

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

**KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'A GÖRE VÜCUB KAVRAMI İLE
İLİŞKİSİ BAKIMINDAN İLÂHÎ FİLLER**

Yüksek Lisans Tezi

FATIMA SÜMEYYE KILAÇ

İstanbul, 2017

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

**KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'A GÖRE VÜCUB KAVRAMI İLE
İLİŞKİSİ BAKIMINDAN İLÂHÎ FİLLER**

Yüksek Lisans Tezi

FATIMA SÜMEYYE KILAÇ

DANIŞMAN: PROF. DR. HÜLYA ALPER

İstanbul, 2017



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı KELAM Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi FATİMA SÜMEYYE KILAÇ'ın KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'A GÖRE VÜCUB KAVRAMI İLE İLİŞKİSİ BAKIMINDAN İLÂHÎ FİİLLER adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 13.12.2017 tarih ve 2017- sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 29/12/2017

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. HÜLYA ALPER	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. HATİCE KELPETİN ARPAGUŞ	
3.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. İLYAS ÇELEBİ	

GENEL BİLGİLER

Adı-Soyadı	: Fatıma Sümeyye KILAÇ
Ana Bilim Dalı	: Temel İslâm Bilimler
Bilim Dalı	: Kelâm
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Hülya ALPER
Tez Türü/ Tarihi	: Yüksek Lisans, Aralık 2017
Anahtar Kelimeler Mu'tezile	: Kādî Abdülcebbâr, vücûb alellah, vâcib, ilâhî fiiller,

ÖZET

Mu'tezile düşüncesinin temel nazariyelerinden biri olan vücûb alellah, belirli bir alana hasredilen sınırlı bir konu olmamış onların kelâm sisteminin inşâsında mühim bir vazife üstlenmiştir. Özellikle tanrı-insan ilişkilerinin kurulmasına yönelik pek çok problemle bağlantılı olarak ele alınmıştır. Basra ekolünün son temsilcilerinden biri olan, aynı zamanda Mu'tezilî fikirlerin tevarüs etmesinde önemli bir rol oynayan Kādî Abdülcebbâr da adalet ilkesinin bir sonucu olarak, bütün ilâhî fiillerin hasen olduğunu, asla kabîh fiil işlemediğini ve kendisine vâcib olanı ihlâl etmeyeceğini savunmuştur. Çünkü vâcib olanı terk etmek zemmin ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Oysa tanrıdan sâdır olan bir fiilden dolayı yergi nitelemesini yapmamız imkân dâhilinde değildir. Kādî Abdülcebbâr, ilâhî fiillerin hepsini vâcib olarak değerlendirmemiş, lutuf, ivaz, isâbe, temkîn, peygamber gönderme, iâde gibi fiillerin Allah'a vâcib olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bir ilâhî fiilin vücûb olarak kabul edilebilmesinin en temel gerekçesi de tekliftir.

GENERAL KNOWLEDGE

Name-Surname : Fatıma Sümeyye KILAÇ
Field : Basic Islamic Sciences
Programme : Kalām
Supervisor : Professor Hülya ALPER
Degree Awarded and Date : Master, December 2017
Keywords : Qadi ‘Abd al-Jabbar, Wujub ‘alā’llah, wajib, Acts of God, Mu’tazila

ABSTRACT

Wujub ‘alā’llah, which is one of the basic theories of the Mu’tazila, is not limited to a specific area, moreover this doctrine plays an important role in the construction of their kalām system. This issue has been studied on many problems especially in research which is related to the god and-human relationship. Qadi ‘Abd al-Jabbar, the last representative of Basra School, also the person who made an invaluable contribution to the succession of the Mu’tazila, he claimed that, as a result of justice principle, God’s all acts are good and he has never done “kabih”, and He never violates wajib. Because neglecting the obligations causes a condemn. However, it is impossible to condemn God because of His actions. Qadi did not consider God’s all actions as obligatory, rather, among all actions, he considered “lutf”, “iwad”, “isāba”, “tamkin” “i’āde”, and send a prophet as obligatory actions. According to Qadi, the most essential reason for accepting God’s action as a “wajib” is taklif.

ÖNSÖZ

Kadîm düşünce tarihimizde Mutezile ekolünün önemli bir konum kazanmasını sağlayan ve söz konusu düşünce geleneğini sistematik bir yapıya kavuşturan Kādî Abdülcebbâr, özellikle son yıllarda akademik camianın dikkatini çeken velûd bir mütekellimdir. Bu sebeplerden dolayı, Mu'tezile hakkında çalışma yapmak isteyen araştırmacıların akıllarına gelen ilk isim kuşkusuz Kādî Abdülcebbâr'dır. Biz de mezkur nedenlerden ötürü çalışmamızda onun düşüncelerini konu edindik.

Kelâm düşünce ekollerinin temel problemlerinden biri tanrının fiillerinin nasıl meydana geldiği sorusudur. Her itikâdî mezhep genel ilkeleri bağlamında Allah'ın fiillerinin nasıl gerçekleştiğini açıklamaya çalışmışlardır. Bu minvalde Mu'tezile düşüncesinde ilâhî fiilleri nedene bağlama noktasında adalet kavramının öne çıkarıldığı gözlemlenmiştir. Araştırmamızda konu edindiğimiz vücûb alellah teorisi de bu anlayışın tabii sonuçlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çalışmam boyunca yardımlarını ve desteklerini hissettiğim birkaç isme hususen teşekkür etmeyi keyifli bir vazife olarak görmekteyim. Öncelikle araştırmanın bütün süreçlerinde beni teşvik eden, çalışmalarımı büyük bir titizlikle okuyan, eleştiren ve değerlendiren, gerçek mânada rehberliğini hissettiğim çok muhterem hocam Prof. Dr. Hülya ALPER'e en derin şükranlarımı ve muhabbetlerimi sunarım. Tezimi okuyarak katkıda bulunan değerli jüri üyeleri, Anabilim Dalı başkanımız Prof. Dr. Hatice KELPETİN ARPAGUŞ'a ve Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ'ye müteşekkirim. Eserleri anlama noktasında yardımcı olan ve bir tezin nasıl inşa edildiğini bana öğreten Yrd. Doç. Dr. Hayrettin Nebi GÜDEKLİ'ye, çalışmalarımızı muhabbet dolu meclislerimizde beraber yürüttüğümüz arkadaşım Berna TAŞER'e anlayışından ve katkılarından dolayı teşekkür ederim. Talebelik hayatım boyunca beni ilme teşvik eden, desteklerini ve dualarını her zaman hissettiğim kıymetli anne ve babama minnettarım.

Nihaî şükür ise varlığı bahşeden Rabbime...

Fatıma Sümeyye KILAÇ

Üsküdar

Aralık 2017

İÇİNDEKİLER

GENEL BİLGİLER	i
ÖZET	i
GENERAL KNOWLEDGE	ii
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER	iv
KISALTMALAR	vii

GİRİŞ

I. TEZİN AMACI.....	2
II. TEZİN KAPSAM VE SINIRLARI.....	3
III. TEZİN KAYNAKLARI.....	5

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLÂMÎ İLİMLERİN ORTAK KAVRAMI VÂCİB

1. VÂCİBİN KELİME MÂNASI.....	8
2. VÂCİBİN TERİM MÂNASI.....	10
2.1.İslâm Hukukunda Vâcib.....	10
2.2.Felsefede Vâcib.....	21
2.3.Kelâmda Vâcib.....	30

İKİNCİ BÖLÜM

VÜCÛB ALELLAH İLKESİNİN

TEORİK VE TARİHİ ARKA PLANI

1. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR ÖNCESİ MUTEZİLÎ DÜŞÜNCEDE	
VÜCÛB ALELLAH.....	44
1.1. Vücûb Alellah İlkesinin İzleri.....	44
1.2. Nazzâm ve İlâhî Kudret.....	49
1.3. Salah ve Aslah Dışındakileri Yaratmanın Kudretle İlişkisi.....	59
2. VÜCÛB ALELLAH İLKESİNİN NAZARÎ VE AHLÂKÎ TEMELLERİ.....	61
2.1. Adalet	63
2.2. Va'd ve Va'id.....	64
2.3. Hüsün-Kubuh.....	65
2.4. Teklif.....	66
2.5. Hikmet.....	70

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

VÂCİB KAVRAMININ CEREYANI:

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'A GÖRE

VÜCÛB ALELLAH

1. VÂCİB KAVRAMI.....	74
1.1. Vâcibin Fiiller Tasnifinde Yeri.....	74
1.2. Vâcibin Tanımları.....	83
1.3. Vâcibin Özellikleri.....	88
1.3.1. Değerinde Değişme Olmamak.....	88
1.3.2. Fâile Göre Değişmemek.....	89
1.3.3. Özü İtibariyle Hasen Olmak.....	90

1.3.4. Makul Bir Yön Taşımak.....	90
1.4. Vâcib Çeşitleri.....	91
1.4.1. Muhayyer ve Mudayyak Vâcib.....	91
1.4.2. Aklî ve Şer'î Vâcib.....	92
1.4.3. Mûcib Sebebi Olan ve Olmayan Vâcib.....	93
2. VÜCÛBA KONU OLMASI BAKIMINDAN İLÂHÎ FİİLLER.....	95
2.1. Kādî Abdülcebbâr'ın Vücûb Alellah Olarak Kabul Ettiği İlâhî Fiiller.....	95
2.1.1. Lutuf.....	97
2.1.2. Temkîn.....	101
2.1.3. İbâne.....	103
2.1.4. İvaz.....	104
2.1.5. Peygamber Göndermek.....	108
2.1.6. Yarattıklarına Rızık Vermek.....	112
2.1.7. Kulun Tevbesini Kabul Etmek.....	114
2.1.8. İâde (Yeniden Yaratmak).....	120
2.1.9. İsâbe (İtaat Edene Sevap Vermek).....	123
2.2. Kādî Abdülcebbâr'ın Vücûb Alellah Olmasını Reddettiği İlâhî Fiiller.....	127
2.2.1. Aslah.....	127
2.2.2. Âlemi Yaratmak.....	130
2.2.3. Teklifi Başlatmak.....	132
2.2.4. Teklif-i Zâid.....	132
2.2.5. Mefsedeti Engellemek.....	134
2.2.6. İkâb (İsyana Karşı Ceza Vermek).....	135
SONUÇ.....	139
KAYNAKÇA.....	143

KISALTMALAR

b. : bin

bk. : bakınız

DİA : *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*

Hız. : Hazreti

İSAM : İslâm Araştırmaları Merkezi

krş. : karşılaştırınız

MÜSBE : Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

nşr. : neşreden

ö. : ölüm

s. : sayfa

sav. : sallallahu aleyhi vesselam

t.y. : tarih yok

trc. : tercüme eden

v. dğr. : ve diğerleri

GİRİŞ

I. TEZİN AMACI

Tanrının fiillerinin nasıl meydana geldiği, kader sorununun ortaya çıkmasıyla başlamış; insanın özgürlüğü ve fiilleri, âlemin yaratılması, nedensellik, zorunluluk, hikmet, sebeplilik, illet, şart, şer gibi pek çok problemle ilişkisi bakımından entelektüel çabanın bir parçası olarak ele alınmıştır. Buna bağlı olarak ilâhî fiillerdeki gaye problemi de İslâm düşünce ekollerini sorunun çözümüne yönelik farklı tezler geliştirmeye sevk etmiştir. Mu'tezile düşüncesi meselenin içerdiği açmaza dönüşebilecek anlatımları, tanrının âdil olması ilkesi ile gidermeye çalışmış; bunun gereği olarak da vücûb alellah ilkesini benimsemişlerdir.

Biz bu tezde, konumuzu doğru bir zeminde tartışabilmek için öncelikle vücûb alellah terribini oluşturan kavramlardan biri olarak vâcibi incelemeyi amaçladık. Çünkü Kādî Abdülcebâr düşüncesinin yapıtaşlarından biri olan, teklif, lutuf, ivaz ve istihkak gibi belli başlı meselelerin inşâsında dikkate değer katkı sağlayan vücûb alellah nazariyesini incelemek için ilk önce kavramsal bir tahlil yapılmalıdır. Bu bağlamda, vâcibin, İslâm düşüncesindeki izdüşümlerini, hangi anlamda kullanılmış olduğunu ve nasıl bir değişikliğe uğradığını tespit etmek öncelikli hedefimiz olmaktadır. Bir sonraki adım ise Kādî Abdülcebâr'ın felsefî sisteminde karşılık bulan mânâyla İslâm düşünce ekollerinin kavrama hangi anlamı yüklediklerini karşılaştırmaktır. Kavram tespiti, çalışmamız açısından oldukça önemlidir. Zira düşünceler, ilkeler ve nazariyeler kavramlarla gelişir ve değişir.

Genel olarak bütün İslâm düşüncesi özel olarak da Mu'tezile ve Kādî Abdülcebâr hakkında yapılan bir kısım çalışmalarda, düşüncenin toplumsal bağlamının göz ardı edilerek ya da bunu dar anlamıyla siyasete bağlayarak açıklamalara gidildiği bir yöntem hatası olarak tespit edilmektedir.¹ Söz konusu yanlışın düzeltilmesi, yalnızca meseleyi sosyal olaylarla ilişkisi bakımından ele almakla da giderilemez. Bir ilkeyi doğru bir şekilde anlamamızın en iyi yolu, onun sosyolojik, psikolojik, etnik ve dinî, esasen bütün disiplinlerle kuşatılması ve açıklanması ile mümkün olmaktadır. Ancak bu ameliye

¹ Tahsin Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadî Abdülcebâr'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlili Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, V (2001), s. 71.

yalnızca tek bir disiplin ehlinin güç yetirebileceği bir durum da değildir. Bilakis bu, disiplinler arası çalışmayı gerektiren bir olgudur. Böyle bir gerçekliğin farkında olarak, araştırmada, “vücûb alellah tezinin toplumsal arka planı nedir?” sorusuna da cevap aranmaya çalışılmıştır.

Adalet ilkesiyle bağlantılı olarak ele aldığımız vücûb alellah teorisine zemin hazırlayan ilk tartışmaların Mu‘tezile kelâmcıları tarafından nasıl anlaşıldığı da çalışmamız açısından mühim bir noktadır. Bu sebeple, “Allah’ın âdil ve hakîm olması ne demektir? Allah’ın kabîhe kudreti var mıdır? Allah ve kabîh arasındaki ilişkiyi nasıl anlamalıyız?” tarzındaki soruların ilkenin oluşmasına nasıl bir etki yaptığı da incelenmiştir.

İslâm filozofları ile kelâmcılar arasındaki temel ayrım noktalarından biri ilâhî fiillerin nasıl sâdır olduğu hakkındadır. Nitekim felsefeciler, tanrıdan fiillerin zorunlu olarak; mütekellimler ise irâdî olarak meydana geldiğini savunmuşlardır. Bunun neticesinde filozofların tanrı tasavvuru mûcib bi’z-zâtla kavramsallaştırılırken kelâmcıların tasavvuru fâil-i muhtârla isimlendirilmiştir. Fakat bununla birlikte Mu‘tezilî ulemâ adalet prensibiyle bağlantılı olarak vücûb alellah teorisini de geliştirmişlerdir. Eğer ifade ettiğimiz gibi kelâmcılara göre tanrı irâdî olarak eylemlerini meydana getiriyorsa, vücûb alellahı nasıl anlamalıyız? Hangi ilâhî fiiller, neden vücûb olarak kabul edildi? Yine hangi ilâhî fiiller neden vücûb alellah olarak kabul edilmedi? İlâhî bir fiilin zorunlu olması onun hikmet ya da illet ile ilişkilendirilmesine engel midir? Ya da tam aksine bir şeyde hikmet ya da illetten söz ediyorsak o fiil için zorunlu nitelemesini yapabilir miyiz? Şayet hâricî bir mecburiyet yoksa vücûb alellah teorisini nasıl anlamalıyız? gibi temel sorulara cevap arayarak tezimizi inşâ etmeye çalıştık.

II. TEZİN KAPSAM VE SINIRLARI

Genelde belirli kaynaklar üzerinde araştırma ve inceleme bir başka ifadeyle “kaynak taraması” yöntemi izlenerek oluşturulan bu tezde metinler analitik bir şekilde incelenmeye tabi tutulmuştur.

Tezimiz kısa bir giriş bölümü, üç ana bölüm ve sonuç bölümünden oluşmaktadır. Tezin ilk bölümünde, vücûb alellah ilkesinin temel kavramı olan vücûbun aynı kökten

gelen vâcib türevinin farklı disiplinlerce nasıl yorumladığını saptamaya çalıştık. Buna bağlı olarak ilk önce vâcibin kelime mânalarına değindik. Ardından söz konusu kavramı ortak kullanan İslâm hukuku, kelâm ve felsefe alanlarında bunun hangi mânalara karşılık geldiği, geçirmiş olduğu anlam değişimleri, disiplinler arasında terimin mâna nakli ve kelime mânasının iz düşümlerinin nasıl anlaşıldığını da inceledik.

Tezin ikinci bölümünde ise vücûb alellahın oluşumuna zemin hazırlayan fikrî, ahlâkî ve sosyal sebeplerin neler olduğu üzerinde durduk Bu bölümde ayrıca ilkenin ilk Mu'tezile âlimlerindeki izlerini sürdük ve nazariyenin ortaya çıkmasına sebep olan problemlerin mütekellimler tarafından nasıl ele alındığını ifade ettik. Söz konusu nazariyeye zemin hazırlayan Allah'ın şer ve kabîhle olan irtibatını bu bölümde işlemeye çalıştık. Bu konuda fikirleriyle öne çıkan Nazzâm'ın görüşlerini de değerlendirdik.

Tezin son bölümde ise Kādî Abdülcebbâr'ın düşüncesini ilke bakımından analiz ettik. İki kısma ayırdığımız ilk bölümde Kādî'nın fiiller taksimi, ilâhî fiillerin bu taksimle irtibatı ve özelde vâcibin tanımının, özelliklerinin ve çeşitlerinin Kādî fikriyatındaki yerini tespit etmeye çalıştık. İkinci kısımda ise hangi ilâhî fiillerin Kādî Abdülcebbâr'a göre vücûb alellah sayıldığını ve bu kabulün gerekçelerini inceledik. Bu bölümü tamamlaması açısından Kādî Abdülcebbâr tarafından vücûb alellah olarak kabul edilmeyen ancak diğer Mu'tezilî ulemâ tarafından vücûb alellah olarak görülen ilâhî fiilleri de ele aldık. Ayrıca Kādî Abdülcebbâr'ın bunları hangi nedenlere dayanarak reddettiğini açıklamaya çalıştık.

Kādî Abdülcebbâr, eserleri büyük oranda günümüze gelmiş bir mütekellim olduğu için Kādî'nın fikirlerini incelemek, diğer Mu'tezile kelâmcıları ile kıyaslandığında nispeten daha kolaydır. Özellikle onun ansiklopedik eseri *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd vel'l-adl*, bu anlamda araştırmacılar için oldukça zengin bir kaynaktır. Ancak bu aynı zamanda bir dezavantajı da beraberinde getirmektedir. Zira Kādî Abdülcebbâr, her ne kadar eserini belli başlıklar ve fasıllarla yazmış olsa da, bazen konular ilişkili olduğu meselelerle birlikte yeniden işlenmiştir. Bu durum *el-Muğnî*'yi kullanmanın başlıca zorlukları arasında yer almaktadır. Örneğin teklif babı ile ilgili bir meseleyi incelerken yalnızca teklifin ele alındığı XI. cilde müracaat etmek araştırmacı için kesinlikle yeterli olmayacaktır. Zira Kādî Abdülcebbâr teklifle alâkalı olan diğer

meselelerde de konuyu işlemektedir. Söz gelimi lutuf bahsinde de teklifle ilgili pek çok önemli ayrıntıyı zikrettiğinden, araştırmacı, lutuf bahsini ele aldığı XIII. cilde de başvurmalıdır. Bu bakımdan *el-Muğnî* üzerinden Kādî'nın görüşlerini tespit etmenin bizim için oldukça güç ve yorucu olduğunu ifade etmeliyiz.

el-Muğnî'nin bu yapısından dolayı özellikle hangi fiillerin Allah'a vâcib olduğunu tespit ederken büyük oranda *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'den faydalandık. Fakat burada zikredilmeyen bazı ilâhî fiilleri *el-Muğnî*'den istifade ederek tamamlamaya çalıştık. Ancak ilâhî fiillerin neden vücûbiyet taşıdığını açıklarken *el-Muğnî*'yi temel kaynak olarak kullanmaya özen gösterdik. Burada *Şerh*'in Kādî Abdülcebbâr'a aidiyetiyle ilgili bir eleştiriye de göz önünde bulundurduk. Ancak biz *Şerh* ve *el-Muğnî*'deki açıklamaların büyük oranda örtüşmesinden dolayı *Şerh*'i de temel bir kaynak olarak kullanmaktan çekinmedik.

Son olarak zikretmemiz gereken bir diğer nokta da vâcib kavramının kullanımı ile ilgilidir. Türkçe'ye zorunlu olarak tercüme ettiğimiz vâcibi kullanırken kelimenin Arapça söylenişine sadık kalmayı tercih ettik. Bundan dolayı metin içerisinde “vacip” yerine “vâcib”i kullandık.

III. TEZİN KAYNAKLARI

Kādî Abdülcebbâr düşüncesini incelemeye çalıştığımız bu tezde, birincil kaynaklarımız şüphesiz Kādî'nın kendi eserleridir. Büyük oranda günümüze ulaşan ve neşredilen, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd vel'l-adl* ve Mu'tezile'nin temel ilkelerinin muhtasar bir şekilde ele alındığı *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* araştırmamızın ana kaynakları olarak belirlenmiştir. Bu iki temel eserle birlikte, *el-Muhtasar fî usûlu'd-dîn* ve *el-Muhît bi't-teklîf* de bizim açıklamalarından yararlandığımız kaynaklar arasındadır.

Kādî Abdülcebbâr'ın görüşleri pek çok modern çalışmanın da konusu olmuştur. Ancak biz burada bizim için öncelikli önemi bulunan birkaç eseri hassaten zikretmek istiyoruz. Söz konusu araştırmalar, hem konuları anlamamıza yardımcı olmuş hem de bizde Kādî Abdülcebbâr'ın düşünce dünyasına girmede belirli bir katkı yapmıştır. İlk olarak, Kādî Abdülcebbâr'ın *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'sini neşreden ve Türkçe'ye kazandıran İlyas Çelebi'nin *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbâr* isimli

alışmasını anmalıyız. Buna ek olarak, Orhan Şener Koloğlu tarafından kaleme alınan *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* ve Mahsum Aytepe'nin *Kadı Abdülcebbâr'da Lütuf Teorisi* adlı doktora çalışmaları da tezimizi oluşturmamızda katkısı bulunan kaynaklar arasındadır. Bunların yanında genel olarak Mu'tezile düşüncesine vâkıf olmamızda dolayısıyla Kādî Abdülcebbâr ile diğ er Mu'tezile müt ekellimlerinin görüşlerini kıyaslamamızda bize önemli veriler sunan, Âiş e Yusuf Mennâî'nin *Usûlü 'l-ak ide beyne 'l-Mu'tezile ve 'ş-Şiati 'l-İmâmiyye* ve Abd lker m Osman'ın *Nazariyyetü 't-tekl f âr i 'l-Kād  Abd lcebb r el-kel miyye* adlı eserlerini de zikretmeliyiz.

Kād  Abd lcebb r  ncesi v c b alellahın izlerini araştırdığımız ikinci bölümde daha çok mezhepler tarihi kaynaklarından yararlandık. Bunların başında ilk zikredeceğimiz isim şüphesiz İmam Eş' r 'nin *Mak l t  'l-İsl miyy n ve 'htil f  'l-musall n* adlı eseridir. Bunun yanında özellikle Nazz m'ın görüşleri için Kād  Abd lcebb r'ın *Fazl  'l-i 't z l ve Tabak t  'l-Mu'tezile* 'sini ve Hayy t'ın *Kit b  'l-İntis r ve 'r-red 'ale 'bni 'r-R vend  el-mulhid* 'ini de zikretmeliyiz. Bununla birlikte Şehrist n 'nin *el-Milel ve 'n-nihal* 'i, Bağd d 'nin, *el-Fark beyne 'l-f rak* 'ı ve İbn Hazm'ın, *el-Fasl fi 'l-milel ve 'l-ehv  ve 'n-nihal* 'i de kullandığımız kaynaklar arasındadır.

BİRİNCİ BÖLÜM
İSLÂMÎ İLİMLERİN ORTAK KAVRAMI VÂCİB

Çalışmada ilk olarak vâcib kavramının lûgat mânalarına değinilecek, ardından İslâmî ilimlerde ortak olan bu kavramın İslâm hukuku, felsefe ve kelâm gibi farklı disiplinlerde hangi mânayı ifade ettiği açıklanacaktır.

1. VÂCİB KAVRAMININ KELİME MÂNASI

Vâcib, dil incelikleri dikkate alındığında farklı mânaları taşıyan bir kavramdır. İbn Manzûr (ö.711/1311), *Lisânü'l-'Arab* adlı eserinde ve-ce-be fiilinin anlamına ilişkin şu tanımlara yer vermiştir:

- a. **Lâzım olma**/Bağlayıcılık. Yani gerekli görme, müstahak olmak. Bir hadisi şerifinde Hz. Peygamber (sav) Cuma günü kendisine gusûl gereken her kimsenin o gün gusletmesi gerektiğini belirtmiştir. Hadis-i şerifte gereklilik “ve-ce-be” fiili ile ifade edilmiştir. İbn Esîr, Hattâbî’den naklen şöyle demiştir: “Vücûbun mânası, farz ve gereklilik olmaksızın üstün tutmak ve seçmek (ihtiyar)dir.” Bu mânasıyla Hattâbî, vücûbu te’kide benzetmiştir.
- b. **Sâbit** ve lâzım olma. Vâcib ve farz, İmam Şafî’ye göre aynıdır. Vâcib, terkinde cezanın terettüp etmesidir. Ebû Hanîfe’ye göre farz ile vâcib arasında fark vardır. Ona göre farz, vâcibten kuvvetlidir.
- c. **Düşme**. İbn Manzûr, ölen bir kimse için “ve-ce-be” fiilinin kullanıldığını ifade etmiştir. Burada ölümün, hayatla bağlantısının kesilmesi yönüyle bir düşüşü ifade ettiğine dikkat çekmektedir. Katil için de vâcib kelimesinin kullanılması söz konusu mânayı destekleyen delillerdendir. Aynı şekilde güneşin batması için de “ve-ce-be” fiilinin kullanılması kelimenin “düşme” mânasını güçlendirmektedir.
- d. “ve-ce-be” fiili, وجيبا-وجوبا-وجبانا-, kalıpları ve kalp ile birlikte kullanıldığı zaman ise kalp çarpıntısı mânasına gelmektedir.²

Kādî Abdülcebbar’ın çağdaşı İbn Sîde (ö. 458/1066), fiilin sözlük mânaları için düşme, kaybolma, alışveriş, ölüm, kalp çarpıntısı, hak etme gibi anlamları verirken fiilin

² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydi), Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l 'Arabî 1417/1997, XV, 215.

lâzım olma ve gereklilik anlamından bahsetmemiştir.³ Ancak yine aynı dönemde yaşamış olan Cevherî (ö. 400/1009), söz konusu fiilin yukarıda zikredilen kullanımlarının yanı sıra gereklilik mânasını da eserinde zikretmiştir.⁴

Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108), “ve-ce-be”nin fiil mânasını vermemiş bu fiilden türeyen vâcibin, sâbit ve yerleşik olma mânasını ifade ettikten sonra, farklı kullanım alanlarının olduğunu belirtmiştir. Buna göre ilk olarak vâcib, mümkün sözcüğünün zıttıdır. Aynı zamanda vâcib, husule gelmiş, gerçekleşmiş, ortadan kalktığı düşünüldüğünde muhalin meydana geldiğidir. İsfahânî’nin bu tanıma verdiği örnek dikkat çekicidir: “Mesela birin ikiyle birlikte varlığı gibi. Zira ikinin varlığı söz konusu ise orada birin varlığının olmaması imkânsızdır.” İkinci olarak yapılmadığında kınanmayı gerektiren şeydir. Bu nübüvvetin ve Allah’ın varlığının bilinmesi gibi aklî vâcib ve ibadetler gibi şer’î vâcib olmak üzere iki kısımdır. Yine vâcib, güneşin batması anlamında da kullanılır. Araplar bunu düşme ve meydana gelme fiilleri ile de kullanırlar. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de de ve-ce-be fiili düşme mânasında kullanılmıştır: “...Yanları üzerine düşüp ölünce onlardan yiyeceğinizi...”⁵. İsfahânî, vâcibin mânası hakkında kabul edilen bir kullanımdan daha bahseder. Buna göre vâcib, lâzım ve vücûbun kast edildiği, Allah Teâlâ gibi var olmaması sahih olmayandır.⁶

Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) de ve-ce-be fiilinden müştâk olan vâcibi, düşme olarak ifade etmiştir.⁷ Yine vâcibin hakikatte iki mânaya işaret ettiği bunlardan birinin gereklilik, hak kazanma, müstahak olma olduğu; ikinci mânanın ise istiğna yani muhtaç olmamak olduğu sözlüklerde zikredilmiştir.⁸

³ İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-âzam fî'l-luga* (nşr. Muhammed Ali Neccâr), Kahire: Ma'hedü'l-Mahtûtâtî'l-'Arabiyye 1393/1973, VII, 394.

⁴ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el- Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye* (nşr. Şihâbüddîn Ebû Amr), Beyrut: Dâru'l-Fikr 1998, I, 229-230.

⁵ El-Hacc, 22/36.

⁶ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü fî gâribi'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Aytânî), Beyrut: Dâru'l-Ma'rife 1999, s. 527-528.

⁷ Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Tâ'rifât*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1983, s. 249, Ebû Bekr Alaeddin es-Semerkandî, *Mizânu'l-usûl fî netâici'l-ukûl fî usûli'l-fikh* (nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), Bağdat Vezâratü'l-Evkaf ve's-Şuûnü'd-Dîniyye 1987, I, 125.

⁸ Semih Düğaym, Cîrâr Cihemî, *el-Mevsûatü'l-câmi'a li-mustalahâti'l-fikri'l-'Arabî ve'l-İslâmî*, Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan 2006, II, 2991.

Ebü'l Bekâ el-Kefevî (ö. 1095/1684) vücûbun iktizâ (gerektermek) ve istiğna, vâcibin ise düşme ve lazım olma anlamına geldiğini belirterek söz konusu iki kelimenin farklılığına değinmiştir.⁹

Âsım Efendi (ö. 1235/1819) “ve-ce-be” fiilinin kendisini değil mastarı olan vücûbu, lâzım olma, güneşin batması, gözün çukurlaşması, bir nesneyi ve bir kimseyi bir şeyden reddetmek¹⁰ gibi mânalarla zikretmiştir. Yine “vücûb”, sözlüklerde sübut ve temekkün; örfteki kullanımda ise güzel bulma ve evlâ olan gibi anlamlarla zikredilmiştir.¹¹ *Keşşâf*'ta da benzer bir yaklaşım görülmektedir. Örfte vücûbun öncelik ve istihsan anlamlarından hareketle vücûbu'l-örfinin var olduğu bunun mukabilinde ise terim mânasına işaret etmek üzere vücûbu'l-aklî ve vücûbu's-şer'î şeklinde ikili tasnifinin kullanıldığı belirtilmiştir.¹²

Bu tanımlamalar vâcib kavramında zorlayıcılıktan ziyade bir gerekliliğin var olduğunu göstermektedir. Nitekim bunun güzel bir örneğini “güneşin batması” anlamındaki kullanımı ile açıklayabiliriz. Her ne kadar “düşme” mânasıyla güneşin batışı kastedilmiş olsa da vecebeti's-şems ifadesi ile adetullah gereği güneşin tabii işleyişinin zorunluluğu/gerekliliği de işaret edilmiş olabilir. Kelimenin gereklilik anlamı yukarıda bahsedilen örf mânasındaki kullanımından yola çıkılarak tanımladığında daha iyi olanın, toplum tarafından daha güzel sayılanın tercih edilmesi olarak da yorumlanabilir.

2. VÂCİBİN TERİM MÂNASI

2.1. İslâm Hukukunda Vâcib

Bir fiile ilişkin hükmü ifade eden “vâcib” kavramı, İslam hukukunun temel kavramlarından biridir. Söz konusu ilmin aslî kaynaklarından olan Kur'ân-ı Kerîm ve sünnette kavramın geçtiği yerler dikkate alındığında, Kur'ân-ı Kerîm'de vâcibin kelime mânasıyla kullanıldığı görülmektedir. Ancak hadis literatüründe vâcib, Cuma günü

⁹ Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *Külliyâtü Ebi'l-Bekâ*, Bulak: Matbaa-i Amedî 1870, s. 671-672.

¹⁰ Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu'l-Basîfî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhîr: Kâmûsu'l-Muhîr Tercümesi* (yayına hazırlayan: Mustafa Koç, Eyyüb Tanrıverdi) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2013, I, 701.

¹¹ Semîh Dügaym, *Cîrâr Cihemî, el-Mevsûatü'l-câmi'a*, II, 2991.

¹² Tehânevî, *Keşşâf'u Istilahâti'l-fünûn ve'l-ulûm* (nşr. Ahmed Hasan Besic), Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 1998, IV, 275.

kendisine gusûl gereken kimsenin gusûl alması, mutlak olarak gusûlün gerekliliği gibi durumlar için *zorunluluk*; “Cennet o kimseye vâcibtir.” veya “Cehennem o kimse için vâcibtir.” gibi kullanımlar için *üstünlük* ve sonucuna ceza ya da mükâfat bağlanan bazı fiiller için *bağlayıcılık* olmak üzere üç farklı mânayla yer almıştır.¹³ Vâcib kavramının metodolojide kazandığı anlam yukarıda zikredilen mânalar ile paraleldir. Nitekim fıkıh usûlü kitaplarında vâcib, aşağıda görüleceği üzere emre delâleti bakımından gereklilik ve bağlayıcılık mânalarından hareketle tanımlanmıştır:

Usûl konusunda kendinden sonraki fakihleri etkileyen Hanefî fakih Ebû Bekr Ahmed b. Alî er- Râzî el-Cessâs (ö. 370/981), emir içeren hükümleri nedb ve îcab açısından incelediği bölümde emredilen şeyin yapılmasının gerekliliğinden bahsetmiş, bu bölümde vâcibi, *yapıldığı takdirde sevabı; terk edildiğinde ise cezayı gerektiren şey* olarak tanımlamış ve vâcib konusunda nedbin üzerine bir ziyadenin varlığından söz etmiştir.¹⁴

Hanefî fıkıh usûlünün kurucu isimlerinden Debûsî (ö. 430/1039), Allah tarafından meşru kılınan hükümleri açıkladığı bölümde vâcibin önce gereklilik ve düşüş mânasındaki sözlük kullanımını vermiş ardından terim olarak vâcibin *kendisiyle amel edilmesi gereken, haber-i vâhid ile bağlayıcılığı sâbit olan şey* olduğunu ifade etmiştir. Debûsî, bu kısımda farz ile vâcibin birbirinden farklı hükümler olduğuna dikkat çekmiştir. Vâcib, farzın bizzat kendisi değildir. Çünkü farz, nassla sâbit olan şeydir. Bundan dolayı o, farzın inkârının küfrü gerektirdiğini ancak vâcibin inkârının küfrü gerektirmediğini belirtmiştir.¹⁵

Fahrü'l-İslâm Pezdevî (ö. 482/1089) ise azîmet ve ruhsat babında hükümleri incelemiştir. O, vüçûbu, *içerisinde şüphe bulunan bir delil ile bizi bağlayan isimdir*, diyerek tanımlamıştır. Mesela, namazda Fâtiha'nın okunması, tâdil-i erkân, fitır sadakası,

¹³ Ayhan Ak, *İbn Rüşd'e Kadar Farz ve Vâcib Kavramlarının Gelişimi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (MÜSBE), basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul 2007, s. 19-25.

¹⁴ Cessâs, *Usûlü'l-fıkh müsemma bi el-fusûl fi'l-usûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd 1994, II, 89-92.

¹⁵ Debûsî, *Takvîmü usûli'l-fıkh ve tahdîd-i edilleti's-şer'i: Takvîmü'l-edille* (nşr. Abdülcil el-Ata), Dimaşk: Dârü'n-Nu'man li'l-Ulûm 2005, I, 174.

vitir namazı bunun örneklerindendir.¹⁶ Ona göre vâcib, amelin yerine getirilmesi bakımından farz ile aynıdır. Sadece vâcibe dair kesin bir bilğimiz yoktur. Ancak vâcibin delilinde şüphe bulunduğu için onu inkâr etmek küfrü gerektirmez. Fakat vâcibi terk eden kimse haber-i vâhidle amel etmeyi küçümsediği için fâsıktır.¹⁷

İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), fıkıh usûlü konularını tartıştığı eseri *el-Müstasfâ'da*, şârinin, fiilleri “yapmayı gerektirici”, “terk etmeyi gerektirici” ve “yapma veya terk etme arasında muhayyer bıraktığı” şeklinde üç farklı hüküm şeklinde konumlandığını, bunlardan şâri tarafından hitap, yapmayı gerektirici şekilde vârid olmuşsa bunun “emir” olduğunu ifade etmiştir. Şayet *bu emre, söz konusu fiilin terk edilmesi karşılığında ceza olduğunu hissettiren bir şey bitişmiş ise bu hükmün* “vâcib” olduğunu belirtmiştir.¹⁸ Gazzâlî, vâcib konusundaki farklı tanımlamaları da eserinde zikretmiş ve bu tanımların da bir takım yönlerden eleştirildiğini ifade etmiştir. Gazzâlî, Kâdî Ebu Bekr Bakıllânî'nin (ö. 403/1013), vâcibi, terk edenin şer'an herhangi bir şekilde “kınandığı” şeklindeki tanımı tercih ettiğini söylemiştir. Bu tanımda “ceza” yerine “kınama” ifadesi kullanılmıştır. Çünkü kınama hâlen mevcut olup, ceza gerçekleşmesi bakımından şüphelidir.¹⁹

Gazzâlî, farz ile vâcib arasındaki ihtilafa da değinmiş, Ebû Hanîfe ekolünün katî bir delille farzın; zannî bir delille de vâcibin sâbit olduğunu kabul etmek suretiyle farklı bir terminoloji geliştirdiklerini belirtmiştir. Kendilerinin de katî ve zannî delil arasında bir fark gözettiklerini fakat bu farklılığı lafza yansıtmadıklarını ifade etmiştir. Bundan dolayı ona göre bu iki ekol arasındaki farklılık lafzî bir ihtilaf olup mâna cihetiyle iki ekol arasında herhangi bir fark yoktur.²⁰

Hanefî fakihlerden Semerkândî (ö. 539/1144), *Mizân* adlı eserinde vâcibi, *kişinin ancak yerine getirmesiyle üzerinden sâkıt olan, şahsı bağlayan/şahsa lâzım olan bir mâna* olarak tanımlamıştır.²¹ Bu tanımda Semerkândî'nin kelimenin sözlük mânasındaki

¹⁶ Pezdevî, *Usûlu'l-Pezdevî: Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* (nşr. Said Bektaş), Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye 2014, s. 328.

¹⁷ Pezdevî, *Usûlu'l-Pezdevî*, s. 329.

¹⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl* (nşr. Hamza b. Züfeyr Hâfız), Medine 1993, I, 210.

¹⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 211.

²⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 212-213.

²¹ Semerkândî, *Mizân*, s. 125.

kullanımıyla yakından alâkalı bir tanım verdiği dikkat çekmektedir. Buna göre o, vâcibin hem bir gereklilik olduğunu ifade etmiş hem de bu gerekliliğin bir sonucu olarak, vâcib olan bir fiil yerine getirildiğinde bu bağlayıcılığın kişinin üzerinden sâkıt olduğunu ifade etmiştir.

Semerkândî, fukaha ve mütekellimler arasında “vâcib”in mahiyetine dair bir tartışmanın var olduğunu da kaydetmiştir. Fakihlere göre vâcib, bağlayıcılığı kendisinde şüphe bulunan bir delil yani haber-i vâhid veya kıyas ile sâbit olan şeydir. Fıtır sadakası, kurban kesme ve vitir namazı gibi.²² Mütekellimler ise vâcibi terkinde ceza ya da zem bulunan fiil olarak yorumlamışlardır. *Mizân*’da Semerkândî, Mu’tezile’ye nispet ettiği tanımda vâcibi, ihlâl edildiğinde zem gerektiren fiil veya terk edildiğinde fiil üzerinde zem gerektirici bir etki bırakan mâna şeklinde tanımlamıştır.²³ Ancak Alaeddin es-Semerkândî’ye göre, ihlâl ile fiilin terk edilmesi ya da fiilin zıddı ile işgal etmekten kaçınmak kastedilirse tanım hatalıdır. Çünkü ona göre zem, eylenen bir fiil üzerinden gerçekleştirilebilir. Semerkândî, “Şayet fiil terk edildiyse o zaman fiil adem halindedir. Adem (yokluk) ise şey değildir. O halde yok olan bir fiil nasıl zemmi hak eder?” diyerek Mu’tezîle ulemâsının tanımına itirazda bulunur.²⁴ Semerkândî, vâcib hakkındaki en güzel tanım, *özürsüz olarak terk edildiğinde zemmin güzel olduğu durum* şeklinde bildirir.²⁵

Bu kısımda dikkatle ele alınması gereken birkaç husus söz konusudur. “Vâcib” kavramı fakihler tarafından farklı algılanmıştır. Yaygın ve kabul edilen kanaate göre vâcib, Hanefîler tarafından ayrı bir kategori olarak ele alınır. Onlar fakihlerin birçoğunun aksine farz ve vâcibi aynı ve bir olarak kabul etmezler. Ancak vâcibin bağlayıcılığını da inkâr etmezler. Mesela Hanefîler, namaz esnasında kıraatin farz olduğunu, namazda kıraat esnasında Fâtiha okumanın vâcib olduğunu savunurlar. Onlara göre kıraat esnasında Fâtiha okumak haber-i vâhid ile yani zannî bir delil ile sâbit olmuştur. Dolayısıyla bu zannîlik hükme yansımıştır.²⁶ Burada her ne kadar farz-vâcib ayrımı fikhî bir mesele gibi görünse de bu ayrımın itikâdî uzantıları da bulunmaktadır. Yukarıda Debûsî’nin de ifade ettiği gibi katî delille sâbit olan bir hükmü inkâr etmek küfür iken

²² Semerkândî, *Mizân*, 128.

²³ Semerkândî, *Mizân*, 131.

²⁴ Semerkândî, *Mizân*, 132.

²⁵ Semerkândî, *Mizân*, 134.

²⁶ Zekiyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrahim Kafi Dönmez), Ankara 2009, s. 237-238.

zannî delil ile sâbit olan bir hükmü inkâr küfür değildir. Dolayısıyla Hanefî usûlcülerin itikâdî bir kaygıdan dolayı böyle bir ayrıma gittiklerini de söyleyebiliriz.

Vâcibin mahiyeti de fikhî bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak konumuzla doğrudan bağlantılı olmadığı ve çalışmamızın ana unsurunu teşkil etmediği için farz-vâcib konusundaki tartışmaları aktarmayacağız.²⁷ Fakat Kādî Abdülcebbâr, kendi metodolojisini ortaya koyarken farklı alanlar için aynı kavramları kullanmıştır. Bu kavramların birbirlerine etkisi, Kādî düşüncesindeki bütünlüğün ortaya konulması, problemin dil merkezli bir tartışma olup olmadığı gibi soruların cevaplandırılmasının önemli olduğunu düşündüğümüzden aynı zamanda bir usûlcü olan Kādî Abdülcebbâr'ın fikhî bir kavram olarak vâcibi nasıl ele aldığını incelememiz gerektiği kanısındayız.

Kādî Abdülcebbâr'a göre vâcib, kudret sahibi bir kimsenin yapmadığı takdirde bazı yönlerden zemmi hak ettiği fiildir.²⁸ Kādî'nın çeşitli vesilelerle en çok kullandığı bu tanım, hem kullar için hem de Allah Tealâ için ayırt edilmeksizin kullanılmıştır. Nitekim Kādî, vâcibi *fâiline nispetle* ikiye ayırır: kendine mahsus bir durumla kâdire vâcib olanlar ve diğerlerinin hakkının gözetilmesi yönüyle kâdire vâcib olanlar. Birinci durum borcun ödenmesi, nimete şükretme, emaneti iade etme gibi kullara ait vâcibleri içerirken ikinci grup Allah hakkında vârid olan vâcibleri içerir.²⁹ Ancak burada Allah'a vâcib olanlar kulların menfaatinin gözetilmesi yönüyle vâcibtir. Bu yaklaşım vücûb alellah ilkesinin Allah ile değil şahıslar ile bağlantılı olduğu izlenimini vermektedir.³⁰

Vâcib kavramı fikhî olarak ele alındığında tabii olarak bu kavramın merkezinde insan vardır. Peki, Kādî'ya göre bir fiilin insan hakkında vâcib olmasını mümkün kılan şey nedir? Vâcibin tespit edilmesinin tek bir yolla sâbit olmadığını ifade eden Kādî

²⁷ Farz-vâcib kavramının terimleşme süreci ve iki kavram arasındaki ilişki hakkında daha fazla bilgi için bk. Uğur Bekir Dilek, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri (Doğuşu, Gelişimi, Terimleşmesi)*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi, Konya 2010, s. 21-56.

²⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, (nşr. ve trc. İlyas Çelebi) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2013, I, 64.

²⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't tevhîd ve'l- adl* (nşr. Mustafa es-Sekka), Kahire: Dâru'l Mısriyye 1965, XIV, 24.

³⁰ Çalışmamızda bu ilkenin temellerini ilerleyen sayfalarda açıklayacağımız için burada sadece problemin varlığına işaret etmekle yetindik.

Abdülcebbâr, onun bazen akıl ile bazen de sem' yoluyla elde edildiğini ifade eder. Bundan dolayı **kaynağı bakımından** vâcibi ikiye ayırır:

- a. Aklî vâcib.
- b. Şer'î vâcib.

Şer'î vâcibât da iki kısımda incelenir:

- b.1. Kelime-i şهادeti ikrar gibi söze, sıfata ve ibareye bağlı olanlar,
- b.2. Namaz, oruç, hac gibi fiile taalluk edenler.³¹

Akıl yoluyla bir fiilin vâciblik yönü bilinmezse burada vahye ihtiyaç duyulduğunu ifade eden Kādî'ya göre vâcibe delâlet eden şey o konuda şer'î delilin var olmasıdır.³² Peki, şer'î delillerin vücûba delâlet etmesi nasıl anlaşılacaktır? Yani biz bir fiilin vâcib olduğunu nasıl bileceğiz? Kādî Abdülcebbâr'a göre emir, mutlak mânada vücûb içermez, yalnızca istek (irade) bildirir.³³ Bir emrin vücûb ifade edebilmesi için bazı karineleri taşıması gerekir. Kādî, bu karineleri eserinin farklı yerlerinde şu şekilde belirtmiştir: fâilin fiili yapmaya güç yetirmesi, fiil konusunda kudretinin olduğunu bilmesi, fiili yaptığı takdirde mükâfatlandırılacağını bilmesi,³⁴ emrin terkinden nehyedilmesi ve emrin vaîd ile anılması.³⁵ Burada eylemi yapan kimsenin eylem hakkında tüm bu bilgilerin hepsine aynı anda vâkıf olup olmaması konusunda net bir tavırdan bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Ancak Kādî'nın ısrarla vurguladığı husus “yap” emrinin mutlak mânada vücûb içermesi için terkinden nehyedilmesinin gerekliliği ve emre vaîdin iştirak etmesi hususudur. Nitekim şer'î fiillerin vâcib olduğuna işaret eden delilleri tartıştığı bölümde Kādî, vaîd, tahzîr, zecr (engelleme) ve korkutma türü sigaların da vücûba delâlet ettiğini fakat fakihlerin bu konuda ihtilaf halinde olduğunu belirtir. Şayet Allah tarafından fiilin yapılmamasına veya fiilin kerih görüldüğüne dair bir söz bulunursa orada fiili gerçekleştirmemeye dair bir vücûb vardır.³⁶

³¹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, I, 123.

³² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî* (nşr. İbrahim Medkur), Kahire: Dâru'l-Mısriyye 1963, XVII, 107.

³³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 113.

³⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 126.

³⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 110.

³⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 105.

Kādî Abdülcebbâr, aklî vâcibâtı eserlerinde ikili ya da üçlü şekilde taksim eder. Buna göre akli vâcibât üçe ayrılır:

- a. *Kendine mahsus bir sıfatla vâcib olanlar*: tevbe etmek, bir zararı def etmek, nimet verene şükretmek, emaneti sahibine teslim etmek gibi.
- b. *Kendisi dışındakilere lutuf olması yönüyle vâcib olanlar*: marifetullah konusunda nazar ve şer'ıyyât gibi.
- c. *Terkinde kabih olduğu için sakındırılan fiiller konusunda vâcib olanlar*: tevbe etmek gibi.³⁷

Bir diğer taraftan aklî vâcibler ikiye ayrılır:

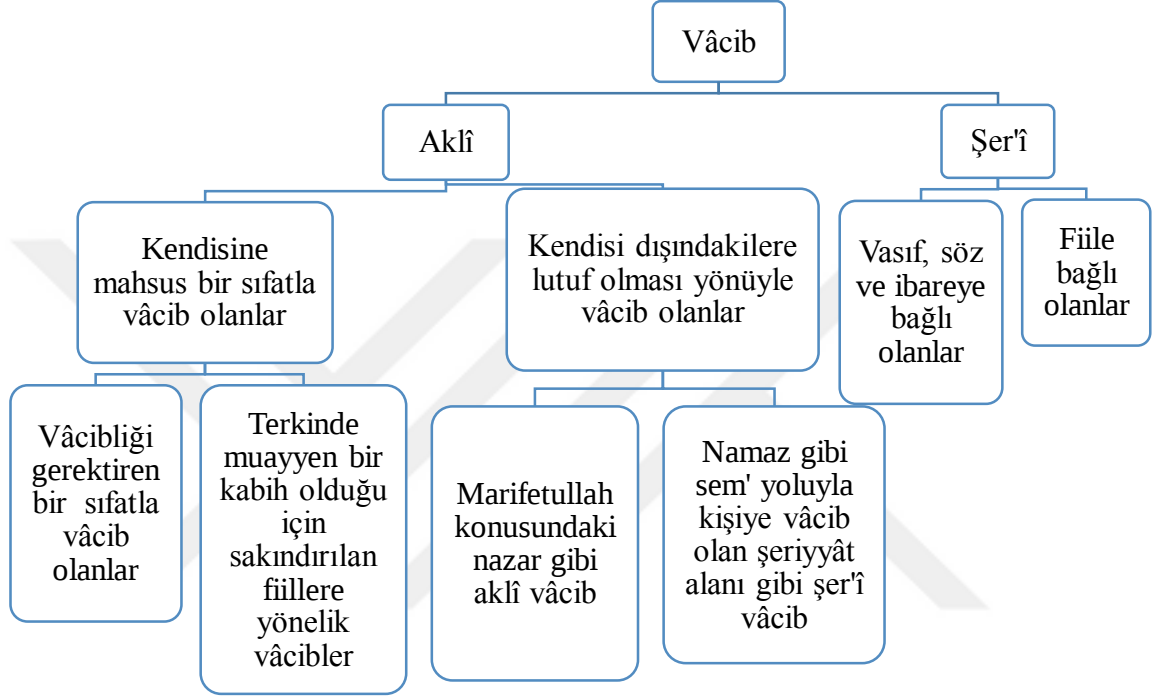
- a. *Kendine mahsus bir sıfatla vâcib olanlar*. Bunlar iki kısımdır:
 - a.1. Vâcibliği gerektiren bir sıfatla vâcib olanlar: emaneti iade etmek, nimet verene şükretmek gibi.
 - a.2. Terkinde muayyen bir kabihin varlığından dolayı vâcib olanlar ki Kādî Abdülcebbâr, vâcibâtı aklînin büyük bir kısmının bu grup içerisinde değerlendirildiğini de ifade eder.
- b. *Lutuf olması yönüyle vâcib olanlar*. Lutuf olması yönüyle vâcib olanlar da iki kısımdır:
 - b.1. Marifetullah hakkındaki nazar gibi akıl yolu ile vâcib olanlar
 - b.2. Namaz gibi ancak sem' yoluyla vâcib olanlar.³⁸

Bu iki tasnif ilk bakışta birbirinden farklı gibi görünmektedir. Kādî, bir yerde vâcibi aklî ve şer'î olarak kabul görülen bir yaklaşımla ele alırken diğer tarafta şer'î vâcibi tasnifine hiç almamaktadır. Burada tasniflere dikkatli bakıldığında ikinci tasnifte Kādî Abdülcebbâr'ın aklî vâcibâtın bütününe içine alan bir tasnif yaptığı gözükmemektedir.

³⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 161.

³⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî* (nşr. Ebu'l-Âlâ el-Afîfî) Kahire: Dârü'l-Mısriyye 1963 XIII, 48.

Buna göre Kādî'nın bize anlattığı tasnif aşağıdaki gibi olmalıdır:



Tablodaki verilerden hareket ettiğimizde aklın konumunu ve işlevini göz önünde bulundurursak Kādî'nın da Mu'tezile çizgisinden ayrılmadığını görürüz. Burada dikkat çeken hususlardan biri, aklî vâcibâtın arasında örnek olarak zikrettiği şer'î vâcib sınıflandırmasıdır. Kādî Abdülcebâr'ın burada kastettiği husus namaz, oruç, zekât gibi bir takım ibadetlerin akıl tarafından vâcib kılınmış olması değildir. Fakat onun anlatmak istediği husus zikredilen ibadetlerin insanın kendisi için Allah tarafından verilen bir lutuf olduğunu aklın kavrayabilme yetisidir. Nitekim kendisi dışındakilere lutuf olması yönüyle vâcib olanlar mükellefe nispetledir. Çünkü kişi akli sayesinde evrendeki gaye,

düzen ve uyumdan hareketle marifetullahı bildiği zaman, bu bilişin kazanımı kişiye mâtuftur. Kulların yararına olduğu için bu nazar kişiye vâcibtir. Şer'î vâcibât da yine mükellef için faydası gözetilerek vâcib kılınmıştır.

