. XII, s. 506.

²⁴⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, C. XII, s. 379.

canliliğini yitiren yeryüzünü daha canlı yapan, yağmurları Allah'ın göndermesinde de anlamak isteyenler için alınacak dersler vardır''²⁴⁶ âyeti bunlardan bir tanesidir.

Fazlur Rahman'a göre evren, kendisinden ziyade kendisine hiçbir şekilde benzemeyen Muhdisine/Yaratıcısına işaret etmektedir. O, "Tabiat, hiç aksamadan bütün uzuvlarıyla koordineli olarak çalışan, mükemmel, sağlam, düzenli ve ahenkli bir makineye benzer. Bu makine, bu uyumu kendi başına gerçekleştiremeyeceğine göre, bizâtihi kendi varlığının da sebebi olamaz. Öyleyse tabiatı yaratan biri olmalıdır ki, o da Allah'tır." demektedir.²⁴⁷

Kâdî'ya göre, soyut düşünce ile birlikte icmâlî/genel olarak Allah'ı bilip tanımak mükellef için ilk ve zorunlu görev olduğu için insan, mükellef olması bakımından istenilen görevleri yapmasının vucûbiyet ifade ettiğini bilmesi gerekir; çünkü insanı akıl sahibi olarak yaratan Allah, onun zihnine aklın zorunluluklarına işaret eden delâleti yerleştirmiş ve bunu bilmeyi de mükellef için mümkün kılmıştır.²⁴⁸

Mu'tezile'de insan, Ehl-i Sünnet âlimlerine nazaran özgür irâde ve istitâ'a sahibi, daha üretken ve daha etkin bir varlık olarak tasavvur edilmektedir. Yani insanın varlık koşullarından bir tanesi de, onun yapıp edebilme ayrıcalığıdır. Esasında bu husus, Mu'tezilî düşünce sisteminin omurgasını oluşturmaktadır. İnsanın kendisini gerçekleştirmesi ve inşâ etmesi için yapıp edebilen, tasarruf ve eylem sahibi bir varlık olması gerekir. Bu inşâ sürecinde ilâhî yükümlülükleri yerine getirmek ana bir rol oynamaktadır. Ancak bu şekilde yükümlülükleri bihakkın bilerek ve yerine getirerek fitratına uygun davranabilir ve fiillerini işleyebilir. İnsanın ahlâkî ve dinî tekliflere dair sağlam ve doğru bilgiye ulaşması esastır. Bu sebeple Mu'tezile kelâmcıları sem'î teklif ve aklî teklif ayırımına giderek bu konuya büyük önem vermiş ve insanın dünyevî ve dinî durumlarda kendisi ile alakalı her görevi, koşullarını ve özelliklerini bilmesinin, tasarruflarında ve eylemlerinde daha isabetli davranmasına yardımcı olacağını vurgulamışlardır. O halde doğru ve sağlam bilgiye sahip olma mükellefiyetin temelini oluşturmaktadır.²⁴⁹

²⁴⁶ Câsiye, 45/3-5

²⁴⁷ Fazlur Rahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, Çev. A. Bülent Baloğlu-Âdil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları Ankara 1997, s. 18.

²⁴⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, C. XII, s. 360.

²⁴⁹ Hayyât, *İntisâr*, s. 79; Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C II, s. 336-337; Kâdî, *Şerh*, C. II, s.156; Ebû Ali el-Cübbâi, *Kitâbü'l-Makâlât*, s.93.

Mu‘tezile mezhebi yapıp eden bir varlık olan insan tasavvurunu, inâyet ve istitâ’a kavramları çerçevesinde olgunlaştırmıştır. İnsan fiilleri meselesi, İslâm kelâmında hür irâdenin yanında, hatta ondan daha ziyade istitâ’a (yapabilme gücü) bakımından ele alınıp incelenmiştir. Bu meseleyle alakalı olarak, Mu‘tezile ve onun rakipleri bir konuda uyuşmuşlardır ki bu da Allah’ın insanı yaratmasının bir sonucu olarak onda istitâ’ayı da yaratmış olduğudur. Bunun dışındaki esaslarda ayrılığa düşmüşlerdir. Mu‘tezile, istitâ’anın fiilden önce olduğunu savunmaktadır. Bunun dışında Allah mü’min ve kâfir ayırt etmeksizin herkese doğru olanı bilebilmesi ve dilerse onu seçebilmesi için yeterli derecede inâyet vermiştir. Yani Tanrı her insana yeteri kadar yardım ve gözetim ikram etmiştir. Hayatının geri kalanında yapacaklarından dolayı hak edeceği ceza ve ödüller, ancak böyle bir gözetim ve inâyetle âdil gösterilebilirdi.²⁵⁰

Mu‘tezile mütekellimleri Ehl-i Sünnet’in benimseyip geliştirmiş olduğu “kesb” kavramını şiddetle eleştirmişlerdir. Çünkü Eş‘arîler, insan anlayışını kesb ve güç mefhumları çerçevesinde ortaya koymaktadırlar. Eş‘arî kelâmcılara göre insan fiilleri, ıztırâî (zorunlu) ve ihtiyarî (seçilmiş) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Allah insanın her fiil işleyiş anında onda eylemde bulunma ve onu ihtiyâr etme gücünü yaratmaktadır. Bu şekilde insanın, kullandığı anda var edilen bir kudreti bulunmaktadır. Bu da, insanın yaratılmış bir güçle fiillerinden bir tanesini ihtiyâr ederek gerçekleştirdiğini gösterir. Nitekim onlara göre insanın, görünüşte fiillerini işlemedeki bu seçme özgürlüğü ve eylemini kesb etme gücü, sorumlu olmak için bir etken olarak görülmektedir. Ancak Mu‘tezile’ye nazaran Eş‘arîlerin kesb teorisiyle insanın daha özgür yapıp edebilen bir varlık olarak tasavvur edildiğini söylemek pek de mümkün değildir..²⁵¹

Sonuç olarak, Mu‘tezile insanı, ahlâkî hakikatleri ve görünür (şâhid) âlemi bilen ve buna bağlı olarak fiillerini işleyen etkin ve yetkin akıl sahibi bir varlık olarak tasarımılamaktadır. Bilme ile yaratma (yapıp etme) gücüne mâlik olması, mükellef insanın varlık koşullarındandır.

²⁵⁰ George F. Hourani, “Eş‘arî”, Çev. Fethi Kerim Kazanç, *OMÜİFD*, Sayı: 14-15, s. 361-362.

²⁵¹ Hourani, “Eş‘arî”, çev. Fethi Kerim Kazanç, *OMÜİFD*, s. 363; Kazanç, Kâdî Abdülcebbar’da Nedensellik Kuramı, s.374-386.

3.2.3. Değer Koyan Bir Varlık Olarak İnsan

Mu‘tezile’ye göre insan, değer koyabilen etkin bir varlık olarak düşünülmektedir. Değer kavramı, insanın yaşamında arzuladığı ya da istediği, onun için önem arz eden ve bütünüyle ihtiyaçlara bağlı olan her şeyi içermektedir.²⁵²

Değer, olgu şuurundan sonra ortaya çıkan ve olguya, belli duyguları, arzuları, ilgileri, amaçları, ihtiyaç ve fiilleri olan özneye ilişkisi içerisinde belli nitelikler yüklemeye tayin edilen bir tutumu ifade eder. Bir başka deyimle, öznenin olana ve olguya yüklediği bir niteliktir... Özellikle ahlâkî davranış konusunda değer, bir kimsenin çeşitli insanları, insanlara ait nitelikleri, istek ve niyetleri, davranışları değerlendirirken kendisine başvurduğu bir ‘ölçüt’ anlamına gelir.²⁵³

İslâm düşüncesinde ahlâk görüşleri felsefî yönden epistemolojik ve ontolojik temeller üzerinden teşekkül etmektedir. Ahlâk felsefesinin en çözümsüz ve en eski problemleri olarak “*Acaba değer sadece öznel bir atfetme ve yakıştırmadan mı ibarettir? Bizim arzularımız, amaçlarımız, bakış açılarımız, inançlarımız ve duygularımız dışında nesnel bir gerçekliği temsil eder mi?*” tarzındaki sorular ile karşılaşmaktayız.²⁵⁴

Epistemolojik yönden ahlâk tartışmaları, insan bilgisinin değeri ve kaynağı gibi değerlere ilişkin problemleri çözüme kavuşturmayı amaçlarken, ontolojik yönden ahlâk tartışmaları ise değerler olgusunun ontik statüsü ve onların nesnel bir yapısının olup olmadığı şeklindeki problemlere cevap aramaktadır. Bu temelde gerçekleştirilen tartışmalar iki esas kutup meydana getirmiş olmasının yanında, değerlerin bilgisinin teşekkülünde, vahyin ve aklın rolünü kullanma seviyelerine göre tartışan nice ahlâk fikirleri de ortaya çıkmıştır.²⁵⁵

İslâm kelâmında tartışılabilen “değerler” konusu, bir yandan görünür âlemdeki insan fiilleri, diğer yandan ise evrendeki nesnelere durumu üzerinden yürütülmektedir. Nitekim Fazlur Rahman, “nesnelere iç yapılarında ve doğalarında daha başlangıçta Allah tarafından kendilerine yerleştirilmiş mevcut olan apriori kanunları ihlal etseler, düzenleri bozulur ve bunun sonucu olarak evrende bir kaos

²⁵² Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yayınları, Ankara 1946, s. 218.

²⁵³ Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007, s. 121.

²⁵⁴ Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, s.124.

²⁵⁵ George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s.27.

meydana gelir.”²⁵⁶ diyerek evrende mevcut nesnelere belli bir düzen dahilinde yaratıldığına dikkat çekmektedir.

Eş’arî kelâmcılarının aksine Mu‘tezile kelâmcıları, bir şeyin özünde kötü veya iyi olduğu esastan hareketle, değerlerin nesnel mâhiyetini temellendirmeye ve Allah’ın hikmet ve adâlet sıfatlarıyla bu nesnel gerçekliklerin değışmezliğini güvence altına almaya, onları tersine çevirmenin ve değıştirmenin asla mümkün olmadığını ve sâbit²⁵⁷ Bu şekilde Mu‘tezile kelâmcıları değerler alanına ilişkin bu hakikatlerin değışmez ve sabit bir öz taşıdığını ispatlamışlardır.

Düşünce tarihinde yaygın olarak dört çeşit değerden söz edilebilir. Bunlar;

1. Dinî değerler (helal ve haram, sevap ve günah)
2. Ahlâkî değerler (iyi ya da kötü/hayr veya şer)
3. İlmî değerler (doğru ve yanlış)
4. Estetik değerler (güzel ve çirkin)

İslâm kelâmı içerisinde yürütölen husün ve kubuh tartışmaları, değerlerin şekillenmesi ve belirlenmesi yönünden incelendiğinde, bu konuda temelde vahyin bilgisinin yanında, aklın ve insan tabiatının da tesir edici bir rolü olduğunu söylemek isabetli olur. Diğer bir ifadeyle, insanlar tabiatları gereği, vahye dayanarak ya da akıl kanalıyla bir eylemi, bir nesneyi değerli veya değersiz kılar.²⁵⁸

Mu‘tezilî ahlâk kuramında en yaygın olan değer terimleri hem insanın eylemleri hem de Allah’ın eylemleri için geçerli olacak şekilde, yergiyi ya da övgüyü gerektiren iyilik ve kötölük kavramlarıdır. Bu ifadenin en dikkat çekici özelliği, bütün yapılanların övgü veya yergiyle bir münasebetinin kurularak ortaya konmuş olmasıdır. Mu‘tezilîler, Ehl-i Sünnet mütekellimlerinin aksine, beşerî düzlemde kullar tarafından işlenen kötölükleri hiçbir zaman Allah’a dayandırmazlar.²⁵⁹ Müteahhirün dönemi ilm-i kelâmına mensup meşhur ve büyük Eş’arî düşünürü Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) düşüncesine göre “Allah iyidir”, “zulüm kötüdür”

²⁵⁶ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’ân*, Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s. 116.

²⁵⁷ İlhami Güler, *Allah’ın Ahlâkîliği Sorunu: Ehl-i Sünnet’in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açıldan Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998, s.s. 54-56.

²⁵⁸ Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, s.197.

²⁵⁹ Kazanç, “Mu‘tezilî Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münâsebetine Bir Bakış”, *OMÜİFD*, s. 26.

tarzındaki değer içerikli önermeler, bazı nazariî önermeler olup,²⁶⁰ insanların büyük bir kısmı ya da bütün insanlar tarafından doğru olarak görülmüş çokça bilinen yargılardır (meşhûrât).²⁶¹

Mu‘tezilîler’in aksine, Eş‘arî mezhebi kelâmcılarına göre insan, değer koyabilen bir varlık olarak algılanmamaktadır; çünkü insan aklının zayıflıkları, sınırlılıkları ve bencillikleri, doğru değerleri tayin ve tespit etme noktasında yetersizlikler barındırmaktadır. İnsan aklı, vahiyden destek ve yardım almadığı sürece değerlerin hakîki bilgisine erişemez. Beşerî düzlemde insan aklı göreceliktен ve öznellikten kurtulamaz. İnsan aklını zayıflıktan, kayganlıktan ve bulanıklıktan kurtaracak ilâhî bir yardıma ve bilgilendirmeye ihtiyaç vardır. Bu sebeple Eş‘arî kelâmcıları, insanı değer koyabilen ve aklen üretken bir varlık olarak görmezler.²⁶² Yani Eş‘arîler insanı değerleri tespit edip koyabilme hususunda yeterli ve yetkin görmemektedirler.

Eş‘arîler’in düşünce yapısının bir sonucu olarak sistemleşen “ilâhî öznelcilik” anlayışında, ilâhî emir veya yasak içeren bir bildirim alınmadığı takdirde değerlerin bilinmesi mümkün değildir. İnsan zihni bu konuda mükemmel ve yeterli bir donanımı hâiz değildir. İnsan aklının kendisini doğru bir şekilde geliştirmesi ve biçimlendirmesi, ancak vahiy destekli bildirimlerle mümkün olmaktadır; çünkü değerlerin belirlenmesinde Allah’ın seçimi ve irâdesi önemli bir rol oynamaktadır.²⁶³

İlâhî öznelliğe karşıt olarak geliştirilen, Mu‘tezile ve kısmen de Mâturîdî ekolüne müntesip kelâmcıların kullandığı ahlâk nazariyesi ise “ahlâkî nesnelcilik” şeklinde tavsif edilebilir. Mu‘tezilî düşünürler, akıl kanalıyla bir yandan Allah’ın varlığı ve birliği, öte yandan birçok ahlâkî ve dinî değeri bilebileceğimiz hususunu ısrarla savunmaktadırlar. Onlar, nesnelere iyi ve kötü olma vasfını nesnelere bizzat kendi tabiatına bağlamaktadırlar. Bu şekilde nesnelere varlıksal yapısı, iyi veya kötü değerini zâtında barındırmaktadır. Bununla beraber Allah, görünür (şâhid) âlemdeki nesnelere ilişkili iyi veya kötü değerlerin ilkelerini insan aklına yerleştirmiştir. Bu nedenle insan, görünür âlemdeki nesnelere realitesine uygun olarak sâlim bir fitratla değerler bilgisine sahip olabilir. Dolayısıyla iyi veya kötü (kabîh) değerler, ister

²⁶⁰ Ebû Hâmid Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire, Dâru'l-Meârif ts, ss. 165-171.

²⁶¹ Necip Taylan, *Mantık Tarihi Problemleri*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1996, s.135.

²⁶² Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, s.197.

²⁶³ Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmı'nda Ahlak Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2007, s. 132.

istemez nesnellğini Allah'ın var etmesinden aldığı için böyle bir doktrin, "ilâhî nesnelcilik" şeklinde tasvir edilebilir.²⁶⁴ Böylece Mu'tezile'nin değerler doktrini ahlâkî rasyonalizm ekseninde "akılcı nesnelcilik" olarak teşekkül etmiştir, dememiz mümkündür.

Mu'tezilî mütekellimlere göre, adâlet, zulüm, iyilik, kötülük, salah-aslah, doğru sözlülük (sıdk), yalan (kizb), hikmet, sefeh, övgü (medh), yergi (zemm), ödül (sevâb) ve ceza (ikâb) gibi dinî-ahlâkî değerler, Allah'ın dilemesinden bağımsız hakiki bir mevcûdiyete sahiptir. Onların düşüncesinde ilâhî emir ve nehiyeler bir nesnenin iyi veya kötü oluşunu mümkün kılmaz; ancak bunlara işaret ve delalet eder.²⁶⁵ Tabîî insan aklı, genel olarak bu değerleri bilme ve anlama yetisine sahiptir. Şu da var ki, ilâhî emirler ve nehiyeler insan aklında değerler şuurunun oluşup gelişmesine de büyük bir katkı sağlar.

Kâdî Abdülcebâr'a göre, dinî vecibeler meselesine gelince, bunlar İlâhî emir gereği vucûbiyet ifade ettiği için, bu durum Allah'ın adâletinin gerektirmesi, bir lutuf ve maslahat olması yönünden böyle bir vasıf kazanır. İlâhî emirdeki maslahat ve lutuf cihetini ortaya çıkarmanın Allah'a vâcib olması gibi, akıl sahibi sorumlu insanın da bunu anlaması ve bundan hüküm çıkarması vâciptir. Aklî ve dinî gereklilikleri bilme hususunda akıl sahibi insanın görevi, bu gerekliliklerin niteliklerini bilmektir. Bu nedenle mükellefe düşen ödev, bir fiili işlemeyen önce akıl yürütmek ve onu araştırmaktır. Eğer böyle bir yol izlemezse, kötülöklere maruz kalır ve sonucunda da kınanmaya layık olur.²⁶⁶

Eylemlerin iyiliğinden ve kötölüğünden haberdar olmak amelin şartıdır. Bu nedenle hüsün ve kubhu bilmek amelden evvel gelir. Eğer insan işleyeceği eylemin güzelliğini ya da çirkinliğini bilirse, istek ve ihtiyaçlar gibi engelleyici unsurlar olmadıkça bu durum, bireyi o eylemi işlemeye ya da ondan kaçınmaya iter. Güzellik, fiili işleme; çirkinlik ise işlememe sebebidir. Öyleyse burada değerleri tercih etme sebebi, bir fiilin güzel, diğerrinin ise çirkin olduğunun bilgisine sahip olmakla mümkün olur.²⁶⁷

²⁶⁴ Kazanç, "Mu'tezilî Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münâsebetine Bir Bakış", *OMÜİFD*, s. 243-244.

²⁶⁵ Kazanç, "Mu'tezilî Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münâsebetine Bir Bakış", *OMÜİFD*, s. 246.

²⁶⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, C. XII, s. 360.

²⁶⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, s. 303.

Fiilin iyi veya kötü olmasında irâdenin herhangi bir rolünün olduğu görüşüne karşı çıkanlar, fiilin hüsün veya kubuh niteliğine sahip olduğu düşüncesinde, fâilin tutumlarının bir tesirinin olmadığı fikrini benimsemişlerdir. Kâdî Abdülcebbar ise “Fâilin içinde bulunduğu durumlar kendisinin övülmesini veya kınanmasını gerektirmezse bile, yanılan, uyuyan, çocuk veya deli olan birinden zarar sadır olsa, yine de bu çirkindir, çünkü eğer fiil, sırf irade için iyilik veya kötülük vasfını alırsa, irâdenin etkili olmadığı durumlarda ise iyilik veya kötülüğün olmaması gerekir. Ya da kötü olan bir şey iyi (hasen), iyi olan bir şey de kötü (kabîh) olur.” demektedir.²⁶⁸ Yani Kâdî’nın düşüncesinde insanın elinde bulunmayan sebepler neticesinde meydana getirdiği zararlı olarak nitelenebilecek olan eylemleri kötü olarak değerlendirilmektedir.

Kâdî’ya göre, eğer bir fiil irâde ile kötü kabul edilebiliyorsa, fâil bu kötü fiili işlemeye zorlandığı veya işlemek zorunda kaldığı durumlarda, fiilin bizâtihi kötü olmaması gerekir.²⁶⁹ Fakat o irâde faktörünü tamamende yok saymamıştır. O da, kötü amaç ve niyetle doğruyu söylemenin kötü olduğu gibi kimi durumlarda irâdenin eyleme tesirinin olduğunu kabul etmektedir. Bu sebeple o, fiille birlikte irâdeye bakmayı gerekli görmüştür. Şayet fiille birlikte onun [irâdenin] güzel olmasını gerektirecek unsurlar da varsa, fiilin güzel sayılabilmesi ancak, onda var olan tüm çirkinlik ve kötülüklerin nefyedilmesiyle mümkün olur.²⁷⁰ Bu şekilde Kâdî, fiilin iyi ya da kötü olarak kabul edilmesinde irâde faktörünün tesirini uzak görmüştür; çünkü o böyle bir düşüncenin hükmün ahlâkîliğini ortadan kaldıracağına, fâilin işlemiş olduğu fiilini, irâdesine ve içinde bulunduğu şartlara göre farklılık gösteren göreceli bir duruma dönüştüreceğine inanmıştır.

3.2.4. Teklîfe Muhatap Bir Varlık Olarak İnsan

İnsanı diğer yaratılardan ayıran en önemli hususlardan biri, hiç şüphe yok ki onun fiillerinden mükellef bir varlık olarak telakkî edilmesidir. İnsanoğlunun Yaratıcısı’na, insanlığa ve onların dışındaki bütün varlıklara karşı mükellef oluşu, teolojik, felsefî, sosyolojik ve etik bakımlardan farklı boyutlarıyla ele alınmaktadır. Bu sebeple teklîf meselesi kelâm ilminde olduğu gibi birçok ilmin de konusunu oluşturmaktadır. Kelâmda teklîf konusu, hem İlâhî adâlet boyutuyla hem de insan

²⁶⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, C. VI, s. 81.

²⁶⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, C. XIII, s. 309.

²⁷⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, C. VI, s. 38.

sorumluluğu boyutları ekseninde irdelenmiş ve tartışılmıştır. İnsan fiilleri, istitâ'a, nübüvvet ve akıl gibi meseleler tartışılırken, onların mutlaka teklîf ile ilişkileri üzerinde de durulmuştur.

“Teklîf” kelime olarak sözlükte; “bir kimseye zahmetli, meşakkatli, eziyetli ve sıkıntılı bir işin yapılmasını emretmek”,²⁷¹ “muhataba bir zorluk yüklemek”,²⁷² “kendisinde zorluk bulunan bir şeyin yerine getirilmesine veya getirilmemesine itilme durumu”,²⁷³ gibi çeşitli manalara gelmektedir.

Teklîfin terim anlamı ise değişik anlayış ve düşüncelere göre farklılık göstermektedir.²⁷⁴ Mu‘tezile kelâmcısı Ebû Hâşim el-Cübbâî, teklîf kavramını birtakım tanımlarla ortaya koymuştur. Ona göre teklîf, kendisinde meşakkat ve külfet olan bir fiili mükelleften talep etmek, kişiye külfet getiren emir ve sorumlu olunan kimseye kendisinde zahmet ve zorluk barındıran bir şeyi yapmaya emretmek ve gerekli görmek şeklinde tavsîf edilebilir.²⁷⁵

Ebû Hâşim’in yapmış olduğu “teklîf” tanımlarını Kâdî Abdülcebâr noksan görmekte ve bu noksanlıkları giderdiğini söyleyerek teklîfi şöyle tanımlamaktadır: Teklîf, “Zorla yaptırma anlamı taşımayacak şekilde, mükellefe ulaşacak olan zorluğa rağmen, [onda] fayda sağlayacağı ya da zarar vereceği için, yapıp yapmama hususunda sorumluluğunun olduğunu mükellifin o mükellefe bildirmesidir.”²⁷⁶ Yapılan bu tanımda öne çıkan yönler “teklif olunan şeyin zorlama (icbar) olmaksızın yapılması ya da yapılmamasının kulun kendi hür seçimine bırakılmış olması”, “teklife uygun hareket edildiğinde bir fayda veya zararı ortadan kaldırmanın hedeflenmesi”, “mükellefe teklifin bildirilmesi” ve “teklif yerine getirilirken mükellefin gücü nispetinde bir zorluk, meşakkat ve külfetin bulunması” gibi hususları saymak mümkündür.

Mu‘tezile’ye göre Allah, insana zulüm olan, yanlış olan bir şeyi teklîf etmez. Allah, kullarına gücünün yetmeyeceği şeyi de teklîf etmez. Teklîf meselesine aklı

²⁷¹ Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, C. XI, s. 293; Muhammed Ali, *Keşşafu Istulâhâtü'l- Fünûn*, Beyrut 1996, C. I, s. 504; Ragıp Isfahânî, *Müfredât*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut, s. 439; Ahmet Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, İstanbul 1304-1305, C. III, s. 725.

²⁷² Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbü't-Târifât*, İstanbul, s. 19.

²⁷³ Osman Abdülkerim, *Nazariyyetü't-Teklîf Ârâü'l Kâdî Abdülcebârî'l-Kelâmiyye*, Beyrut 1971, s. 19.

²⁷⁴ Semih Dugaym, *Mustalahâtu İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmî*, Beyrut 1998, C. I, s. 351-356; Erkan Yar, *Müslüman Kelâmında Teklîf ve Sorumluluk*, Elazığ 2001, s. s. 22-25.

²⁷⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Muhit*, s. 11; Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, C. XI, s. 293.

²⁷⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Muhit*, s. 11; Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, s. 510; Abdülkerim, *Nazariyyetü't-Teklîf Ârâü'l Kâdî Abdülcebârî'l-Kelâmiyye*, s. 10.

yönden yaklaşan Mu‘tezile, bu hususta Allah’a iyi ve güzel şeyleri teklifte bulunma irâdesini atfetmekte, kötü ve çirkin şeyleri teklifte bulunmasından ise O’nu münezzehtir.²⁷⁷

Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan gerek uyarı, gerek tavsiye, gerekse buyruk niteliğindeki her nehiy ya da emir teklîfin varlığına delâlet etmektedir. Kur’ân, en ufak ayrıntıyı da kapsayacak şekilde insanın pratik uygulamaları ve onun hayatı ile ilgili düzenlemelerden ibaret bulunan toplumsal, ahlâkî ve hukukî bütün emirleri içerir.²⁷⁸ Bu sebeple teklîf tüm boyutlarıyla imtihanı ve denenme sürecini tamamlayıcı bir niteliğe sahiptir, dememiz mümkündür.

Yaratılmışların en şerefli ve Allah’ın bizâtihî rûhundan üflediği bir nefse sahip olan insan,²⁷⁹ İlâhî tekvîn sıfatının, kendi bünyesinde en fazla zuhûr ve tecellî ettiği müstesna bir varlıktır.²⁸⁰ İnsanda bu farklılığın meydana gelmesindeki temel zemin ise insanın Allah’tan almış olduğu halifelik görevi ve bunun bir gerekliliği olarak, anlama ve anlamlandırma idrakinde olmaya, akıl ve muhakeme gücüne sahip olmaya dayanan “ilim” yeteneğidir.²⁸¹

Mu‘tezile insanın teklîf yoluyla Allah’a karşı kulluğunu ve şükrünü yerine getirebileceğini savunmaktadır. Allah, insana hikmeti ve adâleti gereği yalnız gücünün yettiği yükümlülükler yükleyebilir.²⁸² Onların bu görüşünün aksine Eş‘arîler, Allah’ın isterse kulunun gücünün yetmeyeceği bir yükü ona yükleyebileceği kanaatinde dirler.²⁸³

Kur’ân’da insanın içinde bulunduğu şartlara göre değişkenlik gösteren, insanın gücünün yetmediği bazı durumlarda ona ruhsat tanıyan ifadeler de yer almaktadır. Bu hususu izah etmek için, yolculukta namazın kısaltılması,²⁸⁴ bazı durumlarda meşakkat ortadan kalkana kadar ibadeti te’hîr etme,²⁸⁵ özür sahibi kimselere tanınan ruhsatlar²⁸⁶ gibi kimi örnekler saymamız mümkündür. Daha dikkat

²⁷⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Muht bi’t-Teklîf*, C. I, 1995, s. 21-22.

²⁷⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, Çev. Ahmet Özel, Akabe Yayınları, İstanbul 1985, s.56.

²⁷⁹ Secde, 32/7-8-9.

²⁸⁰ Sadık Kılıç, *Tarihsellik ve Akılcılık Bağlamında Kur’an’ı Anlama Sorunu*, İhtar Yayınları, İstanbul 1999, s.10.

²⁸¹ Ali Şeriatî, *İnsan*, Çev. Şamil Öcal, Fecr Yayınları, Ankara 1997, s.26

²⁸² Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, C. XI, s. 406; *Muht bi’t-Teklîf*, C. I, s. 17.

²⁸³ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İtikâd’da Orta Yol (el-İktisâd fi’l-İtikâd)*, Çev. Kemal Işık, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1971, s.178.

²⁸⁴ Nisa, 4/101.

²⁸⁵ Bakara, 2/185.

²⁸⁶ Nûr, 24/61.

çekici bir örnek olarak, kâfirlerin zulmüne maruz kalan kimsenin, kalben içtenlikle olmamak şartıyla Allah'ı inkâr etmesine müsaade edilmesi²⁸⁷ verilebilir.

