

MU‘TEZİLE’NİN TEMEL ÖĞRETİLERİ

Orhan Şener KOLOĞLU*

Öz

Mu'tezile, ilk kelâm mezhebi olması hasebiyle, kelâmın kapsamına giren konuların tamamında fikirler üretmiş ve bu fikirleri "usûl-i hamse (beş esas)" olarak isimlendirdikleri "tevhîd", "adl", "va'd ve va'îd", "el-menzile beyne'l-menzileteyn" ve "emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker" başlıkları altında bütüncül ve tutarlı bir şekilde ifade etmiştir. Mu'tezile ilk kelâm ekolü olduğu için doğal olarak kendisinden sonra gelişen kelâm mezheplerine de etki etmiş, ortaya koydukları birtakım görüşler sonraki mezheplerde çeşitli derecelerde makes bulmuştur. Bununla birlikte bazı görüşler sadece onlara özgü olarak kalmaya devam etmiş ve âdeta Mu'tezile'nin "alâmet-i farika"sı haline gelmiştir. Bu makalede özellikle Mu'tezile'ye özgü olan bu ayırt edici temel görüşler, beş esas temelinde Mu'tezili kaynaklara dayalı olarak özetlenmiştir.

Anahtar kelimeler: Mu'tezile, tevhîd, adl, va'd ve va'îd, el-menzile beyne'l-menzileteyn, emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker.

BASIC TEACHINGS OF MU‘TAZILA

Abstract

Mu'tazila, being the first theological school of Islam, introduced theories on all the theological issues and described these holistically and consistently under the titles of al-usul al-khamsa (five principles): unity (al-tawhîd), justice (al-'adl), threat and prominence (al-wa'd wa al-wa'îd), the intermediate position (al-manzila bayna al-manzilatayn), and commanding right and forbidding wrong (al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar). Since Mu'tazila is the first theological school, it naturally influenced the theological schools that developed later on and their views are reflected in these ensuing schools in different degrees. Meanwhile, some views remained as only their views and in a way became Mu'tazila's characteristics. In this article, these distinctive views were summarized through five principles and based on Mu'tazilite sources.

Keywords: Mu'tazila, unity (al-tawhîd), justice (al-'adl), threat and prominence (al-wa'd wa al-wa'îd), the intermediate position (al-manzila bayna al-manzilatayn), and commanding right and forbidding wrong (al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar)

Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 01.07.2017. Yayın Kurulu ve Hakem Değerlendirmelerinden Geçen Makalenin Yayına Kabul Edildiği Tarih: 22.09.2017

İslâm akidesini oluşturan ilkelerin akli metotlarla savunulması ve bunların detaylarıyla ilgili tartışmalarla ilgilenen kelâm ilminin Mu'tezile tarafından İslâm düşüncesine hediye edildiği rahatlıkla söylenebilir. Şüphesiz Mu'tezi-

* Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, e-mail: orhankologlu@hotmail.com

le'den önce de kelâmın ilgi alanına giren konularda fikir yürüten şahıslar bulunmaktaydı. Ancak bu ilmin meselelerinin tamamını sistematik anlamda, yani temel kavramlar ve ilkeler etrafında bütüncül ve birbirleriyle tutarlı bir biçimde ortaya koyan ilk Mu'tezile olmuştur ve bundan dolayı da ilk kelâm ekolü payesini almıştır. Mu'tezile İslâm toplumunda erken dönemdeki iç karışıklıkların yol açtığı çetin tartışmaların cereyan ettiği ve gayr-i İslâmî unsurların açıktan ya da gizlice İslâm inançlarını dejenere etmeye çalıştığı zor zamanlarda ortaya çıkmıştır. Onlar iki cephede savaşarak İslâm akidesini korumaya ve Müslüman topluma istikrar kazandırmaya çalışmışlardır. Bu amaçla, karşılaşılan problemlere çözüm getirecek fikirler üretmeye çalışmışlardır. Onların savunduğu alan İslâm akidesinin tamamı olduğu için doğal olarak bu alanın tamamında fikirler üretmişlerdir. Ancak Mu'tezile'nin gerek –içe yönelik tartışmalarda– nassın herkes tarafından amaçlarına uygun bir biçimde kullanılabileceğini fark etmesi; gerekse –dışa yönelik tartışmalarda– ancak ortak ve herkesçe meşruiyeti kabul edilmiş vasıtalar üzerinden yürüyen tartışmanın sonuca ulaştırabileceğini anlaması ister istemez aklı verilere öncelik tanımalarına yol açmıştır. Bu yönüyle onlar sistematik aklı düşüncenin ilk temsilcileridir ve bu aklı düşünce tarzı onların temel ilkelerine belirgin bir şekilde sinmiştir.

