

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

**KADI ABDÜLCEBBÂR'DA
ADALET ANLAYIŞI**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Orhan Şener KOLOĞLU

BURSA 2000

**T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI**

KADI ABDÜLCEBBÂR'DA ADALET ANLAYIŞI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Orhan Şener KOLOĞLU

**DANIŞMAN
Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ**

BURSA 2000

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
KISALTMALAR	IV
ÖNSÖZ	V
GİRİŞ	1
<i>A. Çalışmalar ve Kaynaklar</i>	3
1. Çalışmalar	3
2. Kaynaklar	6
<i>B. Metod</i>	8

BİRİNCİ BÖLÜM

KADI ABDÜLCEBBÂR

I. DÖNEMİN SİYASAL VE KÜLTÜREL DURUMU	12
<i>A. Siyasal Durum</i>	12
Büveyhîler	13
<i>B. Kültürel Durum</i>	14
II. BU DÖNEMDE MUTEZİLE	16
III. KADI ABDÜLCEBBAR'IN HAYATI	19
<i>A. Hayatı</i>	19
<i>B. İlmî Kariyeri</i>	24
1. Hocaları	27
2. Öğrencileri	30
3. Eserleri.....	33
IV. MUTEZİLE İÇERİSİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ	38
V. KADI ABDÜLCEBBAR'IN ETKİLERİ.....	41

İKİNCİ BÖLÜM

KADI ABDÜLCEBBÂR'IN ADALET ANLAYIŞININ

TEMEL DAYANAKLARI

I. FİİLLERİN TAKSİMİ	44
<i>A. Fiilin Tanımı</i>	44
<i>B. Fiilin Kısımları</i>	45
1. Nötr Fiiller	45
2. Ahlâkîlik Vasfı Taşıyan Fiiller	46
a. Kabih.....	49
b. Mübah.....	50

c. Mendup	51
d. Vacib.....	52
II. HÜSÜN-KUBUH.....	56
A. <i>Konuya Giriş ve Genel Görüşler</i>	56
B. <i>Yön (Vecih) Anlayışı</i>	58
1. Fıili Kabih Yapan Yönler	60
2. Fıili Hasen Yapan Yönler	61
C. <i>Hüsün-Kubuhun Akliliği</i>	62
III. ALLAH-KÖTÜLÜK İLİŞKİSİ.....	65
A. <i>Konuya Giriş ve Genel Görüşler</i>	65
B. <i>Kudret-Kabih İlişkisinin Tahlili</i>	68
C. <i>Allah Niçin Kabih İşlemez?</i>	71
IV. İNSAN FİİLLERİ (EF' AL-İ İBÂD).....	74
A. <i>Konuya Giriş ve Genel Görüşler</i>	74
B. <i>Cebr Düşüncesinin Reddi</i>	78
C. <i>Çeşitli Kavramlar</i>	80
1. Kesb.....	80
2. Halk	82
3. İstitâat	85
D. <i>İnsan Hürriyetinin Delilleri</i>	86
1. Aklî Deliller	86
2. Naklî Deliller	91
a. İsbâtî Ayetler	91
b. Nefyî Ayetlerin Tevili.....	93

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KADI ABDÜLCEBBÂR'IN ADALET ANLAYIŞINDAN

DOĞAN PROBLEMLER

I. TEKLİF	98
A. <i>Konuya Giriş ve Genel Görüşler</i>	98
B. <i>Teklifin Tanımı</i>	100
C. <i>Teklifin Konumu ve İşlevi</i>	101
D. <i>Mükellefin Şartları</i>	104
II. LÜTUF.....	106
A. <i>Konuya Giriş ve Genel Görüşler</i>	106
B. <i>Lütfun Dayanağı</i>	109
C. <i>Lütfun Tanımı ve İsimleri</i>	109
D. <i>Lütfun İsbatı</i>	111

E. <i>Lütfun Kısımları</i>	112
F. <i>Vücûb Ale'llah</i>	115
III. SALAH – ASLAH.....	116
A. <i>Konuya Giriş ve Mezheplerin Görüşleri</i>	116
B. <i>Salah Kavramı</i>	119
C. <i>Vacib Kavramının İşlenişi</i>	120
D. <i>Aslahın Geçerli Olduğu Alanlar</i>	122
E. <i>Umûmi Aslah Anlayışının Reddi</i>	123
IV. ELEM.....	125
A. <i>Konuya Giriş ve Genel Görüşler</i>	125
B. <i>Elem Konusunun Temel Dayanakları</i>	126
C. <i>İstihkak-Elem İlişkisi</i>	127
1. <i>Tenasüh Ehli'nin Reddi</i>	128
2. <i>Bekriyye'nin Reddi: Elemin Gerçekliği</i>	129
D. <i>Elemin Hasen Oluşu</i>	131
E. <i>Allah-Elem İlişkisi</i>	132
1. <i>İvaz ve İbret</i>	133
2. <i>Rıza</i>	134
V. İVAZ.....	135
A. <i>Konuya Giriş ve Genel Görüşler</i>	135
B. <i>İvazın Tanımı</i>	136
C. <i>İvazın Gerektiği Durumlar</i>	137
D. <i>İvazın Geçişliliği</i>	139
E. <i>İvaz Alması Gerekenler</i>	141
F. <i>İvazda Devamlılık</i>	142
SONUÇ	144
BİBLİYOGRAFYA	148

KISALTMALAR

age.	: adı geçen eser
agm.	: adı geçen makale
agmd.	: adı geçen madde
a.mlf.	: aynı müellif
Arp.	: Arapça
b.	: bin, ibn (Arapça “oğul, oğlu” manasında)
Bkz.	: Bakınız
BSOAS	: Bulletin of The School of Oriental and African Studies
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
EP (İng.)	: The Encyclopaedia of Islam (İngilizce yeni edisyon)
EIr	: Encyclopaedia Iranica
ER	: The Encyclopaedia of Religion
h.	: Hicrî
IOS	: Israel Oriental Studies
İA	: Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Vakfı Yayınları
İİED	: Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi İslâmi İlimler Enstitüsü Dergisi
İng.	: İngilizce
JRE	: The Journal of Religious Ethics
JSAl	: Jerusalem Studies in Arabic and Islam
JTS	: The Journal of Theological Studies
Krş.	: Karşılaştırınız
MIDEO	: Mélanges de l’Institut Dominicain d’Etudes Orientales du Caire
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi
MW	: The Moslem World
Nşr.	: Naşir, neşreden
ö.	: ölüm tarihi
s.	: sayfa
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
SI	: Studia Islamica
sy.	: sayı
Trc.	: Tercüme, tercüme eden
ts.	: basım tarihi yok
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı
v.dğr.	: ve diğerleri
vs.	: ve saire
y.y.	: basım yeri yok

ÖNSÖZ

İnsanoğlunun günlük yaşantısında, iyisi olduğu gibi kötüsü de olan pek çok olayla karşılaştığı aşikârdır. Herhangi birinin çok sevdiği bir yakını, yahut hayatı anlamlandıramayacak yaştaki bir çocuğunu elîm bir kazada kaybetmesinden tutun da, pek çoğu masum, yüzlerce hatta binlerce insanın bir anda ölmesine sebep olan deprem, sel gibi doğal afetler, insanın bu olayları, bu olayların ardındaki kuvvet(ler)i sorgulamasına yol açmaktadır. Belki bireysel bazda oluşan bir takım olaylarda (cinayet, kaza vs.) insan sorumluyu yine kendi yaşadığı âlemde bulabilir. En azından az da olsa tatminkâr bir açıklama bulabilir. Fakat küllî bir felaketin insanın gücünü aştığı da muhakkaktır.

Bu gibi durumlarda Allah ile olan ilişkilerinde ne tür bir yer işgal ettiğini sorgulayan insanoğlu, tatminkâr cevaplar bulamadığı zaman ya katı bir teslimiyetçiliğe sığınmakta, ya da bir inanç buhranına düşmektedir. Hatta bu buhran onu hakîm ve adil bir kudretin olmadığı şeklindeki kendince bir çözüme dahî götürebilmektedir.

İşte kelâm ilmi de insanların zihninde oluşan bu problemlere cevap bulma ve bu tür fenomenleri mutlak kadir ve mutlak hakîm olan Allah fikriyle uzlaştırma çabasına girmiştir. Her mezhep kendi zaviyesinden olaya bakarak, Allah'ın insanla olan ilişkilerinde mutlaka adilâne bir şekilde davrandığını kanıtlamayı amaçlamıştır. Kelâm tarihinde Allah'ın mutlak adil olduğunu kanıtlamak için büyük çaba sarfeden, hatta “adalet”i temel ilkelerinden biri haline getiren bir mezhep de Mutezile'dir.

Mutezile, Allah'ın insanla olan ilişkilerinde bulunması gereken şartları, her birinin kendi hakimiyet alanını belirleyerek, Allah'ın insana asla zulmetmeyeceğini, insana kötü gibi gelen şeylerin aslında iyi olduğunu, eğer gerçekten kötü olan bir şey varsa, bunun ancak insandan sadır olabileceğini belirtmiştir.

Biz de bu çalışmamızda Allah-insan ilişkilerinde yer tutan problemleri inceleyerek bu cevapları ortaya koymaya ve bir nebze de olsa, insanların zihninde buhrana sebep olabilecek soruları izale etmeye çalıştık. Bunu yaparken de Mutezile'nin seçkin bir siması olan Kadı Abdülcebbâr'ı temel aldık. Şüphesiz mezhep içerisinde bir başka şahıs da olabilirdi. Fakat gerek mezhebin görüşlerini tam manasıyla sistemleştiren biri olması, gerek görüşlerini çıkarabileceğimiz kaynakların, diğer mensupların aksine, bolca var olması bizim Kadı Abdülcebbâr üzerinde çalışmamızı önemli oranda motive etti.

Çalışmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında özellikle Kadı Abdülcebbâr üzerinde yapılan çalışmalara, bu çalışmanın ortaya çıkmasına yardımcı olan kaynaklara değindik. Ayrıca takip ettiğimiz metod hakkında da bir takım açıklamalarda bulunmayı uygun gördük. Birinci bölümde ise Kadı Abdülcebbâr hakkında bilgiler verilmektedir. Kadı'nın yaşadığı dönemin siyasal ve kültürel özellikleri, bağlı olduğu ekolün o dönemdeki durumu ve Kadı'nın ekol içerisindeki yeri açıklanmaya çalışılmıştır. Keza onun ilmi yönünü ortaya koymak amacıyla hocaları, öğrencileri, eserleri ve etkilerinden de bahsedilmiştir. İkinci bölüm ise çalışmamızın ana kısmını oluşturmaktadır. Adalet anlayışı bu bölümde incelenmektedir. Bizzat Kadı Abdülcebbâr'ın yaptığı tasnif temel alınarak problemler teker teker incelenmiştir.

Son söz olarak bu çalışmanın ortaya çıkmasında yardımlarını esirgemeyen, başta danışmanım Prof. Dr. A. Saim Kılavuz olmak üzere bütün hocalarıma ve mesai arkadaşlarıma teşekkür ederim. Eğer bu çalışma belirtilen amacına ufak da olsa katkıda bulunursa kendimizi mutlu addedeceğiz.

Bursa, 2000

GİRİŞ

Hz. Muhammed (SAV)'in ilk vahyi almasından itibaren Arap Yarımadası'nda oluşum sürecine başlayan İslâm dini, özellikle Hz. Ömer devrinden itibaren geniş çaplı fütûhat hareketleri sonucunda İran, Irak, Suriye, Mısır gibi pek çok medeniyete ve düşünceye beşiklik etmiş kültür merkezlerini hakimiyeti altına aldı. Hakimiyet altına alınan bu merkezlerdeki kültürel hayat, pek tabii Arap Yarımadası'nda olduğu gibi sade değildi. Hristiyânlık ve Yahudilik gibi ilâhî dinlerin yanında, Zerdüştlük, Maniheizm, Sabîlik gibi beşeri dinleri ve bunların kültürel birikimlerini barındıran bu topraklar, aynı zamanda Eski Yunan Felsefesi'ni ve bu felsefeyi öğreten kurumları da barındırıyordu.

Yüksek seviyede bir entellektüel birikim taşıyan bu yapının yanında, bizzat müslümanların kendi içinden getirdiği problemler de vardı. Özellikle Hz. Osman ve Hz. Ali döneminde gelişen olaylar yeni bir takım problemleri gündeme getirmişti. Bu problemler, kadim kültürlerin düşünceleriyle bir araya gelince, ortaya saf İslâm akidesine zararlı olabilecek görüşlerin oluşturduğu kompleks bir yapı çıktı.

Şüphesiz bu ortamın intac ettiği problemlere cevap vermek ve böylelikle İslâm'ı, zararlı olan fikirlerden korumak ihtiyacı hasıl oldu. İşte bu ihtiyaç Mutezile mezhebinin doğmasını sağladı. Mutezile böylelikle h. II. Asrın başlarında, İslâm akidesini savunan kelâm ilmini kurdu.¹ Nakli kabul etmekle birlikte, akaid konularında akla da önem veren, akıl ile naklin tearuz eder gibi görüldüğü yerlerde aklî ilkelere uygun olarak nakli tevil eden bir metod kullanan Mutezile² hızla sistemleşmeye başladı.

¹ Nyberg, H. S., "Mu'tezile", *İA*, VIII, 756.

² Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi-Giriş*, 173.

Görüşlerini “usûl-i hamse” dedikleri beş esasta toplayan Mutezile, özellikle bunların ilk ikisine; tevhid ve adalet ilkelerine büyük önem atfetmiştir. Öyle ki mutezililer bu iki ilkeye bağlılıklarından dolayı kendilerini Mutezile’den çok, “ehlü’l-‘adl ve’t-tevhîd” olarak isimlendirirler.³

Zaman içerisinde hızla gelişen Mutezile, İslâm düşüncesine büyük katkılar yapan Ebu’l-Huzeyl el-Allâf (ö. 225/840-235/850 arası) ve Nazzâm (ö. 230-1/845) gibi büyük düşünürlerin yanı sıra, Ebu Bekr el-Asamm (ö. 200-2/816-8), Bişr b. el-Mu‘temir (ö. 210/825), Câhız (ö. 256/869), Ebu’l-Hüseyin el-Hayyât (ö. 290/902), Ebu Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebu’l-Kasım el-Belhî el-Ka‘bî (ö. 319/931), Ebu Haşim el-Cübbâî (ö. 321/933) gibi kelâmcıları da yetiştirdi.

Mutezile, ilk dönemlerinde kelâm alanında zirvede olduğu gibi, aynı zamanda siyasi alanda da hakim konumdaydı. Özellikle Abbâsî halifesi Memun (ö. 218/833) döneminde zirveye çıkan Mutezile, onun halefleri Mu‘tasım (ö. 227/841) ve Vâsık (ö. 232/846) döneminde de bu konumunu sürdürdü. Fakat daha sonra hilafet makamına geçen Mütevekkil (ö. 247/861) tarafından büyük bir darbe yiyen Mutezile zirveden inmeye başladı.⁴

Bundan sonra uzun bir müddet sessizliğe bürünen ve eski etkinliğini kaybeden Mutezile’nin yeniden eski gücüne kavuşması şî‘ olan Büveyhîler döneminde olmuştur.⁵ Bu dönemde yeniden zirveye çıkan Mutezile’nin özellikle bir şahsiyeti göze çarpmaktadır: Kadı Abdülcebbar b. Ahmed b. Halil el-Hemedânî. Mutezile’nin son büyük siması olan Kadı Abdülcebbar üzerinde birinci bölümde detaylarıyla duracağımız için burada sözü uzatmıyoruz. Esas değinilmesi gereken husus, tezin temelini teşkil eden Kadı Abdülcebbar hakkında yapılan çalışmalar ve tezde dayanılan kaynaklardır.

³ Wensick, A. J., *The Muslim Creed*, 60; Işık, Kemal, *Mutezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, 56. Konumuz açısından bizim için en önemlisi olan “adalet (‘adl)” ilkesi, tevhid ilkesinden sonra gelmekte olup, diğer üç ilkeyi de (va‘d ve va‘îd, el-menzile beyne’l-menzileteyn, emri bi’l-ma‘ruf nehyi ‘ani’l-münker) içerisine almakta ve sistem içerisinde daha ziyade Allah’ın insanla olan ilişkilerini ve bunların mahiyetini ele alır bir tarzda işlenmektedir. Bkz. Kılavuz, A. Saim, “Adl”, *DİA*, I, 388; Yusuf, H. İbrahim, *Aslu’l-‘Adl ‘inde’l-Mu‘tezile*, 67.

⁴ Işık, Kemal, *age.*, 62.

⁵ Topaloğlu, Bekir, *age.*, 184.

A. Çalışmalar ve Kaynaklar

1. Çalışmalar

Kadı Abdülcebbâr her ne kadar Mutezile içerisinde önemli olduğu bilinen bir şahıs olsa da, ilim dünyasına geç takdim edilmiş biri olduğunu söyleyebiliriz. Bunun en büyük nedeni, onun çalışmalarının, ve tabîi sadece Mutezile'nin değil, kelâm ilminin en büyük kaynaklarından biri olan *Muğni*'nin ancak 60'lı yıllardan itibaren gün ışığına çıkartılıp, neşredilmiş olmasıdır.

Nitekim Mutezile'nin anlaşılmasında birinci el kaynak vazifesi gören eserleri birer birer neşredilmeye başlanınca önemi iyice artmış ve üzerinde çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Ülkemizde maalesef Kadı Abdülcebbâr üzerinde henüz sağlam ve detaylı olarak nitelendirebileceğimiz çalışmalar yapılmadığı gibi, kemmiyet açısından da yeterli çalışma bulunmamaktadır. Tesbit edebildiğimiz kadarıyla Kadı üzerine Türkiye'de yapılan çalışmalar şunlardır:

1- İsmail Cerrahoğlu; “Kadı ‘Abdü’l-Cebbâr ve Tenzîhu’l-Kur’an ‘ani’l-Matâ’in Adlı Eseri” (*İİED*, V, 1982, ss. 55-61): 7 sayfalık bu kısa makalede Kadı'nın hayatı kısaca anlatıldıktan sonra onun tefsire dair eseri *Tenzîhu’l-Kur’an ‘ani’l-Matâ’in* hakkında bilgi verilmektedir.

2- Metin Yurdağür; “Son Dönem Mu‘tezilesinin En Meşhur Kelâmcısı Kâdî Abdülcebbâr: Hayatı ve Eserleri” (*MÜİFD*, IV, 1986, ss. 117-136): 20 sayfalık makalede Kadı Abdülcebbâr'ın hayatı, ilmi konumu anlatılmakta, hocaları, öğrencileri ve eserlerinden bahsedilmekte, kelâmi görüşlerine ise değinilmemektedir.

3- A. Bülent Baloğlu; “Kadı Abdülcabbar'da Şefaath Anlayışı” *Kelam Araştırmaları (I)* (İzmir, 1998, ss. 32-59): 27 sayfalık bu makalenin 17 sayfasında

şefaath hakkında genel bilgiler ve mezheplerin görüşleri verilmekte, 10 sayfasında ise Kadı'nın bu konudaki görüşleri anlatılmaktadır.⁶

Ülkemizdeki durumun aksine Batı'da ve Arap dünyasında Kadı Abdülcebbar hakkındaki çalışmalar daha erken bir dönemde başlamıştır. Özellikle *Muğni*'nin neşredilmeye başlandığı yıllardan itibaren, Kadı'nın sistemini gerek bir bütün halinde işleyen, gerek belli bir kısmını inceleyen kitap ve makale şeklindeki çalışmalar görülmeye başlanmıştır. Burada bu çalışmalardan önemli olanlar hakkında bilgi verip, diğerlerini sadece isim olarak zikretmekle yetineceğiz.

1- George Fadlo Hourani; *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr* (Oxford, 1971). 158 sayfa olan eser, Kadı'nın özellikle ahlâk anlayışını ve hüsün-kubuh meselesini incelemekte, ahlâk anlayışını modern ahlâk sistemleriyle mukayese etmektedir. Her ne kadar dar bir konu ile sınırlı görünse de, Kadı'nın sistemindeki diğer konularla da (lütuf, salah-aslah, istihkak vs.) ilgilenmektedir. Kadı üzerine yapılan ilk kitap çalışmalarından olan eser, onun sistemini tanıtmaya açısından oldukça önemi haizdir.

2- Abdülkerim Osman; *Nazariyyetü't-Teklif: Ârâu'l-Kâdî 'Abdî'l-Cebbâri'l-Kelâmiyye* (Beyrut, 1971). Aynı zamanda Kadı Abdülcebbar'ın *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* ve *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve* adlı eserlerini neşreden müellifin yaptığı bu çalışma teklif kavramını merkeze alıp, Kadı'nın kelâm sisteminin tamamını bu kavram çerçevesinde işlemektedir.⁷ Yer yer Kadı'nın ibarelerini olduğu gibi aktaran eser, bu alanda önemli bir yere sahiptir.

3- Jan R. T. M. Peters; *God's Created Speech: A Study in The Speculative Theology of The Mu'tazilî Qâdî l-Qudât Abû l-Hasan 'Abd al-Jabbâr bn Ahmad al-Hamadânî* (Leiden, 1976). Bu alanda önde gelen çalışmalardan biri olan eser, Kadı'nın

⁶ Bu bağlamda Kadı hakkında yapılmış üç adet yüksek lisans tezini de zikretmemiz gerekir. Bunlardan ilki Uludağ Üniversitesi SBE'nde M. Fatih Özerol tarafından yapılan *Son Devir Mu'tezile Kelamcısı Kadı Abdülcebbar'a Göre Allah'ın Sıfatları* adlı tezdır. Kelâmla ilgili olan bu tezin dışındakiler ise Kadı'nın tefsirci yönüyle alâkalıdır. Bunlar Erciyes Üniversitesi SBE'nde Metin Bozkuş tarafından yapılan *Kadî Abdülcebbar ve Tefsiri "Tenzihü'l-Kur'an"* ve Selçuk Üniversitesi SBE'nde M. Sabri Ak tarafından yapılan *Kadî Abdülcebbar ve Mutezile Tefsirindeki Yeri* adlı tezlerdir.

⁷ 573 sayfa olan eserde bir giriş ve beş bölüm vardır. Müellif "teklifin mahiyeti", "mükellif", "mükellef", "teklifin konusu ve içeriği", "teklifin neticesi" başlıklı bölümler açarak tevhid ilkesinden emri bi'l-ma'ruf nehyi 'ani'l-münker ilkesine kadar tüm konuları bu başlıklar altında incelemektedir.

Halku'l-Kur'an ve Kelâmullah konusundaki görüşlerini incelemektedir. Mamafih müellif bununla yetinmeyip Kadı'nın bütün sistemini detaylarıyla anlatmaktadır.⁸

4- Abdülkerim Osman; *Kâdi'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî* (Beyrut, 1967). Eser Kadı Abdülcebbâr'ın sadece hayatını konu edinmektedir.

5- Abdüssettar er-Râvî; *el-'Akl ve'l-Hürriye: Dirase fî Fikri'l-Kâdi Abdi'l-Cebbâr el-Mu'tezilî* (Beyrut, 1980). Eser Kadı'nın tüm sistemi üzerine yapılan bir çalışma olsa da oldukça yetersizdir. Eserde Kadı'dan çok Mutezile'nin ve diğer mezheplerin görüşlerinden bahsedilmektedir.

6- George F. Hourani; "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr", *Islamic Philosophy and The Classical Tradition* (Oxford, 1972, ss. 105-115). Makale aynı müellifin yukarıda tanıttığımız eserinin bir özeti mahiyetindedir.

7- Richard M. Frank; "The Autonomy of the Human Agent in the Teaching of Abd-al-Djabbar" (*Le Museon*, LXLV, 1982, ss. 323-355).

8- S. M. Stern; "'Abd al-Jabbâr's Account of How Christ's Religion was Falsified by the Adoption of Roman Customs" (*JTS*, new series XIX, 1968, ss. 128-185).

9- S. M. Stern; "Quotations from Apocryphal Gospels in 'Abd al-Jabbâr" (*JTS*, new series XVIII, ss. 34-57).

10- Marie Bernand; "Nouvelles Remarques sur l'İğma chez le Qâdi Abd al-Ğabbar" (*Arabica*, XIX, 1972, ss. 78-85).

11- Marie Bernand; *Le Problème de la Connaissance d'Après le Muğni du Qâdi 'Abd al-Ğabbar* (Algiers, 1982).

12- Guy Monnot; *Penseurs Musulmans et Religions Iraniennes: 'Abd al-Jabbâr et ses Devanciers* (Paris, 1974).

⁸ 447 sayfalık eserin 421 sayfası metin kısmıdır. Bununla birlikte sadece 125 sayfa (s. 278- 402 arası) Halku'l-Kur'an konusıyla ilgilidir. 239 sayfalık bir bölüm ise (s. 39- 277 arası) Kadı'nın mantık (epistemoloji dahil), kozmoloji (varlık), antropoloji (insan) ve teodise (tevhid konuları dahil) anlayışlarının temel özelliklerine, bu konularla ilgili kavramların açıklanmasına tahsis edilmiştir. 19 sayfalık bir bölüm ise (s. 403- 421 arası) sisteminin temel özellikleriyle ilgilidir.

13- Judith Katz Hecker; *Reason and Responsibility: An Explanatory Translation of Kitab al-Tawlid from al-Mughni fi Abwab al-Tawhid wa'l-Adl by Qadi Abd-al-Jabbar al-Hamadani* (Doktora tezi, Berkeley, 1975).

14- Georges Anawati; “Une Oeuvre Mu‘tazilite Inédite: Le Mugni du Qâdî ‘Abd al-Ğabbar”, *Akten des Vierundzwanzigsten Internationalen Orientalisten-Kongresses* (Ed. H. Franke, Wiesbaden, 1959, ss. 288-292).

15- G. Anawati, R. Caspar, M. El-Khodeiri; “Une Somme Inédite de Théologie Mo‘tazilite: Le Moghni du Qâdî Abd al-Jabbâr” (*MIDEO*, IV, 1957, s. 281-316),

16- Mahmoud el-Khodeiri; “Deux Nouvelles Sections du Moghni du Qâdî ‘Abd al-Jabbâr” (*MIDEO*, V, 1958, ss. 417-424).

17- J. Bouman; “The Doctrine of ‘Abd al-Djabbar on the Quran as the Created Word of Allah”, *Verbum, Essays on some Aspects of the Religious Function of Words, dedicated to Dr. H. W. Obbink* (Utrecht, 1964, ss. 67-86).

18- Hüsnî Zeyne; *el-‘Akl ‘inde’l-Mu‘tezile: Tasavvurü’l-‘Akl ‘inde’l-Kâdî Abdülcebbâr* (Beirut, 1978).

19- Robert Brunschvig; “Rationalité et Tradition dans l’Analogie Juridico-Religieuse chez le Mu‘tazilite ‘Abd al-Ğabbar” (*Arabica*, XIX, 1972, ss. 213-221).

20- Fevzan Salih; *The Problem of Evil in Islamic Theology: A Study on the Concept of al-Qabih in al Qadî ‘Abd al-Jabbar al-Hamdan’s Thouht* (Yüksek Lisans tezi, Canada, 1992).

21- W. Madelung; “‘Abd Al-Jabbâr” (*EI*, I, 1985, ss. 116-118).

22- Georges C. Anawati; “‘Abd Al-Jabbâr” (*ER*, I, 1987, ss. 3-4).

23- S. M. Stern; “‘Abd al-Djabbâr” (*EI*², I, 1960, ss. 59-60).

2. Kaynaklar

Tezin temelini Kadı Abdülcebbâr’ın görüşleri oluşturduğundan, pek tabii temel kaynaklar onun eserleri olmuştur. Özellikle kelâm sistemini ortaya koyan eserleri *el-*

*Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*⁹, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*¹⁰ ve *el-Muhît bi't-Teklîf*¹¹ adlı eserleri birincil kaynaklar olmuştur. Fakat *Muhît*'in orijinalliği üzerinde ciddi tartışmalar bulunduğu için olabildiğince kullanmamaya çalıştık ve ağırlıklı olarak *Şerh* ve *Muğni*'ye başvurduk. Bunun yanı sıra elde edilen bilgilerin karşılaştırılmasında ve bir takım ayetlerin yorumunda onun tefsire dair eseri *Müteşâbihü'l-Kur'an*'a¹² müracaat ettik.

Kadı'nın görüşlerinin işlenmesinde kaynak olarak sadece kendi eserlerini kullanmadık. Kadı gibi üslûbu zor ve oldukça girift bir sisteme sahip olan bir kelâmcının sistemini de bu kısa zaman süresinde tanımamız gerekiyordu. Bunun için yukarıda tanıtımını verdiğimiz George F. Hourani'nin *Islamic Rationalism*, Jan R. T. M. Peters'in *God's Created Speech* ve Abdülkerim Osman'ın *Nazariyyetü't-Teklîf* adlı eserlerine başvurduk. Bu eserler, Kadı'nın üslûbunu ve sistemini bize tanıtmaya açısından oldukça faydalı oldu.

Mezheplerin, özellikle de Ehl-i Sünnet'in görüşlerini ise olabildiğince ilk kaynaklardan sağladık. Bu konuda zaten bir kaynak sıkıntımız olmadı. Eşariyye'nin görüşlerini ortaya koyarken Eş'arî'nin *el-Lüma'*, Bâkılânî'nin *Temhîd*, Cüveynî'nin *Kitabü'l-İrşâd*, Bağdadî'nin *Usûlü'd-Dîn* ve Şehristânî'nin *Nihâyetü'l-İkdâm* adlı eserleri temel kaynaklarımızdı. Mâturidiyye mezhebinin görüşleri için ise aynı vazifeyi Mâtürîdî'nin *Kitabü't-Tevhîd*, Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'nin *Tebziratü'l-Edille*, Pezdevî'nin *Usûlü'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akaidi)* ve Nûreddîn es-Sâbûnî'nin *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn (Mâtürîdiyye Akaidi)* adlı eserleri gördü. Bunların yanında modern çalışmalara da başvurduk.

Mutezile mezhebinin kelâmi görüşlerini elde edebileceğimiz orijinal kaynaklar maalesef azdır. Hayyât'ın *el-İntisâr* adlı eseri bu konudaki nadir eserlerin ve kaynaklarımızın başında gelmektedir. Bunun yanı sıra Eş'arî'nin *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, Bağdadî'nin *el-Fark beyne'l-Fırak* adlı eserlerine başvurduk. Ayrıca modern çalışmalardan H. İbrahim Yusuf'un *Aslu'l-'Adl 'inde'l-Mu'tezile* ve A. Yusuf

⁹ Bu esere dipnotlarda sadece *Muğni* şeklinde işaret edilecektir.

¹⁰ Bu esere dipnotlarda sadece *Şerh* şeklinde işaret edilecektir.

¹¹ Bu esere dipnotlarda sadece *Muhît* şeklinde işaret edilecektir.

¹² Bu esere dipnotlarda sadece *Müteşâbih* şeklinde işaret edilecektir.

Menna‘î’nin *Usûlü’l-‘Akide beyne’l-Mu‘tezile ve’ş-Şi‘ati’l-İmamiyye* adlı eserlerini de zikretmeliyiz.

Kadı Abdülcebbâr’ın hayatını incelerken özellikle İbnü’l-Murtaza’nın *Tabakâtü’l-Mu‘tezile* ve Hakîm el-Cüşemî’nin *Şerhu’l-‘Uyûn*’u bizlere temel teşkil etti. Bunun yanı sıra *Şerhu’l-Usûlü’l-Hamse*’yi neşreden Abdülkerim Osman’ın esere yazdığı mukaddimeyle, *Müteşâbihü’l-Kur’an* adlı eseri neşreden A. Muhammed Zerzûr’un yazdığı mukaddime derli toplu bilgi edinmemizi sağladı. Kezâ W. Madelung’un *The Encyclopedia of Iranica*’daki “Abd Al-Jabbâr” maddesi de kısa olmasına rağmen özlü bilgiler içerdiğinden oldukça kolaylık sağladı. Aynı şekilde Metin Yurdağur’un “Son Dönem Mu‘tezilesinin En Meşhur Kelâmcısı Kâdî Abdülcebbâr: Hayatı ve Eserleri” adlı makalesini de zikretmeliyiz.

Dönemim siyasal ve kültürel durumunu ortaya koymamızda Philip K. Hitti’nin *Siyasal ve Kültürel İslâm Tarihi* ve Adam Mez’in *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm’ın Rönesansı* adlı eserlerinin yanı sıra, bu konudaki ansiklopedi maddeleri (özellikle Erdoğan Merçil’in *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*’ndeki “Büveyhiler” maddesi ile Cl. Cahen’in *The Encyclopedia of Islam*’daki “Buwayhids or Bûyids” maddesi) bizlere oldukça yardımcı oldu.

B. Metod

Çalışmamızda takip ettiğimiz metod hakkında bilgi vermeden önce, karşılaştığımız bir takım zorluklar hakkında da kısaca bilgiler vermeliyiz. Bunların başında bizzat Kadı’nın üslûbunun zorluğu gelmektedir. Kullandığı Arapça’nın pek çok eserde rastlayabileceğimiz edebî ve akıcı bir Arapça’dan farklı olmasının yanında, bizzat kendi anlatımının çok karmaşık bir yapı arz etmesi, eserlerinden çıkarımlarda bulunmayı oldukça zorlaştırmaktadır. Özellikle *Muğni*’de konu anlatımlarının çok uzun

olması konu bütünlüğünün parçalanmasına yol açabilmektedir.¹³ Bunda *Muğni*'nin neşrinde karşılaşılan zorlukların etkisi de vardır. Nitekim neşir faaliyetine temel teşkil eden yazmaların bazı pasajları içermemesi ve hattının karmaşık oluşu bazı pasajların hiç okunamamasına veya yanlış okunmasına sebep olmuştur.¹⁴

Bu gibi zorlukları, Kadı'nın eserlerini karşılaştırmalı olarak okuyarak aşmaya çabaladığımız gibi, Kadı'nın eserlerinden çeşitli pasajları İngilizce'ye tercüme eden yahut daha anlaşılır bir Arapça'yla ifade eden müelliflerin çalışmalarından istifade ederek de aşmaya çalıştık. Böylelikle onun üslûbuna bir nebze de olsa aşinâlık kurmaya çalıştık.¹⁵

Tezde kullandığımız metoda gelince; konunun daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle adalet anlayışını uygun başlıklar halinde bölümlere ayırdık. Bunda bizzat Kadı'nın sistematığı etkili olduğu gibi, kendi tercihlerimizi de kullandık.¹⁶ Elde ettiğimiz konu başlıklarını ise, belli bir plân dâhilinde mümkün olduğunca birbiriyle tedâhül etmeyecek bir şekilde incelemeye çalıştık.

¹³ Kadı'nın üslûbunun zorluğu ve anlaşılmazlığı modern araştırmacıların pek çoğunun ortak kanaatidir. Bkz. Peters, Jan, *God's Created Speech*, 27; Hourani, George F., *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*, 124, 69 nolu dipnot. Hatta Hourani bazen açıkça bir takım pasajların çok anlaşılma- z olduğunu, birbiriyle çelişik bir yapı arz ettiğini ve anlayamadığını söylemektedir. Bkz. Hourani, *age.*, 63, 36 nolu dipnot; 84, 49 nolu dipnot; 124, 69 nolu dipnot. Benzer ifadeler için bkz. Peters, Jan, *age.*, 189, 157 nolu dipnot.

¹⁴ Nitekim modern araştırmaların müellifleri yer yer Kadı'nın eserlerindeki kelimelerin yerlerine başka kelimeler koyarak okunmasının daha uygun olacağını söylemektedirler. Örnek olarak bkz. Hourani, George F., *age.*, 72, 43 nolu dipnot; 83, 48 nolu dipnot; 91, 55 nolu dipnot; Peters, Jan, *age.*, 221, 325 nolu dipnot; 226, 6 nolu dipnot; 231, 32 nolu dipnot; Schwarz, Michael, "The Qâdî 'Abd Al-Ġabbâr's Refutation of The As'arite Doctrine of Acquisition (*Kasb*)", *IOS*, VI, 234, 23 nolu dipnot; 244, 57 nolu dipnot; Abrahamov, Binyamin, "'Abd Al-Jabbâr's Theory of Divine Assistance (*Lutf*)", *JSAL*, XVI, 54, 55 nolu dipnot.

¹⁵ Bu konuda özellikle Kadı'nın eserlerinden pek çok pasajın tercümesini içeren George F. Hourani'nin eseri *Islamic Rationalism*'den istifade ettik. Ayrıca *Muğni*'nin VIII. cildinin "Kesb'in Reddi" bölümünü terceme eden Schwarz'ın "The Qâdî 'Abd Al-Ġabbâr's Refutation of The As'arite Doctrine of Acquisition (*Kasb*)" adlı makalesi ve Abrahamov'un Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse'nin "Lütuf" bahsinin tercümesini içeren "'Abd Al-Jabbâr's Theory of Divine Assistance (*Lutf*)" adlı makalesi de bizlere yardımcı oldu.

¹⁶ Örneğin konu başlıkları bizzat Kadı tarafından verilse de, "Adalet İlkesinin Temel Dayanakları" ve "Adalet İlkesinden Doğan Problemler" şeklindeki ayırım Kadı'nın tasnifi olmayıp, bizim tercihimizdir. Burada değinilmesi gereken bir husus da "nübüvvet" konusunun bu çalışmanın kapsamı dışında bırakıldığıdır. Nübüvvet konusu Mutezile kelâmında adalet ilkesiyle ilgili bir mesele olmasına rağmen, gerek konunun fazla uzamaması, gerek genel kelâm literatüründe ayrı bir konu olarak incelenmesi sebebiyle çalışmanın kapsamı dışında bırakılmasını uygun gördük.

Konuları incelerken Kadı'nın görüşlerinin diğer görüşlerle karşılaştırılabilmesi ve böylelikle daha kolay anlaşılabilmesi için mezheplerin görüşlerini de zikrettik. Ayrıca kelâmi çevresinin tanınabilmesi amacıyla, tartışmalarda bulunduğu muarızları hakkında dipnotlarda kısa bilgiler vermeyi de uygun bulduk. Amacımız var olanı tesbit olduğu için, olabildiğince yorumlardan kaçınmaya ve kesin yargılarda bulunmamaya gayret ettik.

Değınmemız gereken bir diğer husus ise tezde kullandığımız dildir. Konuların anlaşılabilmesi için, kelimeler herkesin anlayabileceği günlük dilden seçilmiştir ve cümlelerin uzun ve ağıdalı olmasından titizlikle kaçınılmıştır. Bununla birlikte kelâm literatüründe var olan kavramların (ıstılâhların) karşılığının henüz dilimizde tam manasıyla yerleşmemesi, bazı durumlarda kavramların orijinallerinin kullanılmasını zarûri kıldı. Örneğın “hasen-kabih” kavramlarını bütünüyle kuşatan bir kavram dilimizde yoktur. Keza “kesb” kavramının kelâmî manasını yansıtacak bir kelime de mevcut değildir.

Benzeri durumlar Kadı'nın anlatımındaki orijinalliğın bozulmaması için de geçerlidir. Mesela “medih-zem”, “ıvaz”, “salah” gibi kavramları, buldukları konsept içinde bu halleriyle daha uygun düştüğü için olduğu gibi korumayı, gerektiğında parantez içlerinde tek kelimelik açıklamalar vermeyi tercih ettik.

BİRİNCİ BÖLÜM
KADI ABDÜLCEBBÂR

I. DÖNEMİN SİYASAL VE KÜLTÜREL DURUMU

A. Siyasal Durum

Kadı'nın yaşadığı devri göz önünde bulundurursak ortalama h. 4. asrın tamamıyla h. 5. asrın ilk çeyreğini incelememiz gerekmektedir. Bu dönemde batıda İspanya'da Endülüs Emevileri ayrı bir devlet olarak hüküm sürmekteydi. Bunlardan III. Abdurrahman 929 yılından itibaren "halife" ünvanını kullanmaya başlamıştı.¹ Mamafih ana coğrafyada Abbâsîler hüküm sürmekteydi ve Bağdat, Abbâsî hilafetinin merkezi olma konumundaydı.² Fakat Abbâsî Devleti gittikçe zayıflamakta ve otoritesini kaybetmekteydi. Çoğunluğu Arap asıllı ufak hanedanlar, hilafet ülkesini batıda aralarında bölüşürken, esas itibariyle Türk ve İran menşeli hanedanlar da doğuda aynı şeyi yapıyorlardı.³ Böyle bir durumda otoritelerini kaybeden Abbâsî halifelerinin ünvan dağıtmaktan başka bir nüfuzları kalmamıştı.⁴

Nitekim ilk olarak bağımsızlıklarını elde eden Tahirîler ve Saffarîler bu bölünmenin ilk habercileriydiler.⁵ Fakat esas büyük devletler daha sonra gelmişlerdir. Bunlardan biri olan Samanîler (Samanogulları), merkezi Buhara olmak üzere Maverâünnehir ve Merv'de idareyi ele almışlardı. Bunların yerini daha sonra Gazneliler aldı.⁶ Batıda merkezi Fas olmak üzere Mağrib'de İdrisîler⁷, Kayravan merkezli Tunus'ta

¹ Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, III, 802.

² Yurdagür, Metin, "Son Dönem Mu'tezilesinin En Meşhur Kelâmcısı Kâdî Abdülcebbar: Hayatı ve Eserleri", *MÜİFD*, IV, 119.

³ Hitti, Philip K., *age.*, III, 725.

⁴ Yurdagür, Metin, "agm.", *MÜİFD*, IV, 120.

⁵ Hitti, Philip K., *age.*, III, 725- 726.

⁶ Hitti, Philip K., *age.*, III, 727- 729.

Ağlebîler⁸, Mısır ve Suriye’de Tulûnîler (Tulûnoğulları)⁹, bilahare bunların yerini alan İhşidîler¹⁰ ve Musul merkezli Suriye ve Irak’a hakîm olan Hamdanîler¹¹, Abbâsî devletini aralarında bölüşmüşlerdi.¹² Fakat bunlar arasında konumuz açısından önem arz eden bir diğer devlet vardır ki, o da Büveyhîler’dir. Zira Kadı Abdülcebbar bu devletin hüküm sürdüğü topraklarda doğmuş ve yetişmiş, bilahare bu devletin resmi hizmetinde bulunmuştur. Bu yüzden Büveyhîler’i ayrıca incelemeliyiz.

Büveyhîler

Abbâsî devletinin zayıflaması neticesinde bağımsızlığını elde eden devletlerden biri de Büveyhîler (Bûyîler) devletidir. Ebu Şuca Büveyh’in kurduğu bu devletin ikbal dönemi, Ebu Şuca’nın oğlu Ahmed b. Büveyh ile başlar. Ahmed 945 yılında kazandığı bir zaferden sonra Abbâsî halifesi el-Müstekfi tarafından Bağdat’a davet edilmiş ve kendisi “emirü’l-ümera” tayin edildiği gibi, “muizzüddeve” ünvanını da verilmiştir.¹³ Kısa bir süre sonra el-Müstekfi’nin gözlerine mil çektirerek devre dışı bırakan Ahmed, Bağdat’ın gerçek anlamda tek hakîmi oldu. Böylelikle Bağdat’ta Büveyhî hakimiyeti başladı. Büveyhîler şii olmalarına rağmen siyasi sebeplerle sünni Abbâsî hilafetine ses çıkarmıyorlardı. Çünkü onlar halifeliğin devamını gerek kendi hakimiyet sahalarında, gerekse bölgeleri dışında kendi lehlerine kullanmak niyetindeydiler. Ayrıca hilafet sayesinde itibar görecektlerdi.¹⁴ Zaten istedikleri anda halifeleri iş başından alıp, iş başına getiriyorlardı.¹⁵

⁷ Hitti, Philip K., *age.*, III, 707- 708. Hasan, H. İbrahim, *İslam Tarihi*, IV,68- 69.

⁸ Hitti, Philip K., *age.*, III, 708- 711. Hasan, H. İbrahim, *age.*, IV, 62- 63.

⁹ Hitti, Philip K., *age.*, III, 711- 716; Hasan, H. İbrahim, *age.*, IV, 26- 27.

¹⁰ Hitti, Philip K., *age.*, III, 716- 718. Hasan, H. İbrahim, *age.*, IV, 37- 38.

¹¹ Farabî, Ebu’l-‘Alâ el-Ma‘arrî, Mütenebbî gibi şahsiyetler bir müddet bu devletin himayesinde bulunmuşlardır. Bkz. Hitti, Philip K., *age.*, III, 718- 720.

¹² Yine bu dönemde Fatimî Devleti de vardır. 909 m. yılında Tunus’ta kurulan ve bilahare merkezi Mısır olmak üzere tüm Kuzey Afrika’ya hakîm olan bu şîî devletin hükümdarları da halife ünvanını kullanmaya başladı. Bkz. Hitti, Philip K., *age.*, IV, 989 vd. Böylelikle aynı dönemde biri Bağdat’ta, biri Kurtuba’da, biri de Kahire’de olmak üzere üç halife ortaya çıkmıştır.

¹³ Hitti, Philip K., *age.*, III, 740.

¹⁴ Merçil, Erdoğan, “Büveyhiler”, *DİA*, VI, 497.

¹⁵ Hitti, Philip K., *age.*, III, 741.

Büveyhî Devleti merkezi idare şekline sahip değildi. Hanedan üyeleri ülke topraklarını kendi aralarında paylaşmışlardı ve siyasi üstünlük zaman zaman birinden diğerine geçiyordu. Dolayısıyla bir başkent de yoktu. Kuvvetli olan emirin bulunduğu şehir başkent vazifesini görüyordu.¹⁶ Büveyhîler, gerçek anlamda hükümdar sayılabilecek olan Adüdüdevle (ö. 372/983)¹⁷ zamanında kuvvet ve kudretinin doruk noktasına ulaştı.¹⁸ Adüdüdevle'den sonra ise gerek işbaşına geçenlerin liyâkatsizliği ve merkezi bir yönetimin olmaması, gerek sünni bir yer olan Bağdat'ta sevilmemeleri¹⁹ devletin yıkım sürecini başlattı. Sonunda Selçuklu hanedanından Tuğrul Bey'in 1055 yılında Bağdat'a girmesiyle Büveyhîler devleti yıkılmış oldu.²⁰

B. Kültürel Durum

Mevcut dönemde siyasal yapı ne kadar iç karartıcıysa, kültürel yapı bunun aksine oldukça iç açıcıdır. Merkezi bir yönetimin olmaması ve siyasal yapının bölünmesi, her ne kadar ortaya güçlü bir siyasal yönetim koyamasa da, şehir hayatının gelişmesine ve medeni merkezlerin çoğalmasına yardım etmiştir. Zira her emir, sarayına âlim ve şairler toplayarak şehrinin medeni bakımından yükselmesine çalışıyordu.²¹ Bu dönem kitaplar ve kütüphaneler açısından oldukça zengin bir dönemdir. Dönemin İslâm dünyasındaki üç büyük hükümdarı, yani Kurtuba (Endülüs Emevîleri), Kahire (Fatımîler) ve Bağdat (Abbâsîler) halifeleri birer kitap dostu idiler.²²

Aynı durum Büveyhîler döneminde de devam etmiştir. Bağdat ve Basra gibi eski merkezlerin yanında Rey, İsfahan, Şiraz gibi yeni kültürel merkezler

¹⁶ Barthold, W., *İslam Medeniyeti Tarihi*, 48.

¹⁷ Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, 36.

¹⁸ Merçil, Erdoğan, "agmd.", *DİA*, VI, 497.

¹⁹ Yurdagür, Metin, "agm.", *MÜİFD*, IV, 121.

²⁰ Hitti, Philip K., *age.*, III, 744.

²¹ Barthold, W., *age.*, 48.

²² Mez, Adam, *age.*, 209. Endülüs hükümdarı el-Hakem'in Doğu'da kitapların orijinallerini kendi hesabına satın alan adamları vardı. Kütüphanesinin katalogu yalnız kitapların başlıklarını ihtiva eden 20'şer yapraklık 44 defterden ibaretti. Fatımi halifesi el-Aziz'in kütüphanesindeki kitap sayısının 120.000 ile 200.000 arasında olduğu şeklinde rivayetler vardı. Aynı dönemde Batı'da önemli kütüphanelerde kitap mevcudu şöyleydi. Konstanz'daki katedralin kütüphanesinde 11. asırda 356 cilt, Benediktbeuren manastırında 1032 senesinde yüzden biraz fazla ve Bamberg katedralinin kütüphanesinde 1130 senesinde ancak 96 kitap bulunuyordu. Bkz. Mez, Adam, *age.*, 209.

doğmaktaydı.²³ Şiraz, Rey ve Isfahan kütüphaneleri en parlak devirlerini Büveyhîler döneminde yaşamıştır.²⁴ Büveyhî hükümdarı Adüdüdevle, Şiraz ve Rey’de kütüphaneler yaptırdığı gibi²⁵, ilim adamlarını da himaye etti. Ulemaya, fakihlere, nahivcilere, hekimlere, matematikçilere, mühendisler maaş bağlattı.²⁶ Dönemin vezirlerinin de sultanlardan bir farkı yoktu. 383 h. senesinde vezir Erdeşîr b. Sâbur, Bağdat’ta bir “darü’l-‘ilm” kurmuştu. Buranın kütüphanesinde 10.400 cilt kitap vardı.²⁷ Keza Sâhib b. Abbâd’ın 400 deve yükü kitabının bulunduğu, kitaplarının kataloğunun da 12 cilt olduğu söylenir.²⁸ Vezirlerden özellikle İbnü’l-Amid ve Sâhib b. Abbâd zamanın önde gelen âlimlerini çevrelerine toplamışlardır.²⁹

Dönemin kültürel seviyesini sadece kütüphanelerden değil, ilim adamlarının kimliğinden de anlayabiliriz. Bu dönem aklî ve dinî ilimlerde söz sahibi olan kişilerin yetiştiği bir dönemdir. Birûnî (ö. 453/1061 ?), İbn Sîna (ö. 428/1037), İbn Hazm (ö. 456/1064), Bâkılânî (ö. 403/1013), Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), optik ilminin kurucusu İbn Heysem (ö. 430/1039) bu dönemin önde gelen âlimlerindendir.³⁰ İhvân-ı Safa bu dönemde ortaya çıkmıştır.³¹ “*Tecaribü’l-Ümem*” ve “*Tehzibü’l-Ahlak*” adlı eserlerin müellifi meşhur filozof ve tarihçi İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), Büveyhîler döneminde yaşamış, aynı zamanda vezirlik de yapmıştır.³² İbnü’n-Nedîm (ö. 385/995) meşhur eseri “*el-Fihrist*”i 337/987-8’de Büveyhîler’in idaresindeki Bağdat’ta bitirmiştir.³³ Keza bu dönem, tıp yazarı Ali b. el-Abbas el-Mecûsî (ö. 384/994 ?), Ebu Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023), “*Makamât*”ın yazarı Bediüzzaman el-Hemedânî (ö. 398/1008), “*Şehname*”yi yazmaya başlayan İranlı şair Dakikî (ö. 366/976 ?)’nin de

²³ Barthold, W., *age.*, 48-49.

²⁴ Merçil, Erdoğan, “agmd.”, *DİA*, VI, 499.

²⁵ Yurdagür, Metin, “agm.”, *MÜİFD*, IV, 121.

²⁶ Mez, Adam, *age.*, 37.

²⁷ Mez, Adam, *age.*, 212.

²⁸ Mez, Adam, *age.*, 211.

²⁹ Cahen, Cl., “Buwayhids or Büyids”, *EP*, I, 1354.

³⁰ Hourani, George F., *age.*, 150-151.

³¹ Hitti, Philip K., *age.*, III, 743.

³² Hourani, George F., *age.*, 150; Merçil, Erdoğan, “agmd.”, *DİA*, VI, 499.

³³ Cahen, Cl., “agmd.”, *EP*, I, 1354.

yaşadığı dönemdir.³⁴ Büveyhîler Ebu'l-‘Alâ el-Ma‘arrî (ö. 449/1057), Mütenebbî (ö. 354/965) gibi şairleri himaye ettikleri gibi, “*Şehname*” müellifi Firdevsî (ö. 411/1020 ?) de bir müddet Büveyhîler’in sarayında bulundu. Aynı şekilde “*Nehcü'l-Belağa*” müellifi Şerif Ebu'l-Hasan er-Radî (ö. 406/1015), tarihçi Hilâl es-Sâbî (ö. 384/994) de Büveyhîler’den ilgi görmüştür. Bunun yanında Ebu Ali el-Fârîsî (ö. 377/987), Ebu Said es-Sîrâfî (ö. 369/979), İbn Cinnî (ö. 392/1002) gibi nahivciler, Ebu Süleyman es-Sicistânî (ö. 375/985 ?), Ebu'l-Hasan el-Âmirî (ö. 381/992) gibi mantık ve felsefeciler de dönemin göze çarpan şahsiyetlerindendir.³⁵

Meşhur hattat İbn Bevvâb (ö. 413/1022 ?)’ın ve coğrafya âlimi Istahrî (ö. 346/957)’nin de yaşadığı³⁶ bu dönem içerisinde, ayrıca ünlü matematikçiler Ebu'l-Vefa Büzcanî (ö. 388/ 998) ve Ebu Kâmil eş-Şüca‘ (ö. ?)’nın yanısıra astronom İbn Yûnus (ö. 399/1009) da vardır.³⁷ Kezâ meşhur şîî kelâmcı Şeyh el-Müfid (ö. 413/1022) de bu dönemde yaşamıştır.³⁸

Dolayısıyla aklî ve dinî ilimlerin hemen her alanında seçkin âlimlerin yaşadığı bu dönem içerisinde, Mutezile’den Kadı Abdülcebbâr gibi bir şahsın çıkması gayet normaldir.

II. BU DÖNEMDE MUTEZİLE

Mutezile’nin tarihi açısından “Mihne” dönemi büyük önem arz etmektedir. Halku'l-Kur’an meselesi sebebiyle, Ahmed b. Ebî Du’âd (ö. 239/854) önderliğindeki mutezilîler siyasi otoriteyi de arkasına alarak, başta hadisçiler (özellikle Ahmed b. Hanbel) olmak üzere dönemin önde gelen âlimlerine Kur’an’ın yaratılmış olduğunu ikrar etmeleri için işkenceye ve hatta ölüme varan boyutlarda baskılarda bulunmuşlardır.³⁹ Takriben 15 sene süren ve İslâm tarihinde gerçek anlamda ilk ve belki de tek engizisyon sayılabilecek bu uygulama, Mutezile’nin halk nezdinde büyük bir

³⁴ Hourani, George F., *age.*, 150.

³⁵ Merçil, Erdoğan, “agmd.”, *DİA*, VI, 499.

³⁶ Cahen, Cl., “agmd.”, *EP*, I, 1354.

³⁷ Nasr, S. Hossein, *Islamic Science*, 85, 99, 101.

³⁸ McDermott, Martin J., *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid*, 8.

³⁹ Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi-Giriş*, 184-185.

itibar kaybetmesine neden oldu.⁴⁰ Nitekim bu gerçeği gören halife Mütevekkil 234/848 yılında verdiği emirle Kur'an hakkında ve hatta kelâmi konularda tartışmayı yasakladı. Böylelikle Mutezile bir anlamda gündemden kalkarak etkinliğini yitirdi.⁴¹ Bu andan itibaren Mutezile, halk kitlelerinden kopmuş ve İslâm düşüncesinin müteakip gelişmeleri üzerinde fazla bir tesiri olmayan, küçük bir akademik kelâmcılar zümresi haline gelmiştir.⁴²

Mamafih kelâm tarihinde büyük bir etki yapmış bu kadar köklü bir hareketin, bir emirle yok olduğunu ve külliyyen etkinliğini yitirdiğini söylememiz zordur. Zira ekol başkentin dışında, başkentteki olayların doğrudan bir etki yapamayacağı yerlerde de kök salmıştı. Yukarı Mezopotamya ve Suriye'de, Şam'da ve Lübnan'da (meselâ Ba'albek'te), Bahreyn'de ve hatta Mağrib'de (bugünkü Fas ve Cezayir'de), Ermenistan'da, Batı İran'ın hemen her yerinde, Kirman'da, Hûzistan'da, Hint Okyanusu'ndan İndus Deltası'na kadar tüm Hindistan'da yayılmıştı. Pek tabii buralarda mutezilîlik bireysel bir görünüm arz etmekteydi ve kelâmi tartışmalar Bağdat'ta olduğu gibi yoğun değildi.⁴³

Merkezden uzak coğrafyada Mutezile'nin varlığı devam etse de, bizi esas ilgilendiren ana coğrafyadır. Erken bir tarihte Basra ve Bağdat ekolleri olmak üzere ikiye ayrılan Mutezile, her ne kadar Bağdat'ta eski ağırlığını yitirmişse de, varlığını hâlâ devam ettiriyordu. Hayyât ve Ebu'l-Kasım el-Belhî el-Ka'bî bu ekolün son büyük temsilcileridir.⁴⁴ Bunlardan sonra Bağdat öğretisini devam ettirecek seçkin bir kelâmcı gelmemiştir.

Aynı dönemde Basra ekolü, Bağdat ekolüne nazaran ağırlığını daha fazla hissettirmiştir. Ekol Ebu Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve oğlu Ebu Haşim el-Cübbâî (ö. 321/933) vasıtasıyla belirli bir düşünce tarzına kavuşmuştur. Ebu Ali'nin öğrencisi Ebu Ömer Said b. el-Bahilî (ö. 300/912-3) ile Bağdat'a giren Basra öğretisi kısa zamanda

⁴⁰ Işık, Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, 62.

⁴¹ van Ess, J., "Mu'tazilah", *ER*, X, 222.

⁴² Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 373.

⁴³ van Ess, J., "agmd.", *ER*, X, 222-223. Ayrıca bkz. Nyberg, H. S., "Mutezile", *İA*, VIII, 761.

⁴⁴ McDermott, Martin J., *age.*, 5.

Bağdat öğretisine hakîm oldu ve çok geçmeden Ebu Haşim dışında Basra mutezilileri Bağdat'a geçti⁴⁵

Ebu Haşim, Basra'da bulunduğu sıralarda Mutezile arasında ihtilaflar baş gösterdi. Bu ihtilafın baş aktörü Ebu Bekr Ahmed b. Ali el-İhşîd (ö. 320/932) kendi ekolünü (İhşîdiyye) kurdu. Ekol Ebu Haşim'in öğretisinden çok, Ebu Ali'nin öğretisine yakındı. Ebu Bekr el-İhşîd daha sonra Bağdat'a geçti ve böylelikle Bağdat'ta üç ekol ortaya çıktı: Eskiden beri burada olan Bağdat ekolü, İhşîdiyye ve liderliğini Ebu Haşim'in öğrencisi Ebu Abdullah el-Basrî'nin yaptığı Behşemiyye. Bunlardan etkisini en fazla hissettiren ise Behşemiyye idi.⁴⁶

Ekol içerisinde eskiden beri var olan ihtilaflar had safhaya çıkmıştı.⁴⁷ Diğer yandan artık ilk dönemlerde olduğu gibi orijinal fikirler üretilmiyordu. Eski meselelere verilen cevaplara daha da teferruatlı incelikler sokulmaya çalışılıyordu.⁴⁸ Fakat artık mezhebin sistemleştirme dönemi başlamıştı. İlk dönemde ortaya atılan düşünceler, gerçekten "sistem" diyebileceğimiz bir çatı bünyesinde toplanmaya başlanmıştı. Ebu Ali el-Cübbâî ve Ebu Haşim el-Cübbâî ile başlayan bu sistemleştirme hareketi daha sonra Kadı Abdülcebbar ile son formunu bulacaktır.⁴⁹

Ayrıca bu dönemde Şia ile itikadi bağlantının ilk hareketleri görülmektedir. Bir yandan Zeydiyye ile Kasım b. İbrahim er-Ressî (ö. 264/860) zamanında başlayan ilişkiler Hâdî ile'l-Hak (ö. 298/911) ile had safhaya ulaşırken,⁵⁰ diğer taraftan İmâmiyye

⁴⁵ McDermott, Martin J., *age.*, 5-6.