Felsefî yönden teklifi ele alacak olursak, ünlü ahlâk filozofu Kant, özgürlüğün olmadığı yerde tekliften söz edilemeyeceğini ifade etmektedir. Örneğin, insanın yutkunmayı terk etme yükümlülüğü olamaz; çünkü bu onun istemine bağlı değildir. O halde insanın teklife muhatap olabilmesi için özgürlüğünü kullanabilmesi şarttır.²⁸⁸

Mu'tezilî kelâmcılar, ahlâkî mükelleflikle bağlantılı olarak salt deontolojist bir teoriyi değil, "karışık deontolojik" bir teoriyi benimsemiş gibi görünmektedir. Bu teori, dünyadaki iyi insanların sayısını üst seviyelere taşımamızı ifade eden iyilikseverlik ilkesi, adâlet ilkesi ve fayda veya yarar ilkesini varsaymaktadır.²⁸⁹

Mu'tezile'nin görüşlerinin yer aldığı pek çok araştırma ve eser yayınlanmasına rağmen, incelemeler sonucunda fıkıh usûlüne yönelik verdikleri katkı ve düşüncelerden pek söz edilmediğini ve yararlanılmadığını görmekteyiz.²⁹⁰ Fıkıh âlimlerinin çoğuna göre teklifi hükümler; vâcip, mendûp, haram, mekrûh ve mübah olmak üzere beşe ayrılmaktadır. Hanefîler ise bu teklifi hükümleri, farz, vâcip, mendûp, haram, tahrîmen mekrûh, tenzîhen mekrûh ve mübah şeklinde yediye ayırmaktadırlar.²⁹¹

Kâdî mükellef hususunda ise kendisinden istenilenin idrakinde olan, kendisinden istenileni anlama yeteneğine sahip ve istenilen şeyde meşakkat olduğun bilincinde olan yükümlü kimse şeklinde tanımlanmaktadır.²⁹² Ona göre mükelleflik, sadece insana mahsustur. O, insan dışındaki tüm varlıkların bu manada mükellef olamayacağını öne sürer.²⁹³

Abdülcebbar'a göre, teklife muhatap olan kimsenin, yani mükellefin şu özellikleri bizzat kendisinde taşıması gerekmektedir;

a) Mükellef olan insan teklife muhatap olduğu şeyleri yapabilecek gücü kendisinde bulundurmalıdır. Fiili işleyebilmesi için de söz konusu gücün mükellefte

²⁸⁷ Nahl, 16/106.

²⁸⁸ Immanuel Kant, *Etik Üzerine Dersler I*, Çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1994, s.37.

²⁸⁹ Harun Tepe, *Etik ve Metaetik: 20. Yüzyıl Etiğinde Normatiflik Tartışması*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1992, s.26-30.

²⁹⁰ Abdullah Kahraman, "Mu'tezilî Usulcü Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'ye Göre Bilgi Kaynağı ve Delil Olarak Âhâd Haber", *Marife Dergisi*, Yıl:3, Sayı:3, s. 163.

²⁹¹ Muhammed Şakir Garbal, *el-Mevsûâtü'l-Arabiyyetü'l-Müeyyessere*, Çev. Abdülkadir Şener, Ankara 1973, s. 42.

²⁹² Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, C. XI, s. 400.

²⁹³ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, C. XI, s. 310.

fiilden önce bulunması lazım gelir.²⁹⁴ İnsanın gücünün üstündeki ödevlerle sorumlu tutulması (teklîf-i mâ lâ yutâk) câiz (mümkün) değildir.²⁹⁵ Allah bir kimseye, ne murâd ettiğini işaretleriyle, delilleriyle açıkça belirtmiş, teklifin tüm gerekliliklerini, şartlarını hazırlamış/tamamlamış ve daha sonra ise bunlardan insanı sorumlu tutmuştur. Abdülcebbâr'a göre, bunlar tam olmadan Allah, asla insanı sorumlu tutmaz.²⁹⁶

İnsana gücünün yetmeyeceği bir şeyi teklîf etmek kabîhtir. Buna göre, fiili daha işlemeye başlamadan önce, insanda o fiili işleyecek gücün bulunması gerekir. Ancak bu şekilde bir donanımla insan teklîf olunan şeyi yerine getirebilir.²⁹⁷ Kısacası, istitâ'a ve teklîf amelden evvel olmalıdır.²⁹⁸

b) Bir mükellefin sorumlu tutulduğu şeyi yerine getirebilmesi için, teklîfi yapacağı âletlerin yerinde ve sağlam olması (selâmetü'l-esbâb ve'l-âlât) gerekir.²⁹⁹ “Âletler” ibaresinden maksat, sadece organlar olmayıp, aynı zamanda teklîfin gerçekleşmesi için bulunması gereken tüm şartlardır.³⁰⁰

c) Mükellef teklîf olunan şeyin bilgisine tam manasıyla sahip olmalıdır. O şeyi diğer teklîf olunan ödevlerden ayıran husus nedir? Mükellef bunu bilmeli ya da bilme imkanı olmalıdır.³⁰¹

d) Bir kimsenin mükellef tutulabilmesi için onun önce sağlam bir akla sahip olması gerekmektedir; çünkü teklîf olunan şeyler akılla bilinmektedir.³⁰² Kâdî'ya göre, ancak sağlam bir akla sahip olan kimsenin düşünmesi, çıkarımlarda bulunması ve teklîf olunan şeyi yeri getirmesi mümkün olur.³⁰³

e) Mükellef yaratılışı gereği tabîi olarak, birtakım şeylerden tikslenme-nefret etme veya onlara arzu besleme duygusuna sahip olmalıdır. Şayet mükellefe, arzu duymadığı bir şey teklîf edilirse, bunu doğal olarak yapmayacaktır. Zaten bu şekilde bir teklîfin gerçekleşmiş olması bir anlam ifade etmemektedir; zira teklîfin

²⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, s. 301; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh.*, s. 390; Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul 1979, s. 124-141.

²⁹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, s. 367; Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzilü'l-Kur'ân anî'l-Metâin*, Beyrut, s. 55; Bazı anlayışlara göre teklîf-i mâlâyutak câiz değildir. Bkz. Cüveynî, *İrşâd*, Kahire 1950, s. 226-227; Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, s.292-295.

²⁹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, s. 298.

²⁹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. XI, s. 367.

²⁹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. XI, s. 301.

²⁹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. XI, s. 370.

³⁰⁰ Hulusi Arslan, *Mu'tezileye Göre İyilik Ve Kötülük Problemi*, s. 161.

³⁰¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. XI, s. 371.

³⁰² Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. XI, s. 375.

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

unsurları arasında olan zorluk ve meşakkat burada bulunmamaktadır. Bu sebeple teklîf olunan şeyin mükellefte arzu veya nefret etme kabilinden bir karşılığı bulunmalıdır.³⁰⁴ Örneğin, Ramazan ayında mükellefte bir şeyler yeme ve içme arzusu bulunmasına rağmen, Allah'ın “oruç tutunuz!” teklîfini gerçekleştirmek için hiçbir şey yememek ve içmemek, teklîfi yerine getirmiş olmak demektir.

f) Teklîfin yerine getirilmesinde mükellefe engel bir durum bulunmamalıdır.³⁰⁵ Örneğin, ayağı olmayan bir kişiye abdest esnasında “ayak yıkama” teklîfi câiz değildir. Yani mükellefin teklîf olunan şeye gücünün yetmesi gerekir. Şayet bu şeye gücü yetmiyor ise onunla sorumlu tutulamaz.³⁰⁶

g) Kendisinden murâd edilen fiili işleyip işlememe hususunda mükellefi zorlamanın ortadan kaldırılması gerekmektedir. Şayet mükellef, bir fiili işlemeye mecbur bırakılmış/zorlanmış biri ise bunda bir övgü (medh) söz konusu olamaz. Övgünün meydana gelebilmesi için fiili yapıp yapmama hususunda mükellefin mecbur bırakılmaması gerekir. Yani mükellef, eylemlerinde fâil-i muhtâr olmalıdır. Örneğin, yırtıcı bir hayvandan kaçmak fiilinde teklîf mevzubahis değildir. Çünkü burada yırtıcı hayvanın vereceği zararı savuşturmak (defetmek) için bir zorunluluk durumu bulunmaktadır. Haliyle bu davranışta övgü de bulunmamaktadır. Oysa teklîfte muhtâr fâil olan mükellef için övgü bulunmalıdır.³⁰⁷

h) Bir kimsenin mükellef olmasının şartlarından bir diğeri de, sorumlu olunan şeyin bazı amaçlarının olması ve o teklîfi yapmaya iten birtakım unsurların/motivasyonların bulunması gerekliliğidir.³⁰⁸ Eğer teklîf olunan şeyde bir maksat bulunmuyorsa ve mükellefi teklîfi işlemeye iten herhangi bir sebep yoksa, bu şekilde murâd edilen teklîf söz konusu olmamaktadır. Mükellef, teklîfi gerçekleştirdiğinde birtakım şeylere ulaşacağını ve gerçekleştirmediğinde ise cezalandırılacağını bilmelidir. Bu bilinçle mükellef teklîfi yerine getirme hususunda açıkça motive olacaktır.³⁰⁹

Kâdî, Allah insanı yaratmış, onu canlı bir varlık kılmış, ona kudret vermiş ve onun aklını tamamlayıp kemale erdirmiştir. Abdülcebbâr'a göre, Allah bazı şeyler

³⁰⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. XI, s. 387.

³⁰⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. XI, s. 391.

³⁰⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. XI, s. 391.

³⁰⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. XI, s. 393.

³⁰⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. XI, s. 400.

³⁰⁹ Mustafa Bozkurt, “Kâdî Abdülcebbâr'ın Teklîf Anlayışı”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Aralık 2006, 9/26, s. 221.

yaratmış, ancak insanın bu şeyleri yapmasını istememiştir. İnsanın bunları yapması durumunda ise cezalandırılacağını beyan etmiştir. Aynı zamanda Allah insanın bunları yapması için onda bir istek ve arzu var etmiştir. İnsana onları yapabilecek ve gerçekleştirebilecek güç bahsetmiştir. Yine Allah insana pek güzel görünmeyen ve onun ilk etapta yapmayı istemediği birtakım şeyler yaratmış, bunları yapması halinde ise insanın ödüllendirileceğini belirtmiştir. Abdülcebâr Allah'ın insanın yaratımı ve melekelerine yönelik bu tespitlerinin ardından, insanda teklîf olunan şeyleri işlemeye karşı ciddi bir istek ve arzu var edilmesine rağmen, insandan o şeyleri yapmamasının istenmesi hususunun altını çizmektedir. Bu arada ona göre kendilerine karşı istekli olmadığı halde, mükelleften bazı şeylerin yapılması istenmektedir. Sonuç itibariyle belirtmek gerekirse; böyle bir durumda insanda bulunan bu istek ve isteksizleri Allah'ın var etmesinin bir hikmeti ve amacı olmalıdır.³¹⁰

Abdülcebâr, hasım tarafından “Şayet Allah'ın gâyesi insanı onun canının çektiği bazı şeylerle aldatmaksa, -ki teklîfin amacının bu olması olanaksızdır-, o zaman teklîfin gâyesi nedir?” şeklinde yöneltilebilecek bir soruya kimi fikirlere tutunarak cevap verir. Buna göre, teklîfin amacı, insanın istek ve arzularına rağmen, onun ancak teklîfi gerçekleştirmek suretiyle erişebileceği sevaba ve daha yüksek derecelere ulaşmasına zemin hazırlamaktır. İnsanın yapmak istemesine ya da istememesine rağmen, teklîf olunan şeyleri sırf teklîf olunduğu için yapmak sûretiyle insanı mükafata ve daha yüksek derecelere ulaştırmak, teklîfin ana amacıdır.³¹¹

Bu konuda son olarak kelâmda fetret ehlinin teklîfe muhatap olup olmadığı sorununa da değinmek uygun olacaktır. Gerek İslâm öncesi dönemde gerekse İslâmî dönemde yaşamış olan ve dolayısıyla İlâhî davetten hiçbir şekilde haberi olmayan kimselerin (fetret ehli) teklîfe muhatap olup olmadığı meselesi karşısında, farklı kelâmî çözümler ortaya konmuştur. Ebû Hanife başta olmak üzere İmam Mâtürîdî, bu mezhebe mensup âlimlerin ekseriyesi ve Mu'tezile'nin tamamına göre, bu durumda olanlar Allah'ın varlığına ve birliğine inanmak, ayrıca akıl yürütmeye bilinebilecek hasen fiilleri yapmak ve kabîh fiillerden kaçınmakla da mükelleftirler. Bu sorumlulukları yerine getirenler kurtulacak, yerine getirmeyenler ise cehennemlik olacaklardır. Çünkü akıl-bâliğ olanların, akıyla kâinatı ve kendisini yaratan yüce bir varlığın var olduğu sonucuna varmalarına ve O yüce varlığa iman etmelerine mani bir mazeret kabul edilemez. Akıl mutlak bir bilgi kaynağı olmasa bile, Allah'ı bilme

³¹⁰ Kâdî, Şerh, s. 510.

³¹¹ Kâdî Abdülcebâr, Şerh, s. 510.

ve iyiyle kötüyü birbirinden ayırt etme hususunda kabiliyet ve donanıma sahiptir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de akıl ile Allah'ın bilgisine ulaşılacağı Hz. İbrahim'in arayışı vasıtasıyla anlatılmış,³¹² akli kullanmanın kişiyi ebedî felaketten kurtaracağı söylenmiştir.³¹³ Peygamber gönderilmeden azaba uğranılmayacağını bildiren âyet-i kerîmelerde yer alan azap kavramı âhiretle alakalı olmayıp dünyada isabet eden felâketler ve sıkıntılar anlamındadır. Mükellefliğin peygamber davetine bağlı kılınması da vahyin bütünüyle ilgilidir.³¹⁴

Mu'tezilî Abdülcebâr'ın düşünceleri ekseninden özetle şu tabloyu ortaya koymak mümkündür: İnsan teklîfe muhatap mükellef bir varlıktır. Onun teklîf edileni yerine getirebilmesi için, işlediği fiilleri kendisine bahşedilmiş özgür bir irâde ve kudretle yapmış olması gerekmektedir. Bu sebeple Allah, fiilden önce fiil işleme gücünü insanda var etmiş ve fiillerini işlerken onu özgür bırakmıştır. İnsan özgür irâdesini dilediği gibi kullanabilir. Kul, fiili işlemesinden önce Allah'ın ilk yaratılıştaki kendisine verdiği güçle yapabileceği her türlü eylemi seçip yapabilir. Bu durumun aksi olsaydı, yani insanda fiilden önce o fiili gerçekleştirebilecek bir güç ve yetenek bulunmasaydı, insanın mükellef olması zulüm olurdu ki, böyle bir şey Allah'ın adâletiyle bağdaşmazdı.

³¹² En'âm, 6/76-79.

³¹³ Mülk, 67/10.

³¹⁴ Kâdî, *Şerh*, s. 378; Neseî, *Tebîrâtü'l-Edille*, C. I, s. 453; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 79-82

4. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN KELÂMÎ DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE ALLAH-İNSAN İLİŞKİSİ

4.1. Allah-İnsan İlişkisinin Ahlâkî Temeli

Bu kısımda kelâm kitaplarında “*Beş İlke (Usûlü'l-Hamse)*” diye nitelenen Mu‘tezile mezhebinin temel ilkeleri ve onların ekseninde tasarımılanan Allah-insan ilişkisi ele alınacaktır. Bu temel esaslar; “tevhîd”, “adâlet”, “emir bi'l-ma‘ruf ve nehiy ani'l-münker”, “el-va‘d ve'l-va‘îd” ve “el-menzile beyne'l-menzileteyn” den ibarettir.

Mu‘tezile mezhebinin görüş ve düşüncelerini bu beş esas üzerine bina ettiği hususunda genel bir kanaat vardır. Ünlü Mu‘tezilî mütekellim Hayyât (ö. 300/915), bu beş prensipten bir tanesini dahi reddeden bir kimsenin Mu‘tezile mezhebine mensup sayılamayacağını söylemektedir.³¹⁵ Basra ve Bağdat Mu‘tezilesi bu temel ilkelerin benimsenmesi hususunda ittifak halindedir.³¹⁶

Usûlü'l-Hamse'nin Mu‘tezile kelâm sisteminde yer almasının farklı sebeplerinin olduğu ifade edilmektedir. Örneğin; Muhammed Ammâra'nın bu hususta şöyle bir değerlendirmesi bulunmaktadır: “Tevhid, tabiatçı ve teşbihçi düşünceye karşı geliştirilmiş bir sistemdir. Cebriyye'ye karşı adâlet, Mürcie'ye karşı va‘d ve va‘îd ilkesi, Haricilerin ihtilafına karşı el-menzile beyne'l-menzileteyn ve son olarak emir bi'l-ma‘ruf ve nehiy ani'l-münker ilkesi de İmâmiyye'ye karşı bir cevap niteliği taşımaktadır.”³¹⁷

Öte yandan bu beş temel esasın hepsinin ahlâkla doğrudan veya dolaylı olarak bir ilişkisi bulunmaktadır. Bu doğrultuda ahlâkî temelde Allah ile insan arasındaki ilişkinin niteliklerini, kapsamını ve boyutlarını açıklayan prensip ise adâlet prensibidir. Yani Allah-insan ilişkisi ekseninde yapılan tartışmalar adâlet ilkesi çerçevesinde cereyan etmiş ve ahlâkî temelli gelişmesi içinde konu naklî ve akli argümanlarla açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Ama son tahlilde adâlet ilkesi de dâhil olmak üzere tüm ilkeler tevhid ilkesi kapsamında değerlendirilebilir.

³¹⁵ Neşşâr, *İslâm Düşüncesinde Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, s. 232; Hayyat, *el-İntisar*, Beyrut, s. 134.

³¹⁶ Abdunnasır Süt, *Mu‘tezile ve Ahlâk*, İz yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul 2016, s. 50.

³¹⁷ Müfid Selim Saruhan, *İslâm Ahlâk Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2000, s. 218.

4.1.1. Tevhid: Hayr-ı Mahz

İslâm düşüncesinin temelini ouşturan tevhid ilkesi, imân etmiş bireylerin düşünce dünyasını ve amelî hayatını çevreleyici bir özelliğe sahiptir. Tevhid, mü'min bireyin reel yaşamında, düşünce ve duygu dünyasında varlığını hissettiren, İslâm ahlâkının ve metafiziğinin, dolayısıyla değerler kuramının belirleyeni ve ilk prensibi olma hüviyetini taşıyan en temel esastır.³¹⁸

Tevhid, Kur'an'ın temel bir kavramı olarak dini unsurların birbirleriyle bağ kurmasını sağlamakta ve oluşturduğu anlamlı bir bütünle dinin sistematik bir hale gelmesini mümkün kılmaktadır. İslâm inanç esasları ve bu minvaldeki diğer esaslar, tevhidin algılanış şekline göre önemlilik arz etmektedir.³¹⁹ İslâm düşüncesinin ve inancının temeli Allah'ın varlığına ve birliğine dayanmaktadır. Allah tüm varlıkların ve evrenin var oluş sebebidir. Fârûkî'inin de dediği gibi, “dinî tecrübenin merkezinde yaratıcı yer almaktadır. Bu, “Allah” ifadesinin, inançlı olan insana ait her yerde, bütün hareket ve düşüncelerinde merkezi bir konumu işgal ettiği anlamına gelir. Allah'ın varlığı müslümanın bilincini her zaman doldurur. İnanan bir müslüman için Allah inancı gerçekten yüce bir fikirdir.”³²⁰ Bu sebeptendir ki Mu‘tezile, mükellef tutulan yönünden sahip olunması gereken öncelikli ve ilk bilginin tevhid bilgisi, ondan sonra ise adâlet bilgisi olduğunu savunmaktadır.³²¹

İslâm mütekellimleri, Allah'ın bir taraftan en yüce ve en etkin varlık, diğer taraftan ise ahlâkî manada en âlî değeri temsil eden üstün bir varlık olduğu düşüncesindedirler. Kâinatta mevcut olan her şey, gerek nesnelere (fiiller, olgular, hadiseler) dünyası, gerekse iyiliğe ve kötülüğe ilişkin değerler dünyası olsun, bütünüyle ezeli bir varlık olan Allah'a isnad edilmiştir.³²²

Mu‘tezile ekolünün kelâm sisteminin tesisine etki etmede önemli bir yere sahip olan tevhid, değer dünyalarının şekillenmesinde de önemli bir rol üstlenmiştir. Onların Allah tasavvurunda “adâlet” ve “hikmet” öne çıkan temel değerlerdir. Mu‘tezile uluhiyyet düşüncesini “adâlet” ve “hikmet” üzerine inşa etmiştir.

³¹⁸ İsmail Râci el-Faruki ve Luis Lamia el-Faruki, *İslam Kültür Atlası*, İnkılap yayınları, İstanbul 1999, ss. 89-106.

³¹⁹ Şaban Ali Düzgün, “Kur'an'ın Tevhid Felsefesi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 3/1, 2005, s.3; İbrahim Kaplan, “M. İkbâl'in Tevhid Yorumu: Tevhid İnancının Dinamik Yapısı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:12/1, 2007, s. 100.

³²⁰ İsmail R. Faruki, *Tevhid*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 11.

³²¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-Teklîf*, s. 21.

³²² Fethi Kerim Kazanç, *Gazali Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007, ss. 218-219.

Mu'tezile'nin "adâlet" ilkesine çok değer vermesi ve üzerinde detaylı açıklamalar yapması, "tevhid" ilkesini daha tutarlı ve sağlam bir zemine oturtma amacı taşımaktadır. İslâm düşüncesinde adâlet kavramı daima tevhid ile ilişkili olarak işlenmiştir. Bu bağlamda birden fazla ilahın var olması durumunda ahlâkî bir tutarlılıktan ve mutlak bir ilahî adâletten söz edilemeyeceği varsayılır.³²³

Çünkü Allah inancı, hem teorik hem de pratik düzlemde değerlerin kaynağı olarak telakkî edilebilir. Bu inanç kuramsal olarak "mutlak iyi", "hayr-ı mahz" ve "en yüksek iyi" şeklinde kalmaz, bunun yanında pratik düzlemde bireylerin aralarındaki ilişkilerine de ahlâkî olarak dayanaklık eder. Allah-insan ilişkisinin ahlâkî temelli mi, yoksa mutlak irade ve güç sahibi Allah'ın ihtiyarına göre mi şekil aldığı hususu, yine bununla alakalı bir durumdur.³²⁴

Mu'tezile tevhid ilkesiyle, Allah'ın varlığı ve birliği, bütün varlıkların O'nun yaratmasıyla var olduğu, başlangıcı ve sonu olmadığı, hiçbir şeye muhtaç olmadığı, mülkün tek sahibi olduğu, evrende uyumlu ve ahenkli bir bütün meydana getirdiği şeklindeki esasları vurgulamıştır. Kur'an'da da birçok âyette kâinattaki uyuma dikkat çekilerek tevhid ilkesinin lüzumuna işaret edilmektedir. Örneğin; "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı, kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu. Demek ki arşın Rabbi olan Allah, onların yakıştırdıkları sıfatlardan münezzehtir."³²⁵ diye buyurulmaktadır. Birden fazla ilahın var olması durumunda, ilâhî edimlerin (fiillerin) ahlâkîliği, gâyeliliği ve nedenliliği mantıksal olarak yok olur. Bu nedenle evrendeki tutarlılığın ve mükemmelliğin yalnızca tek tanrı ile olabileceğini bize hem vahiy hem de akıl söylemektedir. Mu'tezilî alimler de zaten akla ve vahye dayalı bir Tanrı-âlem tasavvuru oluşturmaya çalışmışlardır.³²⁶

Kâdî, Mu'tezile'nin tevhid meselesindeki yaklaşımını şu şekilde açıklamaktadır: "Tevhid, Allah Teâla'nın bir olduğunu, nefy ve ispat yönünden O'nun layık olduğu sıfatlarda ortağı olmadığını bilmek ve bunu ikrar etmektir. İlim ve ikrarın bir arada bulunması şarttır. Eğer bilip de ikrar etmezse yahut ikrar ettiği halde bunu bilmezse tevhid tam manasıyla gerçekleşmiş olmaz."³²⁷ Mu'tezile ekolü ulûhiyet konusunu tenzih doktrinini çerçevesinde ele almıştır. Bu bağlamda teşbîh

³²³ Mahmut Ay, "İslam Kelamında Tevhid", *Monotheismus in Christetum und Islam/İslam ve Hristiyanlık'ta Monoteizm*, Stuttgart 2011, ss. 191-219.

³²⁴ İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 13.

³²⁵ Enbiya, 21/22.

³²⁶ Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk*, s. 57.

³²⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 128; en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, s. 242.

ifadeleri yorumlama (te'vîl) yolunu benimsemiş ve akla önem vererek onun hareket alanını genişletmiştir.³²⁸

Tevhid, Allah'tan başka hiçbir varlık hakkında mutlak hâkimiyetten söz edilmesinin imkânsız oluşunun en basit ve somut ifadesidir. Kur'ân-ı Kerîm Allah merkezlidir. Yani Allah onun merkezinde yer almaktadır. Tevhid'de olup da temel olma niteliği taşıyan hiçbir kavram Allah'tan bağımsız olarak açıklanamaz. Allah kurucu ilke olma konumundadır.³²⁹ Kur'an'ın temel düşüncesi Allah çerçevesinde şekillendiğinden dolayı insanın Allah eksenli bir ahlâkî tavır takınması gerekmektedir. Bu meyanda insan ahlâkı ile Allah'ın sıfatları arasında sıkı bir ilişki mevcuttur. İnsanın ahlâkı, özünde ilâhî kaynaklıdır. İyiyi isteme ve gerçekleştirme gücüne mâlik olmak, kâdir ve iyi Allah telâkkisinin ahlâk temelli olduğunu göstermektedir.³³⁰

Kur'ân'da tabiatla ilgili olarak bütün halinde onda hiçbir uyumsuzluğun, kusurun ve kötülüğün olmadığı ifade edilmektedir.³³¹ Biz insanlar tabiatta meydana gelenleri iyi ve kötü şeklinde nitelemekteyiz. Kötülüğün özü, varlıkların yaratılışındaki farklılıkların karşıt olarak birbirine mâni olması ile alâkalıdır. Bu sebeple kötülük, varlıkların kendi aralarındaki ilişkinin bir sonucudur.³³² Filozoflar ise kötülüğü maddenin yetkinsizliğine bağlamaktadırlar.³³³

Eş'arîlerin Allah'ın mutlak güç ve kudret sahibi olduğu düşüncesinin Allah-insan ilişkisinin ahlâkîliğini yok ettiğini düşünen Mu'tezilî mütefekkirler, güç ve kudretin yerine ahlâk temelli bir Allah-insan ilişkisi geliştirmeyi amaçlamışlardır. Bilhassa adâlet, özgürlük ve irâde gibi ahlâk felsefesinin çeşitli kavramlarını daha anlaşılır kılma çabalarını bu minvalde değerlendirmek gerekir. Çünkü Mu'tezile Allah-insan ilişkisini mutlak kulluk (abd) boyutuna indirgeyen Eş'arîlerin tersine, güç odaklı Allah tasavvurundan ziyade, adâlet ve ahlâk odaklı bir Allah tasavvuru oluşturma çabasında olmuştur.³³⁴

³²⁸ İlyas Çelebi, *Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar*, s. 164.

³²⁹ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dinîve Ahlâkî Kavramlar*, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, s. 38.

³³⁰ Şaban Ali Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, Beyaz Kule Yayınları, Ankara 2008, s. 63.

³³¹ Mülk, 67/3.

³³² Şaban Ali Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, s. 63.

³³³ Metin Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Kitaplığı, İstanbul 2001, s. 53.

³³⁴ İhami Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s. 15.

4.1.2. Adâlet Temelli Ahlâkî İlişki

Adâlet iki şeyi birbirine dengelemek, benzer yapmak, eşitlemek, bir şeyi doğru-düzgün ve yerli yerinde yapmak ve hüküm verirken dosdoğru olmak gibi çeşitli anlamlara gelmektedir. Ayrıca bu kavram bazen fâil, bazen de fiil için kullanılmaktadır.³³⁵

Günümüzde ise adâlet, “davranış ve hükmünde dosdoğru olmak, hak ve hukuka uymak, eşit olmak”³³⁶ gibi anlamlara gelmektedir. Adâlet kelimesinin kullanımı hukukta daha yaygındır. Hadis ve ahlâk alanında ise âdil; doğru ve dürüst, güven duyulan kişi anlamlarında kullanılmıştır. Ahlâkî değerlerin başında gelen adâletin ahlâkî olarak tanımı şu şekildedir: “Bireysel ve toplumsal yapıda dirlik ve düzenliliği, hakkaniyet ve eşitlik ilkelerine riayet ederek yaşamayı sağlayan ahlâkî bir erdemdir.”³³⁷ Bunun zıttı olan adâletsizlik ilkesi ise eşit koşullara sahip olan iki kişiden birisine, diğerinden farklı olarak daha kötü ya da daha iyi davranılmasıdır. İngiliz filozof Henry Sidgwick de adâlet tanımını buna benzer yapmaktadır. O adâleti, “benzer durumda benzer davranmak”, adâletsizliği ise “benzer durumda farklı davranmak” şeklinde tanımlamaktadır.³³⁸

Bir değerlendirmeye giderek iyilik ile adâlet kıyaslanacak olursa, adâletin iyiliğe göre daha geniş ve kapsamlı bir niteliğe sahip olduğu görülür. Başka bir ifadeyle, iyilik esası adâlet esasından türetilirken, adâlet esası ise iyilik esasından türetilmemektedir.³³⁹

Kelâm ilminin geçmişini incelediğimizde Mu‘tezile’nin Allah-insan ilişkisini ahlâkî zeminde değerlendirdiği ve bu konuya çok önem verdiği görülmektedir. Mu‘tezile hem beşerî hem ilâhî fiilleri ahlâkî düzlemde tutabilmek için adâlet ilkesini kullanmıştır. Allah’ın fiillerinde ve her türlü yaratmasında âdil olduğu hususunu kararlılıkla vurgulamıştır.³⁴⁰ Eş‘arî kelâmcılarının yaptığı gibi Allah-insan ilişkisini “kulluk-kölelik” boyutuyla ele alarak insanın entelektüel ve ahlâkî yönünü zayıf

³³⁵ Râgıp el-İsfehâni, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, “adl” md., thk. Safvan Adnan Davudi, 4. Baskı, Beyrut 2009, s. 551-552; İbn Manzur, *Lisânü'l Arab*, “adl” md., Beyrut 1955-1956; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-Vasit*, “adl” md., II, s. 588.

³³⁶ Mustafa Çağrı, “Adâlet” *DİA*, İstanbul, I, s. 341; Türkçe Sözlük, “Adâlet”, Türk Dil Kurumu, Ankara 2005, s. 18.

³³⁷ Mustafa Çağrı, “Adâlet” *DİA*, İstanbul, I, s. 341.

³³⁸ William Frankena, *Etik*, çev. Azmi Aydın, İmge Yayınları, Ankara 2007, s. 97.

³³⁹ William Frankena, *Etik*, s. 92.