Şüphesiz Mu'tezile'nin ilk dönemlerinde tek bir Mu'tezile'den bahsetmek imkânsızdı. Özellikle de gözde kelâmcıların kümелendiği altıncı tabakada yaşayan pek çok şahıs aslında tek başına bir Mu'tezile'ydi. Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm, Muammer b. Abbâd es-Sülemî, Bısr b. el-Mu'temir el-Hilâlî, Abbâd b. Süleyman es-Saymerî¹ gibi şahsiyetlerin neredeyse hepsi kendisine özgü bir sistemin peşindeydiler. Bu dönem sadece Mu'tezile adına değil, kelâm adına da en hareketli dönemdi, zira kelâm adına ortaya konulan pek çok fikir, teori, kavram vs. bu dönemde üretilmişti. Ancak bu şahısların Mu'tezile adına ortaya attıkları görüşler sıklıkla birbirlerininkinden farklılıklar göstermekteydi² ve âdeta hepsi başlı başına bir mezhepti. Mu'tezile'nin bu düşünce çeşitliliğinden sıyrılarak resmî bir Mu'tezilî doktrini oluşturması ise iki nesil sonradır. Özellikle Ebû Ali el-Cübbâi (sekizinci tabaka) ve Ebû Hâşim el-Cübbâi (dokuzuncu tabaka) ile başlayan sistemleşme hareketiyle bu çeşitlilik yeknesaklığa döküldü. Sistemleşme sonrası dönem olarak kabul edilebilecek bu dönemi determine eden şahıs ise Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'tır. Zira sistemleşme hareketine girişen Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâi onun doktrinini takip etmekteydiler. Bu iki şahıs Mu'tezile içerisinde or-

1 Aslında İbnü'l-Murtazâ tarafından yedinci tabakaya yerleştirilir. Bk. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Susanna Diwald-Wilzer), Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtülikiyye 1961/1380, 77: 17-18. Mamafih tarihsel ve düşünsel tutum olarak bu tabakadan da rahatlıkla sayılabilir.

2 Bk. Josef Van Ess, "Mu'tazilah", *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed., X, 6317.

taya atılan fikirlerin muhasebesini yaparak ortak bir söylem oluşturmaya çalıştılar. Bunu yaparken Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın görüşlerini temel almakla yetinmeyip kendi özgün katkılarını da yaptılar. Böylelikle Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın düşünceleri, Cübbâiler'in de özgün katkılarıyla ve ilerleyen dönemde Kâdî Abdülcebbar'ın (onbirinci tabaka) da nihai rötuşlarıyla "Behşemiyye" adı altında Mu'tezile'nin resmi sistemi haline geldi.³