⁴⁶ McDermott, Martin J., *age.*, 6.

⁴⁷ Hatta Malatî, Bağdat ve Basra ekolleri arasında binden fazla meselede ihtilaf olduğunu ve bunların çoğunda birbirlerini tekfir ettiklerini belirtir. Bkz. Malatî, *et-Tenbih ve'r-Red*, 40.

⁴⁸ Watt, W. Montgomery, *age.*, 367. Bu dönem içerisinde yegâne orijinal düşünce olarak niteleyebileceğimiz sadece Ebu Haşim'in sıfatlar konusunda ortaya attığı "ahval" nazariyesi vardır. Bkz. Watt, W. Montgomery, *age.*, 373.

⁴⁹ Gimaret, D., "Mu'tazila", *EI*², VII, 785. Mezhebe bakışta esas alınan hareket noktası bu dönemi tasvirde mihenk taşı olmaktadır. Örneğin Watt özgün düşünce üretmeyi temel kıstas olarak aldığından ona göre mezhebin ilk dönemi, yani Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf ve Nazzâm gibi düşünürlerin yaşadığı dönem "altın çağ"dır. O döneme kıyasla ikinci dönem olsa olsa "gümüş çağ"dır. Zira özgün bir düşünce yoktur. Bkz. Watt, W. Montgomery, *age.*, 367. Öte yandan Gimaret sistemleştirmeyi ön plânda tutmaktadır. Ona göre ilk dönem büyük düşünürlerin yetiştiği dönem olsa da, bu düşünceleri işlemek ve sistemleştirmek gerekir. İşte bu faaliyet mezhebin sonraki döneminde yapıldığı için, mezhep açısından en önemli dönemdir. Bkz. Gimaret, D., "agmd.", *EI*², VII, 784- 785.

⁵⁰ Gimaret, D., "agmd.", *EI*², VII, 786.

Şia'sı ile Benî Nevbaht ailesinden Ebu Sehl en-Nevbahtî (ö. 311/924) ve Hasan b. Musa (ö. 310/923) kanalıyla başlayan ilişkiler de daha sonraki dönemlere temel teşkil edecektir.⁵¹

Bağdat'ta Mihne'den sonra siyasi üstünlüğünü ve himayesini kaybeden Mutezile, kendisini destekleyecek siyasi bir güç de aramaya başlamıştır. Şia ile bağlantıların kurulmaya başlandığı bir dönemde pek tabii bu devletler de şîi idi. İlk olarak Halep'teki Hamdanîler'in sultanı Seyfüddevle ile ilişkiler kuruldu.⁵² Fakat esas himaye Büveyhîler sayesinde olmuştur. Özellikle vezir Sâhib b. Abbâd'ın açıkça Mutezile'ye temayülü vardı ve kendi zamanında mutezilîleri güçlü makamlara oturttu. Başkent Rey, onun zamanında Mutezile'nin bir kalesi haline geldi. Ahmed b. Ebî Du'âd zamanında Bağdat, Mutezile için ne ifade ediyorsa, Sâhib b. Abbâd zamanındaki Rey de aynı şeyi ifade etmektedir.⁵³

III. KADI ABDÜLCEBBAR'IN HAYATI

A. Hayatı

Tam adı, Kadı'l-Kudât 'İmadüddîn Ebu'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar b. Ahmed b. Halil b. Abdullah el-Hemedânî el-Esedâbâdî'dir.⁵⁴

Hayatı hakkında, özellikle de ilk devresi için, fazla bir bilgiye sahip olmadığımız Kadı Abdülcebbar, Büveyhîler döneminde, Hemedân'ın⁵⁵ güneybatısında yer alan Esedâbâd'da⁵⁶ doğdu.⁵⁷ Bazı kaynaklarda Esedâbâd yerine Esterabâd geçse

⁵¹ Madelung, W., "Imamism and Mu'tazilite Theology", *Le Shi'isme Imamité*, 15.

⁵² van Ess, J., "agmd.", *ER*, X, 224.

⁵³ Carullah, Z. Hasan, *el-Mu'tezile*, 218; Işık, Kemal, *age.*, 63.

⁵⁴ Madelung, W., "Abd Al-Jabbar", *EIr*, I, 116.

⁵⁵ Batı İran'da Elvend dağının eteklerinde Tahran-Bağdat yolu üzerinde bir bölgedir. Arap kaynaklarına, Farsça'da seslilerden sonra gelen "dâl" harfinin z (zâl) telaffuz edildiği dönemlerde girdiğinden bazı kaynaklarda Hemezân olarak telaffuz edilir. Bkz. Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân*, V, 410-417; Yazıcı, Tahsin, "Hemedan", *DİA*, XVII, 183-185.

⁵⁶ Hemedan bölgesinde Irak tarafında bir şehirdir. Bkz. Yakut el-Hamevî, *age.*, I, 176.

⁵⁷ el-Cüşemî, Hakîm, *Şerhu'l-Uyûn*, 366.

de⁵⁸, Esterabâd, Hemedân'a oldukça uzak bir eyalet olduğu için bu bilgi tutarlı gözükmemektedir.⁵⁹ Doğum tarihi tam olarak belli değildir. Klâsik kaynaklarda buna dair bir bilgi yoktur. Fakat kaynakların 415 h. yılında öldüğü⁶⁰ ve 90 yaşını aşan uzun bir ömür sürdüğü⁶¹ hususundaki ittifakı göz önünde bulundurulursa 325 h. senesinden sonra doğmadığı kesindir. Nitekim Kadı üzerine yapılan çalışmalarda 325 h.'den sonraya verilen tarih yoktur.⁶² Bu bağlamda Kadı'nın doğum tarihini 359 h. senesi olarak gösteren kaynaklara⁶³ itibar etmemek gerekmektedir. Zira böyle bir bilgi kaynakların ittifakına aykırı olduğu gibi, Kadı'nın 339 h. senesinde Ebu Yusuf Yakub b. Muhammed en-Nisabûrî ve 340 h. senesinde Abdurrahman b. Hamdan el-Cellâb'tan hadis okumuş olma gerçeği karşısında tutarsız kalmaktadır.⁶⁴

Hayatının ilk devresi hakkında bilinen çok az şey vardır. Ebu Hayyan et-Tevhidî'nin *el-İmtâ ve'l-Mu'anese* adlı eserinden nakledilen bir bilgiye göre babası hallaçlık yapan bir zâttı.⁶⁵ Fakir bir ailede doğan Kadı'nın ailevi yaşantısı hakkında bildiğimiz tek şey, onun evli ve bir çocuğu olduğudur.⁶⁶ Evlilik yaşantısı da fakirlik içinde geçen Kadı, hayatının bu devresinde sık sık ilim tahsili ve saraçlık arasında tereddüt ederdi. Fakat neticede ilim tahsilinde karar kılmıştır.⁶⁷

⁵⁸ İbnü'l-İmad, *Şezeratü'z-Zeheb*, III, 202; İsnævî, *Tabakatü'ş-Şafiyye*, I, 354; Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin*, V, 78; Bağdadî, İsmail Paşa, *İzahü'l-Meknûn*, I, 329; a.mlf., *Hediyetü'l-Arifin ve Esmâü'l-Müellifin*, I, 498.

⁵⁹ Esterabâd, Hemedân'a oldukça uzak bir bölge olan Taberistân'da bir şehirdir. Bkz. Yakut el-Hamevî, *age.*, I, 174- 175.

⁶⁰ Sübkî, *Tabakatü'ş-Şafiyye*, V, 97; Davudî, *Tabakatü'l-Müfessirin*, I, 263; İbnü'l-İmad, *age.*, III, 203; Bağdadî, İsmail Paşa, *İzahü'l-Meknûn*, I, 478; Sezgin, Fuat, *GAS*, I, 625.

⁶¹ Ebü'l-Fida, *el-Muhtasar fî Ahbari'l-Beşer*, II, 162; Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübela*, XVII, 245; a.mlf., *el-İber*, 229.

⁶² Fuat Sezgin 325'e doğru, A. Râvî ve Stern ise 325 civarı demektedir. Anawati kesin olmamakla birlikte 323 tarihini verir. Madelung ise 320 ile 325 tarihleri arasını verir. A. Osman ise 320 olduğunu belirtir. Hourani'nin verdiği tarih ise 323-324'tür. A.M. Zerkûr ise bir tarih vermese de hicri IV. asrın ilk çeyreğinde doğduğunu belirtir. Bkz. Sezgin, Fuat, *GAS*, I, 625; Ravi, Abdüsettar, *el-Akl ve'l-Hürriye*, 37; Stern, S. M., "Abd Al-Djabbar", *ER*, I, 59; Anawati, Georges C., "Abd Al-Jabbar", *ER*, I, 3; Madelung, W., "agmd.", *ER*, I, 116; Osman, Abdülkerim, *Nazariyyetü't-Teklif*, 15; Hourani, George F., *age.*, 5; Zerkûr, A. Muhammed, "Müteşabihü'l-Kuran mukaddimesi", 8.

⁶³ Kehhale, Ömer Rıza, *age.*, V, 78; Bağdadî, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifin*, I, 498.

⁶⁴ Osman, Abdülkerim, "Şerhu'l-Usûli'l-Hamse mukaddimesi", 14.

⁶⁵ İbn Hacer, *Lisanü'l-Mizan*, III, 386.

⁶⁶ Osman, Abdülkerim, "agm.", 15.

⁶⁷ Osman, Abdülkerim, "agm.", 15.

Kadı'nın ilk tahsil dönemi ailesinin içinde bulunduğu iktisadi konum itibariyle Hemedân ve Esedâbâd çevrelerinde geçmiştir.⁶⁸ 338-340/950-952 yılları arasındaki bu ilk tahsil yıllarında Arapça ve Hadis öğrendi.⁶⁹ Hayatının bu döneminde amelde Şafii, itikadda Eşari mezhebi üzerine olan⁷⁰ Kadı'nın ilk hocaları Zübeyr b. Abdülvahid el-Esedâbâdî, İbrahim b. Seleme el-Kattân, Abdurrahman b. Hamdân el-Cellâb ve Abdullah b. Cafer b. Fâris'tir.⁷¹

346/957 yılında Basra'ya geldi. Mutezile'nin doğuşuna tanıklık eden bu şehir Kadı'nın entellektüel hayatı için de bir dönüm noktasıdır. Kadı burada Ebu Haşim el-Cübbâî'nin öğrencisi olan, muhtemelen daha önce Askermükrem'de karşılaştığı, Ebu İshak b. Ayyâş'ın derslerine katıldı ve Eşariliği bırakıp Mutezile mezhebine girdi.⁷² Yine Basra'da iken Ebu Ahmed b. Seleme'nin derslerine katıldı, fakat onun Ebu Haşim el-Cübbâî'ye karşı olan sert tavrını beğenmedi ve derslere devam etmedi.⁷³ Bir müddet sonra zamanın en meşhur mutezilî âlimi, Ebu Haşim el-Cübbâî'nin talebesi, Ebu Abdullah el-Basrî'nin derslerine katılmak için Bağdat'a gitti ve ondan ders okudu.⁷⁴ Ebu Abdullah el-Basrî'den hanefî fihkî okumak istemesine rağmen, Ebu Abdullah'ın buna izin vermediği bilinmektedir.⁷⁵ Zamanla tüm akranlarını geçen ve Ebu Abdullah'ın en gözde öğrencisi olan Kadı, bir müddet sonra tedris ve telif faaliyetlerine başladı.⁷⁶ Bu arada bir müddet Askermükrem'de tedris faaliyetinde bulundu.⁷⁷

360/970'de, muhtemelen daha önce de gittiği, Mutezile'nin güçlü olduğu Rânehürmüz'e gitti ve burada Mutezile'nin lideri Abdullah b. Abbas er-Rânehürmüzî

⁶⁸ Hourani, George F., *age.*, 5; Yurdagür, Metin, "agm.", *MÜİFD*, IV, 4.

⁶⁹ Hourani, George F., *age.*, 5.

⁷⁰ İbnü'l-Murtaza, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 112; el-Cüşemî, Hakîm, *age.*, 366.

⁷¹ Osman, Abdülkerim, "agm.", 17. Madelung, Kadı'nın şafii fikhını Ali b. İbrahim b. Seleme el-Kattân'dan okumuş olabileceğini belirtir. Bkz. Madelung, W., "agmd.", *EIr*, I, 116.

⁷² Hourani, George F., *age.*, 6; Madelung, W., "agmd.", *EIr*, I, 116- 117. Madelung, Kadı'nın Basra'da Ebu Bekr el-Enbarî'den hadis ahzettiğini söylese de klâsik ve modern kaynakların hiçbirinde böyle bir bilgi yoktur. Bkz. Madelung, W., "agmd.", *EIr*, I, 116.

⁷³ Madelung, W., "agmd.", *EIr*, I, 117.

⁷⁴ İbnü'l-Murtaza, *age.*, 112; el-Cüşemî, Hakîm, *age.*, 366.

⁷⁵ İbnü'l-Murtaza, *age.*, 112.

⁷⁶ Madelung, W., "agmd.", *EIr*, I, 117.

⁷⁷ el-Cüşemî, Hakîm, *age.*, 366.

(ö. ?)⁷⁸,nin mescidinde ünlü eseri *Muğni*'yi yazmaya başladı.⁷⁹ Uzun müddet Râmezhürmüz'de kaldıktan sonra, dönemin Büveyhî sultanı Müeyyeddevle'nin danışmanı olan Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995)⁸⁰ ile buluşmak için Isfahan'a geçti.⁸¹ Sâhib b. Abbâd kadılık makamına mutlaka bir mutezilînin geçmesini istiyordu. Kadı ise kendi zamanının en önde gelen mutezilîsiydi.⁸² Nihayet Sâhib vezir olunca Kadı'yı 367/977-8 yılında başkadılık makamı için Rey'e davet etti ve böylelikle Kadı'nın kendisine "Kadı" ünvanının verilmesini sağlayan resmi görevi başlamış oldu.⁸³

Kadı'nın görevi önceleri Kazvin, Zencân, Kum, Demavend bölgelerini içeriyorken, daha sonra bunlara Cürcân ve Taberistân da katılmıştır.⁸⁴ Başkadılık makamı şüphesiz sadece kaza işleri için değil, aynı zamanda diğer kadıların tayin işlerini de içine alıyordu.⁸⁵ Kendisine büyük bir nüfuz sağlayan bu makam Kadı'nın hayatı boyunca çektiği fakirlikten de kurtulmasını sağladı.⁸⁶

385/995 yılında Sâhib b. Abbâd ölünce zamanın hükümdarı Fahrüddevele (ö. 387/997), Sâhib'in desteklediği diğer şahıslar gibi Kadı'yı da görevinden azletti ve mallarını müsadere etti.⁸⁷ Azlinin ve mallarının müsaderesinin sebebi olarak Kadı'nın Sâhib b. Abbâd için rahmet dilememesi gösterilir. Zira ona göre, Sâhib arada bir şarap

⁷⁸ Mutezile'nin 9. tabakasındandır. Bkz. İbnü'l-Murtaza, *age.*, 98.

⁷⁹ İbnü'l-Murtaza, *age.*, 98.

⁸⁰ Ebu'l-Kasım İsmail b. Abbâd et-Talikânî. Genellikle Sâhib b. Abbâd olarak tanınır. 326/938'de doğdu. Büveyhî hükümdarları Müeyyeddevle ve Fahrüddevele'ye vezirlik yaptı. Siyasi yönünün yanında edebiyatçı ve ilim adamı kimliği de taşır. Pek çok âlim ve şairi Rey'e toplamıştır. Şii olmasına karşın mutezilî temayülleri ağır basar. *El-İbâne 'an Mezhebi Ehli'l-'Adl bi Huceci'l-Kur'an ve'l-'Akl, et-Tezkire fi Usûli'l-Hamse, Risale fi'l-Hidaye ve'd-Dalale* eserlerinden bazılarıdır. Bkz. Cahen, Cl.-Pellat, Ch., "Ibn 'Abbad", *EP*, III, 671-673; Emin, Muhsin, *A'yanü'ş-Şi'a*, III, 328 vd.

⁸¹ Madelung, W., "agmd.", *EIr*, I, 117.

⁸² Zerzur, A. Muhammed, "agm.", 9.

⁸³ Kaynakların tamamı Kadı'nın Rey'de kadılık makamına oturduğunu kabul etse de, bunun hangi yıl gerçekleştiği hususunda ihtilaf vardır. Sezgin ve Madelung 367 h. derken, Brockelmann 360, Peters 360/971'den biraz sonra der. Bkz. Sezgin, Fuat, *GAS*, I, 624; Madelung, W., "agmd.", *EIr*, I, 117; Brockelmann, *GAL*, Suppl. I, 343; Peters, Jan, *age.*, 9.

⁸⁴ Osman, Abdülkerim, "agm.", 14.

⁸⁵ Hourani, George F., *age.*, 6.

⁸⁶ Osman, Abdülkerim, "agm.", 15. İbn Hacer onun hakkında "kadı olduktan sonra çok mala sahip oldu, öyle ki zenginlikte Karun'a benzedi" der. Bkz. İbn Hacer, *age.*, III, 386.

⁸⁷ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, IX, 111. Kendisinden sonra bu makama Ebu'l-Hasan Ali b. Abdülaziz el-Cürcânî getirilmiştir. Bkz. Emin, Muhsin, *age.*, III, 374.

(nebiz) içerdi ve bu günahından tövbe etmemişti. İşte Kadı'nın, kendini himaye eden, kendisine karşı dostluk gösteren Sâhib b. Abbâd'a karşı olan bu hareketi vefasızlık olarak algılanmış, bu sebepten dolayı azledilmiş ve malları müsadere edilmiştir.⁸⁸ Mamafih Kadı'nın bu hareketini vefasızlık değil de, ilkelere bağlılıkla açıklamak da mümkündür. Zira Mutezile'nin "el-menzile beyne'l-menzileteyn" ilkesine göre günah işleyen kimse tevbe etmeden öldüğünde kâfir sayılır. Kadı, Sâhib'in cenaze namazına iştirak etmemekle belki görünürde vefasızlık yapmıştır ama, onun bu şekilde davranmasının gerçek sebebi prensiplerine tavizsiz bir şekilde bağlı olmasıdır.⁸⁹ Binaenaleyh azlinin ve mallarının müsaderesinin sebebi olarak vefasızlığı göstermek de doğru değildir. Bunun başka sebepleri vardır. Zira o devirlerde bir makamdan azledilenin mallarının müsaderesi genel bir kuraldır. Nitekim Fahrüddeve, Sâhib b. Abbâd'ın mallarını da müsadere etmiştir.⁹⁰ Çünkü o kimsenin bu malları bulunduğu makam sayesinde elde ettiğine inanılıyordu. Keza hükümdar, azledilen kişinin bu mallarla, diğer azledilen kimseleri yanına çekmesinden korktuğu için de bu malları müsadere etmiş olabilir.⁹¹

Kadı, azledildikten sonra yine Rey'de kaldı ve geri kalan ömrünün tamamına yakınını burada tedris faaliyetleriyle geçirdi. Bu arada 389/999'da hacca gitti.⁹² Hac dönüşünde kısa bir müddet Bağdat'ta bulundu ve hadis rivayet etti. 409/1018-9'da ise

⁸⁸ İbnü'l-Esir, *age.*, IX, 111; Emin, Muhsin, *age.*, III, 374. Goldziher, Ignaz, *Mezahibü't-Tefsiri'l-İslâmî*, 190.

⁸⁹ Yurdagür, Metin, "agm.", *MÜİFD*, IV, 131-132.

⁹⁰ Emin, Muhsin, *age.*, III, 374. Osman, Abdülkerim, "agm.", 15-16.

⁹¹ Zerzûr, A. Muhammed, "agm.", 11. Bu müsadere esnasında Kadı'nın 3.000.000 dirhemine el konulduğu gibi, sayılamayacak kadar çok değerli elbise de müsadere edilmiştir. Bu müsaderenin satışında 1.000 taylasan (değerli bir kumaş) elbisesi, 1.000 Mısır yününden yapılmış elbisenin satıldığı söylenir. Bkz. İbn Hacer, *age.*, III, 387; İbnü'l-Esir, *age.*, IX, 111; Goldziher, Ignaz, *age.*, 190. İbnü'l-Esir, malların çokluğuna vurgu yaparak, "başkasını bırakıp niçin kendine bakmadı ve helal olmayan bu kadar malı haksız olarak aldığı için tevbe etmedi" der. Bkz. İbnü'l-Esir, *age.*, IX, 111.

⁹² İsnævî, *age.*, I, 355.

Kazvin’de bulundu ve hocalık yaptı.⁹³ 415/1025 yılının Zilkade ayında 90 yaşını aşmış bir halde Rey’de öldü.⁹⁴

B. İlmî Kariyeri

Kadı, ilmi seviyesi oldukça yüksek olan bir âlimdir. Nitekim öğrencileri ve eserleri hakkında bilahare vereceğimiz bilgiler bu gerçeği açıkça ortaya koymaktadır. Onun hayatını incelediğimizde zamanının önde gelen ilim merkezlerini ziyaret ettiği ve buralarda ders okuduğunu, esasta bir kelâmcı olmasına rağmen, ilmi gayretini sadece kelâma hasretmeyip diğer ilim dallarıyla da meşgul olduğunu, kısaca tedaris ve telifle dolu bir hayat yaşadığını görmekteyiz.

Özellikle fıkıh ve fıkıh usûlünde belirli bir seviyeye ulaşmıştı. Öyle ki fıkıhta kendi icthaatları vardı.⁹⁵ Fıkıh usûlünde ise “mütakellim metodu”⁹⁶ denilen tarzın ilk ve hacimli örneklerini vermiştir.⁹⁷ Nitekim onun “*el-‘Umed*” adlı eseri bunun bariz örneğidir. İbn Haldun meşhur eseri Mukaddime’de mütakellim metodundan bahsederken bu konuda yazılan eserlerin en güzel örnekleri olarak Cüveynî’nin “*el-Burhân*”ını, Gazzalî’nin “*el-Mustasfâ*”sını, Kadı’nın “*el-‘Umed*”ini ve Ebu’l-Hüseyn el-Basrî’nin “*el-Mu‘temed*”ini gösterir ve bu dört kitabın fıkıh usûlünün temelini teşkil

⁹³ Madelung, W., “agmd.”, *Eİr*, I, 117.

⁹⁴ Zehebî, *Siyeru A‘lami’n-Nübelâ*, XVII, 245; İbn Kadı Şühbe, *Tabakatü’ş-Şafi‘iyye*, I, 184; Süyûtî, *Tabakatü’l-Müfessirin*, 58; Davudî, *age.*, I, 263; Sübkî, *age.*, V, 97; İbnü’l-‘İmad, *age.*, III, 202; Ziriklî, *el-A‘lam*, IV, 47. Kaynakların geneli 415 h. tarihini verse de, Ebu’l-Fida ve Yafii ölüm tarihi olarak 414 h. senesini verirler. Bkz. Ebu’l-Fida, *age.*, II, 162; Yafii, *Mir‘atü’l-Cinân*, III, 29. Bu karışıklığın sebebi muhtemelen Kadı’nın 415 senesinin başında vefat etmesidir. Bkz. Hatip el-Bağdadî, *Tarihu Bağdat*, XI, 115. İbnü’l-Murtaza ve Hakîm el-Cüşemî ise 415 senesinin yanında 416 tarihini de verirler ve bu iki tarihten birisinde vefat ettiğini belirtirler. Bkz. İbnü’l-Murtaza, *age.*, 112; el-Cüşemî, Hakîm, *age.*, 366.

⁹⁵ el-Cüşemî, Hakîm, *age.*, 367.

⁹⁶ Genellikle mutezilî olup şafii mezhebine bağlı olan kelâm âlimleri kullandığından “mütakellim metodu” denmiştir. Ayrıca “şafii metodu”da denilir. Bu metodda teşri‘ usûlleri aklî istidlallere dayanılarak izah edilir ve konular izah edilirken pek fazla örnek verilmez. Mantık ilmindeki tündengelim metoduna benzer. Genel kaidelerden olayların hükümleri çıkarılır. Bkz. Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, 13-14.

⁹⁷ Yurdagür, Metin, “agm.”, *MÜİFD*, IV, 128.

ettiğini belirtir.⁹⁸ Sübkî ve Davudî de onun fıkıh alanındaki şöhretine işaret etmekte ve usûlcüler arasında meşhur olduğunu belirtmektedirler.⁹⁹

Keza hadis alanında yazdığı *Emâlî (Nazmu'l-Fevâid ve Takrîbu'l-Murâdi li'r-Râid)* adlı eseri de hadis alanındaki bilgisinin göstergesidir. Bu kitabında “el-ehadîsü'l-müteşâbihe” adlı bir bâb açarak kendinden önceki hadisçilerin yapmadığı bir yol izlemiştir.¹⁰⁰

Tefsir sahasında da eserler veren Kadı Mutezile'nin tefsirdeki üstadlarından biridir. *Tenzihü'l-Kur'an 'ani'l-Meta'in* ve *Müteşâbihü'l-Kur'an* adlı eserlerinden başka, maalesef günümüze gelmeyen bir tefsiri de vardır.¹⁰¹

O, mezhebin genel karakteristiği olan İslâm'ı savunucu tutumunu da sürdürmüştür. Özellikle “*Tesbitü Delâili'n-Nübüvve*” adlı eseri bunun bariz örneğidir. Bu kitabında Dehrîler'in, nübüvveti inkâr edenlerin, Seneviyye'nin, Hristiyanlar'ın, Yahudiler'in, Sabiiler'in görüşlerini reddetmiştir.¹⁰² Ayrıca onun hristiyanlara karşı reddiye mahiyetinde “*Reddü'n-Nasara*” adlı bir eserinin olduğu da bilinmektedir.¹⁰³

Görüldüğü gibi Kadı islâmi ilimlerin hemen her alanında çalışmıştır. Fakat özellikle temayüz ettiği saha kelâmıdır. Hakîm el-Cüşemî'nin de belirttiği gibi adeta doğuda ve batıda şöhreti yayılmış, daha önceleri kimsenin yazamadığı eserler yazmıştır.¹⁰⁴ Nitekim Kadı da önceliği kelâma vermiş, kelâm ilmine diğer ilimlere nazaran daha yakın olmuştur. Özellikle fıkıh ilminde çok başarılı olmasına rağmen, kelâmı fıkıha tercih etmesinin sebebi olarak fıkıh ilmini insanların dünyevi amaçlara ulaşmak için kullandıklarını ve öğrendiklerini, halbuki kelâmda Allah'tan başka bir amaç olmadığını göstermiştir.¹⁰⁵

Kendi ilmi seviyesine güvenir, her şeyden üstün tutardı. Sâhib b. Abbâd bir seferden döndüğünde bütün Rey halkı ve ileri gelenleri onu karşılamaya gitmişlerdir.

⁹⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 509.

⁹⁹ Davudî, *age.*, I, 262; Sübkî, *age.*, V, 97.

¹⁰⁰ Zerzûr, A. Muhammed, “agm.”, 20.

¹⁰¹ Davudî, *age.*, I, 262; Süyûtî, *age.*, 59.

¹⁰² Zerzur, A. Muhammed, “agm.”, 21.

¹⁰³ Kâtip Çelebi, *Keşf-El-Zunun*, I, 838.

¹⁰⁴ el-Cüşemî, Hakîm, *age.*, 365.

¹⁰⁵ el-Cüşemî, Hakîm, *age.*, 367.

Fakat Kadı onu karşılamaya çıkmamıştır. Bilahare Kadı, Sâhib'e "ben de sizi karşılamak ve size hizmette bulunmak isterdim, fakat ilmim bunu yapmama engel oluyor" demiştir.¹⁰⁶ Zaten Sâhib'in de onun hakkında "yeryüzünün en âlimi", "yeryüzünün en faziletlisi" nitelemelerinde bulunması Kadı'nın seviyesini göstermesi açısından bir örnektir.¹⁰⁷

Kadı hakkında ilginç gelebilecek bir nokta da onun mutezilî olmasına karşın fıkıhta şafii mezhebine bağlı olmasıdır.¹⁰⁸ Zira Mutezilîler genellikle kelâmdaki metodlarına mutabık olduğundan, fıkıhta aklı metoda daha fazla yer veren Hanefiler'e tabi olmuşlardır.¹⁰⁹ Kadı'nın hocası Ebu Abdullah el-Basrî'den hanefî fikhî okumak istediği, fakat Ebu Abdullah'ın ona "bu ilim her müctehidin isabetli olduğu bir ilimdir, bizler ise görüşlerinde zaten isabetli olanlarız, sen şafii ol" diyerek izin vermediği bilinmektedir.¹¹⁰ Yani Kadı'nın belli bir dönem de olsa hanefî fikhına ilgi duyduğu açıktır. Ayrıca fıkıhta yüksek bir dereceye ulaşmış, ictihadları olan birinin hükümleri körü körüne taklid edeceğini söylemek tutarsız olur. Dolayısıyla Kadı'nın şafiîliğinin, şafii bir çevrede doğmuş olmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Öte yandan mutezilî olan birinin, şafîî olması imkânsız da değildir. Belki de böyle bir şeyin tuhaf karşılanması, Kadı'dan önce vaki olmamasıdır.¹¹¹ Fakat Kadı'dan sonra sıkça rastlanan bir durumdur. Nitekim kendisiyle aynı tabakada (11. tabaka) olan ve kendisinden sonra Rey'de başkadılık makamına atanan Ebu'l-Hasan Ali b. Abdülaziz el-Cürcanî de şafiidir.¹¹² Ayrıca Kadı'dan sonra gelen 12. tabakadan Ebu'l-Abbas es-Semman, Kadı Ebu Bişr el-Cürcanî de şafiidirler.¹¹³ Kadı'nın bu durumunu, Mutezile'de oluşan bir zihniyet değişimi olarak düşünebiliriz.

¹⁰⁶ Osman, Abdülkerim, "agm.", 14-15.

¹⁰⁷ İbnü'l-Murtaza, *age.*, 112; el-Cüşemî, Hakîm, *age.*, 366.

¹⁰⁸ İbnü'l-Murtaza, *age.*, 112; el-Cüşemî, Hakîm, *age.*, 366; Sübki, *age.*, V, 97; İbn Kadı Şühbe, *age.*, I, 184.

¹⁰⁹ Emin, Ahmed, *Duha'l-İslâm*, III, 71.

¹¹⁰ İbnü'l-Murtaza, *age.*, 112; el-Cüşemî, Hakîm, *age.*, 367.

¹¹¹ Zerzur, A. Muhammed, "agm.", 17.

¹¹² İbnü'l-Murtaza, *age.*, 115; el-Cüşemî, Hakîm, *age.*, 380.

¹¹³ el-Cüşemî, Hakîm, *age.*, 385.

Kadı hakkında değinmemiz gereken son bir nokta da, onun “galî” olarak nitelenmesidir. Tahkir ifadesi olarak algılanabilecek bu ifadeyi İbn Hacer ve Zehebî kullanmakta, Kadı'nın Mutezile'nin “gulât”ından olduğunu söylemektedirler.¹¹⁴ Bilindiği gibi gulât tabiri genellikle Şia içinden çıkmış, teşbih, tenasüh gibi İslâm'a tamamen aykırı görüşleri kabullenen ve İslâm dairesinden çıkan fırkalar için kullanılmaktadır. Fakat ilk dönem sünni âlimler Hz. Ali'nin imametini gaspettikleri gerekçesiyle Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'e dil uzatmayı ve imamın masum olduğunu söylemeyi gulüv (aşırılık) kabul ettiklerinden, Şia'yı da gulâtan saymışlardır.¹¹⁵ Kadı'nın ise Şia'ya yakınlığı ve Mutezile-Şia ilişkilerinde bir dönüm noktası teşkil ettiği bilinmektedir. Muhtemelen bu ibare Kadı'nın Şia ile olan bağlantısına işaret etmektedir. Yani ona sapık fikirler isnad etmemektedir.

Fakat meselenin farklı bir boyutu da vardır. Mutezile'nin sonraki döneminde Askermükrem'de “Hımariyye”¹¹⁶ adlı bir fırka mevcuttur. Mezhepler tarihçileri tarafından Mutezile'den sayılan bu fırkanın gerçekten gulât sayılabilecek görüşleri vardır.¹¹⁷ Kadı'nın ise hayatının belli bir döneminde Askermükrem'de bulunduğu ve mutezilî akideyi öğrettiği bilinmektedir. Dolayısıyla Zehebî ve İbn Hacer'in bu ibareleri, düşük bir ihtimalde de olsa, Kadı ile Hımariyye arasında bir bağa işaret ediyor da olabilir. Ancak durum her ne olursa olsun, bu ifade, neticede Kadı'nın hiç de hak etmediği bir tahkir ifadesidir.

1. Hocaları

Kadı eserlerinde sık sık “şeyhuna (hocamız)”, “şüyûhuna”, “meşâyihuna (hocalarımız)” demekte ve nadiren belirli bir isim vermektedir. O, bu tür hitaplarla

¹¹⁴ Zehebî, *Mizanü'l-İ'tidâl*, II, 533; İbn Hacer, *age.*, III, 387. Zehebî bir başka eserinde, yine bir tahkir ifadesi olarak, Kadı hakkında “nes'elüllahî's-selame” (“Allah'tan selamet dileriz”, günümüz kullanımıyla söylersek; “Allah selamet versin”) demektedir. Bkz. Zehebî, *el-Muğnî fi'd-Duğefa*, I, 366.

¹¹⁵ Öz, Mustafa, “Galiye”, *DİA*, XIII, 334.

¹¹⁶ Sadece Askermükrem gibi sınırlı bir alanda kalmışlardır. Belli başlı bir temsilcisi bilinmemektedir. Ahmet b. Habîb, Abbâd b. Süleyman, Ca'd b. Dirhem gibi şahıslardan etkilenmişlerdir. Tenasühe inanırlardı. Onlara göre şarap Allah'ın fiili değil, şarapçının fiilidir, zira Allah günah sebebi olan bir şeyi yapamaz. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 278-279.

¹¹⁷ Öz, Mustafa, “agmd.”, *DİA*, XIII, 337.

sadece doğrudan ders aldığı kişilere değil, aynı zamanda kendinden önceki tüm büyük mutezilî üstadlarına atıfta bulunmaktadır. Şüphesiz Kadı'nın esas damgasını vurduğu alan kelâmdir ve bu alandaki hocaları daha önemlidir. Ancak onun diğer ilimleri aldığı hocalarını da zikretmemiz gerekir.

Ebu Abdullah Zübeyr b. Abdülvahid b. Muhammed b. Zekeriyya el-Esedâbâdî (ö. 347/ 958): İlk hadis bilgilerini bundan almıştır.¹¹⁸

Abdurrahman b. Hamdân b. el-Cellâb (ö. 346/ 957): Hadis okumuştur.¹¹⁹

Ebu'l-Hasan Ali b. Seleme el-Kattân el-Kazvinî (ö. 345/ 956): “Muhaddisu Kazvin” olarak anılan bu zattan Kadı hadis okumuştur.¹²⁰ Şafii fikhını da muhtemelen bundan almıştır.¹²¹

Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Cafer b. Haris el-İsfahanî (ö. 346/ 957): “Müsnidü Bilâdi'l-Acem” ünvanına sahip olan bu zâttan hadis okumuştur.¹²²

Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yakub b. Yusuf en-Nîsâbûrî (ö. 346/ 957): Kadı'nın hadis okuduğu hocalarındandır.¹²³

Bunların haricinde Hatip el-Bağdadî diğer kaynaklarda geçmeyen Kadı'nın hadis okuduğu şu isimleri de sayar: Kasım b. Ebu Salih el-Hemedânî, Muhammed b. Ahmed b. Amr ez-Zi'bâkî, Muhammed b. Abdullah Ehu's-Sâvî, Muhammed b. Abdullah er-Rânehürmüzî.¹²⁴

Kadı'nın kelâm okuduğu hocalarına gelince bunlar iki tanedir:

Ebu İshak İbrahim b. Ayyâş (ö. 386/ 996): Hakkında fazla bir bilgi yoktur. Mutezile'nin 10. tabakasındandır. Ebu Haşim el-Cübbâî'nin talebesidir.¹²⁵ Kadı ders

¹¹⁸ Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ*, XVII, 244; Sübkî, *age.*, V, 97; Hatip el-Bağdadî, *age.*, XI, 113.

¹¹⁹ İbn Hacer, *age.*, III, 386; Zehebî, *el-İber*, 229; Davudî, *age.*, I, 263.

¹²⁰ Zehebî, *Mîzanü'l-İ'tidâl*, II, 533; Davudî, *age.*, I, 263; Sübkî, *age.*, V, 97.

¹²¹ Madelung, W., “agmd.”, *Er*, I, 116.

¹²² İbnü'l-İmad, *age.*, III, 202; Süyûtî, *age.*, 59; Zehebî, *Siyerü A'lami'n-Nübelâ*, XVII, 244.

¹²³ Yurdagür, Metin, “agmd.”, *MÜİFD*, IV, 128.

¹²⁴ Hatip el-Bağdadî, *age.*, XI, 113.

¹²⁵ İbnü'l-Murtaza, *age.*, 107.

okuduğu ilk kişi olarak tanıtır. Basra'da önemli bir yeri vardı. Önceleri İhşîdiyye'ye mensuptu, sonra Behşemiyye'ye tabi oldu.¹²⁶ Kadı, bundan Basra'da okumuştur.¹²⁷

Ebu Abdullah Hüseyin b. Ali el-Basrî (ö. 369/ 979): Mutezile'nin 10. tabakasındandır. Ebu Haşim'in talebesi idi ve onun nezdinde seçkin bir yere sahipti. Hayatının büyük bir bölümünü Bağdat'ta geçirmesine rağmen Basra ekolüne tâbi idi.¹²⁸ Ebu Haşim'den sonra Basra ekolünün lideri oldu ve yaşadığı müddetçe de öyle kaldı. Kadı'nın Bağdat'ta kelâm okuduğu Ebu Abdullah el-Basrî, aynı zamanda Ebu'l-Hasan el-Kerhî'den fıkıh okumuştur.¹²⁹

Bu ikisi her ne kadar Kadı'nın doğrudan hocaları olsa da, onun düşünce sisteminde pek fazla bir yere sahip olmadıkları, orijinal ve büyük bir kelâmcı olmadıkları açıktır. Kadı açısından bu ikisinin önemi, kendisiyle, düşünce yapısının oluşumunda büyük etkileri bulunan, bir anlamda gerçek hocaları olan Ebu Ali el-Cübbâî ve Ebu Haşim el-Cübbâî arasında bir bağ oluşturmalarıdır.¹³⁰ Zira bunların her ikisi de Ebu Haşim'in öğrencileridir ve Ebu Haşim'in ve babasının bilgilerini Kadı'ya aktarma vazifesi görmüşlerdir. Nitekim Kadı'nın eserlerini incelediğimizde atıfların neredeyse tamamının bu ikisine yapıldığı görülecektir. Bu yüzden bizim Kadı'nın hocaları olarak tanımamız gerekenler Ebu Ali el-Cübbâî ve Ebu Haşim el-Cübbâî'dir.

Ebu Ali Muhammed b. Abdülvehhâb el-Cübbâî: Mutezile'nin 8. tabakasındandır. 235/849-50 yılında Hûzistan bölgesinde Cübbâ'da doğdu. Hayatının büyük bir kısmını Basra'da geçirdi. Burada Mutezile'nin reisi eş-Şahhâm'dan ders aldı. Onun ölümünden sonra Basra ekolünün lideri oldu ve ölünceye kadar da öyle kaldı. 303/916 yılında öldü, Cübbâ'da defnedildi. Pek çok eser yazdığı halde hiçbiri günümüze gelmemiştir. Cübbâiyye fırkası kendisine nisbet edilir.¹³¹

Ebu Haşim Abdüsselâm b. Muhammed b. Abdülvehhâb el-Cübbâî: Mutezile'nin 9. tabakasındandır. Ebu Ali el-Cübbâî'nin oğludur. 277/890 yılında

¹²⁶ Kadı Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 328.

¹²⁷ Yurdağür, Metin, "agmd.", *MÜİFD*, IV, 127.

¹²⁸ Peters, Jan, *age.*, 17.

¹²⁹ Bkz. Kadı Abdülcebbar, *age.*, 325- 328; İbnü'l-Murtaza, *age.*, 105- 107.

¹³⁰ Peters, Jan, *age.*, 18.

¹³¹ Görüşleri için bkz. İbnü'l-Murtaza, *age.*, 80-85; Watt, W. Montgomery, *age.*, 367-369; Tritton, A. S., *İslâm Kelâmı*, 140-147.

Basra'da doğdu. Babasından ders aldı. Ünlü nahiv âlimi Müberred (ö. 285/898) hocalarından biridir. Babasının ölümünden sonra Basra ekolünün lideri oldu. 321/933'te Bağdat'ta öldü. Edebi yönü oldukça gelişmişti. Öğretisi büyük oranda babasıninkiyle aynıdır. Fakat ondan daha üstündü. Sıfatlar konusunda ortaya attığı “ahvâl” nazariyesiyle kelâm tarihinde önemli bir yer tutar. Nitekim bu nazariye, daha sonra Bâkîllânî ve Cüveynî gibi Eşari kelâmcıları tarafından da kabul edilmiştir. Behşemiyye fırkası ona nisbet edilir.¹³²

Kadı Abdülcebbâr bu ikisinden oldukça etkilenmiştir ve eserlerinde sık sık bu ikisine atıflar yapmaktadır. Öyle ki Peters, bunların eserlerinin hiçbirinin günümüze gelmemesine rağmen, Kadı'nın eserleri sayesinde kelâmi sistemlerinin yeniden kurulabileceğini söyler.¹³³

2. Öğrencileri

İlmi hayatında tedrisin büyük yeri olan Kadı'nın pek çok öğrencisi olması tabiidir. Hatta Ebu Said es-Semmân'ın “girdiğim her beldede mutlaka Kadı'dan ilim almış birisine rastladım” dediği rivayet edilir.¹³⁴ Uzak beldelerden insanlar ders okumak için ona gelirlerdi.¹³⁵ Nitekim hem İbnü'l-Murtaza, hem Hakîm el-Cüşemî, Mutezile'nin 12. tabakasının Kadı'nın ashâbı ve öğrencisi olduğunu belirtirler.¹³⁶ Burada Kadı'dan ilim almış ve nisbeten önemli olanlar hakkında kısaca bilgiler verildikten sonra diğerleri sadece isim olarak belirtilecektir.

1- Ebu Reşid Said b. Muhammed en-Nîsâbûrî (ö. 460/1068): Bağdat ekolüne mensup idi. Fakat Kadı'dan ilim aldıktan sonra Basra ekolüne dönmüştür. Kadı'nın sevdiği talebelerinden biriydi. Nitekim ona “şeyh” derdi ve başka hiçbir kimseye böyle

¹³² Görüşleri için bkz. İbnü'l-Murtaza, *age.*, 94-96; Watt, W. Montgomery, *age.*, 367-370; Tritton, A. S., *age.*, 147-153.

¹³³ Peters, Jan, *age.*, 19.

¹³⁴ Zerzûr, A. Muhammed, “agm.”, 22.

¹³⁵ İbnü'l-İmad, *age.*, 203.

¹³⁶ İbnü'l-Murtaza, *age.*, 116; el-Cüşemî, Hakîm, *age.*, 382.

hitap etmezdi.¹³⁷ Derslerde tereddüt ettiği hususları ona sorardı.¹³⁸ En önemli eserleri “*Dîvanü'l-Usûl*” ve “*el-Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*” dir.¹³⁹

2- Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî (ö. 436/1044): Zamanının önde gelen âlimlerindendi. Cedelci bir kişiliği vardı. Pek çok konuda Kadı'ya muhalefet etmiştir. Kadı, Ebu Haşim'in görüşlerine meylederken, o, Ebu Ali'nin görüşlerine meylediyordu.¹⁴⁰ Mutezile içerisinde iki sebepten dolayı sevilmezdi. Bunlardan birisi kelâmla felsefeyi aşırı derecede karıştırması, diğeri ise Mutezile şeyhlerine haksız saldırılarda bulunmasıydı.¹⁴¹ Felsefeyi çok iyi bilirdi. Aristo'nun *Physica* adlı eserine İbnü's-Semh ile birlikte yaptığı “*Şerhu Semâi't-Tabi'i*” adlı bir şerhi vardır.¹⁴² En önemli eserleri *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*¹⁴³, *Nakzu's-Şafii fi'l-İmame*, *Nakzu'l-Mukni fi'l-Gaybe*, *Tasaffühü'l-Edille*'dir.¹⁴⁴ Râzî, kendisine “Hüseyniyye” adında bir fırka atfeder ve Behşemiyye ile birlikte kendi zamanına kadar gelen iki Mutezile fırkasından biri olduğunu belirtir.¹⁴⁵

3- Ebu Muhammed Hasan b. Ahmed b. Metteveyh (ö. 469/1076): Kadı'nın önemli öğrencilerinden biridir. Kadı'nın *el-Muhît bi't-Teklîf* adlı eserini şerh edip ilavelerde bulunarak yazdığı *el-Mecmu' fi'l-Muhît bi't-Teklîf* adlı eseri vardır.¹⁴⁶ Diğer önemli eseri *et-Tezkire fi Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'râz (et-Tezkire fi Latîfi'l-Kelâm)*'dir.¹⁴⁷

4- İsmail b. Abdullah b. Ahmed Ebu'l-Kasım el-Büstî (ö. 420/1029): Irak zeydîlerinin lideriydi.¹⁴⁸ Bâkîllânî ile tartıştığı ve onu susturduğu rivayet edilir.¹⁴⁹ *Kesfu Esrâri'l-Bâtıniyye* adlı bir eseri vardır.¹⁵⁰

¹³⁷ İbnü'l-Murtaza, *age.*, 116; el-Cüşemî, Hakîm, *age.*, 382.

¹³⁸ Subhi, A. Mahmud, *Fî İlmi'l-Kelâm*, I, 334.

¹³⁹ Peters, Jan, *age.*, 24.

¹⁴⁰ Subhi, A. Mahmud, *age.*, I, 334.

¹⁴¹ İbnü'l-Murtaza, *age.*, 119.

¹⁴² Sezgin, Fuat, *GAS*, I, 627.

¹⁴³ Kadı'nın *el-'Umed* adlı eserinin şerhidir. Bkz. Yurdağür, Metin, “agm.”, *MÜİFD*, IV, 136.

¹⁴⁴ el-Cüşemî, Hakîm, *age.*, 387; Râvî, Abdüssettar, *age.*, 57-59.

¹⁴⁵ Râzî, Fahreddin, *İ'tikadât*, 47-48.

¹⁴⁶ İbnü'l-Murtaza eserin ismini *el-Muhît fi Usûli'd-Dîn* olarak zikreder. Bkz. İbnü'l-Murtaza, *age.*, 119.

¹⁴⁷ İbnü'l-Murtaza, *age.*, 119. Kezâ bkz. Murad, Said, “İbn Metteveyh”, *DİA*, XX, 194.

¹⁴⁸ Râvî, Abdüssettar, *age.*, 61; Subhi, A. Mahmud, *age.*, I, 335.

5- Ebu Yusuf Abdüsselâm b. Muhammed el-Kazvinî (ö. 488/1090): Bir müfessir olarak şöhreti kelâmcılığından öndeydi. *Et-Tefsirü'l-Kebîr* adlı bir tefsiri olduğu ve bu tefsirin 7 tanesi sadece Fatiha sûresine hasredilmiş 300 ciltten mürekkep bulunduğu söylenir.¹⁵¹ Cesareti ile bilinirdi. Hatta Nizamülmülk'ün huzurunda mutezili olmasıyla övünmüştür.¹⁵² Zeydîliğe meyli vardı.¹⁵³

6- Şerif el-Murtaza Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan el-Müsevî (ö. 436/1044): İmamiyye Şia'sına bağlı Bağdat şiielerinin nakîbiydi. Şia ile Mutezile bağlantısının tipik bir örneğidir.¹⁵⁴ Edebi bilgisi çok ileriye. “*Emalî*” de denilen *Gurerü'l-Fevâid ve Dürerü'l-Kalâid* adlı eserinin yanında Kadı ile imamet konusundaki ihtilafından dolayı yazdığı *Şafî* adlı kitabı vardır.¹⁵⁵ Mürciî temayülleri bulunduğu bilinir.¹⁵⁶

7- Ebu Muhammed Abdullah b. Said el-Lebbâd (?): Kadı'nın seçkin talebelerinden biriydi. Derslerde bazen Kadı'nın yerine vekalet eder ve ders halkasını idare ederdi. “*Nüket*” isimli bir eseri vardır.¹⁵⁷

Kadı'dan ders alan diğer öğrencileri ise şunlardır.

Ebu'l-Hüseyin el-Hukaynî, en-Nasır Hasan b. Ali b. Ömer, ed-Da'î Hasan b. Kasım Alevî, Ebu Cafer es-Sağîr, Ebu'l-Fazl Abbas b. Şervîn, Ebu'l-Kasım Ahmed b. Ali el-Meyzukî (el-Meyrukî), Ebu Muhammed el-Havârizmî, Ebu'l-Feth el-İsfahânî, Ebu'l-Kasım er-Reffa, Kadı Ebu Bişr el-Cürcânî, Zeyd b. Salih, Ebu Hamid Ahmed b. Muhammed b. İshak en-Neccâr, Ebu Bekr ed-Dineverî, Ebu'l-Feth es-Saffâr, Ebu'l-Feth ed-Demavendî, Ebu'l-Hasan el-Kirmanî, Ebu'l-Fazl el-Celûdî, Ebu'l-Kasım b. Meykâ (Metkâ), Ebu Asım el-Mervezî, Ebu Nasr er-Rüzmacanî, Ebu'l-Hasan el-Hattâb, Ebu Talib b. Ebî Şüca', Mahmud b. Melahimî, Ebu Tahir Abdülhamid b. Muhammed

¹⁴⁹ İbnü'l-Murtaza, *age.*, 117.

¹⁵⁰ Sezgin, Fuat, *GAS*, I, 626.

¹⁵¹ Süyûtî, *age.*, 67.

¹⁵² Zerzûr, A. Muhammed, “agm.”, 23.

¹⁵³ Subhi, A. Mahmud, *age.*, I, 335.

¹⁵⁴ Ravi, Abdüssettar, *age.*, 62.

¹⁵⁵ Subhi, A. Mahmud, *age.*, I, 335. Ebu'l-Hüseyin el-Basri'nin *Nakzu's-Şafî fi'l-İmame* adlı eseri Şerif el-Murtaza'nın *Şafî* isimli eserine reddiyedir. Bkz. Subhi, A. Mahmud, *age.*, I, 335.

¹⁵⁶ İbnü'l-Murtaza, *age.*, 117; el-Cüşemi, Hakîm, *age.*, 386.

¹⁵⁷ İbnü'l-Murtaza, *age.*, 116; el-Cüşemi, Hakîm, *age.*, 383.

el-Buharî, Ebu Said es-Semmân, Ebu Amr el-Kaşanî, Ali et-Tâlikânî, Ebu Muhammed ez-Za‘ferânî, Ebu’l-Hasan Ali b. Abdülaziz, Said Ebu Abdullah el-Cürcânî, Şerif Tahir b. Tahir, Ebu Reca Hasan b. Ali el-Hayyân, Ebu Mansur el-Hayyân, Ebu’l-Mehâsin Sa‘d b. Muhammed, Ebu İbrahim İsmail, Ebu Bekr el-Fehhâr, Ebu’l-‘Avam, Hasan b. Sîbah.¹⁵⁸

3. Eserleri

Kadı bütün yaşamını ilme adadığından oldukça velûd bir yazardı. Onun pek çok ilim dalında 400.000 varak eser yazdığı rivayet edilir.¹⁵⁹ Fakat bu eserlerinden pek çoğu günümüze gelmemiştir. Neşredilmiş olan 7 eseri şunlardır.

1- *el-Muğni fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-‘Adl*: Kadı’nın kelâma dair en önemli eseridir. 1950 yılında Mısırlı yazar ve araştırmacı Tâhâ Hüseyin, Mısır Eğitim Bakanı olarak atandığında, plânladığı işler arasında Yemen’e bilimsel bir araştırma gezisi yapmak da vardı. Uzun zamandan beri Yemen kütüphanelerinde gizli kalmış pek çok eserin, İslâm düşüncesinin yenilenmesi açısından büyük öneme haiz olduğuna inandığı için, bu yazma eserlerin mikrofilmini tedarik etmeyi amaçlamaktaydı.

Gezi, zamanın önde gelen ilim adamlarından Halil Yahya Nâmi ve Fuad Seyyid’in iştirakiyle 1951 yılında yapıldı. Bir takım zorluklara rağmen pek çok eserin mikrofilmi alındı. Alınan bu mikrofilmler içerisinde *Muğni*’nin nüshaları da vardı. Elde edilen bu nüshalar Kadı’nın *Muğni*’yi yazdığı tarihten ortalama 200 yıl sonrasına aitti.¹⁶⁰ Değişik nüshaların bir araya getirilmesiyle 20 ciltlik bu büyük eserin IV, V, VI, VII, VIII, IX (kısmen), XI, XII, XIII, XIV, XV, XVI, XVII (kısmen) ve XX. ciltleri ortaya konulmasına rağmen diğer ciltleri bulunamadı. Dolayısıyla bugün *Muğni*’nin I, II, III, X, XVIII ve XIX. ciltleri tamamen, IX ve XVII. ciltleri kısmen elimizde yoktur.¹⁶¹

¹⁵⁸ İbnü’l-Murtaza, *age.*, 116-119; el-Cüşemi, Hakîm, *age.*, 382-393.

¹⁵⁹ İbnü’l-Murtaza, *age.*, 113; el-Cüşemi, Hakîm, *age.*, 367.

¹⁶⁰ Peters, Jan, *age.*, 26.

¹⁶¹ Peters, Jan, *age.*, 27.

Bütün bu nüshalar Tâhâ Hüseyin başkanlığında bir grup Mısırlı araştırmacının bir araya gelmesiyle neşredilmeye başlandı. Nüshalar araştırmacılar arasında bölüştü ve 1957 yılında başlayan neşir çalışmaları neticesinde 1960 yılında *Muğni*'nin ilk cildi neşredildi. Yıllar süren bu neşir faaliyeti 1969 yılında son cildin de yayınlanmasıyla son buldu.¹⁶²

Eserin tam adı *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*'dir. Bunun haricinde "*el-Muğni fî Usûli'd-Dîn*" ismiyle de anılır.¹⁶³ Mamafih en yaygın kullanım "*Muğni*"¹⁶⁴ ve "*el-Muğni*"¹⁶⁵ şeklindeki kullanımdır. Kadı, *Muğni*'yi 360/970-1 yılında Râmehürmüz'de yazmaya başladı ve 20 yıl sonra 380/990-1 yılında Rey'de Sâhib b. Abbâd'ın huzurunda tamamladı.¹⁶⁶

Kadı, bu eserinde Mutezile'nin beş esası (usûl-i hamse) temel alan karakteristik plânının aksine, ikili ayırıma dayanan bir plân takip etmiş ve *Muğni*'yi iki ana bölüm üzerine kurmuştur: Tevhid ve adl.¹⁶⁷ Nübüvvet, şer'î meseleler, va'd ve va'id, el-menzile beyne'l-menzileteyn, emri bi'l-maruf nehyi ani'l-münker konuları adalet başlığı altında incelenmiştir. Eserin I-V. ciltleri "tevhid", VI-XX. ciltleri "adalet" bahisleriyle ilgilidir.¹⁶⁸

2- *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*: Kadı'nın *Muğni*'den sonra en önemli eseri olan kitap *Muğni*'nin yazıldığı tarihlerde yazılmıştır. Eser, Kadı'nın iki öğrencisi tarafından

¹⁶² Peters, Jan, *age.*, 27. Konularına göre ciltler ve neşirleri şöyledir. IV. Cilt (*Rü'yetü'l-Bârî*): M. Mustafa Hilmi, Ebu'l-Vefâ et-Teftazanî; V. Cilt (*el-Fıraku gayrû'l-İslâmiyye*): M. Muhammed el-Hudayrî; VI/I. Cilt (*et-Ta'dil ve't-Tecvîr*): Ahmed Fuad el-Ehvanî; VI/II. Cilt (*İrade*): Georges Anawati; VII. Cilt (*Halku'l-Kur'an*): İbrahim el-Ebyarî; VIII. Cilt (*Mahluk*): Tefvik et-Tavîl, Sa'id Zayed; IX. Cilt (*Tevlid*): Tefvik et-Tavîl, Sa'id Zayed; XI. Cilt (*Teklif*): Muhammed Ali en-Neccar, Abdülhalim en-Neccar; XII. Cilt (*en-Nazar ve'l-Me'arif*): İbrahim Medkur; XIII. Cilt (*Lütuf*): Ebu'l-'Alâ Afîfî; XIV. Cilt (*Aslah, İstahkaku'z-Zemm, Tevbe*): Mustafa es-Sekka; XV. Cilt (*et-Tenebbü'ât ve'l-Mu'cizât*): Mahmud el-Hudayrî; XVI. Cilt (*İ'cazü'l-Kur'an*): Emin el-Hûlî; XVII. Cilt (*Şer'îyyât*): Emin el-Hûlî; XX. Cilt (*İmamet*): Abdülhalim Mahmud, Süleyman Dünyâ. VI. ve XX. ciltler iki kısım halinde neşredilmiştir. VI. cildin kısımlarında farklı konular işlense de, XX. cildin her iki kısmı da aynı konuyla alâkalıdır.

¹⁶³ Osman, Abdülkerim, *age.*, 23.

¹⁶⁴ *Muğni*, XX/2, 262.

¹⁶⁵ İbnü'l-Murtaza, *age.*, 113.

¹⁶⁶ *Muğni*, XX/2, 257 vd.

¹⁶⁷ McDermott, Martin J., *age.*, 53.

¹⁶⁸ Peters, Jan, *age.*, 29-30.

yazılan iki ayrı nüshasıyla günümüze gelmiştir. Bunlardan biri “Mankdim Şeşdiv” adıyla tanınan Ahmed b. Ebu Hasan el-Hüseyni el-Kazvinî (ö. 425/1034)’ ye ait olan nüsha, diğeri ise Ebu Muhammed b. İsmail Ali el-Ferzâdî (?)’ye ait olan nüshadır.¹⁶⁹ Eser, *Muğni*’nin aksine beş ilkeyi temel alan bir plâna göre yazılmıştır.¹⁷⁰ Madelung, bu eserin Kadı’ya değil, adı geçen zeydî öğrencisi Mankdim Şeşdiv’e ait olduğunu söyler. Ona göre eser, Kadı’nın Vatikan kütüphanesi 989 no’da bulunan “*el-Usûlü’l-Hamse*” adlı eserinin Mankdim Şeşdiv tarafından yapılan şerhidir. Zira kitapta, imamet konusunda mutezilî doktrinin aksine, zeydî doktrini savunulmaktadır.¹⁷¹ Eser, 1965 yılında Abdülkerim Osman tarafından Mankdim Şeşdiv nüshasına dayanılarak Kahire’de neşredilmiştir.