³⁴⁰ İlhami Güler, *İman Ahlâk İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010, s. 43.

göstermemiştir.³⁴¹ Mu‘tezililer adâlet ilkesini çok açık ve basit bir mantık ilkesi üzerine şekillendirerek aklı ve nakli olarak temellendirme yoluna gitmişlerdir. Onlara göre, Allah, ilah olması sebebiyle, tabiatı gereği adâletlidir. Adâetli olan Allah, kullarına hiçbir zaman kötülük yapmaz ve onlara karşı kötülük işlemez. Bu sebeple O’nun tüm fiilleri hasen (iyi) dir.³⁴²

Kâdî, eserlerinin çoğunda adâlet ilkesine sıkça değinmekte ve bu ilkenin temel amacının, Allah’tan yalnızca isabetli, hikmetli fiillerin sâdır olacağını göstermek ve Allah’ı tüm kötülüklerden münezzehtutmaya çalışmak olduğunu belirtmektedir.³⁴³

Kâdî Abdülcebbâr’ın düşüncesinde adâlet vasfı, başkasına fayda sağlama veya zarar verme şeklinde karşılığı olan bütün hasen fiilleri içerir. Bizzat fiili işleyen (fâilin) yararına ya da zararına gerçekleşen şey adâlet olarak nitelendirilemez. İlâhî fiiller, Allah’a bizzat yarar veya zarar vermez; tam tersine O’nun mahlûklara yarar sağladığı ya da zarar verdiği bütün fiiller âdil olarak nitelenir.³⁴⁴ Kâdî, adâlet bilgisini, insanın, Allah’ın kötü bir fiil işlemeyeceğini, O’ndan sâdır olan tüm fiillerin güzel ve hikmetli olduğunu, hükümlerinde haksızlık ve zulüm olmayacağını, O’nda yalan haberin bulunmayacağını, gerekeni ihmal etmeden yapacağını, babalarının işlemiş olduğu günahlardan dolayı çocuklarına azap edilmeyeceğini, bilmeyen ve gücü yetmeyen kullarını sorumlu tutmayacağını bilmesi³⁴⁵ şeklinde tanımlanmaktadır.

Mu‘tezileye göre Allah, insanlara yönelik bir tasarrufta bulunurken kendi irâdesiyle tasarrufta bulunmamaktadır. Mu‘tezile, O’nun kulları arasında adâleti gözeterek âdil olması gerektiği için kendi istediğine/dilediğine nimetini, tevfkini ve rahmetini veremeyeceği düşüncesindedir. Çünkü, O’nun insanla ilişkisi “sünnetullah” a tabidir. Allah dış dünyada insanla ilişkisini güçle ve kudretle değil, adâlet ve ahlâk ile kurmuştur.³⁴⁶

³⁴¹ İhami Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, s. 15.

³⁴² Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, VI/I, s. 3.

³⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, VI/I, s. 3; Şerh, s. 301; Hulusi Arslan, *Kelâmî Açından Şia-Mu‘tezile İlişkisi*, Nehir Yayınevi, Malatya 2007, s. 119.

³⁴⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, VI/I, s. 48

³⁴⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 133.

³⁴⁶ İhami Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, s. 10; Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı, Meal Tefsir*, Enam, 6/12.

Mu'tezilî düşünce sisteminde Allah'a vâcib olan konular üzerin de bir ihtilaf söz konusudur. Makbul vucûb, ontolojik olmaktan ziyade ahlâkî bir nitelik taşımaktadır. Kâdî Abdülcebbar bu konuyu şu şekilde açıklığa kavuşturmuştur: "Allah'a, yalnızca kullarına mükellefliklerini yerine getirebilmeleri için imkân verme (temkîn), lütufta bulunma, hak etmiş olana sevap verme ve çekilen ıztıraplar sebebiyle lazım olan şeyler vâciptir."³⁴⁷

Mu'tezilî düşünürler, Allah'ın âdil oluşunu aklen ve naklen delillendirmişlerdir. Aklen, mutlak yetkin bir yaratıcıya, hiçbir durumda kötülüğe ihtiyacı olmadığı halde, ona da dileyebileceği ve bunu yapabileceğini isnat etmek imkansızdır. Yarattıklarına karşı son derece merhametli olan Tanrı'nın, onların zarar göreceği şekilde fiilde bulunması, hikmetli ve âdil sıfatlarına zıt bir durumdur. Şayet Allah adâletli olmasaydı, gönderdiği vahye ve peygamberlerine de asla güven duyulmazdı. Mu'tezilîler naklî olarak da Allah'ın adâletine şu anlamdaki âyetleri delil getirmektedirler:

"Adâleti yerine getiren Allah, kendisinden başka ilah olmadığına şahittir."³⁴⁸

"De ki: Rabbim adâleti emretti."³⁴⁹

"Rabbin kullara zulmetmez."³⁵⁰

"Allah onlara zulmetmiyordu, fakat onlar kendilerine yazık ediyorlardı."³⁵¹

"Allah kullara zulmetmez."³⁵²

Tevhid ilkesinde olduğu gibi adâlet ilkesi de Mu'tezile ekolünün ahlâkî yönden en önemli ve en ayırt edici ilkelerinden biridir. Mu'tezilîler bu yüzden kendilerini "ashâbu'l-adl, ehlü'l-adl" olarak isimlendirmektedirler.³⁵³ Kâdî, adâlet esasını kabul etmeyen kimseden teklifin aklîliğini ve tutarlılığını beklemenin faydasız olduğunu belirtmektedir. Ona göre nübüvvet de adâlet üzerine inşâ edilmiştir. Eğer Allah'tan yalan nefyedilmeseydi, nübüvvetin doğruluğu tartışma

³⁴⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, XIV, s. 53; Metin Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, ss. 57-60.

³⁴⁸ Âli İmran, 3/18.

³⁴⁹ A'raf, 7/29.

³⁵⁰ Fussilet, 41/46.

³⁵¹ Ankebût, 29/40.

³⁵² Mü'min, 40/31.

³⁵³ Ahmed Şevki İbrahim Amreci, *el-Mu'tezile fi Bağdad ve Eserruhum fi'l-Hayati'l-Fikriyyeti ve's-Siyasiyyeti*, Mektebetü'l-Mebûlî, Kahire 2000, ss. 35-36.

konusu olurdu.³⁵⁴ Kâdî, böyle yaparak teklifin tutarlı olup olmadığını tartışmaktadır. O, yalanın çirkin olup olmamasının, fâilin farklılık göstermesiyle bir ilgisinin olmadığını düşünmektedir. Ona göre, bunu yapan Allah bile olsa durum asla değişmez. Eğer işlenen fiil abes ise bu onun çirkin olduğuna işarettir. Abes olan bir fiili bir kimsenin yapması ile Allah'ın yapması arasında hükmen hiçbir farklılık yoktur.³⁵⁵ Böylece Kâdî, değerlerin statüsünün hem Allah için hem de kul için aynı ölçüde geçerli olduğunu savunur.

Mu'tezile ekolü, Allah'ın insana müdahale etmesini ahlâkî olarak uygun bulmamaktadır. Bu nedendir ki Kâdî Abdülcebâr, ahlâkî bir kaygının sonucu olarak şu ifadeleri zikretmektedir: “Her kim adâlete muhalefet eder, kötülükleri Allah'a izâfe ederse, bu zulümdür, yalancılıktır, yalancılığın bir göstergesidir. Müşriklerin çocuklarına babalarının günahlarından dolayı ve yapmaları gerekeni yapmadıklarından ötürü azap edildiğini söyleyen kimse kâfir olur”³⁵⁶

Mu'tezile'nin İlâhî adâlet ekseninde ele aldığı birçok konu bulunmaktadır. Genellikle Mu'tezile'nin hikmet ve ilâhî adâlet eksenli ele almış olduğu konular; ahlâkî sorumluluk kapsamında “emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker”, büyük günah işleyeninin durumu meselesinden dolayı “el-menzile beyne'l-menziletayn”, günah ve sevap işlemeye mâlik olan insanın durumuna ilişkin “el-va'd ve'l-va'id” den ibarettir. Nitekim bu başlıkların tümü adâlet ilkesi çerçevesinde temellendirilmiştir. Mu'tezile'nin adâlet esasını, hüsün-kubuh ve salah-aslah nazariyeleri ekseninde açıkladığı söylenebilir.³⁵⁷

Kâdî, hikmet ve adâlet kavramlarını aynı sıfat içinde değerlendirmektedir. Ona göre; “Başka bir kimsenin yarar sağlaması ya da zarar görmesi amaçlanarak, fâilin işlediği iyi nitelikli eylemlerdir. Bu yönden fâilin kendisi yararına veya zarardan korunmak amacıyla yaptığı eylemler bu iki kavramla ifade edilmez.”³⁵⁸

Kâdî Abdülcebâr hikmet ve adâleti “vâcip” fiiller kapsamında değerlendirmektedir. Çünkü Kâdî'ye göre, kendisi için fayda sağlamak amacıyla yapılan bir eylemde adâlet ve hikmet olmaz. Allah'ın fiillerinin hikmet ve adâlet

³⁵⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, XVII, s. 30.

³⁵⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, XVII, s.s. 30-31.

³⁵⁶ Amreci, *el-Mu'tezile fi Bağdad ve Eserruhum fi'l-Hayati'l-Fikriyyeti ve's-Siyasiyyeti*, s. 36.

³⁵⁷ Amreci, *el-Mu'tezile fi Bağdad ve Eserruhum fi'l-Hayati'l-Fikriyyeti ve's-Siyasiyyeti*, s. 37.

³⁵⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, VI, s. 48.

muhtevası kapsamında olmasının gerekçesi de, işte budur. Çünkü O'nun gerçekleştirdiği bütün eylemleri zâtı dışındakilere yarar sağlamaktadır.

Mu'tezilenin beş esası arasında bulunan diğer “emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker”, “el-menzile beyne'l-menzileteyn” ve “el-va'd ve'l-va'id” ilkeleri genelde adâlet ilkesi çerçevesinde değerlendirilse de, bu ilkeleri ayrı ayrı ele almanın daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

4.1.3. Emir bi'l-Ma'rûf ve Nehiy ani'l-Münker: Sosyal Ödevler

Mu'tezilî düşünce sisteminin beş temel esası arasında sayılan bu ilkenin, ahlâkın kuramsal boyutundan çok siyâsî ve ameli boyutu ile alâkalı olduğu varsayılmaktadır.³⁵⁹ Emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker, Harici ekolün ciddiyetle önem verip üzerinde durduğu bir prensip olmasının yanında, esasında Mu'tezile'nin ilk şekillenen ilkesidir.³⁶⁰ Mu'tezile'nin “(ahlâken) tasvip edileni (ma'rûf) emretmek, (ahlâken) yerileni (münker) yasaklamak”³⁶¹ şeklinde formüle ettiği bu ilkeyi Atay, adâlet ilkesine nazaran daha subjektif (öznel) olan iyiliği emredip kötülükten sakındırma olgusuna bilgi vasfını da katarak birazcık daha nesnel hale getirmektedir.³⁶²

Kur'ân-ı Kerîm'in ifadesiyle “iyiyi söylemek ve tavsiye etmek, kötüye de işaret ederek onu engellemek” manasına gelen bu ilkenin uygulanması iyilik ve güzelliğe, uygulanmaması ise çirkinlik ve kötülüğe kaynaklık edecektir. Bu ilke insana toplumsal duyarlılık, sosyal bir ödev ve mükellefiyet kazandırmaktadır. İnsana eylemlerinin ve sanatının yönünü ve yöntemini göstererek, onun ahlâklı, zarif, nazik, disiplinli ve nezaketli olmasını aşılacaktır.³⁶³

Ahlâkî erdemlerin malzemesi, insanlar arası münasebetler ve beşerî ilişkilerdir. Örneğin; kimsenin elem ve teselli ihtiyacı duymadığı, refahın olduğu ve kıtlığın olmadığı bir yerde sadaka verme ve hayırseverlik yapma gibi davranışlar bulunmayacaktır. Yani ahlâkın olmazsa olmaz şartı toplumdur.³⁶⁴ Bu ilkeyle

³⁵⁹ Hulusi Arslan, *Mu'tezileye Göre İyilik Ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri 1999, s. 2.

³⁶⁰ Arslan, *Mu'tezileye Göre İyilik Ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi*, s. 25.

³⁶¹ Arslan, *Mu'tezileye Göre İyilik Ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi*, s. 25.

³⁶² Şaban Ali Düzgün, “Kur'ân'a Dönüş Hareketleri: Hüseyin Atay Örneği”, *Çağdaş İslâm Düşünürleri*, Ensar Neşriyat 2007.

³⁶³ Düzgün, “Kur'ân'a Dönüş Hareketleri: Hüseyin Atay Örneği”, *Çağdaş İslâm Düşünürleri*, Ensar Neşriyat 2007.

³⁶⁴ İsmail Raci Faruki, *Tevhid*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 114.

Mu'tezile, toplumun gidişatına adâlet ve hürriyet öğretilerini tatbik etmeyi amaçlamaktadır.³⁶⁵

Esamm'ın dışındaki bütün Mu'tezilîler emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker'in, insanın gücünün yettiğince ona vâcip olduğu hususunda görüş birliği içerisindeyler. İnsanın bu güç ve imkan ile; el, söz veya kılıçtan hangisi aracılığıyla olursa olsun beşerî ilişkilerde sonuç almaya güç yetirebiliyorsa, o insan bu ilkenin gereğini yapmıştır demek mümkündür.³⁶⁶

Kelâmi ekollerin, teşekkül sürecinde meydana gelen sosyal ve siyâsî hadiselerden etkilenmeleri, onların siyasette durdukları yere uygun ilkeler benimseyip geliştirmelerine etki etmiştir. Bu bağlamda Mu'tezile'nin benimseyip savunduğu emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker ilkesi, ilk dönem İslâm tarihinde cereyan eden trajik ve derin yaralar açan olaylar neticesinde, Müslümanların dinî ve sosyal sorumluluklarını tenbihleyen ve anımsatan bir ilke olmuştur.

4.1.4. Teklîf'in Ahlâkî Bir Sonucu Olarak Va'd ve Vaîd'in İşlevselliği

Va'd kavramı sözlükte "söz verilen şey veya söz verme eylemi", ıstılâhî olarak ise "bir kimsenin bir işi yapip veya yapmama hususunda söz vermesi" şeklinde tanımlanmaktadır. Vaîd ise "iyiliğe yönlendirmek veya kötülükten sakındırmak için ileride olacak kat'î hadiseleri haber vererek korkutmak veya bir cezayı/azabı haber vermektir."

Va'd gelecekte başka birine bir yararın ulaşacağını ve ondan zararın giderileceğini kapsayan habere, vaîd ise gelecekte menfaatin elden kaçacağı veya başka birinin zarara uğrayacağı haberine denir.³⁶⁷ Allah, korkuttuğu ceza ile ve va'd ettiği mükafat ile âhirette insana hak ettiği karşılığı verecektir. Yani O, iyi ve güzel işler yapanların mükafatı olarak onlara cenneti va'd, kötü ve çirkin işler yapanlara ise ceza mâhiyetinde cehennemi vaîd etmektedir.

Âhieret düşüncesi ile doğrudan münasebeti olan va'd ve vaîd ilkesinin ahlâkî temelinden söz etmemiz mümkündür. Buna göre, insan açısından "hak etme (istihkâk)", Allah açısından "adâlet" esasının bir gereği olarak va'd ve vaîd kesinlikle

³⁶⁵ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî, İletişim Yayınları, 1986, s. 119.

³⁶⁶ Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî, *Makâlatü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn*, thk. Dâru'n-Neşr, Weisbaden 1980, s. 311.

³⁶⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, s. 134-135.

vuku' bulacaktır.³⁶⁸ İnsanoğlunun yergiye ve övgüye müstehak olması, akla, maslahata ve ilâhî irâdeye uygun bir şekilde davranması veya davranmaması ile münasebeti olan bir durumdur. Övgüye layık olan eylemler Allah'a itâat olarak değerlendirildiği için sevabı, yergiye layık olan eylemler ise ma'siyet olarak değerlendirildiği için cezayı/azabı gerektirmektedir. Mükafat ve ödül anlamına gelen sevap Allah'ın va'd'i, ikâb (cezalandırma) ise Allah'ın va'ididir. Durumun bu şekilde olması Kur'ân'ın ana mesajına ve insanın zihnindeki adâlet anlayışına uygunluk göstermektedir. Mu'tezile, Allah'ın adâletinin bir gereği olarak, O'nun mükafat ya da ceza vermesini yani hak edene hak ettiğinin karşılığını vermesini ahlâken zorunlu görmektedir.³⁶⁹ Va'd ve va'id prensibi, insanın dünyadaki kalbî, fiilî ve zihnî tutum ve davranışlarının karşılığıdır. Mu'tezile ekolünün insan fiilleri meselesinde kullandığı "ivaz, ceza ve bedel" kavramları "adâlet" ilkesi kapsamında yorumlanabilir. Ulaşılan netice, insanın bu dünyadaki gaye, çaba ve niyetine uygun olmalıdır ki adâlet yerini bulsun. Ne fazla ne de eksik herkese hak ettiğinin karşılığını vermek, Allah'ın va'd ve va'id'inden vazgeçmemesi ve dönmemesiyle mümkün olur.³⁷⁰

Ehl-i Sünnet, İlâhî ikâb (cezalandırma) ve sevabı, kulun kendi kazanması ile değil de Allah'ın lütfu, fazlı ve adâleti ile açıklamaktadır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'in bu konuya karşı tutumuna bakıldığında; "Kim bir iyilik yaparsa ona on katı vardır. Kim de bir kötülük yaparsa, o da sadece o kötülüğün dengiyle cezalandırılır ve onlara zulmedilmez."³⁷¹ mealinde buyurulmaktadır. Eş'arî ve Mu'tezile'nin görüşleri ekseninde bu âyet nasıl yorumlanabilir? Kulun hak etmesi ile ceza ya da mükafat ile âhirette karşılaşacağını vurgulayan Mu'tezile ekolü mü; yoksa mükafatı Allah'ın lütfu ve merhameti, cezalandırmayı da Allah'ın adâleti ile açıklama gayretinde olan Eş'arî ekolü mü bu âyetin yorumunda daha tutarlı görülebilir. Çoğu meselede olduğu gibi bu meselede de karşılıklı suçlamalar ve ithamlar ekolleri doğru olmayan ve Kur'ân'ın bildirimlerine aykırı olan mecralara sürüklemiş olabilir. Zikredilen âyet bir taraftan kulun hak etmesini, diğer taraftan ise ilahî lütfu ve rahmeti kapsamaktadır. zaten insanın âhiretteki durumu hakkında Ebû Hanife'nin görüşü de bu yöndedir.³⁷²

³⁶⁸ İlhami Güler, *İman Ahlâk İlişkisi*, s. 47.

³⁶⁹ Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk*, s. 73.

³⁷⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, s. 609.

³⁷¹ En'am, 6/160.

³⁷² İlhami Güler, *İman Ahlâk İlişkisi*, s. 47-49.

Mu'tezile bu ike ile, va'd'in gereği olarak insanın mutlaka karşılığını alacağına, amelin imândan bir cüz' olduğuna, imânın insanı tek başına kurtarmaya kâfi gelmeyeceğine önemle vurgu yapmaktadır. Çünkü Mu'tezile'ye göre mürtekib-i kebîre sahibi insan, tövbe etmeksizin ölürse, sonsuza kadar cehennemde bırakılacaktır. Zira kebîre (büyük günah) işlemek sonsuza kadar cehennem ateşinde kalmayı gerektirir. Büyük günahlardan sakınanların küçük günahları da bağışlanır. Mu'tezile bu duruşla hem ameli imândan bir cüz' saymış, hem de Mürcie'ye karşı çıkmış, şefâati kendi ilkelerine göre te'vîl ederek kısmen de onu inkar etmiştir. Böylece insan yaşamında amelin ehemmiyetine vurguda bulunmuş ve va'd ve vaîd ilkelerinin, amellerin yerine getirilmesindeki işlevselliğinin altı çizilmiştir.

4.1.5. el-Menzile beyne'l-Menzileyn: Üçüncü Halin İmkânı

İslâm kelâm ekollerinden sadece Mu'tezile'de bulunan bu ilkenin, bu ekol ile anlam bulmasının ve onunla ortaya çıkmasının zeminini bilmek, bu ilkenin siyasî, ahlâkî, dinî ve fikrî gerekçelerini gözler önüne serecektir. el-Menzile beyne'l-menzileyn ilkesi, mürtekib-i kebîrenin imân çerçevesinden çıktığını, ancak küfre düşmeyip bu ikisi arasında bir konumda bulunduğu düşüncesini ifade etmektedir.³⁷³

İslâm kelâmcılarının imân-amel ilişkisi hususundaki tutumları, genellikle mezheplerin zuhûr ettiği dönemin kültürel, sosyal ve siyasî şartları bağlamında iktidarın gücüne karşı durdukları yer ile doğru orantılı olmuştur. Yani, siyasî şartlar ekseninde şekillenen mezhep görüşleri, onların imân tanımları, siyasî güç ile ilişkilerinin amacına ve niteliğine uygun olarak şekillendirilmiştir. Bu prensibin siyasî arka planı olarak Nyberg, Mu'tezile mezhebinin kurucusu ve ilk Mu'tezililer olan Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ile Amr b. Ubeyd (ö. 144/761)'in siyasî olarak tarafsız olmalarını, bu şekilde bir ilkenin ortaya çıkmasının gerekçesi olarak göstermektedir.³⁷⁴

Bu ilke Sıffin savaşından (37/657) sonra İslâm âleminde patlak veren düşünsel ve siyasî zedelenmenin dinî süzgeçten geçirilmesi sonucu ortaya çıkan bir neticedir. Malum olduğu üzere, Sıffin savaşında kılıç kuşanıp harbe girerek Müslümanları öldürmek sûretiyle büyük günah işlemiş olanları, Hâricîler kâfir, Mürcie mü'min ve Mu'tezile ise kâfir ile mü'min arasında bir konumda bulunan bir

³⁷³ İlyas Çelebi, "Kâdî Abdülcebbar", *DİA*, s. 107.

³⁷⁴ Margaretta T. Heemskerk, *Suffering in the Mu'tazilite Theology, Abd al-Jabbar's Teaching on Pain and Divine Justice*, Brill, Leiden, Boston, Köln 2000, s. 15.

yerde saymıştır. Çünkü, Mu‘tezîlîlere göre bu kimselere ne bir mü‘minin, ne de bir kâfirin gördüğü bir karşılıkla muamele edilir.³⁷⁵

Kâdî Abdülcebbâr, büyük günah sahibi olan bu kimselerin mü‘min veya kâfir olmadıklarını, aksine fâsık olduklarını ve âhiret gününde kâfirlere nazaran daha hafif bir cezaya çarptırılacakları düşüncesindedir.³⁷⁶ Kâ‘bî, kâfir ve mü‘min kavramlarını mukayyet ve mutlak şeklinde sınıflandırarak farklı sonuçların elde edilebileceğini söylemektedir. Bu anlayış çerçevesinde fâsık kavramına mukayyet mü‘min anlamını atfederek bu durumda cennetin, Allah’a ve peygamberine imân edenler için hazırlandığını ifade eden “Genişliği gökle yerin genişliği gibi olup Allah’a ve peygamberlerine iman edenler için hazırlanmış bulunan cennete ve Rabbinizin bağışlamasına erişebilmek için yarışın. Bu, Allah’ın lutfudur ki onu dilediğine verir. Allah büyük lutuf sahibidir.”³⁷⁷ meâlindeki âyetin kapsamına dahil olduğunu belirtir. Kâdî buna karşılık ise mü‘min kavramının dinde tek anlam ifade ettiğini ve Kâ‘bî’nin görüşünün mesnetsiz olduğunu iddia etmektedir.³⁷⁸

Bu ilke, Vâsıl b. Atâ zamanında Amr b. Ubeyd, daha sonraki dönemlerde de Mu‘tezilî gelenek tarafından benimsenip savunulmuştur.³⁷⁹ Vâsıl b. Atâ’nın bu düşüncesini benimseyip savunan Mu‘tezile müntesipleri, onun bu görüşünü sağlamlaştırmak ve güçlendirmek için çeşitli âyetleri delil göstermişlerdir.³⁸⁰ Bu ayelerde kasten bir mü‘mini öldürenin, iftira atanın ve isyan edenin fâsık olarak nitelendirilmesine karşın, inanç boyutunun ne olduğu belirsizdir.³⁸¹

Kebîre sâhibi konusunda, o kimse Hâricîler’in kâfir, Mürcie’nin mü‘mindir ve Mu‘tezile’nin bu ikisi arasında bir yerde bulunmaktadır şeklindeki görüşlerini Hasan Hanefî, dinî olarak meşrû dayanaklarının olduğu birer siyasî duruş olarak belirtmektedir. Bu fikirlerin hangisinin günümüz şartlarında daha uygun olduğu meselesinde ise tercihini Mu‘tezile ekolünün savunduğu “el-menzile beyne’l-menzileteyn” görüşünden yana kullanmaktadır.

“el-Menzile beyne’l-menzileteyn” ilkesi ile Mu‘tezile mezhebinin takındığı tutum, siyasal, sosyal ve dinî mükellefiyetlerin yerine getirilmesine yönelik daha

³⁷⁵ Abdunnasır Süt, *Mu‘tezile ve Ahlâk*, s. 75.

³⁷⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 137-138.

³⁷⁷ Hadid, 57/21.

³⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 702.

³⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 714; Ebu’l Huseyn el-Hayyat, *el-İntisar*, s. 237.

³⁸⁰ Hucurât, 49/7; Secde, 32/18; Nisâ, 4/14; Nûr, 24/4.

³⁸¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, ss. 712-714.

güçlü ve yetkin ahlâkî bir tavır olarak yorumlanabilir. Çünkü, Mürcie'nin büyük günah işleyenlerin tümünü imân dairesi içerisinde varsaymasının ya da Hâricîler'in yaptığı gibi bu dairenin tamamen dışına çıkarmalarının yerine tüm hayat boyunca sorumluluk bilinci ile hareket edilmesi ve hayatın böyle bir şuurla idrak edilerek sürdürülmesi akla daha yatkın bir yöntem ve hayat tarzı olarak telakkî edilebilir.

4.2. Allah-İnsan İlişkisinin Toplumsal ve Doğal Boyutları

Kâdî Abdülcebbar'ın düşünce sisteminin her ne kadar tevhide ve ilahî adaletle dayandığını bilsek de, bu kavramlar kapsamında insana çok güçlü bir alan açtığını unutulmamalıdır. O'nun Allah anlayışının önemli bir parçasını da insan oluşturmaktadır. Çünkü; doğayı ve insanı ikinci plana atan bir teolojinin, teoloji olma kimliğine sahip olması imkansızdır. Teolojinin bir tür rasyonel faaliyetler ve buna ilişkin süreç olduğu göz önünde bulundurulduğunda tabiat ve insan tabii bir biçimde ve kaçınılmaz bir suretle bu süreçte yer almaktadır. Bu nedenle Kâdî'nin teolojik düşüncesinde var olan insan anlayışı, baştan beri Allah'tan bağımsız ve kopuk unutulmuş bir varlık değildir.

Kâdî'nin teolojik antropolojisinde Allah-insan ilişkisine zemin oluşturan kavramlardan söz edebiliriz.

4.2.1. İnsan Fiilleri

İnsanın işlemiş olduğu eylemlerini hür olarak mı yoksa zorunlu olarak mı meydana getirdiği hususu, İslâm kelâmının ilk asırlarından bu yana tartışılmalı en önemli konular arasında yer almaktadır. İnsanın fiillerini gerçekleştirmede zorunluluk altında olduğu görüşünü savunan Cebriîler, insanın hiçbir gücünün ve irâdesinin bulunmadığını söylemişlerdir. Daha sonra Mu'tezile ise insanın işlediği fiillerini kendi gücüyle ve hür irâdesiyle gerçekleştirdiğini ispat etmeye çalışmıştır.

İnsanın yaptığı bir işten dînen ve ahlâken sorumlu olabilmesi için o işi bizzat kendi gücü ve hür irâdesiyle meydana getirmiş olması gerekliliğinden hareketle, Mu'tezile, insanın yaptığı fiillerin kendi gücü ve irâdesinin eseri olduğunu dile getirmiştir. İnsanın fiilleriyle ilgili düşüncelerini Mu'tezile, beş esasları arasında ikincisi konumda bulunan adâlet ilkesi ekseninde şekillendirmiştir. Salâh-aslah meselesi, fiillerin iyiliği (husün) ve kötülüğü (kubuh), kaderin nefyedilmesi, Mu'tezile'nin adâlet ilkesi ekseninde açıklamaya çalıştığı diğer teolojik konulardır.

Mu'tezile mezhebinin temel öğretileri arasında olan adâlet ilkesinin

temelinde, insanın yaptığı iyi ve kötü fiillerinin fâilinin tamamen kendisi olduğu, bunları hür irâdesiyle işlediği, dolayısıyla yaptıklarından dinî ve ahlâkî olarak sorumlu olduğu, Allah'ın kötü fiil işlemekten münezze ve dolayısıyla âdil olduğu düşüncesi vardır. İnsanın fiillerini özgür irâdesiyle yaptığını iddia eden Mu'tezile'ye göre Allah yaratılıştan insana seçim yapma gücünü vermiştir. Şayet insan dilediği şeyi dilediği şekilde yapma özgürlüğüne sahip olmazsa, onun yaptığı kötü veya iyi şeylerden dolayı ceza ve ödül almasının hiçbir anlamı olmaz. Eğer böyle bir şey mümkün olsaydı, insanın yapmayı istemediği fiilleri yapması sebebiyle cezalandırılması zulüm olurdu.