Kādî Abdülcebbâr, vâciblerin tespitinden sonra bu fiillerin **uygulanmasına yönelik** de bir takım tasniflerde bulunmuştur. Buna göre onun eserlerinde vâcibin ikili tasniflerini görmek mümkündür. Bir fiil hususunda mükellefin tercihinine bağlı olarak ya da herhangi bir tercih hakkının bulunmadığı durumları o iki başlık altında toplar:

- a. *Muhayyer vâcib*: Eylemi yerine getirmeye gücü yeten kimsenin, fiili ya da o fiilin yerine geçen fiili yapmadığı takdirde zemmi hak ettiği fiildir. Şer'î hususlarda muhayyer vâcibe örnek vermek gerekirse vaktinde kılınan namazı ele alabiliriz. Buna göre mükellef namazı isterse ilk vaktinde eda eder, isterse namazın vakti içerisinde dilediği başka bir vakitte namazını kılabilir. Yine kefâretin üçlü şıkkı da bunun gibidir. Kişi üzerine bu kefâretlerin hepsi tercih üzere vâcibtir. Kişi dilerse fakirleri doyurur, dilerse fakirleri giydirir, dilerse köle azat eder. Fakat bunların hepsini birden terk ederse o takdirde zemmi hak eder. Muhayyer vâcibe aklî bir örnek vermek gerekirse borç ödemeyi ele alabiliriz. Buna göre kişi aynı miktarda parayı ödemek koşulu ile istediği keseden borcunu ödeyebilir.
- b. *Mudayyak vâcib*: Eylemi yerine getirmeye gücü yeten kimsenin fiilin bizzat kendisini yapmadığı zaman zemmi hak ettiği fiildir. Mudayyak vâcibe dini hususlar konusunda son vaktinde kılınan namaz örnek olarak verilebilir. Kişi üzerine bu namaz vâcibtir ve onun eda edilmesi gerekir. Bu namazın yerine sabır, dua gibi ibadetler yapılamaz. Ancak kişi taharet ve vakte riayet şartını sağlamak koşulu ile namazını eda etmede muhayyerdur. Namazını istediği mekânda kılabilir. Aklî bir örnek vermek gerekirse emanetin verilmesini ele alabiliriz. Emanetin sahibi geldiğinde ve emanetini istediğinde kişi üzerine emanetin bizzat kendini iâde etmesi vâcibtir. Bunun yerine onun kıymetini ya da bedelini veremez. Ancak durum başka bir yönden muhayyer haline gelebilir: kişi bu emaneti ister sağ eli ile verir isterse sol eli.³⁹

³⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, I, 68-71.

Kādî'nın uygulanması yönüyle vâcibi ele alması bununla sınırlı değildir. Mezkur tasnife ek olarak vâcibi zamana kayıtlı olması bakımından da ele alır:

- a. Vaktinde eda edilmediği takdirde daha sonra başlangıçtaki gibi yerine getirilmesi vâcib olmayan fiiller. Çünkü bu tür fiiller maslahat olması yönüyle sadece bir vakitte yerine getirilirler.
- b. Vaktinde eda edilmediği takdirde başlangıçtaki gibi yerine getirilmesi vâcib olan fiiller. Bu tür fiiller ise vakitleri bakımından farklılık olmayan vâciblerdir.⁴⁰

Müellifin ilk kısımda anlattığı durum Cuma namazı gibi düşünülebilir. Kişi Cuma namazını vaktinde kılmaz ise artık Cuma namazı eda edilmemiş olur, kişi bunun yerine öğle namazı kılar. İkinci kısma ise tevbe etmeyi örnek olarak ele alabiliriz. Zira kişi tevbe etmeyi gerektiren bir fiil işlediği zaman tevbe etmesi için özel bir vakit tayin edilmemiştir. Ancak kişinin tevbe etmesi gereklidir.

Vâcib, Kādî Abdülcebbâr'ın düşüncesinde merkezî bir konumda olan hüsn-kubuh tartışması ile de yakından ilgilidir. Nedb, ibaha ya da vücûb içeren hükümler hasen fiillerdir. O, vücûb ile hasen arasında da mantıksal bir örgü kurar. Ona göre vâcib olan bir fiil aynı zamanda hasendir.⁴¹

Kādî Abdülcebbâr, fiilleri meydana gelmesinde ilave sıfat bulunanlar ve ilave sıfat bulunmayanlar olmak üzere iki kısma ayırır. İlave sıfat olmayan fiiller Allah'ın kerih görmediği ama irade de etmediği fiillerdir. Ancak meydana gelmesinde ilave sıfat bulunan fiiller hasen ve kabîh olmak üzere iki kısımdır. Kabîh fiiller, Allah'ın murat etmediği, kerih gördüğü işlendiği takdirde öfkesini celbeden fiillerdir. Allah Teâlâ'nın irade ettiği hasen fiiller ise iki bölümdür. Hasen olduğuna dair ilave bir sıfat bulunmayan mübah fiiller; hasenliğine dair ilave bir sıfat bulunan vâcib ve mendub fiiller.⁴²

Burada mübah-vücûb ve nedb ilişkisi sevabı hak etme yönüyle ele alınmıştır. Kādî'ya göre eğer hasen olan bir fiil yapıldığında fiilin neticesine övgü bağlanmıyorsa bu fiil mübahtır. Eğer fiil yapıldığında bir övgü hak ediliyorsa bu fiil mendub ya da vâcibtir.

⁴⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni* (nşr. Muhammed Ali en-Neccâr, Muhammed Hâlim en-Neccâr) Kahire: Dâru'l-Mısriyye 1965, XI, 424.

⁴¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XVII, 104.

⁴² Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 49.

Burada vâcib ile mendub fiili birbirinden ayıran nokta ise vâcib fiilin yerine getirilmediğinde zemmin hak edilmesidir. Dolayısıyla Kādî düşüncesinde insan fiilleri açısından vücûb ifade eden fiiller, değerler hiyerarşisinin en üst konumunda bulunur. Çünkü vücûb ifade eden fiiller yalnızca yapıldığı zaman sevabı hak etmekle kalmaz aynı zamanda yapılmadığı takdirde zemmi hak eder. Fakat aynı durum mendub fiiller için söz konusu değildir.

Mübah-nedb-vücûb ilişkisi yarar açısından da ele alınmıştır. Yine Kādî Abdülcebbâr üzerine yapılmış bir çalışmada insan fiillerinin hasen olması üç başlık altında incelenmiştir: mübah-nedb ve vücûb. Buna göre eğer hasen bir fiil başkasına yarar sağlamıyor bununla birlikte zarar da vermiyorsa bu fiil mübahtır. Nedb içerikli bir fiil hasen olmasının yanı sıra övgüyü hak ediyor fakat başkasına yarar sağlamıyorsa bu mendubtur. Ancak hasen olan bir fiil hem övgüyü hak edip hem de başkasına yarar sağlıyorsa bu fiil nedb içerikli tefadduldur. Vâcib, ise yarar gözetilmeksizin övgüyü hak eden terkinde zemmi gerektiren hasen bir fiildir.⁴³

Kādî Abdülcebbâr'ın öğrencisi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'de (ö. 436/1044) de hasen fiillere yaklaşımda aynı tavrı görürüz. Ancak onun tasnifi hocasına göre daha sistematik ve açıktır. el-Basrî de insan fiillerini hasen ve kabîh olmak üzere ikiye ayırmıştır. Hasen fiilleri medhi ya da sevabı hak edecek zâit sıfatı olmayan fiiller (mübah) ve fiilin hasenliğinde zâit sıfat bulunanlar olarak iki kısma ayırmıştır. Hasenliğine dair ilave sıfat bulunanları terkinde zem gerekmeyen fiiller ile terkinde zem gereken fiiller olmak üzere tasnif etmiş, terkinde zem bulunmayan hasen fiilleri fazl ve menbud ileyh olmak üzere ikiye ayırmıştır. Terkinde zem bulunan ve hasenliğine dair zâit sıfat bulunanları vâcib olarak isimlendirmiş, vâcibi de mudayyak ve muhayyer olmak üzere iki kısma ayırmıştır.⁴⁴

Bu iki yaklaşım tarzı Mu'tezile'nin hukuk ve ahlak alanları arasında ayırım yapmaksızın fiilleri mutlak olarak ele aldığını göstermektedir. Biz burada yalnızca bu

⁴³ Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi: Kādî Abdülcebbâr Örneği*, İstanbul 2012, s. 425-432.

⁴⁴ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh* (nşr. Şeyh Halil Hüseyin) Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye [t.y.], I, 336-337.

bağlama işaret edip ilerleyen bölümlerde vücûb-hasen ve vücûb-kabih arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışacağız.

Kādî Abdülcebbâr'a göre vücûb, mutlak olarak ele alındığında varlığı içerse de mükellefle bağlantılı olduğunda ademi (yokluk) içerir. Nitekim biri için, namaz şu kimse için vâcibtir, denilse bu vücûbluk fiili gerçekleştirmeyi gerektirir. Ancak mutlak olarak zikredilse durum farklılık arz eder. Bundan dolayı vâcib, mevcuda has kılınır.⁴⁵

Kādî Abdülcebbâr'ın Şafîî fakihi olduğu dikkate alınırsa onun da vâcib ve farz arasında bir ayrım yapmadığı görülür. Ona göre terki halinde zemmin hak edildiği durum olan vâcib, bağlayıcılık ve kesinlik ifade eder. Eğer fiilin vücûbiyeti şer'î olarak sâbit olmuşsa eylem farz; katî olarak sâbit olmuşsa eylem azîmettir.⁴⁶ Ancak burada önemli olan husus Kādî Abdülcebbâr'ın gerek insan fiilleri ve gerek ilâhî fiiller için vâcib kavramını aynı mânada kullanmış olmasıdır. Dolayısıyla onun düşüncesinde fıkıh ve kelâm alanlarında kavramlar iç içe geçmiştir. Fakat bu geçişlilik bir karışıklık değildir. Bunun aksine sistemini alanlar arasında ayrım yapmadan bir bütün olarak inşâ ettiğini gösteren ve bu sistemdeki homojenliği, bütünlüğü, şeffaflığı kanıtlayan güzel bir örnektir.

2.2. Felsefede Vâcib

İslam felsefesinde vâcib, varlığın hükümlerine ilişkin bir yüklem olarak kullanılmış olup, mümkün ve mümteni kavramları ile birlikte ele alınmıştır. Ancak vâcib, özellikle İbn Sînâ'dan (ö. 428/1037) sonra yalnızca mantık terimi olarak kalmamış aynı zamanda ontolojik bir kavram haline gelerek, tanrıya işaret eden “zorunlu varlık” anlamında kullanılmıştır.⁴⁷ Felsefe literatürüne dair oluşan sözlüklerde de vâcib, bu ontolojik mânasıyla tanımlanmıştır.⁴⁸

İlk İslam filozofu kabul edilen Kindî'nin (ö. 252/866) eserleri incelendiğinde onun felsefe kavramlarını tanıttığı *Risâle fî hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ* (Tarifler Üzerine) adlı eserinde muhal (imkânsız) kavramını tanımlamasına rağmen vâcibi ya da bu kavrama

⁴⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XVII, 104.

⁴⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XVII, 99.

⁴⁷ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık 2013, s. 92.

⁴⁸ Örnek için bk. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları 1999, s. 883; Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Ankara: Elis Yayınları 2011, s. 587.

işaret eden herhangi bir terimi tarif etmediğini görmekteyiz.⁴⁹ Bunun sebebi Kindî'nin, tanrı-âlem arasındaki ilişkiyi zorunluluk-îmkân ya da varlığı zorunlu olan ile varlığı mümkün olan şeklinde yorumlamamasıdır. Onun yaklaşımında, tanrı ile âlem arasındaki ayrımı tespit noktasında, yoktan yaratma (ibdâ) kavramıyla birlikte kuvve-fiil ayrımının daha işlevsel olduğu söylenebilir.⁵⁰

Kindî'den sonra İslâm Felsefesini metot, terminoloji ve problemler açısından temellendiren Fârâbî'ye (ö. 399/950) baktığımızda onun, kavram ve unsurları, aralarındaki irtibatı göz önünde bulundurarak tanımladığını görüyoruz. Zira ona göre bazı kavramları anlayabilmek için o kavramı oluşturan unsurların da bilinmesi gerekir. Örneğin cisim kavramını anlamak için öncelikle en, boy ve derinlik kavramlarının bilinmesi gerekmektedir. Ancak bazı kavramlar ise böyle değildir. Sözgelimi zorunluluk (vücûb), varlık (vücud), ve îmkân kavramları böyledir. Bunların kendilerinden önce ve bunları da kuşatacak bir kavrama ihtiyaçları yoktur; aksine bunlar apaçık, doğru ve zihinde yerleşik bulunan kavramlardır.⁵¹

Fârâbî, *cihetü'l-evvel* olarak belirttiği birincil kipleri zorunlu, mümkün ve mutlak⁵² olarak üçe ayırır. Buna göre zorunlu, varlığın devam etmesi ve herhangi bir vakitte olmaması mümkün olmayandır.⁵³ Fârâbî, bu tanımda zamansal anlamda bir süreklilikten bahsederek vâcibin ontolojik mânasına değinmiştir.

Fârâbî, *Peri Hermeneias*'ın şerhinde zarûrînin eşadlı (bi iştirâki'l-isim) olmak üzere üç farklı kullanım alanının bulunduğunu ifade etmiştir: bunlardan ilki varlığın her zaman (ezel ve ebed) devam etmesi, ikincisi konu devam ettikçe varlığın devam etmesi (gözdeki mavilik burundaki yassılık gibi), sonuncusu ise bir konu hakkındaki nitelik var olmaya devam ettikçe durumun varlığını devam ettirmesi (Zeyd de ayakta durma eylemi

⁴⁹ Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh, *Tarifler Üzerine* (trc. Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler*), İstanbul: Klasik Yayınları 2002, s. 185-195.

⁵⁰ Mehmet Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, İstanbul: Klasik Yayınları 2011, s. 76.

⁵¹ Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed, *Felsefenin Temel İlkeleri (Uyûnü'l-mesâil)* (trc. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), İstanbul: Klasik Yayınları 2005, s. 117.

⁵² Mutlak kipi, zorunlu ile mümkün arasında yer almakta; bilfiil var oluşu açısından zorunluya benzerken mümkün tabiatına sahip olması ve mümkün gibi gelecekte var olmasının imkânı açısından da mümkün tarafında bulunmaktadır.

⁵³ Mübahat Türker-Küyel, *Fârâbî'nin Peri Hermeneias Muhtasarı*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi 1990, s.61.

devam ettikçe ayakta durmanın zorunluluğu gibi). Ona göre asıl olan mutlak zorunluluk ise varlığın her zaman devam etmesidir.⁵⁴

Bu tanımlarda Fârâbî'nin, zorunluluk için vücûb ya da vâcib kavramını değil “zarûrî” kelimesini kullandığına da işaret edilmelidir. Çünkü Fârâbî, kipler arasında “zarûrî”ye alternatif olarak vâcib⁵⁵ kavramını kullanıyorsa da mantık eserlerinde onun “zorunlu” kavramını ifade etmek için daha çok “zarûrî”ye yer verdiği tespit edilmiştir.⁵⁶ Fârâbî'nin mantıksal önermelerde “vâcib”i; tanrı hakkında ise “vâcibü'l vücud” u kullanmaması konusundaki tedirginliğinin sebebi ise çağdaşı olan kelâmcılar arasında tanrı hakkında kullanılan “kadîm” kavramı üzerindeki tartışmaların filozof üzerindeki yansımalarıdır.⁵⁷ Buna göre, Fârâbî'nin mutlak olarak gördüğü zorunluluk tanımındaki zamansal sürekliliği, “ezelde ve ebedde daimi olan” “kadîm” in bir sonucu olarak görmek mümkündür. Ancak, kelâmcıların Fârâbî üzerinde bir etkisi olsa bile, tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi açıklayan sudûr teorisi söz konusu olduğunda Fârâbî'nin, kadîmden ziyade ontolojik zorunluluğu ön plana çıkardığı gözlemlenir. Ayrıca filozof, tanrıdan zorunlu olarak taşın unsurların var olmak bakımından zorunlu olduğunu ifade etmiş olsa da İbn Sînâ'da gördüğümüz “özü itibarıyla zorunlu olan” ile “başkası sebebiyle zorunlu olan” şeklinde kesin bir kavramsal ayrıma gitmemiştir.⁵⁸ Bunun sebebi, Fârâbî'ye göre zâtı gereği zorunlu olma kip kategorisinin hala öncelikle önermeler için kullanılmasıdır. Bu kipsel kategorinin varlıklar için kullanılması ancak ikincil bir seviyede söz konusudur.⁵⁹

Fârâbî'nin felsefesinde etkilerini gördüğümüz Aristoteles ise “zorunlu” kavramına beş farklı mâna atfetmiştir. Buna göre zorunlu,

⁵⁴ Mübahat Türker- Küyel, *Peri Hermeneias*, s.70.

⁵⁵ Fârâbî, *Kitâbu's-siyâseti'l-medeniyye, el-İbâre, Kitâbu ârâi ehli'l-medînetü'l-fâzıla* gibi kendisine aidiyeti kesin olarak bilinen eserlerinde ontolojik mânasıyla vâcibi kullanmamış; zorunluluk için ise “zarûrî” kelimesini kullanmıştır. Ancak *Uyûnü'l-mesâil* de vâcibin hem ontolojik mânasına hem de kip mânasına değinmiştir. Bu durum *Uyûnü'l-mesâil*'in Fârâbî'ye aidiyeti konusundaki şüpheleri destekler durumdadır. Bu konu hakkında daha fazla bilgi için bk. Mehmet Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 100-102.

⁵⁶ Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 85.

⁵⁷ Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği* (trc. İbrahim Halil Üçer), İstanbul: Klasik Yayınları 2010, s. 286

⁵⁸ Çalışmamız açısından önemli olan vâcib kavramının kendisi olduğu için özellikle sudûr sürecinde Fârâbî'nin hangi kavramları neden kullandığı şeklinde derin bir analize girmedik. Ancak konu hakkındaki detaylı bir araştırma için bk. Mehmet Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 93-102.

⁵⁹ Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 286.

a. Bir koşul olarak kendisi olmaksızın yaşamanın mümkün olmadığı şeyler, (insan için nefes almanın zorunlu olması gibi)

b. Kendileri olmaksızın iyi olanın ne var olabileceği ne de varlığa gelebileceği, kötünün ne uzaklaştırılabileceği ne de ortadan kaldırılabilmesi durumlar, (para olmadan borcun ödenememesi gibi)

c. Zorla yapılan şey, zorlama,

d. Olduğundan başka türlü olamayan, (Aristo, diğer tanımların buna bağlı olduğunu bildirmiştir.)⁶⁰

e. Zorunluluğu başka şeye bağlı olanlar.⁶¹

Filozof, yukarıdaki tanımlamalarında, zorunluluk kelimesinin öncelikle kaçınılmaz ihtiyaç ve mecburiyet (elzem olma) anlamları üzerinde durmakta ve aksi durumun imkânsızlığına işaret etmektedir. Bu durumda zorunluluk, ister bir ihtiyaçtan kaynaklansın isterse bir mecburiyetten kaynaklansın, zorunluluğa aksi durumun imkânsızlığı fikri bitişmektedir. Filozofun örneğinden hareketle, insan için nefes almadan yaşamak mümkün olsa idi o takdirde insana, hayatta kalmak için nefes alma şartı zorunluluk olmazdı.⁶²

Aristoteles'in tanımlamalarında dikkat çeken bir diğer unsur ise onun, "kendisiyle zorunlu" ve "başkasıyla zorunlu" ayrımına açıkça sahip olmasıdır. Filozofun bu ayrımı yaptığı andan itibaren zorunluluk kavramının metafizik anlamına temas ettiği belirtilmelidir.⁶³ Aristo'da basit olarak nitelenen, olduğundan başka türlü olamayan zorunluluk, ezeldir, değişmezdir. Ancak bunlardan daha da önemlisi bu kategoriye göre zorunlu olan bir şey zorlamaya ya da mecburiyete maruz kalmaz.⁶⁴

⁶⁰ Allah'ın zorunlu varlık olması bu ilkeye tabidir. Nitekim Aristo, buradaki zorunluluğun "zorlama" yı kast etmediğini ve fakat varlığın olduğundan başka türlü olmasının imkânsız olması anlamındaki zorunluluğu ifade ettiğini de belirtmiştir. bk. Aristoteles, *Metafizik* (trc. Ahmet Arslan), I, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi 1985, s. 306.

⁶¹ Aristoteles, *Metafizik*, s. 248.

⁶² İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 31.

⁶³ İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 31.

⁶⁴ Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 261.

Fârâbî ve Aristoteles'in tasniflerine bakıldığında Fârâbî'de mutlak zorunlulukla kast edilen "varlığın sürekli devam etmesi" mânası ile Aristo'nun tasnifindeki "olduğundan başka türlü olamayan" zorunluluk tanımlaması örtüşür gibi gözükse de dikkatle incelendiğinde Fârâbî'nin tanımında zorunluluğun zamansal sürekliliğin öne çıktığı Aristo'da ise zorunlu varlık anlamının öne çıktığı görülmektedir. Diğer tanımlamalarda ise Fârâbî'nin Aristo'dan etkilenecek bu tasnifi oluşturduğunu söylemek zor görünmektedir.

İbn Sînâ'dan sonra gerek felsefe gerek kelâm eserlerinde sıklıkla rastladığımız varlıklar hakkında verilen aklî hükümlerden olan zorunlu-mümkün-mümteni şeklindeki üçlü ayrıma açık bir şekilde ilk defa Âmirî'de (ö. 381/992) rastlamaktayız.⁶⁵

"Sarih akla sunulduğunda hatıra gelen şey, şüphesiz aklın üç mânadan biri ile hüküm vermesidir: o ya varlığı zorunludur, ya varlığı mümkündür ya da varlığı imkânsızdır."⁶⁶

Fârâbî'den farklı olarak, zorunluyu ifade etmek için zarûrî yerine vacîbi kullanan Âmirî'ye göre vacib, varlığı zorunlu (zarûrî) olan ve herhangi bir halde var olmamasının imkânsız (muhal) olduğu şeydir. Ona göre vacib iki kısımdır: (i) zatı gereği varlığı zorunlu olan, (Allah'ın varlığı gibi) (ii) başkasına izafetle varlığı zorunlu olan (dairenin merkezi gibi).⁶⁷

Âmirî'yi önemli kılan yalnızca aklî hükümleri tasnif etmesi değildir. Bunun yanında o, zorunlu-mümkün ve imkânsıza dair yaptığı ayrımlarla da İbn Sînâ öncesinde felsefî sistemin temel taşlarının oluşmasına olanak sağlayan bir yapının mimarı olmuştur.⁶⁸ Söz konusu ayırım kadar Âmirî'yi kendinden önceki filozoflardan özellikle de

⁶⁵ Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 120.

⁶⁶ Âmirî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf, *et-Takrîr li-evcûhi't-takdir* (nşr. Sâid Gânemî, *Erba'a resâil felsefiyye* içinde), Beyrut, Kahire: et-Tenvîr 2015, s. 95. Aynı tasnif için bk. Âmirî, *İnkâzû'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader*, (nşr. Kasım Turhan, *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri* içinde), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı 1996, s. 4.

⁶⁷ Âmirî, *et-Takrîr*, s. 96.

⁶⁸ Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 122.

Fârâbî'den farklı kılan husus ise onun “özü itibarıyla zorunlu varlık” ile tanrıyı özdeşleştirmiş olmasıdır.⁶⁹

Kendisinden önceki felsefî birikime özgün bir yorum katan İbn Sînâ'da, başta Âmirî olmak üzere geçmiş filozofların ve kelâmcıların izlerini görmek mümkündür. O da tıpkı Fârâbî gibi mantık disiplininde kullanılan vâcib, mümkün ve mümteni modalitelerinin tanımlanması güç kavramlardan olduğunu belirterek kendisinden öncekilerin yaptıkları tanım denemelerinin başarılı olmadığını, bu terimleri tanımlamadaki güçlüğü zorunluluğu mümkün ya da mümteni üzerinden; imkânsız vâcib ya da mümkün üzerinden; imkânı ise vâcib ya da mümteni üzerinden tanımlamadaki kısır döngüden kaynaklandığını ifade etmiştir. Buna rağmen ona göre bu kavramlar içinde tasavvur edilmesi en kolay olanı vâcibtir. Çünkü vâcib varlığın pekişmesi demektir ve varlık yokluktan daha iyi bilinir.⁷⁰

İbn Sînâ'nın konuyla ilgili görüşlerine geçmeden önce onun, Türkçe'de zorunlu mânasına gelen vâcib ve zarûrî kavramlarına farklı anlamlar atfettiğini ifade etmeliyiz.⁷¹ Nitekim İbn Sînâ, vâcib ve mümteni kavramlarının biri varlıkta diğeri ise yoklukta zorunlu olması bakımından gayede ihtilaf halinde olmasına rağmen zarûret mânasında ortak olduklarını ifade etmiştir.⁷² Bu bağlamda zarûriyet, varlık ve yoklukta aynı ifade gücüne sahiptir. Buradan hareketle ontolojik anlamda vâcibin, zorunlu varlığı ifade ettiğini ancak zarûrînin daha geniş bir anlam sahasına sahip olduğunu ve mantıksal bir zorunluluğu ifade ettiğini söyleyebiliriz.⁷³

Velûd bir kaleme sahip olan İbn Sînâ'nın söz konusu kavram hakkındaki görüşlerini tek bir eser üzerinden ele almak bizi yanıltabileceğinden, biz onun temel eserlerinden hareketle vâcib kavramı hakkındaki görüşlerini aktaracağız. Buna göre

⁶⁹ Robert Wisnovsky, “Sünnî Kelâmda İbn Sînâcî Dönüşümün Bir Rolü” (trc. Arzu Meral), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVI/1 (2014), s. 165

⁷⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: İlâhiyât* (çeviri –tıpkıbasım) (trc. Ekrem Demirli, Ömer Türker), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Kurumu 2014, I, s. 98-100.

⁷¹ Şaban Haklı, “Fârâbî ve İbn Sînâ'da Modal Mantığın Bazı Temel Kavramlarının Mantıksal ve Ontolojik İçeriği”, *Felsefe Dünyası*, XXXIX/1, (2004) s. 127.

⁷² İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-mantık ve'l-ilâhiyyât* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut: Dârü'l-Cil 1992, I, 30.

⁷³ Şaban Haklı, Fârâbî ve İbn Sînâ'da Modal Mantığın Bazı Temel Kavramlarının Mantıksal ve Ontolojik İçeriği, s. 128.

felsefesini oluşturmaya başladığı andan itibaren İbn Sînâ'nın zorunluluk tanımında ontolojik mânayı koruduğu dikkatimizi çeken bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. İlerleyen dönemlerde İbn Sînâ, metafizik zorunluluğun özelliklerine ve çeşitlerine değinmiş olup, ontolojik zorunluluk ile mantıksal zorunluluk arasında bağ kurmayı başarmıştır.

O, çok erken yaşlarda kaleme aldığı *el-Hikmetü 'l-'Arûziyye* adlı eserinde vâcibin çeşitlerine değinmekle kalmamış aynı zamanda zâtı gereği zorunlu olan varlığın yani tanrının sahip olduğu niteliklere de değinmiştir:

“Vâcib, bulunduğu hal üzere varlığı zarûrî olandır. Vâcib ya mevcûdâtın ilkesi gibi zâtı (bi zâtihî) gereği zorunludur ya da iki kere ikinin dört etmesi gibi başkası dolayısıyla (bi ğayrihî) zorunludur. Vâcib ya mevcûdâtın ilkesi gibi daimidir ya da vakti geldiğinde ayın tutulması gibi belli bir süre içindir. Özü itibariyle zorunlu olanın ise bir illeti yoktur.”⁷⁴

Daha önce örnekleri de korunarak Âmîrî'de gördüğümüz zâtı gereği zorunlu olan ile başkası sebebiyle zorunlu olan şeklindeki tasnif, İslâm dünyasında özellikle kelâmcıların çözmeye çalıştığı ilâhî sıfatlar meselesinin İbn Sînâ'ya tevarüs etmesidir.⁷⁵ Kelâm'ın ortaya çıkışından itibaren sıfatların mahiyeti, kadîmlikleri ve tanrıya izafeti tartışılan temel meseleler arasında idi. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın zihninde birden fazla kadîm olan şeyler arasında nasıl bir ayırım yapılacağı bir problem olarak hazır bulunuyordu. Ancak İbn Sînâ, söz konusu ayrımı sıfatlar hakkında değil sudûrun bir parçası olan semavî varlıklar için kullandı.

Kitâbü 'ş-Şifâ'nın *el-İbare* bölümünde, İbn Sînâ, zorunlu/mümkün/mümteni kiplerini önermelerin bir unsuru olması yönüyle ele alarak onların, mantık ilminin kavramları olduğunu imâ ederken tanımlamada bu kiplerin ontolojik mânasını vererek aynı zamanda metafizik kavramlar olduğuna da işaret etmiştir:

⁷⁴ İbn Sînâ, *el-Hikmetü 'l-'Arûziyye* (nşr. Muhsin Sâlih), Beyrut: Dârü'l-Hâdî 2007, s. 35.

⁷⁵ Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 328.

“Kipler üçtür: varlığın daimi olmasını hak etmeye delâlet eden vâcib, var olmamanın daimiliğini hak etmeye delâlet eden mümteni, var olmanın veya var olmamanın daimiliğini hak etmemeye delâlet eden mümkün.”⁷⁶

İbn Sînâ, *en-Necât*’ta metafizik sistemini inşâ ettiği zorunluluk (zaruret) kavramının altı mânasının var olduğunu ifade etmiştir:

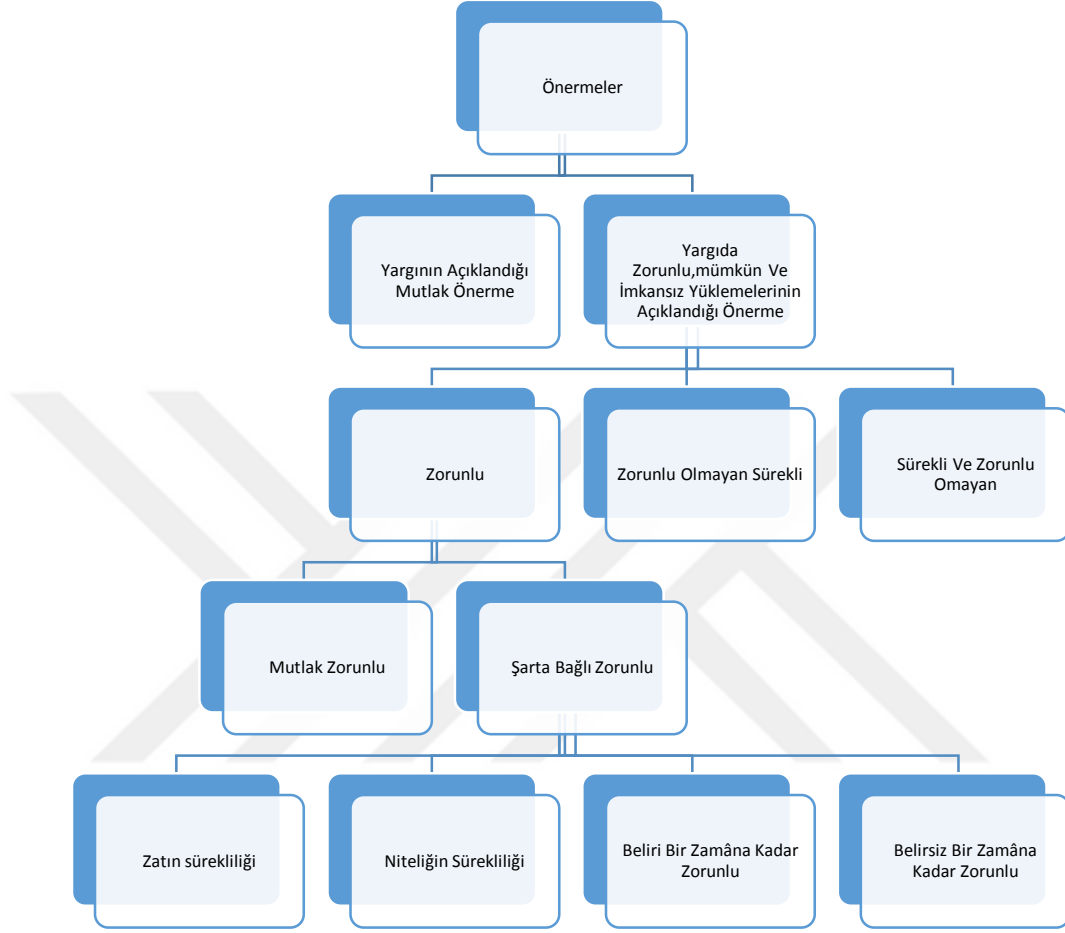
- a) Yok olmayan daimilik, Allah’ın hayy olması gibi,
- b) Varlığa konu olan durum devam ettikçe zorunluluğun devam etmesi, insanın yaşadığı müddetçe canlı olması gibi,
- c) Konunun kendisinin değil niteliğinin (sıfatının) zorunlu olması,
- d) Var olma hali devam ettiği müddetçe zorunlu olan, Zeyd ’in yürümeye devam ettiği müddetçe yürüyor olmasının zorunlu olması gibi,
- e) Belirli bir vakitte zorunlu olan, ayın belirli bir vakitte batmasının zorunlu olması gibi,
- f) Son olarak belirli olmayan bir vakte kadar zorunlu olan, insanın ölene kadar nefes almasının zarurî olması gibi.⁷⁷

İbn Sînâ’nın son dönemlerinde kaleme aldığı *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*’ta kavramların kendisinde daha da belirginleştiğini ve ayrıştığını görmekteyiz. Eserleri boyunca önermeler hakkında farklı tasniflerde bulunan İbn Sînâ’nın bu eserde, önermelerin maddelerinin vâcib, mümkün ve mümteni olduğunu ifade ederek, mutlak önerme ile söz konusu önermeler arasında ilişki kurmuştur. *en-Necât*’ta yaptığı zorunluluk kısımlarına burada da değinen İbn Sînâ, önermeleri öncelikle sadece yargının açıklandığı, kendisini zorunlu, mümkün ya da imkânsız yüklemelerinin yapılmadığı mutlak önermeler ile yargıda bunlardan birinin açıklandığı önermeler olmak üzere ikiye ayırmıştır. Burada bizim için önemli olan mutlak önermelerden ziyade zorunlu / zorunlu olmayan ama sürekli / sürekli ve zorunlu olmayan şeklinde yüklemeler yaptığı yargıda

⁷⁶ İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifâ: Yorum Üzerine* (trc. Ömer Türker), İstanbul: Litera Yayıncılık 2006, s. 103.

⁷⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 30-31.

açıklanan önermelerdir. Üçlü tasnifte İbn Sînâ, zorunluyu iki kısımda incelemiştir: mutlak zorunlu ve şartlı zorunlu:



en-Necât’ta bir bütün olarak ele alınan zorunluluğun kısımları burada iki başlık altında incelenmesi yönüyle önemi haizdir. İbn Sînâ, mutlak zorunlu ile tanrıyı kast etmiştir. Şarta bağlı zorunluluklar ise örnekleri de korunarak tıpkı *en-Necât*’ta olduğu gibi zatın sürekliliği, niteliğinin sürekliliği, belirli bir zamana kadar ya da belirsiz bir zamana kadar zorunlu olmak üzere işlenmiştir.⁷⁸

Gerek İbn Sînâ gerekse Fârâbî’de gördüğümüz gerçek zorunluluk, tanrının var olması ya da tanrının bir takım sıfatları gibi geçmiş ve gelecekte devamlı yani ezelî ve

⁷⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler* (trc. Ali Durusoy, Ekrem Demirli) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2014, s. 104-110.

ebedî olandır. Her iki filozofta da zorunluluğun diğer kısımları bir takım şartlara bağlı olduğu için izâfidir.

İbn Sînâ öncesinde, kip olarak vâcib kavramının anlam bakımından⁷⁹ daha öncelikli bir kullanım alanına sahip olduğunu görmekteyiz. Fakat İbn Sînâ ile birlikte varlık hiyerarşisi ve tanrının âlemle olan ilişkisi zorunlu-mümkün ayırımından hareketle açıklanmaya çalışılmış olup İbn Sînâ, vâcib kavramının öncelikli kullanımını metafizik alana doğru kaydırmıştır.

Sonuç olarak ifade edebiliriz ki felsefe literatüründe vâcib ve vücûb farklı mânalara işaret edecek şekilde kullanılmıştır. Yukarıda da ifade edildiği üzere vâcib, zorunlu varlık hakkında kullanılırken vücûb, zorunluluk/lüzum/zarûriyet anlamında bir mantık terimi olarak kullanılmıştır. Vâcib kavramı ontolojik olarak sadece Allah'ın varlığını, vücûb da onun varlığına ait bir hükmü ifade etmekle birlikte vücûb mantık ilminde modal önermelerde konu ile yüklem arasındaki zorunlu bağı ifade eden bir terim olarak da kullanılır.⁸⁰

2.3. Kelâmda Vâcib

İslâmî ilimlerin ıstılahları arasında yer alan vâcib, kelâm düşüncesi içinde farklı mânalara işaret edecek şekilde kullanılmıştır. Kelâm ilminin erken dönemlerinde yani diğer disiplinlerle henüz iç içe geçmesinden önceki zaman zarfında söz konusu kavram daha ziyade şer'î vâcibâtı ifade ederken, mantığın bu ilmin alanına girmesiyle aklî bir hüküm olarak vâcibin, felsefenin kelâma dâhil olmasıyla birlikte devam eden süreçte ise tanrıya işaret eden zorunlu varlık olarak vâcibü'l-vücûdün kullanımının yaygınlaştığı görülmüştür.

İmam Eş'arî (ö. 324/ 935-936) vâcibi, mükellefin kendi üzerine gerekli olduğunu (*vâcib aleyh*) bilmeseye bile gerekliliği (vücûbu), mükellef üzerinde karar kılınan durum

⁷⁹ Anlam bakımından diyerek belirtmemizin sebebi, özellikle Âmirî ve İbn Sînâ öncesi gerek İslam filozoflarında gerekse kelâmcılarda vâcibten ziyade zarûrî, ızdırar, bi'z-zarûre kavramlarının kullanıldığını görmemizden kaynaklanmaktadır.

⁸⁰ Muhammed Ebu'l-Feth el-Beyânûnî, "Hüküm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, XVIII, 466.

olarak tanımlamıştır.⁸¹ Bu tanım vâcibin fıkıh literatüründeki mânasıdır. Nitekim Eş'arî, vâcib ile farzın aynı mânaya geldiğini de ifade etmiştir.⁸² Dolayısıyla İmam Eş'arî, eserlerinde vâcibi, gereklilik ve lüzûm anlamlarını kuşatacak bir şekilde kullanmıştır. Örneğin o, *Risâle ilâ ehli's-Seğr* adlı eserindeki “Ehl-i sünnet âlimleri, nimetleri mahlûkat arasında eşit dağıtmanın Allah üzerine vâcib olmadığına icmâ etmişlerdir.”⁸³ veya “Lutuf Allah üzerine vâcib değildir.”⁸⁴ ifadelerinde görüldüğü gibi vâcibi “yapılması gerekli olan şey” olarak yükümlülük mânasıyla ele almıştır. Kendisinden sonraki Eş'arî âlimlerinde de benzer yaklaşımın olduğu tespit edilmektedir. Meselâ Bağdâdî (ö. 429/1037-38), kişinin fiili terk etmesiyle kendisine cezanın gerektiği, lüzûm yoluyla Allah'ın emrettiği durum şeklinde vâcibi fikhî bir kavram olarak tanımlamıştır.⁸⁵

Bâkılânî (ö. 403/1013), eserlerinde vecbe/vâcibun alâ/vücûb formuyla, kelime mânasıyla uygunluk arz edecek şekilde “gereklilik/lâzım olma” anlamında kavramın türevlerini kullanmış,⁸⁶ zorunluluk için ise epistemolojinin kaynaklarını ifade etmek üzere “zarûre/zarûrî/ızdırar” lafızlarını tercih etmiştir.⁸⁷ Bu mânasıyla zorunluluğu dildeki kullanımını içine alacak şekilde ikrah, ilcâ ve muhtaç olmakla tanımlamıştır. Bu

⁸¹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el- Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret) Beyrut: Dârü'l Maşrık 1987, s. 285. “Bilmese bile” ibaresi Eş'arî'nin, vâcibâtın aklî değil şer'î olduğunu kabul ettiğini gösteren bir ifade olarak yorumlanabilir.

⁸² İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 199.

⁸³ Ebü'l-Hasan el- Eş'arî, *Risâle ilâ ehli's-Seğr*, Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikme; Beyrut: Müessesetü'l-'Ulûmî'l-Kur'ân 1988, s. 269.

⁸⁴ Eş'arî, *Risâle*, s. 297.

⁸⁵ Aldülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid), Kahire: Dârü't-Türâs [t.y.], s. 347.

⁸⁶ Bâkılânî, *Kitâbü Temhîdî'l-evâil ve telhîsî'd-delâil* (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar) Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye 1987, s. 43, 45, 49; *el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâdüh ve lâ yecüzü'l-cehlü bihi*, (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut: Âlemü'l-Kütüb 1986, s. 22, 33. Kitabın isminden de anlaşıldığı üzere Bâkılânî ve-ce-be'yi gereklilik mânasıyla kullanmıştır. Ayrıca Mâlikî bir kelâmcı olan Bâkılânî, fikhî bir kavram olarak farz ile vâcibi de aynı mânada kullanmıştır. bk. *el-İnsâf*, s. 33.

⁸⁷ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 26-28-29; *el-İnsâf*, s.24. Benzer kullanımlar, kelâmcıların büyük bir kısmında görülmektedir: İmam Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd* (nşr. Muhammed Aruçi-Bekir Topaloğlu), İstanbul: İSAM Yayınları 2003, s. 15; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 12, 14, 15; Nureddîn es-Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye* (nşr. Muhammed Aruçi), İstanbul: İSAM Yayınları 2014, s. 48; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd fî usûlîd-dîn* (nşr. Abdülhay Kâbîl), Kahire: Dârü's-Sekâfe 1987, s.4. Türkçe 'ye zorunlu olarak tercüme ettiğimiz “zarûrî” nin vâcibten farklı bir mânasının var olduğunu ifade etmeliyiz. Nitekim kelâmcılar epistemolojik açıdan bilginin, nazara ihtiyaç duymadan kesb ve ihtiyâr olmaksızın insanda husûlü için “zarûrî” kavramını kullanmışlardır. Örneğin, parçanın bütünden küçük olduğu bilgisi akıl yürütmeye ihtiyaç duymaksızın kişi tarafından bedihî olarak bilinir. Ancak vâcib, aklın hakkında nazarda bulunduğu, aksinin imkânsızlığını istidlâl ettiği bir durumdur.

kelimelerin mânalarında farklılığın bulunmadığına dikkat çeken Bâkılânî, bunların eş anlamlı olduğunu ifade eder.⁸⁸

İslâm felsefenin kelâmla etkileşimlerinin ardından kelâm ilminde bazı kavramlar anlam değişikliğine uğramıştır. Bu değişikliğe uğrayan kavramlar arasında yer alan vâcib, özellikle İbn Sînâ'dan sonra tanrı hakkında kullanılmaya başlanmış ve vâcibü'l-vücûd ibaresi kelâm eserlerinde sıklıkla rastlanılan bir öge olarak karşımıza çıkmıştır.⁸⁹ Söz gelimi İbn Sînâ'nın çağdaşı Râgıb el-İsfahânî'nin aşağıda alıntıladığımız pasajı gerek vâcibin kullanım sahasının değişmesi gerekse İbn Sînâ'nın kelâm üzerindeki etkisini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Zira Râgıb el-İsfahânî, çağdaşı kelâmcılardan farklı olarak vâcibe tıpkı İslâm filozofları gibi ontolojik mâna yüklemiştir.⁹⁰

“Allah'ın zorunlu varlık olarak var olmasının delili şudur: Allah'ın varlığı üç şekilde tasavvur edilebilir: varlığı zorunlu olan (vâcibü'l-vücûd), varlığı mümkün olan (mümkünü'l-vücûd) ve varlığı imkânsız olan (mümteniü'l-vücûd). Vâcibü'l-vücûd, iki kere ikinin dört etmesi gibi var olmadığı farz edildiğinde imkânsızlığın lâzım olduğudur. Mümkünü'l-vücûd, kışın yağmur yağması gibi varlığı ya da yokluğu tasavvur edildiğinde kendisi için imkânsızlığın lâzım olmadığıdır. Mümteniü'l-vücûd ise üç kere ikinin dört etmesi gibi varlığı düşünüldüğünde kendisi için imkânsızlığın lâzım olduğudur. Vâcibü'l-vücûd iki kısımdır: Zâtından dolayı değil başkası dolayısıyla vâcibü'l-vücûd olan iki kere ikinin dört etmesi örneğinde olduğu gibi. Başka bir şeyden dolayı değil kendi zâtından dolayı vâcibü'l-vücûd olan. O da Allah Teâlâ'dır. O var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymayan, ezeli olan Allah'tır.”⁹¹

Râgıb el-İsfahânî, öncelikle Allah'ın varlığını ispatlamak amacıyla bir varlık şeması oluşturmuş ve imkân delilinde görülenin aksine Allah'ın varlığını mümkün varlıktan değil vâcib varlıktan hareketle temellendirmiştir. İfade edildiği üzere İsfahânî'nin, aynı bölge ve aynı çağda İbn Sînâ ile yaşadığı dikkate alındığında yukarıdaki alıntı ile benzerlik gösteren İbn Sînâ metinleri, aralarında bir etkileşimin var

⁸⁸ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 27.

⁸⁹ Bunun hakkında yazılmış bir makale için bk. Robert Wisnovsky, “Sünnî Kelâmda İbn Sînâcî Dönüşümün Bir Yönü”, s. 149-177.

⁹⁰ Robert Wisnovsky, “İbn Sînâcî Dönüşümün Bir Yönü”, s. 168

⁹¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-İ'tikâdât* (nşr. Şemrân el-İclî), Beyrut: Müessesetü'l-Dâri'l-Eşref li't-Ticâre 1988, s. 56-57.

olabileceğini akla getirmektedir. Ancak, hangisinin diğeri üzerinde iz bıraktığını kesin olarak tespit etmek mümkün gözükme⁹² de İsfahânî öncesinde kelâm geleneğinde lafzın yaygın olarak kullanılmadığı göz önünde bulundurulduğunda etkilenmenin yönünün İbn Sînâ’dan İsfahânî’ye doğru gerçekleştiği söylenebilir.⁹³

Bununla birlikte her ne kadar İbn Sînâ öncesi kelâm geleneğinde sık rastlanmasa da İmam Eş’arî’den alıntılarımız metinde, Cehmiyye’nin sıfatları nefyetmesini tartıştığı bölümde, tanrı hakkında “vâcib” ifadesini kullanılması oldukça önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır:

“Mevcut sözü bizim için var olma (ispat) anlamı ifade eder. (Bize ispat anlamını verir.) Allah Teâlâ varlığı/sübutu vâcib olandır. Çünkü O mevcuttur.”⁹⁴ İmam Eş’arî, bu pasajda Allah’ın mevcut olmasının O’nun varlığına bir işaret olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte Allah’ın mevcut olmasından dolayı vâcib olduğunu ifade etmesi henüz dile getirmese de zihninde Allah’ın vâcibü’l-vücûd olduğu kabulünün varlığına bir işarettir.

Kelâm ilminde değişimin temellerini atan İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, (ö. 478/1085) bilgi bahsinde zorunluluk için kendisinden önceki kelâmcılar gibi “zarûrî”yi tercih etmiştir.⁹⁵ O, vâcibi gereklilik, lüzûm gibi dildeki mânasında kullandığı gibi⁹⁶ ontolojik mânası ile tanrı hakkında da kullanmıştır. Cüveynî’yi kendisinden önceki mütekellimlerden ayıran yalnızca bu değildir. Aynı zamanda daha önce kelâm eserlerinde görmediğimiz aklî hükümler tasnifini tespit edilebildiği kadarı ile ilk defa Cüveynî’nin yaptığı anlaşılmaktadır:

⁹² Robert Wisnovsky, “İbn Sînâcî Dönüşümün Bir Yönü”, s. 169.

⁹³ Richard M. Frank, “vâcibü’l-vücûd” lafzının kullanıldığı en erken metin olarak Eş’arî âlimi Ebu İshak İsfarâyînî’nin *el-Akide* adlı eserine işaret eder. bk. Richard M. Frank, *Al-Ustâdh Abû İshak: An Akîda Together With Selected Fragments, Melanges Institut Dominicain d’Etudes Orientales (MIDEO)*, XIX (1989), s. 186.

⁹⁴ Eş’arî, *el-İbâne ‘an usûli’l-diyâne*, Riyad: Câmiatü’l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye 1979, s. 62.

⁹⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’l-dîn* (nşr. Ali Sami en-Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir), Riyad: Mektebetü’l-Ubeykân 2001, s. 112; *Kitâbü’l-İrşâd ilâ kavâtü’l-edille fî usûli’l-i’tikâd* (nşr. Muhammed Yûsûf Mûsâ), Kahire: Mektebetü’l-Hancî 1950, s. 15.

⁹⁶ Nitekim Cüveynî, “Mükellefe vâcib olan ilk şey” faslında vâcibi, sorumlu olan kişi üzerinde oluşan gereklilik mânası ile kullanmıştır. bk. Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 120.

“Aklın ilkeleri, mümkün (câiz), vâcib ve müstahildir.”⁹⁷

Cüveynî, vâcibi, yokluğu imkânsız olan şeklinde tanımlamıştır. Nitekim o bunu “Akıl bir şeyin sübutu hakkında vücûb hükmü verdiği zaman o şeyin yokluğu imkânsız olur. Akıl bir şeyin sübutunun imkânsız olduğu hakkında bir nazarda bulunursa o şeyin yok olması da vâcibtir.”⁹⁸ diyerek ifade etmiştir. Cüveynî, aklın ilkeleri hakkındaki hükümleri Allah’ın sıfatları meselesine de uygulamış Allah hakkında imkânsız-vâcib-mümkün ayrımı yapmıştır. Kelâm, ilim, kudret, hayy, sem‘, basar gibi sıfatların Allah için vâcib olduğunu dile getirerek tanrı hakkında aksi imkânsız olan sıfatların aklı vâciblerden olduğunu ifade etmiştir.⁹⁹

Cüveynî’de dikkatleri çeken bir diğer husus ise onun, kelâmın varlık kategorisinin temel unsuru olan kadîm ile felsefenin varlık kategorisinin temel unsuru olan vâcibü’l-vücûdu mâna bakımından benzer kabul etmesidir. Kelâm geleneğinde Allah’ın varlığının bir başlangıcı olmamasını ifade eden kadîm, Cüveynî ile birlikte Allah’ın yokluğunun imkânsız olmasını da ifade eden vâcibü’l-vücûd ile aynı mânada kullanılmaya başlanmıştır. Ancak kadîm kavramındaki bu semantik değişimin, Cüveynî sonrası mütekellimlerinin hepsinde görüldüğünü söylemek oldukça zordur. Bununla birlikte kadîmin, Cüveynî öncesinde de farklı tanımlamalarının yapıldığını da ifade etmeliyiz. İmam Eş’arî’nin yaptığı tanım buna örnek olması bakımından oldukça önemlidir. Zira onun yaptığı tanımda kadîmin ontolojik zorunluluğunun izleri görülmektedir. Nitekim Eş’arî, kadîmi, yokluğu mümkün olmayan şey olarak

⁹⁷Cüveynî, *el-‘Akîdetü’n-Nizâmiyye fî erkânî’l-İslâmiyye* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekka), Kahire: Mektebetü’l-Külliyeti’l-Ezher 1978, s. 13. Aynı tasnif daha sonraki kelâmcılarda da görülmektedir. bk. Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 285. Burada vurgulamamız gereken bir diğer husus ise söz konusu tasnifin daha önce kelâm ilminde kullanılmamış olması değildir. Cüveynî’yi farklı kılan açık bir şekilde tasnifi yapmış olmasıdır. Örneğin, Bâkılânî, kadîmin hakkında yokluğun câiz olmadığını tartıştığı kısımdaki pasajda, aklın hükümlerinden vâcib, câiz, mümteni ayrımını yapmasa bile metinde bu ihtimalleri yansıtmıştır: “Kadîm yok olması câiz olmayandır dersiniz denir ki, şayet yok olsaydı hudûs yoluyla yokluktan varlığa çıkması doğru olurdu. Eğer, (kadîm olan) sonradan varlığa gelmiş olursa o takdirde hem muhdes hem de kadîm olurdu. Bu ise muhaldır.” bk. Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 49-50. Aynı zamanda erken dönem kelâmından itibaren söz konusu kavramlar farklı varyantları ile kullanıla gelmiştir. Örneğin, “mümkün” yerine “câiz” ya da “sahha”nın kullanılması veya mümteninin yerine “müstahil” ya da “muhal”ın kullanılması bunun delilidir.

⁹⁸ Cüveynî, *el-‘Akîde*, s. 15.

⁹⁹ Cüveynî, *el-‘Akîde*, s. 24.

tanımlamıştır.¹⁰⁰ Eş'arî'nin öğrencisi Bâkılânî ise varlığının başlangıcı olmaması yönüyle kavramın temel mânasını korusa da zamansal sürekliliği de tanımına eklemiştir:

“Varlık iki kısma ayrılır: varlığının başlangıcı olmayan (ezelî) kadîm ve varlığının başlangıcı olan muhdes. Kadîm, varlıkta kendisi dışındakilerden önce gelendir, yok olmaz.”¹⁰¹ Cüveynî'ye geldiğimizde onun artık açık bir şekilde kadîm ile vâcibü'l-vücûd eş mânalarda kullandığını görmekteyiz:

“Kadîm, varlığı zorunlu olandır”¹⁰² ya da “kadîm, yokluğu imkânsız olandır.”¹⁰³

O, başka bir metinde Allah'ın vâcibü'l-vücûd olduğunu ifade etmiş, kadîmi de varlığı devamlı, yokluğu imkânsız olan şeklinde tarif etmiştir.¹⁰⁴ Kadîmin yokluğunun imkânsız olmasının delilini, belirli bir zamanda kadîm olanın yok olmasının kendisinin vâcib oluşunu imkânsız kılmasına dayandırmıştır. Çünkü varlığın devam etmemesi ezelîlik ilkesine aykırıdır.¹⁰⁵ Dolayısıyla bu tarihsel süreçte kelâm ilminde kadîmin vâcibü'l-vücûd olarak isimlendirilmesinde önce varlıksal öncelik ifade edilerek onun ezelî olmasına vurgu yapılmıştır. Daha sonra, ezelîlik düşüncesinin temelinde yatan, bir şeyin varlığının sürekliliği fikrinin yokluğunu imkânsızlaştırdığı düşüncesi kabul edilmiştir. Bunun sonucunda ise ademi imkânsız olduğuna göre var olması zorunludur, şeklinde kadîm kavramı anlam genişlemesine uğramıştır.¹⁰⁶ Ancak bu iki kavramın müterâdif olduğu konusunda mütekellimler hem fikir değillerdir. Nitekim Teftâzânî, kadîmi yokluğu imkânsız olan¹⁰⁷ diye tanımlamasına rağmen ısrarla bu kavramların

¹⁰⁰ Eş'arî, *Risâle*, s. 144.