3- *el-Muhît bi’t-Teklif*: Muhtemelen 380/990-1’den sonra yazılmıştır. Kadı’nın öğrencisi İbn Metteveyh’in nüshasıyla günümüze gelmiştir.¹⁷² Fakat bugün elimizde bulunan aynı adlı eserin otantikliği konusunda şüphe vardır. Bu eserin Kadı’nın değil de, Kadı’nın aynı adlı eserinin İbn Metteveyh tarafından yapılan şerhi “*el-Mecmu’ fi’l-Muhît bi’t-Teklif*” olduğu söylenmektedir.¹⁷³ Eser eksik olarak (tevhid bahsi ve adalet bahsinin bir kısmı) 1965 yılında Ömer Seyyid Azmî tarafından Kahire’de, yine aynı yıl ve yine eksik olarak (sadece I. cildi) Jean Jozef Houben tarafından Beyrut’ta neşredildi. Bilahare 1986 yılında eserin II. cildi D. Gimaret ve J. J. Houben tarafından İbn Metteveyh’e nisbet edilerek Beyrut’ta neşredildi.¹⁷⁴

4- *Müteşâbihü’l-Kur’an*: Kadı, bu eserini “*Beyânü’l-Müteşâbih fi’l-Kur’an*” olarak adlandırır.¹⁷⁵ Mutezile’nin tefsir tarzını yansıtan eser, her ayetin lafzî yorumlanamayacağını ve manası açık olmayan ayetleri vahyin ışığı altında

¹⁶⁹ Peters, Jan, *age.*, 13.

¹⁷⁰ McDermott, Martin J., *age.*, 53.

¹⁷¹ Madelung, W., “agmd.”, *Elr*, I, 117- 118. Aynı şekilde D. Gimaret de eserin Mankdim’e ait olduğunu, Kadı’ya yanlışlıkla nisbet edildiği görüşündedir. Bkz. Gimaret, D., “agmd.”, *Elr*, VII, 793.

¹⁷² Peters, Jan, *age.*, 14.

¹⁷³ Madelung, W., “agmd.”, *Elr*, I, 118.

¹⁷⁴ Murad, Said, “agmd.”, *DİA*, XX, 194.

¹⁷⁵ *Muğni*, XX/2, 258.

yorumlamayı hedeflemektedir. *Muğni*'nin yazıldığı tarihlerde yazılan eser,¹⁷⁶ Dr. Adnan Muhammed Zerzûr tarafından 1969 yılında Kahire'de neşredilmiştir.

5- *Tenzîhü'l-Kur'an 'ani'l-Meta'in*: Kadı'nın, Mutezile'nin tefsir metodunu yansıtan bir diğer eseridir. Kadı, eserin temel amacının, Kur'an'ın manalarına açıklık getirmek olduğunu söyler.¹⁷⁷ Kitap, Kur'an'ın bütün sûrelerini içerse de, bu sûrelerin bazı ayetlerini inceler. Kur'an'a dil, irab, nazım, maâni vs. yönlerden gelen eleştiriler, mutezilî bakış açısıyla cevaplanır.¹⁷⁸ *Müteşâbihü'l-Kur'an*'dan sonra yazılan eser, muhtemelen 380/990-1'den sonra yazılmıştır.¹⁷⁹ İlk olarak 1329 h. yılında Kahire'de basılan eserin, daha sonra çeşitli baskıları yapılmıştır.

6- *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*: Hz. Muhammed'in nübüvvetini konu edinen eser, Kur'an'a ve hadislerle dayanarak, Hz. Peygamber'in mucizeleri ve gaybî bilgisinden yola çıkarak O'nun gerçek bir peygamber olduğunu ispatlamaya çalışır.¹⁸⁰ Eser 385/996 yılında yazılmıştır.¹⁸¹ Abdülkerim Osman tarafından Beyrut'ta 1966 yılında iki cilt halinde neşredilmiştir.

7- *Fadlu'l-İ'tizâl*: Eser, Mutezile'nin genel doktrinini ve tabakalarını içerir. H. 388-407 tarihleri arasında yazılmıştır.¹⁸² Hakîm el-Cüşemî'nin *Şerhu'l-Uyûn*'una ve İbnü'l-Murtaza'nın *Tabakâtü'l-Mu'tezile*'sine temel teşkil eder. Ebu'l-Kasım el-Belhî'nin *Makalât*'ı ve Hakîm el-Cüşemî'nin *Şerhu'l-Uyûn*'u ile birlikte, Fuad Seyyid tarafından "*Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mutezile*" başlığı altında, 1974 yılında, Tunus'ta neşredilmiştir.

Kadı'nın neşredilmiş bu eserlerinin yanında, nüshaları elimizde mevcut olan fakat neşredilmemiş eserleri ise şunlardır:

¹⁷⁶ *Muğni*, XVII, 94.

¹⁷⁷ Kadı Abdülcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an 'ani'l-Meta'in*, 3.

¹⁷⁸ Cerrahoğlu, İsmail, "Kadı Abdü'l-Cebbar ve Tenzihu'l-Kuran ani'l-Matâin Adlı Eseri", *İIED*, V, 57.

¹⁷⁹ Peters, Jan, *age.*, 12.

¹⁸⁰ Peters, Jan, *age.*, 13.

¹⁸¹ Kadı Abdülcebbar, *age.*, 168.

¹⁸² Peters, Jan, *age.*, 13.

8- *Risale fi'l-Kimiyâ (et-Tezkire fi'l-Kimiyâ)*: Hindistan'da Rampur'da bulunmaktadır.¹⁸³ Fakat aidiyeti şüphelidir, zira ne İbnü'l-Murtaza, ne de Hakîm el-Cüşemî böyle bir eserden bahseder.

9- *el-Emalî (Nazmu'l-Fevâid ve Takrîbu'l-Murâdi li'r-Râid)*: Kadı'nın hadis alanında yazdığı eseridir.¹⁸⁴ Vatikan'da, İngiltere'de, Yemen'de nüshaları bulunmaktadır.¹⁸⁵

10- *Mesele fi'l-Gaybe*: Vatikan'da bulunmaktadır.¹⁸⁶

11- *el-İhtilâf fi Usûli'l-Fıkh*: Vatikan'da bulunmaktadır.¹⁸⁷

12- *el-Mu'temed fi Usûli'd-Dîn*: Kahire'de bulunmaktadır.¹⁸⁸

13- *Kitabü'd-Ders*: Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Mu'temed'inde fragmanları vardır.¹⁸⁹

14- *Kitabü'n-Nihâye*: Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Mu'temed'inde fragmanları vardır.¹⁹⁰

Kadı'nın bunlar haricinde sadece isimleri bilinen eserleri ise şunlardır.

Adâbü'l-Kur'an, İhtiyarü'l-Edille, el-İ'timâd, et-Tecrîd, et-Tefsîrü'l-Kebîr, Tekmiletü'l-Cevâmi', eş-Şerh, el-Cedel, el-Cümel, el-Hudûd, el-Hikme ve'l-Hakîm, el-Hâtır fi'l-Kelâm, Cevâbâtü Mesâili Ebî Reşîd, el-Hilâf ve'l-Vifâk, el-Hevârizmiyyât, ed-Devâ'i ve's-Savârif, er-Râziyât, Şerhu'l-Ârâ, Şerhu Keşfi'l-Ağrâz 'ani'l-A'râz, Şerhu'l-Cami'in, Şerhu'l-Ukûd, el-Makalât, et-Tarmiyyât, el-Askeriyyât, el-'Ukûd, el-'Umed, el-Fi'l ve'l-Fa'il, el-Kaşâniyyât, el-Kûfiyyât, Mâ Yecûzü fihî't-Tezâyüd ve Mâ Lâ Yecûzü, el-Mebsût, el-Mesâilü'l-Vâride 'alâ Ebi'l-Hasan, el-Mesâilü'l-Vâride 'alâ Ebi Ali, el-Mesâilü'l-Vâride 'alâ Ebi Haşim, el-Mesâilü'l-Vâride 'alâ Ebi'l-Kâsım,

¹⁸³ Brockelmann, *GAL*, Suppl. I, 344; Sezgin, Fuat, *GAS*, I, 625.

¹⁸⁴ Bağdadî, İsmail Paşa, *age.*, I, 499; Ziriklî, *age.*, IV, 47; Kehhale, Ömer Rıza, *age.*, V, 78.

¹⁸⁵ Sezgin, Fuat, *GAS*, I, 625; Osman, Abdülkerim, "agm.", 20.

¹⁸⁶ Sezgin, Fuat, *GAS*, I, 625.

¹⁸⁷ Sezgin, Fuat, *GAS*, I, 625. Muhtemelen "el-Hilaf beyne 'ş-Şeyhayn" adlı eseriyle aynıdır. Bkz. Osman, Abdülkerim, "agm.", 21; Brockelmann, *GAL*, Suppl. I, 344.

¹⁸⁸ Sezgin, Fuat, *GAS*, I, 626.

¹⁸⁹ Sezgin, Fuat, *GAS*, I, 626.

¹⁹⁰ Sezgin, Fuat, *GAS*, I, 626.

*Muhtasarü'l-Hasenî, el-Mısriyyât, el-Mukaddimât, el-Mikyât, el-Men‘ ve't-Temânü‘, Nasihatü'l-Müttefeka, Nakzu'l-İmâme, Nakzu'l-Lüma‘, en-Neysâbüriyyât.*¹⁹¹

Bu arada Kadı Abdülcebbâr'a nisbet edilen yeni bir eserden de bahsetmeliyiz. Bu eser “*el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*”dir. Eseri neşreden Muhammed Ammara, eserin plânının *Muğni*'nin plânıyla tıpatıp benzerlik arz ettiğini, aynı plân üzerinden yapılmış bir özet mahiyetinde olduğunu belirtir. Öyle ki, eserde anlatım tarzları, verilen örnekler, tartışılan görüşler *Muğni*'dekilerle aynıdır. Ayrıca eserin mukaddimesinde geçen “Sâhib” isminin de, ancak Sâhib b. Abbâd olabileceğini söyleyerek, eserin Kadı'ya ait olduğunu belirtmektedir.¹⁹² Eser 1971 yılında Kahire'de *Resâilü'l-‘Adl ve't-Tevhîd* içinde neşredilmiştir.

IV. MUTEZİLE İÇERİSİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ

Mutezile'nin 11. tabakasında yer alan Kadı, Basra ekolündendir. Basra ekolünden, özellikle Ebu Haşim el-Cübbâî'nin yolundan gittiği için Behşemiyye fırkasından sayılır.¹⁹³ Ebu Haşim'in öğrencisi Ebu Abdullah el-Basrî öldüğü zaman, Mutezile'nin tartışmasız önderi olmuş¹⁹⁴ ve yaşadığı müddetçe de öyle kalmıştır.¹⁹⁵

Mutezile'nin son döneminde yaşayan, büyük çapta yegâne mütekellimdir. Ekol iki kola ayrıldıktan ve “mihne” sebebiyle güç kaybettikten sonra bir müddet daha önemini muhafaza etse de, bilahare Eşariler yavaş yavaş kelâma ağırlığını koymaya başlamışlardır. Nitekim mezhebin ikinci döneminde Kadı'dan önce önemli olarak nitelendirebileceğimiz tek kelâmcı 9. tabakadan olan Ebu Haşim el-Cübbâî'dir. Ondan sonra sahneye Eşariler çıkmıştır. Mutezile'nin çöküş ve suskunluk devri sayılabilecek

¹⁹¹ Eserler için bkz. İbnü'l-Murtaza, *age.*, 113; el-Cüşemi, Hakîm, *age.*, 367-369; Osman, Abdülkerim, “agm.”, 20-23.

¹⁹² Ammara, Muhammed, *Resâilü'l-‘Adl ve't-Tevhîd*, I, 162-167.

¹⁹³ el-Cüşemi, Hakîm, *age.*, 365.

¹⁹⁴ İbnü'l-Murtaza, *age.*, 112.

¹⁹⁵ Zehebî, *age.*, XVII, 244; Sübkî, *age.*, V, 97; Ziriklî, *age.*, IV, 47.

bu dönemin son istisnası Kadı Abdülcebbâr'dır.¹⁹⁶ Watt'ın deyimiyle çöküş döneminde var olan, birinci sınıf kafaya sahip bir düşünürdür.¹⁹⁷

Nitekim Kadı'dan önceki 10. tabakayı incelediğimizde göze çarpan yegâne şahsiyet hocası Ebu Abdullah el-Basrî'dir ki¹⁹⁸, düşünceye fazla katkısı olan biri değildir.¹⁹⁹ Kadı'nın bulunduğu 11. tabakayı incelediğimizde de fazla göze çarpan birine rastlayamayız. Kadı dışında, İbnü'l-Murtaza'nın on dört²⁰⁰, Hakîm el-Cüşemî'nin on yedi²⁰¹ kişi saydığı bu tabakada diğerlerine nisbetle önemli sayılabilecek iki kişi sıyrılmaktadır. Bunlardan biri Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd²⁰², diğeri ise Ebu'l-Hasan Ali b. Abdülaziz el-Cürçânî (ö. 392/1002)'dir.²⁰³ İlkinin meşhur kılan vezir olması, yani siyasi yönüdür. İkincisi ise birincisinden daha az tanınmış olup, kendisini farklı kılan tek şey Kadı Abdülcebbâr'dan sonra Rey'de başkadılık makamına oturmasıdır. Bunların mutezilî düşünceye fazla bir katkıda bulunmadıkları açıktır. Bu da Kadı'nın zamanının bir numarası olduğunu gösterir.

Kadı, Mutezile içerisinde gerçekten saygı duyulan ve önem atfedilen bir kimsedir. Nitekim ona "kâdî'l-kudât" demeleri ve bu onore edici ünvanı sadece onun hakkında kullanmaları²⁰⁴ bunun bir göstergesidir. Halbuki Mutezile içerisinde Ebu Nasr Muhammed b. Sehl gibi kadılık yapmış²⁰⁵, hatta yukarıda da belirttiğimiz gibi Ebu'l-Hasan Ali b. Abdülaziz gibi kâdî'l-kudâtlık yapmış biri olduğu halde, bu ünvanı sadece Kadı'ya hasretmişlerdir.

Mutezile'nin tarihi açısından Kadı'nın konumunu düşünürsek, Kadı'nın halis Mutezile'nin son büyük düşünürü olduğunu görürüz. Şüphesiz daha önce Bağdat ekolu

¹⁹⁶ Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 60.

¹⁹⁷ Watt, W. Montgomery, *age.*, 373.

¹⁹⁸ Kadı Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 325; İbnü'l-Murtaza, *age.*, 105.

¹⁹⁹ Peters, Jan, *age.*, 18.

²⁰⁰ İbnü'l-Murtaza, *age.*, 112-115.

²⁰¹ el-Cüşemî, Hakîm, *age.*, 365-382.

²⁰² İbnü'l-Murtaza, *age.*, 115; el-Cüşemî, Hakîm, *age.*, 381.

²⁰³ İbnü'l-Murtaza, *age.*, 115; el-Cüşemî, Hakîm, *age.*, 380. Edebî yönü çok meşhurdu. Öldüğünde cenaze namazını Kadı Abdülcebbâr kıldırıştır. Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XIII, 14-15.

²⁰⁴ Sübkî, *age.*, V, 57; Ziriklî, *age.*, IV, 47; Davudî, *age.*, I, 262.

²⁰⁵ el-Cüşemî, Hakîm, *age.*, 379.

kanalıyla Şia ile ilişkiler başlamıştı. Fakat bu aşamada mutezilî kimlik daima şîî kimlikten önceydi. Kadı, mutezilî kimliğin ağır bastığı son büyük mutezilîdir. Ondan sonra şîî kimlik, mutezilî kimlikten öne geçmiştir.²⁰⁶ Nitekim ondan sonra gelen 12. tabakaya bakarsak genelde zeydî ve imamî şahısları görürüz.

Ayrıca mezhebin görüşlerinin derlenmesinde atılan son adımlar Kadı'ya aittir. Şüphesiz Kadı orijinal görüşleri olan bir düşünür değildir.²⁰⁷ Fakat Ebu Ali el-Cübbâî ve Ebu Haşim el-Cübbâî ile başlayan mezhebin görüşlerinin derlenmesi faaliyetinde büyük bir yer tutar. Ancak onun sadece bir derlemeci kişiliğe sahip olduğunu söylemek büyük haksızlık olur. O, bunu yaparken bütüncül ve tutarlı bir sistem içerisinde yapmıştır.²⁰⁸ Yani aynı zamanda mezhebin bir sistem haline getirilmesinde de dönüm noktasıdır. Zaten Mutezile'nin tarihsel gelişimi açısından baktığımızda da Kadı'nın sistem hareketindeki yeri oldukça uygundur. Zira Ebu Ali ve Ebu Haşim döneminde Mutezile'nin esas muarızları olan Eşariler tam manasıyla bir mezhep haline gelmemişlerdi. Fakat Kadı dönemine kadar, mutezilî görüşleri eleştirmiş, kitaplar yazmışlardır. İşte Kadı, mezhebinin görüşlerine karşı yapılan bu itirazları da göz önüne alarak, mezhebinin görüşlerini yeniden gözden geçirmiş, onlara yeni bir biçim vermiş ve böylelikle Mutezile'nin bir sistem haline gelmesinde son noktayı koymuştur.²⁰⁹

Kadı'nın Mutezile'nin anlaşılması açısından günümüze kadar gelen bir önemi de, Mutezile'nin temel kaynaklarının onun sayesinde bize ulaşmış olmasıdır.²¹⁰ İslâm düşüncesinde önemli bir yere sahip olan Mutezile fırkası hakkında, maalesef yeterli sayıda özkaynak yoktur. Bu bilgiler daha çok muarızları tarafından yazılan ve subjektif bir bakış açısı taşıyan eserlerden çıkarılmaktadır. Tabii bu da çoğu zaman yanlış sonuçlara götürebilmektedir. Kadı'nın, zamanımızda gün ışığına çıkarılan eserleri, özellikle de *Muğni*'si, bu eksikliğin giderilmesi ve mezhebin anlaşılması için vazgeçilmez kaynaklardır.²¹¹

²⁰⁶ Subhi, A. Mahmud, *age.*, I, 332.

²⁰⁷ Madelung, W., "agmd.", *Elr*, I, 117.

²⁰⁸ Peters, Jan, *age.*, 14.

²⁰⁹ Peters, Jan, *age.*, 15.

²¹⁰ Subhi, A. Mahmud, *age.*, I, 333.

²¹¹ McDermott, Martin J., *age.*, 4; Yurdagür, Metin, "agm.", *MÜİFD*, IV, 118.

V. KADI ABDÜLCEBBAR'IN ETKİLERİ

Mutezilî düşüncenin yaşaması açısından olaya baktığımızda Kadı Abdülcebbar'ın en büyük etkisi, mutezilî düşüncenin Şia içerisine girmesinde son halkayı teşkil etmesi olmuştur.²¹² Daha önce de belirttiğimiz gibi, Mihne'den sonra Mutezile-Şia ilişkileri başlamış ve Şia'nın iki büyük kolunu oluşturan Zeydiyye ve İmamiyye (İsnâaşeriyye) ile köprüler kurulmuştur.

İmamiyye şiası ile başlayan ilişkiler İbn Babeveyh el-Kummî'nin (ö. 381/991) etkisiyle kısa bir müddet kesilse de, daha sonra Şeyh el-Müfid ile yeniden başladı ve Bağdat öğretisi Şia içerisine girdi.²¹³ Mutezilî öğretinin, Şia ile tam manasıyla bütünleşmesi ise Kadı'nın öğrencisi olan Şerif el-Murtaza ile olmuştur. Şerif el-Murtaza yine hocası olan Şeyh el-Müfid'in Bağdat öğretilerini benimsemesine karşın, Kadı'nın etkisiyle Basra öğretilerini İmamiyye şiası ile bütünleştirmiştir.²¹⁴ Kadı'nın, Şerif el-Murtaza'dan başka, mutezilî düşüncüyü İmamiyye içerisinde yayan, diğer önde gelen öğrencileri şunlardır: Şerif Tahir b. Tahir, Ebu Cafer en-Nasır, Zeyd b. Salih, Ebu'l-Hasan ed-Da'î, en-Nasır b. Muhammed b. Salih, Ebu'l-Hüseyin el-Hazûnî.²¹⁵

Kadı'nın Şia içerisindeki belirgin etkisi ise Zeydiyye'ye olmuştur. Zira Zeydiyye, İmamiyye'den farklı olarak, imamet meselesi hariç, Mutezile'nin beş esasını tamamiyle sistemlerine taşımıştır.²¹⁶ Hatta imamet konusunda bile belirli bir yakınlık vardır. Nitekim Kadı, Hulefa-i Raşidîn'in, Emeviler'den Ömer b. Abdülaziz ve Yezid b. Velid'in halifeliğini kabul etmekle birlikte, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Zeyd b. Ali, Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye ve kardeşi İbrahim'in de hilafetini geçerli kabul eder ki, bu, Zeydîler'in de imam kabul ettiği kişilerdir.²¹⁷

Kadı, başta İbn Metteveyh olmak üzere, öğrencileri el-İmam Müeyyed bi'llah, Ebu'l-Kasım el-Büstî, Ahmed b. Hüseyin el-Amilî, Ebu'l-Fazl b. Şervîn, Mehdî

²¹² Subhi, A. Mahmud, *age.*, I, 332.

²¹³ Gimaret, D., "agmd", *Elr*, VII, 786.

²¹⁴ Madelung, W., "agm.", 26.

²¹⁵ Râvî, Abdüssettar, *age.*, 63.

²¹⁶ Madelung, W., "agm.", 26.

²¹⁷ Madelung, W., "agmd", *Elr*, I, 117.

Hukaynî vasıtasıyla mutezilî öğretiyi Zeydiyye'ye aktarmıştır.²¹⁸ İmamiyye'ye oranla daha somut neticeleri olan bu etki sayesinde Mutezile'nin düşüncesi korunarak günümüze geldiği gibi²¹⁹, bizzat mutezilî kaynakların kendileri Yemen kütüphanelerinde korunmuştur.²²⁰

Kadı'nın islâmi çerçeve içerisindeki bu etkilerinin yanı sıra, islâmi olmayan çevrelere de etkisi olmuştur. Bunların en önemlisi Yusuf el-Basîr (Joseph ben Abraham) vasıtasıyla Yahudi Karaî²²¹ mezhebine olan etkisidir. Yusuf el-Basîr, Arapça yazar Kadı'nın genç bir çağdaşı olan, karaî kelâmcıdır. Kadı'nın doğrudan öğrencisi olmamışsa da, düşünce sistemi Kadı'nınkiyle büyük bir benzerlik arz etmektedir. Hatta ahlâk anlayışı tamamiyle aynıdır.²²² Bundan dolayı Kadı'dan etkilenmiş olduğu kuvvetle muhtemeldir.²²³ Nitekim Yusuf el-Basîr üzerine çalışan G. Vajda, Kadı'nın onun üzerindeki etkisine ve ikisinin sistemi arasındaki benzerliğe dikkat çekmekte, Yusuf el-Basîr'in *Kitabu'l-Muhtevî* adlı eserinin, Kadı'nın eserlerinin anlaşılmasında önemli bir yeri olduğunu belirtmektedir.²²⁴

Anılan etkinin günümüze yansıyan bir faydası da mutezilî eserlerin İbranice olarak korunmuş olmasıdır. Nitekim Leningrad Kütüphanesi'nde bugün İbranice yazıyla yazılmış mutezilî eserler bulunmaktadır.²²⁵ Hatta Ben-Shammai, bu eserler arasında *Muğni*'nin bugün elimizde olmayan X. cildinin bir kısmının da olduğunu belirtir.²²⁶

²¹⁸ Gimaret, D., "agmd.", *EP*, VII, 786; Madelung, W., "agmd.", *EIr*, I, 117; Râvî, Abdüssettar, *age.*, 61-62.

²¹⁹ Stern, S. M., "agmd.", *EP*, I, 59.

²²⁰ Gimaret, D., "agmd.", *EP*, VII, 786.

²²¹ Karaîler 3/ 9. yy.'da ortaya çıkmış, Hz. Musa'nın şeriatını tanımayan fundamentalist yahudi düşünce ve kelâm mezhebidir. Hemen hemen Mutezile ile çağdaş olan, metod ve amaçlarında Mutezile'yle benzerlik arz eden mezhep, sık sık "Yahudi Mutezilesi" olarak adlandırılır. Bkz. Eliade, M.-Couliano, I. P., *Dinler Tarihi Sözlüğü*, 337; Peters, Jan, *age.*, 25, 107 nolu dipnot.

²²² Bkz. Husik, Isaac, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, 48-55.

²²³ Peters, Jan, *age.*, 2425.

²²⁴ Vajda, G., *La démonstration de l'unité divine d'après Yûsuf al-Basir*, 285'ten naklen, Peters, 25.

²²⁵ Gimaret, D., "agmd.", *EP*, VII, 786.

²²⁶ Ben-Shammai, H., "A Note on some Karaite Copies of Mu'tazilite Writings", *BSOAS*, XXXVII, 302-303.

İKİNCİ BÖLÜM
KADI ABDÜLCEBBÂR'IN ADALET ANLAYIŞININ
TEMEL DAYANAKLARI

I. FİİLLERİN TAKSİMİ

A. Fiilin Tanımı

Kadı Abdülcebbâr'ın adalet anlayışına girmeden önce, fiil bahsi, fiillerin kısımları, bunların özellikleri incelenmelidir. Zira adalet konusunun temel dayanakları “Allah’ın tüm yaptıkları hasendir”, “Allah kendisi üzerine vacip olanı ihlal etmez” yahut “Allah kabihî asla işlemez” gibi önermelerdir.¹ Tüm bu ve buna benzer önermelerde geçen “hasen”, “vacib”, “kabih” vb. kavramlar fiilleri ve özelliklerini ifade etmektedir. Dolayısıyla öncelikle Kadı Abdülcebbâr’ın fiile ne gibi bir mana verdiğini görmek gerekmektedir.

Kadı Abdülcebbâr’a göre fiil; “kadir olan kimsenin vücûda getirdiği şeydir.” Kendisi fiilin “muhtes (sonradan olma)” olarak tarif edilmesine karşı çıkmıştır. Şüphesiz “muhtes” olmak fiilin bir şartıdır fakat bütünüyle fiil kavramını kuşatamaz. Fiilin diğer muhtes şeylerden farkının ortaya konulması gerekir. İşte tanımda özellikle zikredilen “kadir” ibaresi bunu amaçlamaktadır. “Kadir” ibaresiyle fiili yapma ya da yapmama gücü ve iradesi olan, yani hür ve muhtar olan kimse kastedilmektedir. Bu bağlamda tabiatta olan olaylar fiil sayılmazlar, çünkü bütünüyle önceden belirlenmişlerdir (mukadder). Keza fiili yapabilecek kudrette olmakla birlikte fiil anında kendisinden daha üstün bir kudret vasıtasıyla onu yapmaya zorlanmış failin eylemi (mecbur) de fiil sayılmaz. Şüphesiz bunlar muhtestirler fakat fiil sayılmazlar.²

Kadı Abdülcebbâr bu tanımıyla fiil ile ona kadir olan fail arasındaki ilişkiye işaret etmekte, fiilin ancak kendisi üzerinde kudret sahibi olandan sadır olabileceğini vurgulamaktadır. Böylelikle o, tanımı insan fiilleri alanına taşımış olmaktadır. Zaten

¹ *Şerh*, 133

² Hourani, George F., *Islamic Rationalism: The Ethics of ‘Abd al-Jabbâr*, 37

Kadı'nın bu tür bir fiil tanımında gözettiği nihai amaç insanın fiillerinde mutlak anlamda hür olmasıdır. Zira bu tanım, fiil ile fail arasında mutlak bir ilişkiyi ortaya koyarak bir fiilin ancak bir kişiden (kadirten) ortaya çıkacağını vurgulamakta, dolayısıyla fiilin iki failden ortaya çıktığını, daha kelâmi bir tabirle iki kadirin bir makdur üzerinde tesir edebileceğini söyleyen Eşari görüşüne karşı çıkmaktadır.³

B. Fiilin Kısımları

Kadı Abdülcebbar fiilin tanımından sonra onun kısımlarını açıklamaya geçer. Bu konuyu eserlerinin muhtelif yerlerinde işlemiş olmakla birlikte esas olarak *Muğnî*'nin VI. cildinin birinci kısmını teşkil eden “et-Ta’dil ve’t-Tecvir” bölümünde ele alır.

Fiil temelde ikiye ayrılır:

1. Varlığı üzerine zaid bir sıfatı olmayanlar,
2. Varlığı üzerine zaid bir sıfatı olanlar.⁴

1. Nötr Fiiller

Birinci kısım fiiller (varlığı üzerine zaid bir sıfatı olmayanlar) hasen veya kabih şeklinde vasıflandırılmayan fiillerdir. Bunlar bizim, üzerine ahlâki bir vasıf yükleyemeyeciğimiz, hakkında iyi-kötü, doğru-yanlış vs. yargılarda bulunamayacağımız “nötr” fiillerdir.⁵

Bu fiiller iki türlü olabilir. İlk olarak, bizzat kendisi sebebiyle “nötr”lük vasfı taşıyan fiiller. Normal, herhangi bir insanın konuşması veya yemesini buna örnek verebiliriz. Bu konuşma yahut yeme eylemi ahlâki bir değer atfedilemeyecek bir tarzda

³ Osman, Abdülkerim, *Nazariyyetü't-Teklif*, 419

⁴ *Muğnî*, VI/I, 7; *Şerh*, 326; *Muhît*, 232. Kadı Abdülcebbar'ın temel aldığı ayırım budur. Fakat bunun yanında başka bir ayırımda da bulunur. Fiilleri yine ikiye ayırır: a) Failin yapmaya zorlandığı fiiller. Bunlar hüsün-kubuh değerlendirmesi dışında kalan, medih veya zem (övgü veya yergi) gerektirmeyen fiillerdir. b) Failin yapmayı ya da yapmamayı tercih edebileceği, seçim hakkına sahip olduğu fiiller. Bunlar medih ve zem dairesine girerler. Başka bir ifadeyle hüsün ya da kubuh vasfı taşırlar. Bkz. *Muğnî*, VI/I, 7. Fakat Kadı Abdülcebbar açıklamalarını bu ayırım üzerinden değil, yukarıda belirttiğimiz ayırım üzerinden yapar.

⁵ Hourani, George F., *age.*, 41-43.

oldukça, yani iyi ya da kötü diyebileceğimiz bir sonucu doğuracak bir mahiyete bürünmedikçe zatı üzerine zaid bir sıfatı olmayan fiiller kapsamına girer.

İkinci tür fiiller ise fiilin kendisinin değil failinin özelliği sebebiyle ahlâkîlik vasfı taşımayan “nötr” fiillerdir. Aklen yetersiz olanların, çocukların veya uyuyan insanların fiillerini bu kapsamda değerlendirebiliriz. Örneğin aklen yetersiz olan bir insan, birine taş atarak onu öldürse veya tam tersine birini öldürecek olan bir yılanı öldürse, normal şartlarda hasen veya kabih olarak vasıflandırıp failine medih veya zem (övgü veya yergi) atfedebileceğimiz bu tür fiiller, failin durumu sebebiyle hasen-kabih değerlendirmesi kapsamından çıkmışlardır. Çünkü fail yaptığımin bilincinde olmayıp, bu fiilini bir maksat gözeterek yapmamaktadır.⁶ Keza uyuyan insanların⁷, çocukların⁸ fiillerini de, faileri fiilin bilincinde olmadıklarından dolayı bu kapsamda değerlendirebiliriz.

Zorlama (ilca) altında yapılan fiilleri de bu kapsama sokabiliriz. Çünkü kişinin bu fiili yapmaktan başka bir seçeneği yoktur. Mesela ölecek derecede açlık çeken bir insanın önünde sadece ölü hayvan eti yemek gibi bir seçeneği varsa kişi onu yapar. Zira kendisinden bir zararı gidermek zorundadır. İşte bu durumda da failin içinde bulunduğu şartlar sebebiyle fiil medih yahut zem kapsamından çıkmıştır.⁹

2. Ahlâkîlik Vasfı Taşıyan Fiiller

Konumuzla esas ilgili olan ise ikinci kısımdır. Yani zatı üzerine zaid bir sıfatı olan fiilerdir. Bu fiiller bizim hasen ya da kabih şeklinde niteleyebileceğimiz, diğer bir deyişle üzerine ahlâki hüküm yükleyebileceğimiz fiillerdir. Fiilin zatının ötesinde/zatından bağımsız olan bu sıfat, fiili “nötr” halden çıkarır ve ona ahlâki bir mahiyet kazandırır. İlk kısmın aksine bu tür fiiller ne yaptığını bilen, yaptığının farkında olan failin fiilleridir.¹⁰

⁶ *Muğni*, VI/I, 82; XIII, 311

⁷ *Muğni*, VI/I, 83, 93-94

⁸ *Muğni*, VI/I, 81-82, 92; XIII, 311

⁹ *Muğni*, XI, 394

¹⁰ *Şerh*, 326

Kadı Abdülcebâr bu fiilleri kendi içerisinde bir ayırıma tabi tutar. Bu ayırım için temel aldığı kriter fiilin yapıldığında zemmi gerektirip gerektirmediğidir.¹¹ Eğer fiil zemmi gerektiriyorsa kabih, zemmi gerektirmiyorsa hasendir.¹² Fiilin zemmi gerektirip gerektirmediğini belirleyen ise zatının üzerinde/ötesinde olan sıfattır. Eğer bu sıfat kabihlik vasfı taşıyorsa fiil kabih, hasenlik vasfı taşıyorsa fiil hasendir. Varlığı ve zatı üzerine zaid bir sıfatı olan fiillerdeki temel ayırım budur: Kabih ve hasen fiiller.¹³ Kadı bir sonraki aşamada ise hasen fiilleri tasnife başlar. Zatı üzerine hasenlik sıfatı taşıyan fiiller artık hasenliğinin de üzerine zaid bir sıfat taşıyıp taşıyamamasına göre ele alınır. Burada da ikili bir ayırım vardır:

1. Hasenliği üzerine zaid bir sıfatı olmayanlar,
2. Hasenliği üzerine zaid bir sıfatı olanlar.¹⁴

Birinci kısmı oluşturan fiiller yapıldığında medhi, yapılmadığında da zemmi gerektirmeyen fiillerdir. Bunlara “mübah” fiiller denir.¹⁵

İkinci kısım, yani hasenliği üzerine zaid bir sıfatı olan fiiller de ikiye ayrılır:

1- Yapılmakla medhi gerektiren, fakat yapılmadığında zemmi gerektirmeyen fiiller. Bunlara “mendub” fiiler denir.¹⁶

2- Yapılmakla medhi gerektiren, yapılmadığıdaysa zemmi gerektiren fiiler. Bunlar ise “vacip” fiillerdir.¹⁷

Tasnifi daha anlaşılır kılmak için şematik bir şekilde ifade edelim.

¹¹ Hourani, George F., *age.*, 108.

¹² *Muğni*, VI/I, 7.

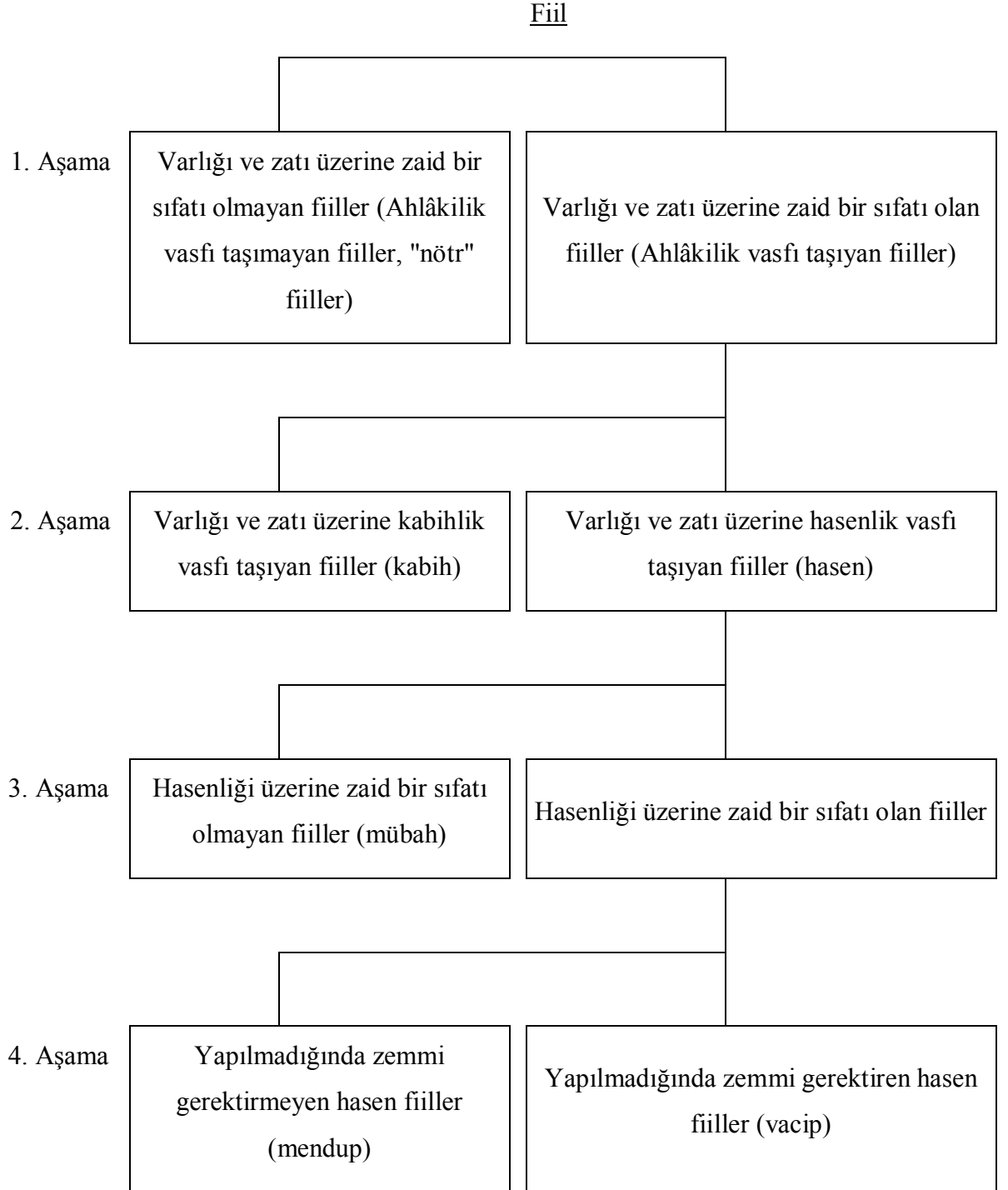
¹³ *Muğni*, VI/I, 7.

¹⁴ *Muğni*, VI/I, 7; *Şerh*, 326-327.

¹⁵ *Muğni*, VI/I, 7, 31; *Şerh*, 327.

¹⁶ *Muğni*, VI/I, 7, 37.

¹⁷ *Muğni*, VI/I, 8, 43; *Şerh*, 327.



Görüldüğü üzere dört aşamalı bir tasniften sonra ahlâkîlik vasfı taşıyan dört tane fiilden söz edebiliriz. Kabih, mübah, mendup, vacip. Bunları sırasıyla inceleyelim:

a. Kabih

Kabih, Kadı Abdülcebâr'ın sistemindeki temel kavramlardan biridir. Hourani kabihin, sistemin “anahtar” kavramı olduğunu, diğer bütün tanımların bununla ilişkisi bulunduğunu belirtir.¹⁸ Mutezile'nin kabih tariflerinin çoğu selbî (negatif) bir tarzda olsa da¹⁹ Kadı'nın tarifleri pozitif bir tarzdadır.²⁰ Bundan dolayı kabih konusuna öncelikle diğer tarifleri tenkit ederek başlar. Bunların ilki “failinin yapmaması gereken şey” şeklindeki tariftir.²¹ Bu tanım yetersizdir, çünkü çocukların, hayvanların, aklen yetersiz kimselerin fiillerini kapsam dışına çıkarmamaktadır. Şüphesiz bu fiiller yapılmaması gereken fiillerdir, fakat faileri bunu bilecek durumda olmadığından bunun sorumluluğu dışındadırlar. Tanım bu yönüyle eksiktir. Keza tanım fiilin niçin yapılmaması gerektiğini, yani kabihlik yönünü açığa çıkarmamıştır.²² Aynı şekilde Kadı, “zemmi gerektiren şey” tanımına da yukarıda sayılan sebeplerden dolayı karşı çıkar.²³

Tüm bu noktaları göz önünde tutarak şöyle bir tarif yapar: “Bazı durumlar dışında, failin yaptığı zemmi hakettiği fiildir.”²⁴ Oldukça kapalı görünüyorsa da, tanımda esas yük “bazı durumlar dışında” kaydına yüklenmiştir. Zira Kadı eleştirdiği noktaları bu ibarenin kapsamına dahil etmiştir. İlk olarak, güzel ahlâk sahibi olan kimselerden sadır olan küçük birtakım kabahatleri bu kayıt sayesinde kabihin kapsamından çıkarmıştır. Bu kimselerin yaptığı bu fiil tek başına kabih sayılsa da, failin vasfı sebebiyle zemmedilmez.²⁵ Keza çocuklardan, aklen yetersiz olanlardan ve

¹⁸ Horani, George F., age., 49; a.mlf., “The Rationalist Ethics of ‘Abd al-Jabbâr”, *Islamic Philosophy and The Classical Tradition*, 108-109.

¹⁹ Osman, Abdülkerim, age., 441; Dügaym, Semih, *Felsefetü'l-Kuder fi Fikri'l-Mutezile*, 281.

²⁰ Hourani, George F., “agm.”, 109.

²¹ *Muğni*, VI/I, 27.

²² Dügaym, Semih, age., 281.

²³ Dügaym, Semih, age., 281.

²⁴ *Şerh*, 41.

²⁵ *Şerh*, 41; Hourani, George F., age., 49.

hayvanlardan sadır olan kabih fiilleri de kapsam dışına çıkarmıştır. Çünkü bunlar yaptıklarının bilincinde olmadığı için zemmi hakketmezler.²⁶

Kadı kabih fiile “mahzur”, “mahrem”, “batıl”, “fasid”, “şer”, “hata”, “masiyet”, “menhiyyun anı” da denilebileceğini belirtir.²⁷ Kabihin kısımlarına gelince Kadı bunları vacipte olduğu gibi detaylı işlemez ve önem atfetmez. Fakat biz birkaç ayırma işaret edelim. Bunlardan biri büyük (kebir) kabih-küçük (sağır) kabih ayırımıdır.²⁸ İkinci bir ayırım ise zararı sadece failin kendisinde olan kabih-zararı başkasına da geçen kabih ayırımıdır. Bunların ilkinde küfür kelimesini izhar etmeyi, ikincisine ise adam öldürmeyi örnek gösterir.²⁹ Son bir ayırım ise şudur: Ancak yapmamakla kendisinden kurtulacağımız kabih-ancak aksini yapmakla kendisinden kurtulacağımız kabih. İlkine örnek cehalet, ikincisine ise yalan haberdır. Kişi yalan haberin zıddını yaparsa, yani doğru söylerse bundan kurtulabilir.³⁰

Kabih Kadı'nın sisteminde önemli bir yer tutsa da, Mutezile'nin vacip kavramına verdiği önem sebebiyle bizce asıl üstünde durulması gereken vacip kavramıdır. Kabih, vacibin zıddı olduğu için³¹ aralarında var olan simetri sebebiyle vacip hakkında kavramsal düzlemde yapılan değerlendirmeler kabih hakkında da geçerli olacağından bu değerlendirmeleri burada tekrarlamamayı uygun görüyoruz. Son olarak şunu da belirtelim. Kabihin gerektirdiği zemden kurtulmanın yolu tevbe yahut kesret-i taattir.³²

b. Mübah

²⁶ *Muğni*, VI/I, 19; *Şerh*, 41. Kadı failin zemmi gerektirebilmesi için failde mutlaka bilinç ve kudretin olması gerektiğini söyler. Bunu şart koşması ise teklifin sıhhatli bir biçimde gerçekleşebilmesi için tutarlı bir düşüncedir. Bkz. *Muğni*, VII, 26; Osman, Abdülkerim, *age.*, 441.

²⁷ *Muğni*, VI/I, 28- 30.

²⁸ *Şerh*, 330. Kadı daha sonra büyük (kebir) kabih küfür olan kabih ve küfür olmayan kabih şeklinde de ikiye ayırır ve bunların “void” ilkesinin konusu olduğunu söyler. Bkz. *Şerh*, 330.

²⁹ *Şerh*, 330.

³⁰ *Şerh*, 330-331.

³¹ *Muğni*, XIV, 7, 185.

³² *Şerh*, 331. Burada güzel ahlak sahibi kimselerden sadır olan kabihatlerin zemm kapsamı dışında tutulduğu hatırlanmalıdır.

Hasen fiilerin en sadesi ve en “alçakgönüllüsü”³³ “mübah” fiillerdir. Bunlar failin yaptığında yahut yapmadığında zemmi veya medhi haketmediği fiillerdir. Buna havayı teneffüs etmeyi ve zararsız bir gıdayı yemeyi örnek gösterebiliriz.³⁴ Mübah fiiller hasenlikleri üzerine zaid bir sıfatı olmayan fiillerdir.³⁵ Zem veya medhi gerektirmediğinden dolayı bunlar teklif kapsamının dışındadırlar.³⁶ Dolayısıyla konumuz açısından fazla bir önem taşımamaktadırlar. Fakat bir noktaya temas etmekte fayda görüyoruz:

Daha önce de belirttiğimiz gibi “nötr” fiiller ahlâkîlik vasfı taşımadıkları için medih ve zem kapsamına dahil değillerdi. Mübah fiiller de medih ve zem kapsamı dışında olmaları yönüyle aynı mahiyettedirler. Problem bu noktada doğmaktadır: Her iki grup fiil de medih ve zemmi gerektirmiyorsa bu ikisi arasındaki fark nereden kaynaklanmaktadır? Daha net bir ifadeyle belirtecek olursak ikisi arasındaki ayırıcı vasıf nedir? Pek tabî mübah fiil zatı üzerine hasenlik vasfı taşıyan bir fiil olmasına karşın, “nötr” fiiller zatının üzerinde zaid bir sıfatı olmayan fiillerdir. Fakat zât üzerine zaid olan bu sıfat medih veya zemmi gerektirir. Mübah fiil medih ve zem kapsamı dışında olduğuna göre bir anlamda zatı üzerine zaid olan sıfat işlevsiz kalmaktadır. İşte bu problem maalesef Kadı tarafından tartışılmamış, hatta böyle bir problemin varlığı dahi ortaya konmamıştır. Bu, sistem içerisinde hatalı diyemesek de kapalı kalmış bir noktadır.³⁷

c. Mendup

Hasen fiillerin ikinci bölümünü ise “mendup” fiiller oluşturmaktadır. Her ne kadar Kadı, fiillerin bu kısmını ifade etmek için tek bir kavram kullanmamışsa da biz bunu ifade etmek için “mendup” kavramını uygun gördük. Zira Kadı bu fiilleri de kendi

³³ Hourani, George F., *age.*, 110.

³⁴ *Muğni*, VI/I, 31.

³⁵ *Muğni*, VI/I, 7, 31; XIV, 171; *Şerh*, 326-327.

³⁶ Dügaym, Semih, *age.*, 276.

³⁷ Hourani de aynı noktaya işaret etmekte ve Kadı'nın sistemi içerisinde bu soruya birtakım cevaplar vermeye çalışmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Hourani, George F., *age.*, 110-112.

içerisinde ayırır ve değişik kavramlarla ifade eder.³⁸ Mendup, fiiller yapanın medhi hakettiği, yapmayanın ise zemmi hak etmediği fiillerdir.³⁹ Mendup fiiller yapıldığında medhi gerektirmesi yönüyle mübah fiillerden, yapılmadığında ise zemmi gerektirmemesi yönüyle de vacip fiillerden ayrılır.⁴⁰ Fail bu fiilleri yapmak zorunda değildir, dolayısıyla vücûp ifade etmezler.⁴¹ Bu fiillerdeki temel ayırım şudur:

1. Doğrudan başkasına fayda sağlayan mendup fiiller,
2. Başkasına fayda sağlamayıp faydası bizzat failin kendisine dönen fiiller.⁴²

Bunların ilki akılla bilinir, ikincisinin kapsamında ise akılla bilinenler olsa da çoğunluğu vahiyle bilinir.⁴³ Kadı bunların ilkine “tafaddül”, “ihsan”, “nimet”, ikincisine ise “nedb”, “mürağğab fih” denilebileceğini belirtir.⁴⁴

İlk grup fiiller failin kendine değil de bir başkasına fayda sağlayan fiiller olduğu için Allah’ın fiillerini ancak bu grup içerisinde telakki edebiliriz. Çünkü Allah ğanîdir ve hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Bu yüzden O’nun tüm fiilleri başkalarına fayda sağlamaya yöneliktir.⁴⁵ Bundan dolayı Allah’ın fiillerine “tafaddül” denir.⁴⁶ İnsanların bir başkasına karşı yaptığı doğrudan fayda sağlayan tüm fiilleri bu kapsama alabiliriz.

İkinci grup fiillere ise Kadı nafil ibadetleri örnek verir. Bunların faydası bizzat failin kendinedir. Bunlar kişi için iyi olup farzları kolaylaştırırlar.⁴⁷

d. Vacib

Hasen fiilerin üçüncüsü ve konumuz açısından en önemli olanı “vacip” fiilerdir. Zira Mutezile’nin adalet anlayışında ulaştığı sonuçlarda, onların kelama

³⁸ Hourani, George F., *age.*, 115.

³⁹ *Muğni*, VI/I, 7-8, 37; XIV, 171-172.

⁴⁰ *Muğni*, VI/I, 52.

⁴¹ *Muğni*, VI/I, 37; XIV, 40-44.

⁴² *Muğni*, VI/I, 37 vd., Krş. Hourani, George F., *age.*, 112-113.

⁴³ *Muğni*, VI/I, 37; Hourani, George F., *age.*, 113.

⁴⁴ *Muğni*, VI/I, 37-38.

⁴⁵ *Muğni*, XI, 86.

⁴⁶ *Muğni*, VI/I, 206.

⁴⁷ *Muğni*, VI/I, 37.

“vacip” kavramını katmalarının⁴⁸ ve bu kavrama verdikleri anlamın önemi büyüktür.⁴⁹ “Vacip”in felsefi açıdan bakıldığında iki manası vardır: 1) Mantıksal olarak gerekli, 2) Ahlâki olarak zorunlu. Kadı Abdülcabbar bu iki manayı kullansa da kendi sistemi içinde daha çok ikinci manayı kullanır.⁵⁰ Vacip Kadı’nın sisteminde önemli yer tuttuğundan ayrıntılarıyla açıklamalıyız.

Vacibin tanımı küçük bir takım değişikliklerle çeşitli yerlerde yapılır. Genel olarak vacibin tanımı şudur: “Bazı durumlar dışında, yapmaya kadir olan failin yapmadığında zemmi hakettiği fiildir.”⁵¹ Tanımda verilen “bazı durumlar dışında” kaydıyla ne kastedildiğini bilahare açıklayacağız fakat daha önce tanım hakkında birtakım mülâhazalarda bulunmalıyız.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Kadı Abdülcabbar vacip kavramıyla filozofların yaptığı gibi sırf kavramsal, yani metafizik açıdan ilgilenmemekte, onu ahlâki, dış dünyada realitesi olan bir obje olarak ele almaktadır.⁵² Tanıma “yapıldığında sevabı hakettiren” ibaresini katmamıştır, zira buna gerek yoktur. Şüphesiz bu vacibin özelliğidir. Fakat Kadı’ya göre muteber tanım birşeyi diğerlerinden ayıran özelliklerinin belirtildiği tanımdır.⁵³ Eğer tanıma “yapıldığında sevabı hakettiren” ibaresi konulsaydı bu durumda mendub fiillerin vasfıyla ortak olacaktı. Bu yüzden tanımda sadece “yapılmadığında zemmi gerektiren” ibaresi yer almıştır.⁵⁴ Keza tanımda failin vasfına dair bir ifade de zikredilmemiştir. Yani yapanın ya da yapmayanın Allah veya kul olması önemli değildir. Tanım her ikisi için de geçerlidir. Dolayısıyla emir veya nehiye bağlı olarak bir tanım yapılmamıştır. Buna göre vacibin “emredilen”, “terki yasaklanan”

⁴⁸ Goldziher, Ignaz, *Introduction to Islamic Theology and Law*, 90.

⁴⁹ Gölcük, Ş.-Toprak, S., *Kelâm*, 237.

⁵⁰ Hourani, George F., *age.*, 115.

⁵¹ *Muğni*, VI/I, 43; XIV, 7; *Şerh*, 39. Krş. Hourani, George F., *age.*, 116; Osman, Abdülkerim, *age.*, 449; Peters, *God’s Created Speech*, 87.

⁵² Osman, Abdülkerim, *age.*, 450.

⁵³ *Şerh*, 40.

⁵⁴ Osman, Abdülkerim, *age.*, 450.

şeklindeki bir tanımı reddedilmiş, böylece vacibin hem Allah, hem de kul hakkında geçerli, objektif bir varlığı olduğu vurgulanmıştır.⁵⁵

Vacip fiil daha önce de belirtildiği gibi hasenliği üzerine zaid sıfatı olan hasen fiildir.⁵⁶ Yapıldığında medhi gerektirmesi yönüyle mübah fiilden, yapılmadığı zaman da zemmi gerektirmesi yönüyle mendup fiilden ayrılır.⁵⁷ Vacip hakkında söylenmesi gereken en önemli vasıflardan biri de onun kabihin zıddı olduğudur. Zira vacip yapılmadığında, kabih ise yapıldığında zemmi gerektirir.⁵⁸ Keza vacip akıl tarafından bilinir.⁵⁹ İnsanlar akıllarıyla kabih bilebildikleri gibi aynı şekilde vacibi de bilebilirler. Bunların her ikisi de kendi zatlarında bu özelliği taşırlar.⁶⁰ Kadı vacibe farz, lâzım, sahih isimlerinin de verilebileceğini söyler.⁶¹

Bu aşamadan sonra vacibin kısımlarına geçebiliriz. Kadı Abdülcabbar vacibi çok çeşitli açılardan tasnif eder. Bunlar arasında en başta gelen tasnif şudur:

- 1- Zorunlu (muzayyak) vacip,
- 2- İhtiyari (muhayyar) vacip.

Yapılması gereken, yapılmadığında zemmi hakettiren vacip, zorunlu (muzayyak) vaciptir. İyilik yapan ile kötülük yapanın arasını ayırdetme (bir anlamda değerlerini takdir etme), emanetin sahibine iade edilmesi buna örnektir.⁶² İhtiyari vacip ise kendisi yapılmasa da kendi yerine geçen bir başka vacip yapıldığında zemmin ortadan kalktığı vaciptir. Borcun ödenmesi yahut şer’î keffaretleri buna örnek verebiliriz. Mükellef borcunu bedeli sabit kaldıktan sonra ister altın olarak, ister gümüş olarak ödeyebilir. Yahut işlediği bir suçun keffareti olarak, ister fakirleri doyurarak,

⁵⁵ Osman, Abdülkerim, *age.*, 450. Özellikle bu noktanın kabih hakkında da geçerli olduğu unutulmamalıdır.

⁵⁶ *Muğni*, VI/I, 59.

⁵⁷ *Muğni*, VI/I, 7-8.

⁵⁸ *Muğni*, XIV, 7, 185.

⁵⁹ *Muğni*, XIV, 185 vd.

⁶⁰ *Muğni*, XIV, 232-233.

⁶¹ *Muğni*, VI/I, 44. Abdülkerim Osman “farz” teriminin insan üzerine bir başka üstün gücün vacip kıldığı ve insanın akledemediği fiiller için kullanıldığını, bu nedenle aklî hükümlerden çok şer’î hükümler hakkında kullanılması gerektiğini söyler. Bkz. Osman, Abdülkerim, *age.*, 451.

⁶² *Muğni*, VI/I, 43; *Şerh*, 42. Kadı, Allah’ı bilmenin de vacibin bu kısmına girdiğini söyler. Bkz. *Şerh*, 42-43; *Muhit*, 233.

isterse köle azad ederek vacibi yerine getirebilir. Bu onun seçimidir. Fakat bunlardan birini mutlaka yapmak zorundadır. Eğer hiçbirisini yapmazsa zemmi hakeder.⁶³ Tanımda bulunan “bazı durumlar” kaydıyla ne kastedildiği burada devreye girmektedir. Belirttiğimiz gibi kişi ihtiyârî vaciplerden birini yaptığında diğerinin sorumluluğundan kurtulur ve zemmi haketmez. Bu durumu ifade etmek için Kadı “bazı durumlar” ibaresini tanıma katma lüzûmunu hissetmiştir.⁶⁴

Vacibin diğer tasnifleri ise şöyledir: Geçişli (başkalarıyla ilgili) olan vacip-geçişli olmayan vacip⁶⁵, aklî vacip-şer’î vacip⁶⁶, kendisini vacip kılan bir sebebi bulunan vacip-kendisini vacip kılan bir sebebi bulunmayan vacip⁶⁷, sebebine atfedilen vacip-sebebine atfedilmeyen vacip.⁶⁸ Kadı bunları örnekler vererek kısaca anlatır. Fakat bu bilgiler konumuz açısından fazla detay olacağından bir kaç noktaya temas edip geçeceğiz.

Öncelikle üzerinde durulması gereken nokta aklî vacip-şer’î vacip ayırımıdır. Çünkü bazılarına göre vacip ancak şeriatın koyduğu hükümlerdir. Fakat Kadı’nın sisteminde aklî vacip şer’î vacipten önce gelir. Zira şer’î vacip, aklî ilkelere dayanır. Şer’î vacibin kabullenilmesi için öncelikle aklî birtakım gerçeklere ulaşılmalıdır. Bundan dolayı Kadı’nın sisteminde vaciplerden ilki Allah’ı bilmeye götüren nazardır. Fakat burada eda yönünden aklî vacip şer’î vacipten daha öncedir, daha faziletlidir gibi bir mana çıkmaz. Aklî ve şer’î vacip yapılmadığında zemmi gerektirmeleri yönünden eşittirler. Şu kadar var ki, şer’î vaciple ilgili teklif ancak aklın birtakım aklî vacipleri bilmesiyle başlar.⁶⁹

İşaret edilmesi gereken son nokta da bu vacipler arasında bir derecelendirme olup olmadığıdır. Gerçi Kadı vaciplerin, yapılmadığında bazısının daha az, bazısının

⁶³ *Muğni*, VI/I, 43; *Şerh*, 42. Kadı vacibin bu tasnifini *Muğni* ve *Şerh*’te ikili olarak yapmasına karşın *Muhît*’te üçüncü bir şık ilave eder. Bu da farz-ı kifaye denilen toplumda birtakım kimseler yaptığında diğerlerinin üzerinden kalkan vaciptir. Bkz. *Muhît*, 233. Krş. Peters, Jan, *age.*, 87, 266 nolu dipnot.

⁶⁴ Hourani, George F., *age.*, 116.

⁶⁵ *Şerh*, 327.

⁶⁶ *Şerh*, 327.

⁶⁷ *Şerh*, 327-328.

⁶⁸ *Şerh*, 329.

