

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
KELAM ANABİLİM DALI

KADI ABDULCEBBAR'IN AHLAK FELSEFESİ

Doktora Tezi

Abdulnasır SÜT

Ankara-2011

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
KELAM ANABİLİM DALI

KADI ABDULCEBBAR'IN AHLAK FELSEFESİ

Doktora Tezi

Abdulnasır SÜT

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Ankara-2011

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
KELAM ANABİLİM DALI

KADI ABDULCEBBAR'IN AHLAK FELSEFESİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....
.....

.....
.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(05/ 01 /2011)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

Abdulnasır SÜT

İmzası

.....

KADI ABDULCEBBAR'IN AHLAK FELSEFESİ

ÖN SÖZ

GİRİŞ

1. Bir Kelam Problemi Olarak Ahlak.....	1
2. Ahlak Tartışmalarının Doğduğu Siyasî ve Teolojik Zemin.....	9
3. Ahlak Düşüncesinde Mutezilenin Yeri.....	13
4. Mutezili Düşüncede Kadı Abdulcebbar'ın Yeri.....	21

I.BÖLÜM

MUTEZİLE'DE TEOLOJİK EYLEMİN AHLAKÎ TEMELLERİ

A. Tevhid : Mutlak İyinin Kaynağı.....	32
B. Adalet : Allah-İnsan İlişkisinin Ahlaki Temeli.....	40
1. El-Va'd ve'l-Vâ'id: Teklifin Ahlaki Sonucu.....	48
2. El-Menziletü Beyne'l-Menziyeteyn: Bir Ahlak Hükümü Olarak Üçüncü Hâlin İmkânı	50
3. Emr-i bi'l-Ma'ruf , Nehy-i 'ani'l-Münker: Bireysel ve Toplumsal Sorumluluk.....	52
4. İlahi Adalet Açısından Lütuf ve Aslah.....	53

II. BÖLÜM

TEKLİFİN EPİSTEMOLOJİK VE AHLAKÎ TEMELLERİ

A. Yükümlülüğün İstitâ'at/ Güç Temeli.....	65
B. Yükümlülüğün Bilgi Temeli.....	75
1. Ahlaki Eylemin Zorunlu ve Objektif Kaynağı Olarak Akıl/Nazar (kemâlü'l-'akl, Bilgi).....	77
1.1. Bilginin ve Eylemin Akli Dayanağı Nazar.....	83
1.2. Kadı Abdulcebbar'da Akıl-Nakil İlişkisi.....	87
1.3. Kadı Abdulcebbar'da Bilgi.....	90
2. Bilginin Ahlaki Değeri: Bilgide Kesinlik (Sükûnu'n-Nefs, İtmi'nân).....	97
3. Bilgi Eylem İlişkisinin Keyfiyeti	104
C. Yükümlülüğün İrade/Özgürlük Temeli.....	106
1. İradenin Halleri	116

2. İradenin Belirleyenleri.....	118
2.1. Doğal İstek ve Arzu.....	118
2.2. Bilgi.....	122
2.3. Güç.....	123
2.4. Dış Unsurlar.....	124
3. Tanrı İradesi ile İrade Özgürlüğü Sorunu.....	125

III. BÖLÜM

EYLEM VE DEĞER HÜKÜMLERİ

A. Eylem ve Kısımları.....	129
1. Eylem.....	131
2. Eylemin Kısımları.....	142
3. Eylemin İmkân Durumu (Hâl): Ontolojik Olasılıklar.....	145
B. Değer ve Hükümleri.....	148
1. Değer.....	148
2. Eylemin Değer Hükümleri.....	150
2.1. Kabîh: Kötü.....	159
2.1.1. Tabi ve Ahlaki Kötülükler.....	163
2.1.2. Allah Kötülük Yaratır mı?.....	165
2.1.3. Elem ve Izdırap.....	171
2.2. Hasen: İyi.....	175
2.2.1. Mübah : Övgü Kazandırmayan İyi.....	178
2.2.2. Tafaddul, Nedb: Takdir Kazandıran İyi.....	181
2.2.3. Vacip: Zorunlu İyi.....	182
2.3. Tahsiniyyât: Kategorik Olmayan Hükümler (İstihsân-İstikbâh)...	185
C. Ahlaki Değerin Objektifliği ve Sübjektifliği Sorunu (Husun-Kubuh).....	187
1. Eyleme Değer Kazandıran Yönler.....	195
2. Kategorik Buyruklar: Değerin Emir ve Nehiy ile ilişkisi.....	203
SONUÇ.....	206
ÖZET.....	214
ABSTRACT.....	215
KAYNAKÇA.....	216

ÖNSÖZ

İslam düşünce tarihine yön veren düşünürlerimizin düşünce ve kültür mirasımıza yapmış oldukları katkıları, bu düşünce ve kültür mirasının varisleri olan bizler tarafından araştırılmaması, onların düşüncelerini belirli bir bilimsel paradigma doğrultusunda okunmaması ve üretmiş oldukları eserlerin bilimsel ve düşünsel anlamda taşıdıkları değerin analiz edilmemesi ve yorumlanmaması bizim açımızdan bir eksikliktir. Bu eksikliği gidermede bilimsel çalışmalar yapılmaya devam etmekte olup, bu çalışma da söz konusu eksikliğin giderilmesine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Şüphesiz bu çalışma ile bu eksiklik giderilmeyecektir. Düşünce tarihimiz konusunda İslam coğrafyasındaki âlimlerden ziyade batılı müsteşriklerin düşünce tarihimiz üzerine çalışmaları daha erken dönemlerde başlamış ve bu eksikliğimizi bu tür çalışmaların varlığından sonra farkına varmışızdır. İslam düşünce tarihinde rol oynayan âlimlerin mezhep ayırımı görülmeksizin yakın dönemde araştırılmaya tabi tutulması hem sevindirici, hem de düşünce tarihimizi anlama da çok önemli başlangıç olmuştur. Mutezile ekolu ve temsilcilerinin görüşleri hakkında son dönemde yapılan bilimsel çalışmalar, bunun önemli bir parçasıdır. Bizim bu çalışmamız da, düşünce tarihimizin aydınlatılmasında küçük de olsa bir katkı sağlama düşüncesinden hareketle hazırlanmıştır.

İslam düşünce tarihinde “teolojik ahlak” (kelam) hakkında ciddi bir literatür oluşturan en önemli ekol, şüphesiz Mutezile ekolüdür. Mutezile İslamı, düşünce tarihinde en tartışmalı konular olarak kabul edilen kader, irade, sıfatlar, kötülük, iyilik gibi sorunları akılcı bir bakış açısıyla irdelemiştir.

Bu çalışma, Mutezile’nin son dönem büyük düşünürlerinden Kadı Abdulcabbar’ın ahlak anlayışını üç bölüm olarak incelemektedir.

Birinci bölümde Mutezili düşüncede ahlaki eylemin metafizik temeli olarak esas aldığımız “tevhid” ve “adalet” ilkelerinin ahlaki boyutu irdelenmiştir. Bu çerçevede Beş Esas (*Usûlu hamse*) olarak bilinen “*el-va‘d ve’l-vâ‘id*”, “*el-menziletü beyne menzileteyn*”, “*emri bi’l-ma‘ruf nehy’i-‘anil münker*” ilkeleri ile “*salah*” ve “*aslah*” anlayışı adalet anlayışı kapsamında değerlendirilmiştir.

İkinci bölümde Kadı Abdulcebbâr’ın düşüncesinde teolojik yükümlülüğün (*teklif*) epistemolojik ve ahlaki temelleri konu edinilmiştir. Teklifen ahlakî bir içerik

kazanması için teklife muhatap olan insanın sahip olması gereken bilgi, güç ve irade gibi donanımların dini ve felsefi boyutu irdelenmiştir. Bilgi, güç ve iradeden her biri ile eylemin gerçekleşme imkânı araştırılmıştır. Övgü ve yergi kazandıran bir eylemin ahlaki bir hüküm kazanmaması için gerekli koşullar ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde ise, Kadı Abdulcebbar'ın eylem ve eylemin değer hükümleri konusundaki görüşleri konu edinilmiştir. Kadı Abdulcebbar'ın Allah ve insan eylemlerine ilişkin görüşleri oldukça yalın ve sadedir. Allah'a ve insana atfedilen eylemlerin değeri, insan eylemlerinden hangilerinin ahlaka konu edilip edinilmeyeceği konuları tartışılmıştır. Eylemleri ahlaki içeriklerinden dolayı Kadı Abdulcebbar'ın yapmış olduğu tasnif ayrıntılı bir şekilde irdelenmiştir. Ayrıca bu bölümde ahlaki değerın objektiflik ve sübjektifliğinin nasıl belirlendiğı ve Kadı'nın değerin kaynağını nerede aradığı sorularına yanıt aranmıştır. Kadı'ya göre eylemi iyi ve kötü kılan yönlerin, başka bir ifade ile eyleme değer kazandıran yönlerin ne olduğu araştırılmıştır.

Bu çalışmamda cesaretlendirici teşvikleri ile beni motive eden, tezimin felsefi bir içerik kazanmasına katkı sağlayan kıymetli hocam ve danışmanım Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN'e özel olarak minnettarım. Çalışmamın her aşamasında yardımlarını esirgemeyen, fikir ve önerileriyle önemli katkılarda bulunan başta Yrd. Doç. Dr. Yunus Cengiz olmak üzere, çalışma ile ilgili dokümanları büyük bir içtenlikle paylaşan Yrd. Doç. Dr. İbrahim Aslan'a, büyük bir titizlikle bu çalışmayı baştan sona okuyan değerli Şeref Aziz Taha'ya, çalışmamızın olgunlaşmasına ve şekillenmesine çeşitli vesilelerle katkıda bulunan değerli arkadaşlarım Lokman Arslan, Serdar Çavuşdere, Erhan Yıldız, Yakup Koç, Yenal Ünal ve Murat Buz'a teşekkürü bir borç bilirim.

Bu uzun ve meşakkatli süre boyunca ihmal ettiğim sevgili eşime de gösterdiği özveri ve anlayıştan dolayı şükran borçluyum. Bu çalışmayı, fedakârlığıyla bu günlere gelmemde büyük rolü olan rahmetli babama ve canım oğullarım Muhammed İkbal ve Ahmet Akif'e ithaf ediyorum.

Abdulnasır SÜT

KISALTMALAR

a.g.e.	:	adı geçen eser
a.g.m.	:	adı geçen makale
A.Ü.İ.F.	:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
b.	:	bin, ibn
bkz.	:	bakınız
c.	:	cilt
ev.	:	Çeviren
D.E.Ü.İ.F.	:	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
derl.	:	derleyen
DİA	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
h.	:	hicrî
haz.	:	hazırlayan
İSAM	:	İslami Araştırmalar Merkezi
m.	:	miladî
M.E.B.	:	Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları
M.Ü.	:	Marmara Üniversitesi
neşr.	:	neşreden
No.	:	Numara
s.	:	sayfa
S.	:	Sayı
TDK	:	Türk Dil Kurumu
thk.	:	tahkik eden
tsz.	:	tarihsiz
vb.	:	ve benzeri
Vol.	:	Volume
Yay.	:	Yayın evi

TRANSKRİPSİYON SİSTEMİ

Bu çalışmada Arapça kullanılan kaynaklar ve ibareler aşağıdaki şekilde transkript edilmiştir. Türkçede yerleşmiş kelime ve tabirlerde transkript uygulanmamıştır.

t	:	ت
s_	:	ث
c	:	ج
h	:	ح
ḥ	:	خ
d	:	د
z	:	ذ
z	:	ز
s	:	س
ş	:	ش
ş	:	ص
ḍ	:	ض
ṭ	:	ط
ẓ	:	ظ
‘	:	ع
ğ	:	غ
q	:	ق
k	:	ك
h	:	ه
v	:	و
’	:	ء hemze

GİRİŞ

1. Bir Kelam Problemi Olarak Ahlak

İslami ilimler arasında dinin inanç ilkelerini konu edindiği için merkezi bir yere sahip olan Kelam ilminin temel konu ve sorunları; varlık, bilgi ve insanın iradi eylemlerini konu alan ahlak sayılabilir. Kelam ilminde ahlak meselesi bağımsız bir konu olmasa da teolojik zeminde ele alınan *husun-kubuh*, *ta'dil-tecvir* gibi çeşitli başlıklar altında tartışılmıştır. Kelam ilmi, Allah ile insan arasındaki ilişkiyi akli bir temele dayandıran, anlaşılır kılan, Allah ile insanın ilişkisinde, tarafların konumunu belirlemeye çalışan ilim dalı olarak tanımlanabilir. Şayet Kelam ilmi için böyle bir tanım kabul edilirse, kelamın ahlak konusunu doğrudan işlediği ifade edilebilir. Kelamın ahlak konularını doğrudan ya da dolaylı olarak şu başlıklar altında işlediği rahatlıkla görülebilir: *husun-kubuh*, *ta'dil-tecvir*, *salah-aslah*, *teklif*, *irade*, *halqu'l-ef'al*, *kader* vs. Bu temalar, Allah'ın ve insanın fiillerini anlama ve açıklamaya dönük düşünsel çabalardan bazılarıdır. İnsanın bilme ve değer koyma gücünden hareketle, onun eylemlerinin niteliğini belirleyen unsurların neler olduğu, kaynağı ve yetkinliği sorunu, önemli birer problem olarak Kelam ilmindeki yerini almıştır. Olgü (var olan), bilgi ve değer üçlüsü arasındaki ilişki yine ana tema olarak tartışılmıştır. Aynı şekilde insan tutum ve eylemlerinde, fiile iyi veya kötü vasfını kazandıran unsurların neler olduğu, kelam ilminde sıkça tartışılan konuların başında gelmektedir.

Ahlakın söz konusu olduğu yerde insan ve insan davranışları vardır. Ahlakî davranışlar, yargıları da içerdiği için diğer canlıların yapıp etmeleri, ahlak ilmi sınırları içinde değerlendirilmemiştir. Akli ve iradesi olmayan bir varlığın eylem ve edimleri hakkında iyi veya kötü, güzel veya çirkin gibi nitelendirmelerde bulunmayız ve değer hükümleri bildirmeyiz. İnsanlar hakkında verilen hükümler, aslında o kişinin ahlakî davranışları hakkında verilmiş hükümlerdir. Şahsiyet dediğimiz şey aslında insan davranışlarının toplamından çıkardığımız bir değer hükmüdür.

Ahlak terimi ve bunun kaynaklık ettiği düşünce hakkında bazı genel değerlendirmelerde bulunmakta yarar vardır. İslam geleneğinde, ahlak düşüncesinin dayanak noktalarını anlamak, ahlak kavramının ne tür bir yoruma açık olduğunu görmek açısından önemlidir. Ahlakın bir kelam problemi olarak görülüp görülemeyeceği, kelam tarihinde ahlak konularının nasıl işlendiği, gelişim seyri ve kırılma noktaları bunu açıklığa kavuşturacaktır. Kelami konuların, İslam toplumunun yaşadığı tarihi süreç ile doğrudan ilişkisini gözden uzak tutmamak gerekir. Dönemin fikri arka planının oluşmasında, sosyo-politik ortam ile bölgesel, mezhepsel kültür ve anlayış farklılığının oynadığı rol dikkate alınarak kelam meselelerine bakılmasının yararlı olduğu aşîkârdır. Aynı şekilde dönemin ahlakî kavramlarına (değerlere) yüklenen anlamların siyasal, sosyal ve kültürel çevre ile bağlantısı da göz ardı edilmemelidir. Ahlak tartışmaları çerçevesinde üretilen bilginin bir anlamda sosyolojisini yapmak, yani bilgiyi üreten şartları da değerlendirmeye almak bir zorunluluktur.

Ahlak Teriminin Etimolojik Tahlili:

Ahlak Arapçada “seciye, tabiat, huy, yaratılıştan gelen özellik, karakter, yapı, mizaç, kişilik” gibi anlamlara gelen *ḥulq* ve *ḥulûq* kelimelerinin çoğuludur. İnsanın fiziki yapısının yaratılışı için “*ḥalq*” kelimesi, manevi yapısı için de *ḥulq* kelimesi kullanılmıştır.¹ Grekçe karakter ve alışkanlık anlamına gelen *ethos* ve Latince âdet, alışkanlık ve karakter anlamına gelen *moral* kavramları² da günümüz Türkçesinde zaman zaman ahlak anlamında kullanılmaktadır. Bir değerler sistemi olarak görülen etik, başka bir ifade ile ahlak felsefesi (*moral philosophy*) “iyi”, “kötü”, “doğru”, “yanlış”, “gerekir” gibi değer yargılarının sistemli bir şekilde çözümlemesini yaparak değerlerin kaynağı, mahiyeti hakkında ontolojik ve epistemolojik analizler gerçekleştirir. Değer felsefesi olarak bilinen aksiyoloji, değer yargılarının nasıl oluştuğu, kaynağı, niteliği, sınıflaması, objektifliği, sübjektifliği gibi değerlere ilişkin pek çok konuyu ele almaktadır.

¹ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, “hlk” maddesi, Kahire ; Serdar Mutçalı, *el-Mu'cemu'l-Arabi'l-Hadis, Arapça-Türkçe Sözlük*, “ḥalq ve ḥulq” md, Dağarcık Yayınevi, İstanbul, 1995 ; Mustafa Çağrı, “Ahlak” md., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (DİA)*, İstanbul, c. 2. s. 1. (Bu ansiklopediye bundan sonraki dipnotlarımızda kısaca DİA olarak yer verilecektir.) ; Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1992, s.1.

² Fethi Kerim Kazanç, *Gazali Öncesi Ehl-i Sünnet Kelamında Ahlak Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2007, s. 9.

Ahlak kelimesi Kuran-ı Kerim’de geçmemekte; fakat iki ayette ahlakın tekili olan *ḥulûq* kelimesi yer almaktadır. Bu ayetlerden birinde adet ve gelenek,³ diğerinde ise ahlak⁴ anlamında kullanılmıştır. Kuran’da çok sık geçen ‘*amel*’ kelimesi ahlakî davranışları da kapsayacak denli geniş bir manada kullanılmıştır. Bununla beraber pek çok ahlakî kavram da kullanılmıştır. Olumlu ahlakî değer ifadesi olarak “*birr, taqva, hidayet, sıratı müstaqîm, sıdık, salih ‘amel, hayr, ma’ruf, ihsan, hasen*” kelimeleri; olumsuz ahlakî değer ifadesi olarak ise “*îṭm, ḍalalet, fahşâ, münker, bağy, seyyi’e, heva, israf, fîsk, fücûr, ḥatî’e, zenb, günah*” kelimeleri kullanılmıştır.⁵

Ahlak kelimesi, Arapçadan Türkçeye aynı anlamda geçmiş ve tekil manada kullanılmıştır. Ahlak, insanın iyi ve kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan manevi nitelikleri, huyları ve bunların etkisiyle ortaya koyduğu iradeli davranışlar bütünü,⁶ olarak tanımlanmıştır.

Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş* adlı çalışmasında, insanı doğal bir varlık olmaktan ve doğal koşulların belirlediği bir yaşam sürmekten kurtaran, sosyal bir varlık kılan, bilen ve eyleyen bir fail haline getiren şeyin akıl olduğunu belirttikten sonra ahlakın tanımını şöyle yapmaktadır: Ahlak, insanın başka varlıklarla belirli normlara göre gerçekleşen ilişkiler toplamını, insanın söz konusu ilişkileriyle bu varlıklara yönelen eylemlerini düzenleyip anlamlandıran norm, ilke, kural ve değerler bütününe ifade eder. Ahlak, kültür çevresi içinde kabul görmüş, belirlenmiş ve tanımlanmış değerler manzumesidir.⁷

Gazali; ahlakı, nefiste yerleşmiş bulunan bir meleke olarak nitelemekte ve buna bağlı olarak fikri bir zorlamaya gerek kalmaksızın fiillerin kendiliğinden ortaya çıktığını belirtmektedir.⁸ Nasreddin et-Tûsî de karakter kavramını Gazali’nin ahlak tanımı ile aynı paralelde bir tanım yapmaktadır.⁹ İbn Miskeveyh, ahlakı, nefsin hiç düşünüp taşınmadan kendi fiillerini ortaya koyması olarak

³ Şu‘âra Süresi, 26/137.

⁴ Kalem Süresi, 68/4.

⁵ Fethi Kerim Kazanç, *a.g.e.*, s.39 ; Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, Çev: Selâhattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, tsz. s. 268-318.

⁶ Mustafa Çağrı, “Ahlak” md., *DİA*, s.1.

⁷ Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yay., İstanbul, 2002. s. 2-3.

⁸ Recep Kılıç, *a.g.e.*, s. 1.

⁹ Bkz. Nasreddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, Azerbaycan Türkçesine Çev: Rahim Sultanov, Türkiye Türkçesine Çev: A. Vahap Taştan, Hâbil Nazlıgöl, Fecr Yayınları, Ankara, 2005, s. 118. Nasreddin Tûsî, bu çalışmasında, “karakter (haysiyet)i, akıl ve düşünceye ihtiyaç olmadan nefsi kolaylıkla faaliyet göstermeye zorlayan bir meleke” olarak nitelemektedir.

niteler ve ahlak kavramını ikiye ayırır. Birincisi, mizaçtan kaynaklanan tabii ahlak; ikincisi, alışkanlık ve eğitimle kazanılan ahlak¹⁰. Ahlakın bu tanımında iki özellik ortaya çıkmaktadır. Birincisi, ahlakın insanın iradesini aşan tabii bir meleke, huy ve alışkanlık olma yönü, ikincisi, ahlakın insanın bilinçli iradesiyle kazanılan yönüdür.

Tanrı-ahlak ilişkisinde ahlaki doğruların kaynağı konusundaki tartışmalar ilk dönem Yunan felsefecilerine dayanmaktadır. Sokrates'in bir tartışmada Euthyphro'ya yönelttiği "eylemin hangi ölçütlere göre iyi ya da kötü olarak görülmesi gerektiği" sorusuna Euthyphro, "tanrıları memnun eden şey kutsaldır, onları memnun etmeyen şey kutsal değildir" şeklinde cevap vermiştir. Bu cevap, tanrı-ahlak ilişkisi ile ilgili tartışmalarda "Euthyphro ikilemi" olarak geçmekte ve farklı şekillerde de ifade edilmektedir. Bu ifadeleri "Bir şey tanrı emrettiği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi tanrı emretmektedir?" veya "Tanrı bir eylemi emrettiği için mi ahlaki olarak zorunludur, yoksa ahlaki olarak zorunlu olduğu için mi tanrı onu emretmektedir?" biçiminde ortaya koymak mümkündür.¹¹ Bu ikilemde "Tanrı bir şeyi emrettiği için o şey iyidir" görüşünde olanlar, "teistik subjektivizm" (*theistic subjectivism, ethical voluntarilism*)¹², ilahi emir teorisi¹³ başka bir ifade ile "teistik iradecilik" (*voluntarism*)¹⁴ görüşünü benimsemişler. Bu anlayışa göre iyi ya da kötü oluş ilahi iradeye dayanmaktadır. İlahi iradenin yapılmasını istedikleri iyi, yasakladıkları ise kötüdür. Doğru ve yanlış mutlak anlamda kavrama yetkinliğine sahip olmayan insan için yaratıcının ortaya koyduğu irade, insanlar için iyidir. Ahlaki bir eylemin temel dayanağının ilahi irade olması, eşyada ve eylemde öze ilişkin iyiliğin ya da kötülüğün bulunmaması anlamına gelecektir.

Tabi bu anlayışa şiddetle karşı çıkan, ahlaki doğruların değişkenliğini kabul etmeyen ikilemin diğer taraftarları "Tanrı bir şey iyi olduğu için emretmektedir" tezini savunmaktadırlar. Bu anlayışa göre ahlaki doğrular ilahi

¹⁰ İbn Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırma*, Çev: Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu ve Cihad Tunç, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1983., s. 36.

¹¹ M. Sait Reçber, "Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu", *AUIFD*, C. XLIV, Sayı:1, (2003), s. 135-160, s.136,137.

¹² George F. Hourani, *Islamic Rationalism, The Ethics of 'Abd al-Jabbar*, Clarendon Press, Oxford, 1971, s. 13.

¹³ William Frankena, *Etik*, Çev: Azmi Aydın, İmge Yay., Ankara, 2007, s. 60.

¹⁴ M. Sait Reçber, *a.g.m*, s. 138.

iradeden bağımsız olacaktır. Bir şey iyi ise bizatihi (özel olarak) iyi; kötü ise bizatihi kötü olup hiçbir irade onu iyi ise kötü, kötü ise iyi yapamaz.¹⁵ Bu görüş “rasyonalist objektivizm” olarak adlandırılmaktadır. Ahlaki değerlerin özneye bağlı olarak değişmeyeceği anlayışından hareketle eylemin içinde bulunduğu ilişki ağı ya da eylemin özüne dayanan bir tefekkürle nesnel değerlere ulaşılmaktadır.

Bu ikilemin iki tarafını da temsil eden Müslüman kalamcılar olmuştur. Eşari kalamcılar eylemin ahlaki içeriğinin ilahi iradeye dayandığını ileri sürerken, Mutezile kalamcıları bu konuda fikir birliği içerisinde değillerdir. Basra çevresine mensup Mutezili kalamcıları ise ahlaki hükümlerin aklın doğuştan getirdiği yönlerle bağlı olduğunu savunmuşlardır. Bağdat Mutezilesi olarak bilinen kalamcılar ise, ahlaki hükümlerin nesnelerde özel olarak (ontik) olarak bulunduklarını savunmuşlardır. Eşari ve Mutezili kalamcıların Tanrı’ya ilişkin kaygılarının olduğu açıktır. Ahlaki eylemlerin kriteri olarak ilahi iradeyi savunanların Mutezileye temel eleştirisi, akılcı yaklaşımların ilahi kudretin mutlaklığını zedelemeleridir. Çünkü söz konusu yaklaşımlarda Allah, mümkün kategorisine giren seçenekler arasında “en iyiyi” başka bir ifade ile “*aslahı*” yapmak zorundadır. Bunun yerine ilahi eylemlerde onun mutlak iyilik sıfatının korunması gerektiğini savunlar ise aksi görüşlerin teklifi geçersiz kılacağı konusunda yoğunlaşmaktadır. Ahlaki değerlerin Tanrıdan bağımsız olup olmadığı yönündeki tartışmalar, kalam ve felsefe çevrelerinde geniş yer bulmuştur.

Ahlak ile ahlak felsefesi arasında bir fark vardır. Bu fark moral kavramı ile etik kavramı arasındaki fark gibidir. Bu şöyle açıklanabilir: Ahlak iyi ile kötünün ne olduğunu söylemekle yetinirken, ahlak felsefesi bir davranışın iyi ve kötü olduğu yargısına nasıl varıldığını inceler. Ahlak felsefesi, insanı, onun tutum, tavır ve davranışlarını, gerek bireysel gerekse toplumsal sahada inceleme konusu yapar. Eylem ve davranışların arkasındaki niyeti sorgular. İyinin ve kötünün, erdemli ve erdemsizin ne anlama geldiğini belirleyerek genel ilkelere varmaya çalışır. Ahlak felsefesi; ahlakî olay dediğimiz şeyler hakkında düşünmek, başka bir deyişle felsefe yapmaktır.¹⁶ Annemarie Pieper, etiğin konusunu, her türlü insan faaliyeti

¹⁵ M. Sait Reçber, *a.g.m.*, s. 138.

¹⁶ Lokman Çilingir, *Ahlak Felsefesine Giriş*, Elis Yayınları, Ankara, 2003, s.1 2 ; Recep Kılıç, *a.g.e.*, s. 3-4.

ve eyleminin değil, ahlakîliği vurgulayan eylemler ve yargıların oluşturduğunu öne sürmekte ve etiği, bir eylemi ahlakî açıdan iyi yapan nitelikleri araştırmak olarak tanımlamaktadır. Etiğin, yani ahlak felsefesinin ne ahlakîleştirme ne ideolojiye dönüştürme ne de dünya görüşü ortaya koyma gibi bir amacı vardır.¹⁷

H. Nowell-Smith'in ahlakın ihtiva ettiği hususları, insanın tabiatı hakkındaki kanaatler, iyi ve arzu edilebilir şeyler hakkında değerlendirmeler, yapılması ve yapılmaması gereken hususları belirleyen kurallar, insanı doğru ve yanlış sevk eden sebepler¹⁸ olarak ifade etmesi ile kelamcıların husun ve kubuh meselesine ilişkin tartışmaları, iyi ve doğruya ulaştıran mümkün yollar, doğru ve yanlışın tabiatı ile insanın doğru fiilde bulunmasına yönelik olarak üzerinde durdukları hususlar arasında ciddi paralellikler vardır.

Ahlak teorisi, doğru fiil ve kararların tabiat ve esaslarını ve bunların ahlakî olarak övgü ve yergiye değer olduğu iddiasını temellendiren prensiplerin akli bir sunumudur. Bu nedenle ahlakî inceleme her zaman ahlakî kavramların tanımına, ahlakî hükümlerin haklılığına veya değerine, buna ilaveten de doğru ve yanlış fiil veya karar ayırımına özellikle vurgu yapar.¹⁹

Ahlaka konu olan sorular ve cevaplar ışığında çeşitli ahlak türleri olsa da, genel olarak varlığı kabul edilen iki eğilimden bahsedilebilir. Bunlar, kuramsal ahlak ve normatif ahlaktır. Kuramsal ahlak, ahlakî değerlere ilişkin kavramların, ilkelerin anlamları ve önemine dair yapılan zihinsel çabalar ve mantıksal işlevler ile uğraşan çözümleyici ve eleştirel yaklaşımlar göstererek mantıksal, bilgi kuramsal ve anlambilimsel türden sorulara sistemli yanıtlar veren ahlak türüdür.²⁰ Normatif ahlak (kural koyucu ahlak) ise, bir toplumdaki yaşam tarzını ya da biçimini şekillendiren kurallar, buyruklar, yasaklar ve ödevler dizgesi²¹ olarak ele alınabilir. Normatif etiğin üç temel konusu vardır. Birincisi, insan eylemlerinin hangilerinin ahlâken iyi, hangilerinin kötü olduğuyula, ikincisi toplumun hangi ilke ve politikalara göre, nasıl yapılandırılması ya da organize edilmesi gerektiğiyle

¹⁷ Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş*, Çev: Veysel Atayman ve Gönül Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s.17, 19.

¹⁸ Recep Kılıç, *a.g.e.*, 2.

¹⁹ Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, s.17.

²⁰ Fethi Kerim Kazanç, *a.g.e.*, s.11.

²¹ Fethi Kerim Kazanç, *a.g.e.*, s.25.

ilgilidir. Üçüncüsü ise “Mutluluk nedir, mutluluk hangi yolla elde edilir?”²² soruları etrafında yoğunlaşan bir konudur. Normatif yargı türleri ahlaki yükümlülük yargıları ve değer yargılarından oluşur.²³

İslam düşünce tarihinde hâkim olan eğilimin bu sonuncusu olduğunda şüphe yoktur. Bunda Kuran ve sünnetin buyruk ve yasakları ile İslam tarihinde dini ve ilmi kişiliği baskın olan insanların (*hüccet’ül-islam, âlim, şeyh, veli, devlet adamı* vs.) öğütlerinin önemli bir katkısı vardır. Özellikle tasavvufi çevrelerde ahlaka ilişkin eserlerin ahlakî erdemler ve kötülüklerin bir listesini vermek, arındırılmış bir nefse ulaşmak için tavsiye, buyruk ve yasaklardan oluşan bir reçete görünümünde olduğunu ifade edebiliriz. Belki de insanımızın analitik bir zihin ve düşünceye, sorgulayıcı ve çözümleyici bir mantığa sahip olmaması aldığımız bu düşünsel mirastan kaynaklanmaktadır.

Düşünce tarihinde etik, çeşitli yönlerden temellendirilmiştir. Bunlara birer cümle ile değinmekte fayda vardır. *Kozmolojik temellendirme*, evren ile insanın ahlaki yaşamı, olgu ile değer, varlık düzeni ile ahlak düzeni arasında öz ve nitelik bakımından bir ayrım yapmayan, aksine ahlak fenomenini kozmolojik yönden temellendirme tarzına denir.²⁴

Dinsel/Teolojik temellendirme, dini referanslara dayanarak ahlaki iyyinin elde edilebileceğini savunan ve Tanrı iradesini merkeze alan temellendirme tarzıdır.

Antropolojik temellendirme, ahlaki yaşamı insandan yola çıkarak temellendirme tarzıdır. Yeniçağ felsefesi ile özne olarak daha etkin rol verilen insana hemen her düşüncede merkezi bir rol yüklenmiştir. Antropolojik temellendirme, doğalcı antropolojik temellendirme ve tinselci antropolojik temellendirme olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.²⁵

Ahlak ile ilgili üç ana düşünme tarzından bahsedilebilir. Bunlar, betimleyici, deneysel düşünme, normatif düşünme ve analitik, eleştirel meta etik

²² Ahmet Cevizci, *a.g.e.*, s. 7-8.

²³ William Frankena, *a.g.e.*, s. 31

²⁴ Doğan Özlem, *Etik –Ahlak Felsefesi-*, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 25.

²⁵ Doğan Özlem, *a.g.e.*, s. 24-29.

düşünme tarzıdır.²⁶ Kadı Abdulcebbar'ın eylemin doğası, iyi ve kötü eylemin değer hükümlerine ilişkin yapmış olduğu analizler ve o dönemde var olan algılara ilişkin eleştirileri, Kadı'nın son düşünme yöntemini tercih ettiğini bize gösterecektir.

Ahlak, ahlak felsefesi, ahlak teorisi, ahlakın değişebilirliği üzerine verilen bu özet bilgilerden sonra, İslam Kelamında ahlak tartışmalarının hangi konu başlıkları altında tartışıldığını değineceğiz.

İslam Kelamında, *husun* ve *kubuh* üzerine yapılan tartışmalar, İslam ahlak felsefesinin odak merkezi sayılır. İyilik ve kötülük konusunda, ilahi irade ve kudret ile insan irade ve kudretinin etkinliğinin ne ölçüde olduğu, ahlakî iyilik ve ahlakî kötülüğün kaynağının ve failinin kim olduğu hususu hep tartışılmıştır. Kelamcılar var olan kötülük olgusunu açıklarken, farklı hassasiyetlerinden dolayı, farklı görüş ve kanaatler belirtmişlerdir. Bazı kelamcılara göre evrende var olan kötülük ilahi irade ve kudretle ilintili iken, diğerlerine göre ise yalnız insan iradesi ile ilintilidir. Bu bağlamda İslam Kelamında, özellikle Mutezile ve Ehlisünnet Kelamcıları arasında Allah'ın kötülüğü murad edip etmediği, onu yaratıp yaratmadığı, onu yaratmasının kendi adına bir zulüm olup olmadığı ve insanın kendi fiilini yaratıp yaratamayacağı gibi birçok alanda yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmalar, bazen ilahi irade ve kudretin tüm tasarruflarını ilahi bir hikmete göre işlediği, bazen de Allah'ın kendi mülkünde yaptığı hiçbir tasarruftan sorgulanamayacağı, mülkünde yaptığı her türlü tasarrufun adalet ve hak olduğu inancı üzerine yapılmıştır. Bu konuda Mutezile her şeyi ilahi adalet ve hikmet çerçevesinde izaha çalışırken, Ehlisünnet ilahi irade ve kudret çerçevesinde izah etme gayretinde olmuştur.²⁷ İslam Kelamcıları sistemli bir ahlak kuramı üretmekten ziyade bazı ahlakî kavramların (değerlerin) kaynağı üzerine yorum ve analizlerde bulunmuşlardır. Bu kavramların başında *hasen*, *qabih*, *hikmet*, *sefeh*, *'abes*, *'adl*, *cevr*, *zulm*, *sıdq-kizb*, *şalah-aşlah*, *nimete verene şükür*, *nimet verene nankörlük*²⁸ gibi ahlakî kavramlar gelmektedir. Kuran-ı

²⁶ William Frankena, *a.g.e.*, s.20-21. Meta-etik; doğru, iyi, kötü, yarar, zarar gibi değer yargılarının nasıl oluştuğunu, ahlaki olan ve ahlaki olmayan arasındaki farkın neye istinaden yapıldığını soruşturan eleştirel ahlaki düşünme tarzıdır. Bkz. *a.g.e.*, s. 21.

²⁷ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Kitaplığı, İstanbul, 2001, s. 53-54.

²⁸ Fethi Kerim Kazanç, *a.g.e.*, s. 103.

Kerim, iyi ve kötü kavramlarını ahlaki bağlamda doğrudan kullanma yerine, Müslümanların hayatlarını somutlaştıran kavramlar kullanmıştır. Teoriden ziyade bizzat sosyal yaşamın gerçekliğinden hareketle davranışların değerlendirilmesini yapmıştır.²⁹ Ahlaki iyi anlamında kullandığı kavramlar, iman, salih amel, takva, birr, marufu emretmek, kötülükten alıkoymak gibi kavramlar iken ahlaki kötü anlamında kullandığı kavramlar, *münker*, *fesâd*, *fahşâ*, *bağy*, *habis*, *seyyie* gibi kavramlar kullanmıştır.

Müslüman düşünürlerin ahlaki incelemeleri, özgür irade (kader) problemi ve bunun ilahi kudretle ilişkisi, doğru ve yanlışın tabiatı, Allah'ın dünyevi işlerdeki adaleti ve ahiretteki yargılamanın hakikati bağlamında gelişmiştir.³⁰ Fıkıhî, kelamî ve felsefî çevrelerdeki ahlakî tartışmalar, tartışmaların özünü teşkil eden şu üç temel problem etrafında gelişmiştir. Bu problemler:

- a) doğru ve yanlışın tabiatı,
- b) ilahi adalet ve kudret,
- c) ahlakî özgürlük ve sorumluluktur.³¹

İşte kelam ilminde ahlak konuları yukarıdaki üç konu çerçevesinde tartışılmıştır.

2. Ahlak Tartışmalarının Doğduğu Siyasî ve Teolojik Zemin

Kelam ilminin içeriğini oluşturan konular, tarihsel bağlamından ayrı değerlendirilemez. Kelamın konularının şekillendiği usûl (akaid esasları tarihi) ve mezhepler tarihi, kelam ilminin tarihselliğinin göstergesidir. Mezhepler tarihi ile uğraşan âlimlerin tespit ettikleri üzere, kelamî fırkalar toplumsal ve siyasi koşulların etkisiyle ortaya çıkmıştır. Başka bir ifadeyle mezhepler, siyasi alana ilişkin görüş ayrılıklarından kaynaklanan siyasi ve fikri olgular ve belirli tarihsel

²⁹ Toshihiko Uzutsu, *a.g.e.*, s. 268.

³⁰ Macit Fahri, *a.g.e.*, s. 19-20.

³¹ Macit Fahri, *a.g.e.*, s. 29.

olaylar içerisinde doğmuştur.³² Kelam ilminin pek çok konusunda olduğu gibi ahlak probleminin temelini oluşturan konuların da bir şekilde siyasetle ilişkili olduğu aşikârdır. Erken dönem İslam Kelamındaki sorunlar ve tartışmalar dönemin siyasi, sosyal ve fikri atmosferiyle doğrudan veya dolaylı ilişki içindedir. Başka bir deyişle kelamın tartışma konularından bir kısmı, şu ya da bu şekilde siyasi ve sosyal çalkantılardan etkilenmiştir³³ ve ahlak ile ilgili bunun en somut örneği kader meselesidir. Ahlak probleminin temelini kader meselesi ile ilgili olarak kullanılan “insan fiilleri” (*ef’âlü’l-’ibâd*) kavramı teşkil eder.³⁴ İnanç ve ahlak temeli üzerine oturduğu için, en önemli İslami bilimlerden olan Kelam ilminde ele alınan ahlak problemlerinin temelinde “insan fiilleri” ve bu bağlamda “kader” konusu ile ilgili tartışmalar önemli yer teşkil etmektedir. İrade, özgürlük, adalet, husn ve kubh (iyilik ve kötülük), salah ve aslah gibi konular sadece metafizik tartışmalar etrafında kalmamış, aynı zamanda ahlak ile ilgili temel meseleleri de derinden etkilemiştir.³⁵

Kader inancı ile insanın irade hürriyeti, yükümlülüğü, sorumluluğu, gücü ve yetkinliği, iyiyi ve kötüyü bilme imkânı, iyi ile kötünün tabiatı, ceza ve mükâfat gibi konular İslam ahlak felsefesini etkilemiş ve ahlak felsefesinin oluşmasında çerçeveyi belirleyen temel konular olmuştur. Bu konular içerisinde mezhepler arasında fikri farklılaşmayı en belirgin kılan kaderin (ihtiyarın, özgür seçimin olmadığı düşüncesi), siyasi iktidarın (Emeviler) dayattığı bir konu olduğunda şüphe yoktur.

Kader meselesi, İslam düşüncesindeki siyasal ve mezhepsel ayrışmalarla yerini derinleştirmiştir. Peygamber ve hemen sonrası dönemde Müslümanlar daha yalın ve duru bir anlayışa sahip oldukları için, siyasal ve mezhepsel çekişmeler toplumda yaygınlaşmadığı için bu tartışma derinleşmemiştir. Ancak, dört halife

³² Hasan Hanefî, “Kelam İlminin Tarihselliği”, Çev: İbrahim Aslan, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 1:2, 2003, s.157-158.

³³ M. Sait Yazıcıoğlu, *Maturidi ve Neseîye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1997, s.3. Bu konuda çok sayıda bilimsel çalışma yapılmıştır. Ahmet Akbulut’un “Sahabe Dönemi İktidar Kavgası” adlı çalışması İslam kelamının ne denli siyasi olaylardan etkilendiğini göstermesi açısından önemlidir. Bkz. Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Matbaacılık, Ankara, 2001; Ayrıca Hüseyin Atay’ın, “İrade ve Hürriyet” adlı çalışmasına kader ile ilişkilendirilebilecek kavramların kaynaklarını ve geçirmiş oldukları anlam kaymalarını görebilmek için bakılabilir. Bkz. Hüseyin Atay, *İrade ve Hürriyet*, atay ve atay Yayınları, Ankara, 2002.

³⁴ Mustafa Çağrı, “Ahlak” md. *DİA*, s. 3.

³⁵ Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, Dem Yay., İstanbul, 2006, s. 94.

sonrası Emevi iktidarı, meşruiyet sorununu kader düşüncesi ile temellendirmeye başlayınca, bu konuda ulema arasında da çatlaklar meydana gelmiştir. Bu çatlaklar siyasi ve mezhepsel çatışmalar doğurmuştur. Erken dönem İslam tarihindeki siyasi ve sosyal olaylarla bağlantılı olarak gelişen süreçte düşünürlerin duruşları farklılaşmış ve ilmi çabaları hız kazanmıştır. O dönemde dinin hayatın her alanına –siyasi, hukuki, ailevi, sosyal vb- doğrudan müdahil olduğu kültür ortamında filizlenen kader tartışmaları, Emevilerin halk arasında âlimlerin desteğiyle yaymaya ve kabul ettirmeye çalıştığı “cebr ideolojisi”, insan fiil ve davranışlarını konu edinen ahlak kavramına ilişkin yorumların siyasetin etkisinde kaldığını gösteren ilk nüveler olarak görülebilir. Aşağıda anlatılan olay, insanların irade ve kudretlerinin siyaset mekanizması tarafından nasıl istismar edildiğine verilen haklı tepkinin somut bir örneğini teşkil etmektedir.

Mâ’bed el-Cüheni (ö. 83/702), Hasan-ı Basri’ye giderek, Emevi iktidarının cebr ideolojisini yaygınlaştırma çabalarını şikâyet etmiş ve aralarında şu konuşma geçmiştir:

“Mâ’bed el-Cühenî, yanında Ata b. Yessar’la Hasan-ı Basri’ye gelip diyor ki:

- Ey Ebû Said (Hasan-ı Basri’nin künyesi), bu melikler Müslümanların kanını akıtıyorlar, mallarını alıyorlar, zulüm yapıyorlar da yapıyorlar ve diyorlar ki: “*Şüphesiz Allah bizim davranışlarımızı kaderiyle tayin etmektedir*”.

Bunun üzerine Hasan-ı Basri:

- *Allah’ın düşmanları yalan söylüyorlar*”³⁶ diyor.

Hasan-ı Basri, Halife Abdülmelik’e yazdığı meşhur kader risalesinde, Emevi iktidarının kader meselesinde ayet ve hadislerin çarpıtmasına karşı çıkarak, dini ve akli gerekçelerle sorumluluğun ahlakî zeminini belirtmiştir. Siyasetin bu meseleyi çarpıtmasına ve kendi siyasi meşruiyetlerini sağlamak için kullanmasına yapılan eleştiriler, teklifin ve sorumluluğun makuliyetini arama

³⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Müslim Mervezî İbn Kuteybe, *Kitabu’l-Me’ârif*, Thk: Servet Ukkâse, Dar’ul-kutub, h.1379, m. 1960, s. 441; Nadim Macit, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Samsun, 2000, s.322; Muhammed İkbal, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev. Dr. N. Ahmed Asrar. İstanbul, s. 152-153; Montgomery Watt, *Free Will and Predestination In Early Islam*, Luzac Company Ltd. London, 1948, 122.

endişesinden kaynaklanmaktadır. Emevi iktidarının cebr ideolojisi ile meşruiyet kazanma çabaları, insanın irade, ihtiyar ve kudretinin niteliğine ilişkin tartışmalara dönüşmüştür. Kaderin tayin edilmesini Allah'a izafe eden Emevilere karşı ilk tepkiler, Ma'bed el-Cühenî ve daha sonra Gaylân ed-Dımeşkî tarafından kendi canları pahasına verilmiştir.

Ma'bed ile Gaylân'ın düşüncelerinin ilk kalamî ekol olan Mutezile'ye adalet, kader, ihtiyar, tevhid, sıfatlar, emri bi'l-ma'ruf nehy'i-ani'l-münker gibi konularda ilham kaynağı olduğunu eklemek gerekir. Özellikle Gaylân ed-Dımeşkî'nin Mutezilenin ilk kurucusu olduğu rivayetleri de mevcuttur.³⁷

Kadı Abdulcebbar'ın yaşadığı dönemdeki siyasi ve ilmi duruma da kısaca değinmekte yarar vardır. Bu, Kadı'nın fikri arka planının dönemin siyasi, sosyal ve kültürel atmosferinden nasıl beslendiğini göstermesi açısından önemlidir. Kadı Abdulcebbar'ın yaşadığı 4/10 yüzyılda Abbasi devletinin merkezi otoritesi zayıflamıştı. İslam coğrafyasında birçok devlet kurulmuştu. Batı İran'da Büveyhiler, Mezopotomya'da Hemedaniler, Mısır ve Suriye'de İhşidiler, Afrika'da Fatımiler, Endülüs'te Emeviler, Maveraünnehir ve Horasan'da Samaniler, Güney Arabistan'da Karmatiler hâkimdiler. Halifeye Bağdat ile Irak'ın bir bölümü kalmıştı. Ancak Bağdat'taki halifenin (manevi) üstünlüğü hep mevcuttu.³⁸ Tüm bu devletler o dönemde halife adına hareket ediyor ve onun adına hutbe okuyorlardı. Ancak hicri beşinci asrın başında Fatımiler Halife unvanını kullanmaya başlayınca, diğer devletler de bu sıfatı kullanma yoluna gittiler.³⁹ Böylece İslam dünyasındaki coğrafi parçalanmadan sonra, manevi anlamda da halifeye olan bağlılık dağılmaya başladı. Abbasi devlet otoritesinin zayıfladığı ve yeni devletlerin ortaya çıktığı bu dönemde, Büveyhiler de ciddi bir güç ve nüfuz sahibi olmuşlardı. İslam coğrafyasının o dönemde içinde bulunduğu siyasal parçalanma, âlimlerin ilim meclislerini, eğitim ve öğretimlerini etkilemiştir. Kadı Abdulcebbar, böyle bir dönemde, değişik şehirlerde Büveyhi devleti tarafından görevlendirilmiş ya da gönüllü olarak tedris faaliyetlerini sürdürmüştür. İslam

³⁷ Bu konuda *Erken Dönem İslam Düşüncesinde İlk Muhalifler: Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımeşkî* adlı yüksek lisans çalışmamıza bakılabilir. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005.

³⁸ Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, Çev: Salih Şaban, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 11.

³⁹ Adam Mez, *a.g.e.*, 12.

dünyasındaki bu siyasal ve coğrafi parçalanma pek çok konuda olduğu gibi ahlak konusunda da âlimlerin düşünce dünyasında belirleyici olmuştur.

3. Ahlak Düşüncesinde Mutezilenin Yeri

Mutezile, ikinci asrın başlarında yaşanan siyasi meselelerle ilgili olarak oluşan sosyo-politik koşullar içerisinde Basra'da ortaya çıkmış, İslam düşüncesinin gelişim sürecine büyük katkılar sağlamış ve daha sonraki süreçte tartışılan inanç ilkelerinin belirlenmesinde önemli rol oynamış bir kelâm ekolüdür. Bu mezhebin kurucuları olarak bilinen Vasil b. Ata ve Amr b. Ubeyd, çağdaşları olan Hasan-ı Basri'nin ders halkasını terk etmekle kendi ders halkalarını oluşturmuşlardır.⁴⁰ Bu dönemde hilafet (siyaset), iman (büyük günah sorunu) kader (Emevilerin iktidar meşruiyeti) gibi dönemin en popüler konularında temerküz eden fikri ayrılıklar, düşünce ekollerinin ayrışmasında ve kendi sistemlerini oluşturmada büyük rol oynamıştır. İşte Mutezile; İslam toplumunda var olan tüm bu sorunlara akılcı bir çerçevede bakmıştır. Bu yaklaşımları, onların çoğu zaman nassı önemsemedikleri, akli nassın önüne geçirdikleri, İslam'da aklın öncüleri oldukları ithamlarını da beraberinde getirmiştir. Ancak bu ithamların yerindeliği hususunda itirazların olduğu da bilinmektedir.⁴¹ Ali Sami en-Neşşar, Mutezililerin kullandığı mantığın Yunan mantığı olduğunu söylemekte, ancak Mutezililerin Yunan mantığını kendi akidelerini savunmak için kullandıklarını belirtmektedir.

İlk Mutezili âlimlerin siyasi ve akidevi konulara kayıtsız kalmadıklarını buna bağlı olarak da oluşan koşullar içerisinde düşüncelerinin şekillendiğini ifade edebiliriz. Mutezili söylemi besleyen en önemli faktörler, Emevi iktidarının cebir

⁴⁰ Zühdi Hasan Carullah, *el-Mu'tezile, el-Mektebetü'l-Ezheriyetü li't-Turas*, Kahire, tsz. s. 12 ; Ali Sami en-Neşşar, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu-II*, Çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul, 1999, s. 157.

⁴¹ Ali Sami en-Neşşar, *a.g.e.* c. II, s. 59.

nazariyesine dayanması⁴², Kaderî, Şîî ve Haricî fırkalar arasında tırmanan iktidar mücadelesi ve sosyolojik gerçekliğin ortaya çıkardığı farklı din, kültür ve felsefe çevreleri arasında tartışma diyalektiğinin ortaya çıkmasıdır. Mutezili söylem, bu tarihsel koşullarda Emevi iktidarının dayandığı cebir metafiziğine karşı özgürlükçü ve ahlakî bir karşı koyuş olarak değerlendirilebilir.⁴³

Mutezile, Emevi iktidarının cebir anlayışına, haksızlık ve zulüm politikalarına karşı özgürlüğü savunarak kendisini duyurmuş, inanç ilkelerinde taassup ve taklit yerine tahkik anlayışını oturtmaya çalışmıştır. Ancak Mutezililer de o dönemde eleştirdikleri siyaset anlayışından kendilerini kurtaramamış, kendi düşüncelerine inanan Abbasi halifeleri iktidara geldiği zaman, kendilerine yöneltilen silahı onlar da muhaliflerine uygulamışlardır. Bu konuya dair en bilinen örnek, Kuran-ı Kerim'in mâhluk olup olmadığı tartışmasıyla yaşanan mihne olaylarıdır.⁴⁴ Özgürlük taraftarı olarak bilinen Mutezililer, politik iradenin eğilimleriyle, herkesi kendileri gibi düşünmeye, inanmaya ve yaşamaya zorlamışlardır. Bu uygulamalara sebebiyet verdikleri için, halk tarafından dışlanmış, zamanla tarih sahnesinden çekilmeye başlamışlardır.⁴⁵ Ancak, bu eleştiri abartılı görünmektedir. Zira Mutezilî düşünürler politik iradenin teolojik referansı olarak tezahür etmişlerdir. Nasıl ki, sunni devlet yöneticilerin uygulamalarını sunni alimlere yüklemek hata ise, aynı şekilde Mutezili siyaset adamlarının uygulamalarını bir kelam ekolü olan mutezileye bir bütün halinde mal etmek haksız bir eleştiri olsa gerektir. Bununla beraber, akılcılık için şu değerlendirmeyi yapmak gerekli görünmektedir. Akılcılık düşüncesinin bir paradoksu, herkesin kendisi gibi düşünmesini talep etmesidir. Akılcılık fikrini

⁴² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: el-Mahlûk*, (Mukaddime), C. VIII, ed. İbrahim Medkûr, Kâhire, tsz., s.1. Kadı'nın en kapsamlı olan bu eserine bundan sonraki sayfalarda *el-Muğnî* şeklinde işaret edilecek ve hemen yanında roma rakamı ile cildi verilecektir.

⁴³ Abdussettar er-Râvî, *el-'Aklu ve'l-Hürriyye Dirâsetun fî Fikri'l-Qadî Abdulcebbar*, el-Müessesetü'l-'Arabiyye, Beyrût, 1980, s. 13.; Richard C. Martin, Mark R. Woodward, Dwî S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam*, s. 26., Oxford 1997; İbrahim Aslan, *Kadî Abdulcebbar'da Kelam Yöntemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2007, s.6.

⁴⁴ Halife Me'mun (ö.218/833), Mûtasım (227/841) ve Vâsık (232/846) döneminde "Kuranın mahluk olduğu" tezinin zorla âlimlere kabul edilmeye çalışıldığı döneme mihne dönemi denir. Bu halife döneminde Mutezile devletin resmi mezhebi haline geldi. Ancak Halife Mutevekkil ile mihne olayları son bulmuş, Sünni ekol güçlenmeye başlamıştır. Bkz. Ahmed Şevki İbrahim Amreci, *el-Mu'tezile fî Bağdad ve Eseruhum fî'l-Hayati'l-Fikriyyeti ve's-Siyasiyyeti*, Mektebetü'l-Mebuli, Kahire, 2000, s. 9-10.

⁴⁵ İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdulcebbar*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2002, s.156. Bu eser, bundan sonraki dipnotlarda "Akılcılık ve Kadî Abdulcebbar" diye anılacaktır.

benimseyenler, mutlak doğrunun kendi söyledikleri olduklarına inanmalarından ve muhataplarının akıllarını yeterince ve yerinde kullanmamış olduklarını düşünmelerinden,—belki de farkında olmadan- muhataplarına bir fikri zorlama, bir fikri baskı kurmaktadır. Onlara göre rasyonel düşünmeyen, mantıksal sonuçlara istinaden bir hayat tasavvuru benimsemeyenler zavallıdır. Onları bu zavallılıktan kurtarmak için, onları kendileri gibi düşünmeye, kendileri gibi yaşamaya zorlamaktadırlar. Abbasiler döneminde, Mutezili fikirlerin hâkim olduğu zamanda yaşanan “mihne” olayları, özgürlük fikrinin savunucuları olan Mutezile için ironik bir durum olarak görünse de, Mutezile’de aklın özgürlüğü, siyasal özgürlük anlamına gelmez. Dolayısı ile onların özgürlük anlayışları abartılmamalıdır.

İlk Mutezililerin bütün gayretleri, dinî inançların aklî temellerini bulmaya yönelik olmuştur. Onların ortaya koyduğu düşünce sisteminin esas referansları siyasi değil, aklı/ahlaki ve itikadîdir. İlk Mutezililer Maniheiztlerin ve Dehrielerin İslam’a yönelik hücumlarına karşı İslam’ı savunmalarından dolayı övülmüşlerdir. Hatta kelam ilmi de kısmen bu bağlamda doğmuştur.⁴⁶ İsmail R. Faruki de, İslam dünyasında Allah’ın insan biçiminde tasvir edilmesinin (antropomorfizm, mücessime) ardından Mutezile’nin Allah’ın aşkınlığı savunarak ilahi sıfatların harfi harfine değil mecazen anlaşılması gerektiğini ileri sürdüğüne dikkat çekmektedir.⁴⁷

Kısa bir süre politika ile aktif bir şekilde ilgilenmiş bulunan Bağdat ekolünü istisna edecek olursak, Mutezile’nin tarihinde siyasetin önemli bir yer tutmadığını görürüz. Mutezililer dinî düşünce ile felsefe ve müspet bilimlerin sentezini yapma gayretini göstermişlerdir. Ancak miladi 850 yılında Mutezililer, Ehlisünnet karşısında yenilgiye uğrayınca mezhepleri yasaklanmış, öğretileri bazı din bilginleri ve yazmalarla sınırlı kalmış ve Mutezilî düşüncüyü temsil eden kişi ve gruplar, halkla herhangi bir bağlantı kuramayacak şekilde kendi hallerine terk edilmişlerdir.⁴⁸

Mutezile, mihne dönemi hariç tutulursa, İslam coğrafyasını iki asra yakın sürede serbest tartışmaların yapıldığı özgür bir ortam haline getirmeyi büyük

⁴⁶ Macit Fahri, *İslam Ahlak Felsefesi Tarihi*, Çev: Kasım Turhan, Birleşik Yayınevi, İstanbul, 2000, s. 16.

⁴⁷ İsmail R. Faruki, *Tevhid*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 38.

⁴⁸ İlyas Çelebi, “Mutezilenin Klasik İslam Düşüncesindeki yeri ve Modern Döneme Etkileri,” *Kelam Araştırmaları*, 2:2(2004) s.3-24, s.11.

oranda başarmışlardır.⁴⁹ Ancak Mutezilenin özgürlükçü tutumu ve tartıştıkları meselelerde akli öncelemeleri, düşüncelerine birilerini dayanak olarak aldıkları iddialarına maruz bırakmıştır. Özellikle Yunan felsefesinin etkisinde kaldıkları iddiaları müsteşrikler tarafından zaman zaman dile getirilmektedir. Mutezili düşünürlerin Yunan felsefesinden haberdar olmaları, İslam dünyasının Yunan felsefesiyle tanıştığı ve tercüme faaliyetlerin yoğun bir şekilde yapıldığı dönemde yaşamaları onların Yunan felsefesinin genel ilkelerini kabul ettikleri anlamına gelmez. Tam tersine bunu söylemek abesle iştigal olur.⁵⁰

Mutezililer akli, bilgi edinme ve vahyi tevil etme hususunda yoğun bir şekilde kullanmışlardır.⁵¹ Aynı şekilde onlar, “aklı kullanmak suretiyle âlemde her şeyin yerli yerinde ve bir hikmete dayandığı, Tanrı’dan kaynaklanan bir şerrin söz konusu olmadığı, dolayısıyla maslahat ve gâî (amaç) sebeplerin esas olduğu görüşüne varmışlardır. “Aslah ve gaiyyet” diye ifade edilen bu teori nispi bir rasyonalizmi öngörmektedir. Allah’ın şerri emretmeyeceği gibi şerri irade de etmeyeceği esasına dayanan söz konusu teoriyi temellendirmek üzere insan iradesinin hür olduğunu ve Allah’ın, ister hayır ister şer olsun kulun iradî fiillerini yaratmadığını söylemişlerdir. Allah insan fiillerini yaratmadığı için de hayırlı fiilleri tabii olarak ödüllendirme ve kötü fiilleri de cezalandırma hakkına sahiptir. Ayrıca onlar, Allah’ın sübûtî sıfatlarını zatının aynı sayan, insan davranışlarını Allah’ın etkinlik alanı dışına çıkaran ve ilahi kudreti sınırlandıran düşünceleri ile nispi bir deizmi, insan iradesine sağladıkları geniş yetki ile liberalizmi, husun kubuh görüşleri ile objektivizmi ve ahlâk meselelerine yaklaşımları ile de pragmatizmi hatıra getirmektedirler.” Bu değerlendirmeyi yapan İlyas Çelebi, daha sonra bu mezhebi, diğer mezheplerden ayıran en önemli farkın dini ilimlerde akla inisiyatif tanımaları ve bir kelam metodu inşa etmeleri olduğunu ifade eder.⁵²

İlim dünyası, İslam düşünce külliyyatının oluşmasında Mutezilenin öneminin farkındadır. Onlar pek çok konuda olduğu gibi ahlak konusunda da önemli düşünsel faaliyetlerde bulunmuşlardır. Macid Fahri, Mutezile’nin İslam’ın

⁴⁹ İlyas Çelebi, *Akılçılık ve Kadı Abdulcebbar*, s.169.

⁵⁰ Ali Sami en-Neşşar, *a.g.e.*, s. 248.

⁵¹ Sabri Yılmaz, *Kelamda Te’vil Sorunu*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2009, s. 23.

⁵² İlyas Çelebi, *a.g.m.*, s. 6-7.

ilk gerçek ahlakçıları olduğunu ifade ederek, kalamî çevrelerdeki son dönem ahlakî gelişmelerin de temelini attıklarını belirtir.⁵³

Şehristâni (ö.1153), Mutezilenin ahlaka ilişkin konularla ilgili görüşleri hakkında şu değerlendirme de bulunur:

*“Onlar sem’(vahiy) gelmeden önce bilginin temellerine ulaşmanın ve nimete şükretmenin vacip olduğu konusunda ittifak ederler. Husn (iyi, güzel, doğru) ve kubhu (kötü, çirkin, yanlış), doğruya uyup yanlıştan içtinap etmenin aklen bilinmesinin zorunlu olduğu konusunda uzlaşırlar. Allah tarafından peygamberler aracılığıyla insanlara ulaştırılan teklif Allah’ın bir lütfudur. Bu onları imtihan etme, deneme vesilesidir. “Helak olan açık bir delil üzere helak olsun, yaşayan da açık bir delille yaşasın”(Enfal, (8/42))”.*⁵⁴

Mutezile kalamcıları, iyilik, kötülük, adalet, hikmet, haksızlık, övgü (*medh*) yergi (*zemm*) gibi değerlerin gerçek bir varoluşa sahip olduklarını, bunların ilahi iradeden bağımsız bir şekilde kendi öz niteliklerinden ya da bağlamından hareketle bu isimlendirmeyi hak ettiklerini vurgulamışlardır. Eylemleri iyi ya da kötü kılan, davranışları güzel ve ya çirkin kılan nesnel nitelikler ve özelliklerdir. Bir eylemin ahlaken iyi ya da kötü olması, onun Allah tarafından emredilmiş olmasından değil, eylemin taşıdığı niteliklerden kaynaklanmaktadır. Akıl ve nass eylemlere, olgulara değer yüklemmez. Onlarda var olan ontik değerleri açığa çıkarır. Şayet eylemlerdeki ve olgulardaki değerler değişmez nitelikte değillerse, aklın bu değerler konusundaki bilgisi güvenilir olmaz. Ancak her eylemin, olgunun, nesnenin değer olarak telakki ettiren amillerin de durumlarına bağlı olarak değerlendirilmesinde fayda vardır. Çünkü her bir eylemin kendine has özel durumları olabileceğinden objektif ve sübjektif tarafları vardır. Ancak eylemin sübjektif yönü, eylemin temel niteliğindeki değeri hakkında yargımızı değiştirmek için yeter neden değildir. Çalışmamızda da görüleceği üzere Kadı Abdulcebbar, ahlakî hükümlerin estetik hükümlerden farklı

⁵³ Macit Fahri, *a.g.e*, s. 54.

⁵⁴ Şehristani, Ebu Feth M.b. Abdülkerim b. Ebi Bekr Ahmed. *el-Milel ve’n-Nihâl, c.I*, Thk: Emir Ali Mehna, Ali Hasan Faur. Daru’l-Marife, Beyrut-Lübnan, 2001, s. 58.

olduğunu, estetik hükümlerin psikolojik ve sübjektif olmasına karşın ahlakî hükümlerin akli temele dayandığını, dolayısıyla objektif olduğunu belirtmektedir.

Allah'ın bir davranışı emretmesi ya da nehyetmesi, Allah'ın o davranışa atfettiği niteliklere bağlıdır. İlahi emir ve yasak, bir şeyin iyiliğini veya kötülüğünü vacip kılmaz, ona delalet eder. Özetle Mutezile, insanın aklıyla, Allah iradesinden bağımsız, nesnel bir varlığa sahip olan iyi ya da kötü gibi ahlakî değerleri bilebileceğini savunmaktadır.⁵⁵

Macit Fahri, Mutezile ahlakının birinci köşe taşının insanın gücü, ikinci köşe taşının da Allah'ın adaleti ve hikmeti olarak görülmesi gerektiğine dikkat çekmektedir.⁵⁶ Mutezile, Allah'ın ahlakî kemalini daha çok hikmet terimiyle ifade eder. Allah'ın bütün işlerinde bir hikmet vardır ve bütün işler bir gayeye mebnidir. Gayesiz yapılan iş, boş ve anlamsızdır. Allah boş ve anlamsız (*sefeh ve abes*) işlerden tenzih edildiğinden bütün işlerinde bir gaye vardır. Onun bütün işleri iyi, adil ve hikmetlidir, onun fiillerinde kötülük yoktur.⁵⁷

Mutezili düşünürler, adalet ilkesinin gereği olarak, yükümlü tutulan insanın irade özgürlüğüne ve tercihini gerçekleştirebilecek belli bir kudrete ve hangi eylemin doğru ve yanlış olduğuna karar verecek akli yetiye sahip olmasını zorunlu görürler. Mutezile'nin insana tanımış olduğu bu yetkinlik görüşü, insanın sorumlu bir varlık oluşunun ahlakî gereği olarak telakki edilmelidir.

Ayrıca Mutezile, yine adalet ilkesinin gereği olarak, teklifin ahlakî olması için, teklif edilen şeyin ifasının güç yetirilebilir cinsten olması gerektiğini öne sürer. Güç yetirilemeyen bir şeyin teklifi, ilahi adalete aykırıdır. Bu bağlamda tartışılan “*istitâ't*” ve “*teklîfî mâ lâ yutâk*” problemi, önemli bir ahlakî sorun olarak ortaya çıkmıştır. İradi eylemlerin gerçekleştirilebilmesi ancak gerekli bilgi, irade ve kudretin varlığı ile mümkün olabilir. Ancak bu unsurlar hem teklife, hem *va'd* ve *vâ'ide* ahlakî anlamlılık ve izah edilebilir bir nitelik kazandırır. Bunun ötesinde, Allah akli olmayan bir varlığı kendisine muhatap kabul etmemiş, emaneti ona teklif etmemiştir. Ancak akıl sahibi bir varlık, sorumluluk için gerekli olan unsurların koordinasyonunu sağlayabilir.

⁵⁵ Fethi Kerim Kazanç, “Mutezile'nin Ahlak Sisteminde Bilgi Nesnesi Olarak Değerler”, *Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu*, Arasta Yy. Bursa, 2003, s.190-191

⁵⁶ Macit Fahri, *a.g.e.*, s.68.

⁵⁷ Mustafa Çağrı, “Ahlak”, *DİA*, s. 4.

Mutezile, insanın iyi ve kötünden birini hür iradesiyle seçme ve yapma yeteneğinde olduğunu savunurken, iki türlü şerri birbirinden ayırmayı ihmal etmemiştir. Birincisi kabih terimiyle ifade edilen “fisk” ya da “fesat” manasında kullanılan ahlakî kötülük, diğeri ise kıtlık, hastalık, sakatlık gibi zarar ve musibetlerden kaynaklanan tabii ya da metafizik kötülüktür. İnsanın irade ve kudretine istinaden vuku bulan ve sorumluluk gerektiren kötülük, ahlakî kötülüktür. Tabii ya da metafizik kötülükte insanın irade ve kudretinin bir etkisi yoktur. Bunlar Allah’ın takdirine bağlıdır.⁵⁸ Başka bir ifade ile ahlâkî kötülükler, insanın istenç, seçim ve yönelimlerinden bilinçli ve amaçlı olarak sâdır olduğu halde, doğal kötülükler insanın kudreti ve kontrolü dışında meydana gelen şerler, felâketler ve musîbetlerdir.⁵⁹ Mutezile ekolü, ahlakî kötülüğü insana, tabii kötülüğü mecazen Allah’a havale etmektedir.⁶⁰ Tabii kötülüğü de izaha çalışmışlardır. Kadı Abdulcebbar’ın bu konudaki görüşünün ne olduğu üçüncü bölümde “Tabii ve Ahlaki Kötülük” başlığında incelenmiştir. Genel olarak Mutezili düşünceye göre tabii şerrin Allah’a nispet edilmesi, Allah’ın hikmet ve adaletini ihmal ettiği anlamına gelmez. Çünkü Allah, kullarını kendi faydaları ve iyilikleri için mükellef kıldığı gibi aynı maksatla onlara musibetler de verebilir. Bu musibetler bir suçun karşılığı olabileceği gibi (*istihkak*), farkına varabileceğimiz ya da farkına varamayacağımız bir hayır da taşıyabilir. Bunlar bu dünyada başka kötülüklerden korumak ya da ahirette Allah tarafından karşılığı verilmek gibi yollardan biriyle bizim faydamıza olabilir.⁶¹

Mutezilî kelamcılar, Allah’ın mutlak adalet sahibi oluşundan dolayı asla zülüm yapmayacağı ve yalnızca iyilik yapacağını her fırsatta belirtirler. Çünkü onlar onun her davranışında bir hikmetin bulunduğunu belirterek Allah’ı mutlak iyilikle özdeşleştirmişlerdir. Onlara göre Allah, insanları hür irade ve kudret sahibi kılarak teklifini anlamlı kılmıştır. Aksi takdirde övgü ve yergiyi hak ediş, va’d ve vâ’id’in ahlakî temeli kalmayacaktır. Mutezili âlimler birçok dini ve ahlakî değeri insanın akli ile bilebileceğini ve bu değerlerin genel geçer olduğunu

⁵⁸ Mustafa Çağrı, “Ahlak”, *DİA*, s. 4.

⁵⁹ Fethi Kerim Kazanç, *Kelami Düşünce de Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış*, Kelam Araştırmaları Dergisi, 6:1 (2008), s. 77-106, s. 78.

⁶⁰ Biz kötülük olarak telakki ediyoruz ama Allah katında o kötülük değildir. O bizim bilgi veya gerekçesini kavrayamadığımız başka bir nedenden dolayı bize kötülük gibi gelmektedir

⁶¹ Mustafa Çağrı, “Ahlak”, *DİA*, s. 4-5.

ifade etmişlerdir. İyilik, kötülük, adalet, zulüm, yalan gibi ahlakî değerler, Allah'ın iradesinden bağımsız bir varoluşa sahiptir. Eylemleri ahlaken iyi ya da kötü kılan, Allah'ın onu emretmesi ya da nehyetmesi değil, o davranışta, bulunan niteliklerdir. Allah'ın bir davranışı emretmesi veya nehyetmesi o davranışı iyi ya da kötü kılmaz, ancak bunların iyi ya da kötü oluşuna delalet eder. Bu görüşlerinden dolayı Mutezililerin tutumları ahlakî nesnellik diye tanımlanmaktadır.⁶²

Düşünürler, Mutezili kelam anlayışının ahlakî konuları, ahlak felsefesini işleyip işlemediği konusunda farklı görüşlere sahiptir. Örneğin Neşşâr, Mutezilenin adalet ilkesi çerçevesindeki söylemlerinin ahlâk felsefesi konularını içerdiğini ifade ederken,⁶³ Cabiri, Mutezilenin iyilik ve kötülük problemine bakışını bir ahlak problemi olarak görse de,⁶⁴ iyi ve kötü konusunda Mutezileye yönelik olumlayıcı tavrını, eylemin doğası bahsinde devam ettirmemiştir. Cabiri, insan filleri, irâde, kesb, yükümlülük, iyi ve kötünün doğası gibi konuları Mutezile ve Eş'arî ekolü açısından değerlendirdikten sonra Kadı Abdulcebbar'ın bu konulardaki görüşlerini ayrıntılı olarak vermekte ve şu sonuca varmaktadır:

“Tüm bu söylenenlerden anlaşılıyor ki Mutezile'nin ‘adalet’ ve ‘eylemlerin yaratılması’ ile ilgili tartışmalarda ifade ettikleri kanaatler, ahlâk ile ilgili araştırma alanı olmaya ve böyle bir ilginin verilmesine uygun değildir. Mutezile'nin ilgisi tek bir konuya endeksli ve tek bir konu ile sınırlıdır. O da Allah'ın fiilleri ile insanın fiilleri; insanın gücü ile Allah'ın gücü arasındaki ilişkiyi kurmaktır.”

Cabiri, bu yargısına Mutezile'nin insan eylemlerini değil, Allah'ın eylemlerini açıklamayı hedeflemiş olmasını gerekçe olarak göstermektedir.⁶⁵

Mutezilenin temel gayesi Allah'ın eylemlerini açıklamak olsa da insanın eylemlerine ilişkin yapmış oldukları çözümlemelerin, ahlak felsefesine konu olan başlıkları içerdiği ifade edilebilir. Kadı Abdulcebbar'ın insanın eylemlerinin irade, kudret ve bilgi ile ilişkisine dair yaptığı analizleri, eylemlerin ortaya çıkışı hakkında yaptığı çözümlemeleri, ahlak felsefesinin dışında tutmak doğru

⁶² F. Kerim Kazanç, “Mutezilenin Ahlak Sisteminde Bilgi Nesnesi olarak Değerler”, s.188.

⁶³ Ali Sami en-Neşşâr, *a.g.e.*, II, s. 266-267.

⁶⁴ Muhammed Âbid Câbirî, *el-'Aklu'l-Ahlâkıyyu'l-'Arab*, Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabî, Beyrût, 2001, s. 115.

⁶⁵ Muhammed Âbid Câbirî, *a.g.e.*, s. 89-98.

gözükmemektedir. Bir eylemin fail ile olan ilişkisinden doğurduğu sonuçlara kadar, eylemi her yönü ile tartışmaya açan -fayda, zarar, övgü, yergi, haz, acı, sevinç, üzüntü gibi- bir ekole ait fikirlerin, ahlak felsefesine konu edilemeyeceğini söylemek haksızlık olur.⁶⁶

4. Mutezilî Düşüncede Kadı Abdulcebbar'ın Yeri

Kadı Abdulcebbar, Mutezile mezhebinin son temsilcisidir. O, Mutezilenin tarih sahnesinden yavaş yavaş çekilmeye başladığı bir dönemde dünyaya gelmiş, düşünsel ve eylemsel faaliyetleriyle hocalarının mirasını tarih sahnesine yeniden kazandırmaya çalışmıştır. Kadı'nın faaliyetleri, Mutezili düşüncüyü yeniden tarih sahnesine çekmiş, ancak siyasal ve sosyal kargaşanın hâkim olduğu o dönemde bunu devamlı kılamamıştır.

Bugün Mutezile mezhebinin görüşlerini öğrenebileceğimiz en temel kaynaklar onun eserlerinden oluşmaktadır. O, kendi mezhebini ve düşünce tarihini iyi bilen, düşüncelerini sistematik bir doktrin haline getirip derleyip düzenleyen dürüst ve sağlam bir Mutezilidir.⁶⁷ Hatta Macit Fahri, Kadı Abdulcebbar'ı, Mutezile ekolünün ahlak anlayışını bize kadar ulaşan en kapsamlı ve en sistematik sunumunu veren “11. asrın ansiklopedik âlimi”⁶⁸ diye tanımlamaktadır. Kadı, Mutezile ekolü içerisinde 11. tabaka âlimlerinin başında sayılmaktadır. İslam düşünce tarihinde farklı mezheplerden büyük âlimlerin büyük bir düşünsel miras ile tarih sahnesine çıkmaları büyük bir gurur kaynağıdır. Kadı'nın yaşadığı tarihsel süreç, İslam kelamının fıkıhtan ayrılarak bağımsız bir ilmi akım hüviyeti

⁶⁶ Bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, IV, (Ru'yetü'llâh) thk. Muhammed Mustafa Hilmi ve Ebû'l-Vefâ el-Ğinemî, ed-Daru'l-Mısriyye, Mısır, tsz.

⁶⁷ Gabiriel Said Reynolds, *The Rise and Fall of Qadi 'Abd al-Jabbar*, İnt. J. Middle East Stud. 37 USA, (2005).3-18.

⁶⁸ Macit Fahrhi, *İslam Ahlak Teorileri*, s.20.

kazandığı süreçtir. Bu süreçte en etkin rol üstlenen âlimlerin başında, şüphesiz Mutezili âlimler gelmektedir.⁶⁹

Allah-insan ilişkisiyle ilgili yoğun tartışmaların görüldüğü bir dönemde yaşayan Kadı Abdulcebbar'la birlikte, vahyin koyduğu hükümlerin kaynağı ile ilgili tartışma bir değer tartışmasına yani bir ahlak teolojisine dönüşmüştür.⁷⁰ Kadı Abdulcebbar da tüm Mutezililer gibi ahlakî bilginin kaynağı olarak akıl ve vahyi temel almıştır.⁷¹ Kadı Abdulcebbar'ın ahlakî fiilin kaynağı hususundaki görüşleri ikinci bölümde ayrıntılı olarak incelenecektir. Bilgi ile eylem arasındaki ilişkide aklın ve vahyin ahlakî bilgi ve ahlakî eylemin ortaya konmasındaki işlevine değinilecektir.

Kadı Abdulcebbar'ın yaşam hikâyesi verildikten sonra yaşadığı dönemdeki siyasi ve ilmi atmosfere kısaca değinilecektir. Zira bu içerik, siyasi ve ilmi atmosferin Kadı'nın düşünce dünyasını ne oranda etkilediğini belirlememiz açısından bir zemin oluşturabilir.

Kadı Abdulcebbar'ın Hayatı

Kadı Abdulcebbar'ın ne zaman doğduğu hakkında kesin bir bilgi olmamakla beraber, muhtemelen h.320/m. 932 tarihinde Bağdat ve Rey yolu üzerindeki Esedâbâd'da doğduğu düşünülmektedir. Doğduğu yere nispet edilerek "Abdulcebbar Esadâbâdî" diye anılır olmuştur.⁷² Tam künyesi "Ebu'l Hasan Abdulcebbar b. Ahmed b. Abdulcebbar el-Hemedanî el-Esadâbâdî"dir. Fakir bir aileden olan⁷³ Abdulcebbar, eğitimine sırasıyla doğduğu yer olan Esedâbâd, Kazvin, Hemedan ve İsfahan'da devam etmiş, bu süre zarfında çok sayıda âlim ve muhaddisten fıkıh ve fıkıh usulü, hadis ve senedlerini tahsil etmiştir. Ancak o bununla yetinmeyip, dönemin ilim ve kültür merkezlerinin başında gelen Basra'ya gitmiştir. Hayatının erken dönemlerinde kelam ilminde Eş'arî ve fıkıhta Şaffî idi. Ancak eğitim yıllarının başında gittiği Basra'da geçirdiği fikri değişimin akabinde Mutezile görüşünü savunmaya başlamıştır. Basra'da Ebu Haşim el-Cübbâî'nin

⁶⁹ Adam Mez, *a.g.e.*, s.227.

⁷⁰ İbrahim Aslan, *Kadı Abdulcebbar'da Kelam Yöntemi*, s. 5.

⁷¹ George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, s.129.

⁷² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, Mukaddime, s. 1 ; Richard C. Martin, Mark R. Woodward, Dwı S. Atmaja, *a.g.e.*, s. 33, 52 ; Margarettha T. Heemskerk, *Suffering in the Mu'tazilite Theology, Abd al-Jabbar's Teaching on Pain and Divine Justice* Brill, Leiden, Boston, Köln, 2000, *a.g.e.*, s. 37.

⁷³ Margarettha T. Heemskerk, *a.g.e.*, s. 37.

(ö.321) talebesi İshak b. Ayyaş'dan (ö.386) ders almıştır.⁷⁴ İbn Murtaza, Kadı Abdulcebbar'ı, Mutezile kelimcileri arasında on birinci tabakada saymakta ve onun hakkında şu değerlendirmede bulunmaktadır:

*“İlk dönemlerinde usûlde Eş'ârî, furû'da Şafî idi. Âlimlerin ders halkalarına ve yapılan münazaralara katılınca, hakikati tanıdı ve Mutezile'ye geçti. Bu süreçte Basra Mutezilesinin önde gelen ismi Ebû İshak el-Ayyâş'ın yanına giderek bir süre ondan ders aldı ve daha sonra Bağdat'a geçti. Uzun süre burada Mutezili kelimci Ebû Abdullah el-Basrî'nin yanında kaldı.”*⁷⁵

Bağdat'ta tam olarak ne kadar kaldığı hususunda kesin bir bilgi mevcut değildir. Ancak 346/957 tarihinde halen Basra'da, 360/970 tarihinde ise Remahürmüz'de olduğu⁷⁶ bilinen Kadı Abdulcebbar'ın bu tarih aralığında ya da bir kısmında Bağdat'ta yaşamış olması muhtemeldir.

Kadı Abdulcebbar, Basra Mutezilesinin son dönem kelimcileri arasında yer almaktadır. Kelam anlayışı, Ebu Haşim el-Cübbai'ye yakındır. Kadı; Ebû'l-Huzeyf el-Allaf (ö.226/840), Ebu Yakub eş-Şahham (ö.257/871), Ebu Ali el-Cübbai (ö.304/915), Ebu Haşim el-Cübbai (ö.321/926), Ebu İshak el-Âyyaş ve Ebu Abdullah el-Basri (ö.369/979) ile oluşan gelenek içerisinde yetişmiş bir son dönem Mutezile düşünürüdür.⁷⁷ Kadı Abdulcebbar'ın bu âlimlerin görüşlerinden çok istifade ettiği ve onlara derin bir saygı duyduğu kendi eserlerinde çok sık olarak üstatlarına göndermelerde bulunmasından anlaşılmaktadır. Hatta kelam tarihinde Cübbailer diye meşhur olan baba Ebu Ali el-Cübbai ile oğul Ebu Haşim el-Cübbai arasındaki görüş farklılıklarını Kadı Abdulcebbar, *el-Hilaf Beyne's-Şeyheyn* adlı bir eserle göstermeye çalışmıştır.⁷⁸ Son dönem Mutezileleri - başta Kadı Abdulcebbar olmak üzere- Ebu Haşim Cübbai'nin metodunu izlemiştir.⁷⁹

⁷⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, Mukaddime, s. 1.