¹⁰¹ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 36; *el-İnsâf*, s. 26.

¹⁰² Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 59.

¹⁰³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 194.

¹⁰⁴ Cüveynî, *Lümâ'u'l-edille fî kavâ'idî Ehli's-sünne ve'l-cemaa* (nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd), Beyrut: Dârü'l-Kavmiyye 1965, s. 85.

¹⁰⁵ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 21. Benzer pasaja Gazzâlî'de de rastlanmaktadır. Gazzâlî, kadîmi, yokluk tarafından öncelenmeyen şey olarak ifade etmiş ardından Cüveynî'de olduğu gibi kıdemi sâbit olan şeyin yokluğunun imkânsız olduğunu belirtmiştir. bk. Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd* (nşr. Enes Muhammed Adnan eş-Şerefâvî) Beyrut: Dârü'l-Minhâc 2012, s. 102-103.

¹⁰⁶ Aynı değişimin Mâtürîdî çizgide de yaşandığını ifade edebiliriz. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, kadîmi, vâcibü'l-vücûd lî zâtihî; varlığı zâtından dolayı zorunlu olan, yokluğu imkânsız olandır, şeklinde tanımlamıştır. bk. Ebü'l Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd* s.4, Nureddîn es-Sâbûnî ise, kadîmi varlığının başlangıcı olmayan ve kendisi hakkında yokluğun imkânsız olduğu şey olarak tarif etmiş ve kadîmin iki mânasına da işaret etmiştir. bk. Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 57.

¹⁰⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut: Âlemü'l-Kütüb 1998, II, 11.

birbirlerinden farklı olduklarını ifade ederek, kelâmcıların bu kavramları eş anlamlı görmelerini eleştirir:

“Vâcib varlık ancak kadîmdir. Varlığının başlangıcı yoktur. Çünkü eğer kendisinden yokluk geçmiş bir hâdis olsaydı onun varlığının başkasından olması zarûrî olurdu. Bazıları bundan dolayı kadîm ile vâcibin eş anlamlı olduğunu söylerler. Fakat bu doğru bir kabul değildir. Onlar kesinlikle farklı mefhumlardır. Ancak burada mühim olan iki kavramında eşit derecede doğru olmasıdır. Bazıları vâcibü'l-vücudun kendisi hakkında değil sıfatları hakkında kadîmi kullanmanın doğru olduğundan hareketle kadîm kavramının vâcibten daha genel olduğunu savunmuşlardır.”¹⁰⁸ Teftâzânî'nin de bu görüşe katıldığı anlaşılmaktadır. Çünkü o kadîm olmayı, vâcib zât olmanın gereklerinden biri olarak görmüştür.¹⁰⁹

Teftâzânî, iki kavram arasındaki farkı ortaya koyma noktasında İmam Hamiduddin Darîrî'nin açıklamalarına eserinde yer verir. Buna göre, Allah Teâlâ'nın ve sıfatlarının vâcibü'l-vücûd li-zâtihî olduğu açıktır. Bunun delili ise her kadîm olanın vâcibü'l-vücûd li-zâtihî olmasıdır. Çünkü eğer kadîm olan vâcibü'l-vücûd li-zâtihî olmazsa varlığı konusunda yokluk mümkün olur ve var olabilmek için kendisinin varlığını yokluğuna tercih edene ihtiyaç duyar. Bu da ancak hâdis için söz konusudur.¹¹⁰

Teftâzânî'nin kadîmi vâcib gibi tanımladığını söyleyerek ona itiraz edenler olmuştur. Ancak o, bir şeyin var olmasının illetinin tamam olması için o şeyin yok olmasının imkânsızlığı, vücûbu'z-zâtî olmayı gerektirmez diyerek itiraza cevap verir. Yani Teftâzânî'ye göre bir şeyin yokluğunun imkânsız olması varlığının zorunlu olması demek değildir. Bu aynı zamanda bir şeyin zâtî imkânı ile yokluğun imkânsızlığının

¹⁰⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâidi en-Nesefî*, (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekka), Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezher 1988, s. 30.

¹⁰⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, II, s. 12.

¹¹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid*, s. 30. Teftâzânî'nin gerek sıfatların gerek tanrının varlığının vâcibü'l-vücûd li zâtihî olduğunu konusundaki aktarımı, sıfatlar konusundaki muammayı derinleştirmektedir. Zira sıfatların kadîm olduğu kabul edilse bile onların varlıklarının kendilerinden zorunlu olduğunu söylemek kabul edilebilir değildir. Bu problemin farkında olan Teftâzânî, bu meselenin çözümü zor bir mesele olduğunu itiraf etmiştir. bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid*, s. 31.

çelişmediğini de ifade etmektir. Zira zâti imkân, bir şeyin zâtının gerektirdiği bir olgu değildir. Bilakis imkân, kendisini gerektiren bir illete ihtiyaç duyar.¹¹¹

Kadîmin vâcibü'l-vücûd ile eş anlamlı görülmesinden kaynaklanan bir diğer problem ise onun bazen “yokluğu imkânsız” şeklinde bazen de “varlığı zorunlu” şeklinde tanımlanmasından kaynaklanmaktadır. Aslında bu aynı zamanda vâcibü'l-vücûdun bizzat kendisi ile ilgili de bir durumdur. Zira vâcibü'l-vücûd, kelime itibariyle varlığı zorunlu olan demektir. Varlığı zorunlu olduğundan dolayı yokluğu imkânsızdır şeklindeki ifadelerimizin sebebi, vâcibü'l vücûdün anlaşılmasını kolaylaştırmak içindir. Buna ek olarak vâcibü'l vücûd yalnızca zâta yapılan bir yüklemedir. Oysa Teftâzânî'nin de yukarıda ifade etmiş olduğu gibi zâta ve sıfatlara yüklem olması bakımından kadîm çok daha geniş bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Cüveynî'den sonra aklî hükümler hakkındaki söz konusu taksim (vâcib – mümkün – mümteni) artık kelâmcılar tarafından kabul edilmiş ve kullanılmaya başlanmıştır. Hatta bu yöntem kelâmın problemlerine de uygulanmıştır. Örneğin, ilk dönem Ehl-i sünnet kelâmında âlemin yaratılışı hudûs delili ile temellendirilirken aklî hükümlerin kelâma dâhil olmasıyla âlemin mümkün olmasından hareketle tanrının varlığı ispatlanmaya başlanmıştır. Söz gelimi Gazzâlî, hâdis olmayı, imkâna dayandırarak açıklamıştır. Ona göre, hâdisin varlık sahasına çıkması ya mümkündür ya da imkânsızdır. İmkânsız hakkında varlıktan söz edemeyeceğimiz için hâdisin muhal olması bâtıldır. O halde hâdis, mümkündür. Zira onun varlığa gelmesi ya da gelmemesi imkân dâhilindedir. Ancak hâdis olanın mevcut olmadığı durumlar da vardır. Çünkü onun varlığı zâtından dolayı zorunlu değildir. Eğer varlığı zâtından olsaydı o, mümkün değil vâcib olurdu.¹¹²

Gazzâlî'nin ifadelerinde her ne kadar vâcibin varlık şemasındaki yeri yani ontolojik mânası dile getirilse de o, vâcibin kullanımdan kaynaklanan problematiğinin farkındadır. Ona göre bu sorunun merkezinde Mu'tezile düşüncesinin temel doktrinlerinden olan vücûb alellah teorisinde kullanılan “vâcib” lafzı vardır. Kulların fiillerinin zorunlu (vâcib) olmasının aklî değil şer'î olduğunu ifade eden Gazzâlî, peygamber göndermek, ivaz vermek, aslaha riayet etmek, sevap işleyene mükâfat vermek

¹¹¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II, s. 12.

¹¹² Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 92.

ya da günah işleyene ceza vermek gibi fillerin Allah’a vâcib olmadığını savunmuştur.¹¹³ Gazzâlî, Mu‘tezile’nin bu iddialarının anlaşılabilmesinin şartını vâcib, hasen, kabîh lafızlarının anlamını araştırmaya dayandığını belirtmiştir. O, bu lafızlar hakkında birçok kişinin ayrıntıya girdiğini ve aklın bir şeyi hasen, kabîh ya da vâcib kılmasındaki rolü konusunda sözü uzattıklarını söylemiştir. Bu durum pek çok hatanın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ona göre bunun sebebi, söz konusu lafızların anlamlarının ve ıstılah farklılıklarının ortaya konulamamasıdır. Bu problemi çözmenin yolu, vâcib, hasen, kabîh, abes, sefeh ve hikmet kavramlarının anlamının tespit edilmesine bağlıdır. Çünkü bu lafızlar müşterek lafızlardır ve yanlışların kaynağı bu lafızların kast ettikleri mânânın açık olmamasıdır.¹¹⁴

Gazzâlî, vâcibten kastının, kadîm hakkında kullanılan vâcib ya da güneşin batması anlamında kullanılan vâcib olmadığını belirterek kavramın ontolojik mânası (İslâm felsefesinde kullanılan tanım) ile sözlük mânasını dışarıda bırakmıştır. Ona göre vâcib, her şeyden önce fiil için kullanılan bir lafızdır. Bazı durumlarda yapılması terk edilmesine tercih edilemeyen ve fâilin fiili yapması terk etmesinden daha evlâ olmayan bir fiilin vâcib olarak isimlendirilemeyeceği açıktır. Bu fiilin yapılması her şekilde tercih edilse ve fâil için bu daha uygun olsa da vâcib olarak isimlendirilemez.¹¹⁵ Örneğin kişinin aç olmadığı halde yemek yeme isteğini düşünebiliriz. Şayet kişi, yemeği yemek ile yememek arasında kararsız kalsa ve yemesi kendisi için daha tercih edilebilir bir şey değilse bu kişinin yemek yemesinin vâcib olamayacağı açıktır. Bu durumda Gazzâlî’ye göre fiili tercih etmek için özel bir yön gerekmektedir. Bu yönlerden biri, fiilin terkinin sonrasında bir zararın olduğu ya da zararın olabileceği ihtimalinin bilinmesidir. Bu zarar dünyada hemen ya da daha sonra âhirettedir. Bu yönlerden bir diğeri ise zararın yakın bir zamanda gerçekleşme veya zararın güç yetirilemeyecek biçimde büyük olma ihtimalidir.¹¹⁶

¹¹³ Buna göre Gazzâlî açısından Allah hakkında bir şeye vâcib demenin mümkün olmamasının iki sebebi vardır. Bunlardan biri Allah’ın iradesinin kısıtlanmış olması diğeri ise aklın bir şeyi vâcib kılma yetkisinin olmayışıdır.

¹¹⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 221.

¹¹⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 222.

¹¹⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 222.

Gazzâlî'ye göre gerçekleşmesi halinde hemen zararın meydana geldiği fiile vâcib denemez. Yine aslında zarar olmayan ve yapıldığında fayda sağlayan şey de vâcib olarak isimlendirilemez. Nafile ibadetler, mülk edinmek ya da ticaret yapmak bunun örnekleri olarak düşünülebilir. O halde bir şeye vâcib diyebilmek için, o fiilin terkinde açık bir zararın meydana gelmesi gerekmektedir. Şayet bu zarar âhiret hayatında meydana gelir ve şeriat ile bilinirse vâcib adını alır. Bu zarar dünyada meydana gelir ve akıl tarafından bilinirse bu da aynı şekilde vâcib adını alır.¹¹⁷ Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre vâcibin iki mânası vardır. Bu mânaların ikisi de zarara maruz kalmakla ilgilidir. Bunlardan birincisi daha geneldir diğeri ise ıstılah mânası kazanmıştır. Ancak Gazzâlî, üçüncü mânası ile bir vâcibten daha söz etmiştir ki bu aklî hükümlerden olan vâcibe karşılık gelmektedir. Buna göre Gazzâlî der ki:

“Vâcib üçüncü bir mâna ile de isimlendirilebilir. Bu durumda vâcib, fiilin meydana gelmesinin yokluğuna sebep olan imkânsız durumdur. Bu, gerçekleşeceği bilinen fiilin gerçekleşmesinin vâcib olması hakkında söylenebilir. Bunun mânası şudur: Fiil gerçekleşmediği takdirde ilmin cehâlete dönüşmesine sebep olur ki bu imkânsızdır. O halde vücûbun anlamı o şeyin zıddının muhal olmasıdır.”¹¹⁸

Müteahhir dönem kelâmının önde gelen isimlerinden biri olan Cürcânî'nin terminolojisinde ise bilginin zorunlu olması için “zarûrî”; bilgiyi zorunlu kılmak için “vücûb” kavramının kullanıldığı görülmektedir. Cürcânî'ye göre hâdis bilgi ya mükteseb ya da zarûrîdir.¹¹⁹ Zarûrî bilgi ise kazanılmasında yaratılmışın kudretinin bulunmadığı bilgidir.¹²⁰

Ehl-i sünnet düşüncesinde epistemolojik mânada bile olsa zorunluluk fikrinin bulunduğu yerde kudretin ortadan kalkması dikkat çeken bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Zannımızca Cürcânî, zorunluluk fikrinin kudreti devre dışı bırakan bir unsur olduğunu düşünmektedir. Bu sebeple o, “sahih nazarın zorunlu kıldığı bilgi”¹²¹ fikrine de

¹¹⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 222.

¹¹⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 223.

¹¹⁹ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi* (nşr. ve trc. Ömer Türker), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2015, I, 180.

¹²⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 182.

¹²¹ Bu ifade “*mâ yücibuhû en-nazaru's-sahih*” şeklinde dile getirilmiştir.

karşı çıkmış sahih nazarın ardından bilginin meydana gelmesinin zorunluluk değil âdet olduğunu ifade etmiştir.¹²²

Varlığa ilişmesi yönüyle hükümleri vücûb, imkân ve imtina olarak gören Cürcânî, bu kavramların “zarûrî” olarak tasavvur edildiklerini belirterek tıpkı İbn Sînâ gibi bunları tanımlamanın güç bir mesele olduğunu ifade etmiştir. Zira onun açıkladığı üzere birine vâcibin mânası nedir diye sorulduğunda, yokluğu imkânsız olan veya yokluğu mümkün olmayan diyerek; mümteni nedir diye sorulduğunda, yokluğu vâcib olan veya varlığı mümkün olmayandır diyerek; mümkün nedir diye sorulduğunda ise varlığı ve yokluğu vâcib olmayan veya varlığı ve yokluğu imkânsız olmayandır diyerek cevaplar. Dolayısıyla üç tariftten her biri, tarifini diğerinden alır. Bu ise apaçık kısır döngüdür.¹²³ Ancak bu kavramlar arasında en açık olan vâcib olduğu için, mümkün ve mümteninin zorunluluk ile tanımlanması diğer tanımlamalardan daha uygundur. Çünkü vâcib varlığı pekiştirirken mümteni varlığa zıttır. İmkân ise zorunluluk derecesine ulaşmadığı sürece varlığa ilişmez.¹²⁴

Cürcânî’ye göre vücûb sahip olduğu özellikler bakımından vâcib olur. Bu vasıflar üç tanedir: i. Varlığında başkasına ihtiyaç duymayan (istiğna). ii. Zâtının varlığını gerektirmesi. iii. Zâtın diğerlerinden ayrışmasını sağlayan şey. Bu mânalardan ilk ikisi anlaşılır ve meşhur olan tanımlardır ancak üçüncüsü vâcibin tevil edilmesi ya da vücûbun ilkelerinin kastedilmesidir.¹²⁵

Seyyid Şerif Cürcânî, vâcibin farklı kullanım alanlarına da işaret etmiş biri olarak da karşımıza çıkmaktadır. İmâlarını Cüveynî’de bulduğumuz¹²⁶ varlıkların hükümleri ile önermelerin hükümlerinin farklılığının Cürcânî’de sebepleriyle birlikte zikredildiği görülmektedir. Cürcânî, varlık bakımından incelediği hükümlerin, önermelerin kipleri olan zorunluluk, imkân ve imkânsızlıktan farklı olduğunu ifade etmiştir.¹²⁷ Önermelerin kipleri ve maddeleri olan zorunluluk, imkân ve imkânsızlık her

¹²² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 184.

¹²³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 659.

¹²⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 660.

¹²⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 661.

¹²⁶ Cüveynî, Mu'tezilî âlimleri, vâcib ve mümkünün hükümleriyle vâcib ve mümkün varlığı birbirine karıştırmakla suçlamıştır. bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 84.

¹²⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 670.

durumda geçerli olan daha genel hükümlerdir. Ancak varlığa ilişkin hükümler daha özeldir. Örneğin çift olmak dört için zorunludur dediğimizde bununla çift olmanın dörde yüklem yapılmasının zorunlu olmasını ve dördün çiftlik sıfatından ayrılmasının imkânsız olduğunu kast ederiz. Ancak dört ile çift olmak arasındaki zorunlulukla, şey ile onun varlığı arasındaki zâtî zorunluluk farklıdır.¹²⁸

Sonuç olarak, erken dönem kelâmında fıkıh ile ilişkisinden dolayı fiile ilişkin hükmü ifade eden “vâcib”in ahlâkî ve dinî sorumluluğu beyan etmek üzere öncelikli kullanımının yaygınlaştığı görülür. Bundan dolayı söz konusu kavram “alâ” harfî ceri ile sıklıkla kullanılmıştır. Dolayısıyla “ve-ce-be alâ” bir şeye ilişkin aklî ya da şer’î gerekliliği belirtmek üzere sözlük mânasıyla uyum arz eder şekilde kullanılmıştır. Bununla birlikte, vâcib semantik açıdan değişse bile İbn Sînâ öncesinde sıfat-fiil olarak vâcibin “mantıksal zorunluluğu” ifade etmek üzere kullanılması kelâmı nadirdir.¹²⁹ Ancak kelâmcıların, ilk dönemlerden itibaren “zorunluluğu” ifade etmek üzere daha çok zarûrî/ızdırar/bi’z-zarûre lafızlarını tercih ettiklerini ifade etmeliyiz.

İbn Sînâ’nın varlıklar hakkındaki hükümler (vâcib/mümkün/mümteni) teorisinin açık bir şekilde ifade edilmesinden sonra Ehl-i sünnet kelâmcıları tanrıyı vâcibü’l-vücûd olarak tanımlamaya başlamışlardır. Buna verebileceğimiz en güzel örneklerden biri Seyfeddîn el-Âmidî’nin (ö. 631/1233) kelâm ve felsefe terimlerini açıkladığı sözlüğündeki tanımlamadır. O, önermelerin hükümlerinin vâcib, mümkün ve mümteni olduğunu belirterek vâcibi, yokluğu düşünüldüğünde imkânsızlığın gerektiği durum olarak tanımlamıştır.¹³⁰ Bu duruma Râgıb el-İsfahânî’nin, İbn Sînâ ile aynı dönemde bu tanımlamayı yapmış olması ve böylece Sünnî kelâmın kendisine Eş’arî bir referans sağlaması da sebep olmuş olabilir.¹³¹ Aslında burada bir kırılmadan da söz etmek zorundayız. Varlık görüşünü erken dönemden itibaren hâdis ve kadîm üzerinden inşa eden kelâm, özellikle İslâm felsefesinin etkisiyle âlem hakkındaki düşüncelerinde

¹²⁸ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 672.

¹²⁹ Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 302.

¹³⁰ Seyfeddîn el-Âmidî, *el-Mübîn fî şerhi meânî elfâzi’l-hükemâ ve’l-mütekellimîn* (nşr. Hasan Mahmud eş-Şâfi), Kahire 1983, s.79.

¹³¹ Robert Wisnovsky, “İbn Sînâcî Dönüşümün Bir Yönü”, s. 170.

değişme yaşamıştır. Hudûs delilinden imkân deliline geçişin sebepleri arasındaki en büyük etkenin kavramlar arasındaki bu değişim olduğunu ifade edebiliriz.

Vâcib, ilk dönemlerden itibaren gereklilik ve lüzûm mânalarını korumasına rağmen mantıkî bir hükmü ifade etmek üzere kullanılmasıyla yalnızca yatay boyutta bir değişiklik yaşamamıştır. Aynı zamanda temel anlamının farklılaşmasıyla dikey boyutta da bir değişikliğe uğramıştır. Bu, vâcibin ontolojik mâna kazanmasıyla gerçekleşmiştir. Ancak kelâmda vâcibin bu ontolojik mânayı kazanmasıyla tanrı ve sıfatları hakkında kullandığımız kelâmın temel kavramlarından olan kadîmin de İslâm düşüncesinde anlam genişlemesine uğradığını belirtmeliyiz.



İKİNCİ BÖLÜM
VÜCÛB ALELLLAH İLKESİNİN
TEORİK VE TARİHİ ARKA PLANI

1. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR ÖNCESİ MUTEZİLÎ DÜŞÜNCEDE VÜCÛB ALELLAH

1.1. Vücûb Alellah İlkesinin İzleri

İslâm kelâmının en erken meseleleri dönemin sosyal problemleriyle irtibatlı bir şekilde büyük günah işleyen kimsenin durumu, kime mü'min deneceği, kader-kaza, insanın özgürlüğü, kulların fiilleri gibi konular etrafında şekillenmekteydi. Bu meselelerin ulûhiyyet açısından üst başlığı olarak telakki edebileceğimiz ilâhî adalet konusu da söz konusu problemlerle birlikte hâli-hazırda tartışılıyordu. Ancak araştırma konumuz olan vücûb alellah, ilâhî adalet anlayışının bir uzantısı şeklinde düşünülebilirse de, henüz bu zaman dilimi içinde teorik zeminde doğrudan ele alınan mevzular arasında yer almamaktaydı. Yine vücûb alellahın alt başlıklarından olan aslah, ivaz gibi Mu'tezile düşüncesinin temel doktrinleri hakkında da teorik tartışmaların varlığına dair herhangi bir bilgi bulunamamıştır.

Bununla birlikte bu nazariyelerin oluşumuna zemin hazırlayan Allah'ın zulme ve haksızlığa (cevr) kâdir olması, müşrik çocuklara ve hayvanlara eza vermesi gibi konular erken dönem Mu'tezile kelâmcıları arasında tartışılmaya başlanmıştır.

Esasen yaptığımız araştırmalar sonucunda vücûb alellah düşüncesinin açığa çıkmasının iki aşamalı olarak gerçekleştiğini gösteren veriler elde edilmiştir: Öncelikle Mu'tezile kelâmcıları Allah hakkında hangi fiillerin mümkün olup olmadığını ve hangilerinin muhal hükmünde bulunduğunu tartışmışlardır. Bu bağlamda, Allah Teâlâ'nın kudret alanına girmeyen bir başka ifadeyle kâdir sıfatının taalluk etmediği hususları mesele edinmişlerdir. Daha sonra da bu mevcut tartışmayı tersine çevirerek Allah'a vâcib olan fiiller hakkında fikir beyan etmeye başlamışlardır.

Onların böyle bir anlatım değişikliğine gitmelerinde Ehl-i sünnet ulemâsının "Allah'ın kâdir olmadığı" şeklindeki sözlerinden dolayı Mu'tezileyi; Mu'tezile kelâmcılarının da birbirlerini küfür ile itham etmelerinin bir etkisinin olduğu düşünülmektedir. Nitekim yapılan ilk araştırmalarda küfrün gerektiği şeklindeki şiddetli tenkitler yerini, Mu'tezile ashabının, vücûb alellah teorisinde "Allah'a vâcibtir" söylemiyle Allah'ın kudretine bir sınırlama getirdikleri eleştirilerine bırakmıştır.

Bu çalışmada tarihi seyir içerisinde görülen bu aşama takip edilerek konu ele alınacaktır. Bu bağlamda konunun temel hususları arasında yer alan tevhid ve adalet kavramlarına atıf yapılacaktır.

Bilindiği gibi Mu'tezile kelâmını oluşturan beş temel ilke arasında yer alan tevhid ve adalet onların üzerinde ısrarla durdukları esaslardandır. Zaten tevhid ilâhî zâtın en önemli sıfatı olarak kabul edilirken; adalet ise ilâhî fiilin en önemli sıfatı olarak kabul edilir. Doğrudan tanrıyla ilgili olması bakımında tevhid ve adalet esası arasında vazgeçilmez bir bağ bulunmaktadır. Nitekim Mu'tezile, tevhid ilkesi ile Allah'ı yaratılmışlara ait her türlü nitelikten dolayısıyla mahlûk oluştan ve onların sıfatlarından tenzih ederken; adl esası ile Allah'ı her türlü zulümden tenzih etmeye çalışmıştır. Tevhid Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde tek olması; adl ise kendisinden şerrin sâdır olmaması, hayrın ve iyiliğin kaynağı olması prensibini ortaya koymuştur. Böylece Mu'tezile, tevhid ilkesi ile Allah'ı her türlü teşbihten korumak isterken adl ilkesi ile Allah'ın adaletli olması ile çelişen bütün tasavvurâtı ondan uzaklaştırmak istemiştir.¹³² Başka bir deyişle Mu'tezile'ye göre Allah yalnızca âdil değildir aynı zamanda asla zalim olmamak da onun bir niteliğidir.¹³³ Çünkü zulüm tanrının özü ve mükemmelliği ile çelişen bir durumdur.

Adl, Allah'ın yaptığı her şeyin adaletli olması esasına dayanır. Allah ile mahlûkatı arasındaki ilişkiyi bu prensip üzerinden inşâ eden Mu'tezile'ye göre adl ilkesinin iki temel problem sahası vardır. Bunlardan ilki Allah'ın kudretiyle insanın seçme hürriyeti arasındaki ilişkiyi saptamak, diğeri ise zulmün ve şerrin kaynağını tespit etmektir.¹³⁴ Allah'ın mutlak kudretini kabul eden Müslümanlar, dünyadaki kötülüklerin onun takdiriyle meydana geldiğine ancak özü itibariyle tanrının iyi olduğuna inandılar. Ancak kemal sıfatlara sahip bir ilâhın şer ile münasebeti, büyük ölçüde izahı mümkün olmayan bir yön taşımaktaydı. Her ne kadar Mu'tezile kelâmcıları kendi fiillerinin hâlîkı olan insanı yaptığı kötülüklerin sorumlusu kılsa da yine de âlemde öyle hususlar vardı ki

¹³² Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî ilmi'l-Kelâm dirâsetü'l-felsefiyye li ârâi'l-fırakı'l-İslâmiyye fî usûli'd-dîn: el-Mu'tezile*, Beyrut: Dârü'l-Nahdatü'l-'Arabiyye 1985, I, 141.

¹³³ Macid Hadduri, *İslâm'da Adalet Kavramı* (trc. Selahaddin Ayaz), İstanbul: Yöneliş Yayınları 1991, s. 69.

¹³⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Münye ve'l-emel* (nşr. İsmâüddîn Muhammed Ali), İskenderiyye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye 1975, s. 114.

bu kötülüğün Allah ile bir ilişkisi bulunmaktaydı. İşte tam bu noktada Mu'tezile ashabı "Allah'a şer isnadından" kaçınmak için bir takım çözüm önerileri aramaya başladılar.¹³⁵

Şerrin kaynağının ne olduğunun sorulmasının önemli bir nedeni de dönemin fırkalarına karşı verilmek istenen cevaptı. Nitekim Mu'tezile, âlemde hayır ve şer olmak üzere iki tanrının varlığını kabul eden Seneviyye fırkasının görüşlerini çürütmek için Allah'ın fiillerinde adaletle hükmettiğini savunmuş, tevhid ilkesinin gereği olarak da hayır ve şer şeklinde iki kadîm tanrının varlığını reddetmiştir.¹³⁶

Düşünce tarihi boyunca, temel doktrinlerinden dolayı Mu'tezile'nin insan merkezli bir din anlayışı inşâ ettiği kabul edilmiştir. Bu varsayım kısmen doğrudur. Ancak Mu'tezile ekolü, ortaya koymuş olduğu kâmil tanrı anlayışının eleştirilere maruz kalmaması için insanlara eylemleri konusunda daha geniş haklar tanıdığı dikkatli bir okuma ile fark edilecektir. Bu nedenle Mu'tezile'nin zihinsel kodlarında insandan ziyade tanrının ulûhiyeti ve mükemmelliği daha önemli ve önceliklidir. Bunun en bâriz örneği yukarıda bahsettiğimiz şerrin kaynağının kim olduğu sorusunda açığa çıkmaktadır. Mu'tezile düşüncesine göre mükemmel olarak yaratılan âlemde tanrı kötülüğün kaynağı olamaz. Çünkü o, bütün kemal sıfatları kendinde toplamış, hayrın ve iyiliğin kaynağı, adaletin fâilidir. Dolayısıyla Allah'ın kullarına zulmetmesi, haksızlık yapması ya da onlara yalan söylemesi düşünülemez. İnsan da kendi fiillerinin yaratıcısı olduğuna göre âlemde vuku bulan şerrin kaynağı insandır. Bu hareket noktası ile Mu'tezile hem Allah'ın kudretinin zulme dönüşmeyeceğini ortaya koymuş hem de insana fiillerinin yaratıcısı olma özelliğini vererek insanın sorumluluğunu ve onurunu muhafaza etmiş ve tanrının şer fiillerden dolayı eleştirilere maruz kalmasını önlemiştir.

Mu'tezile'nin kurucu isimlerinden kabul edilen Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd'in (ö. 144/761) kelâmî görüşleri incelendiğinde onlarda vücûb alellah teorisine açık bir şekilde rastlanmamaktadır. Ancak düşünce sistemlerinin gerisinde böyle bir prensip bulunduğuna işaret eden ifadeler karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Vâsıl b. Atâ insanın fiillerinde özgür olduğunu, müstakil bir irade ile fâilin fiillerini gerçekleştirdiğini

¹³⁵ William M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. Ethem Ruhi Fırlalı), Ankara: Umran Yayınları 1981, s. 300.

¹³⁶ Ahmed Muhmûd Subhî, *el-Mu'tezile*, I, 142.

düşünmektedir. Bunun karşılığında da adaletin bir sonucu olarak fâile, hayra karşılık hayırla; şerre karşılık da şerle muamele edilir. Şayet fiiller Allah tarafından yaratılmış olsa ve insan kendi fiillerinde özgür olmasaydı o zaman sevab ve ikâbla karşılık bulması mümkün görülmezdi. Bu da kabîh bir durum olurdu ki Allah hakkında bu mümkün değildir.¹³⁷ Zira Vâsıl b. Atâ, Allah Teâlâ'nın hakîm ve âdil olduğunu, hiç kimseye zulmetmeyeceğini, Allah'ı şer ve zulüm ile vasıflandırmanın hiçbir zaman doğru olmadığını belirtmiştir.¹³⁸ Yine o, kulun fiili gerçekleştirmesinin mümkün olmadığı durumlarda Allah'ın kula o fiili emretmesinin müstahil olduğunu da belirtmiştir. Bu Vâsıl'a göre adaletin aklî bir gerekliliğidir.¹³⁹

Amr b. Ubeyd ise va'd ve vaîd prensibinde benzer bir yaklaşım sergiler. Amr b. Ubeyd ile Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771)¹⁴⁰ arasında geçen bir tartışmanın sonunda Amr b. Ubeyd bir şiirden alıntı yaparak şöyle demiştir: "...va'd ile vaîdin aksine davranılmaz."¹⁴¹ Dolayısıyla Amr b. Ubeyd'in, Allah'ın va'dini yerine getirdiği gibi vaîdini de yerine getirmesinin gerekli olduğu, bunu yapmamasının Allah'ın adaleti ile çelişeceği, bunun ise imkânsızlık içerdiği kanısında olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴²

Bu pasajlarda yer alan "Allah'ın kabîhi işlemesinin mümkün olmaması", "kula, hayra karşılık hayırla; şerre karşılık da şer ile muamelede bulunulması" ya da "Allah'ın gerçekleştiremeyeceğini bildiği halde kula emretmesinin müstahil olması" ve "va'd ile

¹³⁷ Süleyman eş-Şevâşi, *Vâsıl b. Atâ ve ârâuhu'l-kelâmiyye*, Dârü'l-'Arabîyyeti'l-Kitâb 1993, s. 176.

¹³⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (nşr. Muhammed Seyyid Kilanî), Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî 1961, s. 47.

¹³⁹ Şehristânî, *el-Milel*, s. 47. Vâsıl b. Atâ'dan yapılan bir nakilde onun, "Çocuklar suçlu olamaz; Allah bile onları suçlu yapamaz." dediği iddia edilmiştir. bk. A.S. Tritton, *İslâm Kelâmı* (trc. Mehmet Dağ) Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 1978, s. 68. Ancak o dönem için bu kullanım makul gözükmemektedir.

¹⁴⁰ Yedi kıraat imamından biri olup Arap dili ve edebiyatı âlimidir.

¹⁴¹ İbnü'l-Mürtazâ, *Kitâbu tabakâti'l-Mu'tezile* (nşr. Susanna Diwald Wilzer) Beyrut: Franz Steiner Verlag 1961, s. 84.

¹⁴² Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci: Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2001, s. 66.

Haricîlerin Va'idiyye koluna mensup olan Yezîd b. Ebân er-Rakâşî'nin (ö. 130/748) Allah'ın büyük günah işleyen kimseyi ebediyen cehennemde cezalandırması gerektiğini savunan ve bu tezi ile de Mu'tezile'nin va'd ve vaîd prensibinin oluşumuna zemin hazırlayan kişi olduğu iddia edilmiştir. bk. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 238. Buradan anlaşılmaktadır ki Mu'tezile'nin tanrı hakkında olumsuz görülen kabulleri bir kuruntudan ibaret değildir. Bilakis onlar, özeld Müslüman fırkalara genelde diğer din ve mezheplere Allah'ın ekmel bir tanrı olduğunu ispat etmeye çalışmışlardır. Mu'tezile'nin temel prensiplerinin kabulünden önce de bu düşüncenin var olması, konunun önemine dikkat çekmesinin yanı sıra zihinlerde korunan tanrı imajının da bir yansımasıdır.

vaîdin aksine davranılmaz” tarzındaki ifadeler vücûb fikrini doğrudan ortaya koymamakla birlikte bu fikre işaret eden lafızlar olarak yorumlanabilecek anlatımlardır. Çünkü yapılan açıklama ve söylemlerden “tanrının nasıl davranması gerektiği” düşüncesine varılmaktadır. Eğer tanrının mü’mine va’ d ettiği ödülü vermemesi imkânsız bir durum ise o halde vermesi zorunludur.

Her ne kadar bu ve benzeri ifadeleri biz vücûb alellah fikrinin izleri şeklinde değerlendirmekteysek de elbette bu cümleler, İslâm düşüncesinin kodlarındaki ahlâkî ciddiyetin ve tanrının bütün fillerinde hikmetli olduğu kabulünün bir ifadesi olarak da okunabilecek bir yapı taşımaktadır.

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö.235/ 849-50 [?]) Vâsıl b. Atâ'nın çizgisini devam ettirerek Allah'ın zulüm ve cevri işlemesinin muhal olduğunu ifade etmiştir.¹⁴³ Çünkü ona göre zalim olmak ve cevri işlemek noksanlıktan kaynaklanır. Allah'ı noksanlıkla vasıflandırmak ise mümkün değildir.¹⁴⁴ Yine dönemin otoritesi Me'mûn ile Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf arasında geçen bir konuşmada, Ebü'l-Hüzeyl, Me'mûn'a hitaben şöyle demiştir: “Mü'minlerin emiri, ben sana herhangi bir maddi talepte bulunmak için gelmedim. Ancak Allah hakkında var olan iki şüpheyi nefyetmek amacıyla geldim. Bunlardan ilki Allah'ın yaratması hakkında diğeri ise Allah'ın haksızlık yapması (cevr) hakkındadır.”¹⁴⁵ Pasajlardan anlaşılacağı üzere Ebü'l-Hüzeyl'in zihninde Allah'ın zulmetmesi, haksızlık yapması ya da yalan söylemesi imkân dâhilinde değildir. Bununla birlikte Allah hikmeti ve ilminden dolayı zulmetmese de tüm bunları yapmaya kâdirdir.¹⁴⁶ Öyle görülüyor ki Allâf, bu düşünceyi kabul etmek zorundaydı. Çünkü Allah'ın zulme kâdir olmaması tanrıda bir acziyetin bulunması demekti ki böyle bir şey tanrı tasavvuruyla bağdaşmazdı.

¹⁴³ Eş'arî, pasajın yalnızca bu kısmını, eserin farklı bir yerinde “cevri” zikretmeden de nakletmiştir: “Ebü'l-Hüzeyl'e, “Allah zulüm işlerse ne olur?” diye sorulur. O da Allah'ın zulmetmesinin muhal olduğunu söyler.” bk. Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfû'l-musallîn* (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye 1995, II, 233.

¹⁴⁴ Eş'arî, *Makâlât*, I, 275.

¹⁴⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Fazlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Fuâd Seyyîd), Tunus: ed-Dâru'l-Tunusiyye 1974, s. 227.

¹⁴⁶ Eş'arî, *Makâlât*, II, 232. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın Allah'ın zulme kâdir olmakla birlikte zulmetmesini muhal olarak görmesi akla şöyle bir soru getirmektedir: “O, imkânsız olan bir duruma Allah'ın kudretinin taallukunu mu kast ediyor?” Ancak, öyle sanılmaktadır ki Ebü'l Hüzeyl'in söz konusu metindeki “muhal” kullanımı aklî imkânsızlık mânasında değildir. Muhtemelen o, Allah'ın zulmetmesini teorik olarak değil pratik olarak imkânsız görmektedir. Başka bir deyişle, Ebü'l-Hüzeyl, Allah'ın zâtında zulmetme kudretinin var olduğunu kabul etmektedir. Ancak tanrının zulmetme gücünü dünya ve âhiret âleminde asla kullanmayacağını da düşünmektedir.

Bundan dolayı Allah'ın ilmi, rahmeti ya da hikmeti dolayısıyla zulmetmesinin, haksızlık yapmasının ya da yalan söylemesinin imkânsız olduğunu benimsemek daha az tehlikeli idi. Yine de Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, zulüm, cevr ve yalan hakkındaki bu kabullerine rağmen aslah prensibinde,¹⁴⁷ cennet ve cehennem ehlinin sükûnu nazariyesinde aynı tavrı devam ettirmeyerek ve Allah'ın kudretini sınırlandıran ifadeler kullanmıştır. Zira metinlerde Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın aslahı tartıştığını ve Allah'ın aslaha aykırı davranmaya kudretle vasıflanamayacağını savunduğunu biliyoruz.¹⁴⁸

Görüldüğü üzere Mu'tezile kelâmcıları ittifakla Allah'ın zalim olmadığını, haksızlık yapmadığını ve yalan söylemediğini benimsemişlerdir. Fakat onların cevap aradığı başka bir soru daha vardı: “Allah tüm bunlara kâdir midir?”

1.2. Nazzâm ve İlâhî Kudret

Kendisinden önceki mütekellimlerin bu konu hakkındaki mutedil söylemleri yerini Nazzâm (ö. 231/845) ile birlikte daha sonra Mu'tezile mezhebinde de yankı uyandıran “Allah'ın kudretinin taalluk edemeyeceği”, “yapmaya kudretinin bulunmadığı” gibi sert söylemlere bırakmıştır. Yukarıda da bahsedildiği üzere hakikatte Nazzâm, Allah'ın kudretini sınırlandıran lafızları kullanan ilk kişi değildir. Ondan önce Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın da bu tür kullanımlarının var olduğuna dair nakiller bize ulaşmıştır. Ancak, Nazzâm'ın kudret tartışmalarının merkezinde yer almasının sebebi tartıştığı konunun daha aslî olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim kelâm tarihine baktığımız zaman ilâhiyyât bahislerinin nübüvvet ve semiyyât bahislerinden daha çok incelendiğini görmekteyiz. Öyle görülüyor ki beş temel esasın en önemli iki ayağından biri olan adalet prensibi ile bağlantısından dolayı Nazzâm'ın fikirleri bulunduğu ekol içerisinde daha çok dikkatleri çekmişti.

¹⁴⁷ Aslah tartışmalarının ilk olarak kim tarafından ortaya konulduğu tam olarak tespit edilememiştir. Ancak Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm gibi ilk Mu'tezile kelâmcılarının konuyu tartıştıklarını biliyoruz. Ancak onlardan önce Dırr b. Amr'a (ö. 200/815) Allah'ın katında insan için yaptığından daha iyisinin (aslah) olmadığı ama onun lutfunun sonsuz olduğu görüşü nispet edilmiştir. Bu, o dönemde var olan bir tartışmaya işaret edebilir. Bundan dolayı aslah tezinin erken dönemlerden itibaren tartışıldığını iddia etmek imkânsız değildir. bk. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal* (nşr. Ahmed Şemseddîn), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1996, II, 187.

¹⁴⁸ Eş'arî, *Makâlât*, II, 249.

İbn Hazm (ö.456/1064) Allah'ın zulme ve şerre kâdir olmadığı düşüncesini Nazzâm'a atfederek nakletmektedir. İbn Hazm'a göre Nazzâm, bir bakıma bu düşüncesiyle insanların Allah'tan daha kâmil olduğunu iddia etmiştir. Zira İbn Hazm'ın da belirttiği üzere insanlar bunları yapmaya kâdirdir. Cehennem ehlinen olan birini cehennemden çıkarmak, cennet ehlinen olan birini cennetten çıkarmak, bir çocuğu cehenneme atmak gibi meleklerin, cinlerin hatta insanların kâdir olduğu bir duruma nasıl oluyor da onları yaratan kâdir olmuyor ve hatta yarattıklarından daha âciz ve zayıf oluyor şeklindeki itirazlarını ortaya koyan İbn Hazm, nihâyetinde ilgili görüşünden dolayı Nazzâm'ı küfre düşmekle itham etmektedir.¹⁴⁹

Bununla birlikte İbn Hazm'ın verdiği örnek aslında onun konuyu çarpıttığı ihtimalini akla getirmektedir. Açıkçası O, Nazzâm'ın görüşlerini zahirî bir yöntemle, bir başka ifadeyle, oldukça yüzeysel bir okuma ile ele almış görünmektedir. Şayet verdiği örnek doğru kabul edilirse dahi, burada Nazzâm'ın meseleye kudret açısından yaklaşmadığı hemen dikkatleri çekecektir. Çünkü Nazzâm'a göre ortada tanrının adaleti ile çelişen bazı hususlar vardır. O halde Nazzâm, Allah'ın kabîhi işlemediği tezinden hareketle bu yargıya varmış görünmektedir. Yoksa onun söylediği İbn Hazm'ın ileri sürdüğü gibi mahlûkatın kudreti altında olan bir duruma tanrının kudretinin taalluk etmemesi değildir. Zaten Nazzâm'ın felsefî sistemi de ekmel bir tanrıdan daha mükemmel olan herhangi bir mahlûkun bulunduğu düşüncesine hiçbir şekilde izin vermez.

Aynı durum Bağdâdî için de söz konusudur. Öyle görülüyor ki o, Nazzâm'ın görüşlerini orijinalliğini korumaksızın aktarmıştır. Nazzâm'a göre Allah'ın, adaletinin bir gereği olarak, kullarının salahına olan bir durumun aksini yapmaya kudreti yoktur. (لا يقدر) Bununla ilgili olarak örneğin cennet nimetleri kul hakkında iyi (salah) olduğu için Allah, cennet ehlinin nimetlerini azaltmaya güç yetiremez. Zira Allah'ın nimetlerde azaltma yapması zulümdür. Yine Allah Teâlâ, cehennem ehli için azabı zerre kadar artıramadığı gibi onların azabını hafifletmeye de kâdir değildir. Nazzâm'a göre, cennet ehlinen olan birini cennetten çıkarmak ya da onu hak etmeyen bir kişiyi cehenneme atmak da Allah'ın kâdir olmadığı fiiller arasındadır. Nazzâm salah fikrinin ötesinde aslaha aykırı davranmanın da Allah hakkında mümkün olmadığını îma eder. Nitekim ona

¹⁴⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 129-130.

göre kör olan bir kimseyi gören, hasta bir kimseyi sağlıklı ya da fakir kimseyi zengin yapmaya Allah muktedir değildir. Çünkü o kullar hakkında aslah olan, onların kör, hasta ve fakir olmalarıdır.¹⁵⁰ Şaşırtıcı bir şekilde Nazzâm, düşüncelerinde biraz daha ileri giderek insan kudretinin yettiği bazı durumlara Allah'ın kudretinin erişemediğini ifade edecektir. Örneğin ona göre, bir çocuk cehennem kapısında dursa, çocuğun kendisi veya cehennem bekçileri onu cehenneme atmaya kâdir iken Allah o çocuğu cehenneme atmaya kâdir değildir.¹⁵¹ Yine Nazzâm'ın, "Allah, yaratmadıklarının yarattıklarından aslah olduğunu bilse bile bir cisim, yılan ya da akrep yaratmaya kâdir değildir,"¹⁵² şeklindeki düşüncesi de onun görüşlerinde çok ileri bir noktayı ifade eder ki bu çok makul görünmemektedir.

Hayyât (ö. 300/913 [?]) ise Nazzâm'ın görüşlerini daha ılımlı ve koruyucu bir dil ile bize aktarır. Buna göre Nazzâm, zulüm ve yalanın ancak belâ sahibi kimselerden sâdır olacağını düşünür. Allah Teâlâ'yı zulüm ve yalan ile vasıflandırmak onun belâ sahibi olduğunu düşünmektir.¹⁵³ Oysa Allah belâ sahibi olamayacağı için zulüm Allah'ın bir sıfatı olamaz.¹⁵⁴ Keza Kādî Abdülcebbâr ve İbnü'l-Melâhimî'den (ö. 536/1141) gelen nakiller de benzer şekildedir. Kādî ve İbnü'l-Melâhimî, Nazzâm'ın Allah'ın kabîh olana kudretli olmak ile vasıflanamayacağını benimsediğini ifade eder.¹⁵⁵ Aslında Eş'arî'de aynı tavrı sergiler: "Nazzâm, Allah Teâlâ'nın zulüm ve yalana kudretle vasıflanamayacağını aktardı."¹⁵⁶

Nazzâm'ın bu görüşlerinin temelinde Allah'ın, şer ve masiyete kudretle vasıflanamayacağı ana fikri vardır. Hâlbuki Mu'tezile ulemâsının büyük bir kısmı Allah'ın şer ve masiyete kudretinin taalluk ettiğini¹⁵⁷ ancak bu fiiller kabîh olduğu için eylemde bulunmadığını iddia etmiştir. Peki, Nazzâm ve taraftarları, acımasız bir şekilde

¹⁵⁰ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Kahire: Darü't-Tülas 1937, s. 133-134.

¹⁵¹ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 133-134.

¹⁵² Bağdâdî, *el-Fark*, s. 134.

¹⁵³ Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-red ale'bni'r-Râvendî el-mulhid* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut:1957, s. 28.

¹⁵⁴ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 27.

¹⁵⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 29; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik fi usuli'd-dîn* (nşr. Wilferd Madelung, Martin McDermott), Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin 2007, s. 125.

¹⁵⁶ Eş'arî, *Makâlât*, I, 232.

¹⁵⁷ Eş'arî, *Makâlât*, I, 275.

eleştirilmesine rağmen neden bu tezden vazgeçemediler? Esasen bu sorunun cevabı onların hüsün-kubuh anlayışları; iyi ve kötünün mahiyeti hakkındaki düşüncelerinde bulunmaktadır. Zira Nazzâm, kubhun (kötülük), kabîhin (kötü) zâtî bir sıfatı olduğunu düşünmekteydi. Bu ise fiilin fâile izâfesini engelleyen bir durum olarak karşımızda durmaktadır. Öyleyse Allah’tan kabîh bir fiilin sâdır olacağını düşünmek kabîh bir durumdur. Nitekim buna göre, adaletin fâilinin zulme kâdir olduğu söylenemez.¹⁵⁸

Nazzâm, Allah’ın cehâlete ve kabîh filleri yaratmaya kâdir olmamasının sebebini şöyle açıklar: “Kabîh fiil muhaldır. Muhal olan şey ise makdûr değildir. Kabîhin muhal olmasının sebebi cehâlete ve ihtiyaca delâlet etmesinden dolayıdır. Muhale sebep olan da muhaldır. O halde muhal olan takdir edilmeyendir. Dolayısıyla takdir edilen yaratılması mümkün olandır.”¹⁵⁹

Nazzâm, Allah’ı mecbur ve matbu’ kılması konusunda kendisini eleştirenlere, kudretin gerçekte yapmak ve terk etmek arasında bir seçim olduğunu, kendisini kudret konusunda ilzam edenleri fiil konusunda ilzam edebileceğini iddia etmiştir. Onu eleştirenlerin de söz konusu örneklerdeki fiilleri Allah’ın işlemesinin imkânsız olduğunu düşündüklerini, bu yüzden muarızlarının görüşleri ile kendi söyledikleri arasında fark olmadığını belirterek kendini savunmuştur.¹⁶⁰ Demek ki o, kendisine kudret konusunda yöneltilen eleştiri oklarının farkındadır. Ancak onun muarızlarına karşı geliştirdiği müdafaa bu kadarıyla sınırlı değildir. Nazzâm’ın ifade etmek istediği çok daha üst bir şey vardır. O, seçme gücünü mütekellimler gibi iyi ile kötü arasında bir seçim olarak yorumlamamıştır. Çünkü ona göre iyi ya da kötü arasında seçim yapan özne kusurludur (bela sahibi).¹⁶¹ Özünde kötü olan fiiller, kendi türlerini oluştururlar ve yalnızca bir

¹⁵⁸ Şehristânî, *el-Milel*, s. 54.

¹⁵⁹ Fahreddîn Râzî, *Muhassalü efkârî’l-müteakaddimîn ve’l-müteahhirîn mine’l-’ulemâ’ ve’l-hükemâ’ ve’l-mütekellimîn*, (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa’d), Kahire: Mektebetü’l Külliyyâtî’l Ezheriyye [t.y.], s. 179. Şemseddîn es-Semerkândî de Nazzâm’ın Allah’ın kabîhi yaratmamasının sebebini benzer bir şekilde izah ettiğini nakleder: “Nazzâm Allah’ın cehâlete ve kabîh olana kâdir olmadığını söylemiştir. Çünkü kabîh fiil Allah hakkında muhaldır. Muhal olan ise takdir edilmeyendir. Çünkü makdûr olabilmesinin şartı varlığa gelmesinin mümkün olmasıdır. O halde kabîh fiil Allah hakkında muhaldır. Cehâlet ve ihtiyaç duyma Allah hakkında muhal olan iki şeydir. Şayet Allah, kabîhliği bilmezse birinci durum meydana gelir. Bu da cehâlettir. Eğer onun kabîh olduğunu bilirse ona ihtiyacı olmadığını bilir. Çünkü kendisine ihtiyaç duyulmayan kabîh fiil, kâdir ve hakîm hakkında imkânsızdır.” bk. Şemseddîn es-Semerkândî, *es-Sahâifu’l-ilâhiyyât* (nşr. Ahmed Abdurrahman Şerîf), Kuveyt: Mektebetü’l-Ferâh 1985, s. 382.

¹⁶⁰ Şehristânî, *el-Milel*, s. 54.

¹⁶¹ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 28.

“belâyla” bağlantılı olarak meydana gelirler. Allah bu “belâya” sahip değildir, böylece O, kabîh fiilleri gerçekleştiremez. Ama bu O’nun, bir seçeneğe sahip olmadığı anlamına gelmez; sadece O’nun seçiminin iyinin alanı içerisinde meydana geldiği anlamına gelir. Meselâ bu mânada insanın seçimi günah işlemek ya da kötülük yapmak üzere özgür olmak anlamına gelirken tanrının ihtiyarı yalnızca iyilik ve adalet için karar verme anlamındadır.¹⁶² Çünkü tanrı, bütün kusurların üzerinde yüce olmakla özgürdür.¹⁶³

Mezhepler tarihi yazıcılarının diğer mezhepleri bize aktarış şekillerindeki farklılık da Nazzâm’ın savunduğu gerçekliğin aktarımı konusunda şüpheler uyandırmaktadır. Bağdâdî ve İbn Hazm, Nazzâm’ın görüşlerini bize aktarırken “yapmaya kudreti yoktur” (لا يقدر ان يفعل...) şeklinde aktarmıştır. Oysa Şehristânî ve Eş’arî sırasıyla Nazzâm’ın bu konudaki görüşlerini “şer ve masiyete gücü yetmekle/kudreti olmakla vasıflanamaz.” (لا يوصف بالقدرة على الشرور و المعاصي) ve “Zulme ve yalan söylemeye kâdir olmakla vasıflanamaz.” (لا يوصف الله سبحانه بالقدرة على الظلم) şeklinde aktarmıştır.¹⁶⁴ Ancak Şehristânî ve Bağdâdî’nin verdiği örnekler aynı şekilde aktarılmıştır. Şehristânî, dünya işlerinde kulların salahına olduğunu bildiği bir şeyi yapmaya Allah’ın kâdir olduğunu ancak kulların salahına olmayan bir şeyi yapmaya kâdir olmadığı görüşünü Nazzâm’a atfederek aktarmıştır. Âhiret ahvalinde ise, cehennem ehlinin azabından bir şey artırmaya ya da azaltmaya veya cennet ehlinin nimetlerini azaltmaya ya da cennet ehlinin birini çıkarmaya kâdir olmakla vasıflanamayacağını da aktarır.¹⁶⁵

Anlaşılmaktadır ki Nazzâm’ın felsefesinin hareket noktası tanrının sırf iyilik olmasıdır. Ancak gelenekten rivayet ettiğimiz emsal nakiller, Nazzâm’ın kudret görüşü hakkında zihnimizi işgal etmesi gereken bir soru işareti olarak da kalmalıdır. Çünkü “mutlak iyi” olan ilâh tasavvurunun vurgusu ne kadar kabul edilebilir ise tanrının kudretinin taalluk edemeyeceği iddiası da tanrı tasavvuru hakkında o derece kabul edilemezdir.

¹⁶² Josef Van Ess, “Ebu İshak en-Nazzâm’ın Teolojisinde Kötülük ve İlâhi Kudret” (trc. Maide Öztosun), *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i*, İstanbul: İz Yayıncılık 2014, II, 267.

¹⁶³ Josef Van Ess, “Kötülük ve İlâhi Kudret”, II, 266.

¹⁶⁴ Ebû Rîde, *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhu’l-kelâmiyyeti’l-felsefiyye*, Kahire: Lecnetü’t-Te’lif ve’t-Tercüme ve’n-Neşr 1946, s. 91.

¹⁶⁵ Şehristânî, *el-Milel*, s. 54.