⁶⁹ *Muğni*, XIV, 152- 153; Osman, Abdülkerim, *age.*, 452.

daha çok zemmi gerektirdiğini kabul eder. Fakat bunun onların temel vasfına, yani vacipliklerine ve yerine getirilmeleri hususuna bir etkisi olmadığını söyler. Bu bağlamda hepsini eşit görür.⁷⁰

II. HÜSÜN-KUBUH

A. Konuya Giriş ve Genel Görüşler

Adalet ilkesiyle ilgili olarak ele alınan problemlerden biri de değerlerin, yani hüsün ve kubuhun kaynağının ne olduğudur. Fiiller gerçekte hasenlik ve kabihlik vasfı taşırlar mı? Yoksa bu değerler onların zâtî vasıfları olmayıp, haricî bir kudretin eseri midir? Bir diğer ifadeyle hüsün ve kubuh aklî midir yoksa şer'î midir?⁷¹ Daha felsefi bir tarzda ifade edecek olursak “bir şey Tanrı istediği için mi iyidir, yoksa o şeyin bizzat kendisi iyi olduğu için mi Tanrı onu istemiştir?”⁷²

Platon'dan beri tartışılan ve kısaca “Euthyphro Dilemi” denilen⁷³ bu temel soruya genel olarak iki ayrı cevap verilmiştir. Bunlardan biri değerlerin (hüsün ve kubuh) ilâhi bir iradeden bağımsız, eşyanın zatında varolduğu, diğeri ise değerlerin eşyada varolmadığı, onları ilâhi iradenin belirlediği şeklindeki görüştür. Modern terminolojinin ifadesiyle bunların ilkinde “objektivizm”, ikincisine “teistik subjektivizm” denmektedir.⁷⁴ Kelam tarihinde Abbâsîler'in ilk döneminden itibaren tartışılmaya başlanan bu problemin her iki yönü de kendine taraftar bulmuştur. Problemin bir tarafında hüsün-kubuhun akliliğini reddeden, yani “teistik subjektivizm” taraftarı olan, Eşariler vardır.⁷⁵ Bunlara göre akıl kesinlikle eşyanın hasen veya kabih oluşunu anlayamaz, eşyaya bu vasfı veren şeriattır. Bu bağlamda şeriattın emrettiği ve failini

⁷⁰ *Muğni*, XIV, 8-12.

⁷¹ Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*, 121.

⁷² Aydın, Mehmet S., *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, 9.

⁷³ Problemi ciddi manada ilk defa Platon “Euthyphro” adlı eserinde tartıştığı için bu adla anılmaktadır. Bkz. Aydın, Memhet S., *age.*, 9.

⁷⁴ Hourani, George F., “Two Theories of Value in Medieval Islam”, *MW*, L, 269; Aydın, Mehmet S., *age.*, 10. Teistik subjektivizmin bir diğer adı da “preskriptivizm”dir. Bkz. Hourani, George F., *age.*, 55.

⁷⁵ Hourani, “agm.”, 269. Bu gruba Cebriyye, Selefîyye, Şafîî, Malikî ve Hanbelî usulcülerin çoğunluğu ile bazı Hanefî usulcüler dahil edilebilir. Bkz. Çelebi, İlyas, “Hüsün-Kubuh”, *DİA*, XIX, 60.

övdüğü şey hasen, nehyettiği ve failini yerdiği şey ise kabihtir.⁷⁶ Şer'in eşyayı bu şekilde vasıflandırması onun zatında böyle olmasını gerektiren bir özelliğe işaret ediyor yahut onu açığa çıkarıyor demek değildir. Zira eşyada zaten böyle bir özellik yoktur.⁷⁷ Şeriat bir şeye kabih demişse, o kabihtir. Eğer ona hasen deseydi şüphesiz o hasen olacaktı. Allah yalanı emretseydi yalan hasen olurdu ve buna kimse itiraz edemezdi.⁷⁸ Eşariyye içerisinde her ne kadar eşyadaki olgunluk-eksiklik (kemal ve noksan) gibi vasıfların akılla bilineceğini söyleyenler çıkmışsa da⁷⁹ sevab ve ikaba (medih ve zem) sebep olan fiillerin ancak şeriatla bilineceği genel kabul görmüştür. Bu konuda Eşariler'in temel dayanağı hüsün-kubuh akîl olsaydı değerlerin zamana ve mekana göre değişmemesi gerektiği fikridir. Onlara göre böyle bir ihtilafın olması hüsün ve kubuhun akîl olmadığı delilidir.⁸⁰ İnsanlar arasında belli değerlerde ittifak edilmesi bunların akîl olduğunu değil, olsa olsa bu bilgilerin “meşhurat”tan (doğruluğunu yaygınlığından alan bilgiler) olduğunu gösterir.⁸¹

Tartışmanın diğer tarafında ise hüsün-kubuhun akli olduğunu savunan “objektivizm” taraftarı Mutezile vardır.⁸² Onlara göre akıl, şeriat gelmeden, eşyada var olan bu özelliği anlayabilir.⁸³ Mutezile'nin bu fikri kabullenmesindeki en önemli etken irade hürriyeti konusu ile olan bağlantısıdır. Onlar, insanın ahlâki bir fail olarak otonomluğundaki bütünlüğünü devam ettirebilmek için fiillerdeki iyilik ve kötülüğü bilmeyi sağlayacak bir kapasitenin insanda bulunması gerektiğini söylemişlerdir.⁸⁴

⁷⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l- İkdâm*, 370; Âmidî, *Gâyetü'l- Merâm*, 234-235; Teftâzânî, *Şerhu'l- Makâsîd*, IV, 282.

⁷⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 228; Şehristani, *age.*, 372.

⁷⁸ Eş'arî, *el-Lüma'*, 150. Krş. Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibü'l- İslamiyyîn*, 564.

⁷⁹ Mesela bkz. Râzî, Fahreddin, *Kelâm'a Giriş*, 200; Teftâzânî, *age.*, IV, 282.

⁸⁰ Bu konuda en çok verilen örneklerden biri de Berahime'nin hayvanları kesmeyi kabih görmesidir. Bu delillerin detaylı bir tartışması için bkz. Şehristânî, *age.*, 270-296; Cüveynî, *age.*, 228-234.

⁸¹ Cüveynî, *el- 'Akîdetü'n- Nizâmiyye*, 26-27.

⁸² Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, II, 356; Carullah, Zühdi H., *el-Mu'tezile*, 115-116; Hourani, George F., “agm.”, 269. Bu gruba Cehmiyye, Şia, Kerramiyye ve İslâm filozoflarını katabiliriz. Bkz. Çelebi, İlyas, “agmd.”, *DİA*, XIX, 61.

⁸³ Hourani, George F., “Ethics in Medieval Islam: A Conspectus”, *Essays on Islamic Philosophy and Science*, 129.

⁸⁴ Frank, Richard M., “Several Fundamental Assumptions of The Basra School of The Mutazila”, *SI*, XXXIII, 7.

Onların bu konudaki temel dayanakları insanlık tarihinde her zaman ve her yerde üzerinde ittifak edilen bir takım hükümlerin bulunmasıdır.⁸⁵

Mutezile hüsün-kubuhun aklî olduğunu kabul etmekle birlikte ayrıntılarda ihtilafa düşmüştür. Bağdat ekolüne göre fiil bizzat kendi zatıyla hasen ya da kabih iken, Basra ekolüne göre bunu gerektiren bir yön, bir sıfat ile hasen yahut kabihdir.⁸⁶ Müteahhir dönem Mutezili âlimlerin bu fikri yumuşatmaya, akıl-nakil açısından bir denge kurmaya çalıştıkları düşüncesi⁸⁷ kabul edilse de genel olarak Mutezile'nin aklîliği kabul ettiğini söyleyebiliriz.

Bu konuda Maturidiler orta yolu temsil etmekle beraber Mutezile'ye daha yakındırlar. Onlara göre hüsün-kubuh kısmen aklî, kısmen de şer'idir.⁸⁸ İmam Maturidi insanın dış dünyaya ait bilgileri arttıkça, akli tahlil yeteneğinin gelişeceğini söylemiştir. Fakat o, bunun fiillerdeki hüsün-kubuhu tüm ayrıntılarıyla bilebileceği anlamında olmadığını, aklın da nüfuz edemeyeceği alanlar bulunabileceğini belirtir.⁸⁹ Maturidiler'in genel kanaati hüsün ve kubuh akıl tarafından bilinse de son merhalede bunların emredilmiş yahut yasaklanmış olması, yani yükümlülüğü gerektirmesi din tarafından bildirilir.⁹⁰ Buna rağmen akıl, Allah'ın varlığı ve birliği gibi temel ilkelerin hasen olduğunu ve bunlardan sorumlu olduğunu bilir.⁹¹

B. Yön (Vecih) Anlayışı

Kadı Abdülcebbâr'ın bu konudaki görüşlerine girerken ilk olarak şunu belirtmeliyiz ki Kadı, fiillerin bizzat kendi zatlarıyla hasen veya kabih oluşunu reddeder.⁹² Ona göre bir fiili hasen yahut kabih olarak nitelendirebilmemiz için onun hasen yahut kabih olmasını gerektirecek bir vecih (yön) olmalıdır. İşte bu yön bir fiili

⁸⁵ Kılavuz, A. Saim, *age.*, 125.

⁸⁶ Osman, Abdülkerim, *age.*, 438; Dügaym, Semih, *age.*, 271. Ayrıca bkz. Eşari, *age.*, II, 356.

⁸⁷ Çelebi, İlyas, "agmd.", *DİA*, XIX, 61.

⁸⁸ Çelebi, İlyas, "agmd.", *DİA*, XIX, 62.

⁸⁹ Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 218- 224.

⁹⁰ Nesefî, Ebu'l-Mu'în, *Tebîrâtü'l-Edille*, I, 457-458.

⁹¹ Beyazîzade, *el-Usûlü'l-Münîfe*, 41.

⁹² Muğni, VI/I, 59.

hasen yahut kabih yapar ve diğer fiillerden ayırır. Aksi takdirde bir fiile hasen veya kabih dememiz mümkün olmayacaktır.⁹³

Kadı bu konuda fiillerde mutlak değer anlayışını (absolutizm) savunan Ebu'l-Kasım el-Belhî⁹⁴ ile tartışmakta ve ona karşı şu örnekleri vermektedir. Bir eve girmek ve secde etmek fiilleri. Kişi bir eve sahibinden izin alarak girerse bu girme eylemi hasendir, eğer izinsiz girerse kabihtir. Secde Allah'a karşı yapılırsa hasendir, şeytana karşı yapılırsa kabihtir.⁹⁵ Görüldüğü üzere aynı fiil bazı durumlarda hasen, bazı durumlarda kabih olmaktadır. Dolayısıyla bir fiil zatı itibarıyla hasen ya da kabih değildir. Bu yönüyle Kadı fiillerdeki değer anlayışı bakımından bir çeşit görecelik (relativizm) anlayışını savunur. O, kategorik olarak yararlı olanın hasen, zararlı olanın kabih olduğu şeklindeki bir bilginin kesin bir biçimde akli bilgi olduğunu kabul etmekle birlikte, muayyen bir fiilin hasenlik veya kabihliğine hükmedebilmek için o fiilin bağlamını ve sonuçlarını dikkate almak gerektiğini söylemektedir.⁹⁶ Fiilin bu bağlam ve sonuçları ise fiilin gerçekleştiği yöndür, yani Kadı'nın deyişiyle "vecih"tir.

İşte bu "vecih" olarak adlandırılan sıfatlar fiille ne amaçlandığını, fiilin neye sebep olduğunu belirtmekte, böylece fiile hasen veya kabih vasfını kazandırmaktadır. Kavramı daha net olarak ortaya koymak için yukarıda verilen örneklere tekrar dönelim. Örnekte eve girme eylemini ele almıştık ve girme eyleminin, tek bir fiilin, izinle yahut izinsiz iki ayrı vasıfa büründüğünü görmüştük. İşte bu iki ayrı vasıfa yol açan izin almak ve izin almamak fiilin gerçekleştiği vecihleri ifade eder. Bir fiile hasen ya da kabih diyebilmemiz için bu vecihlerden biri mutlaka olmalıdır.⁹⁷ Şunu da belirtmek

⁹³ *Muğni*, VI/I, 57; *Şerh*, 564.

⁹⁴ Ebu'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî. Daha çok "Kâ'bi" olarak tanınır. Bağdat ekolünden olup sekizinci tabakadandır. Kâ'biyye fırkası ona nisbet edilir. Hayyât'ın öğrencisidir. Pek çok konuda Basralılar'a muhalefet etmiştir. Allah'ın tüm sıfatlarını ilim sıfatına indirgiyordu. İbnü'l-Murtaza onun Horasan'da pek çok kimsenin hidayete ermesine vesile olduğunu söyler. Bkz. İbnü'l-Murtaza, *Tabakatü'l-Mu'tezile*, 88; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 181-182; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 76-78; İsfereyînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, 84-84; Nader, A. N., *Felsefetü'l-Mu'tezile*, I, 8.

⁹⁵ *Şerh*, 310.

⁹⁶ Çelebi, İlyas, "agmd.", *DİA*, XIX, 61.

⁹⁷ *Muğni*, VI/I, 57, 59.

gerekir ki Kadı bu yönleri ifade etmek için genellikle “vecih” kelimesini kullanır. Fakat nadir olsa da “ma’na”⁹⁸, “sıfat”⁹⁹, “illet”¹⁰⁰ kavramlarını da kullanır.

1. Fiili Kabih Yapan Yönler

Artık bu yönlerin ne olduğunu ortaya koyabiliriz. Bu yönleri iki ayrı kategori içerisinde düşünmeliyiz: Fiili kabih yapan yönler ve hasen yapan yönler. Fiili kabih yapan yönleri Kadı sekiz maddede sıralar:

1. Zulüm,
2. Abes,
3. Yalan,
4. Küfrân-ı nimet,
5. Cehalet,
6. Kabihi irade etme,
7. Kabihi emretme,
8. Güç yettirilemeyecek şeyi yükleme (Teklif-i mâ lâ Yutâk).¹⁰¹

Bir fiil her ne zaman sonuçları itibariyle bunlardan birini ifade ederse, yani o yönde gerçekleşirse artık kabih olur. Yukarıda verdiğimiz örneğe tekrar dönersek şunu görürüz: Eve girme fiili izinsiz olduğu için burada zulüm yönünde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla kendisini kabih yapan bir vasfa bürünmüştür. Keza “haber verme” fiilini ele alabiliriz. Eğer bu haber verme fiili realiteyle uyumuyorsa yani gerçeği olduğu gibi yansıtmıyorsa o fiil yalan konumundadır, o yönde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla kabihtir. Verilen haber gerçeğe uygun da olabilir, fakat o anda kimse bu haberi işitmezse kendisinden bir fayda elde edilemeyen anlamsız, abes bir iş olur, böylece yine kabih olur.¹⁰²

⁹⁸ *Muğni*, VI/I, 18.

⁹⁹ *Muğni*, VI/I, 52.

¹⁰⁰ *Muğni*, XIII, 288-289.

¹⁰¹ *Muğni*, VI/I, 61; Krş. Hourani, George F., *age.*, 69-70; Peters, Jan, *age.*, 269.

¹⁰² *Muğni*, VII, 182-184.

2. Fiili Hasen Yapan Yönler

Fiili kabih yapan bu yönlerin tam karşısında ise fiili hasen yapan yönler vardır. Kadı bunları kabihte olduğu gibi belirgin olarak zikretmemiştir. Fakat kabih özellikle bu yönler anlayışında Kadı'nın sisteminin anahtar kavramı olduğu için onun sayesinde zıddı olan hasen hakkında da çıkarımlarda bulunabiliriz. Nitekim Hourani bu ikisi arasında bir simetri olduğunu ve bu simetrinin hasen hakkında, kabihteki gibi detaylı olmasa da, anahatlarıyla bir bilgi verebileceğini söylemektedir.¹⁰³ Hourani bundan yola çıkarak hasen hakkında dört yön (vecih) sayar:

1. Adalet,
2. Fayda ve salah,
3. Doğruluk,
4. İyiyi irade etme (iradetü'l-hasen).¹⁰⁴

Fiil sonuçları itibariyle bu dört maddeden birini gerektirecek şekilde gerçekleşirse hasen olur. Örneğimizde de gördüğümüz gibi kişinin izin alarak eve girmesi hasendir, çünkü izin alma, adalet kapsamındadır. Yani fiili adalet yönü üzerine çekmiştir. Kadı bu teorisini o kadar ileri götürmüştür ki görünüş itibariyle kişiye zarar veya acı verdiği görülen şey sonuç itibariyle bize bir fayda yahut lezzet veriyorsa onun hasen olduğunu söylemiştir.¹⁰⁵ Mesela kişinin tedavi için kan aldırması (hacamat) kişinin acı çekmesine sebep olduğundan görünüş itibariyle kabih sayılır. Fakat bu hacamat işlemi neticede kişiyi sağlığına kavuşturacağı için verdiği acıdan daha fazla bir yarar sağlamıştır ve “fayda” yönünde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla hasendir.¹⁰⁶

¹⁰³ Hourani, George F., *age.*, 104.

¹⁰⁴ Hourani, George F., *age.*, 104.

¹⁰⁵ *Muğni*, XIII, 316-317; XIV, 41.

¹⁰⁶ Bu prensipten yola çıkarak Allah'ın günahkârları cehenneme atmasının da hasen olduğunu ortaya koyabiliriz. Günahkârlar bu cezaya kendi yaptıkları amellerin karşılığında (istihkak) çarptırılmışlardır. Yani hakettiklerini almışlardır. Böylece fiilde “adalet” vechesi gerçekleşmiştir.

C. Hüsün-Kubuhun Akfiliği

Fiileri hasen veya kabih yapan yönleri açıkladıktan sonra problemin en temel noktalarından biri olan hüsün ve kubuhun kaynağının ne olduğu tartışmasına geçebiliriz. Fiiller gerçekte hasenlik ve kabihlik vasfı taşırlar mı? Kadı yukarıda belirttiğimiz gibi fiilerde belli bir oranda izafiliği savunur. Özellikle fiilin gerçekleştiği yöne kadar fiil hakkında hüküm vermemiz zordur. Fakat fiilin gerçekleştiği yönden itibaren kesinlik sağlanır. Bu aşamadan itibaren akıl hüsün ve kubuhu anlayabilir. Kadı fiillerin hüsün ve kubuhunda akliliğini savunurken teorisini genel olarak insani ve ilâhi emir ve nehiyer arasındaki benzerliğe dayandırmıştır.¹⁰⁷ Ona göre emir ve nehiy sahibi kim olursa olsun kategorik olarak aynı manayı ifade eder. Emir ve nahyin sahibinin kimliği emir ve nehye sahip olduğundan başka bir değer veremez.

Kadı öncelikle emrin vücûp ifade etmeyeceğini söyler.¹⁰⁸ Emir ve nehiy ifadesi bunu yapan Allah olsa bile, emredilen şeyin vacip¹⁰⁹, yahut yasaklanan şeyin kabih olduğunu göstermesi açısından yetersizdir. Neticede “emir” bir kişinin mertebeye kendinden aşağıda olana “yap” demesini, “nehiy” de “yapma” demesini ifade eder.¹¹⁰ Bu, bir anlamda gücün belirtisidir. Yoksa fiilin hasen veya kabihliğine işaret etmez. Olsa olsa fiilin karakteristik vasıfları olan hasen ve kabih kavramlarına işaret eder.¹¹¹ Mesela “şunu yap, çünkü o hasendir veya “şunu yapma, çünkü o kabihtir” demek gibi. Kadı emir ve nehyin bu vasfına sürekli vurgu yapar. Ona göre emir sadece vacip fiilin vücûpluğuna işaret eder. Vacibin emir dolayısıyla vacip olması imkânsızdır, emir fiildeki vasfı ortaya koyar, yoksa ona yeni bir vasıf, durum yüklemes.¹¹² Aynı şey nehiy için de geçerlidir. O da fiili kabih yapmaz, ancak onun kabih olduğunu gösterir.¹¹³ Bütün bu vahiyle bildirilen emir ve yasakların (hasen ve kabihlerin), aklımızca bilinen

¹⁰⁷ Hourani, George F., *age.*, 55.

¹⁰⁸ *Muğni*, XVII, 113.

¹⁰⁹ Daha önce de belirttiğimiz gibi vacip kavramı burada kabihin zıddıdır, yani hasen anlamındadır. Dolayısıyla bu tartışmalar esnasında bazen hasen, bazen vacip terimi kullanılacaktır. Aksi belirtilmediği müddetçe vacip kelimesi hasen manasındadır.

¹¹⁰ *Şerh*, 141; Neşşâr, A. Sami, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II, 265.

¹¹¹ Hourani, George F., “agm.”, 129.

¹¹² *Muğni*, XIV, 22.

¹¹³ *Muğni*, VI/I, 103.

aklî sebepleri vardır.¹¹⁴ İşte bu nokta kabul edildiğinde fiillerde objektiflik kabul edilmiş demektir. Yani emir ve nehyin ötesinde fiillerde ahlâki hükümler olduğu anlayışına gelinir.¹¹⁵

Kadı'nın emrin vücûp ifade etmediğini kanıtlamak için getirdiği bir diğer delil ise Allah'ın emir sıygasında olduğu halde vücûp ifade etmeyip nedb ifade eden beyanları olduğudur.¹¹⁶ O burada “yaptıklarınıza karşılık yiyiniz, içiniz” (Tûr 52; 19) ayetini delil olarak getirir. Ayet emir sıygasında geldiği helde şüphesiz vücûp ifade etmez.¹¹⁷

Ortaya atılan bir diğer delil ise şudur. Eğer “kabih” yasaklanmış demekse ve herhangi bir yasaklama fiili kabih yapıyorsa bu durumda insanın bir şeyi yasaklaması tıpkı Allah'ın yasaklamasında olduğu gibi fiili kabih yapacaktır. Fail ister Allah, ister kul olsun “yasaklanmış olma” durumu her ikisinde eşittir. İnsanın yasaklaması fiili kabih yapmadığına göre¹¹⁸ Allah'ın yasaklaması da kabih yapmayacaktır. Aynı şey vacip hakkında da söylenebilir.¹¹⁹ Bundan dolayı hasen ve kabihin, emir ve nehyden önce zatlarında bu özelliklerinin olması gerekir.

Kadı emir ve nehyin, failinin vasfına bağlı olmayan kategorik özelliğine dayandırdığı delillerine devam ederek şunu ortaya sürer. Emir verenlerin çok olduğunu düşünürsek –ki Allah emrettiği gibi insan da emreder– aynı fiilin biri tarafından emredilmesi, diğeri tarafından da yasaklanması mümküm olabilir. Mesela Allah'ın emrettiği bir şeyi, peygamber yasaklayabilir. Bu durumda da aynı fiil aynı anda hem hasen hem de kabih olacaktır ki bu yanlıştır, çünkü bu ikisi birbirine zıt kavramlardır.¹²⁰ Görüldüğü üzere Kadı bu delili vacip ve hasen kavramlarının geniş tanımına, yani

¹¹⁴ *Muğni*, VI/I, 64.

¹¹⁵ Hourani, George F., *age.*, 56. Kadı burada “Allah adaleti, ihsanı, akrabaya vermeyi emreder, edepsizlikten, kötülükten ve azgınlıktan nehyeder” (Nahl 16; 90) ayetini zikreder ve Allah'ın bu ayette saydığı şeyleri gerçek değerler ve kusurlar olarak belirtmekte, bunların kendi karakterlerinin emir ve nehyden önce geldiğini söylemektedir. Bkz. *Muğni*, VI/I, 64.

¹¹⁶ *Muğni*, VI/I, 108-109.

¹¹⁷ Hourani böyle bir delilin zayıf olduğunu, çünkü fıkıh usûlünde bu kavramların ayrıntılarıyla açıklanıp, aralarındaki farkların ortaya konulduğunu söyler. Bkz. Hourani, George F., *age.*, 58.

¹¹⁸ *Muğni*, VI/I, 102.

¹¹⁹ *Şerh*, 311- 312.

¹²⁰ *Muğni*, VI/I, 102, 106; *Şerh*, 311- 312.

kabihin “herhangi biri tarafından nehyedilen”, vacibin ise “herhangi biri tarafından emredilen” tanımlarına dayandırmaktadır. Bu onun emir ve nehiy telakkisine de uygundur. Belirttiğimiz gibi o, emir ve nehyi herhangi bir faili dahil etmeden, sırf zatları itibariyle ele alır.¹²¹

Hüsün ve kubhun akliliğini savunanların dayandıkları en temel delillerden biri de insanlık tarihi boyunca insanların doğruluk, adalet vs. erdemlerin hasen, yalan, zulüm gibi mezzum şeylerin kabih olduğunda ittifak etmiş olmalarıdır. Yani her zaman ve her yerde ortak birtakım telâkkilerin olmasıdır.¹²² Kadı bu fikre dayanarak ahlâki bilginin kaynağına işaret eden ve onların (hasen ve kabih) vahiyle belirlendiğini söyleyen tanımlarla, insanların ahlâki davranışları arasında fark olduğunu belirtir. O, bir anlamda şunu söylemektedir: Eğer teistik subjektivizmin hasen ve kabih tanımı doğru olsaydı, insanlar bir emreden yahut yasaklayan (dini emir ya da nehiy) olmadan yükümlülüklerini bilemezdi. Halbuki biz çevremizde akıllı bir insanın dini emir ya da nehiy olmadan da ahlâki yükümlülüklerini bildiğini ve onları uyguladığını görürüz. Bu olgu, teistik subjektivizmin hüsün-kubuh anlayışının yanlışlığını gösterir.¹²³ Kadı buna Allah’ın varlığına inanmayan kimseleri örnek verir. Dehriler (materyalistler) Allah’ın varlığına inanmadıkları halde zulmün kabih yahut ihsanın hasen olduğu gibi bir takım ahlâki olguların farkındadırlar.¹²⁴ Keza bir emir olmadan yapılması gerektiği insan tarafından bedihi olarak bilinen vacipler de vardır. Borcun ödenmesi gerektiği buna bir örnektir.¹²⁵ Kişinin kendi nefsinde bedihi olarak bulunan bu bilgiler şüphesiz hüsün ve kubhun bir emreden ve nehyedenden bağımsız zati varlıkları olduğunu gösterir. Buna şöyle bir itiraz gelebilir: Bir kimse yalanın kötülüğü gibi ahlâki hükümleri, kaynağını bilmeden de bilebilir. Bu itirazı geçerli saysak bile Kadı’nın delili geçerli kalır. Çünkü onun kanıtlamaya çalıştığı şey eğer nehiy bir fiili kabih yapıyorsa, bir kimse nehyedeni

¹²¹ Hourani, George F., *age.*, 59. Hourani bu delilin monoteistik dinlerin tanımlarına karşı bir gücü olmadığını söyler. Zira onlar faili işe katmaktadırlar. Yani “Allah tarafından emredilen veya nehyedilen demektedirler. Bu bir yana gerçek bir peygamberin Allah’ın iradesine karşı gelebileceği fikri de pek çok müslümana göre saçma bir şeydir. Bkz. Hourani, George F., *age.*, 59.

¹²² Kılavuz, A. Saim, *age.*, 125.

¹²³ *Muğni*, VI/I, 45; *Şerh*, 311-312.

¹²⁴ *Muğni*, VI/I, 109-113; *Şerh*, 311-312.

¹²⁵ *Muhit*, 11.

bilmeden fiilin kabih olduğunu asla bilemeyeceğidir. Dolayısıyla kişi nehyedeni bilmeden kabih biliyorsa, bu, kabihliğin nehyeden önce geldiğini gösterir.¹²⁶

Son söz olarak şunu söyleyebiliriz ki Kadı fiillerin değerleri konusunda bir nebze relativizm (görecelik) içeren objektivist anlayışı taşır.¹²⁷ O, fiilin tek başına bir değer taşımadığını, bu değer gerçekleştirdiği yönler göre değiştiğini söyleyerek sınırlı bir relativizme sahiptir. Fakat fiilin gerçekleştiği yönlerden itibaren objektivizm başlar. Çünkü fiili hasen yahut kabih yapan bu yönler akıl tarafından bilinir.¹²⁸ Böylece Kadı fiillerdeki değer anlayışı bakımından Basra Mutezilesi'nin görüşüne kayarak az da olsa teistik subjektivizm taraftarlarının (Eşariyye) yönelttiği eleştirilerden kurtulur.¹²⁹

III. ALLAH-KÖTÜLÜK İLİŞKİSİ

A. Konuya Giriş ve Genel Görüşler

Allah-kötülük (kabih) ilişkisi ortaçağ İslam kelâmı ve felsefesinin temel problemlerinden biriydi. Problem temelde şu üç soru üzerinde cereyan etmektedir.

1. Allah'ın kabihe kudreti var mıdır?
2. Eğer varsa yapar mı?
3. Niçin yapar yahut yapmaz?¹³⁰

Bu üç soruya değişik mezhepler tarafından değişik cevaplar verilmiştir. Kadı'nın bu konudaki görüşlerine geçmeden önce bu konu da serdedilmiş görüşleri kısaca belirtmek gerekmektedir. Eşariler genel olarak olaya Allah'ın mutlak kudreti ve iradesi açısından bakarak Allah'ın fiil ve emirlerinin insani manada bir adalet ve ahlâka konu olamayacağını, onlar hakkında insani kıstaslarla hükmedilemeyeceğini söyleyerek

¹²⁶ Hourani, George F., *age.*, 60.

¹²⁷ Hourani objektivist anlayışların hiçbirinin mutlak manada objektif olmadığını, her birinin bir miktar da olsa izafilik taşıdığını söyler. Bkz. Hourani, George F., "Two Theories of Value in Medieval Islam", *MW*, L, 269.

¹²⁸ *Muhit*, 236.

¹²⁹ Osman, Abdülkerim, *age.*, 439.

¹³⁰ Hourani, George F., *age.*, 97.

bir anlamda kavramı aşkınlaştırmışlardır.¹³¹ Problem esasında hüsün-kubuh meselesine bağlıdır. Hüsün ve kubuh aklî olmayıp, emir ve nehiyle belirlendiği için, Allah'ın fiillerini hasen yahut kabih olarak nitelendirmemiz mümkün değildir. Çünkü O, emir ve nehiy altında değildir.¹³² Allah mülkünde mutlak yetki sahibidir, O'nun üzerinde hiçbir kuvvet yoktur ve O istediğini yapmakta serbesttir.¹³³ İsterse bu dünyada çocuklara bir karşılık (ivaz) vermeksizin azap çektirebilir,¹³⁴ sınırlı bir günaha karşı sonsuz bir azap verebilir, yaptıkları amellere karşılık bir mükâfat vermeyebilir,¹³⁵ kullarına güç yetiremeyecekleri şeyleri yükleyebilir, onların acı duymalarına sebep olan şeyleri onlarda yaratabilir. Bütün bunlar O'nun hakkında hasen olup adaletlidir.¹³⁶

Böylece Eşariler Allah'ın kabihini yarattığını, fakat bunu kendisi için değil, başkası için yarattığını söyleyerek, Allah'ın fiillerinin insana nisbetle bir değer taşımadığı anlayışına gitmişlerdir.¹³⁷

Maturidiler ise bu konuda ne Eşariler gibi kabihini açıkça Allah'a izafe etmiş, ne de Mutezile, özellikle de Nazzâm gibi, kudretin sınırlı olduğunu ima eden bir yaklaşım içine girmişlerdir.¹³⁸ Onlar Allah'ın hikmetle ve adaletle mevsuf olduğunu,¹³⁹ bunların zıddı olan zulüm ve sefehten münezzehten bulunduğunu belirtmişlerdir.¹⁴⁰ İmam Maturidi, bilahare göreceğimiz üzere, tıpkı Kadı Abdülcebbâr gibi, hikmetsiz ve abes bir fiilin ancak cehalet ve ihtiyaç sebebiyle meydana geldiğini, bu ikisinin ise Allah hakkında muhal olduğunu, zulüm gibi görünen şeylerde mutlaka insanın maslahatına yönelik bir

¹³¹ Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, 50.

¹³² Eş'arî, *el-Lüma'*, 149; Tefâtânî, *age.*, IV, 294.

¹³³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 397 vd.

¹³⁴ Eş'arî, *el-İbâne*, 50.

¹³⁵ Gazzalî, *İtikâd'da Orta Yol*, 136.

¹³⁶ Bâkılânî, *Temhîd*, 382-383. Eşari Allah'ın kabihini işleyebileceğini tecviz etmekle birlikte, Allah'ın bunu yapmayacağını, çünkü bize böyle haber verdiğini ve O'nun verdiği haberlerde yalan söylemesinin O'na yakışmayacağını söylemiştir. Bkz. Eş'arî, *el-Lüma'*, 149.

¹³⁷ Çelebi, İlyas, "agmd.", *DİA*, XIX, 61.

¹³⁸ Osman, Abdülkerim, *age.*, 369.

¹³⁹ Nesefî, Ebu'l-Mu'in, *age.*, I, 384.

¹⁴⁰ Sâbûnî, Nureddin, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 127.

yön bulunduğunu söyler.¹⁴¹ Bu bağlamda Maturidiler “hikmet” kavramını öne çıkararak zımnen de olsa Allah’ın kabihi işlemeyeceği fikrini öne çıkarmışlardır.

Mutezile ekolü adalet ilkesi gereğince Allah’ın fiillerinin hasen olduğunu ve kabihi işlemeyeceğini söylemişlerdir.¹⁴² Fakat detaylarda ihtilafa düşmüşlerdir. İhtilafın nedeni Allah’ın kabihe kudreti olup olmadığıdır. Bu konuda onlar iki gruba ayrılmışlardır. Nazzâm’ın başını çektiği gruba göre Allah zulme (kabihe) kadir değildir, O, asla şerri yaratmaz. Zira Nazzâm’a göre adaletin faili zulme kadir olmakla vasıflandırılmaz, Allah hakkında kabihe tecviz etmek dahi kabihtir.¹⁴³ Nazzâm’ın böyle bir fikre kail olmasının sebebi, onun zulmün ancak sonu olan bir cisimden (varlıktan) sadır olabileceğine inanmasıdır. Bu durumda Allah’ın kabihe kudreti olduğunu söylememiz O’nun sınırlı bir cisim olduğunu söylememizle aynı mesabededir.¹⁴⁴

Diğer taraftan Ebu’l-Huzeyl el-Allaf, Allah’ın kabihe kudreti olduğunu fakat hikmeti ve rahmeti gereği onu yapmayacağını söyler. Zira zulüm işlemek eksiklikler ve Allah eksiklikten münezzehtir.¹⁴⁵ Ona göre kudret bir şeyin zıddına da şamil olmalıdır. Kötülüğe (kabihe) kudreti olmayanın adaletine (hasen) de kudreti olmaz.¹⁴⁶ Mutezile’nin çoğunluğu, özellikle de Basra ekolü, Ebu’l-Huzeyl’in bu görüşüne, yani Allah’ın kabihe kudreti olduğuna fakat ondan müstağni olduğu için işlemeyeceğine katılmış¹⁴⁷ ve Nazzâm’ı bu konudaki görüşünden dolayı tekfir etmişlerdir.¹⁴⁸

Netice olarak Mutezile tafsilatta fikir ayrılıklarına düşmüş olsa da son aşamada Allah’ın adil olduğunu ve kabihi işlemeyeceği konusunda ittifak etmişler¹⁴⁹ ve bir anlamda Allah’ın fiillerinde “keyfiligi” reddetmişlerdir.¹⁵⁰

¹⁴¹ Mâturîdî, *age.*, 216-217.

¹⁴² Bedevî, Abdurrahman, *age.*, 60; Watt, W. Montgomery, *age.*, 295.

¹⁴³ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 54. Bağdâdî, Nazzâm’ın bu görüşü Seneviyye’den aldığını söyler. Bkz. Bağdâdî, *age.*, 134.

¹⁴⁴ Hayyât, *el-İntisâr*, 38, 39.

¹⁴⁵ Eş’arî, *Makalâtü’l-İslâmiyyîn*, I, 200.

¹⁴⁶ Hayyât, *age.*, 16.

¹⁴⁷ Eş’arî, *el-İbâne*, 60; Şehristani, *age.*, I, 61.

¹⁴⁸ Bağdâdî, *age.*, 134. Ebu’l-Huzeyl’in görüşüne yakın olan bir diğer görüş ise Abbâd b. Süleyman’a aittir. Ona göre Allah zulme kadirdir fakat biz O’nun zulme kadir olduğunu söyleyemeyiz. Bkz. Eş’arî, *Makalâtü’l-İslâmiyyîn*, I, 200.

¹⁴⁹ Carullah, Zühdi, H., *age.*, 107.

B. Kudret-Kabih İlişkisinin Tahlili

Kadı Abdülcebbâr'ın bu problemi tartışmasında iki amacı vardır: Allah'ın kudretine getirilecek her türlü sınırlamayı nefyetmek ve Allah'ı kabih fiillerden tenzih etmek. Çünkü aksine bir durum Allah'ın zatında bir eksiklik doğuracağından tevhid zedelenektir. Bu yüzden Kadı yukarıda zikredilen birinci soruya, yani “Allah'ın kabihe kudreti olup-olmadığı” sorusuna “vardır” cevabını verir.¹⁵¹ Kadı bu konuda iki grupla tartışır. Bu her iki grup ayrı nedenlerle de olsa neticede aynı sonuca ulaşmışlardır. Bu gruplardan biri Mücbire'dir. Mücbire'ye göre kabih bu vasfını nehiyle (yasaklama) kazandığından, ancak nehiy altında bulunanlar için bu kavramı kullanabiliriz. Bir kimse kendine yönelik olan nehye karşı gelirse kabihi işlemiş olur. Allah emir ve nehiy altında olmadığından, O'nun hakkında nehyi çiğnediği, yani kabihi yaptığını söyleyemeyiz. Dolayısıyla böyle bir kavramı O'nun hakkında kullanamayız.¹⁵² Görüldüğü üzere Mücbire konuyu en başından halletmiş, mahiyetini sorgulamadan, bir anlamda sadece literal bazda kalarak, kabih kavramının Allah hakkında kullanılmayacağını söyleyerek kendince bir cevap vermiştir. Pek tabii böyle bir cevabın Kadı tarafından kabul edilmesi mümkün değildir. O, fiillerin zatlarında emreden ve nehyedenden bağımsız bir değer bulunduğunu, onların objektifliğini kabul ettiğinden Mücbire'nin görüşüne temelden karşıdır. Fakat tartışmanın yürütülebileceği ortak bir paydada buluşamadığından Mücbire'yle tartışmaz. Onun bu aşamada asıl tartıştığı kimseler ikinci grup, yani bizzat Mutezili kelâmcılar olmaktadır.

¹⁵⁰ Goldziher, Ignaz, *age.*, 90.

¹⁵¹ *Muğni*, VI/I, 127; *Şerh*, 313; *Muhît*, 244.

¹⁵² *Muğni*, VII, 127; Hourani, George F., *age.*, 97. Kadı “Mücbire” tabiriyle genelde Eşariyye'yi kastedmektedir. Bu, özellikle e'f'al-i ibâd bahsinde net olarak anlaşılır. Nitekim burada da zikrettiği görüş Eşariler'in görüşüdür, fakat Eşariler bu görüşü Allah'ın kabihe kudreti olmadığını kanıtlamak için değil, kabihin Allah hakkında kullanıldığında bir anlam ifade etmeyeceğini kanıtlamak için kullanırlar. Yukarıdaki ifade son merhalede bir kudret sınırlamasına gittiğinden Eşariler'in böyle bir fikri kabullenebileceklerini söylemek oldukça zordur. Dolayısıyla buradaki “Mücbire” ifadesiyle Eşariler'i mi yoksa başka bir fırkayı mı kastedtiği açık değildir. Ne yazık ki Kadı, Haşeviyye, Mürcie ve Rafıza'ya da izafe ettiği bu fikri açıklamamıştır. Bkz. *Muğni*, VI/I, 127.

Kadı bunların Nazzâm¹⁵³, Esvârî (ö. 240/854)¹⁵⁴ ve Câhız¹⁵⁵ olduğunu söyler. Bunlara göre Allah kabihî işlemekle vasıflandırılmaz, bu, O'nun hakkında muhaldir. Zira böyle birşey O'nun zatında bir eksiklik ve ihtiyaç fikrini ima etmektedir.¹⁵⁶ Her ne kadar bu görüş Allah'ın zatından kabih fiilleri nefyetmede tutarlı olsa da, O'nun kudretinde bir sınırlama getirdiği için neticede zatta yine bir eksikliğe sebep olmaktadır. Bu, Kadı'nın asla kabul edemeyeceği bir görüştür.

Bu anlayışı reddetmek için Kadı'nın getirdiği ilk delil kudretin birşeyin zıddına da şamil olduğu şeklindeki görüştür.¹⁵⁷ Ona göre insanda ilmi yaratmaya kadir olan Allah, cehaleti de yaratmaya kadirdir. O, cennet ehlinde şehveti yaratabildiği gibi nefreti de yaratabilir. Buna engel olabilecek hiçbir şey yoktur. Zira tam manasıyla kadir olmak demek bir şeyin kendisini olduğu gibi zıddını da yaratmaktır.¹⁵⁸ Bu delil esasında kabihin ve hasenin temelde aynı karakterde olduğu ve değerlerinin birtakım yönlerle (vecih) belirlendiği fikrine dayanır.¹⁵⁹ Kadı buna şöyle bir örnek verir. Bir kimse “Ali evdedir” dediğinde, eğer Ali evdeyse söylediği hasendir. Bunu söylediğinde Ali evde olmayabilir de. Bu durumda söylediği şey kabihdir. Fakat fiil aynı fiildir. Dolayısıyla fail bu fiile güç yetirebiliyorsa kudret her zaman vardır. Kadı'nın burada söylemek istediği şey fiili hasen yahut kabih yapan yönün fiili yapan kudretle bir alakası olmadığıdır. O, kudretten bağımsız bir varlığa sahiptir. Bu sebepten dolayı failin yaptığı

¹⁵³ Ebu İshak İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm. Mutezile'nin altıncı tabakasından olup kendisine Nazzâmîyye fırkası nisbet edilir. Basra ekolündendir. Mutezile'ye orijinal fikirleri katan büyük bir düşünürdür. İslâm'ın ilk filozofu olarak kabul edenler de vardır. Kuran, Tevrat, İncil ve Zebur'u ezbere bildiği söylenir. Bkz. Bağdâdî, *age.*, 95-110; İbnü'l-Murtaza, *age.*, 49-52; Neşşar, A. Sami, *age.*, II, 334.

¹⁵⁴ Ali el- Esvârî. Hakkında fazla bir bilgi yoktur. Basra ekolünden olup yedinci tabakadandır. Adına nisbetle Esvârîyye fırkası vardır. Önce Ebu'l-Huzeyl'in sonra Nazzâm'ın öğrencisi oldu. Bağdadi onun Allah'ın kudretini sınırladığını söyler. Bkz. Bağdâdî, *age.*, 110; İbnü'l-Murtaza, *age.*, 72.

¹⁵⁵ Ebu Osman Amr b. Bahr el-Câhız. Basra ekolünden olup yedinci tabakadandır. Nazzâm'ın öğrencisidir. Cahızıyye fırkası ona nisbet edilir. Edebî yönü çok meşhurdur. Bkz. Bağdâdî, *age.*, 127-129; İbnü'l-Murtaza, *age.*, 67-70; Nader, A. Nasri, *age.*, 8.

¹⁵⁶ *Muğnî*, VI/I, 127; *Şerh*, 313-316.

¹⁵⁷ *Muhîr*, 250-251.

¹⁵⁸ *Şerh*, 313-314.

¹⁵⁹ Hourani, George F., *age.*, 98.

fiilin hasen veya kabihi yönlerinden biri üzerinde gerçekleşmesi failin o fiile olan kudretini engellemez. İşte bu durum bütünüyle Allah hakkında da geçerlidir.¹⁶⁰

Kadı'nın karşı çıktığı bir diğer nokta da şudur. Eğer Allah'ın kabihe karşı güç yetiremeyeceğini söylersek bu durumda Allah'ı en zayıf insandan bile daha zayıf bir pozisyona getirmiş oluruz. Bir çocuk bile uçurumun kenarında duran birini uçurumdan atmaya kadirken, nasıl olur da Allah'ı bu güçten yoksun bırakabiliriz. Böyle bir sonuç Allah'ı tenzihde bir eksiklik, tevhidin çiğnenmesidir.¹⁶¹

Fakat Kadı'nın savunduğu görüşe karşı şöyle bir itiraz gelebilir. Eğer Allah'ın kabihe kudreti varsa mutlaka kabihi yapması gerekirdi. Bu durumda da O, kabihi işlemiş olurdu.¹⁶² Kadı bu itirazın geçersiz olduğunu söyler. Bir insanı ele alalım. Bu insan aynı anda oturmaya kadir olduğu gibi, kalkmaya da kadirdir, yahut konuşmaya kadir olduğu gibi, susmaya da kadirdir. Bu insan otururken ya da konuşurken biz onun kalkmaya ya da susmaya kadir olmadığını nasıl söyleyebiliriz. Bir şeye kadir olanın sürekli o şeyi yapması, yahut bir an için bile olsa onu yapması gerektiği görüşü temelsiz bir iddiadır.¹⁶³ Allah kıyameti istediği anda kopartabilir. Kıyameti şu anda kopartmıyorsa biz O'nun buna kadir olmadığını nasıl söyleyebiliriz.¹⁶⁴

Bu konuda son olarak birtakım ayetlerin yorumlanması gelir. Kadı, Kur'an-ı Kerim'deki "Rabb'in kullarına zulmedici değildir" (Fussilet 41; 46), "Allah zerre kadar haksızlık (zulüm) etmez" (Nisa 4; 40), "Rabb'in kimseye zulmetmez" (Kehf 18; 49) ayetlerinden yola çıkarak bu ayetlerde her ne kadar Allah'ın kabihi işlemeyeceği anlatılıyorsa bundan ona kadir olmadığı manasının çıkmayacağını söyler.¹⁶⁵ Bilakis bu ayetler O'nun kabihe kudretinin olduğunu vurgular. Çünkü Allah'ın kabihe kudreti olmadığı halde, onu yapmayacağını söyleyerek kendisini övmesi doğru olmaz. Bu

¹⁶⁰ *Muğni*, VI/I, 129; *Şerh*, 314.

¹⁶¹ *Şerh*, 314-315.

¹⁶² Böyle bir itiraz muhtemelen "olması ihtimal dahilinde olan, olmuş olan gibidir" şeklindeki kaideye dayanmaktadır.

¹⁶³ Daha somut bir örnek de verebiliriz. Bir insan hırsızlık yapmaya kadirdir, fakat ahlâki bir yaşantıyı tercih ettiğinden hiçbir zaman bunu yapmayabilir. Bu, onun hırsızlığa kudreti olmadığı manasına gelmez. Bir şeye kudreti olmak ayrı şey, onu yapmak ya da yapmamak ayrı şeydir. Kadı'nın burada kanıtlamaya çalıştığı şey budur.

¹⁶⁴ *Şerh*, 315.

¹⁶⁵ *Muğni*, VI/I, 134; Hourani, George F., *age.*, 98.

durum tıpkı cinsel gücünü kaybetmiş bir kimsenin ('innîn) artık zina etmediğini söyleyerek övünmesine benzer. Böyle bir övünme nasıl bizler tarafından saçma bir şey olarak algılanıyorsa, Allah hakkında da saçma, abes bir şey olarak kabul edilir ki Allah abesi işlemekten münezzehtir.¹⁶⁶

Böylece Kadı, Ebu'l-Huzeyl'den başlayıp Ebu Ali el- Cübbâi ve Ebu Haşim'in de içinde bulunduğu Basra ekolünün tamamına yakınının benimsediği, Allah'ın kabihe kudreti olduğu şeklindeki görüşü kabul etmiş olur.¹⁶⁷

C. Allah Niçin Kabihi İşlemez?

Problemin ilk aşaması Kadı tarafından bu şekilde halledildikten sonra diğer aşamalara geçebiliriz. Allah'ın kabihe kudreti varsa yapar mı, yapmaz mı? Niçin yapar veya yapmaz? Bu iki aşama Kadı'nın sisteminde içiçe bulunduğundan biz de bunları beraber incelemeyi uygun bulduk. Esasında Kadı ikinci soruyu pek tartışmaz. Çünkü adalet ilkeleri gereği Allah'ın kabihi işlemeyeceği zaten bilinen bir şeydir. Temel yük niçin işlemeyeceğine aranan cevaptadır. Hatta ikinci soruya verilen cevap son soruya verilen cevapta mündemiçtir.

Daha önce gördüğümüz gibi Eşariler Allah'ın kabihi işleyebileceğini, zira kabihin yasaklanana yapmak olduğunu, Allah da nehiy altında olmadığına göre bunun kabih sayılmayacağını söylemektedirler. Yani tek bir cevapla tüm problemden sıyrılmaya çalışmışlardır. Mutezile ve pek tabii Kadı açısından problemin çözümü bu kadar basit değildir. Onların, fiillerdeki hüsün ve kubuhun kalıcı olduğunu ve faile göre değişmeyeceğini kabullendikleri için, böyle bir çözümü benimsemeleri imkânsızdır. Dolayısıyla probleme başka cevap bulmaları gerekir.

Önce temel prensibi belirtelim. Allah adaletinin bir gereği olarak kabihi asla işlemez.¹⁶⁸ Kabihi niye işlemeyeceğini ise Kadı şu dört aşamalı delille ortaya koyar:

¹⁶⁶ *Şerh*, 315-316. Burada şu şekilde bir itiraz da gelebilir. Allah kadir olmadığı halde uyuklamayı, eş ve çocuk edinmeyi kendisinden nefyederek kendini övmüştür. Yani kadir olmadığı şeyleri kendisinden nefyederek kendisini övebiliyor. Bu durum niye kabih hakkında da geçerli olmasın? Kadı burada itiraza sebep olan kavramların (uyku, eş, çocuk) Allah'ın zatını ilgilendirdiğini, kabihi işlemenin ise fiilleriyle alakalı olduğunu, bunların birbirlerinden farklı olduğunu ve aralarında kıyas yapılamayacağını söyler. Bkz. *Şerh*, 316.

¹⁶⁷ Hourani, George F., *age.*, 98.

1. Allah kabihin kötülüğünü (kabihi olduğunu) bilir,
2. Allah kabihten müstağnidir,
3. Allah kabihten müstağni olduğunu da bilir,
4. Sonuç olarak bu durumda olan herkes asla kabihi seçmez, onu yapmaz.¹⁶⁹

Kadı tüm tartışmayı işte bu öncüller üzerinden yürütür ve bunu yaparken yukarıdaki satırlarda da gördüğümüz gibi sık sık yaşadığımız âlemden, insanlardan örnek verir. Yani “kıyâsü’l-gaib ale’ş-şâhid” metodunu kullanır.

Kadı bu öncülleri sırasıyla ispatlamaya çalışır: Allah’ın kabihi bildiğinin delili ona göre Allah’ın zatıyla âlim olmasıdır. Zatıyla âlim olanın ise herşeyi bilmesi gerekir. Dolayısıyla Allah eşyanın kabihliği de dahil herşeyi bilir. Allah’ın kabihten müstağni oluşu da açıktır, çünkü O hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Kabihe ihtiyaç duymadığını da bilmesi yine zatıyla âlim olmasının bir gereğidir.¹⁷⁰ Bu anlatılanlar herkes tarafından kabul edildiği için buraya kadar bir problem yoktur. Esas problem son aşamada, yani bu durumda olan herkesin kabihi asla yapmayacağı sonucunda doğmaktadır. Nitekim Kadı ilk aşamaları hiç tartışmaz, onun esas gayreti son aşamadır.

Yukarıdaki öncüllere dikkat edilirse Allah’a atfedilen iki vasıf göze çarpmaktadır: “İlim” ve “istiğna (ihtiyaçsızlık)”. Bu da bizi bunların zıddına ulaştırır. Yani “cehalet” ve “ihtiyaç”. Buradan anlaşılacak şey ise kabihin ancak cehalet ve ihtiyaç sebebiyle yapılabileceğidir. Cehalet ve ihtiyaç Allah hakkında muhal olduğuna göre O asla kabihi işlemez.¹⁷¹

Kadı son aşamayı kanıtlamak için şöyle bir örnek verir: Hırsızlar bir kimsenin malını çaldıklarında bunu yapmalarının iki sebebi vardır: Ya çalma eyleminin kötü olduğunu bilmezler, ya da bu çaldıkları mallara ihtiyaçları olduğunu düşünürler.¹⁷² Dolayısıyla cehalet yahut ihtiyaç fikri onların kabihi işlemesine sebep olmuştur. Eğer bu iki sebep ortadan kalksaydı şüphesiz bunu yapmazlardı. Mesela bir kimse doğru

¹⁶⁸ *Muğni*, VI/I, 3; *Şerh*, 301.

¹⁶⁹ *Muğni*, VI/I, 177-178; *Şerh*, 302.

¹⁷⁰ *Muğni*, VI/I, 177; *Şerh*, 302.

¹⁷¹ *Şerh*, 317.

¹⁷² *Şerh*, 302.

söylemek ve yalan söylemek arasında muhayyer bırakıldığında, bunların ikisinde de eşit fayda olsa ve ona doğru söylese de, yalan söylese de bir dirhem alacağı söylense, bu kimse yalanın kabih olduğunu ve ona ihtiyacı olmadığını biliyorsa asla kabih seçmez. Bunun, yani doğruyu seçmesinin tek nedeni kendisinde var olan ilim ve ihtiyaçsız oluşudur. İşte bu durum, Allah hakkında da geçerlidir.¹⁷³

Görüldüğü üzere Kadı “kıyâsu’l-gaib ale’ş-şâhid” metodunu kullanarak sonuca gitmeyi hedeflemektedir. Fakat aynı metod bu aşamada muarızlarının lehine de kullanılabilir. Şöyle ki: Bu insanların kabih ancak cehalet ve ihtiyaçları sebebiyle seçtiklerini farzedelim. Aynı şekilde onlar haseni de bir faydayı celbetmek ve zararı gidermek için yaparlar. Eğer Allah cahil ve muhtaç olmadığı için kabih yapmıyorsa aynı zamanda O, kendisine bir fayda sağlamak yahut kendisinden bir zararı gidermek durumunda da değildir. Bu durumda haseni de yapmaması gerekir.¹⁷⁴

Kadı bu itirazı kabul etmez. Bunu reddederken dayandığı temel fikir, sırf hasenliği sebebiyle yapılan fiillerin olduğudur. O, faydayı celbetmek yahut zararı gidermek için yapılan hasenlerin varlığını kabul eder, ama hepsinin bu kapsama girmeyeceğini belirtir. “Şeyhimiz” dediği Ebu Haşim’e attığı bir görüşü serdedir. Ona göre bir insan her ikisinde de eşit fayda olan doğru ve yalan arasında muhayyer bırakılırsa mutlaka doğruyu, yani haseni seçer ve bu seçimindeki tek saik onun hasen olmasıdır. Zira eğer fayda sağlamayı amaçlamış olsaydı, diğerinde de fayda vardı. Onu da seçebilirdi. Fakat seçmemiştir ve failin bunu yapmasında fayda sağlamanın ötesinde birtakım şeyler vardır ki, o da hasenliktir.¹⁷⁵ Keza Allah’a, ahiret gününe inanmayan, ceza ve mükâfat fikrine sahip olmayan bir kimse, görme özürlü birisine yol göstererek onu kazadan korur ve bundan en küçük bir fayda sağlamaz. Eğer muarızların söyledikleri kabul edilecek olursa bu tür olguları nasıl açıklayabiliriz. Burada kabul edilebilecek tek sonuç sırf hasen olduğu için yapılan fiiller olduğu sonucudur.

Ayrıca şu da göz önünde tutulmalıdır ki Allah’ın hasen fiilleri yaptığı, bilinen ve herkesin kabul ettiği bir gerçektir. Allah bu fiilleri ya kendisinde olan bir ihtiyacı

¹⁷³ Şerh, 303.

¹⁷⁴ Hourani, George F., *age.*, 102. Bu itirazla amaçlanan şey aslında “kıyâsu’l-gaib ale’ş-şâhid” metodunun geçersizliğini kanıtlamaktır.

¹⁷⁵ Şerh, 307.

gidermek için yapar, ya da sırf hasen olduğu için yapar. Bu iki şıkkın bir üçüncüsü yoktur. Allah'ın hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı da herkesin kabul ettiği bir gerçektir. Bu şıkkın batıl olduğu ortaya çıkınca geriye sadece Allah'ın bu fiilleri sırf hasen olduğu için işlediği fikri kalır.¹⁷⁶

Kadı'nın bu konuda üzerinde durduğu bir diğer husus da Allah'ın kabihî yapmasına cevaz verildiğinde ortaya çıkması muhtemel sonuçlardır. Böyle bir durumda Allah'ın diğer kabihîleri işlemeyeceğinden nasıl emin olabiliriz? Bu anlayış Allah'ın yalan söyleyebileceğini çağırıştırır. Neticede onun emrine ve nehyine, va'dine ve va'idine güven kalmaz. Allah'ın isterse firavunları ödüllendirip, paygamberleri cezalandıracağı sonucuna ulaşırız ki bu, asla kabul edilemeyecek bir düşüncedir.¹⁷⁷

Netice olarak Kadı, gerek Eşariler'in, gerekse Mutezile içindeki Nazzâm gibi şahısların aşırılıklarına düşmeden, düşünsel bazda da olsa Allah'ın kabihî işleme gücünün var olduğunu belirterek O'nun kudretinin ihlal edilmesini engellemiş, diğer taraftan bu gücü hiçbir zaman fiiliyata dökmeyeceğini söyleyerek adalet sıfatını tutarlı bir zemine oturtmuş, böylece tevhid ilkesini yöneltilebilecek saldırılardan korumuş ve bir anlamda orta yolu benimsemiştir.

IV. İNSAN FİİLLERİ (EF'AL-İ İBÂD)

A. Konuya Giriş ve Genel Görüşler

Kelâm tarihinde “ef'al-i 'ibâd” meselesinde ortaya birbirine zıt pek çok görüş atılmıştır. Bunda etkili olan nedenlerden belki de en önemlisi nassların farklı karakterde olmasıdır. Çünkü Kur'an-ı Kerim insanın iradesinde ve fiillerinde herhangi bir hak ve yetkisinin olmadığını, insan için yapılacak bir şeyin bulunmadığını, yani insanın fiillerinde mecbur olduğunu ifade eden ayetleri içerdiği gibi, insanın iradesinde ve fiilinde hür ve bağımsız olduğunu, fiillerini kendi müstakil irade ve gücüyle yapıp meydana getirdiğini, fiillerinde herhangi bir cebrin bulunmadığını gösteren ayetleri de

¹⁷⁶ Şerh, 307.

¹⁷⁷ Muğni, VI/II, 343; Şerh, 318.

içermektedir.¹⁷⁸ Dolayısıyla kimi fırkalar bu ayetlerin sadece bir kısmını temel almış ve “mutlak cebr” ve “mutlak tefviz” olarak nitelendirilebilecek anlayışlara varmış, kimi fırkalar da bu iki grup ayeti bir arada değerlendirerek orta yolu bulmaya çalışmıştır.