Mu'tezililer âlim olmanın zorunlu sonucu ve de akli düşünmenin bir getirisi olarak oldukça sistematik şahıslardı. Bu sebeple görüşlerini mantıkî bir bütünlük ve tutarlılık içeren "usûl-i hamse (beş esas)" şeklinde dile getirmişlerdir. Her birinin bir sonrakine dayanaklık sağladığı ve bir kimsenin Mu'tezilî olabilmesi için içerikleriyle birlikte kabul etmesi gereken bu esaslar; "Tevhîd", "adl", "va'd-va'id", "el-menzile beyne'l-menzileteyn" ve "emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker" şeklinde sıralanmıştı.⁴ İslâm akidesinin bütün konularının içine derç edildiği bu tasnif, iman esaslarının sıralamasıyla olduğu gibi insanın serüveninin aşamalarıyla da uyuşmaktaydı. Çünkü bütün mesele Allah'a dayanmaktaydı. Her şey, O var olduğu için vardı. O başlangıçtı. Dolayısıyla önce Allah inancı temellendirilmelidir. Yani "tevhîd" ilk sıradadır. Sonra Allah insanı yarattı ve onu mükellef kıldı. Böylece Allah-âlem/insan ilişkileri başladı. Bu sebeple bu ilişkinin esaslarına geçildi. Onlara göre bu ilişkinin temelini adalet oluşturacağı için bu paradigmayı "adl" başlığı altında topladılar. Pek tabii teklif nihayetsiz ve boşuna değildir. Bir gün bitecek ve neticeleri terettüp edecektir. Âhîret hayatı olarak adlandırılan bu yeni paradigmayı ise "va'd-va'id" ve "el-menzile beyne'l-menzileteyn" ilkelerine topladılar. Nihayetinde bütün bu ilkeler sadece bilinmek için değil, yaşanmak ve yaşatılmak için de vardır, çünkü bunlar doğrudur. Öyleyse bu doğruluğun bütün insanlara yayılması gerekmektedir. Böylelikle "emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker" ilkesi ihdas edildi. Kısaca Mu'tezile insanın neye inanmasını, nasıl yaşamasını ve nihayetinde kendisini neyin beklediğini aşama aşama ortaya koymaya çalıştı.⁵

Mu'tezile kelâmı kuran mezhep olduğu için sonraki gelişen kelâm ekolleri de, en başta da Mu'tezile'yle çarpışarak gelişen Ehl-i sünnet, pek çok kav-

3 Bu yüzden sonraki Mu'tezililer en büyük Mu'tezilî olarak Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ı, kendisini hiçbir kimsenin geçemediği bir kişi olarak niteleyerek bir anlamda en büyük Mu'tezilî (ve de kelâmci); Ebü Ali el-Cübbâi'yi de Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf dışında hiça kimsenin seviyesine ulaşamadığı (diğer bir deyişle; geçemediği) kişi olarak nitelendirerek bir anlamda en büyük ikinci Mu'tezilî olarak kabul ederler. Bk. İbnü'l-Murtazâ, *a.g.e.*, 44: 2-3; 80: 2-5.

4 Bk. Hayyât, *el-İntisâr ve'r-redd 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid* (nşr. Henrik S. Nyberg), Beyrut: Mektebetü'd-dâri'l-Arabiyye li'l-kitâb – Evrâk-ı şarkıyye 1993/1413, 126: 17-127: 1.

5 Belirtmek gerekir ki aynı sistem farklı kavramlar çerçevesinde belli bir dönemden sonra Ehl-i sünnet tarafından da benimsenmiştir. Onların Mu'tezile'ye öykünerek geliştirdikleri "ilâhiyyât", "nübüvvât" ve "sem'îyyât" şeklindeki "usûl-i selâse"si de aynı mantığa dayanmaktadır. İlâhiyyât tevhîdin, nübüvvât adlin, sem'îyyât ise va'd-va'id ve el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkelerinin karşılığıdır.

ramı ve fikri Mu'tezile'den almıştır. Sözelimi kelâmın ontoloji ve kozmoloji anlayışı bütünüyle Mu'tezile patentlidir ve Ehl-i sünnet tarafından da benimsenmiştir. Zaten Ehl-i sünnet'in iki büyük kelâm ekolünden biri olan Mâtürîdiyye'nin bilhassa ta'dil ve tecvîr bahislerinin çoğunda, açıklamalardaki tonlamalar farklı olmakla birlikte, nihayetinde aynı düşündüğü ortadadır. Bu sebeple Ehl-i sünnet'in geliştiği ve kelâma hâkim olduğu sonraki dönemler için Mu'tezile denilince akla gelen onları Ehl-i sünnet'ten ayıran görüşler olmaktadır. Bu sebeple bu makalede Mu'tezile'nin temel görüşleri denilirken onların sistem içerisinde ortaya attığı bütün görüşler kastedilmemekte –ki zaten böyle bir şeyin bir makalede halledilebileceği iddiasında bulunmak en basitinden Mu'tezile'ye “hakaret”tir–, onların, birkaç istisna hâriç, ayırt edici, sadece kendilerine özgü, bir anlamda onları “Mu'tezile” yapan görüşleri kastedilmektedir. Bu görüşler tıpkı Mu'tezilîler'in yaptığı gibi beş esas çerçevesinde ele alınacaktır. Bu yapılırken de, öncesinde resmî ve standart bir Mu'tezilî söylemin varlığının kabul edilmesi neredeyse imkânsız olduğu için, esas itibariyle Cübbâiler'e ve onlardan sonrası dönemlere referans yapılacaktır.⁶ Diğer taraftan bu görüşler ortaya konulurken de olabildiğince temel kaynaklara ve de Mu'tezilî (ve de Şii-Mu'tezilî) kaynaklara dayanılacaktır.⁷