Nazzâm'ın ilâhî adalet ve kudret hakkındaki görüşlerinin orijinalliği de tartışılan konular arasında yer almaktadır. Bağdâdî'ye göre Nazzâm bu görüşlerini Seneviyye'nin, adaletli olan bir kimsenin kötülük yapamayacağı ve yalan söyleyemeyeceği şeklindeki düşüncelerinden almıştır.¹⁶⁶ Ebû Rîde'ye göre, Bağdâdî'nin Nazzâm'ın görüşlerini Seneviyye'ye, Rafizîlere ve filozoflara nisbet etmesinin sebebi onun görüşlerinin etkisini azaltmak istemesidir. Ebû Rîde, Nazzâm'ın Seneviyye ile etkileşim içinde bulunduğunu ve bir etkilenmenin var olabileceğini kabul etmekle birlikte Nazzâm'ın kendi görüşleri ile Mennâniyye¹⁶⁷ fırkasının görüşlerinin arasını ayırdığını ifade etmektedir.¹⁶⁸ Nitekim Nazzâm, Mennâniyye'nin görüşlerini hayrın ve şerrin tanrısı şeklindeki düalist kabullerinden dolayı reddetmiştir.¹⁶⁹ Nazzâm'a göre Mennâniyye 'deki nur ile İslâm'daki tanrı arasında keskin bir fark vardır. Zira tanrı iyiyi, sırf iyi olduğu için yapar, buna karşın nur, onu bir sıkıntıyı, yani karanlık tarafından alt edilmeyi önlemek için yapar ve iyiyi iyi olduğu için yapmayan her kimse, kötülük yönünde karar vermeye müsaittir. Böylece sadece tanrı, Nazzâm'ın anladığı şekliyle Allah, kötülük yapmaz ama nur yapabilir.¹⁷⁰

İbnü'r-Ravendî (ö. 301/913-914 [?]) ise Nazzâm'ın görüşlerinin kaynağının Deysâniyye¹⁷¹ fırkası olduğunu iddia etmiştir. Fakat Hayyât buna itiraz ederek Nazzâm'ın

¹⁶⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 131.

¹⁶⁷ Maniheizmin, İslâm kaynaklarında yer alan ismidir. Maniheizm, tevhit inancına aykırı olan düalist karakterli ve âlemin ezeliğini gerektiren inanç sistemleri sebebiyle kelâm kitaplarının ilâhiyyât bölümlerinde, “el-milel ve'n-nihal” türü mezhepler tarihi kitaplarında ve diğer tarih kaynaklarında kurucusunun ismine nispetle Mâniyye, Mâneviyye veya Mennâniyye isimleriyle ele alınmıştır. Eş'arî Makâlât'ında Mennâniyye'nin insanı kendileri de cisim olan beş duyardan ibaret saydığını, onlara göre her şeyin nur ve zulmetten meydana geldiğini belirtmiştir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî Kitâbü't-Tevhîd'inde, Mennâniyye'nin âlemin nur ve zulmet olmak üzere kadîm ve ezeli iki prensipten yaratıldığına, bunların bir gün ayrılacağına inandığını aktardıktan sonra onların tasvir ettikleri prensiplerin ve birleşmelerinden meydana gelen âlemin de aslında sonlu olduğunu ispat yönünde farklı deliller ileri sürmüştür. Kâdî Abdülcebbâr, tevhit inancına aykırı bulduğu düalist inanç sistemlerini (Seneviyye) ele almış, onlardan Mâniyye'nin âlemin nur ve zulmet olmak üzere kadîm ve ezeli iki prensipten yaratıldığına, bu iki aslın da farklı cevher, nefis, fiil ve sıfatlara sahip bulunduğuna inandığını, ancak yaratılışı sağlamakta iki kadîm aslın bir araya gelme ve ayrılma hususunda görüş ayrılığına düştüğünü belirtmiştir. Bağdâdî, Mani'nin tenasühe ve âlemin ezeliğine inandığını, ona göre bedenlerinden ayrıldıktan sonra doğru kimselerin ruhlarının nura giderek orada ebedî mutluluk içinde kalacağını, kötülerin ruhlarının ise arıncıya kadar hayvanların bedenlerine geçeceğini ve daha sonra nura kavuşacağını aktarmaktadır. Şehristânî ise Mâneviyye olarak adlandırdığı bu dinin, âlemin nur ve zulmetten meydana geldiği temel prensibi üzerine kurulduğunu ifade ettikten sonra bu iki prensibi birbirinden ayıran temel özelliklere geniş yer vermiş, âlemi meydana getirmek için bir araya gelmeleri hususunda ortaya çıkan görüş ayrılıklarına değinmiştir. Daha fazla bilgi için bk. Şinasi Gündüz, “Maniheizm”, *DİA*, XXVII, 577.

¹⁶⁸ Ebû Rîde, *en-Nazzâm*, s. 93.

¹⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Münve ve'l-emel*, s. 114.

¹⁷⁰ Josef Van Ess, “Kötülük ve İlâhî Kudret”, II, 261.

¹⁷¹ Milâdî II. yüzyılın sonu ile III. yüzyılın başlarında İbn Deysân (ö. 222/836) tarafından kurulan ve nur ile zulmet esasına dayalı âlem görüşünü benimseyen gnostik fırkanın adıdır. Deysâniyye'ye göre kâinattaki

görüşlerinde onlardan etkilenmediğini ortaya koymaya çalışmıştır. Deysâniyye fırkası nur fiilinin hikmet için bir öz (cevher) ve tabiat olduğunu; zulmetin sert olması ve nura elem vermesinin de onun özü ve tabiatı olduğunu savunmuştur. Nazzâm, Deysâniyye'nin bu görüşüne katılmaz. Şayet Deysâniyye'nin iddia ettiği gibi olursa, nurun zulmete daima karışmış olması gerekir. Çünkü zulmetin nura elem vermesi esnasında nurun zulmete karışması hikmettir. Hikmet ise nurun özünden ve tabiatından dolayıdır. Oysa Nazzâm'a göre bir şeyin tabiatından olan şey ile kendisi farklı şeyler değillerdir.¹⁷² Nazzâm, Allah'ın adaleti tabiatından dolayı yapmadığını hatta bunu yapmaya da mecbur olmadığını belirtir. Allah bu fiili kendi ihtiyarıyla yapar. Yani dilerse fiili gerçekleştirir dilerse gerçekleştirmez.¹⁷³

Şehristânî, Nazzâm'ın bu tezinde kadîm filozofların etkili olduğunu düşünmektedir. Zira kadîm filozoflar, çok cömert olan bir kişinin (infak etmeyeceği) şeyi biriktirmesinin doğru olmadığını düşünmüşlerdir. Dolayısıyla eğer, Allah'ın ilminde ve takdirinde, nizam, tertip ve salah açısından yarattığı şeyden daha mükemmel ve ekmel olan var olsaydı Allah Teâlâ bunu ortaya koyardı.¹⁷⁴ Horovitz, Şehristânî'nin iddia ettiği filozofların Stoacılar olduğunu belirtir. Nazzâm'ın tanrının sırf iyi olması, kötülüğe kudretinin olmaması ve âlemin mükemmelliği tezini Stoacılardan aldığını savunur.¹⁷⁵ Ancak Ebû Rîde, Nazzâm'ın adalet konusunda Stoacılar'dan etkilendiğini reddederek Horrovitz'in bu konuda zorlamacı bir yaklaşım sergilediğini düşünmektedir.¹⁷⁶ O halde Nazzâm'ın nazariyesinin, özünde ve ayrıntılarında orijinal ve kendine özgü olduğunu söyleyebiliriz.¹⁷⁷

nur iradî olarak hayrı, zulmet de tabiatı gereği şerri meydana getirir. Nur diri, bilgili, güçlü ve hassas olduğundan hayat ve hareketin kaynağıdır. Zulmet ise hareketsiz ve âtıl olduğu için fiil ve ayırım gücüne sahip değildir. Nur en aşağı seviyelerde zulmetle, zulmet de en yukarı seviyelerde nurla karşılaşır. Nur ile zulmetin birbiriyle karışması ve ayrılmasının sebebi Deysâniyye bilginleri arasında farklı şekillerde izah edilir. bk. Mustafa Öz, Deysâniyye, *DİA*, IX, 271.

¹⁷² Hayyât, *el-İntisâr*, s. 38.

¹⁷³ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 39.

¹⁷⁴ Şehristânî, *el-Milel*, s. 54.

¹⁷⁵ S. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi* (trc. Özcan Taşçı), İstanbul: Litera Yayıncılık 2014, s. 49.

¹⁷⁶ Ebû Rîde, *en-Nazzâm*, s. 94.

¹⁷⁷ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, (trc. Osman Tunç), İstanbul: İnsan Yayınları 1999, II, 347.

Mu'tezilî âlimler, adalet prensibi çerçevesinde Allah'ın bütün kabîh şeylerden münezzehtir olduğunda ittifak etmişlerdir. Bununla birlikte ortada kabîh bir fiil varsa bunun Allah'ın fiili olmadığını ayrıca ondan meydana gelen fiillerin de kabîhliğinin imkân dışılığını da kabul etmişlerdir.¹⁷⁸ Dolayısıyla mütekellimlerinin çoğu tanrının fiilî iradesini reddederken; Nazzâm, onun zulüm yapabilme kapasitesini reddetmiştir.¹⁷⁹ Böylece onlar Allah'ın zulme ve haksızlığa kâdir olup olmaması konusunda Nazzâm'dan farklı düşünmüşlerdir.

Onların büyük bir kısmı Allah'ın zulme ve cevre kâdir olduğunu kabul etmişlerdir. Fakat Allah'ı zalim ve zorba olarak vasıflandırmanın ona yakışmadığını da eklemişlerdir. Örneğin Ebû Musa el-Murdâr'a (ö. 226/841) göre Allah hakkında böyle konuşmak kabîhtir.¹⁸⁰ O, sâlih bir Müslümanın, Allah'ı zalim olarak isimlendirmesini güzel bulmaz. Bu söz ona göre Hz. Ebubekir zinâ etti ya da Hz. Ali kâfir oldu demek kadar çirkindir ve mümkün değildir. Oysa biz Allah'ın zulmetmediğini deliller ile biliyoruz.¹⁸¹ Câhız (ö. 256/869) ve Mu'tezile'nin yedinci tabakasından olup Nazzâm'ın taraftarları arasında yer alan¹⁸² Ali el-Esvârî (ö. 240/ 854) de Allah'ın zulüm, yalan ve aslah olanı terk etmeye kâdir olmakla vasıflanamayacağını, buna ek olarak müminlere ve çocuklara azap etmekle de vasıflanamayacağını ifade etmiştir.¹⁸³ Mu'tezile'nin kabullerine göre Allah'ın peygamberlere ve salih kimselere azap etmesini ya da müşrik çocuklarını cehennem ateşiyle azaplandırmasını mümkün görmek de adalet prensibinin dışında bir görüştür.¹⁸⁴

Kādî Abdülcebbar'da yukarıda zikrettiğimiz Mu'tezile âlimleri gibi Allah'ın adaletinin bir gereği olarak kabîh fiil işlemeyeceğini¹⁸⁵ ama kabîh fiile kâdir olduğunu

¹⁷⁸ Kādî Abdülcebbar, *Fazlû'l-i'tizâl*, s. 348.

¹⁷⁹ Josef Van Ess, "Kötülük ve İlahi Kudret", II, 257.

¹⁸⁰ Eş'arî, *Makâlât*, I, 275.

¹⁸¹ Eş'arî, *Makâlât*, II, 232.

¹⁸² Kādî Abdülcebbar, *Fazlû'l-i'tizâl*, s. 281.

¹⁸³ Eş'arî, *Makâlât*, II, 232.

¹⁸⁴ Kādî Abdülcebbar, *Fazlû'l-i'tizâl*, s. 349.

¹⁸⁵ Kādî Abdülcebbar, *Şerh*, II, s. 9. Kādî Abdülcebbar'a göre Allah'ın kabîh fiili tercih etmemesinin çeşitli sebepleri bulunmaktadır. Allah Teâlâ, kabîh fiilin çirkinliğini ve ondan müstağni olduğunu bildiği için kabîh bir fiili seçmez. (Cehâlet ve ihtiyaç Allah hakkında imkânsızdır.) Kabîh fiilden Allah'ı müstağni kılan şey, hasen kapsamında bulunan makdûr ile ilgilidir. Yani Allah Teâlâ, hasen sebebiyle kabîhten uzak durmaktadır. Bu sebebin delalet ettiği ilke, kudret kapsamına giren her türlü şeye onun kâdir olmasıdır. Söz konusu kâdirin kendisini kabîhe yönelmekten alıkoyan her türlü hasen fiilin de onun kudreti dâhilinde olması lazımdır. Çünkü zâtıyla kâdir olmak bunu gerektirir. bk. Kādî Abdülcebbar, *Şerh*, II, 32.

savunmuştur.¹⁸⁶ Allah'ın kabîh fiile kâdir olduğunu da gerek aklî olarak gerek naklî olarak delillendirmiştir.

Kādî'yı, kabîhe kâdir olan tanrıdan kabîh bir fiilin çıkmaması konusunda emin kılan şey ise adalet ilkesinin delâletidir. Bu delâlet, Allah'ın kabîhin çirkinliğini bilmesi ve kabîhten müstağni olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁸⁷ O halde Kādî'ya göre Allah'ın kabîh fiil işlememesini üç temel önerme üzerinden kurabiliriz: (i) Allah kabîhi bilir. Çünkü Allah zâtıyla âlimdir. Zâtıyla âlim olmanın gereği ise bilgiye konu olan her türlü malumun bilinmesini gerektirir. (ii) Allah kabîhten müstağnidir. Çünkü bir şeye ihtiyaç duymak, onu aşırı istemekten ve o şeyden lezzet almaktan doğar. Bu durumlar cisimlerin âleminde cereyan eder. Allah Teâlâ ise aşırı arzudan ve lezzet almaktan beridir. (iii) Tüm bu sebeplerden dolayı Allah kabîhi seçmez.¹⁸⁸

Kādî Abdülcebbâr'a göre Allah'ın kabîhi işlememesinin bir diğer delâleti ise tanrı tasavvurumuzda oluşabilecek negatif algı ile ilgilidir. Zira Allah'ın herhangi bir kabîh fiili işlemesinin mümkün olması diğer çirkin fiilleri işlemesinin de mümkün olmasını akla getirir. Bu kabul, tanrıdan zulmün ve yalanın sâdır olacağını kabul etmeyi zorunlu kılar. Bunun sonucunda, Allah'ın emir, nehiy, va'd ve vaîdinin hiçbirinden emin olamayız.¹⁸⁹

Kādî'ya göre Allah'ın kabîh fiile kâdir olması hakkında sem' yoluyla delillendirmek uzak bir görüş olmasına rağmen Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın eylediği takdirde fiilin kabîh olmasını mümkün kılan istidlâl mevcuttur. Şöyle ki, Allah, zâtından zulmü nefyetmek suretiyle kendisini övmüştür.¹⁹⁰ "Rabbin kullarına karşı zulmedici değildir."¹⁹¹ / "Muhakkak ki Allah zerre miktarı zulmetmez."¹⁹² / "Rabbin hiç kimseye

¹⁸⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 31.

¹⁸⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 31; *el-Muhtasar*, s. 205; *el-Muhît bi't-teklîf* (nşr. Ömer Seyyid Azmî), Kahire: el-Müessesetü'l-Mısıriyye el-Âmme [t.y.], s. 254.

¹⁸⁸ Âişe Yusuf Mennâî, *Usûlü'l-akâide beyne'l Mu'tezile ve's-Şiati'l-İmâmiyye*, Devha (Doha): Dârü's-Sekâfe 1412/1992, s. 237.

¹⁸⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 35.

¹⁹⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 31.

¹⁹¹ el-Fussilet, 41/46.

¹⁹² en-Nisa, 4/40.

zulmetmez.”¹⁹³ âyet-i kerîmelerinde olduğu gibi Allah zulme kâdir olmasaydı¹⁹⁴ zulmü kendinden nefyederek bununla övünmesi hasen olmazdı. Nasıl ki, kudretli olmadığı için kötürüm bir insanın duvarlara tırmanma ve komşularının evlerine hücum etmeyi terk etmekle övünmesi hasen değilse, buradaki durum da aynıdır. Allah’ın kâdir olmadığı halde uyku, evlat ya da eş edinme gibi durumlardan kendi nefisini nefyetmekle övünmesi ile yukarıda zikredilen durum birbirine karıştırılmamalıdır. Zira iki konu arasında belirgin bir fark bulunmaktadır. Bunlardan birinde övgü zâtın kendisine iken diğerinde fiillerinden birinedir.¹⁹⁵

Kādî Abdülcebbâr ve sonraki bazı Mu‘tezile kelâmcıları bu görüşleri yeniden formüle etmişler ve adalet kapasitesini zulümle karıştırmanın, tanrının mutlak gücü ve âdilliği ile çelişen bir tavır olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁹⁶

Muhammed b. İsâ’nın zulme ve cevre kâdir olmak hususundaki görüşleri farklı bir yaklaşımı gözler önüne serdiğinden, burada onun ifadelerini de zikretmek istedik. O, Allah’ın cevre kâdir olması ile cevri yapmaya kâdir olmasının birbirinden farklı şeyler olduğuna dikkatleri çekmiştir. Allah’ın haksızlığa kâdir olduğunun söylenebileceğini ancak haksızlık yapmaya kâdir olduğunun söylenemeyeceğini belirtmiştir. Çünkü ona göre *bir şey yapmaya* kâdir olmak ihbârî bir nitelik taşımakta ve fâilin fiili gerçekleştireceğini bildirmektedir.¹⁹⁷

Mu‘tezile düşüncesinde tartışılan Allah’ın kâdir olmadığı durum, yalnızca zulüm, cevri ve yalanla eylemde bulunması değildir. İmam Eş‘arî, kelâmcıların Allah’ın kâdir olduğu eylemler hususunda ihtilâf içinde olduğunu belirtir. O, bu hususları on bir

¹⁹³ el-Kehf, 18/49.

¹⁹⁴ Kādî, her ne kadar Allah’ın zulme kâdir olduğunu kabul etse ve Nazzâm’ın bu konudaki görüşlerinden dolayı ondan ayrıldığını ifade etse de Allah’ın zulmetmeyeceğinden emindir. Çünkü Allah zulmün fâili olsaydı zulme ait olan zem, istihfâf gibi ahkâm da Allah’a râci olurdu. Oysa Allah tüm bunlardan münezzehtir. Kādî, bu durumun yalnızca zulüm için olmadığını yalan, abes gibi diğer kabîh fiiller içinde geçerli olduğunu ifade eder. bk. Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 83. Bir başka vesile ile o, Allah’ın zalim olmadığını fiillerin yaratıcısının kim olduğu probleminden hareketle de istidlâl etmiştir. Kādî’ya göre insandan zulüm ve haksızlığın meydana gelmesi onun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunun bir delilidir. Zira bu fiillerin kaynağı Allah olsaydı o takdirde zalim olan ve haksızlık yapan Allah olurdu. Oysa tanrı, haksızlık yapmaktan ve zulmetmekten münezzehtir ve yücedir. bk. Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 77.

¹⁹⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, s. 33.

¹⁹⁶ Macid Hadduri, *İslâmda Adalet Kavramı*, s. 70.

¹⁹⁷ Eş‘arî, *Makâlât*, II, 231. Aynı yaklaşım, Abbad b. Süleyman’ın taraftarlarından bir grup tarafından da kabul edilmiştir. bk. Eş‘arî, *Makâlât*, I, 275.

başlık¹⁹⁸ altında özellikle Mu'tezile kelâmcıları arasındaki tartışmalardan hareketle aktarır.¹⁹⁹ Buna göre Mu'tezile kelâmcılarından bazıları tabiat, âhiret ahvali, meâd gibi farklı kelâm konularında da Allah'ın kudretinin ilişmediği hususların var olduğunu ifade etmiştir. Ebü'l-Hüzeyl'in cennet ve cehennem ehlinin sükûnu, Muammer ve takipçilerinin arazların yaratılması, Ali el-Esvârî'nin (ö. 240/854) Allah'ın olmayacağını bildiği şeye kâdir olup olmaması, Ebu Câ'fer el-İskâfî'nin (ö. 240/854) Allah'ın akıllı insanlara zulme kâdir olup olmaması hakkındaki görüşleri bunların örnekleri arasında zikredilebilir. Ancak çalışmanın konusunu doğrudan ilgilendirmediği için bu hususlardaki ayrıntılara girmeyeceğiz. Burada ifade etmeliyiz ki Eş'arî'nin zikretmiş olduğu hususlar ayrı bir çalışmayı da gerekli kılmaktadır.

Bununla birlikte araştırma konusuyla ilgili olması bakımından salah ve aslaha Allah'ın kudretinin erişip erişmemesi bahsini ayrıca ele almanın konunun tamamlanması bakımından önem arz ettiği düşünüldüğünden bu konu hakkındaki ihtilafları aktarmak yerinde olacaktır.

1.3. Salah ve Aslah Dışındakileri Yaratmanın Kudretle İlişkisi

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Allah'ın yaptığından daha aslah olanı yapmaya kâdir olduğunun söylenemeyeceğini ifade eder. Şayet Allah daha aslah olana kâdir olsaydı bunu yapması daha uygun olurdu. Çünkü Allah hakkında evlâ olan budur. Allah mahlûkatı kendilerine ihtiyaç duyduğu için değil bir hikmetten dolayı yaratmıştır ve mahlûkatın menfaatini dilemiştir. Allah cimri olmadığından dolayı aslahı terk etmesi

¹⁹⁸ Söz konusu başlıklar şunlardır: Bârî Teâlâ'nın Arazilara Kâdir Olmakla Vasıflanması-Kadîm'in Kullarının Kâdir Olduğu Şeye Kâdir Olması-Kadîm'in Kullarının Kâdir Olduğu Şeyin Cinsine Kâdir Olması-Allah'ın Olmayacağını Bildiği Şeye Kâdir Olması-Allah'ın Olmayacağını Bildiği Bir Duruma İnsanın Kâdir Olması-Allah'ın Olmayacağını Bildiği Şeyin Olmasının Cevazı-Allah'ın Bir Kimseyi Cisim Yapmaya Kâdir Olması-Allah'ın Araziları Cisme Cisimlere Araza Dönüştürmeye Kâdir Olması-Allah'ın Cismi Bölünemeyen Bir Parçaya (Cüz) Dönüştürmeye Kâdir Olması-Allah'ın Ölümü, Kudreti Ve İlmi Bir Araya Getirmeye Kâdir Olması-Yerin Bir Şey Üzerinde Olmaksızın Durması-Allah'ın Arazilar Olmaksızın Cevherleri Yaratmaya Kâdir Olması-Allah'ın İman Etmeyeceğini Bildiği Kimseye İman Etmesi İçin Lutufta Bulunmaya Kâdir Olması. bk. Eş'arî, *Makâlât*, II, 227-250.

¹⁹⁹ Eş'arî, *Makâlât*, II, 227-250. Mu'tezile ulemâsı arasındaki kudret tartışmalarında Allah'ın âdil olması, hikmetle eylemde bulunması, cömert olup cimri olmaması, lutufta bulunması gibi temel hareket noktaları dikkate alınmıştır. Eş'arî'nin yaptığı nakillerde en dikkat çekici yön, Mu'tezile'nin tartışmayı kudrete sahip olmak ya da olmamak üzerinden değil söz konusu fiile ilişkin kudretle vasıflanıp vasıflanamayacağı üzerinden yürütmüş olmasıdır.

mümkün değildir. Ancak Allah aslahtan daha düşük olanı ya da ona benzer olanı yaratabilir. Çünkü o bunları yaratmaktan âciz değildir.²⁰⁰

Kudret tartışmasının merkezinde yer alan Nazzâm'a göre, Allah'ın lutfunun bir sınırı ve toplamı yoktur. Allah'ın yapmış olduğu lutfundan daha aslah olan bir şey yoktur. Ancak bunun benzerleri vardır. Dolayısıyla yaptığı şeyden daha aslah olanı ya da yaptığı şeyden daha düşük olanı yapmaya kâdirdir denmez. Çünkü daha düşük olanı yapmak eksiklik; daha aslah olanı yapmamak cimriliktir. Allah ise cimri ve eksik olmaktan münezzehtir.²⁰¹

Nazzâm ve Ebü'l-Hüzeyl, aslah bir fiilden daha hayırlı olan bir fiili işlemeye kâdir olmadığı ve Allah'ın hayır konusundaki kudretinin sınırsızlığı konusunda ittifak etmişlerdir.²⁰²

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile Nazzâm'ın aslah hakkındaki görüşleri karşılaştırıldığında, Nazzâm'ın daha tutarlı olduğu görülecektir. Çünkü Ebü'l-Hüzeyl, Allah'ın aslahtan daha düşük olanı yaratabileceğini kabul etmiştir. O, bu teziyle Allah'ı âciz bırakmaktan korumak istemiştir. Oysa söz konusu tezi savunana, "Daha iyisi varken daha aşağıda olanı yaratmak cimrilik ya da eksiklik değil midir?" diye sordüğümüzde muhtemelen muhatap sessiz kalacaktır. Ya da en iyi ihtimalle Ebü'l-Hüzeyl'in yukarıda da ifade ettiği üzere bunun kullar için bir hikmet ve menfaat taşıdığı söylenecektir. Tüm ihtimaller göz önüne alındığında Nazzâm'ın aslah görüşünün kendi felsefî sistemi içerisinde daha insicamlı olduğu takdir edilmelidir.

Nazzâm'ın takipçileri, Ali el-Esvârî, Câhız ve bunun dışındaki bazı kişiler de Allah'ın aslah olmayan fiillere karşılık aslah olanı terk etmekle, yine zulme ve haksızlığa kâdir olmakla vasıflanamayacağını ifade etmişlerdir.²⁰³ Ancak Allah, bunların yerine geçecek nihâyeti olmayan benzerlerine kâdirdir.²⁰⁴

²⁰⁰ Eş'arî, *Makâlât*, II, 249.

²⁰¹ Eş'arî, *Makâlât*, II, 249.

²⁰² İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 130.

²⁰³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî* (nşr. Ahmed Fuad el-Ehvânî) Kahire: Dâru'l-Mısriyye 1963, VI/I, 127.

²⁰⁴ Eş'arî, *Makâlât*, II, 232.

Abbad b. Süleyman (ö. 250/864) Allah'ın, salah olan bir fiilin dışındakileri işlemeye, yarattığı şeyler dışında bir şey yaratmaya kâdir olmadığını savunmuştur.²⁰⁵ Allah'ın salah olan bir şeyin benzerini yaratmasını bâtil görmüş ve kâdir olduğu halde salahı terk etmesinin mümkün olmadığını savunmuştur. Onun bu konudaki delili ise şöyledir: Allah katında insanların yararlanması için yarattığından daha aslah ve daha efdal olan bir şey varsa ve Allah bunu yaratmadı ise zalim ve cimri olur veya Allah fazlından olan şeyden bazı insanlara vermeksizin bazılarına verirse o takdirde de bir grubu kayıran ve diğer gruba da zalimlik eden olur. Oysa iltimas cevirdir. Şayet Allah katında kâfirlerin iman edeceği bir şey varsa ve Allah onların bir kısmına bunu verse bir kısmından da bunu engellese zulmü amaç edinen bir zalim olur.²⁰⁶ Oysa tüm bunlar tanrı hakkında kabul edilemez vasıflardandır.

Mu'tezile ulemâsının bir kısmına göre, Allah'ın kâdir olduğu iyiliğin (salah) bir sonu ve sınırı vardır. Bu sınır aslah olandır. Aslah olanın daha düşüğünü yaratmaya kâdir iken²⁰⁷ aslahın benzerini ve daha iyisini yapmakla vasıflanamaz. Çünkü benzerlerine kâdir olsaydı aslah olanı yapmış olmazdı. Daha iyisini de yapmamış olsaydı cimri olmuş olurdu.²⁰⁸

2. VÜCÛB ALELLAH'IN NAZARÎ VE AHLÂKÎ TEMELLERİ

Allah'ın fiillerinin nedenini açıklama çabası, ilâhî fiillerin nasıl gerçekleştiği hakkında mütekellimler düşündürmüştür. Yaratıcının fiillerini, ontolojik bir zorunluluktan dolayı mı yoksa irâdî olarak mı gerçekleştirdiği sorusuna İslâm düşünce okulları farklı cevaplar sunmuşlardır. Bütün kelâm ekolleri Allah'ın fiillerini irâdî olarak gerçekleştirdiği konusunda görüş birliği içindedir. Kelâmcılara göre Allah, fiillerini, mutlak kudret ve iradesine bağlı olarak gerçekleştirir. Ancak bununla birlikte, ilâhî fiillerin mutlak kudret ve iradeye bağlı olarak gerçekleşmesi sorgulanamaz bir tanrı anlayışını da beraberinde getirmektedir. Bundan dolayı kelâmcılar farklı cevaplar üreterek meseleye çözüm getirmişlerdir. Bir taraftan Allah'ın nasslarla anlatılan

²⁰⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 133.

²⁰⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 187.

²⁰⁷ Mu'tezilî mütekellimler aslah olandan daha düşüğünü yapmaya kâdir olmasının mümkün olup olmaması konusunda ihtilaf halindedirler. Onlardan bir kısmına göre Allah aslah olandan daha düşüğünü bir şeyi yapmaya kâdir iken bir kısmına göre aslah olandan daha düşük olanı yapmaya kâdir olmakla vasıflanamaz. Çünkü aslah olandan daha düşüğünü yapmak bir eksiklik ve Allah'ın yapmadığı bir iyilik yoktur.

²⁰⁸ Eş'arî, *Makâlât*, II, 250.

sıfatlarını diğer taraftan teklife muhatap kılınan insanın talep ve beklentilerini karşılayacak bir metafizik geliştirme düşüncesi, bu iki temel argüman arasında farklı bir konumlandırma çabasına sahne olmuştur.²⁰⁹

Mu'tezile ekolü bu bağlamda, Allah'ın fiillerindeki gaye problemini tanrının kudret ve irade sıfatı merkezinde değil, daha çok adalet ve hikmet bağlamında ele almışlardır. Hatta bazı araştırmacıların da belirttiği gibi onların insanî adalet kavramını analiz ederek onu tanrıya naklettikleri söylenebilir.²¹⁰ Yani diğer meselelerde olduğu gibi, sıkça başvurdukları kıyâsü's-şâhid ale'l-gâib ilkesini, bu nazariye için de kullanmışlardır. Buna göre içinde bulunduğumuz âlemde âdil vasfını verdiğimiz bir insandan bazı davranışları yapmasını beklediğimiz gibi, kendisinde bu sıfatın ekmel hali bulunan tanrının da bazı fiilleri yerine getirmesini bekleyebiliriz.

Genelde Mu'tezile mütekellimleri ve özelde Kādî Abdülcebbâr, böyle bir anlayışın sonucu olarak ortaya çıkan vücûb alellah teorisinin ancak bazı şartlar gerçekleştiği zaman vuku bulacağını kabul etmiştir. Nitekim bununla ilgili olarak Kādî, vâcibin vücûbiyetine delâlet eden bir yönün olması gerektiğini²¹¹ ve vâcibin başlangıçta bulunmadığını²¹² savunmuştur. Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) ifadeleri de Kādî Abdülcebbâr'ın sürdürmüş olduğu geleneğin ilk nüvelerine işaret etmesi bakımından önem arz etmektedir. O, Allah Teâlâ üzerine vâcib olan bütün fiillerin ancak vâcib olmasını gerektiren sebeplerin meydana gelmesiyle vücûbiyet kazandığını belirtir. Örneğin temkîn ancak kendisinden önce teklif ve lutfun meydana gelmesi ile vücûb alellah olur.²¹³

Bu bölümde özellikle Kādî Abdülcebbâr'a göre vücûb alellahın hangi sebeplerden dolayı benimsendiği irdelenmeye çalışılmıştır. Buna göre beş temel nedenin

²⁰⁹ Ömer Türker, "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, XVII (2007), s. 2-15.

²¹⁰ Louis Gardet, Georger Anawati, *İslâm Teolojisine Giriş* (trc. Ahmet Arslan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları 2015, s. 81.

²¹¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 53.

²¹² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 233.

²¹³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 96.

vücûb alellah teorisinin oluşumunda etkili olduğu tespit edilmiştir. Aşağıda sırasıyla her biri teoriyle bağlantısı bakımından ele alınacaktır.

2.1. Adalet İlkesi

Mu'tezile'nin kelâm düşüncesindeki tutum ve davranışlarını belirlemede önemli bir rol üstlenen tevhidin onların değer anlayışının şekillenmesinde de en önemli rolü üstlendiğinde kuşku yoktur. Ancak Mu'tezile'nin tanrı tasavvurunda öne çıkan temel iki kavram tanrının “âdil” ve “hakîm” olmasıdır. Dolayısıyla onlar ulûhiyyet anlayışlarını iki kavramın önderliğinde şekillendirmiş ve bu iki kavram üzerine bina etmişlerdir. Onların “adl” ilkesine bu denli ehemmiyet vermeleri ve detaylı izahlar getirmeleri, iman esaslarının temeli olan tevhid ilkesini açıklama, onu sağlam ve tutarlı bir zemine oturtma düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim İslâm teolojisinde adalet konusu daima Allah'ın tek oluşuyla ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda birden fazla tanrının var olduğu düşünüldüğünde mutlak anlamda ilâhî adaletten ve ahlâkî tutarlılıktan bahsedilemeyeceği kabul edilmiştir.²¹⁴

Mu'tezile mezhebinin inanç yapısını oluşturan beş temel esasın ikincisi olan adalet prensibi görüldüğü üzere Allah-insan ilişkisini kuran temel ilkedir. Tevhid ilkesi ile tanrı tasavvurunu inşa eden Mu'tezile düşüncesi, adl ilkesi ile tanrının fiillerini ve onun hakkında mümkün olan ve olmayan hususları ortaya koymaya çalışmışlardır. Buna göre Allah'ın âdil ve hakîm olması demek üç esas noktanın tanrı hakkında kabul edilmesini içermektedir. Bunlar: O'nun asla kabîh fiil işlememesi ve kabîh olanı seçmemesi, *kendisine vâcib olan durumu ihlâl etmemesi* ve fiillerinin hepsinin hasen olmasıdır.²¹⁵ Dolayısıyla Mu'tezile'nin temel doktrinlerinden olan vücûb alellah, temelde adalet prensibinin en önemli sacayaklarından birini teşkil etmektedir.

Allah inancı teorik düzeyde “en yüksek iyi”, “mutlak iyi”, “mahza hayır” olarak kalmaz aynı zamanda pratik düzlemde tanrı-insan ilişkilerine de kaynaklık teşkil eder. Bu minvalde Mu'tezile felsefesinde tanrı-insan ilişkisinin şekillenmesinde temel unsur adalettir. Bu adalet vurgusu onların muhaliflerince eleştirilmesine rağmen vücûb alellah ilkesinin biçimlenmesine zemin hazırlamıştır. Nitekim Kādî Abdülcebbar da bu ilkeye

²¹⁴ Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk Kadı Abdülcebbar Örneği*, İstanbul: İz Yayıncılık 2016, s. 55.

²¹⁵ Kādî Abdülcebbar, *Şerh*, I, 109; *Şerh*, II, 9; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, s. 119.

dayanarak bütün ilâhî fiillerin hikmetli ve isabetli olarak nitelendirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Yine o, Allah'ın her türlü kötülükten ve maslahata aykırı iş yapmaktan, üzerine düşeni yerine getirmemekten tenzih edilmesi gerektiğini savunmuştur.²¹⁶ Bu mânada vücûb, aslında eleştirildiği üzere kudreti sınırlandırarak Allah'ın ulûhiyyetine gölge düşürmekte değil, bilakis kemal sıfatlara sahip bir tanrının varlığını ortaya koymaktadır.

2.2. Va'd ve Vaîd İlkesi

Vücûb alellah, her ne kadar Mu'tezile ekolünde adl ilkesinin alt başlığı olarak ele alınsa da nazariyeyi ortaya çıkaran zemin kuşkusuz yalnızca bu değildir. Bu bağlamda, vâcib olan ilâhî fiillerle va'd ve vaîdin de yakinen ilgili olduğunu görmekteyiz. Nitekim söz konusu teorinin açığa çıkmasında bir toplumsal mesele olarak, iki Müslüman taifenin karşı karşıya geldiği, Sıffin Savaşı'nı zikretmeliyiz. Çünkü bu savaşın neticesinde zuhur eden tahkim meselesi, bunların doğurduğu büyük günah meselesi, mürtekîb-i kebîrenin âhiretteki konumu gibi temel konuların tartışılmasına sebep olan bu sosyal olayların ve sorunların vücûb alellah ilkesinde de etkili olduğunu ifade edebiliriz. Zira büyük günah işleyen kimsenin Mu'tezile ekolü tarafından fâsık olarak nitelenmesi ve tevbe etmeden öldüğü müddetçe ebediyen cehennemde kalacağı iddiası, aslında Allah'ın isyan ehline karşı vereceği cezadan dönmeyeceği yani vaîdine muhalefet etmesinin imkânsız olarak görülmesi kabulüyle bağlantılıdır. Pek tabii, Mu'tezile'nin bu kabulü de âdil tanrı tasavvurunun bir sonucudur.

Henüz Mu'tezile mezhebi teşekkül etmemişken, İslâm dünyasında mürtekîb-i kebîrenin âhiretteki konumu tartışılmaya başlanmıştır. Bilindiği üzere Hâricîler'e göre, böyle bir kimse tevbe etmeden ölürse ebedî olarak cehennemde kalmayı hak eder. Mürcie'nin bu konudaki görüşü ise mürtekîb-i kebîrenin hiç azap görmeyeceği değil ancak orada ebedî kalmayacağı doğrultusundadır. Büyük günah işleyen kimsenin uhrevî âlemde nerede olacağıyla ilgili olarak bilindiği üzere Vâsıl b. Atâ, el-menzile beyne'l-menziileteyn görüşünü geliştirmiştir ki bu ilke Mu'tezile ekolünün teşekkül etmesine öncülük etmiştir. Buna göre, mürtekîb-i kebîre tevbe etmeden ölürse ebediyen cehennemde kalacaktır. Dikkat edilirse Vâsıl b. Âta'nın bu görüşü Hâricîler ile büyük bir

²¹⁶ Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk*, s. 63.

benzerlik içermektedir. Bununla birlikte bu benzerliği izâle edecek şekilde Vâsıl b. Âta, büyük günah sahibinin cehennemdeki yerini ve azabının şiddetinin nasıl olacağını beyan etmiştir. Ona göre tevbe etmeden ölen mürtebib-i kebîrenin azabı daha hafif olmakla birlikte cehennemdeki mevkisi açısından kâfirlerin üstündedir. Vâsıl b. Âta'nın bu teorisi mü'min, kâfir ve fâsık arasındaki anlam farkını keskin bir şekilde ayırmıştır. Fakat Vâsıl b. Âta'nın görüşleri mütekellimin büyük günah meselesinde maruz kaldığı eleştirilerde, denge sağlamanın zorluğunu da vurgulamaktadır.²¹⁷

Aslında va'd ve vaîd ilkesi, bu tartışmanın ardından farklı bir boyut kazanmıştır. Buna göre Allah âyetlerinde belirttiği üzere va'd ve vaîdinde durur mu yoksa va'd ve vaîdden döner mi? Bu konu hususunda Vâsıl b. Âta'nın fâsığın ebedî olarak cehennemde kalması ile ilgili fikir beyan ettiğini ancak Allah'ın vaîdinden dönmeyeceği ilkesinde derinleşmediği tespit edilmiştir. Vaîdin esası olan büyük günah işleyen kimsenin cezalandırılmamasının Allah'ın vaîdle ilgili âyetlerine ters düşeceği fikrinin, Amr b. Ubeyd'de daha net şekillendiği görülmektedir. Zira o, Allah'ın va'dini yerine getirdiği gibi vaîdini de yerine getirmesinin gerekli olduğunu, bunu yapmamasının Allah'ın adaletiyle çelişeceğini, dolayısıyla imkânsız olduğunu savunmuştur.²¹⁸ Meselenin vücûb alellaha dönen yönü de aslında burasıdır. Anlaşıldığı üzere bu söylemler, nazariyenin köklerinin oluşmasına imkân vermiştir. Ancak söz konusu rivayetler, böyle bir kökeni göstermekle birlikte, Mu'tezile'nin kuruluş aşamasında vücûb alellah teorisinin teşekkül etmediğine de işaret etmektedir.

2.3. Hüsün-Kubuh

Mu'tezilî kelâmcıların üzerinde en çok tartışılan görüşlerinden biri de hüsün ve kubhun akılla bilinebileceğini savunmalarıdır. Mu'tezilî âlimlerin nesnel veriler üzerinden hareket etmek düşüncesi, onların akli ortak ve geçerli bir zemin olarak görmelerini sağlamıştır. Bunun neticesinde onlar, akli kelâmın bütün hatlarında bilgi kaynağı olarak kabul etmişlerdir.

Ortaya çıktığından itibaren Mu'tezilî düşünceyi farklı kılan özellik, onların, Allah'ın fiillerinin mâkul bir zeminde açıklama iddialarıydı. Bunu da Kur'ân-ı Kerîm'in

²¹⁷ Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul: İklim Yayınları 1987, s. 43-44.

²¹⁸ Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 62-67.

kaynaklığını reddetmeksizin, aklî olarak ispat etmeye çalıştılar. Bu bakımdan onların temel tezi, hüsün ve kubhun keyfî ve itibârî kavramlar olmadıkları iddialarıydı. Nitekim bu büyük öncülden Mu'tezile, Allah'ın akla aykırı bir şeyi emretmeyeceğini yahut yarattıklarının menfaatini düşünmeksizin bir şey yapmayacağını ileri sürmüştür. Zira Allah'ın böyle bir fiili işleyeceğini ileri sürmek, O'nun adalet ve hikmetini tehlikeye atmak demektir. Ehl-i hadisin tersine Mu'tezililer, yalnızca tanrı olduğu için, bütün adalet ve doğruluk hükümlerini çiğneyebilen, suçsuzu cezalandırabilen ve imkânsızı talep eden bir ilâh anlayışına da razı olmamışlardır.²¹⁹ Nitekim Mu'tezile'ye göre Allah'tan sâdır olacak kabîh fiilin kabîhliğine ve ona vâcib olanın vâcibliğine hükmeden akıldır. Aklın iyilik ve kötülüğe hükmettiğini kabul edenler Allah'ın yapacağı bir kısım fiillerin de O'na vâcib olduğunu düşünmüşlerdir.²²⁰

Görülmektedir ki, Mu'tezile sistemi, hüsün-kubuh problemindeki temel yaklaşımını Allah'ın fiillerine de uygular. Dolayısıyla onların hüsün-kubuh anlayışı ile Allah için vâcib kabul ettikleri ilâhî fiiller arasında açık bir ilişki söz konusudur. Zira onlara göre Allah'ın fiillerinin hasen olması, insanlara lutufta bulunmasını, faydalarına olan şeyleri yapmasını, eğer onlara dünyada elem vermişse adaletinin gereği olarak âhirette ivaz ödemesini, işlemedikleri günahlar sebebiyle müşriklerin çocuklarına azap etmemesini gerekli kılmaktadır. Mu'tezile'nin hüsün-kubuh anlayışına göre bütün bu hususlar ilâhî adaletin bir gereği olarak Allah'a vâcibtir. Allah Teâlâ'nın bunları yerine getirmemesi üzerine vâcib olan şeyleri terk etmesi demektir. Bunlarının zıtlarını yapması durumunda ise kabîh bir iş yapmış olmaktadır.²²¹ Oysa Mu'tezilî ulemâ ittifakla Allah'ın kabîh bir fiil işlemeyeceğini düşünmektedir.

2.4. Teklif

Tanrı-insan arasındaki ilişkinin kurulmasında mühim bir yer işgal eden "teklif" kavramı bir takım sorunları da beraberinde getirmiştir. Nitekim insanlar kendilerine bir takım görev ve sorumluluklar yani mükellefiyetler takdir eden yaratıcının bunların karşılığını verirken ne ölçüde serbest hareket ettiğini, kula dünyada yaptıklarının

²¹⁹ Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 45-46.

²²⁰ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 338.

²²¹ İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2002, s. 292.

karşılığını vermek zorunda olup olmadığını, ona kazandıklarından daha azını veya çoğunu verip vermeyeceğini kısacası sonsuz kudret ve sınırsız bir iradeye sahip olan Allah'ın, kullarına dilediği gibi davranıp davranmayacağını, adaletle davranması durumunda kudret ve iradesinin sınırlanmış ve zâtına hâlel gelmiş olup olmayacağını sorgulamaya başlamışlardır.²²²

“Dini konularda Allah'a vâcib olan” şeklindeki kullanımın yaygınlaşmasında temel etken olarak zikredebileceğimiz teklif, her ne kadar Bağdat Mu'tezilesi'ne göre aslahın sonucu olarak vücûb alellah kapsamında kabul edilse de, özellikle Basra Mu'tezilesi'nde yaygın olarak kabul edilen görüşe göre, bir takım fiillerin Allah'a vâcib olmasının öncelikli sebebi tekliftir.

Teklifin Basra Mu'tezilesi'nde özellikle teze konu olan Kādî Abdülcebbâr felsefesinde önemli olduğunu ifade etmeliyiz. Kādî, kelâmi düşüncelerini yazdığı ansiklopedik eseri *el-Muğnî*'nin farklı pasajlarında vücûb alellahın sebeplerine değinmiş ve bu fiillerin vücûbiyetini teklifle ilişkilendirmiştir.

Tanrının fiillerini hasen ve kabîhle ilişkisi bakımından ele alan Kādî Abdülcebbâr, onun bütün fiillerinin hasen olduğunu savunur. Bu argümanın delâleti ise Allah'ın kabîh işlemeyeceği ilkesidir. Onun tüm fiillerinin hasen olduğu ortaya konulduktan sonra teklifle birlikte bazı fiillerin Allah'a vâcib olduğunu belirtmiştir. Nitekim temkîn, isâbe (itaat edene sevap vermek), lutuf, elemelerden dolayı ivaz, iâde (yeniden yaratmak) gibi fiiller ancak tekliften dolayı vücûbiyet kazanmıştır. Hatta bu fiiller teklifle birlikte değil tekliften sonra yani mukaddem bir teklifle (et-teklifu'l-mukaddem) vâcib olmuştur. Örneğin, nimet verene teşekkür etmenin vâcib olmasına sebep olan şey önceden inâmın yani nimet vermenin gerçekleşmiş olmasıdır. Ancak her ne kadar teklif öncelikli bir sebep ise de vâciblerde kendilerini vâcib kılan bir yön bulunması da gerekmektedir. Örneğin bu yön lutufta maslahat; isâbe de ise fiile teşvik unsuru gibi görülebilir.²²³

²²² İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık* s. 263.

²²³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 53-54.

Kādî Abdülcebbâr, vâcib kılan yönün salah, aslah, uygun (savâb), daha uygun olmak, ihsan ya da kendisine muhtaç olanı nimetlendirmek gibi bir takım sebeplere de bağlanamayacağını ifade etmiştir.²²⁴ O halde Kādî Abdülcebbâr’a göre Bağdat Mu‘tezilesi’nin iddia ettiği gibi vücûb alellahın sebebi aslah değildir.

Temkîn, ibâne, illetleri ortadan kaldırmak gibi teklifi hasen yapan yönler gerçekleştiği takdirde, bu durum, bazı fiillerin Allah’a vâcib olmasını gerektirmiştir. Zira bu düşünceye göre teklif olmasaydı vücûbiyet de doğmazdı. Teklifin gerçekleşmesiyle teklif ile vücûbiyet bitişik olur.²²⁵ Buna göre Allah Teâlâ, tefaddul olarak teklifi başlatmış, teklifin câri olmasından sonra *insana dair fiillerinden bazılarını bizzat kendisi belli bir kayıt altına almıştır*. Zaten Kādî da âlemi yaratmak, diriltmek gibi fiillerin tefaddul olduğunu, lutuf, isâbe, ivaz gibi bir takım fiillerin ancak tekliften sonra Allah’a vâcib olduğunu belirtir.²²⁶

Metinde yer alan “İnsanlara dair fiillerinden bazılarını bizzat kendisi belli bir kayıt altına almıştır.” ifadesi iki hakikate işaret etmektedir. Bunlardan ilki vücûb alellah tezinin ontolojik bir ilke olmamasıdır. Yani eğer Allah insanları mükellef kılmasaydı, bir takım fiiller kendisine vâcib olmayacaktı. Bu bağlamda ilke teklife bağlı olarak ortaya çıkan arizî bir durumdur. Diğer mühim nokta ise insan-tanrı ilişkisi dışındaki ilâhî fiillerin vücûbiyet içermemesidir. Yine, “bazı fiiller” kaydı da insana dönen her fiil için de vâciblik hükmü veremeyeceğimize işaret eder.

Aslında Kādî, bu yaklaşımı bağlı olduğu gelenekten almıştır. Nitekim Cübbâîlere göre de vücûb alellah, ancak tekliften sonradır. Nitekim bu düşünce Cübbâîlere nispet edilerek nakledilmiştir.

“Cübbâî ve oğlu şöyle dedi: Aklen ve dinen kullara teklifte bulunmadığı zaman dünya da kulları hakkında hiçbir şey Allah’a vâcib değildir. Fakat onları vâcibi yerine getirme, kötülüklerden sakınma gibi hususlarda mükellef kıldığında, onlarda kabîh için arzuyu hasen için nefreti yarattığında, kötü ahlakı kullarda bir araya getirdiğinde, yani böyle bir teklif esnasında emrettiği konularda engelleri ortadan kaldırmak için, aklî

²²⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 54.

²²⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 426.

²²⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 233.

kemali sağlaması, delilleri, kudreti ve istitâatı ortaya koyması, vasıtaları hazırlaması gerekir. Kulları yapmalarından sorumlu tuttuğu fiil için davetçi olması, yapmaktan nehy ettikleri hususunda da uzaklaştırıcı şeyleri yapması Allah’a vâcibtir.”²²⁷

Tanrının ontolojik olarak mahza hasen olması, Mu‘tezile düşüncesinin konuyu ilâhî boyutla ilişkilendirmemize zemin hazırlayan noktası olarak düşünülebilir. Özü itibariyle Allah’ın kabîhi işlemeyeceği fikri, konunun metafizik alana çekilmesine imkân sağlamaktadır. Bundan dolayı vücûb alellah tezini yalnızca ahlâkî olarak ele almak yetersiz bir yaklaşım olacaktır. Çünkü burada Mu‘tezile kelâmcıların metodolojik bir gayretinin var olduğunu görmekteyiz. Zira “vâcib” kavramına yüklenen anlam da ahlâkî olmaktan ziyade yöntemsel bir kaygının tezahürüdür. Dolayısıyla nazariyenin metafizikle ilişkisinin kurulmasının luzûmiyeti ve yalnızca ahlâkî kaygıların içine hapsedilmesinin yanlış olacağı da belirtilmelidir.

Burada dikkat çekmemiz gereken bir diğer nokta da İslâm filozoflarının âlem ve tanrı arasındaki zorunluluk ilişkisini nedensellik üzerinden yorumlamalarıyla Mu‘tezile kelâmının ortaya atmış olduğu vücûb alellah teorisinin farklı olduğu; gerek zorunluluk bakımından gerekse zorunluluğun sonucu bakımından birbirlerinden ayrıldıkları gerçeğidir. Nitekim Kādî Abdülcebâr, vâcibin bir fiilde başlangıçta asıl olarak sâbit olmasını reddeder.²²⁸ İbn Metteveyh de Kādî Abdülcebâr’ın bu görüşlerini aynı mantıkî ilkelere bağlı kalarak şöyle açıklar:

“Vâcib, fiilin aslında ya da başlangıcında sâbit olmaz. Ancak onu vâcib yapan bir sebebe ihtiyaç duyar. Bu ise ancak tekliftir. Lutf, ivaz, isâbe ancak tekliften sonra vâcib olur. Eğer teklif olmasaydı, vâcibâtın hiç biri, Allah’a vâcib olma noktasında sâbit olmazdı.”²²⁹

Kādî Abdülcebâr, *el-Muhit*’te tıpkı teklif gibi lutfun da vücûbiyet doğurduğunu ifade etmiştir. Burada teklifle lutfu birlikte değerlendiren Kādî, lutfun olmadığı durumlarda vâciblerden hiçbirinin Allah hakkında vâcib olduğunu iddia

²²⁷ Şehristânî, *el-Milel*, s. 84.

²²⁸ Kādî Abdülcebâr, *el-Muhit*, s. 233.

²²⁹ İbn Metteveyh, *el-Mecmu’ fi’l-Muhit bi’t-teklif* (nşr. Jean Jozef Houben) Beyrut: el-Matbaatü’l-Katulikiyye 1965, I, 232.

edemeyeceğimizi savunur.²³⁰ Ancak lutuf, peygamber göndermek, rızık vermek ve ivaz gibi teorilerin vücûbiyetinde bir neden olarak ele alınsa da tek başına vücûb alellahın sebebi olamaz. Zaten Kādî da, bundan dolayı teklif ve lutfu birlikte zikretmiştir. O halde lutuf, teorinin vazgeçilmez sonucu olarak karşımıza çıkar.

2.5. Hikmet

Allah'ın fiillerini bir anlamla ilişkilendirme eğiliminin terminolojik karşılığı, hikmettir. Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanımının da etkisiyle ilâhî fiillere atfedilen bir değer olarak hikmet, vücûb alellah meselesine dair geliştirilen görüşlerin sonuçları üzerinde doğrudan etki yapmıştır.²³¹ İlâhî fiillerin sefah içermediği, abes olmadığı buna ek olarak bu fiillerin bir hikmete dayandığı genel anlamda kabul edilmiştir. Ancak bu hikmetin neyi gerektirdiği, başka bir ifadeyle hikmetin nasıl anlamlandırılabilceği hakkında farklı görüşler serdedilmiştir. Hikmet söz konusu olduğunda bahsedilmesi zarûrî olan bir isim de kuşkusuz Mâtürîdî'dir.

İlâhiyyât alanındaki görüşlerini hikmet kavramı üzerine inşa eden Mâtürîdî, sefahın zıddı olan ve sözlük mânası itibariyle isabet anlamına gelen hikmeti, eserlerinde genellikle “her şeyi yerli yerine koymak” şeklinde açıklamakta ve Allah'ın herhangi bir fiilinin hikmet dışı olamayacağını özellikle belirtmektedir.²³² Bu anlayışı devam ettiren Mâtürîdî ekolü de hikmeti, “sonucu övgüye değer olan” şeklinde açıklarlar.²³³

Mâtürîdî düşüncenin temel mefhumlarından biri olan hikmet, bir taraftan fiilin yokluk ve varlık arasında eşit olan mümkün alandan varlık alanına geçmesini sağlayacak bir anlamı karşılama zarûreti, öte taraftan ilâhî fiillerin abes olarak nitelenmesi endişesini ortadan kaldırması sebebiyle önemli bir boşluğu doldurur.²³⁴

Mâtürîdîler, ilâhî fiillerin mutlak bir kudret ve iradenin tecellisi olduğu fikrini zedeledikten, hikmetin sonucu olarak meydana geldiğini düşünürler. Çünkü aksi durum

²³⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muhît*, s. 233.