Problemin bir ucunda “mutlak cebr” anlayışını savunan Cebriyye vardır. En önemli şahsiyeti olan Cehm b. Safvan (ö. 128/745-6)’ın ismine nisbetle Cehmiyye diye de anılan mezhebin¹⁷⁹ bu konudaki temel tezi şudur: İnsanın gerçek anlamda bir fail olduğunu söyleyemeyiz. Gerçek fail sadece Allah’tır.¹⁸⁰ İnsan, Allah tarafından önceden takdir edilmiş bulunan belli işleri yapmaya mecburdur. O, fiillerinde hiçbir şekilde hür ve muhtar olmayıp, tıpkı rüzgârın önünde sürüklenen bir yaprak gibidir.¹⁸¹ İnsana fiillerin nisbet edilişi mecazidir. Nasıl ki “güneş doğdu”, “ağaç meyve verdi” yahut “su aktı” derken fiilleri nisbet ettiğimiz güneş, ağaç, su gerçek failer olmayıp onlar mecazi manada failer oluyorsa, “insan iş yaptı” dememiz de buna benzemektedir.¹⁸² Bu yargıya ulaşmada Kur’an’daki sadece Allah’ın mutlak kudretini vurgulayan ve insana hiçbir güç tanımayan ayetleri temel alan Cebriyye/ Cehmiyye’nin bu görüşü, insanın sorumluluğunu mantıksal açıdan bir açıklığa kavuşturamadığı ve neticede ilâhi buyrukları iptal sonucuna vardığı için âlimlerin çoğunluğu tarafından hem aklî, hem de naklî açıdan tutarsız görülüp reddedilmiştir.¹⁸³

Problemin diğer ucunda ise “mutlak tefviz” anlayışını savunan Mutezile vardır. Mutezile “adalet” ilkesi gereği insanın fiillerinde hür olması gerektiğini savunmuştur.¹⁸⁴ Zira bu fiilleri hür iradesiyle seçip yaratan kul değil de Allah olsaydı, kulun o fiilden dolayı ceza görmesi zulüm olurdu. Oysa Allah zulümden münezzehtir.¹⁸⁵ Onlara göre insan Allah’ın kendilerine verdiği kudretle fiillerini yapar ve Allah buna hiçbir şekilde

¹⁷⁸ Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, 213-214.

¹⁷⁹ Bağdâdî, *age.*, 211-212; İsferyânî, *age.*, 107.

¹⁸⁰ Eş‘arî, *age.*, I, 279.

¹⁸¹ Kılavuz, A. Saim, *age.*, 102.

¹⁸² Özler, Mevlüt, *age.*, 222.

¹⁸³ Yazıcıoğlu, M. Sait, “Fiil”, *DİA*, XIII, 62-63.

¹⁸⁴ Z. Carullah’a göre Mutezile’nin insanın hür olduğunu kabul etmesinin temelinde üç sebebi vardır. 1) Teklif, va‘d ve va‘idi sağlam bir zemine oturtmak, 2) Peygamber göndermenin abes olmadığını kanıtlamak, 3) Zulmü Allah’tan nefyetmek. Bkz. Carullah, Zühdi H., *age.*, 103-105.

¹⁸⁵ Yusuf, H. İbrahim, *Aslu’l-‘Adl inde’l-Mu‘tezile*, 72; Kılavuz, A. Saim, *age.*, 103.

müdahalede bulunmaz.¹⁸⁶ Allah'ın insana verdiği ve fiili yapmayı mümkün kılan bu kudret fiilden önce olup, fiilin zıddına da şamildir.¹⁸⁷ Mutezile'nin çoğunluğuna göre insanın bizzat kendisi, ihtiyari fiilleri bulunduğunu ve dilediği fiilleri gerçekleştirebildiğini tecrübe yoluyla bilir. Bundan dolayı ona ait fiilerin kendisi tarafından mı, yoksa Allah tarafından mı yaratıldığını nasslara dayanarak kanıtlamaya çalışmak isabetli değildir.¹⁸⁸ Bu konuda onlar daha çok aklî delillere dayanmakla birlikte, kula sorumluluk yükleyen, Allah'ı zulüm ve kötülükten nefyeden ayetleri delil olarak kullanmışlar, cebri çağrıştıran ayetleri tevil etmişler ve bu tür hadisleri reddetmişlerdir.¹⁸⁹

Mutezile'nin ilâhi kudretin hiçbir etkisi olmadan kulun kendi fiillerinde mutlak bir hakimiyeti olduğunu kabullenmesi, insanı Allah'tan müstağni kılacağı ve yaratmada onu Allah'a eş koymuş olacağı şeklinde itirazlara neden olsa da,¹⁹⁰ Mutezile insana bu kudreti veren ve ona devamlılık sağlayanın Allah olduğunu¹⁹¹ ve dilediği anda bu kudreti ondan alabileceğini söyleyerek¹⁹² O'nun kudretini sınırlandırmaktan kaçınmıştır. Üstelik onlar Allah'ın ezeli ilmini inkâr etmemişler, insanın hür olmakla birlikte, Allah'ın iman edeni de, küfre düşeni de bileceğini kabullenmişlerdir.¹⁹³

Bu iki görüşün arasında ise, her iki görüşü cem edip orta yolu tutmaya çalışan Ehl-i Sünnet vardır. Ehl-i Sünnet'in iki büyük kolundan birini oluşturan Eşariyye'ye göre insanın fiilleri ondaki hadis bir kudret ve irade vasıtasıyla sadır olsa da bunların gerçek anlamda fiil üzerinde bir tesiri yoktur.¹⁹⁴ Zira fiil sadece Allah'ın kudretiyle

¹⁸⁶ Bağdâdî, *age.*, 114- 115; a.mlf., *Usûlü'd-Dîn*, 135; Gazzalî, *age.*, 65.

¹⁸⁷ Eş'arî, *age.*, I, 230.

¹⁸⁸ Yazıcıoğlu, M. Sait, "agmd.", *DİA*, XIII, 61.

¹⁸⁹ Carullah, Zühdi H., *age.*, 106. Hatta Nazzâm'ın Abdullah b. Mesud'dan rivayet edilen "şakî annesinin karnında şakî olandır, said de annesinin karnında said olandır" hadisini Hz. Peygamber'e isnad edilen bir yalan şeklinde nitelendirdiği rivayet edilir. Bkz. Carullah, Zühdi H., *age.*, 106.

¹⁹⁰ Mâtürîdî, *age.*, 228 vd.; Cüveynî, *age.*, 36- 37.

¹⁹¹ Hayyât, *age.*, 62.

¹⁹² Kâ'bî, *Makâlât*, 63.

¹⁹³ Wolfson, Harry A., *The Philosophy of The Kalam*, 662-663. Mutezile bu fikriyle Allah'ın ezeli ilmini inkâr eden halis Kaderiyye'den ayrılır. Geniş bilgi için bkz. Abdülhamit, İrfan, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, 97-98.

¹⁹⁴ Kılavuz. A. Saim, *age.*, 104; Yazıcıoğlu, M. Sait, "agmd.", *DİA*, XIII, 61.

olur¹⁹⁵ ve insan kendisindeki hadis kudretle ancak Allah'ın kendisi için yarattığı fiili tercih edebilir.¹⁹⁶ Buraya kadar cebri bir anlayış taşıyan Eşariler, buradan itibaren kişinin fiillerindeki sorumluluğunu sağlamak için “kesb” anlayışını devreye sokarlar.¹⁹⁷ Onlara göre insanın fiillerindeki sorumluluğu onları kesbetmesi (kazanması) sebebiyledir. Allah bir fiili yaratır ve kul da onu kesbeder.¹⁹⁸ Fakat kuldaki bu kesbi de Allah fiil anında yaratmakta olup¹⁹⁹ insan bu kesbi sadece yaratıldığı fiil için kullanabilir ve o fiili terkedemez.²⁰⁰

Görüldüğü üzere Eşariler kula fiillerinde sorumluluk vermek için “kesb” teorisini ortaya atmışlarsa da, bu sorumluluğun nasıl gerçekleştiğini tam manasıyla açıklayamamışlar²⁰¹ ve son merhalede insanda bulunan “kesb” olarak adlandırdıkları cüz-i iradeyi mahluk ve ilâhi iradeye tabi kıldıklarından ikinci derecede bir cebr anlayışına varmışlardır. Bundan dolayı Eşariler'in bu görüşüne “cebr-i mutavassıt” denmiştir.²⁰²

Ehl-i Sünnet'in diğer bir kolu olan Maturidiyye ise Mutezile ve Eşariyye arası bir yol tutmuştur. Kulun kendi fiillerinde hür olduğunu söyleyen Maturidiler, bunu açıklığa kavuşturmak için insanda iki tür irade olduğunu söylemişlerdir. 1) Külli irade, 2) Cüz'i irade. Külli irade insanda potansiyel olarak bulunan ve fiili işlemeye elverişli olan seçme yeteneğidir ve Allah tarafından yaratılmıştır. Külli iradenin insanın kendi seçimi neticesinde belli bir noktaya doğru kanalize edilmesi ise cüz'i iradedir.²⁰³ Cüz'i irade diye adlandırılan insandaki bu tercih (yöneliş) yaratılmamış olup, var ya da yok

¹⁹⁵ Teftâzânî, *age.*, IV, 223.

¹⁹⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü Makalâti'l-Eş'arî*, 92, 107; Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd*, 174 vd.; Bâkılânî, *age.*, 341 vd.

¹⁹⁷ Kur'anî bir tabir olan kesb kavramını teknik manada ilk olarak kullananın Dırâr b. Amr olduğu kabul edilse de buna benzer bir kullanımın Ebu Hanife'ye de atfedildiği görülmektedir. Ancak durum her ne olursa olsun kavramı tam manasıyla sistemleştirip, kelâmi bir zemine oturtanlar Eşariler olmuş ve zamanla “kesb” kavramı Eşari kelâmının ayırıcı vasıflarından biri haline gelmiştir. Bkz. Turhan, Kasım, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Filleri*, 60-62; Watt, W. M., *age.*, 237-240; Gardet, L., “Kasb”, *EP*, IV, 692-693.

¹⁹⁸ Bağdâdî, *age.*, 134.

¹⁹⁹ Eş'arî, *el-Lüma'*, 132-135.

²⁰⁰ Özler, Mevlüt, *age.*, 263.

²⁰¹ Özler, Mevlüt, *age.*, 264.

²⁰² Kılavuz, A. Saim, *age.*, 104.

²⁰³ Kılavuz, A. Saim, *age.*, 104; Özler, Mevlüt, *age.*, 272.

şeklinde nitelendiremeyeceğimiz bir haldir.²⁰⁴ Fiili yaratmayı kesinlikle Allah'a atfeden Maturidiler, cüz'i irade sayesinde insanın bu fiili kesb ettiğini kabul ederler. Böylece Eşariler'le mutabık olarak fiilin Allah'ın yaratması ve insanın kesbiyle oluştuğu sonucuna ulaşırlar.²⁰⁵ Fakat bu aşamadan sonra farklılık başlar. Çünkü insan kesbinde mecbur değildir. O, kesb yeteneğini istediği yönde kullanmakta serbesttir. Tercihini yapıp, kararını verdiği anda Allah fiili onun isteğine uygun olarak yaratır.²⁰⁶ Buna göre, ilâhi irade insanın cüz'i iradesine bağlı olmaktadır. Böylece Maturidiler her ne kadar yaratmayı Allah'a atfetseler de²⁰⁷ nihai aşamada Mutezile'nin görüşüne yaklaşmışlardır. Bu yüzden Maturidiler'in bu görüşüne "tefviz-i mutavassıt" denilir.²⁰⁸

B. Cebr Düşüncesinin Reddi

Bu konuda Kadı Abdülcebâr'ın sistemini incelediğimizde cebr anlayışının reddinin önemli bir yer tuttuğunu görürüz. O, kulların fiillerinin bizzat kendileri tarafından yaratıldığını, gerçek faillerin kendileri olduğunu söyler²⁰⁹ ve cebr düşüncesini savunanlara ağır ithamlarda bulunur.²¹⁰ Bu ithamlarını üç maddede toplamak mümkündür. Ona göre cebr düşüncesi;

1. Toplumsal nizamın bozulmasına,
2. Sebebiyet kanununun yıkılmasına,
3. Din ve şeriatın ortadan kalkmasına yol açar.²¹¹

²⁰⁴ Yazıcıoğlu, M. Sait, "agmd.", *DİA*, XIII, 62.

²⁰⁵ Mâtürîdî, *age.*, 226, 239; Sâbûnî, Nureddin, *age.*, 136-137; Yeprem, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, 295. Konunun detaylı bir açıklaması için ayrıca bkz. Neseî, Ebu'l-Mu'în, *age.*, 541-545, 596-613.

²⁰⁶ Maturidi, *age.*, 234; Özler, Mevlüt, *age.*, 274.

²⁰⁷ Yeprem, M. Saim, *age.*, 298.

²⁰⁸ Kılavuz, A. Saim, *age.*, 104-105.

²⁰⁹ *Şerh*, 332.

²¹⁰ Cebr düşüncesi Mutezile'nin tamamının reddettiği bir düşüncedir ve bu reddediş bazen çok sert bir biçimde olmaktadır. Örneğin Ebu Musa el-Murdâr, cebr düşüncesinde olanların kâfir olduklarını, hatta bu kimsenin kâfir olduğunda şüphe edenin de kâfir olduğunu ve bunun ilânihaye sürdüğünü belirtir. Bkz. Carullah, Zühdi H., *age.*, 107.

²¹¹ Ebu Zeyd, N. Hamid, *el-İtticahü'l-'Akliyyü fi't-Tefsîr*, 217.

Cebri savunanların düşüncesine göre toplum için yönetici, hâkim vb. seçmek gerekmez. Çünkü yöneticiler, hâkimler vb. zalimi engellemek, mazlumun hakkını zalimden almak, kanunları, cezaları vs. uygulamak için seçilirler. Tüm bunlar, insanlar hür ve muhtar olduğunda geçerlidir. Eğer kulların fiillerini Allah'ın yarattığını söylersek, bu durumda hükümler nasıl uygulanacaktır, zalimin hakkı mazlumdan nasıl alınacaktır? Böyle bir durumda kimse yaptığından sorumlu olmayacak, neticede toplumsal nizam çökecektir.²¹²

Diğer taraftan böyle bir fikir sebebiyet (sebeup-sonuç) prensibine karşıdır. Zira kulların fiillerini Mutlak Kadir olan Allah'a nisbet etmemiz, müsebbeplerin sebeplerden bağımsız olarak meydana gelebileceği sonucunu doğurur. Bir alet vasıtasıyla olan fiiller aletsiz olur. Çünkü Allah "Ali"de yukarı çıkma fiilini yaratmak için merdivene ihtiyaç duymaz, merdivensiz olarak bunu yaratır. Yahut kuşun uçuşması için kanata, yazı yazmak için kaleme ihtiyaç duyulmaz. Tüm bunların varlığı da, yokluğu da eşit olur. Zira Allah bunlara ihtiyaç duymaz.²¹³ İşte bu durum bizlerin genel bilgilere ulaşmasını sağlayan sebeplilik prensibinin çökmesi demektir.

Keza, eğer kulların fiillerini Allah yaratmış olsaydı, bu durumda kuldun sadır olduğunda hasen yahut kabih olarak nitelendirdiğimiz fiilleri Allah hakkında da aynı şekilde nitelendiririz. Çünkü bir fiil her ne zaman kendisini kabih yapan bir yönde gerçekleşirse failin durumuna bakılmaksızın o fiil kabih olarak kalır. Allah'ın bu fiilleri işlediğini varsayarsak, neticede bu, diğer kabih fiilleri de yapacağı sonucuna götürür. Böyle bir durumda O'nun verdiği haberlerde yalan söyleyebileceğini, kabihi emredip, haseni yasaklayacağını, va'd ve va'idini yerine getirmeyeceğini, peygamberlere azap edip firavunlara sevap vereceğini, kısaca her türlü zulmü işleyebileceğini kabullenmemiz gerekir. Çünkü Allah'ın bunları yapmayacağı hususunda bizi emin kılan hiçbir şey kalmaz. Bu durum ise şeriatın ortadan kalkmasına yol açar.²¹⁴

Kadı bu temel nedenlerden dolayı cebr düşüncesine karşıdır. Ona göre insanların fiillerini Allah yaratmamış, aksine bizzat insanların kendileri fiillerini

²¹² *Muğni*, VIII, 218.

²¹³ *Muğni*, VIII, 202-203.

²¹⁴ *Muğni*, VIII, 177-178.

meydana getirmiş ve yaratmıştır.²¹⁵ Konuyu açıklamadan önce üzerlerinde tartışma bulunan birtakım noktalara işaret etmeliyiz. Öncelikle, Kadı salt cebr düşüncesine karşı olduğu gibi, o, aynı zamanda fiillerin “kesb” yoluyla insana ait olduğunu söyleyen anlayışa da karşıdır. Nitekim O, “kesb” anlayışını da cebri bir anlayış olarak telakki eder.²¹⁶ Bir diğer nokta ise kulların fiillerini kendilerinin yarattığını ifade eden “halk” lafzı etrafındaki tartışmalardır. Diğer bir tartışma alanı ise kulda fiilin oluşmasına imkân sağlayan “istitaat”ın fiille olan ilişkisidir. Esas konuya girmeden önce bu noktalara açıklık kazandırmak lazımdır.

C. Çeşitli Kavramlar

1. Kesb

İlk olarak “kesb” kavramını ele almalıyız. Daha önce de belirttiğimiz üzere kesb, Eşariler’in fiillerin oluşumunda insanın rolünü belirlemek için kullandıkları anahtar bir kavramdır. Onların temel prensibi “Allah halik, kul kâsibdir”²¹⁷ şeklindeydi. Eşariler mahiyetini tam olarak açıklayamasalar da, kesb kavramını kullanarak kula fiillerinde sorumluluk atfetmeyi ve böylece cebri düşünceden sıyrılmayı amaçlamaktadırlar. Eşariler’in bu amacına rağmen Kadı kesb anlayışını mahiyet itibariyle cebri düşüncenin bir diğer şekli olarak düşünür ve kabul edilemeyeceğini belirtir. Ona göre kesb düşüncesiyle insanın fiili üzerinde kadir olduğunu, onu bildiğini ispatlamanın, fiilin onun irade ve seçimine göre meydana geldiğini söylemenin imkânı yoktur.²¹⁸

Kadı’nın bu konudaki eleştirileri kavramı bayraklaştıran Eşariler’den daha çok, onu ilk kullanan Dirâr b. Amr’a (ö. 200/815 ?)²¹⁹ yöneliktir.²²⁰ Kadı’nın kesb anlayışını

²¹⁵ *Şerh*, 323.

²¹⁶ *Şerh*, 363.

²¹⁷ Bağdadî, *age.*, 134.

²¹⁸ *Muğni*, VIII, 84.

²¹⁹ Ebu Amr Dirâr b. Amr el-Gatafanî el-Kûfi. Vasıl b. Ata’nın çağdaşıdır. Kesb fikrini ilk ortaya atandır. İstitaatın fiilden önce olduğunu söylemiştir. Kabir azabını inkâr ettiği ve Kureyşli olmayanın imametinin Kureyşli olanın imametinden evla olduğunu kabul ettiği rivayet edilir. Watt’a göre Mutezile’nin öncüsüdür, fakat Hayyat onun Mutezile’den olmadığını belirtir. Kendisine nisbet edilen

reddederken ele aldığı ilk yön kavramın temel manasıyla ilgilidir. Ona göre kesbin temel manası şudur: “Faydayı çeken, zararı da gideren her fiildir.” Halbuki Dırâr bu manayı kullanmamış, ona ıstilahî (terminolojik) bir mana vermiştir ki, bunun kelimenin kökeniyle hiçbir bağlantısı yoktur. Bir terimin ıstilahî manasının temel manasından (kökeninden) bu kadar uzaklaşması mümkün değildir. Çünkü ıstilahî olarak kesbi kullandığımızda zihnimizde hemen bunun temel manası canlanacaktır, halbuki bambaşka manalar kastedilmektedir. Bir kavramın ıstilahî manasının temel manasından bu kadar uzaklaşması kabul edilir değildir.²²¹ Bu şekli itirazdan sonra Kadı asıl itirazına geçer ki bu da “kesb”in anlaşılmaz olduğudur. Hakikaten Mutezile’nin kesb düşüncesine karşı sıkça kullandığı delillerden biri de kesbin anlaşılmaz olduğudur.²²² Bu genel anlayışı takip eden Kadı da başlangıçta eleştirilerini bu noktada yoğunlaştırır. Ona göre kesb kendisiyle ne kastedildiği belli olmayan, muğlak bir kavramdır. Eğer anlaşılır bir kavram olsaydı mutlaka anlayan birileri çıkacaktı. Halbuki muhalif fırkalar²²³ bunu anlamaya istekli oldukları halde hiçbir şey anlamamışlardır.²²⁴ Muarızların (Eşariler’in) bu kavramı tam ve net olarak ortaya koymadıkça üzerine hüküm bina etmemeleri gerekir, etseler bile bu hiçbir şey ifade etmeyecektir.²²⁵ Çünkü kavramın insan fiillerindeki etkisini tam olarak açıklamadıktan sonra fiilleri “Ali”nin kasıt ve iradesine bağlamamız, “Ahmet”in kasıt ve iradesine bağlamamızdan fazla bir şey ifade etmez.²²⁶

Kadı bu konudaki tartışmalar esnasında kavramın tanımından yola çıkarak diyalektik bir tarzda muhaliflerini susturmaya da çalışmaktadır. O, muhaliflerine kesbin

Dırâriyye fırkasını Razi cebri fırkalardan kabul etse de, bağımsız bir fırka olarak kabul edilmesi gerektiği fikri daha yaygındır. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 213-215; Râzî, Fahreddin, *İ'tikadât*, 91; İsfarayînî, *age.*, 105-106; Hayyât, *age.*, 98; Watt, W. M., *age.*, 269-270; Çağatay, N.–Çubukçu, İ.A., *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 136.

²²⁰ Bedevî, Abdurrahman, *age.*, 456.

²²¹ *Şerh*, 364. Krş. Bedevî, Abdurrahman, *age.*, 457-458.

²²² Schwarz, Michael, “The Qâdî ‘Abd Al-Ğabbar’s Refutation of The As‘arite Doctrine of Acquisition (*Kasb*)”, *IOS*, VI, 240, 49 nolu dipnot.

²²³ Kadı bunları Zeydiyye, Mutezile, Havaric ve İmamiyye olarak sayar. Bkz. *Şerh*, 365.

²²⁴ *Şerh*, 365-366.

²²⁵ *Muğni*, VIII, 86.

²²⁶ *Muğni*, VIII, 83.

tanımını sorar. Bu durumda onların verecekleri iki cevap vardır. Ya “bir kudret vasıtasıyla yaratılan (ihdas edilen) şeydir”, ya da “bir kudret vasıtasıyla kesbedilen şeydir.” Eğer ilk cevabı verirlerse bu Kadı'nın savunduğu görüştür, çünkü o fiillerin insanlar tarafından yaratıldığını söylemektedir. Eğer cevap olarak ikincisini verirlerse bu durumda da kesbi kesb ile açıklamış olurlar ki bu, bilinmeyi bilinmeyenle açıklamaktır. Böylece Kadı bir anlamda muhaliflerinin kendi görüşlerini kabul etmekten başka seçenekleri olmadığını kanıtlamayı amaçlamaktadır.²²⁷

2. Halk

Konunu muhtevası dahilinde yapılan tartışmalardan biri de “halk” kavramı üzerinde yapılan tartışmalardır. Mutezile insanın fiillerindeki sorumluluğunu sağlama için insanın fiillerini kendisinin yarattığını söylemişlerdir.²²⁸ Mutezile'nin bu görüşü özellikle Eşariler'in tepkisini çekmiştir. Onlara göre insanların taat, masiyet, iman, küfür vs. amellerini kendilerinin yarattığını söylemek şirktir. Çünkü bu görüş Allah'ın yaratmasının ancak bizim yaratmamızla tamam olduğunu, yaratmanın Allah ve kulun ortak olduğu bir eylem olduğunu söylemektir.²²⁹ Halk lafzının etrafında dönen bu tartışmalara geçmeden önce bir noktaya işaret etmekte fayda vardır. İlk dönem mutezilileri insanı fiillerinde hür ve muhtar kabul edip, fiillerini kendisinin yarattığını söyleseler de, bunu ifade etmek için “halik” lafzını kullanmamışlardır.²³⁰ Cüveynî bunun sebebi olarak ilk dönem mutezililerinin Allah'tan başka yaratıcı olmadığını söyleyen selef ulemasından etkilenmelerini görür.²³¹ Fakat Ebu Ali el-Cübbâî'den itibaren “halik” lafzını kullanmaya başladılar.²³²

Bu aşamada “halk” kelimesinin ifade ettiği manalara bakmamız gerekir. Kelime manası olarak “eskimek, ölçüp biçmek (takdir etmek), düzeltmek, örneksiz ve

²²⁷ *Şerh*, 367.

²²⁸ Ebu Zeyd, N. Hamid, *age.*, 226.

²²⁹ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 130.

²³⁰ Wolfson, Harry A., *age.*, 621.

²³¹ Cüveynî, *age.*, 173-174. Nitekim Eş'arî, Mutezile'nin tamamının “fail”, “muhtdis”, “muhteri”, “münşi” kavramlarını kullansalar da “halik” kavramını kullanmadıklarını kaydeder. Bkz. Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, II, 539.

²³² Wolfson, Harry A., *age.*, 621-623, 680-681; Özler, Mevlüt, *age.*, 230, 880 no'lu dipnot.

benzersiz yaratmak, bir şeyden başka bir şey meydana getirmek, yalan uydurmak, bir şeyi oranlayıp dikmek” anlamlarını ifade eden “halk” lafzı Kur’an-ı Kerim’de; “ölçüp biçmek (takdir etmek), yalan uydurmak, bir şeyden başka bir şey var etmek, yoktan yaratmak” manalarında kullanılmıştır.²³³ Kelamcılar halk lafzının Kur’an’da kullanıldığı manalardan “yoktan var etmeyi” alarak bunu kelam terminolojisine katmışlar ve kelimeyi bu anlam yükü altında değerlendirdiklerinden²³⁴ başka hiçbir kimse hakkında kullanılamayacağını belirtmişlerdir.

İşte Kadı Abdülcebâr bu noktanın farkındadır. O, yoktan yaratma manasında halk lafzının kula izafesine karşıdır. Kulların fiillerini kendilerinin yaptığını ifade etmek için daha çok “muhtdis (ihdas eden, meydana getiren)” tabirini kullansa da,²³⁵ halk lafzının tıpkı Allah gibi kul hakkında da kullanılabileceğini belirtir. Çünkü burada halk kelimesi “takdir”den fazla bir şey ifade etmemektedir.²³⁶ Görüldüğü üzere Kadı kelimenin diğer bir Kur’anî kullanımına yönelmiştir. Bu kelimenin insan hakkında da kullanılabileceğini kanıtlamak için Kadı Kur’an’daki ayetlerden delil getirir. Bunu yaparken iki yönlü bir tutum içerisindedir.

1- Halk kelimesini kula izafe etmeyi mümkün kılan ayetleri isbat sadedinde kullanmak,

2- Halk kelimesini sadece Allah’a izafe eden ayetleri tevil etmek.

Bu aşamada bunlardan birkaç örnek verelim. İsbat sadedinde kullandığı en önemli iki ayet “Benim iznimle çamurdan kuş şeklinde bir şey yaratıyor (*tahluku*), içine üflüyordun, benim iznimle kuş oluyordu” (Maide 5; 110) ve “Yaratanların (*halikîn*) en güzeli Allah ne yücedir” (Müminûn 23; 14) ayetleridir. İşte bu ayetler halk lafzının “takdir” manasında insanlar için de kullanılabileceğinin en açık delilleridir.²³⁷ Eğer halk lafzını sadece İlâha has bir özellik kabul edersek özellikle ikinci ayette “ilâhların en güzeli Allah ne yücedir” gibi bir mana ortaya çıkar ki bu, tamamen tevhide aykırı, asla kabul edilemeyecek bir manadır. Burada tekrar ifade etmek gerekir ki Kadı, halk

²³³ Yücedoğru, Tevfik, *İslâm İtikadında Yaratılış*, 14-15.

²³⁴ Yücedoğru, Tevfik, *age.*, 15.

²³⁵ *Muğni*, VIII, 3; *Şerh*, 332.

²³⁶ *Muğni*, VIII, 162 vd.; *Şerh*, 380.

²³⁷ *Şerh*, 380.

lafzının kelime manası olarak, yani “takdir etme” anlamında kullanılabileceğini belirtir. Yoksa “yoktan var etme” anlamında bir ıstılahi manada kullanılamayacağını kendisi de belirtir.²³⁸

Halk lafzının insana izafesini mümkün kılan bu ayetlerin karşısında, onu sadece Allah’a has kılan, kula izafesinin önüne sed çeken ayetler de mevcuttur. Mutezile’nin ve pek tabî Kadı Abdülcebbâr’ın en önde gelen muarızları olan Eşariler, bu ayetleri hem halik lafzının insan hakkında kullanılamayacağı, hem de insanın fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı gibi iki ayrı amaca matuf olarak kullandıklarından, Kadı’nın da bu itirazlara verdiği cevaplar bu ikisinin zıddını kanıtlamaya yöneliktir. Dolayısıyla biz Kadı’nın cevaplarını aynı zamanda kulların fiillerini kendilerinin yarattığının bir delili olarak da görebiliriz.

Bu bağlamda öne sürülen ilk ayet “Allah her şeyin yaratıcısı(*halik*)dır” (En’am 6; 202, Ra’d 13; 16, Zümer 39; 13, Ğafir (Mümin) 40; 62) ayeti/ ayetleridir. Bu ayetler her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu söyleyerek bir anlamda O’ndan başka yaratıcının olmadığını göstermektedir.²³⁹ Buna karşın Kadı bu ayetin medih (övgü) makamında olduğunu ve Allah’ın bu ayetle kendisini övdüğünü söyler. İçinde küfür, masiyet vs. bulunan kulların fiillerini de Allah’ın yarattığını söylersek, bu durumda Allah kendini nasıl övebilir. Çünkü kabih şeyleri yapmıştır. Kabih işlemek ise övgüyü hak ettirmek şöyle dursun, zemmi gerektirir. Allah kabih olanı işlemekten münezzehdir. Dolayısıyla ayeti bu aklî ilke ışığında tevil etmek gerekir. Bu da şöyle olur: Allah, “Allah her şeyin yaratıcısıdır” ifadesiyle “Allah eşyanın çoğunun yaratıcısıdır” demeyi kastedmiştir. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de Belkıs’ın kıssası anlatılırken “kendisine her şeyden verilmiş” (Neml 27; 23) ayeti zikredilir. Şüphesiz ayette “küll” lafzı zikredilse de her şeyin verilmemiş olduğu malumdur. Yani “küll” lafzı zikredilmiş fakat “ba’z (cüz)” kastedilmiştir. Mezkur ayeti de bu şekilde anlamak gerekir. Ayette “küll” lafzıyla mutlaklık değil, kesret ifade edilmektedir.²⁴⁰

²³⁸ *Şerh*, 380.

²³⁹ Bâkılânî, *age.*, 128. Bu ayetlerin yorumunu bu şekilde yapan Bâkılânî, mamafih Kuran’ın bu ayetlerin kapsamının dışında olduğunu ve yaratılmamış olduğunu belirtir. Bkz. Bâkılânî, *age.*, 128.

²⁴⁰ *Şerh*, 383. Kur’an-ı Kerim’de “küll” lafzının “ba’z” manasına kullanıldığını gösteren örnekler için bkz. Ebu Zeyd, N. Hamid, *age.*, 230.

Karşı delil olarak getirilen bir diğer ayet ise “Allah’tan başka bir yaratıcı (*halik*) var mıdır?” (Fatır 35; 3) ayetidir. Bu ayet halik lafzını tamamen Allah’a has kılmış gibi görünse de Kadı, ayetin bağlamıyla (siyak ve sibakıyla) değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Ayeti bir bütün olarak ele aldığımızda mana şöyle olur: “Allah’tan başka size gökten ve yerden rızık verecek bir yaratıcı var mıdır?” Ayeti bu bütünlük içinde değerlendirdiğimizde mana yerine oturmuş olur. Çünkü tek rızık veren Allah’tır ve bu bağlamda pek tabî Allah’tan başka rızık veren yaratıcı yoktur. Yani son merhalede ayet kula halk lafzının değil rızık vermenin izafesini engellemektedir.²⁴¹

Bu konuda son bir örnek olarak “Yoksa Allah’a O’nun yarattığı gibi yaratan ortaklar mı buldular da, (ikisinin) yaratma(sı) birbirine benzer göründü” (Ra’d 13; 16) ayetini getirebiliriz. Her ne kadar ayet halk lafzının Allah’tan başkasına izafe edilmesini şirk gibi gösteriyorsa da, Kadı bunun böyle olmadığını, çünkü insanın yaratmasının Allah’ın yaratmasına tabî ki benzemediğini, Allah’ın cisimleri, cevherleri, arazları yaratmaya kadir olduğu halde, kulların ancak oturmak, kalkmak gibi tasarrufları yaratabildiğini, bu bağlamda Allah ile kul arasında yaratma konusunda mutlak bir benzerlik olamayacağını belirtir. Kulun yaratmasının ancak sınırlı bir sahada cereyan ettiğini belirtir.²⁴²

3. İstîtâat

Halk lafzının kullara atfedilebileceğini kanıtlamaya çalışan bu açıklamalardan sonra, kulların fiillerini yapmasına imkân sağlayan “istîtaat”²⁴³ hakkında da bir takım bilgiler vermeliyiz. Bütün üslûbuna hakîm olan ifade zorluğunun yanı sıra, bu konuyu oldukça muğlak ifadelerle anlatması kavramı net olarak ortaya koyamasa da, Kadı’nın bu konuda iki temel düşüncesi olduğunu söyleyebiliriz.²⁴⁴

²⁴¹ *Şerh*, 380; *Müteşâbih*, 571.

²⁴² *Şerh*, 380-381; Krş. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 299.

²⁴³ Kişide fiili yapmaya imkân veren bir meleke olması hasebiyle istîtaat kavramının yerine “kudret”, “kuvvet”, “vüs’at”, “takat” ve “güç” kavramları da kullanılabilir. Bkz. Gölcük, Ş.-Toprak, S., *age.*, 215; Kılavuz. A. Saim, *age.*, 112.

²⁴⁴ Bu konunun detaylı açıklaması için bkz. *Şerh*, 390-400.

1. İstîtâat fiilden öncedir,²⁴⁵
2. İstîtâat bir fiilin zıddı için de geçerlidir.²⁴⁶

İstîtaatin fiilden önce olmasının nedeni teklif-i ma lâ yutâk (güç yetirilemeyecek şeyle yükümlü tutmak) fikrine düşmemek içindir. Çünkü kişi fiilden önce fiili tercih imkânına sahip olmalıdır. Eğer kudret fiille beraber olsaydı bu durumda kâfirin iman ile teklifi, istîtaati sadece o fiil anında ve fiilin tek yönü için geçerli olarak düşündüğümüz zaman teklif-i ma lâ yutâk olur. Zira bu durumda kâfir iman etmediğine göre istîtâati iman için yeterli değildir sonucuna ulaşılır. Çünkü buna güç yetirebilseydi mutlaka seçerdi. Seçmediğine göre güç yetiremiyor demektir.²⁴⁷

Ayrıca istîtaat fiilin zıddına da şamil olmalıdır. Çünkü bu seçme hürriyetinin değişmez şartıdır. Eğer istîtaat fiil anında olursa kişi yapacağı şeyin zıddını da kendinde toplamış olur. Şöyle ki, bir insan iman etmekle yükümlü tutulduğunda ona iki seçenek sunulmaktadır: İman ve küfür. İstîtaatin fiilin zıddına da şamil olması demek bunlardan birini tercih edebilecek güce sahip olmak demektir. İmanı temel alırsak küfrü, küfrü temel alırsak imanı seçebilir. Bir anlamda istîtaatin fiilin iki yönünü de kuşatması demektir. Eğer istîtaatin fiilin zıddı için de geçerli olduğunu kabul etmezsek, bu, son aşamada kişinin yükümlü tutulduğu şeyi yapması sonucuna götürür. Daha net ifadeyle; iman veya küfrün seçimi kendisine sunulan insan, aynı anda bu ikisini kabullenmiş olur ki, bu da iki zıt şeyin (iman ve küfrün) aynı anda bir araya gelmesi demektir ki, bunun muhal olduğu apaçıktır.²⁴⁸

D. İnsan Hürriyetinin Delilleri

1. Aklî Deliller

Bu aşamadan sonra kulların fiillerini kendilerinin yarattığının delillerine geçebiliriz. Bu konuda aklî deliller öncelik taşısa da, esas tartışma naklî deliller

²⁴⁵ Şerh, 390.

²⁴⁶ Şerh, 396.

²⁴⁷ Şerh, 396.

²⁴⁸ Şerh, 396.

üzerinde cereyan eder. Bunda, muarızların naklî delillere öncelik verip, esas dayanaklarını bunlardan almasının yanı sıra, naklî verilerden aklî delilleri destekleyici hükümler çıkarma gayretinin büyük etkisi vardır. Kadı'nın getirdiği aklî delillerden ilki şudur: Bizler çevremizde iyilik yapan ve kötülük yapanla, şekli-şemâîli güzel olan ve çirkin olanın arasını ayırırız. Şöyle ki; davranışlarında iyi olan bir kimseyi överiz, kötü olan bir kimseyi ise yereriz. Halbuki şekli-şemâîli güzel ya da çirkin olanı ne överiz ne de yereriz. Bizler kötülük yapan bir kimseye “niçin kötülük yaptın?”, yahut yalan söyleyen bir kimseye “niye yalan söyledin?” deriz ve bu sorularımız abes karşılanmaz. Aksine herkes tarafından makul karşılanır. Oysa boyu uzun olana “niçin boyun uzun?” diyemeyiz, çünkü böyle bir sorunun yersiz ve abes olduğu apaçıktır. Hiç şüphesiz bunun nedeni, ilk söylenenlerin bizim elimizde olması, ikincisinin ise bizim kudretimiz dahilinde olmamasıdır. Kadı'nın insanların her zaman gözlenebilen bu tür davranışlarından yola çıkarak oluşturduğu bu delil, ona göre fiillerin tamamıyla bizlere ait olduğunun kanıtıdır. Aksi takdirde bu iki durum arasında hiçbir fark göremezdik.²⁴⁹

Bir diğer aklî delil ise insanın fiil anındaki psikolojik durumudur. İnsan bir fiilin irade ve kasdına bağlı olarak meydana geldiğinin bilincindedir. O, fiilden yüz çevirdiğinde, onu yapmak istemediğinde ise fiilin olmadığını ve bu olmayışın kendi tasarrufunun neticesi olduğunun bilincindedir. Bu bilinç hali fiillerimizin bizim irade veya isteksizliğimize (kerahetimize) bağlı olduğunun, yani bizlerin yaratmasıyla olduğunun göstergesidir. Mesela acıktığımızda karnımızı doyurmak için yemek yemeye yöneliriz. Neticede oluşan yeme eylemi bizim ona yönelmemizle olur. İsteseydik ondan vazgeçebilirdik ve bu durumda da fiil oluşmazdı.²⁵⁰

İnsanların fiillerini kendilerinin yaratması diğer bir açıdan bakarsak dinin işlevselliğinin devamı için gereklidir. Zira cebr düşüncesi kabul edilirse dinî hükümlerin hiçbir anlamı olmayacağı gibi, peygamber göndermenin de hiçbir hikmeti kalmaz.

²⁴⁹ *Şerh*, 332. Burada yeri gelmişken Kadı'nın muarızları adına zikrettiği bir itirazı da belirtmeliyiz. Muarızlarına göre, eğer fiillerin hepsi bizlere ait olsaydı iman ettiğimizden dolayı Allah'a hamd etmememiz gerekirdi. Çünkü bu anlayışa göre iman bizim amelimiz olup, Allah'ın bunda hiçbir fonksiyonu yoktur. Halbuki sizler de dahil olmak üzere herkes iman için Allah'a hamd ediyor. Kadı buna cevap olarak bizlerin Allah'a, bizzat imanın kendisi için değil, bizleri iman etmemizi sağlayacak kudrette yarattığı, bunun için güç verip (temkin) her türlü engeli kaldırmak gibi lütufları bahsettiğinden dolayı hamd ettiğimizi belirtir. Bkz. *Şerh*, 332-333.

²⁵⁰ *Muğni*, VIII, 6; *Şerh*, 336-337.

Çünkü böyle bir durumda peygamberlerin kâfirlere karşı bir hücceti yoktur. Kâfirler peygamberlere “Bizi nasıl imana çağırabilirsin, seni gönderen bizim hakkımızda küfrü irade edip, bizde onu yarattı ve bizi ondan ayırlamayacak bir şekilde kıldı. Eğer sen bizi Allah’ın bizde yarattığı şeye çağırıyorsan biz zaten onun üzerindeyiz, yok eğer yaratmadığı ve irade etmediği bir şeye çağırıyorsan biz buna zaten güç yetiremeyiz” diyebilirler.²⁵¹ Keza kâfirlerle cihadın da bir anlamı kalmaz. Çünkü kâfirler “Eğer bize karşı yaptığınız cihad Allah’ın bizim hakkımızda irade etmediği ve yaratmadığı şeye (müslüman olmaya) yönelikse bu durumda asıl cihad edilmesi gereken sizlersiniz, zira Allah’ın iradesine karşı geliyorsunuz. Eğer Allah’ın bizde yarattığı ve ayrılmamızın mümkün olmadığı şeye yönelikse bu, manasız bir cihaddır, çünkü biz zaten onun üzerindeyiz.”²⁵²

Anılan delillere, insanın teklife muhatap bir varlık olması²⁵³ ve bir makdurun iki kadirin kudreti altında bulunmasının imkânsızlığı²⁵⁴ gibi delilleri de zikredebiliriz. Fakat Kadı’nın üzerine en çok vurgu yaptığı delillerden biri de Allah’ın adaleti ve hikmeti gereği kabih ve zulmü yaratmayacağıdır. Burada amaçlanan şey şudur: İçinde küfür, ilhad, masiyet vs. her türlü kabih ve zulüm bulunan insan fiillerini Allah’a atfedersek ve bunları Allah’ın yarattığını söylersek, bu durumda Allah’ın kabih işlediğini söylemiş oluruz ki bu, Allah’ı “zalim” ve “kötü” olarak vasıflandırmak demektir.²⁵⁵ İşte böyle bir sonuca düşmemek için insanın fiillerini tamamıyla Allah’tan ayırıp insana atfetmeliyiz.²⁵⁶

²⁵¹ *Şerh*, 334-335.

²⁵² *Şerh*, 336.

²⁵³ *Muhit*, 340.

²⁵⁴ *Muğni*, VIII, 109.

²⁵⁵ *Şerh*, 345. Krş. Avva, Adil, *el-Mu‘tezile ve ‘l-Fikrü’l-Hürr*, 324.

²⁵⁶ Burada yeri geldiği için zulmün tanımını yapmalıyız. Kadı’ya göre zulüm, kendisinde bir fayda olmayan, veya kendisinden daha büyük bir zararı gidermeyen (def-i zarar) yahut bu ikisinin varlığı zannedilmeyen ve de istihkak sebebiyle olmayan her “zarar”dır. Mesela bir işçiyi çalıştırırken ona verdiğimiz meşekkat zarar değildir, çünkü karşılığında vereceğimiz ücret ona fayda sağlayacaktır. Hasta birinin hacamat yaptırırken (günümüze uyarlıysak, ameliyat olurken) çektiği acılar da zulüm sayılmaz, zira bu ameliyat ondan bir zararı giderecektir. Bu ikisinde (fayda ve def-i zarar) zan da geçerlidir. Şöyle ki, bir ilim için yahut ticaret için uzun yolculuklara çıkar, bu amacına ulaşmak için türlü zorluklara katlanır. Bunun sonucunda mutlaka ilim veya kazanç elde edeceğini söyleyemeyiz, fakat bunları (faydayı) elde edeceği umulur, böyle bir ihtimal her zaman vardır. Keza ameliyet olan bir kimsenin bu ameliyetle mutlaka sıhhatine kavuşacağını söyleyemeyiz. Durumu daha da kötü

Kadı bu konudaki görüşlerini desteklemek için Kur'an-ı Kerim'den bir takım ayetleri delil getirir.²⁵⁷ Bu ayetlerden ilki; “Rahman (olan Allah)ın yaratmasında hiçbir uygunsuzluk (aykırılık) göremezsin” (Mülk 67; 3) ayetidir. Ayet Allah'ın yaratmasında her türlü eksikliği, uyumsuzluğu nefyetmektedir. İnsanların fiillerinde ise zulüm gibi eksiklikle nitelendirilebilecek pek çok şey vardır. Eğer biz insanların fiillerini Allah'a nisbet edersek bu ayete ters düşeriz. Dolayısıyla kulların fiillerini bizzat kulların kendilerine nisbet etmeliyiz.²⁵⁸

Bir diğer ayet “O ki, her şeyin yaratılışını güzel yaptı” (Secde 32; 7) ayetidir. Bu ayet etrafındaki tartışmanın temeli “*ahsene*” (güzel yaptı) lafzının kökenidir. Yani kelime, “ihsan etmek” anlamındaki “*ahsene*”den mi, yoksa “güzel oldu, güzel yaptı” manasındaki “*hasene*”den mi gelmektedir?²⁵⁹ Kadı bu ayette ihсандan bahsedilmediğini, çünkü Allah'ın fiillerinde, hakedene ceza vermek gibi, ihsan olmayan fiillerin olduğunu, dolayısıyla kelimenin “*hasene*”den geldiğini belirtir. Yani Allah'ın tüm fiilleri hasendir ve onlarda asla kabihlik bulunmaz. Bu da, insanların fiillerini doğal olarak bu kapsamdan çıkarır.²⁶⁰

İnsan fiillerinin Allah'a nisbet edilemeyeceği şeklinde yorumlanan bir diğer ayet ise “(Bu) her şeyi gayet iyi (sağlam) yapan (*etkane*) Allah'ın yapısıdır” (Neml 27; 88) ayetidir. Bu ayetteki “itkan” lafzı hem hikmeti, hem de hasenliği içerir. Öyle ki, bir şey muhkem olduğu halde hasen olmazsa “itkan” ile vasıflandırılmaz. Dolayısıyla yahudileşmek, hristiyanlaşmak veya mecusileşmek gibi olguları ihtiva eden insan

olabilir, fakat kendisinden bir zararı giderme ümidi vardır. Bundan dolayı bu ikisinde zan (ihtimal) geçerlidir. Keza istihkak sebebiyle verilen acılar da zulüm olmaz. Mesela kötülük işleyen birini zemmetmek zulüm değildir, zira o bunu hakettiştir. Fakat istihkakta zan geçerli değildir. Çünkü başkasına zarar veren herkes o kimsenin bunu hakettiğini düşünür. Bkz. *Muğni*, VI/1, 18; *Şerh*, 345-346. Krş. Zeyne, Hüsni, *el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile*, 110-111.

²⁵⁷ “Allah-Kötülük İlişkisi” bölümünde Allah'ın kabih işlemeyeceğine dair getirilen delilleri de bu bağlamda değerlendirebiliriz.

²⁵⁸ *Şerh*, 355-356. Krş. Zemahşerî, *age.*, IV, 563-564. Ayet üzerindeki tartışmalar için bkz. Ebu Zeyd, N. Hamid, *age.*, 234-236.

²⁵⁹ Ebu Zeyd, N. Hamid, *age.*, 236.

²⁶⁰ *Şerh*, 356.

fiillerinin “itkan” ile vasıflandırılması mümkün olmadığı için Allah’a izafesi mümkün değildir.²⁶¹

Konuyla ilgili olarak ele alınabilecek son ayet ise “Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere (batıl olarak) yaratmadık” (Sad 38; 27) ayetidir. Ayette Allah, batıl şeyleri açıkça kendisinden nefyetmiştir. Eğer biz kulların fiillerini Allah’a izafe edersek, batıl olan amelleri de Allah’a izafe etmiş oluruz ki, bu Allah’ın verdiği haberlerde yalan söylediği demek olur. Oysa bu, kesinlikle kabul edilemeyecek bir durumdur. Bu yüzden kulların fiillerini Allah’a nisbet edemeyiz.²⁶²

Bu çerçevede Allah’ın yarattıklarında batıl, eksik vs. şeklinde tanımlanabilecek şeyler olmadığını gösteren ayetlerin yanısıra, Allah’ın kulları hakkında küfrü, isyanı, fesadı irade etmediğini, onlardan ancak taat ve ibadeti istediğini belirten ayetler de vardır. Kadı Abdülcebbar’ın anlayışında bu ayetler de kabihî, zulmü vs. Allah’tan nefyettiği için doğal olarak kulların fiillerinin Allah’ın dahliyle olmadığını, kulların fiillerinde hür olduğunun delilleridir. Bu konuda tartışma konusu yapılan ilk ayet “Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım” (Zariyât 51; 56) ayetidir. İşte bu ayet Allah’ın kullarından sadece taat ve ibadeti istediği, bunları irade ettiği, bunun dışında kalan küfür, masiyet gibi olguları istemediğinin açık belirtisidir. Çünkü buradaki “*li-ya ‘budûn*” (kulluk etsinler diye) fiilinin başındaki “lâm” harfi “*lâmu ‘l-garaz*”dır, yani maksat bildirir. Allah’ın cinleri ve insanları yaratmasındaki maksadın ancak onların kulluk etmeleri olduğunu gösterir. Dolayısıyla Allah bizlerin küfür ve isyanını irade etmediği, istemediği için bunlarda hiçbir dahli yoktur. Bu da son merhalede küfür ve isyan gibi taat ve ibadetin de, yani tüm fiillerimizin bizler tarafından yapıldığının belirtisidir.²⁶³

²⁶¹ *Şerh*, 357.

²⁶² *Muğni*, VIII, 262-263. Zemahşeri’ye göre de ayette geçen “bâtıl” lafzının Allah’tan nefyi, kullara fiillerinde mutlak bir hürriyetin verildiğini ifade etmektedir. Bkz. Zemahşeri, *age.*, IV, 86.

²⁶³ *Şerh*, 362-363; *Müteşâbih*, 174, 305-306. Burada şöyle bir itiraz gelebilir: Madem ki Allah kulları ancak ibadet etmeleri için yaratmıştır, bu durumda hepsinin abidler olması gerekmez miydi? Zemahşeri bu itiraza Allah’ın kullarını hür ve muhtar bırakarak ibadeti irade ettiğini, dolayısıyla kulların kimilerinin ihtiyarını kullanarak ibadeti terki seçtiğini, eğer Allah isteseydi hepsini zorla ibadet ettirebileceği şeklinde cevap verir. Bkz. Zemahşeri, *age.*, IV, 396.

Delil olarak ortaya konulan bir diğ er ayet “Allah bozgunculuğ u (fesadı) sevmez” (Bakara 2; 205) ayetidir. Bu ayet Mutezile’nin temel ilkelerinden birini ortaya koyar. Onlara göre sevgi (hubb) ile irade, nefret (buğz) ile kerahet aynı şeylerdir.²⁶⁴ Bu yüzden Kadı, Allah’ın kabih şeyleri irade etmeyeceğini, eğer irade ederse onlardan hoşlandığı, onları sevdiği anlamına geleceğini ve bunun da O’nun hakkında bir eksiklik doğuracağını belirtir.²⁶⁵ Nitekim Allah bir diğ er ayette kötülük ve masiyetleri saydıktan sonra “Bunların hepsi kötü olan, Rabb’inin katında hoş görülmemeyen (mekruh) şeylerdir” (İsra 17; 38) buyurarak kabih şeylerde hiç bir rızası olmadığını belirtmektedir. Kabihi sevmeyen ve onu kerih görenin, onu yaratması ise zaten düşünülemez. İşte bu iki ayet Allah’ın kulların fiillerine karışmadığ ının diğ er delilleridir.²⁶⁶

2. Naklî Deliller

Kadı’nın insanın fiillerini kendisinin yarattığını belirten aklî delilleri ve aklî delillere bağı lı olarak naklî verileri (ayetleri) yorumlamasını gördükten sonra, naklî delillere, yani doğrudan nassın temel alındığı delillere geçebiliriz. Naklî delillerin işlenişini iki ayrı kategoride ele alabiliriz.

1. Kişinin hür ve muhtar olduğunu gösteren ayetleri isbatî tarzda ele almak,
2. Bunun aksini, yani kula seçim hakkı tanımayan ve ondan kudreti nefyeden, bütün yetki ve kudretin Allah’ın elinde bulunduğunu gösteren ayetleri tevil etmek.

a. İsbâtî Ayetler

İsbatî tarzda ele alınan ayetleri üç ana grupta toplayabiliriz.

1. Fiilleri fail sıygasında insana atfedilen ayetler,
2. Cezanın insanın fiillerine bağı lı olduğunu bildiren ayetler,

²⁶⁴ Ebu Zeyd, N. Hamid, *age.*, 223.

²⁶⁵ *Şerh*, 460-461. Burada, kabihi irade etmenin fiili kabih yapan yönlerden biri olduğu hatırlanmalıdır.

²⁶⁶ *Şerh*, 461.

3. Kişiyi fiilinden dolayı zemmeden (yeren) kınama (tevbih) makamındaki ayetler.²⁶⁷

İlk gruba örnek olarak “Bu kitap müttakiler için yol göstericidir” (Bakara 2; 2) ayetini gösterebiliriz. Burada Allah hidayetini kişilerin, Allah’tan korkanların elinde olduğunu söyleyerek bir anlamda hidayete ulaşmayı insanların iradesine bıraktığını, gerçek faillerin onlar olduğunu belirtmektedir.²⁶⁸ Keza “Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin” (Kehf 18; 29) ayetini de bu gruba dahil edebiliriz. Allah bu ayette iman ve küfrü açıkça insana izafe etmiş, onun seçimine bağlamıştır. Eğer fiillerimiz bize bağlı olmasaydı bu ayet tıpkı “dileyen zenci olsun, dileyen beyaz olsun” sözüne benzerdi. Çünkü ne zenci olmak, ne de beyaz olmak bizim elimizdedir.²⁶⁹

İkinci gruba ise “Yaptıklarına karşılık orada (cennette) ebedi olarak kalacaklardır” (Ahkaf 46; 14)²⁷⁰, “Kazandıkları işlerin cezası olarak varacakları yer cehennemdir” (Tevbe 9; 95), “İyiliğin karşılığı ancak iyilik değil midir?” (Rahman 55; 60) ayetlerini zikredebiliriz. Tüm bu ayetler kişinin elde edeceği mükâfatın ve cezanın (sevabın ve ikabın) amellerine bağlı olduğunu açıkça göstermektedir. Eğer bu ameller bize bağlı olmasaydı tüm bu ayetler yalan olurdu. Allah’ın bizde yarattığı ameller için bizleri cezalandırması kabih olurdu.²⁷¹

Son grup içerisinde, yani kişiyi amellerinden dolayı kınayan ayetler kapsamında ise şu ayetleri değerlendirebiliriz. “Allah’ı nasıl inkâr edersiniz. Siz ölümler iken o sizleri diriltti” (Bakara 2; 28). Allah bu ayette taaccüb (hayret) ederek kullarına pek çok nimet vermişken onların nasıl olur da küfre düştüğünü sormakta ve bu nedenden dolayı onları kınamaktadır. Eğer fiiller kulların kendilerine bağlı olmasaydı, buradaki taaccüb ifadesi zenci birine hayretle sorulan “nasıl zenci olursun” sorusundaki taaccübe benzer. Yani sahte bir taaccübtür. Zira kullara kendi ellerinde olmayan şeylerden dolayı hayret etmek ancak bir yapmacılığın ürünü olabilir. Ayetteki bu

²⁶⁷ Ebu Zeyd, N. Hamid, *age.*, 233.

²⁶⁸ *Muğni*, VIII, 261.

²⁶⁹ *Şerh*, 362. Krş. Zemahşerî, *age.*, II, 691.

²⁷⁰ Ayette geçen “yaptıklarına karşılık olarak” ibaresi benzer durumlarda Furkan 25; 15, Vakı’a 56; 24, Secde 32; 17’de de geçmektedir.

²⁷¹ *Şerh*, 361.

ifadenin yerli yerine oturabilmesi ve gerçeklik kazanabilmesi, ancak kulların fiillerini onlara izafe etmekle mümkündür.²⁷²

“Zaten kendilerine hidayet geldiği zaman insanları doğru yola gelmekten alıkoyan şey, ‘Allah bir insanı mı elçi olarak gönderdi’ demeleridir” (İsra 17; 94) ayeti de bu kapsam içerisindedir. Allah bu ayette insanların küfre düşmelerinin sebebini göstererek onları kınamıştır. Kınamanın sebebi bizzat insanların “Allah bize bir insanı mı elçi olarak gönderdi” demeleridir. Eğer iman Allah’a bağlı olsaydı bu ayetin hiçbir manası kalmazdı. İnsanlar rahatlıkla “bizde yarattığın küfür buna engel olmuştur” diyebilirler ve kınamanın kapsamından kendilerini çıkarabilirlerdi.²⁷³

Keza “Allah’a ve ahiret gününe inansalardı onlara ne olurdu sanki” (Nisa 4; 39), “Size ne oldu ki Allah’a inanmıyorsunuz” (Hadid 57; 8), “Onlara ne oluyor ki öğütten yüz çeviriyorlar” (Müddessir 74; 49), “Sizi O yarattı, böyleyken kiminiz kâfirdir, kiminiz mümin” (Teğabün 64; 2) ayetleri de kişiyi amellerinden dolayı kınayan ayetler kapsamındadır. Şüphesiz fiilleri Allah yaratmış olsaydı, bu yarattığı fiiller için insanları kınaması yersiz olurdu. İşte bu sebepten dolayı fiilleri kulların kendilerinin yaptığını söylemeliyiz.²⁷⁴

b. Nefyî Ayetlerin Tevili

Kişinin fiillerinin bizzat kendisine ait olduğunu belirten bu ayetlerin karşısında, onlara tam ters yönde yaratmayı Allah’a has kılan ve bu bağlamda kulun fiillerinde hiçbir dahli olmadığını gösteren ayetler de vardır. Kadı, bu ayetleri genel aklî prensip çerçevesinde, yani “kulların fiilleri bizzat kendileri tarafından yaratılmıştır” ilkesine uygun olarak tevil eder. Halk lafzının insan için de kullanılabileceğini kanıtlamak için yorumladığı ayetleri de bu kapsam içinde düşünebiliriz. Bunlara ek olarak muarızlarının karşı delil olarak getirdiği bazı ayetleri de sayabiliriz. Bunların ilki “Allah sizi de, yaptıklarınızı da yaratmıştır” (Saffât 37; 96) ayetidir. Kadı bu ayetin öncesiyle düşünülmesi gerektiğini belirtir. Bir önceki ayeti de bu çerçeveye aldığımızda mana

²⁷² *Şerh*, 360.

²⁷³ *Şerh*, 360; Krş. Ebu Zeyd, N. Hamid, *age.*, 233.

²⁷⁴ *Şerh* 360-362.

“Yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz, oysa Allah sizi de, yaptıklarınızı da yaratmıştır” (Saffât 37; 95-96) olur. Bu durumda ayetten anlaşılan şey insanların amelleri değil, yaptıkları putların Allah tarafından yaratıldığıdır. İşte bu, kabul edilen mana olup, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını gösteren hiçbir ima yoktur.²⁷⁵

Örnek olarak getirebileceğimiz bir diğer ayet “Allah gökleri, yeri ve bunlar arasında bulunanları altı günde yarattı” (Secde 32; 4) ayetidir. Muarızlarına göre ayet, gökler, yerler ve bu ikisinin arasında bulunan her şeyin Allah tarafından yaratıldığını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Kulların fiilleri de göklerle yerlerin arasında bulunan şeylere dahil olduklarına göre onları da Allah’ın yaratmış olması gerekir. Kadı’ya göre bu iddia geçersizdir. Çünkü bunu doğru kabul edecek olursak, bu durumda kulların fiillerinin de altı gün içerisinde yaratılmış olması gerekir ki, bunun böyle olmadığı açıktır. Sonra bu ayet medih makamındadır. Allah bu ayetle kendisini övmektedir. Allah’ın içerisinde kabih şeyler bulunan kulların fiillerini yarattığı için kendisini övmesi ise asla düşünülemeyecek bir durumdur.²⁷⁶

Muarızların dayandığı en önemli ayetlerden biri de “Hiç yaratan bilmez mi?” (Mülk 67; 14) ayetidir. Zira Mutezile’nin fiil anlayışına getirilen en büyük eleştirilerden biri de şudur. Bir kimse fiilin yaratıcısı ise, yarattığı şeyin tüm ayrıntılarını tıpkı Allah gibi bilmesi gerekir. Zira O, yarattığı her şeyi ayrıntılarıyla bilir. Halbuki insan böyle değildir. O, yaptığı şeyleri ayrıntılarıyla bilmez. Bu yüzden onun fiilin yaratıcısı olmaması gerekir.²⁷⁷ Kadı, bir fiilin zıddına da şamil olan bir kudrete sahip olmaları hasebiyle Allah ve insanı eşit seviyede tutsa da²⁷⁸, hiç şüphesiz bu, yaptıkları tüm fiillerde tam manasıyla birbirlerine eşit oldukları ve aralarında fark olmadığı anlamına gelmez. Nitekim “Yoksa Allah’a O’nun yarattığı gibi yaratan ortaklar mı buldular da, (ikisinin) yaratma(sı) birbirine benzer göründü” (Ra’d 13; 16) ayetini yorumlarken de belirttiği gibi insanın yaratmasıyla, Allah’ın yaratması arasında bir fark olduğunu belirtir. Çünkü Allah, cisimleri, cevherleri, arazları yaratabilirken, insan ancak oturmak,

²⁷⁵ *Şerh*, 382.

²⁷⁶ *Şerh*, 383.

²⁷⁷ Bedevî, Abdurrahman, *age.*, 459.

²⁷⁸ *Muhit*, 342.

kalkmak gibi kendi fiillerini yaratabilir.²⁷⁹ Keza insan bazı fiillerini ancak bir takım sebepler aracılığıyla yapabilirken, insanın aracısız yapamadığı bu fiilleri Allah hiçbir sebep ve aracı olmadan doğrudan yapabildiği gibi, bir sebebi vasıta kılarak da yapabilir.²⁸⁰ Aynı şekilde Allah yaptığı bir takım fiillerde sebepleri yarattığı halde, sonuçları (müsebbepleri) yaratmayabilir. Allah bu sonucun oluşmasına dilediği gibi engel olabilir. Fakat insanın kimi fiilleri vardır ki, sebebi yaptığında artık müsebbebe mani olamaz. Mesela oku fırlattığında artık ona engel olamaz.²⁸¹ Yani Allah'ın yaratmasıyla kulun yaratması arasında mutlaka fark vardır. Fakat böyle bir farkın olması insanın kendi fiillerini yarattığını söylemeye engel değildir.²⁸²

Bu bağlamda meşiet (dilemeyi) sadece Allah'a has kılan, yalnız O'nun iradesinin geçerli olduğunu ve kulun hiçbir iradesinin bulunmadığını gösteren ayetler de vardır. “Allah dileseydi, elbette onları hidayet üzerine toplayıp birleştirdik” (En'am 6; 35), “Allah dilemedikçe inanacak değillerdi” (En'am 6; 11), “Eğer Rabb'in dileseydi yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi” (Yunus 10; 99), “Biz dilesek elbette herkese hidayet verirdik” (Secde 32; 13), “Allah dileseydi bunu yapmazlardı” (En'am 6; 137), “Eğer Allah dileseydi onlar savaşmazlardı, lâkin Allah dilediğini yapar” (Bakara 2; 253), “Allah dilemedikçe siz hiçbir şey dileyemezsiniz” (İnsan 76; 30) ayetleri buna örnektir. Eşariler bu ve benzeri ayetlerin, kişinin amellerinin Allah'ın dilemesi neticesinde olduğunu ve insanın Allah'tan bağımsız herhangi bir fiil işleyemeyeceğini belirttiğini söylerler.²⁸³

Mutezile'nin ve Kadı'nın bu ayetleri yorumlaması, Allah'ın zatıyla ilgili fiillerini irade etmesi ile insanın fiillerini irade etmesini birbirinden ayırma esasına

²⁷⁹ *Şerh*, 380-381; Osman, Abdülkerim, *age.*, 343.

²⁸⁰ *Muhît*, 398.

²⁸¹ *Muhît*, 399.

²⁸² *Muğni*, VIII, 319; *Şerh*, 386. Bu ayetin detaylı bir açıklaması için bkz. Ebu Zeyd, N. Hamid, *age.*, 232-233. Burada yeri gelmişken Kadı'nın bu itirazı kesb konusuna taşıyarak muarızlarının aleyhine kullandığını söylemeliyiz. Kadı'ya göre kişinin yaptığı fiili tam ayrıntılarıyla bilememesi, onun fiillerini yaratmadığı manasına geliyorsa, bu durumda kesb düşüncesi de geçersizdir. Zira insan kesbettiği şeyi de tam ayrıntılarıyla bilmez. Kadı'nın bu ifadeleriyle amaçladığı şey bilginin yaratma konusuyla tam örtüşmediğidir. Diğer yandan o, Allah'ın zatıyla âlim olduğunu, insanın ise sonradan kazanılmış bir bilgiyle âlim olduğunu söyleyerek, bu sebepten dolayı Allah ile insan arasında bu konuda kıyas yapılamayacağını belirtir. Bkz. *Şerh*, 378. Krş. Bedevî, Abdurrahman, *age.*, 459-460.

²⁸³ Eş'arî, *el-Lüma'*, 107-109.

dayanır.²⁸⁴ Allah'ın kendi zatıyla ilgili fiillerini iradesinde ona engel hiçbir kudretin olmadığı malumdur. Fakat insanların fiilleriyle ilgili olarak yukarıda geçen ayetlerde kastedilen mana, meşietin (dilemenin) zorlama yoluyla olmasıdır. Yani Allah eğer isteseydi insanların hepsini hidayet üzerine toplardı, yahut O istemediğinde hiç kimse bir şey yapamazdı. Allah'ın buna kudreti vardır ve hiçbir güç O'na engel olamaz.²⁸⁵

Nitekim Kadı “Allah dileseydi hepimizi doğru yola iletirdi” (En'am 6; 149) ayetini tefsir ederken Allah'ın mükelleflerin zorla (*alâ tariki'l-ilca*) iman etmesini istemediğini, onları serbest bırakarak (*alâ tariki'l-ihiyar*) bunu istediğini, eğer zorlasaydı mutlaka iman edeceklerini belirtir.²⁸⁶ Fakat Allah kullarını zorlamamıştır. Ayrıca insanın hür olması Allah'a kabihleri izafe etmemizden daha iyidir. Allah'ın kabihleri kerih görmesiyle, her şeyi dilemesi arasında bir tenakuz yoktur. Bu, ayetlerdeki umûm ve husus ile ilgilidir. Umûmi mana “Allah tüm fiilleri diler”, hususi mana ise “Allah kabihleri kerih görür” şeklindedir. Yani bir anlamda Allah meşietini her şeye tatbik ederken bazı şeyleri bundan muaf tutmuştur.²⁸⁷ Neticede bu tür ayetleri yukarıda belirttiğimiz gibi meşietin, ilca (zorlama) ya da ihtiyar (seçim) yoluyla gerçekleşmesi ayırımını göz önünde tutarak düşünmeliyiz.²⁸⁸

Görüldüğü üzere Kadı Abdülcebâr ef'al-i 'ibâd konusunda Allah'ın adaletini temel almıştır. O, övgü ve yerginin, ceza ve mükâfatın adaletli olarak gerçekleşebilmesi ve böylece Allah'ın adalet vasfının ihlal edilmemesi için insanların tam manasıyla özgür olması gerektiğini belirtir. Düşünce sistemini ise buna göre şekillendirir. Bu ilkeye karşı olan her şey kesin bir biçimde reddedilmektedir. Öyle ki ona göre kesb düşüncesiyle, mutlak cebr düşüncesi arasında hiçbir fark yoktur. Bunlar nihai aşamada insandan sorumluluğu kaldırmaktadır. Toplumsal nizamın sağlam temellere dayandırılması ve bireysel ahlâki gelişimin sağlanması ancak insanın hürriyetiyle gerçekleşir. Böylece Kadı'nın bu konuda tamamiyle mutezili fikirlerle örtüştüğünü söyleyebiliriz.

²⁸⁴ Ebu Zeyd, N. Hamid, *age.*, 225.

²⁸⁵ *Muğni*, XIII, 218.

²⁸⁶ *Müteşâbih*, 713.

²⁸⁷ Osman, Abdülkerim, *age.*, 372.

²⁸⁸ *Muğni*, XIII, 216-219. Genel mutezili kanaati yansıtmaları açısından benzer ifadeler için bkz. Zemahşerî, *age.*, II, 19, 56, 359; III, 495.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KADI ABDÜLCEBBÂR'IN ADALET ANLAYIŞINDAN

DOĞAN PROBLEMLER

I. TEKLİF

A. Konuya Giriş ve Genel Görüşler

Muhataba külfetli bir şeyi yüklemek¹ manasına gelen teklif, her ne kadar fıkıh usûlünü ilgilendiren bir konu olsa da, insanın fiillerinin bir parçasını oluşturduğundan kelâm ilminin konusu da olmuştur.² Fakat kelâm ilmi teklif konusuyla alakalı olarak daha çok, insana güç yetiremeyeceği işin yüklenmesi manasına gelen “teklif-i ma lâ yutâk” problemiyle ilgilenmiş, böyle bir durumun caiz olup olmadığını ve Allah-insan ilişkisinde ne tür bir yer teşkil ettiğini araştırmıştır. Bu konuda Kadı'nın görüşlerine geçmeden önce mezheplerin görüşlerini incelemeliyiz.

Meseleye Allah'ın mutlak kadir olduğu ve mülkünde istediğini yapabileceği görüşünden hareketle bakan Eşariler, teklif-i ma lâ yutâk'ın caiz olduğunu söylemişlerdir.³ Gazzali teklifin hakikatinin kelam olduğunu; bu kelamın bir çıkış noktasının, bir de taalluk ettiği yerin var olduğunu söyler. Çıkış noktası mükellif (Allah) olup, bunun tek şartı mütekellim olmasıdır. Taalluk ettiği yer ise mükellef olup bunun da tek şartı mükellefin kelamı anlamasıdır. Dolayısıyla kelam mükelliften çıkıp, anlayan bir kimseye ulaştığında teklif gerçekleşir. Böylelikle teklifin şartı anlama (fehm) ile sınırlandırılmıştır. Bunun ötesinde kudret gibi bir vasfa gerek yoktur. Bu bağlamda teklif-i ma lâ yutâk caizdir.⁴ Zaten “Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği işler yükleme” (Bakara 2; 286) ayetinin de gösterdiği gibi, böyle bir şey caiz olmasaydı

¹ Cürcânî, *Kitabü't-Ta'rifât*, 90.

² Gölcük, Ş.-Toprak, S., *Kelâm*, 232.

³ Gazzalî, *İtikâd'da Orta Yol*, 130.

⁴ Gazzalî, *age.*, 130. Benzer bir açıklama için bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, IV, 299.

insanların Allah'tan kudretlerinin dışında kalan şeylerin kaldırılması için istekte bulunmaları muhal olurdu.⁵ Keza “O gün secdeye çağrılırlar, fakat ona (secde etmeye) güç yetiremezler” (Kalem 68; 42) ayeti kafirlerin güç yetiremeyecekleri bilindiği halde secde etmekle emrolunduklarını, böylece teklifte mutlaka kudretin varlığının gerekmediğini gösterir.⁶ Ayrıca kafirlerin asla iman etmeyeceğini gösteren ayetler de teklif-i ma lâ yutâk'ın gerçekleştiğine delalet eder.⁷

Maturidiler'e göreyse teklif-i ma lâ yutâk caiz değildir.⁸ Teklif, Allah'ın kullarına imtihan için külfetli işleri yüklemesidir. Böylelikle onlar bunu yaparlarsa mükâfatlandırılacak; yapmazlarsa cezalandırılacaklardır. Mükâfat ve cezanın sıhhatli bir şekilde gerçekleşebilmesi ise, ancak kul tarafından yapılabilmesi mümkün olan hususlarda geçerlidir. Dolayısıyla, Allah'ın kullarını, onlar tarafından meydana getirilmesi mümkün olmayan işlerle yükümlü tutması caiz değildir.⁹ Binaenaleyh, Allah'ın insana güç yetiremeyeceği işi yüklemesi, ondan cezanın kalktığını gösterir. Zira böyle bir durumda insanın cezalandırılması hikmete aykırı olur.¹⁰ Pezdevî, teklif-i ma lâ yutâk'ın olmayacağını söylese de, bunun aklen muhal olmadığını belirtir. Nitekim hadislerde rivayet edilen, kıyamet gününde, resim yapandan yaptığı resme can vermesinin istenmesinin ve düğüm yapılamayacak kadar küçük iki kılın düğümlemesinin teklifinin bunun örnekleri olduğunu belirtir.¹¹ Maturidiler bu konuda karşıt delil olarak getirilen “Şunların isimlerini bana bildirin” (Bakara 2; 31) ayetinin ise teklif-i ma lâ yutâk olmayıp, acziyetin ikrarına yönelik olduğunu kabul ederler.¹²

Mutezile ise adalet prensibine bağlı olarak Allah'ın kabih işlemeyeceğini, O'nun tüm fiillerinin insanın yararına olduğunu söylemiştir. Teklifin de insanlara sevabı

⁵ Gazzalî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, I, 133.

⁶ Eş'arî, *el-İbâne*, 50.

⁷ Razî, Fahreddin, *el-Metalibü'l-'Aliye*, III, 305.

⁸ Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâm'a Giriş*, 127; Macdonald, D. B., “Teklif”, *İA*, XII/I, 139.

⁹ Sâbûnî, Nureddin, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 141; Beyazîzâde, *el-Usûlü'l-Münîfe*, 96.

¹⁰ Sâbûnî, Nureddin, *age.*, 142.

¹¹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 177-178. Mamafih Sâbûnî, ahiretin teklif değil de, ceza ve mükâfat yurdu olduğundan bu sayılanların gerçek manada teklif olmadığını ve kişiyi işlediği haramdan dolayı bir nevi azaba düşürmek (mu'azzeb kılmak) olduğunu söyler. Bkz. Sâbûnî, Nureddin, *age.*, 142.

¹² Nesefî, Ebu'l-Mu'in, *Bahru'l-Kelâm*, 201; Sâbûnî, Nureddin, *age.*, 142.

sunması yönünden onların faydasına yönelik olduğu için Allah üzerine vacip olduğunu söylerler.¹³ Teklif kulun faydasına yönelik olduğuna göre, kulun güç yetirebileceği şeyler hakkında olmalıdır. Bu yüzden Mutezile'nin tamamı teklif-i ma lâ yutâk'ın caiz olmadığını kabullenmiştir.¹⁴ Onlara göre böyle bir şey Allah'ın ilim, hikmet, adalet ve kemaline aykırıdır.¹⁵

Kadı Abdülcebâr'ın teklif konusundaki görüşleri klâsik kelimada olduğu gibi sadece teklif-i ma lâ yutâk konusuyla sınırlı olmayıp, teklifin Allah-insan ilişkisi içinde ne tür bir yer teşkil ettiği ve bu ilişkinin adalet ilkesi çerçevesinde sağlam bir zemine oturması için ne tür şartları haiz olması gibi hususları da içerir. Zaten teklifin sıhhatli bir şekilde oluşması için gerekli olan ortamı tasvir ettiğimizde, teklif-i ma lâ yutâk konusu da ortaya çıkacaktır. Zira bu ortamın dışında kalan durumlar teklif-i ma lâ yutâk olup, kabul edilemeyecek bir olgudur. Konuya girişte öncelikle teklifin tanımını görmeliyiz.

B. Teklifin Tanımı

Kadı'ya göre teklifin tanımı şudur. “Fayda verme yahut zararı giderme (def-i zarar) maksadıyla, kendisinde meşakkat bulunan bir fiili, yapma yahut terk etme şeklinde, zorlama olmayacak bir biçimde başkasına bildirir.”¹⁶ Tanımda göze çarpan en önemli vasıflardan biri bildirir (î'lâm). Allah mükellefe, teklife sözkonusu olan fiilin vasfını (vacip olanın vacipliğini, kabih olanın kabihliğini) bildirmelidir. Fakat bunun için fiili emretmesi şart değildir. Sadece mükellefe bunu, kendisinde fayda yahut def-i zarar olduğundan, yapıp yapmaması şeklinde bildirmesi yeterlidir. Üstelik bu bildirim salt nasla olması da zaruri değildir. Bu bildirim,

¹³ Carullah, Zühdi H., *el-Mu'tezile*, 112. Zühdi Carullah her ne kadar böyle bir görüş ileri sürüyorsa da bunu kabul etmek oldukça zordur. Zira aralarında Kadı Abdülcebâr'ın da bulunduğu, özellikle Basra Mutezilesi'nin çoğunluğu teklifin Allah üzerine vacip değil, Allah'ın kullarına bir tafaddülü olduğunu kabul eder.

¹⁴ Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 230; Gazzalî, *İtikâd'da Orta Yol*, 178; Macdonald, D. B., “agmd.”, *İA*, XII/I, 139.

¹⁵ Kılavuz, A. Saim, *age.*, 127.

¹⁶ *Şerh*, 510; *Muhît*, 11.

Allah'ın kulda yarattığı zaruri ilimle olur. Yani kabihin kabihliği, hasenin hasenliği nass olmaksızın Allah'ın kulda yarattığı zaruri ilimle açığa çıkar.¹⁷

Tanımdaki bir diğer vasıf ise “meşakkat”tir. Meşakkat nefsin hoşlanmadığı bir şeyi yapması, arzu ettiği bir şeyi de terketmesi şeklinde olur. Allah'ın fitratımıza yerleştirdiği kabihe karşı meyil (şehvet) ve hasene karşı soğukluk (nefret) teklifte meşakkate sebep olur. İnsanın seçiminin tam manasıyla oluşması onun bir fiili yapıp yapmama hususunda gidip gelmesiyle oluşur. Eğer mükellef fiil konusunda fitratındaki bu özellikler sebebiyle bir ikilem içerisinde kalmazsa, fiilde bir meşakkat olmayacağı için sevabı hak etmeyecektir.¹⁸ Dolayısıyla meşakkat teklifin zaruri bir ögesidir.¹⁹

C. Teklifin Konumu ve İşlevi

Teklifin konumu ibaresiyle kastettiğimiz şey, teklifin Allah-insan ilişkisinde ne tür bir yer teşkil ettiği ve bu ilişki içerisinde ne anlam ifade ettiğidir. İşlev tabiriyle ise teklifin amacının ne olduğu, Allah'ın teklifle insana neleri sunduğunu kasetmekteyiz. Kadı, Allah'ın bu âlemi bir hikmet ve illet olmaksızın yarattığı görüşünü kabul etmez. Ona göre amaçsız bir yaratma eksiklik demek olup, böyle bir şey abestir. İşte teklif Allah'ın, bu âlemi ve insanları yaratmasının sebebidir. Allah insanlara teklifte bulunmak için bu âlemi ve onları yaratmıştır.²⁰ Bu aşamada akla şöyle bir soru gelebilir. “Allah'ın bu âlemi ve insanları yaratmasının sebebi olan teklifle amaçlanan nedir?”

Bu sorunun en temel cevabı Allah'ın insanı sevaba ulaştırmayı amaçlamasıdır. Yani Allah teklifle, insanın ancak teklif vasıtasıyla ulaşabileceği faydaları sunmayı amaçlamaktadır.²¹ Allah insanı yaratıp, ona hayat vermiş, aklî olgunluk bahşetmiş, onun fitratına kabihe (kötüye) karşı bir meyil (şehvet), hasene (iyiye) karşı ise soğukluk (nefret) yerleştirmiştir. Allah'ın böyle bir yaratmadan amacı ya insanı kabihe

¹⁷ Osman, Abdülkerim, *Nazariyyetü't-Teklif*, 38.

¹⁸ *Muğni*, XI, 387.

¹⁹ Osman, Abdülkerim, *age.*, 38-39. Nitekim cennet ehli, kendilerinde yalnız şehvet yaratılması sebebiyle fiillerinde meşakkat bulunmadığı için teklifle yükümlü değildirler. Bkz. Osman, Abdülkerim, *age.*, 39.

²⁰ Osman, Abdülkerim, *age.*, 31.

²¹ *Şerh*, 510.

düşürmektir, ya da onu yüceltmektir. İnsanı kabihe düşürmeyi kastetmesi Allah'a zulüm izafe etmek olacağından kabul edilemeyecek bir durumdur. O halde geriye tek seçenek kalır ki, o da tekliften maksadının, insana ancak teklifle ulaşabileceği dereceleri sunmak ve böylelikle onu yüceltmek olduğudur.²² Teklifin en temel işlevi budur. Daha kısa bir ifadeyle teklif bize Allah'ın nimetidir.²³ Konuyu daha da belirginleştirmek için "nimet" in kısımlarını belirtmeliyiz. Kadı'nın sisteminde nimetin üç çeşidi vardır:

1- İvaz: Ta'zim ve iclâl (yüceltme ve ululama) maksadı olmaksızın hak edene verilen faydadır. Allah bunu verdiği elemelerin ve hastalıkların karşılığında verir. Allah üzerine borçtur. Mükellef ve gayri mükellefe verilir.

2- Sevap: Ta'zim ve iclâl yoluyla (sebebiyle) hak edene verilen faydadır. Bir şeyi yapmanın ya da yapmamanın karşılığıdır. Allah bunu mükelleflere onların fiillerinin bir neticesi olarak vermek zorundadır.

3- Tafaddül: Allah'ın yapmasının da yapmamasının da eşit olduğu faydadır. Diğer bir deyişle istihkak esasına dayanmayan ve zorunluluk arz etmeyen faydadır. Allah bunu yapmak zorunda olmayıp, bununla kullarına tafaddülde bulunur, onları yüceltir.²⁴

İşte teklif konumu itibariyle bu sonuncu bölüme girer. Allah teklif nimetiyle bize tafaddülde bulunmuştur. O, yapmak zorunda olmadığı halde, insanlara teklifte bulunarak onların büyük derecelere (sevaba) ulaşmalarına zemin hazırlamış, böylelikle onlara büyük bir menfaat sağlamıştır.²⁵

Bu aşamada bazı problemler doğmaktadır. Teklifin maksadı olan "sevap" kavramı etrafında oluşan bu problemler bir takım sorulara sebebiyet vermektedir. Öncelikle şunu sorabiliriz: Madem teklifin amacı kişinin sevaba ulaşmasıdır, niçin bu sevap en başta kişiye verilmemekte ve kişi pek çok zorluklara düçar edilmektedir?

²² *Şerh*, 510.

²³ Nimet; lezzet ve sevinç yahut bunların her ikisine veya birine sebep olan, ulaştırıcı şeydir. Bkz. *Muğni*, XIII, 20; XIV, 34; *Şerh*, 80. Ayrıca krş. Hourani, George F., *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*, 105; Peters, Jan, *God's Created Speech*, 91.

²⁴ Osman, Abdülkerim, *age.*, 34.

²⁵ *Muğni*, XI, 134.

Arkaplanda teklifin lüzumsuzluğunu temel alan bu anlayışa²⁶ cevap olarak Kadı, böyle bir şeyin caiz olamayacağını, zira sevabın ta‘zim yoluyla hak edilen büyük bir fayda olduğunu ve Allah’ın bunu hak edene o kimseyi yüceltmek maksadıyla verdiğini söyler.²⁷ “Hak edilme (istihkak)” kavramı insanların denenmesini ima etmektedir. İnsanlar denenerek, imtihan edilerek birbirlerine oranla üstünlükleri ortaya konulmalıdır. Meselâ bir kimse bir yabancıya babası kadar saygı göstermez. Keza babasına da peygamber kadar saygı göstermez. Çünkü bunlar istihkakın sonucudur. Peygamber babadan, baba ise yabancından daha fazla saygıyı hak eder. İşte sevap da kişinin hak ettiği bir fayda olduğundan, insanların arasındaki farkın ortaya konulması gerekir ki, teklif bunu sağlamaktadır. Bu yüzden başlangıçta insanlara verilmesi doğru olmaz.²⁸

Bir diğer problem ise şudur: Tekliften maksat sevaba ulaşmaksa, o zaman sevaba ulaşmayacağı bilinen kimseye teklifte bulunmak hasen değildir. Problemi daha da somut bir hale getirirsek; küfre düşeceği kesin olarak bilinen kimseye yapılan teklif kabih değil midir? Kadı buna, kulun irade hürriyetini de göz önünde bulundurarak cevap verir. Ona göre tekliften maksat mutlaka kulun sevaba ulaşmasıdır diyemeyiz. Yani mükellef, kendi irade ve seçimini kullanarak teklife uygun davranmayabilir ve sevaba ulaşmayabilir. Teklif mükellefe ancak onun sayesinde elde edebileceği sevabı sunmaktadır. Bu yönden bakarsak sevaba ulaşacağı bilinen ile ulaşmayacağı bilinen kimsenin durumu aynıdır. Çünkü her ikisine de eşit fırsat verilmiştir.²⁹ Zaten Allah’ın adaleti ve hikmeti sabit olduğuna göre böyle bir şüphe gereksizdir. Zira teklifin Allah’tan sadır olduğu ve Allah’ın da kabih işlemeyeceği kesindir. Dolayısıyla teklif hasendir. Zira kabih olsaydı Allah bunu asla yapmazdı.³⁰ Mamafih Kadı detaylı bir açıklamada da bulunur.

Kadı ilk olarak şu noktaya işaret eder: Mümine yapılan teklifin hasen olduğu sabittir, çünkü iman etmiştir. Hasen olmasının sebepleri ise Allah’ın ona, yükümlü

²⁶ Nitekim Kadı bir takım kimselerin buradan yola çıkarak Allah’ı inkâr ettiklerini, “eğer hakîm bir yaratıcı olsaydı böyle bir teklifte bulunmazdı” dediklerini kaydeder. Bkz. *Şerh*, 511.

²⁷ *Muğni*, XI, 165-166.

²⁸ *Şerh*, 510-511.

²⁹ *Şerh*, 511.

³⁰ *Şerh*, 512.

tuttuğu şeye karşı güç vermesi, ona yönlendirmesi ve illetlerini gidermesidir. İşte Allah tüm bunları kâfir hakkında da yapmıştır. Bu yönüyle kâfir ile mümin arasında hiçbir fark yoktur. Fark sadece şu yöndedir. Mümin seçimini iyi yapmış, aklını kullanmış ve neticede iman etmiştir. Kâfir ise seçimini iyi yapmadığından dolayı iman etmemiştir. Ama bu, Allah'ın her ikisine de faziletli davrandığı gerçeğini değiştirmez.³¹

Kadı'nın burada anlatmak istediği şey, teklifin kabih sayılabilecek bir mecraya kaymasında Allah'ın değil, bizzat kulun (kâfirin) kendi rolünün olduğudur. Durumu şuna benzetebiliriz. Bir kimse boğulmakta olan iki kimseye tutunmaları için ipini uzattığında, ipi tutan kurtulur, tutamayan ise ölür. Keza açlıktan ölmek üzere olan iki kimseye yemek getiren bir kimseyi de düşünebiliriz. Aç olanlardan biri bu yemeği yerse ölmekten kurtulur, yemeyen ise ölür. Böyle durumlarda ipi sarkıtan yahut yemeği getiren hakkında onlara farklı davrandığını söyleyebilir miyiz? Hiç şüphesiz her ikisine de eşit davranmıştır.³² Dolayısıyla Allah teklif sayesinde kendi payına düşeni yapmıştır. O, kâfire teklifi sunmakla zarar vermek şöyle dursun, ona fırsatlar sunduğu için fayda sağlamıştır. Bir kimse birine para verip ihanda bulursa, para verilen de bu parayı kaybetse, veren kimsenin nimet verici (mün'im) olmaktan çıktığını kabullenebilir miyiz? Şüphesiz hayır; zira parayı veren değil, alan kaybetmiştir. Teklifte de teklifi yapan değil, teklifte bulunulan kimse (kâfir) zarara sebep olmuştur. Bu yüzden sorumluluk kulun kendisine ait olup, kâfirin küfründen dolayı Allah'ı sorumlu tutamayız.³³

D. Mükellefin Şartları

Teklifin sağlam bir zemine oturtulabilmesi için Kadı aynı zamanda teklife muhatap olan insanın sahip olması gereken özellikleri de inceler. Mükellefin yükümlü tutulduğu görevi yerine getirebilmesi için gerekli olan şartlar önemlidir. Çünkü bu şartlardan her hangi biri ortadan kalktığında teklif sıhhatini yitirir. Yani teklif-i ma lâ yutâk olur. Bu şartları üç ana başlık altında toplayabiliriz:

³¹ *Şerh*, 512.

³² *Şerh*, 512.

³³ *Şerh*, 514. Bu konunun detaylı açıklaması için bkz. *Muğni*, XI, 159 vd.

1- Mükellefin en başta yükümlü kılındığı şeyi yapmaya yahut terketmeye kadir olması gerekir. Yani ilk şart, “kudret”tir. Fiiller kulun makduratı altında olmalıdır.³⁴ “İnsan Fiilleri” bahsinde gördüğümüz gibi, insanda fiili yapabilecek istitâat (kudret) bulunmalı ve bu istitâat fiilin her iki yönüne de şamil olmalıdır. Eğer kulda istitâat bulunmazsa, bu, kulun fiile güç yetiremeyeceği manasına gelir ki, bu da teklif-i ma lâ yutâktır. Mükellefin fiile kadir olması demek, diğer bir yönden bakıldığında zorlamının (ilca) da kaldırılması demektir. Mükellefin fiili baskı altında yapması onun fiili kendi iradesiyle yapmadığının, bir anlamda kudretinin kendisinin değil, harici güçlerin kontrolü altında olduğunu gösterir. Yani mükellef, aynı zamanda fiili terke de kadir olmalıdır.³⁵

2- Mükellef fiil için gerekli olan aletlere sahip olmalıdır.³⁶ Aletlere sahip olmak kudretin kemalinden sayılıp; mükelleften, fiilin sadır olmasını engelleyecek illetlerin izalesini de kapsar.³⁷ Fiil için gerekli olan aletler fiilden önce, fiil anında yahut her ikisinde de ihtiyaç duyulan aletler olabilir. Meselâ, bir hedefi vurmak için “ok”a ihtiyaç duyulduğunda, bunu temin etmek bizzat mükellefin yapabileceği bir iş olup, Allah’ın bununla bir ilgisi yoktur. Allah kula oku vermeden de yükümlü tutabilir. Ancak sadece Allah’ın temin edebileceği aletlere gelince, Allah bunları insanlara mutlaka vermelidir.³⁸ Bunları vermeden insanları yükümlü tutması kabul edilemez. Vermediği anda teklif ortadan kalkar.³⁹

3- Mükellef için gerekli diğer şart ise ilimdir. Teklifin hasen olabilmesi için kudret ve aletlerin varlığı tek başına yeterli olmayıp, mükellef yükümlü tutulduğu görevin mahiyetini de bilmelidir.⁴⁰ Çünkü mükellef fiili yapmaya yöneldiğinde onunla diğer fiillerin arasını ayırmalı ve böylelikle gerçekten yükümlü tutulduğu fiili

³⁴ *Muğni*, XI, 367-368.

³⁵ *Muğni*, XI, 393 vd.

³⁶ *Muğni*, XI, 370.

³⁷ Osman, Abdülkerim, *age.*, 306.

³⁸ Kadı maalesef bunlara somut bir örnek vermez. Fakat kişinin fiili yerine getirmesini sağlayan ve “selametü’l-esbâb ve’l-alât” denilen insanın uzuvlarının sağlamlığını bu meyanda düşünebiliriz. Örneğin koşmak için ayak gerekir. Allah kişiyi koşmakla yükümlü tuttuğunda mutlaka ona, ayak vermelidir.

³⁹ *Muğni*, XI, 371; Ayrıca bkz. *Şerh*, 409 vd.

⁴⁰ *Muğni*, XI, 371.

işlemelidir. Bilme işi, eğer zaruri bir ilimle oluyorsa, Allah zaruri ilmi mutlaka onda yaratmalıdır. Eğer kesbi ilimle oluyorsa, Allah mükellefi bu ilmi elde etmeye (kesbetmeye) kadir kılmalı, bu bilgiyi kesbedecek gücü ona vermelidir.⁴¹

Tüm bu anlatılanları bir araya getirdiğimizde teklif-i ma lâ yutâk'ın olmayacağı ortaya çıkar. Nitekim Kadı böyle bir fikri ileri sürenin zaruri bilgilere karşı çıkmış olacağını, çünkü aklı başında herkesin felçliden yürümesini, yahut kör bir kimseden yazıyı harekemesini istemenin kabih olacağını bildiğini söyler.⁴² Bu bağlamda muarızlarının delil olarak kullandığı “Şunların isimlerini bana bildirin” (Bakara 2; 31) ayetinin teklif değil, acziyetin ikrarına yönelik olduğunu belirtir.⁴³ O, bu meselede naklî delil getirmenin sağlıklı olmayacağını, zira meselenin aklî ilkelere dayandığını belirtse de, alışılmış duruma uyararak “Allah kimseye gücünün üstünde bir şey yüklemeyiz” (Bakara 2; 286) ayetini naklî delil olarak getirir⁴⁴ ve teklif-i ma lâ yutâk'ın kesinlikle olmayacağını belirtir.

II. LÜTUF

A. Konuya Giriş ve Genel Görüşler

En genel tanımı itibariyle, “bir zorlama olmaksızın kulu taate yaklaştıran ve masiyetten uzaklaştıran fiil”⁴⁵ şeklinde tanımlanan lütuf, Allah'ın tüm fiillerinde kullarının faydasını gözettiği biçiminde anlaşıldığından,⁴⁶ ilâhi adalet çerçevesinde ele alınan konulardan biridir. Mezheplerin her biri konuya kendi zaviyelerinden bakarak değişik cevaplar vermişleridir.

Lütfü, kişide taate yol açacak kudretin yaratılması şeklinde tanımlayan⁴⁷ Eşariler, lütfun yapıldığında kulun iman etmesini sağlayacak bir etkide olduğunu kabul

⁴¹ *Muğni*, XI, 372.

⁴² *Şerh*, 400.

⁴³ *Şerh*, 401.

⁴⁴ *Şerh*, 401.

⁴⁵ Tehânevî, *Keşşâfü Istılahâti'l-Fünûn*, II, 1299.

⁴⁶ Leaman, O. N. H., “Lutf”, *EP*, V, 833.

⁴⁷ Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd*, 256.

ederler. İmam Eşari, Allah'ın yaptığında kâfirin iman etmesine sebep olacak lütfunun olduğunu belirterek,⁴⁸ bunun için “Şayet insanların küfürde birleşmiş bir tek ümmet olması (tehlikesi) bulunmasaydı, Rahman'ı inkâr edenlerin evlerinin tavanlarını ve çıkacakları merdivenleri gümüşten yapardık” (Zuhruf 43; 33) ayetini delil getirir. Ayette Allah'ın insanların küfre düşmesine sebep olabilecek şeyleri yapmaya kadir olduğuna işaret edildiğini, dolayısıyla Allah'ın bunun zıddına da, yani yaptığında hepsinin iman etmesini sağlayacak şeylere de kadir olduğunu söyler.⁴⁹ Mamafih Allah bu lütfu kullarına vermeyebilir ve böyle bir durumda da O'nu cimri olarak nitelendiremeyiz. Çünkü cimrilik, failin üzerine vacip olanı yapmamasıdır. Oysa Allah'ın üzerine vacip bir şey yoktur ki, O'nu cimri olmakla nitelendirelim.⁵⁰ Özetle Eşariler, Allah'ın kâfiri imana getirecek lütfu olduğunu, fakat bunu yapmak zorunda olmadığını, isterse yapacağını, isterse yapmayacağını, yaptığında kullarına tafaddülde bulunmuş olacağını ve bunun teklifin sıhhatini zedelemeyeceğini söylemişleridir.⁵¹

Ehl-i Sünnet'in diğer büyük ekolünü oluşturan Maturidiler ise, Allah'ın kullarına lütfedici (mütefaddıl) olduğunu ve adaletle muamele ettiğini kabul ederler. Onlara göre Allah kullarına hak ettiklerinden fazla sevap verir. Lütfu ile dilediğini hidayete ulaştırır, adaleti gereği de dilediğini dalaletle sevkeder.⁵² Mamafih Allah'ın lütfunun bulunduğu kabul edilmekle birlikte, bununla muamele etmesinin kendisine vacip olmadığı, lütfuyla muamele etmediğinde cimri veya zalim olarak nitelendirilemeyeceği de belirtilir.⁵³ Nitekim insanlar içinde küfür ve masiyete düşmüş olanların bulunduğu realitesi ve semavi dinlerde Allah'ın lütfuna mazhar olmak için O'na dua edilmesi gerektiği prensibi, lütfun Allah'a vacip olmadığına bir göstergesidir.⁵⁴ Çünkü lütfun Allah'a vacip olduğunu söylemek, O'nun kudretini sınırlandırmak ve ulûhiyeti zedelemek demektir.⁵⁵

⁴⁸ Eş'arî, *el-İbâne*, 47.

⁴⁹ Eş'arî, *el-Lüma'*, 148. Benzer ifadeler için bkz. Bâkılânî, *Temhîd*, 379-381.

⁵⁰ Eş'arî, *age.*, 148.

⁵¹ Menna'î, A. Yusuf, *Usûlü'l-Akide beyne'l-Mu'tezile ve's-Şi'ati'l-İmamiyye*, 299.

⁵² Beyazîzade, *age.*, 57.

⁵³ Neseî, Ebu'l-Mu'în, *Tebîratü'l-Edille*, II, 723-733.

⁵⁴ Neseî, Ebu'l-Mu'în, *age.*, II, 723-733.

⁵⁵ Pezdevî, *age.*, 178-179.

Mutezile ekolü ise, adalet prensipleri gereği lütuf konusunda aklî bir temellendirmeye giderek, Allah'ın bütün fiillerinde bir maksat ve gayenin bulunduğunu, gayesiz iş yapmanın abes ve sefeh olduğunu, kulları ile ilgili olarak yaptıklarının onların yararına olması gerektiğini, onlara adaletle muamele ettiğini, adaleti gereği de kullarına farklı fırsatlar vermediğini, herkes için geçerli olan bir lütufta bulunduğunu ve bunun kendisine vacip olduğunu iddia etmiştir. Fakat onlar Ehl-i Sünnet'in aksine bu lütfun kulları imana zorlayacak bir lütuf olmadığını söylemişlerdir.⁵⁶ Genel kanaat böyle olmakla birlikte Mutezile, lütfun keyfiyeti hakkında kendi içinde ihtilafa düşmüştür.⁵⁷ Bağdat ekolü lütfun, tıpkı aslah meselesinde olduğu gibi, tüm alanlarda geçerli olduğunu söylemesine karşılık, Basra ekolü lütfun ancak tekliften sonra vacip olduğunu söylemiştir.⁵⁸ Bunun sebebi; Bağdat ekolünün lütfu, aslah olarak kabul etmesi, Basralılar'ın ise zorunlu kılan sebep olarak teklifi görmeleridir.⁵⁹

Bununla birlikte Mutezile içerisinde lütfu kabul etmeyenler de vardır. Bunlardan biri olan Bişr b. el-Mu'temir lütfun Allah'a vacip olmadığını söyler. Ona göre Allah'ın yaptığında tüm kullarının hür bir şekilde iman etmesini sağlayacak lütuf vardır.⁶⁰ Yani Allah'ın lütfu eğer gerçekleşmiş olsaydı herkes iman etmiş olurdu. Fakat insanlar arasında kâfirlerin varlığı bu lütfun Allah'a vacip olmadığını gösterir.⁶¹ Cafer b. Harb ise Allah'ın lütfu ile iman edenlerin, bu lütfu mazhar olmadan iman edenler kadar sevaba müstehak olmadıklarını söylemekte, insanlar için aslah olanın lütufta bulunulmamak olduğunu belirtmektedir. Yani o, lütfun verilmesinin, aslahın (sevabın) eksilmesi manasına geldiği için lütfun bulunmadığını ima etmiştir.⁶² Neticede

⁵⁶ *Muğni*, XI, 291-293.

⁵⁷ Eş'arî, Mutezile'nin lütuf konusunda dört ana gruba ayırdığını söyler ve bunları Bişr b. el-Mu'temir, Cafer b. Harb, Cumhûr-i Mutezile ve Muhammed b. Abdülvehhab el-Cübbai (Ebu Ali el-Cübbai) şeklinde tasnif eder. Bkz. *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 246- 248.

⁵⁸ Menna'î, A. Yusuf, *age.*, 302.

⁵⁹ *Muğni*, XIII, 7.

⁶⁰ Hayyât, *el-İntisâr*, 52; Ka'bî, *Makalât*, 72.

⁶¹ *Şerh*, 520. Mamafih Bişr'in bu görüşünden döndüğü rivayet edilir. Bkz. Hayyât, *age.*, 52- 53.

⁶² *Muğni*, XIII, 5. Kadı Abdülcebbar, Cafer b. Harb'in bu görüşünden döndüğünü ve Dirâr b. Amr dışında (Dirâr bu konuda Eşariyye'nin görüşünü benimser) tüm Mutezile'nin bu konuda ittifak ettiğini söyler. Bkz. *Muğni*, XIII, 5. Cafer b. Harb'in bu görüşünün net olmadığı, lütfun vücûbu ile inkârı arasında bir yol olduğu yorumları da yapılmıştır. Bkz. Menna'î, A. Yusuf, *age.*, 301.

Mutezile'nin tamamına yakınının, keyfiyyetinde anlaşılamasalar da, Allah üzerine vacip bir lütuf anlayışını benimsediğini söyleyebiliriz.

B. Lütfun Dayanağı

Kadı Abdülcebbâr'ın lütuf anlayışına girerken öncelikle lütfun dayanağını belirtmeliyiz. Kadı'nın sisteminde Allah'ın insanı yaratıp, teklifte bulunduktan ve bu teklifte bulunduğu fiili yükledikten sonra onu, yardımını vermeden olduğu gibi bırakması düşünülemez.⁶³ Tüm bu aşamalardan sonra Allah, insana onu iyi şeylere yaklaştıran, bunları seçmesini kolaylaştıran yardımını da vermelidir.⁶⁴ Mutezile'nin ve özellikle Kadı'nın bu yargıya ulaşmasında Allah'ın insanlara teklifte bulunmasıyla, ilâhi adalet fikri arasındaki ilişkinin büyük etkisi vardır. Çünkü Allah insana teklifte bulunduğu müddetçe, onu teklif üzerine kadir kılacağı gibi, ona arız olan illet ve engelleri de ortadan kaldırmalı ve onun taate yaklaşmasını sağlayacak olan sebepleri de hazırlamalıdır.⁶⁵ Eğer Allah bunu yapmazsa adaletsiz davranmış olur.⁶⁶ İşte lütuf olarak adlandırılan bu yardımın dayanağı, yani insana verilmesinin sebebi Allah'ın adaleti ve hikmetidir.

C. Lütfun Tanımı ve İsimleri

Kadı'ya göre lütuf “kişinin kendisine vacip olanı seçmesini sağlayan ve kabihten de uzak durmasına yol açan, yahut vacibi seçmeye, kabihi de terk etmeye yaklaştıran her şeydir.”⁶⁷ Tanımdan anlaşıldığı üzere lütfun amacı kişinin haseni (vacibi) seçmesini sağlayan motivlerini (da'î), kabihi işlemekten sakınmasına yardım eden güdülerini (sarif) kuvvetlendirmektir.⁶⁸ Bu bağlamda lütuf, teklif meselesine bağlı bir konu olduğundan, insan fiilleriyle de ilgilidir. Yani kişiye verilen lütuf onun seçme

⁶³ Osman, Abdülkerim, *age.*, 386.

⁶⁴ Abrahamov, Binyamin, “Abd al-Jabbar's Theory of Divine Assistance (*Lutf*)”, *JSAI*, XVI, 43.

⁶⁵ Osman, Abdülkerim, *age.*, 387.

⁶⁶ Abrahamov, Binyamin, “agm.”, *JSAI*, XVI, 43.

⁶⁷ *Muğni*, XIII, 9; *Şerh*, 518-519. Benzer bir tanım için bkz. *Müteşâbih*, 719.

⁶⁸ Osman, Abdülkerim, *age.*, 389.

hürriyetini ortadan kaldıracak bir seviyede olmamalıdır.⁶⁹ Şöyle ki; eğer lütuf kişiyi taate zorlayacak olursa kişi bu taatin neticesinde sevabı elde edemez. Çünkü teklifin temeli olan seçme ve hürriyet mekanizması yok olmuştur. Bu noktanın üzerine vurgu yapan Kadı, lütfun kişinin ihtiyarını yok ettiği anda lütuf olmaktan çıkacağını, zira lütfun varlığının kişinin irade hürriyetiyle var olduğunu belirtir.⁷⁰

Lütfun değişik isimleri de vardır. Bunlardan biri “tevfik”tir. Eğer insanın taati Allah’ın lütfuna muvafık olursa lütuf, tevfik ismini alır.⁷¹ İnsan yükümlülüklerini yerine getirip, Allah’ın iradesine (konumuz açısından bakıldığında “lütfu”na) uygun olarak fiil işlerse, o zaman lütuf Allah’ın hidayeti olur. Bir anlamda insanın hidayete ulaşma çabasına muvafakat eder. Eğer insan itaat etmezse, Allah’ın lütfuna aykırı davranır, bu da Allah’ın ona hidayeti vermediği manasına gelir. Bu durumda pek tabii lütuf, “tevfik” olmaz.⁷² Keza lütfu “ismet” de denilir. Çünkü lütuf, aynı zamanda insanların günahattan korunması manasına da gelir. Allah insana lütfu verdiğinde eğer insan günahlardan sakınırsa, lütuf insanı günahlardan koruyan bir fonksiyon üstlendiği için “ismet” olarak adlandırılır.⁷³

Mükellef, kurtuluşa ermek ve cezadan kurtulmak amacıyla yükümlü kılındığı şeyi yapmayı arzuladığında, bu arzusu ancak amacına ulaşmasını engelleyecek durumların (illetlerin) ortadan kaldırılmasıyla gerçekleşir. İşte bu illetlerin kaldırılması da Allah’ın lütfu sayesinde olur. Bu bağlamda lütuf için aynı zamanda “illetlerin izalesi (izahetü’l-‘ilel)” tanımlamasını da kullanabiliriz.⁷⁴ Lütfu verilen diğer isimler ise “salah” ve “maslahat”tır. Zira salah fayda demektir. Fayda ise lezzet, sürûr (sevinç) ya da bu ikisine ulaştırın şeydir. Lütuf, dini açıdan kişinin sevaba ulaştırın şeyi seçmesine

⁶⁹ Mennai, A. Yusuf, *age.*, 298.

⁷⁰ *Muğni*, XI, 291-293; *Şerh*, 519. Nitekim Kadı lütuf konusundaki muarızlarından Mücbire ile pek fazla tartışmaz. Ona göre Mücbire ihtiyar görüşünü reddeder. Oysa lütuf failin fiili seçmesine veya terkine yol açan, yahut yaklaştıran şeydir. Yani kulun seçimi önemlidir. Dolayısıyla Mücbire ile temelde anlaşılmadığından tartışmaya gerek yoktur. Bkz. *Şerh*, 519-520.

⁷¹ *Muğni*, XIII, 12; *Şerh*, 519.

⁷² Abrahamov, Binyamin, “agm.”, *JSAI*, XVI, 45, 28 nolu dipnot.

⁷³ *Muğni*, XIII, 15; *Şerh*, 519.

⁷⁴ *Muğni*, XIII, 19; *Müteşâbih*, 716.

yardımcı olduğundan, yani onun faydasına yönelik olduğundan “salah” ve “maslahat” olarak isimlendirilir.⁷⁵

Bu çerçevede lütfu, insanların fiillerini yapabilmesine imkân sağlayan şey (temkin) olarak da düşünebiliriz. Fakat burada üzerinde durulması gereken bir nokta da şudur ki, lütuf ile temkin tam manasıyla örtüşmezler. Aralarında ki temel fark şudur: Temkin bir şeye güç yetirmektir. Dolayısıyla bir fiilin zıddına da geçerlidir. İnsan temkin vasıtasıyla haseni seçebileceği gibi, kabihi de seçebilir. Zira teklifin temel vasfı budur. Eğer insan kabihe değil de, sadece hasene güç yetirebilecek tarzda yaratılmış olsaydı, bu, teklifteki seçim hürriyetini kaldıracağından asla kabul edilemeyecek bir durum olurdu. Lütuf ise temkinden daha dar kapsamlıdır. Çünkü lütufda sadece taate (hasene) karşı bir güçlendirme vardır. Eğer Allah insanı kabihe karşı güçlendirseydi, kabih işlemiş olurdu.⁷⁶

D. Lütfun İsbatı

Konunun bu aşamında Kadı'nın lütfu ispatlama çabalarına da değinmeliyiz. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, lütfun gerekliliği bizzat Allah'ın adaletinin ve hikmetinin bir gereği olsa da, Kadı bunu ispatlamak amacıyla bazı ayetleri de delil olarak getirir.⁷⁷ Bunlardan ilki, “Allah'ın size lütfu ve rahmeti olmasaydı, pek azınız müstesna, şeytana uyup giderdiniz” (Nisa 4; 83) ayetidir. Bu ayet bizim şeytana uymamamızın sebebinin Allah'ın lütfu olduğunun açık belirtisidir. Eğer Allah lütfunu bize vermemiş olsaydı çoğumuz şeytana uyardık.⁷⁸ Bir diğer ayet ise şudur. “Şayet insanların küfürde birleşmiş bir tek ümmet olması (tehlikesi) bulunmasaydı, Rahman'ı inkâr edenlerin evlerinin

⁷⁵ *Muğni*, XIII, 20. Kadı, salah manasında bir lütfun ancak dini konularla ilgili olduğunu, dünyevî meseleleri içermediğini belirterek, bu sebepten dolayı mükellef olmayanlar yahut kendisine dünyevî bir fayda sağlayan mükellefler hakkında lütfun “salah” manasında kullanılmayacağını belirtir. Bkz. *Muğni*, XIII, 20.

⁷⁶ Osman, Abdülkerim, *age.*, 390; Hourani, George F., *age.*, 127.

⁷⁷ Abdülkerim Osman, Kadı'nın sistemi içerisinde lütfun varlığının kesin olarak ancak sem'î delillerle ispatlanabileceğini, zira lütfun “temkin” gibi bizzat teklifin varlığıyla sabit olan bir özellik taşımadığını belirtir. Bkz. Osman, Abdülkerim, *age.*, 391.

⁷⁸ *Muğni*, XIII, 190.

tavanlarını ve çıkacakları merdivenleri gümüşten yapardık.” (Zuhruf 43; 33)⁷⁹. Biz Allah’ın bu söylediği şeyleri yapmadığını gayet iyi biliyoruz. Çünkü yapsaydı insanlar küfürde birleşen tek bir millet olurdu ki, bu da mefsedettir. Oysa Allah bunun aksini yapmış ve insanların küfürde birleşmesini engellemiştir. İşte bu da O’nun lütfudur.⁸⁰ Bu bağlamda ele alabileceğimiz son ayet ise “Allah kullarına rızkı bol bol verseydi yeryüzünde azarlardı. Fakat O, (rızkı) dilediği ölçüde indirir. O, kullarının haberini alandır, onları görendir” (Şura 42; 27) ayetidir. Ayetten Allah’ın rızkı kullarına, onları ayrılığa düşürmeyecek derecede indirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim ayetin son kısmı, (O, kullarının haberini alandır, onları görendir) Allah’ın kullarının durumunu bildiği ve rızkı onların maslahatına yönelik olarak indirdiğini göstermektedir. Allah’ın, rızkı kullarının maslahatını gözeterek indirmesi ise lütfudur.⁸¹

E. Lütfun Kısımları

Konumuzun en temel öğelerinden birini de lütfun kısımları oluşturmaktadır. Bu konuya girmeden önce lütuf olabilecek bir takım örnekler vermeliyiz. Belirttiğimiz üzere lütfun temel vasfı kişiyi vacibe yaklaştırmayı, kabihden de uzaklaştırmayıdır. Bu bağlamda hadlerin (şer’i cezaların) uygulanması lütfudur. Çünkü bunları gören insan vacipleri yapmaya yaklaşır, kabihlerden uzaklaşır. Kişini eceli bir lütfudur. Zira kişi ecelini düşünerek vacipleri yapmaya, kabihleri terketmeye yaklaşır. Peygamberlerin gönderilmesi, rızkın bollandırılması yahut daraltılması, bir kişiye yapılan emr-i bi’l-maruf nehy-i ani’l-münker, kişide bulunan nazar ve marifet melekeleri (yani akıl), insanın sağlık ve sıhhati, kutsal kitaplar da lütuf kapsamında değerlendirilir. Çünkü bunların hepsi insanı zorlamadan vacipleri yapmaya, kabihleri de terk etmeye yakınlıştırır.⁸²

En genel manada lütuf ikiye ayrılır:

⁷⁹ Bu gibi ayetlerin Eşariler tarafından lütfun olmadığına dair delil olarak getirildiğini görmüştük. İlginç gelebilecek olan bu noktanın çözümü, muhtemelen Eşariler’in lütfu, yapıldığında kesinlikle imana sebep olacak bir etken olarak bakmalarına karşın, Mutezililer’in kesinlik arz etmeyip, yakınlıştırıcı unsur olarak görmelerinde bulunabilir.

⁸⁰ *Muğni*, XIII, 192.

⁸¹ *Muğni*, XIII, 193-194. Krş. Zemaşerî, *Keşşâf*, IV, 217.

⁸² Osman, Abdülkerim, *age.*, 392-393. Ayrıca bkz. Leaman, O. N. H., “agmd.”, *Eİ*², V, 833.

1- Allah'ın fiili olan lütuf,

2- Allah'tan başkasının fiili olan lütuf. Lütfun bu çeşidi de kendi arasında ikiye ayrılır:

a- Bizim fiilimiz olan lütuf,

b- Bizden başkasının fiili olan lütuf.⁸³

Bizim konumuz açısından önem teşkil eden ilk kısım olduğu için diğerleri hakkında bir kaç söz söyledikten sonra bu kısım üzerinde detaylarıyla duracağız.

Bizim fiilimiz olan lütuf, yani mükellefin kendisine karşı lütfu onu ibadetlere ve marifetullahı götüren düşüncelerden oluşur. Kişinin kendi düşünceleri bu aşamada kendisini Allah'ı bilmeye ve O'na ibadet etmeye yönlendirdiği için, onun hakkında lütuf olur.⁸⁴

Başkasının bize olan lütfunu ise temkin şeklinde oluşan lütfu benzetebiliriz. Mesela her hangi biri, bir arkadaşına onun yükümlü olduğu görevleri yerine getirebilmesi için uygun ortam, bir takım aletler vs. sağlar. Kişinin bu yardımları, arkadaşına güç verip onu görevi ifaya yakınlaştırdığı için lütuf olmuştur.⁸⁵

Konumuz açısından en önemlisi Allah'ın fiili olan lütufudur. Bu konudaki açıklamalarımıza yardımcı olması açısından bir noktaya değinmeliyiz. Kadı'nın bu konuda tartıştığı kişilerin başında Bişr b. el-Mu'temir⁸⁶ gelir. Bişr ve ashabına göre lütuf, Allah'a vacip değildir. Onların temel tezi şudur: Allah'ın insanlara bahşettiğinde insanların tamamının kabihlerden kaçınıp, vacipleri yapmasını sağlayacak lütfu vardır. Yani tüm insanların inanmasını sağlayacak bir lütuf onun kudreti altındadır. Oysa

⁸³ *Şerh*, 519. Kadı, *Şerh*'te bu tür bir ikili ayırıma dayanan iki aşamalı bir tasnifte bulunsa da, *Muğni* ve *Müteşâbih*'te lütfu doğrudan; a) Allah'ın fiili olan lütuf, b) Mükellefin fiili olan lütuf, c) Allah'tan ve mükelleften başkasının fiili olan lütuf şeklinde üçe ayırır. Bkz. *Muğni*, XIII, 27; *Müteşâbih*, 720.

⁸⁴ *Müteşâbih*, 721. Ayrıca bkz. *Muğni*, XIII, 27-31.

⁸⁵ *Muğni*, XIII, 27-28.

⁸⁶ Ebu Sehl Bişr b. el-Mu'temir el-Hilâlî. 6. tabakadan olup, Mutezile'nin Bağdat ekolünün kurucusudur. Bişriyye fırkası ona nisbet edilir. Muhaliflerinin görüşlerini reddettiği 40 bin beyitlik bir kasidesi olduğu rivayet edilir. Lütuf va aslah konusundaki görüşleri önemlidir. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 156-158; İbnü'l-Murtaza, *Tabakatü'l-Mu'tezile*, 52-54; Ka'bî, *age.*, 72; Kadı Abdülcebâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 265-266; Neşşar, A. Sami, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II, 232; Nader, A. N., *Felsefetü'l-Mu'tezile*, I, 8.

insanlar arasında inanmayanların varlığı bilinmektedir. Dolayısıyla bu da lütfun Allah'a vacip olmadığına belirtisidir.⁸⁷

Görüldüğü üzere Bîşr b. el-Mu'temir ve ashabı, lütfu, Allah'ın insanlara bahşettiği zaman insanların mutlaka iman etmelerini sağlayacak bir etken olarak düşünürler.⁸⁸ Halbuki Kadı'ya göre lütuf sadece bir motivasyondur. O, Allah'ın kâfiri mümin yapabileceğini reddetmemektedir. Fakat böyle bir iman insanın seçimi olmadığı için geçersizdir. Bu yüzden lütfu insanın hür olmasıyla birlikte düşünmeliyiz ve Allah'a acziyet isnadı korkusuyla reddetmemeliyiz.⁸⁹

Şimdi, Allah'ın lütfunu detaylarıyla inceleyebiliriz. Kadı lütfun Allah'a vacip olduğunu kabul etmekle birlikte, detaylarda ihtilaf olduğunu söyler ve bu ihtilafı açıklığa kavuşturmak için lütfun bu kısmını da tasnife tabi tutar. Kadı bu ayırımı teklif kavramıyla bütünlük içerisinde, teklif kavramını kıstas olarak yapar ve Allah'ın lütfunu üçe ayırır.

- 1- Tekliften önce olan lütuf,
- 2- Teklifle birlikte (teklif anında) olan lütuf,
- 3- Tekliften sonra olan lütuf.⁹⁰

Tekliften önce olan lütuf şüphesiz Allah'a vacip değildir. Çünkü lütuf teklifin gerektirdiği bir durumdur. Böyle bir durumda teklif yoktur ki, onun sonucunda oluşacak olan lütuf vacip olsun.⁹¹

Teklif anında olan lütfun da vacip olmadığı hususunda şüphe yoktur. Bunun nedeni ise teklifin bizzat kendisinin Allah'a vacip olmamasıdır. Aksine teklif "tafaddül"dür. Dolayısıyla teklifle beraber olan şeyin de vacip olmaması gerekir.⁹²

⁸⁷ Şerh, 520. Bîşr ve ashabının (Ashab-ı Lütf) bu konudaki temel dayanakları Kur'an-ı Kerim'de geçen hidayetin ve imanın Allah'ın meşietinde bulunduğunu gösteren ayetlerdir. Bkz. Ahmed, M. Kamil, *Mefhumu'l-'Adl fi Tefsiri'l-Mu'tezile*, 234.