Kâdî Abdülcebbar'ın düşüncesine göre, insanın fiillerinin muhdisi Allah'tır, diyen kimse, çok büyük bir yanılığa düşmüş demektir.³⁸² Çünkü; Allah kullarına hiçbir şekilde adâletsizlik, haksızlık ve zulüm etmez. Öyleyse Allah'ın adâleti gereği insanın hür bir irâdeye sahip olması gerekmektedir. Hür bir irâde sahibi olmayan insanın mesul tutulması Allah'ın adâleti ve hikmetine yakışmaz.³⁸³

Mu'tezile insanın fiillerinde hür olduğu düşüncesini çeşitli âyetlere dayandırmaktadır. Bunların arasında, “Şüphesiz Allah hiçbir kimseye zerre kadar haksızlık etmez; zerre miktarı bir iyilik olursa, onun sevabını kat kat artırır. Ona kendi yanında büyük bir mükafat verir.”³⁸⁴, “...Allah onlara zulüm ediyor değildi. Fakat onlar kendi kendilerine zulmediyorlardı.”³⁸⁵, “Öyle bir günden sakının ki, hepiniz o gün Allah'a döndürüleceksiniz. Sonra herkese kazandığı tastamam verilecektir. Onlara haksızlık da edilmeyecektir.”³⁸⁶, “Ey insanlar! Size Rabbinizden hak gelmiştir. Artık kim doğru yola gelirse, ancak kendisi için gelecektir. Kimde saparsa, o da ancak kendi aleyhine sapacaktır...”³⁸⁷, “Herkes kendi kazancına bağlıdır.”³⁸⁸, “Şüphesiz Allah insanlara hiçbir şeyde zulüm etmez. Ancak insanlar kendi kendilerine zulmederler.”³⁸⁹, “Gerçekten size Rabbinizden basiretler geldi! Artık kim hakkı görürse kendi lehine kim de hakkı görmezse kendi aleyhinedir ...”³⁹⁰ ve “Kim iyi bir iş yaparsa, kendi yararı için yapmış olur. Kim de bir kötülük

³⁸² Kâdî Abdülcebbar, *Muğni li Ebvabi't-Tevhid.ve'l-Adl.* C.VIII, Neşr. İbrahim Medkur-Taha Hüseyin, Kahire 1382/1962. s. 3.

³⁸³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 301.

³⁸⁴ Nisa, 4/40.

³⁸⁵ Tevbe, 9/70.

³⁸⁶ Bakara, 2/281.

³⁸⁷ Yunus, 10/108.

³⁸⁸ Tur, 52/21.

³⁸⁹ Yunus, 10/44.

³⁹⁰ En'am, 6/104.

yaparsa kendi aleyhine yapmış olur...”³⁹¹ meâlindeki nasları zikretmemiz mümkündür.

Mu‘tezilî âlimlerin görüşlerini desteklemek için delil getirdikleri âyetlere ise Ehl-i Sünnet şu âyetlerle karşılık vermektedir: “Allah dilemedikçe iman etmeyeceklerdi.”³⁹², “Allah dilemeyince siz dileyemezsiniz.”³⁹³, “Eğer biz dileseydik herkesi hidâyete erdirirdik.”³⁹⁴ ve “Allah dileseydi onu yapmazlardı.”³⁹⁵ Cebre delâlet eden bu âyetleri, görüşlerine dayanak olarak kullanan Ehl-i Sünnet’in aksine, Mu‘tezile, bu âyetleri akılla te’vîl yoluna gitmiştir.³⁹⁶

Mu‘tezile insanı daha önce kendisinde bulunan güç vasıtasıyla kendi fiillerini kendisi yaratan bir varlık olarak tasarımılamaktadır.³⁹⁷ İnsanın fiilini meydana getirişinde Allah’ın rolü doğrudan değil, dolaylı bir şekilde bulunmaktadır³⁹⁸ Kudret ve hayat sahibi olan insanın fiillerini işleme gücü de vardır. Aksi halde insanın âciz bir varlık olduğu kabullenilmiş olur. Lakin âciz kabul edilen bir varlık olan insandan, sorumluluk gerektiren bir fiil sâdır olması da muhaldir. Öyleyse insan fiillerini bizâtihi kendisi yaratan (muhdîs), kudret ve sorumluluk sahibi bir varlıktır³⁹⁹

Ebû Hâşim’e göre, eğer fiil kişinin kendi isteği (kastı) doğrultusunda meydana gelmezse o zaman kişinin yaptığı fiil hakkında inancı ve bilgisi bulunmaz. Böyle bir fiil, yani kasıt ve yönelim olmaksızın meydana gelen fiil ise mümkün (câiz) değildir. Oysa eğer durum böyle olmasaydı hata eden birinin eylemde bulunuşunun, yalnızca bir kasıt neticesinde olduğu söylenemezdi.

Allah’ın kullarını yaptıkları dolayısıyla mesul tuttuğu sabittir. Şayet insan fiillerinin muhdisi olmasaydı, ahlâken sorumlu tutulması doğru olmazdı. İnsanın fiillerinin muhdisi olduğuna işaret eden bir başka delil de onun yaptığı fiiller neticesinde günah ve sevap kazanması ve ayrıca insanoğluna peygamberlerin gönderilmiş olmasıdır. Bunlar, ancak insanın fâil-i muhtâr olmasıyla anlam ifade

³⁹¹ Fussilet, 41/46.

³⁹² En'am 6/111.

³⁹³ İnsan, 76/30.

³⁹⁴ Secde, 32/1.

³⁹⁵ En'am: 6/137.

³⁹⁶ Hamdi Gündoğar, ‘Mu‘tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi’, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: VIII/2, Aralık 2004, s. 218.

³⁹⁷ Ebu'l- Muin en-Nesefi, *Bahru'l-Kelam*, Çev. Cemil Akpınar. Konya, 1977, s. 75.

³⁹⁸ Şerafettin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul 1979, s. 168.

³⁹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 392.

eder.⁴⁰⁰

Ehl-i Sünnet'in insan fiilleri hususunda geliştirdiği kesb anlayışını aklen doğru bulmayan Kâdî Abdülcebbar, onların bu anlayışını şöyle eleştirmektedir: “Ehl-i Sünnet'e göre kesbin geçerliliği sıhhatle beraber mümkündür. Sıhhat şartına bağlı olan bir şeye ne övgü ne de yergi atfedilebilir, dolayısıyla sonucunda mükafat veya ceza durumu söz konusu olmaz. Eğer kulun tasarrufu Allah'ın fiili ve yaratması ile olursa ve kul fiile mahal olursa, o zaman fiil yönüyle kulun bir dahilî mümkün değildir. Bu durumda o fiil için emir, nehiy, zem ve medh mümkün (câiz) değildir. Aynı zamanda söz konusu fiil için sevap ve ceza da mümkün olmaz. Burada başkasının işinden dolayı kişinin kasıt ve isteğiyle bir tasarrufu söz konusu değildir.”⁴⁰¹

Kâdî, yine başka bir yerde kesb konusunda onu anlaşılır/akla uygun (ma'kûl) bulmayarak şöyle der: “Çünkü insan kesbe ya bir kuvvet vasıtasıyla ya da başka bir kesb yoluyla sahip olur. Eğer ona kudret yoluyla sahipse bu kudreti, ya insan kullanıyordur -ki bizim söylediğimiz de budur- ya da Allah yaratıyordur -ki bu da Cebriyye'nin görüşüdür- Bu görüşlerin her ikisi de reddedilerek insandaki kesb, başka bir kesbe dayandırılacak olursa, bu da bilinmeyeni başka bir bilinmeyenle açıklamak demektir ki bu da anlamsızdır.”⁴⁰²

Mu'tezile'nin ekseriyetinin kabullendiği görüşe göre, ister doğrudan olsun, isterse dolaylı olarak olsun insanın yaptığı fiil, bizzat ona aittir.⁴⁰³

Kâdî'ye göre, insanın fiilleri Allah'a isnat edilemez. İnsanın fiillerini Allah yaratmamıştır. Bir kimsenin yaptığı fiil hâdis ve kendi fiilidir. Bir fiilin birden fazla fâilinin olması mümkün değildir. Bir şeyi meydana getirmek, ancak insana güç vermekle mümkün olur. Kâdî, insanın fiillerinin muhdisinin Allah olmadığına ilişkin bir delile başvurur. Buna göre, şayet Allah onların mücidi ve muhdisi ise o fiillerde kulların hiçbir gücünün bulunmaması gerekir. Aksi halde bu tür fiillerde kulun gücüne ihtiyaç olmaz.⁴⁰⁴

Sonuç olarak söylemek gerekirse, Mu'tezile'ye göre insan, özgür irâdeye

⁴⁰⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*. C.VIII, ss. 34-35.

⁴⁰¹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*. C.VIII, s. 83.

⁴⁰² Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 367; İlyas Çelebi, *Akılçılık ve Kadı Abdülcebbar*, İstanbul 2002, ss. 288, 289.

⁴⁰³ Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn*, s. 87.

⁴⁰⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*. C.VIII, s. 177.

sahip olması sebebiyle fâil-i muhtârdır. Allah'ın verdiği bu güç ve irâde sayesinde insan, dilediği şekilde davranır ve tasarruf eder. Mu'tezile insanda var olan bu irâde ve güçle onun mücid ve muhdis olduğunu savunmuştur.⁴⁰⁵

4.2.2. Kader ve İlahi Yasa (Sünnetullah)

Kader üzerine yapılan tartışmalar İslâm düşünce tarihinde çok erken bir dönemde yani hicrî birinci yılın ikinci yarısından sonra ortaya çıkmıştır. Kader meselesinin hem itikâdî hem de siyâsî yönleri olduğu için her asırda araştırmacı ve düşünürlerin dikkatlerini üzerine çekmiştir.

Mu'tezile mezhebinin kader hususunda getirdiği yorumlar, âlemin bir düzen içerisinde var edilişiyle değil, yaptıklarından sorumlu olan insanın, bu yaptığı fiillerinin ezelde tespit ve tayin edilip edilmediği hususuyla alakalıdır. Âlemde var edilip hayat verilen her varlığın, kendisine mahsus bir kaderi mevcuttur. İnsanın da kaderi, kötülük ve iyilik işleyebilen bir varlık olarak yaratılmak ve akıl ile irade sahibi olmasıdır. İnsanın gayesini, Allah'ın tespit etmiş olmasına rağmen, bu hedefe ulaşılmasını Allah, insanın bizzat kendisine bırakmıştır. İnsan, irâdesi, akıllı, ve tecrübesi sayesinde bu gayeyi gerçekleştirebilecek donanım, imkân ve yetkinliğe sahiptir. Amacı gerçekleştirme veya gerçekleştirme hususunda insan, hür (muhayyer) bırakılmıştır. Yani Allah daha başlangıçta insana bu hürriyeti vermiştir.⁴⁰⁶

Kader kelimesinin farklı türevleri Kur'an'ın birçok yerinde geçmektedir. Kader insana mahsus şeyler için düşünüldüğünde, Allah'ın kaderi ve kazası insanın fiillerine doğrudan taalluk etmez. Onlara yalnız ihbar, beyan ve i'lâm bakımından taalluk eder. Bunun zorunluluk (icâb) manasında kullanımı, “kulların kaza ve kaderiyedir.” şeklindeki sözde olduğu gibi doğru değildir. Bundan kasıt ihbâr ve i'lâmdır ki doğrusu da budur. Yaratma kastedilirse, bu durum insanın fiilleri hakkında geçerli olmaz.⁴⁰⁷

Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de “Ancak onun (Hz. Nûh'un) karısı hariç... Bu kadının geride kalıp boğulanlardan olmasını takdir ettik”⁴⁰⁸ buyrulmaktadır. Âyet-i kerîmede yer alan “takdîr” ifadesi, bahsedilen kadının hâlini “haber vermek” ve

⁴⁰⁵ Zühdi Carullah, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1990, s. 101.

⁴⁰⁶ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Ankara 1995, s.31.

⁴⁰⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhîr bit-Teklif*, C.I, s. 440; Semih Değim, *Felsefetu'l-Kuder fi'l-Fikri'l-Mu'tezile*, 2. Baskı, Dârû't-Tenvîr, Beyrut 1985, s. 60.

⁴⁰⁸ Neml 27/57.

başına gelen durumu “açıklamak” olup, buna hükmetmesi ve bunu yaratması değildir.⁴⁰⁹ Burada işlenen fiil Allah’a izâfe çerçevesinde değerlendirilemez. Aksi takdirde teklîf oratadan kalkmış olurdu.

Mu‘tezileye göre Yüce Allah, insanların kendilerinin dışında herhangi bir fiili, kötülüğü, küfrü ve masıyetleri yaratmaz. Onlardan Sâlih Kubbe (ö.?) ise bu görüşte değildir. Ona göre Allah, masıyeti, küfrü ve insanın eylemlerinin hükümlerini ve isimlerini yaratmaktadır.⁴¹⁰

Mücebbirenin aksine Mu‘tezile, insan fiillerinin Allah’a yakıştırılmasını reddederek, “Allah insanın fiillerini yaratır” şeklindeki ifadeyi asla kabul etmez. Hatta “Masıyetler de Allah’ın hükmüyle veya kudetiyle değildir.”⁴¹¹ derler.

Kader, “bir şeyi münasip bir duruma koymak” ve “takdir” anlamlarında kullanılmaktadır. Kâdî, Kadir sûresinin birinci âyet-i kerîmesiyle ilgili şöyle demektedir: “Kadir gecesinde indirilmesinin anlamı, onun sonradanlığına delildir ve Allah’ın Kur’ân-ı indirmek için “belli bir vakti” seçtiğini gösterir. Çünkü “bir durumdan başka bir durumda” indirilmesini seçmiştir.”⁴¹² Yani şu demek oluyor ki Allah Kur’ân-ı belirli zamanda indirmeyi münâsip görmüştür. İnsanın kaderi meselesinde Mu‘tezile, “gözlem ve tespit rolü” hariç tüm etkinlikleri Allah’tan olumsuzlamaktadır.⁴¹³

Mu‘tezile’nin kader ve kaza hakkındaki düşüncesi geleneksel düşüncelyi temsil eden Ehl-i Sünnet düşüncesinden oldukça farklılık göstermektedir. Çünkü Mu‘tezilî düşüncede insanın fiilleri Allah’a izâfe edilemez. Ancak “Allah’ın kaza ve kaderiyedir” şeklindeki ifade Mu‘tezile’ye göre de uygundur. Çünkü Allah’ın eylemleri, Mürîd ve Kâdir olması sebebiyle O’nun zâtıyla ilişkilidir.⁴¹⁴

Mu‘tezile “kadera” ve “kaddera” (ölçtü - biçti ve takdir etti) ifadelerinin insan için de kullanımının münasip olacağı görüşündedir.⁴¹⁵ Yine onlar “O her şeyi yaratmış ve takdir etmiştir.”⁴¹⁶ âyetindeki takdir etmeyi, “Allah’ın, kulların fiillerini

⁴⁰⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihul-Kur’ân*, Thk. Adnân Zerzûr, Kahire 1960, C.II, s. 471.

⁴¹⁰ Eş‘ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 123.

⁴¹¹ Kâsım b. Muhammed Ali, *el-Esâs fî Akâidi'l-Ekyâs*, Thk.: Albert Nasri Nâder, 1. Baskı, Beyrut 1980, s.118

⁴¹² Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbih*, C. II, s. 697.

⁴¹³ M. Watt, *Hür İrade ve Kader*, Çev. Dr. Arif Aytekin, İstanbul 1996, s. 87.

⁴¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, ss. 771-772.

⁴¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhîr*, C. I, s. 440; Kâsım b. Muhammed b. Ali, *el-Esâs li Akâidi'l-Ekyâs*, Thk. A. N. Nader, 1. Baskı, Dâru't-Tâli'a, Beyrut 1920, s. 118.

⁴¹⁶ Furkân 25/2.

ihdas etmeyip, onları takdir ettiğini (kadderaha), onları tedbir ettiğini (deberraha) ve durumlarını açıklamış (beyyene ahvâleha) olduğunu” ileri sürer.

Mu‘tezile fikriyatında “kadr” ve “kader” ifadeleri sadece Allah için değil, O’nun yanında insan içinde söz konusudur. Onlara göre yaratma, takdirin ta kendisidir. Bu manada kullanılan takdir veya yaratma, “ilk defa ortaya çıkarma, bir şeyi ilk yapma (ibdâ‘) demektir, yoksa herhangi bir maddeden olmaksızın ve önceki bir misâli olmaksızın bir şeyi orijinal olarak yaratma” manasında değildir. İbtidâ‘ ya da ibdâ‘; yalnız Allah’ın edimidir. “Allah her şeyin yaratıcısıdır”⁴¹⁷ âyet-i kerîmesindeki sözü edilen yaratmadan maksat, delâlet, beyân ve kitâbet ile birlikte tüm fiillerde sâdır olan/ortaya çıkan ve tüm fiillere yansıyan “takdir” demektir.

Özetle, Mu‘tezile âlimleri zannedildiğinin aksine kaderi tümüyle reddeden bir düşünceye sahip değillerdir. Aslında onlar, insanın eylemlerinin Allah tarafından “önceden yaratılması ve belirlenmesi anlamına gelen, insan özgürlüğünü yok sayan ya da sınırlayan kader anlayışını reddetmişlerdir. Bunun yanında âlemin ve içinde var olan mahlûkâtın oluşumu ile insanın murâd etmesi haricinde meydana gelen olaylar bağlamında kader ve kaza düşüncesini ise kabul etmişlerdir.

4.2.3. Rızık

Rızık sözcüğü, “mutlak olarak kendisinden yararlanan (intifâ‘) şey” manasında “r-z-k” kökünden gelen bir isimdir. Rızık kelimesi yine Arap dilinde; “haz ve nasip” manasında bir isim olup “rızıklandırmak” ve “nasip etmek” anlamında masdar şekliyle kullanılır.⁴¹⁸ Rızık sözlükte ise “kendisinden faydalanılan şey” olarak tanımlanmaktadır.⁴¹⁹

Rızıkın tarifî hususunda mezhepler ihtilaf halindedirler. Âyet ve hadisler incelendiğinde rızık terim olarak iki anlamda kullanılmaktadır: Hususi anlamda rızık, “canlı için gıda olan her şeydir. İçtiğimiz, yediğimiz, yani gıda olarak faydalandığımız her şey rızık kapsamında değerlendirilir. Genel anlamda rızık ise “canlıya ve bilhassa insana verilen mal ve mülktür.”⁴²⁰

⁴¹⁷ En‘âm 6/102.

⁴¹⁸ Yusuf b. Hayan, *el-Bahru’l-Muhît*, Riyad, Trs, s. 1; Ahmet Saim Kılavuz, “Rızık ” Md., *İslam’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Aynsıklopedisi*, C. III, A.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul, 1997, s. 584.

⁴¹⁹ Ahmet Lütfi Kazancı, *Akaid ve Kelam*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1983, s. 183; Ali Arslan Aydın, *İslam İnançları, Tevhid ve İlm-i Kelam*, Gonca Yayınevi, İstanbul, 1984, s. 370.

⁴²⁰ Kazancı, *Akaid ve Kelam*, s. 183-184.

Kısaca başka çeşitli rızık tariflerine de değinecek olursak, rızık; “Allah Teâlâ’nın kullarına ve bütün hayvanlara takdir edip yarattığı ve onların faydalanmaları ve gıdalanmaları için lutfetmiş bulunduğu şeydir.”⁴²¹

Rızık; “Allah’ın canlıya sevk ve intifa nasip ettiği şeydir.”⁴²²

Rızık; “Allah’ın canlıların faydalanması için yarattığı şeylerdir.”⁴²³

Daha genel anlamda ise “Allah’ın yaratmış olduğu canlı varlıkların hayatlarını sürdürebilmeleri için gerekli bütün nimetleri hazırlaması, var etmesi ve vermesidir.”⁴²⁴

Ecel, rızık ve fiyatlar gibi hususların, Allah’ın kader ve kazasıyla meydana geldiği görüşüne değinerek, rızık konusuna giriş yapan ve rızık; “kendisiyle fayda sağlanan şey” şeklinde tarif eden Kâdî, bir şeyin rızık sayılabilmesi için faydalanmaya mâni‘ bir hususun bulunmaması şartını getirmektedir. Çünkü, kişinin kendi mülkü dahi olmuş olsa, bir şeyin rızık sayılabilmesi, yalnızca o şeyden yararlanılmasına bağlıdır. Ona göre, bu tarz bir rızıklandırmada, hayvan ya da insan arasında hiçbir fark bulunmamaktadır.⁴²⁵

Aslında Mu‘tezile rızık kavramını, “sahibinin yediği bir mülk” olarak tanımlamıştır. Bu da, insanın bizzat kendi kudreti, irâdesi ve hür bir ihtiyârıyla iktisap ettiği bir şeydir.⁴²⁶

Her iki durumda da rızık, Allah’ın, insana, üzerinde tasarruf imkânı verdiği şeylerdir. Bu anlamda rızık, sadece şer‘an helal kabul edilen şeyler olup, haram kabul edilen şeyler rızık sayılmamaktadır.⁴²⁷ Mu‘tezile de zaten haram şeyleri rızıktan saymamaktadır. Onlara göre yalnızca meşru olarak elde edilen ve yenen şeyler rızık kapsamında değerlendirilir.⁴²⁸

Kâdî’ya göre rızık, insanlar için ikiye ayrılmaktadır:

a) Mutlak Rızık: Bu çeşit rızık, yararlanılmasında hiçbir mâni‘ (engel) bulunmayan su, ot gibi şeylerdir. Ayrıca avlanılmasında bir sakınca olmayan

⁴²¹ Ömer Kürşad, “Rızık”, *Hakses*, Sayı: 492, Burak Matbaacılık, Ankara, 2005, s. 25.

⁴²² Karaman, “Rızık ve Kazanç Anlayışı”, s. 156.

⁴²³ M. Kenan Çığman, *Kaza, Kader, Hayır, Şer*, Pars Matbaası, Ankara, Trs., ss. 215-217.

⁴²⁴ Güler, İman-Ahlak İlişkisi, s. 36.

⁴²⁵ Kâdî Abdülcabbâr, *Şerh*, s. 784.

⁴²⁶ Sabûnî, *Maturidiye Akaidi*, s. 157.

⁴²⁷ Aydın, *İslam İnançları*, s. 373.

⁴²⁸ Kâdî Abdülcabbâr, *Şerh*, s. 787.

hayvanların avlanması da bu rızka örnek olarak verilebilir. Bunlar hiç kimsenin mülkü değildir. Herkes için bir rızıktır. Kim daha önce hareket edip bunlardan meşrû ölçülerde faydalanırsa, bunlar o kimse için bir rızık olur.

b) Muayyen Rızık: Bu rızık ise sahiplenilmiş (mülk edinilmiş) şeylerdir. Yani insanın sahip olduğu menkûl ve gayr-i menkûllerdir. Bu eşyaların, insanların elinde olmasının rızık olmayacağı gibi, onlara malik olmak da rızık olarak kabul edilmez. Çünkü, bu tür eşyaların rızık olarak sayılabilmesi, yalnızca bunlarla yararlanma ve tasarruf etmekle mümkün olur.⁴²⁹

Mu‘tezile, hayvanların yedikleri ve içtikleri şeylere sahip olmadıklarını ve yalnızca insanın rızık sahibi olduğunu söylemektedir. Fakat, “Yeryüzünde kımıldayan hiçbir canlı yoktur ki rızık Allah’ın üzerine düşmüş olmasın. Allah onların halen bulunduğu yeri de emanet olarak konulacağı yeri de bilir; hepsi apaçık kitapta vardır.”⁴³⁰ âyetinden hareketle kâinata var olan tüm canlıların Allah tarafından rızıklandırıldığı açıkça söylenebilmektedir. Bu sebeple Mu‘tezile’nin rızık konusundaki bazı düşünceleri Kur’ân’a aykırı düşmektedir.

Mu‘tezile, rızıkları yaratma meselesinde Allah’ın mutlaklığını kabul etmektedir. Rızıkların Allah tarafından yaratıldığını ifade eden Mu‘tezile tahsis husunda başkasının malını gasp etme suretiyle rızıklanan kimsenin rızıkının asla Allah tarafından tahsis edilmediğini ileri sürmektedir. Bu sebeple de Mu‘tezile rızık kavramını, Ehl-i Sünnet’in rızık anlayışından daha geniş bir şekilde yorumlamak suretiyle “insanın mâlik olduğu her şey” olarak ifade etmektedir.⁴³¹

Mu‘tezile mezhebinin bu denli ayan olan bir konuyu problem haline getirmesinin kökeninde “aslah” ve “adâlet” esasları yer almaktadır. Bu esasa göre onlar, Allah’ın haramı rızık olarak kullarına tahsis etmeyeceğini, yoksa kullarına haram olan bir şeyi rızık olarak tahsis eden Allah’ın bunda payının bulunacağını ve bu durumun adâlet ilkesine ters düşeceğini vurgulamaktadırlar.⁴³²

Mu‘tezile ekolünün haramın rızık olmadığı hususundaki iddiasını ispat ve teyid için ileri sürmüş olduğu deliller şunlardır:

⁴²⁹ Kâdî Abdülcabbâr, *Muğni*, C. XI, s. 27.

⁴³⁰ Hûd, 11/6.

⁴³¹ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*, Beyza Yayınları, İstanbul, 1997, s. 190.

⁴³² Keskin, *Kader ve Kaza*, s. 193.

a) Mu‘tezile Şu âyet kapsamında haramın rızık olmadığını savunmaktadır: “Onlar gayba imân ederler, namazı kılarlar, kendilerine verdiklerimizden hayra harcarlar.”⁴³³ Allah, bu âyet-i kerîmede bahsedilen infâk edenleri sonra gelen âyetlerde nasıl övüyorsa, haramı da rızık olarak kabul etmiş olsaydı, onunla yapılan infâkı da övmesi gerekirdi. Oysa bu Şekildeki bir durumu övgü ve teşvik câiz değildir.

b) Eğer haram rızık kabul edilmiş olsaydı, hırsızlık yapanın çaldığı maldan dahi infak etmesi lazım gelirdi. Hatta ondan infak etmesi mecburiyet bile ifade ediyor olacaktı. Çünkü Allah Teâlâ mâlik olduğumuz rızıklardan infâk etmemizi buyurmaktadır: “Herhangi birinize ölüm gelip de: Rabbim! Beni yakın bir süreye kadar geciktirsen de, sadaka verip iyilerden olsam! demesinden önce, size verdiğimiz rızıktan harcayın.”⁴³⁴

Çoğunlukla Müslümanlar, gasp yoluyla elde edilen maldan infâk etmenin câiz olmadığını savunmuşlardır. Bu da göstermektedir ki haram rızık değildir.⁴³⁵

c) Allah “Bir zamanlar Mûsâ kavmi için su istemiş, biz de ona, “Asânı taşa vur!” demiştik. Bunun üzerine taştan on iki göze fişkırđı. Her topluluk kendi içeceği yeri bildi. “Allah’ın rızıkından yiyin için; yeryüzünde fitne fesat çıkarmayın” (dedik).”⁴³⁶ meâlindeki âyet-i kerîmede, Hz. Mûsâ (a.s.) özelinde yemeyi ve içmeyi İsrailoğullarına emrederken, rızıkların da helal olmasını emretmiştir. Mu‘tezile de söz konusu bu âyeti delil getirerek ancak helal olan Şeylerin rızık olabileceğini ifade etmektedir. Çünkü, “yiyiniz ve içiniz” buyruğu “ibâha” içindir. Bu durum da, açıkça rızık olarak kabul edilen Şeylerin mübah olmasını gerektirmektedir.⁴³⁷

d) Mu‘tezile, Kur’ân-ı Kerîm’de geçmekte olan “helalen tayyibâ”,⁴³⁸ “hayru’r-râzikîn”⁴³⁹ ve “rizkan hasenen”⁴⁴⁰ gibi ifadeleri baz alarak, haram olan Şeylerin rızık olarak kabul edilemeyeceğini iddia etmiştir.

“Allah yolunda hicret ettikten sonra öldürülen yahut ölenlere gelince, Allah onları pek güzel bir nimetle ödüllendirecektir. Allah rızık verenlerin elbette en

⁴³³ Bakara 2/3.

⁴³⁴ Mûnafikûn, 63/10.

⁴³⁵ Karaman, “Rızık ve Kazanç Anlayışı”, s. 163.

⁴³⁶ Bakara 2/60.

⁴³⁷ Karaman, “Rızık ve Kazanç Anlayışı”, s. 163.

⁴³⁸ Maide, 5/88.

⁴³⁹ Sebe, 34/39; Maide, 5/114.

⁴⁴⁰ Hac, 22/58.

hayırlısıdır.”⁴⁴¹ meâlindeki bu âyetin tefsîri kapsamında Mu‘tezile, rızık verme hususunda yalnızca Allah Teâlâ’nın kudret sahibi olduğunu söylemiştir. Öyleyse rızık sahibi (rızıklandırılan kimse), rızık verene her zaman şükran duygusu hisseder. Allah, yalnızca rızık vermekle yetinmemiş, o rızıktan faydalanabilmesi için, insana sağlık, sağlam bir duyu, güç ve kuvvet vermiştir. İnsana verilmiş olan tüm bu imkânlar da rızıkını meşru bir şekilde kazanması amacıyla verilmiştir.⁴⁴² Bu esaslar doğrultusunda haram bir şeyi yiyen rızıklanmış kabul edilmemektedir. Bu tutumu benimsediğimiz takdirde ise insanın haricinde var olan canlıların rızıklarını açıklamak oldukça zor olacaktır. Çünkü, bu düşünceye göre rızık, yalnızca insanlara mahsus kılınmaktadır.⁴⁴³

Sonuç itibariyle rızık hususunda Mu‘tezile, Allah dışında hiç kimsenin rızık veren konumunda bulunmadığını ifade etmektedir. İnsanoğlu, yediği haram bir şeyden dolayı cezalandırılmayı ve yerilmeyi hak eder. Allah’a izâfe edilen hiçbir şey kabih (çirkin) olamaz. O’na izâfe edilen bir şeyi yapan kimse de cezalandırılmaya ve yerilmeye müstehak olamaz. Bu sebeple de haram bir şey rızık olarak kabul edilemez.⁴⁴⁴ Kötü olan kabih bir şeyi yaratmak değil, onu elde edebilmek ve kazanmak için çaba göstermektir.⁴⁴⁵

4.2.4. Ecel

Ecel sözcüğü, Arap dilinde “e-c-l” kökeninden gelen bir masdar olup, sülâsî biçiminde olursa “gecikmek”; rubâî biçiminde olursa ise “geciktirmek” manasına gelmektedir. Lügat anlamı olarak da, “vakit, vade, belirli bir süre, müddet, ömrün sonu, süre açısından geç kalmak, ertelemeye kalmak, vaktin sonu, canlıların ölümü için belirlenmiş an, ölüm vakti, ölüm, dünya hayatının sona ermesi, iddet süresi, borcun vadesi, yaşamın sonu, mutlak vakit, bir şeyin bütün süresi, ölüm için saptanan zaman” gibi manalar içermektedir.⁴⁴⁶

⁴⁴¹ Hac, 22/58.