²³¹ Mahsum Aytepe, *Kadî Abdülcebbar'da Lütuf Teorisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi, Ankara 2014, s. 173.

²³² Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık 2013, s. 116.

²³³ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebssiratü'l-edille* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları 1993, I, 505.

²³⁴ Mahsum Aytepe, *Kadî Abdülcebbar'da Lütuf Teorisi*, s. 175.

Allah'ın sefef olarak nitelenebilecek bir iş yaptığı anlamına gelir ki sefehlikle nitelenen rubûbiyet vasfını kaybetmiş olur.²³⁵ Bu ana argümanlardan hareketle onlara göre hikmet zâtî bir zorunluluk değildir. Onlar, zıddı sefeh ve hatta cehâlet olan bir durumun Allah'a yakıştırılamayacağı prensibinden hareketle Allah'ın fiillerinin hikmet içerdiğini savunurlar. Aslında Mâtürîdî, hikmet düşüncesinin ilâhî iradeyi kısıtlama ihtimalinin varlığının farkındadır. Bundan dolayı ilâhî fiillerden bahsederken “hikmetin gereği” ifadesini kullanmayı tercih etmez. Bununla birlikte, tevhid ehlinin Allah'ın herhangi bir fiilini hikmet sınırı dışına çıkmasının mümkün olmadığını benimsediğini de belirtir. Çünkü görünür âlemde bir insanın fiili cehâlet, acizlik ve ihtiyaçtan dolayı hikmetin dışına çıkar. Hâlbuki Allah, asla câhil olmayan bir âlim, söz verdiğini yerine getirmeden acze düşmeyen bir kâdir ve her türlü ihtiyaçtan müstağnîdir.²³⁶ İşte tüm bu sebeplerden ötürü ilâhî fiiller bir hikmete matuftur. Ancak ona göre hiçbir şekilde Allah'ın fiilleri hakkında vücûbiyet kaydı konulamaz.

Sıra Mu'tezile ekolüne gelindiğinde onlar da tıpkı Mâtürîdîler gibi Allah'ın fiillerinde maksadın bulunduğunu savunurlar. Onlar, Allah'ın fiillerini hakîm sıfatına bağlı olarak değerlendirirler. Adalet ve hikmetinin gereği olarak, Allah kötü olanı asla yapmaz ve irade de etmez. Yaptığı her şey hasendir. Bütün fiilleri bir gayeye matuftur, gayesiz amelde bulunmak abes ve sefehtir ki böyle bir şey Allah için düşünülemez. Dolayısıyla onlar Allah'ın bütün fiillerini, bir hikmet ve gayeye binaen yaptığında hem fikirdirler. Bununla birlikte onlar bu hikmetin vücûbiyeti doğurmadığını da kabul ederler. Ancak hikmetin kayıtsız bir şekilde vücûbiyeti doğurmaması, onda bir takım sebep ve gayelerin bulunmasına ve bunlarla illetli olmasına engel değildir. Ancak buradaki illetlilik İslâm düşünce ekollerinin (kelâm ve felsefe) anladığı mânada bir illet değildir. Zira illet kavramı ontolojik bir zorunluluğu doğurur ki bu aynı zamanda ihtiyarı ortadan kaldırır. Bundan dolayı Kādî, illet kavramını terminolojik mânada kullanmaz. Onu dildeki kullanımından hareketle, amaçlar ve yönlendirici nedenler ile açıklar. Buna göre Allah'ı yaratmaya sevk eden, O'nun muhtar ve mun'im oluşunu zedeleyen veya O'nu mecbur bırakan anlamındaki bir illet değil, ezeli ilmine konu olan ve yarattıklarına yönelik amaçlar ve nedenler ihtiva eden anlamında bir illettir. Kādî Abdülcebâr da bu

²³⁵ Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, s. 117.

²³⁶ Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, s. 118.

illeti, yaratmayı hasen yapan bir yön olarak kabul eder. Bu hikmet yönünün, zorunlu kılma özelliği yoktur.²³⁷ O halde ilâhî fiillerin vücûbiyeti ile hikmet arasında nasıl bir ilişki vardır?

Bütün Mu'tezile mütekellimleri ilâhî fiillerin yaratılmasına taalluk eden hikmetin illetinin “yarar” olduğu konusunda hem fikirlerdir. Aynı zamanda bu yarar illeti yararlanmayı değil yararlandırmayı esas alır. Zira Allah için yararlanmak ya da yararı elde etmek için zararı gidermekten bahsedilemez. Buna göre salah ve yarardan başka fiili olmayan Allah'ın hikmetinin gereği olarak kullarının yararını gözetmesi gerekir. Dolayısıyla Allah'ın insanların yararlanacağı fiillerde bulunması vâcibtir.²³⁸ Başka bir şekilde ifade edecek olursak hikmet, vücûbiyete zemin hazırlayan ahlâkî gerekçedir.

Hareket noktaları aynı olmakla birlikte Mu'tezile düşüncesi ile Mâtürîdî düşüncesinin ayrıldığı nokta burasıdır. Her iki ekolde Allah'ın fiillerinin bir gayeyi amaçladığını, Allah'ın fiillerinin sefeh olamayacağını kabul ederken, Mâtürîdîler, tanrının kudretine gölge düşürmemek adına vücûb alellah tezini kabul etmezler. Aynı zamanda Mâtürîdî düşünce ilâhî fiillerin hikmetli olmasını “yarar” illetine dayandırmaz. Çünkü hikmetli fiil, kemal sıfatlara sahip tanrının vazgeçilmez bir sıfatıdır. Fakat Mu'tezile ise meseleye yalnızca ulûhiyyet merkezli yaklaşmaz. Onlar aynı zamanda hikmetli fiillerin tecelli ettiği insan gerçeğini de hesaba katarak tanrı-âlem ilişkisi üzerinden meseleyi konumlandırmaya çalışırlar.

²³⁷ Mahsum Aytepe, *Kadı Abdülcebbar'da Lütuf Teorisi*, s. 176-177.

²³⁸ Mahsum Aytepe, *Kadı Abdülcebbar'da Lütuf Teorisi*, s.178.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

VÂCİB KAVRAMININ CEREYANI:

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'A GÖRE VÜCÛB ALELLAH

1. VÂCİB KAVRAMI

1.1. Vâcibin Fiiller Tasnifinde Yeri

Vâcibin ne şekilde tanımlandığına geçmeden önce, bu mefhumun hangi düzlemde tartışıldığını ortaya koymak söz konusu kavramı anlamamıza yardım edecektir. Kādî, bu terimi çoğunlukla adalet ilkesiyle bağlantısı açısından fiillerin hükümleri/kısımları²³⁹ başlığı altında inceler. Ayrıca onun, kelâm düşüncesinde son derece önemli olan bu kavramı, tevhid inancının bir bakıma mukaddimesi olarak nitelendirebileceğimiz “Mükellefe Vâcib Olan İlk Şey” meselesi etrafında da tartıştığını görmekteyiz.

Kādî'nın eserlerinde fiillerin hükümleri/kısımları ile ilgili tasnifler yer yer farklılık arz etse de özü itibariyle bu sınıflandırmaların insicamlı olduğunu ifade edebiliriz. Nitekim farklı eserlerde Kādî'nın yaptığı tasnifler incelendiğinde bu tespitin doğruluğu görülecektir. Mesela *el-Muğnî* adlı eserinde Kādî Abdülcebbâr fiilleri aşağıdaki gibi ele alır:

a. Varlığına (vücûd) zâit sıfat olmayan fiiller: Bu fiiller hüsün ve kubha konu olmakla nitelenemezler. Uyuyan ve dalgın kimsenin fiili bunun gibidir.

b. Varlığına zâit sıfat olan fiiller. Bunlar da iki kısımda mütalaa edilir:

i) Eğer fiil zemmi gerektiriyorsa **kabîh**,

ii) Eğer fiil bir vecih üzerine zemmi gerektirmiyorsa **hasendir**. Hasen ise farklı kısımlara ayrılır:

(1) Hasen olmasını sağlayan zâit bir sıfatı bulunmayan ki bu fiiller yapılmasında ya da terk edilmesinde zemmin ya da medhin taallukunun eşit olduğu fiillerdir. Bunlar **mübah** olarak isimlendirilir.

(2) Yapılmasıyla medhi gerektiren, terk edilmesiyle zemmi gerektirmeyen fiiller ki bunlar **nedb** olarak isimlendirilir.

(3) Yapılmadığı takdirde zem gereken fiiller ki bunlar **vâcib** olarak isimlendirilirler.²⁴⁰

²³⁹ Kādî Abdülcebbâr, fiilleri *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'de kısımlarına ayırırken *el-Muhît*'te fiilleri hükümleri bakımından ele almıştır. Bu farklılığı yansıtmak amacıyla her iki kullanımda verilmiştir.

²⁴⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I, 7-8.

el-Muhît adlı eserinde de *el-Muğnî*'de yapmış olduğu tasnife bağlı kalmakla birlikte hasen fiillerde daha ayrıntılı bir kategorizasyona gider. Buna göre fiiller yukarıda da ifade edildiği üzere ilk olarak ikiye ayrılır:

a. Var olmasına zâit bir sıfat olmayan fiiller. Bu fiillerde, yarar ve zarar bulunmaz.

b. Var olmasına zâit bir sıfat olan fiiller. Bu fiillerde, fâil fiili bilir ve ikrah ya da ilcâ altında değildir. Zemme konu olması bakımından onlar iki kısımdırlar:

i) Zemmi gerektiren fiiller **kabîh**,

ii) Zemmi gerektirmeyen fiiller **hasen**. Hasen fiiller ise medhe dâhil olup olmaması yönüyle iki kısımda incelenir:

(1) Medh gerektirmeyen **mübah** fiiller,

(2) Medh gerektiren fiiller. Bunlar da iki kısımda incelenir:

(a) İstihkâku'z-zemme dâhil olmamakla birlikte medhi hak eden **nedb** fiiller.

Burada farklı olarak Kādî Abdülcebbâr nedb fiilleri de iki kısımda inceler:

(i) Fâili ile sınırlı olan fiiller, bunlara **nedb** ya da **nafile** de denir.

(ii) Fâili ile sınırlı olmayıp başkasına ulaşan fiiller, bunlar da **tefaddul**, **ihsan** ya da **tevattu** olarak isimlendirilirler.

(b) Medhi hak etmekle birlikte (yapılmadığında) zem gerektiren **vâcib** fiiller.²⁴¹

Şerhu'l-Usûli'l-hamse'de ise tasnifi büyük oranda *el-Muğnî*'dekiyle uyumluluk arz etmektedir. Ancak burada fiillere yapmış olduğu nitelemeler farklılık göstermektedir. Buna göre fiiller en temelde ikiye ayrılır:

a. Varlığına ve cinsine (hudüs ve cins) zâit sıfatı olmayan fiiller. Bu fiiller medhi gerektirmez.

b. Varlığına ve cinsine zâit sıfat bulunan fiiller. Fâil burada işlediği fiili bilir ve fiili işlerken mülce değildir. Bu fiiller iki kısma ayrılır:

i) Fiil fâile ait değilse **kabîh**,

²⁴¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 232-233.

ii) Fiil fâile aitse **hasendir**. Hasen fiiller yapılması uygun olan ancak zem gerektirmeyen fiillerdir. Bu fiillerde ikiye ayrılır:

(1) Hasenliğine dair zâit sıfat bulunmayan aynı zamanda medh gerektirmeyen **mübah** fiiller. Fâil burada fiilin hasenliğini ya da hasenliğe delâlet eden şeyi bilmez. Hatta bu yüzden Allah'ın fiilleri mübah olmakla nitelenemez.

(2) Hasenliğine dair zâit sıfat bulunun aynı zamanda medh gerektiren fiiller. Bunlar da iki kısma ayrılır:

(a) Eylendiği takdirde medh gerektiren terkinde ise zem gerektirmeyen **nedb** fiiller,

(b) Eylendiği takdirde medh gerektiren ancak yapılmadığında zem gerektiren **vâcib** fiiller.²⁴²

Taksimlerle ilgili değerlendirmelere geçmeden önce fiillere yüklenen değerleri kavrayabilmemiz için Kādî'nin düşünce sisteminde fiilin karşılık geldiği yeri de ifade etmeliyiz.²⁴³

Kādî, fiili, “kudret sahibi tarafından meydana getirilen her şey”²⁴⁴ olarak tanımlar.

Müellif, kudreti fâilin sahip olduğu bütün imkânlar olarak değerlendirir ve bunu iki boyutta ele alır. Bunlardan birinci kısım insanın kendisinin sahip olduğu imkânlardır. Bunlar irade, bilgi ve kast etme unsurlarıdır. İnsanın kudretini ifade eden diğer boyut ise haricîdir ve insanın sahip olduğu azalarının ona sağladığı imkânları içine alır. O halde fiilin gerçekleşmesi için dört şart sağlanmalıdır: irade, ilim, kudret ve kast. Binaenaleyh bir fiilin bir fâile izafesi ancak bu şartlarla gerçekleşebilir. Yani fâile fiilin isnadının söz konusu olabilmesi için, onun öncelikle o fiili yapacak gücünün olduğunun, o fiili yapmayı bildiğinin, onu istediğinin ve onu kast ettiğinin bilinmesi gerekir. Eğer bu unsurlardan biri eksik olursa, bu durumda o fiilin o fâile nispeti uygun değildir.²⁴⁵ Tam da bu noktada Kādî'nin insan fiilleri ile tanrının fiillerini ayırmadığını da ifade edebiliriz. Tüm bu

²⁴² Kādî Abdülcebâr, *Şerh*, II, 49.

²⁴³ Çalışmanın sınırları dikkate alınarak fiilin mahiyetine ayrıntılı bir bakış sunulamayacak sadece mühim görülen esaslar aktarılacaktır.

²⁴⁴ Kādî Abdülcebâr, *Şerh*, II, 45; *el-Muhtasar*, s. 203.

²⁴⁵ Tahsin Görgün, “Hüsün-Kubuh Meselesi”, s. 88-89.

şartları taşıması ile gerçekleşen fiillerin değer alanı artık bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Fiiller neye ya da hangi şartlara göre hüsün ya da kubuh özelliğini alırlar?

Kādî Abdülcebbâr'a göre hasen ve kabîh her şeyden önce birer sıfattır. Ancak ahlâkî anlamda iyi ve kötü “şeylerin” vasfı değildir. Her hangi bir şeyin bu anlamda hasen ya da kabîh olmasından bahsedilemez. Mesela ağaç, hayvan, taş gibi şeylerin hasen ya da kabîh olmasından bahsetmek anlamlı değildir. Bu anlamda sadece fiillerin iyi ve kötü olduğundan bahsedilebilir; dolayısıyla hasen ve kabîh, fiillerin sıfatıdır. Fakat bu sıfat zürafaların uzun olması gibi fiillerin kendilerinde taşıdıkları, yani bir fiilin ait olduğu cinsin zâtî sıfatı değildir. Onlar fiilin vücûduna zâit sıfatlardır.²⁴⁶ Hüsün ve kubuhun fiillerin vücuduna zâit sıfatlar olmaları, fiillerin zatından farklı olmaları anlamına gelmektedir. Kādî da zaten fiillerin kendinde böyle bir vasfı taşıdıklarını söylememektedir. Aynı şekilde onların fiillere hitap yoluyla da yüklendiğini kabul etmez. Bu durumda fiillerin hasen ya da kabîh olmaları, onların fâil ile irtibatı sonucunda ortaya çıkan neticeler ile anlamlı olmaktadır. O halde hüsün ve kubuh, fiilin zâtî sıfatı olmayıp onun bazı vecihlerden kazandığı bir vasıf, bir tür fonksiyondur ve bu haliyle de bilinebilir.²⁴⁷

Kādî Abdülcebbâr'a göre hüsün ve kubuhun mahiyeti belirtildikten sonra ortaya konulan tasnife baktığımız zaman dikkatlerimizi celb eden bazı durumların var olduğunu görmekteyiz. İlk olarak ifade etmeliyiz ki Kādî Abdülcebbâr'a göre hasen ya da kabîh grubuna girmeyen fiiller de mevcuttur. Yani bir fiil illaki hasen ya da kabîh olmak zorunda değildir. O halde ne hasen ne da kabîh olarak niteleme yapamadığımız nötr eylemler vardır ki bunların var olmaktan başka bir değeri yoktur. Çünkü Kādî Abdülcebbâr'a göre bir fiilin hasen ya da kabîh olarak nitelendirilebilmesi için var olmasına ilave bir niteliğinin olması gerekli görülmektedir.²⁴⁸ Nötr olarak telakki ettiğimiz bu fiillerin bir diğer özelliği ise fâilin farkında olmadan yaptığı, yarar ve zarara neden olmayan eylemler olmalarıdır.²⁴⁹ Hiçbir sığata sahip olmayan bu fiillerin Allah hakkında kullanılamayacağı da açıktır.

²⁴⁶ Tahsin Görgün, “Hüsün-Kubuh Meselesi”, s. 86.

²⁴⁷ Tahsin Görgün, “Hüsün-Kubuh Meselesi”, s. 92.

²⁴⁸ Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, s. 407.

²⁴⁹ Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, s. 411.

Yine farklı tabloları birleştirdiğimiz zaman, *şerh*'de gördüğümüz şekilde en temelde fiilin hasen ya da kabh niteliklerine sahip olabilmesi için onun filden bilinçli bir şekilde sdır olması gerektiğini anlamaktayız. *Dolayısıyla fiilin değer kazanmasının zemini filin fiile dair bilgisinin var olmasídır*. Burada mübah fiillerin bulunduğu yer bu açıdan zihinleri karıştırabilir. Zira fiilin değer kazanmasının şartını fiile dair bilginin varlığı ile açıkladık. Oysa yukarıda aktarıldığı üzere Kd, mübah fiilde, filin fiilin *hasen yönünü* bilmediğini ifade etmişti. Öyle zannedilmektedir ki burada "bilmek" ten kasıt salt mnasıyla fiilden haberdar olmaktır. Örneğin yemek fiilini ele alabiliriz. Hiçbir nitelenmeye ihtiyaç hissetmeksizin kişi, bu fiilin ne olduğunu bilebilecek güçtedir. Dolayısıyla burada fiil mübahtır. Ancak kişi yediği yemeğin cinsine göre farklı muamele görecektir. Örneğin dinen yasak kılınan domuzun yenilmesi zem gerektirdiği için kabh bir fiil olacakken dinen tavsiye edilen uygun bir şekilde kesilmiş bir hayvanın yenmesi ise hasen olacaktır. Zira burada kişi fiili hasen yapan yönü bilmektedir. Bunlara ek olarak fiilin hasen ya da kabh olabilmesi için taşıması gereken bir başka şart ise filin fiilini iradesi ile gerçekleştirmiş olması ve baskı altında olmamasıdır.

Esasında varlığında zit sıfat bulunan fiilleri hasen ve kabh olarak taksim etmeden önce, iki kısımda inceleyebiliriz: Fil fiilini cebr altında yapar ki bu durumda fiil hasen ya da kabh olmakla nitelenemez. Ya da fil fiilini zgr iradesiyle gerçekleştirir ki hasen ya da kabh olmakla vasıflanabilecek asıl fiiller de bunlardır.²⁵⁰ Her ne kadar Kd, eserlerinde açık bir şekilde böyle bir tasnife gitmese bile baskı altında olan kimsenin (mlce) fiillerinden söz etmiştir. Aynı zamanda bu tür fiillerin hasen ya da kabh tasnifinin altında yer almadığını da belirtmiştir.

Yine Kd'ya göre bir fiili hasen ya da kabh yapan yn o fiilin zemmi hak edip etmemesiyle değerlendirilmiştir. Yani fiilin yergi karşısındaki konumu baz alınmıştır. Bu bağlamda hasen fiillerin mutlak olarak övgüye taalluk ettiğini ifade edemeyiz. Nitekim mübah fiiller övgüyü hak etmese de zem gerektirmediği için hasen fiil olarak nitelenmektedir.

²⁵⁰ işe Yusuf, *Usl 'l-akde*, s. 225.

Kādî, zem karşısında fiilleri hasen ve kabîh olarak ikiye ayırsa da, hasen ve kabîhi birbirinin zıddı kavramlar olarak değerlendirmez. Nitekim o, haseni “övgüyü gerektirendir” şeklinde tanımlamaktan kaçınmıştır.²⁵¹ O halde kabîhin zıddı nedir? Yukarıdaki tanımlara baktığımız zaman vâcibin, kabîhin zıddı olduğunu ifade edebiliriz. Çünkü yapılmadığı zaman zemmi gerektirmesi yönüyle vâcib, kabîhin anlamının tam aksidir. Zira kabîh, yapıldığı zaman zemmi gerektirendir. Zaten Kādî’nın “yapılmadığında zemmin hak edilmesi yönüyle vâcib, kabîhin zıddı hükmünde olur.”²⁵² ifadesi de yargıyı destekler biçimdedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir nokta bulunmaktadır. Buna göre bir şeyin kabîh olmaması demek onun vâcib olduğu anlamına gelmemektedir. Bir fiilden kabîh olma vasfı ayrıldığı zaman eyleme bitişen hüküm onun hasen olmasıdır. Nitekim Kādî’nın, “bir şeyin kabîh olması ortadan kalkınca onun hasen olması gerekir.”²⁵³ sözü de buna işaret etmektedir.

Hasen fiillerde müşterek olan taraf, hepsinin kendinde iyi olması ancak üçüncü şahıs tarafından, yapılması ile ilgili talebin muhtelif derecelerde gerçekleşmesidir.²⁵⁴ Örneğin mübah olan bir fiil güzel görülmesine rağmen yapılmasında ya da terk edilmesinde fâile herhangi bir hüküm bağlanmazken nedb içerikli bir fiil işlendiği takdirde övgüyü; vâcib nitelikli bir fiil terk edildiği takdirde terkinde zemmi hak etmiş olmaktadır. Bu bağlamda üçüncü şahıs tarafından yapılması en çok istenilen fiil vâcib iken hasen kategorisinde en az tercih edilen fiil mübahtır.

Ortak özellikleriyle birlikte hasen fiillerin hepsinin eşit değere sahip olmaması da değinilmesi gereken bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira nefes almak gibi mübah olan bir fiil ile sadaka vermek gibi nedb olan bir fiil ya da nimet verene teşekkür etmek gibi vâcib olan bir fiil hasen olmalarına rağmen aynı seviyede değildir. Dolayısıyla bu tür eylemler şemalara yansımada da değersel açıdan farklılık arz etmektedirler. Özellikle nedb ve tefaddul arasındaki farklılık bu anlamda önemlidir. Her ikisi de övgüyü hak etmesi bakımından nedb ve tefaddul eşit olsa da tefaddul daha üstün bir öneme sahiptir. Çünkü nedb, sadece fâile dönük bir yarar taşırken tefaddul fâilin dışındakilere

²⁵¹ Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, s. 424.

²⁵² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 7.

²⁵³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 16.

²⁵⁴ Tahsin Görgün, “Hüsün-Kubuh Meselesi”, s. 98.

yönelik bir yararı de içerir.²⁵⁵ Muhtemelen Kādî'nın *el-Muhîr*'inde ifade etmiş olduğu “fâille sınırlı” ve “başkasına ulaşan” nedb ayrımı bunu yansıtmaktadır.

Tefaddul kavramı ile nedb kavramı arasındaki bir diğer fark ise, nedb nitelemesinin semiyât bahisleri ile elde edilen eylemler ile ilgili olarak kullanılırken tefaddulun akliyyât ile elde edilen eylemlerin değerlendirilmesi için daha çok kullanıldığıdır.²⁵⁶ Çünkü nedb, sem' ile bilinirken tefaddul akıl ile bilinir.²⁵⁷

Yine nedb ve vâcib fiillerin her ikisi de hasen fiiller olsa da aralarında belirgin bir nüans bulunmaktadır. Buna göre vâcibin nedb fiillerden farkı terkinde zemmin tahakkuk etmesidir. Vâcibin bu yönü de fiile gereklilik kazandırmaktadır.

İfade edildiği üzere hasen fiillerin kategorizasyonu hiyerarşik olarak ele alınmamıştır. Ancak Kādî, vâcibin, var olmanın ötesinde ilave sıfatlar taşıyan hasen fiillerde en üst mertebede olduğunu belirtir.²⁵⁸ Bunun sebebi de vâcibin iki yönlü değerlendirilmesidir. Zira o, yapıldığında medhi; terkedildiğinde ise zemmi gerektirir.

Bu tasniflerde işaret edilmesi gereken bir diğer yön ise Kādî'nın kullandığı terimlerin fikhî kavramlar olması açısından âşina olduğumuz terimler olmasıdır. Ancak daha öncede ifade ettiğimiz gibi, Kādî Abdülcebbâr açısından konunun kelâmi ya da fikhî olması farklı bir kategoriye gerektirmez. Çünkü bir alanda doğru olan bir ilkenin her alanda doğru olması gerekir.²⁵⁹

Yukarıda işaret edilen noktaya ilaveten İslâmî ilimlerin kelâm, fıkıh ve hatta felsefe gibi farklı disiplinlerinin ortak olarak kullandığı vâcibin, Kādî örnekleri üzerinde bir inceleme yapıldığında, onun bir kavramı değişik alanlarda aynı mânayı koruyacak şekilde işlemiş olması oldukça önemlidir. Zira Kādî, terimi yalnızca amelî boyutta ele almamış, aynı zamanda terimin ahlâkî ve hatta metafizik sonuçlarını da göz önünde bulundurmuştur.

²⁵⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I, 37.

²⁵⁶ Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, s. 429.

²⁵⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I, 37.

²⁵⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhîr*, s. 241.

²⁵⁹ Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, s. 424.

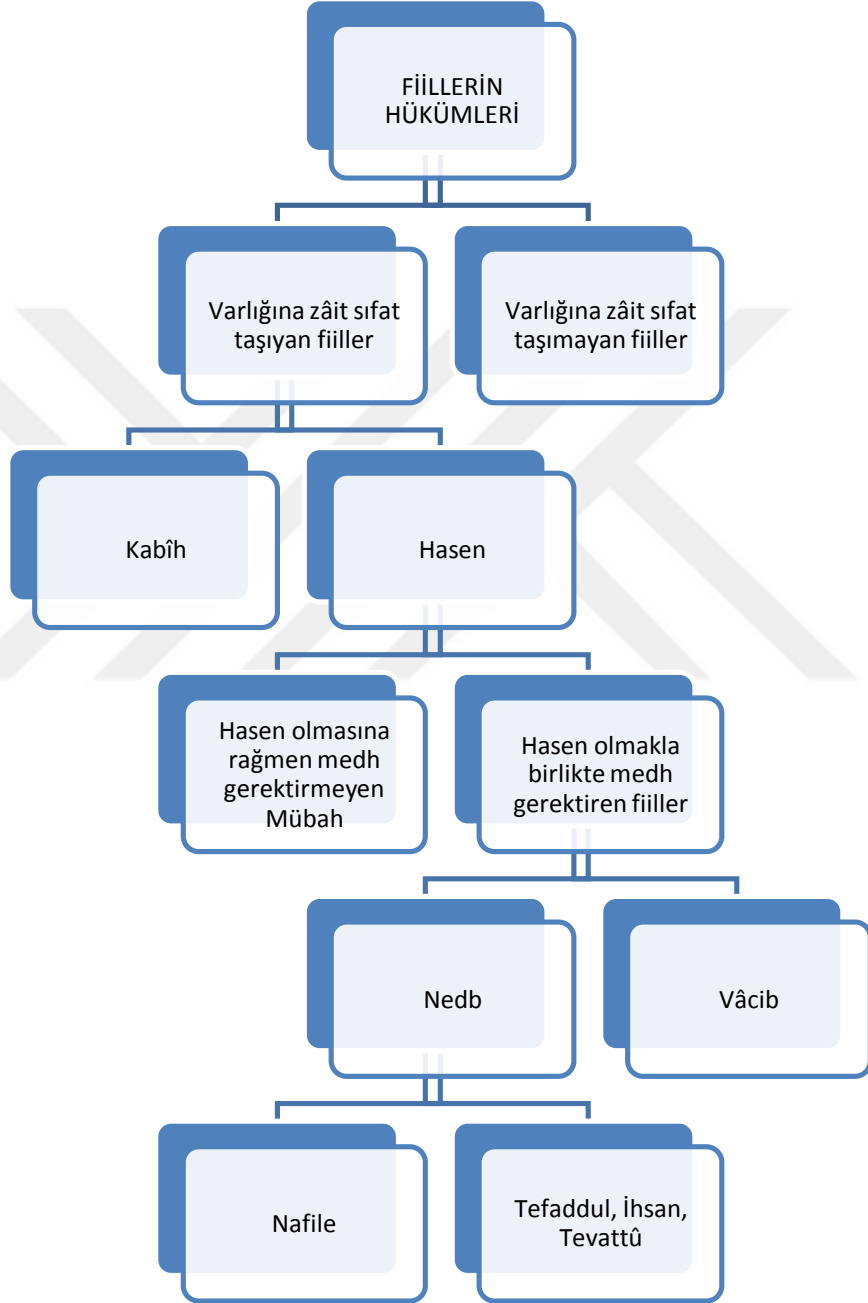
Benzer bir şekilde Kādî Abdülcebbar, daha önce de belirtildiği üzere, fiillerin hükümleri söz konusu olduğu zaman insanın fiilleri ile tanrının fiillerini ayırmaz. Yani tanrının fiilleri de insanın fiilleri de yukarıda bahsedilen hükümlerin içinde değerlendirilir. Ancak insan fiilleri, bütün hükümlere konu olurken tanrının fiilleri yalnızca tefaddule ve vâcibe konu olur. Başka bir deyişle, Allah'ın fiilleri kabîh, mübah ve nedb olmaktan beridir.²⁶⁰ Dolayısıyla Kādî'ya göre tanrının fiillerinin hasen olmasından kasıt onların ya tefaddul ya da vâcib olmasıdır.²⁶¹

Fiile dair bir değeri/hükmü ifade eden vâcibin ayrıntılı tanımına geçmeden önce Kādî'nın bu üç farklı gruplama şeklini tek bir tabloya aktarmak zihnimizdeki bölünmeleri ortadan kaldıracaktır:

²⁶⁰ Allah'ın fiillerinin nedb ya da nafil olarak değerlendirilmemesi gerekçelendirilmiştir. Buna göre nedbin faydası mendûbu işleyen kimsenin kendisine döner/gerekir. bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, 38.

²⁶¹ Âişe Yusuf, *Usûlü'l-akîde*, s. 227. Yukarıda da ifade edildiği üzere Kādî'ya göre Allah'ın fiilleri mübah olmakla nitelenemez. Çünkü Allah'ın bütün fiilleri ya bir yararı içerir ya bir yarara sebep olur. Yine onun bütün fiilleri, abes olmaksızın ihsan yönüyle kendisi dışındakilere yarar sağlar. Binaenaleyh Allah Teâlâ'nın bütün fiilleri tefaddul ve ihsandır. Ayrıca teklife bağlı olarak bazı fiilleri Allah kendi nefesine vâcib kılmıştır. Bu sebeplerden ötürü fiilleri için teşekkürü ve övgüyü hak eder. Görüldüğü üzere, Allah'ın fiillerinin tümünde hasen olmasına zâit sıfatlar vardır. Söz konusu özellik onun fiillerini mübah olmaktan çıkarır. bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, 34. Ancak, Kādî Abdülcebbar, yine *el-Muğnî*'de Allah'ın fiillerinin hasen olmasını üç kategoride inceler. Buna göre Allah'ın fiilleri ya temkîn ve isâbe örneklerinde olduğu gibi vâcibtir ya da yaratmaya başlamak, insanlara hayat bahşetmek, akıl ve arzu gücü vermek gibi tefaddul ya da ihsandır. Allah bu fiillerden dolayı şükrü ve medhi hak eder. Ancak Kādî, buna ek olarak Allah'ın fiillerinin mübah olabileceğini de söylemiştir. Yalnızca hasen olan, medh gerektirmeyen Allah'ın mübah fiili ikâb ve buna bağlı olan cezayı hak edenlerin yeniden yaratılması gibi diğer fiillerdir. Mübaha benzeyen bu fiillerin en önemli vasfı onların yalnızca hasen olmalarıdır. Bu fiillerin hasen olmasının gerekçesi hak edilmiş olmalarıdır. Zaten Allah Teâlâ da bu fiillerden dolayı medhi ve şükrü hak etmez. bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 68. Bu iki pasaj karşılaştırıldığında ilk bakışta bir çelişkinin var olduğu sanılabilir. Fakat Kādî buradaki problemi ikâbın mübaha şeklen benzediğini ifade ederek çözmeye çalışmıştır. Çünkü Allah ikâba konu olan şeyin durumunu bildirmemekte ve ona işarette bulunmamaktadır. bk. Kādî Abdülcebbar, *Şerh*, II, 48. Bu bilinmezlikten dolayı akıl ikâbı mübah olarak nitelemektedir. bk. Kādî Abdülcebbar, *Şerh*, II, 20.

Burada işaret etmemiz gereken bir diğer husus ise Bağdat Mu'tezilesi'nin tefaddul ve vâcib ayrımını kabul etmemesidir. Yani onlar, tefaddulü hesaba katmazlar ve Allah'ın bütün fiillerini vâcib olarak kabul ederler. Dolayısıyla âlemin yaratılmasından başlayarak insana fayda sağlayan bütün fiillerin Allah'a vâcib görülmesi bu kabulün bir sonucudur. bk. Mahsum AYTEPE, *Kadî Abdülcebbar'da Lütf Teorisi*, s. 184.



1.2. Vâcibin Tanımları

Vâcib'in fiillerin hükümleri hususunda konumunu tespit ettikten sonra şimdi onun tanımlarına geçebiliriz. Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*'de üç farklı vâcib tanımının yapılabileceğini ifade eder. Bunlardan ilki onun sık zikrettiği tanımdır:

***“Vâcib, ona gücü yetenin (kâdirun aleyh) yapmadığında bazı yönlerden zemmi hak ettiği fiildir.”*²⁶²**

Söz konusu tarifte, bir fiile vâcib diyebilmek için dört şartı taşıması gerektiği beyan edilmiştir. Buna göre;

- a. Fiili işleyen kimsenin her şeyden önce o fiile gücü yetmesi gerekmektedir.
- b. Fiili yapması değil fakat fiili *terk etmesi* kişiye bağlanmaktadır.
- c. O terk edilen fiil bütün yönlerden değil sadece özel yönlerden dolayı kabîh olmaktadır.
- d. Bu özel yön sebebiyle de fâil işlediği fiilden dolayı kınanmayı hak etmektedir.

Kādî, tanımdaki “bazı yönlerden” kaydının ihtirazî olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu kaydın konulmasının sebebi vâcibin, “muhayyer vâcibler” ile karışmasını önlemek içindir. Zira üç seçeneği (köle azat etmek, fakiri doyurmak ya da fakiri giydirmek gibi) bulunan kefaretlerde fâil bu üç seçenekten birini tercih etmelidir. Çünkü bunların hepsi “muhayyerlik” yoluyla vâcib kılınmıştır. Bunlardan birini tercih ettiğinde, her ne kadar diğer iki fiili yapmayıp vâcibi (zâhiren) terk etmiş olsa da, zemmi hak etmez. Fakat bu seçeneklerden hiçbirini yapmadığı zaman kınanmayı hak eder.²⁶³ Ancak Kādî, başka bir eserinde “bazı yönlerden” kaydını düşmeyerek muhayyer olanları da kapsayacak bir şekilde vâcibi açıklamıştır: *“Kendisi ya da kendisinin yerine geçecek bir fiille yapılmadığı takdirde zem gerektiren şeyler de vâciblerin altına girer.”*²⁶⁴

²⁶² Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, I, 65.

²⁶³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, I, 64.

²⁶⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 7.

Kādî, vâcibi tarif ederken fiilin yapılmasını ve bunun sonucunda fiile medhin bağlanmasını değil bilakis fiilin yapılmamasını ve bunun sonucunda da zemmin hak edilmesini tanımda belirtmeyi tercih etmiştir. Böyle bir tercihin sebebini ise tanım yapmanın bunu gerektirdiğini ifade ederek açıklamıştır. Çünkü ona göre bir tanımda, tanımlanan şeyi diğerlerinden ayıran şey açıklanmalıdır.²⁶⁵ Zira vâcibi, hasen fiillerden olan nedb ve mübahtan ayıran yön, terkinde cezanın bitişmiş olmasıdır.

Tanımdan anlaşılan bir başka unsur ise Kādî'ya göre kişinin, gücü yetmeyen bir fiilden dolayı vâcibi yerine getiremediğinde fâilin zemmi hak etmediğidir. Fiile kâdir olmayı fiilin hükme bağlanmasında mühim bir etken olarak gören bu büyük Mu'tezile âlimi başka bir yerde böyle bir anlamı da açıklamalarına eklemiştir:

*“Her fiil kudret sahibinin durumu ile bilinir. Şayet kişi, yapmadığı takdirde zemmi hak ederse bu fiil vâcib olur.”*²⁶⁶

Kādî'nın asıl olarak kabul ettiği birinci tanım, onun çeşitli eserlerinde de farklı varyantlarıyla zikredilmiştir:

*“Vâcib, kendisine gerekli olan (ve-ce-be alâ) şeyi yapmayan kimse için zemmin gerektiği durumdur.”*²⁶⁷

*“Yapılmadığı takdirde bazı yönlerden dolayı zemmin hak edildiği durum vâcibtir.”*²⁶⁸

Kādî Abdülcebbâr, vâcib hakkında ortaya koyduğu ikinci tanımda yalnızca fiilin terkin ve bunun sonucunda doğan hükmü ele almış ve bu tanımın daha öz olduğunu ifade etmiştir.²⁶⁹

²⁶⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, I, 67.

²⁶⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I, 46.

²⁶⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî* (nşr. Muhammed Mustafa Hilmi, Ebu'l Vefa el-Guneymî), Kahire: Dâru'l-Mısriyye 1963, IV, 155.

²⁶⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 7.

²⁶⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, I, 66.

“Vâcibin tanımı şudur: ihlal edilmesi ile zemmin hak edildiği ya da ihlal edilmesi ile zemmin hak edilmesine etkisi bulunan şeydir.”²⁷⁰

Yukarıda zikredilen tanım büyük oranda birinciyle benzerlik göstermektedir. Ancak müellif, burada zemdeki yön faktörünü zikretmemiş aynı zamanda diğerinden farklı olarak fiilin terkinde yergiye sebebiyet veren tesirin de önemli olabileceğini tanımına yansıtmıştır.

Kādî'nın verdiği üçüncü tarif ise diğer iki tariften farklıdır:

“Vâcib, terki kabîh olan şeydir.”²⁷¹

Tanımın maksadı ifade etmede yeterli olmadığının farkında olan Kādî, tarifi açıklama sadedinde kabîhe odaklanır ve kabîhi, kâdirun aleyhin yapmadığı takdirde bazı yönlerden yerilmesini hak ettiren şey olarak tanımlar.²⁷² Dolayısıyla ona göre bu açıklama ile vâcib, orijinal tanımına dönmüş olmaktadır.

Esasen vâcib ve kabîh arasındaki zıtlık ilişkisi dikkate alındığında vâcibi kabîhle tanımlamak uygun değildir. Zaten Kādî Abdülcebbâr da Ebû Ali el-Cübbâî'yi (ö. 303/916) bu sebeple eleştirmiştir. Nitekim Cübbâî, vâcibi, “kabîhin terk edilmesi” şeklinde tanımlamıştır. Kādî ise tanımı bilmenin tanımlananı bilmeyi gerektirdiğini savunarak bu tarifi yetersiz bulur. Çünkü biz, fiilin vâcib olduğunu bilmediğimiz zaman onun terkinin kabîh olduğunu da bilmeyiz.²⁷³

O, her ne kadar vâcib için temelde birbirine benzeyen ayrıntıda farklılıklar taşıyan üç tanım ortaya koysa da diğer eserlerinde bir takım farklı tanımlamalar yaptığı da görülmektedir. Mesela bir başka tanımda genelde yaptığı gibi zemmi hak etmeyi vurgulama yerine bir anlamda zemmin sonucu olarak gereken cezaya dikkat çekerek vâcibin terkinde cezanın terettüp edeceğini belirtmiştir:

²⁷⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, I, 67.

²⁷¹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, I, 69.

²⁷² Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, I, 69.

²⁷³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 80.

“Vâcib, yapıldığı takdirde sevabı; terkedildiği zaman cezayı gerektiren fiildir.”²⁷⁴

Kādî, önceki tanımlamalarda vâcibin ihlâlüne “zemmi” bitişirmiş ancak bu zemmin muhtevası ile nasıl ve nerede gerçekleşeceğine dair bir ipucu vermemiştir. Ancak yukarıda zikredilen tanım ile anlaşılmaktadır ki zemmin hak edilmesi aynı zamanda cezanın fâil için gerçekleşeceği anlamına gelmektedir. Yine burada yerine getirildiğinde vâcib için sevabın kazanılması da farklılık olarak karşımıza çıkmaktadır.

Burada işaret etmemiz gereken mühim bir nokta daha vardır. Kādî’ya göre, vâcibin terkinde, “cezanın” hak edilmesi ancak vâcibi yaptığı takdirde kendisi için faydanın bulunduğu kimse hakkındadır. Bundan dolayı “ceza”nın hak edilmesi Allah için kullanılmaz. Çünkü bilindiği üzere Allah Teâlâ vâcibi yapmadığı zaman ikâbı hak etmez. Zira Allah’ın cezayı hak etmesi müstahildir.²⁷⁵ Yine Allah Teâlâ, vâcibi kendisine dönen bir yarardan dolayı da yapmaz. Dolayısıyla yukarıdaki açıklama ve vâcib tanımı Allah hakkında olmayıp kullar içindir.

Bir başka yerde ise fâilin, yaptığı eylemin bilincinde olması gerektiğini tanımına yansıtmıştır:

“Vâcib, bilen kimsenin, fiili yapması gerektiği halde yapmaması ile zemmi hak etmesidir. Bu sebeple, bilen kimsenin vâcib fiili yapması ve kabîh fiili yapmaması gerekir.”²⁷⁶

Kādî vâcibi, sıklıkla terkinde zem gereken fiil olarak değerlendirse de *el-Muhît* ve *Şerh*’deki tanımlamalarından dolayı vâcibin yapıldığı takdirde övgüyü hak ettiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır. Nitekim *el-Muğnî*’de vâcibi bu minval üzere de tarif etmiştir:

²⁷⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 13.

²⁷⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 307.

²⁷⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, s. 204.

“Zarûrî olarak bilinir ki fâil fiili gerçekleştirdiğinde övgüyü hak edip, fiili gerçekleştirmedinde yergiyi hak ediyorsa, bu fiil vâcib olarak tabir edilir.”²⁷⁷

Kādî Abdülcebbâr, vâcib ile aynı mânaya gelen isimlerin de kullanımını inceler. Bu bağlamda onun ilk olarak ele aldığı kavram, fıkıh ilminde kullandığımız farzdır. Buna göre (bir mûcîbin îcâbiyla) vâcib kılınmayan ve şariat ile takdir edilmeyen şey hususunda farzın kullanımı anlam değişikliğine uğramış, onun yerine vâcib kullanılmıştır. Zira farzın aslı takdirdir. Burada takdirden kasıt belirlemedir. Yani şâri tarafından bir şeyin hükmünün ortaya konulmasıdır. Örneğin miras hukukunda farzlar deriz ya da zekât konusunda develerin ya da koyunların farzları deriz. Ancak bunlar hakkında “vâcib” demeyiz. Çünkü bu misallerde de görüldüğü üzere akıl, mirasın pay edilmesini ya da zekâtın hangi miktarda verileceğini belirleyemez. Bu tarz belirlemeler ancak bir mûcîbin îcâbı iledir. Binaenaleyh şâri tarafından belirlendiği için “farz”, Allah hakkında kullanılmaz. Çünkü Allah Teâlâ zaten şârinin kendisidir. Dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus ise vâcibin kısımlarından olan şer’î vâcibin îcâbının takdir ile olmasıdır. Bundan dolayı şer’î vâcib aynı zamanda farz anlamında da kullanılabilir.²⁷⁸

Vâcibin ifade ettiği mânayı karşılayan diğer kavramlar ise “kesinlik (hatm)”, “lâzım”, ve “sahih”tir. Bundan başka zemme ve medhe konu olması bakımından “müstehak olma” da kullanılan diğer bir terimdir. Çünkü fâil geçmişte yaptığı bir eylemden dolayı övgüyü ya da yergiyi hak eder.²⁷⁹

Yukarıda aktarılanlardan hareketle Kādî’nın vâcib tanımından aşağıdaki ilkelere ulaşmamız mümkündür:

- ❖ Vâcib, fâillerin değişmesiyle değişmeyen ancak fâilin fiile kâdir olması ve fiili bilmesi gereken bir hükümdür.
- ❖ Mutlak olarak vâcib, emir ve nehyden bağımsızdır.
- ❖ Vâcibi yerine getiren kimse işlediği fiilin vâcib olduğunu bilmelidir.
- ❖ Vâcib, felsefecilerin kullandığı mânada aklî bir sûret değildir.²⁸⁰

²⁷⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I, 43; *el-Muhît*, s. 241.

²⁷⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I, 44; *el-Muğnî*, XI, 429.

²⁷⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I, 44.

²⁸⁰ Abdülkerîm Osman, *Nazariyyetü’l-tekliף ârâi’l-Kādî Abdülcebbâr el-keîâmîyye*, Beyrut: Müessesetü’l-Risâle 1391/1971, s. 450.

❖ Vâcib aklî sûret olmadığı gibi salt vücûd-i zihni de değildir. Bilakis o, eylemi güzel kılan zâtî bir güçtür.²⁸¹

❖ Vâcib, Kādî'nın tanımlamalarında metafizikle ilgili değildir. Zira onun bu kavram ile ifade ettiği öncelikli mâna teklife bağlı bulunan ve değer ifade eden bir hüküm olmasıdır.²⁸²

❖ Vâcib, hasen olmasına ilaveten hasenliğinde zâtî sıfat bulunan bir hükümdür.

Kādî, vâcibin, “terk edilmesi kabîh olan”, “yapılması emredilen terk edilmesi nehyedilen”, “yapılması irade edilen ancak terki kerih görülen” “yapılması maslahat ancak terki mefsetet olan”, “yapılmaması kabîh olan” şeklindeki tanımlamaların da yukarıdaki ilkeleri taşımadığından ötürü yanlış olduğunu belirtir.²⁸³

Kādî'nın bu denli inceliklerle kavramı ele alması onun kelâm yöntemiyle ilgili olarak mühim bir noktayı arz etmemizi gerektirmektedir. Kādî Abdülcebbâr, görüldüğü üzere bir konuyu izah etmeden önce ya da bir kavramı açıklarken, mevzu bahisle ilgili terimleri gerekli gördüğü yerlerde sözlük mânasını da vererek, terimin kendi düşünce sisteminde neye tekabül ettiğini, neyi ifade ettiğini tartışır. Bu metot onun düşünce sistemini sağlam temeller üzerine inşa etmesinin ve olması muhtemel eleştirilere de açık kapı bırakmamasının delâleti olarak görülebilir. Ayrıca o, söz konusu metotla kendi kelâm terminolojisini oluşturması yönüyle de önemi haizdir.

1.3. Vâcibin Özellikleri

1.3.1. Değerinde Değişme Olmamak

Kādî Abdülcebbâr'a göre iki vâcibten biri diğerinden daha vâcib olmaz. Bu anlamıyla vâcibin aslında (hakikat) artma meydana gelmez. Çünkü vâcib hükmünü alan her iki fiil de yapılmadığı takdirde zemmi hak etme noktasında müşterektir. Bu yönüyle kabîh olma bakımından iki kötüden birinin diğerinden daha üstün ya da hasen olma bakımından iyi olan iki durumdan birinin diğerinden daha üstün olmadığı gibi, birinin

²⁸¹ Semîh Dügaym, *Felsefetü'l-kader fî fikri'l-Mu'tezile*, Beyrut: Dârü't-Tenvîr 1985, s. 278.

²⁸² Abdülkerîm Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, s. 450.

²⁸³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I, 45.

diğerine vâcib olma bakımından bir üstünlüğü yoktur.²⁸⁴ Dolayısıyla müellife göre küçük vâcib, büyük vâcib, ihlal edilmesi ile küfre ya da fıska sebep olan vâcib, yergisi büyük vâcib gibi vâcibler arasında alt kategoriler yoktur. Ona göre bu ayrımlar vâcib oluş dışında gerçekleşmektedir. Kādî, vâcibler arasında değerler hiyerarşisinin olmamasını ve onların eşit olmalarını, iki varlığın var olmak bakımından birbirinden üstün olmasının imkânsızlığı ilkesinden hareketle ortaya koymuştur. Vâcibler arasında niteliksel birlikten bahseden Kādî, aynı durumun vâcib oluş illetleri açısından söylenemeyeceğini savunur. Ona göre vâcib hükümlerin illetleri, illetlerin artmasıyla artar. Ancak illetlerin artması, vâcibin niteliğinin artması anlamına gelmemektedir.²⁸⁵ Örneğin kudretin artması ile kâdir olmanın, bilginin çok olmasıyla da âlim olmanın tek bir mahalde gerçekleşmesi değişmemektedir.²⁸⁶

1.3.2. Fâile Göre Değişmemek

Bu ilkenin dayanağı, hakikatlerin şâhid ve gâib âlemde değişmemesidir.²⁸⁷ Vâcib olma hükmü, insan ve tanrı için aynı düzlemde gerçekleşir. Burada kast edilen, yapılmaması yönüyle fâilin zemmi hak etmesidir. Örneğin peygamber göndermek fiili Allah hakkında vâcibtir. Eğer Allah, peygamber göndermezse tıpkı bizden biri gibi kendisine vâcib olanı ihlal ettiğinden dolayı yergiyi hak eder.²⁸⁸

Bu ilkenin diğer bir uzantısı fiillerin hükümlerinin değişmemesidir yani insanî düzlemde yapılan bir fiilin hükmü ile ilâhî düzlemde yapılan bir fiilin hükmü farklılık arz etmez.²⁸⁹ Kādî, bunu “hükümün vâcib kılınmasındaki illetler, fâillerin değişmesi ile değişmez”²⁹⁰ ilkesi ile ifade eder. Örneğin zulüm fiili, ister insandan ister tanrıdan sâdir olsun fark etmez yine de kabîh bir fiildir. Çünkü zulüm, fâillerin değişmesinden bağımsız olarak kendinde kötüdür.²⁹¹ Vâcibin hükmünün fâillere göre değişmemesi Mu'tezile fikriyatının, fiillerin kendilerinin taşıdığı değeri göz önünde bulundurmalarından

²⁸⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 8.

²⁸⁵ İbrahim Aslan, *Kādî Abdülcebbâr'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, Ankara: Otto Yayıncılık 2014, s. 352.

²⁸⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 9.

²⁸⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 13.

²⁸⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 13.

²⁸⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 428.

²⁹⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 24.

²⁹¹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 287.

kaynaklanmaktadır. Nitekim onlara göre bir fiilin hasen ya da kabîh olması fâillere göre değişmez.²⁹²

Vâcibin, bir mucip tarafından vâcib kılınmaması yönüyle de bu ilke önemlidir. Zira Kādî Abdülcebbar'a göre vâcib, bir illetten dolayı değil, eylemin kendinde bulunan özel bir yön sebebiyle vâcib olur. Bundan dolayı bazı fiillerin Allah hakkında vâcib olması imkânsız değildir. Çünkü Allah, o fiillerin vâciblik yönünü bilmektedir. Bu bilme ona vücûbiyet yüklemektedir. Şayet bizden biri de vâcibin vücûbiyetini bize bildirilmeden önce bilse, fiilin bizim hakkımızda vâcib olması imkânsız değildir. Ancak mükellefe bağlı olan vâciblerde durum böyle değildir. Çünkü onlar, Allah'ın vâcib kılmasıyla mükellefe vâcib olmuşlardır.²⁹³

1.3.3. Özü İtibariyle Hasen Olmak

Vâcibin bu özelliği, kabîhin zıttı olmasından kaynaklanmaktadır. Daha önce de ifade edildiği üzere kabîhin hakikati, yapılmasıyla zemmin; vâcibin hakikati ise yapılmasıyla medhin kazanılmasıdır. Mevzu bahis edilen iki yön bir fiilin hem vâcib hem de kabîh olmasını imkânsız kılar. Zira bir fiilin işlendiği takdirde, hem övgüye hem de zemme aynı fiil için müstehak olması muhaldir. Bu sebeple bir fiilden kabîh hükmü yok olduğunda o fiilin hasen olması lazım gelir.²⁹⁴

1.3.4. Makul Bir Yöne Sahip Olmak

Kādî, bir fiili vâcib yapan yönün ne olduğunu zaman zaman eserlerinde tartışır. Çalışmanın ilk bölümünde de değinildiği üzere müellife göre bir fiil emre bağlı olarak ya da mucibin icâbı ile vâcib olmaz. Bu hususlar yalnızca vâcibin vücûbiyetine delâlet eder. Vâcib, kendinden dolayı da vücûbiyet kazanmaz. O halde vâcibe vücûbiyet gerektiren bir “yön” bulunmalıdır. Bu yön, kendisi bilindiğinde fiilin vâcibliğini bilinmenin gerektirdiği şeydir.²⁹⁵ Emaneti iade etmek, nimet verene teşekkür etmek, borcu ödemek fiillerinde de Kādî, bu fiillerin vâcib olmasını gerektiren yönü ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre vâcib oluşu istidlâl ile bilinenin, prensip olarak zorunlu bir temel önermeye dayanması

²⁹² Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, s. 444.

²⁹³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 14.

²⁹⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 16.

²⁹⁵ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 22.

gerekir. Zararlı bir şeyden kaçınmanın vâcib olması özel bir yön sebebiyle aklen bilinir. Şeriat de bunu açıklar. Bundan dolayı şeriat, akılda sâbit olan ilkeleri keşfeden bir kâşif olarak addedilir.²⁹⁶

1.4. Vâcib Çeşitleri

Kādî'nın düşünce sisteminde ortak bir anlam sahasına sahip olan vâcib, farklı taksimlerle ele alınmıştır. O, sınıflandırmada özellikle ve öncelikle fiilin sonuçlarına yönelik bir tutum geliştirmekle birlikte fâille ilintili olması bakımından da kavramı ele almayı ihmal etmez.

İlk bölümlerde de ifade edildiği üzere bu taksimler ve örneklem alanı bazen fikhî bir nitelik arz etse de Kādî eserlerinin farklı yerlerinde, bu ayrımları kelâm alanına da yansıtır.