I. Tevhid

Mu'tezile'nin birinci ilkesi olan tevhid ilkesi ulûhiyyetin şekillendirildiği bir ilkedir ve adını İslâm'ın öngördüğü ulûhiyyet anlayışının temel karakteristiği olan ve Allah'ın her yönden mutlak bir olduğunu dile getiren tevhid-den alır. Şüphesiz tevhid bütün Müslümanların kabul ettiği bir ilke ve inanç olmakla birlikte Mu'tezilîler'in buna yaklaşımı diğer Müslümanlardan, özellikle de Sünnîler'den farklıdır ve bu farklılık onların aşırı tenzihçi bir çizgide yürümelerinden kaynaklanmıştır. Mu'tezile'nin Allah hakkındaki görüşlerinin manifestosu olan tevhid ilkesinin ana fikri, tenzih ilkesine bağlı olarak, Allah'ı yaratılmış olan her şeyden mutlak uzak tutarak O'nun ulûhiyyetini aşkınlığını zedeleyebilecek her türlü kirden korumaktır. Böylelikle onlar insanın zihninde en ufak bir soru işaretine bile yol açmayacak derecede mutlak aşkın bir ulûhiyyet anlayışına ulaşmaya çalışmışlardır. Mu'tezile'nin tevhid ilkesi, her biri de ayrıca iki temel iddiayı içeren, iki ana önerme üzerine kurulmuştur: 1. Allah'tan başka kadim varlık yoktur, 2. Allah cisim değildir. Nitekim Mu'tezilîler'e göre tevhidin, yani Allah'ın bir oluşunun anlamı en temelde O'nun ulûhiyyetini ifade eden vasıfta hiçbir ortağının olmaması anlamına gelir ki, bu vasıf da kîdemdir. Ya da daha Mu'tezilî ifadeyle; “Allah'ın ka-

6 Bununla birlikte gerekli görülen yerlerde (söz gelimi zat-sıfat ilişkisi gibi arayışların olduğu temel ve önemli konularda yahut ilginç sayılabilecek detaylarda ya da tadil edilmesi gereken yaygın yanlış anlamaların olduğu hususlarda) farklı görüşlere de yer verilecektir.

7 Nitekim bu makalede sadece elzem olan birkaç yerde sınırlı sayıda gayr-i Mu'tezilî kaynak kullanılmıştır.

dım oluşudur".⁸ Bu sebeple Mu'tezililer Allah'ın dışında hiçbir kadim varlığın bulunmaması gerektiğine kuvvetle vurgu yapmışlardır. Mu'tezililer'in erken dönemlerden itibaren Hıristiyanlarla yoğun teolojik tartışmalara girdikleri gerçeği göz önüne alındığında, muhtemelen Hıristiyanların, İslâm'ın Hıristiyanlığa karşı en temel eleştiri noktasını oluşturan teslisi sıfatlar ekseninde açıklama teşebbüsleri, Mu'tezililer'i sıfatların tek başına gerçekliklerinin kabulünün kendilerini teslisle aynı konuma getireceğine ikna etmiştir.⁹ Bu sebeple Allah'ın tek kadim varlık olduğu ilkesini pekiştirmek için bu kapsamdaki temel probleme; ilâhî sıfatlar ve sıfatların zatla ilişkisine eğilmişlerdir. Zaten Mu'tezile'nin tevhid ilkesi kapsamındaki en önemli görüşü de zat-sıfat ilişkisine dair anlayışıdır.