⁷⁵ Yahya b. Murtaza *el-Münye ve'l-Emel fî Şerhi'l-Milel ve'n-Nihâl*, s. 93; Margarettha T. Heemskerk, *a.g.e.*, s. 38.

⁷⁶ Margarettha T. Heemskerk, *a.g.e.*, s. 38.

⁷⁷ İbrahim Arslan, *a.g.e.*, s. 9.

⁷⁸ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse*, Thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, 4. Baskı, Kahire, 2006, s. 21. Abdülkerim Osman, bu eserin Vatikan'da el yazmasının bulunduğunu ifade etmektedir.

⁷⁹ Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihâl*, c.1, s.96.

Kadı Abdulcebbar'ın yaşadığı dönem, ilmi ve kültürel faaliyetlerin yoğun olarak yaşandığı bir dönemdir. O, bu yoğun ortamdan istifade etmiş, dönemin önemli ilim merkezleri olan Rey, Basra ve Bağdat'ta verimli ilmi münazaralar yaparak hareketli bir yaşam geçirmiştir. Kadı, bu yoğunluğu sadece ilmi faaliyetlerde değil, siyasi konularda da yaşamış, bürokrasinin en üst kademelerinde görev yapmıştır.

Abbasi halifelerinin zayıf duruma düşmesi, başta Bağdat olmak üzere imparatorluğun Hûzistan, Kirman ve Cibal bölgelerinin, Şî'î ulemanın faaliyetlerini teşvik eden Büveyhiler'in hâkimiyeti altına girmesine neden olmuştur. 334/945'den başlayarak Şî'î askeri liderler ailesi Buveyhî hanedanı bir asır boyunca Abbasi halifelerine hükmetmiştir. Bu tarihten sonra her ne kadar çok sayıda törensel görevi sürdürseler de, Abbasi halifelerinin hiçbir siyasi etkinliği kalmamıştır. Bu dönemde halifenin siyasi gücü ve otoritesi azalmış olmasına karşın dini gücü artmıştır. Halifeler yasama yetkisine sahip olmamalarına rağmen şer'i konularda pasif bir tutum sergilememişlerdir. Sözgelimi bu dönemde, hâkimleri tayin etme ve onların sorumluluk alanını belirleme yetkilerini yine kullanmışlardır.⁸⁰

Kadı Abdulcebbar, bazı görüşleri ile Mutezile içerisinde Zeydî anlayışa yönelen isimlerden biridir. Onun ilk Zeydî isyanların liderleri olan Muhammed b. Abdillâh en-Nefsü'z-Zekîyye (ö.145/762) ve kardeşi İbrahim b. Abdillâh'ın (ö.145/762) imametini kabul etmesi, İbrahim b. Abdillâh'ı Mutezilenin üçüncü tabakasından sayması, senet zincirine Zeyd b. Ali ve soyunu koyması, Hz. Muhammed'den sonra en faziletli kişinin Ali olduğuna hükmettiği bilgisi, bu konudaki en önemli dayanaklardandır. Bu dayanaklar, Kadı'nın bir Şî'î devleti olan Büveyhilerde almış olduğu bürokratik rol ile de ilişkisi olduğunu, ürettiği siyaset ve düşüncenin belli oranda Şî'î Zeydilere kaydığını göstermektedir. Tabii bu, Kadı Abdülcebbar'ın Zeydiyye'ye tüm yönleriyle katıldığı anlamına gelmemektedir.⁸¹

İslam tarihinde rol oynayan siyasal aktörler, kendi meşruiyetlerini haklılaştıracak ve düşüncelerini destekleyecek ilim meclisleri kurma ve etkin olan

⁸⁰ Osman Aydın, "Mutezili Siyaset Düşüncesinde Değişim Süreci, Kadı Abdulcebbar'ın İmamet Anlayışı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* V (2005), Sayı: 1, s.118.

⁸¹ Osman Aydın, *a.g.m.*, s. 119.

âlimleri yanında tutma gibi bir siyaset izlemişlerdir. Kadı Abdulcebbar da Büveyhi devletinde yargının en üst makamında görev yapmış bir şahsiyettir. Büveyhiler döneminde deruhte ettiği başkadılık (Kadı'l-Kudat) görevi üzerinden benzer bir istismara uğratılmış olabilir.

Büveyhi devletinde Sahib b. Abbâd⁸² vezir olunca Kadı Abdulcebbar'ı Rey şehrine çağırarak 367/977 yılında "Kadı'l-Kudat" makamına atamıştır. Kadı, asıl şöhretini bu göreve atandıktan sonra kazanmıştır.⁸³ Ayrıca Kazvin, Azarbeycan, Sühreverd, Kum, Cürcan, Taberistan gibi yerlerde de kadılık görevinde bulunmuştur.⁸⁴ Sahib b. Abbâd'ın Kadı Abdulcebbar'ı baş kadılığa atamasının arka planında onun Mutezili doktrine sahip olması ve bu doktrinin halk arasında da yaygınlaşmasını arzu etmesi yatmaktadır. Öyle ki Sahib b. Abbâd aynı amaçla Hanefilerin yaygın yaşadığı bölgelere Mutezili âlimleri göndermiştir. Hatta Kadı Abdulcebbar'ın *el-Muhtasar fî Usulî'd-Din* isimli eseri böyle bir amaç için yazdığı bile ifade edilmektedir.⁸⁵ Sahib b. Abbâd'ın vefatından sonra Fahrüddeve onu görevden almış ve mal varlığına el koymuştur.

Bazı kaynaklarda Kadı Abdulcebbar'ın kendisini başkadılığa getiren Sahib b. Abbâd'ın cenaze namazına katılmadığı söylenir ve buna gerekçe olarak da Sahib'in içki içtiği ileri sürülür.⁸⁶ Bazı Mutezili kaynaklara göre bu olay, Kadı'nın Mutezile ilkelerine sıkı sıkıya bağlı, tavizsiz bir Mutezili olduğuna delil sayılmaktadır. O bu tavizsizliğini kendisini başkadılığa getiren Sahib b. Abbâd'ın içki içtiği ve tövbe etmeden öldüğü için cenaze namazına katılmayarak göstermiştir. Çünkü Mutezile mezhebine göre içki içen fasıktır ve tövbe etmeden

⁸² Sâhib b. Abbâd, 326'da doğmuş ve 385'de ölmüştür. Rey'de Ebu Haşim Cubbaî'nin görüşleriyle tanışmış ve benimsemiştir. Abbâd, Ebu'l Feth Ali b. Ebi'l Fazl b. el- Amid'in vezaretinden sonra bu görevi 366 yılında üstlenmiştir. Büveyhî halifeleri Ebu Mansur Büveyh b. Ruknu'd-Devle b. Büveyh ed-Deylemî ve Fâhru'd-Devle Ebu'l Hasan Ali döneminde görev yapmıştır. Sâhib vezarete 385'deki vefatına kadar devam etmiştir. Şia Mu'tezile arası etkileşim Sâhib b. Abbâd'ın on sekiz sene devam eden (367-385/ 955-977) vezirliği döneminde zirveye ulaşmıştır. Sâhib, düşüncesinin gelişim döneminde Mu'tezili bilginlerinden etkilenmiştir. Mu'tezile'nin en güçlü bilgin ve devlet adamlarından biri olmuştur. Bu fetret döneminde Mu'tezilî görüşlere çağrıda bulunmuş; bu da ağırlıklı olarak Ebu Haşim'in görüşleri ve yorumlarıyla olmuştur. Daha geniş bilgi için bkz. Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmîyyin*, c. I, Beyrut, 1971, s. 337.

⁸³ İlyas Çelebi, "Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar", s. 207; Margarettha H. Heemskerk, *a.g.e.*, s. 42.

⁸⁴ Osman Aydın, *a.g.m.*, s. 118 ; Margarettha H. Heemskerk, *a.g.e.*, s. 42.

⁸⁵ Margarettha H. Heemskerk, *a.g.e.*, s. 42-43.

⁸⁶ Bazı kaynaklar bunun muhaliflerince uydurulmuş olabileceğini söylerler. Bkz. Margarettha H. Heemskerk, *a.g.e.*, s. 48.

ölen fasık bir kişinin gideceği yer cehennemdir.⁸⁷ Diğer yandan aynı hadise muhaliflerince onun vefasızlığına örnek olarak kullanılmıştır. Adam Mez, İbn Esir'in Kadı'nın bu hareketinden dolayı vefasızlık timsali diye tanındığını ve aynı hareketinden dolayı mutezilenin hür fikir temsilcileri olarak telakki etmenin doğru olamayacağını belirttiğini aktarmaktadır.⁸⁸

Kadı, geri kalan hayatını ilmi çabalarla geçirmiştir. Ömrünü hem ilmi eserleriyle, hem de yetiştirdiği öğrencilerle çok verimli geçirmiştir. Sadece kelim alanında değil, fıkıh, tefsir ve tarih alanında da eserler telif ederek üretken, aynı zamanda Mutezile ekolünün düşünsel mirasını sistemli bir hale getirerek metodik bir âlim olduğunu göstermiştir.

Kadı'nın, sahip olduğu ilmini, talebelerine aktarmak için ciddi emekler verdiğini öğreniyoruz. Ebu Said es-Semmân onun yetiştirdiği öğrencilerin çokluğunu ifade etmek için “*Gittiğim her belde Kadı'dan okumuş birine rastladım.*” demektedir.⁸⁹ İbn Murtaza onun kırka yakın öğrencisinin ismini Tabâkat'ında zikretmektedir. İslam düşünce tarihinde âlimleri meşhur kılan genelde öğrencileri olmuştur. Çünkü öğrenciler, tıpkı Kadı Abdulcebbar'ın hocası Ebu Haşim el-Cübbai'ye vurgu yaptığı gibi hocalarına referansta bulunarak ilim meclislerinde dolaşmış, tetkik ve tedvin faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Böylece hocalarının ün ve namını daim kılmışlardır. Pek çoğu Mutezile ekolünün on ikinci tabakasını oluşturan bir kısım meşhur öğrencileri bilinmektedir. Basra ekolünün son temsilcilerinden Ebû Reşid en-Nisaburi, Fıkıh Usulu alanında yaptığı *el-Mu'temed* isimli çalışması ile tanınan Ebü'l-Hüseyn el-Basri, hocalarının eserlerini şerh eden ve görüşlerinin bize ulaşmasını sağlayan İbn Metteveyh, Şii düşünür Şerif Murtaza, *Şerhu'l-Uşûli'l-İmamse* isimli eseri şerh eden Kıvamuddin Mankdim ve Ebu Yusuf el-Kazvini gibi düşünürler, Kadı'nın düşüncelerinden etkilenen ve onun fikirlerinin bize ulaşmasını sağlayan önemli şahsiyetlerdir.⁹⁰

Kadı Abdulcebbar çok üretken bir âlim olduğunu, ortaya koyduğu eserler ile kanıtlamıştır. Kadı'ya farklı dini ilimlerle ilgili (kelam, fıkıh, tefsir) altmışa yakın eser atfedilmektedir. Bunların büyük bir kısmına hala ulaşamamıştır.

⁸⁷ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İmamse*, s. 15 ; İlyas Çelebi, *Akılculuk ve Kadı Abdulcebbar*, s. 210;

⁸⁸ Adam Mez, *a.g.e.*, s. 240.

⁸⁹ İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s. 207.

⁹⁰ Metin Yurdagör, “Kadı Abdulcebbar”, *DİA*, İstanbul, c. 24, s.103.

Yakın zamanda ulaşılan bazı kaynaklar ise İslam düşüncesi, özellikle de Mutezile ekolü açısından değer biçilmez bir hazine olmuştur.

Kadı Abdulcebbar'ın *el-Muğni fî Ebvab'it-Tevhid ve'l-'Adl* isimli eseri, onun en önemli eseridir. Yirmi ciltlik bu eserin on dört cildi tahkik edilmiş olup diğer ciltleri henüz bulunamamıştır. Mutezile hakkında ansiklopedik bir külliyat hüviyetinde olan bu eser, 1951'in sonunda Mısırlı araştırmacıların Yemen'de keşfettikleri çeşitli yazma eserleri inceleme ve araştırmaları akabinde ortaya çıkarılmış Mutezilî metinlerin en önemlisidir. Daha sonra bu önemli kaynağın iki cildi daha bulunmuş; ne var ki 1, 2, 3, 10, 18, ve 19, ciltleri henüz bulunamamıştır. 1960-1969 yılları arasında Mısır'da kurulan bir komisyonca tahkik edilen bu kaynak, farklı birkaç editör tarafından hazırlanarak ilim camiasının hizmetine sunulmuştur. Böylece, Mutezile doktrinini bize sistemli bir şekilde sunan en kapsamlı Mutezilî kaynak İslam düşünce mirasına kazandırılmıştır. Oysa bundan önce, İslam dünyasında mutezile ekolu hakkındaki bilgilerimizin kaynağı ağırlıklı olarak, Sünni ve Şii kaynaklardan oluşan ikincil kaynaklardı.

Bu önemli eserinin yanında diğer matbu eserleri şunlardır: Kadı Abdulcebbar'a nispeti tartışmalı olsa da⁹¹, Mutezilenin beş temel esasını sistemli hale getirip değerlendirdiği *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse* adlı eser 1965 yılında Mısır'da Dr. Abdulkerim Osman tarafından tahkik edilerek basıldı. Bunun yanında öğrencisi İbn Metteveyh tarafından derlenen *el-Muḥîṭ bi't-Teklîf*, Ömer Seyyid Azmi tarafından 1965 yılında Mısır'da neşredilmiştir. Diğer bir eseri olan *Tenzihü'l-Qur'an 'ani'l-Metaîn* (tefsir) eseri hem Mısır'da hem de Beyrut'ta basılmıştır. Bu eser, Kadı'nın, Kur'ân'ı başından sonuna kadar tefsir edip, Kuran'ı dil, irap, nazım, meâni ve mezhebî açıdan eleştirenlerin görüşlerini, kendi mezhebî görüşleri açısından tenkid ettiği muhtasar bir tefsirdir. Nübüvvetin ispatı için yazdığı *Tesbitü'l-Delailü'l-Nübüvve* isimli eser, Dr. Abdulkerim Osman

⁹¹ Margarettha T. Heemskerk, “*Şerhu Uşûli'l-Hamse*” ve “*Mecmûu'l-Muḥîṭ bi't-Teklîf*” isimli eserleri, Kadı Abdulcebbar'a izafe etmemektedir. Bu eserlerin Kadı Abdulcebbar'ın öğrencileri olan İbn Mankdim ve İbn Metteveyh'e nispet edildiği, Kadı Abdulcebbar'ın öğrettiklerinin öğrencileri tarafından yazıldığı ve bunların daha sonra derlenerek şerh edildiği, zaman zaman üstadlarını eleştirdiğini ifade etmektedir. Bkz. *Suffering in the Mu'tazilite Theology, Abd al-Jabbar's Teaching on Pain and Divine Justice*” Brill, Leiden, Boston, Köln, 2000. s. 4-7; Son dönem çalışmalarında bu eserin Kadı'ya nispetinin doğru olmadığı, ancak onun eserine bir şerh olduğu düşüncesi ağır basmaktadır.

tarafından tahkik edilmiş ve 1966 yılında Beyrut'ta iki cilt halinde basılmıştır. Mutezile'nin fazileti ve tabakaları hakkında yazdığı *Faḍlu'l-İtizâl ve Tabakatu'l-Mu'tezile* eseri, Fuâd Seyyid tarafından tahkik edilmiş ve Tunus'ta 1974 yılında yayımlanmıştır. Ayrıca Kadı'nın kendi mezhebinin metodunu uyguladığı bir tefsir olan *Müteşâbihu'l-Kur'ân* Dr. Adnan Zarzûr tarafından tahkikli olarak 1969'da Kahire'de basılmıştır. Kadı'ya nispeti tartışmalı olan bir diğer eser *el-Muḥtasar fi Uşûli'd-Din*, Muhammed Ammara tarafından tahkik edilip Mısır'da basılmıştır.⁹²

⁹² Kadı Abdulcebbarın eserleri hakkında bkz. Ahmed Şevki İbrahim Amreci, *el-Mu'tezile fi Bağdad ve Eseruhum fi'l-Hayati'l-Fikriyyeti ve's-Siyasiyyeti*, Mektebetu'l-Mebuli, Kahire, 2000 ; Metin Bozkuş, "Kadı Abdulcebbar ve Tenzihu'l-Kur'an Anı' l- Metain Adlı Eserinin Değerlendirmesi", *C.Ü.İ. Fakültesi Dergisi* 3. Sayı (1999), s.357-384

I.BÖLÜM

MUTEZİLE'DE TEOLOJİK EYLEMİN AHLAKÎ TEMELLERİ

İnsanın kendisini ve varlığı anlama ve anlamlandırma sorunsalı düşünce tarihinin temel sorunudur. İnsanın kim olduğu, bu dünyadaki temel görevinin ne olduğu ve varsa bir sorumluluğu bunu nasıl başarabileceği soruları hep var olmuştur. Yunan felsefesi ile doğu (Kudüs) felsefesinin ahlak felsefesi ekseninde bu soruların cevabını aradıkları dayanak aynı olmamıştır. Başka bir ifade ile düşünürler, insanların anlam arayışını iki temel çıkıştan hareketle temellendirmişlerdir. Yunan felsefecilerin başını çektiği düşünce, evrenden, dolayısı ile varlıktan hareketle bir anlam arayışı çabasında olmuştur. Yunan felsefesinde varlık ve bilgi kavramları daha çok öne çıkmaktadır. Doğu (Kudüs) felsefesinde ise varlık ve bilgi kavramları yerine irfan, hikmet kavramları gibi ahlaki değerleri daha çok öne çıkaran kavramlar yer almaktadır. Bunun başlıca nedeni, Yunan felsefesinde varlıktan hareketle ahlak felsefesi oluşturmalarıdır. Ancak Doğu felsefesinde ise ilk varlıktan (Allah) hareketle varlık açıklanmaya çalışılmıştır. İslam kelamcılarının da tevhid ve Allah'ın fiillerini açıklanmaya dönük üretmiş oldukları düşünce bu bağlamda değerlendirilebilir.

Tevhid ilkesinin teolojik eyleme ve insanın ahlaki eylemlerine nasıl bir temel teşkil ettiğine değinmeden önce, klasik İslam kelamında tevhidin nasıl anlaşıldığına değinmekte yarar vardır.

Klasik İslam kelamının temel konuları inanç ilkeleridir. Bu inanç ilkelerinin en başında Allah inancı gelmektedir. Kelam disiplininde Allah hariç tutularak hiçbir konu tartışılmamıştır. Mutezile ekolünün kendi düşünce sistemlerini üzerine ikame ettiği en başat ilke hiç kuşkusuz tevhid (Allah inancı) ilkesidir. İkinci sırada ise, Allah'ın yaratılmışlarla ilişkisini her açıdan konu alan adalet ilkesi gelmektedir. Bu bölümde Mutezile ekolünün görüşlerini dayandığı bu iki temel ilkenin ahlak ile ilişkisi irdelenecektir.

Mutezile ekolünün üzerinde ittifak ettiği bu iki temel ilkenin yanında bu ilkeleri beşe çıkaranlar da vardır. Bu beş ilke kelam kitaplarında *usulu hamse* diye nitelenmektedir. Bu ilkeler; “tevhid”, “adalet”, “emri bi’l-maruf ve’n-nehyi ani’l-münker”, “el-va’d ve’l-va’id”, “el-menziletü beyne’l-menziletuyen”dir.

Mutezile ekolünün görüşlerini bu beş asıl veya ilke üzerine inşa ettiği hususunda ilim çevrelerinde yaygın bir kanaat vardır. Meşhur Mutezilî düşünür Hayyât (ö. 300/915), bu beş ilkeden birisini kabul etmeyen Mutezilî sayılamayacağını ifade etmektedir.¹ Bağdat Mutezilesi ile Basra Mutezilesi beş ilkenin benimsenmesinde görüş birliği içindedir. Bu beş ilkeye atfen Mutezilî düşünürler tarafından pek çok eserin yazıldığı da bilinmektedir. Bu eserlerden birisi de araştırmamıza konu olan Kadı Abdulcebbar’a atfedilen *Şerhu’l-Uşuli’l-Ĥamse*’dir. Tabi ki, bu beş ilkenin oluşmasında ilk dönem İslam toplumunun tarihi sürece bağlı olarak yaşadığı dini, siyasi ve sosyal pek çok unsurun etkisi olduğu bilinmektedir. Ancak bu unsurların bu ilkelerin oluşmasındaki etkisi, konumuz dâhilinde değildir.

Bu beş ilkenin Mutezile düşüncesinde yer almasına farklı gerekçe ve temellendirmeler getirilmektedir. Örneğin Muhammed Ammara, bu beş temel prensip hakkında şu değerlendirmede bulunur:

*“Tevhit, tabiatçı ve teşbihçi görüşlere karşı geliştirilmiş bir sistemdir. Cebriye’ye karşı adalet, Mürcie’ye karşı va’d ve va’id ilkesi, Haricilerin ihtilafına karşı el-menzile beyne menziletayn ve nihayet emr-i bi’l maruf ve nehy-i ani’l münker ilkesi de İmamiye’ye karşı bir cevap niteliği taşımaktadır”.*²

Mutezilî düşünür Hayyât, Mutezilî olabilmek için bu beş prensibin kabulünün şart olduğunu, kırk yaşına kadar Mutezilî olarak yaşamış olan ve Eş’ari ekolünün teorisyeni olan Ebu’l-Hasan el-Eşari dahil, Mutezilenin bütün meselelerini bu prensipler üzerine bina ettiklerini, çok azında ihtilaf ettiklerini ifade etmektedir.³ Ancak Mutezilî düşüncede bu beş ilkenin yanında diğer bütün tartışmaların da iki

¹ Ali Sami en-Neşşâr, *İslam Düşüncesinde Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, s. 232; Margerattha T. Heemskerk, *a.g.e*, s.13.

² Müfid Selim Saruhan, *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, Basılmamış Doktora, Ankara, 2000, s. 218.

³ İlyas Çelebi, *Akalcılık ve Kadı Abdulcebbar*. s.162-163 ; Hayyat, *el-İntisar* ; 126-127; Eş’ari, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, Muhammed Muhyu’d-dîn Abdu’l Hamîd, Mektebetü’n-Nahdeti’l-Misriyye, Kahire, 1950, s.155.

ana ilke olan bölümün girişinde bahsettiğimiz tevhid ve adalet ilkeleri kapsamında değerlendirildiği kabul edilebilir. Mutezile ekolü düşünürleri, *emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l münker*, *el-va'd ve'l-va'id*, *el-menziletü beyne'l-menzileteyen* ilkelerini adalet ilkesi kapsamında değerlendirmiştir. Bu prensiplerin ahlak sorunuyla doğrudan ya da dolaylı bir şekilde ilişkisi vardır.

Araştırmamızın merkezindeki isim olan Kadı Abdulcebbar, eserlerinde bu ilkelere icmalî ve tafsili yaklaşıma göre farklı ayırır. Kadı, bir Mutezile ansiklopedisi niteliğinde olan *el-Muğnî* adlı eserinde mükellefin bilmesi gereken hususları tevhid ve adalet olmak üzere iki ilke ile *el-Muhtasar* adlı eserinde ise tevhid, adalet, nübüvvet ve şariat olmak üzere dört ilke ile ifade etmiştir. *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse* isimli eserindeyse, söz konusu hususları “beş asıl” olarak sistematize etmiştir.⁴

Bu beş temel prensibin tümünün ahlakla bir şekilde ilişkisi olmakla beraber, ahlak felsefesi açısından en önemlisi “adalet” prensibidir. Adalet prensibi, Allah ile insan ilişkisini ahlaki temelde açıklayan bir prensiptir. Allah ile insan ilişkisinin niteliğine, müdahillğine, kapsam ve sınırlılıklarına ilişkin yapılan tartışmalar, adalet ilkesi kapsamında gelişmiş, Allah ile insan arasındaki ilişkinin ahlaki bir zeminde gelişmesi için akli ve nakli delillerle izahatlar yapılmaya çalışılmıştır. Adalet ilkesi kapsamında yükümlülüğün akli ve ahlaki gerekçeleri olarak kabul edilen ilim, irade ve kudrete ikinci bölümde detaylı bir şekilde yer verilecektir.

Bu bölümde Tevhid ve adalet ilkelerinin Mutezili düşüncede ahlaka nasıl dayanak yapıldığı araştırılacaktır. Adalet ilkesi kapsamında *el-va'd ve'l-Va'id*, “*el-menziletü beyne'l-menzileteyn*”, “*emr-i bi'l-maruf nehy-i-ani'l münker*” ilkelerinin yanı sıra lütuf ve salah-aslah konularına da değinilecektir.

Aslında adalet ilkesi dâhil tüm ilkelerin “*tevhid*” ilkesinin kapsamına girebileceği düşüncesindeyiz. Çünkü Mutezile ekolünde, hatta genel olarak İslam kelamında yapılan tartışmalar, Allah veya Allah'la ilişkili konular hakkında cereyan etmiştir. Başka bir ifade ile Allah, bir yandan tevhid ilkesiyle her türlü eksiklik ve kusurdan “tenzih” edilmiş, diğer yandan ise O'nun iyilik ve faydanın sebebi

⁴ En kapsamlı eseri olan *el-Muğnî*'sini tevhid ve adalet ilkeleri üzerine kurgulamıştır. Bu nedenle olsa gerek, kitabına “*el-Muğnî fî Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*” şeklinde isimlendirmiştir. Diğer ilkeleri de bu iki temel ilke kapsamında değerlendirmiştir. İlyas Çelebi, “Kadı Abdülcebbar,” (Kelam), *DİA*, c. 24, s. 105.

olmasından dolayı “tesbih” edilmiştir. Bu ilke sayesinde mutlak yaratıcıya olan inancın teorik çerçevesi çizilmiştir. Adalet ilkesi de mutlak yaratıcıya olan inancın mahiyetine göre içerik kazanmıştır. Mutezile ekolü düşünürlerinin kendilerini müsemma kıldıkları tevhid ilkesinin ahlak ile nasıl bir ilişkisi olabileceğini açıklamaya çalışacağız.

A. Tevhit: Mutlak İyinin Kaynağı

Kelam disiplininde tevhid konusu, Allah’ın birliği, varlığı ve sıfatları hakkında geniş tartışmalara kaynaklık etmiş ve bu tartışmalar Allah’ın niteliğine, nasıllığına ve etkinlik biçimine ilişkin olarak gelişmiştir. Allah merkeze alınarak yapılan tartışmalarda taraflar nassları kendi düşünce yapılarına göre okumuş, te’vil etmiş ve düşüncelerine kaynaklık edecek usul ve esaslar belirleyerek haklılıklarını göstermeye çalışmışlardır. Tezin üzerine kurulu olduğu ana sorun ahlak olduğu için bu alanda yapılan tartışmalar araştırma alanımız dışında kalmaktadır. Ancak Allah ekseninde yürütülen ilmi çabaların, özellikle Mutezilî çalışmaların ahlaki temeline değinmeye çalışacağız.

İslam medeniyetinin özünü oluşturan tevhid ilkesi bir mümin bireyin tüm düşünce ve pratik hayatını kuşatıcı bir niteliğe sahiptir. Tevhit, inanan bireyin duygu ve düşünce dünyasında, reel yaşamında varlığını duyuran, İslam metafiziğinin ve ahlakının ilk prensibi, dolayısı ile değerler nazariyesinin ilk ilkesi, belirleyeni ve hatta estetiğin de temel prensibi olma hüviyetini taşıyan ana esas ve temel çerçevedir.⁵ Bu itibarla konuya yaklaşıldığında tevhidin, mümin bireyin dünya görüşlerine ve hayat anlayışlarına ilişkin hiçbir şeyi dışarıda bırakmadığı, onların dünya ve ahiret anlayışlarını, akıllarını, duygu ve düşüncelerini, his ve heyecanlarını

⁵ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Râci el-Faruki ve Luis Lamia el-Faruki *İslam Kültür Atlası*, İnkılab Yayınları, İstanbul, 1999, s. 89-106.

şekillendirdiği, daha doğrusu şekillendirmesi ve yeniden inşa etmesi gerektiğini rahatlıkla ifade edebiliriz.

İslâm inancının en temel şartı olan tevhid, Kuran'ın merkezi bir kavramı olarak dini unsurları birbirine bağlamakta ve anlamlı bir bütün oluşturarak dinin sistemli bir yapı arz etmesini mümkün kılmaktadır. Bu yönüyle tevhid, inanca ve inancın sistematik yapısına renk veren en temel dini ilkedir. İslam inanç ilkeleri ve diğer tüm ilke ve unsurlar, tevhidin algılanış biçimine göre değer kazanmaktadır. Kuran'ın özü, tüm peygamberlerin mücadelelerinin esas ilke ve gerekçesi olan tevhid ilkesindeki bozulma veya yok olmalar, dinin diğer esaslarında ve unsurlarında da bozulmalara ve yok olmalara sebep olmakta, tevhidin varlığı sayesinde dinin diğer unsurları varlık bulmakta ve canlılığını korumaktadır.⁶

Tevhit ilkesi, doğrudan insan davranışlarını konu edinen bir ilke gibi görünmemesine rağmen, insan fiil ve davranışları üzerindeki belirleyiciliği onu doğrudan ahlakla ilişkili bir ilke haline getirmektedir. Şaban Ali Düzgün'e ait *“metafiziksel egemenliğin”* sosyal alan üzerindeki etkisini konu alan aşağıdaki pasaj, tanrı inancının insan bilgisi, iradesi (tercihleri), sosyal ve siyasal duruşu üzerinde nasıl belirlemelerde bulunduğunu ifade etmektedir.

“Egemenlik sadece kanun ve düzen üzerinden kurulmaz. Egemenlik, daha derin bir disiplin ve davranış ilkeliliğini öneren ve özgürlükleri verili ilkelere bağlı olarak kullanmayı insana dikte eden bir ontolojiye sahiptir. İnsanlar böyle bir ontolojik egemenliği içselleştirmiş olarak davranırlar. Bu metafiziksel egemenliğin kurucu ilkelerini buradaymışlar gibi insanların davranışlarını kontrol etmesi ve yönlendirmesi metafiziksel olanın sosyal bir matrise oturduğu yere işaret eder. Ontolojik egemenliğin sosyal dokuyu inşa eden insan üzerindeki bu etkisi metafiziksel bir etkidir. Bu etki önce insanın zihnini daha sonra da iradesini etkileyerek yargılarını oluşturur. Bu durumda metafiziksel egemenlik, kendini bir kurumsal bir yapı olarak sunmaz; aksine kurumlara rengini verir. Bu ontolojik kabul hem kişisel davranışta, hem toplu pratiklerde hem de sosyal yapılanmada etkinliğini gösterir. Bu metafiziksel

⁶ Şaban Ali Düzgün, “Kur'an'ın Tevhid Felsefesi”, *Kelam Araştırmaları*, 3:1 (2005), SS. S.3-21, s.3; İbrahim Kaplan, “M. İkbal'in Tevhid Yorumu: Tevhid İnancının Dinamik Yapısı,” *Fırat Üniveristesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12:1 (2007) SS.83-101,s. 100.

etkinliği meşru ve mümkün kılan, bu ilkelerin salt metafiziksel olma iddiasının ötesinde doğa kanunlarına, akla, vicdana ve ahlaka hülasa insan doğasına uygunluklarıdır.”⁷

İslam inancının ve düşüncesinin temel dayanağı Allah’tır. Allah varlık sebebi ve varlığın anlamlı gerekçesidir. Hayatın etrafında döndüğü, evrenin var edici merkezi kavramıdır. İsmail R. Faruki’nin ifadesi ile, “Dini tecrübenin özünde Yaratıcı vardır. Bu, ‘Allah’ ifadesinin, inanan insana ait her yerde, bütün hareket ve düşüncelerinde merkezi bir konumu işgal ettiği anlamına gelir. Allah’ın varlığı Müslümanın şuurunu her zaman doldurur. Müslüman için Allah inancı gerçekten yüce bir fikirdir.”⁸ Bu nedenle olsa gerek ki, Mutezile, mükellef açısından bilinmesi gereken ilk ve öncelikli bilginin tevhid bilgisi olduğu, daha sonra adalet konuları hakkındaki bilginin geldiği görüşündedir.⁹

Ahlak bir değerler ilmi, Allah ise en yüce değerdir. En yüce değerin, değer piramidinin en üstünde yer almasından dolayı tüm diğer değerlerin şekillenmesinde ve anlam dayanaklarının oluşmasında önemli bir işlevi vardır. Bu itibarla, insan en yüce değere göre düşüncesini/yaşam felsefesini oluşturmakta, tutum ve davranışlarını ona göre belirlemektedir. Farukî, bundan tevhidin “değer-kuramsal özelliği”¹⁰ olarak bahsetmektedir. Allah tek ve mutlak değer olduğu ve diğer her şeyin değeri, Allah’ın onu değerli kılmasına bağlı olan ve güzelliği mutlak, ilahi güzelliğin tahakkuku ile ölçülen bir araç olduğu anlamına gelir.

Allah mutlak irade ve kudret sahibi olmasının dışında yüce, ulvi, saygıdeğer olmayı başka bir ifade ile değer olmayı nasıl hak ediyor? Bu soruya şöyle cevaplandırılabilir. Allah, yarattıklarına karşı cömertliği, in’amı, ikramı, lütfu ve merhameti ile saygın ve yüce bir değer olmayı hak ediyor. Kadı Abdulcebbar, Allah’ın fiillerinden dolayı övgüyü hak ettiğini, çünkü bütün fiillerinin iyi, “ihسان” ve in’am” olduğunu belirtmektedir.¹¹

İslam Kelamcılarına göre, Allah bir yandan en yetkin ve en yüce bir varlık, bir yandan da ahlaki anlamda en yüksek değeri temsil eder. Evrende var olan her şey,

⁷ Şaban Ali Düzgün, “Ontolojik Egemenlikten Egemenliğin Ontolojisine”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. 6, S. 2, 2008.

⁸ İsmail R. Faruki, *Tevhid*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 11.

⁹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muḥîṭ bi’t-Teklif*, s. 21.

¹⁰ İsmail R. Faruki, *a.g.e.*, s. 184

¹¹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muḥîṭ*, VI/I, s. 15.

ister nesneler dünyası (hadiseler, olgular, fiiller) olsun, isterse iyilik ve kötülüğe, yararlıya ve zararlıya, acıya ve tatlıya ilişkin değerler alanı olsun, bütünüyle Öncesiz Varlık olarak inanılan Allah’a götürülüp dayandırılmıştır.¹²

Mutezilenin kelam düşüncesindeki tutum ve davranışlarını belirlemede önemli bir yeri olan tevhidin, onların değer anlayışının şekillenmesinde de en önemli rolü üstlendiğinde kuşku yoktur. Mutezile’nin ilah anlayışında öne çıkan temel değerler “adalet” ve “hikmet”tir. Mutezile adalet ve hikmet ile Allah’ı savunmaya çalışmıştır. Bu konuda şu yorumda bulunmak çok abartılı olmayacaktır. Mutezile’nin “adalet prensibi”ne çok önem vermesi ve detaylı izahlar getirmesi, tevhid ilkesini açıklamak, onu daha sağlam ve tutarlı bir zemine oturtma düşüncesinden kaynaklanmaktadır. İslam teolojisinde adalet konusu daima Allah’ın tek oluşuyla ilişkili olarak ele alınmıştır. Birden fazla tanrının var olduğunun düşünülmesi durumunda mutlak anlamda ilahi adaletten ve ahlaki tutarlılıktan söz edilemeyeceği kabul edilir.¹³ İslam’da hiçbir emir, tevhid olmadan sabit ve anlamlı olmaz. Dinin tamamı, insanın Allah’a ibadet etme, emirlerini yerine getirme ve yasaklarından kaçınma mecburiyeti, tevhitten uzaklaşıldığı an hükmünü yitirir.¹⁴

Allah inancı sadece soyut düzeyde “en yüksek iyi”, “mutlak iyi”, “hayr-ı mahz” olarak kalmaz, aynı zamanda pratik düzlemde fertlerin birbirleri ile olan ilişkilerinde, yani ahlaki düzleme de kaynaklık eder. Allah ile insan arasındaki ilişkinin ahlaki bir temele mi dayandığı, yoksa mutlak güç ve irade sahibi Allah’ın kendi irade ve arzusuna göre mi bu ilişkiyi şekillendirdiği meselesi de yukarıdaki düzlemle alakalıdır.¹⁵ Allah sadece mutlak, nihai ilk sebep değil, aynı zamanda “kural koyucu”dur. Kural koyucu olarak tanrı, hükmeden varlık anlamına gelir. O’nun hareketleri ve fiilleri birer gerçekliktir; fakat bunların her biri, kavradığı kadarıyla insan için bir değerdir.¹⁶

İslam öncesi cahiliye dönemi hayat anlayışının temelinde yatan putperestlik, cahiliye anlayışını belirlerken, İslam’ın özü olan tevhid, İslam ahlakını, başka bir deyişle tevhid ahlakını oluşturmaktadır. Mutlak âlim ve kadir olan “Bir Allah’a”

¹² Fethi Kerim Kazanç, *Gazali Öncesi Ehl-i Sünnet Kelamında Ahlak Düşüncesi*, s.218-219.

¹³ Mahmut Ay, “İslam Kelamında Tevhid”, Ders notları, s.11.

¹⁴ İsmail R. Faruki, a.g.e.,s . 29.

¹⁵ İlhami Güler, *Allah’ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 12.

¹⁶ İsmail R. Faruki, a.g.e.,s. 13.

karşı sorumluluğa, O'na hesap vereceği bilincine ve kendisine nimet verene şükretme duygusuna sahip olarak yaşamak insanı ahlaki bir varlık yapar.

Tevhit ilkesi Mutezilenin en esaslı ilkesi olduğundan ve bu ilkeyi çok önemsediklerinden dolayı onlar kendilerini *ehlü't-tevhîd (tevhid ehli)* diye isimlendirmişlerdir. Onlar bu ilke ile Allah'ın var ve bir olduğu, tüm varlıkların Allah'ın yaratmasıyla vücuda geldiği ve O'nun iradesine boyun eğdiği, ahenkli ve uyumlu bir bütün oluşturduğu, zatiyla kaim olduğu, hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı, mülkünde ortağı bulunmadığı, evveli ve sonrası olmadığı esasını vurgulamışlardır. Kur'an-ı Kerim, pek çok ayette evrendeki uyumun zorunlu gereği olarak Allah'ın birliğinin (tevhid) lüzumuna işaret etmektedir. Enbiya süresinin 22. ayetinde *“Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu. Demek ki, arşın Rabbi Allah onların nitelemelerinden uzaktır, yücedir.”* buyrulmaktadır. Birden fazla tanrının varlığı durumunda, ilahi fiillerin nedenliliği, gayeliliği ve ahlakiliği mantıksal açıdan ortadan kalkar. Gerçek anlamda mükemmelliğin ve tutarlılığın tek tanrı ile gerçekleşebileceğini bize hem akıl hem de vahiy söylemektedir. Tevhid, İslam Kelamında, akıl ve vahiyden elde edilen bilgilere dayalı olarak kurgulanan tek ilah tasavvurun ontolojik, epistemolojik ve ahlaki gerekçeler üzerine inşa eder ve zatta ontolojik, sıfatlarda epistemolojik ve fiillerde ahlakiliğe temel oluşturur.¹⁷ Tanrının en büyük nihai sınır ve değer-kuramsal zemin olması anlayışından O'nun tek olması gerektiği ortaya çıkar. Aksi takdirde birinin ötekine önceliği ya da üstünlüğü sorunu¹⁸ hep var olur.

Mutezilî kelamcılar, İslam düşüncesinde varlık hakkında ilk değerlendirmelerde bulunanlardır ve Mutezilenin bu görüşleri tabiata yönelik yorumlarında saklıdır. Varlığı sorgulayan Mutezilî kelamcılar, âlemin sonlu ve sonradan yaratılmış olduğunu açıklamaya çalışarak, Allah hakkında tevhid ve tenzih doktrinlerini temellendirmeyi, akla ve vahye dayalı bir tanrı ve evren tasavvuru oluşturmayı amaçlamışlardır.

Kadı Abdulcebbar, tevhid konusunda Mutezilenin benimsediği yaklaşımı şöyle açıklamaktadır:

¹⁷ Mahmut Ay, “İslam Kelamında Tevhid”, Ders notları.

¹⁸ İsmail R. Faruki, *a.g.e.*, s. 13-14.

“Tevhit, Allah Tealâ'nın bir olduğunu, nefy ve ispat yönünden O'nun müstahakki olan sıfatlarda ortağı olmadığını bilmek ve bunu ikrar etmektir. İlim ve ikrarın bir arada bulunması şarttır. Eğer bilip de ikrar etmezse yahut ikrar ettiği halde bunu bilmezse tevhid gerçekleşmiş olmaz.”¹⁹

Mutezile ulûhiyet konusunda tenzihi esas almış, bu esasla çatışan teşbihi ifadeleri tevil yoluna giderek akla geniş bir hareket alanı açmış ve bunu kullanmıştır.²⁰ Allah'ı insanlara benzeten sıfatlardan tenzih ettikleri için, Allah'ın sıfatlarını kabul etmemişlerdir. O'nun birliği, varlığı ve nitelikleriyle bir birliktir. Onun sıfatlarını ayrı ayrı kabul etmek, tevhidi parçalamaktır. O'na atfettiğimiz sıfatlar zatıyla özdeş olan sıfatlardır. Kıdem onun ayrılmaz sıfatıdır. Bununla beraber hayy (diri), âlim ve kadir sıfatları da bunun gibidir. Yani O zatıyla âlim, zatıyla kadir ve zatıyla diridir.²¹ Aksi takdirde Allah'a araz nispet etmek gerekir ki bu Allah için muhaldir. Görmek ve duymak için görme duyma organlarının mevcudiyeti gerekir ki bu da Allah için düşünülemez.

Tevhit, Allah dışında başka bir varlığın mutlak hükümlerliğinden bahsetmenin geçersizliğinin en somut ve basit ifadesidir. Kuran-ı Kerimin dünya görüşü teosantriktir, yani Allah-merkezlidir, varlık merkezinde Allah vardır. Semantik olarak bu, Kuran'daki hiçbir ana kavramın kolaylıkla Allah kavramından bağımsız olarak açıklanamayacağı bir kurucu ilke olarak yer aldığı anlamına gelmektedir.²² Kuran'daki ana düşünce Allah ekseninde şekillendiği için, insanın takınacağı ahlaki tutum da Allah eksenli olmak zorundadır. Allah'ın dini ve ahlaki olarak iyi bulduğu şeyler, insan ahlakı açısından iyidir, kötü bulduğu şeyler de insan için kötüdür. İnsanın yeryüzünde sorumluluk üstlenmiş akıllı bir varlık olarak yaratıcısının kendisini yükümlü tuttuğu imtihandan başarı ile geçebilmesi, insanın kendi vasıflarını yaratıcının vasıflarına benzetmeye çalışması ile mümkündür. Allah'ın vasıfları ile insan ahlakı arasından sıkı bir ilişki vardır. İnsan ahlakı temelde ilahi

¹⁹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İsmiyye*, s. 128 ; Ali Sami en-Neşşar, *a.g.e.*, s.242.

²⁰ İlyas Çelebi, *Akılçılık ve Kadı Abdulcebbar*, s.164.

²¹ Bkz. Tevhid konusunda Mu'tezilenin ve Kadı Abdulcebbar'ın görüşlerinin ayrıntıları için Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İsmiyye*, s. 101 vd.; Ahmed Şevki İbrahim Amreci, *el-Mu'tezile fi Bağdad ve Eseruhum fi'l-Hayati'l-Fikriyyeti ve's-Siyasiyyeti*, adlı eserinden 32-35 sayfa aralığına bakılabilir. Kahire, 2000.

²² Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, s. 38.

ahlaka dayanmaktadır. İyiyi isteme, iyiyi gerçekleştirme gücüne sahip olma ahlak anlayışının temelinde iyi ve kadir Allah anlayışının olduğunu göstermektedir.²³

Tevhit düşüncesi inanç ilkeleri ile sınırlı değil, evrenin ve yaşamın her alanında bir müminin hayat felsefesine hakim olan asıl ve belirleyici düşüncedir. Dolayısıyla tek İlah inanç ilkesi dışındaki ilah ilkelerini kabul etmek nasıl çirkin, Kuran'ın ifadesi ile "zulüm"²⁴ ise, evrenin ve yaşamın bütünlüğüne olumsuz müdahaleler de çirkin karşılanmıştır. Evrenin düzen ve dengesini bozucu nitelikteki her türlü müdahale, ifrat ve tefrit kötüdür. İslam her türlü aşırılığı çirkin karşılamış, uyum ve dengenin korunması için tavsiye ve telkinlerde bulunmuştur. Bu çirkinlik, sadece evrene aşırı, düşüncesiz ve dengesiz davranışlarla müdahalede bulunulmasında değil yaşam bütünlüğü, toplum bütünlüğü, kişilik bütünlüğünü bozucu davranışları da içeren bir çirkinliktir. İnsan bütünün (evrenin) bir parçasıdır. Ancak insanın; bu bütünün, dengesini bozabilecek niteliğe ve potansiyele sahip bir varlık olması, başka bir deyişle irade ve güce sahip tek varlık olması, insana dini ve ahlaki sorumluluk yüklemektedir.

Kuran-ı Kerim tabiatta bir kötülük ve uyumsuzluğun olmadığını söylemektedir.²⁵ Tabiatta olup bitenlere iyi ve kötü nitelemesini yapan biziz. Kötülüğün mahiyeti, varlıkların karakterlerinin karşılıklı olarak birbirlerine engel olması ile ilgilidir. Dolayısıyla kötülük, varlıklar arasındaki ilişkinin bir niteliğidir.²⁶ Filozofların anlayışına göre kötülük, maddenin yetkinliğinin eksik olmasından kaynaklanmaktadır.²⁷

Tevhit, evrendeki her bir parçanın Allah tarafından kendisine biçilen role uygun olarak işlevini yerine getirmesidir. Bir bütünün parçaları, bütün ile uyum içerisinde olduğunda ahenk ve düzen sağlanmış olur. Evren ile uyum konusunda olumsuz bir tavır takınabilecek tek varlık; akıl, irade ve kudret donanımına sahip olan insandır. İnsan, evrende düzen ve ahenk istiyorsa, evrendeki her bir parçanın rolünü uygun bir şekilde yerine getirmesi için düşünsel bir perspektif ve uygun bir pratik geliştirmelidir. Doğanın dengesini bozacak ekolojik, biyolojik her türlü insan

²³ Şaban Ali Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, Beyaz Kule Yayınları, Ankara, 2008, s. 63.

²⁴ Kur'an'ı-Kerim, Lokman, 31/13.

²⁵ Mülk Süresi, 3. ayet. "O, yedi göğü tabaka tabaka yaratandır. Rahman'ın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Bir kere daha bak! Hiçbir çatlak (ve düzensizlik) görüyor musun?"

²⁶ Şaban Ali Düzgün, *a.g.e.*, s. 63.

²⁷ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s. 53.

davranışı ahlaki olarak kötüdür. Ahlak sadece tanrı-insan veya insan-insan ilişkilerinden doğan davranışlar ile de sınırlandırılmaz. İnsanın tüm eşya ile ilişkilerini konu edinen yönü vardır. Çünkü kurulacak tüm ilişkilerde doğru ve yanlışlık aranır. İnsanoğlunun her türlü davranışı ahlaken bir değerlendirmeye tabi tutulur ve ona bir değer yüklenir. İyilik ve dürüstlük bir bütün olarak tüm ilişkilerde aranır.

Tevhit, İslam inancında en üst iyidir. En üst iyinin amacına, iradesine uygun olarak rol üstlenmek, pratik geliştirmek ahlakın teorik zeminini oluşturur. Çünkü Allah karşısında insan kendi konumunu doğru bir şekilde temellendirdiğinde, doğru pozisyon aldığında, bütünü parçaları ile sağlıklı bir ilişki ağı kurması daha kolay olur. Eşyanın doğasında kötülük yoksa o zaman kötülük insanın eşya ile kurduğu ilişkinin sağlıklı olmayışından doğmaktadır.

Mutezilî düşünürler, Eşarilerin mutlak güç sahibi ilah anlayışının tanrı-insan ilişkisinin ahlaki zeminini ortadan kaldırdığına inandıkları için, güç yerine ahlak temeline dayanan bir tanrı-insan ilişkisini geliştirmek istemişlerdir. Özellikle irade, adalet, özgürlük gibi ahlak felsefesine ait kavramları anlaşılır kılma gayretlerini bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Mutezilîler, Eş'arilerin düşündüğü gibi, tanrı-insan ilişkisini salt kulluk/kölelik (abd) boyutuna indirgememişler; tam aksine güç odaklı bir tanrı tasavvurundan ziyade ahlak, adalet odaklı bir tanrı tasavvuru oluşturma gayretinde olmuşlardır.²⁸

Eşariler ile Mutezililer arasındaki bu yaklaşım tarzını göstermek açısından Eşari düşünür Ebu İshak İsferayinî ile Kadı Abdulcebbar arasında geçen aşağıdaki tartışma, iki ekolün Allah-ahlak ilişkisini düşünce sistemlerinde nasıl oturttuklarına dair iyi bir örnek oluşturmaktadır. Kaynaklarda var olan bu tartışma, Kadı Abdulcebbar'ın şu sözü ile başlar:

- *Allah'ı, kötü ve çirkin olan şeyleri (fuhşiyat) yapmaktan tenzih ve takdis ederim.*

İsferayini:

- *Tenzih ve takdis ederim O Allah'ı ki, mülkünde dilediğinden başka bir şey meydana gelmez.*

²⁸ İlhami Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004. s. 15

Abdulcebbar:

- Rabbimiz açıkça kendisine isyan olunmasını irade eder mi?

İsferayini:

- Rabbimiz zorla isyan ettirir mi?

Abdulcebbar:

- Eğer beni hidayetden engeller, bana kötülük takdir ederse, bana iyilik mi yapmış olur, yoksa kötülük mü, ne dersin?

İsferayini:

-Eğer O senin olanı senden esirgerse, kötülük yapmış olur, yok eğer kendinin olan bir şeyi senden esirgerse, rahmetini dilediğine ayırır.²⁹

İsferayini'nin yaklaşımına göre, Allah'ın yaptıklarının veya yapacaklarının bizim anladığımız anlamda ahlaki bir kurala, ilkeye bağlı olması söz konusu değildir. Çünkü O mutlak kudrete ve hâkimiyete sahiptir, Mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunma hak ve salahiyetine sahiptir. Hiç kimse onun mülkündeki tasarrufunu yargılama yetkisine sahip değildir ve Allah'ın fiillerini ahlaki bir değerlendirmeye tabii tutamaz. Kadı Abdulcebbar'ın verdiği cevaplardan ise şu yorum yapılabilir. Kadı, Allah'ı kötü, zulüm ve adaletsiz gibi nitelemelerin ilah düşüncesi ile bağdaştırmamakta, teklife/sorumluluğa makul düzeyde ahlaki bir içerik kazandırmaktadır.

B. Adalet: Allah-İnsan İlişkisinin Ahlaki Temeli

Adalet kavramı; “hak ve hukuka riayet etmek, dengelemek, iki şeyi birbirine benzer yapmak, hükmünde doğru olmak” gibi anlamlara gelmektedir.³⁰ Kadı Abdulcebbar adalet kavramının bazen fiili bazen de faili nitelemek için kullanıldığını

²⁹ es-Subkî, Taceddin Ebi Nasr Abdulvehhab, *et-Tabakatu's- Şafi'iyyeti'l-Kübra*, Mısır, h.1324 , c. III, s. 114. ; Fethi Kerim Kazanç, *Gazali Öncesi Ehl-i Sünnet Kelamında Ahlak Düşüncesi*, s. 153.

³⁰ Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Ragıp el-İsfahânî, *El-Müfredat fî Ğaribü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Halil Aytani, Daru'l-Maarif, I. Baskı, Beyrut, 1998, s. 329–330. Bu eser bundan sonra “el-Müfredat” diye referansta bulunulacaktır.; İlhami Güler, *İman Ahlak İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010, s. 43.

belirtir. Adalet, fiili nitelemesi durumunda failin başkasına zarar yoluyla da olsa fayda sağladığı tüm iyi fiilleridir. Allah'ın fiilleri bu kapsamdadır. Faili nitelemesi durumunda ise aşırı mübalâğa ile faili nitelemektir.³¹

Günümüzde “adalet” kelimesi “davranış ve hükümde doğru olmak, hak ve hukuka riayet etmek, eşit olmak” anlamında kullanılmaktadır. Adalet kelimesi, hukuki ve ahlakî alanlarda daha yaygın bir kullanımı vardır. Adalet, pek çok düşünür tarafından en önemli ahlaki ilke olarak sayılmıştır. İbn Sina, İbn Miskeveyh, Gazali gibi düşünürler adaleti temel ahlaki değerlerin başında saymaktadırlar. “*Ferdî ve içtimâî yapıda dirlik ve düzenliği, hakkaniyet ve eşitlik ilkelerine uygun yaşamayı sağlayan ahlaki erdemdir*”.³²

Adaletsizlik ise, benzer koşullarda bulunan benzer iki kişiden birine, diğerinden daha iyi ya da daha kötü davranmak olarak nitelenmiştir. Sidgwick'in adalet tanımı da bunun üzerine kurulmuştur. Ona göre adalet benzer durumda benzer davranmak, adaletsizlik ise, benzer durumda farklı davranmaktır.³³

Adalet ilkesi iyilik ilkesine göre daha kapsamlıdır. İyilik ilkesi adalet ilkesinden türetilirken, adalet ilkesi iyilik ilkesinden türetilmez.³⁴

Kelam tarihinde Allah ile insan arasındaki ilişkiyi ahlaki bir zeminde değerlendiren ve buna büyük önem veren kelam sistemi Muteziledir. Mutezile hem ilahi hem de beşeri fiilleri ahlaki bir zeminde tutabilmek için adalet ilkesine başvurmuştur. Allah'ın her türlü yaratmasında ve fiillerinde adil olduğunu ısrarla vurgulamıştır. Ehlişünnet'in Eş'arilik kolunun yaptığı gibi Allah ile insan arasındaki ilişkiyi “kulluk/kölelik” boyutuna indirgeyerek insanın ahlaki ve entelektüel yeteneklerini zaafa uğratmamıştır.³⁵ Mutezile'nin adalet ilkesi, çok basit ve açık bir mantık ilkesi üzerine kuruludur. Mutezililer bunu akli ve nakli olarak temellendirmişlerdir. Onlara göre “Allah, ilah olmasından dolayı, tabiatı gereği adildir. Adil olan Allah, kullarına asla kötülük yapmaz ve kötülük işlemez. Dolayısı ile O'nun tüm fiilleri iyi (*hasen*)dir.”³⁶ Üçüncü bölümde daha ayrıntılı açıklanacağı

³¹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, s. 301

³² Mustafa Çağrı, “Adalet” *DİA*, İstanbul, c. 1. s. 341; Türkçe Sözlük, “Adalet” Türk Dil Kurumu, Ankara 2005, s. 18.

³³ William Frankena, *Etik*, s. 97.

³⁴ William Frankena, *a.g.e.*, s. 92.

³⁵ İlhami Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, s.15.

³⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî VI/I*, s.3.

üzere bizim şer olarak gördüğümüz ilahi fiiller, uzun ya da kısa vadede kullarının yararına olduğu için, onlar da iyidir.

Kadı Abdulcebbar, birçok eserinde adalet ilkesinin temel amacının Allah'ı bütün kötülüklerden tenzih etmek, Allah'ın yalnızca hikmetli, isabetli fiiller işlediğini göstermeye çalışmaktadır.³⁷ Ona göre bu ilke ile bütün ilahi fiillerin hikmetli ve isabetli olarak nitelendirilmesi ve Allah'ın her türlü kötü, maslahata aykırı iş yapmaktan ve üzerine düşeni yapmamaktan, başka bir ifade ile ilah olmanın gereklerini yerine getirmemekten tenzih edilmesi gerekir.³⁸

Ona göre adalet nitelemesi, başkasına fayda sağlamak veya zarar vermek üzere (karşılığı olan) gerçekleştirdiği her türlü hasen fiili içerir. Bizzat failin yararına veya zararına olan bir şey adalet diye nitelenmez. Ancak ilahi fiiller, bizzat Allah'a fayda ya da zarar sağlamadıkları için, tam aksine yaratılmışlara fayda veya (görünüşte) zarar sağladıklarından tüm fiilleri adil olarak nitelenir. İlahi ceza (*'ikâb*), adalet ve hikmettir.³⁹ Kadı Abdulcebbar adalet ilmini, insanın, Allah'ın tüm fiillerinin güzel olduğunu, kötü fiilleri yapmayacağını, yapması gerekeni ihmal etmeyeceğini, haberlerinde yalan bulunamayacağını, hükümlerinde haksızlık, zulüm olamayacağını, babalarının günahlarından dolayı müşriklerin çocuklarına azap etmeyeceğini, yalancılara mucize izhar ettirmeyeceğini, gücü yetmeyen ve bilmeyen kullarını mükellef tutmayacağını bilmek⁴⁰ olarak tanımlamaktadır.

Mutezile, Allah'ın insanlara yönelik tasarruflarında kendi iradesine göre tasarrufta bulunmadığını, kullarına karşı adil olması gerektiği için, dilediğine rahmetini, nimetini, tevfikini, ıslahını tahsis edemeyeceği düşüncesindedir. O'nun insanlık ile olan ilişkisi ahlaki bir kanun olarak *sünnetullah*a tabidir. Allah bu dünyada insanlarla ilişkisini güç ve kudretle değil, merhametle, başka bir ifade ile ahlak ve adalet ile kurmuştur.⁴¹

³⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/1, s. 3 ; *Şerhu'l-Uşûli'l-İsmiyye*, s. 301 ; Hulusi Arslan, *Kelami Açıdan Şia-Mutezile İlişkisi*, Nehir Yayınevi, Malatya, 2007, s. 119.

³⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muhtasar fî Uşûli'd-Dîn*, ("Resâilü'l Adl ve't-Tevhid" kitabı içerisinde) Thk: Muhammed Ammara, Kahire, 1984, s. 232 ; İlyas Çelebi, "Kadı Abdulcebbar" *DİA*, s. 106.

³⁹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/1, s. 48.

⁴⁰ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İsmiyye*, s. 133.

⁴¹ İlhami Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, s. 10; Muhammed Esed, Enam Suresinin 6. ayetini açıklarken ayette geçen (*ketebe 'alâ nefsihi*) ibaresini "*Allah'ın merhamet ve şefkati kendisine ilke edindiği*" şeklinde meal vermiştir. Bkz. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı, Meal-Tefsir*, Enam Suresi 6/12. ayet 10. dipnot.

Mutezilî düşünceye göre Allah'ın bir kimseye itaati ile hak etmesinin dışında kulları arasında eşit davranması ahlaki bir gerekliliktir(*vacip*). Allah, bir kimseye, kendisi için dinde aslah olmasının veya bir gûnahtan dolayı gerekli olmasının dışında, benzerini başkasına yapmadığı bir acı ile acı vermez. Bunu özlü bir şekilde ifade edersek, Allah'ın gerekli olmadığı sürece kullarına nimet ve azap vermesi imkânsızdır.⁴² Tabii bu anlayış, mutlak irade ve kudrete sahip bir ilah anlayışını öngörmediği, sınırlı bir ilah anlayışını doğurduğu için Ehlisünnet âlimleri tarafından ciddi tenkitlere maruz kalmıştır.

Mutezili düşüncede Allah'a vacip olarak görülen konular üzerinde ittifak olmasa da, Allah için öngörülen vaciplik ontolojik değil, ahlaki niteliktedir. Bu konuyu Kadı Abdulcebbar şu şekilde ifade etmektedir.

*“Allah’a, sadece kullarına sorumluluklarını yerine getirebilmeleri için imkân verme (temkin), lütufta bulunma, hak edene sevap verme ve çekilen ıztıraplardan dolayı karşılığını verme gibi tekliften dolayı gerekli olan şeyler vaciptir.”*⁴³

Kadı Abdulcebbar'ın tekliften dolayı gerekli olan şeyleri Allah'a vacip görmesi, ancak teklifin makuliyeti ve ahlakiliği açısından değerlendirilebilir.

Mutezili âlimler, Allah'ın adil olmasını hem akli, hem de nakli olarak delillendirmişlerdir. Akli olarak, mutlak bir yetkinliğe sahip, çirkini bilen ve hiçbir şekilde ona ihtiyacı olmayan bir yaratıcıya, kötülüğü de isteyebileceği ve bunu gerçekleştirebileceğini isnat etmek olanaksızdır. Yarattıklarına merhametli olan bir yaratıcının, onların aleyhine olacak şekilde fiilde bulunması, adil ve hikmetli sıfatlarına aykırı bir durumdur. Eğer Allah adil olmazsa, peygamberlerine ve göndermiş olduğu vahye de güven duyulmazdı. Nakli olarak da; Mutezililer şu ayetleri Allah'ın adaletine delil olarak zikretmektedirler:

*“Adaleti yerine getiren Allah, kendisinden başka ilah olmadığına şahittir.”*⁴⁴

*“De ki: Rabbim adâleti emretti”*⁴⁵

*“Rabbin kullara zulmetmez”*⁴⁶

⁴² Metin Özdemir, *a.g.e.*, s.56,

⁴³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 53, Metin Özdemir, *a.g.e.*, s. 57, 60.

⁴⁴ Ali İmran, 3/18.

⁴⁵ A'raf, 7/29.

⁴⁶ Fussilet, 41/46.

“Allah onlara zulmetmiyordu, fakat onlar kendilerine yazık ediyorlardı.”⁴⁷

“Allah kullara zulüm dilemez.”⁴⁸

Bu ayetler, aklın sorumluluk açısından gerekli gördüğü, Allah'ın hiç kimseye gücünün üstünde bir sorumluluk yüklemeyeceği düşüncesini nakli olarak da aynı paralelde değerlendirmenin gerekli olduğu sonucunu doğurur.

Adalet ilkesi de tıpkı tevhid ilkesi gibi Mutezile'nin en ayırıcı ve ahlaki açıdan en önemli ilkelerinden biridir. Mutezililer bu ilkeye atfen kendilerini *ashabu'l-adl*”, “*ehlu'l-adl* olarak nitelemekle övünürler.⁴⁹ Bu ilkeye göre Allah, âdil olup insanlara asla zulmetmez. Mutezile, insanı bu dünyada bir imtihana tabi tutan ve bu imtihanın neticesine bağlı olarak insana ceza veya mükâfat vaad eden ve bu vaadinden dönmeyen, fiilleri hikmet dolu yüce bir yaratıcının, insanı bu imtihanı başarabilecek imkân ve donanıma sahip kıldığını akli ve nakli olarak temellendirmeye çalışmıştır. İnsanın yükümlü tutulduğu teklifin anlamlı olması için, teklifin ifasını gerçekleştirebilecek özgürlüğe ve donanıma sahip olmasını adaletin bir gereği olarak düşünmüşlerdir. Ahirette insanın adil bir şekilde ödüllendirip cezalandırılması için, insanın iyi ve kötü eylemleri arasında bir tercihte bulunabilmesi ve tercihte bulunduğu eylemi gerçekleştirebilecek imkân ve güce sahip olması gerekir. İnsan açısından bu imkân ve donanımın ne olduğu ileriki sayfalarda daha ayrıntılı görülecektir. İlahi irade ile meydana gelen bir eylemden insanın sorumlu tutulması ve cezalandırılması ilahi adalet ilkesi ile asla bağdaşmaz. Bunu Allah için düşünmek çirkinliktir (kubh), Allah'a hak etmediği bir sıfatı isnat etmektir. Allah insanı ancak, sorumlu tuttuğu imtihanı verebilecek bilgi, irade ve kudret ile donattıktan sonra ve sahip olduğu bu imkanlar ölçüsünde mükellef kılmıştır. Bunu ilahi adalet açısından olmazsa olmaz olarak görmüşlerdir. Yani imtihanı verebilecek imkân ve kudrete sahip olarak yaratılan insan, fiil ve davranışlarından ancak o zaman yükümlü tutulabilir. Mutezilenin bu tutumunun ahlaki gerekçelerden kaynaklandığını ifade edebiliriz. Çünkü Mutezile, İlahi teklifi makul ve anlaşılır kılma, ahlakın gayesi olan iyinin ilahi iradeye mutabık olduğunu gösterme çabasında olmuştur.

⁴⁷ Ankebut, 29/40

⁴⁸ Mü'min, 40/31.

⁴⁹ Ahmed İbrahim Şevki Amreci, *a.g.e.*, s. 35-36.

Kadı Abdulcebbar'a göre adaletli fiil, insanın başka birisine yarar sağlamak ve ya zarar vermek sureti ile yaptığı tüm iyi fiillere denir. Bu fiili yapan da adildir. Adaletli fiilin faili olabilmek için, fiilin kendisi dışındakilere dönük olması gerekir. Kendisinin yararlanabileceği veya zararından sakınabileceği bir fiil iyi olsa bile adaletli bir fiil olmaz. Örneğin Zeyd'in yeme ve içme fiili gerekli (vacip) ya da güzel, hoş (*mendub*) bir fiil olsa da adalet fiili kapsamına girmez.⁵⁰ Kadı Abdulcebbar buradan hareketle Allah Teâlâ'nın fiillerinin adil ve hikmetli olduğunu temellendirmektedir. Çünkü Allah'ın fiillerinde kendi zatına yönelik ne bir fayda ne de bir zarar bulunmaktadır. Aksine kendisi dışındakilere yönelik bir fayda veya zarar barındırmaktadır.⁵¹

Kadı Abdulcebbar, adalet ilkesini kabul etmeyen kimseden teklifin makuliyetini, tutarlılığını beklemenin yararsız olduğunu belirtir. Sem'iyatta kelam ve delillerin beyanı nübüvvet üzerine bina edilmiştir. Nübüvvet de adalet üzerine bina edilmiştir. Şayet yalan Allah'tan nefy edilmeseydi, nübüvvetin sahihliği tartışmalı olurdu.⁵² Aslında Kadı, burada teklifin tutarlılığını araştırır. Ona göre yalanın çirkinliği, failinin değişmesine bağlı olarak değişen bir durum değildir. Faili Allah da olsa bu durum değişmez. Fiil abes olduğu zaman çirkin olduğunu gösterir. Abes olan bir şeyi, Allah'ın yapması ile başkasının yapması arasında hüküm farkı yoktur.⁵³

Burada dikkat çekilmesi gereken bir husus da şudur. Mutezile insana irade ve kudret atfettiğinden dolayı, Mecusilikle suçlanmıştır. Ancak Mutezile insana irade ve kudret atfederken, bu irade ve kudretin de potansiyel olarak Allah tarafından insanda var kılındığı görüşünü benimsemiştir. Dolayısıyla Ehlisünnet tarafından, mutlak yaratıcının yanında başka bir yaratıcı kabul etme ithamı ile suçlanmaları yersizdir. Allah'ın insanda önceden var kıldığı donatıları, yetileri özgür bir şekilde iradesine uygun olarak belirlemesiyle fiilini yaratır. Bu mutlak yaratıcının yanın da ikinci bir yaratıcının varlığı anlamına gelmez. Çünkü bu irade ve güce insanı sahip kılan ve bunun tasarrufunu insana bırakan mutlak yaratıcı Allah'tır. Zaten Adil Allah fikri bunu gerekli kılmaktadır. Bu minvalde insanın fiillerini yaratan Allah değil, insanın kendisidir.

⁵⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s.48.

⁵¹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s.48.

⁵² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 30.

⁵³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 30-31.

Oysa Ehlişünnet bunu Allah'ın gücünü ve iradesini sınırlama olarak gördüğü için kabul etmemiştir. Neşşar, Mutezile'yi insanı adeta kutsallaştırarak en üst mertebeye oturtmakla ve insan iradesini yüceltmekle suçlamakta; Allah'ın kudret alanını daralttıklarını, insanın kudret alanını genişlettiklerini söyleyerek onların görüşlerini eleştirmektedir.⁵⁴ Allah'ı (tevhid) korumayı düşüncelerinin merkezine oturtan bir mezhebin böyle suçlanmasına temkinli bakmakta yarar vardır. Mutezili âlimler, kötü fiilleri, çirkinliği, zulmü ve sefahi Allah gibi yüce bir “varlığa (değer)”e layık görmeyerek aslında Allah'ı korumaya ve adil oluşunun ispatına yönelik bir tutum takınmışlardır. Mutezililer, insanın irade ve kudret sahibi bir varlık oluşunu temellendirmeye çalışırken teklifi ahlaki bir zemine oturturlarken, aslında Allah'ın adil ve fiillerinde hikmetli olduğunu göstermeye çalışmışlardır.

Mutezilenin bu tutumunda, Allah'ın bu dünyada hikmete uygun işler yaptığı, özünde iyi olan ve hikmetli davranan bir varlığın kötü, sefeh işler yapmayacağı gerçeği yatmaktadır. Onlar, insanı ahirette bu dünyadaki eylemlerinden sorumlu tuttuğu için Allah'ın adil olmasını ve sorumlu tuttuğu varlığa irade ve kudret vermesini bir gereklilik olarak görmüşlerdir. Aslında Mutezile, Allah'ın insana müdahil oluşunu ahlaki olarak doğru bulmamaktadır. Kadı Abdulcebbar'a şu sözleri söyleten ahlaki bir kaygının varlığı ortadadır:

*“Her kim adalete muhalefet eder, kötülükleri Allah'a izafe ederse, bu zülümdür, yalancılıktır, yalancının işaretlerinin göstergesidir. Müşriklerin çocuklarına babalarının günahlarından dolayı ve yapmaları gerekeni yapmadıklarından dolayı azap edildiğini (söyleyen) kâfirdir”.*⁵⁵

İlahi adalet çerçevesinde Mutezilenin işlediği pek çok konu başlığı bulunmaktadır. Genel hatlarıyla Mutezilenin ilahi adalet ve hikmeti hangi mantık ve gerekçeler üzerine inşa ettiğini gördükten sonra Allah'ın şer'i yaratıp yaratmadığı, fiillerin yaratılması, salah aslah, lütuf, teklif gibi konular ahlak ile ilişkileri ileriki sayfalarda ele alınacaktır. Ama Mutezilenin adalet ilkesini şu temel iki nazariye çerçevesinde izah ettiklerini ifade edebiliriz: Salah ve aslah nazariyesi ile husun ve kubuh nazariyesi.⁵⁶

⁵⁴ Ali Sami en-Neşşar, *a.g.e.*, s.258.

⁵⁵ Ahmed Şevki İbrahim Amreci, *a.g.e.*, s.36.

⁵⁶ Ahmed Şevki İbrahim Amreci, *a.g.e.*, s.37.

Mutezilenin adalet ilkesi ile hem ilahi hem de beşeri fiilleri ahlaki olarak temellendirdikleri söylenebilir. Allah'ın bütün fiillerinin hikmetli ve isabetli olarak nitelendirilmesi, her türlü kabîh, maslahata aykırı iş yapmaktan ve üzerine düşeni ihlal etmekten tenzih edilmesini gerektirir. Allah'ın fiillerinden olup da bizim çirkin, kabîh olarak nitelendirdiğimiz işler ya karşılığı verilmek üzere Allah tarafından yaratılır ki, bu durumda onlar kötü (kabîh) değil iyilik (hasen) diye nitelendirilir yahut da kötülük doğrudan insan tarafından yaratılır. Bu takdirde sözü edilen fiillerin Allah ile bir ilişkisi bulunmaz.⁵⁷

Kadı Abdulcebbar, adalet ve hikmet kavramını aynı kategoride değerlendirmiştir.

“Başkasının yarar veya zarar görmesi hedeflenerek, failin yaptığı iyi eylemlerdir. Bu açıdan failin kendi yararı için ya da zarardan korunmak için yaptığı eylemler bu iki kavramla ifade edilmezler.”

Kadı, bunu verdiği yargıç örneği ile açıklamaktadır:

“Yargıç, taraflar zarara uğrasın veya yarar elde etsin fark etmez, adaleti gözeterek iyi bir eylem örneği sergiler.”⁵⁸

Kadı, adalet ve hikmet kavramlarını “vacip” eylemler içerisinde değerlendirmez. Çünkü ona göre yarar elde etmek amacıyla gerçekleşen bir eylem hikmet ve adalet olamaz. Allah'ın fiillerinin adalet ve hikmet kapsamında olmasının gerekçesi de budur. Onun bütün eylemleri kendisi dışındakilere fayda sağlamaktadır. Kadı'ya göre bir esnafın müşterisine karşı olan ödevlerini (vacipleri) yerine getirmeleri hikmet değildir. Hikmet ve adalet, müşteriye karşı bir yarar ve beklenti içerisinde olmaksızın iyilikte bulunmaktır.

Bazı Mutezile düşünürleri tarafından usulu hamsenin ilkelerinden sayılan emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker, el-va'id ve'l-vâid ve el-menziletü beyne'l-menzileteyn ilkelerini biz adalet ilkesi kapsamında değerlendirdik. Bu ilkelerin Mutezili düşüncede ahlaki yönünü anlama gayretinde olacağız.

⁵⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 48; *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, s. 123.

⁵⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 48.

1. el-Vâ'd ve'l-Vâ'id: Teklifin Ahlaki Sonucu

Öncelikle *va'd* ve *vâ'id* kavramlarını anlamaya çalışalım. *Va'd*, bir kimsenin bir işi yapacağına veya yapmayacağına dair verdiği söz, haber; *vâ'id* ise, “iyiliğe sevk etmek veya kötülükten kurtarmak için ilerde olacak hadiseleri haber vererek korkutmaktır.”⁵⁹ Kadı Abdulcebbar, *va'd* kavramını, gelecekte başkasına bir faydanın ulaşacağı ve ondan bir zararın giderileceğini içeren haber; *vâ'idi* ise gelecekte başkasına bir zararın ulaşacağını veya menfaatin kaçacağını haber olarak nitelemektedir.⁶⁰ Allah, *va'd* ettiği ödül ve korkuttuğu ceza ile ahirette insanlara karşılıklıta bulunacaktır. Yani Allah iyi işler yapanlara ödül olarak cennet, kötü işler yapanlara ceza olarak cehennem *va'd* etmiştir.

Bu ilke ile Mutezile, iman ile amelin birbirlerinden ayıramayacağına, vadin gereği ne ise insanın bununla mutlaka karşılaşacağına, tek başına iman insanı kurtarmaya yetmeyeceğine şiddetle vurgu yapmış olmaktadır. Zira Mutezile'ye göre büyük günah işleyen, tövbe etmeden ölürse ebedî olarak cehennemde kalacaktır. Çünkü büyük günah ebedî olarak cehennemde kalmayı gerektirir. Büyük günahlardan kaçınanların küçük günahları da affolunur. Mutezile bu tutumu ile hem Mürciye'ye karşı çıkmış, hem de ameli imandan cüz saymış, şefaati daraltmış ve kısmen de inkâr etmiştir. Ehlişünnet ise, büyük günah konusunda insanların cezalarını çektikten sonra cennete gireceklerini ifade etmiştir. Konumuz *el-va'd ve'l-vâ'idi* mezhepler açısından araştırıp değerlendirmek değildir; bu ilkenin ahlak ile bir ilişkisinin olup olmadığını anlamaya çalışmaktır.

Kadı Abdulcebbar, ahiret inancı ile doğrudan ilgili olan bu ilkenin ahlaki temelini, “istihkak” kavramı ile açıklar. İnsan açısından “*istihkak*” (hak etme), Allah açısından “adalet” ilkesinin gereği olarak *va'd* ve *vâ'id* mutlaka gerçekleşecektir.⁶¹ İnsanın övgü ve yergiyi hak etmesi, akla, ilahi iradeye, maslahata uygun davranıp-davranmaması ile ilişkili bir durumdur. Övülen fiiller Allah'a itaat olduğu için

⁵⁹ İsfehânî, *el-Müfredat*, s. 541.

⁶⁰ Kadı Abdulcebbar *Şerhu'l-Uşûli'l-İmamse*, s.134-135.

⁶¹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İmamse*, s. 611-613; İlhami Güler, *İman Ahlak İlişkisi*, s. 47.

sevabı, yerilen fiiller de *ma'siyet* olduğu için azabı/cezayı gerektirir. Sevap (mükafat, ödül) Allah'ın "*va'd'i*, cezalandırma (*i'kab*) ise O'nun "*va'id*"idir. Bunun böyle olması insanın zihnindeki ve Kuran'daki adalet anlayışına uygunluk arz eder. Mutezile'nin, Allah'ın adaleti gereği olarak, hak edene hak ettiğinin karşılığını (mükâfat ya da ceza) vermesini ahlaki bir zorunluluk olarak gördüğünü ifade edebiliriz.

Va'd ve *vâ'id*, insanın bu dünyadaki tüm yaptığı eylemlerine, hatta sorumluluğu olduğu halde yapmadığı eylemlerine ööööööööö karşılık gelen bir prensiptir. Mutezile'de insan fiilleri kapsamında kullanılan bedel, 'ivaz, ceza kavramları "adalet prensibi" içerisinde yorumlanabilir. Elde edilen sonuç, insanın bu dünyadaki niyet, gaye ve çabasına mutabık olmalıdır ki adalet sağlansın. Hak edene hak ettiğinin karşılığını ne eksik ne de fazla vermek, Allah'ın "*va'd* ve *va'id*"inden dönmemesi ile mümkündür.⁶² Ehlisünnet ise ilahi sevap *ve i'kabı*, kulun hak etmesi ile değil Allah'ın adalet ve lutfü, fazlı ile açıklamaktadır. Peki, bu konuda Kuran'ı-Kerim'in yaklaşımı nasıldır?

*"Kim bir iyilik yaparsa ona on katı vardır. Kim de bir kötülük yaparsa o da sadece o kötülüğün dengiyle cezalandırılır ve onlara zulmedilmez."*⁶³

Bu ayeti, Mutezile ile Eşari ekolünün görüşleri bağlamında nasıl değerlendirebiliriz? Kulun hak etmesi ile ahirette mükâfat ya da ceza ile karşılaşacağını savunan Mutezile ekolü mü; yoksa cezalandırmayı Allah'ın adaleti, mükâfatı da Allah'ın rahmeti ve lütfü ile açıklamaya çalışan Eş'ari ekolü mü daha tutarlıdır? Pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da karşılıklı itham ve suçlamalar, ekolleri yanlış mecralara sürüklemiş olabilir. Bu ayet hem kulun hak etmesini, hem de ilahi rahmeti ve lütfü kapsamaktadır. Ebu Hanife'nin, insanın ahirette karşılaşacağı akıbet konusundaki görüşü de bu çerçevededir.⁶⁴

Aslında bu ilkeyle ahlak ve hukukun ilişkisine dikkat çekilebilir. Ahlakta ve hukukta suçlara karşı yaptırımlar vardır. Ahlaki müeyyideler, manevi, vicdani iken, hukuki müeyyideler cezai olmaktadır. Suçluyu, yanlış yapanı iyiye doğru götürmek

⁶² Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İmamse*, s. 612.

⁶³ Enam Süresi, 6/160.

⁶⁴ Daha ayrıntılı bilgi için bkz. İlhami Güler, *İman Ahlak İlişkisi*, s. 47-49.

ahlakta amaç iken, hukukta bu amaç var olmakla beraber suçun karşılığı olan cezai yaptırımlar da uygulanmaktadır.

2. El-Menziletü Beyne'l-Menzileteyn: Bir Ahlak Hükümü Olarak Üçüncü Halin İmkânı

Diğer İslam Kelam ekollerinde bulunmayan bu ilke ve fikrin Mutezile ekolünde ortaya çıkması ve anlam bulmasının dayanaklarını bilmemiz, bu ilkenin dini, fikri, siyasi ve ahlaki gerekçelerini anlamamız açısından önemlidir. Bu ilke, büyük günah işleyen kişinin (*mürtekib-i kebîre*) imandan çıktığı fakat küfre girmeyip ikisi arasında bir yerde bulunduğu inancını ifade eder.⁶⁵

İman-amel konusunda İslam kelimcılarının tutumları, genelde mezheplerinin dönemin siyasi ve sosyal koşulları içerisinde iktidar erkine karşı aldıkları pozisyonlar ile doğrudan ilişkili olmuştur. Başka bir ifade ile mezheplerin iman tanımları, siyasal koşullar bağlamında şekillenen mezhep görüşleri, siyasi erk ile ilişkinin niteliğine ve amacına uygun olarak temellendirilmiştir. Bu ilkenin siyasi arka planı mevcuttur. Nyberg, ilk Mutezilî olan Vasıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd'in siyasi tarafsızlığını, böyle bir ilkenin ifade edilmesinin gerekçesi olarak göstermektedir.⁶⁶

Kanaatimizce bu, Sıffin savaşı sonrası İslam dünyasında ortaya çıkan siyasi ve düşünsel parçalanmanın dini değerlendirmeye tabi tutulması sonucu ortaya çıkan bir sonuçtur. Bilindiği gibi, Sıffin savaşına katılıp karşı taraftaki müminleri öldürerek büyük günah işleyenlerin Mürcie mümin; Hariciler ise kâfir olduklarını ilan etmiştir. Mutezile ise, bunların ne mümin, ne de kâfir olduğunu söylemiştir. Çünkü bunlar ne kâfirin tabi olduğu işleme (kâfir mezarlığına defnedilmez, cenaze namazı kılınır ama bir müminin hak ettiği saygıyı ve övgüyü alamazlar) ne de müminin gördüğü ilgiye

⁶⁵ İlyas Çelebi, "Kadı Abdülcebbar", *DİA*, s. 107.