1.4.1. Mudayyak ve Muhayyer Vâcib

Aynıyla yapılmadığı takdirde zem gerektiren vâcib mudayyak vâcibtir.²⁹⁷ Fiilin kendisi ya da o fiilin yerine geçen bir fiil yapılmadığı takdirde zem gerektiren vâcib ise muhayyer vâcibtir.²⁹⁸

Kādî, muhayyer ve mudayyak vâcibleri hem aklî hem de şer'î örneklerle açıklar. Muhayyer vâciblerin şer'î bakımından örneği vaktinde kılınan namazdır. Mükellef namazını ister hemen kılar isterse vakti içinde başka bir zaman dilimine erteler. Yemin kefareti de muhayyer vâcibe örnektir. Kişi, kefareti bedeli olarak ister yemek yedirir, ister köle azat eder, isterse de fakiri giydirebilir. Bunlardan birini yapmak koşuluyla hangisini seçeceği konusunda özgürdür. Bu tür vâcibin aklî örneği ise borç ödemedir. Borcunu ödeyecek olan kimse aynı miktar olmak üzere istediği keseden borcunu ödeyebilir.²⁹⁹

Mudayyak vâciblerin aklî örneğinden biri emaneti iade etmektir. Emanetin sahibi gelip de bıraktığı şeyi isterse kişi emanet edileni vermelidir. Onun yerine geçecek

²⁹⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 23.

²⁹⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I, 43; *Şerh*, I, 69; *Şerh*, II, 49.

²⁹⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I, 43; *Şerh*, I, 69; *Şerh*, II, 49.

²⁹⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, I, 71.

bir bedeli ya da kıymeti veremez. Mudayyak vâcibin şer'î örneği ise son vaktinde kılınan namazdır. Mükellef için belirlenen şey burada namaz kılmaktır ve onun namazı eda etmesi gerekir. Namaz yerine sabır ya da buna benzer herhangi bir şey konulamaz. Ancak mükellef, tahârete ve vakte riayet etmek şartıyla namazını istediği yerde kılabilir.³⁰⁰

Kādî Abdülcebbar, mudayyak ve muhayyer vâcib kısımlarını Allah'ın fiillerine de uygular. Buna göre örneğin lutuf, mudayyak vâciblerdendir. Çünkü mükellefin herhangi birini seçeceği bilinen lutufların çoğu aynıyla vâcibtir. Eğer o vâcib olmasaydı, seçemeyecekti. Sevab ise muhayyer vâciblerdendir. Nitekim Allah Teâlâ sevap verme konusunda, sınırsız bir kudrete sahiptir. Çünkü teklifin muayyen bir fiille ve sevabın da özel bir belirleme ile bağlantısı yoktur. Bu sebeple Allah'a bu konuda hususi bir kudret vâcib değildir. Bilakis onun yerine geçecek birçok kudret onun takdirindedir.³⁰¹ Yine peygamber göndermek de muhayyer vâcibler arasındadır. Allah Teâlâ peygamber göndermenin fayda sağlayacağı iki durumun var olduğunu bildiği zaman, kimi göndereceği konusunda muhayyerdur; ister o peygamberi gönderir isterse diğer peygamberi gönderir. Bunlara ek olarak fayda sağlama bakımından lezzetin elemi yerine geçeceğini bilirse burada da muhayyerlik doğar. Zira Allah elem verdiği zaman, başka bir ivazı hak etmesi bakımından lezzet, menfaat kapsamında değerlendirilir.³⁰²

1.4.2. Aklî ve Şer'î Vâcib

Bir başka ayrıma göre vâcib, *kaynağı bakımından* aklî ve şer'î olmak üzere ikiye ayrılır. Aklî vâcib, akılla bilinenler; şer'î vâcib ise namaz, oruç, hac gibi vücûbiyeti vahiyle yani şeriatle bilinenlerdir.³⁰³

Aklî vâcib, düşünce düzeyinde şer'î vâcibten önce gelir. Çünkü şer'î vâcib, aklın esaslarının ve ilkelerinin vâcib kılmasına dayanır. Ancak ifade edilmesi gerekir ki eda edilme noktasında aklî vâcib, şer'î vâcibten daha üstün değildir. Her ikisi de terkinde zemmi gerektirmeleri noktasında eşittir. Nitekim insanın kendisinden zararı def edecek ya da yararı çekecek bir fiili işlemesi vâcibtir. Bu belirleme ister akılla ister sem' yani

³⁰⁰ Kādî Abdülcebbar, *Şerh*, I, 71.

³⁰¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, 46.

³⁰² Kādî Abdülcebbar, *el-Muhîr*, s. 234.

³⁰³ Kādî Abdülcebbar, *Şerh*, II, 50.

vahiyle olsun fark etmez, ikisi de eşit değere sahiptir. Fakat şer'î vâcibin, aklî vâciblerden sayılabilmesi için öncelikle akıl tarafından keşfedilmesi gerekmektedir.³⁰⁴

1.4.3. Mûcib Sebebi Olan ve Olmayan Vâcib

Bu ayırım vâcibin îcâb saikleri göz önünde bulundurularak yapılmış bir taksimdir. Kādî Abdülcebbâr, söz konusu ayırımın örneklerini aklî ve şer'î vâcib için de kullanmıştır. Ancak bu taksimde yeni olan vâciblerin neden lâzım olduğunun ortaya konulmasıdır. Bununla birlikte mûcib sebebi olan ve olmayan vâcibler akliyyât ve semiyât kısımlarında yer alabilir.

Mûcib sebebi olan akliyyât kapsamındaki vâciblere örnek emaneti korumaktır. Bunun vâcib olma sebebi tekellüftür yani emaneti üstlenmiş olmaktır. Bir diğer örnek ise borcu ödemektir. Zira borçlanma, borcu ödemenin illetidir. Bir başka örnek ise nimet verene teşekkür etmektir. Teşekkür etmenin vâcib olma nedeni ise nimettir. Mûcib sebebi olan şeriyyât kısmına gelince ise kefâretler örnek olarak verilebilir. Yemin kefâretini düşündüğümüzde, kefâreti ödemenin vâcib olmasının sebebi fukahaya göre yemini bozmaktır. Aynı şekilde zihar kefâretinde kefâret sebebi zihar; adam öldürmede ise kefâret sebebi katldır.³⁰⁵

Mûcib sebebi olmayanlara gelince bunlardan akliyyâta örnek insaftır. Çünkü onu mûcib kılan bir sebep yoktur. Mûcib sebebi olmayan şer'î vâcibe örnek ise namaz ve oruç gibi ibadetlerdir.³⁰⁶

Kādî, mûcib sebebi olan vâcibleri de ikiye ayırır. Bunlar vüçûb sebepleri bizden kaynaklananlar ve vüçûb sebepleri başkasından kaynaklananlar şeklinde ortaya konulmaktadır. İlkine örnek yemin kefâretidir. Zira onun sebebi hem yemin etme hem de yemin bozmadır. Hangi şekilde olursa olsun yemin bizim fiilimizdir. Mûcib sebebi başkasından kaynaklananlara örnek ise hataen adam öldürmede diyet ödemektir. Diyetin vâcib olmasının sebebi katldır. Adam öldürme ise başkası cihetindendir. Marifetullah hakkında nazar da bu kısımda değerlendirilebilir. Çünkü bunun sebebi bazen bir kimsenin

³⁰⁴ Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, s. 452.

³⁰⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 51.

³⁰⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 51.

duası, kıssa anlatması ya da bir kimsenin korkutmasıdır. Ancak marifetullah hakkında nazar birinci kısımdan da sayılabilir. Çünkü onun vâcib olması bazen bir kitapta olana bakmakla ya da akıl sahibi birinin uyarmasıyla da gerçekleşebilir.³⁰⁷

Kādî'ya göre nazarın vâcib olmasının sebebi onu terk ettiğimizde zararın meydana geleceğinden korkmamızdır. Bu yüzden nazar daima bizim fiilimizdir. Ancak korkunun sebebi, bazen bizden bazen de başkasından kaynaklanmak üzere değişiklik gösterebilir.³⁰⁸

Kādî Abdülcebbâr, bu taksimden hareketle vâciblerin sebeplere ve vakitlere bağlı olarak da sınıflandırılabilirliğini söyler. Buna göre kefâretler sebebe dayalı vâciblerden iken namaz vakte dayalı bir vâcibtir. Çünkü namazda öğle namazı, ikindi namazı gibi vakte bağlı olarak bir vücûbiyet gelişir. İki nisbet arasındaki fark ise bunlardan birinin mûcib sebebe diğerinin ise mûcib olmayan bir sebebe izâfe edilmesidir.³⁰⁹

Genel olarak Kādî'nın vâcib taksimleri yukarıda bahsedildiği şekildedir. Ancak Kādî, yukarıdaki tasniflerin dışında bazı farklı tasniflere de yer verir:

Örneğin o, vâcibleri müteaddî ve gayri müteaddî olması bakımından ikiye ayırır. Buna göre müteaddî aklî vâcibin örneği emaneti iade etmek, nimet verene teşekkür etme iken şer'î örneği ise zekâttır. Gayri müteaddî vâcibin akliyyâtlardan örneği nazar ve marifet iken şeriyyâttan örneği namaz ve oruçtur.³¹⁰ Burada Kādî'nın vâcibi müteaddî olarak sıfatlandırmasının sebebi başkasına fayda sağlamak olmalıdır. Gayri müteaddî ise başkasına yarar sağlamayan yalnızca kişiye menfaat kazandıran vâciblerdir.

Kādî Abdülcebbâr vâcibi bazen fâile nispetle de ele alır. Bunlardan ilki borcu ödeme, nimete teşekkür etme, emaneti teslim etme gibi kullar için olup özel bir durum sebebiyle kâdire vâcibtir. Diğerisi ise bir başkasının hakkı dolayısıyla vâcib olur ki

³⁰⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 51.

³⁰⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 53.

³⁰⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 53.

³¹⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 51.

konumuzu ilgilendiren vâcib budur. Çünkü bu kısımda kullar hakkında Allah için vâcib olanlar ele alınır.³¹¹

2. VÜCÛBA KONU OLMASI BAKIMINDAN İLÂHÎ FİİLLER

2.1. Kādî Abdülcebbâr'ın Vücûb Alellah Olarak Kabul Ettiği İlâhî Fiiller

İlâhî fiilleri vücûbla ilişkisi bakımından ele almadan önce konuyu doğru ve geçerli zeminde ortaya koyabilmek amacıyla başlangıçta vücûb alellah anlayışının Mu'tezile kelâmında bulunduğu yeri tespit etmek gerekir. Zira Kādî Abdülcebbâr, adalet ilkesinin temel mukaddimelerinin, Allah'ın kabîhi işlemeyeceği, hikmet ve doğru olanı seçeceği olduğunu beyan eder. Söz konusu temel argümanların alt başlıklarından birisi hüsün-kubuh meselesidir. Dolayısıyla adalet ilkesi bizi hüsün-kubuh meselesine götürmekte buradan da Allah'ın günahı olmayan birini ya da başkasının günahından dolayı masum bir kimseyi cezalandırmayacağı, kâfir ebeveynin çocuklarına azap etmeyeceği, teklif konusunda illetleri açıklaması gerektiği gibi alt başlıkları açığa çıkarmaktadır.³¹²

Kādî Abdülcebbâr, Allah'ın fiillerinin tümünün hasen olduğunu ve kabîh fiil işlemeyeceğini öncelikle temel bir prensip olarak benimser. Öyle anlaşıyor ki vücûb alellah tezini de bu ön kabul üzerinden inşa etmektedir. Kādî, Allah'ın mahza hasen olan fiillerini istihkakla ilişkisi bakımından ele alır. Daha önce de ifade edildiği üzere, Kādî'ya göre Allah'ın bütün fiilleri hasendir. O, Allah'ın bu hasen fiillerini aşağıda zikredilen alt kategorilere göre inceler. Buna göre, Allah'ın fiilleri, hak edene ceza vermek gibi yalnızca hasen olan fiiller, yapıldığı zaman medhi gerektirip, terk edildiğinde zemmi gerektirmeyen zâit bir sığata sahip olan hasen fiiller olarak taksim edilir. Bu bağlamda, yaratmanın ve teklifin başlaması ikinci kısma yani tefaddule örnek olarak zikredilebilir. Anlaşılabacağı üzere bu fiiller Allah'a vâcib değildir. Ancak mezkur hasen fiillere ek olarak, Allah Teâlâ'nın yapmadığı takdirde zemmi gerektiren zâit bir sığata sahip olan fiilleri vardır ki bu fiiller de vâcibtir. Bu tür fiiller ise ancak kendisini vâcib kılan şartların gerçekleşmesi ile lâzım olurlar.³¹³ Kādî Abdülcebbâr'a göre vücûbun ortaya çıkmasına

³¹¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 24.

³¹² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, s. 202.

³¹³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 53.

zemin hazırlayan temel şart ise tekliftir. Teklifte birlikte, lutuf, temkîn, ibâne, isâbe, ivaz gibi hususlar Allah’a vâcib olmuştur.

Vücûb alellah tezinin Mu‘tezile açısından ne kadar önemli olduğunu gösteren bir husus olması yönüyle aşağıda zikredilenler de oldukça önemlidir. Malumdur ki, Mu‘tezile fikriyatının temel karakteristiklerinden biri itikâdî görüşlerinin neticesinde usûl-i hamsenin oluşturulmuş olmasıdır. Hatta Mu‘tezile âlimleri kendileri dışındakileri bu esasları kabul edip etmemeleri üzerinden değerlendirirler. Bu bağlamda Kādî, karşıt görüşlerin itikâdî açıdan hangi konumda bulunabileceklerini usûl-i hamseye muhalefet etme durumlarına göre kâfir, fâsık ya da muhti’ şeklinde üç grup olarak belirler.³¹⁴

Kādî Abdülcebâr’a göre adl prensibine muhalefet edip zulüm, yalan, bir takım yalancıların elinde mûcize yaratma, babalarının günahları sebebiyle müşrik çocuklarını âhirette cezalandırma, *vâcibi ihlal etme* gibi çeşitli kötülük ve çirkinlikleri Allah’a isnat ve izâfe eden kâfir olur. Yine Mu‘tezile’nin va‘d ve vaîd konusundaki görüşlerine muhalefet ederek Allah’ın itaat edene sevap va‘d ettiğini, âsi olanı da cezayla tehdit etmediğini söylemek de küfürdür. Çünkü bu, Hz. Muhammed’in (sav) getirmiş olduğu dinde zarurî olarak bilinmesi gereken şeyleri reddetmektir. Söz konusu kişi Allah Teâlâ’nın va‘d ve vaîdde bulunduğunu ancak onun vadînden dönmesinin mümkün olduğunu, çünkü vaîdinden dönmenin kişi için lutuf olduğunu iddia ederse Allah’ı kabîh bir iş yapmakla nitelendirdiği için yine kâfir olur. Ancak Allah’ın itaat edene sevap vereceğini âsi olanı da cezalandıracağını kabul eder, Allah’ın bunlara aykırı bir davranışta bulunmayacağını da bilir ve fakat onun vaîdinin genelinde şart ve istisnaların bulunabileceğini kabul ederse o takdirde kişi muhti’ olur.³¹⁵ Görülmektedir ki adalet ilkesinin sonucu olarak kabul edilen vücûb alellah tezi, Mu‘tezile açısından neredeyse tevhid ilkesi kadar vazgeçilmez bir esastır.

Devam eden kısımda ilk olarak Kādî’ya göre hangi ilâhî fiillerin Allah için vâcib olduğu tespit edilecek ardından da söz konusu fiillerin neden vücûb alellah ilkesi içerisinde ele alındığı izah edilmeye çalışılacaktır.

³¹⁴ Kādî Abdülcebâr, *Şerh*, I, 204.

³¹⁵ Kādî Abdülcebâr, *Şerh*, I, 204.

2.1.1. Lutf

Mu'tezile düşüncesinin adl ilkesinin önemli kavramlarından biri olan lutf, Allah'ın mükellefin teklifine yönelik yapmak zorunda olduğu hususları ifade eder.³¹⁶ Tanrının fiilleri karşısında insanın fiillerinin durumu, insan fiillerine tanrının dâhil olması ve bu müdahalenin insanın âhiret ahvâli karşısında konumunu belirlemesi bakımından lutf konusu mütekellimler tarafından incelenmiştir.

Mu'tezile'ye göre insanın teklife muhatap olup üzerine vâcib kılınanları yerine getirebilmesi için mutlak bir hürriyete ve tam bir kudrete sahip bulunması gerekmektedir. Bu sebeple insanın fiilleri üç melekeyle güçlendirilmiştir: (i) İstenen fiili bilmek, (ii) fiili irade etmek, (iii) irade edilen fiile yönelik kudrete sahip olmak. İnsanın yapıp etmelerinden sorumlu olması, Allah Teâlâ'nın kulun bu mutlak özgürlüğü karşısındaki tutumu, yani insanın kudreti ile ilâhî inayet arasındaki alâka, ilâhî lutf olarak telakki edilmiştir. Dolayısıyla Mu'tezilî ulemâ, lutufla hayrı kolaylaştıran yönü kast etmektedir.³¹⁷ Bu sebeple Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'nin kahir ekseriyeti lutfun temkîn gibi Allah'a vâcib olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak Bağdat Mu'tezilesi'ne göre lutfun vâcib olmasının sebebi teklif değil aslahtır.³¹⁸

Kādî, lutfu, kişinin vâcibi seçmesini ve kabîhten kaçınmasını ya da vâcibi seçmeye ve kabîhi terk etmeye daha yakın olmasını sağlayan şey olarak tarif etmektedir. Bu bağlamda Kādî, lutfu bazen ismet bazen de tevfiğ mânasıyla kullanmıştır.³¹⁹ Söz konusu eş anlamlılığa göre lutf taate uygun olursa tevfiğ; kabîhten kaçınmaya yönelik olursa ismet olarak isimlendirilir.³²⁰

Kādî Abdülcebâr, kendisinden önceki Mu'tezile âlimlerinin, lutfu herhangi bir şart koşmaksızın mutlak olarak vâcib gördüklerini nakletmektedir. Ancak ona göre lutufla kast edilen, açıklamaya ihtiyaç duymaktadır. Kādî'nın kendisinden önceki Mu'tezile âlimlerinden ayrılan yönü de zaten lutfu mutlak olarak vâcib görmemesidir. Yani ona göre lutf, ancak bazı şartlar gerçekleştiği takdirde vücûbiyet kazanır.

³¹⁶ Orhan Ş. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları 2011, s. 388.

³¹⁷ Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, s. 386.

³¹⁸ Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, s. 396.

³¹⁹ Kādî Abdülcebâr, *Şerh*, II, 355.

³²⁰ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XIII, 15.

O öncelikle lutfu, Allah'ın fiili olarak lutuf ve Allah dışındakilerin fiili olarak lutuf şeklinde ikiye ayırır.³²¹ Allah'ın dışındaki kimselerin lufufla bulunmasının Allah'a vâcib olamayacağı açıktır. Dolayısıyla burada konumuz itibariyle böyle bir lutuf mevzumuz dışındadır. Allah'ın fiili olan lufufla gelince bu da gerçekleşme zamanına bağılı olarak vücûbiyet arz edebilir. Gerçekleşme zamanına bağılı olarak lutuf ancak ya tekliften önce ya teklife bitişik ya da tekliften sonra olur. Lutuf, teklif anında ve teklif öncesinde vâcib değildir. Teklif öncesinde vâcib olmamasının nedeni henüz teklifin gerçekleşmemiş olmasıdır. Çünkü lutuf, mükellefin illeti ortadan kalktığı zaman vâcib olur. Lufun teklif anında vâcib olmamasının sebebi ise teklifin Allah'ın doğrudan ikramı yani tefaddul olmasından kaynaklanmaktadır. Geriye tek bir ihtimal kalmaktadır ki bu da lufun tekliften sonra vâcib olmasıdır.³²² Bunun delili ise Allah'ın maksadına aykırı davranmamasıyla ilgilidir. Zira Allah, bir kulunu mükellef kıldığında, bununla amacı onu teklifle sevap derecesine ulaştırmak olduğunda ve kulun ihtiyarı ile kabîhten sakınıp vâcibi yerine getirmeye kâdir olduğunu bildiğinde, söz konusu fiili yani lufufla mutlaka vermesi gerekir. Aksi takdirde gayesi ile çelişkili duruma düşmüş olur.³²³

Kādî, bununla ilgili bir örnek vererek konuyu açıklamaya çalışır. Örneğin biri arkadaşını yemeğe davet ettiğinde, onun yemeğe iştirak etmesini ister. Fakat arkadaşının halinden yemeğe katılamayacağını anladığında, çocuğunu veya başka birini, arkadaşına göndererek bu isteğini yineler. Zira arkadaşının böyle bir davet neticesinde teklifi kabul etme ihtimali vardır. O halde bu kişi, gerçekten arkadaşının yemeğe katılmasını arzuluyorsa birini ona göndermelidir. Çünkü o, böyle yapmadığında maksadına aykırı bir iş yapmış olmaktadır. Lutuf da tıpkı bunun gibidir.³²⁴ Yani Kādî'ye göre mükellefin durumu bilindiği vakit, eğer onun yüksek bir dereceye ulaşması isteniyorsa o takdirde kul için uygun ortamın hazırlanması gereklidir.

Anlaşıldığı üzere Kādî Abdülcebbâr'a göre, lufun vâcib olmasının sebebi öncelikle tekliftir. Lufun vücûbiyeti de teklif bağlamında engelleri ortadan kaldırmak ya da mükellefi desteklemekle (temkîn) gerçekleşir.³²⁵ Tekliften doğan bir sebeple lufun

³²¹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 355.

³²² Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 357.

³²³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 358.

³²⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 359.

³²⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 336.

verilmesi ise Allah'ın adl ve hakîm olmasının bir sonucudur. Davete icabet örneği aynı zamanda teklif-lutuf ilişkisinde mükellefin durumunun da son derece önem taşıdığını göstermesi bakımından oldukça mühimdir. Nitekim Kādî Abdülcebbar, aynı argümanı lutfun vâcib olduğunu reddeden Bişr el-Mu'temir (ö. 210/825) ve arkadaşlarına karşı da kullanır.

Kādî, lutfun vâcib olmasını, mefhumun kendisinden ziyade zıddından hareketle de ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre kişinin kabîhe yaklaşmasına ve vâcibten uzaklaşmasına neden olan kabîh bir fiile yönlendirme (lutuf)³²⁶ olarak telakki edilen mefsedet'in³²⁷ kötü oluşu ile lutfun vâcib oluşu doğrudan irtibatlıdır. Çünkü eğer mefsedet'in varlığı fesadı, yokluğu da iman ve maslahatın varlığını gerektiriyorsa, o zaman mefsedet'in kötü olduğuna delâlet eden aynı zamanda lutfun vâcib olduğunu gösteren şeye işaret eder. Zira mefsedet'in kabîh olduğunu gösteren şey de lutfun vücûbiyetine delâlet eden şeyin yerine geçer. Çünkü lutuf ancak mefsedet'in ortadan kalkmasıyla gerçekleşir.³²⁸

Kādî Abdülcebbar'ın lutfun zıttı olan mefsedet kavramını temel alarak lutfun vâcib olmasını ele alması, konunun özel yapısı dikkate alındığında oldukça anlamlıdır. Mantık ve felsefenin sıkça başvurduğu hulfî kıyasın kelâma uyarlanmış halini andıran bu temellendirme, Kādî'nin kelâm yöntemiyle de uyumluluk arz etmektedir.³²⁹

Bişr el-Mu'temir, Ca'fer b. Harb (ö. 236/850-51[?]), Dırrar b. Amr gibi Mu'tezile âlimleri lutfun vücûbiyeti konusunda diğer Mu'tezile âlimlerinden farklı düşünmektedirler. Bişr'e göre, Allah katında bir lutuf olsa ve onu kâfirlere verse o takdirde kâfirler itaatkâr bir şekilde iman ederlerdi. Böylelikle âhiret âleminde devamlı

³²⁶ Kādî Abdülcebbar, mefsedeti, kabîh fiilde lutuf olarak tabir etmiştir. Ancak burada onun lutfu kast ettiği kendi terminolojisinde kullandığı olumlu anlamda lutuf değildir. Kanaatimizce o burada lufu sözlük mânâsından hareketle mecaz anlamı da kapsayacak bir şekilde kullanmıştır.

³²⁷ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 23.

³²⁸ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 170. Aynı delili İbnü'l-Melâhimî de kullanır. Çünkü lutuf vâcib olmazsa mefsedet kabîh olmaz. Oysa mefsedet'in kabîh olduğu zarûrî olarak bilinir. Dolayısıyla birinin- yani mefsedet'in- kabîh olduğunu gösteren şey diğerinin -lutfun- vâcib olmasına delalet eder. bk. İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, s. 254.

³²⁹ Mahsum Aytepe, *Kadî Abdülcebbar'da Lütuf Teorisi*, s. 207.

bir sevabı hak ederlerdi. Fakat durum böyle değildir.³³⁰ Ancak daha sonra Bîşr el-Mu'temir'in bu görüşünden vazgeçtiği de nakledilmiştir.³³¹

Anlaşıldığı üzere Bîşr ve takipçilerinin bu konudaki delili, lutfun vâcib olmasının sonucunda yeryüzünde bulunan bütün insanların Allah Teâlâ'ya itaat edip hiç kimsenin de isyana düşmemesinin gerekliliğinin doğacağıdır. Ancak realitede âsi ve kâfirler var olduğuna göre durum bu şekilde gerçekleşmemiştir. Kādî Abdülcebbâr da Bîşr'in bu görüşlerini nakletmekte,³³² bununla birlikte mükellefin durumunun Allah tarafından biliniyor olmasından hareketle Bîşr'in itirazına da cevap vermektedir. O halde lutfun vâcib olması daha önce de ifade edildiği üzere Allah'ın ilmiyle de ilgili bir yön taşımaktadır. Zira mükellefler arasında bazı kimseler vardır ki Allah onların halinden; onlara bazı lutuflar verdiği zaman vâcibi tercih edeceklerini ve kabîhten sakınacaklarını ya da bunlara daha yakın olacaklarını bilir.³³³ Buradan hareketle anlaşılmaktadır ki lutfun vâcib olmasında Allah'ın ezeli ilminde mükellefin istenen davranışlara teşebbüs etme ihtimali esas alınmıştır.³³⁴ Binaenaleyh lutfun vâcib olmasında fiilin farz ya da nafil olması arasında bir fark yoktur.³³⁵ Bu bağlamda lutfun vücûbiyetinde, teklifin, ilâhî tasarrufta tek tek insanda vereceği yanıt esas alınarak vaz edildiği söylenebilir.³³⁶

Lutuf konusunda Bîşr ile Kādî'nın görüşleri karşılaştırıldığı zaman Bîşr'in lutfa Allah'ın kudreti açısından baktığı görülmektedir. Çünkü kâfirlere ve âsilere taati seçme ve mâsiyetten uzaklaşma bakımından lutfu bulunma Allah'ın kâdir olduğu hususlardandır. Ancak insanların birçoğu küfrü ve mâsiyeti seçmektedir. Allah'ın bu insanlara lutuf vermesi onun kudreti dâhilinde olmasına rağmen o, bunu yapmamaktadır. Kādî Abdülcebbâr'a göre ise bu kudretle değil ilimle ilgilidir. Zira Allah, insanların

³³⁰ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 64-65.

³³¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 4; İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 187; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik*, s. 252.

³³² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 200; *Şerh*, II, 356. Kādî, Bîşr'in görüşlerini aktardıktan sonra o ve takipçilerinin "Ashâbu'l-lutuf olarak isimlendirildiğini beyan etmiştir. Aslında bu isimlendirme doğru gözükmemektedir. Zira Bîşr b. Mu'temir ve takipçilerin lutfun vâcib olmasını reddetmişlerdir.

³³³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 356.

³³⁴ Mahsum Aytepe, *Kadî Abdülcebbâr'da Lütuf Teorisi*, s. 205.

³³⁵ Abdüssettâr Râvî, *el-Akl ve'l-hürriyet dirâsetü fî fikri'l-Kādî Abdülcebbâr el-Mu'tezilî*, Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'd-Dirâseti ve'n-Neşr 1980, s. 362.

³³⁶ Mahsum Aytepe, *Kadî Abdülcebbâr'da Lütuf Teorisi*, s. 204.

hepsine lutufta bulunmuştur. Ancak aynı zamanda Allah kullarından hangilerinin taati seçeceğini ve hangilerinin mâsiyeti seçeceğini de bilmektedir.³³⁷

Ca'fer b. Harb ise lutfun vücûbiyetini şarta dayandırmaktadır. Bu yönüyle onun lutfun vâcib olduğunu tamamen reddettiğini söylememiz mümkün değildir. Ona göre, sevabın artması konusunda lutfun yokluğu bir sebeptir. Bundan dolayı da lutuf Allah'a vâcib değildir. Ancak bunun tersi bir durumda yani lutufla birlikte fiilin sevabı arttığında lutuf vâcib olur. Yani mükellefin lutuf bulunmaksızın iman etmesi daha meşakkatli ve bundan dolayı da sevabı daha çok olursa o zaman lutuf vâcib değildir. Kādî bu görüşü Ca'fer b. Harb'e nispet ederek aktarmakla birlikte onun da bu görüşünden rücû ettiği bilgisini de vermektedir.³³⁸

Esasen Bağdat ve Basra Mu'tezilesi'nin lutfun vâcib olması konusundaki ihtilafları aslah ve teklif ekseninde şekillenmektedir. Bağdat Mu'tezilesi lutfun vâcib oluşunun illetini aslaha dayandırmıştır. Bundan dolayı teklif, yaratma gibi hususların Allah'a vâcib olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak Basra Mu'tezilesi'ne göre lutfun vâcib olmasının illeti, kulun mükellef kılınması konusunda lutuf oluşudur. Bu sebeple Basralılar yalnızca teklife bağlı hususlarda vücûb alellah teorisini benimsemişlerdir. Bu konuda aralarındaki bir diğer ihtilaf ise teklifin lutfun vâcib olmasında bir sebep olup olmadığı sorusuna verilen cevapta görülmektedir. Bağdatlılara göre teklif, lutfun vücûbiyetinde sebep teşkil etmezken, Basralılara göre teklif, lutfun vâcib olmasının temel sebebidir.³³⁹

2.1.2. Temkîn

Kādî Abdülcebbâr'a göre teklifle ilgili konularda Allah'a vâcib görülenler, teklifin bizzat kendisi değil fakat teklifi hasen kılan yönlerdir. Çünkü teklif ancak mükellefe mahsus şartlar gerçekleştikten sonra hasen olur. Bu bağlamda teklifi güzel yapan yönler, teklife konu olan şeylerde fâilin fiili gerçekleştirmesi için ona kudret verilmesi, fiilden önce fiili işlemeye imkân verecek güdülerin sağlanması ve teklifin

³³⁷ Âişe Yusuf, *Usûlü'l-akîde*, s. 300-301.

³³⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 5.

³³⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 7.

önündeki engelleri kaldırmaktır.³⁴⁰ Bu hususlar, dini konularda Allah'a vâcib olan ilk unsur olarak telakki edilen³⁴¹ temkînin ifadesidir. Dolayısıyla temkîn yalnızca mükellefe fiil işleme kudretini verme olarak telakki edilmemiş aynı zamanda teklifin önündeki engelleri kaldırma anlamında da kullanılmıştır. O halde temkîn iki yönlü bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Eğer Allah Teâlâ mükellef kılıp teklifin önündeki engelleri ortadan kaldırmazsa bu kul için güç yetirilemeyen bir şey olur. Teklif-i mâ lâ yutak (güç yetirilemeyen bir şey ile mükellef tutmak) ise kabîhtir.³⁴²

Temkîn anlayışı gereği Kādî'ya göre teklifin hasen olabilmesi için, mükellefi fiili işleme kudreti ile destekleme (temkîn) gibi delilleri ortaya koymak da (nasbu'l-edille) Allah'a vâcibdir.³⁴³ Dolayısıyla Allah kullarını yaratıp onları teklife muhatap kıldığında kulların önündeki illetleri kaldırmak, ona vâcibdir. Engelleri kaldırmak ise mükellefin akıllı olması ve teklife konu olan fiile kâdir olmasıdır.³⁴⁴

Hem teklifi hasen kılan hem de mükellefin engellerini ortadan kaldıran yön olarak mükellefin akıllı olması Kādî'nın üzerinde özellikle durduğu konulardan biridir. Çünkü özne mükellef olabilmek için akla muhtaçtır. Zira o, akıl sayesinde emaneti iade etmenin ya da nimete teşekkür etmenin vâcib, zulmün kabîh; ihsanın ise hasen olması gibi mükellef tutulduğu şeylerin çoğunu bilir. Zira akıl insanı, istidlâl ederek aklen ve sem'an mükellef tutulduğu bilgilere ulaştırır. Ayrıca fiillerin hepsinin edasında da akla ihtiyaç vardır. Zaten mükellef akîl olmadığında sevabı ya da ikâbı hak etmesi anlamlı değildir.³⁴⁵

Mükellefin akıllı olması ile bağlantı kurulan diğer bir vasıf ise onun âlim niteliğidir. Mükellef tıpkı fiili işleme kudretine ve güdülere ihtiyaç duyduğu gibi teklifin sahih olabilmesi için mükellef tutulduğu şeyleri ve bunun dışındakilerin farkını, onların

³⁴⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî* (nşr. Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülhalim en-Neccâr), Kahire: Dâru'l-Mısıriyye 1965, XI, 371; *Şerh*, II, 342.

³⁴¹ Mahmûd Kâmil, *Mefhûmu'l adl fi tefsîril'l-Mu'tezile li'l-Kur'ân-ı Kerîm*, Beyrut: Dârü'n-Nahdati'l-'Arabiyye 1983, s. 215.

³⁴² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 430.

³⁴³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 409.

³⁴⁴ Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, Beyrut: Müessesetü'l-'Arabiyyetü'd-Dırâsiyye 1990, s. 113.

³⁴⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 375.

vasıflarını bilmeye muhtaçtır. Bu konudaki bilgi zarûrî olduğunda, Allah'ın onu kulda yaratması; mükteseb olduğu zaman ise bilgiye dair delilleri ortaya koyması gerekmektedir.³⁴⁶

2.1.3. İbâne

Teklifin gerektirdiği vâciblerden biri olarak ibâne, teklife konu olan şeylerin mükellefe açıklanması şeklinde ifade edilebilir. Kādî Abdülcebbâr, yaratıcının teklifinin geçerli ve değerli olması gerekliliği düşüncesi ile ibâne anlayışını temellendirmekte; dolayısıyla kulunu mükellef kılan Allah Teâlâ'nın teklife konu olan şeyleri ona muhakkak açıklaması gerektiğini savmaktadır. Çünkü kula mükellef kılındığı şeyler anlatılmadığı zaman mükellefiyetlerini yapması zorunlu değildir. Hatta Allah bunları kullarına açıklamadığı zaman, insanı mükellef kılması abes ve faydasız olur.³⁴⁷ Dolayısıyla teklife değer/anlam kazandıran yön onun mükellefe açıklanmasıdır. Aksi takdirde yani teklife konu olan hususlar mükellefe açıklanmadığı zaman, mükellefin teklifle amaçlanan şeyden faydalanması ve ondan hidayet bulması mümkün değildir. Oysa Allah Teâlâ'nın bu şekilde maksatsız ve boş bir iş yapması mümkün değildir. Üstelik teklife konu olan şeylerin mükellefe açıklanmaması, onların menfaatini engellemek olduğundan mükellef için zulüm olur.³⁴⁸ Şüphesiz Allah zalim olmaktan münezzehtir.

Bu konuyu şöyle bir örnekle açıklayabiliriz. Bir efendi, kölesinden bir şey yapmasını istediği zaman, bu şeyin özelliklerini ona açıklamalıdır. Şayet efendi mâhiyeti bilinmeyen bir şeyden kölesini mükellef tutsa, aslında ona zor kullanmış ve saçmalamış olur. Bu durum duyular âleminde böyle olduğu gibi gayb âleminde de aynı şekildedir.³⁴⁹

İbânenin yani teklifin açıklanmasının lüzûmiyetinin bir diğer sebebi de Allah'ın teklifinin, güç yetirilemeyen bir teklif türünün içine dâhil olmaması içindir. Nitekim baktığımız zaman, Allah bizi teklife muhatap kıldığında fiilin meydana gelmesi gereken yönü bize açıklamadığı zaman mükellef yani bizim için faydayı celb etmek ya da hidayeti

³⁴⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 371.

³⁴⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 336.

³⁴⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 336.

³⁴⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 336.

sağlamak mümkün olmayacaktır. Bu durumda o şeyi emretmek maksatsız ve faydasız bir iş olacak, hatta zulüm kapsamı altında değerlendirilecektir.³⁵⁰

Konu üzerine düşünüldüğü zaman anlaşılacağı üzere teklifin özü itibarıyla yalnızca mükellefi sorumlu tutmak olmadığı açıktır. Zira Kādî da teklifin hakikatinin yararı elde etmek zararı da def etmek için mükellefe yapması ve yapmaması gerekenlerin bildirilmesi olduğunu ifade etmiştir.³⁵¹ Bu durumda Kādî Abdülcebbâr'ın ibâneyi yani teklife konu olan hususları açıklamayı Allah'a vâcib görmesi gayet anlaşılır bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu noktada ayrıca belirtmek gerekir ki hem ibâne hem de temkîn teklif yanında lutufla ilgili bir yön de taşımaktadır. Zira ibâne ve temkîn mükellefin taate yaklaşmasını, vâcibi yapmasını ve kabîhten kaçınmasını sağlayan unsurlardan mürekkeptir. Dolayısıyla bu iki esasın yani temkîn ve ibânenin vücûbiyeti hem teklif hem de lutuf açısından geçerlilik kazanmaktadır.

2.1.4. İvaz

Modern felsefenin temel tartışma konularından biri olan kötülük probleminin önemli bir kısmı Mu'tezile düşüncesi içinde elemlere karşılık gelmektedir. Âlemde müşahede ettiğimiz, ontolojik gerçekliklerini inkâr edemeyeceğimiz elemleri açıklayabilmemizin yegâne yolu onların anlamlı olduklarını savunabilmektir. Her ne kadar biz gördüğümüz bazı elemleri açıklayabilsek de öyle elemler var ki bunları anlaşılabilir bir zemine oturtmamız mümkün gözükmemektedir. Dahası onların tanrı tarafından yaratılmış olması da elemlerin niçin var olduğu sorusuna cevap vermeyi daha girift bir hale getirmektedir.

Kādî Abdülcebbâr da elemlerin varlığını kabul etmiş ve bu elemlerin ancak hasen olduğunda izahâtının yapılabileceğini iddia etmiştir. Ona göre elem ancak istihkak olduğunda ve yarar sağladığında hasen olmaktadır.³⁵² Elemlerin hasen olması ise onların tanrının fiili olmasını mümkün kılmaktadır. Böyle bir mantıkî yol izleyerek yani elemin

³⁵⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 337.

³⁵¹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 339.

³⁵² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 387.

onu çekene acı vermesinin, kötü olduğu anlamına gelmeyeceği, nihayetinde hasen olabileceği ve hasen olan bir şeyin de Allah’a izâfesinin imkânı şeklindeki bir yaklaşım esasen Kādî Abdülcebbâr’da ivaz nazariyesi ile ortaya konulmaktadır. Bu teori Kādî’ya ilâhî adaleti zedelemekten elemeleri açıklama imkânı vermektedir. Bu mânada ivaz, elemelerin reel dünyada var olmalarını geçerli ve değerli bir zemine yerleştiren bir bedel teorisi şeklinde tanımlanabilir. Ancak ivazın literatürde kazandığı mâna, tazîm ve iclâl yolu ile olmaksızın hak edilen her türlü menfaattir.³⁵³

İlâhî adalet anlayışının bir gereği olarak Allah’ın elem vermesinin bir amaca yönelik bulunduğunu ifade eden Mu’tazile’ye göre ivaz vermeksizin elem varlığı zulüm; itibar³⁵⁴ olmadan elem varlığı ise abestir. Abes ve zulüm ise Allah hakkında imkânsızdır.³⁵⁵

Kādî Abdülcebbâr’a göre de elemeler karşılığında ivaz vermek Allah’a vâcibtir. Zira Allah’ın insanlara ivaz vermeksizin elem vermesi zulüm; lutuf ve maslahat olmaksızın elem vermesi ise abestir.³⁵⁶ Kādî, *el-Muğnî*’den farklı olarak *Şerh*’te elemi abes olmaktan çıkaran yönün itibar (ibret) olduğunu ayrıca zikretmiştir.³⁵⁷ Ancak lutuf, maslahat ve itibar kavramlarının, elem anlam kazanması ve gayesiz olmadığını göstermesi noktasında aynı hedefe ulaştırdığı düşünüldüğünde, farklı durumlar için değişik kavramlar kullanılsa da asıl maksadın tek bir anlam ve hedefin varlığının bulunması olduğu görülmektedir. Dolayısıyla farklı isimlendirmenin bu anlamda önemli bir etkisi bulunmadığı söylenebilir.

İfade edildiği üzere ivaz ve elem arasındaki irtibat ivazın vücûbiyetine zemin hazırlamaktadır. O halde diyebiliriz ki müşahade edilen elemelerin zulüm olmaması için bu elemelerin karşılığında o acıya denk gelecek biçimde Allah’ın mahlûkata ivaz ödemesi gerekir. Ancak insan zihninin “elem” ismini verdiği her şeye ivaz verilme zorunluluğu da yoktur. Yani ivaz da mutlak olarak Allah’a vâcib değildir. Verilmesi bazı şartlara

³⁵³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 312.

³⁵⁴ Kādî Abdülcebbâr’ın terminolojisinde itibar, imtihan anlamına gelmektedir.

³⁵⁵ Âişe Yusuf Mennânî, *Usûlü’l-akîde*, s. 304.

³⁵⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 389.

³⁵⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 298.

bağlanmış olmakla birlikte ivaz, mükellef ya da gayri mükellef bir başka açıdan sevap ya da ikâb ehli olup olmaması fark etmeksizin mahlûkatın hepsine ulaşabilen bir menfaattir.

Allah Teâlâ elemeleri ya mükellef olana ya da gayri mükellef olana verir. Şayet bu elem mükellef olmayana ilişir ise bu acının karşısında Allah'ın ona ivaz ödemesi gerekir. Eğer bu elem, mükellef olana ulaşırsa bu takdirde elemin, mükellef için lutuf olması yeterli değildir. Buna ek olarak elemelerin karşılığında ivaz verilmesi de gerekir.³⁵⁸

Bu bağlamda Kādî elemeleri tek tek tikel örnekler üzerinden inceleyerek her biri üzerinde sahip olduğu prensibin ne şekilde gerçekleştiğini ortaya koymuştur. Buna göre şayet elem insan tarafından meydana gelirse yapılan şey ya hasen olur ya da kabîh olur. Kendini öldürmek, başını yarmak, bir uzvunu koparmak gibi elemin kötü olması durumunda ne Allah'a ne da başka birine ivaz gerekmez.³⁵⁹ Çünkü burada acıyı insan kendine bizzat vermiş ve bunun sonucunda da kabîh bir durum ortaya çıkmıştır.

Elemin hasen olması durumuna gelince, fiilin ivazı gerektirebilmesi için, o elemin Allah tarafından verilmesi ve elemin ortadan kalkması için insana zor gelen bir durumun bulunması gerekir. Kendi iradesi dışında hasta olan bir kimsenin iyileşmek amacıyla acı ve sevimsiz ilaçları içmesi buna benzetilebilir. Bu durumda Allah'a ivaz ödemek gerekir. Çünkü insan, o ilaçları içmeye mecbur kalmıştır.³⁶⁰ Zira görüldüğü üzere burada hastalığın meydana gelmesinde kişinin herhangi bir etkisi bulunmamaktadır.

Eğer elem bir başkası sebebiyle meydana gelirse hasen olması durumunda yine ivazı gerektirme şartlara bağlanmıştır. Burada ivazın gerekmesi insanın kendi iradesi dışında gerçekleşen elemeler dolayısıyladır. Örneğin tevbe eden birine had cezasının uygulanmasını ele alabiliriz. Tevbe eden kimseye Allah'ın ivaz ödemesi gerekir. Zira kişi yaptığı hatadan dolayı hem tevbe etmiş hem de yaptığı hatanın bedelini ödemiştir. Burada dikkat çeken bir diğer husus da elemi verenin aslında Allah değil insan olmasıdır. Ancak devlet başkanının haddi uygulamasının amacı Allah'ın emrini yerine getirmektir. Bundan dolayı elem veren devlet başkanı olsa bile ivaz Allah'a gerekir. Çünkü ivaz, elemin fâilinden, onu mübah, mendub ve gerekli sayan dolayısıyla yapmaya mecbur edene

³⁵⁸ Kādî Abdülcebbar, *Şerh*, II, 298.

³⁵⁹ Kādî Abdülcebbar, *Şerh*, II, 324.

³⁶⁰ Kādî Abdülcebbar, *Şerh*, II, 326.

intikal eder.³⁶¹ Hayvanların boğazlanmasında ve kurban edilmesinde de benzer bir durum vardır. Boğazlamak ya da kurban etmek suretiyle onlara elem veren biz olsak da, hayvanların kesilmesini ya da kurban edilmesini bizden isteyen Allah'tır. Bundan dolayı da hayvanlara ivaz ödemek bize değil Allah'a gerekir.³⁶²

Özetle, dünyada var olan elemelerin anlamını ortaya koymak için Mu'tezile kelâmcıları tarafından geliştirilen ivaz teorisine göre, eğer elem kulun yaptığı bir günaha karşılık olarak gerçekleşmişse bunun bedelini vermek Allah'a vâcib değildir. Zira burada istihkak söz konusudur. Ancak bir günaha karşılık olmaksızın Allah tarafından bir elem veriliyorsa bu eleme karşılık ivaz vermek vüçûb alellahtır. Mu'tezile düşüncesinde özellikle Bağdat ekolünde kulun hak etmediği bazı elemeler sonucunda ivazı hak etmesi onların aslah düşünceleri ile de yakından ilgilidir. Çünkü aslah, kul için en iyi ortamı hazırlamayı ve kulun menfaatlerini ön planda tutmayı gerektirir.³⁶³

İvaz hususunda Mu'tezile'de hâkim olan kanaatten farklı olarak Abbâd b. Süleyman'a göre Allah'ın ivazsız olarak elem vermesi hasendir. Zira ona göre elemnin hasen olmasının yönü itibardır.³⁶⁴ Dolayısıyla Abbâd'a göre elemnin hasen olması için ivaza ihtiyaç yoktur. Böyle bakıldığında onun Allah'ın ivaz vermesini vâcib olarak görmediği çıkarımına varılabilir.

İvazla bağlantılı olarak bahsetmemiz gereken bir diğer teori ise yarattıkları arasında Allah'ın adaleti sağlaması olarak ifade edilen intisâftır. Bilinmektedir ki yaşadığımız âlemde mutlak adalet, çeşitli faktörler sebebiyle tam olarak gerçekleşmemekte ve bazı durumlarda mazlum hakkını alamamaktadır. Şüphesiz ilâhî adaletin eksiksiz olarak vuku bulacağı yer ahirettir. Kādî'ya göre Allah Teâlâ, alamadığı hakkını, zalimden alarak âhiret yurdunda mazluma verecektir. Zira bu hikmetin gerektirdiği bir vâcibtir. Buna delâlet eden şey, tıpkı yetimin velisi ya da çocuğun müdebberi gibi Allah Teâlâ'nın da kendi nizâmında kulları için faydalı olanı yapması ve zararlı olanı engellemesidir.³⁶⁵ Şayet intisâf Allah'a vâcib olmasaydı mazlumin hakkı

³⁶¹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 326.

³⁶² Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 326.

³⁶³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 342.

³⁶⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 306.

³⁶⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 526.

zayı olurdu. Çünkü mazlum kendi hakkını eksiksiz olarak almaya muktedir olmadığı zaman, zalimin, ona hakkını tam olarak teslim etmesi mümkün değildir.³⁶⁶

2.1.5. Peygamber Göndermek

Allah-insan arasındaki ilişkinin kurulmasında etken fiil olan nebi göndermek, Mu'tezile düşüncesinde müstakil bir başlık olarak incelenmemiş ancak adalet prensibi ile ilişkisi bakımından adl ilkesi altında ele alınmıştır.

Mu'tezile'ye göre ilâhî lutfâ bağlı olarak peygamber göndermek aklen Allah'a vâcibtir. Çünkü resullerin gönderilmesi ilâhî ilmin gerektirdiği, insanların yararına olan bir durumdur. İlâhî inâyeti destekleyen kâmil bir nizam ve şâmil bir maslahat için adaletin ilkelerini insanlara ulaştıracak nebinin varlığının zorunluluğu gibi onun gönderilmesi de vâcibtir.³⁶⁷

Kādî Abdülcebbâr da nübüvveti ilâhî adaletin gereği olması bakımından ele almıştır. Peygamber göndermenin hasen bir fiil olduğuna dikkat çekmiş³⁶⁸ onun vücûbiyetini ise lutuf, maslahat ve teklif gibi birkaç noktadan hareketle temellendirmeye çalışmıştır.³⁶⁹

Peygamber göndermenin vâcib olmasında temel gerekçe lutuf ve maslahattır. Daha önce de ifade edildiği üzere kulu vâcibe ve taate yaklaştıran, onu kabîh olandan uzaklaştıran şey lutfudur. Teklifle hedeflenen sevabın gerçekleşmesi amacıyla, teklife engel olacak her türlü mâninin ortadan kaldırılması ya da kul için temkînin sağlanmasının vâcib olması nasıl ki teklifi hasen kılan bir yön ise aynı gerekçe peygamberin gönderilmesini de hasen kılan yöndür. Yani peygamber, mükellef için sorumlu tutulduğu şey hususunda mükellefe güç ve imkân sağlamaktadır. Ayrıca peygamber göndermenin hasen olmasıyla vâcib olması arasında da bir iktiran vardır. Yani hasen olmak vâcib

³⁶⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 528.

³⁶⁷ Abdüssettâr Râvî, *el-Akl ve'l hürriyet*, s. 326-327.

³⁶⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî* (nşr. Mahmûd Hudayri, Mahmûd Muhammed Kâsım), Kahire: Dâru'l-Mısriyye 1965, XV, 19.

³⁶⁹ Nübüvvetin gerekliliği modern çalışma konularının başında gelmektedir. Bu doğrultuda Kādî Abdülcebbâr'a göre nübüvvetin gerekliliği de ele alınmıştır. Araştırma neticesinde adalet, lutuf, maslahat, hikmet ve akla ışık tutması bakımından peygamber göndermenin Kādî tarafından vücûb olarak kabul edildiği ifade edilmiştir. Daha fazla bilgi için bk. Adile Tahirova, *Kādî Abdülcebbâr ve Ebû'l-Muîn en-Neseî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliliği*, MÜSBE, basılmamış doktora tezi, İstanbul 2004, s. 39-53.

olmayı doğurur. Nitekim “Peygamber göndermek ne zaman hasen olur işte o vakit vâcibtir.” sözü bu gerçekliğe işaret etmektedir.³⁷⁰

Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki bi’setin hasen olması Kādî’ya göre, lutufla ilgilidir. Bu minvalde lutuf ise gönderilen şeriate bağlanmak ve onu ikâme etmekle gerçekleşmektedir.³⁷¹ Zira peygamberler vasıtasıyla mükellefin taate ve vâcibe yaklaşması mümkündür. Yine Kādî Abdülcebbâr’a göre, Allah, ancak peygamberler vasıtasıyla bilenebilecek maslahatları ulaştırmak için peygamber göndermiştir. O halde ümmetin maslahatları ancak onlarla sağlandığından peygamberlerin gönderilmesi maslahattır. Maslahatın ortaya çıkardığı sonuç ise salaktır.³⁷²

Peygamber göndermenin sebeplerinden biri de Kādî Abdülcebbâr’a göre insan aklının hükümlerdeki tafsilatları bilme yetisinin olmamasıdır. Her ne kadar akıl, nimet verene teşekkür etse ya da Allah’a ibadet etmeyi gerekli bir prensip olarak bilse de bunu nasıl yapacağını kendi kendine bilme imkânı yoktur. Bu bağlamda ibadet olarak sayabileceğimiz fiillerin özelliklerini, şartlarını, vakitlerini veya bu ibadetlerin mekânlarını bilmesi söz konusu değildir. Örneğin, taharet olmaksızın namazın ibadet olamayacağına, nahr (kurban kesme) günlerinde orucun ibadet sayılamayacağına ya da bir yıl geçmeden zekât vermenin vücûbiyetinin oluşmamasına akıl delâlet edemez.³⁷³ İşte tam bu noktada peygamber, insanlara yapması gereken fiiller hususunda ayrıntılı bilgileri verir.

Yukarıda zikredilen sebebin bir sonucu olarak peygamber göndermenin vâcib olmasının bir diğer nedeni de şeriatı bildirmektir. Çünkü dinî kuralları öğrenmek kulların salahıdır. Kulların salahına olduğu için Allah’ın şeriatı öğretmesi gerekmektedir.³⁷⁴ Üstelik teklifle amaçlanan şeyin eksiksiz bir şekilde gerçekleşmesinin yolu da peygamber göndermektir. Allah’ın bize şeriatı öğretmesi ise yalnızca muciz bir ilimle desteklenmiş

³⁷⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 63.

³⁷¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 22.

³⁷² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 302.

³⁷³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 28.

³⁷⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 421.

peygamberle mümkün olduğu için Allah'ın peygamber göndermeyi ihlal etmemesi gerekmektedir.³⁷⁵

Yine insanlar akıl yoluyla bazı fiillerin hasen ya da kabîh olduğunu bilseler de bu durum tüm fiiller için geçerli değildir. Her ne kadar maslahatın vücûbiyeti ve mefsedetın kabîh olması aklen bilinse de akıl, tikel olarak fiillerin maslahat ya da mefsedet olmasına hükmedemez. Allah Teâlâ bu tür fiillerin hükümlerini bildirmek için de peygamberler gönderir.³⁷⁶ Dinî hükümleri insanlara bildirmenin yolu yukarıda da işaret edildiği üzere peygamber göndermektir. Dolayısıyla Allah, peygamber göndermenin mükelleflerin salahına olduğunu bildiğine göre bunu yapması vâcibtir.³⁷⁷

Her ne kadar şimdiye kadar yapılan açıklamalarda mutlak olarak peygamber göndermenin lüzumundan bahsetsek de aslında Kādî Abdülcebbâr'a göre "peygamber gönderme"nin şarta bağlı olarak vâcib olduğunu da vurgulamak gerekmektedir. O, bu hususu, mükelleflerin durumlarının farklılığından hareketle bir temellendirme yaparak açıklamaktadır.