Mu'tezililer, kurucu üstatları Vâsıl b. Atâ'nın "kim kadim bir ma'nâ ispat ederse iki ilah kabul etmiş olur"¹⁰ ilkesinden hareketle, Allah'ın sıfatların ontolojik olarak tek başına gerçekliklerinin bulunmasının (biri "ma'nâ" olmalarının) Allah'ın zatının yanında ezeli başka varlıkların da mevcudiyetini gerektireceği (ta'addüd-i kudemâ), dolayısıyla da şirke sebep olacağı endişesiyle sıfatların tek başına gerçeklikleri olduğu ("ma'nâ" oldukları) fikrini reddetmişler ve sıfatları dış dünyada gerçeklikleri olmayıp sadece ibarede bulunan salt isimlere indirgemişlerdir. Böylelikle Mu'tezililer, bilahare İbn Küllâb el-Basrî tarafından temelleri atılıp Sünnî kelâm ekollerince benimsenecek olan sıfatların varlıkta gerçeklikleri olduğu düşüncesine dayanan realist sıfat anlayışının zıddına, nominalist bir sıfat anlayışı geliştirmişlerdir. Pek tabii Mu'tezile'nin zat-sıfat ilişkisine yönelik bakışının başlangıçta pek de yekpare olmadığı söylenmelidir. Nitekim altıncı tabakanın önde gelen kelâmcıları gayet doğal olarak bu denli merkezî bir konuya eğilmişler ve kendilerince teoriler geliştirmişlerdir. Bu teoriler birbirinden farklılıklar içermekle beraber nihayetinde hepsi nominalizmin farklı tonlarını oluşturmaktaydı. Sözgelimi

- 8 Kadim lafzı zaten Mu'tezililer'in tamamı tarafından Allah'ın zatını doğrudan anlatan bir vasıf olarak düşünülmüştür. Burada kastedilen husus şudur: Bir varlık hakkında "O, nedir?" sorusu sorulduğunda verilecek hangi cevap onu kendisinin dışındaki bütün varlıklardan ayıracaktır? Bu cevap o varlığın ne olduğunu ortaya koyduğu gibi, onu diğer varlıklardan da en ufak bir karışıklık olmayacak derecede ayıracaktır. İşte Mu'tezililer'e göre Allah söz konusu olduğunda bu lafız "kadim"dir. Çünkü Allah tek kadim varlıktır ve O'nun dışında hiçbir şey kadem vasfına sahip değildir. Diğer bir deyişle Allah hakkında "Allah kadimdir" demek "Allah Allah'tır" demekle eşdeğerdir. Bu konu hakkında bk. Richard M. Frank, *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*, Albany: SUNY Press 1978, 53 ve 55, dn. 2.
- 9 Nitekim Mu'tezililer Hıristiyanlığın teslis akidesindeki uknumlar ile sıfatlar arasında benzerlik kurmuşlar, Ehl-i sünnet'in sıfat anlayışıyla Mu'tezile'nin teslis akidesini birbirine benzetmişlerdir. Bu yöndeki bir pasaj için bk. Mânkdim Şeşdiv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse* (Şerhu'l-Usûli'l-hamse başlığıyla Kâdi Abdülcebbar'a izafetle nşr. Abdülkerim Osman), Kahire: Mektebetü Vehbe 1384/1965, 293: 10-294: 13 (Bundan sonra dipnotlarda sadece *Ta'lik* şeklinde referans yapılacaktır).
- 10 Bk. Şehristâni, *el-Milel ve'n-nihal* (nşr. M. Seyyid Kilâni), Beyrut: Dâru sa'b 1986/1406, I, 46: 12-13.