⁶⁶ Margarettha T. Heemskerk, a.g.e, s. 15. (11.dipnot)

uygun muamele göreceklendir. Kadı Abdulcebbar, bu konunun “*Esmâ ve Ahkâm*” meselesi olduğunu dile getirerek, bu konunun aklî değil, şariat ile belirlenen bir konu olduğuna dikkatimizi çeker. Çünkü konu sevap ve cezanın ölçüsüne ilişkindir. Kadı’nın bunların mümin mi, kâfir mi, fasık mı, münafık mı olduklarına ilişkin değerlendirmesi, bunların ne mümin, ne de kafir oldukları, aksine fasık oldukları ve ahirette kâfirlere nispeten daha hafif bir ceza ile karşılaşacağı kanaatindedir.⁶⁷

Bu konuda mütekellimlerin meseleye bakışları farklı olmuştur. Bu tartışma İslam düşünce ekollerinin iman tanımlarında belirleyici olmuştur. Birinci bakış açısı; imanı zalim ve zorba yönetime karşı verilen mücadeleyi bitirmek, tekfir yaftalamasını hafifletmek amacıyla söz düzeyine indirgenen Mürcie’nin tanımıdır. İkincisi, imanı amel olarak niteleyip zâlim siyasal otoriteye karşı verilen mücadeleyi daha da sağlamlaştırma gayretlerine yönelik Haricî tanımıdır. Üçüncüsü ise, insanları tekfir etmek ile herkesin iman üzerinde olduğuna hükmetmek arasında bir orta çözüm olan *el-menziletü beyn’l-menzileteyn* görüşünün sahibi olan Mutezile’nin tanımıdır.

Hasan Hanefî, bu üç görüşün dinde meşru dayanakları olan birer siyasi duruş olduğunu belirtir ve bu görüşlerin hangisinin asrımızın koşullarına daha uygun olduğu sorununa dikkat çeker ve tercihini Mutezilî görüşten yana koyar. Tövbe yoluyla insana hareket imkânı sağlayan, dinsel ve dinsel olmayan yönleri bulunan *el-menziletü beyne’l-menzileteyn* görüşü tercih eder. “İç (vicdan ve düşünce) ve dışı (söz ve amel) birleştirmek, çağımızda bireysel ve toplumsal yaşamda bir karakter haline dönüşen bölünmüş kişilik sorununu, korkaklık, yüreksizlik ve ikiyüzlülüğün her çeşidini sona erdirmez mi?” diye sorar.⁶⁸

Bu ilke ile Mutezile ekolünün aldığı tutum, dini, siyasal ve sosyal sorumlulukların ifasına yönelik ahlaki bir tutum olarak değerlendirilebilir. Büyük günah işleyen herkesi iman dairesine almak (Mürcie) veya bu daireden çıkarmak (Harici) yerine sorumluluk şuurunu tüm hayat boyunca idrak ederek yaşamak daha makul bir yöntem olmalıdır.

⁶⁷ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu’l-Uşuli’l-Hamse*, s. 137-138.

⁶⁸ Hasan Hanefî, “Kelam İlminin Tarihselliği”, s.169-170.

3. Emr-i bi'l-Maruf ve Nehy-i ani'l-Münker: Bireysel ve Toplumsal Sorumluluk

Mutezilenin beş temel asıldan biri saydığı bu ilkenin Kur'an açısından bir değerlendirmesini yapmak, bu ilkenin önemini ve Mutezilenin bu ilkeyi bu kadar önemsemesindeki haklılığını ortaya koyacaktır.

Mutezile'nin beş temel ilkesinden biri olan bu ilkenin, ahlakın teorik boyutundan ziyade ameli ve siyasi boyutu ile ilgili olduğu kabul edilmektedir.⁶⁹ Ahlaki değerlerin malzemesi beşeri ilişkilerin ve insanlar arası münasebetlerin ürünüdür. Örneğin, mal hizmet değişiminin olmadığı yerde adalet ve doğruluk gibi uygulamalar olmayacaktır. Kıtlığın ve refahın olmadığı, kimsenin acı çekmediği ve teselli ihtiyacı duymadığı yerde hayırseverlik ve sadaka uygulaması olmaz. Başka bir ifade ile toplum ahlakın olmazsa olmaz şartıdır.⁷⁰ Ahlakın en ihtiyaç duyulanı, insanlar arası münasebetlerden doğandır. İnsanın eşya ile ilişkisini de ahlaki prensipler çerçevesinde geliştirmesini gerekli gören bir anlayış kaçınılmaz olarak, ahlakın faili, değerlerin amili olarak rol alan insanın, kendi içerisindeki ilişkilerinde buna daha çok dikkat etmesi gerektiğini göz ardı edemez. Çünkü iyilik ve kötülük, yalan ve zulüm bu ilişkiler muvacehesinde ortaya çıkan sonuçlardır. Bu sonuçların sürekli ve kalıcı olarak iyi nitelikler şeklinde ortaya çıkması, sosyal bir varlık olan insanın beşeri münasebetlerde üstlendiği rol ile de doğru orantılıdır.

Emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker ilkesi Haricilerin önemle üzerinde durduğu bir ilke olmakla beraber, aslında Mutezile'nin ilk teşekkül eden ilkesidir.⁷¹ Mutezile ekolünün bu ilkesi, “(ahlaken) tasvip edileni (*maruf*) emretmek, (ahlaken) yerileni (*münker*) yasaklamak”⁷² şeklinde formüle edilmiştir.

Hüseyin Atay, bu ilkeyi iyilik ve kötülüğün kaynağı olarak değerlendirmektedir. Adalet ilkesine kıyasen daha sübjektif olan bu ilkeye bilgi

⁶⁹ Hulusi Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri, 1999, s. 2.

⁷⁰ İsmail R. Faruki, *Tevhid*, s. 114.

⁷¹ Hulusi Arslan, *a.g.e.*, s.25.

⁷² Macit Fahri, *a.g.e.*, s. 54.

niteliği katarak biraz daha somutlaştırmaktadır. Kur'an'ı-Kerim'in deyimi ile 'iyiyi söylemek ve önermek, kötüye de işaret ederek önlemek anlamındaki *emri bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker*, , iyilik-güzellik ve kötülük-çirkinliğin kaynağıdır. Bu iki ilke, iyilik-güzellik ve kötülük-çirkinlik insanoğluna sanat ve eylemlerinin yöntemini ve yönünü vererek, onun ahlaklı, disiplinli, nezaketli, nazik ve zarif olmasını önermektedir.⁷³

İslam kelimelerinin teşekkül devrinde cereyan eden siyasi ve sosyal olaylardan etkilenmeleri, onların siyaseten durdukları pozisyonlara uygun ilkeler geliştirmelerine ve bu ilkelere istinaden düşünsel çabalar göstermişlerdir. İşte Mutezile'nin savunduğu *emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker* ilkesi, erken dönem İslam tarihinde yaşanan trajik olaylar sonucu, Müslümanların sosyal ve dini sorumluluklarını hatırlatan bir ilke olmuştur.

4. İlahi Adalet Açısından Lütuf ve Aslah

Ehlisünnet ekolüne göre ilahi eylemleri ahlaki bir değerlendirmeye tabi tutmak, ilahi irade ve kudretin sınırlanması anlamına gelmektedir. Onlar, Mutezile'yi lütuf ve aslah konusundaki yaklaşımlarında Allah'ın eylemde bulunmasını zorunlu (*vacip*) gördükleri için şiddetli bir şekilde eleştirmişlerdir. Mutezile ekolü ise mutlak iyi olan Allah'ın, eylemlerinde en iyisini yapmasını ve lütufta bulunmasını onun kudreti, merhamet ve adaleti bağlamında gerekli görmüştür.

Mutezile ekolünün lütuf anlayışı, İslam Kelam ekolleri içerisinde farklı bir önem arz etmektedir. Çünkü Mutezili düşünürlere göre lütuf ilahi adalet anlayışının bir sonucudur. Onlara göre lütuf, teklifi ahlaki ve makul kılan hususlar içermektedir. Mutezili düşünceye göre lütuf, mükellefin onunla itaati seçmesine ya da kötülükten

⁷³ Şaban Ali Düzgün; "Kur'an'a Dönüş Hareketleri: Hüseyin Atay Örneği", *Çağdaş İslam Düşünürleri*, Ensar Neşriyat, 2007.

kaçınmasına imkân veren veya itaati seçmeye daha yakın olduğu eylemdir.⁷⁴ İnsanoğlunun itaati tercih etmesini ya da itaat etmeye yakın durmasını sağlayan en önemli unsur lütuf olmaktadır. Lütuf, insanların doğru ahlaki eylemleri tercih etmelerini sağlayan ve insanları yükümlülüklerini yerine getirirken motive eden unsurlardır.

Mutezile ekolü, lütuf ve aslah konusunda görüş birliği içerisinde değildir. Onları lütfun ve aslahın gerekliliği konusunda üçe ayırabiliriz. Kadı Abdulcebbar, lütfu zorunlu görenleri lütuf yanlıları (*ashabu'l-lütf*) ve aslahı zorunlu görenleri aslah yanlıları (*ashabu'l-aslah*) diye adlandırmaktadır.⁷⁵ Kadı, bu konuda Ebu Ali, Ebu Haşim ve kendisinin görüşlerini de üçüncü görüş olarak aktarmaktadır. Anılan son Mutezilî düşünürler, lütuf ve aslahı teklif kapsamında görmedikleri için farklı değerlendirmişlerdir. Kadı ve üstatları Cübbai'ler, aslahı Allah'a vacip görmezler, ancak insanları sorumlu tuttuğu konularda Allah'ın en uygun olanı yapması gerektiğini savunurlar. Kadı Abdulcebbar'a göre vacip eylem, yapılmadığı zaman yergi gerektirdiğinden, Allah'ın yapmadığı zaman yergi gerektirecek olan eylemleri teklife ilişkin eylemleridir. Allah'a vacip olan eylemler, teklifin ifasını sağlayacak imkânlar vermesi (*temkîn*), lütufta bulunması, mükâfatı hak edeni mükâfatlandırması, elemlere karşılık vermesi gibi eylemlerdir.⁷⁶ Görüldüğü gibi Allah'a vacip (zorunlu) olan eylemler, teklifin mevcudiyeti ile var olmaktadır. Şayet teklif olmasaydı insanlara lütufta bulunmak Allah'a zorunlu olmayacaktı. Buradaki zorunluluk ontolojik bir zorunluluk değil, ahlaki bir zorunluluktur.

Kadı Abdulcebbar, insanları iyi eylemleri gerçekleştirmeye yönelten kolaylaştırıcı etmenleri lütuf olarak değerlendirmektedir. Allah insanların iyi eylemler gerçekleştirmelerini, ahirette ödül kazanmalarını ve amaçlarına ulaşmalarını

⁷⁴ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, s. 519.

⁷⁵ *Ashabu'l-lütf*: Başını Bağdat Mutezilesinden Bîşr b. Mutemir'in çektiği bu görüşe göre, lütuf ve aslah Allah'a vacip değildir. Ona göre aslahı kabul, Allah'ın kudretine sınırlama getirir ve lütuf vacip olsaydı, ona isyan eden kimse olmazdı. *Ashabu'l-aslah*; Nazzam, Cahız ve Esvari gibi Mutezilî düşünürler göre insan için en yararlı (aslah) olanı yaratmak Allah'a vaciptir. Allah'ın tüm eylemleri aslah olduğu için, lütuf, teklif ve yaratmayı da Allah'a vacip görmüşlerdir. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Hulusi Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi*, Basılmamış doktora çalışması, Kayseri, 1999, s. 122-123 ; Basra ve Bağdat Mutezilesin salah ve aslah meselesindeki düşüncelerini öğrenmek için bkz. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbailerin Kelam Sistemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2005, s. 312-322.

⁷⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIV, s. 53 ; Hulusi Arslan, *a.g.e.*, s. 124.

sağlamak için motive etmektedir. İşte bu ilahi yardım lütuf olmaktadır.⁷⁷ Şayet Allah bu lütfu vermeseydi, o zaman adaletli olmazdı. Allah, ilah olmasının zorunlu sonucu olarak adil ve cömerttir. Bu onun lütuf anlayışının temelini oluşturmaktadır.

Kadı, insanları kötü eylemleri gerçekleştirmeye yöneltten etmenleri de olumsuz anlamda lütuf olarak değerlendirmektedir. Kötülükteki lütfun karşılığı olarak “mefsedet” veya “istifsad” kavramlarını kullanmaktadır. Kadı kötülükteki lütuf kavramını (*lütfu’n-fi’l-kâbih*) şöyle tanımlamaktadır:

“*Bil ki mükellefin kâbihi seçmesine veya vacipten kaçınmasına sebep olan veya bu durumlara daha yakın olmasını sağlayan şeydir.*”⁷⁸

Ancak Kadı her ne kadar mefselete kabihteki lütuf dese de, Allah’ın mükellefi hem yükümlü tutması hem de kötülüğe (fesad) götürmesini mümkün görmemektedir. Çünkü bu ahlaken kötüdür ve Allah kötü eylemi asla yapmaz.

Kadı Abdulcebbar’a göre insanı çeşitli sorumluluklarla yükümlü tutan Allah’ın, insana sorumluluğun ifası için gerekli donanımları (temekkün) vermesi gereklidir.

Kadı Abdulcebbar’a göre lütuf, faili açısından üçe ayrılmaktadır.

- a. Allah’ın eylemi olan lütuf
- b. Mükellefin eylemi olan lütuf
- c. Allah’tan ve mükellefin kendisinden başka birinin eylemi olan lütuf⁷⁹

Mutezili düşünceye göre teklif lütuf ile hasen olmaktadır. Lütfun teklif açısından zorunlu bir unsur olup olmadığı Mutezilî düşüncede de tartışılmıştır. Ebu Ali, lütfu, teklifi ahlaki kılan bir unsur olarak zorunlu görürken, Ebu Haşim ise teklifin hasen (ahlaki) olması için zorunlu bir koşul olarak görmemektedir. Ebu Ali’ye göre, Allah’ın teklife muhatap kıldığı insanı neyle yükümlü tuttuğunu ona bildirmesi (*ibâne*) ve bildirdiği teklifi yapacak imkân vermesi (*temkîn*) gerektiği gibi, ona lütufta bulunması da gerekir. Ebu Haşim’e göre, teklif hasen koşullar ile gerçekleştiğinde, lütuf ve temkinin vucubiyetini gerektirir. Ancak Ebu Haşim de

⁷⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 9 ; Lütfun daha geniş tanımı için bkz. Binyamin Abrahamov, “Abd al-Jabbâr’s Theory of Divine Assistance (Lutf)”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 16 (1993), ss. 41-58, s. 45.

⁷⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 23.

⁷⁹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 27.

“temkin” ve “ibane” nedeni ile lütfun ahlaken zorunlu olması gerektiğini düşünmektedir.⁸⁰

Kadı Abdulcebbar da lütfu temkinden dolayı zorunlu görmektedir. Başka bir ifadeyle ona göre lütfu gerekli kılan şey tekliftir. Kadı’ya göre, tekliften sonra gerçekleşen lütuf, teklifi ahlakî kılmaz.⁸¹

Lütfun ne zaman gerçekleşmesi gerektiği konusunda Kadı Abdulcebbar, Mutezile’nin fikir birliğinde olduğunu ifade etmektedir. Onlara göre, lütfun tekliften önce olması gerekir. Ancak bunun şartları vardır:

1. Lütfun en son kısmı, lütuf olduğu şeyin ilk kısmından (cüzi) bir vakit önce olmalıdır.

2. Mükellefin halinden, bu lütfun kendisi için neye yönelik bir lütuf olduğunu anlaması için zamana ihtiyaç duymayacağı bilinmelidir. Eğer buna ihtiyaç duyuyorsa, bunun lütuf olduğunu anlayabileceği “bir vakit” kadar lütfun öne alınması gerekir.

3. “Bir vakit” kavramı ile mükellef nezdinde bir vakti ifade eden en az zamanlık süre anlaşılmalıdır.⁸²

Kadı Abdulcebbar, Ebu Haşim’in dini meselelerde şahid âlemdeki makul lütfu (anlaşılabilen) hamledilmesinin gerekli olduğunu ifade ettiğini belirtmekte ve buna şu örneği vermektedir: Bizler bir babanın oğluna hoşgörülü/toleranslı (*rifk*) davranarak lütfu bulduğunu ve oğlunun hoşgörülü/toleranslı davranma sayesinde öğretimi (talim) seçtiğini biliriz. Bir lütuf olan bu tolerans, öğretim vaktinden çok zaman önce olabileceği gibi, bir vakit önce de olabilir.⁸³

Neyin lütuf olduğu neyin olmadığı hususunda pek çok konu tartışılmıştır. Konumuz açısından önemli olan ve lütuf başlığı altında tartışılan bu dünyada çekilen hastalıkların ve ızdırapların ahlaken nasıl değerlendirildiğidir. Hastalıklar ve ızdırap konusu Allah’ın adaleti kapsamında tartışılan bir konudur. Kadı, ızdırapı (elem) imtihan (mihne) olarak değerlendirmektedir.

Mutezile ekolü arasındaki genel kabule göre hastalıklar mükellefler için birer lütfudur. Mutezile bu dünyada hastalığa maruz kalanları, mümin ve kafir, mükellef

⁸⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 70.

⁸¹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 70; Orhan Şener Koloğlu, *a.g.e.*, s. 295-297.

⁸² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 82.

⁸³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 82.

olan ve olmayan kişiler açısından değerlendirmiştir. Ebu Ali, Ebu Haşim ve Kadı Abdulcebbar, ahirette cezayı hak etmedikleri halde hastalık çekenleri ve henüz yükümlü sayılmayan kişilerin (çocuklar gibi) çektiği hastalıklar konusunda öte dünyada bir karşılık (*ıvâz*)ın olmasını gerekli görmektedirler. Abbad b. Süleyman ise *ıvâzı* zorunlu görmemektedir. Bu hastalıkların lütuf olup olmadığı konusunda farklı görüşler vardır. Ebu Ali, bu hastalıkların lütuf olduğuna ilişkin kesin bir delil olmadığını ifade ederken; Ebu Haşim bu hastalıkların ancak lütuf olmaları durumunda ahlaken iyi olacağını belirtmektedir.⁸⁴ Kadı Abdulcebbar da bu konuda Ebu Haşim'in görüşünü paylaşmaktadır.

Öte dünyada cezayı hak edenlerin bu dünyada maruz kaldıkları hastalıklar konusunda da farkı görüşler vardır. Ebu Ali, bu hastalıkları bir ceza olarak değerlendirirken oğlu Ebu Haşim bunları ceza olarak değerlendirmenin mümkün olmadığını, ancak lütuf olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bir kimsenin cezayı hak etmiş olması, başına gelen hastalığın, elemin ceza olmasını gerektirmez. Bunun ceza olduğuna ilişkin elimizde bir delil yoktur.⁸⁵

Mutezile, mükellefin işlediği kötü eylemlerden dolayı cezaya muhatap olmasını, hadlerin uygulanmasını da lütuf olarak değerlendirmektedir. Kadı Abdulcebbar, mükellefin cezayla karşılaşacağı vâ'idi bir maslahat olarak görür.⁸⁶ Çünkü söz konusu Vâ'id ile mükellef, kendisini kötülüklerden arındırma olanağı yakalayabilir. Kadı'ya göre ahiret halleri olarak defter, mizan, hesap, terazi, sıratın gerçekleştiği olay ve durumlar teklif söz konusu olmadığı için birer lütuf olarak değerlendirilmezler.⁸⁷ Ancak bunları haber vermek ve gerçekleşeceklerine delalet etmek mükellef için lütuftur. Çünkü ahirete ve orada yaşananlara olan inanç, mükellefi günahlardan, kötülüklerden kaçınmaya motive eder. Böylece ahirete ilişkin haller birer lütuf olmaktadır.

⁸⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 104.

⁸⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 105.

⁸⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 103.

⁸⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 110.

II. BÖLÜM

TEKLİFİN EPİSTEMOLOJİK VE AHLAKÎ TEMELLERİ

Teklif Kavramı:

Teklif, sözlükte zorluk, sıkıntı, sorumluluk verme, görevlendirme, formalite, masraflar gibi anlamlara gelmektedir. Mükellef ise sözlükte bir şeyi yapma zorunluluğu olan, memur, mükellef, aklen sorumlu tutulabilir kimse olarak tanımlanmıştır.¹ İslam düşüncesinde kişinin dinî, hukuki sorumluluğu “teklif” kavramıyla ifade edilmiştir.² Teklif, fayda sağlamak veya zararı gidermek amacıyla kendisinde zorluk bulunan bir eylemi gerçekleştirmesi veya terk etmesi için başkasına bildirimde bulunmaktır.³ Bu tanıma göre teklifin meşakkat ve ilam (bildirim) olmak üzere iki unsuru bulunmaktadır. Mükellefin işlemekle terk etmek arasında tercihte bulunmakla karşı karşıya getirilmesi hâli olan teklifin ilam yönü, bazen nasla bazen de zaruri bilgi ile gerçekleşir. Teklifin geçerli, sahih sayılabilmesi için mükellefin eylemi yapmaya gücü yetmesi, bunu yapacak donanımına sahip olması ve eylemin mahiyetini bilmesi gerekir. Bu unsurlardan biri olmadan yapılan teklif, güç yetirilemeyen teklif (*teklîf-i mâ lâ yutâk*) kabilinden olacaktır ki bu durumda bunun bir anlamı ve geçerliliği olmayacaktır.⁴ Teklifin sahih olması ancak öznenin eylemi gerçekleştirme (*ahz*) ve terk edebilme (*terk*) kudretine sahip olmasıyla mümkün olur.⁵ Teklife muhatap olan insanın övgü ve sevabı hak etmesi, eylemde belli yönlerin bulunmasına ve bizzat öznenin irade ve kudretine bağlıdır. Teklif

¹ İbn Manzur, *Lisanu'l-'Arab*, c. 3, “klf” md. Beyrut, 1955-1956 ; İsfahânî, *el-Müfredat*, s. 441; Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, “Teklif md.” ; Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, 10. Baskı, Ankara, 2005, s. 1937.

² Abdurrahim Kozalı, “İslâm Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak “Güç Yetirme (Kudret)” Sorununa Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları -İslâm Düşüncesinde Tanrı’nın Mutlak Kudreti İle Dogmanın Makuliyeti Arasındaki Dengeye Bir Örnek-“ *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* Cilt: 15, Sayı: 1, 2006 s. 247-265

³ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse*, s. 510

⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni* XI, s. 367-372; *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse*, s. 401,510-512; *el-Muḥîṭ bi't-Teklîf*, Dâru'l-Mısriyye, Kahire, tsz, s. 11-12.

⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muḥîṭ bi't-Teklîf*, s. 11-12.

edilen eylemde iyi yönler var ise ve özne de bu eylemi gerçekleştiriyorsa sevabı, aksi takdirde cezayı (ikabı) hak eder.⁶

Teklif kavramının zorunlu unsurları olarak teklif eden (*mükellif*, *Allah*), teklife muhatap olan insan (*mükellef*) ve teklife konu olan yükümlülükler (*teklif*) olarak sayılabilir. Abdullah Draz, teklifi (yükümlülüğü) ahlakın çekirdek unsuru, pratik hikmetin özü ve cevheri olarak görmektedir. Ona göre yükümlülük olmazsa sorumluluk olmayacaktı, sorumluluk olmazsa da adalet yerini bulmayacaktı.⁷

Mutezile ekolü insanın mükellefiyetini anlaşılır kılmak için aklî/ahlakî açıklamalar getirmiştir. Kadı Abdulcebbar, teklife muhatap olmanın şartı olarak akli ve teklifi gerçekleştirme imkânının sağlanmasını gerekli görmüştür. O, insanın yükümlü tutulduğu teklifi yerine getirmesi için gerekli lütufların sağlanmasını ahlakî açıdan zorunlu görmektedir. Mutezile ekolü, Allah'ı teklifin ahlaki çerçevesi dışında tutmamıştır.⁸

Konu başlığımız açısından şu soru öne çıkmaktadır: Teklifi aklî kılmanın koşulları nelerdir? Başka bir ifade ile teklifin ahlaki temelini ne oluşturmaktadır?

Kadı Abdulcebbar, zorlama (ilca')'nın söz konusu edildiği eylemi teklif kapsamının dışında tutar. Ona göre ilca, teklifi iyi olmaktan çıkarmaktadır. Kadı bunu şu örneklerle açıklar:

Öncelikle yükümlünün iyiye ve kötüye yönelme ve onları gerçekleştirmede özgür olması gerekir. İyiyi veya kötüyü gerçekleştirme imkânına sahip olmayan birisini teklife tabii tutmak doğru olmadığı gibi ahlakî de değildir. Kötü bir eylem yapmaya yönelen bir insana, kötü eylemi yapmaktan alıkonulacağı bildirilirse, bu teklif doğru ve iyi olmaz. Çünkü durumu böyle olan kişiden kötü bir eylemin meydana çıkması beklenemez. Böyle bir kişinin kötü eylemi tercih etmemesi, kötü eylemin kötülüğünden dolayı değil, o kişinin iyi eylemi, zorlama nedeniyle tercih etmesinden kaynaklanmaktadır. Böyle bir kişinin eylemi, ahlaki eylem kategorisine girmediği için mükellef, övgüyü ve sevabı hak etmez.⁹

⁶ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 13.

⁷ Abdullah Draz, *a.g.e.*, s. 31.

⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî* XIV, s. 53; Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s. 60

⁹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 399.

Mükellef, kötü eyleme ihtiyaç duymayacak bir hâle getirilirse ve bu nedenle mükellefin kötüyü seçmeyeceği bilinirse teklif yine ahlaki olmaktan çıkar. Bu kişinin durumu zorlanan kişi (*mülce* 'nin durumundan farklı değildir. Hâlbuki teklif, ancak kişinin tercihi kötü ve iyi arasında hiçbir dış etkene maruz kalmadan gerçekleşirse maksadına ulaşmış olur.¹⁰ Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse teklifin ahlaki olması, yalnızca mükellefin herhangi bir zorlama ile karşılaşmaksızın tercihte bulunması ve eylemini yerine getirmesi ile mümkün olabilir. Teklif, teklifin ifasına yönelik engellerin kaldırılması ve mükellefin eylemlerini kendi bilgi, irade ve kudretiyle gerçekleştirmesi durumunda ahlaki bir zemin kazanacaktır.

Kadı Abdulcebbar, teklife muhatap olan insanda bulunması gereken nitelikleri şöyle sıralamaktadır. Ona göre insanın eylemi yapabilecek güce, eylemi kavrayabilecek bilgiye, eylemi yapma isteğine ve eylemi tercih etme imkânına sahip olması gerekmektedir.¹¹ Kadı, insana teklifte bulunan Allah'ın, onu bu mükellefiyeti başarabilecek imkân ve donanıma sahip kılması için yukarıdaki niteliklerle donatması gerektiğine inanmaktadır. Yazı yazma kudreti ve becerisine sahip olmayan birisinden yazı yazmasını istemek ne kadar akla ve gerçeğe aykırı (abes) ise, Allah'ın yükümlü tuttuğu insanı bilgi, irade ve kudretle donatmaksızın imtihana tabi tutması da o kadar akla ve gerçeğe aykırıdır. Allah için akla ve gerçeğe aykırı işler yapması düşünülemeyeceğinden, teklifin de imkân dâhilinde olmaması düşünülemez. Yaratılmışlar içerisinde teklife muhatap tek varlık olan insanoğlu, Allah'ın insana vermiş olduğu temkin ve lütuflarla bu dünya sınavına çıkmıştır.

İsmail R. Faruki, insanı teklife muhatap kılan donanımları şöyle belirtmektedir:

*“İnsanın iyiyi ya da Allah'ın iradesini bilme iktidarı, emri yerine getirme ya da getirmeme yeteneği ve amellerin neticesi olan sorumluluğu, insanî teçhizatını oluşturur. Bütün insanlar bu teçhizatla donatılmıştır.”*¹²

Ebû Ali Cübbâi, Mutezile ekolünde teklifin ahlakiliğini ve makuliyetini basit ve yalın bir şekilde şöyle ifade etmektedir.

¹⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 400, Orhan Şener Koloğlu, *a.g.e.*, s. 268-269.

¹¹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 309-406; Krş. Açıköz, *Sağduyu Eylem Felsefesi*, s. 140-145.

¹² İsmail R. Faruki, *Tevhid*, s.88.

“Allah, insanların hem şer’î hem de aklî yükümlülükleri yerine getirmelerini ve kötü eylemlerden sakınmalarını vacip kılmıştır. Bununla beraber onlarda kötüye karşı bir istek ve iyilikten tiksınme doğası da yaratmıştır. Bu yükümlülüklerle karşın Allah’ın insana tastamam bir akıl, yeteri kadar kanıt, güç ve araçlar vermesi “vaciptir/zorunludur. Öyle ki insan, Allah’ın emrettiğini yerine getirirken önüne çıkan engelleri kaldırabilsin. Ancak bu durumda insan, işlerini yükümlülüğe uygun olarak yerine getirebilir ve böylece sakındırılan kötülüklerden sakınmak ona ‘vacip’ olmuş olur.”¹³

Kadı Abdulcebbar, eylemin gerçekleşmesinde iradenin tek başına yeterli olamayacağını, bilgi ve güç gibi unsurların da eylem üzerinde etkin olduklarını savunmaktadır.¹⁴ Çünkü Kadı, iradeyi eylemden önceki bir durum değil, eylem süreci ile ilgili bir durum olarak değerlendirmektedir.

Bir eylemin meydana gelmesinde dört aşama olduğu kabul edilir. Bunlar sırasıyla “gaye tasavvuru”, “düşünme”, “karar” ve “icra”dır. Bunlar eylemlerimizin oluşmasında geçen süreci belirtir.¹⁵ Bunu, Kadı’nın bu husustaki yaklaşımına uyarladığımızda, gaye tasavvurunu kast (yönelme, niyet) hâlindeki iradenin varlığıyla, düşünmeyi bilgiyle, kararı iradeyle ve icrayı da öznenin kadir oluşuyla karşılayabiliriz.

Bu çerçevede Kadı Abdulcebbar, bir eylemin ortaya çıkması için aşağıdaki koşulların bulunmasını gerekli görmektedir.

- a. Yönelme (kasd) halinde iradenin bulunması
- b. Bilgi, kanı ve zan gibi yönlendirici bir nedenin bulunması
- c. Öznenin eylem yapma yeterliliğine ve gücüne sahip olması
- d. Eylemi gerçekleştirmeye engel bir durumun olmaması¹⁶

İnsanoğlunun teklife muhatap olmasını makul ve ahlaki kılan, insanın sahip olduğu bilgi, güç, irade gibi yetilerini, herhangi bir engel ile karşılaşmaksızın

¹³ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihâl*, I, s. 60.

¹⁴ Bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, IX, s. 15, 21, 132

¹⁵ Müfid Selim Saruhan, *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2000, s. 202 ; Erol, Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, s. 126.

¹⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, IX, s. 15, 21, 132; Yunus Cengiz, *Kâdî Abdülcebbar’da Eylem Teorisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2010, s. 225; Abdullah Draz, Ahlaki vicdanın üç unsuru olarak bilmek, istemek ve hareket etmeyi saymaktadır. Bkz. *Kur’an Ahlakı*, s. 135. Bu tasnif, Kadı Abdulcebbar’ın ahlaki eylemin ahlaki temeli olarak saydığı bilgi, irade ve güce karşılık gelmektedir.

özgürce kullanabilmesidir. İnsanın eylemine değer katan ve onu ahlaki değerlendirmeye tabi kılan, sahip olduğu bu niteliklerdir. İnsan eylemlerinin insanın bilgi, güç ve iradesinden bağımsız değerlendirilmesi teklifin ahlaki temelini ortadan kaldırır. Kadı, ilahi iradenin insanı gücü yetmediği şeylerle mükellef kılmasını çirkin bulur. İnsan doğasının teklifi kaldırabilecek nitelikteki yapısı, teklifi aklî, ahlaki ve geçerli (sahih) kılar. İnsanın teklifi yerine getirmeye gücü yetmesi, teklifin yerine getirilip getirilmemesinde özgür ve eylemi bilme olanağına sahip olması, başka bir ifade ile insanın donanımları teklifin makuliyetini belirler.¹⁷ Öznenin eylemlerini kendi bilgi, güç ve iradesi ile gerçekleştirmesi, eylemi özneye has kılar.

Bu bilgilerden hareketle, yükümlülüğün aklî/ahlaki temellerinin, teklifin ifa edilebilir nitelikte ve buna karşılık mükellefin de yükümlülüklerini yerine getirebilecek donanımda olması gerektiği söylenebilir. Mükellefin sahip olması gereken donanımlar olan bilgi, irade ve kudret'in ahlaki eylem ile ilişkisi ileriki sayfalarda görülecektir.

Teklifi Bilmenin İmkân ve Mahiyeti:

İnsanoğlunun doğruyu ve yanlış, güzeli ve çirkin, dolayısıyla yükümlülüklerini bilip-bilemeyeceği sorunu düşünce tarihinin kadim ortak sorunudur. Ahlaki değeri bilmemizin imkânı nedir? Değeri bilmek sorumluluğu gerekli kılar mı? Başka bir ifade ile bu dünyada ahlaki bir yaşam sürmek insana gerekli midir? Gerekliyse insan ahlaki doğruları ve yanlışları neye göre bilecektir? Bu sorulara Kadı'nın cevabı hangi yöndedir?

Düşünce tarihinde ve İslam düşüncesinde bunun nasıl tartışıldığına girmeden, Kuran-ı Kerimde, insanın sorumluluk alanına giren hususlarda aklın doğruyu ve yanlış bilmede yetkinliğine işaret eden ayetlere değinerek Kadı Abdulcebbar'ın bu konuya yaklaşımını anlama gayretinde olacağız.

Kuran'ı-Kerim, insanın doğasının, iyi (*takva*) ve kötü (*fücûr*)nün işlenmesine uygun olarak yaratıldığını, insan nefesine bu iki ahlaki niteliğin ilham edildiğini açık bir şekilde belirtmektedir.¹⁸ Dolayısıyla insan iyi ve kötü, doğru ve yanlış bir eylemi

¹⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 482.

¹⁸ Şems Süresi, 91/8.

yapabilme potansiyeline, istidadına uygun olarak yaratılmıştır. İnsan sahip olduğu bu potansiyelle doğru ve yanlış serbestçe gerçekleştirme imkânı bulmaktadır.

Mutezili Kelamcılar, insanı herhangi bir fiili ortaya koymadan önce, onu, fiilin iyiliği veya kötülüğü, faydalı veya zararlı oluşu hakkında ister zorunlu, isterse kesbi olarak bir bilgiye sahip bir varlık olarak görmektedirler. Çünkü Allah daha başta insanı yaratırken onun zihnine eşyanın bilgisini, ne işe yaradığını, hangi işlevi gördüklerini, ne tür özelliklerine sahip olduğunu, onlarla ilgili iyi ya da kötü yönleri bilme imkân ve yetisini yerleştirmiş ve böyle bir donanımla insanı yaratmıştır.¹⁹

Nisa Süresinin 83. ayetinde Allah, “*Kendilerine güvenlik (barış) veya korku (savaş) ile ilgili bir haber geldiğinde onu yayarlar. Hâlbuki onu peygambere ve içlerinden yetki sahibi kimselere götürselerdi, elbette bunlardan, onu değerlendiren sonuç (hüküm) çıkarabilecek nitelikte olanları onu anlayıp bilirlerdi. Allah’ın size lütfu ve merhameti olmasaydı, pek azınız hariç, muhakkak şeytana uyardınız*” buyurmaktadır. Bu ayette geçen “Allah’ın size lütfu ve merhameti” ibaresinden neyin anlaşılması gerektiği konusunda farklı değerlendirmeler mevcuttur. Elmalılı Hamdi Yazır, Allah’ın lütfu ve merhametinden maksadın; *peygamber ve istinbata gücü yeten ilim ehli yetki sahipleri ile doğru yola irşad ve hidayeti*²⁰ olduğunu ifade etmektedir. Elmalılı, bu ayette özellikle “*istinbât*” fiiline dikkatimizi çeker ve bunun izahını yapar. *İstinbâtı* gerçekleştirebilecek ehil insanların doğru tespit ve değerlendirmelerde bulunabileceğini, halkın çoğunun ise yanlış karar ve tercihlerde bulunabileceğine işaret eder.

Kuran-ı Kerim, ahlaki doğrunun bilinmesinde akli temel esas almasına rağmen, insanın zaman zaman arzularına uyarak içine düşebileceği görelilik durumunu ortadan kaldırmak için bir ilahi epistemolojik kaynak hüviyetindedir.²¹

Güzellik ve çirkinliği eşyanın zatında ve sıfatında gören Mutezili anlayış, değerın akıl ile bilinebilirliğini kabul etmektedir. Aklî delillerin sem‘î delillere öncelenmesinin gerekli olduğunu ifade eden Kadı Abdulcebbar; bunu zorunlu görmektedir.

¹⁹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu’l-Uşûli’l-İmamse*, s. 565 ; Fethi Kerim Kazanç, *Gazali Öncesi Ehl-i Sünnet Kelamında Ahlak Düşüncesi*, s. 267.

²⁰ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Nisa, 83.

²¹ İlhami Güler, *İman Ahlak İlişkisi*, s. 38. 116. dipnot. Bkz. Bakara; 2/185; Nahl, 16/9; Târik, 86/13.

“Eylemlerde mubah, mahzur, nedb ve vacip için akıllarda zorunlu olarak bilinen bir asıl vardır. Bu, ayrıntılı (tafsîli) ya da bütün, (cümleten) olarak bilinir. Daha öncede belirttiğimiz gibi zulmün kötü oluşu ve yalanın kötü oluşu zorunlu olarak bilinir. Vaciplerden birçoğunun vacip, müstahsen olan birçok şeyin mendub olması hakkında görüş de böyledir.”²²

Kadı Abdulcebbar, vacip ve mubahta mükellef için bir amaç, bilinen veya zannî bir faydanın, ona veya bir başkasına zarar olmamasının, ibâha için akılda bir *asıl*’ın olmasını gerekli görmektedir. Aynı şekilde zararlı şeylerin çirkinliği için akıllarda bir *asıl* olmasaydı, aklın çirkin şeyden vazgeçmesi caiz olmazdı. Oysa aklen bilinir ki, akıl sahibi bir insanın çirkin şeyi terk etmemesi, onda ısrar etmesi doğru değildir.²³

Kadı’nın tüm bu açıklamalarında insanın mükellef oluşunun izah edilebilir yönleri araştırılmaktadır. O insanın hesabı verilebilir makul ve ahlaki temeli olan bir yaşam için aklın değer yargılarını bilmesini zorunlu görmekte, hatta bu değer yargılarının akılda ayrıntılı ya da kategorik olarak mevcut olduğuna işaret etmektedir. Sık sık örnek verdiği zulmün ve yalanın çirkin oluşuna hükmeden akılda zorunlu bir *asıl*’ın varlığını gerekli görmektedir.

Mutezilî düşünürler, akla olan güvenleri nedeniyle, bilgi konusunda *“düşünce, şeriat gelmeden öncedir”* ilkesini benimsemişlerdir. İlâhî adaletin bir gereği olarak *aklî nesnellik* konusunda homojen bir tutum sergileyen Mutezile âlimleri, aklını kullanan insanın, aklıyla, eşyanın iyi ve kötü; hayır ve şer arasını ayırmaya güç yetirebileceğine, hatta bütün bunların üstünde Allah’ı aklıyla bilebileceğini, eğer bu konuda bir ihmalkârlık gösterirse, ebedî olarak cezayı hak edeceğine inanırlar.²⁴ Böylece onlar kimi konularda akla müstakil anlamda bir mûmeyyizlik vasfı atfetmiş oldular.

Mutezile, Allah’ın akla aykırı bir şeyi emredemeyeceğini yahut yaratıklarının iyiliğini hiç düşünmeksizin bir şey yapamayacağını ileri sürmüştür. Aksi takdirde bu bir ölçüde O’nun adâlet ve hikmetini zaafa uğratacaktır.²⁵ Bu sebeple onlar, gerek

²² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 145-146; *el-Muğnî*, VI/I, s. 57.

²³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 146.

²⁴ Zühdi Hasan Cârullâh, *el-Mu‘tezile*, s. 107-108.

²⁵ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev: Kasım Turhan, İstanbul, 1998, s. 66.

varlık ve gerekse bilgi açısından tevhid ve adalet konularını aklın tekelinde görmüşlerdir.

Vahiy gelmeden, peygamber gönderilmeden insanların eylemlerinden dolayı yükümlü tutulup-tutulamayacağı konusunda Ehlisünnetin tavrı olumsuz bir nitelik taşıırken; Mutezile ise iyilik ve kötülüğü hükmün illeti olarak kabul etmelerinden dolayı olumlu bir tavır takınmışlardır. İnsan fiillerinin iyilik ve kötülük niteliklerine sahip olması, hükümlerin fiillere taallukunu gerektirir. Aklın idrak alanına giren konularda, vahiy olmasa da insanlar dini tekliflerle yükümlüdürler.²⁶

Özetle, Mutezile ekolü, insanın aklî yetkinliği ile değeri bilmesi, bilgiye istinaden değer üretmesini ilahi irade ve kudrete aykırı değil, ilahi iradenin gereği olarak değerlendirmektedir.

A. YÜKÜMLÜLÜĞÜN İSTİTAAT/GÜÇ TEMELİ

İstitâat, "muktedir olmak, güç yetirmek" olarak tanımlanmaktadır. Terim olarak ise "kulun eylemi gerçekleştirmesini sağlayan vasıtalarla bunları kullanarak ihtiyarî eylemleri meydana getirmesini mümkün kılan güç"²⁷ anlamına gelmektedir. İstitâat kavramı yerine bazen "kudret, kuvvet, takat, vüs' gibi terimler de kullanılmıştır. Bunlar farklı anlamlara gelmekle birlikte, güç ve gücü kullanma bağlamında birbirlerine yakın anlamda kullanılmışlardır. Belli bir işi veya daha fazlasını gerçekleştirecek güce kudret denir. Kudret, seçeneklerden birini isteyerek yapma gücünü ifade ederken, kuvvet, ateşin yakması örneğinde olduğu gibi bir işi tek seçeneğe bağlı ve zorunlu olarak gerçekleştirmek demektir. Sadece belli bir eylemi yapmaya yetecek miktardaki güce takat, birden fazla eylemi gerçekleştirmeye

²⁶ Fethi Kerim Kazanç, *a.g.e.*, s. 194.

²⁷ İsfahânî, *el-Müfredat*, s. 312; Yusuf Şevki Yavuz, "İstitâ'at", *DİA*, İstanbul, 2001, c. 23, s. 399.

Ahlaki eylemin öznesi şüphesiz insandır. İnsanın ilahi teklifi yüklenmesi, ancak kendisinde veya kendisi dışındakilerde ilahi emirleri kuvveden fiile çıkarma, kendisini, arkadaşlarını, toplumu, doğayı ya da çevresini değiştirme kabiliyetine sahip olma imkânı ile anlamlı olabilir.²⁹ Bu imkânı ortaya çıkaracak ilk donanım şüphesiz eylemi ortaya çıkaracak olan güç/kudrettir. Bu kudret ile eylem, eylemi gerçekleştirene aidiyet kazandırır. Mükellefın yükümlü tutulduğu sorumluluklarının gereklerini yerine getirecek imkâna sahip olmaması, başka bir ifade ile kudrete sahip olmaması, onun *teklîfi mâ lâ yutâk* kabilinden bir şeyle yükümlü tutulduğu anlamına gelir. Bu, Mutezilî düşünce açısından Allah için düşünülemeyecek nitelikte çirkin ve insandan beklenen ahlaki sorumluluk açısından kabul edilemez bir fikirdir. Mutezilî kelimcileri insanın hayat ve kudret sahibi bir varlık oluşu hususunda hem fikirdirler. İnsan gücü ve kudreti ölçüsünde eylemde bulunur.

Kudret, mükellefın yükümlülüklerinin gereğini meşakkat ve sıkıntı olmadan yerine getirecek, sorumluluğunu ifa edebilecek araç ve sebeplerinin sağlam olması anlamına gelmektedir. Mutezile ve Maturîdî ekolünde kudret, teklifin aklî şartı olarak görülürken Eş‘arî ekolünde şer‘î şart olarak değerlendirilmiştir. Mutezile ekolünde kudret, aynı zamanda aslah ilkesine dayandırılmıştır.³⁰

Kudret kavramını genelde irade gücüne etki eden sıfat olarak niteleyen Ehlisünnet âlimleri, bu kavramı, daha ziyade sıfatlar bahsinde ele almışlardır. Ehlisünnet âlimlerine göre insanın eylemden önce bir *kudret* veya *istitâ‘t* donanımına sahip olduğunu iddia etmek, Allah’ın kudret sıfatına hâlel getirecektir. Hatta Nesefî, kudretin eylemden önce var olduğunu kabul etmenin, insanın Allah’a ihtiyaç duymaması anlamına geleceğini ileri sürmektedir.³¹ O, bu düşüncelerine uygun olarak da ahlaki davranışların belirlenmesinde ve gerçekleştirilmesinde insandan ziyade Allah’ı merkeze alan çeşitli izahatlar getirmiştir.

²⁸ Yusuf Şevki Yavuz, *a.g.e.*, s. 399..

²⁹ İsmail R. Farukî, *a.g.e.*, s. 23; Ebu’l-Mu‘în en-Nesefî de kudreti bir “imkân olma hali” olarak nitilemekte; başka bir ifade ile, “gerçekleşmesi mümkün olan ama henüz gerçekleşmemiş olan”, varlık sahasına çıkmamış demektir. Bkz. M. Sait Yazıcıoğlu, *a.g.e.*, s. 86.

³⁰ Abdurrahim Kozalı, *a.g.m.*, s. 254.

³¹ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *a.g.e.*, s. 74.

Cürcânî, kudreti, insana iradeyle eylemde bulunmayı ve eylemden kaçınmayı mümkün kılan ve insanın irade yetisi üzerinde etkili olan özellik olarak³² tanımlamaktadır. Kadı gibi Cürcani de istitâ't kavramının anlamının kudret kavramına yakın olduğunu belirtmektedir.

Kadı Abdulcebbar kudret, istitâ't, kuvvet ve takat arasında anlamca bir farkın bulunmadığı kanaatindedir.³³ Eserlerinde kudret kavramına daha ağırlıklı olarak yer vermektedir. O, istitâ'tı daha çok kudretin eylemle ilişkisi, kudret mahalli, kudret anı ve kudret-fiil beraberliği çerçevesinde kullanmayı tercih etmiştir.³⁴ Kuvvet kavramını ise terim olarak değil kelime olarak etki, güç anlamında işlemiştir.³⁵ Öyle anlaşıyor ki Kadı, kudret kavramını istitaat ve kuvvete tercih etmiştir.

Kadı Abdulcebbar'ın kudret konusundaki görüşü şöyledir: Kudret; cisimde var olan, kulun eylem ve tasarrufta bulunmasını geçerli kılan, kişinin durmasına karşılık hareketliliğine yahut oturmasına karşılık ayakta durmasına imkân veren bir manadır.³⁶ Kadı, kudreti bir bıçağa benzetmektedir. Ona göre nasıl ki bıçak hem iyi hem de kötü işlerde kullanılabilir ise, kudret de hem iyi hem de kötü eylemlerin gerçekleştirilmesinde kullanılabilir. Böyle bir değerlendirme, Kadı'nın kudreti insanda bir yeti, bir donanım, eylemden önce Allah tarafından yaratılan bir potansiyel olarak değerlendirdiği şeklinde yorumlanabilir. Kadı'nın kudreti bir potansiyel olarak değerlendirdiği şu örneklerden anlaşılmaktadır: Kolumu aşağıda tutabilme gücüne sahip olduğumu söyleyebilmem için kolumu kaldırabilme gücümün de olması gerekir. Yatalak hasta eylemi kudretinin yokluğundan gerçekleştiremezken, sağlıklı insan vücut sıhhatinden dolayı sahip olduğu kudret ile eylemi gerçekleştirebilmektedir.³⁷

Kadı Abdulcebbar'a göre insan, eyleminin tek var edicisi ve irade edicisidir. Bu çok yalın ve basit bir şekilde bilinir. Ona göre her bir eylemin tek bir irade edeni ve tek güç yetireni vardır. Her bir eylem tek bir irade, bilgi ve aracı aletlere göre

³² Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 75.

³³ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse*, s.393, "tâkat" için bkz. s. 402; *el-Muĥîṭ bi't-Teklîf*, II, s. 160.

³⁴ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse*, s. 391-425.

³⁵ Bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muĥîṭ*, XII, s. 306-317.

³⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muĥtasar*, (Resailu'l-Adl içerisinde) s. 246; Aynı eserin Türkçe çevirisi; *Mu'tezile'de Din Usûlü*, Çev: Murat Memiş, İz yayıncılık, İstanbul, 2007, s.98.

³⁷ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse*, s.152.

gerçekleşmektedir. Eylem bir bütün olarak insana atfedilir ve buna istinaden fail övgü veya yergiyi hak eder.³⁸

Kadı Abdulcebbar çok basit ve yalın bir şekilde eylemin yaratıcısının insan olduğunu, eylemi gerçekleştirecek gücü eylemin sebebi saydığını ve sorumluluğun bu güç ile mümkün olduğunu ifade etmektedir. Kadı, bu meseleye ahlaki ve özgürlükçü bir bakış açısı ile yaklaşmaktadır.³⁹

Ancak Kadı Abdulcebbar, kudreti eylemin tek başına gerçekleşmesi için yeterli bulmamaktadır. Kadı bir eylemin ahlaki kabul edilebilmesi için iki tür gücün olmasını gerektiğini kabul etmektedir.

Birincisi, elimizi kaldırma, gözümüz ile görme gibi bedenle ilgili olan güçtür. Bu güce kudret demektir. Kadı kudreti şöyle tanımlamaktadır:

“İnsanın fîl ve eylemlerini sağlayan, bedende bulunan bir ‘mana’dır.”⁴⁰ “Bu manadan dolayı insan iki zıt seçenekten birini tercih edebilmelidir. Örneğin, hareket etmek ile durmak arasında, durmayı veya hareket etmeyi, oturmak ile kalkmak arasında oturmayı veya kalkmayı tercih edebilir. Kudretin durumu, el ve diğer organlar ve araçlar gibidir, dilerse onunla iyi işler yaparsın dilerse kötü işler...”⁴¹

İkincisi, *kâdir* olmadır. Kudreti eylemin meydana gelmesi için yeterli görmeyen Kadı, insanın kudrete sahip olabilmesi için aynı zamanda *kâdir* olmasını da gerekli görmektedir.⁴² Kadı Abdulcebbar’da *kâdir* olma, güç yetiren anlamında kullanılmaktadır. Kadı, kadir olmayı şu şekilde tanımlamaktadır:

“Özneye tahsis edilen ve bir engel bulunmadıkça öznenin eylemi gerçekleştirmesini sağlayan bir hâldir.”⁴³

İnsanın, bir başka deyişle eylemi gerçekleştiren öznenin, bir engel bulunmadıkça Allah tarafından kendisine tahsis edilen bu güç yetiren olma, kadir olma özelliğiyle eylemi gerçekleştirmesi mümkün olmaktadır.

³⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII, s. 155.

³⁹ Yunus Cengiz, *a.g.e.*, s. 81.

⁴⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî bi’t-Teklîf*, I, s. 216.

⁴¹ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, I, s. 216.

⁴² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII, s.155.

⁴³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, V, s. 205; VI/I, s. 27.

Kudret, aynı zamanda insanın farklı tercihlerde bulunma gücünü de kapsamaktadır. Kadı, “*iyiye kadir olanın aynı tür eylemden kötüye de kadir olması gerekir*”⁴⁴ ifadesi ile bu duruma işaret etmektedir.

Kadı Abdulcebbar’ın kudreti farklı tercihlerde bulunabilme potansiyeli olarak değerlendirmesi, “çoklu eşit imkân”⁴⁵ olarak görülebilir. Çoklu eşit imkân, bir eylemi gerçekleştirme ya da gerçekleştirilmeme seçeneklerine aynı mesafede durma hâlidir. Kadı’nın bu imkânı bir potansiyel olarak değerlendirdiğini, Allah’ın fail için eylemden önce farklı hatta karşıt ihtimallere açık olarak gücü yarattığını⁴⁶ belirtmesinden anlamaktayız. Örneğin ayakta duran bir insan, hem ayakta durma, hem oturma hem uzanma hem de benzeri eylemleri yapabilme imkânına sahiptir. Ona göre Allah, eylemden önce insana farklı yönlerde açık bu imkânı vermektedir. Eş’arîlere göre Yaratıcı, insana, iradesine uygun olarak ayakta durma, uzanma, oturma ve başka eylemlerinden seçtiği her biri için eylemden önce değil, eylem anında ve ayrı ayrı güç vermektedir. Daha açık bir ifadeyle insana, oturmayı istediğinde oturma gücü, yürümeyi istediğinde yürüme gücü verilmektedir.⁴⁷

Kadı Abdulcebbar, insana eylemlerinde sorumluluk kazandırmak, farklı eylemleri gerçekleştirme imkânı yaratmak için *sıhhatu’l-fi’l* (olumlu, geçerli fiil) terimini kullanmaktadır. “*Şayet fiil sıhhatu’l-fi’l olarak değil, zorunlu (vacibi) olarak gerçekleşiyorsa bu durum, fiil sahibinin kudret sahibi olduğunu göstermez.*”⁴⁸ Kudret sahibi olmak, eylemin vuku bulması açısından zorunlu bir hâl değil bir “*imkân hâli*”dir. Bu yüzden de Kadı Abdulcebbar, kudretin ölçütünü açıklarken zorunluluğu ifade eden “vuku” kelimesini değil onaylamayı ve istenci mümkün kılan *sıhhat* kelimesini seçmiştir.

Kadı Abdulcebbar, insanın kudret sahibi, kadir/güç yetirebilen bir varlık olduğunun çok rahatlıkla gözlemlenebileceğini vurgulamaktadır. İnsanın bir şeyleri yapabildiğinin farkında olması, kadir olmanın delilidir. Ona göre insanın kudret sahibi olmasının delili şudur:

⁴⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s.129.

⁴⁵ Yunus Cengiz, *a.g.e.*, s. 68.

⁴⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muḥîṭ bi’t-Teklîf*, I, s. 216.

⁴⁷ Yunus Cengiz, *a.g.e.*, s. 68.

⁴⁸ Kadı Abdulcebbar, *Şerḥu’l-Uşûli’l-Ḥamse*, s. 151.

“İnsanın kudret sahibi olmasının delili, insanın var edici olmasının bilinmesidir. Bunun da delili insanın eylemlerinin bilgi, niyet ve dâî (itici unsur, motive) doğrultusunda gerçekleşmesidir. Bu da insanın eylemlerinin (tasarruflarının) var edicisi olduğunu gösterir. Aynı eylemin başka kişilerde mahzurlu (sakıncalı) olabileceğini düşündüğümüzde bu eylemlerin ancak insandaki bir nitelikten, ‘mana’ dan dolayı ortaya çıktığını anlarız. İşte bu özellik, kudret sahibi olmaktır.”⁴⁹

Kadı Abdulcebbar’a göre eylemin gerçekleşmesi bilgi, irade ve güç unsurlarının tümüne bağlıdır. Bu unsurlardan birisi eksik olduğunda ahlaki eylem gerçekleşmez. Eylemi ortaya çıkaran, teklifi ahlaki ve anlamlı kılan bunların tamamıdır(‘ala’l-cümle).⁵⁰

Kadı’ya göre kudret insanın bir organı ile değil tüm bedeni ile ilgili bir niteliktir. Gerekli gücü ayrı ayrı organlarda kabul etmek, eyleme *yönlendirici nedenler* (devâi‘) ile eylemden *sakındırıcı nedenlerin* (sâvârîf) aynı anda etkili olmasını gerektirir.⁵¹ Birbirinden bağımsız *yönlendirici nedenlerin* (devâi‘) olması aynı anda birbirinden bağımsız eylemlerin olması anlamına gelmektedir.⁵²

Kadı Abdulcebbar, eylemin kudret ile ilişkisini açıklarken eylemin sebebi olarak kudreti değil kadir olmayı görmektedir. Kadı, aynı şekilde insanın uzuvlarını da eylemin sebebi olarak görmemektedir. Kadı’nın şu ifadeleri düşüncesini özetlemektedir:

“İnsan eyleminin tek öznesidir. Eylem için tek bir güç yetiren tek bir isteyen vardır. Her bir eylem tek bir irade ve bilgi, duyum ve aracı aletlere göre gerçekleşmektedir. Bundan dolayı da insan ya yergiyi ya da övgüyü hak etmektedir. O yüzden insanın her bir parçası için eyleyendir diyemeyiz. Eylem bir bütün olarak insandan sadır olmaktadır.”⁵³

⁴⁹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muḥîṭ bi’t-Teklîf*, I, s. 360; Semih Duaym, *Mevsu’âtu Mustalahati’l-Eş’arî ve’l-Qâdî Abdulcebbar*, Mektebetu Lübnân, Beyrût, 2002, s. 497.

⁵⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, IX, s. 15, 132.

⁵¹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu’l-Uşûli’l-Ḥamse*, s. 153.

⁵² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, IX, s. 87; Yunus Cengiz, *a.g.e.*, s. 72.

⁵³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII, s. 155.

Bu pasajdaki temel kaygı, bir güç yetiren olarak insana eylemlerini özgür irade ve bilgisine göre gerçekleştirme imkânı tanımak ve eylemi bir bütün olarak öznesine has kılarak dini ve ahlaki sorumluluk yüklemektir.

Bir hareketin *eylem* sayılmasının temel koşulu, eylemde bulunanın kudret sahibi olmasıdır. Kudret sahibi olmak, hareketlerimizin değişken olmasını sağlayan vasıftır.⁵⁴ Bir eylemi sahip olduğumuz bu nitelikten dolayı yapmaya muktedir olabiliyoruz. Kadı Abdulcebbar, ısrarla bilginin ve gücün değil, bilen-özne ve güç yetiren olmanın eylem üzerinde etkili olduğundan söz etmektedir.⁵⁵ Eylemin asıl belirleyeni eylem sahibindeki bilgi ve güçtür.

Kadı Abdulcebbar, insanın eylemlerde bulunması konusunda Eş'arileri ciddi bir biçimde eleştirmektedir. O, teklife konu olan hususların Allah'ın irade ve kudreti ile gerçekleştiğini iddia etmekle Eş'arilerin teklifi geçersiz kıldıklarını belirtmektedir. Eğer onların iddiaları doğru ise, eylemlerin sevap ve ceza, övgü ve yergi gerekçeleri de ortadan kalkmaktadır.⁵⁶ Şayet insanların eylemleri Allah tarafından gerçekleştiriliyorsa, bu durumda Allah'ın peygamberler gönderip insanları iman ve itaate davet etmesinin bir anlamı yoktur.⁵⁷ Bu Allah açısından bir tutarsızlık olurdu. Kadı Abdulcebbar, insan ile Allah'ın eylemlerini birbirlerinden ayırmanın aslında çok basit olduğunu şu şekilde izah etmektedir:

Kadı, “Siz kulların eylemlerini Allah'ın yaratmadığını mı söylüyorsunuz? sorusuna,

“Evet, hatta bu eylemler kullar tarafından meydana getirilmiştir ve hâdistir. Buna delil, eylemlerin insanların kasti, bilgisi ve kudretleri miktarınca vukû bulmasıdır. Nitekim birisi bina yapmak istediği zaman yazı yazmak vukû bulmaz” şeklinde cevap vermektedir.⁵⁸

Kadı Abdulcebbar, insanların gerçekleştirmiş oldukları eylemlerin sadece insanla ilgili olduğunu, eylemlerin yaratılmasını Allah ile ilişkilendirmenin doğru olmadığını, zira bir eylemin iki öznesinin olamayacağını açıklıkla ifade etmektedir:

⁵⁴ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İmamse*, s. 121.

⁵⁵ Bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muhîr bi't-Teklîf*, I, s. 360.

⁵⁶ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İmamse*, s. 370-371, Saruhan, s.217.

⁵⁷ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 334-335, Mustafa Sait Yazıcıoğlu, “Fiil” md. *DİA*. C.13. s.61.

⁵⁸ Kadı Abdulcebbar, *Mu'tezile'de Din Usulu*, Çev.: Murat Memiş, İz Yayıncılık, 2007, s. 86.

“Birisi çıkıp bize, siz Allah’tan başkasını gerçek fail olarak mı vasıflandırıyorsunuz? diye soracak olursa, ona “evet” deriz”⁵⁹ demektedir.

Mutezilî düşünürlerinin insan eylemlerinin Allah tarafından yaratılmadığını kabul etmemelerinin temelinde, “yaratma” kelimesine yükledikleri anlam yatmaktadır. Onlara göre yaratma; “yoktan var etme, örneksiz yaratma, ortaya çıkarma” anlamlarından ziyade, insan merkezli “yapma, yerine getirme, bir plan ve takdire uygun hareket etme” anlamlarına gelmektedir.⁶⁰ Kadı Abdulcebbar, Kuran-ı Kerim’de Allah dışında başka varlıkların da yaratma eylemini gerçekleştirebileceklerini gösteren pek çok delil olduğunu ifade etmekte ve bunlardan bir kaçını örnek vermektedir.

“...Yoksa Allah'a, O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma ile Allah'ın yaratması onlara göre birbirine mi benzedi?”⁶¹

Kadı, ayette geçen **كَلَفَهُ** ifadesinden Allah’ın yarattığı gibi, Allahtan başkasına da yaratma imkânı verdiğinin anlaşıldığını, bu imkânın da bizzat Allah tarafından verilmiş olmasından dolayı O’na ortak koşma olarak görülemeyeceğini belirtmektedir.⁶² *Halk* kavramı yoktan yaratma ve var etme değil, planlama ve gerçekleştirme anlamında da kullanılmaktadır.⁶³

Yazıcıoğlu, insanın sorumluluğu hususunda Mutezile’nin daha kolay ve daha tutarlı bir yol izlediğini, Ehlisünnet ekolünün savunduğu tezi sahiplenmenin zor olduğunu belirtmektedir. Ehlisünnet, bir taraftan Allah’ın mutlak kudretini ortaya koyma gayretini gösterirken, diğer taraftan insanın eylemlerindeki özgürlüğüne bir hâlel getirmeme ikilemi arasında sıkışmıştır.⁶⁴

⁵⁹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XX/II, s. 189; Ali Mufid Saruhan, *a.g.e.*, s. 217.

⁶⁰ Mufid Selim Saruhan, *a.g.e.*, s. 217.

⁶¹ Rad Suresi, 13/16.

⁶² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII, s. 163 ; *Şerhu Uşûli'l-Hamse*, s. 379 ; M. Sait Yazıcıoğlu, *a.g.e.*, s. 126. Kadı, bu ayetin dışında başka ayetlere de referansta bulunmaktadır. Bunlar; ... *asılsız sözler uyduruyorsunuz*....(Ankebut, 29/17);*Yapıp yaratanların en güzeli olan Allah pek yücedir.* (Mü’minün, 23/14); ...*Çamurdan bir kuş yapıyordun da*... (Maide, 5/110); ...*Allah’tan başka size yerden ve gökten rızık verecek bir yaratıcı var mı?*.... (Fatır, 35/3); *Yaratan hiç yaratmayan gibi olur mu?*... (Nahl, 16/17);

⁶³ Metin Özdemir, *a.g.e.*, s. 224-227. Özdemir, Mutezilenin bu konuda çok haksız eleştirilere maruz kaldığını ifade etmektedir.

⁶⁴ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *a.g.e.*, s. 111.

Gücün (istitâ't) insanın fiilinden önce mi sonra mı olduğu tartışması, kudret meselesinin önemli bir parçasını teşkil etmiştir. Mutezile, insanın fiilini gerçekleştirme eyleminden önce güce, kudrete sahip olduğunu ifade etmekte ve buna çeşitli ayetler ile delil getirmektedir.⁶⁵ Hac ayeti⁶⁶ olarak kabul edilen Ali İmran suresinin 97. ayetinde, eylem gerçekleşmeden önce gücün varlığından bahsedilmekte olduğuna işaret edilerek kudretin eylemle birlikte yaratıldığını ifade eden Eşîarî anlayışa karşı çıkmaktadır. Mutezileye göre insanın kudreti vardır ve bu kudretle nevi ve cinsleri, ilim, cehalet, irade, kerahet ve nazarı yaratır. İnsanın yaratma gücünün yeterli gelmediğini de kabul eden Mutezile, bunu ilim, alet ve açık delil yokluğuna bağlamaktadır.⁶⁷ Ehlisünnet'e göre Allah, fiilin vuku bulacağı sırada insanda bir kudret var eder. Ehlisünnet kudreti araz olarak telakki ettiğinden, her fiile ilişkin kudretin yeniden yaratıldığı düşüncesindedir. Mutezile ise kudretin araz olduğunu kabul ederken, arazların da sürekli olabileceğini ileri sürmektedir.⁶⁸

Kadı Abdulcebbar'ın kudret anlayışı, onun ahlak teorisinin şekillenmesinde çok önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü teklifin ancak insanın sahip olduğu kudret ile gerçekleştirilebileceğinin farkındadır. Bu nedenle kudreti iyiyi ya da kötüyü eşit olarak yapabilme imkânı, bir potansiyel, çoklu eşit imkân olarak nitelemekle ahlak teorisine makul dayanaklar bulmaktadır.

Teklifi Mâ Lâ Yutâk: Ahlaki Açmaz:

Teklifi mâ lâ yutâk; güç yetirilemeyen şeyin teklif edilmesi anlamındadır. Kadı Abdulcebbar bu kavramı adalet konusu bağlamında ele almaktadır.⁶⁹ İmkân dâhilinde olmayan bir eylemin gerçekleştirilmesini talep etmenin hiçbir aklî izahı yoktur. Teklifin bizzat kendisinin ifa edilebilir nitelikte olması, hem dinî referansların (sem') hem de aklın gerekli gördüğü bir özelliktir. Allah'ın gücünün

⁶⁵ Bu ayetlerden bazıları şunlardır. "Kızlardan biri, "Babacığım, onu ücretle tut. Her hâlde ücretle tuttuklarının en hayırlısı, güçlü ve güvenilir olan bu adam olacaktır" dedi." Kasas Süresi, 28/26; Cinlerden bir ifrit, "Sen yerinden kalkmadan ben onu sana getiririm ve şüphesiz ben, buna güç yetirecek güvenilir biriyim" dedi. Neml Süresi, 27/39; Bunların yanında Tevbe, 9/42; Ali İmran, 3/102; Teğabun, 64/16; Kehf, 18/67. Ayrıca bkz. M. Sait Yazıcıoğlu, *a.g.e.*, s. 73.

⁶⁶ ... yoluna gücü yetenlerin o evi haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır... (Ali İmran, 3/97)

⁶⁷ Şerafeddin Gölcük, *Bâkallânî ve İnsanın Fiilleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, s. 151.

⁶⁸ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *a.g.e.*, s. 82.

⁶⁹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İmame*, s. 390.

yetmeyeceği bir kimseye teklifte bulunması ilahi bildiriye aykırıdır. Allah, bu durumun teklife konu edilemeyeceğini ilahi mesajında da ifade etmiştir.⁷⁰

“Güç yetirilemeyen şeyin teklifi” (teklifi mâ lâ yutâk) ile ilgili İslam Kelam ekolleri arasında iki temel yaklaşımdan bahsedilebilir. Bu yaklaşımlardan biri Eş‘arî diğeri ise Mâturidî-Mutezilî görüştür.⁷¹

Eş‘arî kelimcılar bu konuda farklı görüşler benimsemelerine karşın genel olarak, “güç yetirilemeyen şeyin teklifi”ni mümkün görmüşlerdir. Başka bir deyişle, onlara göre Allah’ın, insanı gücünün yetmediği bir şey ile mükellef tutması dinî ahlaki açıdan bir sıkıntı doğurmamaktadır. Bununla birlikte, Eş‘arîler “güç yetirilemeyen şeyin teklifi”nin şeriatta vaki olmadığı görüşündedirler. İbn Fûrek’e göre Eş‘arî, konuyla ilgili düşüncelerini şu cümlelerle ifade etmiştir:

*“Allah aciz bir kimseyi yükümlü kılabilir. Böyle bir kimseyi yükümlü kılmak Allah için kötü (kabih) değildir. Bununla birlikte Allah, böyle bir teklifte bulunmamıştır; şeriatta böyle bir teklif yoktur”.*⁷²

İkinci yaklaşım olan Mâturidî-Mutezilî görüşe göre “güç yetirilemeyen şeyin teklifi”nin teklife konu olması ahlaken doğru değildir. Mâturidî ve Mutezilî bakış açısının bu hususta vardıkları sonuç aynı olsa da, görüşlerinin dayanak noktaları farklılık içermektedir. Mutezile’ye göre “güç yetirilemeyen şeyin teklifi”, Allah açısından çirkin/kabih olduğu için mümkün ve ahlaken doğru değildir. Mâturidîlere göre ise “güç yetirilemeyen şeyin teklifi”nin ahlaken doğru olmamasının nedeni, bunun Allah’ın ilmine, hikmetine, adaletine ve kemâline aykırı olmasıdır. Eş‘arîlere ve Maturidîlere göre Mutezilenin bu gerekçesi Allah’ın kudretini sınırlamak anlamına gelmektedir.⁷³

⁷⁰ Bkz. Bakara, 2/286. Abdullah Draz, Teklifi mâ lâ yutâk konusunda Mutezile’nin Kuran’ın metnine tamamen uyduklarını ve onların görüşlerini paylaşmaktadır. Bkz. *a.g.e.*, s.60.

⁷¹ Abdurrahim Kozalı, bu ayrımı üç olarak vermektedir. Bu iki görüşe ilaveten, “muḥâl li aynihî-muḥâl li gayrihî” ayrımı yapan üçüncü bir yaklaşımdan bahsetmektedir. Bu görüş, Eş‘arî usûlcü Âmidî tarafından dile getirilmiştir. Bu görüş, kudret-i ilâhiye ile irade özgürlüğü arasındaki dengeye dair kaygının ürünü olarak değerlendirilebilir. Bu görüşe göre, kulların iki zıt şeyin aynı anda bir arada olması gibi bizzat (*li aynihî*) muḥâl olan bir şeyle yükümlü tutulmaları imkânsızdır. Buna karşın *li gayrihî* (Âmidî’nin ifadesiyle *nisbî* olarak) muḥâl olan bir şeyle yükümlü tutmak ise caizdir”. Bkz. *a.g.m.*, s. , 261- 265.

⁷² Abdurrahim Kozalı, *a.g.m.*, s. 261.

⁷³ Abdurrahim Kozalı, *a.g.m.*, s. 263.

B. YÜKÜMLÜLÜĞÜN BİLGİ TEMELİ

Fukaha ve kelimciler, iyiliği ve kötülüğü bilme yeteneğine ve niteliğine sahip olmayan kişinin teklife muhatap olmadığı görüşünde uzlaşırlar. Mutezile'ye göre insanın yükümlü tutulması, eşyada ve fiilde var olan iyilik ve kötülük, güzellik ve çirkinliğin bilinmesi ile mümkündür. İnsanın belli bir sorumluluk altına girmesi, göklerin ve yerlerin kaçındığı emaneti yüklenme sorumluluğunu kabul etmesi ancak Allah'ın kendisinden yeryüzünde gerçekleştirmesini beklediği sorumlulukların neler olduğunu bilmesi ile mümkün olabilir. Allah'ın mükellef tuttuğu insanın ilahi muradı bilmesinin olanaklı olmaması düşünülemez. Mutezile ekolü, sadece kendisine vahiy gönderilen toplumların değil, kendisine vahiy gönderilmeyen toplumların da iyilik ve kötülük bilgisine sahip olduklarına dikkat çekmektedir. Onlara göre, insan aklı ahlaki iyilik ve kötülük hususunda “değer”lendirme yapma bilgi ve potansiyeline sahiptir. Bu anlayış, Şems suresi⁷⁴ ile uyum içerisindedir.

Teklifi makul/ahlaki kılmak için insanın sahip olması gereken donanımın başında bilgi gelmektedir. Neden hesaba çekileceğini bilmeyen birisini sınamak doğru değildir. Allah bunun aklı gerekçelerini hazırlamak için insanı akıl ve vahiy ile desteklemiştir. İsmail R. Faruki, Allah'ın insanı tek başına ilahi iradeyi keşfetmesini mümkün kılacak derecede mükemmel olarak yarattığına ve onu duyularla, akıl ve anlayışla, sezgiyle bezediğine işaret etmektedir.⁷⁵

Sorumluluk anlayışı, değerlerin algılanışı, bunların gerekleri ve uygun bir düzen içerisinde yapılması şart olan eylemlerden kaynaklanır.⁷⁶ Genelde Mutezile

⁷⁴ Şems, 91/7-15; Şems suresi, bir insanın ahlaki erdemleri ve kötülükleri bilme ve gerçekleştirme kudretine sahip olarak yaratıldığını ve var olan bu potansiyelini hangi yönde kullandığına bağlı olarak ödül ve ceza ile karşılaşacağını açık bir şekilde göstermektedir. Daha fazla ayrıntı için bkz. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, Şems suresinin 4,5,6 ve 7. dipnotları, s. 1273-1274, İşaret Yayınları, İstanbul, 1997. ; Abdullah Draz, Ahlaki kanunların adeta bize nakşolunduğunu, onları bulup çıkarmamız için sadece tabii melekelerimizi kullanmamızın yeterli olduğunu belirtir. Bunun için aklımıza danışmak, kalbimizi yoklamak ve uygun sevki tabilerimizi takip etmenin yeterli görür. Abdullah Draz, insanın sadece tabii ışıklara (kendisinde mündemiç bulunan ahlaki kanunlar) emanet edilmemesini de, insanların Allah'a karşı çıkarabilecekleri bir delilleri olmasın diye açıklamaktadır. Bkz. *a.g.e.*, s. 124-125.

⁷⁵ İsmail R. Faruki, *Tevhid*, s.17; Abdullah Draz, sorumluluğun ikinci şartı olarak insanın yükümlü tutulmadan önce bilgilendirilmesini, Kuran'ın gerekli gördüğünü belirtir. Buna kanunun bilinmesi prensibi demektir. Bkz. *a.g.e.*, s. 124.

⁷⁶ İsmail R. Faruki, *a.g.e.*, s.121.

ekolü, özelde Kadı Abdulcebbar, insanın ahlaki sorumluluklarını gereklerine uygun olarak yerine getirebilmesinin ancak, o eylemin iyi ya da kötü olduğunu bilmesi ile mümkün olabileceğini ileri sürmektedir. Kadı, bir eylemin güzel olduğunun bilinmesini insanı o eylemi yapmaya sevk eden; bir eylemin kötü olduğunun bilinmesini ise, insanı o eylemi işlemekten alıkoyan bir unsur olarak görmektedir.⁷⁷ Başka bir ifadeyle eylemin içinde bulunduğu durum ve doğurduğu sonuç göz önüne alındığında, eyleme ilişkin insan zihninde oluşan (iyi ya da kötü) bilgisi, eylemin gerçekleştirilip gerçekleştirilmemesinde başat rol oynadığını söyleyebiliriz.

Kadı Abdulcebbar, insanın iradi bir eylemi gerçekleştirmesini, yani ihtiyarda bulunmasını da bilgi ile ilişkilendirmektedir. İnsan, çevresindeki olasılıklardan birini tercih ederken bir bilgiye dayanmak durumundadır. Ancak o zaman gerçekleştirdiği eylem anlam kazanır. İnsanın tercihleri fayda veya zarar, güzel veya çirkin ekseninde belirlenecek; insan, kendi yararına olanları tercih ederken, yararına olmayan eylemlerden de kaçınmaya çalışacaktır. Bu nedenle insanın eylemlerinde iyi ya da kötüyü, doğru ya da yanlış ayırt edebilmesi için neyin faydalı neyin zararlı olduğunu bilmesi gerekir. Kadı, bunu şöyle ifade etmektedir:

“Biz bir fiilin kötü olduğunu ve o fiile ihtiyacımızın olmadığını bilirse onu seçmeyiz. Tıpkı bizi öldürecek ve acı verecek şeyleri seçmeyeceğimiz gibi.”⁷⁸

İnsan eylemlerinin ahlaki bir zemine dayanmasının en önemli unsurlarından biri bilgidir. Bilgi, gerçekleşen eylemin tercih edilmesinde ahlaki bir dayanak oluşturur. Kadı’ya göre insanın değer ifade eden (muhkem) bir eylemde bulunabilmesi için bilgi şarttır.⁷⁹ Bu, insanın teklife muhatap olmasının doğal sonucudur. Teklif, mükellefin bilgisi dâhilinde olursa anlam kazanır ve ahlaki olur. Allah, kendisine neyin faydalı, neyin zararlı olduğunu idrak edemeyen, yaşamış olduğu çevrenin doğal şartlarını bilmeyen bir insanı teklife muhatap kılmamıştır. Kadı Abdulcebbar’ın teklifin aklî ve ahlaki şartı olarak kabul ettiği bilgi, tek başına yeterli değildir. Ona göre bilginin yanı sıra irade ve kudret de gereklidir.

⁷⁷ Metin Özdemir, *a.g.e.*, s. 294.

⁷⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s.185.

⁷⁹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 286.

1. Ahlaki Eylemin Zorunlu ve Objektif Kaynağı Olarak Akıl/Nazar: “Kemalü’l-‘Aql, Bilgi”

Bilgi, bütün din ve felsefelerde tartışılmaz bir değer ifade etmesine rağmen, tanımı, elde edilme yöntemi ve doğurduğu sonuçlar açısından farklı bir nitelemeye, sınıflamaya ve değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Bu çalışmada bilgi hakkında çok kapsamlı bir değerlendirme yapılmayacak, bilginin eylemle ilişkisi, ahlaki değeri gibi hususlara değinilecektir. Bilginin eyleme dayanak oluşu açıklanacak ve böylece ahlaki eylemin bilgi ile ilişkisi ortaya konacaktır.

Amacımız, bilgiyi kapsamlı bir şekilde tanımlamak, kelamcılarının bilgiyi tarif ederken hangi kavramları kullandığını belirlemek, bilgi üzerine farklı görüş ve düşünceleri araştırıp incelemek değildir. Kelamcılarının, özellikle Kadı Abdulcebbar’ın bilgiyi tarif edişinden hareketle ona yüklediği işlev ve bu işlevin ahlak açısından değeri tespit edilmeye çalışılacaktır. Başka bir ifadeyle amaç, eylem ile bilgi arasındaki ilişkinin ahlaki değerini belirleme gayretinde olmaktır. Ahlak felsefesi açısından önemli olan, bilginin eylemi gerektirip gerektirmediği ve insan bilgisinin bir eylemi tüm yönleri ile bilmek için ne derece yeterli olduğu sorunudur. Burada Kelam ilminde, özellikle Mutezilî düşüncede, bilgi hakkında özet bir bilgi sunulduktan sonra Kadı Abdulcebbar’ın bilgi anlayışının ahlak düşüncesindeki yeri tespit edilmeye çalışılacaktır. Akıl ve nazar kavramlarının etimolojik ve epistemolojik değerinden ziyade, bu kavramların ahlaki değeri bilme ve bu değeri gerçekleştirme konusundaki rolü ele alınacaktır. İnsanı teklife muhatap kılan en temel ön koşulun akıl olduğu hususunda İslam kelamında var olan uzlaşma, aklın epistemik değeri belirleme ve gerçekleştirmesi hususunda sağlanmamıştır. Yine de akıl ve nazar kavramının Kelamda ifade ettiği değer, Kadı Abdulcebbar’ın düşüncesinde bu kavramların tanımlanışı ve düşünce sistemini oluştururken Kadı’nın bunlardan yararlanış biçimi hakkında bilgi vermek, bu kavramların ahlaki değeri ve eylemi bilme hususundaki rolünü de ortaya koymada bir katkı sağlayacaktır.

Eşyanın algılanmasına ve sosyal ilişkilerde gerekli düzenlemelerin yapılmasına temel teşkil eden akıl, ahlaka ilişkin bilgiye de temel oluşturmaktadır. Ahlaki bağlamda aklın görevi, insana iyiyi ve kötüyü birbirinden ayırt etmesinde,

hakikati ve adaleti tercih etmesinde rehber olmaktır. İyiyi ve kötüyü kavrama yetisine sahip olan insan, bu güç (akıl, bilgi) ile aynı zamanda ahlaki değerleri bilme imkânına da sahip olur.

Aklı ahlakın temeli olarak gören Farabi, onu bir düşünme gücü (el- kuvvetü'l- fikriyye) olarak tanımlamaktadır. Farabi'ye göre insan, düşünme gücü ile ilim ve sanatları elde etmekte, eylemin ahlaki değerini bilmekte, iyi ve kötüyü birbirinden ayırt etmektedir. Aynı şekilde akıl ile yapması ve yapmaması gerekenleri anlamakta, yararlı ve zararlıyı, lezzet ya da acı veren şeyleri de onunla kavramaktadır.⁸⁰

Mutezilî düşünürler aklın tanımı konusunda aralarında bir fikir birliği tesis edememişlerdir. Son dönem Mutezilî düşünürler ile ilk dönem Mutezilî düşünürler akla farklı anlamlar yüklemektedirler. Mutezilî düşünürler arasındaki bu görüş ayrılığı aklın mahluk/yaratılmış olup olmadığı konusunda odaklanmaktadır. Örneğin, ilk dönem Mutezilî düşünürler, Aristo'nun "*akıl kuvvettir*"⁸¹ görüşünü benimserken, Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve Kadı Abdulcebbar (ö. 415/1025) gibi son dönem Mutezilî düşünürler ise Aristo'nun bu yaklaşımını reddetmişlerdir. Son dönem Mutezilî düşünürler, Aristo'nun akıl anlayışı ile adil ve hakîm olan Allah inancını bağdaştırmayı mümkün görmemişlerdir. Onlar, akli kuvvet olarak benimseyen ilk dönem Mutezili düşünürlerin akıl anlayışlarından uzaklaşarak akıl konusunda Kuran ve sünnetin ruhuna uygun düşecek şekilde bir bakış açısı geliştirmişlerdir. Her ne kadar onlar, Aristo'nun akla yüklediği anlayışı reddetmişlerse de, bu onların akli yöntemi yadsıdıkları anlamına gelmez. Onların karşı çıktığı asıl husus, aklın kutsanmasıdır. Çünkü bizatihi akıl bir kuvvet değildir. Akıl, Allah'ın kudretiyle güç yetirir. Bu kudret ise, aklın kendisiyle birlikte bütün bilgileri de yaratanın kudretidir. Son dönem Mutezilî düşünürlere göre akıl, mükellef olduğumuz şeyleri yerine getirmeye imkân tanımaktadır.⁸² Zira akıl yaratılmıştır.⁸³ Etkinlik alanı sınırlı ve sonlu olan, verileri ve sonuçları her zaman tartışılmaya açık olan bir şeye gereğinden fazla güvenmek, akıldışlılıktır. O hâlde akıl ne için yaratılmışsa, onu bilmeye elverişli kılınmalıdır. Son dönem Mutezile ekolünün

⁸⁰ Hasan Ocak, *İslam Felsefesinde İnsanın Özgürlüğü Problemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya, 2009, s. 68.