Bu bağlamda öncelikle belirtmek gerekir ki Kādî, akılla sorumlu olduğu bütün hallerde itaat halinde olacağı bilenen bir kişiye peygamber gönderilmesini gerekli görmez. Aynı şekilde her durumda âsi olacağı bilinen kişiye de peygamber gönderilmesine gerek yoktur. Ancak bazı peygamberlerin şeriatine uyacağı, taati seçip günahlardan uzak duracağı bilinen kişiler için peygamber gönderilmesi hasen hatta vâcibtir. Bu grup insanlar ise iki kısımdır: Birincisi peygamberin şeriatini bizzat müşahade ederek dini kabul etmede kendileri için salah bulunanlardır. Peygamber bu kimselerin zamanında gönderilmelidir. Yani peygamber göndermenin vâcib olduğu topluluk zikredilen gruptur. İkincisi ise peygamberlerin şeriatleriyle amel ve maslahatın kendileri için söz konusu olduğu topluluktur. Bu kimselere dinin hükümlerinin haber yoluyla ulaşması mümkündür. Ancak bu kimselerin zamanında peygamber göndermek gerekli değildir.³⁷⁸ Zira her iki konumda da mükellefin halinden, bazı şeriatlere

³⁷⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 423.

³⁷⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 425.

³⁷⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, s. 236. Kādî, *Şerh*'te salah prensibinden hareketle peygamber göndermeye ek olarak kulları ibadete çağırmanın da Allah'a vâcib olduğunu ifade eder. bk. Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, I, 200.

³⁷⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, s. 236-237.

tutduğunda kendisi için faydanın olduğu bilinir. Çünkü mükellef, peygamberin varlığı durumunda vâcibi seçer ve kabîhten uzak olur. Ancak peygamber olmasaydı mükellef için söz konusu durumlar gerçekleşmeyecekti.³⁷⁹

Kādî'nın ifadelerinden anlaşılmaktadır ki bugün bizim içinde bulunduğumuz topluluğa peygamber göndermek Allah için bir vücûbiyeti ifade etmemektedir. Zira biz, Hz. Peygamber'in (sav) şeriatini yani İslâm'ın hükümlerini rivayet yoluyla almış bulunmaktayız. Yine vurgulanmalıdır ki peygamber gönderilmesi gereken topluluk aslında içinde itaatkâr ve âsilerin yani iyi ve kötülerin bulunduğu topluluktur. Bu realite, yaşadığımız dünyada karşılık bulan gerçekliğin tezahürüdür. Çünkü bütün mahlûkatın itaat içinde bulunması ya da hepsinin isyan halinde olması Allah'ın mükellef kılmadaki gayesi ile çelişeceğinden dolayı pratik olarak imkânsızlık içermektedir.

Topluluklara gönderilen peygamberin sayıları da vücûba konu olması bakımından Kādî Abdülcebâr tarafından ele alınmıştır. Bu sayıların tespitinde de insanların maslahatı göz önünde bulundurulmuştur. Buna göre, eğer cemaat için tek bir peygamber gönderilmesinin onlar için maslahat olduğu görülürse Allah Teâlâ'nın bizzat o peygamberi göndermesi gerekir. Ancak o toplumun maslahatı iki peygamberin gönderilmesini gerektiriyorsa Allah Teâlâ'nın iki peygamber göndermesi gerekir. Bunu ihlâl etmesi mümkün görülmez. Hatta maslahatımız için bir topluluğun peygamber olarak gönderilmesi gerekirse onların hepsinin gönderilmesi gerekir.³⁸⁰ Kādî'nın ortaya koymuş olduğu bu ilke, bir topluluğa aynı anda iki peygamber göndermenin makul bir zeminini de oluşturmaktadır. Burada peygamberin sayısı bakımından temel olarak kabul edeceğimiz husus peygamber gönderilen toplumun maslahatıdır.

Nübüvvet meselesiyle ilgili olması yönüyle Kādî Abdülcebâr'ın üzerinde durduğu bir diğer konu da Allah'ın peygamberi nefrete sebep olan şeylerden uzak tutması gerektiğidir. Zira daha önce de ifade edildiği üzere ümmetin maslahatları ancak onlarla sağlandığından peygamberlerin gönderilmesi maslahattır. Maslahatın ortaya çıkardığı sonuç ise salâhtır. Salâh olan bir şeyin de Allah tarafından en kuvvetli yön ile gerçekleştirilmesi gerekir. Bu yön ise peygamberin kabulüne mükellefin yakın olmasının

³⁷⁹ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XV, 97-98.

³⁸⁰ Kādî Abdülcebâr, *Şerh*, II, 441.

sağlanmasıdır.³⁸¹ Bu sebeple Allah'ın, peygamberini kabulünü zorlaştıran fiillerden uzak tutması îcab eder. Şayet bunu yapmazsa mükellefin peygamberi kabulü zorlaşır.³⁸² Çünkü insan tabiatı isyanlarla kirlenmemiş ve büyük günah işlememiş kimseyi kabule yatkındır. Bundan dolayı Allah'ın, elçisini hırsızlık, yalan gibi nefreti gerektiren kabîh hallerden³⁸³ ve büyük günahlardan koruması gerekir.³⁸⁴

2.1.6. Yarattıklarına Rızık Vermek

Kādî Abdülcebâr'a göre rızık, teklif ve lutufla bağlantısı yönüyle vücûb alellah olarak kabul edilmiştir. Zira teklif gerçekleştiğinde rızıklar Allah'tan bir lutuftur. Dolayısıyla rızık yok olması mükellef için fesadın ortaya çıkmasıdır. Durum böyle olunca ister mükellef ister gayri mükellef olsun kulu rızıklandırmak Allah'a vâcibtir. O halde rızık vücûbiyetinin öncelikli sebebi teklifin mükellefe sunulmasıdır.³⁸⁵ Bununla birlikte kula rızık vermenin onun için mefsedet olduğu bilinirse o zaman rızıktan mahrum etmek de Allah'a vâcib olur.³⁸⁶

Kādî Abdülcebâr bu düşüncesini hem Kur'ân-ı Kerîm'e hem de konuyla ilgili bir hadise dayanarak temellendirmiştir.³⁸⁷ Delil olarak kullanılan âyette şöyle buyrulmaktadır: "Eğer Allah, kulları için rızıkı yaysaydı elbette onlar yeryüzünde azardı."³⁸⁸ Hz. Peygamber'den (sav) rivayet edildiğine göre Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Bazı kullarım ancak fakirlik ile ıslah olur. Şayet onları zengin kılsaydım bu onları kötü yola sevk ederdi. Bazı kullarım da ancak zenginlik ile ıslah olur. Eğer onları fakir kılsaydım bu onları kötü yola sevk ederdi."³⁸⁹

Kādî'nın bu istidlâlinde anlaşılmaktadır ki o, rızık ve kulun yararı (salah) arasında bir bağlantı kurmuştur. Dolayısıyla yine Kādî Abdülcebâr'a göre mutlak olarak

³⁸¹ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XV, 302.

³⁸² Kādî Abdülcebâr, *Şerh*, II, 437.

³⁸³ Kādî Abdülcebâr, *Şerh*, II, 437.

³⁸⁴ Kādî Abdülcebâr, *Şerh*, II, 438. Kādî Abdülcebâr, peygamberin nefret uyandıran şeylerden uzak tutulmasını "ve-ce-ce alâ" ile değil "ve-ce-be en" ile ifade etmiştir. Dolayısıyla Kādî Abdülcebâr'ın, Allah'ın peygamber göndermesi ile peygamberini korumasını aynı konumda görmediği de anlaşılmaktadır.

³⁸⁵ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, 47.

³⁸⁶ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, 47.

³⁸⁷ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, 47.

³⁸⁸ eş-Şûrâ, 42/27.

³⁸⁹ İbn Ebi'd-Dünyâ, *Mecmûatü Resâili-bni Ebî'd-Dünyâ: el-Evliyâ* (nşr. Ebû Hâcer Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye 1413/1993, s.9.

rızık vermek Allah’a vâcib değildir. Nitekim onun aşağıda alıntıladığımız pasajı da buna işaret etmektedir:

“Bundan sonra, dini konular dışında aslahın vüçûb alellah olmadığını delillendireceğiz. Bu sebeple dinî konular dışında yani dünyevî alanlarda aslahın vâcib olduğunu söylemek doğru değildir. Zaten, rızıklandırmaması sebebiyle zararın meydana gelmediği durumlarda veya aslahı yapmadığında Allah zemmi ve noksanlığı hak etti demek de doğru değildir. Çünkü meydana gelen zarar ya da zararın sebebi Allah tarafındandır. Ne zaman ki durum bizim dediğimiz gibi olur, -yani rızık verilmemesinde bir mefsetet ortaya çıkarsa- Allah Teâlâ’nın indirmiş olduğu zararı gidermek için rızık vermesi kendisine vâcibtir. Ki bu zararda bazı mükellefler için maslahatın bulunması da imkânsız değildir. Böylece Allah’ın bu zararı ya da bu zararın sebebinin yapılması hasen olur.”³⁹⁰

Burada işaret edilmesi gereken mühim bir husus bulunmaktadır. Pasajda zikredilen, zararın Allah tarafından meydana gelmesi, kabîh bir durum gibi algılanabilir. Oysa daha önce de ifade edildiği üzere Kādî Abdülcebbar’a göre Allah kabîh bir fiil işlemez. O halde buradaki zarar, kabîh bir eylem olmayıp kendisinde hasen yön bulunan elemeler gibidir.

Kādî Abdülcebbar’ın, kulun helak olma tehlikesi ile karşılaştığında rızık vermenin Allah için vâcib olduğunu, rızık kul için şer olması durumunda ise Allah’ın onu rızıklandırmaktan mahrum etmesi gerektiğini savunması isabetli olmayan bir görüş olarak değerlendirilmiştir. Açlıktan ölen insanların varlığından dolayı, müellifin düşüncesinin hatalı olduğu beyan edilmiş ve Kādî’nin söyledikleri doğru kabul edildiği takdirde Allah’ın insanların açlıktan ölmemesi için onları rızıklandırması gerektiği fikrine ulaşılmıştır.³⁹¹ Kādî Abdülcebbar’a buna benzer bir soru takdim edilmiştir. Buna göre muarız, rızık engellemenin kul için salah olduğu düşüncesini ve zararın mahlûkatla ilişkisinin sürdürülmesinin Allah’ın hasen fiili olarak görülmesini eleştirir. Sorunun cevabında Kādî’nin ivaz ve rızık arasında bir ilişki kurduğu görülmektedir. Zira Allah

³⁹⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 47.

³⁹¹ Fatih Yeşiltaş, *Bâkullânî ve Kadî Abdülcebbar’a Göre Rızık ve Ecel Problemi*, MÜSBE, basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul 2007, s. 103.

Teâlâ, rızkın kaybedilmesiyle zararın meydana gelmesi arasında bağlantı kurarak, kulun salahına olduğu için kuldan rızkı talep etmesini engelleyebilir. Ancak bundan dolayı kula ivaz vermesi de gerekir. Bu durum maslahat olduğunda, hastalıkların hasen olması gibidir. Ancak rızkın verilmesi konusunda fesadın meydana gelmesinde ve zararın nefisten izâle edilmesiyle bağlantılı olduğu bilinen bir yönde insanlardan rızkı talep etmek mübah olduğunda, Allah'ın ivaz vermesi vâcib değildir. Fakat rızkın verilmesi ya da ondan mahrum edilmesi konusunda salahın meydana gelmesinde, salah ve fesadın bu konuda teklifle ilişkisi kalmaz. Böylece Allah Teâlâ, onu rızıklandırması ya da mahrum etmesi konusundan tefaddulde bulunmuş olur. Çünkü bu konuda rızık vermek ya da vermemek vâcib değildir. Bu konumda verilen şey nimet olur. Nimet konusunda da Allah Teâlâ'nın tefaddulde bulunması gerekir.³⁹²

2.1.7. Kulun Tevbesini Kabul Etmek

Mu'tezile düşüncesinde incelikte ele alınan konulardan biri de tevbedir. Kādî Abdülcebbar da tevbe bahsini eserlerinde geniş ve çok yönlü bir şekilde tartışmıştır. Tevbenin mahiyeti, tevbe-i'tizar ilişkisi, hangi günahlardan tevbe edilmesi gerektiği, tevbe etmenin vâcib olması, tevbenin ikâbı ve zemmi düşürmesi, tevbenin kabulü gibi meseleler bu başlık altında ele alınmıştır.

Burada, ilk olarak Kādî Abdülcebbar'a göre tevbe ve i'tizar kavramlarını kısaca açıklamak yerinde olacaktır. Buna göre tevbe, hak edilen zemmi ve ikâbı ortadan kaldıran bir isimdir. İ'tizar ise özrümüzü kabul etmesini istediğimiz kişiye karşı yapmış olduğumuz kötülük sebebiyle hak edilen zemmi izâle eden bir isimdir. İsimler farklı olsa da onlar cins olma noktasında birdir. Bu sebeple onların hükümlerinde de neredeyse farklılık yoktur. Çünkü onlardan her biri ilintili olduğu şey hususunda müstehak olanı ortadan kaldırır.³⁹³

İ'tizar ile tevbe arasındaki farka gelince tanımlardan da anlaşılmaktadır ki, tevbe hem cezayı hem de zemmi yok ederken; i'tizar yalnızca zemmi ortadan kaldırmaktadır. Nitekim Kādî Abdülcebbar da i'tizarın ikâbı ortadan kaldırmadığını, ikâb ve zemmin

³⁹² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 47.

³⁹³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 311.

ikisini birden izâle edenin ancak tevbe olduğunu belirtmiştir.³⁹⁴ Yine onların ikisi arasındaki farklardan biri de, tevbenin Allah ile kul arasındaki ilişkiden dolayı gerekmesi; i'tizarın ise mahlûkat arasında geçen şeyden dolayı gerekmesidir.³⁹⁵

Tevbe etmenin ve i'tizarın kula vâcib olduğu, Kādî Abdülcebbâr tarafından kabul edilmiştir. Nitekim Kādî'ya göre zararı def etmenin vâcib olduğu bilinmektedir. Mükellef bir fiili işlediğinde ya da yapması gereken bir fiili ihlal ettiğinde zemmi ve ikâbı hak eder. Bu fiillerden dolayı kişinin kendisi hakkında terettüp eden yergiyi ve cezayı ortadan kaldırmasının yegâne yolu ise tevbe etmektir.³⁹⁶

Tevbenin kabul edilmesinin vâcib olmasına gelince bu da Mu'tezilî âlimlerin ittifakla kabul ettikleri bir vâcib değildir. Ancak Fahreddîn er-Râzî, Mu'tezile ulemâsının tevbenin kabulünün vücûbiyetini aklen temellendirdiklerine işaret etmiştir.³⁹⁷

Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'de tevbe bahsini incelemesine rağmen tevbenin kabulüne değinmez. Ancak *el-Muğnî*'de tevbenin kabulünün vücûbiyetini müstakil bir fasıl altında ele alır.³⁹⁸ Ayrıca vücûb alellahın ancak teklifle birlikte doğacağını belirttiği yerlerde de bu başlığın altına girecek olan fiilleri zikretmesine rağmen buralarda tevbeye yer vermez. İncelendiği kadarıyla *el-Muğnî*'de de tevbenin kabul edilmesini “ve-ce-be alâ” ile kullanmaz. Fiilin harfî cersiz kullanımını tercih eder. Yine tespit edilebildiği kadarıyla o, sadece *Şerh*'in “Fâsıkların Cehennemde Sürekli Kalması” babında, tevbeye atfedilecek bir şekilde “ve-ce-be- aleyhi” ifadesini kullanır.³⁹⁹

³⁹⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 318.

³⁹⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, s. 234.

³⁹⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 325. Kādî, *Şerh*'te, bir kimsenin bir itikata inanıp sonra inandığı itikadın fâsid, bâtil ve hatalı olduğunu öğrenirse o kişinin tevbe etmesinin vâcib olduğunu belirtir. bk. Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 685. Hangi günahlardan dolayı kişinin tevbe etmesinin vâcib olduğunun da ayrı bir tartışma konusu olduğuna işaret etmek gerekir.

³⁹⁷ Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihi'l-Gayb* (trc. Suat Yıldırım, Lutfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru), Ankara: Akçağ Basın Yayın Pazarlama 1991, XII, 168. Fahreddîn er-Râzî, tevbeyi kabul etmenin aklen değil Allah'ın vaadi, lutfu ve ihsanı itibarı ile vâcib olduğunun âlimler tarafından kabul edildiğini de ekler. Ayrıca o, Mu'tezile mütekelimlerinin büyük günahlardan kaçınıldığında küçük günahların da bağışlanacağını vâcib olarak kabul ettiğini nakleder. bk. Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, VII, 548.

³⁹⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 337-344. Söz konusu başlık: في بيان وجوب قبول التوبة

³⁹⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 597.

Aslında Kādî Abdülcebbâr'ın adalet anlayışı ve vücûb alellah tezi ile ilişkisi bakımından tevbenin kabulünün vâcib olmasını savunması uzak bir ihtimal değildir. Nitekim İbnü'l-Melâhimî de Kādî Abdülcebbâr'ın, “Şeyhlerimiz, mükellifin tevbe edeni cezalandırmasının hasen olmadığı konusunda ittifak etmişlerdir. Şayet tevbesinden sonra kişi cezalandırılırsa bu zulüm olur.” dediğini nakleder.⁴⁰⁰ Buradan hareketle, Kādî Abdülcebbâr'a göre Allah'ın kabîh fiil işlemeyeceği tezi de göz önünde bulundurulduğunda, Allah Teâlâ'nın tevbe edeni cezalandırması kabîh bir fiil olduğundan kulun tevbesinin kabul edilmesi de vücûbiyet doğurmaktadır.

Tam da bu noktada akla tevbenin kabul edilmesi neden tefaddul olmasın? şeklinde bir soru gelmektedir. Nitekim Bağdat Mu'tezilesi, Allah'ın tevbeyi kabul etmesi ve ikâbı düşürmesinden dolayı teşekkürü hak ettiğini ifade eder. Çünkü onlara göre vâcib olan bir fiilden değil tefaddul olan bir fiilden dolayı teşekkür hak edilir. Ancak İbnü'l-Melâhimî onlara şöyle diyerek itirazda bulunur: “Tefaddulün vücûb yönü sâbit olduğu zaman, teşekkürü hak eder. Görmez misiniz? Çocuğunu terbiye eden bir baba -ki onu terbiye etmek babaya vâcibtir- da teşekkürü hak eder. Tevbeden sonra ikâbın düşmesi de tıpkı böyledir. Lutuf, sevab gibi fiiller de Allah'a vâcib olmasına rağmen Allah da bu fiillerinden dolayı teşekkürü hak eder.”⁴⁰¹

Ancak Kādî'ya göre, tevbenin vücûbiyetini delillendirmede en önemli unsur tevbenin kabulünün teklifle ilişkisidir. Kādî Abdülcebbâr'ın bu tercihi, yani teklif ile ilişkilendirmesi, söz konusu ilâhî fiilin vücûb alellah olarak görüldüğüne işaret eder. Aynı zamanda tevbenin kabulünün vücûb alellah olarak görülen diğer ilâhî fiillerle aynı zemine oturması da sistem açısından tutarlılığı sağlar.

Buna göre eğer tevbenin kabulü vâcib olmasaydı, ikâbı hak eden kimsenin tekliften dolayı kınanması Allah için kabîh bir fiil olurdu. Çünkü ibadetlerle mükellef tutmanın amacı, ancak teklif sayesinde sevaba ulaştırmak içindir. Eğer kişinin tevbesi kabul edilmezse onun teklifi hasen olmaktan çıkar. Zira onun için artık sevap kazanmaya bir yol yoktur. Oysa sevabın artmaması da kabîhtir.⁴⁰² İbnü'l-Melâhimî de benzer bir akıl

⁴⁰⁰ İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, s. 435.

⁴⁰¹ İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, s. 437.

⁴⁰² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 340.

yürütmeyle tevbenin vâcib olduğunu ifade eder. Zira kabîhi işleyen bir kimsenin ikâb ve cezadan kurtulmasının tek yolu tevbedir. Eğer tevbe ile onun cezası düşmezse, büyük günah işlemesinden sonra kişinin teklifi hasen olmaz. Çünkü teklif ancak sevabın arttığı durumlarda hasen olur. Büyük günahtan dolayı kişinin ikâbtan kurtulması mümkün değilse o zaman onun sevabının artması da batıl olur.⁴⁰³

Yukarıda görüldüğü üzere tevbenin vücûbiyetinde yalnızca teklif de etkili değildir. Aynı zamanda tevbenin vücûb alellah olarak kabul edilmesiyle ikâbı düşürmesi arasında da bir bağlantı bulunmaktadır. Nitekim İbnü'l-Melâhimî, iki noktayı da birleştirerek tevbenin vücûbiyetini ortaya koymaya çalışır. Aslında bu durumun Kādî Abdülcebbâr için de aynı olduğu düşünülebilir.

Bilindiği üzere Kādî Abdülcebbâr'a göre tevbe cezayı düşürür. O, bunu duyular dünyasından özür dileme (i'tizar) örneğinden hareketle inceler. Örneğin suçlu bir kimse, muhatabından samimi bir şekilde özür dilerse bundan sonra o kimsenin zemmedilmesi gerekmez. Bu da gösterir ki özür dileme, suçtan dolayı doğan kınamayı düşürür. Tevbe de tıpkı bunun gibidir.⁴⁰⁴ Bir kimse işlediği günahtan dolayı nasuh bir tevbe ederse artık o kimse bu günahından dolayı kınanmaz. Tevbe eden ve özür dileyen kimsenin kınanmasın kabîh olması, tevbenin kabul edilmesinin vâcibliğini de doğrudur. Tevbenin kabul edilmesinden maksat ise sevabı hak ettirmeksizin onun ikâbı düşürmesidir.⁴⁰⁵

Tevbenin kabulünün vâcib olduğu ortaya konulduktan sonra burada, “Allah, her günahın tevbesini kabul eder mi?” şeklinde bir soru açığa çıkmaktadır. Kādî Abdülcebbâr bu soruya “evet” yanıtını vermektedir. Tevbenin kabulünün vâcib olmasına delâlet eden hususlar aynı zamanda tevbenin herhangi bir günaha mahsus olmadığını da ortaya koyar.⁴⁰⁶ İbnü'l-Melâhimî de Kādî'nın bu görüşüne katılmaktadır. Zira ona göre de ister küfür ister fisk olsun her türlü günahtan dolayı tevbenin kabul edilmesi vâcib olmuştur. Bazı selef âlimlerinin büyük bir günah ve rezil bir iş olmasından dolayı Müslümanı öldüren kimse için tevbenin olmadığını, tevbe ettiği zaman o kimsenin tevbesinin kabul

⁴⁰³ İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, s. 435-436.

⁴⁰⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 749.

⁴⁰⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 337.

⁴⁰⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 373.

edilmeyeceğini düşündüklerini aktarır. İbnü'l-Melâhimî bununla ilgili olarak aşağıda zikredeceğimiz bir rivayetin var olduğunu da belirtir.⁴⁰⁷

Buna göre, Hasan el-Basrî'nin mezhebinden birini, bu kişinin durumunu yani Müslüman birini öldüren kimsenin halini, Amr b. Ubeyd'e soran kimseyi o, şöyle diyerek zor durumda bırakmıştır: Kâtil, ya fâsıktır ya münafıktır ya da kâfirdir. Onun kâfir olduğunu varsayalım, Allah şöyle buyurmuştur: “Kâfirlere söyle, eğer (iman edip, düşmanlıktan ve savaştan) vazgeçerlerse geçmiş günahları bağışlanır.”⁴⁰⁸ Onun münafık olduğunu varsayalım, Allah onun hakkında şöyle demiştir: “Şüphesiz ki münafıklar, cehennem ateşinin en aşağı tabakasındadırlar. Onlara hiçbir yardımcı da bulamazsın. Ancak tevbe edenler başka.”⁴⁰⁹ Onun fâsık olduğunu varsayalım, Allah Teâlâ onun için şöyle demiştir: “İşte bunlar fâsık kimselerdir. Ancak tevbe edenler müstesna.”⁴¹⁰

Bu konuyla ilgili işaret etmemiz gereken bir husus daha bulunmaktadır. Râzî'den gelen nakillere dayanıp⁴¹¹ ayrıca Kâdî'da bulunan bazı ifadeler yorumlanarak

⁴⁰⁷ İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, s. 437. Burada zikretmemiz gereken mühim bir husus da kullanılan delilin sem'î olmasıdır. Mu'tezile ulemâ özellikle semiyât bahislerinde vahyin delâletine sıkça başvurmaktadır.

⁴⁰⁸ el-Enfâl, 8/38.

⁴⁰⁹ en-Nisâ, 4/145-146.

⁴¹⁰ en-Nûr, 24/4-5.

⁴¹¹ Fahreddîn er-Râzî, Nisâ Sûresi 17. ayeti *إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَٰئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ*

﴿١٧﴾ tefsir ederken, tevbenin kabul edilmesinin aklen vâcib olduğunu kabul edenlerden biri olarak Kâdî Abdülcebbar'ı zikreder. Râzî'nin rivayetine göre Kâdî'ya göre tevbenin vücûbiyetinde iki delil câridir. Buna göre ayeti kerimede geçen “alâ” lafzı vücûb ifade etmektedir. Bundan dolayı Allah Teâlâ'nın “Allah katında makbul olan tevbe...” tabiri, Allah'ın tevbeleri kabul etmesinin aklen vâcib olduğunu göstermektedir. Kâdî'nın ilk istidlâli bu açıdan dilseldir. Râzî'ye göre, Kâdî Abdülcebbar'ın ikinci delâleti Kur'ân-ı Kerim'de ki nizâm ve tekrarların yorumlanması ile alâkalıdır. Buna göre, “Allah katında makbul olan tevbe” ifadesini yalnızca onun tevbeleri kabul etmesi anlamına hamledersek, o zaman bu sözle, ayetin devamında yer alan “İşte Allah'ın tevbeleri kabul edeceği kimseler bunlardır.” kısmı arasında herhangi bir fark kalmaz. Nitekim aslında bu ifade, Allah'ın tevbeleri bilfiil kabul ettiğini haber vermektedir. Dolayısıyla önce geçen tabiri, tevbeleri kabul etmesinin vâcib olmasına; son ifadeyi de tevbeleri bilfiil kabul ettiği mânasında alırsak iki ibare arasındaki fark ortaya çıkar, herhangi bir tekrarın olmadığı da anlaşılmış olur. bk. Fahreddîn Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, VII, 428. Fahreddîn er-Râzî'nin, Kâdî'ya nisbet ettiği görüşlere, Kâdî'nın eserlerinde rastlanmamıştır. bk. Cihat Tunç, “Tövbe Hakkında Bazı Meseleler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIV, 1981, s. 405. (Ancak makale sahibi burada yalnızca *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* adlı eserde mezkur delilleri bulamadığını kaydeder.) Fakat yukarıda işaret edilen birinci delâlet, alanında otorite olarak kabul edilen Mu'tezile müfessiri Zemahşerî'nin eserinde yer almaktadır. Bir başka şekilde ifade edecek olursak, Fahreddîn er-Râzî tarafından Kâdî Abdülcebbar'a nisbet edilerek aktarılan görüşlere Zemahşerî'nin eseri *Keşşâf*'ta rastlanmaktadır. Nitekim o Nisâ Sûresi'nin 17. ayetini tefsir ederken tevbeyi kabul etmenin Allah üzerine vâcib olan hususlardan olduğunu zikretmiştir. Zemahşerî'ye göre ayette geçen “Allah katında makbul olan tevbe” ifadesi, bazı taatlerin kula vâcib olması gibi tevbenin kabulünün Allah'a vâcib olduğunu bildirmek içindir. Nitekim ayetin devamında geçen “İşte Allah'ın tevbeleri kabul edeceği kimseler bunlardır.” ifadesi de Allah'ın kendisine vâcib olanı

bazı araştırmalarda Kādî Abdülcebbâr'ın meseleyi diyalektik bir metotla ele aldığı, tevbeyi vücûb alellah olarak kabul ettiği beyan edilmiştir.⁴¹² Ancak söz konusu iddianın delâleti olarak işaret edilen *el-Muhtasar* adlı eserdeki soru tevbe ile ilgili olmayıp ikâb ile ilgilidir. Nitekim vaîd ile ilgili bölümde Kādî Abdülcebbâr'a önce, tevbe kabul edildiğinde tevbenin ikâbı düşürüp düşürmeyeceği sorulmuş, Kādî Abdülcebbâr da, kendisine kötülüğü dokunan bir kimse için özür dileyenden kınamanın kalkması gibi tevbenin de cezayı düşüreceğini bildirmiştir. Birçok ayette geçen “tevbe edenler hariç”⁴¹³ ibaresini de, kişiden ceza ve vaîdin kalkacağına delil olarak zikretmiştir.⁴¹⁴ Zikredilen pasajın devamında ise Kādî'ya, ikâbın vücûb alellah olup olmadığı sorulmuştur.⁴¹⁵ Dolayısıyla metnin yalnızca bu kısımdan hareketle Kādî Abdülcebbâr'a göre tevbenin vücûb alellah olduğunu iddia etmek isabetli bir yaklaşım değildir.

Yine günah işleyeni kınamanın hasen bir fiil olduğu ancak günahından tevbe eden bir kimsenin yerilmesinin hasen olmaktan çıkıp kabîh bir fiil haline geldiği, kınamanın güzel olmayışının nedeninin ise günahından fazla bir iyiliğin yapılmasına bağlı olduğunu belirten⁴¹⁶ Kādî'nın ifadeleri de değerlendirilmiştir. Buna göre bir kimsenin günah işlemesinin ardından onun cezalandırılması hasen olmaktadır. Bunun delili de Allah'ın bütün fiillerinin hasen olup O'nun kabîh fiil işlemekten münezzeh olmasıdır. Dolayısıyla bu istidlâle göre Allah günahkârları mutlaka cezalandıracaktır. Eğer insanlar günahlarını aşan bir taatle o günahı telâfi etmeye çalışırlarsa bu durumda Allah'ın onları cezalandırmamasının Allah'a vâcib olduğu beyan edilmiştir. Çünkü Allah Teâlâ'nın böyle bir kimseyi cezalandırması da kabîh bir fiildir.⁴¹⁷ Tevbenin kabulünün vücûb alellah olarak nitelenmesinde, Allah'ın kabîh fiil işlememesinin delil olarak sunulmasının diğer açıklamalardan daha tutarlı olduğunu ifade edebiliriz.

yerine getireceğine dair bir vaattir. Tıpkı kulun vâcibleri yerine getirme hususunda söz vermesi gibi, Allah'ın onların tevbesini kabul edeceğinin bildirmesi de bağışlamanın şüpheye mahal olmaksızın gerçekleşeceğinin ilanıdır. bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki 'l-tenzîl ve uyûni 'l-ekâvili fî vücûhi 't-te 'vil*, Beyrut: Dâru İbn Hazm 2012, s. 255.

⁴¹² Salih Sabri Yavuz, “Tevbenin İtizali Yorumu”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, X/3 (2010), s. 18.

⁴¹³ Mesela bk. el-Bakara, 2/160; el-Âl-i İmrân, 3/89; en-Nûr, 24/5; el-Furkan, 25/70.

⁴¹⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, s. 234.

⁴¹⁵ Bu pasaj “İsyana Karşılık Ceza Vermek” bahsinde ele alınmıştır.

⁴¹⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 313.

⁴¹⁷ Salih Sabri Yavuz, “Tevbenin İtizali Yorumu”, s. 19.

Bağdat Mu'tezilesi'nin söz konusu ilâhî fiil hakkındaki görüşleri incelendiğinde onların Basra Mu'tezilesi'nden farklı düşündükleri görülmektedir. Onlara göre tevbenin ikâbı düşürmesinde bir etkisi yoktur. Allah Teâlâ lutfundan dolayı tevbe sırasında cezayı düşürür.⁴¹⁸ Dolayısıyla tevbeyi kabul etmek cömertliktir. Zira tevbenin ikâbı düşürmesi de tefaddul sayesinde.⁴¹⁹

Bağdat Mu'tezilesi'nin bu görüşü tevbenin kabulünün vücûbiyetinde de etkili olmuştur. Çünkü Allah Teâlâ, tevbeyi kabul edip ikâbı düşürdüğünde, şükürü hak etmiş olmaktadır. Vâcib bir fiilden dolayı şükür gerekmediği için tevbeyi kabul etmek de tefadduldür. Zira tefaddulde hak edilmiş bir teşekkür vardır.⁴²⁰

2.1.8. İâde (Yeniden Yaratmak)

Öldükten sonra yeniden yaratılma İslâm kelâmcılarının ittifakla kabul ettiği hususlardan biridir. Çünkü iâde aslında ilk yaratılmayı belli amaca bağlayan bir sonuçtur. Nitekim Allah Teâlâ insanı yaratmış ve onu mükellef kılmıştır. Teklifin sonunda insanların teklife muhatap olmalarına göre kendileri için hazırlanan bir son olduğu haber verilmiştir. İşte bu sonun gerçekleşmesinin olanağı ancak yeniden yaratılmayla söz konusudur.

Mu'tezilî düşünceye göre yeniden yaratılması Allah'a vâcib olanlar, sevap ve ivaz alacağı olan kimselerdir. Zira bu hakların verilmesi ancak yeniden yaratma ile mümkün olmaktadır. Çünkü hakların hak sahibine verilmesi yeniden yaratma olmaksızın mümkün değildir. Zaten vahiy de, aleyhlerinde ikâb gibi hakların olduğu kimseleri ve diğer hayvanları Allah'ın yeniden yaratacağına delâlet etmektedir.

Daha önce lutuf ve peygamber göndermek konusunda zikredildiği üzere iâde de Kādî Abdülcebbâr'a göre mutlak olarak Allah'a vâcib değildir. Kādî, yok olmalarından sonra yeniden yaratılmaya konu olması bakımından insanları üç kısımda mütalaa eder.⁴²¹

⁴¹⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 749.

⁴¹⁹ İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, s. 435.

⁴²⁰ İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, s. 436.

⁴²¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 465-466.

Buna göre sevabı ve bazı yönlerden de ivazı hak eden kimse için iâde vücûb alellah iken cezayı hak eden kimse için iâdenin gerçekleşmesi aklen vücûb alellah değildir.

Kādî, yeniden yaratmayı öncelikle teklif ve sevapla ilişkisi bakımından inceler. Allah Teâlâ insanları mükellef kılmış, onlara yaptığı fiiller karşılığında sevabı da va'd etmiştir. Teklife muhatap olan insan, teklifin sonunda kabîhten kaçınarak, vâcible de amel ederek sevabı almayı hak etmiştir. Bu mükellefin yaptıklarından dolayı hak ettiğini alacağı yer ise kuşkusuz âhirettir. İnsanın fenâsından sonra sevap almasına olanak tanıyan durum ancak onun yeniden yaratılması ile yani iâde ile gerçekleşebilir.

Kādî, burada farklı bir metotla iâde ile va'd arasında karşılıklı bir ilişki kurarak görüşlerini temellendirir. Nitekim ona göre yeniden yaratılma konusunda kesin bilgimiz, bize hak edilen sevabın mutlaka gerçekleşeceğine dair bir delildir.⁴²² Bir başka ifadeyle ona göre va'din gerçekleşeceğinin delili iâde; iâdenin gerçekleşeceğinin delâleti de va'd olmaktadır.

İvazı hak eden kimseye gelince onun yeniden yaratılması bazı yönler dışında vâcib değildir. Çünkü ivaz daimi değildir; son bulacaktır. Zaten bu yönüyle ivaz, sevaptan da ayrılmaktadır. Bundan dolayı son bulacak bir vakit içinde ivazın verilmesi mümkündür. Durum böyle olduğunda yani ivazın devamlı olmadığı kabul edildiğinde, bir vakitte ona ivazın verilmesinin imkânsız olmadığı aklen anlaşılabilir bir husustur.⁴²³ O halde Kādî'ya göre ivazı hak eden kimsede, iâdenin vâcib olmadığı durum, çektiği elem neticesinde dünyada ivazını alan için olmalıdır. Zira canlının âhirette yeniden yaratılmasını gerektiren sebep ortadan kalkmıştır. Çünkü o, elde ettiği ivazı ölmeden önce dünya hayatında almıştır.

Yine Kādî Abdülcebbâr'a göre Allah Teâlâ bir canlıyı ivaz alacağı olmaksızın öldürebilir. Zira ivaz, elem ve keder yoksa ölüm sebebiyle hak edilmez. Allah Teâlâ da buna kâdirdir. Yani dilerse kişiye elem vermeden canını alabilir. Durum böyle olduğunda da canlı olanın ivazı hak etmesini gerektiren bir durum meydana gelmez. Fakat bunlara

⁴²² Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 499.

⁴²³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 465.

rağmen ivaz, bazı yönlerden dolayı îadeyi de vâcib kılabilir.⁴²⁴ Bu da anlaşılacağı üzere dünyada hak ettiği ivazı alamayan kimseler için geçerlidir.

İkâbı hak eden kimseye gelince onun yeniden yaratılması aklen vâcib değildir. Çünkü ceza, Allah'ın hakkı değil kulun üzerine doğan bir haktır. Bu konudaki delil ise, cezanın düşürülüp ikâbı hak eden kimsenin affedilmesinin Allah için hasen olmasıdır. Allah Teâlâ onu yeniden yaratmamayı mümkün görerek, onu affederek tefaddulda bulunmayı seçebilir. Hatta bu durum ister kâfir olsun ister fâsık her ikisi için de geçerlidir. Zira onlar hangi halde bulunursa bulunsunlar hasen olan onların affedilmesidir.⁴²⁵

Herhangi bir hak hususunda kendisi hakkında istihkakın gerçekleşmediği kimse konusunda Allah, başlangıçta onun yaratılmasında muhayyer olduğu gibi îadesinde de muhayyerdur. Bu aklen sâbittir. Ancak vahiy, Allah'ın cezayı hak edenlere tehdidi, ivazı hak ederek ölen kimseye de va'di haber verdiğine işaret eder. Zira intisâfın ve karşılığın gerçekleşeceği yer şüphesiz âhirettir.⁴²⁶

Kādî Abdülcebbâr, çocukların yeniden yaratılması konusunda da benzer bir tavır içindedir. O, cennette çocukların îadesinin vahiy ile sâbit olduğunu kabul eder. Hatta bazı ulemânın, cennette var olduğu haber verilen hurilerin⁴²⁷ ve vildânların⁴²⁸ çocuklardan olduğunu da aktarır. Onların îadesinin sem'an vâcib olduğunu kabul etmediklerini de sözlerine ekler. Çünkü deliller ve haberler, fiillerin durumuna göre değişmez. Sonuç itibariyle biz biliyoruz ki Allah Teâlâ kuşkusuz îadeyi seçecektir.⁴²⁹

İâdenin nasıl gerçekleşeceği de tartışmaya konu olan hususlardandır. Yani yeniden yaratma kişinin canlı kalmasını sağlayan unsurlarla mı gerçekleşir yoksa onun aynı ile yaratılması mı gerekir? Mu'tezile düşüncesinde yeniden yaratma konusunda bedenî îadesinin ön planda olması, onların insanın mahiyeti konusundaki düşünceleri ile paraleldir.

⁴²⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 465.

⁴²⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 466.

⁴²⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 466.

⁴²⁷ "Onlar için saklı inciler gibi, iri gözlü huriler de vardır." *el-Vâkıa*, 56/22-23.

⁴²⁸ "Ebediyen genç kalan uşaklar onların etrafında dolaşırlar." *el-Vâkıa*, 56/17.

⁴²⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 467.

Kādî bu konuda canlıya mahsus olan organlarla iâdenin olması gerektiğini savunur. Çünkü hayy yani diri olmak kendine mahsus bir bünyeye sahip olan cisme bağlıdır. Bundan dolayı yeniden yaratmada organlara (eczâ) itibar edilir. Çünkü bir şey, kendisinde hayatın var olabilmesi için idrak etmesini ve hissetmesini mümkün kılan kendine özgü bir sıfatla nitelendiğinde, hayy olarak vasıflanır. Örneğin A şahsının organları değiştirildiğinde onun bizzat kendisi (aynı) olduğunu iddia etmek doğru değildir. Dolayısıyla cüzlerin değişmesiyle canlının kendisinin yeniden yaratılması da sahih olmayacaktır.⁴³⁰ Bundan dolayı iâde de yeniden yaratılacak olanın canlılığı sağlamasına ek olarak, o şeyin kendilik vasfını kazanmasına sebep olan organlarının korunmasına da itibar edilecektir.

Ebû Ali ve Ebû Haşim'in, Allah'ın kudreti dâhilinde olanı yeniden yaratmasını mümkün gördüklerini ittifakla kabul ettikleri aktarılır.⁴³¹ Gelen iki nakle göre Cübbâiler iâde konusunda kişinin canlı olmasına yetecek miktarda iâdesinin vâcib olduğunda görüş birliği içindedirler. Ancak onlar buna ek olarak başka bir organın eklenmesinin mümkün olup olmayacağına ihtilaf etmişlerdir. İlk aşamada Ebû Ali bu organların eklenmesinin vâcib olduğunu söylerken Ebû Haşim böyle bir vücûbiyetin söylenemeyeceğini belirtmiştir. Ancak Ebû Haşim daha sonra kişilerin birbirinden ayrılmasını sağlayan şeyin bedeninin tamamı olduğunu sebep olarak göstererek iâdeye ek olarak bedeninin tamamını (telif) da vâcib görmüştür. O bu kanaati ile Ebû Ali'ye katılmıştır. Ancak onun bu görüşünde devam etmediği ve ilk görüşüne tekrar döndüğü de aktarılmaktadır.⁴³²

2.1.9. İsâbe (İtaat Edene Sevap Vermek)

Mu'tezile kelâmının üçüncü ilkesi olarak kabul edilen va'd ve vaîd, Allah'ın itaat eden kullara karşı sevabı vaat etmesi; isyan içinde olan kullarını da ceza ile tehdit etmesinin kavramsallaştırılmasıdır. Bu ilkeyle ilgili olarak va'd ve vaîdin yanı sıra “ileride bir işi yapacağını haber verip yapmama” (hulf) ve “içeriği vakıya aykırı olan her türlü haber” (kizb) gibi kavramlar da incelenmiştir.

⁴³⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 467.

⁴³¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 459.

⁴³² Orhan Ş. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 370.

Kādî'ya göre va'd, gelecekte, bir başkasına faydayı ulaştırmayı ya da ondan bir zararı def etmeyi kapsayan her türlü haberdır. Vaîd ise yine gelecek zaman diliminde, bir başkasına ulaşacak zararı ya da ondan mahrum olunan yararı içeren her türlü haberdır. Bu tanımlarda en önemli unsur “gelecek (müstakbel)” kavramıdır. Kādî Abdülcebbâr da tanımlamalarda müstakbelin mutlaka kullanılması gerektiğini ifade eder. Çünkü şimdiki zaman diliminde faydanın sağlanması ya da zararın verilmesi gerçekleşirse o takdirde sözün sahibi “va'd eden” ya da “tehdit eden” konumunda olmaz.⁴³³

Anlaşılabacağı üzere va'd ve vaîd ilkesi, Allah'ın itaatkâr kullarına sevabı; isyankâr kullarına da cezayı haber vermesini, vaat ettiği ve tehdit ettiği şeyin şüpheye mahal olmaksızın gerçekleşeceğini bununla birlikte Allah'ın, va'd ve vaîd hususunda yalan söylemesinin (kizb) ve sözünden dönmesinin (hulf) mümkün olmadığını bilmek gibi temel önermeleri kapsar. Çünkü yalan söylemek ve sözünden dönmek kabîh bir fiildir. Oysa Allah Teâlâ kabîh fiili işlemez. Çünkü onun kötülüğünü ve o fiile muhtaç olmadığını bilir.⁴³⁴

İtaate karşılık sevap vermenin vücûbiyetine geçmeden önce sevap kavramının Kādî Abdülcebbâr tarafından nasıl tanımlandığını bilmek ilkenin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Allah'ın hayy olanlara sunmak üzere yaratmış olduğu menfaatler üç kısımdır: tefaddul, ivaz ve sevap. Tefaddul, kişinin kendisine değil ama başkasına ulaştırdığı bir menfaattir. İvaz ise iclâl ve tazîm yolu dışında hak edilen bir menfaattir. Sevap ise iclâl ve tazîm yolu ile hak edilen menfaattir.⁴³⁵ Görüldüğü üzere sevabın tanımında iki unsur karşımıza çıkmaktadır: Bunlardan ilki sevabın hak edilen bir menfaat olmasıdır. Diğerisi ise sevab sayesinde kulun derecesinin yükseltilmesidir. Yani sevap özü itibariyle kulun kendi fiillerinden dolayı kazandığı faydadır. Bundan dolayı da kul tazîm ve iclâli hak etmektedir. Bu bağlamda Kādî'ya göre yalnızca mükellef olan kimseler için sevabın olduğunun kabul edilmesi⁴³⁶ oldukça makul gözükmektedir.

⁴³³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, I, 219.

⁴³⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, I, 221. Hulf ve yalan gibi kavramlarının va'd ve vaîd ile ilişkisi ise Allah'ın itaatkâr ve âsilere vereceği cezaların gerçekleşmesi ya da bunların terk edilmesiyle ilgilidir. Bize ulaşan nakillerde Allah Teâlâ taate karşı sevabı isyana karşı da cezayı haber vermiştir. Mu'tezile düşüncesine göre Allah'ın bu sözden dönmesi imkânsızdır.

⁴³⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, I, 141; *Şerh*, II, 619.

⁴³⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, I, 141.

Mu'tezile düşüncesinde va'd olarak ifade edilen itaat edene sevap vermek, Kādî'ya göre teklifin gerektirdiği bir vücûbtur. Yaratıcı kullarını meşakkatli fiillerden⁴³⁷ dolayı mükellef kılar; mükellef ise kendisine vâcib olanı eda eder, kabîhten sakınır, sevaplarını boşa çıkarmazsa bunun karşılığında Allah'ın kula sevap vermesi gerekir. Hatta bu miktar yeterli de değildir. Onun mislinin sevap olarak verilmesi veya normal bir lutuf olmasının ötesinde, sevabın göz dolduran bir miktara ulaşması gerekir. Aksi takdirde teklif hasen olmaz. Eğer Allah bu meşakkatli fiillerin karşılığını vermeseydi zalim ve abesle iştilal eden olurdu.⁴³⁸ Bunlar da kabîh fiillerdendir.⁴³⁹ Halbûki Kādî'ya göre tanrı asla zalim değildir ve onun bütün fiilleri bir amaca dayanır. Nitekim Allah kullarına meşakkati mutlaka bir sebebe binaen vermiştir. Aksi takdirde o bir gaye olmaksızın kullarını mükellef kılmış olur ki bu tanrı tasavvuru hakkında imkânsızdır. Bu açıklamalar, itaat edene sevap vermedeki vücûbiyetin asıl hedefinin, daha öncede mükerreren ifade edildiği üzere, Allah'ı zulümden tenzih etmek olduğuna işaret etmektedir.⁴⁴⁰ Nitekim Allah Teâlâ, va'd ettiği sevabı vermese idi kendisi hakkında zem gerekirdi.⁴⁴¹

Görüldüğü üzere taat karşısında sevabın vücûbiyeti aklen yapılmaktadır. Ancak bu konuda Kādî Abdülcebbâr, vahyi de göz önünde bulundurur ve itaate karşı sevap vermenin vücûbiyetinin naklen de temellendirilebileceğini savunur. Zira âyet-i kerîmelerde Allah, itaat edenlere sevap vaat ettiği gibi âsileri de cezalandıracağını bildirmiştir. O halde va'd ve vaîd vâcibtir. Çünkü vâcib olmasalardı hasen de olmazlardı.⁴⁴²

İsyana karşılık cezaya gelince ilk olarak, küçük günahlar ve tevbe sebebiyle cezalandırmanın hasen olmadığını Kādî tarafından kabul edildiğini belirtmeliyiz.⁴⁴³ Bundan dolayı bu ikisi yani küçük günah işleyen ve günahından tevbe eden kimse, vaîdin

⁴³⁷ Hemen ifade etmeliyiz ki sevabın hak edilmesinin temel gerekçesi meşakkatli fiillerdir. Kul, vâcib ya da mendub fiilinde meşakkatle karşı karşıya gelebilir. Yani mükellef meşakkatten dolayı sevabı hak eder. Ancak Allah Teâlâ, vâcib bir fiilden dolayı sevabı değil medhi hak eder. Çünkü meşakkat Allah hakkında muhaldir. bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 179.

⁴³⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 497.

⁴³⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, s. 229.

⁴⁴⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, s. 234.

⁴⁴¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, s. 234.

⁴⁴² Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 507.

⁴⁴³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 571.

dışında kalır. Dolayısıyla Kādî Abdülcebâr'a göre vâdi konuşmamıza imkân veren büyük günahlardır.

Vâdin temellendirilmesi de hem naklen hem de aklendir. Bu konudaki sem'î delâlet tıpkı sevap konusunda olduğu gibi, Allah'ın bildirmesidir. Aklî delâlet ise iki çeşittir. İlk delil teklifle ilgili, ikinci delil ise insan fıtratı ile alâkalıdır.

Teklifle ilgili ilk delil şöyle açıklanabilir: Yaratıcının bizi mükellef kılmasına bağlı olarak, o, bazı vâcibleri bizim için gerekli kılmış, kötülüklerden de sakınmamızı emretmiştir. Aynı zamanda bize vâcibin vücûbiyetini ve kabîhin de kötü olduğunu öğretmiştir. Bu öğretme ve vâcib kılma için muhakkak bir yön, bir sebep gerekmektedir. Bu yön, vâcibi ihlal ettiğimizde ya da vâcibin aksine olan kabîhi yaptığımızda bizim için büyük bir zararın hak edilmesidir.⁴⁴⁴

Yukarıdaki delile ek olarak zikredeceğimiz insan fıtratı ile alâkalı ikinci delil Ebû Haşim tarafından da kullanılmıştır. Söz konusu delile göre, Allah Teâlâ insan nefsinin iyiliğe karşı nefret eden ve kötülüğe karşı da istek duyan olarak yaratmıştır. Bunun karşılığında kötülükten alıkoymak için muhakkak bir ceza; vâcibleri yapma konusunda da teşvik edici ödül vaat etmesi gerekir. Aksi takdirde mükellef kabîhe teşvik edilmiş olur. Oysa bu Allah hakkında mümkün değildir.⁴⁴⁵

İtaat karşılığında sevap alma konusunda benzer bir akıl yürütmenin Basra Mu'tezilesi'nin tamamı için yapıldığını ifade edebiliriz. Onlara göre de sevap, kulun Allah'a karşı itaatle hak ettiği bir şeydir. Dolayısıyla sevabın verilmemesi kabîhtir. Allah'ın kabîhi işlemesi ise imkânsızdır. İtaate karşılık sevap vermemek imkânsız olduğuna göre onun yerine getirilmesi vâcibtir. Buna ek olarak itaat karşılığında sevap vermenin vâcib olmasının bir diğer illeti bahsedildiği üzere tekliftir. Teklifin bir amaca yönelik olmaması abestir. Allah Teâlâ'nın abesle iştigal etmesi de kabîhtir. Teklifin bir gayesinin var olduğu düşünüldüğünde ise bu gaye ya Allah'a dönük olacaktır. Oysa Allah bundan münezzehtir. Ya da bu gaye kula dönük olacaktır. Gayenin kula dönük olmasında iki ihtimal söz konusudur. Bu gaye kula ya dünya da ulaştırılır ya da âhirette ulaştırılır.

⁴⁴⁴ Kādî Abdülcebâr, *Şerh*, II, 505. Kādî Abdülcebâr'a göre vâcibin terkinden dolayı ikâb hak edilmeseydi, Allah Teâlâ'nın vâcib kılması hasen olmazdı. bk. Kādî Abdülcebâr, *el-Muhtasar*, s. 229.

⁴⁴⁵ Kādî Abdülcebâr, *Şerh*, II, 507.

Dünyada ulaştırılması kul için meşakkattir. Âhirette olmasına gelince bu gaye ya kula zarar vermeyi amaçlar ki bunun yanlışlığı icma ile sâbittir ve Allah'ın böyle bir şey yapması kabîhtir. Geriye tek bir ihtimal kalmaktadır ki o da kula fayda sağlamaktır. Dolayısıyla bu faydanın ulaştırılması, amacın boşa çıkmaması için vâcibtir.⁴⁴⁶

Bağdat Mu'tezilesi'ne göre ise itaat karşılığında sevap vermek aklen Allah'a vâcib değildir. Çünkü mükellef üzerine gereken vâcibler, Allah'a teşekkür etmek gibi yerine getirmesi gereken fiillerdendir. Bu durumda sevabın Allah üzerine vâcib olmasını gerektiren bir yön kalmamış demektir.

2.2. Kādî Abdülcebbâr'ın Vücûb Alellah Olmasını Reddettiği İlâhî Fiiller

Daha önce de ifade edildiği üzere Kādî Abdülcebbâr'a göre bir ilâhî fiilin vâcib sayılabilmesi için onun teklifle ilgili olması gerekmektedir. Ancak teklife konu olan her fiil Kādî tarafından vücûb olarak görülmez. Bu başlık altında tespit edilebildiği kadarıyla diğer Mu'tezile âlimleri tarafından vücûb alellah olarak kabul edilmekle birlikte Kādî Abdülcebbâr'ın vücûb alellah olarak değerlendirmedeği ilâhî fiillere değinilecektir.