Abbâd b. Süleyman Allah'ın âlim, kâdir, hay olmakla birlikte bir ilim, kudret ve hayat olmaksızın bu isimleri taşıdığını ileri sürmüştür. Ona göre –esas göz önünde bulundurulması gereken nokta burasıdır– “Allah âlimdir” demek Allah için sadece bir isim ispat etmektir. Mamafih Mu'tezile'nin sonradan resmileşecek olan sıfat anlayışına benzetmekle birlikte Abbâd konuya daha radikal yaklaşarak sıfatlar söz konusu olduğunda Allah için “nefs” ve “zat” kavramlarının kullanılmaması gerektiğini söylemiştir. Dolayısıyla sıfatları zatla özdeşleştirmenin bir ifadesi olan ve sonraki Mu'tezile tarafından âdeta sloganlaştırılacak olan “Allah zatıyla (li-zâtihî/li-nefsihî) âlimdir” vb. ifadelerin bile kabul edilemeyeceğini vurgulamıştır. Böylelikle Abbâd zat ve nefis kavramlarını gündemden düşürerek sıfatların “zatla ilişkisi sorgulanabilecek” olgular dahi olmadıklarını dile getirmiş ve bir anlamda zat-sıfat ilişkisi problemini yok sayarak problemin etrafından dolaşmıştır.¹¹

Muammer b. Abbâd ise doktrine “ma'nâ teorisi” olarak adlandırılan teoriyle katkıda bulunmuştur. Her ne kadar Muammer'in en temelde yaratılmış varlıklar için geliştirdiği bu teoriyi Allah hakkında da kullanıp kullanmadığı belirgin olmasa da¹² teorinin özü sıfatların zatın kendisine ait bir ma'nâ sebebiyle oluştuğudur. Oldukça kapalı olan bu teoride ma'nâ terimiyle Muammer'in, cismin (yahut varlığın) bizzat kendi varlığında bulunan kendisine özgü etmenleri kastetmiş olduğu öncelikli bir seçenektir.¹³ Pek tabii bu ma'nâ onu taşıyan varlığın kendi tabiatında bulunan etmenler olduğu için dışarıdan gelen bir şey değildir.¹⁴ Dolayısıyla Muammer, her ne kadar “ma'nâ” terimini kullanmış olsa da, bununla sonraki kelâm terminolojisinde iyice oturacak olan kendi başına gerçekliği bulunan bir şeyi değil de, varlığın tabiatında bulunan özelliği kastetmiş olmaktadır. Bu da nihayetinde, teorinin Allah'a tatbik edildiğini varsayarsak, O'nun zatından ayrı gerçeklik taşıyan bir unsur bulunmadığı anlamına gelecektir.

Bir diğer önemli Mu'tezilî Nazzâm ise Allah hakkında kullanılan her bir vasfın doğrudan O'nun zatını ispat etmenin yanında, birtakım olguların da O'ndan nefyedilmesi anlamına geldiğini söylemiştir. Sözgelimi “Allah âlimdir”

11 Bk. Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn* (nşr Hellmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1963, I, 165: 14-166: 8. Ayrıca bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları 2011, 231, dn. 49.

12 Muammer b. Abbâd'ın teoriyi Allah hakkında da kullandığına dair kısa bir alıntı Eşarî tarafından iktibas edilmiştir. Bk. Eşarî, *a.g.e.*, I, 168: 9-12. Bununla birlikte Wolfson teorinin Allah'a tatbik edilmesinin çok zayıf bir ihtimal olduğunu ve Eşarî tarafından iktibas edilen pasajın da oldukça şüpheli olduğunu söyler. Bk. Harry A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, MA – Oxford: Harvard University Press 1976, 163.

13 Mesela bk. Richard M. Frank, “Al-Ma'na: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalam and Its Use in the Physics of Mu'ammâr”, *Journal of the American Oriental Society*, 87/3 (1967), 259.

14 Bk. Mehmet Dağ, *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü* (doçentlik tezi), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1976, 147.

sözü Allah'ın zatını ispat etmek ve ilmin zıddı olan cehaletin O'nda bulunmadığını söylemektir.¹⁵ Nazzâm'ın özellikle Allah hakkında kullanılan vasfın Allah'ın zatından başka bir şey olmadığını söylemesi zat dışında bir gerçekliğin bulunmadığının ifadesi olması hasebiyle sıfatları sadece birer isme indirgeyen bakış açısının tipik bir örneğidir. Ancak onun doktrine belirgin olarak kattığı husus “tenzihi dil” yahut “selbî metot” diyebileceğimiz Allah'ın ne olduğunun değil de ne olmadığını anlatılması şeklindeki kullanımdır. Buna göre Allah hakkında kullanılabilecek her bir vasıf gerçekte Allah'ın zatında neyin bulunduğunu değil, neyin bulunmadığını ortaya koymaktadır. Pek tabii sıfat denilen şey aslında neyin bulunmadığını ortaya koyan şey olduğuna dolayısıyla da ortada bir şey olmadığına göre olmayan şeyin zatla ilişkisi de sorgulanamayacaktır.