⁴⁴² Karaman, “Rızık ve Kazanç Anlayışı”, ss. 162-163.

⁴⁴³ Yazıcıoğlu, *İslam Dini Esasları*, s. 51.

⁴⁴⁴ Taftazânî, *Kelam İlmi*, s. 226.

⁴⁴⁵ Kılavuz, “Rızık” s. 584.

⁴⁴⁶ İgnaz Goldziher, “Ecel” Md., *İslam Ansiklopedisi*, C. IV, İstanbul Maarif Matbaası, İstanbul, 1964, s. 104; Safa Kılıçoğlu - Neziha Araz - Hakkı Devrim, Vd., (Komisyon), Meydan Larousse, C. IV, Meydan Yayınevi, İstanbul, 1971, s. 47; Çiğdem Kağıtçıbaşı - İlhan Tekeli, Vd., (Editör), *Ana Britannica*, C. VII, Ana Yayıncılık, İstanbul, 1987, s. 616; Ebu’l-Fazl İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, C. I, Beyrut, 1988, s. 79; Mecdüddin Firuzâbâdi, *el-Kamusu’l-Muhit*, Daru’l-Fikr, Beyrut, 1995, s. 864; Kemal Yavuz - Ramazan Ayvalli - Muzaffer Durgut, Vd., (Tertib Eden), *Dînî Terimler Sözlüğü*, C. I, İhlas Gazetecilik, İstanbul, Trs., s. 92; Özcan Acar - Ali Akbaş, Vd. (Komisyon),

Tüm bu çeşitli anlamlar çerçevesinde ecel;

a) Belli bir zaman, vakit veya müddeti,

b) Tayin ve takdir olunan müddetin sonunu ve tamamını,

c) Ölüm için vaktin sonunu,

d) Borç için vade sonunu,

e) İddet için belirli olan süreyi,

f) Kafirlerin helak zamanını,

g) Ceza ve azap gibi kayıtlı ve mutlak zamanları ifade etmektedir.⁴⁴⁷

Mu'tezilî âlimler, ecel bahsini ilk olarak kader meselesiyle birlikte incelemişler ve kader düşünceleri temelinde bir ecel anlayışı geliştirmişlerdir. Ekol içinde ecel bahsi ile ilgili olarak çokça farklı görüş ve düşünceler vardır. Eş'ârî, Mu'tezile'nin çoğunun benimsediği ecel fikrine şöyle işaret etmektedir. Nitekim onlara göre ecel, Allah katında bir insanın öleceği veya öldürüleceği hakkında malum olan bir vakittir.⁴⁴⁸ Yani Allah'ın her insana bir hayat sınırı çizmesidir. Bu takdirde insan bir katil tarafından öldürülse de, tabiî olarak ölse de, yine eceli ile ölmüş olur.⁴⁴⁹

Taftazânî'nin ifade ettiğine göre ise Mu'tezile'nin ekseriyetinin görüşü şu yöndedir: "Bir katil olayında, şüphesiz kâtil, maktûlün mukadder olan ecelini kesmiştir. Maktûl, eceliyle ölmemiştir. Katilin fiili sebebiyle ölmüştür. Zira Hak Teala kâtile, maktûlün ecelini kesme kudreti vermiştir. Eğer maktûl öldürülmeseydi, Allah'ın ona takdir ettiği eceli gelinceye kadar mutlaka yaşayacaktı. Bu bakımdan kâtil, maktûlün ecelini keserek, tabiî ömrünü azalttığı için azaba müstehak olmuştur.⁴⁵⁰ Yani katil maktûlün, Allah'ın ilminde belli bir vakte kadar yaşamasına engel olmak ve ecelini kesmek suretiyle, büyük bir zulüm işlemiştir. Bütün bunlar, katledilen kişinin öldürülmediği takdirde mutlaka yaşayacağını göstermektedir."⁴⁵¹

Yeni Türk Ansiklopedisi, C. II, s. 744; Orhan Hançerlioğlu, "Ecel" Md., *Dünya İnançları Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 127; İsmail Parlatır - Nevzat Gözaydın, Vd. (Komisyon), *Türkçe Sözlük*, C. I, s. 669; Osman Karadeniz, *Ecel Üzerine*, Anadolu Matbaacılık, İzmir, 1992, s.13.

⁴⁴⁷ Namık Kemal Okumuş, *Kelamda Ecel Problemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2000, s. 47.

⁴⁴⁸ Karadeniz, *Ecel Üzerine*, s. 19.

⁴⁴⁹ Gölcük - Toprak, *Kelam*, s. 274.

⁴⁵⁰ Cüveynî, *İrşad*, s. 362.

⁴⁵¹ Taftazânî, *Kelam İlmi*, s. 222; Aydın, *İslam İnançları*, s. 378.

Mu‘tezilî mütekellimlerin çoğunluğuna göre, öldürme olayında öldüren kimsenin, Allah’ın ölen kimseye tanıdığı olduğu hayatı kısalttığı, bu sebeple Allah’ın, ölen kimseye tahsis etmiş olduğu rızıkların, ona diğer dünyada bahşedileceği iddia edilmektedir. Onlara göre, öldürme hâdisesi özgür olarak yapılan bir eylem olduğundan, Allah Teâlâ’nın muhdis oluşunun haricinde insan tarafından meydana getirilmektedir.⁴⁵²

Mu‘tezile’nin bu husustaki fiil anlayışı, ecel ve kader anlayışına uygun olacak şekilde iki yönden şöyle açıklanabilir: Allah ölümü yaratandır. Kâtil ise öldürme fiilini işleyendir. Kâtil ölüm fiilini yarattığı için değil, öldürme fiilini işlediğinden dolayı ceza alır. Ölüm hâdisesinin yaratılması Allah’ın; öldürülmüş olma durumundaki hâdise ise katilin kesbini ve yaratmasını kapsar. Öldürme olayı “şer” bir fiil olduğu için bunun Allah’a nispet edilmesi gayr-i ahlâkîdir. Allah insana yapma gücünü verir, ama kabîh olan işlerden de men eder. Hiçbir kimsenin katledilmesini ve telef edilmesini arzu etmeyen Allah, yine de bu kudretten onları mahrum bırakmayarak, bu gücü onlara vererek âdil hareket etmiş olmaktadır. Onlar, kâtilin katletme eylemi olmamış olsaydı, katledilen kimsenin ecelinin sonuna kadar gerçekleşeceğinden, fiilin nispetini Allah’a değil, insana taalluk edecek şekilde değerlendirmişlerdir. Yine bu bağlamda, “kurtulursa normal olarak öleceği zaman” ve “öldürüldüğü zaman” şeklinde bir taksime giderek iki ecel düşüncesini benimsemişlerdir..⁴⁵³

Mu‘tezile’nin önde gelen âlimlerinden Ebû Haşim el-Cübbâî, Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf ve Behşemîler, ne şekilde gerçekleşirse gerçekleşsin, ölmüş olan her insanın hayatta geçirecek olduğu süresini tamamladığı ve ecelinin gelip çattığı için öldüğü fikrini benimsemektedirler. Allâf’a göre, eğer maktûl kâtil tarafından öldürülmemiş olsaydı, zaten öldürülme saatinde eceliyle ölecekti.⁴⁵⁴

Mu‘tezile’nin Bağdat okulu, “Sizi (özel) bir çamurdan yaratan, sonra ölüm zamanını (ecel) takdir eden ancak O’dur. O’nun katında bir ecel daha vardır. Siz hâlâ şüphe ediyorsunuz.”⁴⁵⁵ meâlindeki âyet çerçevesinde insanın “ecel-i müsemma” ve ecel-i kaza” şeklinde iki tür ecelinin bulunduğunu iddia etmiştir. Bu kapsamda, insan

⁴⁵² Yahya b. Hüseyin, *Resailü’l-Adl Ve’t-Tevhid*, thk: Muhammed Ömer, C. II, Hilal Yayınları, Y.y, 1971, s. 161.

⁴⁵³ Okumuş, *Ecel Problemi*, s. 15.

⁴⁵⁴ İbnü’l Mürtaza, *el-Kalâ’id fî tashîhi’l-‘Akâid*, nşr. A.N. Nader, Beyrut, 1986, s. 98.

⁴⁵⁵ En‘âm, 6/2.

dışarıdan her hangi bir müdahale olmaksızın ölürse ecel-i müsemmaya göre, katil veya kaza nedeniyle ölürse ecel-i kazaya göre can vermiş olur. Kaza veya katil sebebiyle ölen kimse, öldürülmeseydi ya da kazaya uğramasaydı, ecel-i müsemma vaktine kadar ölmeyip yaşayacaktı. Aksi halde onu katledenin cezalandırılması anlamsız olurdu. Kâdî Abdülcebâr'a göre ise katledilme yoluyla ölen kimsenin bu olaya mâruz kalmaması durumunda yaşayacağını kesin olarak söylemek mümkün değildir, böyle bir kimsenin ölmesi de yaşaması da ihtimal dahilindedir ⁴⁵⁶

Mu'tezilî düşüncede çoğunluğun görüşü haricinde, maktûlün katledilmesi durumunda meydana gelen ölüm hadisesiyle ilgili olarak farklı görüşler ortaya atılmıştır:

- a) Maktûl, öldürülmemiş olsaydı, yine hayatına devam edecekti. (Bağdat Ekolü)
- b) Maktûl, katledilmeseydi ölmesi de yaşaması da imkan dahilindedir. (Kâdî)
- c) Maktûl, öldürülmemiş olsaydı da zaten o vakitte ölecekti. (Ebû Haşim el-Cübbâî, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf ve Behşemîler)

Görüldüğü üzere, ecel hususunda Mu'tezile mezhebinde bir tane değil birden fazla görüş mevcuttur.

Sonuç itibariyle söyleyebiliriz ki, Mu'tezile ecel konusunda tek bir seçenikle yetinmemiş, konuyu çok yönlü bir şekilde ele alıp irdelemiştir. Sünnî akâid ve kelâm âlimleri, yalnızca Bağdat ekolünün benimsemiş olduğu ecel görüşünü reddederek naklettikleri için bu durum Mu'tezile'nin eksik ve yanlış anlaşılmasına neden olmuştur. Mu'tezile'nin ecel bahsinde, sadece bir görüş üzerinde ısrarcı olmayarak çeşitli görüşler ve düşünceler öne sürmesi, onların özgürlükçü ve akılcı olmalarının bir neticesidir.

4.2.5. Kötülük, Elem ve İztıraplar

Âlemde zuhûr eden kötülüğün, elem ve ıztırapların, kudretli, adâletli ve mutlak iyi bir varlık olarak nitelendirilen bir yaratıcının âdil ve hikmetli davranışıyla bağdaştırılamayacağına yönelik ortaya atılan sorulara karşı cevap arayışları, kimi zaman makul, mantıklı ve konuya açıklık getirici bir vasıf taşıırken, kimi zaman da aklın sınırlarını zorlayıcı bir öz kazanmaktadır.

⁴⁵⁶ Kâdî Abdülcabbâr, *Şerh*, ss. 782; Muhammed Ammara, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, (Çev: Vahdettin İnce), Ekin Yayınları, İstanbul, 1998, s. 163.

İslâm düşünce oluşumları arasında husûn ve kubuh meselesini ilk olarak Mu‘tezile ekolü tartışmıştır. Mu‘tezile’nin erken dönem âlimlerinden olan Nazzâm ve Allâf bu meseleyi ontolojik düzlemde ele alıp değerlendiren düşünürler olarak kabul edilirler.⁴⁵⁷

Kötülük, elem ve ıztıraplar meselesinde Mu‘tezile, kolaya kaçarak her şeyi Allah’a atfetme yolunu seçmemiştir. Şöyle ki, Mu‘tezile mevcut olan kötülüğü Allah’ın hikmetli fiillerine ve ilmine yorarak problemden kaçmaya değil, problemle yüzleşerek ona makul açıklamalar getirmeye çalışmıştır. Bu hususta ilk olarak mevcut olan kötülüğün menşesine yönelik olarak şöyle bir sınıflama yapmışlardır: İnsanın bizzat kendi irâdesi, ihtiyârı, hata ve kusurları sebebiyle meydana gelen kötülükler ile insanoğlunun gerek irâdî gerek ihtiyârı olarak hiçbir payı ve müdahalesinin bulunmadığı kötülükler.

Düşünce tarihine bakıldığında yine doğal kötülükler ile ahlâkî kötülükler şeklinde benzer bir tasnife de gidilmiştir. Doğal kötülükler, insanın kontrolü ve kudreti dahilinde olmadan meydana gelen felaketler, musibetler ve şerlerken, ahlâkî kötülükler ise insanın kendi seçim, yönelim ve istençleri doğrultusunda bilinçli ve amaçlı bir şekilde ondan sâdır olan şerlerdir.⁴⁵⁸

Mu‘tezile, tabiî (doğal) kötülüklerin (hastalıklar, zararlar, âfetler, belâ ve musibetler) ve tabiî iyiliklerin (nimetlerin) Allah’a izâfe edilmesini kabul etmekte, ama doğal kötülükleri gerçek kötülük olarak değil, “mecâzî” bir kötülük olarak yorumlamaktadır.⁴⁵⁹

Kâdî, Allah’ın aklâkî düzlemde fuhşu ve kötülüğü yaratmayacağı savını temellendirmeye çalışmaktadır. Buna göre “şayet kötülükler ve fuhuş, Allah’ın yaratmasından ileri gelmiş olsaydı, o zaman yarattığı kötülüğü bir yönden takdir etmiş ve onlara razı olmuş olurdu. Oysa bu küfürdür. Allah’ın kötülüklere rızası olmadığına göre bu tür şeyler, Allah Teâlâ’nın hükümlerinden değildir.”⁴⁶⁰ Şu halde, bu hususta Kâdî Abdülcebâr’ın ve Mu‘tezile’nin genel ve yaygın görüşü, Allah’ın

⁴⁵⁷ Hulusi Arslan, *Kelâmî Açından Şia-Mu‘tezile İlişkisi*, Nehir Yayınevi, Malatya, 2007, s. 121.

⁴⁵⁸ Fethi Kerim Kazanç, “Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Bir Bakış”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 6/1, 2008, s.78.

⁴⁵⁹ Fethi Kerim Kazanç, *Gazâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2007, s. 166.

⁴⁶⁰ Kâdî, *el-Muhtasar fî Usulî’-d-Dîn*, ss. 241-242.

hikmeti ve adâleti gereği kötülüğü yaratmayacağı, murâd etmeyeceği ve O'nun tüm fiillerinin iyi olacağı yönünde odaklanmaktadır.⁴⁶¹

Mu'tezile, elem ve ıztıraplar meselesinde ise doğurduğu sonuçlar cihetinden ve ahlâkî açıdan konuyu farklı değerlendirmiştir. İnsanın aklını iyi kullanmaması, bilgisini geliştirmemesi, kudretini ve irâdesini doğru istikamette kullanmaması neticesinde meydana gelmek suretiyle onun maruz kaldığı elem ve ıztıraplarla direkt olarak Allah tarafından gelen elem ve ıztıraplar, insana fayda sağlama ve zarar verme bakımından birbirine denk değildir. Mu'tezileye göre, Allah'tan meydana gelen elemelerin, öteki dünyada ya da bu dünyada bir faydasının bulunması dolayısıyla kötü olarak nitelendirilmesi doğru değildir.⁴⁶²

Kâdî, elem, farklı yönleriyle ahlâkî olarak bir değer kazandığına dikkat çekmektedir. Allah tarafından meydana gelen doğal kötülüklerin, acı ve ıztırapların insana getireceği yararın, daha büyük bir zararı ondan defetme ya da karşılığını hak etme açısından değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Allah kaynaklı ortaya çıkan ve insanoğluna çirkin gözüken şeylerin makul tarafları bulunmaktadır. Elemin iyi veya çirkin yapan husus, onda mevcut olan kötü ya da iyi yönleridir.⁴⁶³

Kâdî'nin düşüncesine göre, her elem, kötü olmayacağı gibi her haz veren şey de iyi değildir. Haz verici olduğu halde kötü, elem verici olduğu halde iyi olan şeyler vardır. Kâdî'ye göre kötü ve iyi, fiilin sonucuna ve maksadına göre değerlendirilir. Meselâ, acı veren kitap taşıma eylemi, öğrenmeye vesile olduğu için iyidir. Yine gasp etme neticesinde elde edilen mal haz vermiş olsa bile, kötüdür.⁴⁶⁴

Mu'tezile mezhebinin elem meselesine yaklaşımı adâlet esasları çerçevesinde şekillenmiştir. Mu'tezilî âlimler, teklîf, ahlâk ve adâlet temelini açıklarken insanların maruz kaldığı elem, ıztırap ve kötülüklerle çeşitli izâhatlar getirmişlerdir. Bu kapsamda Kâdî ısrarla, insanın dünya hayatında başına gelen acı ve ızdırapların, eğer İlâhî kaynaklıysalar iyi olabileceklerini savunmaktadır. Ama ona göre elem, iyi olmasının bazı şartları vardır. Elem şu yönlerde gerçekleşirse kötü olmaktan çıkarak iyi olabilir:

a) Elem, bir yarar sağlamak amacıyla yapılmışsa,

⁴⁶¹ Kâdî, *Muğnî*, C. VII s. 177; *Şerh*, ss. 301-302; *Muhîb bi't-Teklîf*, s. 254.

⁴⁶² Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlak*, İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2016, s. 212.

⁴⁶³ Kâdî, *Muğnî*, C. XIII, s. 229.

⁴⁶⁴ Kâdî, *Şerh*, s. 289.

- b) Bir zararı defetmek maksadıyla yapılmışsa,
c) İstihkak (hak ediliş) sebebiyle yapılmışsa,
d) Kendisinde bu üç husustan birinin bulunduğu zannıyla yapılmışsa iyi olur kabih olmaz.⁴⁶⁵

Sonuç olarak Kâdî, elemeleri ve ızdırapları ontolojik olarak kabullenmekte, ama onları epistemolojik düzlemde temellendirmektedir. O acılara, meydana çıkardığı sonuç ölçüsünde değer yüklemektedir. Yani ona göre, bir zararı def eden, bir yarar sağlayan ve hak edilmiş acı iyidir.

4.3. Allah-İnsan İlişkisinin Ferdî Boyutu

4.3.1. Mârifetullah

Mütakellimlere göre marifetullah meselesi, itikadî bilgilerin temelini ve aslını oluşturmaktadır. Diğer bir deyişle, marifetullah, kelâmın temel konularının başında yer almaktadır. Nitekim âlimlerce, “marifetullah meselesinin vucûbiyet ifade ettiği ve Allah’ın, insanları onunla mükellef kıldığı” hususunda görüş birliğinin olduğu nakledilmektedir.⁴⁶⁶ Yine aynı zamanda mütakellimler, mükellefin ilk görevinin “marifetullah” olduğunu da belirtmektedirler.⁴⁶⁷

Kelamcılar için bu kadar önemli kabul edilen “marifetullah” hususunda Mu‘tezile’yi sistematize eden Kâdî Abdülcebâr gibi güçlü bir simanın konuya yaklaşımının nasıl olduğu da çoğu zaman merak konusu olmuştur.

Kelamcılar marifetullah meselesini bilgi nazariyesi kapsamında ele alırken hem ilim hem de marifet kavramlarını kullanmışlardır. Bu nedenle “el-marifetu billah” ve “marifetullah” tamlamalarına sık sık rastlamak mümkündür.⁴⁶⁸ Yine onlar tarafından “el-ilmu billah” kavramının kullanıldığını görmek de mümkündür.⁴⁶⁹

⁴⁶⁵ Kâdî, *Muğnî*, C. XIII, s. 298.

⁴⁶⁶ Abdülkâhir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, nşr. M. M. Abdülhamid, Beyrut, 1416/1995, s. 26; Ebu'l Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, Dâru'l-Marife, 1414/1993, C.1, s. 54; Abdüllatif el-Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm fî akâidi Ehli'l-İslâm*, İstanbul, Necmu İstikbal Matbaası, 1327, s. 22-24; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, haz. Sabri Hizmetli, Ankara, Umran Yayınları, 1981, s. 165.

⁴⁶⁷ Ebû Bekr el-Bakillânî, *el-İnsâf fî mâ Yecibu İ'tikâdihî velâ Yecûzu'l-Cehlu bihî*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, 2. Baskı, Kâhire, 1421/2000, s. 13.

⁴⁶⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, C. XII, ss. 25, 230 ve 489; *Şerh*, ss. 39, 64-69 ve 88; *Kitâbu'l-mecmû' fi'l-Muhîr bi't-Teklif*, (I-II), thk. Yusuf Hevîn el-Yesûî, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986, C. I, ss. 14, 17-22; Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, C. I, ss. 262-269; Fahrüddîn Râzî, *Muhassal*, el-Matbaatu'l Huseyniyye el-Mısıriyye, s. 28; İmamü'l-Harameyn Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-Din*, thk. Ali Sâmi

Marifetullahın zarurî olduğu düşüncesini benimseyenler, “dünyada istidlal ve nazar vasıtasıyla bilgi sahibi olunan şeyin, ahirette de yine nazar ve istidlal vasıtasıyla bilgi sahibi olunacağını, zarurî olarak bilinenin de ahirette zarurî bilgi ile bilineceği” fikrini ileri sürerek, Allah’ın dünyada da ahirette de aynı şekilde bilinebileceğini savunmuşlardır.⁴⁷⁰

Mu‘tezilî düşünceye göre marifetullahın, bir iman meselesi olmasının yanında insanın var oluşu itibariyle sezgisel bir olgu anlamı taşımasından dolayı, kişi Allah’ı bilmek, hükümleri ve sıfatları konusunda düşünmekle mükelleftir. Yani, Allah’ı bilmenin zarurî bir bilgi olduğu görüşünü savunanlara göre, O’nu bilmek yaratılışın bir gereğidir. Marifetullahı insanın yaratılışı itibariyle zorunlu sayan düşünce, Câhız ve Sümâme b. Eşras ile daha ileri noktalara taşınmıştır.⁴⁷¹ Çünkü Câhız’ın düşüncesinde kula marifetullah emrolunmamıştır.⁴⁷² Bunun sebebi ise ona göre bir kulun akıl bâliğ olup da Allah’ı bilmemesi imkansızdır.⁴⁷³ Onlar marifetullahı sevk eden istidlâl ve nazarın tabii olduğunu, bu sebeple marifetullah hususunda nazarın vâcip olmadığını savunmuşlardır.⁴⁷⁴

Allâf, Câhız ve Sümâme b. Eşras gibi Mu‘tezilî düşünürlerin ve marifetullahın zorunlu olduğu yönündeki iddiaların pek tutarlı gözükmemesi sebebiyle Kâdî, marifetullahın zarurî oluşu hususunu, değişik açılardan tahlil ederek şu şekilde mümkün görmemektedir.

a) İnsanlar arasında farklılıkların bulunması: İnsanların marifetullah algıları ve Allah tasavvurları birbirlerinden farklılık göstermektedir. Eğer marifetullah ıztırârî olmuş olsaydı, gündüzün aydınlık, gecenin ise karanlık oluşunun bilgisinde ihtilafın olmadığı gibi bu hususta da ihtilafın olmaması lazım gelirdi. Lakin O’nun varlığını kabul etme hususunda kimileri bunu kabul etmiş, kimileri ise inkar etmiştir.⁴⁷⁵ Bu nedenle marifetullahın zorunluluğu meselesi, tüm akıl sahiplerinin eşit

en-Neşşâr-Faysal Bedîr-Seyyid Muhammed Muhtâr, Dâru’l-Meârif, İskenderiyye 1969, s. 119-123; Nesefî, *Tabsîratu’l-Edille*, C. I, s. 211-212; Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-Merâm*, ss. 41-42, 211-212.

⁴⁶⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, C. XII, s. 232; Nesefî, *Tabsîratu’l-Edille*, C. I, ss. 211-212.

⁴⁷⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 52.

⁴⁷¹ Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-Fırak*, s. 172; Recep Ardoğan, “Mutezile’ye Göre İman Konusunda Akılın Gücü ve Sorumluluğu”, *Marife Dergisi (Mutezile Sayısı)*, sy: 3, Konya, 2004, s. 299.

⁴⁷² Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, C. I, ss. 88-89.

⁴⁷³ Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-Fırak*, ss. 175-176.

⁴⁷⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmu’ fi’l-Muhît bi’t-Teklif*, C. I, s. 19; Muhammed Hudarî, *Usûlü’l-Fıkıh*, VI. Baskı, Beyrut 1389/1969, s. 380; İbn Teymiyye, *Mecmau’l-Fetâvâ*, Nşr. Abdurrahman b. Muhammed, Mekke, 1381-1386, C. XVI, s. 331.

⁴⁷⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 54.

bir şekilde O'nun bilgisine sahip olmayışı ve bu konuda ayrılığa düşmeleri şeklindeki verilerle çelişmektedir.⁴⁷⁶

b) Şüphelerin varlığı: Zarûrî bilgi, “insanın irâdesi dışında meydana gelen ve hiçbir şekilde kendisinden uzaklaştıramadığı ilimdir. Veya âlimin şüpheyile kendisinden def edemediği ilimdir.”⁴⁷⁷ Oysa tanımdakinin aksine kullarda Allah'ın varlığı veya marifetullah hakkında şüpheler bulunabilmektedir. O'nun hakkında şüphe ve cehaletin bulunma imkânı, marifetullahın zorunlu olmadığına delil teşkil etmektedir.⁴⁷⁸ Yani eğer marifetullah ıztırârî bir bilgi kabul edilseydi, kulların onun üzerinde bilgisizliğe ve şüpheyeye düşmesi imkânsız olurdu.

c) Allah'ı inkar edenlerin bulunması: Marifetullahı bilmenin zorunluluğu, bütün insanların onu kabul etmesiyle mümkün olur. Lakin durum bunun tam tersinedir. Çünkü beşerî düzlemde Allah'ı inkar eden kimseler de bulunmaktadır.⁴⁷⁹

d) Mükelleflik esasına ters düşmesi: Şayet Allah'ın bilgisi zarûrî olmuş olsaydı, bizim onu irâde etmeksizin ve sebeplere başvurmaksızın irâdemiz dışında hasıl olması gerekirdi. Halbuki marifetullah bizde sebeplere başvurmamız ve irâdemizi kullanmamız ölçüsünde oluşmaktadır.⁴⁸⁰

e) Marifetullahın duyularla desteklenememesi: Zorunlu bilgi, duyularla yani tecrübe veya deney yoluyla edinilen bilgidir.⁴⁸¹ Oysa mütekellimler, bizzat gözlem ve duyu anlamı taşımayan marifetullahı istidlalî bilgi kapsamında değerlendirmişlerdir. Bundan da anlaşılmaktadır ki Allah'ın bilgisi, akıl yürütme neticesinde ulaşılan bir bilgidir. Yani ay ve güneş gibi duyular vasıtasıyla direkt/doğrudan algılanan bilgiler kapsamında değildir.⁴⁸² Başka bir deyişle şayet marifetullah zorunlu olmuş olsaydı, camın demirle kırıldığını ve otun ateşle yandığını bilmemiz örneklerinde olduğu gibi, O'nun bilgisi de zihnimizde öylece oluşurdu.⁴⁸³

Kâdî, marifetullahın zorunlu bilgi olmadığını, istidlalî bir bilgi olduğu düşüncesini savunmaktadır. Ona göre, eğer marifetullah zorunlu bir bilgi olmuş

⁴⁷⁶ Recep Ardoğan, “Mutezile’ye Göre İman Konusunda Aklın Sorumluluğu”, s. 313.

⁴⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 48.

⁴⁷⁸ İbn Furek, *el-Mücerred*, s. 11, 257-258; Râzî, *el-Muhassal*, ss. 28-30.

⁴⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 54.

⁴⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 53.

⁴⁸¹ Gazâlî, *Kıstâsu'l-Müstekîm*, s. 197.

⁴⁸² Gazâlî, *İhyâ*, C. I, s. 124.

⁴⁸³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 55.

olsaydı, böyle bir durumda insan aklında çeşitli şüpheler ve ihtilaflar bulunmazdı. Yani marifetullah, zarurî bilgi olmuş olsaydı, insanların onda şüpheyeye, ihtilafa, inkara ve cehalete düşmesi imkânsız olurdu.

Kâdî Abdülcebbar, marifetullahın insanda yalnızca istidlâlle ve nazarla oluşabileceğini, bu nedenle de marifetullahın insanda taklidî bir şekilde oluşamayacağı kanaatine varmıştır. O, taklidin bir bilgi kaynağı olmadığı ve bir başkasının düşüncesini delilsiz ve sorgusuz olduğu gibi kabul etme manası taşıdığı için, taklid sonucu meydana gelen marifetullahı geçerli görmemiştir.

Sonuç olarak Kâdî'nın, aklın Allah'ın bilgisine ulaşabilecek yetkinlikte olduğunu, bu yetkinliğin ancak aklın işlevsel hale gelmesi ve akıl yürütme suretiyle oluşacağını savunduğunu görmekteyiz. Bu nedenle o, aklın yetkinliğini kullanmayıp onu körelterek Allah'ın bilgisine ulaşamayanların ise ebedi azaba müstehak oldukları kanaatine sahiptir.

4.3.2. Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk'ın İmkânsızlığı

Teklîf-i mâ lâ yutâk, Allah'ın kullarını gücünün yetmeyeceği ve tahammül edemeyeceği şeylerle yükümlü tutmasıdır. Kelâm ilmi kapsamında bu husus, insanın fiillerinde söz konusu olan irâdesine, kudretine ve İlâhî adâletin kullar üzerinde nasıl etki edeceğine yönelik tartışılmalı olan önemli kavramlardan biri olmuştur.

Teklîf hususunda İslâm kelâmının üzerinde çokça durmuş olduğu bu konu kapsamında Mu'tezilî düşünceye göre, Allah'ın gücünü yüceltmek maksadıyla O'na insanın yapamayacağı şeyleri isteme kudreti atfetmek derecesinde aşırıya giden Eş'arîler ve Cebriyye, gerçekte Allah'ın adâlet ve hikmetini yok sayma noktasına varmışlardır.