⁸¹ Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *DİA*, İstanbul, 1989, c. 2. s. 238-240.

⁸² Mehri Hasan Ebû Sa'de, *el-İtticâhü'l- 'Aklî fî Müşkileti'l-Ma'rifeti 'nde'l-Mu'tezile*, Kahire, 1993, s. 80.

⁸³ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İmamse*, s. 90; *el-Muhît bi't-Teklîf*, I, s. 347.

marifetle akli birleştirmeye dayalı yeni nazariyeleri, bilgi teorilerinin oluşumuna katkı sağlamıştır.⁸⁴ Böylece onlara göre akıl, insanın yapmakla sorumlu olduğu şeyleri yerine getirmeye olanak tanıyan bilgilerin toplamından/birikiminden ibarettir.⁸⁵ Son dönem Mutezilî düşünürler, akli zorunlu ve bağımsız bir kudret olarak gören Aristo'nun bu düşüncesinde haklı olması durumunda, bu düşüncenin insanı, güç yetirilemeyen şeyle sorumlu tutulmaya kadar götürebileceğini ifade etmişlerdir. Bundan dolayı bu düşünürler, akli kudretle eşdeğer gören seleflerinin aksine, akli bilgidен ibaret saymışlardır.⁸⁶

Ebu'l-Huzeyl, akli bir güç olarak nitelemektedir. Ona göre akıl, “insanın onunla kendisini canlı cansız diğer varlıklardan ayıran zorunlu bilgi ve nazari bilgilerin öğrenilmesini sağlayan güç”tür. Bu güç sayesinde insan hem kendi varlığının şuuruna varır, hem de nesneler dünyası hakkında doğru bilgi edinir.⁸⁷

Kadı Abdulcebbar'ın akıl tanımı bu tanımlardan çok farklıdır. O, akli “*insanın nazar ve istidlâlde bulunmasını ve yaptığı fiillerden sorumlu tutulmasını mümkün kılan belli bilgilerin (ulûmun mahsûsatün) toplamından ibarettir*” şeklinde tanımlar. O, aklın ontolojik bir varlığı olmadığını benimser ve akli, *cevher*, *âlet*, *his* ve *kuvvet* olarak tanımlayanlara da karşı çıkar. Kendi tanımının gerekçesini de şöyle anlatır: Belli/özel bilgiler insanlarda (süreç açısından) ne zaman bulunursa, bunun dışındaki bilgiler bulunmasa bile bu kişiye akıllı denir. Belli bilgiler bulunmasa da diğer bilgiler bulunsan (kişi) akıllı olmaz. Bundan da anlıyoruz ki, belli bilgilerin toplamı, diğer bilgiler olmaksızın akıldır. Biz bu yöntemle, ifade değişmiş olsa bile, manalar arasındaki ayrılığı, zıtlığı ve birliği bilebiliriz.⁸⁸ Kadı'ya göre insan, akli yönden olgunlaştıkça eş-zamanlı olarak bilgi yönünden de olgunlaşmaktadır. *Müktesep akıl*, zaman içinde kazanılan bir durumdur. Mutezile ekolünün düşünsel mirasında bilgi, akli olgunluk ve sorumluluk yüklenme arasındaki ilişkiye dayanır. Hatta dinî sorumluluk, bilgi-akıl korelasyonuna yüklenen anlamlarla anlaşılabilir.

⁸⁴ Kadı Abdulcebbar, ilim ve marifet arasında bir ayırım gözetmez. Ona göre, her ikisi de ‘nazar’ neticesinde doğmuş olup, aynı anlama gelmektedir. Bkz. *el-Muğnî*, XII, s. 6 ; İlyas Çelebi, *Akılçılık ve Kadı Abdulcebbar*, s. 227.

⁸⁵ Mehri Hasan Ebû Sa'de, *el-İtticâhü'l-Aklî*, s. 313.

⁸⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 377.

⁸⁷ Eş'arî, *Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, s. 154; Hasan Ocak, *a.g.e.*, s. 71.

⁸⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 375.; Şaban Ali Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, s. 194; Abdulgaffar Aslan, *a.g.m.*, s.130.

Kadı'nın akıl tanımı, teklif için geçerli bir tanım niteliği taşımaktadır.⁸⁹ Kadı Abdulcebbar'a göre akıl bir güç, bir potansiyel, bir yeti değil, bir bilgi birikiminden ibarettir ve zamanla kazanılır. İnsan bu birikim ile nazarı gerçekleştirir. Yükümlü olduğu şeyleri düşünüp akıl yürütür. Kadı, akli mükellef kavramından ayırmaz. Mükellef olan kişi, sorumlu bir hayatı amaç edinen ve bu gayeye uygun olarak bir yaşam pratiği geliştiren insandır. İşte aklın, insanın sahip olduğu "bilgilerin toplamı" şeklindeki nitelemesi, yükümlülüklerin bilinmesi ve değerlendirilmesi açısından önem taşımaktadır.

Mutezile aklın, *teklîfi mâ lâ yutâkı*, yani Allah'ın yaratıklarına taşıyamayacağı yükü yükleyebileceği iddiasını reddedeceği görüşünü savunmuştur. Bunun aksi, Allah'ın fiilleri hakkında düşünülemez. O'nun fiillerinde bir hikmet ve amaç vardır. Hatta Mutezile'ye göre bütün bilgi nesneleri akılla değerlendirilir ve gerekli güçlerini akli kavrayıştan alırlar. Vahiy de buna dâhildir.

Kadı Abdulcebbar, ahlak bilgisinde akıl ve vahyi iki temel bilgi kaynağı olarak kabul etmekte, ancak yükümlülüğü, vahye (*sem'iyat*) değil, akla dayandırmaktadır.⁹⁰ Mutezilî düşünürler, dil bilgisi kurallarından ve tecrübe edilen olgulardan faydalanarak sık sık akıl yürütmelerde bulunmaktadırlar. Kadı Abdulcebbar'ın eserlerinde de ciddi dil bilgisi tahlillerine rastlanmaktadır.⁹¹ Düşünürümüz, dilsel tahlillere önem vererek somut ve reel bir alandan hareketle rasyonel bir düşüncenin temellerini hazırlamak istemektedir. Kadı'nın akla verdiği önem, lafız ile mana, muhkem ile müteşabih ayetler arasındaki ilişkinin anlaşılmasında ve te'vilin sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesinde de açık bir şekilde görülmektedir.⁹²

Mutezile, insanı sahip olduğu akıldan dolayı nakil gelmeden de şu hususlarda yükümlü tutar, bunları bilmeyi ve gereğini yapmayı insana zorunlu (*vacip*) görür. Zorunlu görülen konuların başında "Allah'ı bilmek" (*el-ma'rifetu billahi vacibetün*)

⁸⁹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 375.

⁹⁰ George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 129-130; Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 151.

⁹¹ İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s. 64. Özellikle el-Muğnî'nin 17. cildi olan "*Şer'ıyyat*" kitabının ilk bölümleri bir dil felsefesi hüviyetindedir.

⁹² Sabri Yılmaz, *Kelamda Te'vil Sorunu*, s. 25-51. Kadı Abdulcebbar'ın isimlerin, başka bir ifade ile kavramların tevfiği değil, insanların söz üzerindeki uzlaşması (*muvâda'*), lafız ile mana, isim ile müsemma arasındaki anlam uyuşmasının toplumdaki ontolojik gerçekliği ile açıklaması ve söz sahibinin maksadının karşılık bulup-bulmadığı ile anlamaya çalışması vahyin anlaşılması ve dil felsefesi açısından dikkat edilecek bir ayrımdır.

gelmektedir. Hatta nazar ile Allah'ı bilmek ilk aklî vacibattandır.⁹³ Bunun yanında nimete şükretmek, emaneti geri vermek de aklî vacibattandır.⁹⁴ İyilik ve kötülük bilgisinin akla yerleştirilmiş olmasından dolayı, iyiyi yapmak ve kötüye engel olmak ve ondan çekinmek de kullarına vaciptir.⁹⁵ İnsan, Allah'ın mücehhez kıldığı akıl yetisi ile nazar ve istidlali gerçekleştirerek yükümlülük kapsamına girecek -şer'i konular, ibadetler hariç- temel sorumlulukları, hayata dair genel doğru ve yanlışları, adaleti ve zulmü, iyiyi ve kötüyü bilme potansiyeline sahiptir. Sahip olmuş olduğu bu potansiyel sayesinde insan zihni kategorik olarak iyi ve kötü hakkında bir yargıya varmaktadır. Kadı Abdulcebbar'a göre insan, zulmün ve yalanın çirkin bir şey olduğunu, Allah'ı bilmenin, nimet verene şükretmenin, emaneti iade etmenin, borcu ödemenin iyi bir şey olduğunu doğrudan bilebilir.

Akıl, hiçbir ayırım yapılmaksızın beşerin tümüne verilen bir hibedir. Dolayısıyla akıl, ilâhî teklifin temelidir. Kadı'ya göre akıl, Allah'ın mükellefte yarattığı zorunlu bilgilerin toplamıdır. Zorunlu bilgiler insanlardan ayrılmayan ve taallukundan şüphe edilmeyen bilgilerdir. Bu bilgiler, insanın, kendisiyle bilgiye ulaşmada güç yetirdiği esaslardır. Bu bilgi, deliller üzerinde tefekkür ve nazar yoluyla elde edilir. Bu şekilde akla sahip olan kimse mükellef olma kudretini kazanmış, demektir.

Mutezile, klasik kelamcılardan farklı olarak aklın potansiyel olarak bütün insanlarda eşit olduğunu kabul etmiş, akılların farklı olduğunu kabul etmemiştir. Batı medeniyetinin öncüsü kabul edilen ve Mutezili düşünürlerden yaklaşık altı yedi asır sonra yaşayan Fransız filozof Rene Descartes'in, "aklın tüm insanlarda Allah tarafından eşit bir şekilde dağıtıldığına" ilişkin görüşleri, Mutezile'nin görüşleri ile paralellik arz etmektedir. Ehli-sünnet ise, akılların birbirinden farklı olarak Allah tarafından insanlara verilen bir lütuf olduğunu, Peygamberin, velilerin ve sıradan insanların akıllarının bir olduğunu savunmanın mümkün olmadığını söyleyerek Mutezileyi eleştirmiştir.⁹⁶

⁹³ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 230 vd.; *Şerhu'l-Uşûli'l-İlmîye*, s. 64,75;

⁹⁴ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu Uşûli'l-İlmîye*, s. 70.

⁹⁵ Fethi Kerim Kazanç, *a.g.e.*, s. 84.

⁹⁶ Fethi Kerim Kazanç, *a.g.e.*, s. 89. İslam düşüncesinde, herkeste müşterek olarak bulunan potansiyel akıl (garizi akıl) ile insanların duyu ve tecrübeleri ile zenginleştirilen (mustafad akıl) şeklinde iki tür akıl düşüncesi vardır. Kanaatimizce potansiyel olarak insanda var ve eşit olan akli insanların ona

Ramazan Altıntaş, “Mutezile’de Akıl Anlayışı” adlı makalesinin sonuç kısmında şu değerlendirmeyi yapar. “Mutezile’de akıl, ontolojik anlamdan ziyâde, epistemolojik açıdan bir değer hükmü ortaya koyma bakımından bir anlam alanına sahip olmuştur. Onların anlayışına göre akıl, iyi ve kötü, faydalı ve zararlı olan şeylerin arasını ayırt eden bir mümeyyiz vasfı taşımanın yanında tevhide ilişkin konular ve ahlâkî değerler alanında müstakil hüküm verme mertebesine de sahiptir. Burada, Mutezile’yi mutlak akılcı bir şablona oturtmak, onların hatırasına saygısızlık olur. Zira Mutezile bilgi nazariyesi konusunda bütünüyle akılcı değildir. Kısmî (izafî) bir akılcılıktan söz edilebilir. Ama akla sarılma ve akıllı iyi kullanma konusunda büyük gayretler sarf etmişlerdir. Mutezile’nin bilinen yaygın akli bakış açısı, tevhid ve adâlet konuları başta olmak üzere, ahlâkî hükümleri nesnel manada akılla bilme temeline dayandırmasıdır. Bu yönüyle onlar şeriatı, akla tabi kılmışlardır. Yoksa Mutezile aynı bakış açısını ahiretin ahvâli, sevap ve ceza, namaz, oruç, hac gibi taabbudî hükümleri bilmede sürdürmez. Bu konularda nakle alan açarak, aklın alanını sınırlandırmışlardır. Kısaca onlar, *ilâhiyat alanı (akliyat) ile ibadet alanını (sem‘iyyat) birbirinden ayırmışlardır*. O halde Mutezile akılcılığını mutlak olarak değil, kısmi bir akılcılık olarak görmek gerekir. Hemen hemen bütün kelimî ekollerin yaptığı nassı eleştirmek değil, te’vil etmektir. Bu sebeple Mutezile’nin akıl anlayışını *dinî* ya da *te’vilci bir akıl* olarak tanımlamak mümkündür.”⁹⁷

Mutezile, bilgi ile doğru arasında bir paralellik kurar. Doğrunun sağlaması bilgi ile bilginin sağlaması da en önemli bilgi kaynağı olan akılla gerçekleştirilmelidir. Bu onların akılcı tezinin temel noktasıdır. Doğru ile yanlışın tabiatının aklın bilinmesinin zorunlu olduğu hususunda mutabıktır.⁹⁸

Kadı Abdulcebbar’ın akli bilgi olarak tanımlamasının iki gerekçesi olabilir. Bu gerekçeler aynı zamanda aklın iki görevini de ifade etmektedir.⁹⁹

Birincisi, aklın insanı istek duyabileceği kötülüklerden korumasıdır. Bu koruma, ancak bilgi ile mümkündür. Aklın bilgi olarak tanımlanmasının ikinci

işlerlik ve işlevsellik kazandırması ile daha üstün akıllar ortaya çıkmaktadır. Mücerred akıl, faal akla dönüşmediği zaman işlevselliğini kaybeden bir cevher niteliğinin ötesinde bir anlam taşımaz.

⁹⁷ Ramazan Altıntaş, “Mutezile’de Akıl Anlayışı” <http://www.kelam.org/toplantilar/2004/raltintas.pdf>

⁹⁸ Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s.56.

⁹⁹ Yunus Cengiz, *a.g.e.*, s. 87-88.

Bu açıklamalar ile aklın biri pratik, diğeri teorik, iki temel görevinin belirtilmiş olması önemliyse de, daha dikkat çekici olan, aklın bilgi olarak tanımlanmasının dil temelinde gerekçelendirilmiş olmasıdır.

Aklın görevi başka bilgilerin elde edilmesine temel sağlamaktır. Nazari bilgi, müktesep bilgi bu temel akla, bilgiye dayanılarak elde edilir. Başka bir ifade ile furu‘ bilgiler ancak asla dayanılarak elde edilir.¹⁰¹ Bu durumda akıl olarak belirtilen bu bilgiler aslı, bundan hareketle ulaşılan bilgiler de fer’i ifade eder.

Kadı Abdulcebbar, aklın olgunluğunu (*kemalü’l-aql*) gerektiren bu bilgilerin aynı zamanda zorunlu bilgiler olduğunu ifade etmektedir. “Bu bilgiler hayat niteliği taşıyan bir varlıkta oluştuğunda ona ‘akıl sahibi’ (*âkil*) denilir” demektedir. Kadı’ya göre insan akıl sahibi ve diğer nitelikleri (güç, bilgi, engelin olmaması) edinmiş olmakla artık yükümlü olarak nitelenebilir.¹⁰²

Kadı Abdulcebbar akıl kavramını, nazar (düşünme) ve bilgi hakkında yazdığı Muğni’nin 12. cildi olan “*en-Nazar ve’l-Maarif*”de değil de, Muğni’nin “*et-Teklif*” cildinde işlemektedir. Bu, onun akıl kavramını teklif/yükümlülük konusuyla ilişkilendirdiğini göstermesi açısından önemlidir. Teklifin temel koşullarından olan akı/bilgiyi ahlaki ve dini sorumluluklarımızın odağına yerleştirmekte, ona eylem ve değer bildirme hususunda önemli roller yüklemektedir.

2.1. Bilginin ve Eylemin Akli Dayanağı Nazar

Kadı Abdulcebbar’ın akıl ve bilgi ile ilişkili olarak en sık kullandığı kavram “*nazar*”dır. *Nazar*; delil ile medlûl arasında bağ kurarak bir sonuca ulaşmaktır. Başka bir ifade ile delilden hareket ederek medlûle ulaşmaktır. Bu bağlamda delil nazarın

¹⁰⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 386.

¹⁰¹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 380.

¹⁰² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 386.

gerçekleşebilmesinde temel unsur olmaktadır. Nazar kavramı, Kadı Abdulcebbar'ın düşünce tarzını, epistemoloji anlayışını belirleyen önemli kavramlardandır. Kadı'nın fikriyatını dayandırdığı temel kavramlardan olan nazar, mükellef için en öncelikli ve ilk gerekli sorumluluklarındandır (*vacibat*).¹⁰³ Başka bir ifade ile insanın yükümlü tutulacağı ve gereğini yerine getirmedeği zaman hesap sorulacağı en başat ilke nazardır. Nazar, insan olmanın ilk prensibi, insanlığına işaret eden bilgi ve eylemlerin ortaya çıkmasının gerekli zemini. Kadı, nazarın hangi konularda öncelenmesi gerektiği veya hangi konuların vacip olduğunu sürekli açıklamaktadır. Çünkü nazar ve gözlem (müşahade) olmadan Allah bilinemez.¹⁰⁴ Gözlem akla bağlı ve öncelikli vacibatlardandır.¹⁰⁵ O Allah'ın zaruri bilgi ile değil, iktisabi bir bilgi ile bilinebileceğini ifade etmektedir.¹⁰⁶ Şayet Allah zaruri olarak bilinseydi, insanların Allah'ın varlığı hususunda ihtilaf etmemesi gerekirdi. Gecenin karanlığı ve gündüzün aydınlığı gibi bu konunun da net olması gerekirdi.¹⁰⁷ Allah'ın zaruri olarak bilinmesi, delile ve nazara ihtiyaç duymadan bilinmesi, sevabı ve medhi hak edecek bir durum değildir. Allah bilgisi tıpkı diğer bilgiler gibi iktisab edildiği zaman anlamlıdır.¹⁰⁸ Kadı bu bağlamda taklidi caiz görmemekte, delile ve nazara dayanmadığı için boynunda kolye taşımak gibi sıradan bir iş olduğunu ve hiçbir mezhep erbabı tarafından güzel karşılanmadığını ifade etmektedir.¹⁰⁹ Ancak fûru meselelerinde âlimlerin içtihadına dayanarak taklit edilebileceğini belirtmektedir.¹¹⁰

Kadı, zararın ancak nazarla def edilebileceğine dikkatimizi çeker ve “siz zararı taklit, ıdtırar ve müşahade ile def edebilir misiniz? diye sorar.¹¹¹ Kadı'nın bu sorusu, nazarın eylemin değerlendirilmesindeki katkısı açısından büyük önem taşımaktadır.

Kesbi bilgi elde etmenin tek yolu nazar ile mümkündür.¹¹² Kadı, *Şerhu Uşuli'l-Ĥamse* isimli eserinde bu kavramın geniş tahlilini yapmakta, nazarın;

¹⁰³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muĥîṭ bi't-Teklîf*, s. 26.; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 100.

¹⁰⁴ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu 'l-Uşûli'l-Ĥamse*, s. 51.

¹⁰⁵ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 74.

¹⁰⁶ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 52.

¹⁰⁷ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 54-55.

¹⁰⁸ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 59.

¹⁰⁹ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 61.

¹¹⁰ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 63.

¹¹¹ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 69.

¹¹² M.J. Peter, *God's Created Speech*, Leiden 1976, s. 57

bakmak, beklemek, rahmet, düşünmek gibi anlamlara geldiğini belirtmektedir. Nazarî kalbi, tefekkür (düşünme), *bahs* (araştırma), *teemmül* (derin düşünme), *tedebbür* (düşünüp taşınma), *rü'ye* (inceleme, kontrol etme) gibi anlamlara gelmektedir. Kadı, nazarı kendi içerisinde kategorilere ayırmakta ve nazarın hangi alanlarda yapılabileceğini açıklamaktadır. Ona göre nazar, dünya işlerinde (*umûrû'd-dünyâ*) ve dinî konularda (*umûrû'd-dîn*) yapılabilir. Dünya işlerine ilişkin nazar, gündelik hayata ilişkin konulara yönelikken, dinî konularda nazar ise esas itibarıyla Allah ile olan ilişkilere yöneliktir. İnsanın kurtuluşuna ve mutluluğuna vesile olduğu için asıl nazar, din işlerindeki nazar olmaktadır.¹¹³

Kadı, nazar kavramını açıklamaya şu soru ile başlar. İnsana en başta en gerekli olan şey nedir? Kadı, sorduğu bu soruya şu cevabı vermiştir.

*“Allah, zaruri bilgi ve müşahade ile bilinmez, O ancak tefekkür ve nazar ile bilinir. Nazarın hakikati vaciptir. Nazar bilinmeden konuştuğumuz veya hükmünü verdiğimiz şeyin güzelliği olmaz.”*¹¹⁴

Başka bir deyişle insana en öncelikli sorumluluğu (*evvelü'l-vacibat*) olan şey, nazar ve tefekkür ile Allah'ı bilmektir. Bu ifadelerden Kadı Abdulcebbar'ın hem Allah'ı, hem de adalet konuları hakkında doğru karar ve eylemlerde bulunmanın tek çıkar yolunun, aklın işlevsel veya eylemsel hali olan nazar ile mümkün olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Peki, nazarı insana vacip kılan şey nedir? Ona göre insana verilen ve sunulan nimetlere karşı şükranla bulunmak aklî bir gerekliliktir. Mükellefin nimetlere şükredebilmesi ve Allah'ı bilmesi ancak nazar ile mümkündür. Nazar, teklife muhatap olan mükellefin yükümlülüklerini doğru bir şekilde yerine getirebilme imkânını sağlayan bir zorunluluktur.¹¹⁵

Kadı Abdulcebbar'a göre nazar sonucunda bilgi oluşur. Başka bir ifade ile nazar ile bilgi doğar (*tevellüt*). Bilgi ile marifet arasında bir fark gözetmediğine daha önce işaret edilmişti. Kadı'ya göre marifet, dirayet ve ilim düşünceden (*nezairden*) oluşmaktadır. Bunlar nefse sükûn, gönle serinlik ve kalbe itminan verir.¹¹⁶ Düşünme

¹¹³ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İmamse*, s. 44-45.

¹¹⁴ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 39.

¹¹⁵ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Orhan Şener Koloğlu, *a.g.e.*, s. 109-111.

¹¹⁶ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 46.

(fıkr) “akıl ile bakmak (nazar)” demektir.¹¹⁷ Başka bir yerde düşünme ile ilgili şöyle demektedir.

*“Düşünmek bir şey hakkında teemmül etmek demektir. Bir şeyi başkasıyla karşılaştırmak demektir; yolda yırtıcı hayvan görmüş birinin kaçış yolunu düşünmesi ve tüccarın daha fazla nasıl kâr ederim diye düşünmesidir.”*¹¹⁸

Nazar kavramının Türkçedeki karşılığı akıl yürütmedir. Kelamcılar delile dayalı olarak yürütülen akıl yürütmeler sonucu elde edilen bilgiyi, “istidlal”e dayalı bilgi olarak değerlendirmişler. Onlar kelami görüşlerini aklî yürütmeler, istidlale dayalı çıkarımlar ile aklileştirmiş ve bazı yöntemler ile bunu gerçekleştirmişlerdir. Mutezili kelamcılarının en meşhur ve hemen her konuda yaygın bir şekilde başvurdukları, şahide istinaden gaip hakkında çıkarsamalarda bulunmak anlamında olan “istidlâlu’l-ğâib ‘ala’ş-şâhid” yöntemidir. Nazari bilginin en ayırıcı yöntemi olan bu yöntem, “bilgi sahamız dâhilinde bulunan bir konuda, bir illet sebebiyle taşıdığı hükmü, bilgi sahamız dışında kalıp da aynı illeti taşıyan konuya aynı hükmü vermektir. Kelâmcılar bu yöntemle Allah’ın bilgi, kudret ve diğer sıfatlarını tespit etmişlerdir. Önce insan için tespit edilen bilgi ve diğer sıfatlar daha sonra Allah için tespit edilmiştir.¹¹⁹ Kadı Abdulcebbar’a göre akıl yürütme ile doğru sonucu elde etmenin yolu, kişinin zekâ seviyesi ve yaşı ile değil, doğru akıl yürütme ile mümkündür. Zeki birisi yanlış kanıtlar ile doğru sonuca ulaşamazken, sıradan birisinin doğru kanıtlar ile doğru sonuca gitmesi mümkündür.¹²⁰ Akıl yürütmelerin sağlıklı sonuçlar doğurması, yapılan akıl yürütmenin tutarlı olmasını da gerekli kılmaktadır. Evren tümüyle nedensel bir tutarlılık içindedir. Bilgi alanının bu evrenin dışında tutulması kabul edilemez.¹²¹

Kadı Abdulcebbar’a göre akıl yürütme her zaman bilgi ile sonuçlanmayabilir. Ancak doğru önermelere ve yönteme dayanan bir akıl yürütme ile bilgiye ulaşmak zorunludur. Delile ve kişinin durumuna bağlı olarak yapılan akıl yürütme bilgi ile

¹¹⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, IV, s. 197; Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 4.

¹¹⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 4.

¹¹⁹ Yunus Cengiz, *a.g.e.*, s. 116; *Şehâdete Dayanarak Gaybın Çıkarsanması Yönteminin Kelâm İlmindeki İşleniş Biçimi*, Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2003.

¹²⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 147; Yunus Cengiz, *a.g.e.*, s. 118..

¹²¹ Yunus Cengiz, *a.g.e.*, s. 120.

sonuçlanabileceği gibi, baskın zan (galip zan) veya daha alt değerdeki bilgisel değerle de sonuçlanabilir.¹²²

Kadı Abdulcebbar'a göre akıl yürütme, pek çok durumda bir gereksinimden dolayı vuku bulur. Endişe ve kaygılarımız bizi aklımızı kullanmaya mecbur etmektedir. Genel olarak endişelerimizin temelinde gereksinimler bulunmaktadır. Endişelerimiz arttıkça korkularımız da artmakta, akıl yürütmeye duyulan ihtiyaç da artmaktadır.¹²³ Kadı, akıl yürütmenin endişe ve gereksinim temelli açıklamasını şu cümle ile özetlemektedir.

*“Zarara uğramak söz konusu olduğunda akıl yürütmek zorunludur (vâcib).”*¹²⁴

Kısacası, Kadı Abdulcebbar, Allah'ı bilmenin ve O'na karşı sorumluluklarımızı idrak etmenin, teklife ilişkin sorumluluklarımızı ifa etmenin, hayata ilişkin kaygı, zarar ve endişelerimizin giderilmesinin tek mümkün yolu olarak akıl yürütmeyi/nazarı önermektedir.

2.2. Kadı Abdulcebbar'da Akıl-Nakil İlişkisi

Mutezili düşüncede akıl naklin esasıyken, Eş'ari ekoldeyse nakil aklın esasıdır.¹²⁵ Mutezile, dini epistemolojinin kaynağı konusunda akıl-nakil alanı ayrımı yaparak aklın alanına giren konularda sem'î, akla tabi kılmıştır. Dolayısıyla i'tizâlî görüşe göre, eylem ve sorumluluk bilgiden; bilgi akıl yürütmeden, akıl yürütme ise doğrudan akıldan çıkar. Böylece akıl, bütün ahlâkî hayatın düzenleyicisi olmuş olmaktadır.¹²⁶ Zira değerler izafî değil, nesneldir. Bu konularda vahiy, akla uygun düşecek şekilde haber verir. Öte yandan Mutezile düşünürleri, akli vahiyden bütünü ile soyutlamamaktadırlar. Bu konuda Kadı Abdulcebbar, “yararlı olanın iyi, zararlı olanın kötü olduğu akılda yerleşmiştir. Ama bizim hangi fiilin kötü ve hangi fiilin iyi

¹²² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 11, 69.

¹²³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 4.

¹²⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 89.

¹²⁵ Hasan Hanefî, “*Kelam İlminin Tarihselliği*”, s. 168.

¹²⁶ Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, Ankara, 1992, s. 95

olduğunu aklımızla bilmemiz mümkün değildir. Allah bu fiillerin durumunu bize öğretmek için peygamberler göndermiştir”, demekle bu hususa işaret etmektedir. Çünkü akıl, tümel olarak bilirken, vahiy onu tafsil eder.¹²⁷

Mutezile akılsal bilgileri, haber dâhil her türlü algı temelli bilgilerin ölçütü olarak kabul ettiği için akli epistemolojik açıdan nakle öncelemektedir.¹²⁸

Kadı Abdulcebbar, fiillere ait hükümleri tasnif ederken, akıl ile bilinenleri akli hükümler, nakil (sem', şariat) ile bilinenleri ise sem'i hükümler diye tasnif etmektedir. Hükümlerin kendisiyle bilindiği deliller değişse de, hükümlerin hakikati değişmez. Akıl ile zorunlu veya düşünülerek bilinen her hükmü nakle izafe etmeye gerek yoktur. Çünkü nakil, (vahiy) varid olduğunda aklın hükmünü tekit için gelir. Akıl ile bilinemeyecek hükümler nakle nispet edilir.¹²⁹

Kadı Abdulcebbar, akli ve nakli bir değer kurucu olarak değil, bir değer kâşifi olarak gördüğünü pek çok eserinde dile getirmiştir.¹³⁰ Ancak Kadı, dinî ve sosyal bazı hükümlerin bilinmesinde hangisinin daha öncelikli olduğunu tartışmaktadır. Akıl ve naklin bu bağlamda işlevsellik alanlarını farklı tutar. Kadı şer'i hükümlerde, ibadetlerde nakli öne çıkarırken, bazı alanlarda akıl ve nakle ortak rol yüklemektedir. Kadı, şer'i delil sıralamasında akli birinci kabul ederken, akabinde kitap, sünnet ve icmayı saymaktadır. Akıl olmadan Allah'ın bilinmesine olanak tanımaz.¹³¹ Kadı'ya göre, akıl ile Allah'a şükür edilmesi gerektiğinin bilinebileceğini, ancak nasıl, ne zaman ve nerede şükredebileceğini akıl değil, nakil bildirir.

Kadı Abdulcebbar, akıl ile nakil (sem') arasındaki ilişkiyi rasyonel bir zeminde tutmaktadır. Her ne kadar bazı şeri hükümler başlangıçta aklın onayını almazsa da, akıl ve sem' arasında bir uyumsuzluk var görünse de bunun böyle olmadığını ifade etmektedir. Makul değil gibi görünen şeri hükümlerin uzun vadede insanın ve toplumun yararına olduğu idrak edildiğinde bunların da aklılığı ortaya çıkmış olacaktır. Kadı, bunu şöyle açıklamaktadır.

“Naklin vâcib görüp de aklın kötü gördüğü eylemler vardır, namaz gibi. Naklin teşvik ettiği, aklın kötü gördüğü eylemler vardır, nafile namazlar gibi. Naklin

¹²⁷ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İmamse*, s. 565.

¹²⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî, *el-'Aklu'l-Ahlâkıyyu'l-'Arab*, s. 115-122.

¹²⁹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 101.

¹³⁰ Bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, XIV, s. 23 ; Ayrıca bkz. *Şerhu'l-Uşûli'l-İmamse*, s. 143.

¹³¹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İmamse*, s. 88.

vâcip görüp de, aklın iyi gördüğü eylemler vardır, zekat gibi. Naklin kötü görüp de, aklın mübâh saydığı eylemler vardır, zinâ ve oruç tutmamak gibi. Naklin kötü görüp de aklın teşvik ettiği eylemler vardır, oruç ayında fakirlere yemek vermek gibi. Naklin mubâh görüp de aklın yasak gördüğü eylemler vardır, hayvan kesmek gibi.”¹³²

Kadı yukarda ortaya koyduğu uyuşmazlığı, devamındaki şu paragrafta rasyonel bir çerçeveye oturtmaktadır. İnsan, şer’i hükmün gerekçesini, hikmetini öğrendiğinde, hükmün aklî temeli ortaya çıkmış olacaktır. Var olan şer’i hükmün insanın ve toplumun faydasına olduğu açıktır. Kadı’nın buna ilişkin değerlendirmesi şöyledir:

“Sem’ bizim eylemlerimizi akılla anlamayı, iyi ve kötü oluşlarını bilmemizi sağlar. Örneğin, namazda bizim için büyük bir fayda olduğunu öğrendiğimizde aklen namazın vâcip olduğu sonucuna varırız. Zinayla ilgili olarak bu eylemin zararlarını öğrendiğimizde bunun kötü bir eylem olduğunu öğrenmiş oluruz. Dolayısıyla nakil eylemlerin tanınmasında akla yardımcı olur. Allah’ın emretmesi diğer emirler gibi değildir. Allah hikmet sahibidir. Allah kötülüğü emretmez. Emir ve nehiyelerinin mutlaka makul bir gerekçesi vardır.”¹³³

Kadı Abdulcebbar, ibadetle alakalı konularda akla değil, nassa itibar etmektedir. Aklın güzel, vacip görmediğini şeriat, nakil vacip ve güzel görebilir. Biz bunu ancak nakli delil ile bilebiliriz. Hatta bazen şeriatın vacip kıldığını akıl hasen görmeyebilir.

Akıl insana sorumluluğunun farkında olma, iyiyi ve kötüyü, doğruyu ve yanlış bilme imkânı verdiği halde vahyin fonksiyonu nedir? Bu konuda vahyin iki temel fonksiyonundan bahsedilebilir. Birincisi, vahyin açıklayıcı (teybin ve tafsil) olma özelliği, ikincisi aklın yaptırım gücünü takviye etme özelliğidir.¹³⁴

Mutezile’nin akla yüklediği işlevsellik, müteşabih ayetlerin tevilinde açık bir şekilde görülmektedir. Onların Allah’a ilişkin bir takım sıfatları farklı şekillerde yorumlamaları ve Allah hakkında kullanılan insanımsı (*anthropomorphic*) ifadelerle ahiret hayatı ile ilgili bir takım tabirleri mecâzî ve sembolik olarak yorumlayıp aklen

¹³² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 64.

¹³³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 64-65; George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 132.

¹³⁴ Fethi Kerim Kazanç, *a.g.e.*, s. 99.

tevil etmeleri gibi hususlar, önemli derecede onların akla ilişkin tanım ve anlayışlarıyla bağlantılı bulunmaktadır. Akla en çok değer veren Kelam ekolü olarak şöhret bulan Mutezile, akli kesin bir bilgi kaynağı olarak görmüş, vahiy karşısında akla birinci derecede yer vermekle kalmamış, vahyin yokluğunda da akli, hakikati kavramada sorumlu tutmuştur.¹³⁵

2.3. Kadı Abdulcebbar'da Bilgi

Mutezili kelamcılarının, özellikle Kadı Abdulcebbar'ın bilgi anlayışı üzerinde son dönemlerde yapılan çok önemli ve değerli bilimsel çalışmalar, bu konuda çok söz söylemeyi gereksiz kılmaktadır. Bu konuda, söylenebilecek her şey, kanaatimizce bu çalışmalarda söylenmiş ve tartışılmıştır.¹³⁶ Kadı Abdulcebbar'ın bilgiyi nasıl tanımladığına ve ondan ne anladığına özetle bakmak, araştırmamızın ana teması olan Kadı'nın ahlak felsefesinin dayanaklarını anlamak açısından önemlidir. Kadı'nın düşüncesinde, bilgi-değer, bilgi-eylem ilişkisinin tespit edilmesi, bilginin işlevini ortaya koyacaktır. Bilgi ile ahlak arasındaki ilişkinin Kadı'da nasıl tezahür ettiğine bakmak yararlı olacaktır. Onun ahlak düşüncesinde doğru ve hakikat içeren bilgi ve bilgi araçlarının, değer ve eylemin oluşumunda katkısı araştırılacaktır. Kadı Abdulcebbar'da bilginin tarifine geçmeden önce, bilgi teorisini temellendirmede kullandıkları temel kavramlara işaret etmek iyi olacaktır. Kadı'nın bilgi anlayışını açıklarken kullandığı temel kavramlar; “akıl”, “nazar” ve “sükun'un-nefs” kavramlardır. Kadı'nın bu kavramlara yüklediği anlam, onun ahlak anlayışının şekillenmesinde belirleyici olmaktadır.

¹³⁵ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İsmiyye*, s. 88.

¹³⁶ Bkz. Murat Memiş, *Kadı Abdulcebbar'da Bilgi Problemi*, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir, 2007 ve İbrahim Aslan, *Kadı Abdulcebbar'da Kelam Yöntemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2007; Kadı Abdulcebbar'ın düşünce dünyasını tanımamız açısından önemli olan bu iki çalışmada araştırmacıların bazen aynı konularda farklı çıkarımlarda bulundukları, farklı kanaatlere sahip olduklarını da müşahade edebiliyoruz. Örneğin, Sükûnu'n-nefs konusunda İbrahim Aslan, çok olumlu şeyler söylerken (bkz., s. 125-130), Murat Memiş ise aynı konuda, olumlu çıkarımlarda bulunmamaktadır. (bkz. s. 34-43)

Bilginin temel kaynaklarının, değer tespitinde, keşfinde veya inşasında ahlak felsefesine sağladığı katma değer açıktır. Bilginin bizzat güzel, iyi ve fazilet olarak da tanımlanması, bilgiyi, ahlaki yaşantının bir vasıtası kılmaktadır.¹³⁷

Bazı Mutezili düşünürlerin bilgi tanımları, türleri hakkında bilgi vermek, Kadı Abdulcebbar'ın bilgi anlayışının aynı ekol içerisindeki farklılığını ve değerini yansıtabilir. Mutezile'den Ebu'l-Kasım el-Belhi el-Kabi (ö.319/931)'ye göre "bilgi, bir şeye olduğu gibi inanmaktır. Ebu Ali el-Cübbâî'ye göre (ö. 303/915) "bir şeye zaruri olarak veya delil ile olduğu gibi inanmaktır." Ebu Ali el-Cübbâî'nin oğlu Ebu Haşim el-Cübbâî ise (ö.321/933) bilgiyi, "bir şeye nefsin sükûnu ile beraber olduğu gibi inanmak" şeklinde tanımlamaktadır.¹³⁸

Kadı Abdulcebbar, kendisinden önceki kelamcılarının bilgi tanımlarını açıklık, tanımın tanımlanana özel olması ve tanımlananı yeterince temyiz etmeme konularında eleştiriye tabi tutmuştur. O, bilgi tanımını daha ziyade hocaları olan, Ebu Haşim el-Cübbâî ve Ebu Abdullah el Basri'ye istinaden geliştirmiştir.¹³⁹

"Kadı Abdulcebbar'da Bilgi Problemi" adıyla bir doktora çalışması yapan Murat Memiş, Kadı Abdulcebbar'ın kitaplarında birden fazla bilgi tanımının mevcut olduğuna işaret ettikten sonra bu tanımlardan üç tanesini vermektedir. Birincisinde, "*Bilgi, inandığı şeyin, inandığı gibi olduğuna dair nefsin sükûn bulduğu inançtır*". İkincisinde, "*bilgi, sükûn-i nefsi, gönül rahatlığını, kalp tatminliğini gerektiren şeydir,*"¹⁴⁰ Üçüncüsünde ise; "*ele aldığı şey/konuda bilen sükûn-ı nefsin gerektiren manadır.*" Murat Memiş, Kadı Abdulcebbar'ın bilgi tanımlarındaki bu farklılığın sebebini, onun uzun ömrüne bağlı olarak yaşayabileceği fikri değişikliğe bağlamaktadır.¹⁴¹ Şaban Ali Düzgün, Kadı Abdulcebbar'ın bilgi tanımını biraz daha günümüz ilim dili ile felsefî bir üslup vererek şöyle tanımlamaktadır. "*Bilgi,*

¹³⁷ Alparslan Açıkgöç, *Bilgi Felsefesi*, s. 15.

¹³⁸ Ebu'l Muin en-Nesefî, *Tabşirâtü'l-Edille*" Tahkik ve Ta'lik: Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1993, C.1, s. 9-10.

¹³⁹ İbrahim Arslan, *Kadı Abdulcebbar'da Kelam Yöntemi*, Basılmamış Doktora Çalışması, s.118. İbrahim Arslan, Kadı Abdulcebbar'ın bilgi tanımının yapısal olarak birbirleri ile ilişkili dört kavram üzerine kurulu olduğunu belirtmektedir. Bunlar; *mana*, *hal*, *sukûn'un-nefs* ve *itikâd*'dir. Bkz. Adı geçen doktora çalışması, s. 118.

¹⁴⁰ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İmamse*, s. 46.

¹⁴¹ Murat Memiş, *Kadı Abdulcebbar'da Bilgi Problemi*, s. 30.

*tereddüdin yarattığı istikrarsızlıktan insanı kurtarıp, zihinde kesinliğe ulaşmanın yarattığı dinginlik ve inanç”tır.*¹⁴²

Kadı Abdulcebbar itikadı delalet genişliği nedeniyle bilgi olarak kabul etmemektedir.¹⁴³ Çünkü ona göre itikat, bilgi içerdiği gibi, zan, kanaat ve teslimiyeti de içerebilir. Bu yüzden o zihinde bir kesinlik yaratmadığı ve gönlü itminana kavuşturmadığı için itikadı bilgi olarak kabul etmemiştir:

Kadı Abdulcebbar’ın bilgi tasnifi ile Ehlişünnet âlimlerinin bilgi tasnifi hemen hemen aynıdır. Kadı Abdulcebbar bilgiyi zaruri bilgi ve iktisabî (nazari, kazanılmış) bilgi diye ikiye ayırmaktadır. Zaruri bilgileri de üçe ayırmaktadır.

- 1- *Başlangıçta oluşan bilgiler:* Bu bilgiler varlığımızdaki istemek, nefret etmek, arzu duymak, zan etmek ve inanmak gibi nefsimizin halleridir.
 - a- Kemali akıl sayılanlar. Kemali akıl sayılan bilgi, bir habere istinaden, failin fiiline taalluk eden bilgidir. Bu fiilin güzel veya çirkin hükmüne bitişik olan durumdur.
 - b- Kemali akıl sayılmayanlar. Önceden bildiğimiz bir bilgi kemali akıldan sayılmaz. Örneğin daha önce gördüğümüz Zeyd’in bilgisi gibi.
- 2- *Bir yolla elde edilen bilgiler:* Bir yol ile elde edilen bilgiler, duyularla idrak edilen bilgilerdendir.
- 3- *Bir yol mecrasında akan bilgiler.*¹⁴⁴

Ancak bunlar birazdan görüleceği üzere iki ana temel başlık altında toplanabilir.

Zaruri bilgi, başka bir ifade ile zorunlu bilgi, akıl yürütme ve çıkarsamaya ihtiyaç duymaksızın herkesçe bilinen apaçık bilgiler olarak tanımlanmıştır.¹⁴⁵ Kadı, zaruri bilginin en temel özelliğini şöyle açıklamaktadır. “*Zorunlu bilginin (el-ilmu’ d-darûrî) en temel özelliği, hiçbir koşulda kişinin kendini ondan olumsuzlamasının mümkün olmayışıdır.*”¹⁴⁶ Nazari bilgilerde insanın kendisini ondan olumsuzlaması mümkün iken, zaruri bilgilerde bu mümkün değildir. Mutezileye göre zaruri bilgileri

¹⁴² Şaban Ali Düzgün; *Varlık ve Bilgi*, s.188.

¹⁴³ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 46.

¹⁴⁴ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu’l-Uşûli’l-İmamse*, s. 50-51.

¹⁴⁵ Şerafeddin Gölcük, *a.g.e.*, s. 90.

¹⁴⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 63; *Şerhu’l-Uşûli’l-İmamse*, s. 48.

Allah yaratırken, nazari bilgileri insan elde etmektedir. Nazari/müktesep bilginin elde edilişi, insanda zorunlu olarak var olan bu zorunlu bilgiler ışığında oluşur.¹⁴⁷ Kadı Abdulcebbar zorunlu bilgiyi ikiye ayırmaktadır. Algı temelli zorunlu bilgi ve akıl temelli zorunlu bilgi.

a) Algı temelli zorunlu bilgi:

Duyu organları vasıtası ile sağlanan duyumların zihinde idrak edilmesi ile oluşan zorunlu bilgi türüdür. İsminden de anlaşılacağı üzere bu bilgi türü algısal bir temele dayanmaktadır. Kelamda “havas-ı hamse” olarak bilinen beş duyu organı ile sağlanan verilerin zihinde idrak edilmesi ile oluşan bilgi, bu türden bir bilgidir. Kadı’ya göre idrâk, duyum sonrası algı anlamında kullanılmaktadır. Buna örnek olarak “İdrâk gözle birlikte kullanılırsa görme anlamına gelir”¹⁴⁸ demektedir.

İnsanın deneyimle elde ettiği bilgileri (*el-‘ilmu bi’l-hibre’*) kazanılmış, nazari bilgi değil, zaruri bilgiler içinde, idrakle elde edinilen bilgiler içinde saymaktadır.¹⁴⁹ Kadı, deneyimin bilgi kaynağı olması için belli bir sürecin geçmesini ve gerekli koşulların oluşmasını gerekli görmekte ve dili buna örnek vermektedir. Bir dili bilmeyen biri, o dili öğrendikten sonra kendisi için bilgilenme yolu olur. Dilsiz olan bir kişinin hareketlerinin ne anlama geldiğini bilmeyen kişi için, dilsizin yapmış olduğu hareketler anlamsız iken, hareketlerin anlamını öğrendikten sonra anlamlı olabilmektedir.¹⁵⁰

Kadı Abdulcebbar, gözlem ve haberleri de algı temelli zaruri bilgiler kategorisinde değerlendirmektedir.¹⁵¹ Gözlem ve haber, duyu organları aracılığı ile insanda bir idrak, kanı oluşturmakta ve bilgi bunun üzerine oluşmaktadır.

Kelam ilminde haber de bir bilgi kaynağı kabul edildiği için Kadı Abdulcebbar’ın haberin epistemolojik ve ahlaki değeri konusunda ne düşündüğüne değinmekte fayda vardır.

Haber, kelam ilminde bilgi kaynaklarından biri olarak kabul edilmekle birlikte, itikatta delil olma açısından tartışılmıştır. İtikat, kendisinde şüphe olmayan sağlam bilgilerle teşekkül edeceğinden haberin doğruluk değeri önem taşımaktadır.

¹⁴⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, IX, s. 59.

¹⁴⁸ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu’l-Uşûli’l-Ĥamse*, s. 234.

¹⁴⁹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu’l-Uşûli’l-Ĥamse*, s. 49.

¹⁵⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVI, s. 37.

¹⁵¹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 63.

Nakledilen haberin Kur'an-ı Kerim ve akıl ile çelişmesi durumunda haberin delil oluşu tartışmalı bir hal almış ve tek başına bir bilgi kaynağı olma hüviyeti taşımadığı kanaati yaygınlık kazanmıştır. Özellikle haberi vahidin bilgi değeri ve ahlaki değeri hakkında Kadı Abdulcebbar'ın tutumu nedir?

Kadı Abdulcebbar, haber-i vâhidi, “*beşten daha az kişinin rivayet ettiği haber*” olarak tanımlamakta, haberi vahidin bilgi değil, zan ifade etmesinden dolayı itikatta delil olarak kabul etmemektedir.¹⁵² İtikatlar zanna binaen oluşturulursa, burada batılın hak, hakkın da batıl olduğuna inanma gibi bir yanılgı söz konusu olur ki, bu da hak bir iman ve din açısından doğru olmaz.¹⁵³

Haber-i vâhid, Kuran'ı- Kerime, akla ve bu ikisiyle çatışmayan sünnete ve tarihi gerçeklere uyuyorsa delil olarak kullanılabilir ve bilgi ifade eder. Bilgi ifade eden haberi vahidin kendisi değil, uygun düştüğü diğer temel deliller olmaktadır. Allah'ın tevhid ve adaletine, tarihi gerçekle ters düşen, cebr veya teşbih ifade eden, akıl ve Kur'an ile uyuşan hadislerle çatışan haberi vahidler eğer tevil edilemiyorlarsa ret edilirler. Çünkü ona göre Hz. Peygamber Kur'an'a, akla, tarihi gerçeklere, kendi sözlerine muhalif başka bir söz söylemez.¹⁵⁴ Haberi vahid galibi zanna dayandığı için bizatihi delil olamamaktadır.¹⁵⁵ Allah'ın yanlış olması muhtemel olan haberler ile amel ettirmesi caiz olmaz, ancak peygamberden işitilen ve onun dediği kesin olarak nakledilen haberler ile amel edilir. Kadı, bilgiye tabi olmayan konularda haberi vahid ile amel edilebileceğini ve bunun muamelatta, kişinin zararı ve menfaati ile ilgili konularda aklen gerekli olduğunu belirtir.¹⁵⁶

Kadı Abdulcebbar, bir görüş üzerinde birleşmek olan icmanın mümkün ve sahih olduğunu, ancak o icmanın doğru ve yanlışlığı hususunda sözün delile bağlı olduğunu¹⁵⁷ ifade ederek çoğunluğun her zaman doğru karar veremeyebileceğine dikkatimizi çekmektedir. Doğru ve yanlış, iyilik ve kötülük konusunda esas alınacak temel ölçütün delil (mantık ilkeleri) olması gerektiğini ortaya koyarak, çoğunluğun

¹⁵² Adil Bebek; “İmam Matürîdî ve Kadı Abdulcebbar'a Göre Haberi Vahidin Epistemolojik Değeri”, (Kelamda Bilgi Problemi), s. 49; Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 362,

¹⁵³ Adil Bebek, a.g.m., s. 49; *el-Muğnî*, IV, s. 225.

¹⁵⁴ Adil Bebek, a.g.m., s. 50.

¹⁵⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 88.

¹⁵⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 383.

¹⁵⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 154.

peşine takılmayı değil, insanı doğruya götürecek delilin peşinde gitmeyi gerekli görmüştür.¹⁵⁸

Kadı Abdulcebbar, cehalet, taklit, vehim, zan ve şek (şüphe) in insan zihninde bir dinginlik oluşturmaması nedeniyle bilgi sayılamayacağına vurgu yapmaktadır.¹⁵⁹ Gerçek bilgi insanın iç dünyasında ve zihninde bir dinginlik oluşturan, şüpheleri gideren ve insana itminan hissi veren bilgidir.

b) Akıl temelli zorunlu bilgiler:

Akıl temelli zorunlu bilgiler, duyu organlarının duyumlarına dayanmayan, doğrudan düşünme eyleminin bir sonucu olarak oluşan bilgilerdir. Bu bilgiler algılanan, deneyimlenen ve haber olarak alınan bilgilerden farklıdır. Bu bilgi türünde aracı yoktur. Kelâm ilminde algıya dayanmayan bilgilere *bedihiyyât (apaçık bilgiler)* da denilmiştir. Bağdâdî, insanın içinde sezdiği acı, haz, açlık, susuzluk, üzüntü, bir şeyin hem var olmasını hem de var olmamasını, hem ölü olmasını hem de canlı olmasını bu çeşit bilgilere örnek verir.¹⁶⁰ Bu bilgilerin insanın içinde hissettiği bilgiler olması ve akılsal olmasından dolayı bu bilgi çeşidini G. F. Hourani, “rational intuition (akılsal sezgi)” olarak ifade eder.¹⁶¹ Kadı, akla dayalı zaruri bilgileri esas almakta ve bunlara “akıl sahibi kılan özel bilgiler” nitelemesini getirmektedir. Bu bilgileri örneklendirmek için “*aklın olgunluğunu gerektiren bilgiler (min kemâli’l-’akl)*” ifadesini kullanmaktadır. Kadı’nın belirttiği “özel bilgileri” aşağıdaki şekilde özetleyebiliriz.¹⁶²

¹⁵⁸ Toplumun kabullerini peşinen kabul eden bir zihniyet Kur’an-ı Kerim tarafından kabul görmemektedir. Yunus suresi 10/36. ayetinde Allah’ın, “Onların çoğu sadece zanna uyarlar. Hâlbuki zan asla gerçeğin yerini tutamaz. Allah onların bütün yaptıklarını hakkıyla bilir” şeklindeki beyanı ile Kadı’nın bu yorumu arasındaki paralellik kayda değerdir. Çünkü fıkıhta (özellikle Ehlisünnet ve’l-Cemaatte) var olan ‘icmâ delili, Kur’an ve sünnetten sonra, doğru ve yanlışın, iyi ve kötünün belirlenmesinde üçüncü delil olarak sıralanmaktadır. Mutezile’nin bu delili kabul etmesine rağmen, bu delile bir ünlem işareti koyması çok önemlidir.

¹⁵⁹ M.J. Peter, *God’s Created Speech*, s. 43-46.

¹⁶⁰ Bağdâdî, *Usûlu’d-Din*, s. 8-9.

¹⁶¹ George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 21; Yunus Cengiz, *a.g.e.*, s. 109.

¹⁶² Kadı Abdulcebbar’ın “özel bilgiler” olarak tanımladığı bu akla dayalı zaruri bilgilerin tasnifinde Yunus Cengiz’in çalışmasından yararlanılmıştır. Bkz. *a.g.e.*, s. 110.

- a) İrâde, kaçınma ve kanı niteliklerinin farkında olmak. Çünkü bu bilgiye sahip olmayan kişi, eylemi yapanın kendisi olduğunu bilmez.¹⁶³
- b) Algı konusu cisimler ile ilgili bazı durumları bilmek. Örnek olarak (cevherlerinin, atomlarının) ayrışabilmelerini ve birleşebilmelerini bilmek, bir cismin iki yerde olamayacağını, cisimlerdeki bazı halleri bilmek gibi.¹⁶⁴
- c) Bir cismin hem öncesiz hem sonradan olmuş olamayacağını bilmek.¹⁶⁵
- d) Bazı eylemlerin sonucunu iyi-kötü, güzel-çirkin olarak değerlendirebilmek.¹⁶⁶
- e) Algılarının farkında olmak.¹⁶⁷
- f) Bir eylemin yapılabirliğinin ve kaçınabilirliğinin farkında olmak.¹⁶⁸
- g) Yönlendirici neden (yarar ve zarar bilgisi oluştuğunda) gerekli eylemde bulunabileceğinin farkında olmak.¹⁶⁹

Bu bilgilerin algıya dayalı bilgilerden farkı, ayrıntılar üzerine değil, tümeller üzerine kurulu olmasıdır. Akıl temelli bilgiler ile algı temelli bilgilerin temel farkı, biri tümel bilgi sağlarken diğerinin tikellerle ilgili ayrıntı bilgi sağlamasıdır.¹⁷⁰

Kadı Abdulcebbar'dan yapılan aşağıdaki alıntı, bu iki temel zorunlu bilgi arasındaki ilişkinin ne olduğu ve iki bilgi türü arasında hangisini daha baskın olduğunu açıklayıcı mahiyettedir:

“Duyuların sağladığı algılara dayanarak oluşan bilgilerimiz olmazsa, insanların diğer bilgileri (umur) de oluşmaz. Bu doğrudur, ancak bu duyusal bilgilerin akılsal bilgilerimiz üzerinde egemen (kâdiye) olduğu anlamına

¹⁶³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 382.

¹⁶⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 383.

¹⁶⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 383.

¹⁶⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 186.

¹⁶⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 380.

¹⁶⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 297.

¹⁶⁹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI-I, s. 186.

¹⁷⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 66.

gelmez, bilakis söylenmesi gereken tecrübi (ampirik) bilgilerimizin, akılsal bilgilerimizin temeli olduğunu kabul etmektir. Ancak akılsal bilgilerimizin yanlışlığını ve doğruluğunu algı ile test ederiz anlamına geliyorsa, bu yanlıştır. Tam aksine akıl algısal ve ampirik bilgilerimiz üzerine yargılayıcıdır. Ampirik bilgiler daha açık ve güçlüdür veya bilgilerimizin esasıdır diye, onları akılsal bilgiler üzerine hükümler kabul etmek doğru olmaz. Çünkü bu bilgilerin doğruluğunu akıl ile elde ediyoruz ve diğer bilgilerden ayırıyoruz. Duyularla elde edilen bilgiler üzerine aklın egemen olması gerekir.”¹⁷¹

Yukarıdaki pasajdan anlaşılacağı üzere Kadı bu iki zorunlu bilgi türü arasında kopmaz bir ilişki kurmaktadır. Duyu (havas) ile algılanan (mudrikat), deneyimlenen ve haber ile elde edilen zorunlu bilgi ile akla dayanan bilgi arasında dinamik bir ilişki ve çok yönlü bir geçişlilik ilişkisi kurmaktadır.

Kadı Abdulcebbar, algı temelli zorunlu bilgiler ile akıl temelli zorunlu bilgileri, oluşan zorunlu bilginin dayanak noktası açısından ikiye ayırmaktadır.

3. Bilginin Ahlaki Değeri: Bilgide Kesinlik (Sükûnu’n-Nefs, İtmi’nan)

İslam düşünce tarihinde bilgi ve değer, varlık ve değer kavramları birbirlerinden bağımsız olarak tanımlanmamış ve izah edilmemiştir. Bilgi, ahlaki tutum ve davranış belirlenmesinde en önemli unsur olarak yer almaktadır. Bilgi ile eylem arasında kopmaz bir ilişki olunca, bilgi ile ahlak birbirinden ayrı düşünülemez. İnsanın eylem ve düşünceleri değerle yakın bir ilgi içerisinde, hatta onun kapsamındadır. İnsanın davranışlarını konu edinen ahlakın da değerle doğrudan bir ilişkisi olduğu açıktır. Bilgi ve değer, olaylarla ilişkili olma durumundadır. Değer var oluş alanına, gerçeklik dünyasına aittir, var olmayanın değerinden bahsedilemez.¹⁷² Fakat değerler doğrudan olaylar tarafından belirlenemezler.

¹⁷¹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 58.

¹⁷² İsmail Kılıhoğlu, *Ahlak-Hukuk İlişkisi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1998, s. 51-53.

Kelam tarihinde bilginin imkânı ve elde edilen bilginin değeri hakkında derin tartışmalar yaşanmıştır. Bilginin kaynakları olarak kabul edilen duyular, akıl ve sezginin¹⁷³ sağladıkları malumatın (bilginin) ahlaki değeri konusunda yapılan değerlendirme ve tartışmalar, düşünce tarihinin en erken tarihlerine kadar götürülebilir.

Hümanist ahlak geleneğinde, ahlak kurallarının ve değerlerinin temelinde insan bilgisinin bulunduğu görüşü bilinmektedir.¹⁷⁴ Hümanist gelenekte her şey, insan odağında belirlenmektedir.

Kelam düşünürlerinin “âlim” kavramını tanımlarken bilgi-eylem-değer üçlüsü arasındaki ilişkiyi kapsayacak şekilde olumsal nitelemeleri, bilen-öznenin (âlim) değerden yoksun eylem gerçekleştirmeyeceği anlamı taşımaktadır. “*Âlim, kendisinden muhkem fiil mümkün olandır*”¹⁷⁵ şeklindeki nitelemeleri, bilgi ile eylem arasında doğrudan ve zorunlu bir ilişki öngördüklerini göstermektedir. Kelamcılar, Allah’ın ilim sıfatının bir neticesi olarak fiillerinin sağlam, mükemmel ve mutkan olmasını gerekçe göstererek bilgi-değer özdeşliği ilkesini savunmuşlardır.¹⁷⁶ Kadı Abdulcebbar, bir kimsenin bir eylemi iyi kılan nitelikleri bilmesinin, onu iyi eylem yapmaya sevk edeceğini, aynı şekilde bir eylemin kötü olduğunu bilmesinin de onu bu eylemi gerçekleştirmekten alıkoyacağını belirtmektedir.¹⁷⁷

Kadı, kendi seleflerinin bilgi tanımını verdikten sonra, onları eleştirmekte ve bilginin ne olmadığını izah etmekle bilgiyi açıklamaya başlamaktadır. Bilginin ahlaki değer ve yargılarda önemli bir kaynak oluşu, hatta en önemli kaynak oluşu, onun ahlak anlayışını kavramada önemli bir adım olacaktır.

İslam ahlak felsefesinde bilginin, hem ahlaki bilgilerin elde edildiği kaynak aşamasında hem de fiillerin ortaya çıkmasından önce karar aşamasında eyleme geçişini sağlayan etkin bir rolü vardır. Yani ahlak felsefesinde bilginin iki işlevi vardır. Bunlar:

- 1- Kaynak Açısından: Ahlaki ilkelerin belirlenmesinde kaynak olarak aklî, tecrübi ve sezgisel bilgi

¹⁷³ İlyas Çelebi, *Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, s. 51.

¹⁷⁴ Erich Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, Çev: Ayda Yörük, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 37.

¹⁷⁵ Fethi Kerim Kazanç, *Gazali Öncesi Ehl-i Sünnet Kelamında Ahlak Düşüncesi*, s. 241 ; Ebu’l Mu’în en-Nesefi, *Tabsiratu’l-Edille*, c.1, s. 8.

¹⁷⁶ Fethi Kerim Kazanç, *a.g.e.*, s. 242.

¹⁷⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVI, s. 57 ; Metin Özdemir, *Kötülük Problemi*, s. 294.

2- Fayda Açısından: İnsanı eyleme sevk eden erdemleri yerleştiren eğitici ve sorumlu kılan bilgi

Bu dünyaya, evrene ilişkin bilgilerimiz, bu dünyanın şekillenmesine ilişkin eylemler ve uygulamalar doğuracaktır.¹⁷⁸

Ahlak Felsefesi bir değerler felsefesidir. Değerleri oluşturan ise kaynağı ne olursa olsun bir bilgi çeşididir. Değer bilgisiz oluşmaz, değer bilgi temelinden hareketle uygulamada varlık bulur.¹⁷⁹

Kelam tarihinde bilgiye dayalı bir din ve ahlak anlayışı sistemi ortaya koymaya çalışan kişilerden birisi de İmam Maturidi'dir. Ona göre bilgi, insanı yücelten ve erdemlere ulaştıran bir asıldır. İnsanların hata yapması, kusur işlemesi, aklını kullanmayı terk etmesinden kaynaklanan bir durumdu, nazarı, istidlali terk etmesinin bir sonucudur.¹⁸⁰ İmam Maturidi, fiilin bilgiye muvafık olmasını ve bilginin kişiyi fiile sevk etmesi gerektiğine işaret etmektedir. Bilginin yöneleceği yer ve gaye fiildir.¹⁸¹ Başka bir ifade ile İmam Maturidi'ye göre bilgi, failin olumsal nitelikte eylem ve pratik geliştirmesinin en temel koşuludur.

Mutezile ekolu, ahlaki değerlerin belirlenmesinde aklî bilgiyi esas alarak, onları görelilikten kurtarmıştır. Kadı Abdulcebbar, ahlaki yargıların aklî teemmülle ulaşılan nesnel hükümler olduğunu belirterek onları estetik hükümlerden ayırır. Estetik hükümlerdeki görelilik, ahlaki yargılarda bulunmaz.

Kadı'ya göre, akıl ve din fiillere değer yüklemmez, yalnızca onlarda var olan bu ontik nitelikleri açığa çıkarır.¹⁸²

Mutezile'nin yaygınlık kazanmış akıl tanımı; “*iyinin iyi, kötünün kötü olduğunun kendisiyle bilindiği bir yetenek*” şeklindedir. Bu tanımda, açık bir şekilde bilgi ile ahlak arasında ayrılmaz bir ilişki kurulduğu görülmektedir.¹⁸³

Kadı Abdulcebbar, bilgi ile eylem arasında o kadar sıkı bir ilişki kurmuştur ki, bu nedenle bilgiye dayalı olan ve olmayan eylemler diye bir tasnif yapmıştır. Onun bilgi ve eylemi ele alışı şöyle gruplandırılabilir:

¹⁷⁸ Müfid Selim Saruhan, *a.g.e.*, s. 40-41.

¹⁷⁹ Müfid Selim Saruhan, *a.g.e.*, s. 42.

¹⁸⁰ Maturidi, *Kitabü't-Tevhid*, s. 205

¹⁸¹ Müfid Selim Saruhan, *a.g.e.*, s. 63.

¹⁸² George F. Hourani, *a.g.e.*, s. 17-35 ; Müfid Selim Saruhan, *a.g.e.*, s. 22-23.

¹⁸³ Müfid Selim Saruhan, *a.g.e.*, s. 69; Albert Nasri Nader, *Felsefetü'l-Mutezile*, s. 27; M. Şerafeddin, “Kaderiyye Yahut Mutezile”, *Daru'l-Funûn İlahiyat Mecmuası*, İstanbul, Mayıs, 1930, S. 15.

1. Bilgiye dayanan eylemler

1.1. Özel bir amaç taşımayan eylemler

1.2.1. Sıradan kötü eylemler, zulüm ve cehalet gibi, kınanır.

1.2.2. Zorlamayla olan kötü eylemler, kötüdür ama kınanmaz.

1.2. Özel bir amaca bağlı eylemler, yalan kınanır.

2. Bilgiye dayanmayan eylemler

2.1. Sıradan eylemler, bilinçsizce zarar verir, kınanmaz

2.2. Özel amacı olan eylem, Uykuda konuşmak gibi, ahlaki değeri yok ve kınanmaz.¹⁸⁴

Yukarıdaki tasnifte de görüldüğü üzere, eğer eylem bir amaca yönelik ise ve faili de yaptığı eylemin farkında ise bu eylem ahlaki bir içerik kazanır, failini övgü ya da yergi getirir. Şayet eylem bir bilgiye ve amaca binaen ya da zorlama ile gerçekleşmiyorsa, bu eylemin doğurduğu sonuç kötü dahi olsa, bu eylemin faili ahlaki bir değerlendirmeye tabi olmaz.

Mutezili düşünürler, bilgi ile doğru arasında bir paralellik kurmakta, doğrunun bilgiyle, bilginin de en önemli bilgi kaynağı olan akılla sağlanmasını gerekli görmektedirler. Bu, onların akılcı tezinin temel noktasıdır. İyi ile kötünün, doğru ile yanlışın aklen bilinmesinin zorunlu olduğu hususunda mutabıktırlar.¹⁸⁵

Kadı Abdulcebbar, eylemin vuku bulması aşamasında, öznenin eylemi gerçekleştirmesini sağlayan çeşitli unsurların (devâ'i) varlığını gerekli görmektedir. Kadı bu unsurlara “dâ'î” demektedir. “Dâ'î” kavramı, sebep ve delil anlamında da kullanılmaktadır. Eylemin gerçekleşmesini davet eden (dâ'î) unsurlardan biri eyleme eşlik eden bilgidir.

Eylemin yapılması esnasında, yarar elde etme ve zarardan kaçınmaya dönük gereksinimlerimizden dolayı eylemin yapılması ya da yapılmaması yönünde bizde istek oluşmaktadır. Yapılacak eylemin iyi ya da kötü oluşuna ilişkin bizdeki bilgi, zan ve kanı, eylemlerimizin belirlenmesinde dâ'î (yönlendirici neden) olabilmektedir. Kadı, bunu şöyle açıklamaktadır:

“Yönlendirici nedenlerden (deva’i) maksat, eylemlerimizde bize yarar getireceğine ve zararı gidereceğine ilişkin zan, kanı ve bilgi niteliğimizdir;

¹⁸⁴ George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 89 ; Müfid Selim Saruhan, *a.g.e.*, s. 70-71.

¹⁸⁵ Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 56.

bundan dolayı yönlendirici nedenlerimiz değıştikçe, daha önce istediğimiz bir şeyi istemez oluruz, örneğin yemekte zehir var zannı bizi yemekten alıkoyar.”¹⁸⁶

Yönlendirici neden olarak bilgilerin iki temel görevi ve konusu vardır: Birincisi, oluşan isteklerin fail açısından sahici gereksinimler içerip içermediği ve yararlı olup olmadığını tespit etmek ve değerlendirmektir. İkincisi, gereksinim sahiciyse faili eylem yapmaya, değilse kaçınmaya çağırmaktır. Kadı Abdulcebbar bunu şöyle açıklamaktadır:

“Eyleme yönlendirici neden, failin bilgi, kanı ve zan niteliklerine sahip olmasıdır. Bilen-özne (alim) bir eylemin kötülüğünü bildiği zaman faili eylemde bulunmaya çağırır. Böyle bir eyleme gereksiniminin olmadığını bil(dir)ir.”¹⁸⁷

Yönlendirici nedenler (*devâ'i*) olan bilgi, kanı ve zan, insanların eylemlerini gerçekleştirip gerçekleştirilmemelerinde ve insanın karar almasında belirleyici olmaktadır. Bilginin insanı zihinsel bir kesinliğe ulaştırması gerektiği ifade edilmişti. İnsanı iç huzuruna kavuşturan, gönlünü rahatlatan (itminan), zihninden şüpheleri gideren bilgisel kesinlikle (sukûnu'n-nefs) meydana gelen ahlaki eylemin değeri daha yüksektir. Kadı bunu, sukûnu'n-nefs kavramı ile ifade etmiştir.

Bilgide Kesinlik (Sukûnu'n-Nefs, İtminan):

Kadı Abdulcebbar'ın bilgi tanımında özel bir yeri ve önemi haiz temel kavram “*sukûnu'n-nefs*”tir. Kadı'nın bilgi tanımlarının üçünde de bu kavram geçmektedir. Bilgi tanımında bir ölçüt ve merkezi bir kavram olarak bu kavramı yoğun bir şekilde kullanmaktadır.

Bilgi ile eylem arasındaki ilişkide özneye oluşan psikolojik itminan olarak tanımlanabilecek bir kavram olan sukûnu'n-nefs'in düşünce tarihi boyunca pek çok ilmi disiplin içinde yer aldığı ifade edilebilir. Epistemoloji, ahlâk, psikoloji vb. sosyal bilimlerde yer edinmiştir. Demokritos ve Epikuros'ta bu kavram etik, özellikle mutlulukla ilişkili olarak görülürken, Kadı öncesi dönemde en az bilgisel olmak kadar psikolojik bir kavram olarak ilgi görmüştür. Kadı ise bu kavramın bilgisel

¹⁸⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muḥîṭ bi't-Teklîf*, I, s. 70.

¹⁸⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muḡnî*, VI/I, s. 188; Yunus Cengiz, *a.g.e.*, s. 127.

yönünü baskın hale getirmiştir. İsmail H. İzmirli'nin Fahrettin Râzî'ye atfen söylediği, *“İlim vakıaya mutabık olan itikâd-ı câzimdir”* sözü tam da bu kavramı ifade etmektedir. *İtikâd-ı câzim*, kesin kanı (inanç) anlamına gelmektedir.¹⁸⁸

Kadı Abdulcebbar, sükunu'n-nefs kavramını uzun uzadıya açıklama ihtiyacı duyar. Çünkü kavramın, bilgi ve bilende nesnel bir sonuç doğurup-doğurmadığı hep tartışılmıştır. Sükûnu'n-nefs ile kastedilen kişisel tatmin olgusu ise, o zaman bilginin nesnelliği nerede kalır. Kadı Abdulcebbar, bilgi için kullandığı bu kavramın çeşitli itirazlarla karşılaşacağını farkındadır ve bunlara cevap vermektedir. Öncelikle Kadı'nın bu kavramdan ne anladığına ve bu kavramla neyi kast ettiğine değinmekte yarar vardır.

*“Sükûnu'n-nefs, kişinin Zeyd'in evde olduğuna görerek inanması ile herhangi bir kişinin evde olduğunu haber vermesiyle inanması arasında, kendisinde bulduğu farktır. İnsan bu iki durumdan birinde, diğerinde bulamadığı bir meziyet ve hal olduğunun farkındadır. Bu sükûnu'n-nefs diye tabir ettiğimiz meziyettir.”*¹⁸⁹

Kadı'nın bu tanım ile sükûnu'n-nefse insanın kendisine ulaşan bilgilerle psikolojik tatmin yaşaması, zihinsel kesinliğe varması, içinin rahat etmesi gibi manalar yüklediği söylenebilir.

Kadı Abdulcebbar, şeyhlerinin (Ebu Ali el-Cübbai, Ebu'l-Huzeyl) bilgi konusunda görüşlerini şöyle ifade eder.

*Bilgi inanç türlerindendir. İnanç, nesnesine olduğu şekliyle taalluk ettiğinde ve zihinde bir güven oluşturduğunda, işte bu bilgidir. İnanç bir şeye olmadığı bir şekilde taalluk ederse, bu da cehalettir. Bir şeye onu destekleyecek şekilde taalluk eder, ancak zihinde bir güven oluşturmaz ise bu ne ilim ne de cehalet olur.*¹⁹⁰

Böylece bilginin kendine has hem nesnel hem de öznel farklılıkları olduğu ortaya çıkmaktadır: (a) bir doğru tarzı olarak hakikate tekabül eden entelektüel

¹⁸⁸ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, Haz. Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ankara, 1981, s. 143.

¹⁸⁹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, s. 46-47.

¹⁹⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 25.

Kadı Abdulcebbar, sukûnu'n-nefs kavramının insanda yarattığı sübjektif dinginlik eleştirilerine de cevap verir. Mutezili Câhız'ın (ö. 255/869) bu meyandaki itirazı şudur:

“Bilgisiz biri vardıgı kanıda zihinsel kesinlik içinde olabilir, eğer zihinsel kesinliğı ölçüt sayarsak bilgisizin kanısını da bilgi saymamız gerekir.”¹⁹²

Kadı cevap vermek üzere şöyle bir alt yapı oluşturur:

“Algı ve akıl sahibi bir varlık, karıştırma ve bilgisel sonucu engelleyecek sebepler kalktığında, algıladığına karşı kendisini kanı ve zihinsel kesinlik (sukûnu'n-nefs) içinde bulur, böylece (daha önce sahip olduğı yanlış) bilgisinden vazgeçer, kanısının gerektirdiğı bilgisel yöne yönelir. Çünkü ateş gördüğü zaman korunur, suyu gördüğü zaman üzerinde yürümez, aslanı gördüğü zaman yolunu değiştirir... Madem durumu sanı içinde ve şans eseri bilgi edinen birinin durumu gibi değildir, sanı içinde olmak ile dinginlik içinde olmanın eylemlere yansıması farklıdır. Sadece zihinsel kesinliğin gerçekleştirdiğı bilgiyi ‘sahih’ bilgi kabul etmemiz gerekir.”¹⁹³

Bu alt yapıdan sonra Cahız'ın itirazına şöyle cevap verir:

“Bilginin sahih olması için diğer kanıların değil, zihinsel kesinliğin olması gerekir. Cahız'ın dinginlik içindedir dediğı kişi, gerçekte dinginlik içinde değildir, sadece öyle olduğı varsayılmaktadır. Bilen-özne ise bilgisine karşı zihinsel kesinlik içinde olduğunu bilir... Bu şuna benzer: Serabı, su sanan biri dinginlik içinde olduğunu zannedebilir, (ama gerçekte bilgiye eriştiğı ve dingin olduğı anlamına gelmez) daha sonra deneme ile ancak gerçeğe kavuşursa dinginliğe erişir.”¹⁹⁴

Kadı Abdulcebbar'ın yukarıda vermiş olduğı örnekte, “sukûnu'n-nefs” ile kast edilenin, bir insanda bilginin yaratmış olduğı kesinlik, açıklık, tatminlik açısından maksim, ölçü olduğunu görmekteyiz. Kadı, şayet bilgi insanda muhtemel

¹⁹¹ George F. Hourani, *a.g.e.*, s. 17.

¹⁹² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 36.

¹⁹³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 36; Yunus Cengiz, *a.g.e.*, s. 101-102.

¹⁹⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 37.

alternatifler doğuruyorsa, kişinin şüphelerini gidermiyorsa, nefsinin, başka bir deyişle psikolojik olarak tatmin etmiyorsa o bilgiye gerçek bilgi anlamı yüklenmekten kaçınmaktadır. Nefsin sükûnunu gerektiren bir mana, bir durum araması, onun bilgi tanımının can damarını oluşturmaktadır. İnsanı cahillik, zan, taklit, talih gibi bilgi açısından nefyedilebilecek unsurlardan ayıran tek ölçü, “sükûnu’n-nefs”tir.

4. Bilgi Eylem İlişkisinin Keyfiyeti

Bilgi-eylem ilişkisi ahlak felsefesi açısından önem arz etmektedir. Eylemin gerçekleşmesinde bilginin rolünün ne olduğu sorusunu, ilk dönem filozoflarından günümüze değin pek çok filozof yanıtlamaya çalışmıştır. Aristo, aklın eylemin her aşamasında eylem sürecini yönettiğini, eylemin amacını belirlediğini akıl yürütmelerin seçmeyi belirlediğini söyleyen ilk filozof olmuştur.¹⁹⁵

İnsanın yapmakla yükümlü tutulduğu sorumluluklar ile bilgi arasındaki ilişkinin keyfiyetine dair pek çok açıklamanın varlığından hareketle, bilgi ile amel arasında ayrılmaz bir bağ olduğunu ifade edebiliriz. İnsanın temel yükümlülüğünü bilgi ve amel diye iki kısma ayıran ve sonra bu iki temel yükümlülüğün birbirleri ile olan ilişkisini izah eden Mutezile, bilginin de aslında bir amel olduğunu, ancak bilginin her zaman amele ihtiyaç duymadığını fakat amelin her zaman bilgiye ihtiyaç duyduğunu belirtir. Amelin bilgiye ihtiyaç duyması, eylemi yapan kişinin yükümlülüğünü doğru bir şekilde ifa edebilmesi ile doğrudan ilişkilidir. Salt fiiller kendi başlarına istenilen (matlup) fiiller değildir.¹⁹⁶ Bilgi ile amel arasında kurulacak olumlu ilişki, insanın bütün tutum ve davranışlarını ahlaki bir çerçeve içine oturtmasına katkı sağlar. Doğru tutum ve davranıştan, amelden soyutlanmış bir bilgi, tek başına ahlak açısından muteber değildir. Bu açıdan bakıldığında Mutezile, ilmiyle amel eden ve ilmiyle amel etmeyen âlimi birbirinden ayırmaktadır. İlmiyle amel eden âlim, ilmi ile amel ettiğinden dolayı sevap elde eder, ikincisi amelinden dolayı gönlü açılır, hafızası güçlenir, ilim kapıları kendisine açılır ve Allah’ın

¹⁹⁵ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, Çev: Saffet Babür, Bilgesu Yay., Ankara, 2007, 1139b s. 116.

¹⁹⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muḥîṭ bi’t-Teklîf*, I., s.15.

kendisine lütfu artar. Üçüncüsü ise, ilmi ile amel olan âlimin hem ilmi ile hem de onu öğretme ile ilgili olduğu için ilmi sürekli artar.¹⁹⁷ Bilgi ile amel arasında olumlu bir ilişki kuran âlim, dini ve ahlaki sorumluluğunun idrakinde olarak hareket etmesinden dolayı övgü ve sevabı hak eder. Ancak bu salt bilgiye sahip olan ama ameli olmayan âlim için söz konusu edilmez.

Bilinçli eylemin gerçekleşmesinde bilgi önemli bir role sahipken irade de önemli bir rol oynamaktadır. Ancak amaçlı eylemin iradi fakat bilinçli olmadığı belirtilebilir. Eylemi kendi başına değil, eyleyeni ile birlikte değerlendiren Kadı Abdulcebbar, eylemin nedenini değil, eyleyeni ön plana çıkarmak istemiş olacak ki, bu konuda şunu ifade etmektedir:

“Muhkem eylemin gerçekleşmesi bilme konusunda sükûn’un-nefsin gerçekleşmesine bağlıdır. Bu şuna benzer: Eylem kudretten dolayı değil kadir olmaktan dolayı gerçekleşir. Burada da eylem bilgiden dolayı değil, sükûn’un-nefsen dolayı gerçekleşir.”¹⁹⁸

Kadı Abdulcebbar, bilgi ile eylem ilişkisinde bilginin eylem üzerinde dâ’î (yönlendirici neden) etkisi kurar. Ona göre bilginin, dâ’î olarak (yönlendirici neden) en temel işlevlerinden biri, eyleme yönelik iradenin belirlenmesinde olduğu gibi eylemin ahlaki açıdan iyi mi yoksa kötü mü olduğunu belirleyici olmasıdır.¹⁹⁹

Kadı, bilgi ile ahlaki eylem arasındaki ilişkiyi şöyle açıklamaktadır:

“Bir eylemin kötü olduğunun bilinmesi onun mutlaka yapılmayacağı anlamına gelmediği gibi; onun iyi olduğunun bilinmesi de mutlaka yapılacağı anlamına gelmez.”²⁰⁰

Kadı Abdulcebbar, insanoğlunun iki şeyi bilmesi ve onlara inanması durumunda kötülüğü işlemeyeceğine işaret eder. Bunlar; eylemin bizzat kendisinin ya da sonucunun kötü olduğu bilgisi ve o eyleme ihtiyaç duymamasıdır.²⁰¹

¹⁹⁷ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 16.