Sıfatların bu çift yönlü anlaşılması (zatın ispatı ve birtakım olguların nefyi) sonraki Mu'tezilî düşüncüyü determine eden Mu'tezilî düşüncenin büyük üstadı Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf tarafından da kabul edilmiştir. Ancak Ebü'l-Hüzeyl'in bu düşüncüyü, özellikle de sıfatların zatla özdeşleştirilmesini ifade ederken kullandığı ibareler biraz farklıydı. Ebü'l-Hüzeyl'e göre sözgelimi Allah kendisi (zatı) olan bir ilimle âlim, kendisi olan kudretle kâdir, kendisi olan hayat ile haydır.¹⁶ Yani “Allah âlimdir” sözü ilmi ispattır, fakat bu ilim Allah'ın zatıdır. Dahası, “Allah âlimdir” sözü aynı zamanda cehaletin de O'ndan nefyedilmesidir. Ebü'l-Hüzeyl'in tenzihi dili yansıtan ikinci kısımda Nazzâm'dan hiçbir farkı yoktur. Ancak özellikle birinci kısım ibare bazında büyük bir farklılığı içermekteydi. O, sonradan zat ile özdeşleştirmiş olsa da başlangıçta lafzî düzlemde ilmin varlığını kabul etmekteydi. İşte Ebü'l-Hüzeyl'in lafzî düzlemde sıfatın gerçekliğine işaret eden bu ifadeleri, büyük oranda onun düşüncelerini takip eden Mu'tezilî düşüncenin sonraki büyük üstadı Ebü Ali el-Cübbâî tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Muhtemelen böyle bir kullanımın Allah hakkında zihinlerde sıfatın önce var olduğu şeklinde olumsuz bir sonuca yol açacağı endişesiyle Ebü Ali sıfatların gerçekliğini reddederek onları bütünüyle isimlere indirger. Nitekim onun “İlmi kabul etmiyoruz ki, onun sıfat olup olmadığını söyleyelim”¹⁷ sözünden de anlaşılacağı üzere Allah söz konusu olduğunda zatın ötesinde sıfat denen bir şey yoktur. Sıfat olarak bilinenler sadece zatın isimleridir. Daha net bir ifadeyle; Sıfat, tanımlanan varlıktaki bir şey olmayıp, sadece bir şeyi tanımlayan sözdür.¹⁸ Böylelikle

15 Mesela bk. Eşarî, *a.g.e.*, I, 166: 16-167: 2; Ebü'l-Mu'in en-Nesefî, *Tebssiratü'l-edille* (nşr. Claude Salamé), Dimâşk: Intitute Française de Damas 1990-93, I, 207: 13-14.

16 Bk. Eşarî, *a.g.e.*, I, 165: 5-7.

17 Bk. bk. Eşarî, *a.g.e.*, II, 529: 16.

18 Bk. Jan R. T. M. Peters, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî l-Qudât Abû l-Hasan 'Abd al-Jabbâr bn Ahmad al-Hamadânî*, Leiden: E. J. Brill 1976, 151.

Ebû Ali, Ebû'l-Hüzeyl'in meselenin sonunda verdiği hükmü daha en başından vererek muhtemel yanlış anlaşılımların önüne geçmeye çalışır.¹⁹