Mu'tezileye göre, insana gücünün üstünde bir sorumluluk yüklenmesi imkânsızdır. Bu hususta asıl olan ise görünür âlemde gördüklerimizle böyle bir durumun kabihliğine bizim hükmetmemizdir. Bu nedenle bizim bile kabih olarak görüp algıladığımız bir işi Allah'ın kabih görmüş olması gerekir.⁴⁸⁴

⁴⁸⁴ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-Teklîf*, C. XI, thk. Muhammed Ali en-Neccâr ve Abdulhalîm en-Neccâr, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Kâhire, s. 367-372; *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 401,510-512; *el-Muhît bi't-Teklîf*, Dâru'l-Mısriyye, Kahire, s. 11-12; Cüveynî, *Akîdetü'n-Nizamiyye fî erkani'l-İslamiyye*, thk. Muhammed Zahid Kevseri, Mektebetü'l-Ezheriyyeli't-Turas, 1992/1412, s. 42, 55.

Kur’ân’ın bazı âyet-i kerîmelerinde hiç kimseye gücünün üstünde bir işle icbâr edilemeyeceği vurgulanmaktadır. Bu bağlamda örneklik teşkil eden en veciz beyanlardan biri, “Göklerde ve yerdekilerin hepsi Allah’ındır. İçinizdekileri açığa vursanız da gizleseniz de Allah ondan dolayı sizi hesaba çekecektir, sonra dilediğini affeder, dilediğine de azap eder. Allah her şeye kâdirdir.”⁴⁸⁵ âyeti kapsamında anlatılanlardır. Âyet indiğinde Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Muaz b. Cebel ve Abdurrahman b. Avf ve Ensardan bir grup sahabi peygamberimizin yanına gelirler ve “Ya Rasûlallah! Vallahi bu âyetten daha sıkıntı veren bir âyet inmedi. Bizden biri dünyevî birtakım şeyleri, kalbinde yer etmesini istemediği halde zihninden geçiriyor ve biz zihnimizden geçen bu düşüncelerle muâheze olunuyoruz/azarlanıyoruz/kınanıyoruz. Vallahi mahvolduk. Gücümüzün yetmeyeceği şeyle sorumlu tutulduk.” dediler. Bunun üzerine bir müddet sonra “Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ile sorumlu tutar...”⁴⁸⁶ âyeti nâzil oldu.⁴⁸⁷

Söz konusu örnek âyetlerden de anlaşılacağı üzere Allah, insanoğlunu bir sınav için yaratmış ve onun yaptıklarının mükâfat ve ceza olarak bir karşılığının bulunmasından dolayı insanı gücünün üstünde bir teklîfe muhatap kılmak istememiştir. Bu durumun aksi olmuş olsaydı, bilgisizlik hâsıl olurdu ki, Allah bundan münezzehtir. İster dünyevî bir işte isterse ibadetlerde olsun, insanın gücünü aşan durumlarda sorumluluk ortadan kalkar. Mâtürîdî ekolüne göre de kulun gücünü aşan şeylerle sorumlu tutulması mümkün (câiz) değildir. Kötürüm bir kimseyi yürümekle ve kör bir kimseyi de görmekle sorumlu tutmak kulun gücünü aşan bir durum olması sebebiyle Allah’ın bunu teklîf etmesi adâlet ve hikmetine aykırıdır.⁴⁸⁸

Allah İlâhî adâleti gereği kullarını sadece kendi yaptıkları ve gücünün yettiğince yapabilecekleri fiillerden mükellef tutmaktadır. Teklîf olunan insanın mükellef olabilmesi için ise onun fiillerini kendi irâdesi, ihtiyârı ve kudretiyle yapması gerekmektedir. Çünkü eğer Allah insanı sorumlu tutmasına rağmen onda mükellef tuttuğu şeyleri yapma gücünü var etmezse, zulüm işlemiş olurdu. Oysa Allah’ın zulmü murâd etmesi dahi muhâldir. Çünkü O, âdil-i mutlak bir varlıktır. O halde Mu‘tezile’nin benimsemiş olduğu “kulun sorumlu tutulabilmesi için işlediği fiilleri kendi irâde ve kudretiyle gerçekleştirmiş olması gerektiği” fikri onların

⁴⁸⁵ Bakârâ, 2/284.

⁴⁸⁶ Bakârâ Sûresi, 2/286.

⁴⁸⁷ Kâdî, *Şerh*, s. 400-401; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 159.

⁴⁸⁸ Kâdî, *Şerh*, s. 400; İsa Doğan, *İslâm’ın Âlim Modeli Olarak İmam Zeyd B. Ali*, TDV Yayınları, Ankara 2009, s. 180.

Allah'ı adâletle vasıflandırmalarının ve O'nun kula güç yetirilemeyen bir şeyi teklif etmeye kâdir olmakla nitelenmesinin kabîh olduğu fikrinin bir sonucudur.⁴⁸⁹

İlahî tebliğlere göre, ahlâkî ödev ve sorumluluğun menşei İlâhî emirlerdir. Zira insanı mükellef tutma hususunda Allah'tan başka hiçbir yaptırıcı güç ve otorite tasavvur edilemez. Bu nedenle mükellef tutma etkinliği de, Allah'ın kudreti ve yaratımı kapsamında değerlendirilmektedir. İlâhî buyruklar, insanoğlundan çeşitli fiil ve davranışları yapmalarını talep eder. Ancak bu eylem ve davranışları gerçekleştirebilmenin ve yerine getirebilmenin koşulu, talep edilen şeylerin kulların güçleri dahilinde bulunmasıdır.⁴⁹⁰ Gördüğümüz gibi, Mu'tezile burada mükelleflik ve güç yetirme arasında çok yakın bir ilişki bulunduğunu vurgulamaktadır.

4.3.3. Dua (Yakarış)

Dua kelimesi, “seslenmek, yardım istemek ve çağırmak” gibi manalara gelmektedir.⁴⁹¹ Terim olarak ise Allah'tan güzel bir istek dilemeyi ve O'na bir talepten ötürü yalvarma anlamı taşımaktadır.⁴⁹²

Dua, kulun Allah'a içten bir şekilde yakınlaştığı ibadet çeşitlerinden bir tanesidir. İnsanın Allah ile vasıtasız bir şekilde iletişime geçmesine vesile olan dua, kulun gücünü ve bilgisini aşan durumlarda ellerini açıp isteğini Allah'a sunmasıdır. Bunun yanında mutluluk ve sevinç zamanlarında hamd-ü senalarda bulunmasıdır. Bu yönüyle de dua, hem kulluk ve sorumluluk bilinci hem de bir ibadettir. Dolayısıyla Allah'ın irâde ve kudretini devamlı aktif tutmaktır.

Mu'tezile ekolü, duanın mahiyetini teolojik paradigmasına yansıtmayı başarmıştır. Çünkü insana tanımış olduğu fiilî özgürlük, insanın kendi yetkilerini ve yetilerini tanınması anlamı taşımaktadır. Mu'tezilî düşüncede duanın üç önemli şartı bulunmaktadır. Bunlar; iyi niyet, iyi istek ve eyleme yönelik sorumluluk bilincidir.

⁴⁸⁹ Abdülcebbar, *Şerh*, ss. 313, 510-515; Basrî, “*er-Risâle fi'l-kader*”, 115-116.

⁴⁹⁰ Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007, s. 58.

⁴⁹¹ Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyûb b. Musa, el-Külliyât, tkd. Adnan Devîş-Muhammed el-Misrî, neş.: Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998, s. 446; Osman Cilacı, “Dua”, TDV İslam Ansiklopedisi, (DİA), IX, 529.

⁴⁹² Muhammed Murtaza Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, tahk.: Abdussabur Şahin, Kuveyt, 2001, XXXVIII, s. 46.

Bu sıfatlara ve şartlara sahip olan bir duanın mükâfatı ise Allah indinde kabul olmasıdır.⁴⁹³

Kâdî'ya göre dua, başka bir kimseden istekte bulunmaktır. İstekte bulunulan kimse, istekte bulunan kimseden seviye bakımından daha üst bir konumda bulunmalıdır.⁴⁹⁴ Bu yönüyle dua, mevki bakımından alt konumda bulunan kimsenin yaptığı taleptir. Duanın istek olması ise birinin bir başkası veya kendisi için talepte bulunduğunu gösterir.⁴⁹⁵ Burada duanın sual ve emirden farkını açıklamak yararlı olacaktır. Çünkü emir, mevki bakımından üstün asttan talebidir. Bu nedenle emir ile dua arasında ters bir alaka mevcuttur. Ama her ikisinin de istek olması yönüyle aralarında benzerlik bulunmaktadır.⁴⁹⁶

Duada içsellik ve samimiyet ön planda yer almaktadır. Buna rağmen yine dua, bir talep özelliği taşımış olsa bile soru-cevap şeklinde karşılıklı konuşma da değildir.⁴⁹⁷

Kâdî Abdülcebbâr, duanın daima bir çağrı ve talep biçiminde yapılmasını şart koşmamaktadır. Bununla birlikte ona göre, Allah'ı çokça överek ya da kelime-i tevhîd gibi terkiplerle de dua edilebilir. Ayrıca bu etkileşimde bir isteğin bulunması da zarurî değildir. Zira Allah'ı yücelten ve öven anlatımlarda O'na bir çağrı ve sesleniş söz konusudur.⁴⁹⁸

Kâdî'nın düşüncesine göre dua, irâdeye bağlı bir olgudur.⁴⁹⁹ Ona göre irâdenin söz konusu olmadığı hiçbir dua yoktur. O, sadece özgür bireylerin içsel ve samimi dualar edebileceğini savunmaktadır. Hatta irade onun için, hür olarak isteyebilmenin ana şartıdır. Bu sebeple unutarak, yanılarak, zorlamayla, adet veya alışkanlık üzere rastgele yapılan istekler ve çağrılar dua değildir.⁵⁰⁰ Diğer taraftan Abdülcebbâr, duanın hasenlik bildirmesi için ilk olarak irâdenin hasen olmasını şart koşmaktadır. Zira kabîh bir şeyi istemek de kötülük sayılmaktadır. Bu nedenle insanoğlunun Allah'tan kötü istekte bulunması da kötüdür.⁵⁰¹

⁴⁹³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl*, tahk.: Muhammed Khodor Nabha, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012, XX/II, s. 231-234.

⁴⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, s. 644.

⁴⁹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XX/II, s. 230.

⁴⁹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XX/II, s. 230.

⁴⁹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, s. 644.

⁴⁹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XX/II, s. 230.

⁴⁹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XX/II, ss. 230-231.

⁵⁰⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XX/II, s. 230.

⁵⁰¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XX/II, s. 231.

Diğer bir yönüyle dua, sorumsuzluk ya da tembellik anlamı da taşımamaktadır. Dua, bir eylemlilik ve şuurluluk durumudur. İnsanın her yolu denedikten sonra işi Allah'a havale ve sevk etmesidir. O halde duanın konusu oldukça önem arz etmektedir. Kâdî Abdülcebbar'a göre insan, ilk olarak neyi irâde ettiğini iyi bilmelidir. Çünkü farkındalık ve bilgi duanın kabul olması için elzemdir. Daha sonra yine dua, mutlak yarar ifade etmelidir. Yoksa ne amaçla veya neyi istediğini bilmeyen bir kimsenin duası kötülük içeriyor olabilir. Bu sebeple duada hem irâde edilen şey hem de irâdenin kendisi hayır ve iyi kapsamında olmalıdır. Bu şartları haiz olmayan bir dua ise elbette kabîh ve abestir.⁵⁰²

Abdülcebbar'a göre, bir kimsenin kabîh olan bir şeyi dilemesi asla doğru değildir.⁵⁰³ Çünkü dua, insanın gerçekleşmesini istediği şeyi Allah'a yaptırması değil, onu gerçekleştirmeye yönelik gücü bahşetmesini Allah'tan istemesidir.⁵⁰⁴

Kâdî Abdülcebbar'a göre insan, yarar sağlamak ve bir zararı defetmek için istekte bulunmayı ve dua etmeyi gerekli görür. İnsan, hayatı boyunca devamlı olarak gerek kendisi gerekse bir başkası için çeşitli isteklerde bulunur. Bilhassa da ceza ve mükâfat gibi uhrevî konularda duaya daha çok yönelir.⁵⁰⁵ Kâdî'ya göre dua, mükellef varlık olan insan için hayati bir öneme sahiptir. Çünkü insan, duanın yardımıyla azap ve ceza korkusunu minimize ederek Allah'a sığınmış olmanın neticesinde hak edeceği mükâfatın huzurunu ve sevincini yaşar.⁵⁰⁶ Kâdî Abdülcebbar'ın tasavvuruna göre Allah'ın insandan dua etmesini istemesinin bir hikmeti olmalıdır. Ayrıca dua ederek insan, mükâfata da müstehak olur. Zira onun anlayışında dua, ta'zimin ve kulluğun bir dışı yansımasıdır.⁵⁰⁷

Sonuç itibariyle dua, mükellef olan insanın mükellef olduğu sürece Allah'tan birtakım isteklerde bulunmasıdır. Eğer onun bu istekleri karşılık bulursa bunlar kendisine mükâfat ve fayda olarak döner. Ancak bu icabet, o anda onlara cevap verilmiş olması anlamına gelmez. Zira icabet, salah olanı öncelemektir. Bu sebeple Allah'ın güzel olan bir ihtiyâr ile edilen duanın mükafatını âhirete bırakması da bir salahtır. Çünkü O, yaratmış olduğu varlığın durumunu en iyi bilen ve ondan hakkıyla haberdar olandır. Bu bağlamda Mu'tezile teolojisinde, duanın kabul olup

⁵⁰² Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, XX/II, s. 231.

⁵⁰³ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, XX/II, s. 231.

⁵⁰⁴ İlhami Güler, *İtikaddan İmana*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011, s. 96.

⁵⁰⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, XX/II, s. 234.

⁵⁰⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, XX/II, s. 232.

⁵⁰⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, XX/II, s. 232.

olmayacağından ziyade dua edebilmenin bizzat kendisi daha değerlidir. Çünkü insan dua ile Allah'tan bir istekte bulunarak, sadece O'na yönelmekte ve diğer tüm araçları yok saymaktadır.

4.3.4. Tevbe

“تاب” fiilinden türemiş olan tevbe sözcüğü, “Allah’a yönelme ve ona dönüş” manasına gelmektedir. Tevbenin, insana ve Allah’a yönelik olmak üzere iki boyutu bulunmaktadır: O insan için değerlendirildiğinde günahı kaçınma, ondan vazgeçme anlamı taşırken, Allah için değerlendirildiğinde ise onu uygun bulup kabul etmesi ya da reddetmesi anlamı taşımaktadır.⁵⁰⁸

Meşhur bir dilbilimci olan İbn Manzûr tevbeyi, günahı dönme şeklinde tanımlayarak Hz. Peygamber (s.a.s)’in bir hadisine gönderide bulunarak tevbede asıl olanın pişmanlık olduğunu belirtmektedir.⁵⁰⁹ Bu açıklamalar doğrultusunda tevbe, Allah’ın yasaklamış olduğu davranışları işlemekten vazgeçerek O’nun buyruklarına saygı gösterip istenileni yapmayı, yani isyandan itâate dönmeyi ifade etmektedir. Burada anlaşılmaktadır ki bir kimsenin pişmanlık sebebiyle Allah’a yönelmesi tevbedir. Mübah olan bir şey sebebiyle pişmanlık duyulması ise tevbe olarak nitelendirilemez.⁵¹⁰

Genel manada, “bütün yönleriyle günahı terk” olarak tanımlanan tevbenin, tam anlamıyla tahakkuk edebilmesi için birtakım şartlar öne sürülmüştür. Bunlar; günahın doğurduğu sonuçlardan dolayı pişman olmak, bir daha günaha dönmeme kararlı olmak, işlenmiş olan günahı kötü olduğu bilinciyle terk etmek ve onu imkan dâhilinde güzel bir davranışla telafi etmektir.⁵¹¹

Kâdî’nin düşüncesine göre tevbe, bir kimsenin işlemiş olduğu günahı dolaylı hak ettiği kınanmayı, kötülenmeyi ve cezayı gidermeye yarayan bir ameldir.⁵¹² Bu tanımlama kapsamında Kâdî’nin tevbeyi ceza-günah bağlamında değerlendirdiği gözlemlenmektedir. Müstehak olunan kötülenmeyi ve ayıplanmayı defetme noktasında tevbenin özür dilemeden ayrıldığı ve onunla benzeştiği yönleri ele alan

⁵⁰⁸ Fîruzabâdî, *el-Kâmusu'l-Muhît* Beyrut 1991, C. I, s. 161; Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, C. VIII, s. 138.

⁵⁰⁹ İbn Manzûr, *Lisanü'l-'Arab*, Beyrut, 1990, C. I, s.233.

⁵¹⁰ Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilahati'l-Fünun*, “Tevbe” mad., Kalküta 1862, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984, C. I, s. 524.

⁵¹¹ İsfahanî, *Müfredatu elfazı'l-Kur'an*, s. 129.

⁵¹² Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, C. XIV, s. 311.

Kâdî, tevbe mevzusunu ağırlıklı olarak bu iki kavram (ceza-günah) penceresinden irdelemektedir.

İtizar ve tevbe terimleri, günah-ceza münasebetini açıklamada Kâdî Abdülcebâr'ın kullandığı temel kavramlardır. Onun düşüncesinde i'tizar, kabahat işleyen bir kimsenin özrünü kabul etmesini istediği kimseye karşı kınanmasının ortadan kaldırılmasına yarayacak olan bir kavramdır. Bu şekliyle ele alındığında itizar ve tevbe aynı düzlemde yer almakta ve aynı fonksiyonu görmektedirler. Bu nedenle müstehak olunan bir kötülüğü veya kınanmayı defetme hususunda tevbe ile itizarın hükümleri neredeyse hiçbir değişiklik göstermemektedir.⁵¹³ Çünkü söz konusu olan iki kavram da, bir kabahatin meydana getirmiş olduğu olumsuz bir neticeyi bertaraf etmeye yöneliktir. O halde bu iki kavram arasında bir sınıf ayrımının bulunmadığını, yalnızca ufak bir derece farkının var olduğunu söylemek doğru olacaktır.

Kâdî Abdülcebâr'ın anlayışına göre, bilhassa ahirete ait cezalandırmayı gerektiren bir eylem sebebiyle meydana gelen zem, hiçbir şekilde itizarla defedilemez. Çünkü cezalandırılmayı gerektirecek bir fiile verilecek olan ceza, Allah'ın bir vaîdi olduğu ve Allah'ın tehdidinden dönmesi mümkün olmadığı için bu durumda olan kimsenin O'nun adaleti gereği bu cezayı çekmesi vaciptir.⁵¹⁴ İşlenmiş olan bu ceza yalnızca tevbe ile ortadan kaldırılabilir.⁵¹⁵ Onun düşüncesine göre, böyle bir cezayı ortadan kaldırabilmenin mutlak yolu tevbeden geçmektedir. Aksi halde bu durumda olan kimsenin yüklendiği günahı kurtulması imkânsızdır.⁵¹⁶

Kâdî, iki sebeple insanın tevbe etmesinin zorunlu olduğunu ve bu durumu da işlenen suçun ilgili olduğu varlık yönünden değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu kapsamda tevbe, ya iki kişi arasında meydana gelen bir iş dolayısıyla ya da Allah ile yaratmış olduğu kul arasında hasıl olan suç sebebiyle gerekmektedir. Şayet tevbe Allah ile insan arasında gerçekleşiyor ise burada ya amelle ya da inançla ilgili bir durum söz konusudur. Şu halde insanın işlemiş olduğu kötülük sebebiyle günahından dolayı tevbe etmesi veyahut O'nun emrine uyulmama sonucu yapılan kötülüğe bir daha asla dönmeme hususunda azimli ve kararlı olması gerekir.⁵¹⁷

⁵¹³ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, C. XIV, s. 311.

⁵¹⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, s. 149-200.

⁵¹⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, C. XIV, s. 318.

⁵¹⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, C. XIV, s. 336.

⁵¹⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, s. 799.

Kâdî, bir tevbenin sahih olabilmesi için pişmanlığın ve azmin bir arada olmasını şart koşmaktadır. Çünkü ona göre, azmedip pişman olmazsa ya da pişman olup da azmetmezse, nasûh (içten ve samimi) bir tevbe olarak değerlendirilmez. Onların itibarı ve değeri, ancak birlikte olmalarıyla anlam kazanır. Pişmanlık, kötü olması sebebiyle kabîh bir fiilden nadim olma yoluyla zuhur eder. Ayrıca kişinin bu tür kötü fiile veya benzerlerine dönmemeye de kararlı ve azimli olması gerekir. Bir kimse kabîh olan bir fiilden kötü oluşu sebebiyle değil de, başka bir sebepten dolayı pişman olursa, ona benzer bir fiile dönmemeye azmetmiş olsa bile, böyle bir dönmeme azmi tevbe etmiş sayılmaz. Yani bu sahih bir tevbe olarak kabul edilmez. Ama kötü oluşu sebebiyle bir fiilden pişman olunması ve benzerine dönmemede azimli olunması tevbe olarak kabul edilir.⁵¹⁸

Önde gelen Mu'tezilî âlimlerden Ebû Hâşim el-Cübbâî, bir günahın tevbe edip de diğerinde ısrarcı olmayı, tevbenin sıhhatine engel olarak görmektedir. Kâdî da doğru olan görüşün bu yönde olduğunu savunarak onu desteklemektedir. Çünkü az önce de belirttiğimiz gibi Kâdî'ya göre, tevbede aslolan şey, işlenen günahın ısrarcı olmamak, onu bir daha yapmamaya kararlı olmak ve ondan dolayı pişman olmaktır. Bu sebeple bir günah için tevbe ediliyorken, diğeri için tevbe edilmezse işte bu tevbenin sahihliğine mani bir durumdur.⁵¹⁹

Kâdî'ya göre insanın günah sebebiyle çarptırılmış olduğu cezası, ya tevbe yoluyla ya da işlenen günahın daha güzel bir iyilik işlemle sâkit olur.⁵²⁰ Yani ona göre tevbe, cezayı düşürmektedir.⁵²¹

Sonuç itibarıyla Kâdî Abdülcebbar'ın Allah-insan ilişkisi bağlamında tevbeyle böyle i'tizâlî yaklaşımı, Mu'tezile'nin temel prensiplerinin ve ulûhiyyet telakkilerinin doğal bir neticesidir. Ona göre, kul açısından tevbe, büyük günahlar söz konusu olduğunda zarûrîdir; çünkü büyük günahlardan bağışlanarak cennete girmenin yegâne yolu, tevbe etmekten geçmektedir. Allah söz konusu olduğunda şartlarına uygun olarak yapılması durumunda O'nun tevbeleri kabul etmesi ise vâciptir. Yine aynı şekilde Allah'ın insan için en uygun ve en iyiyi yaratması kendisine vâcip olduğundan kulunun tevbesini kabul etmesi de vâciptir. Kâdî, kelâmî düşünce sisteminde Allah-insan ilişkisi bağlamında kişinin günahlardan kurtulması

⁵¹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, C. XIV, s. 320.

⁵¹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, ss. 794,795.

⁵²⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, ss. 644,645.

⁵²¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 790.

için tevbe'yi zarûrî görmektedir. Bu da, Mu'tezile'de ahlâkî bir yaşam tarzının kurulmasına ciddi bir katkı sunacaktır.

4.3.5. Şefâat

شفع kökünden gelen bir kelime olan şefâat, sözlükte “bir şeyi çift yapmak”,⁵²² “bir şeye onun benzerini eklemek”,⁵²³ “iki şeyi yan yana koymak”,⁵²⁴ “bir kimseden yardım talep etmek”,⁵²⁵ “birinin ihtiyacını gidermek için bir başkasından yardım talep etmek”,⁵²⁶ “başkası için af dilemek, günahkâr bir kimsenin affı için Allah’a niyazda bulunmak”⁵²⁷ ve “aracılık yapmak, vesile olmak, dua etmek”⁵²⁸ gibi manalara gelmektedir. Şefâat, bir kimsenin zarardan kurtulması, bir faydaya erişmesi ya da bir ihtiyacını gidermesi amacıyla yapılır.⁵²⁹

Terim olarak ise şefâat, “kıyamet gününde peygamberlerin ve kendilerine müsaade edilen salih kulların, müminlerin mağfireti için, Allah katında yakarıшта bulunması”,⁵³⁰ “ahirette günahları çok olduğundan cehenneme girecek kimselerin kurtulması ve af olmaları için Allah Teala'ya yalvarmak ve cennete girmelerini sağlamak”,⁵³¹ “günahkar müminlerin bağışlanması, günahı olmayanların da mertebelerinin yüceltilmesi için kendilerine izin verilenlerin Allah’a dua ve niyazda bulunmaları ve o günahkar kimselerin günahlarının affedilmesini istemeleri”, “birisine yardımcı olmak ve onun yerine istekte bulunmak için başkasıyla bir araya gelmek”⁵³² ve “yetkili birinden bir başkasının kusurunu affetmesini istemek, ona aracılık yapmak”⁵³³ gibi muhtelif anlamlarda kullanılmaktadır.

Mu'tezile'nin şefâat anlayışı diğer mezheplerin şefâat anlayışına göre farklılık arz etmektedir. Çünkü onlar, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının benimsemiş

⁵²² Mu'cemü'l Vasi, 4. bs, Kahire 2004, s. 487.

⁵²³ Rağib el-İsfahanî, Müfredat, 1. bsk., çev. Mustafa Yıldız, Çıra Yayınları, İstanbul 2017, s. 526.

⁵²⁴ İsmail Şık v.dğr., Sistematik Kelam 2, Araştırma Yayınları, 2016 Ankara, s. 217.

⁵²⁵ Ma'luf Levis, el-Müncid, 1. bsk., Katolikiyye Matbaası, Beyrut 1949, ss. 405,406.

⁵²⁶ Fahreddin er-Razî, eş-Şefâatü'l-Uzma fi Yevmi'l-Kiyâme, Thk., Ahmet Hicazî-Ahmet Seka, , El-Mektebetü'l Ezheriyye li Tûras, Kahire 1979, s. 37.

⁵²⁷ Nureddin es-Sâbunî, Maturidiyye Akaidi, 17. bsk, çev. Bekir Topaloğlu, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2017, s. 203.

⁵²⁸ Ahmet Ak, Maturidî Alimlerine Göre şefâat İnancı, 1. bsk., İdeal Kültür Yay, İstanbul 2016, s. 35; Akif Akay, İslâm İnancında Şefâat, Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012, s. 23.

⁵²⁹ Akay, İslâm İnancında şefâat, s. 23.

⁵³⁰ Mustafa Alıcı, “Şefâat”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul 2010, C. 38, s. 411.

⁵³¹ Ahmet Lütfi Kazancı, İslâm Akaidi, 3. bsk., Ensar Neşriyat, İstanbul 2014, s. 251.

⁵³² İsfahanî, Müfredat, s. 526.

⁵³³ Ömer Özsoy-İlhami Güler, Konularına Göre Kur'an, Fecr Yayınevi, Ankara 1998, s. 295.

olduğu günahkâr mü'minler için de şefâatin söz konusu olabileceği düşüncesini kabul etmemektedirler. Onlara göre şefâat, işlediği günahlardan dolayı tevbe eden kimseler için geçerli olur. Yani büyük günah sahibi kimselerin tövbe etmemesi halinde onlar için şefâat asla söz konusu olmaz. Mu'tezile, küçük günah işleyen kimselerin durumu hakkında ise böyle kimselerin günahlarının Allah tarafından affedileceği için onların şefâate ihtiyaçlarının olmadığını iddia etmiştir. Şefâat kavramını onlar, "mü'minlerin cennetteki derecelerinin daha da yükseltilmesi" şeklinde anlamışlardır.⁵³⁴

Araştırmamıza konu olan Kâdî ise şefâati şu şekilde tanımlamaya çalışır: "Buna göre, bil ki şefâat, sözlükte vitrin zıddı olup çift (şüf*) kelimesinden alınmıştır. Bu şekilde ihtiyaç sahibi, şefâatçi ile çift olmuş olmaktadır. İstilahta ise şefâat, gayr meselesi olup başkasına fayda sağlamak veya ondan zararı gidermektir. Burada muhakkak şefâat eden, şefâat edilen, şefâat konusu ve şefâate aracı olan vardır."⁵³⁵

Mu'tezile ekolü, iman-amel ilişkisi meselesinde amelin imandan bir cüz olduğu düşüncesini benimsediğinden dolayı sahib-i kebîrenin tövbe etmezse sonsuza dek cehennemde kalacağını, şefâatten yararlanamayacağını ve bu durumda olan kimseye hiçbir şefâatçinin şefâatçi olmayacağını ve olmuş olsa dahi şefâatinin kabul olmayacağını savunmaktadır.⁵³⁶

Mu'tezile birçok hususta olduğu gibi şefâat konusunu da "usûl-ü hamse" diye isimlendirdikleri beş temel esas çerçevesinde, özellikle de "adl" ve "va'd ve va'id" ilkeleri ekseninde açıklamaktadır. Onlara göre Allah, adâleti gereği hiçbir kimseyi doğru yoldan saptırmaz. İnsan işlediği fiillerinin yaratıcısı olduğu için, Allah'ın kullarını sapkınlığa düşürmesi O'nun azametini yakışmaz. Bununla birlikte kötülük yapan günahkârı cezalandırması ve iyilik yapanı da mükafatlandırması O'nun adaletinin bir gereğidir. Yani demek oluyor ki: Allah adaleti gereği mü'mine va'd ettiğini yerine getirmek ve kâfire ise belirtmiş olduğu azap tehdidini uygulamak zorundadır.⁵³⁷

⁵³⁴ Süleyman Narol, "Fahreddin Razî ve Kâdî Abdülcebbar'ın Şefâat Konusundaki Ayetlere Yaklaşımı ve Değerlendirilmesi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 13, ss. 130,131.

⁵³⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, C. 2, s. 606.

⁵³⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 689; Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 166; Ak, *Maturidî Alimlerine Göre Şefâat İnancı*, ss. 12, 13.

⁵³⁷ Mustafa Öztürk, "Mu'tezile ve Tefsir", *Marife Dergisi*, Mu'tezile Sayısı, 2003, s. 101; İlyas Çelebi, "Mu'tezile" *DİA*, C. 31, s. 396.