¹⁹⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî* XII, s. 33.

¹⁹⁹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 226.

²⁰⁰ Hasan Ocak, *a.g.e.*, s. 112.

²⁰¹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 191; George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, s.93, Hourani, bu anlayışın, Sokrat’ın ahlak anlayışını çağrıştırdığına dikkat çekmektedir. Sokrat’a göre, “değer bilgidir, ahlaksızlık cahilliktir.” Ona göre mutluluğun tek yolu, değer ne olduğunu ve değer in kıymetini bilmekten geçer. Bkz. *a.g.e.*, s. 94.

Kadı Abdulcebbar'ın, bilgi ile eylem arasında kurduğu zorunlu ilişki, doğru eylemin tercih edileceği ya da yapılacağı anlamı taşımamaktadır. Ona göre insanın sorumlu olması için eylem hakkında bilgi sahibi olması gerekli olsa da, eylem hakkındaki bu bilgi, her zaman için doğru eylemin yapılacağı anlamını taşımaz. Ona göre fiillerin ahlaki bir değerlendirmeye tabi tutulması için bu şartlardan olan bilgi gerekli olsa da, bunlar her zaman olumlu ahlaki eylemler doğurmayabilir. Kadı, bir eylem hakkındaki bilginin insanları her zaman doğru tercihlere götürmediğine, bunun sosyal yaşantıda çok rahat bir şekilde görülebileceğine dikkat çeker. Bir eylemin yanlışlığını bilmelerine rağmen insanların doğru eylemi tercih etmediklerine günlük hayatta rastlanabileceğini belirtmektedir.

C. YÜKÜMLÜLÜĞÜN İRADE/ÖZGÜRLÜK TEMELİ

Düşünce tarihinde sorumluluğun/ahlakın temeli ve en temel akli gerekçesi olarak kabul edilen irade/özgürlüğünün izahı için pek çok düşünür felsefi mülahazalarda bulunmuştur. Düşünürler, teklifin/sorumluluğun akli ve ahlaki temelini ortaya koymak için felsefeden (düşünce), dini dayanaklardan (*nass*) ve bilimden (evren) yararlanmaya çalışmışlardır. Belirlenmiş bir hayat ve belirlenmiş bir evren var ise bu durumda teklife muhatap olmanın anlamı nedir? Geçmişte olduğu gibi bugün de hem dinî alanda hem de bilim alanında bu sorun üzerine tartışmalar devam etmektedir. Kelamda, özellikle Mutezile ekolünde, bu sorunun nasıl ele alınıp işlendiğine ve bunun hangi kaygılarla yapıldığına değinmeden önce bilim çevrelerinde insanın özgürlüğünün, daha genel bir ifadeyle determinizm ve indeterminizmin ontolojik ve epistemolojik açıklamalarına dikkat çekmek yararlı olacaktır.

Bilim dünyası Newton teorisiyle, ilahi iradenin etkinliğini sınırlayan belirlenmiş bir evren fikrini kabul etmekle tanrısal etkinliği, dolayısıyla özgür

iradesini de olumsuzlamıştı. Newton teorisi ile din hakkında gelişen olumsuz algılamalar, Kuantum teorisi ile geri tepmeye başlamış, bilimin yanılmazlığı iddiaları havada kalmıştır.

Bilim ile dinin tanrısal etkinlik, determinizm, irade hürriyeti konusunda söylediklerinin ortak bir zeminde açıklanabilme olasılığı dinî çevrelerde heyecan uyandırmıştır. Newton'un mekanikçi determinist anlayışının karşısında yer alan Kuantumun belirsizlikler teorisi (ontolojik olasılıklar), kişinin farklı olasılıklardan birisini gerçekleştirme şansı olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Böylece tanrının, Kuantum belirsizliklerini belirleyerek evrene etkide bulunduğu, mucizeleri bile bu şekilde gerçekleştirdiği, özgür iradeli insanların da kuantum belirsizliklerini belirleyerek karşlarına çıkan farklı alternatifler arasında seçim yapabilecekleri savunulabilir.²⁰² Ünlü fizikçilerden Roger Pensore da Kuantum teorisinin, insan zihninin bilinç gibi özelliklerini ve özgür irade sorununu çözmede faydalı olabileceğini düşünmektedir. George Ellis ise Tanrı'nın Kuantum belirsizliklerini belirleyerek insan zihnine etkide bulunabileceğini; böylelikle vahiy ve dinsel tecrübe gibi mucizevî olayların -doğa yasalarının ihlaline yer vermeksizin- açıklanabileceğini savunmaktadır.²⁰³

Düşünce tarihindeki değişmeyen doğa kanunları içerisinde Tanrının eylem şekli, alanı, irade ve kudretinin açıklanabilirliğiyle ilgili düşünce yelpazesi, İslam düşünce tarihinde de açılmıştır. Özellikle eşyada var olan niteliklerin ontik olup olmadığı ve buna bağlı olarak sebeplilik ilkesinin açıklanmasında tehafüt geleneğinin mimarları Gazali ile İbn Rüşt arasındaki tespit ve değerlendirmeler, bu yelpazeyi açık bir şekilde göstermektedir. Eğer neden ile sonuç arasındaki ilişki zorunlu değilse, Tanrının etkinliği, iradesi ve kudretini kullanma hususunda sorun kalmamış olacaktır. Gazali, tanrının yaratması sayesinde, nedenlerden sonra sonuçların oluştuğunu savunur. Ateşin yakması, yemek yemenin doyurması, su içmenin susuzluğu gidermesi zorunlu bir sonuç değildir. Var olan bu algı, insanların alışkanlıklarından kaynaklanmaktadır.²⁰⁴ Böylece çeşitli sebeplere dayanarak yapılan eylemler de tanrısal etkinlik alanına girmektedir. Gerçekleşen tüm olaylar, sebebe

²⁰² Caner Taslaman , *a.g.e.*, s. 190.

²⁰³ Caner Taslaman, *a.g.e.*, s.199.

²⁰⁴ Gazzâlî, *Tehafüt'ül- Felasife*, (*Filozofların Tutarsızlığı*), Tercüme, Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yay., İstanbul, 2005, s. 166 ;

değil, ilahi iradeye ve kudrete dayandığı için mucizelerin gerçekleşmesini izah etmek de kolaylaşır. Ancak eşyada var olan neden-sebep ilişkisinin zorunluluğu ilkesinden vazgeçilirse, aklın eşyayı ve eşya arasındaki ilişkiyi açıklaması güçleşecek, mantık ilkeleri ve bilimsel faaliyetlerin anlamlılığı kalmayacaktır. İbn Rüşt, bu konuda Gazali'ye “*Tehafütü 't-Tehafütü 'l-Felasife*” adlı çalışmasında güçlü bir şekilde cevap vermiştir.²⁰⁵

Varlık ve evrenin işleyişi konusundaki determinist ve indeterminist tutum, irade özgürlüğü alanında da görülmektedir. Felsefi çevrelerde irade özgürlüğü konusundaki bu iki görüş, tutum sürekli bir mücadele içerisinde olmuştur. Birincisi, iradenin nedenli, ikincisi ise iradenin özgür olduğu yönündedir. Nedensellik, eşyada oluşan, gelişen, var olan her şeyin çeşitli sebep-sonuç ilişkisi içerisinde gerçekleştiğini ifade eden bir ilkedir. Bunun için de nedensellik, zaman dizisi içinde, biri olmadan diğerrinin de ortaya çıkamayacağı iki olay ya da süreç arasındaki ilişki olarak tanımlanmıştır. Bu ilke kabul edildiğinde, neden olarak tanımlanan olay veya süreçten sonucun zorunlu olarak çıkacağı kabul edilmektedir. Bu ilişki sadece iki tikel olay ile sınırlandırılmamaktadır; bu ilke kabul edildiğinde, aynı koşullar altında, neden adı verilen birinci olay ortaya çıktığında, sonuç adı verilen ikinci olayın da kaçınılmaz olarak ortaya çıkacağı kabul edilmektedir.²⁰⁶

Batı'da Newton mekaniğinin yaygın olarak kabul edilmesi ile bilimde neden-sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin olduğu kabul edilmiştir. Bilimde nedensellik ilkesinin yaygınlaşması, dolayısıyla determinizmin yaygınca kabul edilmesiyle özgür irade konusu daha sık tartışılmaya başlanmıştır.²⁰⁷ Çünkü deneyici nedenselliğin insan eylemleri, düşüncesi ve iradesi dâhil, her alan için geçerli kılınması veya kılınmaması beraberinde irade özgürlüğü sorununun tartışılmasını gerektirmiştir.

Nedensellik ilkesinin ahlak ile ilgili yönü, nedenselliğin insanın düşünmesi ve irade etmesi için de geçerli kılınıp kılınmayacağı hakkındaki tartışmadır.

Düşünce tarihinde nedensellik ve irade özgürlüğü tartışmalarında iki ana akımdan söz edilebilir. Bunlar; *determinizm* (belirlenimcilik) ve *liberteryанизм*

²⁰⁵ İbn Rüşt, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafüt et-Tehafüt.)*, I-II, Çev: Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1998.

²⁰⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 618.

²⁰⁷ Philippa Foot, “Free Will Involving Determinism”, *The Philisophical Review*, Vol. 66, No. 4, 1957, s. 439.

(özgürlükçülük) dir. Hatta bu iki temel akımın yanında üçüncü bir akım olarak da *compatibilizm* (bağdaşırcılık) akımında da bahsedilmektedir. Genel hatları ile bu akımların görüşleri ve görüşlerini ahlaki bir eyleme nasıl dayanak yaptıkları birkaç paragrafla açıklanacaktır. Ondan sonra Kadı'nın irade özgürlüğü anlayışının hangi görüşe daha yakın olduğu izah edilecektir.

Birinci akım olan determinizm, eylemleri sebep sonuç ilişkisi içerisinde, tıpkı doğadaki olaylar gibi anlamaya çalışan, bu nedenle eylemlere rasyonel zemin arayan bir kuramdır. Bu kurama göre evrende doğal, fiziki, maddi bir neden olmadan hiçbir şey gerçekleşmez. İnsan doğal dünyanın bir parçasıdır; insanın her eylemi ya da kararı doğal olayların bir türünden başka bir şey değildir; dolayısıyla eylemlerin ve iradenin de doğal bir nedeni vardır.²⁰⁸

Determinizm nedenselliği sadece doğadaki olaylar ile sınırlı görmez, aynı zamanda insanın iç dünyasında da gelişen irade, niyet, düşünüp-taşınma, bilgi, istek ve arzularının da dışarıdaki olayların eseri olduğunu savunur.²⁰⁹ Deterministlere göre, insan eylemlerinde irade özgürlüğü yoktur. İrade özgürlüğü, insanın eylemde bulunabilme yetisi ve gücüdür.²¹⁰

Deterministler her şeyi olduğu gibi tüm eylemleri de öncüllere dayandırmaktadırlar. Tıpkı doğadaki olaylara determinist yaklaşım içinde bilimsel açıklama getirdikleri gibi, insan eylemlerinin gerçekleşmesine de bilimsellik kazandırmak istemektedirler. Determinist düşünürler eylemleri açıklarken görüşleriyle paralellik arz eden “eylemin nedenleri” (causes of action) ifadesini kullanmışlardır. Bu akıma göre özgürlük ancak düşüncede mümkün olabilir; insan, eylemlerinde kendisini özgür sanabilir ama bu bir yanılgıdır. Çünkü insanın kendisi belirlenmiştir. Onlara göre evren ve Tanrı hakkında bir zorunluluk bilincinin oluşturulması bizzat ahlaklılığın ölçütüdür.²¹¹

İkinci akım olan liberteryenler (özgürlükçüler) insan iradesinin ortaya çıkmasında nedenselliği kabul etmezler. Bu, onların doğal nedenselliği kabul etmediği anlamına gelmez. Tam aksine irade dışındaki nedenselliği kabul ederler.

²⁰⁸ Stanley M. Honer ve Thomas C. Hunt, *Felsefeye Çağrı*, Çev. Hasan Ünder, İmge Yay., Ankara, 1996, s. 63.

²⁰⁹ Yunus Cengiz, a.g.e., s. 170.

²¹⁰ Peter Van Inwagen, “The Incompatibility of Free Will and Determinism”, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 27, No. 3. 1975, s. 188.

²¹¹ Doğan Özlem, a.g.e., s. 97.

Onlara göre yapılacak bir eylemin farklı alternatifler içermesi (yapma- yapmama), nedenselliği kabul etmemeyi gerektirmektedir.²¹² Liberteryanlar, eylemin dış zorlama ve iç belirlemelerden bağımsız olarak gerçekleştiğini düşünürler. Onlara göre, deneyci nedenselliğin insan iradesi için söz konusu edilmesi, eylemi ahlakilikten çıkarır. Liberteryanlara göre, insan iradesini özgür kılan iki unsur vardır. Birincisi, eylemi yapma veya yapmama imkânına sahip olmak, ikincisi eylem hakkında düşünebilmektir. R Clarke, liberteryanların bu kuramlarını somutlaştırmak için bir örnek verir: “*Sue öğleden sonraki diğer konferansa katılıp katılmama konusunu düşünüp taşındıktan sonra katılmaya karar vermiştir. Sue, konferansa katılıp- katılmama kararını verebilmek için düşünmüş, karar verecek kadar düşündükten sonra bir karara ulaşmıştır*”.²¹³ Liberteryan için bu hem eylemi seçme imkânı hem de eylemi tercih edip etmemede düşünmenin gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Liberteryanlar eylemler ile ilgili görüşlerini açıklarken “eylem için açıklayıcı neden” (reasons for acting) ifadesini kullanmışlardır.²¹⁴ Açıklayıcı neden ile kastedilen inanç, istek, arzu ve diğer psikolojik durumlardır.²¹⁵

Deterministler ile liberteryanlar arasındaki diğer bir fark ise deterministler “nedenselci açıklama” (*causal explanation*)’ı savunurken liberteryanlar “amaçsalci açıklama” (*teleological explanations*)’ı savunurlar.²¹⁶ Bununla deterministler, nedenden hareketle sonucun bilinebileceğini; liberteryanlar ise amaçtan hareketle bir eylemin anlaşılabilirliğini savunurlar.²¹⁷

Üçüncü akım ise bağdaşırıcı (*otodeterminizm, compatibilizm*) görüştür. Bağdaşırıcı görüş, hem dış dünyanın işleyişinde hem de iradenin ortaya çıkışında nedenselliğin egemen olduğunu ve bunun irade özgürlüğüne aykırı olmadığını savunmaktadır. Hem nedenselliği hem de irade özgürlüğünü savunmaları nedeniyle

²¹² Carl Ginet “Can the Will be Caused?”, *The Philosophical Review*, Vol. 71, No. 1, 1962, s. 49-50.

²¹³ R. Clarke, “Libertarianism”, *Action Theory, and the Loci of Responsibility*, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 98, No. 2, 2000, s. 155-158.

²¹⁴ Ruth Macklin, “Action, Causality, and Teleology”, *The British Journal for Philosophy of Science, Oxford University Press*, Vol. 19, No. 4, 1969. s.301; “Reasons vs. Causes in Explanation of Action”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 33, No. 1, 1972, s. 78.

²¹⁵ Ruth Macklin, “Reasons vs. Causes in Explanation of Action”, s. 80.

²¹⁶ Ruth Macklin, “Action, Causality, and Teleology”, s.301; “Reasons vs. Causes in Explanation of Action”, s.78.

²¹⁷ Ruth Macklin, “Action, Causality, and Teleology”, s.301; “Reasons vs. Causes in Explanation of Action”, s.78.

soft deterministler (yumuşak belirlenimciler) olarak da tanımlanmışlardır.²¹⁸ Bu akımın temsilcilerinin irade özgürlüğü ile nedenselliğin bağdaşabileceğini savunmalarında iki temel endişeleri vardır. Birincisi, insanların eylemlerinden sorumlu bir varlık olarak görülebilmesi için irade özgürlüğünü gerekli görmeleri, ikincisi ise eylemin açıklanabilmesi için nedensel bir temele ihtiyaç duymalarıdır. Böylelikle nedensellik ile iradenin özgürlüğü arasında rasyonel bir açıklama getirmişlerdir.

Bağdaşırcıların irade özgürlüğü ve determinizmin arasını bulmalarının sebebi, bir yandan ahlaki sorumluluk için özgür iradeyi, öte yandan dış çevredeki nedensellik ilkesi üzerine kurulan fiziki ilişkilerin insan eylemleri için de gerekli görmelerinden kaynaklanmaktadır.²¹⁹

Bu iki temel yaklaşımın çelişmeyeceğini şöyle açıklamaktadırlar:

1. Bütün insan eylemleri, ister iradi, ister irade dışı olsun belirlenmiş ve tayin edilmiştir.
2. İradi eylemler dışsal bir zorlama olmadığı sürece özgür eylemler olarak değerlendirilir.
3. Zorlamanın olmadığı bu durumda insanın kendi iç bünyesinde olan ve insanı insan yapan fizyolojik ve psikolojik durumlar (motiveleri, seçmeleri, kararları, durumları, istek ve iştihası gibi) insanın eylemini belirleyip tayin eder ki determinizm ile özgürlüğün uzlaştırılması çabasında insanın özgürlüğü adına bundan daha yetkin bir açıklama düşünülemez.²²⁰

Bilim ve felsefe dünyasında irade konusunda yapılan bu açıklamalardan sonra, irade kavramını ve bu kavramın Kadı Abdulcebbar'ın ahlak anlayışında nasıl yer edindiğine değineceğiz.

İrade kavramı sözlükte, talep etmek, istemek, arzulamak, emretmek, tercih etmek, hüküm vermek²²¹ gibi anlamlara gelirken ahlaki anlamda yaşamımızda bir şeyi yapıp yapmamaya karar verme gücü olarak anlaşılabilir.

²¹⁸ Yunus Cengiz, *a.g.e.*, s.179.

²¹⁹ Micheal McKenna, "Compatibilism" *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*/ Summer 2004 edition. <http://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/>

²²⁰ Hacı Mustafa Açıkoğ, *Sağduyu Eylem Felsefesi*, Birey Yay. İstanbul, 1997, s. 248 ; Yunus Cengiz, *a.g.e.*, s. 180.

²²¹ İbn Manzur, *Lisanu'l- 'Arab*, bkz. "Rvd" md; İsfahâni, *el-Müfredat*, s. 212.

İrade, insan eylemlerini ahlaki açıdan değerlendirmenin en temel öncülüdür. Kişinin eylemlerini, arzu, niyet ve amaçlarına göre kontrol altında tutabilme ve belirleme gücüdür.

Özgür irade, kişinin eylemlerini, arzu, niyet ve amaçlarına göre kontrol altında tutabilme ve belirleme gücü, aynı zamanda herhangi bir dış zorlama ya da zorunluluk altında olmaksızın, kararlaştırma ve uygulama gücü; eyleme neden olan eylemi başlatabilen yetidir. İrade; dileme, izin verme, yaratma, emir, hükmetme gibi anlamlara gelmektedir.

İrade özgürlüğünü güç olarak tanımlayanların gerekçesi, gücün farklı eylemleri gerçekleştirme imkânı vermesidir. İrade özgürlüğü, insan eylemlerinin ve tercihlerinin ahlaki değer kazanması ve teklife muhatap olmasının temel koşuludur. A. J. Ayer, bu durumu şu şekilde özetlemektedir: “*Ben bir şeyi özgür iradem ile yaptım demek, başkasını yapabilirdim anlamına gelir; ancak başkasını yapabilmem kabul edilirse ahlâki sorumluluk yüklenebilirim.*”²²² ”

Kadı Abdulcebbar irade kavramının sözlükteki karşılığını esas alır. Ona göre irade “istemek, emretmek ve karar vermek” anlamına gelmektedir. “İstemek” ile akıl sahibi varlığın bir eylemde bulunmak istemesi; “emretmek” ile birisinin, başkasından bir eylemin yapılmasını istemesi; “karar vermek” ile öznenin bir işin yapılması gerektiği yargısına varması ve bir konuyla ilgili kesin kararı vermesi kastedilmektedir.²²³

Kadı’ya göre diğer tüm eylemler gibi irade de, öznesi, amacı ve sebebi olan, belli gereksinimleri karşılamak için ortaya çıkan bir eylemdir. Hatta iyi ve kötü olarak değerlendirilmesinden hareketle ahlâki ödev konusu olan bir eylemdir.²²⁴

Kadı Abdulcebbar’a göre insan eylemlerinde irade söz konusu olmazsa sorumluluktan, dolayısı ile ahlaktan ve adaletten bahsedilemez. Bir insanın bir fiili seçmesi için, o fiilin iyi veya kötü olduğunu ve nasıl yapılacağını bilmesi ve nihayetle ona ihtiyaç duyması gerekmektedir. Kadı bu görüşünü şöyle ifade etmektedir:

²²² A. J. Ayer, “Freedom and Necessity” *Free Will*, Edt. Gary Watson, Oxford Universty Pres, New York, 1982.

²²³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, s. 3-5; Yunus Cengiz, *a.g.e.*, s. 185.

²²⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 73.

*“Biz bir eylemin kötü olduğunu ve o eyleme ihtiyacımızın olmadığını bilirsek onu seçmeyiz. Tıpkı nefsimize öldürecek ve elem verecek şeyleri seçmeyeceğimiz gibi.”*²²⁵

Kadı Abdulcebbar’a göre irade eylemin tek başına değerlendirilmesine etki etmemekle beraber, onun meydana gelmesine etki etmekte ve eylemin gerçekleşme sürecinin bir parçası olmaktadır. Ancak irade, eylemin ahlaki bir değerlendirmeye tabi tutulmasında doğrudan etkili bir unsurdur.²²⁶ Eylemlerin temelde iyi veya kötü oluşunun iradeden bağımsız olduğunu ifade eden Kadı, irade ile bir eylemin ahlaki nitelik kazanacağını vurgular. Ona göre bir eylem ancak irade ile iyi veya kötü olarak nitelenebilir. İnsan iradeden yoksun olduğu halde Allah onu kötü bir eyleme sevk ederse, bu eylem kötü olmaz ve ahlaki bir değerlendirmeye tabi tutulamaz.²²⁷ Çünkü teklifin koşullarından biri olan irade devrede olmayınca, eylemin gerçek sahibi de insan olamamaktadır.

İrade, eylemin temel koşullarının başında gelmektedir. Aristo, eylemin temel koşulunun özgür irade olduğunu çok açık bir şekilde ifade etmekte ve ahlak felsefesini bu koşul üzerine inşa etmektedir.²²⁸

İrade ve özne kavramları arasında ahlaki ve zorunlu bir ilişki vardır. Ancak irade sahibi bir varlık ahlaki bir eylem gerçekleştirebilir. Başka bir ifade ile irade sahibi olmayan bir varlık gerçek anlamda ne fail, ne de yaratıcı olabilir. İnsanın teklife muhatap olması, dolayısı ile bu dünyada özne olması, sahip olduğu irade ile mümkündür. Pek çok müfessir tarafından, Ahzab suresinin 72. ayetinde ifade olunan, insanın yüklenmekten kaçındığı, göklerin ve yerlerin idrak edemediği emanet, irade olarak anlaşılmıştır.²²⁹

Ahlak kanunu, seçim hürriyetini gerektirmektedir.²³⁰ Mutezile, insan hürriyetini dini ve ahlaki sorumluluğun temeli olarak görmektedir. Allah’ın irade ve kudreti, insanın irade ve kudretine tesir etmiş olsaydı, Allah’ın insanlara teklifte bulunmasının, insanları hayra davet etmesinin ve şerden menetmesinin bir anlamı olmazdı. Mutezile insanın tüm hayır ve şer fiillerinin yaratıcısı olduğunda ittifak

²²⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 185.

²²⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, s. 94.

²²⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 81.

²²⁸ Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1109b-1115a (s. 43-56).

²²⁹ Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*, İşaret Yayınları, s. 867.

²³⁰ Abdullah Draz, *a.g.e.*, s. 54.

eder.²³¹ Bu ahlaki eylemin doğasından kaynaklanır. Yani ahlaki eylem, özgür bir amil tarafından yapılmak için serbestçe istenmedikçe ve üstüne alınmadıkça ahlaki değildir. İnsanın girişim ve çabasının olmadığı her olumlu sonuç, kıymet veya değer ahlakî açıdan sukut eder.²³²

Kelam tarihinde irade, Allah iradesi ve insan iradesinin eylemle olan ilişkisinden iradenin niteliğine, öncelik ve sonralığına, muhdes olup olmamasına değin pek çok konuda çeşitli yönlerden tartışılmıştır.

Kelamda özgürlük sorunu, insan ile Allah'ın eylemlerine ilişkin sınırları belirlemeye dönük bir tartışma formuna dönüşmüş, Allah'ın kudretinin ve iradesinin mutlaklığını koruma endişesi ile insanın ahlaki ve dinî sorumluluğunu gerekçelendirme kaygısı arasında cereyan eden uzun ve sorunlu bir konu olarak yerini almıştır.

Mutezile ekolünün ve Kadı Abdulcebbar'ın irade özgürlüğü anlayışı, yukarıda sayılan akımlardan hangisine daha yakın görülebilir? Bu sorunun yanıtı, bize iradenin eylem ile ilişkisinin ne olduğunu ve eylemin ahlaki çerçevesini de sunacaktır.

Mutezilî düşüncedeki nedensellik ilkesi, katı bir determinist tutum değildir. Onlar tüm var oluşları sebep-sonuç ilişkisi içerisinde bir zincirin halkaları olarak değil her bir eylemin bağımsız bazı gerekçelerle oluştuğunu ifade etmektedirler. Mutezilî düşünürlerin atomlar arası boşluğu (halâ) kabul etmeleri, onlara eylemin öznesinin değişebileceğini savunabilme imkânı da tanımaktadır. Bu boşluk, her olayın, eylemin başka bir olay ya da eylemin sebebi olmasını engellemektedir. Halâ (boşluk) teorisini kabul etmeyen Nazzam, “*tafra*” (sıçrama) teorisini geliştirmiştir. Bu nazariyeye göre atomlar arasında boşluk yoktur, atomlara hareket imkânı veren atomların sıçrayabilmesidir. Atomların, bitişik bulunduğu atomları atlayarak yer değiştirmeleri mümkün olmaktadır.²³³ Mutezile düşüncesindeki halâ ve tafra teorileri, Mutezili düşünürlerin, nedenselliği farklı değerlendirdiklerini, katı determinist bir tutum takınmayı doğru bulmadıklarını göstermektedir.

²³¹ Ahmed Şevki İbrahim Amreci, *a.g.e.*, s. 38.

²³² İsmail F. Faruki, *a.g.e.*, s. 18.

²³³ Tafra teorisi için bkz. Abdussettar Râvî, *el-'Aklu ve'l-Hürriyye Dirâsetun fî Fikri'l-Kadı Abdulcebbar*, el-Müessesetü'l-'Arabiyye, Beyrût, 1980, s. 310-311.

Kadı Abdulcebbar insanın irade sahibi olduğunu, mantıksal çıkarımlara gerek kalmadan kendisinden hareketle bilebileceğini belirtmektedir. İnsanın bir şeyi isteyebilme veya bir şeyden kaçınabilme niteliğine sahip olmasını “mürid” kavramı ile ifade etmektedir.²³⁴ Kadı’nın ifadesiyle “İçimizden arzulayan, düşünen ve zanneden olmamızı, nasıl zorunlulukla biliyorsak, ‘isteyen’ (mürid) olmamızı da çıkarsamaya gereksinim duymadan biliriz.” Kadı’ya göre insan mürid oluşunu içinden hissettiğinin farkındadır. Kadı, insanın mürid sıfatına sahip olmasını çok açık gördüğü için tanımlamaya ihtiyaç duymaz. Ancak kimi araştırmacılara göre Kadı’ya, kimilerine göre öğrencisi İbn Metteveyh’e atfedilen “*Şerhu’l Uşûli’l-Ĥamse*,” isimli eserinde mürid, “isteyenlik sıfatını kazandıran şey”²³⁵ şeklinde tanımlanmaktadır.

Bilgi ve kudrete sahip failin eylemi gerçekleştirip gerçekleştirilmeme olanağına sahip olması “muḥalla” kavramı ile karşılanmıştır. Kadı Abdulcebbar, “muḥalla fail” ile eylemin tercihinde özgür olduğunu vurgulamıştır. Övgü ve yergiyi de bu özgürlüğe bağlamaktadır.²³⁶ Muḥalla kavramının karşıtı “mülce” kavramıdır. Ancak Kadı’ya göre “ilca”, zorunlu seçenek dışında başka seçeneğinin kalmaması değil, failin zor durumda bile eylemi seçme özgürlüğüne sahip olmasıdır.²³⁷ Ona göre ilca, failin dâ’îlerini (yönlendirici nedenler) kolaylaştırır.²³⁸ Buradan hareketle Kadı’nın, eylemin belirlenmesine ilişkin dış etkilerin belli oranda rolünü kabul ettiği, ancak yine de eylemi ahlaki bir çerçeveden çıkarmadığı söylenebilir.

Kadı Abdulcebbar, Mutezili kelam anlayışına uygun olarak insanın eylemlerinde özgür olmasını, teklifin temel koşulu saymakta ve ahlaki açıdan eylem özgürlüğünün gerekliliğini pek çok yerde şu şekilde ifade etmektedir:

*“Açık bir bilgi ile bellidir ki insanın birtakım yükümlülükleri vardır. İnsan bu yükümlülükleri yerine getirdiği ölçüde övgüyü hak etmekte, kaçındıkça da yergiyi müstahak olmaktadır. Övgü ve yergi, ancak insanın eylemlerinde özgür olması ile mümkündür.”*²³⁹

Bu açıklamalar, Kadı’nın eylemin tercih edilmesinde insana tanımış olduğu hareket alanını göstermektedir. Kadı bunu, teklifin ahlaki bir nitelik kazanması ve

²³⁴ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu Uşûli’l-Ĥamse*, s. 432.

²³⁵ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 431.

²³⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 17.

²³⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 394-395; *el-Muḥîṭ bi’t-Teklîf*, I, s. 348.

²³⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 394-396.

²³⁹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muḥîṭ bi’t-Teklîf*, I, s. 347.

ahlaki bir forma dönüşmesi için yapmaktadır. Çünkü teklif sonucunda övgü ve yergi hak edilebilir.

1. İradenin Hâlleri

Kadı Abdulcebbar, iradeyi kendi başına bir eylem olarak değil eylemin gerçekleştirilmesinde bir süreç olarak görmektedir. İradede bulunmak eylemin, eylem ile ilişkili bilginin ve yönlendirici nedenlerin de (*devâ'i*) içinde bulunduğu bir süreçtir. Bu süreç içerisinde irade değişik hâllerde tezahür edebilir. Kadı tüm bu hâlleri iradenin yansıması olarak değerlendirmektedir.

Kadı Abdulcebbar irade ile ilgili “ihtiyar (seçme), ‘azm (karar), qasd (yönelme, niyet)” kavramlarını çok sık kullanır. Kadı, bu kavramlar ile iradenin değişik hâllerine, farklı yönlerine işaret etmektedir. İrade kavramı, diğer kavramların içeriğini ve aşamalarını da kapsayan daha tümel bir kavramdır.²⁴⁰

Kadı Abdulcebbar’ın iradeyle ilişkili bu kavramlarla neyi amaçladığına ve nasıl bir izah getirdiğine açıklık getirmekte yarar vardır. Bir eylemin ortaya çıkmasında irade, irade eden, irade edilen, seçme, karar verme, gerçekleşme kavramlarının her birinin farklı bir rolü vardır.

Kadı’nın irade ile ilişkili kullandığı kavramlardan biri de “ihtiyar” (tercih etme)dir. Türkçede kelime anlamıyla seçme, tercih etme anlamına gelen ihtiyar²⁴¹, iyi olanın yapılmasını istemek anlamındadır.²⁴² Ancak Kadı Abdulcebbar, ihtiyar ile irade arasında bir ayırım yapmaz, hatta ihtiyarın irade olduğunu vurgular. Kadı, zorlama altında (*mülce*) istenilen davranışları seçmeyi ihtiyar olarak kabul etmez. Ona göre tercih edilen aynı zamanda irade edilendir.²⁴³

Kadı irade ve ihtiyar kavramlarını açıklarken iradeyi daha genel anlamda kullanmakta, ihtiyarı, iradenin bir aşaması olarak değerlendirmektedir. Kadı, ihtiyarı,

²⁴⁰ Bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, s. 56-59.

²⁴¹ Türkçe Sözlük, “İhtiyar”, Türk Dil Kurumu, s. 944.

²⁴² İsfahânî, *Müfredât*, s.161.

²⁴³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, s. 56.

bir eylemi diğer eylemlere tercih etmek olarak tanımlamaktadır.²⁴⁴ Tercih edilme olayının gerçekleşebilmesi ancak birden fazla seçeneğin olması ile mümkündür. Kadı Abdulcebbar da bu seçenekleri gerekli görmektedir.²⁴⁵

Kadı, irade ile eylem arasında zorunlu bir ilişki kurmamakta, ihtiyarı zorlamanın karşıtı olarak kullanmaktadır.²⁴⁶ Bununla beraber, zorlama (*ilca*) anında da insanın eylemlerinde seçme imkânına dikkat çekmektedir. Buna yırtıcı bir hayvanla karşılaşan kişinin kaçmaya zorlanmasına rağmen, farklı tercihlerde bulunabileceğini (*ihtiyar*) örnek vermektedir. Böyle bir zorlama karşısındaki iradeyi ihtiyar olarak değerlendirmektedir.²⁴⁷

Eylemin gerçekleştirilmesine karar verme, bir *azm*, kararlılık sürecidir. Karar verme, bir eylemin gerçekleştirilmesinde zihinsel çabanın sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Kadı, failin farklı eylemleri gerçekleştirme olasılığından bir eylemi gerçekleştirme kararına varmasını “*azm*” olarak niteler ve bunu eylemden ve eylemi sağlayan sebeplerden önce insanın eylemini irade etmesi olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamdaki irade, ihtiyar olarak nitelenmemektedir.²⁴⁸

Kadı Abdulcebbar’ın irade ile bağlantılı olarak kullandığı bir diğer kavram yönelme (*kasd*)dir. Kasd, sözlükte yolunu tutmak, niyetlenmek, amaçlamak, yönelmek anlamlarında kullanılmaktadır.²⁴⁹ Kadı Abdulcebbar, fiilin gerçekleşmesi esnasında failin fiili gerçekleştirmeye yönelmesini, iradesini “*kasd*” olarak niteler. Başka bir ifade ile kasd eylem anındaki iradedir.²⁵⁰

Kadı, sevgiyi (*mahabbe*) de iradenin bir türevi olarak değerlendirmektedir. Bir eylemin yapılmak istenmesi, o eylemin yapılmasından ya da sonucunun elde edilmesinden hoşlanıldığını göstermektedir. Kadı, iradeyi hoşnutluk ve rıza ile de açıklamaktadır. “*Failin eylemine razı olup olmadığı, ancak eylem iradesine uygun*

²⁴⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, s. 57. Kadı, irade ile ihtiyar arasındaki farkı göstermeye çalışsa da, birçok yerde irade ile ihtiyarın aynı anlamda kullanıldığını ifade etmektedir. Örneğin, irade ile ihtiyar arasında bir farkın olmadığını, ihtiyarın irade, iradenin ihtiyar olduğunu belirtmektedir.

²⁴⁵ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, 398.

²⁴⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, s. 58.

²⁴⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, s. 57.

²⁴⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, s. 58.

²⁴⁹ İsfahânî, *a.g.e.*, s. 404.

²⁵⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI-II, s. 58

Kadı'ya göre iradeye ilişkin olumsuz nitelemeler de irade ile ilgilidir. O, öfkeyi ve tiksinnmeyi de (kerahet) irade olarak kabul etmekte, keraheti de iradenin bir çeşidi olarak değerlendirmektedir. Bir eylemin ortaya çıkmasında irade nasıl gerekli ise bir eylemin oluşmamasında da *kerahet* o kadar gereklidir.²⁵²

Konumuz açısından iradenin tanımı ve yansımaları önem arz etmekle beraber ahlak açısından irade hususundaki en önemli yön, iradenin özgürlüğü ile ilgilidir. İradenin üzerinde belirleyici olan unsurlar var mıdır? Bu soruyu ahlak felsefesi ile ilişkili hale getirirsek, “insan eylemlerinde ortaya çıkan iradenin üzerinde başka belirleyenler var mıdır? Kadı'nın, iradenin belirleyeni olarak işaret ettiği unsurlar var mıdır? Bu unsurlar nelerdir? Var olan bu içsel ve dışsal unsurlar onun irade özgürlüğüne hanel getirir mi? Bu sorulara yanıt aranacaktır.

Ahlak felsefesi bağlamında yukarıdaki sorulara verilecek yanıtlar, düşünürümüzün irade özgürlüğü konusunda var olan ve yukarıda bahsedilen eğilimlerden hangisine daha yakın olduğunu da ortaya koyacaktır.

Kadı, irade üzerinde bazı unsurların belirleyici olduğunu kabul etmektedir. Bu unsurlar iradeyi yönlendirmektedir. Bunlar; genel olarak; doğal istekler, arzu, bilgi, güç ve dış çevre sayılabilir. Şimdi bu unsurların, eyleme yönelik iradenin ortaya çıkmasında ne şekilde belirleyici olduklarına ve bu belirleyiciliğin irade özgürlüğünü nasıl etkilediğine değinilecektir.

2. İradenin Belirleyenleri

2.1. Doğal İstek ve Arzu

Doğal isteklerin irade üzerinde belirleyici bir etkisinin olup olmadığı insan doğasından kaynaklanan tartışmadır. Doğal isteklerin irade üzerinde belirleyiciliğini

²⁵¹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, s. 54.

²⁵² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, s. 40.

kabul etmek determinist bir sonuç doğururken, doğal istek ve arzunun irade ve eylem üzerinde belirleyiciliğini kabul etmemek ya da var olan belirlemenin insanın irade ve eylem yapma özgürlüğü üzerinde bir etkisinin olmadığını kabul etmek hürriyetçi bir sonuç doğurabilmektedir.

Biyolojik bir varlık olan insanın, istek ve arzu sahibi olması doğal bir sonuçtur. Ahlak felsefesi açısından bakıldığında bu isteklerin, irademiz ve eylemlerimiz üzerinde etkileyici mi, yoksa belirleyici mi olduğunu tespit etmek önemlidir. Doğal isteklerin irade üzerinde belirleyiciliğini kabul etmek, insanın iç dünyası için de sebep-sonuç ilişkisini kabul etmek anlamını taşıyacaktır. Böyle bir belirlemeyi kabul etmek irade özgürlüğünü ve buna bağlı olarak ahlaki sorumluluğu kuşkulu hale getirecektir.

Aristo'ya göre iradenin ortaya çıkmasında etkisi olan doğal istekler, insanın eylemi yapmasında, yapmamasında ya da eylemden kaçınmasında etkili olabilir ancak mutlak belirleyen olmazlar. Güzel, yararlı ve haz veren şeyler iradenin olumlu belirlenmesine katkı sağlarken; çirkin, zararlı ve acı veren şeyler de iradenin olumsuz belirlenmesinde etkili olmaktadır. Ancak bu belirleme ve etki, mutlak bir belirleme değildir ve bütün canlılarda vardır. İnsan eyleminin bu doğal isteklere binaen nihai belirleyeni akıldır. İnsan akı ile eylemi tercih ederek, ahlaki bir eyleme dönüştürmektedir.²⁵³

Farabi, haz ve elemnin eylemin tercih edilmesinde etkisi olduğunu kabul etmekte, ancak doğal isteklerin düşünmeye dayalı olarak kontrol edilebileceğini belirtmektedir. Farabi, doğal istek ve bilginin her ikisinin birden irade üzerinde belirleyici olarak kabul etmektedir. Bu konuda Aristo'yla aynı çizgiyi takip etmektedir.²⁵⁴

Doğal isteklerin eylem üzerindeki etkisini Mutezile ekolü de çok yönlü tartışmıştır. Bağdat Ekolüne göre kötüye duyulan doğal istek (şehvet) kötü, iyiye duyulan istek iyidir. Ancak son dönem Mutezile düşünürleri kendi doktrinlerine uygun olarak, Allah'ın yarattığı her şeyin, dolayısı ile tüm doğal isteklerin de iyi olduğunu düşünmektedirler. Çünkü onlara göre Allah kötülüğü yaratmaz. Onların insandaki doğal istekleri bir potansiyel olarak gördükleri ifade edilebilir. Çünkü

²⁵³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1111b (s. 48); 1104b (s.33).

²⁵⁴ Yunus Cengiz, *a.g.e.*, s. 200.

eylemi yapmaya iten asıl saik (*dâ'î*) yönlendirici nedendir. Yönlendirici nedenler (*dâ'î*), doğal istekler değil, eyleme ilişkin bilgilerdir.

Kadı Abdulcebbar, doğal istek (şehvet, temenni) duymanın irade ile eşdeğer olmadığına vurgu yapmakta ve bu ayrımı bir başlık altında ayrıntılı bir şekilde sunmaktadır. Şehvet ile irade arasındaki ayrımı şu şekilde sıralamaktadır:

- 1- Şehvet (istek) algılananın dışında başka bir şey ile ilgili değilken, irade ortaya çıkışını mümkün kılan tüm durumlar ile ilgilidir.²⁵⁵
- 2- İrade edilen (*murad*) zarar veya zarara götürülen, şehvet ise sadece elde edilişinden yarar umulan ile ilgilidir.²⁵⁶
- 3- Gerçekte doğru olmasa bile doğruluğuna inanıldığında irade etmek mümkün iken, şehvet böyle değildir.
- 4- Başkasının bir eylemde bulunmasını irade etmek mümkün iken, istek sadece kendimiz ile ilgilidir.²⁵⁷
- 5- Şehvetin karşıtı nefret, iradenin karşıtı kerahettir. İstek duyulsa bile oruçlu bir günde bir şeyler içmek bu yüzden kerahettir.
- 6- İrade etmek elimizdedir, ancak arzu ve istekler (şehvet) elimizde değildir.²⁵⁸
- 7- Eylemin yapılma sebebi ile iradeninki aynıdır, ama aynısı arzu ve istekler için söylenemez.²⁵⁹
- 8- Şehvet bazen etkin, bazen zayıf olabilir. Ancak irade hali değişmez.²⁶⁰
- 9- Haz beraberinde şehveti/isteği getirir, iradeyi getirmez.²⁶¹
- 10- İradenin kendisi irade edilebilir, ancak isteğe istek duyulmaz.²⁶²
- 11- Eylemin bir türünü irade etmek, bir türünü de irade etmemek mümkündür. Ancak istekler böyle değildir.²⁶³
- 12- Ayrıntılı bilinmeyen bir şeye istek (ıştâh) duyulabilir, ancak âlim hükmünde olan, bilmediğini irade etmez.
- 13- İnsanı eyleme yönlendiren iradedir, şehvet böyle değildir.

²⁵⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, s. 35.

²⁵⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, s. 35.

²⁵⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, s. 35.

²⁵⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, s. 36.

²⁵⁹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, s. 36.

²⁶⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, s. 36.

²⁶¹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, s. 35.

²⁶² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, s. 36.

²⁶³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, s. 36.

- 14- Bizim için irade etme, elimizdedir (maqduretü'n-lenâ), şehvet böyle değildir.²⁶⁴
- 15- Öznenin yarar getireceğini umduğu eyleme istek duyması ivedili, irade etmesi gecikmeli olabilir.²⁶⁵
- 16- Tadını beğenmediğimiz ilaç örneğinde olduğu gibi iştah etmediğimiz şeyleri irade edebiliriz. İrâde etmediğimiz şeyleri de arzulayabiliriz.²⁶⁶

Kadı Abdulcebbar, şehvet ile irade arasındaki farkı gösterdikten sonra “temenni” ile “irade” arasındaki farkı da ortaya koymaya çalışmaktadır. Temenni kelimesi dilimizde insanın içindeki dileğinin gerçekleşmesini arzu etmesi anlamında kullanılmaktadır. Ebu Ali Cübbaî, temenniye şöyle tanımlamaktadır. “*Temenni, kişinin içinden geçirdiği “keşke şöyle olsaydı” şeklinde ifadesini bulan bir vasıftır.*”²⁶⁷

Doğal istekler, tek başına bilgi ifade etmedikleri için failin iradesinde ve eyleminde dâ'î (neden, motiv) değildir. Ona göre doğal istekler bilgiye dönüştüğünde irade gerçekleşecektir. Çünkü doğal istekler tek başlarına belirsizliği ortadan kaldırmaz, ancak bilgi ile beraber belirsizlikler giderilmekte böylece irade ve eylemin konusu olabilmektedir.²⁶⁸

Doğal isteklerin irade üzerindeki etkisini konu alan bu açıklamalardan şu sonuç çıkarılabilir: Kadı Abdulcebbar, doğal istekleri, arzuyu, şehvet ve temenniye eylemin gerçekleşmesinde tek başlarına belirleyici bir neden olarak değerlendirmemektedir. Ancak doğal istekler dâ'î (bilgi, kanı, zan) olduklarında irade üzerinde belirleyiciliği olabilmektedir. Bununla beraber, doğal isteklerin iradenin ortaya çıkmasında yönlendirici bir katkısının olması mümkündür.

²⁶⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, s. 35-35. Kadı, doğal istek (iştaha) ve irade arasındaki ayırımı dikkat çekmek için anılan yerde ayrı bir başlık açmış ve yukarıda sayılan maddeleri o bölümde saymıştır. Bu maddelerin çevirisinde Yunus Cengiz'in anılan tezinden yararlanılmıştır. Bkz. *a.g.e.*, s. 205-206.

²⁶⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, s. 9.

²⁶⁶ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu 'l-Uşûli 'l-Ḥamse*, s. 433.

²⁶⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, s. 38.

²⁶⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 227.

2.2. Bilgi

İnsan iradesinin ve yaşamının şekillenmesinde zihinsel faaliyetlerin çok özel bir yeri olduğunda kuşku yoktur. Burada düşünce, zan, kanı gibi zihinsel faaliyetlerin irade üzerinde nasıl bir belirleyiciliği olduğuna işaret edilecektir. Ahlaki değerin (iyi ile kötü) belirlenmesinde bilginin değeri ve belirleyiciliğine daha önce değinilmişti. Burada bilginin eyleme yönelik iradenin üzerindeki etkisinin var olup olmadığı araştırılacaktır.

Bilginin eylem sürecinde olduğu gibi irade sürecinde de etkin bir rol aldığını pek çok düşünür tartışmaktadır. Kadı Abdulcebbar da irade sürecinde bilgiye etkin bir rol vermektedir. Çünkü bilgi eylemin amacını ve buna uygun seçimlerin yapılmasını sağlamaktadır. İrادی eylemler aynı zamanda bilinçli eylemler demektir. Bilinçli eylem, düşünmeye dayalı eylem olduğu için iktisab edilmiş, başka bir ifade ile kazanılmış bir bilgidir. Kazanmak bir amacı elde etmek, bir eyleme yönelik isteği gerçekleştirmek anlamında kabul edilirse, eylemin iradi yönü ortaya çıkmış olmaktadır. Seçeneklerden birini tercih etmek anlamında irade, aklî teemmül ile gerçekleşen bir sonuçtur. Dolayısı ile insanın eyleme yönelik bir bilgisi yoksa iradeyi gerçekleştirecek bir konu da yoktur. Bu nedenle iradenin bilgisel bir temeli olması gerekir. Konu ile ilgili aşağıdaki alıntı, bilginin irade üzerindeki belirleyiciliğini özetlemesi açısından önem arz etmektedir:

“İnsan zihni üzerindeki egemenlik, doğrudan insan iradesi üzerinde egemenlik kurmanın aracı ve yeter şartıdır. Bu durumda Allah’a iradi bir teslimiyet aynı zamanda entelekte/zihne dayalı bir teslimiyet olmuş olacak ve kendine bilgisel bir zemin bulacaktır. Zira bilmediğimiz bir şeyi irade etmeyiz. O halde bilgi iradenin kaynağıdır. İnsan entelekti Tanrı’nın egemenliğinin insan iradesine ulaştığı bir kanal görevi görmektedir. Tanrı’ya ne kadar bilirsek, irademiz Tanrı’nın iradesine o kadar uyum gösterir. Bu uyumun bilgisel bir zeminde gerçekleştiğini ve iradenin kurlsız, keyfi bir irade değil rasyonel bir irade olduğunu bilmemiz gerekir. Bir şeyin doğruluğuna ya da yanlışlığına önce akılda karar verilmekte ardından gerçekleştirilmesi yönünde irade devreye sokulmaktadır. Aydınlanmış haliyle

çalıştırıldığında insan zihni, karşıtlar arasından sürekli hayra götüreni seçmektedir (ihtiyar). Ama irade her zaman akla ve aklın bağlı olduğu ilahi ilkelere uymamakta ve insan Kur'an'ın maraz dediği halleri yaşamaya başlamaktadır.”²⁶⁹

Kadı Abdulcebbar, iradeye ilişkin bilginin tümel (cümleten) olmasını yeterli bulmaktadır. Eylemin sonucuna ilişkin yarar bilgisi insanın iradesine etki etmektedir. Kadı, ok atmayı ve alış veriş yapmayı buna örnek vermektedir. Bu eylemlerin sonucuna ilişkin yarar (nafia) bilgisi, iradenin ortaya çıkmasında etkili olmaktadır.²⁷⁰ Ok atmak ile hedeflenen amaca ilişkin bilgi, alış veriş yapmak ile umulan sonuç iradenin belirlenmesinde etkilidir.

Sonuç olarak Kadı Abdulcebbar, yönlendirici nedenleri (bilgi, kanı, zan) irade üzerinde belirli bir seçeneğin yerine getirilmesinde zorlayıcı bir sebep olarak kabul etmemekle beraber, yönlendirici nedenlerin etkisini de göz ardı etmez. Başka bir ifade ile bilgi ve bilgiye götüren kanı ve zannın irade üzerinde etkisini kabul etmektedir.

2.3. Güç

Pek çok kelimacı gibi Kadı Abdulcebbar da eylemin gerçekleşmesini ancak sahip olunan bir güç (kudret) ile mümkün görmekte ve bunu birçok yerde ifade etmektedir. Eylemin gerçekleşmesi ve ahlaki bir değer kazanması ancak sahip olunan potansiyel güç ile mümkün olabilir.

Kadı'ya göre güç, iradenin sınırlarını belirlemektedir. Ona göre bir eylemin iradeye konu olması için oluşmasının mümkün ve failin gücü dâhilinde olması gerekir. Oluşması mümkün olmayan bir eylemin istenmesi ya da oluşması zorunlu olan bir eylemin istenmemesi mümkün değildir.²⁷¹ Dolayısıyla güç dahilinde, başka

²⁶⁹ Şaban Ali Düzgün, “Ontolojik Egemenlikten Egemenliğin Ontolojisine” *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. 6, S. 2, 2008, s. 13.

²⁷⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 227.

²⁷¹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, s. 78.; *Muḥîṭ*, I, s. 301.

bir ifade ile gerçekleştirme imkanı olan tüm eylemler, iradeye konu edilebilir, güç dahilinde olmayan eylemler ise irade kapsamında ele alınamaz.

2.4. Dışsal Unsurlar

Kadı Abdulcebbar, insanın iradesini yönlendirici nedenlere (devai) bağlamaktadır. İrade ve tercih bu yönlendirici nedenlere (devai) tabi olurlar. Eyleme yönelik saikler/gerekçeler olmaksızın eylemi ahlaki bir değerlendirmeye tabi tutamayız. İnsan eylemleri bu saikler (*deva'i*) ile bir anlam ve değer kazanır.²⁷² İradenin üzerinde bir baskı ve zorlama olursa, irade anlamını yitirir. Ancak Kadı, insanın yaşamış olduğu fiziki çevre şartlarına/doğal zorunluluklara göre karşılaştığı bir takım engeller ya da zorlamaları bu kapsama dâhil etmemektedir. Kadı Abdulcebbar, fiziki şartların insan eylemlerini kısıtladığını ve onu bazı noktalarda zorladığını kabul etmekte, fakat bu durumu insanın hürriyeti noktasında engelleyici bir sorun olarak görmemektedir.²⁷³ Zorlama (*ilca*) anında bile insanın eylemlerinde seçmede (*ihtiyar*) bulunabileceğine dikkat çekmesi bunun kanıtıdır. Yırtıcı bir hayvanla karşılaşan kişi, (korkudan) kaçmaya zorlanmasına rağmen, farklı tercihlerde bulunma olasılığı (*ihtiyar*), eylemi tercih edebilme imkânını göstermektedir. Bu zorlama karşısındaki insanın seçtiği (irade ettiği) eylemi de ihtiyar olarak değerlendirmektedir.²⁷⁴ Kadı, irade ile eylem arasında zorlayıcı bir ilişki kurmamakta, ihtiyarı zorlamanın karşılığı olarak kullanmaktadır.²⁷⁵ Kadı'ya göre “ilca”, zorunlu seçenek dışında başka seçeneğinin kalmaması değil²⁷⁶ failin zor durumda bile eylemi seçme özgürlüğüne sahip olmasıdır. Ona göre ilca, failin

²⁷² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII., s. 289.

²⁷³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII., s. 289.

²⁷⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, s. 57.

²⁷⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, s. 58.

²⁷⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 394-395; *el-Muḥîṭ bi't-Teklîf*, I, s. 348.

dâ'îlerini (yönlendirici nedenler) kolaylaştırır.²⁷⁷ Buradan hareketle Kadı'nın, eylemin belirlenmesine ilişkin dış etkilerin belli oranda rolünü kabul ettiğini ancak yine de eylemi ahlaki bir çerçeveden çıkarmadığı söylenebilir. Başka bir ifade ile Kadı, dışsal unsurların, müdahalelerin irade üzerinde etkisi olduğunu kabul etmekle beraber, bunu mutlak bir belirleme olarak kabul etmez. Dolayısıyla bu durumdaki kişinin eylemi, ahlaki bir nitelikten çıkmaz.

3. Tanrı İradesi ile İrade Özgürlüğü Sorunu

İrade, İslam düşünce dünyasında temel olarak ilahi irade ve insan iradesi ekseninde tartışılmıştır. Bu iki iradenin birbirleri ile ilişkisi, birbirine etkisi nedir? İlahi iradenin insan eylemleri üzerinde belirleyiciliği var mıdır? İradenin eylem ve eylemin değerlendirilmesi konusunda nasıl bir değerlendirme yapılabilir? Bu sorulara Kadı'nın cevapları nedir?

Mutezile, Allah'ın iradesini izah ederken ilahi iradeyi iki kısma ayırmaktadır. Birincisi, Allah'ın zatına ilişkin eylemlerine dair iradesi -ki bu yaratma- şeklinde anlaşılabilir. İkincisi ise, başkalarının eylemlerine ilişkin iradesidir. Bu da iki şekilde anlaşılabilir. İlki, Allah onları zorla ve mecbur kılmak yoluyla irade eder. Bunların olması gerekir. Aksi takdirde Allah aciz ve kudretsiz olur. Başkalarına ait eylemlerin var olmasına dair ilahi irade bu türdendir. Bu, insanlara verilen irade ve kudret potansiyelinin Allah tarafından var kılınma iradesidir. İkincisi ise kulların istemesi ve dilemesi ile eylemlerin meydana gelme iradesidir. Bu temenni ve arzu şeklinde anlaşılabilir. İnsanlardan istenilen yükümlülüklerin yerine getirilmesine ilişkin irade bu türdendir. Burada bir zorlama ve ilca yoktur.²⁷⁸

Ancak onlara göre Allah kulların emir niteliğindeki eylemlerini irade etmekte, nehiy (yasak) biçiminde olan kötü (kabihi) eylemlerini ise dilememektedir.²⁷⁹ Bu görüşlerinin temelinde de, irade ile irade olunan, irade ile emri birbirlerinden ayrı

²⁷⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 394-396.

²⁷⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî bi't-Teklîf*, I, s. 273-280 ; Metin Özdemir, *Kötülük Problemi*, s.215.

²⁷⁹ Şerafeddin Gölcük, *Bakılânî ve İnsanın Fiilleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, s. 70.

görmemeleridir.²⁸⁰ Mutezile'ye göre, iyiliği (hayr) dileyen iyi, kötülüğü (şer) dileyen kötüdür, adaleti isteyen adil, zulmü dileyen de zâlimdir. Yani vasıf, mevsufta olanı anlatır. Eğer kâinatta olan hayır, şer, adalet, zulüm nevinden irade edeni Allah ise, Allah'ın bu vasıflarla nitelenmesi gerekir. Hâlbuki Allah hakkında kötülük düşünülemez, O'na kötü sıfatlar isnat edilemez.²⁸¹ Mutezile, irade konusundaki bu tezine Kuran'ı-Kerim'den, “Allah kullarına zulüm dilemez”²⁸² ayeti ile “Allah fesadı sevmez”²⁸³ ayetini delil getirir.

Mutezile, iradeyi bir eylem olarak telakki ettiği için, insana iradeyi veren bir tutum almaktadır. Çünkü onlara göre insanın eylemlerini yaratan Allah değildir, irade de bir eylem olduğuna göre iradeyi yaratan da Allah değildir.²⁸⁴ Kadı Abdulcebbar, ilahi iradenin ibadet fiillerine ilişkin yönü ile mubah ve günah türündeki eylemlere ilişkin yönü arasında bir ayırım yapmaktadır. O ayırım da şudur: Allah'ın namaz kılma ve iyilikte bulunma gibi ibadetlere ilişkin iradesi ancak farz veya vacip şeklindedir. Diğer taraftan Allah'ın masiyetleri (günahları) çirkin görmesi, onları irade etmemesini zorunlu kılar.²⁸⁵ Çünkü bir eylemi irade etmek, onu onaylamakla eşanlama gelir. Allah'ın kötü olan bir fiili işlemesi mümkün olmadığından, irade etmesi de mümkün değildir. Allah, kötü olan bir fiilin kötü olduğunu bildiğinden dolayı, o fiili işlemediği gibi, irade de etmemektedir.²⁸⁶

Kadı Abdulcebbar, ilahi iradenin insan iradesi üzerinde belirleyici olmadığını şöyle izah etmektedir. Örneğin Allah, tüm insanların iman etmelerini istemekte; nankörlük etmelerini, küfre sapmalarını istememektedir. Ancak buna rağmen Allah insanların bir kısmının imanını, bir kısmının küfrü irade ettiklerini, edeceklerini (tercih etme) bilmektedir. Allah, bazı şeylerin rızasına uygun olarak gerçekleşmeyeceğini bilmesine rağmen onu irade eder. Bu değerlendirmeye göre, ilahi iradenin insanın tercihleri üzerinde doğrudan bir belirleyiciliğinin olmadığı ve insan iradesine eylemlerini özgürce seçme alanı açtığı rahatlıkla söylenebilir. Çünkü Kadı

²⁸⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, s. 31; Şerafeddin Gölcük, *a.g.e.*, s. 89.

²⁸¹ Şerafeddin Gölcük, *a.g.e.*, s. 90.

²⁸² Kuranı Kerim, Çâfir, 40/31.

²⁸³ Kuranı Kerim, Bakara, 2/205.

²⁸⁴ Şerafeddin Gölcük, *a.g.e.*, s. 98.

²⁸⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî bi't-Teklîf*, s. 286-288; Metin Özdemir, *Kötülük Problemi*, s. 137.

²⁸⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî* VI/II, s. 137-140.

Abdulcebbar'a göre insan iradesi, irade edilen (*murad*) dışında hiçbir şeye tabi değildir.²⁸⁷

Kadı Abdulcebbar, insan iradesi ile ilahi irade arasında bir bağının olmaması gerektiğini yine gündelik yaşamdaki realitelerden hareketle açıklamaya çalışmaktadır. Sosyal hayatta var olan anlamsız işleri, sefihlerin tercihlerini ilahi irade ile açıklamanın anlamsızlığını sefeh kavramı ile açıklamaktadır. Kadı'ya göre aklî dengesi yerinde olmayan kimselerin (sefihlerin) yaptıkları akılsızca işlere, Allah irade etti, diledi denilirse; O'na sefihlik atfetmiş oluruz. Hal bu ki O, bundan münezzehtir.²⁸⁸

Mutezile, bir fiilin insan tarafından irade edilmiş olarak kabul edilmesi için üç şartın gerekli olduğunu belirtir. Bunlar:

- a- İrade eden kişi ne yaptığını bilmelidir. Bilmeden bir fiil gerçekleştirildiğinde, irade tam sayılmaz.
- b- İrade ettiği fiilin bir gayesi olmalıdır. İradede meyil, sevgi ve şevk gibi gayeler gözetilmektedir.
- c- Fiil bizzat hedeflenmiş olmalıdır.²⁸⁹

Kadı Abdulcebbar, bir eylemi ahlaki kılan unsurların başında failin yaptığı eylemi bilmesi, eylemin farkında olması, bir amaca matuf olarak gerçekleştirmesi ve eylemde iradesinin bulunmasını gerekli görmektedir.²⁹⁰ Fiili yapma veya yapmama konusunda özgür olmayan bir failin eylemleri ahlak konusu olamaz.

Mutezilenin ilahi irade anlayışında, insanın ahlaki ve dini sorumluluk anlayışının izleri bulunmaktadır. Çünkü ilahi iradenin şekillendireceği sosyal bir ilişkide, ahlaki ve dini mükellefiyetin bir anlamı kalmayacaktır. Dini ve ahlaki mükellefiyetin varlığı ve anlamlılığı ancak insana verilen özgür irade ile mümkün ve anlaşılabilir olmaktadır.

Mutezili düşüncede insanın mutlak değil, Allah'ın sınırlarını çizdiği oranda bir özgürlük potansiyeline sahip olduğu fikri açıktır. Bu onların ilahi adalet doktrinlerinin ahlaki temelidir. Mükellefin eylemlerini tercih etme, karar verme ve gerçekleştirme araç ve imkânlarından yoksun oluşu, teklifi hükümsüz ve anlamsız

²⁸⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 159.

²⁸⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI-II, s. 222; Hasan Ocak, *a.g.e.*, s. 167.

²⁸⁹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu Uşûli 'l-Hamse*, s. 456 ; Müfid Selim Saruhan, *a.g.e.*, s. 217-218.

²⁹⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 5-6.

(abes) kılacaktır. Bundan kurtulmanın yolu; teklifin anlaşılır (akledilebilen nitelikte), insanın teklifi yerine getirebilecek imkânlara ve donanıma sahip olmasıdır.

Teklifin ahlaki olması için ilahi irade tarafından mükelleflere verilen bir potansiyel vardır. Mükelleflerin Allah'ın rızasına uygun tavır ve tutum sergilememeleri, Allah'ın irade ve kudretine bir zarar getirmez. Çünkü Allah, mükelleflerin iyi ya da kötü tercih ve eylemlerde bulunma irade ve gücünü, önceden kendi iradesi ile insanlara vermiş ve imtihanı bununla ahlakileştirmiştir.

Mutezili düşünürlerin ilahi irade konusunda şu yargıda birleştikleri ifade edilebilir. Onlar, Allah'ın iradesini dilediği şekilde (*keyfe ma yeşa*) kullanmayacağını vurgulayarak Allah'ın adil oluşuna dikkat çekmişlerdir.

İnsanın eylemlerine yönelik iradesini bizzat kendi iradesi ile ortaya koyması, eylemlerini kendi gücü ile ortaya koyması ve gerçekleştireceği eyleme yönelik bilgisi, ilahi iradenin eyleme yönelik iradenin ortaya çıkmasında ve gerçekleşmesinde bir müdahalesinin olmaması, teklifin doğasının ahlaki bir gereğidir. Eylemler, ilahi iradenin ve kudretin dışında gerçekleşip, insanın iradesine ve kudretine bağlı olarak oluştuğunda insanın eylemlerinde bağımsızlığı söylenebilir. İşte Kadı'nın, eylemleri doğrudan harici nedenlere, doğal zorunluluklara bağlı kılmadan, gerekli araçların sağlanması koşulu ile doğrudan bir bütün olarak insana bağlaması, onun eylemlerin belirlenmesinde insana verilen rolü ortaya koyması açısından önemlidir. İnsan sahip olduğu bu rol ile ahlaki değerlere ilişkin tercihini koymakla teklifi aklileştirmekte, başka bir ifadeyle ahlakileştirmektedir.

III. BÖLÜM

EYLEM VE DEĞER HÜKÜMLERİ

A. EYLEM VE KISIMLARI

Bu bölümde eylem (*fi'l*) ve değer (*hükümü'l-fi'l*) kavramlarının Kelam terminolojisinde, bilhassa Kadı Abdulcebbar'ın düşüncesindeki tanımları, çeşitleri ve ahlak ile ilişkileri değerlendirilecektir. Eylem ve değere ilişkin düşünsel arka planın deşifre edilmesi, bize Kadı'nın ahlak felsefesinin şekillenmesinde nasıl bir fikri zeminden beslendiğini tespit etme imkânı verecektir.

Kadı Abdulcebbar'ın eylem anlayışına geçmeden önce, onun insan tanımı ve insanın neden eyleme ihtiyaç duyduğu ile ilgili görüşlerini aktarmakta yarar vardır. Çünkü ahlaka konu olan eylem ancak insan eylemleridir. Bu nedenle, “insanın eylemlerini diğer varlıkların eylemlerinden ayıran ve ahlaki kılan unsurlar nelerdir?” sorusuna cevap ile başlamak yerinde olacaktır.

Kadı'nın insan anlayışı ruh ve beden düalizmine dayanmamaktadır. Kadı, insanı ne salt ruh ne de salt beden olarak değerlendirmektedir. Özellikle insanın canlılığının temel belirleyeni olarak sunulan ruhun temel belirleyen olmadığına dikkat çekmektedir. O, bedeni önemsemekle birlikte, insanı bedenle değil, bedendeki niteliklerin tüme ile tanımlamaktadır. Kadı'ya göre insan, sahip olduğu özel bünye ile diğer canlılardan ayrılan ve bu bünyenin oluşturduğu suret ile tanınan, ruh ve bedenden müteşekkil özgün bir varlıktır. Ona göre insanı diğer canlılardan ayıran bu farklı bünye değil, bu bünye üzerinde irade, kudret, sorumluluk, teklif gibi ahlaki unsurlara muhatap olmasıdır.¹

Kadı'ya göre insanı eylem yapmaya iten saikler; gereksinim (*hace*), yarar (*nafia*), zarar, lezzet (*haz*), acı (*elem*), sevinç (*surur*), üzüntü (*ğam*), doğal istek (*iştah*), tikslenme (*nüfûr bi't-tab'*), algı (idrak) olarak sayılabilir.² İnsanda bulunan bu saikler, eylemin gerçekleşmesinde itici unsur (*dâ'i*) olmaktadır. Kadı, insan

¹ Hasan Ocak, *İslam Felsefesinde İnsanın Özgürlüğü Problemi*, s. 64.

² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, IV, s. 8.

eylemlerini açıklarken, insanın yapısını, doğasını bir bütün olarak göz önünde bulundurur. Tek başına hayat sahibi olmak, tek başına gereksinim duymak veya tek başına diğer unsurlardan biri ile insanların eylemini açıklamak yeterli olmadığı gibi, eylemi ahlaki de yapmamaktadır. Öyleyse hangi etmen insan eylemlerinin diğer canlılardan farklı olarak ortaya çıkmasını sağlamaktadır? İnsan fizyolojisinin ve biyolojisinin ihtiyaç duyduğu yeme, içme, cinsellik, statü, saygınlık, sevgi gibi şeyler, önemli gereksinimler olmakla birlikte Kadı'ya göre insan eylemini insana özgü kılmamakta ve ahlakileştirmemektedir. Gereksinim modern psikolojinin insan davranışlarını açıklamada çok yaygın başvurduğu bir kavramdır. Modern psikoloji, insan ile hayvan fizyolojisinin gereksinimlerinden hareketle bu kavramı kullanmaktadır. Kadı Abdulcebbar, insanın gereksinim duymasının, hayat niteliğinden kaynaklandığını ifade ederek bu gereksinimin yarar elde etmek ve zarardan kaçınmak odağında geliştiğine dikkat çekmektedir.³ Kadı'ya göre insan gereksinimini doğuran şey yarar ve zarardır. O, yarar ve zararı da haz ve acı ile açıklamaktadır:

“İnsanın yarar elde etmesi veya zarardan korunmasını haz ve acı izler. Biz bir eylemden sonra haz veya acı duyduğumuzu fark ederiz.”⁴

Kadı Abdulcebbar, yararlı ve zararlı eylemi şöyle tanımlar:

“Yararlı (eylem), bir zarara sebep olmaması şartı ile haz ve sevinci ya da bunların aracılarını ya da birisini sağlayan (eylemler) dir. Zararlı (eylem) ise daha büyük bir yararı sağlamaması şartı ile üzüntü ve acıya ya da bunların aracılarna ya da birisine sebep olan (eylemler)dır.”⁵

Haz ve sevincin “yarar” olabilmesi için zarar verici olmaması gerekmektedir. Kadı, üzüntü ve acının (elem) zarar olarak değerlendirilebilmesi için daha büyük bir yararı sağlamaması gerektiğini ifade ederek eylemin, kendisi haz vermese bile, hazzı aracı olmasının onun yararlı olarak görülmesinde yeterli olduğunu öne sürmektedir. Kadı'ya göre daha büyük fayda için üzüntü ve acı veren şeyler yarar olabilmektedir. Örneğin hasta bir insanın ilaç alması, tedavi görmesi acı verse de, faydalı bir sonuç

³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, IV, s. 9-10.

⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, IV, s. 8-10.

⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, IV, s. 14.

beklentisinden dolayı yararlıdır. Kadı Abdulcebbar, bu dünyada yapılan ibadetlerin içerdiği meşakkate rağmen, öteki dünyada büyük yarar sağlayacağı beklentisinden dolayı ibadetleri yarar olarak kabul etmektedir.⁶

Kadı Abdulcebbar'ın, haz ile istek, acı ile tiksiniş arasında zorunlu bir ilişki kurduğu şu iki cümlesinden açık bir şekilde anlaşılmaktadır. “...Kişi iştah duyduğunu (istek) elde etmekle haz, tiksindiğini elde etmesiyle de acı elde etmiş olur... Hazzın müessiri iştah, acının müessiri tiksindir...⁷” Bu ifadelerin anlamı açıktır. İsteklerin gerçekleşmesi ile haz, tiksinişlerin gerçekleşmesi ile acı ortaya çıkmaktadır.

Kadı, yukarıda sayılan unsurlara ilaveten insanın doğal istek (iştiha) ve nefret tabiatlı olmasını da eylemin gerçekleştirilmesinde itici unsur olarak değerlendirmektedir. Bu dünyada var olmak ve hayat sahibi olmak, doğal istek sahibi olmak ve nefret etmek tabiatını da gerekli görmektedir. Diri olmak, insanda doğal istek ve tiksintinin var olmasını sağlamaktadır.⁸ Bu açıklamalardan, insanın tabiatı gereği eylemde bulunmak zorunda olduğunu anlamaktayız. Peki, insanın tabiatı gereği bulunmak zorunda olduğu eylem nedir?

1. Eylem

Eylem; ortaya çıkışı, sebebi, var olma biçimi ve sonuçları açısından eylem teorisi kapsamında çok geniş olarak ele alınan bir konudur. Eylemin tanımı, eylemi gerçekleştirenin bunu gerçekleştirme potansiyeli, kudreti, eylemin epistemik boyutu gibi konular eylem felsefesi kapsamında değerlendirilmektedir. Eylem ve sonuçlarının iyi ve kötü olması, insanın eylemlerinden ve sonuçlarından sorumlu olması hakkındaki konular ahlak ile ilgilidir. Bu bağlamda “Ahlaki eylem nedir?”

⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, IV, s. 14.

⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, IV, s. 15.

⁸ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İlmîye*, s. 64.

sorusu önem kazanmaktadır. Bunu kavramak için öncelikle eylemden ne anlaşıldığına, daha sonra ahlaki eylemin ne olduğuna değinilecektir.

İnsanın sorumluluğu ve ilahi sıfatlarla ilişkisi açısından kelimelerin tartışmalarına konu olan eylem terimi, kelime olarak “iş, davranış ve eylem” anlamında kullanılmaktadır.⁹ Arapça eylem kavramının karşılığı olarak Türkçede zaman zaman eylem, edim, davranış, tutum vb. kavramlar kullanılırken, İngilizcede “act, doing, behavior” gibi kavramlar kullanılmaktadır. İnsanların eylemleri, tutum ve davranışları ahlakın en temel malzemesi olduğundan, eyleme ilişkin yapılacak değerlendirmeler konumuz açısından önem kazanmaktadır.

Eylem kavramına yakın anlamda kullanılan kavramlar arasında “eylem, amel, tasarruf” gibi kavramlar yer alır. Kadı Abdulcebbar da bu kavramları kullanır. O tasarruf kelimesine de amele yakın bir anlam vermektedir.¹⁰ Eylem, ahlak felsefesinde “bir ilke, norm, inanç, değere vd. bağlı, istençli (iradi) davranış”¹¹ şeklinde tanımlanmıştır.

Kadı, eserlerinde “amel” kavramına da değinmiştir. Bu kavramı, insanların eylemlerinde özgür olması ve insanın yükümlü olması bağlamında, bilgi-eylem ilişkisini açıklarken kullanmaktadır. Kadı’nın amel kavramını, istem ile ortaya çıkan, ideal şekli bilgi ile sağlanan, pratik görünümü olan, iyi ve kötü olarak değerlendirilmesi mümkün olan, bu yüzden de var edicisi insan olan ve sorumluluk gerektirmesine binaen ödül ve cezayı gerektiren bir edim olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.¹² Kadı Abdulcebbar’a göre amel sadece ortaya çıkan fiziksel edimler değildir; aynı zamanda insanın iç dünyasında gelişen bilgi gibi edimler de birer ameldir.¹³

Ancak eylemle ilgili tartışmaları, pek çok kelimacı gibi, Kadı Abdulcebbar da ekseriyetle fiil kavramı etrafında yürütmüştür. Eylem sözlükte kasıtlı olsun veya

⁹ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, “Fiil”, *DİA*, c.13. s. 59.

¹⁰ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu’l-Uşûli’l-İlmîye*, s. 336.

¹¹ Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, s. 14.

¹² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, thk.: Muhammed Ali en-Neccâr, Kahire, tsz. s.380 ; *el-Muḥîṭ bi’t-Teklîf*, s. 25-16; Semîh Duaym, *Mevsu’âtu Mustalahati’l-Eş’arî ve’l-Qadî Abdulcebbar*, Mektebetu Lübnan, Beyrût, 2002, s. 449.

¹³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muḥîṭ bi’t-Teklîf*, s. 16.

olmasın, bilerek veya bilmeyerek etki gücüne sahip varlıktan ortaya çıkan etkidir. Bu varlığın insan, hayvan ve cansız nesne olması sonucu değıştirmemektedir.¹⁴

Mutezile ekolü, eylem kavramının kapsamını oldukça geniş tutmuştur. Onlara göre tıpkı insandaki hareketler gibi haller de (boy, renk, hastalık vs.) eylem olarak adlandırılabilir. Örneğin hem “zeyd uzadı” yargısında hem de “zeyd yazdı” yargısında birer eylem söz konusu edilmektedir. Onlar, eylemi cevher karşıtı bir oluş, bir hareket olarak görmektedir.¹⁵

Kadı Abdulcebbar’ın eylem tanımı şöyledir: “*Eylem (fiil), kudret sahibinden meydana gelen olaylardır (havadis)*.”¹⁶ Kadı’nın eserlerinde kullandığı eylem kavramının kapsamı oldukça geniştir. Ona göre varlık alanındaki cevherler, renkler, her türlü oluş, inançlar, irade, insan eylemleri, kısacası her türlü oluş (kevn) eylem kapsamındadır.¹⁷ Çünkü eylem, yokluktan varlık sahasına çıkmayı ifade etmektedir. Bu eylemlerin içinde insana ait olan eylemler olduğu gibi Allah’a ait olan eylemler de vardır. Örneğin, düşünmek veya yazı yazmak insanın eylemi; cisim, renk, koku, sıcaklık veya soğukluk Allah’ın eylemleridir.¹⁸

Kadı’nın eylem tanımında vurgu belirgin olarak eylemi gerçekleştirenin kudretine (kadir oluş) yapılmıştır. Kadı’ya göre “kudret” ile “kuvve” aynı mahiyettedir.¹⁹ Kadı, kudreti hem insan hem de Allah için kullanmaktadır. İnsana ve Allah’a nispet edilen eylemlerin varlığını buna gerekçe gösterir. İnsanın hareketlerinin eylem olarak tanımlanması için insanın kudret sahibi olması gerekir. Bunun yanında irade, bilgi, düşünme gibi bir kayıt konulmadığına göre kasıtlı olsun veya olmasın insanın tüm hareketlerine eylem denebilir. Bu yüzden birinin uyurken yaptığı hareket de eylem olarak nitelenmektedir.²⁰

¹⁴ İsfehânî, *a.g.e.*, s. 382.

¹⁵ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Maturidi ve Neseîye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 21.

¹⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muḥîṭ bi’t-Teklîf*, I, s. 230, 330, *el-Muğnî*, VI/I, s. 5; *Muhtasar*, s. 203. (ما حدث عن قاصر) Eylem ve eylem kavramları dilimizde birbirinin yerine kullanılmaktadır. Günümüzde eylem kavramı daha yaygın bir kullanıma sahip olduğu için, fiil kavramı yerine eylem kavramı tercih edilecektir.

¹⁷ Kadı Abdulcebbar, *Şerḥu’l-Uşûli’l-Ḥamse*, s. 90.

¹⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, IX, s. 38 ; *el-Muḥîṭ bi’t-Teklîf*, I, s.355.

¹⁹ Kadı Abdulcebbar, *Şerḥu’l-Uşûli’l-Ḥamse*, s.393, “takat” için bkz. s. 402; *el-Muḥîṭ bi’t-Teklîf*, II, s. 160.

²⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s.11-56.

Ancak her eylem, ahlaki değildir. Peki, ahlaki eylem nedir ve ahlaki eylemi normal bir eylemden ayıran nedir? Bu sorunun yanıtını verdikten sonra, Kadı'nın eylem hakkındaki değerlendirmelerine devam edeceğiz.

Ahlaki Eylem: Kadı Abdulcebbar, eylemler için sırasıyla varlık, cins ve vasıf şeklinde kategorik bir ayırım yapmaktadır. Bağdat Mutezilesinden olan Kâbî hariç, Mutezileye göre bir eylemin varlığı ve cinsi, iyi veya kötü gibi olumlu ya da olumsuz ahlaki değer kazanması için yeterli değildir.²¹ Çünkü onlara göre varlık (*vucud*) ve varoluş (*hudus*) tek başına bir değer nitelmesini hak etmez. Gerçekleşen her eylem değer kazanmış olsa, uyuyan ve unutan insanın eyleminin de değer kazanması gerekirdi.

İnsan hareketleriyle ilişkili olarak kullanılan eylem, davranış, edim gibi kavramların ahlak ile ilişkilerinin aynı nitelikte olmadığı ifade edilebilir. Ahlaki konu olan bir insan hareketinin (eylem) diğer hareketlerden ayrıldığı açıktır. Bu özelliğinden dolayı eylem, ahlâki açıdan sorumluluğa konu olan, iyi veya kötü olarak değerlendirilebilen bir etkinlik olmasıyla edim ve davranıştan ayrılır. Zaman zaman eylem ve edim kavramları birbirlerinin yerine kullanılıyor ve her iki kavram da insanın etkinliklerini ifade ediyorsa da doğru olan ikisini farklı kabul etmek, edim kavramını eylemden daha genel ele almaktır. Bu farkın eylem teorisi ile ilgili yazılarda ihmal edildiğini söylemek mümkündür.²²

Eylem kavramı, pek çok teorisyene göre iki temel niteliğe sahiptir: Bedensel bir hareket oluşu ile bilinçli ve amaçlı bir hareket oluşu.²³ Tüm eylem tartışmaları bu iki nokta etrafında odaklanmakta, buna göre çıkarsamalar yapılmakta, düşünsel tavırlar buna göre ortaya çıkmaktadır. Eylemin amaçlı bir edim olması, yapılan edimi herhangi bir hareket olmaktan çıkarıp, insana özgü bir etkinlik kılmaktadır.

Eylem teorisi, felsefi bağlamda eylemin her yönü ile ilişkili düşünsel bir faaliyet iken, ahlak daha ziyade ortaya konulan eylemin değerine ilişkin kural ve yargılar olarak görülür. Bu yüzden eylem teorisinin normatif ahlak ile ilişkisi zayıftır. Ahlaki eylem amaçlı eylemdir. Eylem teorisi sadece ahlaki eylemin ortaya çıkışını

²¹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 77; Hulusi Arslan, *a.g.e.*, s. 37 ; Abdullah Draz, ahlaki eylemin irade dışı, şuur dışı, kasıt dışı somut bir eylem olmadığını belirtmektedir. Ahlaki eylem bizzat ahlakın ruhu ile ilgilidir. Bkz. Abdullah Draz, *Kur'an Ahlakı*, s. 58.

²² Robert Ware, "Acts and Action", *The Journal of Philosophy*, Vol. 70, No. 13, 1973. s. 403; Yunus Cengiz, *a.g.e.*, s. 31.