⁸⁸ Abrahamov, Binyamin, "agm.", *JSAI*, XVI, 50, 45 nolu dipnot; Ahmed, M. Kamil, *age.*, 233.

⁸⁹ *Muğni*, XIII, 202-203.

⁹⁰ Şerh, 520.

⁹¹ Şerh, 521. Zira tekliften önce olan lütuf temkin nev'indedir. Teklifin olmadığı bir anda temkine zaten gerek yoktur. Dolayısıyla lütfu da ihtiyaç yoktur. Bkz. Avva, Adil, *el-Mu'tezile ve'l-Fikrül-Hürr*, 329.

⁹² Şerh, 521.

Tekliften sonra olan lütfu gelince, bu kısım diğerlerinden ayrılır. Çünkü vücûb ale'llah" fikri burada devreye girer. Zira Kadı'ya göre lütfun bu çeşidi Allah üzerine vaciptir.⁹³ Bunu gerekli kılan şey ise şudur: Allah kulu yükümlü tuttuğunda (mükellef kıldığında) hiç şüphesiz bunu yapmaktaki amacı da kula sevap (mükâfat) derecesini sunmaktır. Eğer Allah kendi makduratında, yaptığında kulun vacibi seçmesine (yapmasına) ve kabihten de uzaklaşmasına yol açan bir fiil olduğunu biliyorsa, Allah bu fiili mutlaka yapmalıdır. Aksi takdirde kendi maksadını nakzeder. Bir anlamda Allah kendi amaçladığı şeyi, bizzat kendisi engeller. Kadı bu durumu şuna benzetir. Bir kimse hazırladığı bir yemeğe bir arkadaşının gelmesini ister ve bilir ki, o arkadaşı yemeğe, kendisinin (davet edenin) bir elçisini göndermedikçe icabet etmeyecektir. Bu durumda davet edenin mutlaka elçisini, arkadaşına göndermesi lâzımdır. Eğer göndermezse kendi amacını nakzetmiş olur. İşte lütuf da tıpkı bunun gibidir.⁹⁴

F. Vücûb Ale'llah

Görüldüğü üzere Allah üzerine bir takım görevlerin vacip olduğu fikri burada devreye girmiştir. Fakat yine de bunu net bir şekilde ortaya koymamız zordur. Kadı, özellikle "salah-aslah" bahsinde daha net olarak görüleceği gibi, sanki "vücûb" lafzını kullanmaktan imtina eder gibidir. Nitekim bunu doğrulayacak fikirler serdetmektedir.

Buna şöyle bir örnek verebiliriz. Eğer lütfun bu çeşidinin mükellef için yapılması vacibse, Allah bunu yapmadığında mükellefin durumu ne olur? Sevap ve ikabı (mükâfat ve ceza) yahut medih ve zemmi (övgü ve yergi) hak eder mi? Yoksa teklifin şartlarından biri ortadan kalktığı için hiçbiri gerekmez mi?

Kadı'nın fikirlerinin oluşumunda büyük etkisi olan Ebu Haşim, Allah'ın bu lütfu yapmadığında, mükellefi cezalandırması ve yermesinin hasen olmayacağını söylese de, Kadı bu konuda hocasına muhalefet eder. O, böyle bir durumda cezanın kalkacağını, fakat yerginin kalkmayacağını söyler. Böylelikle Allah'ın, vacip olan tüm şeyleri yapmasa da bunun bir takım sonuçlarının devam edeceğini vurgular. Bir

⁹³ *Muğni*, XIII, 27.

⁹⁴ *Şerh*, 521; *Müteşâbih*, 719.

anlamda kısmen de olsa vacibin yapılmasa da olabileceğini belirtmektedir. Bu da “vücub” fikrinin yumuşatılmasıdır.⁹⁵

Bir diğer problem olarak da şunu gösterebiliriz. İman etmek kula yüklenen bir görevdir. İman için iki yol vardır. Birincisi lütuf sayesinde ulaşılan iman, diğeri lütufsuz olarak ulaşılan imandır. Böyle bir durumda Allah lütfu vermeksizin kula iman etmeyi yükleyebilir mi? Kadı'nın “şeyhimiz” dediği Ebu Haşim buna cevaz verir. Fakat bundaki sevabın diğesine oranla, yani lütuf sayesinde ulaşılan imana nazaran daha fazla olması gerektiğini, çünkü diğesine oranla daha fazla zorluk (meşakkat) içerdiğini belirtir.⁹⁶ Kadı da aynı görüşü takip eder. Ona göre eğer böyle bir yükümlülük kulun hayrına yönelikse ve böyle bir durumun imana engel olamayacağı sabitse, böyle bir teklif (lütufsuz iman etmek) geçerlidir. Kul, pek tabii daha fazla meşakkate dayandığı için daha fazla sevap alacaktır.⁹⁷

Görüldüğü üzere Kadı, vacip olarak nitelendirdiği fiillerin yapılmasa da sonuçlarının geçerli olacağını söylemektedir. Böyle bir düşünce ise “vücüb ale'llah” fikrinin yumuşatılması demek olup, Mutezile'nin aşırı görüşlerinin törpülenmesi ve Sünni doktrinle uzlaşma çabaları olarak kabul edilebilir.

III. SALAH – ASLAH

A. Konuya Giriş ve Mezheplerin Görüşleri

Salah, “kişi için faydalı olmak, onun haz ve sevinç duymasına vesile olmak” anlamına gelmekte olup⁹⁸; yine bu kökten türemiş olan aslah da “kullar için en uygun, en faydalı şey” manasındadır.⁹⁹ Allah'ın insanlar için hayırlı ve elverişli olanı yaratmak

⁹⁵ Osman, Abdülkerim, *age.*, 398. Lütuf olmadığı halde kul vacibi işlerse yahut kabihî terkederse tüm Mutezile'nin kabul ettiği gibi Kadı da kulun sevabı hak ettiğini kabul eder. Bkz. *Muğni*, XIII, 71.

⁹⁶ *Muğni*, XIII, 173.

⁹⁷ *Muğni*, XIII, 171 vd. Krş. Osman, Abdülkerim, *age.*, 399.

⁹⁸ İlhan, Avni, “Aslah”, *DİA*, III, 495.

⁹⁹ Watt, W. Montgomery, “Al-Aslah”, *EP*, I, 713.

zorunda olduğunu, bunun O'nun üzerine vacip olduğunu¹⁰⁰ ileri süren bu görüş, Mutezile kelâmının temel fikirlerinden biridir.

Mutezile içerisinde (ve pek tabîî kelâm tarihinde) aslah nazariyyesini ortaya atanların ilki Nazzâm'dır.¹⁰¹ Nazzâm'ın görüşünü şöyle özetleyebiliriz: "Allah kullarının salahına olan şeyin aksini yapmaya kadir değildir. O, cennet ehlinin nimetlerinden en küçük miktarda da olsa hiç bir şey eksiltemez. Çünkü bu nimetler onların salahıdır ve onların salahına olan bir şeyin eksilmesi zulümdür."¹⁰² Böylelikle Nazzâm, Allah'ın tüm fiillerinin kulları için aslah olduğunu söylemiştir. Mutezile'nin çoğunluğu Nazzâm'a bu görüşünde tâbi olmuştur. Fakat iki ana gruba ayrılmışlardır. Bağdat Mutezilesi Allah'ın hem dünyevi, hem de dini meselelerde kulları için aslahı yapmasının gerektiğini belirtmiştir. Onlara göre eğer Allah bunları yapmazsa cimri ve zalim olur.¹⁰³ Bu yüzden onlar Allah'ın bu âlemi yaratmasını, insanlara teklifte bulunmasını, onlara akıl ve kudret vermesini, fiilleri işleme konusunda tüm engelleri kaldırmasını Allah'a vacip kılmışlardır. Onlara göre kulun şimdi ve gelecekte başına gelmiş olan ve gelecek olan tüm fiiller onun için aslahtır.¹⁰⁴ Öyle ki, kâfirlerin ebedi olarak cehennemde kalmaları bile onların aslahına yöneliktir.¹⁰⁵

Basra Mutezilesi ise Bağdat ekolünün bu görüşünü reddetmiş, Allah'ın dünyevi meselelerde kulları için aslahı yapması gerektiğini kabul etmemiştir. Onlara göre aslah ancak dini konularda geçerlidir. Bundan dolayı Allah'ın bu âlemi yaratmasını ve kullarına teklifte bulunmasını vacip görmemişler, Allah'ın bununla kullarına tafaddülde

¹⁰⁰ Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi-Giriş*, 175.

¹⁰¹ Osman, Abdülkerim, *age.*, 401.

¹⁰² Bağdâdî, *age.*, 115; Hayyât, *age.*, 17, 23; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 62. Nazzâm'ın bu fikri dış kaynaklardan aldığı söyleyen görüşler vardır. Bunlar arasında, aslah fikrinin Aristo'dan, Revakî (Stoist) filozoflardan, Maniheiztler'den yahut Hristiyanlar'dan alındığını belirtenler vardır. Bu görüşler için bkz. Bağdâdî, *age.*, 115; Şehristânî, *age.*, I, 61; Carullah, Z. Hasan, *age.*, 105-106; Nader, A. Nasri, *age.*, II, 74- 77. Abdülkerim Osman, Nazzâm'ın dış tesirlerden, özellikle de eski Yunan filozoflarından etkilendiğini kabul etmekle birlikte, bu fikrin oluşumunda Mutezile'nin ilâhi adalet, hikmet gibi kendi fikirlerinin yeteceğini, bu yüzden bir dış tesir aramaya gerek olmadığını söyler. Bkz. Osman, Abdülkerim, *age.*, 402.

¹⁰³ Râvî, Abdüssettar, *el-'Akl ve'l-Hürriye*, 359.

¹⁰⁴ Cüveynî, *age.*, 247.

¹⁰⁵ Menna'î, A. Yusuf, *age.*, 290.

bulduğunu söylemişlerdir. Öyle ki Allah, teklif olmadığı anda kullarına akıl ve güç vermek zorunda değildir.¹⁰⁶

Mutezile içerisinde aslah anlayışını tamamiyle reddedenler de vardır. Bunların başında Bîşr b. el-Mu‘temir gelir. Bîşr’e göre Allah kulları için aslahı yapar diyemeyiz. Çünkü O’nun makduratında aslahın bir sonu yoktur. Zihinde hiç bir aslah düşünülemez ki, ondan daha aslahı olmasın. Yani aslah sonsuzdur. Aslahı Allah’a vacip kıldığımızda, Ona sonu olmayan (bir anlamda somut olarak ne olduğu belli olmayan) bir şeyi vacip kılmış oluruz ki, bu aklın kabul edemeyeceği bir düşüncedir.¹⁰⁷

Mutezile’nin tam karşısında yer alan Ehl-i Sünnet’in bu konudaki görüşlerini birlikte incelememiz mümkündür. Ehl-i Sünnet aslah fikrinin tutarsızlığını “ihve-i selâse (üç kardeş)”¹⁰⁸ tartışmasıyla göstermeye çalışmış, böyle bir fikrin Allah hakkında “vücûb” lafzını kullanarak O’na bir takım görevler yüklediği saikiyle reddetmişlerdir.¹⁰⁹ Aslah, kudreti sınırlandırdığından ulûhiyyeti zedelemektedir. Zira ulûhiyyet vücûp kabul etmez.¹¹⁰ Keza aslah anlayışı “O, dilediğini saptırır, dilediğini doğru yola eriştirir” (Nahl 16; 93), “Allah’ın saptırdığını yola getirecek yoktur” (Araf 7; 186) gibi, Allah’ın kullarını saptırdığını, dolayısıyla onlara zarar verdiğini ve böylelikle onların salahına olmayan şeyi yaptığını ortaya koyan ayetlere de aykırı düşmektedir.¹¹¹ Aslah fikrini kabul ettiğimizde bir takım dini ritüeller de anlamsız kalacaktır. Meselâ Allah’a karşı hamd ve şükürde bulunmamız abes olacaktır, zira Allah ancak görevini

¹⁰⁶ Osman, Abdülkerim, *age.*, 403; Frank, Richard M., “Moral Obligation in Classical Muslim Theology”, *JRE*, II, sy. 2, 206.

¹⁰⁷ Ka‘bî, *age.*, 72; Menna‘î, A. Yusuf, *age.*, 291. Fakat Bîşr’in bu görüşünden döndüğü ve tövbe ettiği belirtilir. Bkz. Ka‘bî, *age.*, ay. Benzer bir görüş Cafer b. Harb’a da atfedilir. Ona göre Allah insanlar için aslahı yaratmak zorunda değildir. O’nun yapması gereken ancak temkin ve illetlerin izalesidir. Mamafih Cafer’in de bu görüşünden döndüğü rivayet edilir. Bkz. Eş‘arî, *age.*, II, 246-247.

¹⁰⁸ İhve-i selâse (üç kardeş) meselesi Ebu Ali el-Cübbâi ve Ebu’l-Hasan el-Eşari arasında geçen , aslah doktrininin tutarsızlığını göstermek için ortaya konulan bir tartışmadır. Biri mümin, biri kâfir, biri de çocukken ölen üç kardeş hakkında geçen ve Allah’ın kulları hakkında aslahı yaratmadığını kanıtlayan bu tartışma, Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî’nin Mutezile’den ayrılarak, Eşariyye mezhebini tesis etmesinde bir dönüm noktası olarak görülür. Bkz. Şehristani, *age.*, I, 93; Tritton, A. S., *İslâm Kelâmı*, 163. Mamafih bu rivayetin gerçek olmadığını söyleyenler de vardır. Bu konudaki rivayetler için bkz. Topaloğlu, Bekir, *age.*, 135-136.

¹⁰⁹ Osman, Abdülkerim, *age.*, 406.

¹¹⁰ Pezdevi, *age.*, 183; Sabuni, Nureddin, *age.*, 149-150; Âmidî, *Gayetü’l-Merâm*, 224.

¹¹¹ Pezdevi, *age.*, 181.

yapmaktadır.¹¹² Ayrıca tüm insanların kendilerinden sıkıntıların giderilmesi için Allah'a dua etmeyi kabul etmeleri ve böylelikle kendilerinin içinde bulunduğu durumun onların faydasına olmadığını kabullenmeleri aslah fikrinin yanlışlığını gösterir.¹¹³ Netice olarak Ehl-i Sünnet, Allah'ın kulları için salahı (ve aslahı) yapmaya mecbur olmadığını söylemiştir.¹¹⁴ Mezheplerin görüşlerini topluca gördükten sonra Kadı'nın düşüncelerini inceleyebiliriz.

B. Salah Kavramı

Kadı'nın düşüncesinde salah-aslah anlayışına girerken öncelikle Kadı'nın Nazzâm'da gördüğümüz gibi "vücûb" lafzını kesin bir şekilde Allah'a atfeden katı ve kesin bir aslah anlayışına sahip olmadığını belirtmeliyiz. Kadı bu konuda, aslah anlayışını yumuşatan, aslahın kapsamını daraltan Basra Mutezilesi'ne yaklaşır.¹¹⁵

Onun bu konudaki temel tezi şudur. "Allah'ın tüm fiilleri hasendir ve kulların salahına yöneliktir." Bu aşamada Kadı'nın salah kavramını nasıl tanımladığını görmemiz gerekir. Kadı'ya göre salah kısaca fayda (nef') demektir. Yani kişiye bir fayda sağlayan fiili biz "bu onun salahıdır/ salahı içindir" şeklinde niteleyebiliriz. Bu sistem içerisinde fayda (nef') kavramının lezzet ve sevinç (sürûr) kavramlarıyla yakın alâkası vardır.¹¹⁶ Zira fayda, lezzet ve sevinç, yahut bu ikisine ulaştıran vasıta demektir. Öyle ki, bu vasıta kişiye zor ve külfetli gelse de bunlar onun faydasıdır. Mesela kişinin tâatlerini bu kabilden sayabiliriz. Kişiye yaptığı anda ('acil) bir zorluk verse de, daha sonra (âcil) ona bir lezzet ve sevinç vereceğinden onun için fayda sağlamıştır.¹¹⁷ Böylece son merhalede salah ve fayda kavramları eşitlenmiş olur. Yani salah olmayan şey fayda değildir, fayda olmayan şey salah değildir. Bir şey salah olarak biliniyorsa o, aynı zamanda faydadır, fayda olarak biliniyorsa aynı zamanda salahtır.¹¹⁸ Bu bağlamda

¹¹² Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 407.

¹¹³ Nesefî, Ebu'l-Mu'în, *age.*, II, 733.

¹¹⁴ Gölcük, Ş-Toprak, S., *age.*, 241.

¹¹⁵ Osman, Abdülkerim, *age.*, 404.

¹¹⁶ Menna'î, A. Yusuf, *age.*, 279.

¹¹⁷ Menna'î, A. Yusuf, *age.*, 279.

¹¹⁸ *Muğni*, XIV, 35.

kendisi hakkında fayda söz konusu olmayan varlıklar için salah kavramı kullanılamaz. Dolayısıyla herhangi bir şey hakkında “bu cansız varlıkların (cemâdât) ve ölülerin salahınadır” denemez. Keza Allah hakkında da denemez. Ancak bir şeyden faydalanabilecek varlıklar hakkında kullanılabilir. Mesela “şu şey Ali’nin salahınadır” denilebilir. Çünkü Ali bundan bir fayda (yani lezzet ve sevinç) sağlayabilir. Oysa Allah hakkında lezzet ve sevinç muhal olduğu, Allah bunlardan münezzehtir bulunduğu için salah nev’inden tüm fiilleri, bir başkasına yöneliktir.¹¹⁹ Bu durumda Allah’ın tüm fiillerinin bir başkasına fayda vermeye yönelik salah fiiller olduğu sonucuna ulaşırız. İşte bu manada salah Allah üzerine vaciptir. Yani Allah kullarının salahına yönelik olan fiilleri yapmak zorundadır, eğer bunları yapmazsa vacibi ihlal etmiş, adalet vasfını nakzetmiş olur.¹²⁰ Böylece Kadı’nın “salah-aslah” anlayışında vacip kavramına gelmiş oluruz.

C. Vacib Kavramının İşlenişi

Kadı her ne kadar “vacib” kavramını kullansa da, Basra Mutezilesi’ne uyarak kavramın kapsamını daraltmaya çalışmıştır. Fakat bunun yine de tepki çektiğinin farkındadır. Bu yüzden o, vacip lafzının kullanımı üzerinde açıklamalar yapma zaruretini görmektedir.¹²¹

Ona göre vacip lafzının kullanımında ortaya çıkan ihtilaf sadece lafızda olan bir ihtilafdır. Zira, daha önce de belirttiğimiz gibi vacip, değeri failine göre değişmeyen, yani faili kim olursa olsun yapmak zorunda olduğu fiildir. Bunu şöyle bir kıyasla açıklayabiliriz. Eğer Allah peygamberlere yahut müminlere hakettikleri sevabı

¹¹⁹ *Muğni*, XIV, 34-35.

¹²⁰ *Şerh*, 133.

¹²¹ Kadı’nın vacip kavramı üzerinde açıklamalarda bulunması isabetli bir tutumdur. Çünkü bu konudaki itirazların temel nedeni “vücûb ale’llah” fikridir. Nitekim Ahmed Emin’e göre aslah doktrininin temel saiki Allah’ın fiillerinde bir illetin bulunduğu ve bu fiillerin bir gayeye yönelik olduğudur. Yani Allah fiillerinde kullarının salahını gözetir. Bu anlamda Mutezile’nin dışında bazı ekoller ve şahıslar da meselenin esasında, yani Allah’ın fiillerinin bir sebebi olduğu ve O’nun kullarının salahını gözettiği hususunda Mutezile’yle muvafıktır. Fakat onlar “vücûb ale’llah” tabirini kullanmaktan kaçınmışlardır. Onlara göre Nazzâm (ve tabîî ki Mutezile) vücûb lafzını kullanmayıp, “Allah’ın fiillerindeki genel kanun” veya buna benzer bir ifade kullansaydı edebe daha uygun olurdu. Bkz. Emîn, Ahmed, *Duha'l-İslâm*, III, 45-46. Kadı bu noktanın farkında olduğu için vacip kavramı üzerinde hassasiyetle durur.

vermezse, bu, insanlardan herhangi birinin, emaneti iade etmek veya adil olmak gibi, üzerlerine vacip olan işleri terketmelerine benzer. Çünkü her iki durum da yergiyi (zemmi) gerektirir. Bu yergiden kurtulmanın yolu ise bu fiili yapmaktır. İşte muarızlar bunu kabul ettikten, yani Allah'ın belli fiilleri yapmamasının O'na yakışmayacağını söyledikten sonra, vücûp lafzını veya benzer bir manayı Allah hakkında kullanmasa da bu bir ihtilafın varlığını göstermez. Zira meselenin temel dayanağı kabul edilmiş olup, ihtilaf gibi görünen şey ancak lafızlar üzerinde var olan, meselenin özüne bir etkide bulunmayan bir tartışmadır.¹²²

Üzerinde durulması gereken bir diğer ihtilaf noktası ise, hüsün-kubuh meselesinde de zikredildiği üzere, vücûp lafzının bir vacip kılanı gerektirdiği şeklindeki görüşe müstenid olan ihtilafıdır. Buna göre vacip lafzı ancak mükellefler (emir ve nehiy altında bulunanlar) için kabul edilebilir. Zira onların üzerinde kendilerine birtakım şeyleri vacip kılan mutlak bir güç vardır. Benzer bir durumda kavramı Allah hakkında kullanırsak, bu da Allah'ın üzerinde bir güç olduğu sonucuna ulaştırır ki, bu ulûhiyyetin sınırlandırılmasıdır.

Kadı'nın bu itiraza cevabı nettir. Ona göre fiiller kendi zatlarında değer taşıdıkları için, bir emredenden dolayı fiilin vacip olması söz konusu değildir. Yani biz “şunu yapmak Allah üzerine vaciptir” dediğimizde, mutlaka bir vacip kılanın varlığı gerekmemektedir. Bir kimse (bu ister Allah, ister kul olsun) vacip fiilin gerekliliğini bildiğinde, artık onun, kendi üzerine vacip olduğunu inkâr edemez. Dolayısıyla Allah da vacibin, kendi üzerine vacip olduğunu bilince bundan kaçınmaz. Fakat esas dikkat edilmesi gereken husus bu vücûbiyyetin Allah'a dışarıdan değil, bizzat kendi zatından geldiğidir.¹²³ Yani, Allah hakkında vücûp lafzını kullanmamız, bu vücûbiyyetin Allah üzerine bir vacip kılından değil, Allah'ın kendi zatındaki adaletinden geldiğini ifade etmektedir.¹²⁴ Böylece o, muhaliflerinin itirazlarından bir nebze de olsa kaçınmaya çalışmıştır.

¹²² *Muğni*, XIV, 13.

¹²³ *Muğni*, XIV, 14.

¹²⁴ Menna'î, A. Yusuf, *age.*, 296.

D. Aslahın Geçerli Olduğu Alanlar

Bu aşamadan sonra aslahın hangi alanlarda geçerli olduğunu inceleyebiliriz. O, konuya Allah'ın fiillerinin salah oluşundan başlar. Allah'ın tüm fiilleri kullarının salahına yöneliktir. İşte bunu kabul ettiğimizde artık “aslah” kavramını kullanmamıza gerek yoktur. Zira böyle bir kullanım, yani “Allah kulları için aslah olanı yapmak zorundadır” dememiz, Allah'ın kullarının faydasına yönelik fiillerin en iyisini yapmadığı sonucuna götürür.¹²⁵

Zaten Kadı'nın sisteminde “vacip” ve “salah” kavramlarını bir arada düşündüğümüzde, en azından mantıksal olarak da olsa, aslah kavramına ihtiyaç duyulmadığını söyleyebiliriz. Zira Kadı'ya göre vacibin özelliklerinden biri de, vaciplerin hepsinin eşit seviyede olduğudur. Yani vaciplerin yapılıp yapılmamasında bir öncelik yoktur. Kadı'nın kendi deyimiyle “vacip artma ifade etmez.” Bu aşamada salah kavramını da devreye sokarsak şöyle bir sonuca ulaşabiliriz. Biz Allah'a birtakım vacipler yüklediğimizde, bu, Allah'ın hepsini yapacağı anlamına gelir. Bu vaciplerin hepsi de kulun faydasına, yani salahına yönelik olduğuna göre artık aslah kavramı devreden çıkar. Zira salah- aslah kavramlarını yan yana koyarsak aslahın salaha oranla daha yüksek bir seviyede olduğu anlaşılmaktadır. Bu da vacibin tanımıyla çelişmekte, bir anlamda vacipler arasında öncelik-sonralık bakımından önem ima etmekte, yani vacibin zatında “artma” ifade etmektedir.¹²⁶

Kadı'nın aslahın olmadığını ima eden bu açıklamaları, esasında aslahın hiç olmadığı anlamına gelmemektedir. Onun amacı aslahın kapsamını daraltmaktır. O, Bağdat Mutezilesi'nin kabul ettiği şekilde, tüm fiillerde aslahı Allah'a vacip kılan bir anlayışı kesinlikle reddetmektedir. Bu konuda Basra Mutezilesi'ni takip ederek, âlemin ve insanların yaratılması (ibtidaü'l-halk) ve teklif gibi tafaddül nev'inden fiiller ile, bu başlangıç (ibtidai) fiillerinin gerekli kıldığı fiillerin arasını ayırmıştır.

Ona göre ilk grup fiiller değil, ilk grubun neticesinde olan fiiller vaciptir. Hatta bununla da yetinmemiş, ikinci grup fiillerin de ancak dini konularla ilgili olanlarının

¹²⁵ Osman, Abdülkerim, *age.*, 404.

¹²⁶ Osman, Abdülkerim, *age.*, 404.

vacip olduğunu söylemiştir.¹²⁷ Çünkü ilk grup fiiller (âlemin, insanların yaratılması, teklif vs.) tafaddül nev'inden olup, vücûp sıfatıyla vasıflandırılmazlar.¹²⁸

Böylece Kadı, bu bağlamda, Allah'ın fiillerini ilk aşamada tafaddül olan fiiller ve tafaddülün neticesinde olan fiiller olarak ikiye ayırmış, daha sonra da tafaddülün neticesinde olanları dünyevi ve dini olarak ikiye ayırmış ve sadece bu ikincisini vacip kılarak, “vücûp ale'llah”ın kapsamını olabildiğince daraltmıştır. Çünkü Kadı her alanda geçerli bir aslah anlayışının bir takım çıkmazlara yol açabileceğinin farkındadır. Nitekim o, bu tür problemlere işaret etmektedir. Kadı'nın bu tür problemlere verdiği cevapları umûmi bir aslah anlayışının reddinin delilleri olarak da ele alabiliriz.

E. Umûmi Aslah Anlayışının Reddi

İlk olarak şunu söyleyebiliriz. Eğer her alanda aslah Allah'ın üzerine vacip olsaydı, bu durumda teklif olmadan Allah'ın insanlara sevabı vermesi gerekirdi. Çünkü teklifin amacı kişiyi mükâfata (sevaba) ulaştırmaktır. Yani onların cennete girmesine zemin hazırlamaktır. İnsanların cennete girmelerinin onlar için aslah olduğunda şüphe yoktur. Keza Allah'ın bunu en başında yapmaya kadir olduğu ve bunu engelleyebilecek hiçbir kudretin olmadığı da apaçıktır. Öyleyse, kâfirin küfre düşmesine sebep olan teklife ne gerek vardı? Böyle bir durumda teklif artık kabih olmaktadır. Oysa akli başında hiçbir kimse teklifin kabih olduğunu söyleyemez. İşte bu engeli aşmak için Kadı, teklifin tafaddül olduğunu, Allah'ın bununla kullarına lütufda bulunduğunu söylemiştir. Aslahı ise tekliften sonraya almıştır. Çünkü teklif başladıktan sonra, yani aslah zorunluluğunun olmadığı bir anda “Allah niye aslahı yapmadı?” sorusu sorulamaz. Teklif başladıktan sonra ise “niye en başta aslahı yapmadı?” denilemez. Çünkü artık teklif başlamıştır ve geriye dönülemez.¹²⁹ Kadı böylelikle umûmi bir aslah anlayışının teklifin sıhhatini zedeleyeceğini gördüğünden, aslahın kapsamını daraltarak bu tehlikeden sıyrılmaya çalışmıştır.

¹²⁷ Osman, Abdülkerim, *age.*, 405.

¹²⁸ *Muğni*, XIV, 23.

¹²⁹ *Muğni*, XIV, 90 vd.

Aslahı red sadedinde Kadı'nın ele aldığı bir diğer konu ise kâfirlerin, fasıkların durumudur. Ona göre Allah'ın cezayı hak eden, cehenneme gitmesi gereken bu kişileri affetmesi, onların günahlarını yok sayıp, onlara çeşitli nimetlerle lütufta bulunması, onların sonsuz bir azapla cezalandırılmasından daha iyidir (aslahtır). Halbuki Allah kâfir ve fasıkları cezalandıracağını, onları affetmeyeceğini belirtmiştir. İşte bu durum umûmi bir aslah anlayışının reddidir.¹³⁰ Çünkü cezanın ve azabın bu kişiler için aftan ve çeşitli nimetlerden aslah olduğunu söylemek, cennet ehli için de cezanın sevaptan daha evlâ olduğunu, sevabın onların aslahına yönelik olmadığını söylemek demektir. Yani salt manada elemin, lezzetten daha iyi olduğunu kabullenmektir. Böyle bir düşünce üzerinde tartışmaya bile gerek duyulamayacak bir fikirdir.¹³¹

Kadı'nın bu konuda ele aldığı bir itiraz noktası da Bişr b. el-Mu'temir'in aslah anlayışına yönelttiği itiraz noktasıyla aynıdır.¹³² Kadı'ya göre aslah Allah'a vacip olsaydı, Allah'ın aslah konusunda sonu gelmeyecek bir yaratmaya kadir olması hasebiyle, Allah'a kendisi için sonu olmayan şeyleri yüklemiş (vacip kılmış) oluruz. Bu da Allah'ın yapmasının sahih olmayacağı şeylerin Allah'a yüklenmesi demektir.¹³³ Kadı'nın burada kanıtlamaya çalıştığı şey şudur: Eğer aslahı somutlaştırırsak, yani “Ali için şu şey aslahtır” dersek bu durumda, bu söylediğimizden öte bir şey yoktur, yani Allah'ın yapabileceğinin sonu gelmiştir. Bu ise kudretin sınırlandırılması demektir. Kavramı böyle düşünmeyip aslahın çok çeşitli olabileceğini söylersek bu durumda da çıkmaza gireriz. Yani bir kimse için birden fazla aslah varsa, Allah'ın bunların hepsini yapması gerekir ki bunun böyle olmadığı da açıktır. Bu sebepten dolayı umûmi bir aslah anlayışı reddedilir ve Allah'ın fiillerinin kullarının salahına olduğu belirtilir.¹³⁴

¹³⁰ *Muğni*, XIV, 106.

¹³¹ *Muğni*, XIV, ay.

¹³² Menna'î, A. Yusuf, *age.*, 295.

¹³³ *Muğni*, XIV, 56.

¹³⁴ Nitekim böyle bir çıkmazın farkında olan Nazzâm, Allah'ın yapabileceği aslahın sonsuz olmakla birlikte, bunların birbirlerinin yerine geçebileceğini belirtmiştir. Bu yolla o, Allah'ın kudretini sınırlandırabilecek bir imadan kaçınarak bu çıkmazdan kurtulmaya çalışmıştır. Bkz. Watt, W. Montgomery, “agmd.”, *EI*², I, 713.

IV. ELEM

A. Konuya Giriş ve Genel Görüşler

Kelâmda elem konusu denilince yükümlü olsun olmasın insanların (ve hatta tüm canlıların) maruz kaldığı fiziksel acılar ve bunların ilâhi adalet dairasi içerisinde ne gibi bir yer işgal ettiği anlaşılmaktadır. Mezheplerin her biri konuya kendi zaviyelerinden bakmış ve buna uygun cevaplar vermişlerdir. Elem konusunda Eşariler ile Maturidiler'in görüşleri birbirine oldukça yakınlık arz eder. Eşariler hüsün-kubuh meselesinin bir devamı olarak baktıkları meseleye¹³⁵, o konudaki fikirlerinin bir yansıması olarak cevap verirler. İyi ve kötü (hasen ve kabih) kendi başlarına bir değer taşımayıp, failin kimliğine göre oluşan değer yargılarıdır. Buna göre Allah'ın yaptığı her şey hasendir, eğer elem çektiren¹³⁶ Allah ise tüm bu elemeler hasendir. Allah'ın verdiği bu elemeleri hasen sayabilmemiz için hiçbir şart aramaya da gerek yoktur. Yani bu elemeler istihkaka binâen olmayabilir, bir zararı gidermeyebilir yahut karşılığında ivaz verilmeyebilir. Bunları zulüm olarak nitelendirmemek için bir sebep aramaya gerek yoktur.¹³⁷ Zulüm, bir başkasının mülkünde tasarrufta bulunmaktır. Oysa her şey Allah'ın mülküdür ve O, kendi mülkünde dilediği gibi tasarruf eder.¹³⁸

Maturidiler ise Allah'ın yaptığı her şeyde bir hikmet olduğunu kabullenmekle birlikte, O'nun mutlak hakîm olduğunu ve istediğini yapacağını, tüm bu elemelerin hasen olacağını söyler¹³⁹ ve bu elemelerin karşılığında ivaz vb. bir şart aranmayacağını belirtirler.¹⁴⁰

Mutezile elemelerin zâtları itibariyle hasen ve kabih olmadığını, buldukları konum itibariyle bu değerlerini kazandıklarını belirtmiştir.¹⁴¹ Onlar Allah'ın insana acı

¹³⁵ Cüveynî, *age.*, 246.

¹³⁶ Türkçe'de "elem vermek" tabiri kullanılsa da çoğu zaman "acı çektirmek" ifadesi kullanılır. Bu yüzden metinde cümledeki yerine göre bazen "elem", bazen "acı" kelimesi kullanılacaktır ve bunların her ikisi de aynı manaya gelmektedir.

¹³⁷ Şehristânî, *age.*, 410.

¹³⁸ Gazzalî, *İhyau 'Ulûmi'd-Dîn*, I, 133.

¹³⁹ Pezdevî, *age.*, 186.

¹⁴⁰ Güler, İlhamî, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, 150.

¹⁴¹ Osman, Abdülkerim, *age.*, 466.

çektirebileceğine inanmaktadırlar. Fakat bu acının hangi amaçlarla insana verilebileceği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Abbâd b. Süleyman bu elemelerin “ibret” için olduğunu¹⁴² söylemesine karşın, Ebu Ali el-Cübbâî sadece “ivaz”ı yeterli görmüştür.¹⁴³ Ebu Haşim el-Cübbâî ise Allah’ın verdiği elemelerin ivaz ve ibretin birlikte bulunmasıyla hasen sayılabileceğini söylemiştir.¹⁴⁴ Tüm bu tartışmaları ve diğer görüşleri Kadı’nın fikirlerini anlatırken göreceğiz.

B. Elem Konusunun Temel Dayanakları

Kadı Abdülcebbâr elem konusuna, bu konuda bilgisizlikten, yani elemnin hasenliği ve kabihliği hakkında yeterli bilgiye sahip olmadığından dolayı pek çok kişinin dalalete düştüğünü belirterek girer.¹⁴⁵ Kadı, elem konusundaki tartışmalarında iki amaç gütmektedir:

1- Elemin fiziki varlığını isbat etmek, yani dış dünyada bir realiteye sahip olduğunu ortaya koymak,

2- Genel mutezili kanaate uyarak Allah’ı kabihten tenzih etmek.

Elem konusunda Kadı her ne kadar mutezili imamlarla da tartışsa da, esas muhalifleri olarak Seneviyye, Tenasüh Ehli, Bekriyye ve Mücbire olarak isimlendirdiği Eşariyye’yi göstermektedir.¹⁴⁶ Çünkü mutezili âlimlerle arasında geçen tartışma konunun detaylarıyla ilgilidir. Halbuki yukarıda belirtilen fırkalarla olan tartışma problemin esaslarıyla ilgilidir. Mamafih bunlar arasında da esas muhalif her zaman olduğu gibi Eşariyye’dir.

Kadı öncelikle muhaliflerinin görüşlerini serdederek, onları reddetme yoluna girer. İlk olarak Seneviyye¹⁴⁷ fırkasını ele alır. Onlara göre elemelerin hepsi kabih,

¹⁴² *Şerh*, 489.

¹⁴³ *Şerh*, 493.

¹⁴⁴ *Şerh*, 493.

¹⁴⁵ *Şerh*, 483.

¹⁴⁶ *Şerh*, 483.

¹⁴⁷ Seneviyye kapsamı çok geniş olan bir zümreyi ifade eder. Çift kutuplu bir âlem anlayışına sahip olan bütün görüşleri bu kapsamda değerlendirebiliriz. Daha çok İran kökenli bu fırkaların temel görüşü âlemin iki zıt ilke üzerine kurulu olduğudur. Nur- zulmet, iyilik- kötülük (hayır- şer) gibi. Bu ilkelerin her birinin iki ayrı ilâhı vardır ve bunlar sonsuza kadar sürecek olan sürekli bir mücadele

lezzetlerin hepsi ise hasendir. Bunlar iki ayrı ilâh kabul etmişler, bunların birinin hayrî, diğèrinin şerri yarattığını söylemişlerdir. Bu bağlamda, Allah'ın insana elem çektirmesini inkâr etmişlerdir. İnsanlara ancak şerrin ilâhî acı çektirebilir.

Seneviyye ile olan tartışma esasında tevhid ilkesiyle ilgili bir tartışmadır. Çünkü iki kadîm ilke anlayışı İslam'ın tevhid akidesine tamamen terstir. Bu yüzden aslında ihtilaf edilen bir fırkayla fer' de tartışmak gereksizdir. Nitekim bu konuda Kadı onlarla tartışmaya gerek duymaz. Ona göre ortak bir paydada buluşulamadığından sözü uzatmaya gerek yoktur.¹⁴⁸ Bununla birlikte Seneviyye'nin "elemlerin tümü kabihdir" sözü tartışma alanına çekilmiştir. Zira Kadı hüsün-kubuh anlayışı gereği elemelerin meydana geldikleri konum itibariyle hasen olabileceğini belirtir. Dolayısıyla Allah'ın elem verebileceğini belirtir. Fakat bu tartışmayı Eşariyye'ye karşı delil getirirken yaptığından, bunu bilahare açıklayacağız.

C. İstihkak-Elem İlişkisi

Elem konusunda tartışılan bir diğèr görüş ise, elemnin ancak istihkak dolayısıyla hasen olduğunu söyleyenlerdir. Buna göre kişi geçmişte yapmış olduğu kabihler ve terketmiş olduğu vacipler dolayısıyla eleme düçar olur. Fakat bu görüşte olanlar elemnin çocuklar ve hayvanlar gibi elemi hak etmeyen kimseler üzerinde de cereyan ettiğini gördüklerinden bir çıkmaza düşmüşler ve bu çıkmazdan kurtulmak için çeşitli çıkış yolları aramışlardır.¹⁴⁹ Aranan çıkış yolları iki ayrı fırkaya bağlı iki ayrı görüşün oluşmasına yol açmıştır. Şimdi bunları sırasıyla inceleyelim:

içindedirler. Şehristânî, Seneviyye'ye ait fırkalar olarak Maneviyye (Maniyye), Mazdekiyye, Deysaniyye, Merfeyuniyye (Merkuniyye), Keyneviyye, Sıyamiyye, Tenasühiyye'yi zikreder. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 244-254. Râzî ise bunların Maneviyye, Deysaniyye, Merkuniyye ve Mazdekiyye olduğunu söyler. Bkz. Râzî, Fahreddin, *İ'tikadât*, 121-124.

¹⁴⁸ *Şerh*, 485.

¹⁴⁹ Osman, Abdülkerim, *age.*, 467.

1. Tenasüh Ehli'nin Reddi

Bu fırkalardan ilki “Ashâbü'n-Nakl” yahut “Tenâsüh Ehli”dir¹⁵⁰. Bunlara göre ruh bir bedende işlediği günahlardan dolayı, başka bir bedene nakledilmiş ve bu sonraki bedeninde, önceki hayatında işlediği suçlarının cezası olarak eleme çarptırılmıştır.¹⁵¹ Yani bir çocuğun veya hayvanın çektiği elem aslında onun değil, onun bedeninde var olan ruhun elemidir ve bu ruhun geçmişte yaptığı günahların karşılığıdır.

Aslında Ashâbü'n-Nakl ile de tıpkı Seneviyye fırkasıyla olduğu gibi tartışmaya gerek yoktur. Çünkü onlar da İslâm'ın temel akidelerinden birini çiğnemektedirler. İslâm, ruhların sonsuza dek bir bedenden diğerine geçişini (ruh göçü = reenkarnasyon = tenasüh) reddetmekte ve ölen bir kimsenin ancak hesaba çekilecekleri ahiret gününde yeniden dirilebileceklerini (ba's) kabul etmektedir.¹⁵² Bu yüzden Kadı'nın bunlara verdiği cevaplar elem konusuna yönelik değil, tenasüh akidesinin yanlış olduğuna yöneliktir. Kadı'ya göre bunların görüşleri doğru olsaydı, yani ruh sonsuza dek bir bedenden diğerine göç etseydi, bu durumda insanların geçmiş bedenlerinde yaşadıkları olayları, yaptıkları büyük işleri unutmamaları, söz gelimi çoluk-çocuklarını, aile hayatlarını, aldıkları görevleri, eğitim-öğretimlerini, mal-mülklerini hatırlamaları gerekirdi. Halbuki bunların hiçbirini hatırlamamaktadırlar. Bu da tenasüh akidesinin yanlışlığını göstermektedir.¹⁵³ Böylelikle konunun esası (tenasüh) çürütülünce, konunun fer'i de (elemnin istihkak ile hasen olabileceği) çürütülmüş olur.

¹⁵⁰ Tenâsüh akidesi, ruhların ilelebet bir bedenden diğerine geçtiği ve böylelikle ölümün ve kıyametin olmadığı şeklinde temel bulan bir inançtır. Oldukça eski bir tarihi olan akidenin kökeni hakkında net bir görüş ortaya konulmasa da, Hind yahut Eski Yunan menşeli olduğu fikri ağırlık kazanır. Bununla birlikte Sabiiler, Brahmanistler, Mazdekiler, Mecusiler gibi hemen her dinde görülür. İslâm coğrafyasında tenasüh fikriyle temayüz etmiş, bu akideyi ayırıcı bir vasıf olarak atfedebileceğimiz bir fırka gösteremesek de, Ma'meriyye, Cenahiyye, Beyaniyye, Keysaniyye, Hattabiyye, Ravendiyye gibi galî (aşırı) fırkaları örnek verebiliriz. Bkz. Abdülhamit, İrfan, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, 61-65. Mutezile içinden Ahmet b. Hait (Habit ?) ve Fadl el-Hadesi bu akideyi kabullenen şahıslardır. Bkz. Çağatay, N.-Çubukçu, İ.A., *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 131-132.

¹⁵¹ *Şerh*, 483.

¹⁵² Osman, Abdülkerim, *age.*, 467.

¹⁵³ *Şerh*, 487.

2. Bekriyye'nin Reddi: Elemin Gerçekliği

Elemin yalnızca istihkak dolayısıyla hasen olabileceğini söyleyen bir diğer fırka ise Bekriyye'dir¹⁵⁴. Bekriyye her ne kadar elemin istihkak dolayısıyla hasen olabileceğini söylese de; çocukların ve hayvanların çektikleri acıların istihkak nedeniyle olamayacağını farkında olduklarından, bu güçlüğü aşmak için çocukların ve hayvanların çektikleri acıyı hissetmediklerini söylemişlerdir. Hiç şüphesiz böyle bir görüş her türlü tecrübe ve müşâhededen uzak garip bir görüştür.¹⁵⁵ Kadı elemin dış dünyada bir varlığı olduğunu ispatlamak¹⁵⁶ ve Bekriyye'nin görüşlerini çürütmek amacıyla şöyle deliller getirir.

a) Elem, lezzet, şehvet vb. diğer tüm hissedilen şeyler (mahsusât) gibi, kişinin canlı olmasıyla hissedebileceği bir olgudur. Nasıl ki bunları hissetmek için canlı olmanın ötesinde, akıl gibi bir vasıf gerekmiyorsa, elemin durumu da aynı olup onun için de gerekmez.

b) Elem zorunlu olarak doğrudan algılanabilen diğer hisler gibidir. Yani kişi akıl ve baliğ olmadan önce bu tür hisleri algılamaktadır.

c) Bizler çocukların acı çektiğini görebiliyoruz. Bu doğrudan bir his olmasa da, onların acı çektiğini gösterir emareleri farkedebiliyor ve bunları kendimizle kıyas ederek (yani daha önce çektiğimiz acıları düşünerek) bunların acının belirtisi olduğunu anlıyoruz.

d) Son olarak şöyle bir soru sorulabilir: Acıyı hissetmenin mükellef ya da gayri mükellef olmakla ne ilgisi vardır? Yani kişi mükellef olunca acıyı hisseder, mükellef olmayınca hissetmez görüşü nereden kaynaklanmaktadır, bunun delili nedir? Zira teklif

¹⁵⁴ Bekr b. Uhtü Abdülvahid b. Zeyd (ö. ?)'e atfedilen fırkadır. Fırkanın cebrî-cehmî fırkalardan olduğunu söyleyenler olduğu gibi, tamamen kendine has karakteri olan bağımsız bir fırka olduğunu kabullenenler de vardır. Nazzâm'ın çağdaşı olan Bekr, çocukların ve hayvanların acıyı hissetmeyeceğini, insanın sadece ruhtan ibaret olduğunu, büyük günah işleyen münafık olduğunu söylediler. Ona göre soğan ve sarmısak yemek haramdır. Bkz. Bağdadi, *age.*, 212-213; Razi, Fahreddin, *age.*, 92; İsfarayînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, 109-110; Çağatay, N.- Çubukçu, İ.A., *age.*, 137.

¹⁵⁵ *Şerh*, 483.

¹⁵⁶ Kadı, Bekriyye'nin bu görüşünün malûmatı inkâr ve müşâhedâta karşı gelme olduğunu söyler. Bkz. *Şerh*, 487. Böyle bir görüş insanın dış dünyada bilgi edinebilmesi için genel bir takım olguların olmadığı sonucunu doğurur. Öyle görünüyor ki Kadı, insanın bilgi elde edebilmesine temel oluşturmak için Bekriyye'nin bu görüşüne karşı oldukça sert bir tutum içerisindeydi.

ayrı bir şey, acıyı hissetmek ayrı şeydir. Bunlar farklı kategorilerdeki olgulardır. Bunları birleştiren ve aynı kategoride olduğunu gösteren bir delil ortaya konulmadıktan sonra böyle bir görüş geçersizdir.¹⁵⁷

Görüldüğü üzere Kadı elemi ancak istihkak sebebiyle hasen olacağını söyleyen görüşlere karşıdır. O, bu konuda realiteden hareket etmekte ve var olan olgulara adalet ilkesine uygun cevaplar aramaktadır. Zira kişinin ancak istihkak sebebiyle elem görmesi demek, o kişinin mükellef olması, yaptığı fiillerin mahiyetini bilmesi ve bunların sorumluluğunu taşıması demektir. Oysa bu yaşadığımız âlemde çocukların, aklen yetersiz kişilerin ve hayvanların elem çektiği bilinmektedir. Doğuştan sakat olan, doğal afetlerde yaralanan ve her türlü acıya maruz kalan çocuklar vardır. Bunlar dini manada mükellef değildirler ki, yaptıklarının karşılığında elemi hak etsinler. Eğer biz sadece istihkakı şart koşarsak, bu durumda bu tür elemelerin aklı bir açıklaması olamaz ve neticede bunları kabih saymak zorunda kalırız. Doğal olarak da böyle bir anlayış, Allah'ın kabihleri işlediği sonucuna götürür ki bu, asla kabul edilemeyecek bir durumdur.

Keza elemi sadece istihkak dolayısıyla hasen kabul etmek bizleri bir takım çıkmazlara götürür. Böyle bir fikir, peygamberlerin çektikleri acıları cevapsız bırakmaktadır. Peygamberler, Allah'ın en sevgili kulları oldukları halde, beşer tarihi boyunca en çok acı çeken insanlar yine onlar olmuşlardır. Üstelik onlar Allah'ın tüm emir ve yasaklarını uygulayan, hayatlarını doğruluk üzere sürdüren insanlardır. Onlar günahsız insanlar olduklarına göre, çektikleri acılar neyin karşılığıdır? Dolayısıyla sadece istihkakın elemi hasen yaptığı fikri geçersizdir.¹⁵⁸

Öte yandan bizzat teklif mekanizmasının varlığı da bu anlayışı nefyeder. Zira teklif, insanlara zorluk bulunan bir şeyi yüklemektir. Yani meşakkatten, zorluktan hâlî değildir. Bir anlamda, az da olsa eleme sebep olmaktadır. Oysa bizzat teklifin kendisinin istihkak olmadığı da bilinir.¹⁵⁹

¹⁵⁷ *Muğni*, XIII, 384. Krş. Osman, Abdülkerim, *age.*, 467-468.

¹⁵⁸ *Şerh*, 487. Peygamberlerin çektikleri acıların, onların bi'setten önce işledikleri büyük günahların karşılığında olduğu şeklindeki bir açıklamayı Kadı kabul etmez. Ona göre peygamberlerin ne bi'setten önce, ne de sonra büyük günah işlemeleri asla caiz değildir. Bkz. *Şerh*, 487.

¹⁵⁹ *Şerh*, 488.

D. Elemin Hasen Oluşu

Kadı'nın elem konusunda reddettiği bir diğer görüş ise Mücbire olarak adlandırdığı Eşariler'in görüşüdür. Onlara göre elemdeki hasenlik yahut kabihlik failine göre değişir. Fail eğer Allah olursa, bu elem ister ibret için, isterse zulüm için olsun hasendir. Fail eğer insanın kendisi olursa, bu durumda elem kabih olur. Zira Allah her şeyin sahibidir ve mülkünde istediğini yapma hakkı vardır.¹⁶⁰

Eşariler'in bu görüşünün cevabı aslında hüsün-kubuh meselesindeki tartışmalarla alâkalıdır. Yani eşyanın failin vasfından bağımsız, kendi zatında mündemiç bir takım değerler taşıyıp-taşımadığı sorusuyla ilgilidir. Kadı, fiillerin failin vasfından bağımsız ahlâki değerler taşıdığını, bu değerlerin failin farklılaşmasıyla değişmediğini kabul ettiğinden, Eşariler'in bu görüşünü asla kabul etmez. O, fiillere değerini veren, onların hasen yahut kabih olmasını belirleyen yönlerin olduğunu, fiil bu yönlerde gerçekleştiğinde, faili kim olursa olsun değerinin değişmeyeceğini söyler.¹⁶¹ Dolayısıyla tüm fiiller gibi elemin de hasen yahut kabih olmasını gerektiren yönler vardır. Bu aşamada elemi hasen yapan yönlerin (ya da Kadı'nın deyiimiyle “şartların”) neler olduğunu görebiliriz.

Kadı'ya göre elemin hasen olması ancak şu şartlarla mümkündür.

1. Elemde fayda varsa (nef'),
2. Elem verdiği acıdan daha büyük bir zararı gideriyorsa (def-i zarar),
3. Eleme düçar olan kimse bu elemi hak etmişse,
4. Yahut ilk ikisinin (nef' ve def-i zarar) varlığı zannediliyorsa.

İşte bu şartlardan birini temin edecek şekilde gerçekleşen elem hasendir.¹⁶² Bunları şöyle açıklayabiliriz: Kişinin kazanç yahut ilim elde edebilmek için uzak yolculuklara çıkması ve bir takım zorluklarla mücadele etmesi, acılara katlanması herkes tarafından hasen kabul edilir. Çünkü bunun karşılığında kazanç veya ilim elde ederek bir fayda temin edecektir. Keza düçar olduğu hastalıktan kurtulmak ve şifa

¹⁶⁰ *Muğni*, XIII, 227.

¹⁶¹ *Şerh*, 484.

¹⁶² *Şerh*, 484. İstihkak konusunda zan geçerli değildir. Çünkü bir başkasına acı çektiren herkes, o kimsenin bunu hak ettiğini düşünür. Bkz. *Şerh*, 484.

bulmak için bir kimsenin hacamat yaptırması (kan aldırması, günümüze uyarlıysak “ameliyat olmak”) sonucunda çektiği acılar da, nihai aşamada kişiden bir zararı gidereceğinden (def-i zarar) hasen addedilir. Aynı şekilde kötülük yapan kimsenin kınanması da hasendir, zira o, bunu hak etmiştir. Ayrıca fayda ve def-i zarar hususlarında zan da geçerlidir. Bir kimse kazanç yahut ilim için çıktığı yolculuk neticesinde bunları elde edemeyebilir, ya da kan aldırıldığı halde şifa bulmayabilir. Fakat tüm bunları hasıl olma ihtimali bulunduğu için hasen kabul ederiz.¹⁶³

Böylece Kadı elemin failin vasfından bağımsız bir değere sahip olduğunu belirtip, bu değerleri oluşturan şartları sıralayarak Eşariler’in görecelik arz eden anlayışını reddeder.

E. Allah-Elem İlişkisi

Genel anlamda elemin hasen sayılabilmesi için ne gibi şartların olması gerektiğini belirten bu görüşlerinin yanında Kadı, Allah’tan gelen elemelerin de hasen sayılabilmesi için ne gibi şartları haiz olması gerektiğini inceler. Ona göre elemin zulüm ve abes olmaktan çıkarılan her yön elemin hasen olmasını sağlar.¹⁶⁴ Fakat Kadı bununla da yetinmeyerek konuyu daha da açar. Ona göre Allah’ın verdiği elemeler iki çeşittir:

1. Mükelleflere verdiği elemeler,
2. Mükellef olmayanlara verdiği elemeler.

Mükellef olmayanlara (çocuklar, aklen yetersiz kimseler, hayvanlar vb.) verdiği elemelerin hasen olabilmesi için iki şart vardır:

a) Bu elemin fazlasıyla karşılayacak ivaz vermelidir, böylece elem zulüm olmaktan çıksın,

b) Mükelleflerin ibret alması gerekir, böylece elem abes olmaktan çıksın.¹⁶⁵

Mükelleflere verdiği elemelerde de durum aynıdır. Yani ivaz ve ibret mutlaka birlikte olmalıdır. Burada ibret bizzat mükellefin kendisi için olabileceği gibi, bir

¹⁶³ *Şerh*, 484.

¹⁶⁴ Osman, Abdülkerim, *age.*, 469.

¹⁶⁵ *Şerh*, 485. McDermott Kadı’nın sisteminde “ibret”in, elemin hasen sayılabilmesi için gereken en baskın öge olduğunu belirtir. Bkz. McDermott, Martin J., *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid*, 182.

başkası için de olabilir. Hatta hem kendisi, hem de bir başkası için de olabilir. Fakat kişinin kendisi için olması daha evlâdır.¹⁶⁶

1. İvaz ve İbret

Kadı, yukarıdaki görüşleriyle Ebu Haşim'in ve Mutezile'nin genelinin kabul ettiği görüşe uyararak elemin hasen olması için ivaz ve ibretin olması gerektiğini söyler.¹⁶⁷ İşte bu aşamadan sonra mutezilî kelâmcılarla tartışma başlar. Her ne kadar yukarıda belirtilen görüş Mutezile'nin genel görüşü olsa da, bunun haricinde olan görüşler de vardır. Bunlardan biri de elemin sadece ibreti içermesiyle hasen olabileceğini ileri süren görüştür. Abbâd b. Süleyman (ö. 250/864)'a¹⁶⁸ atfedilen bu görüşe göre elemin hasen sayılabilmesi için ivaz ve ibretin birlikte olması gerekmemektedir. Bu konuda ivaz olmaksızın sadece ibret yeterlidir.¹⁶⁹ Abbâd ve taraftarlarının anılan görüş için öne sürdükleri delil şudur:

“Herhangi bir kimse sevap ya da ivazı kendi fiili neticesinde hak eder, oysa elem vermek (îlâm) Allah'ın fiilidir, dolayısıyla kendinin olmayan bir fiil sebebiyle ivazı hak etmesi caiz değildir.”¹⁷⁰

Kadı, bu iddiadaki temel tezi kabul etmez. Ona göre, kişinin sadece kendi fiili neticesinde ivazı hak etmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Zira istihkakın iki şekli vardır.

1- Kişinin kendi fiiliyle gerçekleşen (sabit olan) istihkak. Medih (övgü) ve sevap gibi,

2- Başkasının fiili neticesinde gerçekleşen istihkak. Cinayetlerdeki diyeti ve telef edilen malların tazminini buna örnek verebiliriz. Bir kimse herhangi birinin elbisesini yırtarsa onun bedelini tazmin eder. İşte bunlar kişinin bir başkasının fiili

¹⁶⁶ *Şerh*, 485.

¹⁶⁷ Menna'î, A. Yusuf, *age.*, 305.

¹⁶⁸ Abbâd b. Süleyman es-Saymerî. Mutezile'nin 7. tabakasından olup, Basra ekolündendir. Hişam el-Fuvati'nin ashabındandır. Görüşleri büyük oranda onunkilerle aynıdır. “*Ebvab*” adında bir kitabı olduğu söylenir. Bkz. Bağdâdî, *age.*, 161; İbnü'l-Murtaza, *age.*, 77; Kadı Abdülcebbar, *age.*, 285.

¹⁶⁹ *Şerh*, 489.

¹⁷⁰ *Şerh*, 490.

neticesinde ivazı elde edebileceğini göstermektedir. Dolayısıyla, Abbâd ve taraftarlarının iddiası yanlış bir temele dayandığından geçersizdir.¹⁷¹

Kadı'nın tartıştığı bir diğer mutezili ise Ebu Ali el-Cübbâî'dir. Ebu Ali'ye göre sadece ivazın varlığıyla elem hasen olur, bunun için ibret şartına gerek yoktur.¹⁷² Kadı'nın bu fikri reddetmesindeki temel saik ivazın elem verilmeden başlangıçta insana verilebileceğidir.¹⁷³ Ona göre Allah'ın elem vermesindeki tek maksat ivaz olsaydı, bu durumda varlıklara acı çektirmeden de ivazı verebilirdi. Onlara acı çektirdikten sonra ivazı vermesi abes ve kabih bir iştir. Tıpkı hiçbir maksadı olmaksızın bir nehrin suyunu başka bir nehre boşaltması için işçi tutan ve ona daha sonra ücretini ödeyen insan gibi abes bir iş yapmış olur. Bu yüzden, elemde ivazın ötesinde bir takım maksatlar bulunmalıdır.¹⁷⁴

2. Rıza

Elem konusunda tartışılan bir diğer konu ise elemi hasen olabilmesi için “rıza”nın gerekli olup-olmadığıdır. Yani elemi hasen kabul etmemiz için elem verilenin rızası gerekli midir? Ebu Ali el-Cübbâî'ye göre rıza mutlaka gereklidir. Hatta elemden hasıl olan fayda ve def-i zarar çok büyük bir seviyeye ulaşırsa bile rıza olmadığında kabih olur.¹⁷⁵ Kadı'nın Ebu Haşim el-Cübbâî'ye atfettiği ve “sahih” olarak nitelendirdiği görüşe göreyse fayda ve def-i zarar çok büyük olduktan sonra rıza aranmaz. Öyle ki mükellef istesin ya da istemesin ona acı çektirmemiz hasendir. Birisine “şuradan kalkarsan sana bin dinar vereceğim” dediğimizde, eğer o kimse kalkmazsa, onun rızasına bakmadan zorla kaldırıp parayı verebiliriz.¹⁷⁶ Pek tabii rıza şartının aranmaması

¹⁷¹ *Şerh*, 491. Abbâd b. Süleyman'ın getirdiği bir diğer delil ise “Eğer ivaz için Allah'ın elem vermesi güzel olsa, bizim de ivaz için elem vermemiz güzel olur” şeklindeki delildir. Kadı aynı delili, temel ögesini değiştirmekle birlikte, mahiyetini koruyarak tekrar muarızlarına yöneltir. O, ivazın yerine ibreti koyar ve şöyle der: “Eğer Allah'ın insanlara ibret alması için elem vermesi güzel olsa, insanların da ibret için elem vermeleri güzel olurdu.” Kadı böylelikle delilin yetersizliğini vurgulamaktadır. Bkz. *Şerh*, 490-491.