Mu'tezile, Kur'an'da mü'minlere şefâat edileceği hususunda bilgi veren âyet-i kerîmelerin bulunduğunu, ancak mürtekib-i kebireye şefâat edileceğiyle ilgili bir âyetin bulunmadığını iddia etmektedir. Onlar, Allah'ın zalimlere şefâatçi olmayacağını bildirdiğini, şefâat hususunda delil getirilen hadislerin ise ahad olması sebebiyle şefâatin varlığına delil olamayacağını belirtmektedirler. Mu'tezile, "Kim zerre kadar hayır işlerse onun karşılığını görür, kim de zerre kadar şer işlerse onun karşılığını görür."⁵³⁸ ayetlerinden çıkan hükmün herkes için umumiyet ifade ettiğini söylemektedir.⁵³⁹

Şefâat konusunda Mu'tezile mezhebi ile diğer mezhepler arasında bulunan görüş farklılıklarının bir diğer temel sebebi de, mürtekib-i kebîrenin konumu meselesidir.⁵⁴⁰ Mu'tezile, büyük günah işleyen kimseye "el-menzile beyne'l-menziyeteyn" ilkesi gereğince işlediği bu günah sonucunda küfre düşmediğinden kâfir değildir, bu günah dolayısıyla imanlı da değildir, demektedir. Bu kimseyi imanla küfür arasında bir yerde konumlandırarak, "fâsık" diye vasıflandırmışlardır.⁵⁴¹ Onlar, mürtekib-i kebîrenin günahkâr olması sebebiyle imanını kaybettiğini ve mü'minlerden ayrı durması gerektiğini belirtmektedirler. Bu şekliyle de şefâati yalnızca mü'minlerin derece ve faziletlerinin ziyadeleştirilmesi ve onlara bir ikram olarak görmektedirler.⁵⁴²

Mu'tezile ekolü aslında şefâati tam anlamıyla inkâr etmemektedir. Onların bir kısmı, şefâatin günahkâr kimseler için değil, cennetliklerin faziletlerinin ve derecelerinin yükseltilmesi amacıyla gerçekleşeceğini belirtmektedir.⁵⁴³ Bu bağlamda Mu'tezile içinde var olan iki temel düşünceden söz edilebilir. Bunların birincisi, Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'a nispet edilen, şefâatin yalnızca küçük günah işleyen kimselere yönelik olacağını benimsediği görüş, ikincisi ise sadece tövbe edip ölmüş olanlara şefâatin olacağı görüşüdür. Mu'tezile'nin genelinin benimsemiş

⁵³⁸ Zilzâl, 99/7-8.

⁵³⁹ Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 227.

⁵⁴⁰ Mesut Erdal, *Kırk Soruda Kur'an ve Sünnete Göre Şefâat İnancı*, Yeni Akademi Yay. İzmir 2006, ss. 132,133.

⁵⁴¹ Şehristani, *Milel ve Nihal*, s. 60; Mehmet Taşdelen, "Mu'tezile'de Şefâat Anlayışı", *Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/10, (Aralık, 2015), s. 82.

⁵⁴² Taşdelen, *Mu'tezile'de Şefâat Anlayışı*, s. 91.

⁵⁴³ Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 339.

olduğu görüş ise büyük günah işleyip de tövbe etmeden ölen kimseye şefâatin olmayacağı yönündedir.⁵⁴⁴

Mu'tezile, büyük günah sahibi kimseler için şefâatin söz konusu olması halinde böyle kimselerin bu çeşit günahları işleme hususunda ısrarcı davranacaklarını, cenneti kazanmış olmalarının vermiş olduğu rahatlıkla daha farklı günahları ve kötülükleri işleyebileceklerini iddia etmiştir. Bu durum ise Mu'tezile'nin gûnahta ısrar eden ve rahat davranan kimseler için yanlış gördüğü bir husustur. Çünkü onların nezdinde cennet, salih amel işleyenlerin ve salih kulların kazanacağı bir sonuçtur. Şayet büyük günah işleyen kimseye şefâat edilirse ve bunun sonucunda cennete giderse bu kabih bir davranış olur.⁵⁴⁵

Kâdî ise âhîret ile ilişkili mevzuları va'd ve vaîd ilkesiyle değil, el-menziletü beyne'l-menziyeteyn ilkesi kapsamında değerlendirme yolunu tercih etmiştir.⁵⁴⁶ O da, Mu'tezile'nin ekseriyetinde olduğu gibi şefâatin yalnızca mü'minlerin derecelerinin ve faziletlerinin yükseltilmesi amacıyla gerçekleşeceğini öne sürer. Büyük günah sahibi kimselerin şefâatten yararlanamayacağını, küçük günah işleyen kimselerin ise günahlarının zaten Allah tarafından bağışlanacağını belirtmiştir.⁵⁴⁷ Abdülcebbar, Hz. Peygamber'in şefâati hususunda da onun şefâatinin ümmeti için olacağı hakkında bir ihtilafın olmadığı, sadece olacak olan bu şefâatin kimleri kapsayacağı konusunda ihtilafın bulunduğunu ve dolayısıyla âhîrette şefâatin, tevbe eden mü'minler için olacağını savunmaktadır.⁵⁴⁸

Daha sonra ise Kâdî, şefâat mevzusuyla ilgili olarak şefâatin makbul olup olmayacağını belirleyecek olanın sadece Allah olması gerektiğini ileri sürerek kendisine şöyle bir soru yöneltir: "Şefâati kabul edecek olan varlık, kendisine birisi için şefâatte bulunan aracının şefâatine icabet ettiğinde, bu, şefâat edecek olan aracı kimseye bir ikram olur mu olmaz mı?" Burada temel husus, şefâati kabul edenin şefâat eden aracı kimseye ihsanda bulunması ve böylece o kimsenin derecesinin yükseltilmiş olmasıdır. Çünkü burada şefâati kabul eden varlığın aracının şefâatini kabul ederek ona ihsanda bulunmayı amaçlamış olması malumdur. Aksi takdirde

⁵⁴⁴ Narol, "Fahredden Râzî ve Kâdî Abdülcebbar'ın Şefâat Konusundaki Ayetlere Yaklaşımı ve Değerlendirilmesi", s. 133.

⁵⁴⁵ Taşdelen, *Mu'tezile'de Şefâat Anlayışı*, s. 92.

⁵⁴⁶ Şık, v.dğr., *Sistemantik Kelâm 2*, s. 174.

⁵⁴⁷ Narol, "Fahredden Râzî ve Kâdî Abdülcebbar'ın Şefâat Konusundaki Ayetlere Yaklaşımı ve Değerlendirilmesi", s. 133.

⁵⁴⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 688.

şefâati kabul eden varlığın bir faydayı bir başkasına ulaştırması veya herhangi bir zararı defetmesi aracının şefâatiyle olmamış olur.⁵⁴⁹

Son olarak Kâdî, “Öyle bir günden korkun ki, o gün kimse başkası için bir şey ödeyemez; hiç kimseden şefaât kabul olunmaz, hiçbir kimsenin yerine başkası kabul edilmez; onlara asla yardım da yapılmaz.” mealindeki Bakara sûresinin 48. ayet-i kerîmesindeki hitabın yalnızca kafirlere yönelik olmadığını, günahkâr olan mü’minleri de içine aldığını, bu kimselerin ise tevbe etmedikleri takdirde kendilerine Hz. Peygamberin şefâatte bulunmayacağını ifade etmektedir.⁵⁵⁰

Özetle ifade edecek olursak Kâdî, büyük günahlar söz konusu olduğunda şefaati kabul etmemektedir. Onun küçük günah işleyen kimseler ise zaten Allah tarafından affedileceği için böyle kimselerin günahları için şefaate ihtiyacı olmadığını ileri sürerek, şefaât kavramıyla “mü’minlerin cennetteki derecelerinin daha da yükseltilmesi” anlamını kastettiği anlaşılmaktadır.

⁵⁴⁹ Kâdî Abdülcabbâr, *Şerh*, s. 688.

⁵⁵⁰ Narol, “*Fahreddin Râzî ve Kâdî Abdülcebbâr’ın Şefâat Konusundaki Ayetlere Yaklaşımı ve Değerlendirilmesi*”, s. 135.

SONUÇ

Hicrî IV. asrın ilmî ve kültürel zenginlikleri içerisinde yaşamış ve yetişmiş olan Kâdî Abdülcebbâr, hiç kuşkusuz kelâm tarihine damgasını vuran önde gelen Mu'tezilî bir mütekellimdir. Tüm hayatını telif ve tedris faaliyetlerine vakfetmiş, İslâmî ilim dallarının neredeyse her alanında temayüz etmiş, çok yönlü ve üretken bir düşünürdür. O, mensubu olduğu Mu'tezile ekolü için çok önemli bir konuma sahiptir. Mu'tezile'de Ebû'l-Hüzeyl, Nazzâm ve Câhız'dan sonra adından çokça söz ettirmeyi başarmış, Mu'tezile'nin çatısını kurarak onu daha sistematik bir hale getirmiştir. Kâdî, hocası Ebû Abdullah el-Basrî'nin ölümünden sonra onun yerini almış olup, Mu'tezilî çizgiyi devam ettiren ve i'tizalî düşünceyi geliştirip olgunlaştıran son temsilcidir. Yaşadığı dönemde Kâdî'nin tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve dinler tarihi konularında çeşitli eserler telif etmesi, onun ilmen ve fikren çok yönlü bir âlim olduğunun kanıtıdır.

Araştırmamızda Kâdî Abdülcebbâr'ın Allah tasavvuru kapsamında sıfatlar meselesi, ahvâl teorisi, Allah'ın fiilleri, yaratma, gayelilik, adâlet ve hikmet gibi konular irdelenmiştir. O, insan anlayışı bağlamında insanın tabiatından, mâhiyetinden ve varlık koşulları kapsamında onun kabiliyetlerinden söz etmiştir. Bunlara bağlı olarak bu iki varlık alanı arasındaki ilişkinin ahlakî, toplumsal, doğal ve ferdî boyutları gözler önüne serilmiştir.

Allah'ın sıfatları, mâhiyeti, nasıl bir varlık olduğu konusu, yani Tanrı tasavvuru meselesi ve O'nun âlemde ne şekilde etkin olduğu ve onunla nasıl bir ilişki içinde bulunduğu konusu, İslâm kelâm bilginlerinin üzerinde durduğu önemli, belki de en temel mevzulardandır. Kâdî Abdülcebbâr Allah tasavvurunu, usûl-i hamse'nin ilki olan "Tevhid" prensibi ve tenzih anlayışı çerçevesinde şekillendirmiştir. Allah'ın "Bir" ve "Kâdîm" olması, onun Allah tasavvurunun önemli bir bölümünü oluşturan niteliğe sahiptir. Diğer Mu'tezilî mütekellimler "adâlet" ilkesini birinci sıraya koyarken Kâdî Abdülcebbâr, "Tevhid" ilkesine ilk sırayı vermiştir. Ona göre, tevhid prensibi ve onun tenzih anlayışı Allah tasavvurunun özünü oluşturmaktadır.

Abdülcebbâr'a göre Allah, zatı itibarıyla ezeli ve ebedî olarak kudret, ilim, hayy ve irâde gibi sıfatları kendisinde barındırmaktadır. Allah ezelde bir kudretle kâdir olmaksızın zâtı dolayısıyla kâdirdir. O'ndan herhangi bir gafletin, bilgisizliğin

ve dikkatsizliğin hâsıl olması ise imkânsızdır. Allah âlim oluşu gereği hiçbir şekilde bu sıfatın kapsamı dışına da çıkmaz.

Kâdî, Allah'ın hayy sıfatının ise kudret ve ilim sıfatının temelini oluşturduğunu, bu sebeple de kadîr ve alîm olan Allah'ın zorunlu olarak da hayy olması gerektiğini savunmaktadır. Hayy kelimesinin Kur'ân'da Allah için sıfat anlamında kullanıldığını Bakara sûresi 2/255. âyetini delil getirerek kabul etmektedir. Ona göre Allah, zâtıyla diridir, ama hayatla diri değildir. Onun düşüncesine göre eğer Allah hayatla diri olmuş olsaydı O'nun cisim (beden) sahibi olması lazım gelirdi. Oysa Allah ezeli ve ebedi olarak diridir.

Ebû Hâşim'in sıfatlar meselesini açıklığa kavuşturmak için sıfat ve vasıf kavramlarının yerine "hal" kavramını kelâm ilmine kazandırdığı görülmüştür. Ehl-i sünnet'le Mu'tezile arasında önemli görüş ayrılığına yol açan ilâhî sıfatlar hakkında o, sıfatlar meselesini kendince çözüme kavuşturmayı amaçlamıştır. Ebû Hâşim'e kadar Allah'ın sıfatları hususunda başlıca iki tür teori hâkimdi. Bunlardan birincisine göre sıfatlar hem zihinde hem de zihnin dışında zât ve mahiyet olarak gerçek bir varlığa sahiptir. İkinci teori ise sıfatlara böyle bir varlık tanınması halinde Allah'ın zâtı gibi sıfatlarının da ezeli olması gerekeceğini, bunun ise birçok ezeli varlık bulunduğu (taaddüdü'l-kudemâ) sonucunu doğuracağından dolayı ilâhî sıfatları varlık anlamı taşımayan isimler sayan Mu'tezile'nin çoğunluğunun görüşüdür. Ebû Hâşim bu iki teoriye ek olarak ahvâl teorisini ortaya atarak konunun daha da karmaşık hale gelmesine sebebiyet vermiştir. Bu hususta Kâdî'nin ise, sıfatlar meselesi çerçevesinde başvurduğu Ebû Hâşim'in geliştirmiş olduğu "ahvâl teorisi" hakkında Allah'ın sıfatlarının O'nun zâtına bağlı olduğu düşüncesini savunmakla birlikte O'nun zatında ilâve sıfatlar barındırmaması hasebiyle söz konusu bu teorinin kendi sıfat anlayışıyla uyduğunu belirterek bu teoriye karşı olmadığı anlaşılmaktadır.

Araştırmamızda Mu'tezile ve Kâdî'nin, Allah'ın fiillerinde kuşkusuz bir gâyenin ve hikmetin var olması gerektiği tezini savundukları ortaya çıkmıştır. Bu nedenle Mu'tezilî mütekellimlere göre amaç, gâye ve hikmetten yoksun olan fiiller anlamsız ve saçmadır. Bu çeşit fiilleri Allah'a izâfe etmek doğru değildir. Çünkü O'nun eylemlerinin en temel özelliği muhkem ve sağlam oluşunun yanında ahlâkî olarak da adâlet ve hikmet vasıflarını taşıyor oluşudur.

Kâdî Abdülcebbâr'ın adâlet hakkındaki düşüncesine bir bütün olarak baktığımızda ise onun, savunucusu olduğu Mu'tezile ekolünün adâlet anlayışı ile genel olarak benzeştiği görülmüştür. Kâdî'nin adâlet prensibi ile açıklamaya çalıştığı şey, Allah'ın bütün fiillerinin hasen olduğu ve O'nun kabîh olanı asla işlemeyeceğidir. O böyle yaparak Allah'ı tüm eksikliklerden münezzehtir kılmayı amaçlamaktadır. Çünkü kabîh olanı işleyen bir kimse, bunu ancak ya cehalet sebebiyle yani onun kabîh olduğunu bilmemesi sebebiyle ya da kabîh olanı işlemeye ihtiyaç duyduğu için yapar. Oysa Allah'ın böyle bir şeye ihtiyacı yoktur. Âlim olduğu için de yine kabîhi yapmasına lüzum bulunmamaktadır. Bunun aksine, hatta Allah'ın yaptığı bütün fiiller kulların zararına değil, faydasına yöneliktir. Kadî, buradan yola çıkarak kötü gibi görünen olguların, esasında insanın yararına yönelik olduğunu, bu nedenle de onların gerçekte bizzat hasen olduğunu iddia etmiştir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın, kelimî düşünce sisteminde insan algısını ise muhtelif açılardan ele alıp incelediği görülmüştür. Ona göre insan, ilim, irâde ve kudret sahibi olmasıyla diğer varlıklardan ayrılan mükellef, güçlü ve diri bir varlıktır.

Kâdî, insanın mâhiyeti hususunda onun daha çok fiziki yapısını ön planda tutmaktadır. Onun teolojik antropolojik düşüncesinde insan zaten bedenden ibarettir. Bu nedenle ona göre beden ruhtan daha üstün bir varlık olarak telakkî edilir. Aslında Kâdî'nin düşüncesinde insanda var olan ruh, insanın alıp verdiği nefesten başka bir şey değildir. Ona göre, insanı bir şey yapmaya iten veya ondan men eden ruh değil, insanın bizâtihi kendisidir.

Kâdî'nin, güdüler kapsamında dönemine nazaran oldukça önemli ve ileri düzeyde bir teori ürettiğini söylemek mümkündür. O insan organizmasını dinamik ve düzenli bir şekilde işleyen bir bünye olarak izah etmeye çalışmıştır. Bu çerçevede fiilin oluşumuna tesir eden psikolojik güdüler yoluyla geliştirdiği teorinin unsurları arasındaki bağlantıyı detaylı bir şekilde irdelenmiştir. Bu organizmanın yapısında ise daha ziyade hayatta kalma, beslenme, korku, faydalanma, kaçınma, merak ve cinsellik gibi onun gereksinmelerini giderme etrafında gelişen ve insanı bu doğrultuda harekete geçiren birtakım güdüler yer almaktadır.

Onun düşüncesinde yine insan, dinî sorumluluklarını bilen, bu doğrultuda düşünceleriyle eylemlerini harekete geçiren ve bu eylemlerin sonuçlarının karşılığını mutlaka göreceğine inanan etkin ahlâkî bir varlıktır.

Abdülcebbâr'a göre insan İlâhî hitaba muhatap mükellef bir varlıktır. Onun teklîf edileni yerine getirebilmesi için, fiillerini kendisine bahşedilmiş özgür bir irâde ve kudretle yapmış olması gerekmektedir. Bu sebeple Allah, fiilden önce potansiyel olarak onu işleme gücünü insanda var etmiş ve fiillerini işleme durumunda onu özgür bırakmıştır. İnsan özgür irâdesini dilediği gibi kullanabilir. Kul, fiili işlemeden önce Allah'ın ilk yaratılıştaki kendisine verdiği güçle seçenekler arasında yapabileceği her türlü eylemi seçip yapabilir. Şayet bu durumun aksi olsaydı, yani insanda fiilden önce o fiili gerçekleştirebilecek bir güç bulunmasaydı, insanın mükellef olması zulüm olurdu ki, böyle bir şey asla Allah'ın adâletiyle bağdaşmazdı.

Kâdî Abdülcebbâr'ın düşünce sisteminde insanın, onun tanrı anlayışının önemli bir parçasını oluşturduğu anlaşılmaktadır. Çünkü ona göre tabiatın yanında insanı gözardı eden bir teoloji, teoloji olma hüviyyetine sahip olamaz. İnsan ve tabiat varlık yönüyle doğal olarak ve kaçınılmaz bir biçimde iç içe yer almaktadır. Bu nedenle Kâdî Abdülcebbâr'ın teolojik antropolojisinde tabiat gibi insan da baştan beri Tanrı'dan bağımsız ve kopuk bir varlık değildir, yani bu iki varlık olan Allah ile insan arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır.

Bu bağlamda Kâdî'nin düşüncesindeki Allah-insan ilişkisi, irdelenen bazı kavramlar üzerinden açıklanarak bir takım sonuçlara ulaşılmıştır. Allah-insan ilişkisi kapsamında en önemli hususlardan bir tanesinin insanın fiilleri meselesi olduğu dikkatimizi çekmiştir. Kâdî'nin, insanın fiilleriyle ilgili olarak tam anlamıyla Mu'tezilî düşünceyle uyum içerisinde olduğu saptanmıştır. O, insanın mükellef oluşunun sağlam bir zemine oturtulabilmesi ve teklîfin tam manasıyla gerçekleşebilmesi için insanın işlediği fiillerde mutlaka hür olması gerektiği tezini savunmuştur. Ona göre, cebrî anlayış nedensellik ilkesinin yıkılmasına ve dini hükümlerin yok olmasına sebebiyet vereceği için, akla ve mantığa sığmayan, kesinkes reddedilmesi gereken bir düşüncedir. Bu bağlamda, Allah kulunu mükellef tuttuğu zaman, ona o fiili işleyebilecek güç ve takati vermeli ve onun eylemini işlemede karşılaşılabilecek engelleri de gidermelidir. Sıhhatli bir teklîfin gerçekleşebilmesi, yalnızca kulun gücünün yettiği şeylerle yükümlü tutulmasıyla mümkün olur. Bu sebeple de zaten Kâdî'ye göre teklîf-i mâ lâ yutâk câiz değildir. Aksi halde kulun böyle bir şeyle sorumlu tutulması abesle iştilal olduğu için adâlet ve hikmet sahibi Allah bundan münezzehtir.

Allah-insan ilişkisi kapsamında değerlendirilebilecek olan kader hususunda ise Mu‘tezile âlimleri ve Kâdî, zannedildiğinin aksine kaderi tümüyle reddeden bir düşünceye sahip değildirler. Çünkü onlar, insanın eylemlerinin Allah tarafından “önceden yaratılması ve belirlenmesi” anlamına gelen, insan özgürlüğünü yok sayan ya da sınırlayan kader anlayışını reddetmişlerdir. Bunun yanında âlemin ve içinde var olan mahlûkâtın oluşumu ile insanın murâd etmesi haricinde meydana gelen olaylar bağlamında kader ve kaza düşüncesini ise kabul etmişlerdir.

Kâdî, rızık meselesinde Allah dışında hiç kimsenin rızık veren konumunda bulunmadığını ifade etmektedir. İnsanoğlu, yediği haram bir şeyden dolayı cezalandırılmayı ve yerilmeyi hak eder. Allah’a izâfe edilen hiçbir şey kabih (çirkin) olamaz. O’na izâfe edilen bir şeyi yapan kimse de cezalandırılmaya ve yerilmeye müstehak olamaz. Bu sebeple de haram bir şey rızık olarak kabul edilemez. Çünkü Allah haram olan bir şeyi rızık olarak yaratmaz. Oysa Ehl-i Sünnet’e göre kötü olan, kabih bir şeyi yaratmak değil, onu elde etmek ve kazanmak için çaba göstermektir. Buna karşılık Kâdî Abdülcebbar’ın ve Mu‘tezile’nin genel ve yaygın görüşü, Allah’ın hikmeti ve adâleti gereği haram rızık da dahil kötülüğü asla yaratmayacağı, murâd etmeyeceği ve O’nun tüm fiillerinin iyi olacağı yönündedir. Buradan hareketle, Kâdî’nin düşüncesinde insanın haram yolla kazandığı rızıkta Allah’ın bir dahlinin olmadığı ve dolayısıyla gayrı meşru yollarla elde edilen rızıktan ötürü dinî-ahlâkî sorumluluğun tamamen insana ait olduğunu savunduğu sonucuna varmamız mümkündür.

Ecel hakkında Kâdî, maktûlün eceli hususunda mutlak hüküm vermeyi doğru bulmamıştır. Maktûl hakkında Basra ve Bağdat ekollerinin konuyla ilgili “ölecekti veya yaşayacaktı” gibi hükümlerinin yanlış olduğunu söyleyerek meselenin çözümüne yönelik orta bir çözüm yolu ortaya atmış ve “imkan” tezini savunmuştur. Onun düşüncesine göre maktûl ne şekilde ölürse ölsün kendi eceliyle ölmüştür. Yaşayan kimse de kendi eceliyle yaşamına devam etmiştir. Kişi şayet öldürülmeseydi kesin olarak ölürdü veya kesin olarak yaşardı dememiz mümkün değildir. Zira maktûlün o anda yaşaması veya ölmesi imkan dâhilindedir. Ayrıca Kâdî, bir katledilme olayında kâtilinde mutlaka bu fiili sebebiyle cezaya müstehak olacağını savunmuştur. Aksi halde kâtilin gerek dünya hayatında kısas ve diyet, gerekse âhîret hayatında ebedî cehenneme atılma gibi cezalara çarptırılmaması Allah’ın vaîdi ve adaletiyle bağdaşmazdı. Bu ise muhal bir durumdur.

Kâdî, konumuzla alakalı diğerk bir kavramımız olan elem ve ızdırap hususunda onların reel varlığını inkar etmeyi, müşâhedelere ve zarûrî bilgilere karşı gelmek olarak addetmiştir. O, insanların, hayvanların ve çocukların dünyada çekmiş olduğu elemelerin varlığını kabul etmektedir. Onun düşüncesine göre Allah'a izâfe edilen bütün elemelerin hepsinin bir sebebi vardır. Allah, kullarına karşı hiçbir zaman zulmetmeyeceği için, insanlar dünyada iken bu acıları ibret olsun diye çekmekte olup, kuşkusuz Allah bunların karşılığını âhirette ivaz verecektir. Bu hususta Kâdî Abdülcebbâr âhirete yönelik bu izahlarla da yetinmeyerek, beşerî düzlemde insanların birbirleriyle olan ilişkilerinde de elemnin hasen kabul edilebilmesi için birtakım şartlar taşıması gerektiğini ifade etmiştir. Nitekim onun bu meseledeki anahtar kavramları; fayda, zararı defetme ve istihkâktan ibarettir. Ona göre elem ancak bunların varlığı durumunda hasen olarak değerlendirilebilir.

Yaptığımız araştırmalar neticesinde Kâdî Abdülcebbâr'ın düşünce sistemindeki Allah-insan ilişkisinin ferdi boyutları kapsamında marifetullah, dua, tövbe ve şefaât gibi kavramların ön planda tutulduğu görülmüştür.

Kâdî Abdülcebbâr, marifetullahın insanda yalnızca istidlaâlle ve nazarla oluşabileceğini, bu nedenle de taklidî bir şekilde marifetullahın insanda oluşamayacağı kanaatine varmıştır. Ona göre, taklit bir bilgi kaynağı olmadığı ve bir başkasının düşüncesini delilsiz ve sorgusuz kabul etme manası taşıdığı için, taklit sonucu meydana gelen marifetullah geçerli görülmemiştir. Onun Allah'ın bilgisine ancak aklî nazar yoluyla ulaşılacağını savunduğu ve dolayısıyla bu noktada temelsiz ve delilsiz taklidî bilgiye sıcak bakmadığı anlaşılmaktadır. Kâdî'nın, aklın Allah'ın bilgisine ulaşabilecek yetkinlikte olduğunu, bu yetkinliğin ancak aklın işlevsel hale gelmesi ve akıl yürütme suretiyle oluşacağını vurguladığını görmekteyiz. Bu nedenle o, aklın yetkinliğini kullanmayıp onu körelterek Allah'ın bilgisine ulaşamayanların ise ebedi azaba müstehak olacağı kanaatini taşımaktadır.

Abdülcebbâr'ın Allah-insan ilişkisinin ferdi boyutları kapsamında değerlendirilen kavramlardan tevbeye yaklaşımı, Mu'tezile'nin temel prensiplerinin ve ulûhiyyet telakkilerinin doğal bir neticesidir. Ona göre, kul açısından tevbe, büyük günahlar söz konusu olduğunda zarûrîdir; çünkü büyük günahlardan bağışlanarak cennete girmenin yegâne yolu tevbe etmekten geçmektedir. Onun düşüncesinde insan işlemiş olduğu bir günah sebebiyle azaba çarptırılmışsa, ya tevbe yoluyla ya da o günahın ardından bir iyilik işlemekle söz konusu cezadan kurtulabilir. Yani ona göre

tevbe cezayı düşürücü bir mahiyete sahiptir. Bunlarla birlikte bir tevbenin sahih olabilmesi için Kâdî, günahta ısrarcı olmamayı, bir daha yapmama hususunda kararlı olmayı ve işlediği günah sebebiyle pişmanlık duymayı şart koşturmaktadır. Allah söz konusu olduğunda O'nun tevbeleri kabul etmesi ise vâciptir. Yine aynı şekilde Allah'ın insan için en uygun ve en iyiyi yaratması kendisine vâcip olduğundan kulunun tevbesini kabul etmesi de vâciptir.

Kâdî, büyük günahlar söz konusu olduğunda şefaati kabul etmemektedir. Onun küçük günah işleyen kimseler ise zaten Allah tarafından affedileceği için böyle kimselerin günahları için şefaate ihtiyacı olmadığını ileri sürerek, şefaate kavramıyla “mü'minlerin cennetteki derecelerinin daha da yükseltilmesi” anlamını kastettiği anlaşılmaktadır. Kâdî büyük günah işleyen kimseler için şefaati inkar etmek suretiyle beşeri düzlemde daha az hata yapan ve Allah'ın azabından korkan bir birey algısı ortaya koymuştur. Böylece toplumsal yaşamda şefaate kavramının süistimal edilerek insanların günahlara karşı duyarsızlığının önüne geçmeyi hedeflemiştir.

Allah-insan ilişkisinin ahlâkî, doğal, toplumsal ve ferdî boyutları çerçevesinde konunun daha iyi anlaşılır kılınması için başvurulan kader, rızık, ecel, marifetullah, şefaate ve tevbe gibi temel kavramlar Allah ile insan arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğunu göstermektedir. Çünkü araştırmamızda ortaya çıktığı üzere insan, Kâdî Abdülcebâr'ın Tanrı tasavvurunun çok önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Yüce Allah'ın insan ile olan dinamik ilişkisi söz konusu bu kavramlar üzerinden tezahür etmektedir.

Kâdî, tüm bu boyutları yaşadığımız âlemlerle bağlantılar kurup, oradan çarpıcı örnekler vermek suretiyle açıklamıştır. Yani onun düşünce sisteminde “kıyâsu'l-gâib ale'ş-şâhid” yöntemine sıkça başvurduğu görülmüştür. Kelâm tarihinde her ne kadar bu yöntemin tartışmaya açık olduğu kabul edilse de, gerek ele alınan itikadî konuların soyut olması, gerekse onun üslûbunun kolay anlaşılabilirliği sebebiyle, bu tür mevzuların çözümlenmesini ve kavranmasını daha anlaşılır kıldığı görülmektedir.