²³ H. F. Barnes ve Winston, "Action", *Mind*, New Series, Vol. 50, No. 199, 1941, s. 244.

izah ederek eylemin iyi ve kötü olarak değerlendirilmesinin genel ilkelerini belirler. Eylem teorisi ile ilişkili olan kavram etikdir. Etik, ahlakın felsefi yönünü ortaya koymaktadır. Etik, ahlaktan farklı olarak, bu tür davranışları felsefi olarak inceleyen, açıklamaya çalışan ve değerlendiren felsefi soruşturma dalıdır.²⁴

Farabi'ye göre iyi eylemler insanda tesadüfen ve irade dışı da gerçekleşebilir. Ancak irade dışı ve tesadüf sonucu gerçekleşen iyi eylemler ahlaki eylem sayılmazlar ve mutluluğa sebep olmazlar. Bununla beraber irade ile isteyerek gerçekleşen eylemler ancak insanın bütün yaptıklarında ve baştan sona bütün hayatında iyiyi tercih etmesiyle elde edebilir. Ona göre, gerçekleşen eylem sonuç olarak iyi olsa, zenginlik ve yarar sağlasa bile, insan iyiyi iyi olduğu için gerçekleştirmese, onunla mutluluğa ulaşmaz. İyi sadece kendisi için amaçlandığında mutluluğa götürür.²⁵ Farabi'nin bu ahlaki eylem tanımında iki önemli koşul göze çarpmaktadır: Birincisi, ahlaki eylemin mutluluğu hedeflemesi, ikincisi ise failin iyiyi başka bir amaç ve yarar gözetmeksizin tercih etmesidir. Farabi'nin işaret ettiği husus ile doğalcı etiğin “en yüksek iyi olarak ‘mutluluk’ ereğine yönelik eylem”²⁶ şeklinde geliştirdiği ahlaki eylem tanımı arasında bir paralellik söz konusudur.

Kadı Abdulcebbar, failin gerçekleştirdiği ve terk ettiği eylemin önem derecesine bağlı olarak değerlendirmelerde bulunur. Mutlaka yapılması gereken ve yapılmaması gereken (ahz ve terk) eylemler gerçekleşme ve terk etmedeki gerekliliğin şiddetine bağlı olarak failin övülmesini ve yerilmesini konu edinmektedir. Mutlaka yapılması gereken ve failine sevap ile övgü kazandıran vacip; mutlak olmasa da yapılması gereken ve failine övgü kazandıran eylem ise nedbdir.

Ahlaki eylemi sıradan bir eylemden ayıran en önemli fark, eylemin, ahlâki açıdan sorumluluğa konu olan, iyi veya kötü olarak değeri olabilen bir etkinlik olmasıdır. Bu özellik, ahlaki eylemi, edim ve davranış gibi diğer etkinliklerden ayırır.

Kadı Abdulcebbar, ahlaka konu olan eylemler için amaçlı eylem (*el-fi'lu'l-maksûd, intentional action*) kavramını kullanmaktadır. Öznenin ne yaptığının farkında olduğu eylemler bu türden eylemlerdir. İrade söz konusu olduğu için bu tür eylemler ahlaki anlamda iyi veya kötü olarak değerlendirilmesi gereken eylemlerdir.

²⁴ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., Konya, 1998, s. 119.

²⁵ Hasan Ocak, *a.g.e.*, s. 69.

²⁶ Doğan Özlem, *a.g.e.*, s. 129.

Bu açıdan dalgın birinin yaptığı edim bu kategoride değerlendirilemez. Bir irade ile ortaya çıktığı için, Kadı, irade ve kaçınma gibi zihinsel edimlerin de bu eylem grubu içinde değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir.²⁷ Öyleyse iyi ve kötüye konu olan amaçlı edimin üç temel özelliği vardır. Bunlar:

- 1- Eylemin kudret/güç ile ortaya çıkmış olması,
- 2- Eylemin bilgiye dayalı gerçekleşmesi,
- 3- İradenin eylemde belirleyici olması.

Hazcılığın uç örnekleri dışında kalan tüm etikler, eylemi ahlaki kılan niteliklerden bir tanesinin de eylemin daima başkalarına yönelik olarak gerçekleşen istençli davranış olma yönünü vurgulamıştır.²⁸ Kadı Abdulcebbar'ın da ilahi eylemleri başkalarına yönelik fayda bulunan eylemler olarak nitelemesi ve bu nedenle tüm bu eylemlerin iyi olduğunu ısrarla belirtmesi²⁹, Kadı'nın bütün bu eylemleri "iyi ahlaki eylem" kategorisinde değerlendirdiğini göstermektedir. Çünkü Allah kendisi için bir yarar ve amaç gözeterek, bir karşılık bekleyerek eylemde bulunmaz. Allah'ın tüm tasarrufları insanlar için bir lütuftur. Aynı şekilde insan eylemlerinin de ahlaki bir içerik kazanması ancak kendisi için bir yarar beklemeksizin eylemini "iyi" olarak gerçekleştirmesi ile mümkün olabilir. Bunu bir örnek üzerinden açıklarsak; bir satıcının, müşterinin aldığı malı paketlemesini, ona belli nezaket kuralları içerisinde davranmasını ahlaki bir davranış olarak değerlendirilmesi düşünülemez. Çünkü satıcının böyle bir tavır sergilemesinde kendisine bir yarar vardır.

Ahlaki eylemin üç temel özelliği olarak belirlenen bu unsurlar bir önceki bölümde, teklifin akli temelleri olarak açıklanmıştı. *Amaçlı eylemde (el-fi'lu'l-maksûd)* temel belirleyici iradedir. İradenin ortaya çıkışında *bilgi* belirleyici bir etkidir, ancak eylem ortaya çıktıktan sonra, amaçlı eylemlerde Kadı Abdulcebbar'a göre, bilginin eyleme eşlik etmesi zorunlu değildir. Ancak bilginin zorunlu olarak eşlik ettiği eylemler de vardır. Örneğin yazı yazma esnasında bilgi, eylem sürecinde de eyleme eşlik etmek durumundadır. Bu tür eylemlerin özelliği, birden çok edimden oluşuyor olmasıdır. Bilginin eşlik etmesi koşuluna bağlı, birden çok edim içeren bu

²⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 63.

²⁸ Doğan Özlem, *a.g.e.*, s. 129.

²⁹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s.14, 34.

tür eylemlere *muhkem eylem* denmektedir.³⁰ Muhkem eylem, yoğun bir şekilde bilgi kavramını içermesinden hareketle Türkçeye *bilinçli eylem* olarak tercüme edilebilir.³¹

Kadı Abdulcebbar, muhkem eylemi (bilinçli eylem) şöyle tanımlamaktadır: “Bir failin, başka kudret sahiplerinden sadır olmayacağı şekilde meydana getirdiği eylemdir.”³² Başka bir yerde onu; “tasarlandığı şekliyle başka güç yetirenler tarafından meydana gelmeyen eylemdir.”³³ şeklinde tanımlamıştır. Failin bilgi ve iradesine dayanarak özgürce ortaya koyduğu eylemler bu kategoride değerlendirilir. Birden fazla edimin bir araya gelmesi ile oluşan yazmak ve konuşmak gibi eylemler bilinçli eyleme örnek verilebilir.³⁴

Bilinçli ve iradi olarak yapılan bir eylem, kasıtsız veya bilinçsiz yapılan bir eylemden ahlaka konu olması açısından ayrılmaktadır. Bilinçli yapılan bir eylemin daha fazla bir anlam içerdiği açıktır. İnsanda iyi eylemler bilinçli ve iradi olarak gerçekleşmediği zaman ahlak konusu olmaz.

Bilinçli eylemin özneye özgü olmasının iki sebebi vardır. Birincisi, eylemin birden çok edim içermesidir. İkincisi ise bilginin eylem süresince eyleme eşlik etmesidir. Örneğin insan konuşurken birden fazla eylem yapmaktadır.³⁵ İkinciye örnek olarak ise, bilginin eylem boyunca eşlik ettiği alışveriş yapmak, araba sürmek gibi eylemler verilebilir

Amaçlı eylem ile bilinçli eylem arasında işlem-kaplam bağlamında bir ilişki vardır. Her bilinçli eylemde irade zorunlu olduğu için, her bilinçli eylem aynı zamanda amaçlı eylemdir. Oysa her amaçlı eylemde bilgi eyleme eşlik etmediği için, her amaçlı eylem bilinçli eylem değildir.

Bilgi, bilinçli eylemin gerçekleşmesinde önemli bir role sahip olsa da bizzat eylemin nedeni değildir. Kadı Abdulcebbar, bu konudaki farkı, eylemin kudretten dolayı değil, kadir olmaktan dolayı meydana gelmesi örneği ile açıklar. Eylemin de bilgiden dolayı değil, “zihinsel kesinlik” dediği bilgi ile gerçekleştiğini şöyle

³⁰ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İmamse*, s. 156 ; *el-Muḥîṭ bi't-Teklif*, I, s. 119-120 ; *el-Muğnî*, XI, s.375.

³¹ Yunus Cengiz, *a.g.e.*, s. 39.

³² Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İmamse*, s. 156.

³³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muḥîṭ bi't-Teklif*, I, s. 119.

³⁴ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İmamse*, s. 156; Yunus Cengiz, *a.g.e.*, s. 39.

³⁵ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İmamse*, 156; *el-Muğnî*, XI, s. 375.

vurgulamaktadır: “*Muhkem eylemin gerçekleşmesi bilme konusunda sükûnu’n-nefsin gerçekleşmesine bağlıdır. Bu şuna benzer: Eylem kudretten dolayı değil kadir olmaktan dolayı gerçekleşir. Burada da eylem bilgiden dolayı değil sükûnu’n-neftsen dolayı gerçekleşir.*”³⁶

Kadı Abdulcebbar, bir başka eylem grubundan bahsetmektedir. Bu eylem türü mutkan fiildir (*mükemmel eylem*). Kadı, tüm unsurların eşlik ettiği eyleme mutkan eylem demektedir. Bu unsurları, diri olmak, güç yetiren olmak, bilen özne olmak, duyan ve gören olarak sıralamaktadır. Duyma ve görme diri olmanın içeriği olduğuna göre, eylem ile ilgili unsurlar dirimsellik, güç ve bilgi sahibi olmak olarak özetlenebilir.³⁷

Kelam kaynaklarında önemli bir yer tutan eylem kavramı hususunda yapılan münazara ve değerlendirmelerde insana kudret ve özgürlük vermeyen Cebriye ile ona yakın bir görüş sergileyen Eşari’nin düşünceleri genel olarak bilinmektedir. Bu iki görüşün de insanı ahlaki bir varlıktan çıkarma tehlikesi bulunmaktadır. Ehlisünnet ekolünden olup, bu tehlikenin farkında olan İmam Maturidi ise, farklı ve makul görüşler ileri sürmüştür. Genel olarak Maturidi, eylemin sabit olduğunu ve sabit olan bu eylemin çeşitli yönler itibari ile hem Allah’a hem de insana nispet edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. İmam Maturidi, dini referanslardan hareketle Allah’ın hiçbir işin dışında tutulamayacağını; yine dini, akli ve tecrübî delillere dayanarak insanın eylem gerçekleştirme gücüne ve özgürlüğüne sahip olduğunu deliller ile açıklamaktadır. Eylemin yaratılma yönünden Allah’a, kesb etme yönünde ise insana ait olduğunu ifade eden Maturidi, böylece hem Allah’ı hem de insanı farklı yönlerden eyleme sahip kılmıştır.³⁸ Aslında İmam Maturidi’nin bu yaklaşımı ile Mutezilenin bu konuya yaklaşımı arasında şöyle bir benzerlik vardır. Mutezilenin insan eylemlerinin yaratılmasında Allah’ı tamamen dışarıda tuttuğu söylenemez. Allah, insanların eylemde bulunma, eylemi gerçekleştirme potansiyelini en başta insanlara vermiştir. İnsanlar da doğuştan sahip oldukları, başka bir ifade ile Allah’ın insanlarda var kıldığı imkân ve yetilerle eylemlerini gerçekleştirmektedirler. Ehlisünnet, yaratma kudretinin Allah dışında başka bir varlıkta olduğunu kabul

³⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 33.

³⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muḥîṭ bi’t-Teklîf*, I, s. 252; Yunus Cengiz, *a.g.e.*, s. 41.

³⁸ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *a.g.e.*, s. 25-27.

etmenin yaratma eyleminde şirkin olduğunu kabul etmek anlamına geleceğini ve bunun da Allah için söz konusu olamayacağını ısrarlı bir şekilde vurgulamıştır. Bununla beraber, Ehlisünnetten Nesefî ve Maturidi, bir eylemin gerçekleştirilmesinde iki kudretin eyleme etkisini yaratma ve kesb anlayışlarından dolayı kabul etmelerine rağmen, gerekçeleri farklı olsa da Mutezile, Eş'ari ve Cebriye bir eylemin ancak bir kudret ile gerçekleşebileceğini ileri sürmektedir.³⁹ Nesefî ve Maturidi'nin insana bağımsız bir kudret değil, Allah'a bağımlı bir kudret ile insanın eylemlerini ahlakî eylem kategorisini almaya çalıştıklarını görmekteyiz. Bir Maturidi kelamcısı olan İbn Humâm (ö.1457), Mutezileyi insanın kendi eylemin yaratıcı olduğu hususundaki görüşünden dolayı haklı bulmakta, teklifin ancak bununla mümkün olabileceğini aksi takdirde cebre düşüleceğini savunmaktadır.⁴⁰ İnsanı teklife muhatap olmasını ahlaki kılmak için İmam Eş'ari'nin ileri sürdüğü “kesb teorisini” Mutezile anlaşılmaz bulmaktadır.⁴¹

Ehlisünnetin itham ettiği, Mutezilenin insanın kendi eyleminin yaratıcısı olduğunu kabul etmesinden dolayı Seneviyye ve Mecusilere benzetilmesinin ne kadar insafsız ve izansız bir suçlama olduğu, Kadı'nın eserlerinin ortaya çıkması ile görülmüştür. Bu konuda Mutezile, “insan, eyleminin yaratıcısıdır” derken, eylemini yoktan yarattığını kastetmemiş, bilakis yoktan yaratma (ihtira), sonradan var etme (ihdas) ve icat etmenin arasını ayırmıştır.

*“Yoktan var etmeye (ihtira) gelinc;, o, kudret sahibinin bir kudret mahalline ihtiyaç duymadan yaratmasıdır. Bu ancak bir kudretle kadir olmaksızın, zatı gereği kadir olan birisi için mümkündür. Bu sadece Allah'a ait olan bir yaratmadır. Allah'ın dilediği bir sebeple yaratması caizdir. Ancak O, aynı zamanda bu sebebi de yaratır ve bizim yaptığımızdan farklı bir şekilde onu yoktan var eder.”*⁴²

Kadı Abdulcebbar, kulun, Allah'ın yaratmasından farklı olarak, sebeplerle yarattığını, ancak bu sebepleri yoktan var edemediğini belirtir. Bu doğrultuda,

³⁹ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *a.g.e.*, s. 38-39.

⁴⁰ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *a.g.e.*, s. 44.

⁴¹ Hatta Kadı Abdulcebbar'ın, İmam Eşari'nin kesb teorisini eleştirmek için “*Nakz el-Luma*” isimli bir eser kaleme aldığı kaynaklarda rivayet edilmiştir. Bkz. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *a.g.e.*, s. 55.

⁴² Kadı Abdulcebbar, *el-Muhîr bi't-Teklif*, s. 352; Metin Özdemir, *Kötülük Problemi*, s. 264.

Kur'an'ı-Kerim'de ifadesini bulduğu biçimiyle insanların, kendi eylemlerinin yaratıcısı (halk) olduğu gerçeğine de vurgu yapmaktadır.⁴³

Kadı Abdulcebbar'ın eylem düşüncesine göre, evrende var olan eylemlerin bir kısmı insan tarafından meydana getirilirken, insanın iradesi ile meydana gelmesi mümkün olmayan renk, şekil, hayat gibi şeyler ise ancak Allah tarafından meydana gelirler.⁴⁴ Kadı Abdulcebbar'ın bu ayrımı, insanın hareket ve kudretinin belli sınırlılıkta olduğuna işaret etmekte ve insan ile Allah'ın eylem alanlarını akıl, irade ve kudret ekseninde anlayarak teklifi aklileştirmekte, dolayısıyla ahlakileştirmektedir.

İnsanı yaratan ve ona akıl, irade, kudret veren Allah, onu yaptıklarından hesaba çekeceğini belirtmiştir. Kadı, şayet böyle olmazsa şu soruların sorulması gerektiğine vurgu yapar:

“Tüm bunların sonucunda bizim eylemlerimizin Allah tarafından yaratılması, yukarıdaki etkenleri (akıl, irade ve kudret) ortadan kaldırmaz mı? Yukarıdaki etkenlerin ortadan kalkması, onları bize veren Allah'ı kendisiyle çeliştirmez mi? Hem sorumlu tutması hem de eylemleri kendisinin yaratması Allah için abesle iştigal olmaz mı?

Kadı Abdulcebbar, insan eylemlerinin Allah tarafından yaratılmadığını hem akli hem de nakli olarak temellendirmektedir. İnsan eylemlerinin Allah eylemlerinden ayrı olmasını ahlakî sorumluluk ekseninde açıklamaktadır. İleri sürdüğü akli deliller şöyledir:

a) Kadı Abdulcebbar, ilahi eylem ile mahlûkun eylemlerini aynı şekilde gerçekleşmediğine dikkat çeker. İlahi eylem, bir alete ihtiyaç duymadan gerçekleşirken, yaratılmışların eylemi ise bir alete ihtiyaç duymaktadır. Kadı, insan eylemlerinin de bir alet ile gerçekleştiğine vurgu yapmakta ve şu örneği vermektedir: Allah, insanda çıkma eylemini yarattığında merdivene ihtiyaç duymazdı. Kuşun uçmak için kanada ihtiyacı olmazdı. İnsan pek çok eyleminde alete ihtiyaç

⁴³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII, s. 163. Kadı'nın bahsettiği ayetler şunlardır. ... *asılsız sözler uyduruyorsunuz....*(Ankebut, 17);*Yapıp yaratanların en güzeli olan Allah pek yücedir.* (Mü'minün, 23/14); ...*Çamurdan bir kuş yapıyordun da...* (Maide, 5/110); ...*Allah'tan başka size yerden ve gökten rızık verecek bir yaratıcı var mı?...* (Fatır, 35/3); *Yaratan hiç yaratmayan gibi olur mu?...* (Nahl, 16/17); Bu ayetlerde Allah insanların eylemleri için “halk” kavramını kullanmıştır.

⁴⁴ Margerattha Heemskerk, *a.g.e.*, s. 89.

duyduğuna göre, bu durumda insan kendi eylemini kendisi meydana getiriyor demektir.

b) Kadı, çok basit önermeler ile eylemin gerçek yaratıcısının kim olduğu sonucuna ulaşılabilirliğini ifade etmektedir. “Eylemlerin yaratıcısı kimse, sorumluluğu da ona aittir”. Evrende var olan kötülüklerin yaratıcısı, dolayısı ile insan eylemlerinin yaratıcısı Allah ise, sorumlusunun da Allah olması gerekirdi. Oysa Allah bundan münezzehtir.

c) Kadı yine mantıki bir önerme ileri sürerek, insan eylemlerinin yaratıcısının bilineceğini ifade eder. “Şayet insanların eylemlerinin yaratıcısı tanrı olsaydı, onların o eylemleri yapmaya mecbur olmaları gerekirdi.” Eğer bu doğru kabul edilirse, şeriatın, dolayısı ile teklifin hiçbir anlamı kalmazdı. Programlanmış bir mahlûkun, program dışına çıkması olanaklı değilse, yapılanlardan ahlaki bir eylem beklemek doğru olmazdı.

d) Başka bir önermesi de şöyledir: Başkası tarafından belirlenen ve yapılan bir eylem için çaba sarf etmenin anlamı yoktur. Eylemlerin irade edeni, belirleyeni ve yaratıcısı Allah olsaydı, insanlar her şeyi Allah’tan bekler ve hiçbir iş yapmazlardı.⁴⁵

e) Eğer insanın eylemlerinin yaratıcısı Tanrı ise, bu durumda iyiliği emretmek ve kötülüğü nehy etmenin ne anlamı var? Tüm eylemlerin Tanrı tarafından yaratılması durumunda teklife muhatap olmanın bir anlamı kalır mı? Bu durumdan insanların dine davet edilmesi ya da edilmemesi durumunda değişen ne olacaktır?⁴⁶

Kadı Abdulcebbar, insan eylemlerinin Allah tarafından yaratılmasının ilk yaratma anı ile ilişkisinin olabileceğini, eşyayı ilk yaratırken onları belirlediğini, başka bir ifade ile programladığını (kader) ifade etmektedir. Ancak teklife muhatap kıldığı insanın ilk oluştaki eyleminden sonraki eylemlerinde Tanrı’nın iradesi ve yaratması belirleyici olmaz, insanın iradesi ve eylemi ön plana çıkar.⁴⁷

Kadı Abdulcebbar’a göre eylem, kadir olanın ihdas ettiği şeydir.⁴⁸ Ona göre bir eylemin eylem niteliği kazanabilmesi ancak bazı özellikler taşıması ile mümkündür. Bunlar failin kudretinin mevcut olması ve eylemin bizzat fail tarafından

⁴⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî* XI, s. 128-9

⁴⁶ Hasan Ocak, *a.g.e.*, s 134-135.

⁴⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî* XI, s. 127.

⁴⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muhît bi’t-Teklîf*, I, s. 230; *Mutezile’de Din Usulü*, s. 82.

gerçekleştirilmesidir. Aynı zamanda gerçekleşecek eylemde bir maksadın bulunması gerekir. Olmamış iken olan, eylemdir. Eylem vuku bulduktan sonra bilinir. Ve eylemin fail ile ilişkisi tanımla olur. Yani Kadı, failin eylemi gerçekleştirmesi onu bilmesi ve onu işlemesine dönük kastının, iradesinin ve gücünün olmasını gerekli görmektedir.⁴⁹

Kelamda Allah-insan ilişkisi ile insanın görev ve sorumlulukları ekseninde yürütülen tartışmalar, ahlak tartışmaların ana eksenini oluşturmaktadır. Bu vesile ile doğru eylemin bilinmesi ve doğru eyleme ilişkin karar verilmesi konularında insanın yetkinliği, Yaratıcısı karşısındaki konumu ile belirlenen mükellefiyeti ahlakın konusudur.

2. Eylemin Kısımları

Kadı Abdulcebbar, eylemleri çeşitli açılardan sınıflamalara tabi tutmuştur. Kadı, eylemleri, eylemin gerçekleşmesinden sonra alacağı nitelik açısından (iyi, kötü), failin alacağı değer açısından (medh ve zemm); gerçekleşme esnasında failin irade ve kudreti açısından (gücü dâhilinde olanlar ve gücü dahilinde olmayanlar); eyleme temel teşkil eden kaynak açısından (aklî, şer'î); aidiyet açısından (iradî, ilca eylem) gibi çeşitli yönlerden ayırma tabi tutsa da onları genel anlamda iki kısma ayırır:

- 1- *Gücümüzün Dâhilinde Olanlar*: Gücümüz dâhilinde gerçekleşen eylemler on çeşittir. Bunlardan beşi cevarih eylemler (oluşlar, itimat, telif, ses ve acı) ve diğer beşi de kalbin eylemleridir (inanç, irade, nefret, zan ve nazar).
- 2- *Gücümüz Dâhilinde Olmayanlar*: Gücümüz dâhilinde olmayan eylemler on üç türde gerçekleşmektedir ki bunlar cevher, renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, rutubet, ümitsizlik, hayat, kudret, şehvet, nefret ve fena eylemleridir.⁵⁰

⁴⁹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s, 5-6.

⁵⁰ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu 'l-Uşûli 'l-Ĥamse*, s. 90.

Kadı Abdulcebbar, iradi olarak gerçekleşen eylemler için “*el-fi ‘lu’l-maksûd*”; iradenin yanında bilgi ve kudretin de eyleme eşlik etmesi ile gerçekleşen eylemler için “*el-fi ‘lu’l-muhkem*”; insanın irade, bilgi, kudret, görme, işitme vb. duyu organlarına dayalı olarak gerçekleşen eylemler için, “*el-fi ‘lu’l-mutkan*” kavramlarını kullanmaktadır.⁵¹

Mutezile eylemlerin insana aidiyetini kanıtlamak için tevellüd teorisini geliştirmiştir. Eylemlerin sebep sonuç ilişkisi ile ortaya çıkması, bir eylemin başka bir eyleme sebebiyet vermesi, onu doğurması tevellüd kavramı ile ifade edilmiştir. Tevellüd kavramı sözlükte doğurma, doğurulma, bir şeyden oluşma, meydana gelme anlamlarına gelirken, terim olarak bir eylemin doğrudan ve aracılı olarak failden meydana gelişini ifade etmektedir.⁵²

Mutezile kelimcileri tıpkı diğer kelimciler gibi eylemleri ortaya çıkışı, faili, niteliği açısından çeşitli başlıklar altında sınıflandırmışlar. Ortaya çıkışı açısından mutezile eylemleri ikiye ayrılmaktadır.

a) Organlarda oluşan eylemler:

Organlar ile vuku bulan eylemler, algılanabilir nitelikteki somut eylemlerdir. Kadı’ya göre bu eylemler; oluş eylemleri (ekvân), bu oluşların bir araya getirilmesi ile gerçekleşen eylemler (te’lif), başka bir nedene dayalı eylemler (i’timâdât) (sesler, dokunma ile oluşan eylemler), acı veya haz duyma eylemi ile organlarda oluşan eylemlerdir.

b) Kalpte (zihinde) oluşan eylemler:

Kalp kavramının Kelam literatüründe özel bir anlamı olduğu, onun zihin, bilgi ana merkezi olarak değerlendirildiği bilinmektedir. Kadı’nın kalbin eylemlerine verdiği örneklere baktığımızda bu sonucu rahatlıkla çıkarabiliriz. O, kalpte oluşan eylemlere iradeyi, keraheti, bilgiyi, kanıları (i’tikâdât) ve akıl yürütmeyi (nazar) örnek vermektedir. Bir anlamda soyut olarak kabul ettiğimiz zihne, duygulara ilişkin insanda oluşan eylemler, belirlemeler, sevinç ve üzüntüler birer kalp eylemi olarak değerlendirilmiştir.⁵³

⁵¹ Semih Duğaym, a.g.e. ,s. 486-488;

⁵² Semih Duğeym, a.g.e., s. 221.

⁵³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muhît bi’t-Teklif*, I, s. 350.

Kadı Abdulcebbar, doğrudan ve aracılı olarak yapılması açısından eylemleri ikiye ayırmıştır. Ancak Kadı, eylemin faile aidiyeti açısından bu iki kısım arasında bir fark olmadığı görüşündedir. Nitekim eylemin sahibi insandır. Şu halde bahsi geçen tasnif sadece eylemin gerçekleşme yönü itibariyledir. Kadı, bu tür bir tasnife gerekçe olarak bazı eylemlerin güç mahallinde başlamasını, bazı eylemlerin ise aracı bir eylem ya da bir araç ile başlamasını göstermektedir.⁵⁴

a) *Mübaşir eylemler (doğrudan, aracısız gerçekleşen eylemler):*

Kadı, bu eylemleri başlangıç eylemleri olarak nitelemektedir. Bu başlangıcı da güç mahalline dayandırmaktadır. Mübaşir eylemler, başka bir eylemin aracılığı veya sebebi olmaksızın oluşan eylemlerdir. Kadı bu eylem türlerine irade, kerahet (tiksinme), kanı, zan, düşünmeyi (nazar) örnek vermektedir.⁵⁵ Bunların mübaşir eylem olmasının sebebi başka bir eylemin öncül olmasıyla ortaya çıkmamalarıdır. Bu eylemlerde nedensellik aranmaz. Bu noktada, Kadı akıl yürütmeyi mübaşir eylem olarak kabul etmemektedir. Zira akıl yürütme, öncüllere dayalı yapılan bir eylemdir.

Kadı Abdulcebbar, bazı mübaşir eylemlerin insana nispet edilemeyeceğini de söylemektedir. Buna örnek olarak bizde oluşan renkler, hastalık veya sağlığı vermektedir. Bunlar aracı bir eyleme ve araca ihtiyaç duymadan doğrudan güç mahallinde olduğu için mübaşirdir; ancak insanın iradesi söz konusu olmadığı için insana nispet edilemezler.”⁵⁶

b) *Mütevellid eylemler (aracılı, üretilmiş eylemler) :*

Bir eylemin başka bir eylem vasıtası ile gerçekleşmesi mütevellit eylem sayılır. Bu eylem türüne, bir sebeple gerçekleşmesinden dolayı müsebbeb eylem de denilmektedir. İnsanın düşünsel, duygusal ve pratik eylemlerinin çoğu bu kategoride değerlendirilebilir. Nitekim, insanda gerçekleşen veya insanın gerçekleştirdiği pek çok eylem, sebeplere veya sonuçlara istinaden vuku bulur. Bilgi, akıl yürütme sonucu; duygulanma ise olumlu ya da olumsuz bir haber alma veya bir olaya şahit olma ile gerçekleşmektedir. Yazı yazmak, bilgi ve el hareketleriyle; sıçrama ise kudret ve organlarla (ayak) gerçekleşebilmektedir.

⁵⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VII, s. 91.

⁵⁵ Semih Duğeym, *a.g.e.*, s. 612-613; Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İlmî*, s. 391;

⁵⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, IX, s. 38; *el-Muḥîṭ bi't-Teklif*, I, s. 355.

Kadı Abdulcebbar, mütevellit eylemi şöyle tanımlamaktadır. “İnsan eylemde bulunmak istediği zaman, eylemin ortaya çıkması, yine kendisine ait başka bir eylemi devreye koymasıyla mümkünse, aksi takdirde eylem ortaya çıkmayacaksa böyle bir eyleme mütevellit eylem denir.”⁵⁷ ”

Kadı’nın telif dediği eylem türü de mütevellit eylem kategorisindedir. Telif eylem iki arazın bir mahalde gerçekleşmesi ve hareketin tek mahalde olmasıdır. Gündelik yaşantımızdaki pek çok eylem bu kapsamdadır. Dışa dönük gerçekleştirdiğimiz dönüştürücü, değiştirici eylemlerin hepsi bu kapsamdadır.⁵⁸

Kadı Abdulcebbar’ın eylem tasnifinde, sesler ve kendi bedenimizde veya başka bir bedende meydana getirdiğimiz acı verici hareketler de mütevellit edimler olarak kabul edilmektedir.⁵⁹ Tevellüd teorisinin İslam düşüncesindeki fikir babası sayılan Ebu’l-Huzeyl el-Allaf, keyfiyeti bilinen ve eylemlerimiz akabinde oluşan eylemlerin insan eylemleri kapsamında değerlendirileceğini; fakat keyfiyetini bilmediğimiz eylemlerin (renklerin oluşumu, soğukluk, kuruluk, doyma, acıkma, algı, haz ve bilgi gibi) -insanın güç alanı içerisinde yer almadığından- insana nispet edilemeyeceğini belirtmektedir.⁶⁰

3. Eylemin İmkân Durumu (Hâl): Ontolojik Olasılıklar

Kelamda kullanılan hal kavramı ile ilgili farklı iddialar söz konusu edilmektedir. Ebu Huzeyl’in “vücuhu’z-zat” teorisinden etkilenen Ebû Haşim el-Cübbâî bu kavramı kullanmıştır. Şehristânî, Mutezile’nin hal teorisini Yunan felsefesinden aldığını belirtirken, Ali Sami en-Neşşâr, bu iddianın Yunan felsefesindeki, daha doğrusu Aristo mantığındaki üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi ile

⁵⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, IX, s. 80.

⁵⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muḥîṭ bi’t-Teklîf*, I, s. 389.

⁵⁹ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 389.

⁶⁰ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, II, s. 80.

Bir eylemin gerçekleşme imkânına ilişkin ontolojik dayanak arayan Kadı Abdulcebbar, bir cismin iki durumda bulunma ya da bir eylemin gerçekleşmesinde iki olasılık durumunun varlığına rağmen, cismin neden bir durumda (hal) bulunduğu sorusuna cevap arar. Bu soruyu biraz daha açarsak sağda ve solda olma imkânı varken bir cevher neden sağ ya da soldan birinde bulunma durumundadır.⁶⁴ Kadı'ya göre cismin sadece bir konumda bulunması, onun belli konumda olmasını sağlayan arazdan kaynaklanmaktadır.

Kadı, cisimleri (*cevher*) birbirine denk görmektedir. Bunun sebebi, onun cismi her türlü arazdan arındırmak, salt varlık olarak ele almak ve daha sonra gerçekleşen değişime anlam vermek istemesidir. Kadı'ya göre bir cismin siyah ya da beyaz halde (durumda) olması, cisme raci olmasından değil, cismin iki halden birine raci' olmasından kaynaklanmaktadır. Kadı bunu şöyle ifade etmektedir:

“Bir cismin siyah olması diğerinin siyah olmaması kendilerinden dolayı değil, her bir cisim ile ilgili farklı hâl (durum)den kaynaklanmaktadır.”⁶⁵

Bu ifade, bir cismin ya da cevherin bulunma halleri olan sükûn, hareket, ayrılma, birleşme gibi hallerde bulunmasına imkân tanımaktadır. Başka bir ifade ile Kadı “hâl” kavram ile bir cismin bulunma hallerine ilişkin cisimde var olan potansiyele işaret etmiş olmaktadır. Kadı Abdulcebbar, bu imkân şartını, hâl (durum) kavramı ile ifade etmektedir. Bir cismin şu ya da bu konumda olması o cismin hali

⁶¹ Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, Çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul, 1999, s. 290.

⁶² Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1011b (s. 228) Aristo kuvvenin eyleme dönüşmesini zorunlu görmüştü, bunun bir sonucu olarak, bir şey ya var ya da yok olduğunu kabul ediyordu. Ancak Mu'tezile kuvve ile eylem arasındaki ilişkiyi zorunlu olarak değerlendirmemektedir. Mutezileye göre kuvve sadece bir imkândır. Bu imkânın eyleme dönüşmesi için, tahsis edici bir etkinin devreye girmesi gerekmektedir.

⁶³ Bkz. Yunus Cengiz, *a.g.e.*, s. 51. 209. dipnot.

⁶⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muḥîṭ bi't-Teklif*, I, s. 41.

⁶⁵ Kadı Abdulcebbar, *Şerḥu'l-Uşûli'l-Ḥamse*, s. 220.

olarak ifade edilmektedir. Kadı Abdulcebbar, “hal” kavramı ile arazların gerçekleşmesine, sıhhat şartına (imkân şartı) vurgu yapmaktadır.⁶⁶

Kadı Abdulcebbar’a göre Allah insanı çoklu eşit imkâna sahip olarak güç yetiren kılmaktadır. İnsan güç yetiren olduktan sonra var olan seçeneklerden –biz buna kuantumun belirsizlikleri, ontolojik olasılıkları da diyebiliriz- bir seçeneği seçmekle (veya yönelmekle) eylem haline geçmiş olmaktadır. Kadı Abdulcebbar gücün ortaya çıkmasını ve eylem ile ilişkisini şöyle özetlemektedir:

“Güç yetiren (kadir) için söylenebilecek en doğru söz, eylemin ortaya çıkışını zorunlu kılması değil takdir edici, mümkün kılmasıdır. Her ne kadar bu yargımız doğru ise de, güç yetirme ile beraber eylem ile ilgili yönlendirici nedenler oluşunca eylemin gerçekleşmemesi mümkün değildir. O zaman güç yetiren eyleyenin durumu aslanla karşılaşan kişinin durumu gibidir, durması imkânsızdır. Ancak böyle bir durumda bile eylem failin seçimine bağlı olarak gerçekleşmektedir.”⁶⁷

Kadı Abdulcebbar, bir eylemi seçmeye zorlanmış bir kişinin bile, önünde farklı eylemleri gerçekleştirme olasılığı bulunduğunu belirtmektedir. Dolayısı ile insanın gücü dâhilinde olan tüm eylemler, insanın önündeki imkanları -başka bir ifade ile belirsiz zorunlu seçenekleri- işaret etmektedir.

Hal kavramı ile cismin bulunma potansiyeline dikkat çeken Kadı, cismin belli bir konumda olmasını sağlayan şeyin ne olduğunun cevabını arar. Kadı Abdulcebbar, bir cismin belli bir konumda olması için bir *tahsis edici*nin olmasını gerekli görmektedir.⁶⁸ Bu tahsis edici şey, cismin konumunu belirlemektedir. Kadı, bu tahsis edici etkinin *ma’nâ* olduğunu ifade etmektedir.⁶⁹ “Ma’nâ” arazını ortaya çıkaran *yeter nedendir*.

Kadı’nın varlık anlayışı kapsamında yer alan hal kavramı, ahlaki eylemlerin iyi ya da kötü olarak gerçekleştirilmesine imkân verme açısından da önem arz etmektedir. Ahlaki bir eylemi seçme konusunda sınırsız mümkünler arasında insanın kendi durumuna göre bir eylemi irade etmesi, iradenin hali olmaktadır.

⁶⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muhît bi’t-Teklif*, I, s. 42.

⁶⁷ Kadı Abdulcebbar, *Muğni*, VIII, s. 59; Yunus Cengiz, *a.g.e.*, s. 229.

⁶⁸ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 42.

⁶⁹ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 41-44.

Kuantumun belirsizlikler teorisi (ontolojik olasılıklar) ile Kadı Abdulcebbar'ın hal kavramı aynı bağlamda değerlendirilebilir mi? Bu soruya olumlu yanıt vermenin doğruya daha yakın olduğu kanısındayız.

Kuantumun belirsizlikler teorisi, Newton'un mekanikçi determinist anlayışına cevap olarak geliştirilmiştir. Kuantumun belirsizlikler teorisi (ontolojik olasılıklar), kişinin farklı olasılıklardan birisini gerçekleştirme şansı olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bu teoriye göre Tanrı, kuantum belirsizlikleri dediğimiz bütün var olabilme seçeneklerini (ontolojik olasılıklar) yaratarak, gerçekleşecek her şeyin bu seçeneklerden birisine uygun olarak gerçekleşmesini programlamıştır. Olağan üstü olaylar olarak gördüğümüz mucizeler de bu seçeneklerin kapsamındadır. Bu teori mucizelere de imkân tanımaktadır. Aynı şekilde özgür iradeli insanların da kuantum belirsizlikleri denilen zorunlu seçenekler içerisinde karşılına çıkan farklı alternatifler arasında seçim yapabileceklerini savunmaktadır.⁷⁰ George Ellis, Tanrı'nın kuantum belirsizliklerini belirleyerek insan zihnine etkide bulunabileceğini; böylelikle vahiy ve dinsel tecrübe gibi mucizevî olayların, doğa yasalarının ihlaline yer vermeksizin, açıklanabileceğini savunmaktadır.⁷¹

B. DEĞER VE HÜKÜMLERİ

1. Değer

Değer kavramı, bilim, sanat, ekonomi ve felsefe başta olmak üzere kullanım alanı çok yaygın bir olan bir kavramdır. Ahlak alanındaki değer, daha ziyade eylemin akabinde eylem hakkında yapılan “iyi” ya da “kötü” şeklindeki değerlendirme yargısıdır. Ahlak felsefesi aslında bir değerler felsefesidir (aksiyoloji).

Değerler, bizim zihni (kognitiv) muhtevamızın başlıca unsurlarıdır. Düşünce, davranış ve duyguya ilişkin izlenimler, belirtiler, etkiler değerden bağımsız

⁷⁰ Caner Taslaman , *a.g.e.*, s. 190.

⁷¹ Caner Taslaman, *a.g.e.*, s.199.

Bir kimsenin değer sıralamasının birincisi -en üstünde bulunan- onun temel değeri sayılabilir. Genel mutluluk için çalışmanın en temel ahlak normu olduğu konusunda belli bir anlaşma vardır. Diğer bütün değerler, o yolda birer vasıta hükmündedirler. Scheller'in, Kant'ın ahlak yasasını eleştirmesindeki en temel argümanı değer ekseninde gerçekleşmektedir. Scheller, insanın sahip olduğu duygusal edimler sayesinde değer duygusuna sahip olduğunu, insanın ahlaksal yaşamının ancak Kant'ın kavrayıcı edimlerin yöneldiği akılda değil, duygusal edimler aracılığıyla yöneldiği değerler ile mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Kavranılan değerler ile olumlu ve olumsuz değerler arasında bir sınıflandırma yapmak mümkündür. Scheller'in aksiyolojik felsefesi, bir değerler hiyerarşisine dayanmaktadır. O değerleri dirimsel, duygusal, tinsel ve mutlak değerler şeklinde dört ana kategoride değerlendirmektedir. Değeri isteme ve gerçekleştirme etkinliği, ahlaklılığın temeli olarak değerlendirmektedir.⁷³

Bu yaklaşım ile Kadı'nın eylemin değer hükmü konusunda yaptığı tasnif ve derecelendirme ile failin temel sorumluluğunun kötünden kaçınma ve iyiyi gerçekleştirme konusunda belli oranda ortak nitelikler görülmektedir. Çünkü Kadı, olumlu ve olumsuz değerleri, eylemin hak ettiği niteleme üzerinden ahlaka konu etmektedir. Failin övgüyü hak ettiği eylem iyi, yergiyi hak ettiği eylem ise kötüdür.⁷⁴

Bir eyleme, nesneye, olguya ilişkin değerlendirme ise onun değer hükmünü oluşturur. Değerler, güzel veya çirkin, iyi veya kötü, adaletli ve haksızlık, hoş veya tiksindirici, saf veya karışık gibi nitelendirmelerdir Her olumlu değer yanında olumsuz bir değer de bulunmaktadır. Değerden uzak bir insan, amaçsız ve gayesiz bir insan demektir.⁷⁵ Biz, ahlaki değer kapsamına giren ve eylem ve davranışların değer hükmü olan ve kelam ilminde “kötü (*kubh*)” veya “iyi (*husn*)” olarak işlenen kavramlardan bahsedeceğiz. Kadı Abdulcebbar, bunu tafsilatlı bir şekilde değerlendirmeye tabi tutmuş, eylemin hangi yönlerden olumlu (*vacip*, *tafaddul*, *nedb*, *mubah*) ya da olumsuz (*kabih*) değer kazandığını açıklamıştır. Bir eyleme değer

⁷² Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1988, s.74,

⁷³ Doğan Özlem, *Etik, Ahlak Felsefesi*, s. 84-86.

⁷⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 9, 12.

⁷⁵ Hulusi Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük Problemi*, s. 33.

kazandıran niteliklerin ve unsurların neler olduğunu izah etmeye çalışmıştır. Ahlaki değerlerin, değerli oluşu nereden kaynaklanmaktadır? Bu değerler, ontik olarak mı iyidirler, yoksa verilen değer hükümleri vâz'î midir? Bu değerlerin objektiflik ve sübjektiflik yönü derken maksadımız nedir? Değer hükmünü neye istinaden veririz ve bu değerleri bilme kapasitemiz nedir? tarzındaki sorular, değer kavramı ekseninde hep sorulmaya devam edecektir.

Ayrıca Kadı, eylemlerin değerlendirenden bağımsız bir değere sahip olduğunu ve eylemi iyi yapan makul gerekçenin bilinmesi ile ahlaki değerın tespit edilebileceğini savunmaktadır. Makul kavramıyla eylemin değersel niteliğinin akıl ile açıklanabilir olduğu kastedilmektedir.⁷⁶ Yükümlülüğün gerçek kaynağı, değer kavramında yatmaktadır. O aklın delili ahlaklılığın nihai merciidir.⁷⁷ Ancak Kadı, akıl ve vahyin değer koyucu değil, değer kâşifi olarak nitelemektedir.⁷⁸ Ona göre bu iki delil, olanı ortaya çıkarmaktadır. Olmayan değeri var edemezler.

2. Eylemin Değer Hükümleri

Kadı Abdulcebbar, bir eylemi değer ve hak ettiği nitelendirme açısından iki kısma ayırmaktadır. Bu ayırım, Kadı'nın bakışında eylemin ahlaki değeri açısından oldukça önemlidir. Eylemin vukuundan sonra, dışardan eylem hakkında yapılan değerlendirmeler, eylemin ahlaki niteliği hakkında önemli veriler sağlar. Kadı'nın bu nitelemesine⁷⁹ benzer bir nitelemeyi Psikanalizmin öncülerinden Erich Fromm da yapmaktadır. O bu konuda şöyle demektedir:

⁷⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 21,55 ve 89.

⁷⁷ Abdullah Draz, *Kur'an Ahlakı*, s. 52.

⁷⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 19,117; Abdullah Draz, aynı minvalde biraz daha farklı bir açıklama getirir. Ona göre Kutsal kitaplar ve peygamberler, bizim akli görüşlerimizi tasdik ve izah etmekten başka bir şey yapmamaktadır. Bkz. *a.g.e.*, s. 61.

⁷⁹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 9.

“Beğenilmeme korkusu ve beğenilme ihtiyacı, ahlaki yargının oluşumunda, en güçlü, hatta biricik güç ya da itki olarak rol almaktadır.”⁸⁰

İnsanlar, toplumda övülen şeylerin “iyi”; yerilen, beğenilmeyen şeylerin ise “kötü” olduğu mantığından hareketle eylem ve davranışlarda bulunurlar. Kadı Abdulcebbar, gerçekleşen eylemin faile övgüyü mü hak ettirdiği (استحقاق المدح) yoksa yergiyi mi (استحقاق الذم) kıstası üzerinden eylemin nasıl bir değer taşıdığını anlama çabasında olmuştur. Bu çerçevede Kadı, hangi eylemlerin övgüyü, hangi eylemlerin yergiyi hak ettiğini genişçe açıklamaktadır. Bu bağlamda o, eylemi değer açısından iki temel kategoriye ayırmaktadır. Yergiyi hak ettiren eylemler; kötü eylemleri işlemek ya da vacip olan eylemleri ihlal etmekle gerçekleşirken, övgü hak eden eylemler ise, övgü dereceleri farklı olmakla beraber, (hasen, mubah ve mendup) iyi eylemleri işlemekten kaynaklanır.⁸¹ Bu konu hakkında daha detaylı bilgi ilgili başlıklar altında verilecektir.

Kadı Abdulcebbar, eylemlerin iyi ya da kötü oluşunun zorunlu bir bilgi ile bilenebileceğini ifade etmektedir.⁸² Kadı, iyi ve kötü eylemin hak ettiği değerden de anlaşılabilirliğini belirtmektedir. Kötü bir eylem yergiyi, iyi bir eylem övgüyü gerekli kılar. Kadı, eylemin değer kazanması hakkında övgü ve yergi kavramlarını eksen alarak açıklamalar yapar.⁸³ Ona göre bir eylemin var olması onu iyi ya da kötü yapmaz. Onu iyi ya da kötü yapan eylemin kazandığı artı değerdir.⁸⁴ Ahlaki değer ile değer arasında bir ayırım yapılabilir. Ahlaki zeminde gerçekleşen eylemler ahlaki değer içerirken, böyle bir içeriğe sahip olmayan eylemler ahlaki değer değildir.

Kadı’nın ahlaki değere ilişkin yargıları geneldir. Onun eyleme ilişkin koyduğu yargılar yükümlülük kapsamında değerlendirilebilir. İyi ve kötü eylemin bilinmesini failin övgü ve yergi alışından bilindiği şeklindeki yaklaşımı ahlaki bir sorgulamadır.

Kadı Abdulcebbar’a göre, eylemin ait olduğu cins de o eylemin değer kazanması için yeter sebep değildir. Kadı buna, “zarar” örneğini verir. Zarar, bir cins olarak ele alındığında bizzat zulüm olabileceği gibi, kendisini aşan bir fayda getirdiği

⁸⁰ Erich Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, s. 22.

⁸¹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muhit bi’t-Teklif*, I, s. 233.

⁸² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 9.

⁸³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 9.

⁸⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 9

zaman adalet de olabilmektedir. Zulüm ve adaletin ortak cinsi her zarara değer yüklenirse, bütün zararların kötü olması gerekir. Oysa biz bunun böyle olmadığını, zararın iyi ya da kötü bir eylem olarak değerlendirilmesinin, zararın getireceği nihai sonuca endeksli olduğunu biliyoruz. İyi ya da kötü olarak bir değer hükmü almayan eylemler, ahlaki değer açısından nötrdürler. Onlara iyi ya da kötü diyemeyiz. Gerçekleşen eylem, ahlaki değer açısından failine fayda ya da zarardan hangisini getirirse getirsin, eğer failine övgü ya da yergi getirmiyorsa, o eylemi ahlaki açıdan iyi ya da kötü olarak niteleyemeyiz. Çünkü gerçekleşen ahlaki bir eylem, failinin niyeti, kudreti ve bilgisi ile doğrudan bağlantılı olarak bir değer hükmü kazanır. Ancak eylem ahlaki açıdan olmasa bile, yine de sonuç olarak iyi ya da kötü olabilmektedir. Kasıtlı veya bilmeden yapılan eylemler bu kategoride değerlendirilebilir. Başka bir ifade ile eylemin ahlaki değeri, failin eylem ile ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Kadı’ya göre övgü ve yergi fiile değil faile nispet edilir.⁸⁵

Etikte tartışılan “mutlak kural” ilkesini benimsemeyenler ile Kadı’nın, cins olarak eylem arasında yaptığı değerlendirmeler arasında ortak noktalar bulunmaktadır. Mutlak kural ilkesini kabul etmeyen Ross ve Fletcher gibi Batılı aydınlar, eylem kurallarının mutlak olmadığını savunurlar. Bu bakış açısından öldürmek ve hırsızlık yapmak eylemleri ilk bakışta doğru olmasa da, bu eylemlerin yapılmasını gerekli kılan durumların olabileceğine de ihtimal vermektedir. Bu noktada Fletcher’in, öldürmek, hırsızlık yapmak ve yalan söylemek gibi eylemlerin aslında nötr birer eylem olduğunu öne sürmesi⁸⁶ ile Kadı’nın eylemin cins haline değer atfetmemesi arasında paralel bir bağlantı kurulabilir.

Ayrıca ahlaki eylemlerde mutlak bir kural olmasını imkân dâhilinde değerlendirmeyenlerin, öldürmek, yalan söylemek gibi olumsuz çağrışımları olan eylemlerin ilk bakışta kötü olduğunu söylemeleri⁸⁷ ile Kadı’nın zulüm, yalan, öldürme gibi eylemlerin mücerret olarak kötü olduğunu, bu eylem cinslerinin olumsuz çağrışımlarda bulunduğunu kabul etmesi arasında da paralel bir bağlantı kurulabilir.

⁸⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 12.

⁸⁶ William Frankena, *Etik*, s. 108.

⁸⁷ William Frankena, *a.g.e.*, s. 108.

Kadı'nın, eylemin failini övgü ya da yergiyi hak etmesi ile değerlendirmesi teklifin ahlaki sonucu olarak ele alınabilir. İyi eylemlere karşılık övgü, kötü eylemlere karşılık yergi, mantıki ve ahlaki birer sonuçtur.

Kadı eylemi, edindiği değer açısından farklı değerlendirmelerde bulunmaktadır. O, öncelikle eylemin değer kazanıp kazanmaması yönünden eylemleri ikiye ayırmaktadır. Daha sonra değer kazanan eylemleri kendi içerisinde tasnif etmektedir. Şimdi eylemi değer kazanıp kazanmaması yönünden değerlendirelim.

Eylemlerin ahlaki değerine ilişkin Kadı Abdulcebbar'ın yaptığı değerlendirmeye göre insan eylemleri ikiye ayrılır. Bunlar; ahlaki değer taşımayan eylemler ve ahlaki değer taşıyan eylemlerdir.⁸⁸

Ahlaki değer taşımayan eylemler; varlığı üzerine zaid bir hüküm, sıfat, nitelik (güzel, çirkin veya iyi-kötü) almayan eylemlerdir. Kadı bu eylem türüne örnek olarak, unutan ile uyuyanın gerçekleştirmiş oldukları eylemleri örnek verir. Kadı Abdulcebbar bunları, sonuçları itibari ile faydalı veya zararlı olsalar bile, bilinçli ve iradi olmadıkları için değer yüklü eylem olarak kabul etmez. Uyku halinde olan, unutan, bilinci yerinde olmayan ve ya aşırı dürtü (dâ'i) yüzünden bir eylemi işlemeye zorlanan kişilerin eylemleri bu kapsama girer. Kadı, bilinçsizce veya zorlama sonucu gerçekleşen eylemleri, ahlaki açıdan değere tabi tutmaz. Başka bir ifade ile bunlar değer açısından nötr eylemlerdir. Bunlara örnek verirsek, aşırı açlıktan dolayı yemek, aşırı korkudan dolayı vahşi hayvanlardan kaçmak gibi eylemler⁸⁹, sonuçları olumsuz dahi olsa nötr olarak değerlendirilecek eylemlerdir.

Peki, Allah'ın eylemlerinden bu kategoriye girenler var mıdır? Bu soruya Mutezile ekolu ve Kadı Abdulcebbar'ın yaklaşımı, temel Mutezilî tez olan, "Allah kötülük yapmaz" ilkesine dayanmaktadır. Allah'ın tüm eylemleri iyidir. İyi olan eylemler övgü alır. Allah'ın tüm eylemleri övgü aldığına göre, onlar iyidir.⁹⁰ Dolayısı ile, Allah'ın nötr ve kötü diyebileceğimiz eylemleri yoktur. Allah, kendisinde bütün iyi vasıfları barındırmakta, olumsuz, diyebileceğimiz bir vasfı bulunmamaktadır. Bir taraftan, kötülük, haksızlık ve zulüm yapanlara yaptıklarının

⁸⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 7.

⁸⁹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 16.

⁹⁰ George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, s.109.

karşılığını vermek için ilk bakışta iyi gibi görünmeyen bazı sıfatlara da (kakhâr, zûntikâm) sahiptir. Sahip olduğu bu sıfatların da yaratıcının adil oluşundan kaynaklandığı açıktır.

Kadı'ya göre bir eylemi nötr kılan şey, onun değer yüklü olmayışı, başka bir ifade ile ilave bir nitelik taşımamasıdır. O, el-Muğnî isimli eserinin altıncı cildinde, eylemleri değer yönünden değerlendirirken, “iyi ve kötü olmayan eylemler” diye bir başlık kullanmıştır.⁹¹ Eylemlerin övgü ya da yergi almaması onu değerden yoksun bırakmaktadır.

Ebû Hâşim ve Ebû Alî Cübbâî'nin de, bir değere sahip olmayan eylemleri ne iyi ne de kötü olarak değerlendirdiklerini, dolayısıyla bunları nötr olarak değerlendirdiklerini yine Kadı'nın eserlerinden öğreniyoruz.⁹² Ancak Kadı'nın hocası Ebu Abdullah, farkında olmadan yapılan bir eylemin değer taşımadığını, dolayısıyla övgü ve yergi almadığını ancak sonuçları itibari ile zulüm olan eylemlerin sonuç itibari ile kötü olduğunu ifade etmektedir. Zarar ve zulüm taşımayan değerden yoksun eylemler nötrdür. Kadı bu konuda hocası Ebu Abdullah'ın bakışına paralel olarak, bilinç-dışı olarak gerçekleşen ve sonuç itibariyle zarar verici olan eylemlerin kötü sayılması (ahlaki kötü değil) gerektiği gibi, bu kayıtlarla gerçekleştirilen ve sonuçları itibariyle yararlı sayılan davranışların da iyi olarak nitelendirilmesi gerektiğini savunur.⁹³ Böylece o, bu üç düşünürün belirlediği nötr eylemler sınırını daha da daraltmış olmaktadır. Nötr eylemleri sadece bilinç-dışı yapılan, ne yarar ne de zararla sonuçlanan eylemler olarak ortaya çıkmaktadır.

Mutezile'de, hatta genel olarak İslam düşüncesinde, failin iradesinde belirleme yarattığı için “mülce” eylemlere” değer yüklenilmez. Böyle eylemler, doğurduğu sonuçlar itibari ile iyi ya da kötü sıfatıyla nitelenebilir, ancak failine övgü ya da yergi getirmez. Kadı bu tür eylemlere çok acıkmış birinin önündeki yemeği yemesini ve aslandan korkan bir insanın öldürülme korkusuyla kaçmasını örnek verir. Bu eylemleri fail açısından bir değerlendirmeye tabi tutmaz.⁹⁴ Ancak eylemin bizzat kendisi doğurduğu sonuç açısından, yarar sağlaması veya zarar vermesi

⁹¹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 9.

⁹² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 11.

⁹³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 12.

⁹⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 16.

açısından bir değerlendirmeye tabi tutulur. Zarar verenlerin kötü olarak nitelenmesi gerektiğini savunur.⁹⁵

Kadı'nın ahlaki eylem kategorisine koymadığı eylem türüne verdiği örnekler ise, pek çok eserinde de işaret ettiği gibi, uyuyanların, küçüklerin, delilerin ve unutanların eylemleridir. Kişinin uykuda konuşması, bilinç-dışı yaptığı hareketleri, artı bir nitelik (حكم زائد) kabul etmediğinden iyi ve kötü olarak nitelenemez.⁹⁶

Ahlaki değer taşıyan eylemler ise; varlığı ve cinsi üzerine zaid bir nitelik (güzel-çirkin veya iyi-kötü) alan eylemlerdir. Kadı'ya göre bu eylemler yapıldığında failine övgü (medh) kazandıran ve yergiye (zem) maruz bırakan eylemlerdir.⁹⁷ Bunlar, insanların farkında olarak kendi iradeleriyle yaptıkları bütün eylemlerdir.

Ayrıca Kadı, faili (özne), ahlaki eylem açısından bir kritiğe tabi tutmaktadır. Failin zem ve medh alabileceği, failin eyleminin oluştuğu şartları dikkate alarak yaptığı bir tasnif vardır ki burada eylemi iki kısma ayırır.

Birincisi, failin bir eylemi yapmaya zorlandığı, tercih etme ve seçme şansı olmadığı eylemdir ki, fail için böyle bir durumda zem veya medh gerekmez. Böyle eylemlere ilave bir sıfat gelmez.

İkincisi ise, failin sahip olduğu temkin şartları olan akıl, irade ve kudret yetilerini doğru kullanarak eylemi tercih etme şansının bulunduğu ve yine eylemi iyi veya kötü vasfına uygun gerçekleştirme yönüne bağlı olarak zemm veya medhi hak ettiği eylemdir. Bu eylemler, Kadı'nın ifadesi ile ilave bir sıfat (*sıfatü'n-zâidetün*) alan eylemlerdir.⁹⁸

İkinci tür olan “ahlaki değer taşıyan” eylem grubu, iyi ve kötü niteliği taşır. Bu eylemler, doğrudan insan iradesine bağlı olarak ahlaki bir eylem niteliği kazanır. Ancak ilahi iradenin teşvik edici ya da yasaklayıcı mahiyette bir etkisi vardır. İlahi irade, insanların güzel olanı yapmasını, kötü olan şeyden de kaçınmasını istemektedir. Ancak bu isteme, eylemi ahlaki bir temelden yoksun bırakmamaktadır. Çünkü ilahi rızaya uygun ya da uygun olmayan, olumlu ya da olumsuz bir eylemin gerçekleşmesi, tamamen insanın bireysel tercihi sonucudur. Kadı Abdulcebbar, ibadetlerin yapılıp yapılmamasını buna örnek vermektedir. Ancak ilahi iradenin

⁹⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 13.

⁹⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 11.

⁹⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 7, 9.

⁹⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 7.

etkisi buradan ileriye geçemez çünkü bu durumda insani irade ortadan kalkacağından eylemin ahlaki olma vasfı da ortadan kalkmış olur. Ama ilahi irade iyi veya kötü eylemlerin yapılıp yapılmamasına olumlu ya da olumsuz yönde bir müdahalede bulunmadığından insan eylemlerinin ahlakî niteliğine halel getirmez. Getirirse teklif anlamını yitirir, ceza ve mükafatın dini ve akli temeli ortadan kalkar.

Değer kazanan eylemin kazandığı değerler nedir? Kadı Abdulcebbar, bu değerleri temelde iki kısma ayırmaktadır. İleri de görüleceği üzere, değere ilişkin tüm nitelermeler bu iki kategori içerisinde değerlendirilebilir. Bu nedenle eylemin kazandığı değer ya iyidir ya da kötüdür.⁹⁹ İyilik veya kötülüğün ne olduğu, düşünce tarihinde çok eski bir tartışmadır. İyilik ve kötülüğün ne olduğuna ve bunların ahlak felsefesinde işgal ettiği yere değindikten sonra Kadı'nın bu değerleri analiz edilecektir.

Düşünce tarihinde iyilik ve kötülüğün seyri konusunda biraz bilgi vermekte yarar vardır. İyilik ve kötülük tartışmaları felsefenin, başka bir ifade ile düşünce tarihinin en problemlili konularının başında gelmektedir. Bu sorun felsefi literatürde ağırlıklı olarak “kötülük problemi” veya “teodise” başlıkları altında tartışılmıştır.¹⁰⁰ Filozoflar felsefe tarihi içerisinde iyilik ve kötülük problemini “metafizik kötülük, tabii kötülük veya ahlaki kötülük” gibi alt başlıklar altında derinlemesine tartışmışlardır. Bu çalışmamızda filozofların bu tartışmalarına değinmeyecek, ancak Epikuros'un dilemmasına değinerek bu problemin çıkış noktasını tespit edecek ve bu tartışmaların ahlaki boyutunu anlamaya çalışacağız. Epikuros'un dilemması şudur: “Her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten ve kötülüğü ortadan kaldırmak isteyen bir tanrı varsa ve kötülük de zorunlu değil ise, o zaman kötülük olmamalıdır.”¹⁰¹

Mutlak iyi ve her şeye gücü yeten Allah tasavvurunun evrende var olan kötülükler, eksiklikler, sakatlıklar, elem ve ızdıraplar ile nasıl bağdaştırılacağı sorunu kadim bir felsefi sorun olarak varlığını o gün de devam ettirmiştir bugün de devam ettirmektedir. Tanrı inancı olan insanlar, dünyada var olan bu kadar elem, acı, ızdırap, zulüm, haksızlığı ilahi hikmet ve ilahi adalet anlayışı çerçevesinde izah

⁹⁹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 7.

¹⁰⁰ Hulusi Arslan, *a.g.e.*, s. 25; Metin Özdemir, *Kötülük Problemi*, s. 25.

¹⁰¹ Metin Özdemir, *a.g.e.*, s. 30.

etmeye çalışırlarken, tanrı inancı olmayan insanlar bunu, tanrının yokluğuna delil göstermeye çalışmışlardır.

Felsefe tarihinde kötülüğün varlığından hareketle Tanrıyı inkâra kalkışanlar olduğu gibi, bunun aksini savunanlar da olmuştur. Tanrının varlığı ile kötülüğün varlığı arasındaki zıtlığı kaldıracak; tanrının varlığı, iyiliği, bilgeliği ve kudreti hakkında oluşan istifhamlara İslam dünyasında da, batı dünyasında da çeşitli cevaplar verilmiştir. Tanrının var olduğu bir evrende ahlaki kötülük ve ahlaki iyiliğin açıklamasının ortak noktası, “hür iradeye sahip varlık” ile olmuştur. İslam inancına göre bir imtihan alanı olan bu dünya hayatı, insanın hür irade ile gerçekleştireceği ahlaki kötülük veya iyiliğin karşılığını görmesiyle anlamlı ve açıklanabilir olur. Böyle olmasaydı da, tanrı insanların ya ahlaki iyiliğe veya ahlaki kötülüğe mecbur etseydi, bu durumda ne anlamlı bir özgürlükten, ne de anlamlı bir karşılıktan -ceza veya mükâfat- bahsedilebilirdi. Kaybetme ve kazanma ihtimali olmayan bir imtihan mümkün değildir. İmtihana tabi tutulacak olan varlığın, imtihana girebilecek imkân ve donanıma (irade, kudret, yükümlülük bilgisi) sahip olması gerekir. İmtihan hadisesi, alternatifli seçenekleri, ceza veya mükâfatı beraberinde getirir. İmtihanda elde edilen sonuç, övülmeyi veya yerilmeyi haklılaştırır. İşte ahlaki kötülük bu zeminde gerçekleşir. Başka bir ifade ile imtihan süresi boyunca sahip olunan potansiyel, imkân ve donanımlar doğru bir şekilde işletilmezse, doğru bir şekilde ve amacına uygun bir tarzda kullanılmazsa, insanın irade ve tercihlerine bağlı olarak ahlaki kötülük ortaya çıkar.

İyilik tanrıdan, var olan ahlaki kötülük ise insanın iradesini yanlış yönde kullanmaktan, eylemindeki eksiklikten veya bilgi eksikliğinden kaynaklanan bir durumdur. Eflatun ve Aristo da bu konuda böyle düşünmektedirler.¹⁰² Kelam ilmindeki iyilik ve kötülük tartışmaları, var olan her türlü kötülüğün, mutlak iyi olan varlık ile ilişkisini açıklama ve O’nu kötülükten tenzih etme çabaları olarak görülebilir. Bunlar, evrende var olan kötülüğün nasıl izah edileceği, kaynağının nerede aranacağı, Allah’ın kötülüğü murat edip etmediği, yaratıp yaratmadığı, yaratmanın O’nun adına bir zulüm olup olmadığı,¹⁰³ kısacası var olan kötülüğün

¹⁰² Metin Özdemir, *a.g.e.*, s. 32.

¹⁰³ Metin Özdemir, *a.g.e.*, s. 54.

Allah ile olan ilişkisinin O'nun irade ve kudretine sınırlama-halel getirip-getirmediği eksenin de yapılan çözümleme çalışmaları olarak görülebilir.

İyilik ve kötülük sorunu, İslam düşünce tarihinde önemli bir sorun olarak hem Kelamda, hem de Fıkıh Usulünde önemli bir yer tutmaktadır. Aklın şer'î hükümdeki rolüne, Şâri'nin (yasa koyucu) hükümlerini idrak ve keşifte, şerî hüküm koymadaki rolüne ve yetki alanına ilişkin gelişen tartışmalar, İslam Hukuk Usulünde "husn" ve "kubh" meselesini doğurmuştur.¹⁰⁴ Husn ve kubh kavramları, âlimler arasında farklı manalarda tanımlanmıştır. Ali Bardakoğlu, husun ve kubhun, bir çok açıdan ele alındığını ve tanımlandığını belirtmektedir. Bunlar; maksada uygunluk ve aykırılık, tab'a uygunluk ve aykırılık, zorluk-kolaylık, olgunluk-eksiklik, övgü-kınama, mükafat-ceza vb. kriterler olmuştur. Bardakoğlu, bu kavramların farklı açılardan tarif edilmesini, bunlarla estetik anlamda güzel ve çirkin, ahlaki anlamda iyi ve kötü, mantıki anlamda doğru ve yanlış, dini anlamda hayır ve şer kavramlarından ne zaman hangisinin kastedildiğine dikkat edilmemiş ve bir alan ayırımına gidilmemiş olmasına bağlamaktadır.¹⁰⁵

İslam düşünce ekolleri içerisinde iyilik ve kötülük (husun ve kubuh) meselesini tartışan ilk ekol Mutezile'dir. Erken dönem Mutezili düşünürlerden olan Ebu'l-Huzeyl el-Allaf ve Nazzam husn ve kubh konusunu ontolojik olarak değerlendiren düşünürlerdendir.¹⁰⁶ Mutezile ekolüne mensup düşünürler, genelde husn ve kubhun tanımında övgü ve kınama kriterini kullanmışlar, sevap ve günah ölçüsünü kullanmaktan çekinmişlerdir.¹⁰⁷

Kadı Abdulcebbar'a göre iyilik ve kötülük nasıl bilinir? O buna cevap olarak vacibin ve kötülüğün zaruri ve iktisabi olarak iki şekilde bilinebileceğini söyler. İyiliğin, kötülüğün ve vacibin bir bütün, kategorik (cümleten) olarak (tafsilatsız) bilinebileceğini ifade ederken, tafsilatının ise delil ve nazar ile anlaşılabilceğini belirtir. Nazar ve delil, kemal-i akla sahip olanlarda sağlıklı sonuçlar doğurur.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Ali Bardakoğlu, "*Hüsn ve Kübh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidi*", s. 59.

¹⁰⁵ Ali Bardakoğlu, *a.g.m.*, s. 60.

¹⁰⁶ Hulusi Arslan, *Şia-Mu'tezile İlişkisi*, s. 121.

¹⁰⁷ Ali Bardakoğlu, *a.g.m.*, s. 60-61.

¹⁰⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muḥîṭ bi't-Teklîf*, I, s. 234.

Kelam tarihinde iyilik ve kötülük anlamında ilk kullanılan kavramların “maruf-münker” ve “hayır-şer” kavramlarıdır.¹⁰⁹ Araştırmamızın konusu olan Kadı Abdulcebbar, “el-Muğnî”nin altıncı cildi olan “*et-Ta’dil ve’t-Tecvir*”in tamamını, hasen ve kabih kavramlarını ve bu iki kavramın ilişkide bulunduğu diğer kavramları tüm yönleri ile izah etmeye, bazen etimolojik, bazen de epistemolojik tahlillerle açıklamaktadır.

2.1. Kabîh: Kötü

Arapça bir kavram olan kubuh; çirkinlik, nefret edilen şey, hoş gitmeyen, sû’ ve şerr anlamındadır.¹¹⁰ Türkçedeki ahlaki anlamda karşılığı “kötü” kavramıdır. Kötü Türkçede çirkin görülen, hoş gitmeyen, istenilmeyen, kötü ve zararlı görülen her şey için kullanılmaktadır.¹¹¹ Kur’an-ı Kerim’de kötü anlamına gelebilecek, münker, seyyie, fesad, fahşa, habis, şer gibi kavramlar kullanılmıştır.¹¹² Mutezile ekolüne mensup düşünürler, genelde husun ve kubhun tanımında övgü ve kınama kriterini kullanmışlar ve sevap ve günah ölçüsünü kullanmaktan çekinmişlerdir.¹¹³

Kadı Abdulcebbar, iyi (husn)den önce kötünün (kubh) tanımını yapmaktadır. Çünkü Kadı, iyinin tanımını da kötünün tanımından hareketle yapmaktadır. Kötülüğün ne olduğuna öncelikle yer vermekte, daha sonra iyiliği açıklamaktadır. Önce kötülüğün izahını yapma gerekçesini kendisi açıklamaktadır:

*“İyinin bilinmesi kötünün bilinmesi sayesinde. Çünkü kötü anlaşılabilir (ma’kûl) gerekçelerle kötü olur. Bu gerekçeler yerine geldiğinde eylem kötü olur. İyi ise eylemi kötü kılan tüm gerekçeler kalmadığı zaman iyi olur.”*¹¹⁴

¹⁰⁹ Hulusi Arslan, *a.g.e.*, s. 25.

¹¹⁰ İbn Manzur, *Lisanü’l-‘Arab*, “Kbh” md.; İsfahânî, *el-Müfredat*, s. 391; Metin Özdemir, *a.g.e.*, s. 17.

¹¹¹ Türkçe Sözlük, “Kötü”, TDK, s. 1238.

¹¹² Toshihiko İzutsu, *Kur’anda Dini ve Ahlaki Kavramlar*, s. 268

¹¹³ Ali Bardakoğlu, *a.g.m.*, s. 60-61.

¹¹⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 59.

Kadı Abdulcebbar'ın eylem tanımı, yapmaya gücü yetene bazı yönlerden kınamayı gerektiren eylem şeklinde yapılmıştı. Ancak söz konusu kınanmanın hak edilmesi için, eylemi gerçekleştirenin, teklife muhatap olan insanın bazı şartlara sahip olması gerekir.

Kadı Abdulcebbar, küçükler, deliler ve hayvanlar için kötü eylemin söz konusu olamayacağını belirtir. Çünkü onlar, yaptıkları kötülüklerden dolayı kınanmazlar, onların işledikleri, sevap ya da küfrü gerektirmez. Şayet bilgi sahibi olsalardı o kötülükleri yapmazlardı.¹¹⁵ Bilginin yokluğu kötülüğün ortaya çıkmasının sebeplerindendir. Bilinç-dışı ve sorumluluğunu aşan bir bilgidен yoksun olarak yaptığı işin kötü olduğunu bilmeyenin eylemi ahlaki eylem sayılmaz. Dolayısı ile yergiyi de hak etmez. Yerginin hak edilmemesini sağlayan başka bir şart da, daha büyük bir kötülük yerine daha küçük bir kötülük yapıldığında, övgünün yergiye baskın gelmesidir. Ancak bu iki durumda da fail, eyleminden dolayı yergiyi hak etmemesine rağmen, eyleminin kötü olarak kaldığına dikkat çeker. Bu nedenle övgü ve yergiye layık olmadan da bağımsız olarak insan eylemlerinde nesnel bir iyilik ve kötülük gerçekliğinin varlığı dikkatimizi çekmektedir.¹¹⁶ Ancak Kadı Abdulcebbar'ın övgü ve yergiyi, iyilik ve kötülüğün belirlenmesinde kullanması, failin eylemini ahlaki açıdan bir değerlendirmeye tabi tutmak açısından önemlidir. Başka bir ifadeyle övgü ve yergi hükmü, eyleme ahlaki bir nitelik (değer) kazandırır.

Kadı Abdulcebbar, bir eylemi kötü kılan nedenler olarak şunları saymaktadır: Zulüm, abes, yalan, nimete nankörlük, bilgisizlik, kötüyü isteme, kötüyü buyurma, güç yetirilemeyen şeylerle mükellef tutmadır.¹¹⁷

Kadı Abdulcebbar, kötülüğün temel nitelikleri arasında “zulüm”, “yalan” ve “abesi” sık sık saymaktadır.¹¹⁸ Kadı, kötülüğü (kubhu) çeşitli yönlerden tanımlamaya tabi tutmakta ve bu kötülükleri farklı bir şekilde isimlendirmektedir. Bu tanımlamalardan bazıları şunlardır:

Kadı, kötülüğün şer‘î delil ile sabit olmasını *mahzur* (sakıncalı) olarak görmekte ve şer‘ açısından kötünün çirkinliği sabit olduğunda ve sakındıran (Şâ‘rî) ondan sakındırdığında bunu *muharrem/haram kılınmış* olarak nitelemektedir. Kabih,

¹¹⁵ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İmamse*, s. 41; *el-Muğnî*, VI/I, s. 8.

¹¹⁶ Fethi Kerim Kazanç, *a.g.e.*, s. 212.

¹¹⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 61; George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 69-70.

¹¹⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 154.

bazen *ma'siyet (günah)*, bazen *hata*, bazen *galat ve batıl*, bazen *gayri makbul*, bazen *ta'b* bazen *zenb*, bazen *zulüm*, bazen *Allah'a düşmanlık*, bazen küçük günah olan *sağire* olarak nitelenebilir. Sem'i delalet bu lafızlardan hangisi¹¹⁹ ile gelirse gelsin, eylemin çirkinliğine delalet eder.¹²⁰ Allah'ın hoşlanmadığı, kerih gördüğü şey ancak kabih olabilir. Kabih hakkında doğru olan onun hiçbir şekilde yapılmamasının vacip olmasıdır. Hikmet sahibi Allah'ın güzeli kerih görmesi caiz değildir. Allah Teala'nın hoş görmediği şeyin çirkin olması gerekir.¹²¹ Güzelin hoş görülmemesi ancak kabih olur. Tıpkı kabihi irade, kabih, çirkin olduğu gibi. Allah'ın kabih bir işi yapması caiz olmadığına göre, güzeli kerih görmesi de doğru olmaz. Bu nedenden dolayı Allah tarafından gelen nehiy, içine aldığı şeyin kabih, çirkin olduğuna delalet eder.¹²²

Kadı Abdulcebbar, hasen gibi kabihi de çeşitli yönlerden sınıflamaya tabi tutmaktadır.

a- *Akli Kabih ve Şer'î Kabih*: Kadı Abdulcebbar, kötülüğü akıl ile bilinenler akli kabih, kötülüğü sem' ile bilinenler ise şer'î kabihler olarak tasnif etmektedir.¹²³

b- *Büyük ve Küçük Kabih*: Her kötü eylem aynı derecede kötü değildir. Büyük kabih de kendi arasında küfür olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Kadı'nın bu kabih türünden kastının büyük ve küçük günah olması muhtemeldir.

c- *Zorlama ile Hali Değişen ve Değişmeyen Kabihler*: Kötülüğü zorlama ile değişen durumlar. Örneğin küfür kelimesini zorlanarak söylemek küfür gerektirmezken, zorlanmadan, mecbur bırakılmadan söylemek küfürdür. Kötülüğü zorlama ile değişmeyen eylemler ise, başkasını öldürmek gibi zararı başkasına ulaşan kötülüklerdir ki, bunların kötülüğü zorlama ile değişmez. Şayet böyle bir kötülük işlemezse, zorlanmasından dolayı göreceği işkence, Allah'ın vereceği azaptan daha hafif olur.

d- *Yapmakla Kendisinden Uzak Durulabilecek ve Zıddını Yapmakla kendisinden Uzak Durulabilecek Kabihler*: Kadı Abdulcebbar, yapmakla kendisinden uzak durulabilecek kabihe örnek olarak "cehaleti" vermektedir. Ondan

¹¹⁹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 114.

¹²⁰ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 95-97.

¹²¹ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 130.

¹²² Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 133.

¹²³ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 154.

uzak durmak için cehaletten kurtulmak gerektiğini ifade etmektedir. İkincisine yalan haberi ve şeytana secdeyi örnek vermektedir. Yalan haberden kurtulmak için, onun zıddı olan doğru haberi vermek gerekir, aynı şekilde şeytana secde etmekten kurtulmak için Rahman'a secde etmek gerekir.¹²⁴

Mutezile ekolünde Allah'ın ilke olarak kötülük işlemeye muktedir olup olmadığı konusunda bir görüş birliği olmasa da, genel kanaat, Allah'ın kötülük yapmaya kudreti olduğu, ancak adil olması ve tüm eylemlerinin iyi olmasından dolayı (ilah fikrinin mantıki sonucu olarak) kötülük yapmadığı, şeklindedir. Kadı Abdulcebbar, Nazzam'ın, Ebu Ali Esvari'nin ve Cahız'ın Allah'ın kötü eylemi işleme kudretinin olmadığı görüşünde olduklarını, bu konuda mücebbire mezhebinin görüşüne kaydıklarını ifade etmektedir.¹²⁵ Ancak Ehlisünnet kelamcıları böyle bir düşüncenin Allah'ın kudretine ve özgürlüğüne sınırlama (tahdit) getireceğinden dolayı haklı olarak şiddetle karşı çıkmışlardır. Kadı Abdulcebbar'ın da içinde bulunduğu ekseri Mutezili düşünürlerin görüşü, Allah'ın doğası veya özü gereği kötülük yapabilme gücüne ve kudretine sahip olduğunu, ancak O'nun tüm eylemlerinin iyi olmasından dolayı asla kötülük yapmayacağı yönündedir.¹²⁶

Kadı Abdulcebbar, failin yergi (zemm) hak etmesini bazı koşullara bağlı kılmıştır. İnsanın bilinç sahibi, özgür ve eylemi gerçekleştirecek bir engele sahip olmamasına rağmen, doğru eylemi tercih etmemesi yergi gerektirmektedir. Kadı'ya göre yergi gerektirecek her eylem kötü iken, kötü olan her eylem yergi gerektirmez. Kötü olduğu halde yergiyi gerektirebilmesi için bir eylemin failinin yukarıda sayılan koşulları taşıması gerekli görmektedir.

Kadı Abdulcebbar, bir eylemi kötü kılacak etmenleri, eserlerinin değişik yerlerinde şöyle sıralamaktadır:

1. Zarar verici veya yarardan alıkoyucu olması gerekir: ona göre yalan yarar sağlamıyorsa, daha büyük bir zarardan alıkoymuyorsa, bu yalan kötüdür ve diğer tüm zararlar da böyledir.¹²⁷
2. Tikel olarak görülen bir eylemin zorunlu olarak bilinen bir aslının olması gerekir.¹²⁸

¹²⁴ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İmamse*, s. 330-331; Hulusi Arslan, *a.g.e.*, s. 29.

¹²⁵ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 313.

¹²⁶ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 313; Fethi Kerim Kazanç, *a.g.e.*, s. 74.

¹²⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 18.

3. Eylemi kötü yapan makul (sebebi izah edilebilir) bir gerekçenin olması gerekir.¹²⁹

Kadı Abdulcebbar, kötü eylemleri eserlerinde içeriklerine uygun olarak farklı kavramlar ile ifade etmiştir.

1. *Muharram*: Kötü ve mahzurlu, sakınılması gerekeni ifade eder.¹³⁰
2. *Bâtıl*: Amaca aykırı yapılan eylemdir. Başka bir ifade ile amacın gerektirdiği eylem yapılmamışsa veya eylemde ciddi bir eksiklik bırakılmışsa bu niteleme kullanılır. Bu yüzden bâtil eylem yok gibidir.¹³¹
3. *Fâsid*: Başlangıçta iyi yönde iken zarar veren yöne yönelen eylemi ifade eder.¹³²
4. *Şerr*: Zarar anlamını taşır. Kötü yarar için bu kavram kullanılmaz.¹³³
5. *Hata*: İnsanın kendisini ondan koruması mümkün olan kötüyü ifade etmektedir. Eylemin farklı hedefe yönelmesidir.¹³⁴
6. *Ma'siyet* (günah): Allah'ın insanlar için kötü gördüğü eylemdir.¹³⁵
7. *Menhiyyun anı*: Allah'ın sakındırdıklarıdır.¹³⁶

2.1.1. Tabii ve Ahlaki Kötülükler

Düşünce tarihinde ahlaki kötülükler ile doğal kötülükler arasında bir ayırım yapılmıştır. Ahlaki kötülükler, insanın istenç, seçim ve yönelimlerinden bilinçli ve

¹²⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 20-23.

¹²⁹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 57; Yunus Cengiz, *a.g.e.*, s. 269.

¹³⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 28.

¹³¹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 28-29.

¹³² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 29.

¹³³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 29.

¹³⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 29.

¹³⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 30.

¹³⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 30.

amaçlı olarak sadır oldukları halde, doğal kötülükler, insanın kudreti ve kontrolü dışına meydana gelen şerler, felaketler ve musibetlerdir.¹³⁷

Dünyamızda var olan kötülüklerin (tabii ve ahlaki kötülük) açıklanması konusundaki tartışmalar çok eskilere dayanmaktadır. Mutezili düşünürlerin bu konudaki görüşleri, diğer Müslüman düşünürlerin görüşlerinden farklıdır. Mutezili düşünürler tabii ve ahlaki kötülükleri birbirinden ayırmaktadır. Ahlaki kötülüklerin, sorumluluğa konu olan iradi eylemler nedeniyle oluştuğunu, tabii kötülüklerin ise insan iradesi dışında meydana geldiğini ileri sürmektedirler. Tabii kötülükler, insanı teklife muhatap kılan ve teklifi ahlaki kılan unsurların dışında başka unsurlar nedeniyle gerçekleştiği için teklife konu olmazlar ve onları ahlaki çerçevede değerlendirmek mümkün değildir.