¹⁷² *Şerh*, 493.

¹⁷³ Menna'î, A. Yusuf, *age.*, 305.

¹⁷⁴ *Şerh*, 493.

¹⁷⁵ *Şerh*, 492.

¹⁷⁶ *Şerh*, 492.

Allah'ın verdiği elemeler hakkında geçerlidir. Bunun sebebi ise Allah'ın ilmiyle bizim ilmimiz arasındaki farktır. Zira Allah cömertliğinin yanı sıra, ilminin her şeyi ayrıntılarıyla bilmesiyle bizden farklıdır. Onun, insanlara verdiği elemelerin keyfiyetini ve bunların karşılığında hak edilen ivazın keyfiyetini detaylarıyla bilmesinden dolayı bizim rızamıza gerek yoktur. Oysa insan tüm bunları ayrıntılı ve kesin olarak bilemez. Dolayısıyla Allah hakkındaki durum burada söz konusu olamaz. Hatta insanın bilgisi de, Allah'ın bilgisi gibi kesin olsaydı; rıza şartı olmaksızın, insanın da elem vermesi Allah'ın elem vermesi gibi güzel olurdu.¹⁷⁷

V. İVAZ

A. Konuya Giriş ve Genel Görüşler

İslâm hukukunda “bir alım-satım akdinde veya diğer bir akidde, bir tarafın taahhüdüne karşılık olarak, diğer tarafın vermek ya da yapmak mükellefiyetinde olduğu şeyleri” ifade eden¹⁷⁸ ivaz kavramı daha çok fikhî bir kavram olmasına rağmen, Mutezile'nin adalet ilkesi gereği kelâma dahil ettiği bir kavramdır.¹⁷⁹ Mutezililer elemnin reel varlığını kabul ettiği için, bunların bu haliyle Allah'a izafesinin Allah'a kabihî izafe etmek olacağını bildiklerinden, bu problemi aşmak ve böylelikle elemi hasen yapabilmek için, elemnin karşılığında ivazın olması gerektiğini söylemişlerdir.¹⁸⁰ Yani Allah, mükelleflere, çocuklara, aklen yetersiz kimselere, hatta hayvanlara bile çektikleri acıların mukabilinde, bu acıyı telafi edecek bir karşılık vermelidir.¹⁸¹ Mutezile'nin tamamına yakını ivazın varlığını kabul etmesine rağmen detaylarında ihtilafa düşmüştür. Bu ihtilaflara ileriki satırlarda temas edeceğiz.

Allah'ın mülkünde mutlak hakîm olduğunu kabul eden ve O'ndan gelen her şeyin hasen olduğunu, dolayısıyla elemelerin de hasen olduğunu söyleyen Ehl-i Sünnet'in, özellikle de Eşariler'in, ivaz kavramını kullanması pek tabii ki beklenemez.

¹⁷⁷ Şerh, 492.

¹⁷⁸ Juynboll, T. W., “İvaz”, *İA*, V/II, 1234.

¹⁷⁹ Goldziher, Ignaz, *Introduction to Islamic Theology and Law*, 91.

¹⁸⁰ Carullah, Z. Hasan, *age.*, 109.

¹⁸¹ Goldziher, Ignaz, *age.*, 91. Bu konu hakkında bkz. Eş'arî, *age.*, I, 253-255.

Nitekim onlar, kısaca, Allah'ın bir sebep olmadan insanlara, çocuklara, hayvanlara acı çekebileceğini, tüm bunlarda onlar için bir fayda olmayabileceğini¹⁸², bu elemelerin karşılığında istihkak, def-i zarar, ivaz gibi bir şart aranmayacağını söylemişlerdir.¹⁸³ Böylelikle onlar ivaz kavramını kabul etmemişlerdir.

Kelâm'da ivaz konusunu en detaylı işleyen âlimlerden birisi de Kadı Abdülcebbâr'dır. Kadı Abdülcebbâr'a göre Allah'ın insanların rızasını gözetmeksizin onlara elem vermesi, bu elemın karşılığında, onun yerini tutabilecek ivazın verilmesiyle mümkündür. Nasıl ki insan elbisesinin başkası tarafından yırtılmasını istemez ve bundan ancak onun kıymetini karşılayacak bir bedel karşılığında razı olur, işte ivazın durumu da buna benzer.¹⁸⁴ Allah insanlara, çektikleri acılar karşılığında ivaz verdiğinde bu elemeler hasen olur. Buna göre ivaz konusu, elem probleminin ortaya koyduğu/sebepl olduğu meselelerden biri olmaktadır.

B. İvazın Tanımı

Kadı'ya göre ivaz, “ta'zim ve iclal sebebiyle olmaksızın hak edilen her menfaattir”.¹⁸⁵ Yani Allah'ın kullarına vermek zorunda olmadığı, sonsuz lütfunun ve rahmetinin bir eseri olarak onları yüceltme maksadıyla onlara verdiği nimetlerin aksine, kulların hak ettiği ve Allah'ın üzerine borç olan verilmesi gerekli menfaatlerdir. Tanımda göze çarpan iki unsur vardır: “Hak etmek (istihkak)” ve “ta'zim ve iclal”. Bu iki unsur ivazı diğer menfaatlerden ayırmaktadır. Zira insana fayda (menfaat) sağlayan bu nimetler arasında “sevap” ve “tafaddül” de vardır. Sevap, mükellefin taatleri sonucunda elde ettiği faydadır, fakat ta'zim ve iclal yolu üzere insana verilir. Allah'ın cömertliğinin bir yansımasıdır ve bu yönüyle ivazdan daha büyük bir dereceye sahiptir. Çünkü ivaz bir zarar neticesinde elde edilir. Görüldüğü üzere “ta'zim ve iclal” kaydı ivazı sevaptan ayırır.¹⁸⁶ Aynı şekilde ivaz tafaddülden de farklıdır. Bu farkı doğuran sebep “hak edilme” şartıdır. İvazın, insanın hak ettiği bir fayda olmasına karşın,

¹⁸² Gazzalî, *age.*, 133; Pezdevî, *age.*, 186.

¹⁸³ Cüveynî, *age.*, 237-238.

¹⁸⁴ *Şerh*, 494.

¹⁸⁵ *Şerh*, 494.

¹⁸⁶ Osman, Abdülkerim, *age.*, 471.

tafaddülde bu yoktur. Yani kul bunu hak etmemiştir. İvazın faili, ivazı yapmak zorunda olmasına karşın, tafaddülün faili bunu yapmak zorunda değildir. İsterse yapar, isterse yapmaz. İnsanların birbirine hediye vermesini, yahut Allah'ın teklifte bulunmasını bu kapsamda değerlendirebiliriz.¹⁸⁷

Görüldüğü üzere ivaz kişinin hak ettiği, yerine getirilmesi zorunlu bir menfaattir. Bu aşamadan sonra ivazın hangi durumlarda geçerli olduğuna geçebiliriz.

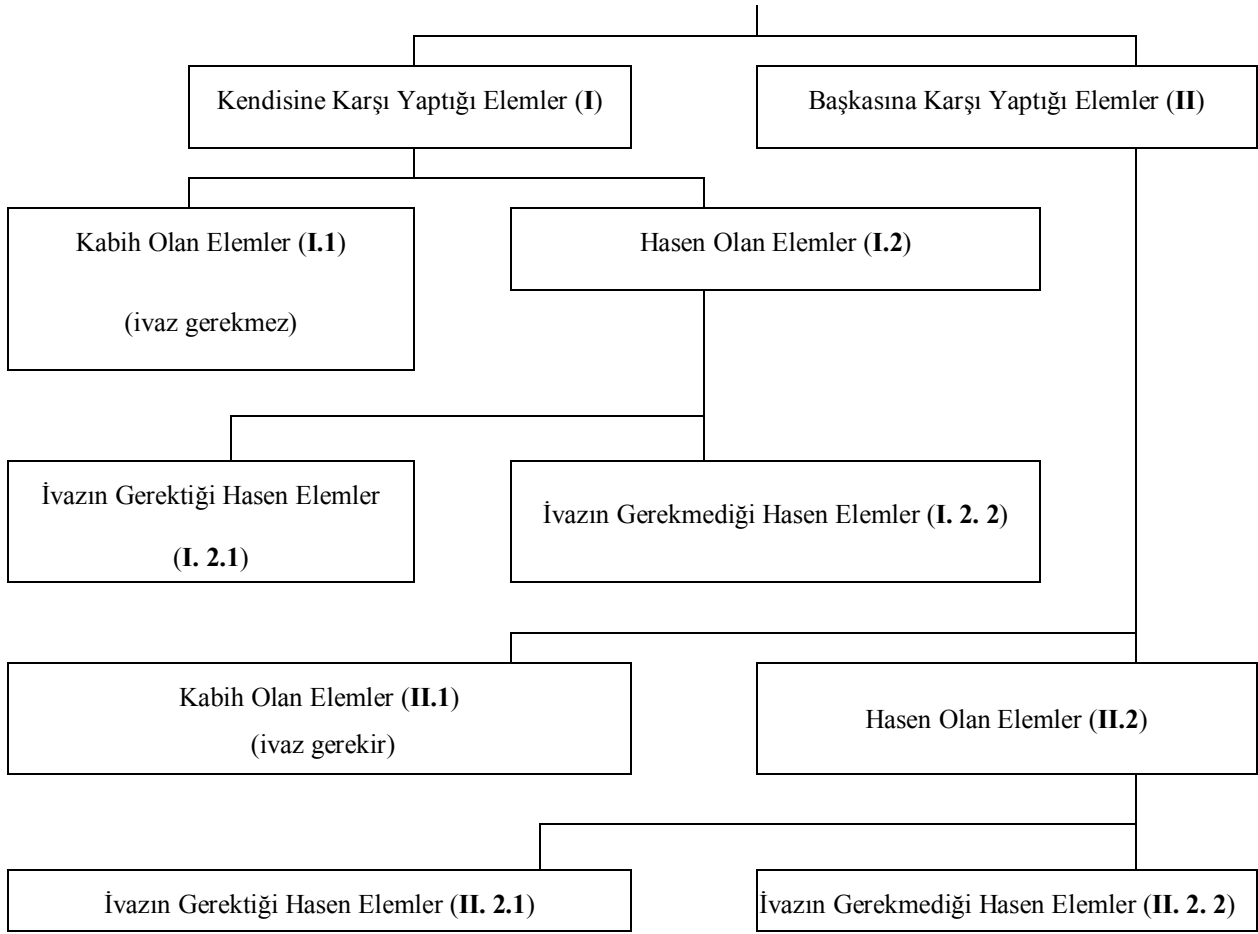
C. İvazın Gerektiği Durumlar

Kadı ivazın verilmesi gerektiği durumları anlatırken bunu elem konusuyla paralel bir şekilde anlatır. Zira ivaz kişinin çektiği acıların neticesinde elde edilen bir haktır. Dolayısıyla ivazın geçerli olabilmesi elemin meydana geliş şekline bağlıdır. Bu yüzden Kadı öncelikle bizlerden birinin yaptığı elemeleri, yani insanların birbirlerine karşı yaptığı elemeleri tasnif eder. Konuyu daha anlaşılır kılmak için bu tasnifi şematik olarak ifade etmeliyiz.¹⁸⁸

¹⁸⁷ Osman, Abdülkerim, *age.*, 471.

¹⁸⁸ Kadı bu tasnifi detaylı olarak Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'nin 501 ve 502. sayfalarında yapar.

Bizlerden Birinin Yaptığı Elemler



Kişinin kendisine karşı yaptığı elemlerden (I) kabih olanlara (I.1) şunları örnek verebiliriz: Kişinin başını duvara vurarak yaralaması, yahut uzuvlarından birini kesmesi, hatta intihar etmesi bu tür elemlerdendir. Böyle bir durumda ne Allah'a, ne de bir başkasına ivaz düşmez. Hiç kimse bu elemin karşılığında ivaz vermek zorunda değildir.¹⁸⁹

Hasen olan elemler (I.2) ise ivazı gerektiren (I.2.1) ve ivazı gerektirmeyen (I.2.2) olarak ikiye ayrılır. İlkine (I.2.1), kişinin Allah'ın kendisine verdiği bir eleme (hastalığı) gidermek için acı bir ilacı içmesini örnek verebiliriz. İşte bu durumda ivaz Allah'ın üzerine bir borçtur. Zira eleme (hastalığa) Allah sebep olmuştur. Dolayısıyla ivazı da O vermek zorundadır. İkincisine (I.2.2) ise insanın şehvetini artırmak için acı

¹⁸⁹ Şerh, 501.

bir ilaç içmesini örnek verebiliriz. Kişi bu ilacı içerek bir nebze de olsa acı duymasına karşın ivazı hak etmez. Zira bu ilacı içmesine gerek yoktur.¹⁹⁰

Kişinin bir başkasına karşı yaptığı elemeler (II) görüldüğü üzere en temelde kabih ve hasen olanlar şeklinde ikiye ayrılır. Kabih olanlar (II.1) pek tabii zulümdür. Meselâ birinin malını gasp etmeyi, bir yerini yaralamayı yahut çocuğunu öldürmeyi bu kapsama dahil edebiliriz. Elemin bu çeşidi ivaz kapsamındadır. Kendisine zulmedilen kişi, zalimden elemin karşılığı olarak ivazı alma hakkına sahiptir.¹⁹¹ Hasen olanlar (II.2) ise ivazın gerektiği hasen elemeler (II.2.1) ve ivazın gerekmediği hasen elemeler (II.2.2) şeklinde ikiye ayrılır. Bunlara şer'î cezaların uygulanmasını örnek verebiliriz. Suç işlediği halde tövbe eden kimseye had cezası uygulandığında, tövbe eden kimse ivazı hak etmiştir. Zira tövbe etmesi ondan cezayı kaldırmaz. Fakat bu cezanın uygulanması Allah'ın emri olduğu için burada ivaz Allah'ın üzerinedir. Dolayısıyla bunu ivazın gerektiği hasen elemeler kapsamında değerlendirebiliriz.¹⁹² Aynı olayda suç işleyen kimse eğer tövbe etmezse ivaz gerekmez. İşlediği suçun karşılığında kendisine ceza ve ibret olarak had uygulanır. Fakat tövbe etmediği için hiç kimseden ivaz talep etme hakkı yoktur.¹⁹³

D. İvazın Geçişliliği

Kadı'nın yukarıdaki anlatımlarından bir amacı da ivazın geçişli olabileceğini kanıtlamaktır. Yani ivaz bizzat elemi veren, acıya sebep olan failin üzerine borç olabilecek iken, onun arkasındaki bir güce de havale edilebilir. Meselâ tövbe eden kimseye had uygulandığında ivazı vermek Allah'ın görevidir. Halbuki burada had uygulayarak elemi veren bizzat devlet başkanının kendisidir. Dolayısıyla normalde ivazın devlet başkanının üzerine borç olması gerekirdi. Fakat devlet başkanını bu hükmü uygulamaya, böylelikle elem vermeye yönelten saik Allah'ın koyduğu hüküm olduğu için ivaz Allah'a atfedilir.¹⁹⁴

¹⁹⁰ Şerh, 501.

¹⁹¹ Şerh, 501.

¹⁹² Şerh, 502.

¹⁹³ Şerh, 502.

¹⁹⁴ Şerh, 502.

Kadı bu geçişliliğin dört durumda olabileceğini belirtir.

1- Mübahlık durumu: İnsanların et ihtiyacını karşılamak için hayvanları kesmesi buna örnektir. Hayvanları keserek onlara acı veren insanlar olsa da, bu kesimi mübah kılan ve neticede meşru daireler içerisinde bu kesime sebep olan Allah olduğu için ivaz insanlardan Allah'a intikal etmiş olur.¹⁹⁵

2- Mendupluk (Nedb) durumu: Buna kurban bayramında kesilen kurbanları örnek verebiliriz. Buradaki olgu, ilk durumdakiyle aynı olmakla birlikte sadece hüküm farklıdır. Yani Allah ilk durumda mübah kıldığını, burada mendup kılmıştır. Neticede hüküm Allah'a ait olduğundan ivaz, kurbanı kesenlere değil, bunu mendup kılan Allah'a aittir.¹⁹⁶

3- Vaciplik durumu: Hedy kurbanları¹⁹⁷ bu kapsamdadır. Burada da kurbanı kesen insan olduğu halde bunu vacip kılan hüküm Allah'a ait olduğu için ivaz, Allah'ın üzerindedir.¹⁹⁸

4- Zorlama (İlcâ) durumu: Buna yıldırım örnek verebiliriz. Bir insan üzerine yıldırım düşmesinden korkarak birinin bahçesine doğru kaçarsa ve bu esnada onun ekinlerini ezerse, ivaz ekinleri telef eden insana değil, Allah'a düşer. Çünkü insanın ekinleri telef etmesine sebep olan yıldırıma O sebep olmuştur.¹⁹⁹

İşte bu şekilde oluşan elemlerde ivaz görünen failden gerçek faile geçer. Böyle durumlarda bizlerle Allah arasında hiçbir fark yoktur. Yukarıda verilen örneklerde mübah, mendup veya vacip kılan, yahut zorlayan Allah'tır. Fakat aynı pozisyonda bir insan da olabilirdi. Örneğin bir insan herhangi birini bir başkasına acı çektirmeye zorlayabilir. O zaman ivaz bizzat acıyı verene değil, onu zorlayana geçer.²⁰⁰

¹⁹⁵ Şerh, 502.

¹⁹⁶ Şerh, 502.

¹⁹⁷ Hedy kurbanı: Bir kaç çeşidi olmakla birlikte en önemlilerinden birisi hac veya umrenin vaciplerinden birinin yerine getirilmemesi veya ihram yasaklarına uyulmaması halinde kesilen ceza kurbanıdır. Konumuz açısından en belirgin vasfi, vacip olmasıdır.

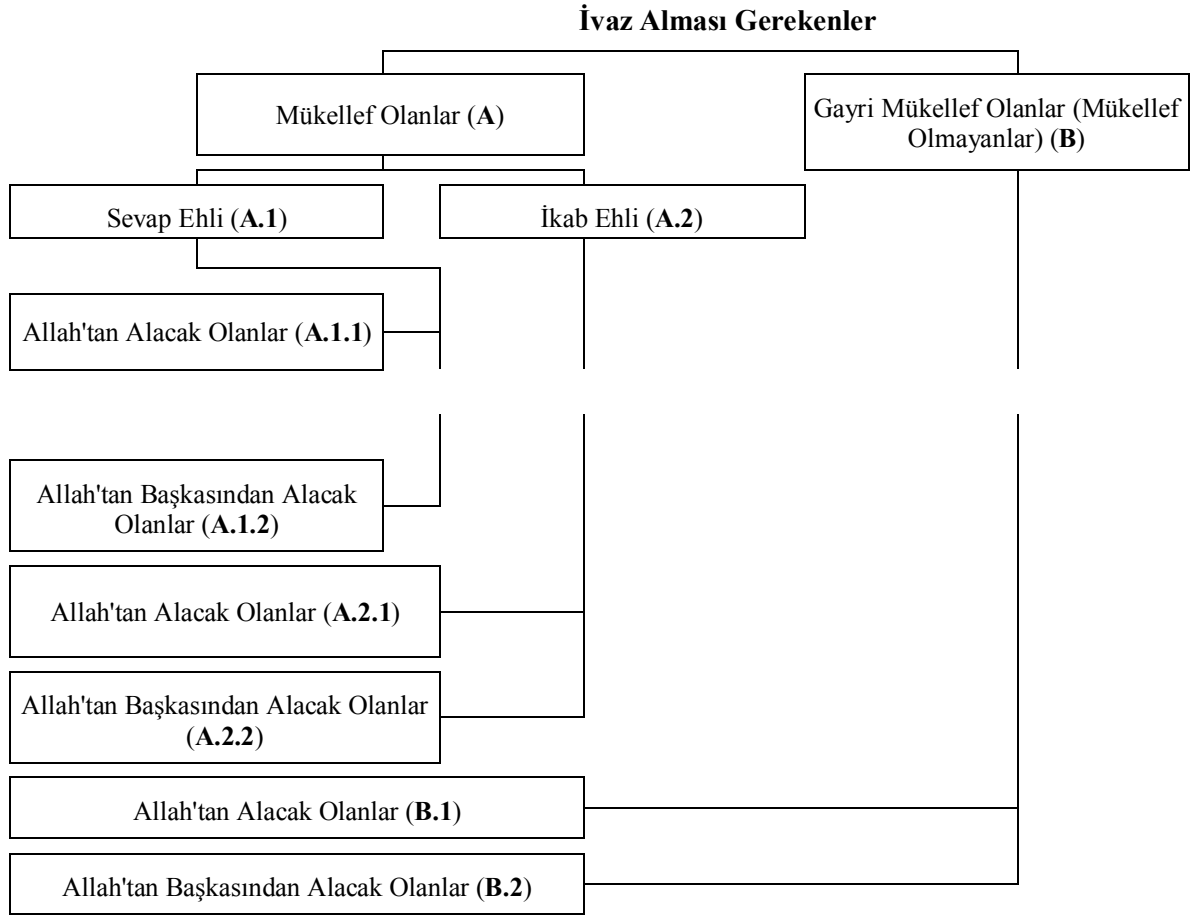
¹⁹⁸ Şerh, 502.

¹⁹⁹ Şerh, 503.

²⁰⁰ Şerh, 503.

E. İvaz Alması Gerekenler

İvazın hangi durumlarda ve ne şekilde gerçekleştiğini belirttikten sonra Kadı, ayrıca kimlerin ivazı alacağı üzerinde de durur. O, ivaz alması gerekenleri detaylı bir şekilde tasnif eder. Şöyle ki;



Genel olarak tasnifin bize verdiği ilk bilgi mükellef olsun (A) ya da gayri mükellef olsun (B), herkes hak ettiği ivazı alacaktır. Bu yönüyle aralarında hiçbir fark yoktur. Kategorisi ne olursa olsun, bir kimse ivazı Allah'tan almayı hak etmişse (A.1.1, A.2.1, B.1) Allah o kimseye ivazı bol bol verir.²⁰¹ Fakat ikab ehlinde, yani ceennemlik olup da Allah'tan ivaz alacak olanlar (A.2.1) konusunda bir ihtilaf vardır. Ebu Ali el-Cübbâî'ye göre kişinin ceennemlik olması ivaz almasına engeldir. Yani

²⁰¹ Şerh, 504.

ikab, ivazı düşürür.²⁰² Kadı ise ivaz ile ikabın ayrı şeyler olduğunu, ikabın ivazı nefyetmeyeceğini,²⁰³ Allah'ın o kimseye dünyada ya da ahirette, cehenneme girmeden önce ya da girdikten sonra ivazı bol bol vereceğini, fakat o kimsenin bundan bir sevinç ve mutluluk alamayacağını belirtir.²⁰⁴

İvazı hak edenler, bunu Allah'tan değil de, bir başkasından almayı hak etmişlerse (A.1.2, A.2.2, B.2), Allah ivazı hak eden kimsenin hakkını, aralarında hiçbir ihtilaf olmayacak şekilde, ivaz vermesi gerekenden alır ve hak edene verir.²⁰⁵ Bu bağlamda Allah'ın konumu yetimlerin velilerine benzer. Nasıl ki veliler yetimlerin hakkını gözetir, Allah da zulme uğrayanların hakkını gözetir ve onların ivaz almalarını sağlar.²⁰⁶

F. İvazda Devamlılık

İvaz konusunda cereyan eden tartışmalardan birisi de ivazın daimi olup-olmadığıdır. Ebu Ali el-Cübbâî, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ve Sâhib b. Abbâd ivazın daimi olduğunu söylemelerine karşın Kadı Abdülcebâr, Ebu Haşim el-Cübbâî'nin görüşünü izleyerek ivazın daimi olmadığını, sınırlı/sonlu (münkatı') olduğunu söyler.²⁰⁷ O, bunu söylerken yaşadığımız dünyayla kıyas yapar ve insanlar arasındaki tazminat, diyet vs. uygulamaların ivazın benzeri olduğunu söyler. Örneğin bir kimsenin elbisesi her hangi biri tarafından kasten yırtılırsa, elbisenin bedeli bir defaya mahsus olmak üzere tazmin edilir ve ona her gün yeni bir elbise verilmez. İşte, nasıl ki diyet ve tazmin gibi uygulamalar devamlılık arz etmez, sadece verdiği zararın, elemin karşılığını giderecek şekilde uygulanır, ivaz da böyledir. O da verdiği elemin karşılığını telafi edecek şekilde uygulanır ve telafî edince de biter.²⁰⁸

²⁰² *Muğni*, XIII, 524.

²⁰³ *Muğni*, XIII, 524-525.

²⁰⁴ *Şerh*, 504.

²⁰⁵ *Şerh*, 504.

²⁰⁶ *Şerh*, 505.

²⁰⁷ *Muğni*, XIII, 508; *Şerh*, 494.

²⁰⁸ *Şerh*, 495.

İvazın devamlılık arz ettiğini söyleyenlerin temel iddiası şudur: İvazın kesilmesi demek, kişinin acı çekmesi demektir. Zira kişiye verilen ivaz onun lezzet ve sevince ulaşması demektir. İvazı o kimseye vermediğimiz anda, kişi bu lezzet ve sevinçten mahrum kaldığı için elem ve kedere garkolur. Oluşan bu elem ve kederin de yeni bir ivazla giderilmesi gerekir. Neticede sonsuz bir kısır döngü oluşur. Böyle bir sonucun engellenmesi ancak ivazın daimi olmasıyla mümkündür.²⁰⁹

Kadı ivaz kesilince kişinin bundan elem duyacağını kabullenmez. Zira kişi hak ettiği ivazın miktarını bilir. Bu miktarı elde ettiğinde ise bittiği an elem duymaz. Bu tıpkı sevaptaki duruma benzer. Sevabı hak eden kimse hakkını elde ettiğinde daha fazlasını ummaz, kendi hakkıyla yetinir ve bitince hüzne kapılmaz. Zaten muhaliflerin düşünemediği husus Allah'ın ivazı, ivaz verilenin acı duymayacağı bir şekilde kesebileceğidir. Onlar ivazın, bittiğinde mutlaka kişiye acı vereceğine inanırlar. Halbuki Allah onların acı çekmeyecekleri bir sınırdaki ivazı kesmeye kadirdir.²¹⁰ Zaten ivaz kişiye ulaşan zararın karşılığında hak edildiğinden, bu zararın miktarına bağlıdır. Zararın artmasıyla ivaz artar, eksilmesiyle de azalır. Allah bunun miktarını bilir ve ona göre ivazı verir.²¹¹

İvaz konusunda belirtilmesi gereken bir husus da ivazın verileceği yerdir. Ebu Ali el-Cübbâî ivazın, sevap gibi ahirette verilmesi gerektiğini söylemesine karşın²¹² Kadı, Ebu Haşim'in görüşünü takip ederek Allah'ın ivazı ahirete tehir edebileceği gibi, bu dünyada da verebileceğini söyler.²¹³

²⁰⁹ *Muğni*, XIII, 511; *Şerh*, 496.

²¹⁰ *Şerh*, 496.

²¹¹ *Muğni*, XIII, 516.

²¹² Osman, Abdülkerim, *age.*, 474.

²¹³ *Şerh*, 498.

SONUÇ

Kadı Abdülcebbâr h. IV. asrın, zengin kültürel ortamında yaşamış bir mutezilî kelâmcıdır. Bütün hayatını tedris ve telif faaliyeti içerisinde geçirmiş; çok yönlü, İslâmi ilimlerin hemen her alanında ürün vermiş oldukça üretken biri olan Kadı, Mutezile içerisinde önemli bir yere sahiptir. Onun, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ya da Nazzâm gibi orijinal bir düşünür olduğunu söyleyemesek de, onların fikirlerini işleyip, sağlam bir çatı altında sistemleştiren ve böylelikle Mutezile mezhebine en az onlar kadar hizmet eden bir kelâmcı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. O, halis Mutezile'nin son büyük temsilcisi olup, mezhebin görüşlerinin derlenip, sistemleştirilmesinde ve Şia içerisine aktarılmasında önemli bir köşe taşıdır.

Kelâmi çevresini incelediğimizde, Eşariyye'den, Seneviyye'ye; Tenasüh Ehli'nden, Bekriyye'ye çok değişik mezhep ve görüşlerle tartıştığını görürüz. Bununla birlikte o, Ebu'l-Kasım el-Belhî el-Kâ'bî, Abbâd b. Süleyman, Nazzâm, Ali el-Esvârî, Bişr b. el-Mu'temir gibi mutezilîlerle de tartışmaktadır. Yani, Eşariyye ile tartıştığı kadar Bağdat Mutezilesi'yle de tartışmaktadır. Bu da onun mezhep taassubundan uzak olduğunu gösterir. Kezâ onun, nassların açık bir şekilde ihlâli dışında, tekfir mekanizmasına başvurmaması da muhaliflerine karşı hoşgörülü yaklaştığının göstergesi sayılabilir.

Kadı Abdülcebbâr'ın adalet anlayışına bir bütün halinde baktığımızda onun, Mutezile'nin adalet anlayışının genel ilkeleriyle uyduğunu söyleyebilirsek de, bu ilkelerin sert ve aşırı yönlerini yumuşatmaya çalıştığını ve yer yer Ehl-i Sünnet'le bir uzlaşma çabası içinde olduğu tesbitini yapabiliriz.

Onun adalet ilkesiyle anlatmaya çalıştığı şey, Allah'ın asla kabihi işlemeyeceği, O'nun tüm fiillerinin hasen olduğudur. Yani Allah'ı her türlü eksiklikten

tenzih etmeyi amaçlamaktadır. Zira kabih işleyen kimse ancak iki nedenden dolayı işler: Ya onun kabih olduğunu bilmez, yani cehalet; ya da kabihe ihtiyacı olduğunu düşünür. Oysa Allah âlim ve ganî olduğu için O'nun zaten kabih yapmasına gerek yoktur. Aksine Allah'ın yaptığı tüm fiiller kullarının faydasına yönelik olup, asla onlara zarar vermez. Bundan yola çıkarak kabih gibi görünen olguların, aslında insanın faydasına yönelik olduğunu, dolayısıyla onların gerçekte hasen olduğunu söylemektedir.

Kadı, hüsün ve kubuhun mutlak manada sabit değerler olduğunu kabul etmez. O, fiillerdeki değer hükümlerinin (hasenlik ve kabihliğin) bir takım şartlara ve var oldukları konumlara göre değiştiğini söylemektedir. Bir fiil değerini, var olduğu bağlam içerisinde kazanır. Bu bağlam fiilin yönünü (konumunu) ifade eder. Aynı fiil iyi sayılan bir konumda gerçekleşirse hasen, kötü sayılan bir konumda gerçekleşirse kabih olur. İşte bu gerçekleştiği konumlardan itibaren fiillerin değerleri sabitleşir ve vahiyden bağımsız, aklın anlayabileceği değer yargıları haline gelir. Kadı'nın hiçbir kelâmcıda rastlanmayan detaylı bir şekilde işlenmiş hüsün-kubuh anlayışı, böylelikle kısmî bir görecelik içinde mutlâkiyet ifade etmektedir.

İnsan fiilleriyle alâkalı olarak bütünüyle mutezilî görüşle uyum içerisinde. Teklifin tam manasıyla gerçekleşebilmesi ve insanın sorumluluğunun sağlam bir zemine oturtulabilmesi için insanın fiillerinde mutlak bağımsız olması gerektiğini söylemektedir. Ona göre cebr düşüncesi dinî hükümlerin ortadan kalkmasına ve tabiaattaki sebebiyet ilkesinin yıkılmasına yol açacağı için, kesinlikle reddedilmesi gereken, akla ve mantığa sığmayan bir düşüncedir. Kezâ kesb anlayışının da cebr düşüncesinden bir farkı yoktur. Kesb, cebr anlayışının değişik bir versiyonu olup, insanın sorumluluğunu sağlam bir zemine oturtamayan anlaşılabilir bir kavramdır. Bu tür fikirler akla aykırı olduğu gibi, nasslara ve nassların ruhuna da aykırıdır.

Bu bağlamda, Allah kulu mükellef kıldığında, ona, fiili yapabilecek kudret vermeli, onun fiili yapmasını engelleyecek illetlerini gidermelidir. Teklifin sıhhatli bir şekilde gerçekleşebilmesi ancak, kulun makdurâtı olan şeylerle yükümlü tutulmasıyla olur. Bu yüzden teklif-i ma lâ yutâk caiz değildir. Diğer bir yönden olaya baktığımızda teklif-i ma lâ yutâk, Allah'ın kendi amacını nakzetmesi demektir. Zira Allah, teklifle

insanlara büyük dereceler sunmakta, onları bu sayede yüceltmektedir. Allah, bunu amaçladığı halde, kulun bu amaca ulaşmasını imkânsız kılacak derecede yükümlü tutuyorsa abes bir fiil işliyor demektir ki, hakîm olan Allah bundan münezzehdir.

Kadı'nın mutezili akideyi en fazla yumuşatmaya çalıştığı konular ise "lütuf" ve "salah-aslah" meseleleridir. O, Allah'ın cömert ve hakîm olduğunu, kullarına daima lütufta bulunduğunu ve yaptığı tüm işlerin onların salahına yönelik olduğunu söyler. Fakat bunu söylerken, Allah'ın fiilleri hakkında "vücûp" kavramını kullanmaktan olabildiğince imtina eder. Kadı, Mutezile'nin en fazla tenkit toplayan görüşlerinden birinin "vücûb ale'llah" olduğunun farkındadır. Bu yüzden, bu konularda olabildiğince kavramın kapsamını daraltmaya çalışır. Hatta bu konularda tartıştığı esas muarızları, vücûp ale'llah fikrini, dolayısıyla lütuf ve salah-aslah nazariyelerini bütünüyle reddeden Ehl-i Sünnet değil, vücûp ale'llah fikrini dinî ve dünyevî bütün meselelere teşmil eden Bağdat Mutezilesi'dir.

Kadı, insanların, çocukların, hayvanların bu dünyada çektiği acıların varlığını kabul eder. Ona göre elemin reel varlığını inkâr etmek, zarûri bilgilere, müşâhedâta karşı gelmektir. Mamafih Allah'tan gelen elemelerin her birinin sebebi vardır. Allah kullarına asla zulmetmeyeceği için insanlara bu elemeleri ibret maksadıyla çektirmekte olup, bunların karşılığında mutlaka ivaz verecektir. Kadı bununla da yetinmemiş, insanlar arasındaki ilişkilerde de elemin hasen sayılabilmesi için ne tür şartları haiz olması gerektiğini incelemiştir. Onun bu konudaki anahtar kavramları, "fayda (nef")", "def-i zarar" ve "istihkak"tır. İşte elem ancak bunların karşılığında hasen olur.

Mutezile'nin kelâma kattığı kavramlardan biri olan ivaz konusu Kadı'nın sisteminde özel bir yere sahiptir. Hiçbir kelâmcının işlemediği kadar detaylı işlenen ivaz konusu, elem konusuyla bağlantılı olarak işlenmekte ve Allah'tan gelen elemelerin hasen sayılmasında anahtar kavramlardan biri olmaktadır. Net bir şekilde ifade edersek, Allah elemelerin karşılığında ivaz vermezse, zulüm işlemiş ve zâtına eksiklik getirmiş olur.

Kadı konuları işlerken sık sık yaşadığımız dünyadan örnekler verir, bağlantılar kurar. Yani "kıyâsu'l-gâib 'ale's-şâhid" metodunu kullanır. Her ne kadar kelâm tarihinde oldukça tartışmalı bir metod olsa da, gerek konuların soyut olması, gerekse

kendi üslûbunun oldukça muğlaklığı sebebiyle, anlaşılması oldukça zor olan konular, bu metod sayesinde daha anlaşılır bir hale gelmektedir.

Çok geniş bir sisteme sahip olduğundan, bazen detaylarda çelişik, yahut kapalı görünen noktalara rastlanmaktadır. Örneğin; mübah fiilin, nötr fiilden farkının ne olduğu belirgin değildir. Mamafih bu tür noktaları bir eksiklik, yahut yanlışlıktan ziyâde, geniş bir sistem içerisinde kapalı kalmış noktalar olarak nitelendirmek daha uygundur.

Netice itibariyle Kadı'nın kelâm tarihinde "birinci sınıf kafaya" sahip, tek amacı Allah'ı her türlü eksiklikten tenzih etmek olan gerçek bir "müslüman" kelâmcı olduğunu söyleyebiliriz.

BİBLİYOGRAFYA

ABDÜLHAMİT, İrfan, *İslâm'da İ'tikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, (Trc. M. Saim Yeprem), Marifet Yayınları, İstanbul, 1994.

ABRAHAMOV, Binyamin, “Abd al-Jabbâr's Theory of Divine Assistance (*Lutf*)”, *JSAI*, XVI, 1993, ss. 41-58.

AHMED, Mahmud Kâmil, *Mefhûmü'l-Adl fî Tefsîri'l-Mu'tezile*, Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrût, 1983.

ÂMİDÎ, Seyfüddin (ö. 631/1233), *Gâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*, (Nşr., H. Mahmud Abdüllatif), Lecnetü İhyai't-Türasi'l-İslâmî, Kahire, 1971.

AMMARA, Muhammed, *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd*, I-II, Darü'l-Hilâl, Kahire, 1971.

ANAWATI, Georges C., “Abd Al-Jabbâr”, *ER*, I, 1987, ss. 3-4.

ATAR, Fahrettin, *Fıkah Usûlü*, İFAV, İstanbul, 1992.

AVVA, Adil, *el-Mu'tezile ve'l-Fikrû'l-Hürr*, el-Ehalî li't-Tıba'a, Dımaşk, 1987.

AYDIN, Mehmet S., *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991.

BAĞDÂDÎ, Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed (ö. 429/1037-38), *el-Fark beyne'l-Fırak*, (Nşr., M. Muhyiddîn Abdülhamit), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût, 1986.

----- *Usûlü'd-Dîn*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1981.

BAĞDÂDÎ, İsmail Paşa b. Muhammed, *Îzâhü'l-Meknûn fî'z-Zeyl 'alâ Keşfi'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, I-II, (Nşr., Kilisli Muallim Rıfat, Şerefeddin Yaltkaya), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1945-1947.

----- *Hediyetü'l-'Arifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, I-II, (Nşr., İbnülemin Mahmud Kemal v.dğr.), Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, 1951.

BÂKILLÂNÎ, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib (ö. 403/1013), *Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*, (Nşr., İ. Ahmed Haydar), Müessesetü'l-Kütübi's-Sakâfiyye, Beyrût, 1993.

----- *el-İnsâf fî mâ Yecibü İ'tikadühû ve lâ Yecüzü'l-Cehlü bihî*, (Nşr., M. Zahid el-Kevserî), Müessesetü'l-Hancî, Abideyn, 1963.

BARTHOLD, W., *İslam Medeniyeti Tarihi*, (Trc., M. Fuad Köprülü), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1977.

BEDEVÎ, Abdurrahman, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Darü'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrût, 1997.

BEN-SHAMMAI, H., "A Note on Some Karaite Copies of Mu'tazilite Writings", *BSOAS*, XXXVII, 1974, ss. 295-304.

BEYAZÎZADE, Ahmed b. Hasan b. Sinanüddîn (ö. 1098/1687), *el-Usûlü'l-Münîfe li'l-İmam Ebî Hanîfe*, (Nşr. ve Trc., İlyas Çelebi), İFAV, İstanbul, 1996.

BROCKELMANN, C., *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, I-II, Supple. I-III, E.J. Brill, Leiden, 1937-1949.

CAHEN, Cl., "Buwayhids or Bûyids", *EI*², I, 1960, ss. 1350-1357.

CAHEN, Cl.-PELLAT, Ch., "Ibn 'Abbâd", *EI*², III, 1971, ss. 671-673.

CARULLAH, Zühdi H., *el-Mu'tezile*, el-Müessesetü'l-'Arabiyye, Beyrût, 1990.

CERRAHOĞLU, İsmail, "Kadı 'Abdü'l-Cebbâr ve Tenzîhu'l-Kur'an 'ani'l-Matâ'in Adlı Eseri", *İİED*, V, 1982, ss. 55-61.

CÜRCANÎ, Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif (ö. 816/1413), *Kitabü't-Ta'rifât*, (Nşr., İbrahim el-Ebyarî), Darü'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrût, 1996.

el-CÜŞEMÎ, Hakîm Ebu Sa'd b. Muhammed (ö. 494/1101), *Şerhu'l-Uyûn*, "Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile" içinde, (Nşr., Fuad Seyyid), ed-Darü't-Tûnusiyye li'n-Neşr, Tunus, 1974.

CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik (ö. 478/1085), *Kitabü'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, (Nşr., Es'ad Temîm), Müessesetü'l-Kütübi's-Sakâfiyye, Beyrût, 1996.

----- *el-'Akidetü'n-Nizâmiyye fî'l-Erkâni'l-İslâmiyye*, (Nşr. A. Hicazî es-Sekkâ), Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezher, Kahire, 1978.

ÇAĞATAY, Neşet-ÇUBUKÇU, İ. Agâh, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi yayınları, Ankara, 1985.

ÇELEBÎ, İlyas, "Hüsün-Kubuh", *DİA*, XIX, 1999, ss. 59-63.

DAVÛDÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Ali (ö. 945/1539 ?), *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, (Nşr., Çeşitli editörler), I-II, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, ts.

DÜGAYM, Semih, *Felsefetü'l-Kuder fî Fikri'l-Mu'tezile*, Darü't-Tenvîr, Beyrût, 1985.

EBU ZEYD, Nasr Hamid, *el-İtticâhü'l-'Akliyyü fî't-Tefsîr: Dirâse fî Kadiyyeti'l-Mecâz fî'l-Kur'an 'inde'l-Mu'tezile*, Darü't-Tenvîr, Beyrût, 1982.

EBU'L-FİDÂ, İmadüddîn İsmail b. Ali (ö. 732/1331), *el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer (Tarîhu Ebi'l-Fidâ)*, I-IV, Darü't-Tıba'ati'l-Âmire, Konstantiniyye, ts.

ELIADE, Mircea-COULIANO, Ioan P., *Dinler Tarihi Sözlüğü*, (Trc., Ali Erbaş), İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.

EMİN, Ahmed, *Duha'l-İslâm*, I-III, Darü'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrût, ts.

EMİN, Muhsin, *A'yânü's-Şi'a*, I-X, (Nşr., Hasan Emin), Darü't-Te'arüf li'l-Matbu'at, Beyrût, 1986.

van ESS, Josef, "Mu'tazilah", *ER*, X, 1987, ss. 220-229.

EŞARİ, Ebu'l-Hasan b. İsmail (ö. 324/936), *Makalatü'l-İslamiyyîn ve'htilâfi'l-Musallîn*, I-II, (Nşr., Helmut Ritter), Devlet Matbaası, İstanbul, 1929-1930.

----- *Kitabü'l-Lüma' fi'r-Red 'alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, (Nşr., A. İzzeddin Seyrevân), Darü Lübnân li't-Tıbağati ve'n-Neşr, Beyrût, 1987.

----- *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyane*, Matbu'ati'l-Cami'ati'l-İslâmiyye, Medîne, 1978.

FAHRİ, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (Trc., Kasım Turhan), İklim Yayınları, İstanbul, 1992.

FRANK, Richard M., "Several Fundamental Assumptions of The Basra School of The Mu'tazila", *SI*, XXXIII, 1971, ss. 5-18.

----- "Moral Obligation in Classical Muslim Theology", *JRE*, II/2, ss. 204-223.

GARDET, Louis, "Kasb", *EI²*, IV, 1978, ss. 692-694.

GAZZÂLÎ, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *İtikâd'da Orta Yol (el-İktisâd fi'l-İ'tikâd)*, (Trc., Kemal Işık), Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971.

----- *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I-V, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, ts.

GIMARET, D., "Mu'tazila", *EI²*, VII, 1993, s. 783-793.

GOLDZİHER, Ignaz, *Introduction to Islamic Theology and Law*, (İng. trc., Andras & Ruth Hamori), Princeton University Press, New Jersey, 1981.

----- *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî*, (Arp. trc., Abdülhalim Neccâr), Darü İkra', Beyrût, 1983.

GÖLCÜK, Şerafeddin – TOPRAK, Süleyman, *Kelâm*, Tekin Kitabevi Yayınları, Konya, 1991.

GÜLER, İlhami, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998.

HATÎB el-BAĞDÂDÎ, Ebu Bekr Ahmed b. Ali (ö. 463/1071), *Tarîhu Bağdât*, I-XIV, Dârü'l-Kütübi'l-'Arabî, Beyrût, ts.

HASAN, Hasan İbrahim, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, I-VI, (Trc., İsmail Yiğit v.dğr.), Kayıhan Yayınları İstanbul, 1998.

HAYYÂT, Ebu'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed (ö. 290/902), *Kitabü'l-İntisâr ve'r-Red 'alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid*, (Nşr., H. S. Nyberg), Matba'atü'l-Katûlikiyye, Beyrût, 1957.

HİTTİ, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, I-IV, (Trc., Salih Tuğ), İFAV, İstanbul, 1995.

HOURLANI, George Fadlo, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*, Clarendon Press, Oxford, 1971.

----- “The Rationalist Ethics of Abd al-Jabbar”, *Islamic Philosophy and The Classical Tradition*, (Ed., S. M. Stern v.dğr.), Cassirer, Oxford, 1972, ss. 105-115.

----- “Two Theories of Value in Medieval Islam”, *MW*, L, , 1960, ss. 269-278.

----- “Ethics in Medieval Islam: A Conspectus”, *Essays on Islamic Philosophy and Science*, (Ed., George F. Hourani), State University of New York Press, Albany, 1975, ss. 128-135.

HUSIK, Isaac, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, The Macmillan Company, New York, 1916.

IŞIK, Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1967.

İBN FÛREK, Ebu Bekr (ö. 416/1015), *Mücerredü Makâlâti'l-Eş'arî*, (Nşr., Daniel Gimaret), Dar el-Machreq, Beyrût, 1987.

İBN HACER, Şihabüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî (ö. 852/1449), *Lisânü'l-Mizân*, I-VII, Beyrût, 1971.

İBN HALDÛN, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed (ö. 808/1406), *Mukaddime*, I-III, (Trc., Z. Kadiri Ugan), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1996.

İBN KADÎ ŞÜHBE, Takıyyüddîn Ebu Bekr b. Ahmed (ö. 851/1447), *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, I-IV, (Nşr., Abdülhalim Hân), Âlemü'l-Kütüb, Beyrût, 1987.

İBNÜ'L-ESÎR, Ali b. Muhammed b. Abdülkerim (ö. 630/1232), *el-Kâmil fi't-Târîh*, I- XIII, Darü Sadır- Darü Beyrût, Beyrût, 1965-1966.

İBNÜ'L-İMÂD, Abdülhay b. Ahmed (ö. 1089/1679), *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, I-VIII, Darü İhyâi't-Türasi'l-'Arabî, Beyrût, ts.

İBNÜ'L-MURTAZA, Ahmed b. Yahya (ö. 840/1437), *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, (Nşr., Susanna Diwald-Wilzer), Matba'atü'l-Katûlikiyye, Beyrût, 1961.

İLHAN, Avni, "Aslah", *DİA*, III, 1991, ss. 495-496.

İSFERAYÎNÎ, Ebu'l-Muzaffer (ö. 471/1078), *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyizü'l-Fırkati'n-Nâciyeti 'ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn*, (Nşr., K. Yusuf el-Hût), Âlemü'l-Kütüb, Beyrût, 1983.

İSNEVÎ, Cemalüddin Abdürrahim (ö. 772/1370), *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, (Nşr., Abdullah el-Cübûrî), Darü'l-'Ulûm, Riyad, 1981.

JUYNBOLL, T. W., “İvaz”, *İA*, V/II, 1968, s. 1234.

KÂ'BÎ, Ebu'l-Kasım el-Belhi (ö. 319/931), *Zikrû'l-Mu'tezile min Makâlâti'l-İslamiyyîn*, “*Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*” içinde, (Nşr., Fuad Seyyid), ed-Darü't-Tûnusiyye li'n-Neşr, Tunus, 1974.

KADI ABDÛLCEBBÂR, Ahmed b. Halil el- Hemedânî (ö. 415/1025), *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, IV-IX, XI-XVII, XX, (Nşr., Tâhâ Hüseyin, İbrahim Medkûr v.dğr.), Vezaretü's-Sakafeti ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, Kahire, 1960-1965.

----- *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (Nşr., Abdülkerim Osman), Mektebetü Vehbe, Kahire, 1988.

----- *el-Muhît bi't-Teklîf*, (Nşr., Ö. Seyyid Azmî), ed-Darü'l-Mısriyye, Kahire, 1965.

----- *Müteşâbihü'l-Kur'an*, (Nşr. A. Muhamed Zerzûr), Darü't-Türâs, Kahire, 1969.

----- *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, “*Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*” içinde, (Nşr., Fuad Seyyid), ed-Darü't-Tûnusiyye li'n-Neşr, Tunus, 1974.

----- *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, I-II, (Nşr., Abdülkerim Osman), Darü'l-'Arab, Beyrût, 1966.

----- *Tenzihü'l-Kur'an 'ani'l-Metâ'in*, Mısır, 1329 h.

KÂTİP ÇELEBİ (ö. 1067/1657), *Keşf-el-Zunun*, I-II, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971-1972.

KEHHÂLE, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-Müellifîn: Terâcimü Musannifi'l-Kütubi'l-'Arabiyye*, I-XV, Darü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, ts.

KILAVUZ, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1997.

----- “Adl”, *DİA*, I, 1988, ss. 387-388.

LEAMAN, O. N. H., “Lutf”, *EF*, V, 1960, ss. 833-834.

MACDONALD, D. B., “Teklif”, *İA*, XII/I, 1974, s. 139.

MADLUNG, W., “Imamism and Mu’tazilite Theology”, *Le Shi’isme Imamité*, (Ed., T. Fahd), Presses Universitaires de France, Paris, 1979, ss. 13-29.

----- “‘Abd Al-Jabbâr”, *Eİr*, I, 1985, ss. 116-118.

MALATÎ, Ebu’l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman (ö. 377/987), *et-Tenbîh ve’r-Red ‘alâ Ehli’l-Ehvâ ve’l-Bida’*, (Nşr., M. Zâhid el-Kevserî), Bağdâd-Beyrût, 1968.

MÂTÜRÎDÎ, Ebu Mansûr (ö. 333/944), *Kitabü’t-Tevhîd*, (Nşr., Fethullah Huleyf), Darü’l-Cami’ati’l-‘Asriyye, Beyrût, 1970.

McDERMOTT, Martin J., *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufîd*, Dar El-Machreq, Beyrût, 1978.

MENNA’Î, Aişe Yusuf, *Usûlü’l-‘Akîde beyne’l-Mu’tezile ve’ş-Şi’ati’l-İmamiyye*, Dârü’s-Sakâfe, Doha, 1992.

MERÇİL, Erdoğan, “Büveyhiler”, *DİA*, VI, 1992, ss. 496-500.

MEZ, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm’ın Rönesansı*, (Trc., Salih Şaban), İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.

MURAD, Said, “İbn Metteveyh”, *DİA*, XX, 1999, ss.193-194.

NADER, A. Nasri, *Felsefetü’l-Mu’tezile*, I-II, Matbaatü Darü Neşri’s-Sakâfe, İskenderiye, 1950.

NASR, Seyyed Hossein, *Islamic Science: An Illustrated Study*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989.

NESEFÎ, Ebu'l-Mu'in (ö. 508/1114), *Tebsiratü'l-Edille*, (Nşr., Claude Salamé), I-II, Dimaşk, 1993.

----- *Bahru'l-Kelâm*, (Nşr., V. Muhammed Salih), Mektebetü Dari'l-Ferfûr, Dimaşk, 1997.

NEŞŞAR, Ali Sami, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I-II, (Trc., Osman Tunç), İnsan Yayınları, İstanbul, 1999.

NYBERG, H. S., "Mû'tezile", *İA*, VIII, 1979, ss. 756-764.

OSMAN, Abdülkerim, *Nazariyyetü't-Teklîf: Ârâü'l-Kadî 'Abdi'l-Cebbâri'l-Kelâmiyye*, Müessesetü'r-Risale, Beyrût, 1971.

----- "Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mukadimesi", *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* içinde, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1988, ss. 13-36.

ÖZ, Mustafa, "Galiyye", *DİA*, XIII, 1996, ss. 333-337.

ÖZLER, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, Nûn Yayıncılık, İstanbul, 1995.

PETERS, Jan R. T. M., *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî l-Qudât Abû l-Hasan 'Abd al-Jabbâr bn Ahmad al-Hamadânî*, E. J. Brill, Leiden, 1976.

PEZDEVÎ, Ebu'l-Yusr Muhammed (ö. 493/1100), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (Trc., Şerafeddin Gölcük), Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1994.

RÂVÎ, Abdüsettar, *el-'Akl ve'l-Hürriye: Dirâse fî Fikri'l-Kadî Abdi'l-Cebbâr el-Mu'tezilî*, el-Müessesetü'l-'Arabiyye, Beyrût, 1980.

RAZÎ, Fahreddin b. Ömer (ö. 606/1210), *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, (Trc., Hüseyin Atay), Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Vakfı Yayınları, Ankara, 1978.

----- *el-Metâlibü'l-'Âliye mine'l-'İlmi'l-İlâhiyye*, I-IX, (Nşr., A. Hicazî es-Sekkâ), Darü'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrût, 1987.

----- *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, (Nşr., Muhammed el-Bağdadî), Darü'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrût, 1986.

SÂBÛNÎ, Nureddin (ö. 580/1184), *Mâtürîdiyye Akaidi*, (Nşr. ve Trc., Bekir Topaloğlu), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1995.

SCHWARZ, Michael, "The Qâdî 'Abd al-Ğabbâr's Refutation of As'arite Doctrine of Acquisition (*Kasb*)", *IOS*, VI, 1976, ss. 229-263.

SEZGİN, Fuat, *Geschichte Des Arabischen Schrifttums (GAS)*, I-VIII, E. J. Brill, Leiden, 1967-1982.

STERN, S. M., "'Abd al-Djabbâr", *EP*, I, 1960, ss. 59-60.

SUBHÎ, Ahmed Mahmud, *Fî İlmi'l-Kelâm*, I-III, Müessesetü's-Sakâfeti'l-Cami'iyeye, İskenderiyye, 1992.

SÛBKÎ, Tacüddîn Abdülvehhâb b. Ali (ö. 771/1370), *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*, I-X, (Nşr., Mahmud M. et-Tanâhî, Abdülfettah M. el-Hulv), Matba'atü İsa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1964-1976.

SÛYÛTÎ, Celâlüddîn Abdurrahman (ö. 911/1505), *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, (Nşr., Ali M. Ömer), Mektebetü Vehbe, Abideyn, 1976.

ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, I-II, (Nşr., M. Seyyid Kîlânî), Daru Sa'b, Beyrût, 1986.

----- *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, (Nşr., Alfred Gillaume), Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, Kahire, ts.

TEFTÂZÂNÎ, Sa'düddîn (ö. 793/1390), *Şerhu'l-Makâsıd*, I-V, (Nşr., Abdurrahman Umeyre), 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrût, 1989.

TEHÂNEVÎ, Muhammed b. Ali, *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn*, I-II, (Nşr. Muhammed Vecîh v.dğr.), Kahraman Yayınları, Kalküta, 1862'den ofset yoluyla İstanbul, 1984.

TOPALOĞLU, Bekir, *Kelâm İlmi: Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul, 1993.

TRITTON, A. S., *İslâm Kelâmı*, (Trc., Mehmet Dağ), Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Yayınları, Ankara, 1983.

TURHAN, Kasım, *Bir Ahlâk Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İFAV, İstanbul, 1996.

WATT, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Trc., E. Ruhi Fırlalı), Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1998.

----- “Al-Aslah”, *EP*, I, 1960, s. 713.

WENSICK, Arent J., *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, Cambridge University Press, Cambridge, 1932.

WOLFSON, Harry Austryn, *The Philosophy of The Kalam*, Harvard University Press, Massachusetts, 1976.

YAFÎÎ, Afifüddîn Abdullah b. Esad b. Ali el-Yemânî (ö. 769/1367), *Mir'âtü'l-Cinân ve İbretü'l-Yakzân*, I-IV, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbu'at, Beyrût, 1970.

YAKÛT el-HAMEVÎ, Abdullah er-Rûmî (ö. 626/1228), *Mu'cemü'l-Büldân*, I-V, Dâru Sâdır, Beyrût, 1957.

----- *Mu'cemü'l-Üdebâ*, I-XX, Dâru'l-Fikr, Kahire, 1980.

YAZICI, Tahsin, “Hemedan”, *DİA*, XVII, 1998, ss. 183-185.

YAZICIOĞLU, M. Sait, “Fiil”, *DİA*, XIII, 1996, ss. 59-64.

YEPREM, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, İFAV, İstanbul, 1984.

YURDAGÜR, Metin, “Son Dönem Mu'tezilesinin En Meşhur Kelâmcısı Kâdî Abdülcebbar: Hayatı ve Eserleri”, *MÜİFD*, IV, 1986, ss. 117-136.

YUSUF, Hanim İbrahim, *Aslü'l-'Adl 'inde'l-Mu'tezile*, Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire, 1993.

YÜCEDOĞRU, Tefrik, *İslâm İtikadında Yaratılış*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa, 1994.

ZEHEBÎ, Hâfız Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1348), *Mîzanü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, I-IV, (Nşr., Ali M. el-Bicâvî), Darü'l-Ma'rif, Beyrût, 1963.

----- *el-Muğnî fi'd-Du'efâ*, I-II, (Nşr., Nureddin Itr), Darü'l-Ma'arif, Halep, 1981.

----- *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, (Nşr., Şu'ayb el-Arnâvût v.dğr.), I-XXIII, Müessesetü'r-Risale, Beyrût, 1981-1985.

----- *el-İber fî Haberi Men Ğaber*, I-V, (Nşr., Ebu Hacer M. Sa'id), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1985.

ZEMAŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer (ö. 538/1143), *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekavîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, I-IV, (Nşr., M. Abdüsselam Şahîn), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1995.

ZERZÛR, Adnan Muhammed, "Müteşâbihü'l-Kur'an Mukaddimesi", *Müteşâbihü'l-Kur'an* içinde, Darü't-Türâs, Kahire, 1969, ss. 7-27.

ZEYNE, Hüsnî, *el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile: Tasavvurü'l-'Akl 'inde'l-Kâdî Abdülcebbâr*, Darü'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrût, 1978.

ZİRİKLÎ, Hayreddin, *el-A'lâm: Kâmûsü Terâcim*, I-X, Kahire, 1954-1959.