Özetle ifade etmek gerekirse, Kâdî'nin, Kur'ân-ı Kerîm'in ana referanslarından hareket ederek ve tecrübeye, deneye ve gözleme dayanarak tasavvur ettiği Allah-insan ilişkisi anlayışı, içinde yaşamış olduğu dönemin teorik ve felsefî spekülasyonlarına bir cevap ve reaksiyon niteliği taşımaktadır. Kâdî Abdülcebâr, bu anlayışı salt teorik akılla değil, kendi sistemine özgü olarak kullandığı müşâhede ve deneye de dayanan bir metodla inşa etmiştir. Araştırmalarımız neticesinde Kâdî'nin

Allah ile insan arasındaki ilişkiye yönelik bu özgün yaklaşımı, Batıda teolojik antropoloji üzerine yapılmış çalışmalarla kıyaslandığında İslâm düşüncesindeki teolojik antropolojinin en gözde ve dikkat çekici örneklerinden birisini oluşturduğu kanaatine varılmıştır. Onun kendine has geliştirmiş olduğu bu tasavvur, etkin ve mükellef insan merkezli teolojik içerikli araştırmalar yapacaklar için de yönlendirici ve ufuk açıcı bir niteliğe sahiptir.



KAYNAKÇA

- ABDÜLCEBBÂR, Kâdî, *Fazlül-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid, el-Müessesetü'l-Vataniyye li'l-Kitâb, Cezayir, 1974.
- _____, *Fırak ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Alî Sâmi en-Neşşâr ve İsmüddîn Muhammed Alî, Dâru'l-Matbû'âtü'l-Câmi'iyye, İskenderiyye 1972.
- _____, *el-Muğni fî Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, thk. İbrahim Medkur, Kahire 1962.
- _____, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Mustafa es-Sekkâ, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, c. XIV, Kahire 1965, (el-Aslah-İstihkâku'z-Zemm-et-Tevbe).
- _____, *el-Muğni fî Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl*, tahk., Muhammed Khodor Nabha, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, XX/II, 2012.
- _____, *el-Muhît bi't-Teklîf*, thk. Ömer es-Seyyid Azmi, ed-Dâru'l-Mısriyyeli't-Te'lifve't-Terceme, Kâhire 1965.
- _____, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Bşk., İstanbul 2013.
- _____, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, neşr. Abdülkerim Osmân, Kahire, 1408/1988.
- _____, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, Resâ'ilü'l-Adl ve't-Tevhîd, thk. Muhammed Imâra, Dâu'l-Hilâl, Kahire 1971.
- _____, *Müteşabihü'l-Kur'ân*, thk. A. Zerzur, Kahire 1969.
- _____, *Tenzihu'l-Kur'ân Ani'l-Metain*, Darü'n-Nahda el-Hadise, Kahire 1329.
- ABDÜLKERÎM, Osman, *Nazariyyetü't-Teklîf Ârâü'l Kâdî Abdülcebbâri'l-Kelâmiyye*, Beyrut 1971.
- ACAR, Özcan – AKBAŞ, Ali, Vd. (Komisyon), *Yeni Türk Ansiklopedisi*, C. II, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1985.
- AK, Ahmet, *Maturidî Alimlerine Göre şefâat İnanç*, 1. bsk., İdeal Kültür Yay, İstanbul 2016.
- AKARSU, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1994.
- AKAY, Akif, *İslâm İnançında Şefâat*, Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- ALICI, Mustafa, “Şefâat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2010, c. 38, ss. 411-412.
- AMMARA, Muhammed, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, Çev: Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul, 1998.
- _____, *Mu'tezile ve Müşkiletü'l-Hürriyyeti'l-İnsâniyye*, el-Mü'essesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut 1988.
- AMRECİ, Ahmed Şevki İbrahim, *el-Mu'tezile fî Bağdad ve Eserruhum fî'l-Hayati'l-Fikriyyeti ve's-Siyasiyyeti*, Mektebetü'l-Mebûlî, Kahire 2000.
- ARDOĞAN, Recep, “Mutezile'ye Göre İman Konusunda Aklın Gücü ve Sorumluluğu”, *Marife Dergisi (Mutezile Sayısı)*, sy: 3, Konya, 2004.
- ARİSTOTOLES, *Organon V Topikler*, çev. H. Ragıp Atademir, M.E.B.Yayınları, c. IV, İstanbul 1989.
- _____, *Ruh Üzerine*, Çev. Z. Özcan, Alfa Yayınevi, 2. Baskı İstanbul, 2001.

- ARMAĞAN, M. M. Şerif ve Mustafa, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yayınları, c. I, İstanbul 1990.
- ARPAGUŞ, K. Hatice, *Fazlur Rahman'a Göre Allah ve İnsan*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008.
- ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara 2005.
- ARSLAN, Hulusi, Hulusi Arslan, *Kelâmî Açından Şia-Mu'tezile İlişkisi*, Nehir Yayınevi, Malatya, 2007.
- _____, *Mu'tezileye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri 1999.
- ASLAN, Abdülgaffar, *Kur'an Ekseninde Fakirlik Problemi*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2003.
- ATAY, Hüseyin, v.dğr, *Arapça Türkçe Büyük Lügat*, c. I, Ankara 1964.
- AUSTRYN, Harry, *Kelâm Felsefesi: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001.
- AY, Mahmut, "İslam Kelamında Tevhid", *Monotheismus in Christetum und Islam/İslam ve Hristiyanlık'ta Monoteizm*, Stuttgart 2011.
- AYDIN, Ali Arslan, AYDIN, A. Arslan, *İslâm İnançları ve Felsefesi*, c. I, DİB Yayınları, Ankara 1964.
- _____, *İslam İnançları, Tevhid ve İlm-i Kelam*, Gonca Yayınevi, İstanbul, 1984.
- AYDIN, Hüseyin, *Yaratılış ve Gâyelilik*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2004.
- AYDIN, Mehmet, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Aklîliği", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 1986, sayı: 2, 1986.
- _____, *Din Felsefesi*, DEÜ Yayınları, İzmir 1997.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdülkâhir, Abdülkâhir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, nşr. M. M. Abdülhamid, Beyrut, 1416/1995.
- _____, *Kitâbü Usûli'd-Dîn*, Matba'tü'd-Devle, İstanbul 1928.
- _____, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fığlalı, TDV Yay., Ankara 1991.
- BAKILLÂNÎ, Ebû Bekr, *el-İnsâf fîmâ Yecibu İ'tikâdihi velâ Yecûzu'l-Cehlu bihî*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, 2. Baskı, Kâhire, 1421/2000.
- BARTH K., *Church Dogmatics 3: The Doctrine of Creation*, part 2. H. Knight, G. W. Bromiley, J. K. S. Reid & R. H. Fuller, Edinburgh, T&T Clark, 1960.
- BELHÎ, Ebu'l- Kâsim Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el- Kâ'bî, (ö. 319/931), *Kitâbu'l-Makâlât ve meahû Uyûnu'l-Mesâil ve'l- Cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kurdi, AbdulHamîd Kurdî, Kuramer ve Dâru'l- Feth, İstanbul- Amman 2018.
- BEYZÂVÎ, Kadı, *Tavâli'u'l-Envâr: Kelâm Metafizigi*, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2014.
- BOER, T. J. De, *İslâmda Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbbacılık, Ankara 1960.
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefeye Giriş*, Akçağ Yayınları, Ankara 2004.
- BOZKURT, Mustafa, "Kâdî Abdülcebbar'ın Teklîf Anlayışı", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Aralık 2006, 9/26, ss. 211-231.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitabevi, İstanbul, 2000.
- CARULLAH, Zühdi, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1990.

- CEVZÎ, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed Ebû'l-Ferec İbn, *Telbîsü İblîs*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1985.
- CENGİZ, Yunus, *Doğa ve Öznellik Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*, Klasik yay., İstanbul 2015.
- CİLACI, Osman, "Dua", TDV İslam Ansiklopedisi, (DİA), c. IX, ss. 529-530.
- CORBİN, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî, İletişim Yayınları, 1986.
- CORTEZ, M., *Theological Anthropology: A Guide for the Perplexed*. Wiltshire: T&T Clark, 2010.
- COOPER, J. W., Scripture and Philosophy on the Unity of Body and Soul: An Integrative Method for Theological Anthropology. *The Ashgate Research Companion to Theological Anthropology*. (Eds. J. R. Farris & C. Taliaferro). London and New York: Routledge, 2016, s. 27-43.
- CÜCELOĞLU, Doğan, *İnsan ve Davranışı: Psikolojinin Temel Kavramları*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif, *Kitâbü't-Târifât*, çev. Arif Erkan, İstanbul 1993.
- CÜŞEMÎ, Hâkim, *Uyûn el-Masâil fi Usûl-i Taklif*, thk. Ramzan Yıldırım, Dâr'ülihsân Yay., İstanbul. 2018.
- CÜVEYNÎ, İmamü'l-Haremeyn, *Kitâbu'l-İrşâd*, (çev. A. Bülent Baloğlu vdğr.), TDV. Yay., Ankara 2010.
- _____, *Şâmil fi usûli'd-Din*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr-Faysal Bedîr-Seyyid Muhammed Muhtâr, Dâru'l-Meârif, İskenderiyye 1969.
- ÇAĞRICI, Mustafa, "Adâlet" *DİA*, TDV Yay., İstanbul, c. I, 1988.
- ÇELEBÎ, İlyas, *Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, İstanbul 2002.
- _____, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002.
- ÇIĞMAN, M. Kenan, *Kaza, Kader, Hayır, Şer*, Pars Matbaası, Ankara.
- _____, "Kâdî Abdülcebbar", *DİA*, TDV Yay., 2001, c. 24, ss. 105-109.
- ÇURAK, Halil, Şehristânî'nin Ahvâl Teorisini Eleştirisi, *Universal Journal of Theology*, 2/2, 2017.
- DHANANÎ, Alnoor, *The physical Theory of Kalam, Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*, Brill, Leiden, 1994.
- _____, *Kelâmın Fizik Kuramı Basra Mu'tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*, çev. Mehmet Bulgen, Klasik Yayınları, İstanbul 2020.
- DOĞAN, İsa, *İslâm'ın Âlim Modeli Olarak İmam Zeyd B. Ali*, TDV Yayınları, Ankara 2009.
- DUGAYM, Semih, *Mustalahâtu İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmî*, C. I, Beyrut 1998.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, Düzgün, "Kur'an'a Dönüş Hareketleri: Hüseyin Atay Örneği", *Çağdaş İslâm Düşünürleri*, Ensar Neşriyat 2007.
- _____, "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 3/1, 2005, ss. 3-21.
- _____, *Varlık ve Bilgi*, Beyaz Kule Yayınları, Ankara 2008.
- EFENDÎ, Mütercim Ahmet Asım, *Kâmus Tercümesi*, C. III, İstanbul 1304-1305.
- EFLATUN, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin, Hamdi R. Atademir, M.E.B.Yayınları, İstanbul 1989.

- ERDAL, Mesut, *Kırk Soruda Kur'an ve Sünnete Göre Şefâat İnancı*, Yeni Akademi Yay. İzmir 2006.
- ESS, Josef Van, *The Flowering of Muslim Theology*, Çev. J. M. Todd, Harvard University Press, 2006.
- _____, *Theologie und Gesellschaft*, C. IV., çev., Gwendolin Goldbloom, Leiden 2018.
- EŞ'ÂRÎ, Ebû Musa, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'h-tilâfi'l-Musallîn*, thk. Helmut Ritter, Franz Steiner, Weisbaden 1980.
- _____, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Neîm Zerzur, nşr. Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2009.
- _____, "Kâdî Abdülcebbâr" mad., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2001.
- FAHRÎ, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul 1992.
- FARRİS, J. R. & Taliaferro, C., *The Ashgate Research Companion to Theological Anthropology*. (Eds. J. R. Farris & C. Taliaferro). London and New York: Routledge, 2016, s. 1-6.
- FARUKÎ, İsmail Râci el-Faruki ve Luis Lamia, *İslam Kültür Atlası*, İnkılap yayınları, İstanbul 1999.
- _____, *Tevhid*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- FERRÂ, Kâdî Ebû Ya'lâ Ahmed b., *Mesâ'ilü'l-İmân*, thk. Suûd b. Abdilaziz el-Halef, Riyad, h. 1410.
- FRANKENA, William, *Etik*, çev. Azmi Aydın, İmge Yayınları, Ankara 2007.
- FRİEMUTH, Maha Elkaisy, *God and Humans in Islamic Thought*, Routledge, 2006.
- FİRUZÂBÂDÎ, Mecduddin, *el-Kamusu'l-Muhit*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1995.
- GARBAL, Muhammed Şakir, *el-Mevsûâtü'l-Arabiyyetü'l-Müyessere*, Çev. Abdülkadir Şener, Ankara 1973.
- GAZÂLÎ, Ebû Hâmid, *İtikâd'da Orta Yol (el-İktisâd fî'l-İ'tikâd)*, Çev. Kemal Işık, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1971.
- _____, *Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr. Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, Kahire, 1972.
- GOLDZİHER, İgnaz, "Ecel" Md., *İslam Ansiklopedisi*, C. IV, İstanbul Maarif Matbaası, İstanbul, 1964.
- GÖLCÜK, Şerafettin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul 1979.
- _____, *Kelâm Tarihi*, Esra Yayınları, Konya 1992.
- GÜLER, İlhami, İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.
- _____, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu: Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açından Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998.
- _____, *İman Ahlâk İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.
- _____, *İtikaddan İmana*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011.
- _____, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.
- GÜNALTAY, M. Şemseddin, *Felsefe-i Ulâ İsbât-ı Vâcip ve Ruh Nazariyeleri*, İstanbul 1939.
- GÜNDOĞAR, Hamdi, 'Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi', *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: VIII/2, Aralık 2004, ss.205-218.

- HÂDÎ-İLELHAK, Yahya b. Hüseyin, *Resailü'l-Adl Ve't-Tevhid*, thk: Muhammed Ömer, C. II, Hilal Yayınları, 1971.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, "Ecel" Md., *Dünya İnançları Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000.
- HANEFÎ, Hasan, "Kelâm İlminin Tarihselliği", Çev. İbrahim Arslan, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 1/2, 2003.
- HARPÛTÎ, Abdüllatîf, *Tenkîhu'l-Kelâm fî akâidi Ehli'l-İslâm*, İstanbul, Necmu İstikbal Matbaası, 1327.
- HANEFÎ, Hasan, "Teolojimi Antropoloji mi?" (çev. M. Sait Yazıcıoğlu), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 13, s. 505-531.
- HAYAN, Yusuf b., *el-Bahru'l-Muhît*, Kahire, 1328-1329.
- HAYYÂT, Muhammed b. Osman, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Redd alâ İbni'r-Râvendî'l-Mülhid*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 1988.
- _____, *el-İntisâr ve- el- redd 'ala ibn-el Ravendî*, thk. Neyberg, kâhire, 1925.
- _____, "Mu'tezile Mudafası" çev. Yüksel Macit, Endülüs yay. İstanbul 2018.
- HAZM, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b., *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihâl*, thk. Ahmed Şemsüddîn, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, c. III, Beyrut 1416/1996.
- _____, *el-Fasl fî'l Milel ve'l-Ehvâ' Ve'n- Nihal*, çev., H. İ. Bulut, Dinler ve Mezhepler Tarihi, Bilner Matbaacılık ve Yay., İstanbul, 2017.
- HEEMSKERK, Margarettha, *Suffering in the Mu'tazilite Theology, Abd al-Jabbar's Teaching on Pain and Divine Justice*, Brill, Leiden, Boston, Köln 2000.
- HOURANÎ, George F., "Eş'ârî", çev. Fethi Kerim Kazanç, *OMÜİFD*, 2003, sy. 14-15, ss. 359-366.
- _____, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- HUDARÎ, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh*, VI. Baskı, Beyrut 1389/1969.
- İCÎ, Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut.
- IZUTSU, Toshihiko, *Kur'an'da Dinîve Ahlâkî Kavramlar*, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 2013.
- İSFAHÂNÎ, Ragıp, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, "adl" md., thk. Safvan Adnan Davudî, 4. Baskı, Beyrut 2009.
- _____, *Müfredat*, 1. bsk., çev. Mustafa Yıldız, Çıra Yayınları, İstanbul 2017.
- _____, *Müfredât*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Kahire 1961.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları*, Kitâbevi Yayınları, İstanbul 1995.
- _____, *Yeni İlmi Kelam*, haz. Sabri Hizmetli, Ankara, Umran Yayınları, 1981.
- KAĞITÇIBAŞI, Çiğdem – TEKELİ, İlhan, Vd., (Editör), *Ana Britannica*, C. VII, Ana Yayıncılık, İstanbul, 1987.
- KAHRAMAN, Abdullah, "Mu'tezilî Usulcü Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'ye Göre Bilgi Kaynağı ve Delil Olarak Âhâd Haber", *Marife Dergisi*, Yıl:3, Sayı:3, ss. 163-184.
- KANT, Immanuel, *Etik Üzerine Dersler I*, Çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1994.

- KAPLAN, İbrahim, "M. İkbâl'in Tevhid Yorumu: Tevhid İnancının Dinamik Yapısı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:12/1, 2007, ss. 83-101.
- KARADENİZ, Osman, *Ecel Üzerine*, Anadolu Matbaacılık, İzmir, 1992.
- KÂSİM b. Muhammed Ali, *el-Esâs fî Akâidi'l-Ekyâs*, Thk.: Albert Nasri Nâder, 1. Baskı, Beyrut 1980.
- KAYA, Süleyman, *Kur'an'da İmtihan*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.
- KAZANCI, Ahmet Lütfî, *İslâm Akaidi*, 3. bsk., Ensar Neşriyat, İstanbul 2014.
- KAZANÇ, Fethi Kerim, "Dinden Ahlaka Doğru: Ahlâki Değerlerin Teşekkülü ve Gerçekleştirilmesinde Dinin Yeri", *Modern Çağda Ahlâk Sempozyumu (7-8 Mayıs 2010)*, Seba Ofset Matbaacılık, Konya 2012, ss. 93-105.
- _____, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007.
- _____, *Kâdî Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı*, Araştırma Yay., Ankara 2014.
- _____, "Kelâmî Düşünceye Kötülük Sorununa Bir Bakış", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 6/1, 2008, ss. 77-106.
- _____, "Mu'tezilî Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münâsebetine Bir Bakış", *OMÜİFD*, Sayı: 12-13, Samsun 2001, ss. 241-275.
- KEFEVÎ, Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, tkd. Adnan Devîş-Muhammed el-Mısırî, neş. Müessetü'r-Risâle, Beyrut 1998.
- KESKİN, Halife, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*, Beyza Yayınları, İstanbul, 1997.
- KILAVUZ, Ahmet Saim, "Rızık " Md., *İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, C. III, A.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul, 1997.
- KILIÇ, Sadık, *Tarihsellik ve Akılcılık Bağlamında Kur'an'ı Anlama Sorunu*, İhtar Yayınları, İstanbul 1999.
- KILIÇOĞLU, Safa - ARAZ, Nezihâ – DEVRİM, Hakkı, Vd., (Komisyon), Meydan Larousse, C. IV, Meydan Yayınevi, İstanbul, 1971.
- KOMİSYON, *Türkçe Sözlük*, "Adâlet", Türk Dil Kurumu, Ankara 2005.
- KOLOĞLU, O. Şener, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 16/2, (Haziran 2007).
- _____, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, İSAM Yay., İstanbul 2011.
- Krötke, W., The Humanity of the Human Person in Karl Barth's Anthro-pology. *The Cambridge Companion to Karl Barth*. (Ed. J. Webster). New York, Cambridge University Press, 2000, 159-176.
- KÜRŞAD, Ömer, "Rızık", *Hakses*, Sayı: 492, Burak Matbaacılık, Ankara, 2005.
- LEVİS, Ma'luf, *el- Müncid*, 1. bsk., Katolikiyye Matbaası, Beyrut 1949.
- MANZUR, Ebu'l-Fazl İbn, *Lisanu'l-Arab*, C. I, Beyrut, 1988.
- MÂTÜRİDÎ, Ebû Mansûr, *Kitabu't-Tevhid*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçî, İSAM Yay., İstanbul 2005.
- METTEVEYH, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b., *el-Mecmû' fî'l- Muhît bi't- Teklîf*, C. I, Thk. J.J. Houben, eş-Serîketu'l-Mısriyye, Beyrût, 1965.
- MURTAZÂ, Ahmed b. Yahyâ b., *Kitâbü'l-Kalâ'id fî Tashîhi'l-Akâ'id*, thk. Albert Nasri Nader, Dâru'l-Maşrik, Beyrut 1985.

- MUSTAFA, İbrahim, v.dğr., *el-Mu'cemül-Vâsıt*, c. 1. Kâhire 1960-1961.
- NAROL, Süleyman, "Fahreddin Razî ve Kâdî Abdülcebbar'ın Şefâat Konusundaki Ayetlere Yaklaşımı ve Değerlendirilmesi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 13, ss. 125-144.
- NASR, Seyyid Hüseyin, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, Çev. Ahmet Özel, Akabe Yayınları, İstanbul 1985.
- NEDİM, Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, Ed. Mehmet Yolcu, Çıra Basın Yay. İstanbul 2017.
- NESEFÎ, Ebû'l-Muîn, *Bahru'l-Kelam*, Çev. Cemil Akpınar. Konya, 1977.
- _____, *Bahru'l-Kelâm*, Mısır 1911.
- _____, *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay, DİB Yay., c. I, Ankara 2004.
- NİSÂBURÎ, Ebû Reşîd, *el-Mesâ'il fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyade ve Rıdvân es-Seyyid, Beyrut 1979.
- _____, *fi't-Tevhîd Divânu'l-Usûl*, thk. Muhammed Abdulhadî Ebû Reyde, Matbaatu Dâru'l-Kütüb, Mısır, 1969.
- OKUMUŞ, Namık Kemal, *Kelamda Ecel Problemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2000.
- OLGUNER, Fahrettin, *Batı ve İslâm Dünyasında Eflâtun'un Timaios'u*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1990.
- ÖNER, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Ankara 1995.
- ORAL, Osman, "Kâdî Abdülcebbar'da Allah Tasavvuru ve Tevhid" *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Sayı:3, Cilt:29, 2018.
- ÖZARSLAN, Selim, *Kelâm Tarihi*, Nobel Yay., Ankara 2017.
- ÖZDEMİR, Metin, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Kitaplığı, İstanbul 2001.
- ÖZSOY, Ömer, - GÜLER, İlhami, *Konularına Göre Kur'an*, Fecr Yayınevi, Ankara 1998.
- ÖZTÜRK, Mustafa, "Mu'tezile ve Tefsir", *Marife Dergisi*, Mu'tezile Sayısı, 2003.
- PARLATIR, İsmail – GÖZAYDIN, Nevzat, Vd. (Komisyon), *Türkçe Sözlük*, c. I, TDK Yay., 1998.
- PETERS, J. R. T. M., *God's Created Speech A study of the Mu'tazilî Qadî l-Qudât Abu l-Hasan 'Abd al-Jabbâr bn Ahmad al-Hamdânî*, Leiden 1976.
- RAHMAN, Fazlur, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.
- _____, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, Çev. A. Bülent Baloğlu-Âdil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları Ankara 1997.
- RÂVÎ, Abdü's-Settâr, *el-Akl ve'l-Hürriye Dirâse fi Fikri'l-Kâdî Abdülcebbar el-Mu'tezilî*, Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye, 1980.
- RÂZÎ, Fahreddin, *Esâsu't-Takdîs fi İlmi'l-Kelâm*, çev. İbrahim Coşkun, İz Yay., İstanbul 2013.
- _____, *Muhassal*, el-Matbaatu'l Huseyniyye el-Mısıriyye.
- _____, *eş-Şefâatü'l-Uzma fi Yevmi'l-Kiyâme*, thk., Ahmet Hicazî-Ahmet Seka, el-Mektebetü'l Ezheriyye li Tûras, Kahire 1979.
- REYNOLDS, Gabriel Said, *A Muslim Theologian in the Sectairian Milieu 'Abd al-Jabbâr and the Critique of ChristianOrigins*, Brill, London. Boston, 2004.

- RİCHARD, Frank M., “Klasik İslam Kelamında Ahlaki Yükümlülük”, çev. Fethi Kerim Kazanç, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i İçerisinde*, C. II, İstanbul, 2014.
- RİDE, Muhammed Abdülhâdî Ebû, *min Şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâuhu'l-Kelâmiyyeti'l-Felsefiyye*, Dâru'n-Nedm, Kâhire 1989.
- SÂBÛNÎ, Nureddîn, *Mâturîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1979.
- _____, *Maturidiyye Akaidi*, 17. bsk, çev. Bekir Topaloğlu, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2017.
- SARUHAN, Müfid Selim, *İslâm Ahlâk Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2000.
- SCHMİDTKE, Sabine, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Ed. Sabine Schmidtke, Oxford University Press, 2016.
- SÛLMA, Züheyr b. Ebî, “Züheyr ve Muallakası”, *Muallakât*, çev. Şerafettin Yaltkaya, MEB Yayınları, İstanbul 1989.
- SÛT, Abdunnasır, *Mu'tezile ve Ahlak*, İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2016.
- SWİNBURN, Richard, *Allah Var mı?*, çev. Muhsin Akbaş, Arasta Yayınları, Bursa 2001.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Abdülkerim, *Kitabu'l Milel ve'n-Nihâl*, Kahire 1968.
- _____, “*El-Milel ve'n-Nihal*”, çev. Mustafa öz, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- _____, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, Dâru'l-Marife, c. 1, 1414/1993.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebî Bekir Ahmed, *Nihâyetü'l-İkdâm*, tsh. Alfred Gaülasme, London, 1934.
- ŞERİATİ, Ali, *İnsan*, Çev. Şamil Öcal, Fecr Yayınları, Ankara 1997.
- ŞİK, İsmail, v.dğr., *Sistemik Kelam 2*, Araştırma Yayınları, 2016 Ankara, s. 217.
- TAFTÂZÂNÎ, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Muhammed Adnân Dervîş, Beyrût 1990.
- TAŞDELEN, Mehmet, “Mu'tezile'de Şefâat Anlayışı”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/10, Aralık, 2015, ss. 81-101.
- TAYLAN, Necip, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1996.
- TDK, <https://sozluk.gov.tr/>, Erişim, 25.01.2022.
- TEHÂNEVÎ, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî, *Keşşafu Istilâhâtü'l-Fünûn*, C. I, Beyrut 1996.
- _____, *Keşşafu Istilahati'l-Fünun*, “Tevbe” mad., Kalküta 1862, Kahraman Yayınları, c. I, İstanbul 1984.
- TEPE, Harun, *Etik ve Metaetik: 20. Yüzyıl Etiğinde Normatiflik Tartışması*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1992.
- TEYMİYYE, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn İbn, *Mecmau'l-Fetâvâ*, Nşr. Abdurrahman b. Muhammed, c. XVI, Mekke, 1381-1386.
- _____, *Minhacü's-Sünneti'n Nebeviyye fi Nakzı Kelami's-Şia ve'l-Kaderiyye*, c. 2, Beyrut 1310.
- TOPALOĞLU, Bekir - ÇELEBİ, İlyas, “Te'vil” mad., *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yay., İstanbul 2010.
- TRİTTON, A. S., *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ, A.Ü.İ.F Yayınları, Ankara 1983.

- URHAN, Veli, *İnsanın ve Tanrı'nın Kişiliği-Bilinçler Arası İlişki*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002.
- UZBE, Hasan b. Abdilmuhsin Ebû, *er-Ravzâtü'l-Behiyye fî-mâ beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mâtürîdiyye*, Matba'atü Meclisi Dâ'irati'n-Nizâmiyyeti'l-Kâ'ine, Haydarâbâd 1322/1904.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yayınları, Ankara 1946.
- YAR, Erkan, *Müslüman Kelâmında Teklîf ve Sorumluluk*, Elazığ 2001.
- YAVUZ, Kemal – AYVALLI, Ramazan – DURGUT, Muzaffer, Vd., (Tertib Eden), *Dinî Terimler Sözlüğü*, C. I, İhlas Gazetecilik, İstanbul.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “Ahvâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., C. 2, Ankara 1989. (Erişim, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahvâl> (15.03.2022)).
- YÖRÜKAN, Yusuf Ziya, *İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler: İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe ve İmâm Ebû Mansûr-i Mâtürîdî*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.
- YURDAGÜR, Metin, “Son Dönem Mûtezilesinin En Meşhur Kelâmcısı Kâdî Abdülcebbar Hayatı ve Eserleri”, *Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986.
- ZÂVÎ, Tâhî Ahmed, *Tertîbü Kâmûsı 'l-Muhît*, c. II, Kahire 1959.
- ZEBÎDÎ, Muhammed b. Murtazâ, *Tâcu 'l-Arûs*, c. V, Beyrut 1966.
- _____, *Tâcu 'l-Arûs*, tahk., Abdussabur Şahin, c. XXXVIII, Kuveyt, 2001.
- ZEYDÎ, Kâsım b. Muhammed b. Ali, *el-Esâs li Akâidi'l-Ekyâs*, Thk. A. N. Nader, 1. Baskı, Dâru't-Tâli'a, Beyrut 1920.
- WATT, W. Montgomery, *Free will and Predestination in Early Islam*, London, 1948.
- _____, *Hür İrâde ve Kader*, Çev. Dr. Arif Aytekin, İstanbul 1996.

ÖZ GEÇMİŞ

Adem ERTUNÇ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2019 yılında başlamış olduğu Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dini Danışmanlık ve Rehberlik Ana Bilim Dalından Tezsiz Yüksek Lisans programını bitirdi. 2012 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı'nda İmam-Hatip olarak göreve başladı. Van'da ve Samsun'da olmak üzere Diyanet İşleri Başkanlığı'nda çeşitli görevlerde bulundu. Tashîh-i Hurûf, İşaret Dili ve Braille Alfabesi olmak üzere birçok kursu başarıyla bitirdi. Orta derecede Arapça ve İngilizce bilen ve şuanda İstanbul'un Arnavutköy ilçesinde Din Hizmetleri Uzmanı olarak görevine devam eden Adem Ertunç, evli ve bir çocuk babasıdır.

İletişim Bilgileri

ORCID ID : 0000-0002-3452-4801

Yayınlar:

1. Ertunç, Adem. “Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Kelâmî Düşüncesi”. *Kader* 19/1 (Haziran 2021): ss. 419-423.
2. Ertunç, Adem. “Sağlık Tesislerinde Yürütülen Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (Temmuz 2021): ss. 556-580.