Çalışmamızda, ahlaki eylemlere pek çok yerde değinildiği için burada ahlaki kötülüklerle değinilmeyecektir. Çünkü ahlaki kötülük de ahlaka konu olan bir eylemdir. Ancak Mutezile'nin tabii kötülüğü hangi bağlamda değerlendirdiğine değinilecektir.

Mutezile, tabii iyiliklerin (nimetler) ve tabii kötülüklerin (musibetler, hastalıklar, zararlar, bela ve afetler) Allah'tan geldiğini kabul etmekte, ancak tabii kötülüğü gerçek kötülük değil, “meczâî” kötülük olarak değerlendirmektedir¹³⁸ Çünkü Mutezili kelamcılar, ilke olarak Allah'ın eylemlerini kötülük vasfından beri olduğunu benimsediklerinden, O'nun tüm eylemlerini iyi (*hasen*) olarak kabul etmektedirler. Tabii kötülüklerden olan doğal afetler, hastalıklar birer ilahi eylem oldukları için iyidirler. Mutezile'ye göre insanların bu dünyada karşılaştıkları tabii kötülüklerin öte dünyada karşılığı (*ıvâz*) mutlaka verilecektir; dolayısıyla zarar ve kötülük gibi görünen tabii kötülükler, uzun vadede iyilik, nimet ve yarar sağlayacağından iyidirler. Öte dünya'da yarar sağlama düşüncesinden dolayı, tabii kötülük olarak nitelenen doğal felaketlerin ancak mecazen kötü olarak isimlendirilebilecekleri ifade edilebilir.

Kıtlık, kuraklık ve ekinlerin telef olması gibi tabiattaki ilahi yasaların işleyişinden kaynaklanan felaketler de mecazi anlamda kötü, gerçekte salah, iyi olan şeylerdir. Bunlar insanların hem bu dünyada kendi yaşamlarına dönük bir muhasebe

¹³⁷ Fethi Kerim Kazanç, “Kelami Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”, s.78.

¹³⁸ Fethi Kerim Kazanç, *Gazali Öncesi Ehl'i-Sünnet Kelamında Ahlak Düşüncesi*, s.166.

yapmaları açısından bir fırsat, hem de öteki dünyayı kazanmalarına karşılık eza, ceza olarak telakki edilmelidir.¹³⁹

Mutezili düşünceye göre tabii kötülükler ahlaki kötülükler gibi değildir. Allah tabii kötülükleri yaratılmışların menfaati için yaratmıştır. Bunlar dini alanda birer nimettirler ve kul için sıhhat ve esenlikten daha faydalı olurlar. Çünkü dini fayda dünyevi faydadan daha büyüktür.¹⁴⁰

Bu konuda Kadı Abdulcebbar da diğer Mutezili düşünürler gibi düşünmektedir. O insanların bu dünyada iradeleri dışında uğramış oldukları doğal kötülüklerden dolayı diğer dünyada karşılık göreceklerini, bu nedenle bu dünyada uğranılan doğal kötülüklerin uzun vadede insanın yararına olduğunu savunmaktadır.

2.1.2. Allah Kötülük Yaratır mı?

İslam düşünce tarihinde Allah'ın kötülük, zulüm yaratıp yaratmadığı, ilahi irade ve kudreti sınırlama ekseninde yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Bu tartışmalarda hangi kelami ekolün hangi görüşü tercih ettiğini tahmin etmek kolaydır. Evrende var olan her şeyin (iyilik, kötülük) tek ve gerçek failinin Allah olduğu görüşünü tercih eden Eş'arilik ile mutlak adil ve iyi olan Allah'ın kötülük irade etmesi ve yaratmasını değişik gerekçeler ile de olsa kabul etmeyen Mutezile¹⁴¹ arasında sert fikri münakaşalar yaşanmıştır. Bu iki ekol arasındaki tartışmalara değinilmeyecek, Mutezilenin özelde Kadı Abdulcebbar'ın tabii kötülükleri nasıl değerlendirdiği anlaşılmaya çalışılacaktır. Allah'ın kötülük eylemini yapmasının sakıncaları nelerdir?

Öncelikle, Mutezili düşünceye göre Allah'ın kötü bir eylemi yapması, çirkini işleme kudretine sahip olmasını mümkün görüp görmediklerine değinmekte yarar

¹³⁹ Metin Özdemir, *Kötülük Problemi*, s. 66 ; bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, IV, s. 65.

¹⁴⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muhtasar fî Uşûli'd-Dîn*, “Resailü'l-Adl ve't-Tevhid” kitabı içerisinde, s. 255.

¹⁴¹ Aslında Mutezile içerisinde de bu konuda bir fikir birliğinin olduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak genel olarak mutezile değişik gerekçelerle Allah'ın zulüm işlemeyeceği, kötülük yapmayacağı fikrini savunmuştur.

vardır. Çünkü bu, Ehlisünnetin Mutezileye ilahi irade ve kudreti sınırlama getirdiği ithamına da cevap olacaktır. Şayet Allah bu kudrete, güce sahip ise bu kötü eyleme ihtiyaç duyar mı? Bu konuda yapılan değerlendirmelerin dini ve ahlaki yönlerini anlamaya çalışacağız.

Mutezile'nin bu konudaki yaygın ve genel görüşü şu şekildedir. Kadı Abdulcebbar da bu görüşü paylaşmaktadır. O, Allah'ın, adalet ve hikmet gereği kötülüğü irade etmeyeceği ve yaratmayacağı ve O'nun bütün eylemlerinin iyi olduğu görüşündedir.¹⁴² Mutezile bu tezini, Allah'ın âlim ve ğani (yetkin) olmasından hareketle aşağıdaki öncülleri ileri sürerek temellendirmektedir.

Allah kötülüğün kötü olduğunu bilmektedir, Allah kötülükten müstağnidir, onu yaratmaya ihtiyacı yoktur, kötülüğe ihtiyacı olmadığını da bilmektedir. Durumu böyle olan bir varlık hiçbir şekilde kötülük işlemez.¹⁴³

Kadı, Allah'ın kötülükleri ve fuhşu (fevahiş) yaratmadığını şu önerme ile desteklemeye çalışmaktadır.

*“Şayet kötülükler ve fuhuş, Allah'ın yaratmasından olsaydı, o zaman yarattığı kötülüğü bir yönden takdir etmiş olurdu. Bu küfürdür. Allah'ın kötülüklerle rızası olmadığına göre bu, Allah Teâlâ'nın hükümlerinden değildir.”*¹⁴⁴

Şayet hükmü olsaydı buna rızasının olması gerekirdi. Kadı'nın müstağni (ihtiyacının olmaması) ile maksadı, Allah'ın kendisine bir fayda temin etme, kendisinden bir zararı giderme, elem ve haz duyma, ihtiyaç hissetme gibi insani istek ve arzulara sahip olmadığını, her yönü ile yetkin bir niteliğe sahip bir varlık olduğunu ifade etmek içindir. İnsanın sahip olduğu zaaflar, arzu ve nefretler Allah için söz konusu değildir.¹⁴⁵

Kadı Abdulcebbar Allah'ın kötülük eyleminde bulunmayacağını, bunun ilah fikri ile uyuşmasının mümkün olmadığını çeşitli yönlerden izah etmiştir. Bu izah tarzlarından bir tanesi de gayet basit bir mantık yürütmesidir. İyilik veya kötülük

¹⁴² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 3; *Şerhu'l-Uşûli'l-Ħamse*, s. 301-302; *el-Muhtasar fi Uşûli'd-Din*, s. 254.

¹⁴³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 177 ; *Şerhu'l-Uşûli'l-Ħamse*, s.302; *el-Muht bi't-Teklif*, s. 254.

¹⁴⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muhtasar fi Uşûli'd-Din*, s. 241-242.

¹⁴⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 177. Kadı Abdulcebbar'ın, Allah'ı nitelediği sıfatlardan olan “âlim ve müstağni” kavramlarının kötülük ile ilişkisinin geniş izahı için bkz. *Şerhu'l-Uşûli'l-Ħamse*, s. 302.

eylemini işleyen övgü ya da yergiyi hak eder. Kötülük eyleminde bulunan kişi, eyleminden dolayı yergiyi, iyilik eyleminde bulunan kişi ise övgüyü hak eder. Bunun öznesi ister insan olsun, ister Allah fark etmez. Eylemin niteliği failin değişmesi ile değişmez. Allah'ın kötülüğü işleyen bir varlık olması, O'nun kusurlu ve kınanmış olmasını ve akıl itibari ile zalim olmasını gerekli kılar. Böyle bir eylemi gerçekleştireni yermek ve zalimlikle nitelemek mümkün olurdu. Oysa bu düşünce adil ve hikmet sahibi Allah için muhaldir. Böyle bir nitelemede bulunmak küfrü gerektirir. Dolayısı ile Allah'ın kötülük eylemini irade etmesi ve işlemesi mümkün değildir.¹⁴⁶

Ancak kötülüğü işleme kudretine sahip olup olmadığı konusunda mutezile içerisinde farklı görüşler vardır.

Kadı Abdulcebbar'ın belirttiğine göre, Mutezile'nin önde gelen isimlerinden Nazzam ve Cahız, Allah'ın zulme, yalana ve aslah olanı terk etmeye kudretinin olmadığı ancak aslah ve güzelin sayısız benzerlerine kadir olduğu görüşündedirler. Onlara göre Allah'ın kötülüğü işleme kudretine sahip olması demek, ihtiyaç ve noksanlığı gerekli kılar ki, bu Allah için muhaldir. Cebriye'nin çoğu, Haşviyye, Mürcie, Rafiziler ve Allah'ın yapacağını bildiği şeylerin aksini yapmaya kudreti olmakla nitelendirilemeyeceğini iddia edenler de bu görüştedirler.¹⁴⁷

Diğer bir kısım ise ilahi kudretin kötülüğe ve zulme gücünün yetip yetmediğini ilahi ilimle ilişkilendirmektedir. Bunların başında Ebu Ali el-Esvârî ve Abbad b. Süleyman el-Amrî (ö.250/864) gelmektedir. Esvârî, *“Allah'ın olmayacak olan şeyi bilmesi ile O'nun bunu var etmeye gücü yetmesi sözü yan yana konulduğunda bunların çelişkili olduğu görülecektir. Bunlar yan yana değil tek başına değerlendirildiğinde söz doğru olur”* demektedir. Abbad ise; *“Allah'ın bildiği şey olur ve Allah onu var etmeye kadirdir, ancak onu var etmemeye kadirdir denemez. O halde Allah'ın var etmeyeceğini bildiğimiz bir şey için her ne kadar ona gücü yetse de, Allah'ın kudretinin ona yettiği söylenemez.”* Bu anlayışa göre Allah'ın olacağını bildiği mutlaka olacak, olmayacağını bildiği de mutlaka olmayacaktır.

¹⁴⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muhtasâr fî Uşûli'd-Din*, s. 238-239.

¹⁴⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s.127.

Allah'ın olmayacağını bildiği bir şey ile kudretin ilişkisi olamayacağından, ona gücünün yetip yetmediğini söylemenin hiçbir anlamı yoktur.¹⁴⁸

Konumuz açısından Mutezile içerisinde en önemli sayılabilecek görüş Ebu'l Huzeyl el-Allaf ve onun pek çok arkadaşı, Ebu Ali ve oğlu Ebu Haşim'in görüşüdür. Çünkü bu görüş ilahi kudrete sınırlama getirmemekte, getirilen sınırlama ahlaki bir kaygı ile açıklanmaktadır. Onların bu konudaki görüşleri şöyledir. *“Allah zulüm ve yalana kadir olmakla nitelendirilebilir, ancak, çirkinliklerini bilmesinden ve müstağni (ihtiyaç duymama) olmasından dolayı bunları yapmaz. Onlar, Allah'ın olmayacağını bildiği şeye kudretinin yetip yetmediği konusunda böyle düşünmekte. Lakin Ebu'l-Huzeyl'den şöyle dediği rivayet edilir: Allah'ın gücü yetse bile zulüm eylemini işlemesi muhaldir.”*¹⁴⁹

Bişr b. Mu'temir de “Allah'ın çocuklara azap etmeye kadir olmasına rağmen, buluş çağına erip kâfir olmadıkları sürece onlara azap etmeyeceği kanaatindedir. Yine Mutezile'den pek çok düşünür gibi Ebu Musa ve Ebu Ca'fer el-İskafi de Allah'ın zulme kadir olmakla beraber zulüm etmeyeceğini ileri sürmektedirler.¹⁵⁰

Araştırmamızın merkezindeki isim olan Kadı Abdulcebbar ise bu konuda şu görüşleri ileri sürmektedir:

Tür açısından kötü, çirkin olan nesne ve sözler ile güzel olanlar arasında bir fark yoktur. Kötünün kötü olması güzelin karışıklığından kaynaklanmaz. Bunu daha önce açıklamıştık. Şayet bu doğru ise, cinsinden dolayı güzeli işlemeye kadir olması gibi, kötü olanı da işlemeye kadir olması gerekir. Çünkü güzelin ve çirkinin kadirin kudretine hiçbir şekilde etkisi yoktur. Çünkü kadir cinsi icad etmeye güç yetirir. Bu da kadirlerin hükmünün cins üzerine kadir olduklarında farklılaşmayacağını açıklar. Bunların bir kısmının, tıpkı bunların bazılarının birini terk etmeye güç yetirip diğerini terk etmeye güç yetirememekle nitelendirilemeyeceği gibi, türün güzel olanına kadir, ancak çirkin olanına kadir olmamakla da nitelendirilemez. Bu doğru olunca güzel

¹⁴⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî* VI/I, s. 127-128; Metin Özdemir, *Kötülük Problemi*, s. 100. Buradaki alıntılarda Metin Özdemir'in anılan eserinden metin çevirisi yapılırken istifade edilmiştir.

¹⁴⁹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 128.

¹⁵⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 128; Metin Özdemir, *Kötülük Problemi*, s. 101

*de çirkin gibidir. Bu nedenle güzelin tüm türlerine kadir olduğu gibi, cinse kadir olanın güzel ve çirkinin bütün türlerine kadir olması gerekir.*¹⁵¹

Kadı'nın Muğni'sinden alıntıladığımız ve önemli Mutezili düşünürlerin görüşlerini de yansıtan yukarıdaki pasajlar, Allah'ın eşya ile ilişkisinde kudret ekseninde bir açıklama değil, var olan ilişkiye ahlaki bir temel bulma çabası olarak değerlendirilebilir. Burada otoriter değil, anlam ve hikmete, dolayısı ile ahlaka dayalı bir Allah tasavvurunun varlığını kanıtlama ve var olan ilişkiyi bu bağlamda izah etme çabası görülmektedir.

Kadı Abdulcebbar'ın kudretin etkinlik alanına ilişkin görüşlerine ontolojik bir temel bulması, onu bu konuda diğer Mutezili düşünürlerden ayırmaktadır. Kadirin kudretinin etkinliğine, aynı cins veya tür olması açısından iyi ya da kötü, güzel ya da çirkinin bir sınırlama getirmeyeceğini ifade ederek kudreti sahip olunan bir “güç potansiyeli” olarak değerlendirdiğini ifade edebiliriz. İyi ya da kötü söz, söz olmalarından dolayı cins açısından aralarında bir fark yoktur. Aynı şekilde iyi veya kötü eylem de, eylem cinsi itibari ile aralarında bir fark yoktur. Söze veya eyleme iyi ya da kötü sıfatını kazandıran başka unsurlardır. Kadirin iyi ya da kötüye güç yetirmesi sıfatla değil, cins ile değerlendirilmesi gereken bir konudur.

Kadı Abdulcebbar, Allah'ın iyilik ve kötülük işleme kudretine potansiyel olarak sahip olduğunu sadece rasyonel olarak değil, Kur'an'ı-Kerim'den hareketle de temellendirmektedir. Kadı şu ayetleri referans almaktadır.

“Allah kullarına zulmedici değildir.”¹⁵² “Şüphesiz Allah hiçbir şekilde kullarına zulmetmez”.¹⁵³

Yukarıdaki ayetlerden de anlaşılacağı üzere, Allah insanlara zulmetmediğinden dolayı kendisini methetmektedir. Şayet kendi zatında olmayan bir sıfatı olumsuzlasaydı, o zaman bu övgü doğru olmazdı. Başka bir ifade ile Allah, insanlara zulmetme, kötülük yapma kudretine sahip olduğu halde bunu yapmamakta ve bundan dolayı övgüyü hak etmektedir.¹⁵⁴

¹⁵¹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 129; Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 99; Metin Özdemir, *a.g.e.*, s. 101-102.

¹⁵² Kur'anı Kerim, Fussilet Suresi, 41/26.

¹⁵³ Kur'anı Kerim, Yunus Suresi, 10/44.

¹⁵⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 134.

Kadı Abdulcebbar'a göre, kudret erkine sahip bir varlığın eylemin her iki nitelenmesine de (iyi ve kötüye) sahiptir. Söz konusu Allah olunca, eylemin her çeşidini işleme potansiyel gücüne (kudret) sahip olmadığını iddia etmek, ilah fikri ile bağdaşmaz. Ancak Kadı, Allah'ın, eylemin iki zıddından birini tercih etmesinin, tercih etmediği şeye kadir olmadığını göstermediğini belirtir. Allah'ın kötüyü seçmemesinin sebebi ona güç yetirememesi değil, kötünün kötü olmasının failin durumuna bağlı olması ve bu durumun Allah'a nispet edilmesinin mümkün olmaması ile açıklar. Çünkü Allah Rab'tır, Maliktir.¹⁵⁵

İlahi bilgi ile kudretin varlığı arasında da zorunlu bir ilişkinin varlığıyla çeşitli izahlar getirilmiştir. Allah neyin iyi neyin kötü olduğu bilgisine sahip olduğundan dolayı, kötü ya da çirkin bir eylemi işlemeye ihtiyacı yoktur. Daha önce de ifade edildiği gibi, Kadı Abdulcebbar'a göre kötülük bilgisizlik ve ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. Allah'ın bu iki nitelme ile birlikte anılması mümkün olmadığından Allah kötülük yaratması ve işlemesi de düşünülemez.¹⁵⁶ Kötülük işleyen bir tanrının adalet ve hikmet sıfatlarına sahip olması düşünülemez.

Kötülük işleyen bir tanrı fikrine haklı olarak karşı çıkan Kadı Abdulcebbar'ın, dolayısı ile Mutezile'nin haklı kaygıları vardır. Allah'ın kötülüğü işleme ihtimali, dini ve imanı tehlikeye sokan bir düşüncedir. Çünkü Allah'ın kötülük işleme ihtimalinin varlığı, Allah'ın yalan uydurmasını, insanları saptırmak için yalancı peygamberler göndermesini ve kötü işleri emretmesini imkân dâhiline sokar. Böyle bir ihtimal, Kur'an-ı Kerim'den şüphe etmeye ve insanı Hz. Muhammed'in yalancı peygamber olabileceğini mümkün görmeye kadar götürebilir.¹⁵⁷ Bu düşünceler ile Kadı, Allah'ın kötülük yaratmasının, yapmasının kabul edilmesi durumunda, teklifin ahlaki bir açmaza sürükleneceğini savunmaktadır.

¹⁵⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/1, s. 136; Hulusi Arslan, *a.g.e.*, s. 83-84 ; Metin Özdemir, *a.g.e.*, s. 102-103.

¹⁵⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muḥîṭ bi't-Teklîf*, s. 254.

¹⁵⁷ Metin Özdemir, *a.g.e.*, s.104.

2.1.3. Elem ve İzdırap

Mutezile, ahlaki kötülükler ile doğal kötülükleri birbirinden ayırmaktadır. Ahlaki kötülükler, insanın istenç, seçim ve yönelimlerinden bilinçli ve amaçlı olarak sadır olan eylemler olarak, doğal kötülükler ise, insanın kudreti ve kontrolü dışında meydana gelen şerler, felaketler ve musibetler olarak nitelenmektedir.¹⁵⁸ Dünyada var olan kötülük, ızdırap ve acıların, adil, kudretli ve mutlak iyi olarak tavsif edilen bir yaratıcının hikmetli ve adil davranışı ile nasıl bağdaştırılabileceğine ilişkin oluşturulan istifhamlara karşı yapılan açıklamalar, bazen makul ve açıklayıcı bir nitelik taşıırken bazen de aklın sınırları zorlayacak bir mahiyet kazanmaktadır. Bu konuda Mutezile, her şeyi Allah’a havale ederek kolay yolu seçmedi. Yani Mutezile var olan kötülüğü Allah’ın bilgi ve hikmetli davranışına hamlederek sorundan kaçmaya değil, ona makul izahatlar getirme çalışmıştır. Bu konuda öncelikle var olan kötülüğün kaynağına dayalı bir tasnif yapmışlardır. İnsanoğlunun kendi irade ve hatalarından ya da kusurlarından doğan kötülükler ile insanın iradesinin herhangi bir müdahalesinin olmadığı kötülükler.

Mutezile, elem ve ızdırapı ahlaki açıdan ve doğurduğu sonuç açısından aynı değerlendirmeye tabi tutmamıştır. İnsanın aklını kullanmama, bilgisini geliştirmeme, iradesini ve kudretini doğru istikamette kullanmaması nedeni ile maruz kaldığı elem ve ızdıraplar ile doğrudan Allah’tan meydana gelen elem ve ızdıraplar, insana yarar ve zarar açısından aynı eksen de değildirler. Mutezile, Allah’tan gelen elem ve acıyı bu dünyada ya da öteki dünyada bir yarar sağlamasından dolayı kötü olarak nitelemez. Ebu Ali Cübbai’ye göre elemeler zulüm oldukları takdirde kötü olurlar. Zulüm olma gerekçeleri ise şöyledir: Elem ve ızdırap şayet bir faydadan, bir zararı engellemeden veya hak edilmiş olmaktan yoksun ise, o zaman bu elem ve ızdıraplar zulüm, dolayısıyla kötü olurlar. Ebu Haşim’e göre elemeler salt zarar oldukları zaman kötü olur. Kadı Abdulcebbar’a göre ise elem zulüm ve abes olması açısından kötü, çirkin olur.¹⁵⁹ Kadı Abdulcebbar, elemnin çeşitli yönler itibari ile ahlaki bir değer

¹⁵⁸ Fethi Kerim Kazanç, “Kelami Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”, Kelam Araştırmaları Dergisi, 6:1(2008), s.78.

¹⁵⁹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s.227-230; Metin Özdemir, *a.g.e.*, s. 78-81.

kazandığına işaret etmektedir. Allah'tan kaynaklanan tabii kötülüklerin, elem ve ızdırapların kişiye getireceği faydanın, daha büyük bir zararı def etme veya karşılaştığını hak etme yönünden değerlendirmeye alınması gerektiğine işaret etmektedir. Allah'tan gelen ve bize çirkin görünen şeylerin makul yönleri vardır. Eleme çirkin ya da iyi kılan husus, onda bulunan iyi ya da kötü yönler nedeniyledir.¹⁶⁰

Kadı Abdulcebbar, konuya dünyada var olan elem ve ızdırabın ontolojik gerçekliğinin bulunduğu ve bunu bizzat duyumsadığımıza işaret ederek yaklaşmaktadır. Kadı, insandan kaynaklanmayan elem ve ızdırabın Allah ile ilintilendirilmesine makul bir izahat ve ahlaki bir temel bulma gayretinde olmuştur. Bunun için sık sık “yarar” (*nâfia*) ve “bedel” (*ivâz*) kavramlarını kullanmaktadır.¹⁶¹ Allah'ın kulunu bir bedel karşılığında hastalandırması ve eylemini bu yönde gerçekleştirmesi mümkündür. İnsanlar nasıl bu dünyada da çeşitli nimetlere ulaşmak için çeşitli külfetlere katlanmak zorunda kalıyorsa, aynı şekilde ahirette karşılaşacağı nimetin bedelini de bu dünyada çektiği hastalık, elem ve ızdıraplar ile ödemiş olabilir. Şayet Allah insanları bu dünyada bazı kötülöklere maruz bırakıyorsa, elem ve acılara duçar ediyorsa, adalet sıfatının bir gereğı olarak bunun karşılığını da vermek durumundadır. Kadı buna, gündelik yaşamdan örnek vermektedir. Başkasının elbisesine doğrudan ya da dolaylı olarak zarar veren bir kimse, nasıl ki zarar verdiği elbisenin bedelini ödemek durumunda ise, Allah da insanlara verdiği elem ve ızdırabın bedelini, kuluna ödemek durumundadır.¹⁶²

Bu izah, hak ve hukukun diğler dünyada eksiksiz olarak gerçekleşeceğine olan inançtır. Kadı'nın pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da *istidlâlu'l-ğâib* ‘ala’ş-şâhid yöntemini yani şahide dayanarak gaibin çıkarsanması anlamına gelen yöntemi kullanmıştır.

Kadı Abdulcebbar, elem ve ızdırabın iyi ya da kötü oluşunu da çeşitli yönlerden değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Kadı'ya göre elem sırf elem oluşundan dolayı, başka bir ifade ile ontolojik olarak kötü olarak nitelenemez.¹⁶³

¹⁶⁰ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 229.

¹⁶¹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse*, s. 494.

¹⁶² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 387-389; Metin Özdemir, *a.g.e.*, s. 82.

¹⁶³ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 281; *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse*, s. 484-485 ; Metin Özdemir, *a.g.e.*, s. 84.

Kadı Abdulcebbar'a göre her acı kötü olmadığı gibi her haz da iyi değildir. Acı verdiği halde iyi, haz verdiği halde kötü olan şeyler de vardır. Ona göre iyi ve kötü, eylemin amacına ve sonucuna göre değerlendirilir. Örneğin kitap taşımak acı vermesine rağmen öğrenmeye aracılık yaptığı için iyidir. Yine gasp edilmiş mal haz verse bile kötüdür.¹⁶⁴ Aynı şekilde, ilim elde etmek, eğitim ve öğretim ile kazandırılmak istenen vasıflar için çekilen sıkıntı ve meşakkatlerin de kötü olması gerekirdi, ama biz bunun güzel ve takdire şayan bir iş ve uğraş olduğunu tecrübî olarak biliyoruz. Kadı'nın buna verdiği bir başka örnek ise, yiyecekler ile ilgilidir. Cinsi ve vasfı değişmeyen bir yiyecek, yiyenin açlık ve tokluk durumuna bağlı olarak yiyen açısından iyi ya da kötü sonuçlar doğurabilmektedir.¹⁶⁵ Bunu günümüz dili ile ifade edersek yiyecekler, insanların biyokimyasına, fizyolojisine göre, sağlık ve estetik beklentisine göre iyi (faydalı) veya kötü (sıkıntılı) sonuçlar doğurabilir. Gıdalar içerisinde sağlık açısından en faydalı gıda kategorisinde yer alan balın, bala alerjisi olan bir kişi için faydalı olacağı söylenemez. Bu tür örnekler çoğaltılabilir. Peki, elem hangi durumda mutlaka kötü olur? Bu soruya Kadı'nın verdiği cevap şudur:

“Elem salt zararı içerdiği ve zulüm şekline dönüştüğü zaman çirkin olur.”¹⁶⁶

Genel olarak Mutezile'de elemin, mükellef tutulma şartlarına haiz olan insana bu dünyada ya da ahirette bir yarar sağlaması durumunda kötü olmaktan çıktığı düşüncesi hâkimdir. Ancak sorumluluk çağına olmayan çocukların ve hayvanların çektiği elem konusunda Mutezile'de farklı görüşler vardır. Bir kısmı Allah'ın sebepsiz yere çocuklara ızdırap verebileceğini ancak ahirette karşılığını vereceğini, bir kısmı ise Allah'ın yetişkinlere ibret olsun diye çocuklara acı ve ızdırap çektirebileceği ancak karşılığını vereceğini düşünmektedir.¹⁶⁷ Kadı'nın hocası Ebu Ali Cübbai masum insanların ve çocukların hastalıklara maruz kalmasının lütuf olduğuna ilişkin bir delilin olmadığını, salt bedelin iyi olmasından dolayı bu tür elem, acı, hastalıkların iyi olduğuna hükmeder. Çünkü ona göre, bedelle lütufta

¹⁶⁴ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, s. 289.

¹⁶⁵ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.285.

¹⁶⁶ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.279-281 ; Metin Özdemir, *a.g.e.*, s. 87. Mutezili düşüncede elemin Allah tarafından meydana getirilip getirilemeyeceği, Allah tarafından meydana gelen elemin hangi gerekçelerden dolayı iyi olduğuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. Orhan Şener Koloğlu, *a.g.e.*, s. 332-339.

¹⁶⁷ Metin Özdemir, *a.g.e.*, s. 88-89.

bulunulmaz. Ebu Haşim'e göre de masum insanların ve çocukların çektiği elem, lütuf olması açısından güzeldir ve bedellerinin ödenmesi gerekir.

Mutezile, Allah'ın karşılık ('*ivâz*) vermeden insanlara acı çektirmesini zulüm telakki ettiğinden, çocukların ve hayvanların çektiği acı ve ızdırapların izahatını yaparken aklın sınırlarını zorlamışlardır. Özellikle çocukların acı ve ızdırap çekmelerinin, yetişkin ve sorumluluk çağında olanların ibret almaları olduğu tarzındaki izahları, bu konuda ne kadar zorlama yorumlara götürdüğünü göstermektedir.

Kadı Abdulcebbar, Allah'ın kullarına elem ve ızdırap vermesini kötü, dolayısı ile zulüm olmaktan çıkaran şeyin bedel olduğunu ve ızdırap çekenin çektiği ızdırabın bedeli olarak da iyi şeyler göreceği sonucunun ilahi adalet açısından gerekli olduğu görüşündedir. Zaten teklif, özünde bir külfet barındırmaktadır. Bu külfetin muhatapları mutlaka bir bedel, karşılık (ödül veya ceza) göreceklerdir.

Mutezile ekolünün elem problemine yaklaşımı adalet prensipleri çerçevesinde olmuştur. Mutezili düşünürler, teklifin adalet temeli, başka bir ifade ile ahlaki temelini izah ederlerken insanların karşılaştıkları ve çıkış nedeni kendileri olmayan kötülük, elem ve sıkıntılara çeşitli açıklamalar getirmişlerdir. Bu çerçevede Kadı Abdulcebbar, bu dünyada karşılaşılan elem ve ızdırapların, şayet ilahi kökenli iseler iyi olabileceklerini ısrarla savunmaktadır. Ancak elemin iyi olabilmesi için bazı şekillerde gerçekleşmesi gerekir. Peki, bu şekiller nelerdir? Başka bir ifade ile elem nasıl veya hangi yönde gerçekleşirse iyi olur? Kadı'nın düşüncesinde bir eylemi kötü yapan temel unsurların o eylemin zulüm ve abes nitelikte olduğu düşünüldüğünde elem de kötü olmaktadır. Şayet elem bu niteliklerin dışında aşağıda belirtilen yönlerden biri şeklinde gerçekleşirse o zaman elem kötü olmaktan çıkıp iyi olabilmektedir. Kadı bu yönleri şöyle sıralamaktadır.

1. Elem, bir fayda elde etmek için yapılmışsa,
2. Bir zararı gidermek için yapılmışsa,
3. Hak edilmiş olduğunda, yani istihkak sebebiyle yapılmışsa,
4. Bu üç durumdan birinin bulunduğu zannedildiğinde yapılmışsa kabih

olmaz.¹⁶⁸

¹⁶⁸ Kadı Abdulcebbar, *Muğnî*, XIII, 298.

Yaşanılan elemin getireceği fayda, vereceği zararın dengi olmamalı, onu karşılamalı, hatta aşmalıdır. Aynı şekilde zararı gidermek için çekilen sıkıntı ve elem de iyi olmaktadır.¹⁶⁹ Kadı, hak edilmiş bir elemin hasen kategorisine koymaktadır. Bu elem de adaletten dolayı iyi olmaktadır. Ancak son madde, biraz sıkıntılı durmaktadır. Aslında Kadı da zanna dayanarak eylemde bulunmanın iyi olmadığını kabul etmektedir. Nasıl olur da zanna dayanarak elemin de iyi olabileceği düşüncesinden elemin hasen sayabilmektedir?

Özetle Kadı Abdulcebbar, pek çok konuda olduğu gibi elem konusunda da onun ontolojik varlığını kabul etmekte ancak onu epistemolojik olarak temellendirmektedir. Kadı, eleme doğurduğu sonuç itibarı ile değer atfetmektedir. Başka bir ifade ile ona göre bir fayda sağlayan, bir zararı def eden, hak edilmiş elem iyidir.

2.2. Hasen: İyi

Husun; güzel, iyi, rağbet edilen, hoş giden, sevilen anlamında kullanılmaktadır.¹⁷⁰ Hasenin Türkçe karşılığı olan iyi kavramı da sözlükte; istenilen ve beğenilen niteliklere sahip, hoş giden, yararlı, uygun gibi anlamlara gelmektedir.¹⁷¹ İbn Miskeveyh, iyiliği, bütün tarafından amaçlanan son gaye olarak görmekte ve bu gaye için yararlı olan şeye de iyilik demektedir.¹⁷²

¹⁶⁹ Kadı Abdulcebbar, *Muğni*, XIII, 335. Kadı gündelik yaşamda çekilen pek çok sıkıntı ve elemin buna örnek vermektedir. İnsanın yırtıcı hayvandan korkarak dikenli çalılıklara koşması, yangından kurtulmak için kendisini acı verecek biçimde zorlayarak kaçması, benzer şekilde soğuktan, çığ düşmesinden, zalimin tehdidinden kaçması, hastalıktan kurtulmak için acı ilaçlar kullanması, fakirlikten kurtulmak için ticaret ve zanaatkarlığın zorluklarına katlanması. Bunların hepsi büyük bir zararı yok etmek için daha az bir zarara katlanmaktır ve hepsi hasendir. Aslında hayatı yaşıyor olmak, bizzat sıkıntılarla mücadele anlamını taşıyor. Ayrıca bkz. Orhan Şener Koloğlu, a.g.e., s.323-325.

¹⁷⁰ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, "Hsn" md ; İsfahânî, *el-Müfredat*, s. 125126.

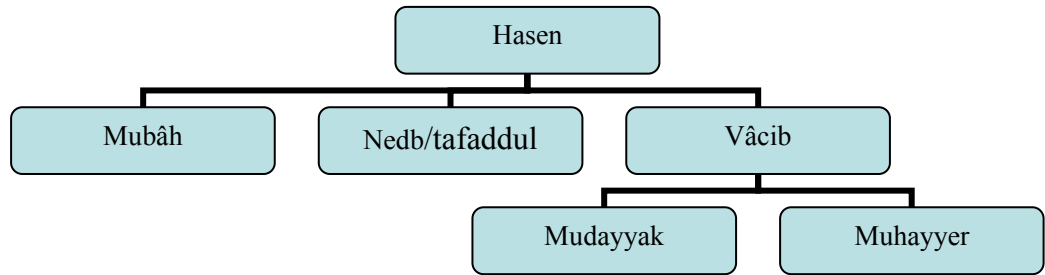
¹⁷¹ Türkçe Sözlük, "İyi", TDK, s. 1006.

¹⁷² İbn Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırma*. 73.

Kadı Abdulcebbar’a göre iyi (hasen) kategorisine giren eylemler, bilinçli olarak yapılması koşuluyla, yerilmesi gerekmeyen nitelikteki eylemleridir. Bu nitelikteki eylemlere havayı teneffüs etmek veya birisine iyilikte bulunmayı örnek vermektedir. Kadı’nın bu tanımına göre tüm iyi eylemler, (havayı teneffüs etmek gibi) ahlaki nitelikte değildir.¹⁷³

Kadı’nın bu tanımında iki unsur belirlemektedir. Birincisi eylemin yergi gerektirecek bir nitelikte olmaması; ikincisi failin, eyleminin farkında olmasıdır. Kötü eylemin niteliği olan “yergi gerektirme”, iyi eylemde yergi gerektirmeme formuna dönüşmektedir.¹⁷⁴

İyinin kısımlarını kavramsal harita üzerinden gösterdikten sonra her bir kısmın niteliklerini tespit edelim:



Kadı Abdulcebbar, hasen kavramının tanımını, övgüyü hak etme üzerinden değil, daha geniş bir saha açarak yergiyi hak etmeme üzerinden yapmaktadır.¹⁷⁵ Kadı’nın hasen eylemini, övülme açısından değişik nitelendirmeler ve derecelendirmelere göre tasnif ettiği aşağıda görülecektir. Çünkü Kadı Abdulcebbar, bütün hasen eylemleri övgüye layık eylem olarak görmemekte, onları mubah, tafaddül/nedb ve vacip olarak ayırmaktadır. Haseni; kendisiyle yerilmenin hak edilmediği eylem¹⁷⁶ olarak tanımlamaktadır. Ona göre bir eylemi iyi veya kötü yapan şey, o varlığın üzerine aldığı artı bir niteliktir.¹⁷⁷ Yani bir eylemi yapan kişinin

¹⁷³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 31.

¹⁷⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 59.

¹⁷⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 31.

¹⁷⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s.9, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse*, s.325-327.

¹⁷⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 9.

eyleminin, iyi veya kötü nitelenmesi, eylemin aldığı artı sıfatla ilişkilidir. Eğer gerçekleşen eylem övülmeye layık ise iyi; yerilmeye layık ise kötü olarak nitelenmektedir. Ayrıca ne övülmeye ne de yerilmeye layık olan eylemleri de hasen kategorisi içerisinde değerlendirmektedir.

Kadı Abdulcebbar, “hasen” kavramına eserlerinin değişik yerlerinde değinmiş ve geniş bir şekilde açıklamıştır. Kadı, hasenin bazen “mubah”, bazen “helal”, bazen “hak”, bazen “caiz”, bazen “nefl”, bazen “tatavvu”, bazen “müstahsen” şeklinde nitelendirilebileceğine dikkat çekmektedir.¹⁷⁸ *Hasen*; bir amaca yönelik bulunan ve kendisinden çirkin yönleri nefy eden ve ona gücü yetenin onu bildiği zaman onu yapması gereken ve onu yaptığı zaman zemme müstahak olmadığı eylemdir.¹⁷⁹ Kadı Abdulcebbar, iyi eylemi, kötü eylem üzerinden “kötü niteliğine sahip olmayan” eylem diye tanımlamıştır. Kadı’nın iyi eylem arasındaki bu tasnif ve derecelendirmesi, Kadı’nın ilave nitelik (*hükümü zâid*) dediği unsura dayanmaktadır. Bu ilave nitelik ile önem derecesine bağlı olarak eylem; nedb ve vacip nitelmesini kazanacaktır.¹⁸⁰

Kadı Abdulcebbar’a göre fayda doğuran, zararı defeden, kötülüğün yönlerini ortadan kaldıran doğruyu ve iyiliği emreden, teklifi mâ lâ yutâk ve kötülükten nefyeden sözler güzeldir. Aynı şekilde iyi ile ilintili olan ve kötülüğü ortadan kaldıran irade de iyidir. Yine fayda doğuran, kendisinden daha büyük bir zararı uzaklaştıran veya çeşitli yönleri ile beraber hak edilmiş doğuran zarar da iyidir.¹⁸¹

Kadı Abdulcebbar’ın bu izahatlarından şu anlaşılmaktadır. İnsan eylemleri açısından failin eyleminin aldığı ilave niteleme, eylemin ahlaki durumu hakkında bir değerlendirme imkânı vermektedir. Övgüyü hak eden ahlaki açıdan iyi, yergiyi hak eden ahlaki açıdan kötüdür. Peki, ilahi eylemler için durum nasıldır? Allah’ın eylemleri ahlaki açıdan bir değerlendirmeye tabi tutulabilir mi? Tutulursa, Kadı Abdulcebbar’ın değerlendirmelerine istinaden, Allah’ın zemmi hak eden eylemi var mıdır?

Mutezili’lerin, Kadı Abdulcebbar’ın Allah tasavvuru dikkate alındığında, bu soruların cevabı verilmiş olacaktır. Onlar, Allah’ın adil oluşunu, aslında ahlaki

¹⁷⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 97-98; *el-Muğnî*, VI/I, s. 31-34.

¹⁷⁹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 247.

¹⁸⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 59, 72.

¹⁸¹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 73.

gerekçelerle, dolayısı ile mantıki gerekçelerle açıklamaya çalışmaktadırlar. Dolayısıyla onlar, kullarına kötülük yapan bir yaratıcının ilah olamayacağını; tam aksine yaratıcının kötülük yapmayacağını, bu nedenle tüm eylemlerinin de (ahlaken) iyi olduğunu, Allah'ın tüm eylemlerinin iyi olmasından dolayı övgüyü hak ettiğini pek çok yerde ifade etmişlerdir.¹⁸² Allah'ın eylemleri kötü olarak nitelenemeyeceği gibi, nötr olarak da nitelenemezler. İlahi eylemler övgü aldığından dolayı iyidirler. Amaçtan ve anlamdan yoksun bir eylemin Allah'a ait olamayacağını sıklıkla ifade etmektedirler.

Allah, kendisinde bütün iyi vasıfları barındırdığı için iyidir. Allah'ta hiçbir kötülük vasfı bulunmaz. Bizde olumsuz çağrışımlar uyandıran bazı sıfatları (zûntikâm, kâhhâr) ise, yine iyi olmasının zorunlu bir sonucu olan adalet sıfatının bir gereği olarak tecelli etmektedir. Vâ'd ve vâi'din gerçek olduğunu bildiği halde kötülük yapanlara, kötülüklerinden tövbe etmeyip ısrar edenlere, yaptıklarının karşılığını vermek Allah'ın adil sıfatının bir gereğidir.

Öyle eylemler vardır ki, fail onu işlediğinde herhangi bir nedenden kınamayı gerektirmez. Bir yandan iyi ve övgüye değer, öte yandan kötü ve yergiye değer arasındaki karşılıklı ilişki, Mutezileye, güzel eylemleri (haseni) üç gruba ayırma imkânı verir.

2.2.1. Mubah: Övgü Kazandırmayan İyi

Mubah kavramı, dinin sakıncalı, yanlış, haram görmemesi anlamında, daha ziyade fıkıh alanında kullanılmaktadır. Kadı Abdulcebbar bu kavram ile iyi olmasından başka artı bir değersel niteliği olmayan, zorlama altında bulunmaksızın kişinin zarar içermeyen eylemlerini kast etmektedir. Yemek yemeği ve fazla nefes alıp vermeyi mubaha örnek verir.¹⁸³ Mubah kategorisindeki eylemlerin, nötr eylemlerden farkı, iyidirler ancak ahlaki değer konusu yapılmazlar. Kadı, failin eylemini farkında olması ile mubah da olsa değer kazanacağını kabul etmektedir.

¹⁸² George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 109

¹⁸³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s.31.

Ona göre değer konusu olan ve kötü olmayan bir eylem iyi niteliğini kazanmaktadır. Ancak mubah kategorisindeki eylemlerin faili, kınanmayı gerektirmez. Çünkü bu eylemler iyi olmaları dışında ilave bir değersel nitelik taşımamaktadırlar. Başka bir ifade ile mubah eylemler, faile övgü ve yergi kazandırmadığı için ahlaki nitelikte eylem grubundan sayılmazlar.

Mubah eylemlerde aranan nitelik, zorlama ve zarar vermenin olmamasıdır. Yarar getirme beklenmez. Kadı buradan hareketle, Allah'ın eylemlerinin hepsinin yararlı olmasından dolayı, onların mubah sayılmasının mümkün olmadığını belirtmektedir.¹⁸⁴

Kadı mubah kavramı ile bağlantılı olarak şu kavramları da kullanmaktadır.

1. *Helâl*: Kadı Abdulcebbar, mubah anlamındaki helal kavramının Allah ve hayvanlar için kullanılmayacağını, ancak şer'î hükümlerde kullanılabileceğini ifade etmektedir. Aklî mubah olanlar için bu kavram kullanılamaz. Nasıl ki “*farz*” denildiğinde “*şer'î vâcip*” anlaşıyorsa “*helâl*” da şer'î hükümlerin belirlediği bir mubâhtır.¹⁸⁵
2. *Hak*: Kadı, yetkin (âlim) insanlardan vaki olan iyinin “*hak*” olarak niteleneceğini ifade etmektedir. Bu kavram hayvanlar için kullanılmaz. Bunu bir ekolün görüşlerinin doğruluğu, haklılığı anlamında kullanmaktadır.¹⁸⁶
3. *Câiz*: Caiz kavramı da hayvanlar için değil, eylemin faili açısından bir sakıncanın bulunmadığını, bilen veya bilen hükmünde olan birisinden vaki olan eylemleri bildiren bir kavramdır.¹⁸⁷
4. *Sevâb*: Sevak kavramı doğru (*sahih*) kavramı ile aynı anlamdadır. Sevap ve isabet kavramları aynı köktendir. Failin hatadan uzak, doğru yönelimini ifade eder. İşin içinde yönelmek, irâde etmek olduğu için bilinçsiz yapılan bir isabet için bu kavram kullanılmaz. Kelimenin sözlük anlamı itibari ile eylem kötü olsa bile hedefine bilinçli olarak ulaştığında bu kelime kullanılır. Bu yüzden sevâb, “*hata*”nın karşıtıdır.¹⁸⁸

¹⁸⁴ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.34.

¹⁸⁵ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.32.

¹⁸⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s.32.

¹⁸⁷ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.33.

¹⁸⁸ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 33.

5. *Sahîh*: Sahih kavramı, maksadın (*ğarad*) hasıl olması anlamında kullanılmıştır. Bu nedenle iyilik konumunda gerçekleşen kötülük için de bu kavram kullanılır. Örneğin gasp edilmiş su ile abdest almak bu kavram ile ifade edilir. Ayrıca sahih kavramı güç yetiren fail açısından bir imkân ifade etmektedir.¹⁸⁹

Kadı Abdulcebbar'ın, eylemleri varlığı üzerine zaid bir nitelik kabul eden ve etmeyen şeklinde ikiye ayırdığını ve övgüyü hak eden eylemi iyi, yergiyi hak eden eylemi kötü gördüğünü biliyoruz. Kadı'nın, iyi kategorisine koyduğu mubah eylem türünün aslında değer yüklü olmayan bir eylem türü olduğunu görüyoruz. Çünkü bu tür eylemi yapan ya da terk eden bir kimsenin ne övgüye ne de yergiye layık olduğu bir iyi çeşididir. Bu eylemler varlıkları üzerine zâid bir sıfat gerektirmez. Bu onun halinden bilinir ve ona delalet eden bir delil vardır. Soluk alıp vermek, bir şeyler yemek gibi.¹⁹⁰ Bu tür eylemler, fail onları yapsa da yapmasa da, iyiliğine bir değer izafe edilemediği için mubah diye nitelenir.¹⁹¹ Aslında Kadı'nın bu ayrımı, insanların günlük yaşamlarında iyi ve kötü, hayır ve şer, günah ve sevap olduğunu düşünmeden gerçekleştirdikleri eylemlerdir. Kelamcılar, insanların bu tür eylemlerini (ahlaki açıdan) iyi ve kötü eylem kategorisine almazlar. Bunlar, hayatın devamı için yapılması gerekli gündelik, rutin eylemlerdir. Bu anlayış, İslam hukukundaki, “eşyanın aslında var olan hükmün ibaha olduğu” gerçeğiyle de paralellik arz eder.

Kadı Abdulcebbar, Allah'ın eylemlerinin mubah olarak nitelendirilemeyeceğini, çünkü Allah'ın eylemlerinde kendisi dışındakilere mutlaka bir fayda bulunduğuna işaret etmektedir. O'nun tüm eylemlerinin “iẖsan” ve “tafaddul” olması gerekir. Hatta Kadı, Allah'ın insanları yükümlü tutmasından dolayı bunun ona vacip olduğuna belirtir. O'nun eylemlerinde başkalarına fayda bulunduğundan dolayı övgü ve şükür gerektirir ki buda ilave bir sıfattır.¹⁹²

¹⁸⁹ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 33.

¹⁹⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 7-8 ; *Şerhu'l-Uşûli'l-İlmîye*, s.39 ; *el-Muğnî*, XVII, s. 133.

¹⁹¹ Fethi Kerim Kazanç, *Gazali Öncesi Ehl-i Sünnet Kelamında Ahlak Düşüncesi*, s. 211.

¹⁹² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s.34.

2.2.2. Tafaddul, Nedb: Takdir Kazandıran İyi

Kadı Abdulcebbar, “tafaddul” kavramı ile iyinin (hasen) değersel niteliğini mubaha göre artırmaktadır. Onun mubah dediği hasen eylemler, övgü ve yergi gerektirmeyen, iyi olmaktan öte değersel bir niteliği bulunmayan ahlâkî açıdan zorunlu olmayan eylemler iken; tafaddul kategorisindeki hasen eylemlerin değeri çıtası biraz daha yüksektir.

Kadı Abdulcebbar, tafaddul kategorisindeki eylem nitelemesini şöyle yapmaktadır: *“İyi olmaktan başka artı bir niteliği olan, faile övgü gerektiren eylemlerdir. Başkasına iyilikte (ihsan) bulunmak gibi. Böyle bir eyleme tafaddul denildiği gibi, ihsân ve faydalandırma da denir.”* Bu durumda tafaddul eyleminde birinci özellik, faile övgü kazandırması iken ikinci özellik başkasına yarar getirmesidir. Bu yarar sağlama mecburiyetten değil, irade ve niyetten ileri gelmektedir.¹⁹³

Tafaddulun bir diğer karşılığı “*hayr*”dır. Hem yarar, hem iyilik anlamına geldiği için “*hayr*” kelimesi tafaddul yerine kullanılabilir.¹⁹⁴

Kadı Abdulcebbar, tafadduldan farklı olarak nedb kavramını da kullanmaktadır. Ancak nedb kavramı, başkasına yarar getirme hedefi olmadığından tafadduldan ayrılmaktadır. Tafaddulda başkasına yarar sağlama varken, nedb de bu yoktur.¹⁹⁵ Nafîle namazlar nedbe örnek verilebilir. Farzların yerine getirilmesini kolaylaştırdığı için eyleyenine övgü gerektirmektedir. Tafaddul kavramı ile nedb arasındaki bir diğer fark, ‘nedb’ nitelemesi sem‘iyyât (dini metinler) ile elde edilen eylemler ilgili olarak kullanılırken; tafaddul, ‘akliyyât (akıl ile bilinen) ile elde edilen eylemlerin değerlendirilmesi için daha çok kullanılmaktadır.¹⁹⁶

Eylemi yapmaya bir mani olmadığında yapanın övgüye layık olduğu, yapmayanın da yergiyi hak etmediği eylem mendup diye nitelendirir. Başka bir deyişle eylem üzerine yalnız övgü olduğu zaman menduba delalet eder. Allah’ın bizden bir eylemi istediği, onu sevdiği veya ondan razı olduğuna delalet eden bir

¹⁹³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 39.

¹⁹⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 39.

¹⁹⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 37.

¹⁹⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 37.

delil olduğu zaman, bu, o eylemin mendup olduğuna işaret eder.¹⁹⁷ Tafaddul ile nedb arasında da fark vardır. Kadı, tafaddulu bazen “ihsan” ve “in‘am” olarak da vasıflandırdığını belirtmektedir. Tafaddulda daha çok failin, sosyal ilişkilerde yaptığı eylem ve davranışlarda başkasına ulaşan fayda söz konusu iken, nedb de ise faydayı başkasına ulaştırma söz konusu değildir ve bu daha çok nafîle ibadetlerde söz konusudur. Fail şayet eylemini kendisine fayda sağlamak veya kendisine gelebilecek bir zararı engellemeye dönük olarak gerçekleştirirse, bu eylem tafaddul olarak nitelendirilemez. Aynı şekilde fail, faydayı iyi olmayacak şekilde yaparsa bu da tafaddul olarak nitelendirilemez. Hak etmeyi mükâfatlandırmak ve ya yüceltmeye layık olmayan birini yüceltmek gibi.¹⁹⁸ Kadı Abdulcebbar’ın tafaddul tanımında temel kaygısının ahlaki olduğu açıktır. Sosyal bir varlık olan insanın ilişkilerinin ve bu ilişkilerin sonucunun doğurduğu eylemin başlangıç niyetinden gerçekleşen sonuca dek her şeyin hem güzel, makul, samimi ve gösterişten uzak olması gerektiği sonucunu çıkarabiliriz. Başka bir deyişle, bir eylemin gerçekleşmesindeki tüm aşamaların ahlaki zeminde ve samimi niyetle (ihlaslı) olması gerektiği hükmünü çıkarabiliriz.

2.2.3. Vacip: Zorunlu İyi

Vacip kavramı dini metinlerde en sık kullanılan kavramların başında gelmektedir. Şayet okuyucu bu kavramın metin içerisindeki anlam örgüsüne dikkat etmezse, metnin bağlamını göz ardı ederek yaklaşırsa, yanlış yargılara ulaşabilir. Vacip, yapılması gerekli, lüzumlu gibi bir anlama geldiği gibi zorunlu, farz, yapılması gereken seçenek ya da seçeneklerden birini gerçekleştirme zorunluluğu gibi anlamalara da gelmektedir. Bu ayrıma dikkat edildiğinde vacip kavramının ahlaki gereklilik manasında da rahatlıkla kullanıldığı söylenebilir. “Allah’a vaciptir” denildiğinde, bundan Allah’ın yapma zorunluluğu, yükümlülüğu vardır gibi bir mana yüklenebileceği gibi; Allah’a yakışan, O’nun yapması gereken gibi bir mana da

¹⁹⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 149-150, 247.

¹⁹⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 37-39.

verilebilir. Akli başında olan her insan, iradesi ve kudreti olan mutlak yaratıcının kayıt ve zorunluluk altına alınamayacağını, ancak bunun ahlaken böyle olması gerektiği maksadıyla söylendiğini bilir.

Vacip kavramı, sözlükte zorunlu ve gerekli anlamına gelmektedir. Dini terminolojide ise, mutlaka yapılması gereken dini vecibe olarak telakki edilir. Vacibin ahlaki bir değer olarak karşılığı “zorunlu-iyi”¹⁹⁹ olabilir. Kadı’nın değer skalasında vacip, en üstte yer almaktadır. İnsanların sosyal, dini ve ahlaki sorumluluklarının en üst seviyede vurgulanması vacip kavramı ile yapılmıştır. Yapılması veya yapılmamasının dini ve ahlaki bir karşılığı vardır. Kadı Abdulcebbar’a göre vacipler, yapıldığı takdirde failine övgü gerektiren, yapılmadığı takdirde yerilmeyi gerektiren eylemlerdir.²⁰⁰ Hakkı gözetmek, karşılıksız iyilik yapana teşekkür etmek gibi.

Vacip yapılmadığı takdirde failin yergiye layık olduğu, yapıldığı takdirde övgüye layık olduğu bir eylemdir.²⁰¹ Bu kavram, insanın ahlaki anlamda ödev ve sorumluluğunu ifade eden bir kavramdır.²⁰² Her insanın Allah’ı nazar ile bilmesi vaciptir. Allah’ı bilmek mükellef için ertelenmesi söz konusu olmayan bir sorumluluktur.²⁰³ Allah’ı bilmek ilk vaciptir. Gücü yettiği halde bir işi yapmayan kişi, birkaç yönden zemmi hak eder. Örneğin insaf, nimete teşekkür etmek ve iyilik yapanın kötülük yapandan daha üstün olduğuna olan itikad vacip eylem türüne örnektir.²⁰⁴

Kadı Abdulcebbar eserlerinin değişik yerlerinde vacip kavramına değinmekte ve işlediği konuya bağlı olarak çeşitli açılardan vacibi tasnife tabi tutmaktadır. Dayanak açısından akli vacip veya şer’î vacip, kapsam açısından tercihli veya tercihsiz vacip gibi. Kapsam açısından vacipler:

- a) *Muvessa’ (muhayyer) Vacip*: Tercih hakkı olan genişletilmiş vaciptir. Yani bir işi yaparken işi yapanın gücü yettiği birkaç seçenekten birisini yapmasının gerekli olduğu vaciptir. Farzı kifaye olarak da değerlendirilebilir. Bu akli ve

¹⁹⁹ Yunus Cengiz, *a.g.e.*, s. 275.

²⁰⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 43.

²⁰¹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 7-8, 43 ; *el-Muğnî*, XVII, s. 247; *Şerhu Uşûli’l- Hamse*, s.39.

²⁰² Hulusi Arslan, *a.g.e.*, s. 28.

²⁰³ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu Uşûli’l- Hamse*, s. 70.

²⁰⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 43.

şer‘î diye ikiye ayrılmaktadır. Bunlara örnek verdiğimiz zaman bu vacip türü daha iyi anlaşılacaktır.

1. *Akli*: Kadı buna borcun ödenmesini örnek vermektedir. İnsanın borcunu farklı ödeme şekli olabilir. Bu ödeme şekilleri arasında muhayyerdir. Bu ödemelerden birini yaptığında sorumluluğunu ifa etmiş olmaktadır.
2. *Şer‘î*: Mükellef’in vakti girmiş bir namazın vaktinde ya da geciktirilerek kılınmasında serbest oluşu gibi. Ya da kefaretin üç değişik şekilde ödenmesi gibi: Yedirmek, giydirmek veya köle azad etmek.

b) *Mudayyak Vacip*: Bizzat kendisinin yapılması gereken vaciptir. Tercih şansı olmayan vaciptir.

1. *Akli*: Emanetin iade edilmesi akli vaciplerdendir. Burada emanet, bizzat emanet bırakılan şeyin teslim edilmesidir. Allah’ı bilmek de mudayyak vaciptendir. Burada genişlik (bilip-bilmeme tercihi) yoktur. Bilme zorunluluğu vardır. Mükellef, yükümlü tutulduğu şey ne ise onun ifasını gerçekleştirmek ile bu sorumluluktan kurtulabilir. Başka bir alternatifi olmayan ve zorunlu olarak yapılması gereken ödev ve sorumluluklar gibi.
2. *Şer‘î*: Vaktin sonuna girilmiş namaz gibi. Namazı erteleme şansı kalmamış insan için namaz kılmak mudayyak vaciptir.²⁰⁵

Dayanak açısından vacip ise bir sebebi olan ve olmayan vaciplerdir: Birinci kategoriye girenler, vacip kılıcı (*mûcib*) bir sebebi olanlardır. Örneğin akli vaciplerden emaneti korumak, borcu ödemek, nimet verene teşekkür etmek, şer‘î vaciplerden kefaretlar de bu tür eylemlere örnektir. Kadı Abdukcebbar’a göre, emaneti korumayı vacip kılan sebep onu üstlenmektir (*tekeffül*). Aynı şekilde borcu ödemeyi vacip kılan şey onu isteyerek almaktır. Nimet verene teşekkür etmeyi vacip kılan unsur ise bizzat nimetin kendisidir. Şer‘î vaciplerden yemin kefareti vacip kılan sebep, yemin etmek veya yemini bozmaktır. Cinayet kefareti vacip kılan

²⁰⁵ Kadı Abdukcebbar, *Şerhu ‘l-Uşûli ‘l-Ĥamse*, s. 42; *el-Muğnî*, XVII, s. 99-100 ; *el-Muğnî*, VI/I, s. 43-44.

sebeup, cinayet eyleminin bizzat kendisidir. Başka bir ifade ile insanın yükümlülüğünü gerekçelere, nedenlere dayandıran yükümlülük türüdür.

Dayanak açısından vacip kılıcı bir sebebi olmayan eylemlere ise, akli vaciplerden insaf (adaletli davranmak), şer‘î vaciplerden ise namaz ve oruç örnek verilebilir.²⁰⁶

Allah’ı bilmeden, birliğini ve adaletini kabul etmeden Allah’a yakın olmak için kılınan namaz ve tutulan oruç hiçbir şekilde güzel olmaz.²⁰⁷ Bazıları dışında iyilik şer‘î vaciplerden ayrılmaz.²⁰⁸

Kadı Abdulcebbar, Allah’ın kötülük yapmayacağını, kötülüğü emretmeyeceğini, iyiliği yasaklamayacağını ifade etmektedir. Kadı, O’nun tüm eylemlerinin hasen olduğunu söyledikten sonra, eylemlerin hikmet ve adaletle gerçekleştirdiğini beyan eder.²⁰⁹ Adil bir insanın haksızlık yapmayacağına olan inanç, o insanın haksızlık yapma kudretinden yoksun olduğu, bunu başaramayacağı ve onu sınırlandıracağı anlayışından değil, ilkesel olarak adil davranış beklemekten kaynaklanan bir durumdur. Kadı Abdulcebbar’a göre, Allah’ın insanı teklife muhatap kılmasının zorunlu sonucu adaletli davranmasını Allah’a vacip görmeleri ilkeseldir.²¹⁰

Allah’ı kötülükten tenzih eden Kadı Abdulcebbar, vacibi yapmamaktan da tenzih etmektedir.

2.3. Tahsiniyyat : Kategorik Olmayan Hükümler (İstihsan-İstikbah)

Kadı Abdulcebbar, kâbih ifadesini hem eylemler hem de yaratılış ve suretler (görünüm) için kullanmaktadır.²¹¹ Ancak bunu eylemler için hakiki anlamda,

²⁰⁶ Kadı Abdulcebbar, *Muğnî*, VI/I, s. 43-45 ; Hulusi Arslan, *a.g.e.*, s. 29.

²⁰⁷ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu Uşûli’l-Hamse*, s. 75.

²⁰⁸ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu Uşûli’l-Hamse*, s. 76. Kadı Abdulcebbar, *Muğnî*’nin 17. cildi olan “Şer’iyyat” kitabında “mudayyak” vacibin yerine bazen “muayyen” vacip, “muvassa” vacibin yerine bazen muhayyer vacip kavramlarını kullanmaktadır. Bkz.. *el-Muğnî*, XVII, s. 99-100.

²⁰⁹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu Uşûli’l-Hamse*, s. 66

²¹⁰ Hulusi Arslan, *a.g.e.*, s. 88.

²¹¹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 20,25.

suretler için mecazi anlamda kullanmaktadır. Çünkü yaratılış ve suretin kötü görünmesi ontik sebeplerden değil, ona bakanın tabiatından kaynaklanan bir durumdur. Bu bakıştan bakışa, kişiden kişiye değişen bir durumdur.²¹² Başka bir ifade ile Kadı, ahlaki hükümlerin estetik hükümlerden farklı olduğunu, estetik hükümlerin psikolojik ve sübjektif olmasına karşın ahlaki hükümlerin akli temele dayandığını, dolayısıyla objektif olduğunu belirtmektedir.²¹³ Hatta Kadı Abdulcebbar, zulmün kötülüğü ile suretin (görüntü) kötülüğünün bir birinin benzeri olduğunu ifade edenlerin, aslında bu iki ayrı alanı ayırmayarak, zorunlu bilgiyi inkâr ettiklerini belirtmektedir. Bunun doğru ve mümkün olmasının düşünülemeyeceğine dikkat çekmektedir.²¹⁴

Kadı Abdulcebbar, ahlaki değerler ile estetik değerleri birbirinden ayırmakta, hasen ve kabihi hakiki anlamda ahlaki değerler, mecazi anlamda ise estetik değerler için kullanmaktadır. Bir eylem için güzel veya çirkin denildiğinde, bundan iyi ve kötü kavramları kast edilmekte ise de, güzel ve çirkin kavramlarında estetik bir anlam, iyi ve kötü kavramlarında ahlaki bir anlam vardır.²¹⁵

Estetik anlamda çirkinlik, nefsin ondan hoşlanmaması (*istikbâh*) ve ondan nefret etmesinden ileri gelen bir durumdur. Birilerinin çirkin bulduğunu bir başkası güzel bulabilir (*istihsân*). Hatta bu bazen aynı kişide bile vuku bulabilir. Bu insanın estetik duygu ve düşüncelerine bağlı olarak kişiden kişiye farklı, güzel veya çirkin izlenimlerle karşılık bulan bir anlayıştır. Kadı Abdulcebbar’a göre, surette çirkinlik, ahlaki kötülük gibi olmadığı için yergi gerektirmez. Oysa yalan ve zulüm gibi ahlaki kötülük eylemlerini işleyen akıllı birisinin eylem ve davranışlarının zemmi gerektiren bir durum ve nitelik taşıdığı açıktır.²¹⁶

Bu yalan ve zulmün kötülüğünü bilenler için geçerlidir. Zulmün ve yalanın çirkin, kötü bir davranış olduğunu bilmeyenler ihtilaf edebilirler. Kadı Abdulcebbar, buna örnek olarak da Haricilerin kendi muhaliflerini öldürmelerini örnek gösterir.

²¹² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 25.

²¹³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 19-21, Mustafa Çağrırcı, “Ahlak”, *DİA*, s. 4.

²¹⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s.19.

²¹⁵ Hulusi Arslan, *a.g.e.*, s. 32.

²¹⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 20.

Şayet onların bilgileri, öldürme olayının bizzat zulüm ve çirkin olduğunu bilme şeklinde olsaydı – ki buna istidlal ile ulaşabilirlerdi- bunu yapmazlardı.²¹⁷

Kadı Abdulcebbar, ahlaki ve estetik değerler ile ilgili bilgisel yöne dikkat çekmektedir. Ona göre ister ahlaki değerler olsun, ister estetik değerler olsun, değerlendirenden bağımsız olarak içinde değer barındırmaktadır. Şu farkla ki, estetik eserleri güzel (*istihsân*) ve çirkin görme (*istikbâh*), bilgi ve akıl esasına dayalı olarak gerçekleşmemektedir. Aynı bilgiye sahip olmasına rağmen insanın farklı zamanlarda aynı tabloyu değişik şekillerde değerlendirmesi, estetik değerleri saptamanın bilgi ve akıl eksenli olmadığını göstermektedir. Bir tabloya ilişkin nitelendirmemizde etkili olan akıl değil, doğal istek ve tiksindir.²¹⁸ Kadı, estetik değerlerin bu özelliğini şöyle ifade etmektedir:

*“Eserin taşıdığı nitelikten dolayı eseri güzel veya çirkin gördüğümüzü söylemek yanlıştır, çünkü eseri güzel ve çirkin yapan gerekçeyi bulamayız.”*²¹⁹

Estetik değerlere ilişkin hükümlerin değişmesi bilgiye, dolayısı ile akla dayanmadığı için öznel bir nitelik taşımaktadırlar. Estetik değer, insan tabiatının dışındaki bir nesnenin kendisinde yarattığı iyi ve kötü izlenime göre belirlenmiş olmaktadır.

C. AHLAKİ DEĞERİN OBJEKTİFLİĞİ VEYA SÜBJEKTİFLİĞİ SORUNU (HUSN-KUBH)

Ahlaki değerın nesnellik ve öznelliğini konu alan bu başlık, değerin göreceli mi yoksa genel geçer rasyonel bir temele mi sahip olduğu konusundaki tartışmayı içermektedir. Değerin göreceli olduğunu savunanların etik tarihindeki ilk temsilcileri şüphesiz sofistlerdir. Değerin göreceliği (rölativizm) kişiden kişiye, toplumdan

²¹⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 20.

²¹⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 21, 55.

²¹⁹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 55.

topluma, durumdan duruma değişen bir niteliktir. Değerin belirlenmesinde kişinin yaşadığı duygusal, düşünsel ve dış çevreden aldığı etkilenmeler sonucu farklılık arz etmektedir. Buna karşın insanın ahlaksal yaşamını evrensel ilkelere göre düzenleyen bir rasyonel/evrensel ahlakın mümkün olduğunu savunanlar vardır. Bunlar ahlakın evrensel olduğunu (üniversalizm), ahlak ilkelerinin herkes için tümel doğrular içerdiğini belirtmektedirler. Bunların ilk temsilcileri Yunan filozofları Sokrates ve Platon'dur.²²⁰

Ahlaki değerlerin objektif veya sübjektifliğine, mutlaklık veya göreceliğine ilişkin tartışmalar sadece felsefe tarihinde değil, Kelam tarihinde de yoğun bir şekilde yapılmıştır. Özellikle iyilik ile kötülüğün, eylemin ve eşyanın öz niteliklerinden kaynaklanıp kaynaklanmadığı yönünde tartışılmıştır. Genel olarak Ehlisünnet, değerlerin özsəl niteliklerinin var olmadığını, Yasa koyucunun (Allah) onu emretmesi ya da nehyetmesine bağlı olarak keyfiyetinin değişebilirliğini kabul etmektedir. Başka bir ifade ile onlar, nesneye veya eyleme atfedilen değerin, ontik olmayıp, yasa koyucunun emir veya nehyine bağlı olarak değer kazandığı görüşünü benimsemişlerdir. İnsanın değer yargısı, ancak ilahi murada, emre ve itaate uygunlukla anlam kazanabilir. Bu anlayış, *teistik sübjektivizm*, *voluntarizm* (ahlaki gönüllülük) şeklinde de isimlendirilmektedir. Bu anlayışa göre, neyin doğru neyin yanlış olduğu konusunda Allah'tan bağımsız bir şekilde hüküm verilebilecek olunursa, bunun Allah'ın fiillerini yargılamakla ve O'nun ahlaki emirlerini değerlendirmeye yeltenmiş olmakla eş değer kabul edilmektedir.²²¹

Mutezile'ye gelince, onlar husun ve kubuh konusunda çok homojen bir düşünceye sahip değillerdir. Bağdat Mutezilesi iyilik ve kötülüğün ontik bir mesele olduğunu ve bizatihi güzel ve bizatihi çirkin olan şeylerin, eylemlerin, ahlaki değerlerin akılla idrak edilebileceğini savunmaktayken, Basra Mutezilesi eylemin yönleri itibariyle değer kazandığını savunmaktadır. Basra Mutezilesi iyiye ve kötüye ilişkin bazı ahlaki yargıların zorunlu ya da doğrudan doğruya akli sezgi ile

²²⁰ Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, s. 20.

²²¹ Her ne kadar Ehlisünnet düşünürleri, ahlaki değerlerin ilahi iradeye bağlı olarak belirlenmesini doğru kabul etseler de, bu, onların aklın doğru ile yanlış arasındaki mümeyyizlik özelliğini ortadan kaldırdığını göstermez. Örneğin Gazali, bazı ahlak kurallarının rasyonel bilgi alanına girdiğini belirtmekte, ancak Allah'ın belli bir tarzda davranmak zorunda olduğu şeklindeki bir anlayışa şiddetle karşı çıkmaktadır. Bkz. Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, Çev: Turan Koç, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1992, s. 169-170, 178.

bilinebileceğini düşünmektedirler. Adaletin iyi, zulmün kötü, doğru sözlülüğün iyi, yalan söylemenin kötü, nimet verene şükretmenin iyi, nimet verene nankörlük etmenin kötü olduğu akli inceleme olmaksızın bilinen ahlaki yargılardır. Diğer doğru hükümler, başka bir ifade ile ahlaki yargılar da yukarıdaki ahlaki ilkeler esas alınarak akli inceleme aracılığı ile bilinebilirler.²²² Bu anlayış da “ahlaki objektivizm” “ahlaki nesnellik” şeklinde isimlendirilmektedir.

Hatta Mutezile, Allah’ın insana yönelik tasarruflarında bile ahlaki nesnellik adına bazı tasarrufları gerekli görmüştür. Bu anlayışa göre Allah’ın kullarına karşı davranışlarında bir nesnellik söz konusudur. Başka bir ifade ile O, her insana eşit mesafededir. Allah ödülü, mükâfatı, sevabı, cenneti hak edene verir. Kendi iradesine göre tahsis etmez. “Allah rahmetini, nimetini, yardımını ve ıslahını dilediğine tahsis etmez, aksine Onun için bir kimsenin itaati ile hak etmesinin dışında kulları arasında eşit davranmak zorunlu (*vacib*)dur. Başka bir deyişle, Allah’ın gerekli olmadıkça kullarına nimet ve azap vermesi mümkün değildir.²²³ Bu anlayış, Kadı Abdulcebbar’ın şu ifadelerinde açık bir şekilde dile getirilmiştir.

*“Allah, sadece kullarına yüklediği sorumluluğu yerine getirebilmeleri için imkân verme (temkin), lütufta bulunma, hak edene sevap verme ve çekilen ızdırapların karşılıklarını verme gibi tekliften dolayı gerekli olan şeyler vaciptir.”*²²⁴

Ahlakın, zaman zaman öznel durumları olsa da, toplumdan topluma aynı konularda değer yargıları değişse de, genel olarak rasyonel bir temel içerdiği ve evrensel kurallar ihtiva ettiği söylenebilir. Bu saptama, ahlakta evrensel değerlerin bulunduğunu göstermektedir. Kuran-ı Kerim açısından da konuya bakıldığında değerlerin rasyonel bir temele gereksinim duyduğu ve durumun bundan farklı olmadığı rahatlıkla ifade edilebilir.

Bir failden meydana gelen ve onunla bağlantılı olan zulüm, teemmül (düşünme) ile bilindiği zaman, o eylemin kötülüğü ayrıntılı olarak bilinir ve yergiyi hak eder.²²⁵

²²² Fethi Kerim Kazanç, *a.g.e.*, s.121.

²²³ Metin Özdemir, *Kötülük Sorunu*, s. 56.

²²⁴ Kadı Abdulcebbar, *el- Muğnî*, XIV, s. 53 ; Metin Özdemir, *a.g.e.*, s. 57.

²²⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 24.

İlk dönem Mutezili âlimlerden İbrahim en-Nazzâm (ö.231/845), Ebu'l Huzeyl el-Allaf (ö.235/849) ve Muhammed el İskafi'ye (ö.240/854) göre husun ve kubuh eylemlere ait zatî bir durumdur. Dinin bildirmesi olmadan akılla bilinebilirler.²²⁶ Ebu'l-Kasım el- Belhî'ye (ö.319/931) göre kubh, eylemlerin zâtı (aynî) ve sıfatları ile ilişkilidir.²²⁷ Ka'bi'ye göre bir eylemi iyi veya kötü yapan o şeyin cinsidir. Bazı eylem türleri özlerinde kötü oldukları için, bu gruba giren tüm eylemler, şartlar ne olursa olsun kötüdürler. Örneğin öldürme eylemi, hangi amaç ve nedenle olursa olsun -ister haksız yere olsun, ister meşru bir nedene dayalı olsun- özü itibarı ile bir hayatı sona erdirdiği için kötüdür.²²⁸

Kadı Abdulcebbar, husun ve kubuh hakkında şu değerlendirmeleri yapmaktadır.

*“Allah'ın bildirmesi, sem'(vahiy) ve akıl, ne bir şeyin çirkinliğini ne de güzelliğini gösterir. Bunlar o eylemin durumunu delalet yoluyla ortaya koyar. Çünkü bir şeye delalet, o şeyin bulunduğu duruma delalettir. Yoksa o şey delalet yoluyla öyle olmaz. Aynı şekilde bir şeyi bilme de o şeyin kendisine taalluk eder. Yoksa o şey bilme sonucu öyle olmuş değildir. Doğru haber de böyledir. Akıl ve din (sem') bir şeyi güzel görür, çirkin görür, demek doğru değildir. Ancak bu ifade ile akıl ve dinin o şeyin güzelliğine ve çirkinliğine delalet ettiği kast ediliyorsa doğru olur.”*²²⁹

Yine başka bir yerde Kadı Abdulcebbar, “Allah Teâlâ onu vacip kıldı” sözünden maksat; “Allah bize vacibin vacip olduğunu” bildirdi veya “delaleti ile bizim vacibi tanımamıza imkân verdi” demektir.²³⁰ Sem' (vahiy), bir şeyin çirkinliğini ve güzelliğini ancak delalet yoluyla akıl gibi keşfeder.²³¹ Buradan hareketle Kadı'nın, eylemlere atfedilen ilave sıfatın belirlenmesinde aklın ve sem'in işlevinin, ilave sıfatın niteliğini keşfetmek, idrak etmek olduğunu; inşa etmek, yeniden var kılmak olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Başka bir ifade ile husun ve kubuh, bir nisbet meselesi olmaktadır. Eylemlere izafe edilen ilave sıfatın nesnel varlığı kabul edilmekle birlikte, bunların ontik durumları eylemlerin dâhil oldukları ilişki düzenine irca edilerek onların ahlaki değerleri bu düzen içerisindeki

²²⁶ Ali Bardakoğlu, *a.g.m.*, s. 62 ; Fethi Kerim Kazanç, *a.g.e.*, s.126.

²²⁷ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, s. 310.

²²⁸ Fethi Kerim Kazanç, *a.g.e.*, s.127; George F. Hourani, *a.g.e.*, s. 64.

²²⁹ Ali Bardakoğlu, *a.g.m.*, s. 65.

²³⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 65.

²³¹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 64.

yerlerinden hareketle belirlenmeye çalışılmaktadır. Buna göre iyilik ve kötülüğün akıl tarafından bilinebileceğini kabul etmek, bir eylemin dâhil olduğu ilişki düzeni içerisinde insan açısından ortaya çıkaracağı sonucun bilinebilmesi demektir.

Kadı Abdulcebbar ahlaki değerlerin ontolojik veya ilahi iradeye dayalı olarak varlık bulunduğunu savunanları eleştirmektedir. O, eylemlerin tek başına varlıklarından dolayı iyi olmadığını, eylemin içinde varlık bulunduğu koşullar ile ahlaki bir değer kazandığını savunmaktadır. Değerlerin ontik ve ya ilahi irade ile varlık bulunduğunu savunanları eleştirmektedir.²³²

Kadı'ya göre iyi ve kötü, eylemin bizzat kendisinden kaynaklanmaz. Kadı Abdulcebbar, buna zulmetmeyi ve zarar vermeyi örnek gösterir. Zulmetmek ve zarar vermek eylemin bizzat kendisinden kaynaklanmaz.²³³ Zulüm zarar cinsindendir. Zarar cinsinden olan her zarar kötü değildir. Bazen küçük bir zarar daha büyük bir zararı önlediğinden iyi olabilir.²³⁴ Kadı, eylemin kendi başına ahlaki bir değer içermediğine şu iki eylemi örnek vermektedir. Secde etmek ve bir eve girmek. Kadı, Allah'a secde etmenin iyi, ancak şeytana secde etmenin kötü olduğunu, bir eve izin alarak girmenin iyi, izinsiz bir şekilde girmenin kötü olduğunu belirtmektedir. Bu iki örnekten de anlaşılacağı üzere Kadı, ahlaki değeri eylemin kendisine değil, eylemin gerçekleştiği koşula, yöne ve bağlama atfetmektedir.²³⁵ Dolayısı ile tek başına eylem cinsi eyleme değer kazandırmaz.

Kadı, bir eylemin başka bir eylem dolayısı ile kötü olmadığını, bir eyleme başka bir eylem dolayısı ile değer biçilmesinin doğru olmadığını ifade etmektedir. Aynı şekilde eylemin kötü olmasını iradeye ve kerahete de bağlamamaktadır. İrade başka bir eylem, kötü eylem başka bir iradedir.²³⁶ Ancak Kadı, yalan ve doğruluk gibi eylemlerin irade dolayısı ile iyi ya da kötü olabileceğini ifade etmektedir. Çünkü yalanda irade, eylemin parçası konumundadır. İrade koşuluna bağlı olmayan kötülükleri ayrı, iradenin eylemin değerlendirilmesine etkisinin olmadığı eylemler ise ayrı değerlendirmektedir. Kadı, iradenin devamı niteliğinde gördüğü eylemlere yalan ve doğruluğu, iradeden bağımsız olan eylemlere de cehalet, zulüm ve kötünün irade

²³² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 7.

²³³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 87.

²³⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 87.

²³⁵ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu 'l-Uşûli 'l-Ĥamse*, s. 310.

²³⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 81.

edilmesini örnek vermektedir.²³⁷ Böyle bir ayırım, iradenin eylemin devamı olmasından ya da olmamasından, failin iradesinin eylemin değ erlenmesini etkilemesinden ya da etkilememesinden kaynaklanmaktadır. Birincisinde irade, eylemin nedeni değil, bir parçası konumundadır.

Ayrıca ona göre bir eylem sırf yasaklanmış olmasından dolayı kötü olmaz.²³⁸ Allah'ın ya da başka bir otoritenin bir eylemi yasaklamasını onu kötü olmasına gerekçe kabul etmez. Bu anlamda ilahi irade ile insan iradesi arasından bir fark görmez. Kad  bunu şöyle açıklamaktadır:

*“ ayet Allah'ın sakındırması ile bir eylem kötü olmuş olsaydı, o zaman insanların da yaptığı her sakındırmanın eylem üzerinde etkisinin olması gerekirdi. Bu yargıya karşılık bizi şöyle ele tirebilirler: Allah Rabb'dır, her şeyin sahibidir. O'nun sakındırması ile bizim sakındırmamız aynı değildir. Buna vereceğimiz cevap  u olacaktır: Allah'ın sakındırması ayrıdır, Allah'ın kendisi ayrıdır. Eylemin kötülüğüne tesir etmek açısından Allah'ın sakındırması ile bizim sakındırmamız arasında fark kalmamaktadır.”*²³⁹

O insanın sakındırması ile Allah'ın sakındırması arasında yaratıcının yetkinliğinden (bilgi ve hikmet) kaynaklanan  u ayırımı yapmaktadır:

*“Ancak elbette ki bilgi edinmek açısından Allah'ın sakındırması ile insanın sakındırması arasında fark vardır: Allah'ın bir konudan sakındırması, o konun if  d edici olduğunu, O'nun bir konuyu emretmesi ise o konunun isl  h edici olduğunu göstermektedir. Emir ve sakındırma sadece eylemin durumunu göstermektedir. Yoksa eylemin kötü olmasının nedeni değildir. Ancak bizim emir ve yasaklarımız bir eylemin kötülüğü veya iyiliğini göstermez.”*²⁴⁰

Kad  Abdulcebbar, hem vahyi hem de aklı kötünün ya da iyinin sebebi olarak görmez, ancak onların iyinin ve kötünün bildirilmesinde bir kaynak olabileceğini sıklıkla ifade eder.²⁴¹ Peki, bu durumda bir eylemi iyi ya da kötü kılan nedir? Kad  bu soruya  u cevab  verir.