2.2.1. Aslah

Vücûb alellah tezinin en önemli alt başlıklarından biri olan aslah, gerek Mu'tezile âlimlerinin kendileri arasında gerekse Ehl-i sünnet âlimleri ile Mu'tezile arasında önde gelen ihtilaflardan biridir. İnsanlar için en faydalı, en uygun olan şeyi bildiren ve Mu'tezile sistematüğinde Allah'ın insanları mükellef kılması sebebiyle insana karşı yapmakla yükümlü olduğu şeyleri ifade eden aslah, sıklıkla bütün Mu'tezile'yi kuşatan bir biçimde kullanılsa da, Allah'ın her zaman kul için en iyi olanı yapmasının zorunlu olduğunu Mu'tezile âlimlerinin ittifakla kabul ettiğini söylemek doğru değildir. Ehl-i aslah diye nitelenen Bağdat Mu'tezilesi, (kula) fayda sağlayan her fiilin ve kabîhin (kabîh olmasına neden olan) yönlerinden arınan her eylemin Allah'a vâcib olduğunu

⁴⁴⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 338.

savunur.⁴⁴⁷ Ancak Basra Mu'tezilesi, aslah konusunda, Bağdat Mu'tezilesi'ne oranla daha ılımlı bir tavır takınmışlardır.⁴⁴⁸

Aslında aslah nazariyesi, Mu'tezile kelâmının dinamiklerini oluşturan ilâhî adalet, hikmet, teklif, lutuf gibi temel teorilerin zeminini oluşturur. Ancak özü itibariyle aslah, Allah'ın bütün fiillerinin salah ve hayır olmasına dayanır. Bundan dolayı Allah Teâlâ, kulları için onların salahına olan fiilleri yerine getirir. Yaratıcı, kullarına verdiğinden daha aslah olan şeyi veremez. Zira onun katında vermiş olduğundan daha aslah olan bir şey bulunduğu halde bunu vermeyip kullarından engellemişse Allah Teâlâ cimri demektir. Allah'ın cimri olması ise imkânsızdır. Ancak Allah, salah cinsinden yaptığı eylemlerin benzerine güç yetirebilir. Burada özetlenen şekliyle mevzubahis edilen düşünceyi Mu'tezile felsefesinde ilk defa dile getiren Nazzâm'dır.⁴⁴⁹

Bu şekilde açıklanan aslah fikri Mu'tezile'de yalnızca belirli bir alana hasredilmiş sınırlı bir teorik konu değil, onlar tarafından oluşturulan sistemin pek çok alanıyla bağlantılı bir anlayıştır. Nitekim aslah düşüncesi Mu'tezile'nin Allah insan ilişkisinde belirleyici olmakta; nübüvvet, kulların fiilleri ve hüsün-kubuh gibi konulardaki fikirlerine tesir etmektedir. Burada peygamber göndermenin gerekliliği, teklifin geçerli sayılabilmesi için insanın fiillerinde özgür kılınmasının zorunluluğu, akla iyiyi ve kötüyü bilme kudretinin verilmesi gibi konulardaki düşüncelerinin hepsinin aslah fikriyle bağlantılı olduğunu ifade etmek gereklidir.⁴⁵⁰ Buradan hareketle, her ne kadar aslah, vücûb alellahın alt başlıklarından biri olarak ele alınsa da aslında bu iki nazariye arasında bir hiyerarşiden ziyade bir sebep-sonuç ilişkisinin var olduğu görülmektedir. Nitekim Bağdat Mu'tezilesi'nin aslaha yaklaşımı bu kanıyı destekleyecek bir delil niteliğindedir.

⁴⁴⁷ Kādî Abdülcebbar, *el-Muhît*, s. 243.

⁴⁴⁸ Orhan Ş. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 412.

⁴⁴⁹ Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 110-111; Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklif*, s. 400.

Aslah nazariyesi ilk defa Basra ekolü tarafından dile getirilmiş olsa da zaman içinde Bağdat Mu'tezilesi arasında yaygınlaşmış ve şiddetli bir şekilde onlar tarafından savunulmuştur. Fakat Bağdat Mu'tezilesi'nin mensubu olan Bîşr el-Mu'temir aslaha karşı çıkmıştır. Bununla birlikte ilerleyen tarihlerde Bağdat Mu'tezilesi'nin aslah anlayışına en ciddi eleştiriler de Basra Mu'tezilesi'nden gelmiştir.

⁴⁵⁰ Hülya Alper, "Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda Mıdır?", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, XI/1 (2013), s. 22.

Bağdat Mu'tezilesi, vücûb alellahı aslah fikri çerçevesinde ele almışlardır. Onlar aslahı, ilâhi tedbirin ve hikmetin gerektirdikleri konusunda kullar için en uygun olanı yaratmak şeklinde açıklamışlardır. Buna göre Allah'ın âlemi yaratması vâcibtir. Tıpkı bunun gibi kullar için aslah olduğundan teklif, peygamber göndermek, sevap ve ceza verilmesine imkân hazırlayan meâd gibi unsurlarda Allah'a vâcibtir.⁴⁵¹ Onların temel önermeleri dikkate alındığında yukarıda da ifade edildiği üzere vücûb alellah tezi, aslahın bir sonucudur. O halde aslah fikri olmasaydı Bağdat Mu'tezilesi için vücûb alellah anlayışından söz edilemeyeceği sonucuna varılabilir.

Basra Mu'tezilesi'ne baktığımız zaman ise onların teklif ekseninde vücûb alellah tezini şekillendirdiğini görüyoruz. Bundan mütevellit onlar vücûbu teklife bağlı konularla sınırlandırmışlardır. Fakat bununla birlikte aslahın teklifle sınırlandırıldığını dolayısıyla dinî konular söz konusu olduğunda aslah olanı yapmanın Allah'a vâcib olduğunu söyleyebilir miyiz? Ya da başka bir şekilde ifade edecek olursak “dinî konularda aslah” fikri gerçekten Basra Mu'tezilesi için doğru bir ifade midir? Veya onların aslah kavramından anladıkları şey, Bağdat Mu'tezilesi'nin iddia ettiği gibi “en uygun şeyi kul için yaratmak” mıdır? Özellikle Kādî'nın düşünce dünyasında aslahın bu mânasıyla şekillenmediğini ifade etmek yanlış olmayacaktır. Nitekim Kādî Abdülcebbâr'ın “ Biz dini konularda aslah olanla, mükellefin, yükümlü tutulduğu aklî vâcibleri yerine getirmede daha yakın olduğu fiili kastediyoruz.”⁴⁵² açıklaması da böyle bir çıkarımı destekleyen bir ifade olarak anlaşılabilir.

Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'nin aslah anlayışları karşılaştırıldığında bazı farklılıklar da dikkatleri çekecektir. Bağdat Mu'tezilesi'nin aslah anlayışında geniş bir hikmet ve genel bir tedbir dikkate alınmış, bireysel maslahatlar ve kulun öncelikli menfaatleri ise göz ardı edilmiştir. Basra Mu'tezilesi'nde ise dinî hususlarda kulların menfaatleri merkeze alınmıştır. Bu yaklaşımın doğal bir sonucu olarak Bağdat

⁴⁵¹ Âişe Yusuf Mennâî, *Usûlü'l-akâide*, s. 292.

⁴⁵² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 61. Kādî, eserlerinde “aslah fi'd-dîn” ifadesini kullanmaktan çekinmez. Bu kullanım bazı Kādî araştırmacılarının, dinî konularda aslah fikrinin Kādî'nın düşünce sisteminde lutfâ karşılık geldiği iddiasında bulunmasına sebep olmuştur. Nitekim İbn Metteveyh de, lutfu ele aldığı kısımda lutuftan kasıtlarının dinî konularda aslah olanı yapmak olduğunu ifade etmiştir. bk. İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, II, 360.

Mu'tezilesi'nin aslah anlayışında toplumun maslahatı, Basra Mu'tezilesi'nde ise bireyin maslahatı ön plandadır denilebilir.⁴⁵³

Aslah düşüncesini Hafs el-Ferd,⁴⁵⁴ Bişr el-Mu'temir, Câ'fer b. Harb, Dırrar b. Amr gibi Mu'tezile âlimleri reddederken⁴⁵⁵ diğer Mu'tezile âlimleri aslahın alan ve sınırı konusunda ihtilaf içerisindeyler.⁴⁵⁶ Bağdat Mu'tezilesi, hem dinî hem de dünyevî alanda aslahın vücûb alellah olduğunu savunurken⁴⁵⁷ Basra Mu'tezilesi yalnızca teklife bağlı olan konularda aslah/salah olanı yapmanın Allah üzerine vâcib olduğunu ifade etmişlerdir.

Bişr el-Mu'temir'in aslah konusundaki görüşleri ise Kādî'nın düşünceleri ile paralellik arz etmektedir. Bişr'e göre Bağdat Mu'tezilesi'nin savunduğu şekliyle, Allah'ın kulları hakkında aslah olanı yapması, Allah'a vâcib değildir. Hatta Allah'ın takdir ettiği iyiliğin bir sonu olmadığı için, bu durum imkânsızdır. Ancak ona göre, dini konularda en iyi olanı yapmak yani onları yükümlü tuttuğu emirleri yerine getirme ve lutfun varlığıyla birlikte kendilerine emredilen şeyleri yapma konusunda ihtiyaç duydukları hususlarda mükellefin mazeretlerini gidermek Allah'a vâcibtir.⁴⁵⁸ Allah'ın yapacağı iyiliğin sonunun olmadığını savunduğu için o ve takipçileri *Ashâb-ı Lutuf* olarak anılmıştır.⁴⁵⁹

2.2.2. Âlemi Yaratmak

Bağdat Mu'tezilesi'ne göre Allah'ın mahlûkatı yaratması vâcibtir. Çünkü âlemin yaratılmasında yaratılanlar için salah ve menfaat vardır. Bununla mahlûkat, marifetullah ve onun vahdaniyetine ulaşır. Zira yaratıcının bilinmesi ancak teklif ile mümkün olur. Teklifi mümkün kılan ise âlemin yaratılmasıdır. Yine âlemin yaratılması ve teklif sayesinde kullar, Allah'a ibadet eder ve nimetlerden dolayı ona teşekkür ederler. Allah'ın onlara tefaddulda bulunmasıyla onlar ebedî sevabı ve sonsuz nimetleri hak ederler.

⁴⁵³ Âişe Yusuf, *Usûlû'l-akide*, s. 296.

⁴⁵⁴ Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklif*, s. 404.

⁴⁵⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 187.

⁴⁵⁶ İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık*, s. 295.

⁴⁵⁷ Abdüssettâr Râvî, *el-Akl ve'l-hürriyet*, s. 359; Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklif*, s. 402.

⁴⁵⁸ Eş'arî, *Makâlât*, I, 313.

⁴⁵⁹ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XIII, 200.

Dolayısıyla âlemin yaratılması bir illete mebnidir. Bu da kulların menfaatleri ve onların maslahatlarıdır.⁴⁶⁰

Âlemin yaratılması ve teklifin vücûbiyetini savunanlar, bunu aslah düşüncesine dayandırır. Halbûki Kādî, hem aslahı hem de bu fiillerin aslah olmasını reddettiği için, bu fiillerin vücûb alellah olmasını kabul etmez. Nitekim bu fiiller ona göre vâcib değil tefadduldur.

Kādî Abdülcebbâr, meseleyi yalnızca aslahın reddedilmesi üzerinden de ele almaz. Yöntemsel açıdan da âlemin yaratılmasının vâcib olmadığını ifade eder. Çünkü Kādî'ye göre bir fiile vâcib hükmünü verebilmek için onu vâcib yapan bir yön olmalıdır. Şayet bu yön icmâlî ya da tafsîlî olarak bilinmezse onun vâcib olduğuna hükmedemeyiz. Âlemi yaratmada da onu vâcib ile ilişkilendirecek bir yön yoktur.⁴⁶¹

Muarızlar, Kādî Abdülcebbâr'ın bu itirazına karşı âlemi yaratmayı vâcib kılan yönün inâm (nimetlendirme) olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Ancak Kādî Abdülcebbâr'a göre söz konusu fiil, inâm olmasından dolayı da vücûb vasfını kazanamaz. Zira nimetlendirme, fiili vâcib değil hasen kılan yöndür. Çünkü inâm yaratmanın kendine dönük bir yarar değildir. Zira inâm, canlılara ve onlarla ilişki halinde olan mahlûkata ulaşır.⁴⁶²

Kādî Abdülcebbâr, Allah'ın bilinmesinin ancak âlemin yaratılması ile mümkün olacağı tezine de karşı çıkar. O her ne kadar tertip açısından marifet ile âlemin yaratılması arasındaki akıl yürütmenin doğru olduğunu kabul etse de bunun âlemin yaratılmasında vâciblik için bir sebep teşkil etmediğini söyler. Zira kul eğer özel bir yönden ötürü yaratılırsa vâciblik doğar. Ancak, bu yön üzere olmaksızın yaratılırsa o takdirde vâcib olmaz. Çünkü bu mahsus olan yön bulunmaksızın, marifet ile yaratma arasındaki taalluktan vâciblik meydana gelmez.⁴⁶³

⁴⁶⁰ Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 111.

⁴⁶¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 110.

⁴⁶² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 111.

⁴⁶³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 112. Hatta Kādî Abdülcebbâr, Allah'ın dilerse hiç kimseyi yaratmamasını da bu minvalde mümkün görür.

Kādî'ya yöneltlen bir diğer itiraz ise, onun îadeyi vücûb olarak görmesiyle ilgilidir. Bu minvalde Kādî Abdülcebbâr'a, tıpkı ikinci yaratma gibi ilk yaratmanın da vâcib olacağı söylenir. Kādî'nın bu itiraza cevap vermesi zor olmayacaktır. Zira o, daha önce de geçtiği üzere îadeyi mahlûkatın hepsi için vâcib görmez. Yeniden yaratılması vâcib olanlar, taatler dolayısıyla sevabı hak eden kimselerle elemeler dolayısıyla ivazı olan kimselerdir. Eğer durum böyle olmasaydı yaratmanın başlangıcı gibi îade de vâcib olmazdı.⁴⁶⁴

2.2.3. Teklifi Başlatmak

Bağdat Mu'tezilesi, âlemi yaratmanın sonucu olarak teklifin başlamasını da vâcib olarak görürler. Dini konular dışında salah ve aslah olanı yapma konusunda vâciblik bulunmadığını savunan Kādî, teklifin de böyle olduğunu düşünür. Ona göre eğer başlangıçta teklif yarar olmasaydı, bu daha büyük bir menfaatin engellenmesi olurdu. Kādî'ya göre teklifin inâmın kemali için gerekli olduğu da savunulamaz. Çünkü yukarıda da ifade edildiği üzere inâm ona göre vâcib değildir.⁴⁶⁵

2.2.4. Teklif-i Zâid

Lutuf olduğu konusunda ihtilaf bulunan teklif-i zâid birtakım farazî olayların varlığını içerir. Devam ettirilen teklif⁴⁶⁶ diye de ifade edilen teklif-i zâid iki şekilde meydana gelebilir: Küfre düşeceği bilinen bir müminin teklifi ile iman edeceği bilinen bir kâfirin teklifi.⁴⁶⁷ Başka bir ifade ile mümin bir kimsenin eğer teklifi devam ettirilirse kâfir olacağı biliniirse ya da tam aksine kâfir olan birinin teklifi devam ettirilirse mümin olacağı biliniirse, bu durumda teklifin devam ettirilip ettirilmemesi lutuf mudur yani lutuf olması sebebiyle teklif-i zâid Allah'a vâcib midir?

Ebû Ali, teklifi devam ettirilseydi iman edeceği bilinen kimsenin öldürülmesini hasen bulmaz. Ona göre bu kişinin teklifinin devam ettirilmesi vâcibtir. Çünkü onun nezdinde bu kişinin teklifinin devam ettirilmesi, onun iman etmesine ve hak ettiği ikâbtan

⁴⁶⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 114.

⁴⁶⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 115.

⁴⁶⁶ Teklif-i zâid kavramının Türkçe'ye tercümesinde Orhan Ş. Koloğlu'nun tercümesi tercih edilmiştir. bk. Orhan Ş. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 399.

⁴⁶⁷ Orhan Ş. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 356.

kurtulmasına yönelik bir lutuf olacaktır. Bununla birlikte o bunun vâcib oluş nedeni hakkında farklı görüşler de ileri sürmüştür. Ebû Ali, bazen bu teklifin devamının kâfirin önceki küfrü sebebiyle hak ettiği cezadan kurtulmasına yönelik bir lutuf olduğu için vâcib olduğunu belirtmiştir. Bazen de bunu, Allah'ın kabîhi işlemesinin imkânsızlığı ilkesi üzerine bina ederek temellendirmiştir.⁴⁶⁸ Ancak gerek Ebû Haşim gerek Kādî Abdülcebâr, bu konuda Ebû Ali'nin görüşüne katılmamaktadır.

Ebû Haşim ise devam ettirilen teklif konusunda bir ayrıma gider. Kişinin iman edeceği teklif dönemi, ya en başından ona yüklenmiştir ya da sonradan ilave edilmesi kurgulanmaktadır. İlk durumda zaten bir sorun bulunmamaktadır. Zira tek bir teklif vardır. Ancak sonradan eklenen teklif-i zâid problem alanını oluşturur. Bu teklif vâcib değildir. Çünkü onu vâcib kılacak bir neden bulunmamaktadır. Ebû Haşim bu teklifi temkîn kapsamında düşünür. Yani bir anlamda kula yeniden iman etme imkânının verilmesi olarak değerlendirir.⁴⁶⁹

Kādî Abdülcebâr'a gelince ona göre devam ettirilen teklif ilk teklife yönelik bir lutuf olarak görülemez. Çünkü ikinci teklif ilk tekliften sonradır. Aralarındaki bu zamansal ilişki, böyle bir yargıyı engellemektedir. İkinci teklifin bizzat kendisine yönelik lutuf olması da mümkün değildir. Çünkü bu teklif sebebiyle kişinin salaha ulaşması da fesada düşmesi de mümkündür. Hâlbuki lutuf kişinin salaha ulaşmasını ifade eder. Dolayısıyla ikinci teklifin temkîn olarak kabul edilmesi gerekir.⁴⁷⁰

Teklif-i zâidin ikinci kısmını oluşturan küfre düşeceği bilenen bir mü'minin teklifine gelince bu Cübbâîlere göre mümkündür.⁴⁷¹ Çünkü Allah Teâlâ bu kişiye hak edeceği sevabı artırmak için bir fırsat sunmuş ancak kişi kendi iradesi ile küfre girmiştir. Dolayısıyla Allah'ın mükellefe daha büyük sevap sunması nedeniyle söz konusu teklifin hasen olması gerekir.⁴⁷²

⁴⁶⁸ Kādî Abdülcebâr *el-Muğnî*, XIII, 95. Kādî, aynı tartışmaya teklif cildinde de değinir. bk. *el-Muğnî*, XI, 254.

⁴⁶⁹ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XIII, 95; krş. Orhan Ş. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, s. 400.

⁴⁷⁰ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XIII, 95; krş. Orhan Ş. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, s. 400.

⁴⁷¹ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XIII, 97.

⁴⁷² Orhan Ş. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, s. 358.

Kādî Abdülcebbâr'a göre de kendisinden kabîh yönlerin ayrılması ve mefsedetın meydana gelmemesiyle, halinden küfre düşeceği bilinen bir mü'minin teklifi hasendir. *el-Muğnî* de bunu Kādî, Allah'ın ilmi ile irtibatlandırır. Zira Allah Teâlâ, onun inkâr edeceğini bildiği için teklif-i zâid kabîh niteliğini almaz.⁴⁷³ Kādî Abdülcebbâr burada yine ismini zikretmediği iki grubun görüşlerini aktarır. İlk topluluk, küfre düşeceği bilinen bir mükellefin teklifinin ancak lutf olduğu zaman hasen olacağını söyler. İkinci topluluk ise, bu kişinin teklifinin hasen olmadığını kabul eder. Çünkü onlara göre bu, geçmiş olan teklifle elde edilen sevaptan yoksun bırakma konusunda mefsedet olmaktadır. Kādî Abdülcebbâr bu görüşün doğruluğuna ihtimal vermez. Zira Kādî'ya göre gelecekte meydana gelen şeyin geçmişe yönelik mefsedet olması mümkün olmadığı gibi meydana geldiği anda da mefsedet olması mümkün değildir. Çünkü ona göre bu, o konuda temkîndir.⁴⁷⁴

2.2.5. Mefsedeti Engellemek

Mu'tezile sisteminde lutfun tam karşısında yer alan mefsedet, kulun kötülüğü seçmesine veya vâcibten kaçınmasına neden olan ya da bu durumlara daha yakın bulunmasını sağlayan şeydir.⁴⁷⁵ Bu yönüyle o, mecâzî olarak kabîhe yönelik bir lutf olarak telakki edilebilir.⁴⁷⁶ Dinî konularda zarara sebebiyet verdiğinden dolayı Allah'ın mükellefe mefsedeti vermesi mümkün değildir. Zira mefsedetın yapılması kabîh bir fiildir. Oysa Allah kabîh bir fiil işlemez.⁴⁷⁷

Mefsedetin mânası ortaya konulduğunda Kādî Abdülcebbâr'a göre Allah'ın bizzat kendisinin mükellef için mefsedet olan şeyi yapmayacağı sâbit bulunduğundan mefsedetten kaçınmak Allah'a vâcibtir.⁴⁷⁸ Esasen mefsedet kabîh bir fiil olduğundan zaten Allah'ın mefsedeti işlemesi düşünülemez. Ancak esas tartışma noktası, Allah'ın mükellef için mefsedet olan bir şeyi engelleyip engellemeyeceği etrafında şekillenmektedir.

⁴⁷³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 226.

⁴⁷⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 97.

⁴⁷⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 735; *el-Muğnî*, XIII, 23.

⁴⁷⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 23; krş. Orhan Ş. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 394.

⁴⁷⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 23.

⁴⁷⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 735.

Kādî, bu konuda öncelikle Cübbâîler'in ilgili görüşlerini bize aktarır. Onun aktarımına göre eğer mefsedet gayri mükellef tarafından meydana gelirse onu engellemek, hem Ebû Ali'ye hem de Ebû Hâşim'e göre Allah'a vâcibtir. Ancak mefsedet, mükellef olan kimse cihetinden meydana gelirse onun kaldırılması Ebû Ali'ye göre gayri mükellefte görüldüğü gibi yine vucûb alellahtır.⁴⁷⁹ Ebû Ali'ye göre, mükellef için yapılmasının zorunluluğu açısından mefsedetin kaldırılması/engellenmesi, mükellefin teklifine yönelik engellerin kaldırılması gibidir. Bu, kişinin mükellef bulunduğu hususta lutuf ve maslahatın, tahliye (özgür kılma) ve temkîn gibi olmasına benzer. Yani kişiyi mutlak özgür kılmanın ve ona fiili yapabileceği imkânları vermenin Allah üzerine vâcib olması gibi lutuf ve maslahatta vâcibtir. İşte tıpkı bunların vâcib olması gibi mükelleften bütün engelleri ve ona yönelik mefsedeti kaldırmak da Allah için vâcibtir.⁴⁸⁰

Ebû Hâşim'e göre ise mükellef olan kimseden mefsedeti engellemek Allah'a vâcib değildir. Çünkü mükellefi mefsedetten uzak tutmak kabîhten uzak tutmak gibidir. Yani Allah Teâlâ'nın kabîhi haber verdikten sonra insanları kabîhten alıkoyması kendisine vâcib olmadığı gibi mefsedeti engellemesi de O'na vâcib değildir. Zira mefsedetten alıkoymak vâcib olarak kabul edilirse teklifin geçerli bir zemini kalmaz. Kādî Abdülcebbâr da bu konuda Ebû Hâşim'in görüşüne katılır. Ona göre de doğru olan Allah Teâlâ'nın mükellefe yönelik mefsedeti engellemesinin vâcib olmamasıdır.⁴⁸¹

2.2.6. İkâb (İsyana Karşı Ceza Vermek)

Bağdat Mu'tezilesi, âsilerin cezalandırılmasının vucûb alellahtır olduğunu kabul etmişlerdir. Çünkü Allah'ın, kulunu isyandan alıkoymak için onu cezalandırması gerekir. Zira âsiye ceza verilmediğinde itaat edenle isyan eden aynı tutulmuş demektir. Oysa bu kabîhtir. Duyulur dünyadan bunu bir efendi örneği üzerinden açıklayabiliriz. Bu efendinin biri isyankâr diğeri ise mutî' iki kölesi olsa, âsi olanı cezalandırmaması kabîhtir. Çünkü cezalandırmamak, isyankârların isyanına izin vermeyi ve onları isyana teşvik etme anlamını barındırır. Allah, insanlara kötüyü arzulama gücü vermiştir. Eğer mükellef kabîhi işlemesi karşılığında cezayı hak edeceğini kesin olarak bilmez ve hatta yaptığı

⁴⁷⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 735.

⁴⁸⁰ Orhan Ş. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, s. 395.

⁴⁸¹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 735.

fiilden dolayı ceza almayacağını düşünürse, o zaman bu, Yüce Allah'ın söz konusu arzularını yerine getirme hususunda ona izin vermesi hatta onları teşvik etmesi anlamına gelir.⁴⁸²

Âsilerin affedilmesi de mümkün değildir. Eğer affedilirse ceza vücûb konusunda sevaptan daha üst bir konumda olur. Bundan dolayı Bağdat Mu'tezilesi her halükârda, âsilerin cezalandırılması gerektiğini düşünür.⁴⁸³

Bağdat Mu'tezilesi'nin bu konudaki diğer bir delili ise cezanın Allah tarafından bir lutuf olarak algılanmasıdır. Çünkü onlar lutfun mükellefe en açık yön ile yapılması gerektiğini düşünürler. Bu da ancak ikâbın Allah'a vâcib olmasıyla mümkün olur. Zira mükellef yaptığı şeyden dolayı cezayı hak edeceğini bilirse o takdirde vâcibleri edaya ve kabîhlerden kaçınmaya daha yakın olur.⁴⁸⁴

Kādî Abdülcebbâr, Bağdat Mu'tezilesi'nin bu görüşüne karşı çıkar. Çünkü ona göre lutfun mükellefe en açık bir şekilde verilmesi ancak mümkün olduğundadır. Burada ise mümkün değildir. Çünkü fâsığın günahından tevbe etmesi, yaptığından pişman olması ve ondan uzaklaşması mümkündür. Hal böyleyken onun işlediği takdirde muhakkak cezayı alacağı nasıl iddia edilebilir?⁴⁸⁵

Aslında âsileri cezalandırmak konusunda Kādî'nın görüşleri farklı yorumlanmaya açıktır. Ona göre isyana karşı ceza vermenin vücûb alellah olmadığı fikrine metinlerden hareketle ulaşabiliriz. Ancak daha önce de ifade edildiği üzere Kādî Abdülcebbâr, cezayı vâcib olarak görmese de cezanın gerçekleşeceğini ifade eder. Buna ek olarak da va'd ve vâidin vâcib olduğunu kabul eder. Fakat Bağdat Mu'tezilesi'ni, cezayı vâcib görmelerinden dolayı eleştirir ve kendi görüşlerinin isabetli olduğunu da zikreder.⁴⁸⁶ Diğer taraftan *el-Muhtasar*'da yer alan bir pasaj da bu konunun mesele haline gelmesine sebep olmaktadır. Burada Kādî Abdülcebbâr'a ikâbı hak eden bir kimseye Allah'ın tefaddulde bulunarak bağışlamasının mümkün ya da itaate karşı sevap vermede

⁴⁸² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 340.

⁴⁸³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 543.

⁴⁸⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 545.

⁴⁸⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 545.

⁴⁸⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 543.

olduğu gibi vâcib olma durumu sorulmuştur. Kādî ise “isyana karşı ceza vermek Allah’a vâcibtir” demediği gibi “vâcib değildir” de demez. Soruyu şu şekilde yanıtlar:

“İtaatkâr kullarına karşı sevap vermek Allah Teâlâ üzerine bir haktır. Eğer Allah, bu hakkı yerine getirmeseydi vâciblikten dolayı kınanırdı. Dolayısıyla zalim olmamak için Allah’ın bunu yapması gerekir. İkâba gelince o, âsi üzerinde doğan bir haktır. Bundan dolayı Allah ona hak ettiğini vereceği gibi onu affedebilir de. Bu, bize borcu olan birine karşı, alacaktan vazgeçme ya da onu isteme hakkımızın olmasına benzer. Ancak Allah Teâlâ nasslarda onu cezalandırdığını haber verdiği için, biz de onun cezalandırılacağına hükmettik.”⁴⁸⁷

Benzer bir pasaja *Şerh*’te de rastlarız. Burada da Kādî, itaatkâr kullarına karşı sevap vermenin Allah’ın hakkı/görevi olduğunu ancak cezanın âsi olan üzerinde bir hak olduğunu zikreder. Yine Allah’ın ona hak ettiğini verebileceği gibi onu bağışlamasının da mümkün olduğunu ifade eder. Kādî Abdülcebbâr olayı anlaşılabilir kılmak için tıpkı *el-Muhtasar* da olduğu gibi bunu borç örneği ile açıklar. Düşünelim ki bizden biri alacaklı olsun. Bu durumda borcu almak bizim hakkımız olduğu gibi istersek ondan vazgeçmemiz de mümkündür.⁴⁸⁸ Kādî Abdülcebbâr burada ayrıca âsilerin cezalandırılmaksızın affedilmesinin hasen olduğunu da kabul eder. Ancak âsilerin hak edecekleri cezayı alacaklarını da belirtir.⁴⁸⁹

Fiillerin hükümlerinin ele alındığı bölümde Allah’ın fiillerinin yalnızca hasen olduğu ifade edilmişti. Yine hasen fiillerden yalnızca vâcib ve tefaddulün Allah için kullanıldığı O’nun fiillerinin mübah olarak vasıflanamayacağı da belirtilmişti. Ancak Kādî Abdülcebbâr’ın Allah’ın ikâb fiilini, buna bağlı olan cezayı hak edenlerin yeniden yaratılması gibi fiillerini bu hükümlerin dışında tuttuğunu, onların şeklen mübaha benzediğini savunduğu da aktarılmıştı. Çünkü Kādî Abdülcebbâr’a göre bu fiillerin en önemli vasfı onların yalnızca hasen olmalarıdır. Bu fiillerin hasen olmalarının gerekçesi ise hak edilmiş olmalarıdır. Zaten Allah Teâlâ da bu fiillerden dolayı medhi ve şükrü hak

⁴⁸⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, s. 234.

⁴⁸⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 543.

⁴⁸⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerh*, II, 542-543.

etmez.⁴⁹⁰ Bu açıklamalar da, isyana karşı ceza fiilinin vâcib olmadığı yönündeki kanıyı güçlendirmektedir.

Diğer taraftan, itaate karşılık sevap vermenin vücûbiyetinde vâidin de vâcib olduğu ifade edilmişti. Bu sebeple ortada bir çelişki var gibi görünebilir. Ancak burada Kādî'nın vâidden kastının ceza vermek değil cezanın var olduğunu haber vermek olduğunu düşünerek tenakuzu gidermemiz mümkündür. Bu bağlamda ona göre isyana karşı cezayı haber vermenin vücûb alellah olduğu ancak bilfiil onların cezalandırılmasının vücûb içermediğini ifade etmek yanlış olmayacaktır.

⁴⁹⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 68.

SONUÇ

Mu'tezile kelâmının temel doktrinlerinden olan vücûb alellah, müstakil bir mesele şeklinde ele alınmaktan ziyade adalet ilkesinin altında, hüsün-kubuh probleminin bir uzantısı olması yönüyle kelâmcılar tarafından ele alınmıştır. Allah'ın, vücûba konu olan fiillerin zıddını yapması durumunda kabîh bir fiil işlemiş sayılacağı oysa O'nun bütün fiillerinin yalnızca hasen olduğu ve kabîhi işlemesinin imkânsızlığı, bu nazariyenin ana önermelerini ifade etmektedir. Bununla birlikte vücûb alellah, tanrının mutlak âdil olmasının kuşkusuz vazgeçilmez bir sonucudur. Dolayısıyla Mu'tezile ekolüne göre vücûb alellahın tanrı ve insan arasındaki ilişkinin kurulmasında esas rolü oynadığı söylenebilir.

Vâcibin, genel olarak İslâm düşüncesinde; özel olarak Kādî Abdülcebbar'ın kelâm sisteminde oldukça mühim bir kavram olması ve söz konusu nazariyenin terkinde yer alması, bu çalışmada onun ayrıca konu edinilmesini gerekli kılmıştır. Böyle bir gerekliliğe dayanılarak kavram üzerinde yapılan araştırmalar neticesinde kelime mânası sözlüklerde daha çok bağlayıcılık ve hak kazanma şeklinde geçen vâcib kavramının ıstılah olarak kullanılmasında da bu aslî mânasını koruduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İslâm Hukuku'nda terim, bağlayıcılık ve gereklilik anlamıyla kullanılmaktadır. Bu arada vâcib ve farz kullanımının bütün fıkıh ekollerinde aynı mânada olmadığı, bu farklılığın itikâdî hükümlere de yansıdığı tespit edilmiştir.

Felsefe literatüründe ise vâcib, başlangıçta varlığın hükümlerine ilişkin bir yüklem olarak mantıkî önermelerle, yani mümkün ve mümteniyle birlikte aynı düzlemde kullanılırken özellikle İbn Sînâ'dan sonra kaleme alınan metinlerde ontolojik mânasıyla yer aldığı görülmektedir. Bu ontolojik mâna ise tanrının varlığının zorunluluğunu ifade eden vâcibü'l-vücûd kavramıdır.

Kelâm ilmine gelince burada vâcibin, zaman içerisinde anlam değişikliğine uğradığı görülmektedir. Zira bu ilim dalının erken tarihlere tekabül eden döneminde söz konusu terim sıklıkla şer'î vâcibleri ya da ahlâkî ve dinî sorumlulukları ifade etmiştir. Bu dönemlerde aklî önerme olarak vâcibin kullanımı yaygın olmamakla birlikte, mütekellimlerin vâcib yerine zorunluluğu ifade etmek için zarûrî/ızdırar gibi terimleri

kullandıkları görülmektedir. Ancak İbn Sînâ'nın etkisiyle, vâcib tanrı hakkında da kullanılmaya başlanmıştır. Hatta ilk dönem kelâm eserlerinde gördüğümüz kadîm kavramının bu süreçte vâcibü'l-vücûd ile eş anlamlı olarak görüldüğü tespit edilmiştir. Bunun neticesinde kadîm kavramının mânasında da bir anlam değişikliği gözlemlenmiştir.

Mütekellim olmakla birlikte aynı zamanda da bir fakih olan Kādî Abdülcebbâr, vâcib kavramını kelâm, fıkıh ve hatta ahlâk alanlarında aynı mânasıyla kullanmıştır. Ayrıca onun, vâcibi farklı tasniflere göre kategorize etmesi konunun detaylarına girdiğini gösterirken, en temelde vâcibi, aklî ve şer'î olarak ikiye ayırması da sistemini inşâ ederken yalnızca aklın değil aynı zamanda sem'in verilerine de dayandığını açıkça ortaya koymaktadır.

Kādî Abdülcebbâr'ın farklı anlam düzeylerine sahip bir kavramı, anlam değişikliğine uğratmaksızın İslâmî ilimlerin alt dallarında kullanması onun sisteminin insicamını göstermesi bakımından dikkate değerdir. Ancak o, kelimenin çok anlamlılığının da farkındadır. Bu yüzden kavramın yerine kullanılan terimleri de incelemiş ve bunlar arasındaki irtibatı da ortaya koymaya çalışmıştır.

Kādî, aslında her bir kavramı kelâm metodunda özgün bir şekilde ele alır ve kendi terminolojisini oluşturur. Buradan hareketle “vâcib” kavramının onun sisteminde öncelikli ve husûsî olduğunu belirtmek zorundayız. Özellikle, Mu'tezile düşüncesinin temel tezlerinden olan vücûb alellahın anlaşılmasında Kādî'nın vâcib tanımlamalarının oldukça önemli olduğunu eklemeliyiz. Zira Kādî, terimi “zorunluluk” fikrinden hareketle ele almadığı için onun düşüncesinde, vücûbun mânası, mantıkî ya da ontolojik zorunluluğa karşılık gelmez. Kādî terminolojisinde vâcibin kazandığı mâna teklifî ve ahlâkîdir. Bu bağlamda ilahî fiillerin zorunlu olması başka bir teori; bir fiilin zorunlu olarak yapılması başka bir teoridir. Dolayısıyla felsefecilerin ortaya koymuş olduğu ilâhî fiillerin zorunluluğu ile vücûb alellah ilkesi, birbirlerinden farklı tezlerdir.

Vücûb alellah tezi, Mu'tezile'nin kuruluş aşamasından itibaren ortaya çıkmış bir nazariye değildir. Ancak henüz daha Vâsıl b. Atâ ile başlayan süreçte özellikle Amr b. Ubeyd ile Mu'tezile mütekellimleri Allah'ın bazı fiilleri yapmasının vâcib olduğunu ifade

etmese bile yapmaması gereken fiiller hakkında imkânsızdır nitelemesini de dile getirmekten kaçınmamışlardır. Söz gelimi “Allah’ın va’dini yerine getirmesi vâcibtir.” dememişler; ancak “Allah’ın va’dini yerine getirmemesi imkânsızdır.” ifadesini tercih etmişlerdir. Bu söylemler tarihi süreç içerisinde Allah’ın kabîh fiil işleminin imkânı ve kudreti bağlamında tartışılmıştır. Özellikle Nazzâm ilk defa Allah’ın kâbihe kâdir olmakla vasıflanamayacağı tezini ileri sürerek aslah tartışmalarını da teorik düzeyde başlatmıştır.

Adalet ilkesi ile bağlantılı olarak tartışılan bir problem olarak vücûb alellah, Kādî Abdülcebbâr kelâmında Bağdat Mu’tezilesi’nde olduğu şekliyle mutlak olarak savunulmaz. Yani ilâhî fiillerin tümü ona göre vâcib değildir. O yalnızca, lutuf, temkîn, ibâne, ivaz, peygamber göndermek, rızık vermek, tevbe kabul etmek, iâde ve isâbeyi vücûb alellah olarak kabul eder. Kādî Abdülcebbâr’a göre bu fiillerin vâcib oluşuna zemin hazırlayan en önemli şart tekliftir. Ancak teklifle birlikte adalet, va’d ve vaîd, hüsün-kubuh, hikmet gibi sebeplerden ötürü de bu fiillerin vâcib olduğunu kabul etmektedir.

Kādî Abdülcebbâr’ın, Allah’ın kabîhe kâdir olduğunu, ancak onu adaleti gereği yapmayacağı temel tezini savunmasına rağmen bazı fiilleri Allah için vâcib görmesi onun ekmel tanrı anlayışına delâlet eder. Bu mânada vücûb alellah tezi ilâhî kudreti zedeleyen bir nazariye olarak görülmemelidir. Bilakis teori, ilâhî kudreti pekiştirmesi, ilâhî adalet fikrini güçlendirmesi ve hatta teklifi kâmil bir hale getirmesi yönüyle göz ardı edilemez bir değere sahiptir. Bununla birlikte Kādî’nin tanrının kabîhe kâdir olduğunu savunması, kendisine yöneltilen kudret merkezli eleştirilere de bir cevap niteliği arz etmektedir. Ayrıca Kādî Abdülcebbâr’ın vâcib tanımlamaları da bu noktada önem arz etmektedir. Nitekim o vâcib kavramını mecbur eden bir zorunluluk anlamıyla kullanmaz. O, kavramı sonuçları itibariyle ele alarak yorumlar.

Mu’tezile düşüncesinde kırılmaya sebep olan hatta Sünnî kelâm anlayışının iki büyük okulundan biri olan Eş’arî geleneğinin oluşmasına zemin hazırlayan düşünce de kuşkusuz vücûb alellah teorisinin uzantısı olan aslah anlayışıdır. Bu bağlamda, Eş’arî ekolünün kudret merkezli bir tanrı tasavvuru inşâ etmesinin arkasındaki sebeplerden

birinin, Mu'tezile doktrinin ortaya koymuş olduğu vucûb alellah tezine karşı verilmek istenen cevap olduğu düşünölebilir.

Her ne kadar bu çalışmada konunun sınırlarını zorlamamak için vucûb alellah teorisine yöneltilen eleştiriler bilinçli olarak ele alınmamışsa da özellikle Ehl-i sünnet âlimlerinin söz konusu teoriyi ağır eleştirilere maruz bıraktığı malumdur. Bu sebeple sonuçta konunun bu boyutunun da başlı başına bir araştırma gerektirdiğine ve önemine dikkat çekerek yeni araştırma alanlarına işaret edilmek istenmiştir.



KAYNAKÇA

Abdülkerîm, Osman, *Nazariyyetü't-teklîf ârâi'l-Kâdî Abdülcebbâr el-keîâmîyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1391/1971.

Ak, Ayhan, *İbn Rüşd'e Kadar Farz ve Vâcib Kavramlarının Gelişimi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış yüksek lisans tezi 2007.

Alper, Hülya, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık 2013.

_____, “Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda Mıdır?”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, XI/1 (2013) s. 17-36.

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-Mübîn fî şerhi meânî elfâzi'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn* (nşr. Hasan Mahmud eş-Şâfi), Kahire: [y.y.] 1983.

Âmirî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf, *et-Takrîr li-evcûhi't-takdîr* (nşr. Sâid Gânemî, *Erba'a resâil felsefiyye* içinde), Beyrut, Kahire: et-Tenvîr 2015.

_____, *İnkâzü'l beşer mine'l cebri ve'l kader* (nşr. Kasım Turhan, *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri* içinde), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı 1996.

Aristoteles, *Metafizik* (trc. Ahmet Arslan), İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi 1985.

Aslan, İbrahim, *Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Dinin Akli ve Ahlâki Savunusu*, Ankara: Otto Yayıncılık 2014.

Aydınlı, Osman, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci: Mutezilenin Oluşumu ve Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2001.

Aytepe, Mahsum, *Kadî Abdülcebbâr'da Lütuf Teorisi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi, 2014.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Aldülkâhir et-Temîmî, *el-Fark beyne'l-fırak* (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Kahire: Dârü't-Türâs 1937.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâduh ve lâ yecûzü 'l-cehlü bihi* (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut: Âlemü'l-Kütüb 1407/1986.

_____, *Kitâbü Temhîdi'l-evâ'il ve telhîsi'd-delâ'il* (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar) Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye 1987.

Beyânûnî, Muhammed Ebu'l-Feth, "Hüküm" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, XVIII, 466-468.

Cengiz, Yunus, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi: Kādî Abdülcebbâr Örneği*, İstanbul: Düşün Yayıncılık 2012.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Usûlü'l-fikh Müsemma bi el-Fusûl fî'l-usûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), I-IV, İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1994.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye* (nşr. Şihâbüddîn Ebû Amr), I-II, Beyrut: Dârü'l-Fıkr 1998.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları 1999.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi* (nşr. ve trc. Ömer Türker), I-III, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2015.

_____, *et-Tâ'rîfât*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1983.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fî erkânî'l-İslâmiyye* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezher 1978.

_____, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtî'il-edille fî usûli'l-i'tikâd* (nşr. Muhammed Yûsûf Mûsâ), Kahire: Mektebetü'l-Hancî 1369/1950.

_____, *Lümâ'u'l-edille fî kavâ'idi akâidi Ehli's-sünne ve'l-cemaa* (nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd), Beyrut: Dâru'l-Kavmiyye 1385/1965.

_____, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn* (nşr. Ali Sami en-Neşşâr v. dğr.), Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân 2001.

Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2002.

Debûsî, Ebu Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed, *Takvîmü usûli'l-fıkh ve tahdîd-i edilleti's-şer'î: Takvîmü'l edille* (nşr. Abdülcelîl el-Atâ), I-II, Dımaşk: Dâru'n-Nu'man li'l-Ulûm 2005.

Ebû Rîde, İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhu'l-keîmiyyeti'l-felsefiyye, Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Tercüme ve'n-Neşr 1946.

Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail b. Ebû Bîşr, *Risâle ilâ ehli's-Seğr*, Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikme; Beyrut: Müessesetü'l-'Ulûmi'l-Kur'ân 1988.

_____, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye 1979.

_____, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn* (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), I-II, Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye 1995.

Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî, *Külliyâtü Ebi'l-Bekâ*, Bulak: Matbaa-i Amedî 1870.

Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh* (nşr. Şeyh Halil Hüseyin), I-II, Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye [t.y.].

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *Muhassalü efkâri'l-mütekdimmîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l-'ulemâ' ve'l-hükemâ'i' ve'l-mütekellimîn* (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Kahire: Mektebetü'l Külliyyâti'l-Ezheriyye [t.y.].

_____, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihi'l-Gayb* (trc. Suat Yıldırım v. dğr.), I-XXIII, Ankara: Akçağ Basın Yayın Pazarlama 1988-1997.

Fahri, Macid, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul: İklim Yayınları 1987.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed, *Felsefenin Temel İlkeleri (Uyûnü'l mesâ'il)* (trc. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*), İstanbul: Klasik Yayınları 2005.

Frank, Richard M., Al-Ustâdh Abû İshak: An Akîda Together with Selected Fragments, *Melanges Institut Dominicain d'Etudes Orientales (MIDEO)*, XIX (1989).

Gardet, Louis- Anawati, Georger, *İslâm Teolojisine Giriş* (trc. Ahmet Arslan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları 2015.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *el-Müstasfâ ilmi'l-usûl* (nşr. Hamza b. Züfeyr Hâfız), Medine 1413/1993.

_____, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd* (nşr. Enes Muhammed Adnan eş-Şerefâvî) Beyrut: Dârü'l-Minhâc 2012.

Görgün, Tahsin, “Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlîli Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, V (2001), s. 59-108.

Gündüz, Şinasi, “Maniheizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2003, XXVII, 575-577.

Hadduri, Macid, *İslâm'da Adalet Kavramı* (trc. Selahaddin Ayaz), İstanbul: Yöneliş Yayınları 1991.

Haklı, Şaban, “Fârâbî ve İbn Sînâ'da Modal Mantığın Bazı Temel Kavramlarının Mantıksal ve Ontolojik İçeriği”, *Felsefe Dünyası*, XXXIX/1 (2004), s. 111-132.

Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red 'ale'bni'r Râvendî el-mulhid* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut: İdâretü Ma'hedü'l-Edebî's-Şarkıyye (Institut de Lettres Orientales) 1957.

Horovitz S., *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi* (trc. Özcan Taşçı), İstanbul: Litera Yayıncılık 2014.

İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah, *Mecmûatü Resâili-bni Ebî'd-Dünyâ: el-Evliyâ* (nşr. Ebû Hâcer Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye 1413/1993.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nîsâbûrî, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut: Dârü'l Maşrik 1987.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal* (nşr. Ahmed Şemseddîn), I-III, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1996.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl b. Muhammed b. Mükerrrem b. Alî el- Ensârî, *Lisânü'l-'Arab* (nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydi), I-XVIII, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l - 'Arabî 1997.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed, *el-Mecmu' fî'l-Muhît bi't-teklîf* (nşr. Jean Jozef Houben), I-II, Beyrut: el-Matbaatü'l-Katulikiyye 1965, III, (nşr. Jan Peters) Beyrut: Dâru'l-Meşrik 1999.

İbn Sîde, Ebû'l-Hasan Alî b. İsmîil ed-Darîr el-Mürsî, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam fî'l-luga* (nşr. Muhammed Ali Neccâr), I-XII, Kahire: Ma'hedü'l-Mahtûtâtî'l-'Arabiyye 1393/1973.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî, *Kitâbü's-Şifâ: İlâhiyât* (çeviri – tıpkıbasım) (trc. Ekrem Demirli, Ömer Türker), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Kurumu 2014.

_____, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye* (nşr. Muhsin Sâlih), Beyrût: Dârü'l-Hâdî 2007.

_____, *en-Necât fî'l-mantık ve'l- ilâhiyyât* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut: Dâru'l-Cıl 1412/1992.

_____, *İşaretler ve Tembihler* (trc. Ali Durusoy, Ekrem Demirli), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2014.

_____, *Kitâbu's-Şifâ: Yorum Üzerine* (trc. Ömer Türker), İstanbul: Litera Yayıncılık 2006.

İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmud b. Muhammed el-Hârezmî, *Kitâbu'l-fâik fî usûli'd-dîn* (nşr. Wilferd Madelung, Martin McDermott), Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin 2007.

İbnü'l-Mürtazâ, *Kitâbu tabakâti'l-Mu'tezile* (nşr. Susanna Diwald Wilzer), Beyrut: Franz Steiner Verlag 1961.

Josef Van Ess, Ebu İshak en-Nazzâm'ın Teolojisinde Kötülük ve İlâhi Kudret (trc. Maide Öztosun) *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i*, I-II, İstanbul: İz Yayıncılık 2014.

Kādî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Kādî'l-Kudat Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus: ed-Dâru'l-Tunusiyye 1974.

_____, *el-Muğnî fî ebvâbi't tevhîd ve'l- adl*, I-XX.

IV: *Ru'yetu'l-Bârî* (nşr. Muhammed Mustafa Hilmi, Ebu'l Vefa el-Guneymî), Kahire: Dâru'l-Mısriyye 1963.

VI/I: *et-Ta'dîl ve't-tecvîr* (nşr. Ahmed Fuad el-Ehvânî) Kahire: Dâru'l-Mısriyye 1963.

XI: *et-Teklîf* (nşr. Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülhalîm en-Neccâr), Kahire: Dâru'l-Mısriyye 1965.

XIII: *el-Lutuf* (nşr. Ebu'l-Âlâ el-Affî), Kahire: Dâru'l-Mısriyye 1963.

XIV: *el-Aslah, İstihkâku'z-zem, et-Tevbe* (nşr. Mustafa es-Sekka), Kahire: Dâru'l-Mısriyye 1965.

XV: *et-Tenebbüât ve'l-mu'cizât* (nşr. Mahmûd Hudayri, Mahmûd Muhammed Kâsım), Kahire: Dâru'l-Mısriyye 1965.

XVII: *eş-Şer'ıyyât* (nşr. İbrahim Medkur), Kahire: Dâru'l-Mısriyye 1963.

_____, *el-Muhît bi't-teklîf* (nşr. Ömer Seyyid Azmî), Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyye el-Âmme [t.y.].

_____, *el-Münye ve'l-emel* (nşr. İsâmüddîn Muhammed Ali), İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye 1975.

_____, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi* (nşr. ve trc. İlyas Çelebi) I-II, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2013.

Kâmil, Mahmûd, *Mefhûmu'l-'adl fî tefsîril'l-Mu'tezile li'l-Kur'ân-ı Kerîm*, Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye 1983.

Kaya, Mehmet Cüneyt, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, İstanbul: Klasik Yayınları 2011.

Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh, *Tarifler Üzerine* (trc. Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler* içinde), İstanbul: Klasik Yayınları 2002.

Koloğlu, Orhan Ş., *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları 2011.

Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık 2013.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd* (nşr. Muhammed Aruçi-Bekir Topaloğlu), İstanbul: İSAM Yayınları 2003.

Mennâî, Âişe Yusuf, *Usûlü'l-akîde beyne'l Mu'tezile ve's-Şiati'l-İmâmiyye*, Devha (Doha): Dâru's-Sekâfe 1992.

Mütercim Âsım Efendi, *el- Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît: Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi* (yayına hazırlayan: Mustafa Koç, Eyyüb Tanrıverdi), I-II, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2013.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebşiratü'l-edille* (nşr. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün), I-II, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları 1993.

_____, *et-Temhîd fî usûlid-dîn* (nşr. Abdülhay Kâbil), Kahire: Dârü's-Sekâfe 1987

Neşşâr, Ali Sâmî, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* (trc. Osman Tunç), I-II, İstanbul: İnsan Yayınları 1999.

Öz, Mustafa, "Deysâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, IX, 270-272.

Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed, *Usûlu'l -Pezdevî: Kenzü'l-vüûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* (nşr. Saîd Bektaş), Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye 2014.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-İ'tikâdât* (nşr. Şemrân el-İclî), Beyrut: Müessesetü'l-Dâri'l-Eşref li't-Ticâre 1988.

_____, *Müfredâtü fî garîbi'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Aytânî), Beyrut: Dârü'l-Ma'rife 1999.

Râvî, Abdüssettâr, *el-'Akl ve'l-hürriyet dirâsetü fî fikri'l-Kādî Abdülcebbâr el-Mu'tezilî*, Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyyeti li'd-Dirâseti ve'n-Neşr 1980.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nureddîn, *el-Kifâye fî'l-hidâye* (nşr. Muhammed Aruçi), İstanbul: İSAM Yayınları 2014.

Semerkandî, Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed, *Mizânu'l-usûl fî netâ'ici'l-'ukûl fî usûlu'l-fıkḥ* (nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), Bağdat: Vizâratü'l-Evkaf ve's-Şû'nüd'Diniyye 1987.

Semerkândî, Şemseddîn, *es-Sahâifu'l-ilâhiyyât* (nşr. Ahmed Abdurrahman Şerîf), Kuveyt: Mektebetü'l-Ferâh 1985.

Semîh Dugaym, Cîrâr Cihemî, *el-Mevsûatü'l-Câmi'a li-mustalahâti'l-fikri'l-'Arabî ve'l-İslâmî*, I-II, Beyrut: Mektebetü Lübnan 2006.

Semîh Dugaym, *Felsefetü'l-kader fî fikri'l-Mu'tezile*, Beyrut: Dâru't-Tenvîr 1985.

Subhî Ahmed Mahmûd, *Fî ilmi'l-Kelâm dirâsetü'l-felsefiyye li ârâi'l-fırakı'l-İslâmiyye fî usûli'd-dîn: el-Mu'tezile*, I-II, Beyrut: Dârü'l-Nahdatü'l-'Arabiyye 1985.

Süleyman eş-Şevâşi, *Vâsıl b. Atâ ve ârâuhu'l-keîamiyye*, Dârü'l-'Arabiyyeti'l-Kitâb 1993.

Süt, Abdunnasır, *Mu'tezile ve Ahlâk: Kadı Abdülcebbar Örneği*, İstanbul: İz Yayıncılık 2016.

Şaban, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı 2009.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-nihal* (nşr. Muhammed Seyyid Kilanî), Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî 1961.

Tahirova, Adile, *Kâdî Abdülcebbar ve Ebü'l-Muîn en-Neseî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliîği*, İstanbul MÜSBE, basılmamış doktora tezi, 2004.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-'Akâidi en-Neseî'*, (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekka), Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezher 1988.

_____, *Şerhu'l-Makâsîd* (nşr. Abdurrahman Umeyre), I-V, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb 1998.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid, *Keşşâf'ü istulâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm* I-IV, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1418/1998.

Tritton, A.S., *İslâm Kelâmı* (trc. Mehmet Dağ) Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları 1978.

Tunç, Cihat, "Tövbe Hakkında Bazı Meseleler", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XXIV, (1981), s. 389-412.

Türker, Ömer, "İlâhî Fiillerin Nedenliliîği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, XVII (2007), s. 1-24.

Türker-Küyel Mübahat, *Fârâbî'nin Peri Hermeneias Muhtasarı*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi 1990.

Vural, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Ankara: Elis Yayınları 2011.

Watt, William M., *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. Ethem Ruhi Fıçlalı), Ankara: Umran Yayınları 1981.

Wisnovsky, Robert, “Sünnî Kelâmıda İbn Sînâcî Dönüşümün Bir Rolü” (trc. Arzu Meral), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVI/1 (2014), s. 149-177.

_____, *İbn Sînâ Metafiziği*, (trc. İbrahim Halil Üçer), İstanbul: Klasik Yayınları 2010.

Yavuz, Salih Sabri, “Tevbenin İtizali Yorumu”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, X/3 (2010), s. 7-22.

Yeşiltaş, Fatih, *Bâkılânî ve Kadı Abdülcebbar'a Göre Rızık ve Ecel Problemi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış yüksek lisans tezi, 2007.

Zemahşerî, Ebü'l- Kasım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîli fî vücûhi't-te'vîl*, Beyrut: Dâru İbn Hazm 2012.

Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, Beyrût: Müessesetü'l-'Arabiyyetü'd-Dırâsiyye 1990.