²³⁷ Kad  Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 83.

²³⁸ Kad  Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 102.

²³⁹ Kad  Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 102.

²⁴⁰ Kad  Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 103.

²⁴¹ Kad  Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 64-65.

“Kötü, içinde bulunduğu ‘hâl ve hüküm’ den dolayı bu niteliği taşır ve iyi olandan ayrılmış olur. Aynı gerekçe ile nedb de vacipten ayrılmış olur.”²⁴²

Kadı, eylemin kazandığı değer in eylemin içinde bulunduğu “hal”den ileri geldiğine pek çok eserinde vurgu yapmaktadır.

“O halde eylem içinde bulunduğu durumdan (hâlden) dolayı kötü olur. Bir eyleme salt olarak bu kötü, bu iyi denilemez. Kötü eylemin işlendiği durum (hâl) o eylemin kötü olmasını gerektirir.”²⁴³

“Bir cismin siyah bir diğerinin siyah olmaması kendilerinden dolayı değil, her bir cisim ile ilgili farklı ‘hâl’ (durum)den kaynaklanmaktadır.”²⁴⁴

Kadı Abdulcebbar, bir eylemin iyi ya da kötü oluşunu, eylemin oluş şekli, amacı, sonucu gibi unsurlara bağlı olarak değerlendirmekte, değeri (iyi ya da kötü) buna göre vermektedir. “Hâl” dediği eylemin durumu, gerçekleşme imkânı çok önemli olmaktadır. Kadı, eylemin değerlendirilmesini ontolojik (objektif, li nefsihi) veya epistemolojik (sübjektif, dışarıdan bir iradenin belirlemesi) bir yaklaşım dışında başka perspektif kazandırmaktadır. Bir eylem ne kendisinden kaynaklı bir sebepten dolayı (li nefsihi) kötü olur, ne de dışardan gelen bir illetten (emir, yasaklama, irâde vb.) dolayı. O, içinde geliştiği kendisine özel durumdan dolayı kötü olmuş olur.²⁴⁵

Bununla beraber Kadı, bir eylemin ontolojik temelini göz ardı etmemektedir. Kadı’nın eyleme değer yüklemesi, eylemle ilgili bütün süreçleri ilgilendiren bir konudur. O, okuyucuya, önce eylemleri değerden soyutlayarak düşünmelerini, daha sonra eylemin “eylem olanakları” (imkân) nın farklı değersel niteleme kazandırdığını sağlamaktadır. Eylemin hal (bağlam)inden dolayı iyi ya da kötü oluşu eylem olanakları ile sağlanmış olmaktadır.²⁴⁶ Bu durumda eyleme değer katan nedir? Kadı’nın buna cevabı açıktır. Kadı, eyleme değer kazandıran *vücûh* (yönler) ile değerlendirmektedir. Ona göre eylemi iyi ya da kötü kılan çeşitli yönler vardır.

Kadı’ya göre bir eylemi kötü kılan yönler (*vücûh*) genel olarak sekiz tanedir:²⁴⁷

²⁴² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 52.

²⁴³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 52.

²⁴⁴ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu ‘l-Uşûli ‘l-Ĥamse*, s. 220.

²⁴⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 7.

²⁴⁶ Yunus Cengiz, *a.g.e.*, s. 285.

²⁴⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 61.

- 1) Yalan,
- 2) Zulüm,
- 3) Nimete nankörlük (*küfrân-ı nimet*)
- 4) Güç yetirilemeyen şeyin teklif edilmesi, (*teklîf-i mâ lâ yutâk*)
- 5) Kötüyü irade etme (*irâdetü 'l-Kabîh*),
- 6) Cehalet, (*cehl*)
- 7) Kötüyü emretme (*el-emr bi 'l-kabîh*),
- 8) Abes ('*abes*)

Bir eylem yukarıdaki yönlerden biri ya da bir kaç yönünde gerçekleşirse o eylem ahlaki anlamda kötüdür. Kadı bunu çeşitli örneklerle açıklar. Örneğin kelim (konuşma) eylemi abes (anlamsız) ise, kötü olan bir şeyi emrediyorsa ya da iyi olan bir şeyi yasaklıyorsa, yalan içeriyorsa, kötüyü mubah kılıyorsa ya da iyiden sakındırıyorsa, vâcip olmayan bir şeyi vâcip kılıyorsa, kötü (kabih) veya mubaha teşvik ediyorsa, karşılığında sevâp hak edilmeyen bir eylemin karşılığında sevâbı veya karşılığında ceza hak edilmeyen bir eylemin karşılığında cezayı vaat ediyorsa, güç yetirilemeyen bir şeyi emrediyor veya istiyorsa eylem kötü olur.²⁴⁸

Kadı, bir eylemi iyi kılan yönler bu kadar detaylı değinmez. Kanımızca, Kadı'nın kötüyü (*kâbih*) iyiden (*hasen*) daha detaylı incelemesinin sebebi, onun iyiyi kötü üzerinden tanımlaması ve kötüyü daha sınırlı bir alana koyarken, iyi için daha geniş bir hareket alanı belirlemesidir. Bir eyleme ilişkin kötü yönler bir eylemde bulunmuyorsa, o eylem iyidir. Ancak o, iyi eylemler arasında değer açısından bir derecelendirme yapmaktadır.

Hourani, Kadı'nın eylem anlayışında, bir eylemi kötü yapan yönler bulunduğu gibi bir eylemi iyi yapan yönler de bulunduğunu, iyi ile kötü arasında kaba bir simetri olduğunu ifade etmektedir. Eylemi iyi yapan yönlerin dört tane olduğunu belirtmektedir. Bunlar; adalet (*justice*), fayda veya maslahat (*benefit* veya *advantage*), doğruluk (*truthfulness*) ve iyiyi irade etme (*willing good*)dir. Eylem bu yönlerde gerçekleşirse iyi eylem olur.²⁴⁹

²⁴⁸ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 61-62.

²⁴⁹ George F. Hourani, *a.g.e.*, s. 104.

Peki, eylemin kazandığı yönler değere bir sübjektiflik kazandırmaz mı? Kadı'nın düşüncesine göre eylemin gerçekleştiği yönlerin objektif bir gerçekliği vardır. Bu gerçeklik, öznenin değişmesine bağlı olarak değişmez. Bu gerçeklik ile ahlaki eylem nesnel bir zemin kazanır.

Ahlaki değerlerin objektifliği, bu değerlerde var olan yönler (vücut) dolayısı ileler. Eylemin nihai anlamda failine övgü kazandırması, nihai anlamda yarar sağlaması ile eylemde bulunan makul illetler, yönler sebebi ile ahlaki değer sübjektiflikten kurtulur. İyi ile kötüyü birbirinden ayırmak, sosyal hayata ilişkin kararlarımızda herkesin üzerinde mutabakat sağlayacağı ahlaki normlar ihdas etmek için değerın makul ve objektif olması gerekir ki, sosyal yaşam uyum içerisinde varlığını devam ettirebilsin.

Kadı Abdulcebbar, ahlaki değerler konusunda insanların yargılarının değişmeyeceğini, ancak kelimeler literatüründe tahsiniyyatta (estetik), kendi ifadesi ile suretlere ilişkin yargılarda, kişinin psikolojisi ve bakışına bağlı olarak kişiden kişiye değerin ve hükmünün değişebileceğine dikkat çekmektedir.²⁵⁰

1. Eyleme Değer Kazandıran Yönler:

İyilik ve kötülüğü belirleyen ne olduğu hususunda İslam düşünce tarihinde, hatta Mutezili kelamcılar arasında da bir fikir birliği yoktur. İyilik ve kötülüğün eylemin zati niteliklerinden mi (ontolojik) kaynaklandığı, dışardan gelen bir emir veya nehye bağlı olarak mı bu vasfı kazandığı ya da değer niteliğini eylemin kendine has yönleri ile gerçekleştiği bağlamın mı belirleyici olduğuna ilişkin tartışmalar yapılmıştır.

²⁵⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 21.

Ebu Kasım El- Belhî'ye göre kötü olan bir şeyin kötülüğü o şeyin zatından ya da sıfatlarından ileri gelir.²⁵¹ Ebu Ali ve Ebu Haşim el-Cübbâî, husun ve kubuh eylemlerin hükümlerinin zatî nitelikleri olmayıp, bilakis eylemlerin zatına ve cinsine ilave sıfatlar olarak değerlendirmişlerdir. Buna eylemin gerçekleştiği şartlar içerisinde hem iyi hem de kötü olarak nitelenen eylemlerin varlığı örnek gösterilebilir. Kadı Abdulcebbar, buna “zarar”ı örnek verir. O zararın zulüm olması durumunda zulüm olduğu gibi, zararı aşan bir fayda getirdiği zaman adalet olabileceğini söyler. Kadı'ya göre, iyilik ve kötülüğü belirleyen şeyler; irade etme, hoş görmeme (kerahet), failin durumu, emir ve nehiy gibi harici nedenler de değildir. O'na göre şeriat ve akıl da iyiliği ve kötülüğü belirlemez; sadece eylemlere ait olan değerleri haber verir.²⁵²

Bu durumda iyiliği ve kötülüğü belirleyen etmen ya da etmenler nelerdir? Eylemin kazandığı ahlakî hüküm (değer) ontik ve itibari oluş yönünden, objektif ve sübjektif oluşu yönünden Kelamcılar tarafından yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Bu tartışmalara Kadı da katılmıştır. Kadı Abdulcebbar'ın bu soruya verdiği cevap şudur: Eylemlere ait değer hükümleri (*hasen, kabih, vacip, mendup*) belirleyen şey, eylemlerin kendilerine has yönlerinden, durumlarından kaynaklanmaktadır.²⁵³ Başka bir ifade ile her eylem, gerçekleştiği vecih, sebep üzerine değer kazanır. Kadı Abdulcebbar, bazı eylemlerin kendine has niteliklerinde dolayı kategorik olarak iyi ya da kötü oluşlarına hükmedilebileceğini söylemektedir. Buna birçok yerde şu örnekleri vermektedir. Yalan, yalan olduğu için; zulüm, zulüm olduğu için; nankörlük, nankörlük olduğu için kötüdür.

Kadı Abdulcebbar da bu konuda esas itibari ile kendisinden önceki Mutezili düşünürlerden farklı düşünmemekle beraber, yeni ilave açıklamalarla konuyu daha da detaylandırmıştır. Ona göre iyilik ve kötülük kendiliğinden sabittir. Fakat bazı eylemlerdeki iyilik ve kötülük, eylemlerdeki yön ve itibarlar sebebi ile oluşabilir. Aynı eylemin şartları ve durumları değiştiğinde hükmü de değişebilir. Kadı bir eylemin kazandığı değer (hüküm-i zâid) vecihle (*vucuh*)²⁵⁴, başka bir ifadeyle

²⁵¹ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse*, s. 310.

²⁵² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 77, 81.

²⁵³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 52.

²⁵⁴ Vech, kavramının Türkçe'deki karşılığı yüz, çehre, yön gibi anlamlardır. Yunus Cengiz, vech kavramını “yeter neden” olarak çevirmiştir. Bkz. Yunus Cengiz, *a.g.e.*, s. 287.

eylemin gerçekleştiği ynle açıklamaktadır. Kadı, ahlaki iyi ve kötünün bilinmesini izah etmek için en sık başvurduğu kavram vucuh kavramıdır. İy ve kötü değerin aynı eylem de bile vuku bulabileceğini rneklerler izah eder.

Mesela “secde” eylemi Allah’a yapıldığında güzel, Allah dışında başka bir varlığa, şeytana yapıldığında çirkin olur.²⁵⁵ Ev sahibinin izni ile bir başkasının evine girmek güzel karşılanırken, izinsiz olarak girmek kötü bir davranış olarak kabul edilir.²⁵⁶ Secde etme ve eve girme eylemleri, cinsleri itibari ile aynı kategori içerisinde değerlendirilirken, meydana geldiği yn ve itibarlar sebebiyle olumlu ve olumsuz ahlaki bir değer kazanabilmektedir. Buradan hareketle Kadı Abdulcebbar’ın, bir eyleme yüklenecek değerin hangi niyetle ve kime hizmet ettiğine bakılarak değerlendirilmesi gerektiğine inandığı sonucu çıkarılabilir. Başka bir ifade ile eylem, bizatihi kendi başına değer, şekil, amaç ve anlamlardan rl bir ilişkiler ağı içerisinde bir içerik kazanır ve ona göre “değer”lendirilir.

Kadı Abdulcebbar’a göre bir şeyi iyi ya da kötü yapan onun cinsi değer, onun meydana geldiği yn ve itibarlardır. Eylem bu yn ve itibarlar sayesinde ahlaki bir nitelik kazanmaktadır. Bir eyleme ahlaki bir nitelik kazandıran, başka bir ifade ile onu güzel veya çirkin kılan çeşitli yönler (vech) ve itibarlardır. Bu yn ve itibarlar; zulüm, abes, yalan, nimete şkretmemek, cehalet, kudret yetirilemeyen şeyle mükellef tutma ile adalet, doğruluk, fayda, salah, güzeli isteme türünden nitelik ve ilişkilerden oluşmaktadır.²⁵⁷ Kadı, hem çirkinin niteliklerini hem de çirkinin irkinliğinin bilinmesini gerekli görmektedir. Yoksa eylemin hangi yönden dolayı iyi ya da kötü olduğunu bilemeyiz. Eyleme iyi ya da kötü değer kazandıran ynn bilinmesi ancak düşünme ile olur. Bir eylemin kazanacağı değer açısından yönü bilindiğinde, verilecek değer hükmü, içerisinde aynı yönü bulunduğu her eylem için geçerlidir. Örneğin zulmün ve yalanın çirkin oluş yönü bilindiğinde, içerisinde bu yönü barındıran her eylemin çirkin olduğu hükmünü verebiliriz.

Bir eylemin irkinliğinin bilinmesi iki aşamada gerçekleşir. *Birinci aşama* eylemin çirkinlik yönünün bilinmesidir. irkinliğe etki eden yn bilinmezse, çirkinlik, kötülük de bilinmez. *İkinci aşamada ise* bu çirkinlik yönünün ne olduğu

²⁵⁵ Kadı Abdulcebbar, *şerh Uşûli’l-Hamse*, s. 310.

²⁵⁶ Fethi Kerim Kazanç, *a.g.e.*, s.127.

²⁵⁷ Fethi Kerim Kazanç, *a.g.e.*, s.121.

tespit edilir. Söz konusu eylemin çirkinlik yönünün zulüm olduğu bilindiğinde, bu husus onu dışındaki bütün eylemlere uygulanır.²⁵⁸

Düşünmekle bilinen bütün çirkinler iki kısma ayrılır. *İlki*, çirkinliğin bilinmesinde çirkinlik yönünün bilinmesi yeterli olanlar. Zulüm, cehalet, zarar, abes vb. çirkin eylemler bu türdendir. *İkincisi ise*; yalan gibi, niteliklerini bilmekle birlikte, kendilerini ancak ek bir bilgiyle bilebileceğimiz cinsten olanlardır. Kendisinde bir fayda bulunan veya kendisinden daha büyük bir zararı ortadan kaldıran yalanın kötü, çirkin olduğunu bilemeyiz. Oysaki yalanı çirkin kılan yön, onun yalan olmasıdır.²⁵⁹ Zulüm kötüdür, çünkü o bir zarar içermekte, kendisinde bir fayda bulunmamakta ve başkasına hak etmediği bir zarar vermektedir.

Aklın verdiği hükümlerin mutlak olmadığını çeşitli yönler sebebi ile değişebileceğini şöyle açıklar. “Akli hükümler, mutlak hükümler değildir. Bu nedenle yalan, yalan olarak güzel olabileceği gibi, doğruluk da doğruluk olarak çirkin olabilir. Yani sebep değişebilir, bu itibarla birbirine benzer iki eylem, farklı iki sebepten dolayı farklı değer hükümleri alabilir. Zulüm ile öldürmek, had ve kısas maksadı ile öldürmek gibi değildir. Eylem zamanın değişmesi ile de değişebilir. Çirkin olan güzel, güzel olan çirkin olabilir. Aynı şekilde eylem kudretin ve kadir olanın değişmesi ile de değişebilir. İnsanların hakları verilmeyi ve ödenmeyi gerektirir. Ancak haklar herhangi bir vakitte iflas edene gerekli değildir. Bu bakımdan, hüküm verirken, eylemin gerçekleştiği mekânın ve zamanın, eylem sebebinin ve eyleme ilişkin kudretin göz önünde bulundurulması gerekir. Çünkü tek bir eylem, bunlardan herhangi birinde çeşitli açılardan farklılık gösterirse, başka bir niteliğe dönüşür.”²⁶⁰

Kadı Abdulcebbar, değerın objektif bir nitelik taşıdığını şu yaklaşımı ile açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre, bozuk inancın, eksik bilginin güzellik ve çirkinlik üzerinde etkisi olmadığı gibi emir ve nehyin de güzellik ve çirkinlik üzerinde bir etkisi ve belirleyiciliği yoktur. Değere ilişkin hükümler bunlardan önce de bilinir.²⁶¹

²⁵⁸ Metin Özdemir, *a.g.e.*, s. 281.

²⁵⁹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muḥîṭ bi't-Teklîf*, I, s. 235 ; Metin Özdemir, *a.g.e.*, s. 281-282.

²⁶⁰ Metin Özdemir, *a.g.e.*, s. 294

²⁶¹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muḡnî*, VI/I, s. 21.

Kadı Abdulcebbar'a göre, gerçekleşen eylemin doğurduğu fayda ve zarara, etkilerine, sonuçlarına bakılarak eylemin iyi ve kötü değer kazandığı belirlenir. Kadı ancak ta'lil edilmiş (gerekçelendirilmiş) bir hükmün güzelliğine ya da çirkinliğine hükmeder. Bir eylemin iyi olarak nitelendirilmesi ancak kendisinde bir faydanın, gayenin (ğarad) olması ve bir zararın olmayışı ile mümkün olur.²⁶²

Bir eylemin iyi oluşu nasıl bilinir? sorusuna Kadı'nın verdiği cevap şudur: Eylemin iyi oluşu zahiri olarak onu içeren her hitap ile bilinir. Onun iyiliğinin lâfzen veya manen ifade edilmesi arasında bir fark yoktur.²⁶³

Başka bir ifade ile bir eylemi iyi kılan unsurlar adalet, fayda, doğruluk ve iyi olanı tercih iken bir eylemi kabih kılan unsurlar ise zulüm, abes, yalan, küfran-ı nimet, cehalet, kötü olanı tercih etme, kötüyü emretme ve kişiyi gücünün yetmediği ile mükellef tutmadır.²⁶⁴

Kadı, her ne kadar kötünün tanımını bir olsa da bir eylemi kötü kılan vücutların (yönler) farklı olduğunu belirtmektedir. Bunu çeşitli örnekler ile açıklar:

*Yalan, yalan olduğu için; zulüm, zulüm olduğu için; nimete nankörlük etmek, nimete nankörlük olduğu için; gücü yetmeyen şeyin teklifi (teklifi mala yutak), güç yetirilemediği için kötüdür. Kötülüğü ve bilgisizliği istemek, kötülüğü boş işleri emretmek bu niteliklerden dolayı kötüdür.*²⁶⁵

Verilen kötü eylem örneklerinin hepsi başka bir bilgiye gerek kalmadan kötülüğü kendinden bilinen örneklerdir. Kadı Abdulcebbar kötü eylemlerin bilinmesini ikiye ayırmaktadır.

“Kötü (eylem) ikiye ayrılır: Birincisi, salt kendinden hareketle, başka bir durum ile ilişkilendirilmeden kötülüğü bilinenler, örneğin yalanın kötü olması, zulmün kötü olması, kötüyü isteme ve emretmenin kötü olması, taşınamayacak bir yükümlülükle yükümlü kılmak ve yapılan iyilikleri yadsımak gibi. İkincisi; kötüye yol

²⁶² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 146.

²⁶³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 146.

²⁶⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 61 ; George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 70; İlyas Çelebi, “Kadı Abdulcebbar”, *DİA*, s. 106.

²⁶⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 61.

*açtığı için kötü olmaları bilinenler. Örneğin, şer'î hükümler ile kötü olanlar, akli hükümle kötü olana sebep olduğu için kötüdür.*²⁶⁶ ”

Kadı Abdulcebbar, eylemi kötü kılan vechin (gerekçe, yön) makul olması gerektiğini vurgular. Aksi takdirde makul olan ile makul olmayan, gerekçeli kötü ile gerekçesiz kötü arasında fark kalmayacağına işaret eder.²⁶⁷ Kadı, kötülüğe getirdiği gerekçeler epistemolojik, dolayısı ile akla dayanmaktadır. Bunlardan bazılarına örnek verecek olursak;

- 1- Söz, gereksiz ise kötüdür. Kötüyü emrediyorsa, iyilikten alıkoyuyorsa, yalansa, kötüyü mubah gösteriyorsa, iyiyi sakıncalı gösteriyorsa, zorunlu-iyi (vacip) olmayan bir şeyi zorunlu-iyi gösteriyorsa, kötülüğü teşvik ediyorsa, kötülüğü süslüyorsa hak ediş olmaksızın ödülün olacağını söylüyorsa, cezayı hak etmediği halde tehdit ediyorsa, yapılamayacak olanı emrediyorsa ve ondan sorumlu tutuyorsa ya da yapamayacağı bir şeyden sakındırıyorsa, realiteye uymayan haber aktarıyorsa, şartlar gerçekleşmediği halde emrediyorsa, faydasız bir şeyle yükümlü tutuyorsa, o söz kötüdür.²⁶⁸
- 2- İrade gereksiz ise, kötüyü istiyorsa, gücün yetmediğini sorumlu tutuyorsa, borcun ödemesini ret ediyorsa, cezalandırmayı istiyorsa kötüdür. Kerahetin (tiksinme)nin hükmü de iradenin hükmü ile hemen hemen aynıdır. Çünkü kerahet iradenin (tiksinme-isteme) zıddı gibidir. İyilikten kaçınmak kötüdür.²⁶⁹
- 3- Zan (itikâd, kesinleşmemiş bilgi) cehalet olduğu için kötüdür. Belirtisi olmayan zan kötüdür. Çünkü zan gereksiz (abes) ve bozucudur. Kanı (itikad) taklid olduğu için kötüdür.²⁷⁰
- 4- Nazar (düşünme), mantıksal bir çözümlemeye götürmüyorsa, abes ve bozucu olduğu zaman kötüdür.²⁷¹
- 5- İyilik yaptığı için pişman olmak kötüdür. Boş yere pişmanlık kötüdür.

²⁶⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 58.

²⁶⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 57.

²⁶⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 61; Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 70.

²⁶⁹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 62.

²⁷⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 62-63.

²⁷¹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 63.

- 6- Acı verme (elem) bir zulüm ve abes (gerekçesiz) ise kötüdür.
- 7- Boş yere üzülmek kötüdür. Kadı bunu, kanı ('*itikâd*') başlığına koymaktadır.
- 8- Peşinden zarar gelecek ve bozucu nitelikteki haz kötüdür. Hak etmeyene ödül vermek kötüdür.²⁷²

Oluşumlar (*ekvan*), yapılar ('*itimâdât*'), te'liflerin kendisi kendilerinden dolayı değil, kendilerine ilişkin abes, zulüm, bozucu gibi nitelemelerden dolayı kötüdürler. Kadı bunların gerekçelerini izah ettikten sonra, bunların zorunlu bilgiyle; kazanımsal olanların ise ancak araştırmayla bilinebileceğine işaret eder.²⁷³

Kadı, kötü eylemin yönlerini ortaya koyduğu gibi iyi eylem için de benzer yönler ortaya koymamaktadır. O, iyi eylemin, kötü eylemin bilinmesi sayesinde bilinebileceğini ifade etmekte ve iyi eylemin nitelemesini kötü eyleme gerekçe olan yönlerin bulunmamasına bağlamaktadır. Ona göre bir eylemi kötü yapan yönler ortadan kalktığı zaman, eylem iyi olur.²⁷⁴ Buradaki iyi, kötüden olumsuzlama anlamında genel bir iyidir. Yoksa eylem, sadece kötünün olumsuzlanmasından dolayı ahlaki iyi olmaz. İyi olması için başka yönlere gerek vardır. Kadı bir eylemi iyi yapan yönlerin ne olduğuna ilişkin bir başlık kullanır.²⁷⁵ Kadı, eylemi iyi yapan yönleri söz, irade ve zarar örnekleri üzerinde şöyle açıklamaktadır:

- 1) Söz, yarar sağlıyorsa, zarardan alıkoyuyorsa, doğruluğu, iyiliği emretmek, güç yetirilebileni teklif etmek, kötülükten alıkoymak gibi kötülüğü gerektiren nitelemelerden uzak ise iyidir.
- 2) İrade, iyilik ile ilişkili olup kötülüğü gerektirecek bir gerekçe yoksa iyidir. Aynı şekilde kötülüğü hoş görmemek de iyidir.
- 3) Zarar, bir eylemde bir yarar varsa, kendisinden daha büyük bir zararı uzaklaştırıyorsa iyidir, ya da bir hak ediş söz konusuysa, bu zarar iyidir.²⁷⁶

Erken dönem kelam tartışmalarının odağında yer alan önemli konuların başında Allah'ın adaletinin ispat edilmesi geliyordu. Özellikle Mutezili kelamcılar

²⁷² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 63.

²⁷³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 63.

²⁷⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 59.

²⁷⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 70.

²⁷⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 73.

bunu asli bir görev olarak üstlendiler. Allah'ın gayri insani ve gayri ahlaki hiçbir iş yapmayacağına olan kesin inançlarından dolayı, Allah'ın adaleti hususunda doğabilecek her türlü soruya/soruna cevap verme endişe ve gayretinde olmuşlardır. İlahi adaletin mutlaklığını göstermek ve ahlaki boyutunu yansıtmak için çözmeye çalıştıkları problemlerden bir tanesi de insan eylemlerinde “zorlama” (*ilcâ*) hususunda gösterdikleri gayrettir. Şimdi Kadı Abdulcebbar'ın ilca düşüncesi hakkındaki ahlaki kaygılarını göstermeye çalışacağız.

İrade ve kudret ile *mülce*’ eylemin gerçekleşmesi arasındaki ilişkinin mahiyetini ortaya koymak gerekir. Kadı'nın ilca’ ve ızdırar kavramları ile değindiği zorlama eylem, bir eylemin ahlaki açıdan temel koşulları olan irade ve kudret niteliği olmaksızın mı, yoksa bu iki kudrete sahip olarak mı gerçekleşmektedir. Özellikle zorlanan kimsenin zorlandığı şeye gücünün yetip yetmemesi, zorlanan kimseye övgü ya da yergi gerektirmesi açısından önemlidir. Şayet, zorlanan kimsenin zorlandığı şeye kudreti yetmiyorsa, failin eylemi ahlaki açıdan değerlendirmeye tabi tutulamaz. Ancak mülce’ eylemde durum bundan farklıdır. Mülce’ eylemde failin kudreti zorlandığı eylemi gerçekleştirme ve gerçekleştirilmeme özgürlüğüne sahiptir. Ancak övgüyü ortadan kaldıran, mülce’ eylemi işlemeye sevk eden argümanlardır. Kadı bunu şöyle açıklar: Bir kimseyi mülce’ bir eylemi işlemeye sevk eden saikler (devai) ne kadar güçlü olursa olsun – ki bu saikler o eylemi işlemekle övgüyü hak etmesine engel olur- mülce’ eylemin var edicisi (muhtdis) ve kazananı (muktesib) o eylemin işleyen kişi olduğunu beyan etmektedir.²⁷⁷

Ebu Haşim, zorlanan kişiyi (*mülce*’) “iki zarardan birini tercih etmeye zorlanan kimse”²⁷⁸ olarak nitelemektedir. Zorlamanın, güç sahibi kişi tarafından yapılması gerektiğini vurgular. Ona göre “çocuk Zeyd’i mecbur etti” denemez. Çünkü çocuğun gücü Zeyd’e (yetişkin biri) yetmez.²⁷⁹

Kadı Abdulcebbar’a göre bir insanı bir eylemi zorla işlemeye sevk eden saikler; ister psikolojik ister fiili olsun, bir şeye mecbur olmanın tüm insan

²⁷⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII, s. 165-166.

²⁷⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII, s. 165.

²⁷⁹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII, s. 165, 167.

eylemlerine uygulanamayacağı yönündedir. Gücü yeten ve eylemini tercih eden kimse ile gücü yetmeyen kimsenin zorlama eylemi aynı nitelikte değildir.²⁸⁰

Mutezile, Allah'ın iradesi ile eylemin gerçekleşmesi arasında zorunlu bir ilişki görür. Ama bunun gerçekleşmesini ahlaki anlamda doğru bulmaz. O'nun, gerçekleşmesini irade etmediği şeyi emretmesi, irade etmediği şeyi yasaklaması caiz değildir. Allah bazen olmayan şeyi irade eder ve irade etmediği şeyler de olur.²⁸¹

Mutezile'nin "Allah, emrettiği her şeyi irade eder" şeklindeki iddiası, emrine itaat edilmediği zaman, Allah olmayacak şeyi irade eder sonucunu doğurur.

2. Kategorik Buyruklar: Değerin Emir ve Nehiy ile ilişkisi

Eylemlerin iyi veya kötü oluşunun emir ve nehiyle ilişkisi, düşünce tarihimizde çok tartışılan bir sorun olmuştur. İmam Eşari ve ekolü, ilahi emrin ve nehyin eylemin iyi ya da kötülüğü ile bağlantılı olduğunu ifade ederken, Kadı Abdulcebbar ve Mutezili düşünürlerin çoğu, İlahi emir ve nehyin eylemlerin iyi ya da kötü olmasında bir rolü olmadığı kanaatindeyler. Bir eyleme yönelik ilahi emir ya da ilahi nehiy, o eylemde olan iyi ya da kötü olan niteliklerden dolayıdır. Bunu Kadı Abdulcebbar, Allah'tan gelen emir ve nehiy ile bizden (insanlardan) kaynaklanan emir ve nehiy arasında bir ayırımı giderek göstermektedir:

Allah'ın nehyi, nehyedilen şeyin "fesad", emri ise emredilen şeyin "salah" olduğunu gösterir. Emri ve nehyi bu iki eylemin durumunu göstermektedir, yoksa birinin iyiliğini, diğerinin de kötülüğünü gerektirmez. Bizden gelen emir ve nehyin hükmü ise bu şekilde değildir. Çünkü bunların eylemin iyi ya da kötü olmasına delalet etmesi doğru değildir. Ancak bir nebiden meydana gelmesi hariç. Bir nebiden meydana gelen emir ve nehiy, Kâdim Teâlâ'dan

²⁸⁰ Metin Özdemir, *Kötülük Problemi*, s. 259.

²⁸¹ Michael Schwarz, "Mutezili Kelam'da İlcâ Düşüncesi Üzerine Bazı Notlar", Çev: Orhan Ş. Koloğlu, Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.13, S.1. 2004, s.259.

*meydana gelen emir ve nehiy gibi olur. Yoksa onların bahsettikleri gibi nehiyden dolayı, delaleti dolayısı ile onun kötülüğü gerekmez.*²⁸²

Yukarıdaki metinde, emir ve nehyin, eylemlerin iyiliği ve kötülüğü konusunda, delaletten öte bir işlevinin olmadığını görmekteyiz. O'na göre, İlahi emir ve nehiy, bir şeyin olduğu hale, başka bir ifade ile mevcut durumdaki realiteye işaret eder. Kadı Abdulcebbar'ın orijinal ifadesi ile (الدليل يدل على الشيء ما هو به) “delil, bir şeyin olduğu haline, durumuna delalet eder”.²⁸³ Kadı Abdulcebbar'ın bu yöndeki görüşlerine eserlerinin pek çok yerinde rastlamak mümkündür.²⁸⁴ Kadı, bu yöndeki görüşünü çeşitli deliller ile desteklemeye çalışmaktadır. Sem', yalnızca iyilik ve kötülük durumunu aklımızla bilebileceğimiz eylemleri keşfeder, ortaya çıkarır.²⁸⁵

Şayet iyilik ve kötülüğün varlığı, emir ve nehiy eylemi ile ilişkili olsaydı, o zaman insanların bir şeyi emretmeleri veya nehyetmeleri de onu iyi ya da kötü kılardı. Kadı, bu konuda insan ile Allah'ın emir ve nehyi arasında bir ayırımı gitmez. İyiliğin ve kötülüğün illeti, başka bir ifade ile gerekçesi, o eyleme ilişkin gerçekleşen emir veya nehiy olursa, insanlara emredilen her şeyin iyi, yasaklanan her şeyin kötü olması gerekirdi.²⁸⁶

Kadı, bu görüşünü desteklemek için başka bir argüman ileri sürer. Bu argümanına göre, eğer iyi ve kötü, emir veya nehiy ile belirlenmiş olsaydı, emre ve nehye muhatap olmayan kişilerin, buluğa ermemiş çocukların, dilsiz ve sağırın emir ve nehyi bilmemeleri nedeni ile iyiyi ve kötüyü bilmemeleri gerekirdi. Oysa biz, bunun böyle olmadığını, bunların da iyinin ve doğrunun ne olduğunu emre ve nehye muhatap olmadan bildiklerini çevremizde müşahade etmekteyiz. Hatta emir ve nehyi tanımayan Dehriiler, cisimlerin kıdemine inanan kişiler de zaruri bilgileri bildikleri gibi, zulmün kötü olması gibi kategorik ahlaki doğru ve yanlışları, iyi ve kötüyü bilebilirler. Kadı, bunu inkâr etmenin hiç bir şeyin kesin olarak

²⁸² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 103.

²⁸³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 105.

²⁸⁴ Örneğin, Muğnî'nin 6 cildinin 102-114 sayfalarında bu konuyu detaylı bir şekilde yer vermiş, aynı eserin 64-65. sayfalarında da bu konuyu değerlendirmiştir. “hiç kimsenin Allah'ın bir şeyi emretmesinden dolayı iyi ya da kötü olduğunu söylememesi gerekir. Bu ümmetin lisanına göre batıldır. Kadı'ya göre Allah, bir şeyi vacip kıldı demek, vacibin vacipliğini bize bildirdi, ya da delilleri nasp ederek bilme imkânı verdi, demektir. Bkz. *el-Muğnî*, VI, s. 65.

²⁸⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 64, George F Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 132.

²⁸⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 102.

bilinemeyeceğini savunan sofistlerle aynı görüşü paylaşmak anlamına geleceğine de dikkat çekmektedir.²⁸⁷

Ayrıca Kadı Abdulcebbar, Nahl suresinin 90. ayetini delil getirerek, iynin ve kötünün, doğrunun ve yanlışın emir ve nehiyden önce var olduğunu tartışmaya mahal bırakmayacak şekilde açıkça belirttiğine işaret eder. Söz konusu ayet, Cuma hutbelerinin akabinde okunan “*Şüphesiz Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder, çirkinliği, fenalığı ve azgınlığı da yasaklar, düşünüp tutasınız diye size öğüt verir*” mealindeki ayettir. Kadı’ya göre bu ayetin ilk kısmında geçen “adaleti” ve “iyiliği” emreder ifadesi, adalet ve iyiliğin emirden önce var olduğuna, ikinci kısımda geçen “çirkin işleri, fenalığı ve azgınlığı yasaklar” ifadesinin de, yukarıda sayılan kötü ahlaki eylemlerin nehiyden önce var olduğunu ispatladığına işaret eder.²⁸⁸ Çünkü Allah olmayan bir şeyin yapılmasını emretmez. Emrettiğine göre, emir ve nehiyden önce vardır ki, yapılmasını istemektedir. Yoksa abes olur. Ahlaki değerin bilinmesini, objektifliğini ve geçerliliğini emre ve nehye tabi kılmak, değerin evrenselliği açısından ciddi sorunlar doğurur.

Din gelmeden, vahiy inmeden önce iyi olan şey din geldikten, vahiy indikten sonra da iyidir. Aynı şekilde bu önerme kötü içinde geçerlidir. Çünkü Allah vahiyden, şeraitten önce insanın içine iyi ve kötü olanı koymuştur. Şartlar değişse de iyi ya da kötü olan değişmez. Mutezili kelamcılara göre Allah abes, batıl, boş, sehef, anlamsız, nedensiz, illetsiz şeylerle uğraşmaz.²⁸⁹

Tüm bu açıklamalardan şu sonuç çıkarılabilir. Kadı Abdulcebbar’a göre bir eylem hakkında değer bildirmek, iyi ya da kötü olduğuna dair bir yargıya varmak, bir takım objektif kriterlerle mümkündür. Eylemin değer hükmü, failinin değişmesi ile değişmeyeceği gibi İlahi emir ve yasakla da değişmez. Eylem, sahip olduğu özellikler ve gerçekleştiği koşullara, Kadı’nın ifadesi ile eylemin meydana geliş yönüne (vucuh) göre değer kazanır. Eylemin gerçekleşme yönü, amacı ve doğurduğu sonuç göz önünde bulundurulur ve bunlara göre değer hükmü verilir.

²⁸⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 104-109.

²⁸⁸ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 112-113; Fethi Kerim Kazanç, *a.g.e.*, s.137.

²⁸⁹ Fethi Kerim Kazanç, *a.g.e.*, s. 214.

SONUÇ

Mutezile ekolünün öğretisi, ekolün düşünürleri tarafından temel iki ilke olarak kabul edilen “tevhit” ve “adalet” ilkelerine dayanmaktadır. Çalışmamızın birinci bölümünde bu ilkeler Mutezili öğretide ahlakın teolojik iki temel dayanağı olarak sunulmuştur. Mutezile ekolü başta olmak üzere, İslam kelimasında bütün tartışmalar Allah ekseninde yürütülmüştür. Mutezile ekolünde tevhit ilkesinin temelinde Allah, her türlü iyiliğin müsebbibi görüldüğünden, mutlak iyi olarak da her türlü noksanlıktan ve kötülükten tenzih edilmiştir. Mutezile öğretisinde bu ilke, mutlak yaratıcıya olan inancın teorik çerçevesini belirlemiş, insana nasıl yetkin bir yaratıcı karşısında olduğu bilinci verilmeye çalışılmıştır. Mutezili düşünürler, bu ilkeye atfettikleri önemden dolayı kendilerini “ehlü’t-tevhid” olarak isimlendirmişlerdir. Mutezile ekolüne göre tevhit ilkesi, mümin bireyin dünya görüşlerine ve hayat anlayışlarına ilişkin hiçbir şeyi dışarıda bırakmadığı ve hatta onların dünya ve ahiret anlayışlarını, akıllarını, duygu ve düşüncelerini, his ve heyecanlarını şekillendirdiği, onlara düşünsel ve teorik bir içerik kazandırdığı için öğretide en önemli ilke konumundadır.

Mutezili öğretinin ikinci temel ilkesi ise aynı zamanda ekolün ahlaki düşüncelerinin de dayanağını teşkil eden adalet ilkesidir. Mutezile ekolünün adalet anlayışı, Allah’ın tüm etkinliklerinin olumsal değer içerdiği, tüm ilahi eylemlerin adalet ve hikmet çerçevesinde ahlaki bir içeriğe sahip olduğu anlayışı üzerine inşa edilmiştir. Çalışmamızda Mutezili öğretide adalet ilkesi kapsamında “*el-va’d ve’l-vâ’id*”, “*el-menziletü beyne’l-menzileteyn*”, “*emri bi’l-maruf nehy-i-anil münker*” ilkeleri de konu edilmiştir. Mutezili öğretide adalet anlayışıyla ilgili bu ilkeler, insanın teklife muhatap olmasından dolayı bu dünyada sorumlu olduğu (*emr-i bi’l-maruf nehy-i-ani’l münker*), öte dünyada bu sorumluluklarının hesabının mutlaka sorulacağı (*el-va’d ve’l-vâ’id*), ödül ve cezasının adaletle uygun olacağı (*el-menziletü beyne’l-menzileteyn*) şeklinde açıklanmıştır.

İkinci bölüm, Kadı Abdulcebbar’ın düşüncesinde teklifin/yükümlülüğün epistemolojik ve ahlaki temellerini konu almaktadır. Kadı Abdulcebbar’a göre teklif, teklifin ifasına yönelik engellerin kaldırılması ve mükellefin eylemlerini kendi bilgi, irade ve kudretiyle gerçekleştirmesi durumunda ahlaki bir zemin

kazanacaktır. Teklife muhatap olan insanın eylemi yapabilecek güce, eylemi kavrayabilecek bilgiye, eylemi gerçekleştirmeye yönelik isteğe ve eylemi tercih etme imkânına sahip olması gerekmektedir. Kadı Abdulcebbar insanın iradi bir eylemi gerçekleştirmesini bilgi ile ilişkilendirmektedir. İnsan fayda veya zarar, güzel veya çirkin bilgisine uygun olarak kendi yararına olanları tercih ederken yararına olmayan eylemlerden de kaçınmaya çalışacaktır. Kadı'ya göre ahlaki eylemin objektif değer kaynağı da akıldır. O, ahlak bilgisinde akıl ve vahyi iki temel bilgi kaynağı olarak kabul etmekte, ancak yükümlülüğü vahye (*sem'iyat*) değil akla dayandırmaktadır. Kadı Abdulcebbar, insanın vahiy gelmeden de yükümlü tutulmasını gerekli görmektedir. Ona göre insanın sorumlu olması gereken yükümlülükler şunlardır: Nazar ile Allah'ı bilmek, nimete şükretmek, emaneti geri vermek, iyilik ve kötülük bilgisinin de akla yerleştirilmiş olmasından dolayı, iyiyi yapmak ve kötüye engel olmak ve ondan çekinmek. Allah'ın insanı mücehhez kıldığı akıl yetisi, nazar ve istidlali gerçekleştirerek yükümlülük kapsamına girecek -şer'i konular, ibadetler hariç- temel sorumlulukları, hayata dair genel doğru ve yanlışları, adaleti ve zulmü, iyiyi ve kötüyü bilme potansiyeline sahiptir. Sahip olduğu bu potansiyel sayesinde insan zihni, kategorik olarak iyi ve kötü hakkında bir yargıya varmaktadır. Kadı Abdulcebbar'a göre insan, zulmün ve yalanın çirkin bir şey olduğunu, Allah'ı bilmenin, nimet verene şükretmenin, emaneti iade etmenin, borcu ödemenin iyi bir şey olduğunu doğrudan bilebilir. Kadı'nın ulaştığı bu yargılar, insanın yükümlülüğünü konu edindiği için ahlaki birer yargıdır.

Kadı Abdulcebbar'a göre eylemin gerçekleşmesi bilgi, irade ve güç unsurlarından sadece birine değil, tümüne bağlıdır. Bu unsurlardan birisi eksik olduğunda ahlaki eylem gerçekleşmez. Eylemi ortaya çıkaran, teklifi ahlaki ve anlamlı kılan bunların tümüdür. Kadı'nın bu yaklaşımındaki temel kaygı, bir güç yetiren olarak insana eylemlerini özgür irade ve bilgilerine göre gerçekleştirme imkânı tanımak ve eylemi bir bütün olarak öznesine has kılarak dini ve ahlaki sorumluluk yüklemektir.

Kadı Abdulcebbar'ın teklife ilişkin açıklamalarında insanın mükellef oluşunun izah edilebilir yönleri araştırılmaktadır. Kadı, insanın, hesabı verilebilir makul ve ahlaki temeli olan bir yaşam için aklın değer yargılarını bilmesini

zorunlu görmekte, hatta bu değer yargılarının akılda “ayrıntılı” ya da “kategorik” olarak mevcut olduğuna işaret etmektedir. Sık sık örnek verdiği zulmün ve yalanın çirkin oluşuna hükmeden akılda zorunlu bir *asıl*’ın varlığı ile rasyonel sezgicilik arasında ahlaki değer düşünmeksizin kendiliğinden bilinmesi arasında bir paralellik kurulabilir.

Şayet akıl ahlaki değerleri bilme imkânı veriyorsa, vahyin işlevi ne olmaktadır? Kadı Abdulcebbar, akıl ve vahyi bir değer kurucu değil, bir değer kâşifi olarak değerlendirmektedir. Bu yaklaşımı ile değerlerin objektif içeriğine dikkat çekmektedir. İnsanlar sahip oldukları bilgi ile zihinsel bir kesinliğe (*sukûnu ’n-nefs*) ulaşmaktadır.

Kadı Abdulcebbar’a göre insanın eylemlerinden, yükümlü tutulduğu tekliften dolayı övgü ve yergi kazanması özgür bir iradeyle eylemlerini belirlediğinin kanıtıdır. Şayet öyle olmasaydı insan övgü ve yergiyi hak etmeyecekti. İnsan iradesi üzerinde doğal istek, arzu, bilgi, şehvet, temenni, bilgi, kanı, zan, güç ve dışsal unsurların eylem üzerindeki belirleyiciliğini tartışmaktadır. Ona göre, doğal istekler, arzu, şehvet ve temenni eylemin tercih edilmesinde tek başlarına belirleyici bir neden değildir. Bununla beraber doğal isteklerin iradenin ortaya çıkmasında yönlendirici mahiyetinde bir katkısı da olabilmektedir. Kadı, aynı şekilde yönlendirici nedenlerin de (*da’î*: bilgi, kanı, zan) irade üzerinde kati bir belirlenimde değil, yönlendirici bir etkisi olduğunu göz ardı etmemektedir. Güç dâhilinde olmayan irade edilemez. Gücün eylemi belirlenimden ziyade, belirlenimin sınırlarını çizmek gibi bir rolü vardır.

Üçüncü bölümde Kadı Abdulcebbar’ın eylem ve eylemin değer hükümleri konusundaki görüşleri konu edilmiştir. Kadı’nın insan eylemlerine ilişkin görüşleri oldukça yalın ve sadedir. Ona göre eylem; kudret sahibinden meydana gelen her türlü olaydır. O Allah’ın eylemleri ile insan eylemlerini birbirinden ayırmaktadır. İnsanın iradesi, bilgisi ve kudreti dâhilinde olan eylemler insan eylemleri olarak görülürken lezzet, renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, rutubet, cesaret, tokluk, açlık gibi eylemler de Allah’ın eylemleri olarak değerlendirilir.

Kadı Abdulcebbar’a göre insan eylemlerini Allah’a izafe etmek teklifin doğasına aykırıdır. Ona göre eylemlerin belirleyicisi, irade edicisi ve yaratıcısı Allah olursa bu durumda teklifin ahlaki temeli ortadan kalkmış olur. Şayet

Allah'ın insanları bir teklife muhatap kılmasının, *va'd* ve *vâ'id*inin bir anlamı ve ahlaki değeri olacaksa bu durumda insanın, eylemlerini kendi irade, bilgi ve kudretine dayanarak gerçekleştirmesi gerekmektedir. Öte dünyaya ilişkin ödül ve ceza, ancak teklifin özgür bireylerce gerçekleştirilmesi halinde ahlaki bir içerik kazanır.

Kadı, eylemleri hem insana hem de Allah'a izafe etmenin imkân dâhilinde olmadığını pek çok akli ve şer'î delil ile desteklemeye çalışmaktadır. Buna ilişkin pek çok mantıki önerme ileri sürmektedir. Bir eylemin iki öznesi olmaz. Allah aletlere ihtiyaç duymadan eylemde bulunurken, insan aletlere ihtiyaç duymak zorundadır. Eğer insan eylemlerinin yaratıcısı Allah ise, sorumlusunun da Allah olması gerekir. İnsan kendi eylemlerini belirlemede ve tercih etmede özgür olduğuna göre ilahi iradenin bir belirlemesi ve müdahalesi yoktur. Bu hem doğrudan (*mübâşir*) hem de dolaylı (*mütevellid*) eylemler için söz konusudur. İnsan, Allah'ın potansiyel olarak kendisine vermiş olduğu kudret ile istediği eylemi gerçekleştirme imkânı elde etmektedir.

Allah için sadece iyi eylemler söz konusu edilebilir. İnsandan kötü eylemler de sadır olduğuna göre bu eylemlerin yaratıcısı Allah olamaz. Eğer Allah'tan kötü eylemler sadır olsaydı Allah'ın onlarla nitelenmesi gerekirdi. Allah'ı zalim, yalancı diye niteleyemeyeceğimize göre, bu kötü eylemlerin yaratıcısı insan demektir. Ancak Kadı, Allah'ın kötü eylemleri yaratmamasını ontolojik bir zorunluluktan değil ahlaki bir zorunluluktan dolayı nefyetmektedir.

Şayet eylemlerin belirleyicisi Allah olsaydı, Allah'ın peygamber göndermesinin bir anlamı olmazdı. Çünkü peygamberler, insanlara rehberlik etmek için ilahi bir lütuf olarak gönderilmişlerdir.

Mutezile kelam çevresinde farklı şekillerde savunulan husun ve kubuh, salah ve aslah görüşleri, Allah'ın ve insanların eylemlerinin değer yönlerini ortaya çıkarmaya yönelik olarak şekillenmiştir. Allah'ın eylemleri bir hikmete ve gayeye yönelik olduğu için iyi iken insan eylemleri iyi veya kötü olabilmektedir. Övgü ve yergiyi hak etmesi, gerçekleştirdiği eylemin değer içeriğine göre anlam kazanmaktadır.

Kadı güç sahibi varlıktan sudur eden her hadiseyi eylem olarak değerlendirse de ahlaki eylemi diğer eylemlerden ayırmaktadır. Ahlaki eylem,

bilinçli ve amaçlı eylemdir. Ona göre eylemler temelde ikiye ayrılmaktadır. Bunlar, üzerinde artı bir nitelik alan eylemler ve üzerine artı bir nitelik almayan eylemlerdir. Artı nitelik alan eylemler, iyi veya kötü hükmünü aldıkları gibi övgü ve yergi de gerektirdikleri için ahlaka konu olmaktadır. Artı nitelik almayan eylemler ise sonuç açısından iyi ya da kötü olsalar da ahlaki bir değerlendirmeye alınmadıkları için övgü ve yergi gerektirmezler. Kadı, ahlaka konu ettiği eylemleri (*hükümü 'l-fi 'l*) iyi ve kötü diye ayırmaktadır. Kadı, kötü eylemden hareketle iyiyi tanımlamakta ve iyiyi kendi arasında üçe ayırmaktadır. Bu tasnif, eylemin değer içeriğine, derecesine, gerekliliğine binaen yapılmıştır. Övgü gerektirmeyen iyi olarak mübahı, övgü gerektiren ama terkinde yergi gerektirmeyen iyi olarak tafaddülü, nedbi; son olarak da yapılması övgü, terki yergi gerektiren mutlak iyi olarak vacibi saymaktadır.

Bu bölümün son kısmında ahlaki değerın objektifliğı ve sübjektifliğı konu edilmiştir. İyiliğı ve kötülüğü belirleyen etmen ya da etmenler nelerdir? Kadı'ya göre eylemlere ait değer hükümlerini (*kabih, hasen: vacip, mendup, mübah*) belirleyen şey, eylemlerin içinde bulunduğı ilişki ağıdır. Başka bir ifade ile her eylem, gerçekleştiğı vecih, sebep üzerine değer kazanır. Kadı Abdulcebbar'a göre, bazı eylemlerin kendine has niteliklerinden dolayı kategorik olarak iyi ya da kötü oluşlarına hükmedilebilir. Yalan, yalan olduğı için, zulüm, zulüm olduğı için, nankörlük, nankörlük olduğı için kötüdür. Ona göre iyilik ve kötülük kendiliğinden sabittir. Fakat bazı eylemlerdeki iyilik ve kötülük, eylemlerdeki yön ve itibarlar sebebi ile oluşabilir. Aynı eylemin şartları ve durumları değıştiğinde hükmü de değışebilir. Kadı bir eylemin kazandığı değeri (*hüküm-i zaid*) “*vecih*” (vucuh), başka bir ifade ile eylemin gerçekleştiğı yön ile açıklamaktadır. “*Secde*” eylemi Allah'a yapıldığında güzel, Allah dışında başka bir varlığa, şeytana yapıldığında çirkin olmaktadır. Sahibinin izni ile bir eve girmek güzel, izinsiz olarak başkasının evine girmek kötü bir davranış olmaktadır. Secde etme ve eve girme eylemleri, cinsleri itibari ile aynı kategori içerisinde değerlendirilirken, meydana geldiğı yön ve itibarlar sebebiyle olumlu ve olumsuz ahlaki bir değer kazanabilmektedir. Başka bir ifade ile eylem, bizatihi kendi başına değil, şekil, amaç ve anlamlardan örölü bir ilişkiler ağı içerisinde bir içerik kazanır ve ona göre “değer”lendirilir. Buradan hareketle Kadı Abdulcebbar'ın, bir eyleme

yüklenecek değerin hangi niyetle ve hangi bağlamda yapıldığına bakılarak değerlendirilmesi gerektiğine inandığı sonucu çıkarılabilir.

Düşünce tarihinde ahlakla ilgili temel tartışmalar başlıca üç ana problem etrafında yapılmıştır. Bunlar; iyi veya en yüksek iyi problemi, doğru eylem problemi ve irade özgürlüğü problemidir.

Ahlak felsefesinde üç ana problem olarak tartışılan yukarıdaki problemlere Kadı'nın eserlerinden çıkarılabilecek çözüm nedir? Bu problemler soruya dönüştürüldüğünde Kadı'nın bunlara yanıtı ne olacaktır? Kadı'ya göre en iyi veya en yüksek iyi nedir? Ona göre doğru eylem nedir? İnsan, ahlaki eylemlerinde özgür müdür?

Birinci soruya ilişkin olarak Kadı'nın eserlerinden şu sonucu çıkarabiliriz: O insanın bu dünyada teklife muhatap kılınması ile ayrıcalık kazandığı, kazandığı bu ayrıcalık ve sahip olduğu donanımlar (*temkin*) ile sınanmaya ehliyetli olduğu mealindeki temel İslami görüşe dayanarak insanın bu dünyada yaratıcısına karşı konumunu belirleyerek bu soruya yanıt aramaktadır. Kadı'ya göre insanın ilk sorumluluğu, yaratıcısını bilmek ve kendisine vermiş olduğu imkânlardan (*nimet*) dolayı yaratıcısına teşekkür etmektir. Bundan hareketle Kadı'ya göre iyinin veya en yüksek iyinin ancak yaratıcısını tanıyan insan ile mümkün olabileceği sonucunu çıkarabiliriz. Adil ve tek bir yaratıcıya karşı sorumluluk bilincinde olan insan sorumlu ve adil bir yaşam sürdürebilir. Kadı'nın bu yaklaşımı Mutezili öğretinin iki temel sacayağı olan tevhit ve adalet prensibinde vücut bulmuştur. Kadı, tevhitten hareketle adaletle ulaşılabilceğini vurgulamakta, böylece adaletle metafizik bir boyut kazandırmaktadır. Temel niteleme unsuru olan tevhit ve adalet vasıfları, ahlaki anlamda hem Allah hem de insan için söz konusu edilebilir. Allah'ın birliğini ve adaletini ahlaki olarak gerekli gören Kadı, adaletin evrensel niteliğinden dolayı dünya ve ahiret için de geçerli olması gerektiğini savunmaktadır. Kadı'nın üzerinde durduğu adalet anlayışında deli, çocuk, hayvan ayırımı yapılmaksızın her varlığın hak ettiği değeri bulacağı, bulması gerektiği savunulmaktadır. Adalet içerikli eylem -ilk izlenimde kötü dahi olsa- iyi olan eylemdir. Bu durumda adalet en temel ilke konumuna gelmektedir. Allah'ı mutlak iyilikle özdeşleştirmeleri, O'nun adalet sahibi oluşundan ileri gelmektedir. Bu durumda adalet ilkesi iyiyi belirleyen temel ilke olmaktadır. İnsanların mutluluğu

ve başarısı (iki dünya içinde) bu dünyada adil bir ilişki düzenine dayanmaktadır. Adil bir ilişki, ödül, dolayısı ile övgü kazandırır. Aynı şekilde ahlaki anlamda zorunlu iyi eylem, bir beklenti, yarar gözetmeksizin yapılan eylemlerdir. Allah'ın tüm eylemlerinin iyi olması, ahlaki olması, karşılıksız olarak (lütuf, nimet) gerçekleşmesinden ileri gelmektedir. Bu ilah olmanın zorunlu sonucudur. İnsanın eylemleri ise bu dünyada ya da öte dünyada karşılaşacağı yarara binaen gerçekleşir. Bu yaklaşım ahlaki yarar (*utulitarizm*) düşüncesini savunan J. S. Mill'in düşüncesi ile paralel taşımaktadır.

İkinci temel sorun ise doğru eylemin ne olduğu ve nasıl elde edileceğine ilişkindir. Doğru eylem, ne yapılması gerektiği sorusuna cevaptır. Kadı Abdulcebbar bu soruya eylemin değer hükmü (*hükümü'l-fi'l*) ile cevap vermektedir. Kadı'nın iyi eylem (*fi'lü'l-hasen*) tanımı ve tasnifi bu sorunun cevabı niteliğindedir. İnsanın zorunlu olarak bildiği temel iyi ve kötü eylemler, insanların eylemlerini tercih etmelerinde sezgisel bir bilinç oluşturur. Buna göre bu mutlak değerler insanda a priori değer bilinci oluşturur. İnsanlar var olan bu bilince istinaden ve eylemin gerçekleştiği bağlam (yönler) itibari ile doğru eylemi tercih etme olanağı bulurlar.

Doğru eylemin nasıl sağlanacağı sorusuna cevabı ise Sokrates'in yaklaşımı ile paralellik arz etmektedir. Doğru eylem ancak doğru bilgilere sahip olmakla mümkündür. Eylem bilgiye dayandığı zaman, başka bir ifade ile failin bilgisine dayandığı zaman ahlaki bir zemine oturur.

Yararcı görüşe göre doğru eylem, doğal ve toplumsal gereksinimlerin giderilmesine hizmet eden eylemdir. Kadı'nın yararı (*nâfiâ*) eylemin bir amacı olarak görmesi ve yararın kamusal yararı gözetmesi ile paralellik taşımaktadır. Hatta Kadı, insan eylemlerindeki yararı öte dünyaya da taşımaktadır.

Üçüncü temel problem ise irade özgürlüğü konusunda odaklanmaktadır. İnsanın eylemde bulunma tercihlerinin belirlenimi konusuna Kadı'nın yaklaşımı kanaatimizce şu yöndedir: Kadı, insana bir otonom vermektedir. Yükümlülük alanına giren eylemlerde Kadı, insanın mutlak bir irade özgürlüğüne sahip olmasını zorunlu görmektedir. Çünkü bunu teklifin temeli olarak görür. Tanrısal ya da başka dışsal belirlemeler teklifin makuliyetini geçersiz kılar. Kadı, tanrının etkinliğini sınırlandırdığı yönündeki eleştirilere, Tanrı'nın adaletli oluşu ve

teklifin doğası ile cevap verir. İnsanın yaşamına ilişkin dışsal belirlenimler, ahlaki zemini kaydırmaktadır. Ancak Kadı, yönlendirici neden olarak tercüme ettiğimiz da'î kavramı ile insan eyleminin belli oranda belirlenmesini de inkâr etmemektedir. Çünkü insan doğal bir varlıktır ve yaşadığı ortamdan, eylemin gerçekleştiği bağlamdan etkilenmektedir ve bu eylemin belirlenmesinde etkili olabilmektedir. Kadı'nın yönlendirici neden görüşü ile Nicolai Hartman'ın insanın doğal bir varlık oluşu nedeniyle bir belirlenim içerisinde olduğu görüşü paralellik arz etmektedir. İkisi de eyleme ilişkin var olan bilgi, yarar gibi motivasyonların eylemin belirlenimini ahlaki bir zemine çekmektedir. Bu, doğal varlık oluş ile yükümlülüğün gereği olarak sahip olduğu potansiyel arasında orta bir duruştur. İnsanın dışsal nedenlerden dolayı oluşan psikolojik belirlenimler, insanın bilgi, irade ve kudretini olumsuzlayamaz. İnsanın bilgi, irade ve kudretini olumsuzlayan dışsal belirlenimler, teklife konu olmaz.

ÖZET

Abdulnasır SÜT “**Kadı Abdulcebbar’ın Ahlak Felsefesi**”

Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi,

Danışman: Şaban Ali Düzgün, Prof. Dr.

Bu çalışma ile özelde Kadı Abdulcebbar’ın genelde Mutezili düşüncenin ahlak konusuna ilişkin düşüncelerinin temel belirleyenleri, parametreleri irdelenmeye çalışılmıştır. Birinci bölümde Mutezile’de ahlaki eylemin teolojik iki temeli olan tevhit ile adalet ilkeleri ve adalet ilkesi kapsamında “el-va’d ve’l-vâ’id”, “el-menziletu beyne’l-menzileteyn”, “emri bi’l-ma’ruf nehyi anî’l-munkar” ilkeleri ile salah ve aslah anlayışı değerlendirilmiştir.

Yükümlüğünün insanın teklife muhatap olmasının bilgisel ve ahlaki temelini teşkil eden bilgi, güç ve irade unsurları ikinci bölümde detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bu sayılan üç unsurun eylemle ilişkisi, eylemin belirlenmesindeki etkisi konularında Kadı Abdulcebbar’ın düşüncelerine açıklık getirilmeye çalışılmıştır. Kadı Abdulcebbar’a göre, teklife ilişkin bütün eylemleri aslah olan Allah’ın, bilgi, irade ve güç donanımlarına sahip olmayan bir mükellefi, yükümlü tutması düşünülemez. Kadı, bu donanıma sahip olmadan insan eylemlerinin övgü ve yergi hak etmesi, ahlaki bir içerik kazanması mümkün görmemektedir. Ayrıca ahlaki bilginin kaynağı, akıl ve naklin değer ile ilişkisi ve iradenin ahlaki eylemle ilişkisi, iradenin halleri gibi konular detaylandırılmıştır.

Üçüncü bölümde ise Kadı Abdulcebbar’ın eylem ve değer hükümleri ahlaki bağlamda değerlendirilmiştir. Kadı Abdulcebbar’a eylem aldığı artı niteliğe göre ahlaki bir içerik kazanmaktadır. Ahlaki bir içeriğe sahip olan eylemde iyi ve kötü olmaktadır. Eylemin sahip olduğu değer içeriği, başka bir ifade ile eyleme değer kazandıran yönler eylemdeki değere nesnellik kazandırmaktadır.

ABSTRACT

Abdulnasır SÜT, “The Ethics of Qadi Abd al Jabbar”

Institute of Social Science of Ankara University, PhD thesis,

Supervisor: Şaban Ali Düzgün, Prof. Dr.

In this study, in particular, Qadi Abd al-Jabbar’s, in general, Mutezili school’ basic determiners and parameters of thoughts regarding ethic are dealt. In the first chapter Tawhid and Justice Principles, the theological-two main base of ethical act of Mu’tezili thought is dealt and in the framework of justice principle, “al-Tawhid wa al-’Adl (Divine Unity and Justice)” “al-wa’d wa’l-wâ’id (the promise and the treat)”, “al-manzilatü bayna’l-manzilatayn (the intermediate position)”, “amri bi’l-ma’ruf nahyi an’l-munkar (advocating the good and forbidding the evil)” as well as the conceptions of “salah (beneficial)” and “aslah” (the most beneficial) are analyzed.

In the second chapter, knowledge, power and will of the responsibility, as a base of moral and epistemological are discussed. These above mentioned three-factors’ relation with the “act” and effect of those on the determination of “act” are demonstrated. According to Qadi Abdulcebbar, Allah who is the most beneficial and merciful in his acts does not necessarily hold a human deprived of knowledge, power and will responsible. Qadi thinks that the human’s acts does not gain moral value and does not deserve praise and criticism unless he is not equipped with these competences. Besides, the issues such as the source of ethical knowledge, the relationship of the “reason and divine knowledge” with the “value” and the status of “will” are dealt in detail.

In the third chapter, Qadi Abdulcebbar’s acts and value judgments are discussed in ethical context. Qadi Abdulcebbar thinks that the act gains a moral value in that it is good or evil. A moral value includes both good and evil. The “good” and “evil” aspects of the act gain the act “objectivity” in that the “value”.

KAYNAKÇA

Abrahamov, Binyamin, “Akılcılığın Temelleri”, Çev: Fethi Kerim Kazanç, *Kelam Araştırmaları* 1: 2 (2003), ss. 137-154.

_____, “‘Abd al-Jabbâr’s Theory of Divine Assistance (Lutf)”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 16 (1993), ss. 41-58.

Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İnsan yayınları, İstanbul, 2002.

Açıköz, Hacı Mustafa, *Sağduyu Eylem Felsefesi*, Birey Yay. İstanbul, 1997.

Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Matbaacılık, Ankara, 2001.

Altın, Mehmet, *Mutezile Görüşüne Temel Teşkil Eden Ayetlerin Tahlili: Keşşâf ve Medârik Örneği*, Yüksek Lisans, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Amreci, Ahmed Şevki İbrahim, *el-Mutezile fî Bağdad ve Eseruhum fî l-Hayati l-Fikriyyeti ve s-Siyasiyyeti*, Mektebetu l-Mebuli, Kahire, 2000.

Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay. İstanbul, 1996.

_____, *Nikomakhos’a Etik*, Çev. Saffet Babür, Bilgesu Yay., Ankara, 2007.

Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., Konya, 1998.

Arslan, Hulusi, *Kelami Açından Şia-Mutezile İlişkisi*, Nehir Yayınevi, Malatya, 2007.

_____, *Mu‘tezile’ye Göre İyilik ve Kötülük Problemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri, 1999.

Aslan İbrahim, *Kadı Abdulcebbar’da Kelam Yöntemi*, Basılmamış Doktora tezi, Ankara, 2007.

Aslan, Abdulgaffar, “Kelamda Aklın Epistemolojik Fonksiyonu”, *Kelamda Bilgi Problemi*, Arasta Yayınları, Bursa, 2003.

Atay, Hüseyin, “İrade ve Hürriyet, atay ve atay Yayınları, Ankara,

Aydın, Yusuf Şevki, “İstitât”, *DİA*, c. 23, İstanbul, 2001.

Aydınlı, Osman, “Mutezili Siyaset Düşüncesinde Değişim Süreci, Kadı Abdulcebbar’ın İmamet Anlayışı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi V* (2005), Sayı: 1, s. 113-146.

Ayer, Alfred. J., “Freedom and Necessity” *Free Will*, Edt. Gary Watson, Oxford Universty Pres, New York, 1982.

Bakillânî, el-İnsâf, 3. Baskı, Thk. Muhammed Zahid b. Kevseri, el-Mektebetü’l-Ezheriyyete li’t-Turas, 2000.

Bardakoğlu, Ali, “Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidî”, *Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*,

Barnes, H. F. ve Winston, “Action”, *Mind*, New Series, Vol. 50, No. 199, 1941.

Bebek, Adil, “İmam Matüridî ve Kadı Abdulcebbar’a Göre Haberi Vahidin Epistemolojik Değeri” *Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu*, Arasta Yy. Bursa, 2003.

Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibu'l-İslâmîyyin*, Beyrut, 1971.

Bergson, Henry, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2004.

Bolay, Süleyman Hayri, “Akıl”, *DİA*, İstanbul, 1989, C. 2.

Bozkuş, Metin, “Metin Bozkuş, “Kadı Abdulcebbar ve Tenzihu’l-Kur’an Anı’ l-Metain Adlı Eserinin Değerlendirmesi”, *C.Ü.İ. Fakültesi Dergisi* 3. Sayı (1999), s.357-384.

Câbirî, Muhammed Âbid, *el-‘Âklu’l-Ahlâkiyyu’l-‘Arab*, Merkezu Dirâsâtî’l-Vahdeti’l-‘Arabî, Beyrut, 2001.

Cârullah, Zühdî Hasan, *el-Mu‘tezile*, el-Mektebetü’l-Ezheriyetü li’t-Turas, Kahire, tsz.

Cengiz, Yunus, *Kâdî Abdülcebbar’ın Eylem Teorisi*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2010.

_____, “Şehâdete Dayanarak Gaybın Çıkarsanması Yönteminin Kelâm İlmindeki İşleniş Biçimi” Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2003.

Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yay., İstanbul, 2002.

_____, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay, İstanbul, 1999.

Clarke, R., “Libertarianism”, Action Theory, and the Loci of Responsibility”, *Philosophical Studies: An Internaitonal Jornal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 98, No. 2, 2000.

Çağrıci, Mustafa, “Adalet”, c. I, *DİA*, İstanbul.

_____, “Ahlak”, c. I, *DİA*, İstanbul.

_____, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, Dem Yayınları, İstanbul, 2006.

Çelebi, İlyas, “Kadı Abdulcebbar”, (kelam),c. 24, *DİA*, İstanbul.

_____, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2002.

_____, “Mutezilenin Klasik İslam Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri”. *Kelam Araştırmaları*, 2:2(2004) s. 3-24.

Çilingir, Lokman, *Ahlak Felsefesine Giriş*, Elis Yayınları, Ankara, 2003.

Draz, Abdullah, *Kur'an Ahlakı*, Çev. Emrullah Yüksel, Ünver Günay, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Duaym, Semîh, *Mevsuâtü Mustalahati'l-Eş'arî ve'l-Kâdî Abdilcebbâr*, Mektebetu Lübnân, Beyrût, 2002.

Düzgün, Şaban Ali, *Allah Tabiat ve Tarih*, Lotüs Yay., Ankara, 2005.

_____, “Bir Problem Alanı Olarak Metafizik ve Metafiziksel Olmayan Bir Teolojinin İmkânı,” *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. 1, S. 2 2003.

_____, “Ontolojik Egemenlikten Egemenliğin Ontolojisine” *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. 6, S. 2, 2008.

_____, “Sosyal Teoloji ya da Var oluş Sürecinde İnsanın Katkısı,” *İslâmiyyât*, Cilt 2, Sayı 1, 1999.

_____, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, Akçağ Yayınları, Ankara.

_____, *Varlık ve Bilgi*, Beyaz Kule Yayınları, Ankara, 2008.

_____, “Kur'an'a Dönüş Hareketleri: Hüseyin Atay Örneği”, *Çağdaş İslam Düşünürleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007.

_____, “İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı”, *AÜİFD*, C. 46.

_____, “İnsanın Onuru ve toplumsal Yaşam İçin Etik”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 5:1 (2007)

Ebû Sa'de, Mehrî Hasan, *el-İtticâhü'l-Aklî fî Müşkileti'l-Ma'rifeti inde'l-Mu'tezile*, Kahire, 1993.

Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*,

en-Nesefi, Ebu'l Muin, *Tabsiratu'l-Edille*, c. I, Tahkik ve Ta'lik: Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1993.

en-Neşşar, Ali Sami, *İslamda Felsefî Düşüncenin Doğuşu I-II*, Çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul, 1999.

er-Râvî, Abdussettar, *el-'Aklu ve'l-Hürriyye Dirâsetun fî Fikri'l-Kâdî Abdulcebbar*, el-Müessesetü'l-'Arabiyye, Beyrût, 1980.

es-Subkî, Taceddin Ebi Nasr Abdulvehhab, *et-Tabakatu's- Şafi'iyeti'l-Kübra*, Mısır, h.1324 , c. I-III, s. 114.

Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı, Meal-Tefsir*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1997.

Eş'ari, Ebû'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Muhammed Muhyi'd-dîn Abdu'l Hamîd, Mektebetu'n-Nahdeti'l-Mısriyye, Kahire, 1950.

Fahri, Macit, *İslam Ahlak Teorileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.

_____, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, Birleşik Yayınevi, İstanbul, 2000.

Faruki, İsmail R., *Tevhid*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

Faruki, İsmail Râci ve Luis Lamia el-Faruki *İslam Kültür Atlası*, İnkılâb Yayınları, İstanbul, 1999, s. 89-106.

Foot, Philippa, "Free Will Involving Determinism", *The Philisophical Review*, Vol. 66, No. 4, 1957.

Fromm, Erich, *Erdem ve Mutluluk*, Çev: Ayda Yörükan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

Gazzâlî, Tehafüt'ül- Felasife, (Filozofların Tutarsızlığı), Tercüme, Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yay., İstanbul, 2005.

Ginet, Carl , “Can The Will Be Caused” , *The Philosophical Review*, Vol. 71, No. 1, 1962.

Gölcük, Şerafettin, *Bakılani ve İnsanın Fiilleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997.

Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.

_____, *İman Ahlak İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010.

_____, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004.

Güngör, Erol, *Ahlakın Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1997.

_____, *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1998.

Hanefi, Hasan, “Kelam İlminin Tarihselliği”, Çev: İbrahim Arslan, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 1:2, 2003.

Hayyât, el-İntisâr, Beyrut, 1957.

Heemskerck, Margarettha T., *Suffering in the Mu'tazilite Theology, Abd al-Jabbar's Teaching on Pain and Divine Justice*” Brill, Leiden, Boston, Köln, 2000.

Honer, Stanley M. ve Thomas C. Hunt, *Felsefeye Çağrı*, Çev. Hasan Ünder, İmge Yay., Ankara, 1996.

Hourani, George F., *Islamic Rationalism The Ethics of 'Abd al-Jabbar*, Clarendon Press, Oxford, 1971.

Invangen, Peter Van, “The Incompatibility of Free Will and Determinism”, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 27, No. 3. 1975.

Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, Çev: Selâhattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, tsz.

İbn Kuteybe, Ebû Abdullah Muhammed b. Müslim Mervezî, *Kitabu'l-Me'ârif*, Thk: Servet Ukkâş, Dar'ul-kutub, H.1379, M. 1960.

İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, Beyrut, 1955-1956.

İbn Miskeveyh, *Ahlakî Olgunlaştırma*, Çev: Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu ve Cihad Tunç, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1983.

İbn Rüşt, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafüt et-Tehafüt), I-II*, Çev: Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1998.

İkbal, Muhammed, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev. Dr. N. Ahmed Asrar. İstanbul.

İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğıb, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'ân*, I. Baskı, thk. Muhammed Halil Aytani, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1998.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Haz. Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ankara, 1981.

Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: Rü'yetü'l-Bârî*, C. IV, thk. Mahmûd Muhammed Kâsim, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi yok, Kâhire, tsz.

_____, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: el-Firaku ğayru'l-İslâmiyyeti*, C. V, thk. Mahmûd Muhammed Kâsim, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi yok, Kâhire, tsz.

_____, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: et-Ta'dil ve't-Tecvîr*, C. VI/I, thk. Mahmûd Muhammed Kâsim, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi yok, Kâhire, tsz.

_____, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: el-Îrâde*, C. VI/II, thk. Mahmûd Muhammed Kâsim, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi yok, Kâhire, tsz.

_____, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: Halku'l-Kur'an*, C. VII, thk. İbrahim Ebyârî, edt. Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi yok, Kâhire, 1960.

_____, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: el-Mahlûk*, C. VIII, edt. İbrahim Medkûr, Yayın Evi yok, Kâhire, tsz.

_____, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: et-Tevlîd*, C. IX, thk. Tevfik et-Tavîl ve Saîd Zâd, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi yok, Kâhire, tsz.

_____, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: et-Teklîf*, C. XI, thk. Muhammed Alî en-Neccâr ve Abdulhalîm en-Neccâr, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi yok, Kâhire, tsz.

_____, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: en-Nazâr ve'l-Ma'rife*, C. XII, thk. İbrahim Medkûr, edt. Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi yok, Kâhire, tsz.

_____, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: el-Lutfu*, C. XIII, thk. Abu'l-Alâ Afîfî, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi yok, Kâhire, tsz.

_____, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: el-İslâh, istikkâku'z-Zemm, et-Tevbe*, C. XIV, thk. Mustafâ es-Sakâ, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi Yok, Kâhire, 1965.

_____, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: et-Tenebüvvât ve'l-Mu'cizât*, C. XV, thk. Mahmûd Muhammed Kâsim, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin, Yayın Evi yok, Kâhire, tsz.

_____, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl: eş-Şer'ıyyât*, C. XVII, edt. Tâhâ H-üseyin, Yayın Evi yok, Kâhire, tsz.

_____, “el-Muhtasar fî Usulî’-d-Dîn,” *Resâil fî’t-Tevhîd ve’l-‘Adl*, thk: Muhammed Ammare, Kahire, 1983.

_____, *Mu’tezile’de Din Usûlu*, (el-Muhtasar fî Usulî’-d-Dîn), Çev: Murat Memiş, İz. Yayıncılık, İstanbul, 2007.

_____, *el-Muhît bi’t-Teklîf*, Dâru’l-Mısriyye, Kahire, tsz.

_____, *Şerhu’l-Uşûli’l-Ĥamse*, Thk. Abdulkerim Osman, Mektebetü Vehbe, 4. Baskı, Kahire, 2006.

Kaplan, İbrahim, “M. İkbâl’in Tevhid Yorumu: Tevhid İnancının Dinamik Yapısı,” *Fırat Üniveristesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12:1 (2007) SS.83-101,s. 100.

Kazanç, Fethi Kerim, *Gazali Öncesi Ehl-i Sünnet Kelamında Ahlak Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2007.

_____, *Kelam Yazıları*, Etüd Yayınları, Samsun, 2008.

_____, “Kelami Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 6:1 (2008), s. 77-106.

_____, “Mutezile’nin Ahlak Sisteminde Bilgi Nesnesi Olarak Değerler”, *Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu*, Arasta Yy. Bursa, 2003.

Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yy. Ankara, 1992.

Kılhoğlu, İsmail, *Ahlak-Hukuk İlişkisi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1998.

Koloğlu Orhan Şener, *Cübbâ’iler’in Kelâm Sistemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2005.

Kozalı, Abdurrahim, “İslâm Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak “Güç Yetirme (Kudret)” Sorununa Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları -İslâm Düşüncesinde Tanrı’nın Mutlak Kudreti İle Doğanın Makuliyeti Arasındaki

Dengeye Bir Örnek-“ *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt. 15. Sayı. 1, 2006.

Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, Çev: Turan Koç, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1992.

Macit, Nadim, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Samsun, 2000.

Macklin, Ruth, “Action, Causality, and Teleology”, *The British Journal for Philosophy of Science*, Oxford Üniversty Press, Vol. 19, No. 4, 1969.

_____ “Reasons vs. Causes in Explanation of Action”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 33, No. 1, 1972.

Martin, Richard C.; Mark R. Woodward ve Dwı S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam*, Oxford 1997.

Mâturîdî, Ebû Mansur, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 2. Baskı, Çev: Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara, 2003.

Memiş, Murat, *Kadı Abdulcebbar'da Bilgi Problemi*, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir, 2007

Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, Çev: Salih Şaban, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.

Murtaza, Yahya b., *el-Munye ve'l-Emel fî Şerhi'l-Milel ve'n-Nihal*,

Mutçalı, Serdar, *el-Mu'cemu'l-Arab'il Hadis*, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınevi, İstanbul, 1995.

Nader, Albert Nasri, *Felsefetül Mutezile*, 1951.

Ocak, Hasan, *İslam Felsefesinde İnsanın Özgürlüğü Problemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya, 2009.

Özdemir, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Kitaplığı, İstanbul, 2001.

Özlem, Doğan, *Etik – Ahlak Felsefesi-*, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 2004.

Peters, J. R. T. M., *God's Created Speech: A study in the speculative Theology of the Mu'tazilî Qadî'l-Qudât Ebû'l-Hasan 'Abd al-Jabbar bn Ahmed al-Hamadani*, E. J. Brill, Leiden, 1976.

Pieper, Annemarie, *Etiğe Giriş*, Çev: Veysel Atayman ve Gönül Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

Reçber, M. Sait, “ Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu” *AÜİFD* Cilt XLIV, (2003) Sayı 1, s. 135-160.

Reynolds, Gabiriel Said, “The Rise and Fall of Qadi ‘Abd al-Jabbar”, *Int. J. Middle East Stud.* 37 USA, (2005).3-18.

Saruhan, Müfid Selim, *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, Basılmamış Doktora, Ankara, 2000,

Schwarz, Michael, “Mutezili Kelam’da İlcâ Düşüncesi Üzerine Bazı Notlar”, Çev: Orhan Ş. Koloğlu, *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.13, S.1. 2004

Süt, Abdulnasır, *Erken Dönem İslam Düşüncesinde İlk Muhalipler: Ma’bed el-Cühenî ve Gaylan ed-Dimeşkî*, Yüksek Lisans Çalışması, Ankara, 2005.

Şehristani, Ebi Feth M.b. Abdulkarim b. Ebi Bekr Ahmed. *el-Milel ve’n-Nihal*, c..I-II, Thk: Emir Ali Mehna, Ali Hasan Faur. Daru’l-Marife, Beyrut-Lübnan, 2001.

Şerafedddin, M., “Kaderiyye Yahut Mutezile”, *Darülfünun_İlahiyat_Fakültesi Mecmuası*, S. 15. İstanbul, Mayıs, 1930.

Taslaman, Caner, *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2008.

Tûsî, Nasreddin, *Ahlâkı Nâsirî*, Azerbaycan Türkçesine Çev: Rahim Sultanov, Türkiye Türkçesine Çev: A. Vahap Taştan, Hâbil Nazlıgöl, Fecr Yayınları, Ankara, 2005

Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, Ankara 2005.

Ware, Robert, “Acts and Action”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 70, No. 13, 1973.

Watt, Montgomery, *Free Will and Predestination In Early İslam*, Luzac Company Ltd. London, 1948.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Cübbaî, Ebu Ali” *DİA*, İstanbul, 1993.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, “Fiil” md. *DİA*. C.13. s. 59-64.

_____, *Maturidi ve Neseîye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1997.

Yılmaz, Sabri, *Kelamda Te’vil Sorunu*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2009.

Yurdagör, Metin, “Kadı Abdülcebbar”, *DİA*, c. 24,

Yüksel, Emrullah, “Amidi ve Bazı Kelamcılarda Bilgi Teorisi”, *Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu*, Arasta Yy. Bursa, 2003.

İnternet Kaynakları:

Michael McKenna, “Compatiblism” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*/
Summer 2004 edition. <http://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/> (12.11.2010)

Ramazan Altıntaş, “*Mutezile’de Akıl Anlayışı*”
<http://www.kelam.org/toplantilar/2004/raltintas.pdf> (15.10.2009)