Böylelikle Vâsıl b. Ata ile başlayan zatın dışında zattan ayrı birtakım ma'nalar şeklindeki sıfatların inkârına yönelik süreç nihayetinde Ebû Ali ile sıfatların sadece zatın yetkinliklerini ifade eden isimler olduğu şeklinde katı bir nominalizmle son şeklini almıştır. Bu anlayış sonraki Mu'tezililer tarafından da benimsenmiştir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr da sıfatın sadece bir söz, bir vasıflandırma olduğunu söylemekteydi.²⁰ Bu yönüyle sıfatların reel varlıklarının inkâr edilip sıfat denilen şeyin sadece zatın yetkinliklerini bildiren isimler olduğu şeklindeki anlayış Mu'tezile'nin resmî sıfat doktrini haline gelmiştir. Her ne kadar Mu'tezile'nin sıfatları reddetmekle birlikte, sıfatların ifade ettiği yetkinlikleri zata ait yahut zatın kendisinden kaynaklanan yetkinlikler olarak kabul etmesi itikâdî anlamda onları dinin dışına çıkmış olmaktan korusa da, kelâmî düzlemde bakıldığında ontolojinin feda edilmesi gibi büyük bir problem kendisini göstermiştir. Zira ontolojik anlamda bir yetkinlik ancak onu sağlayan sıfatla mümkün olmaktadır. Kabaca ifade etmek gerekirse sıfat bir mahale yerleşerek ona bir özellik katmaktadır. Olmayan şey ise hiçbir şey katamaz. İşte şâhid âlemdeki bu ontolojik ilke Mu'tezililer tarafından reddedilmiştir. Yani, Allah hakkında konuşmayı mümkün kılan en temel, belki de tek vasıta olan "kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid" ilkesi terk edilmiştir. En azından sıfatlar konusunda bu ilkenin bir yeri yoktur.²¹ Pek tabii bu da Sünnî cenaha, Mu'tezile'nin sıfatları reddetmekle beraber yetkinlikleri kabul ettikleri şeklindeki görüşlerinin aslında sadece kendilerini ithamlardan kurtarmaya yönelik içi boş, hiçbir hakikat ifade etmeyen ve gerçekte karşılığı bulunmayan iddialar olduğunu dile getirme fırsatı vermiştir. Ehl-i sünnet'in Mu'tezile'ye yönelik "Muattıla" isimlendirmesini âdeta haklı çıkaran ontolojideki bu ihmal Mu'tezile'de yeni arayışların kapısını açmıştır. Hem Allah'ın dışında kadim başka varlıkların olamayacağı ilkesini hem de sıfatların şu veya bu şekilde ontolojik gerçekliklerinin bulunduğunu birleştirmeyi amaçlayan bu arayış Ebû Hâşim el-Cübbâi tarafından gündeme getirilen "ahvâl" teorisidir.

19 Nitekim Frank de Ebû'l-Hüzeyl'in anlayışının Ebû Ali'nin düşünceleriyle çelişen bir anlayış olduğunu belirtir. Bk. Richard M. Frank, *a.g.e.*, 16-17. Buna mukabil Mânkdîm Şeşdîv her ikisinin düşüncesinin de aynı olduğunu, Ebû Ali'nin sadece daha kısa ve öz bir biçimde bunu dile getirdiğini belirtir. Bk. *Ta'lik*, 183: 1-3.

20 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, VII: *Halku'l-Kur'ân* (nşr. İbrahim el-Ebyârî), Kahire: eş-Şirketü'l-Arabiyye li't-tibâa ve'n-neşr 1961, 117: 11 (Bundan sonra dipnotlarda sadece *Muğnî* şeklinde referans yapılacaktır. Ancak bu eserin her bir cildi farklı konulara tahsis edildiği ve farklı nasırlar tarafından neşredildiği için müstakil eser hüviyeti arz etmektedir. Bu sebeple her bir cildin ilk geçtiği yerde açık künye verilecektir).

21 Bk. Richard M. Frank, "The Kalâm: An Art of Contradiction-Making or Theological Science? Some Remarks on the Question", *Journal of the American Oriental Society*, 88/2 (1968), 297.

Ahvâl teorisinin özü kelâmî doktrinde sıfat olarak kabul edilen olguların, bu sıfatları taşıyan varlığın, yani zatın halleri olduğudur. Buna göre sıfatlara atfedilen eylemlerin her biri aslında zatın bulunduğu bir hali ifade etmektedir. Sözelimi zatın bilmesi, bilme esnasında zatın içinde bulunduğu hali; zatın güç yetirmesi bu esnada zatın içinde bulunduğu hali ifade etmektedir. Zaten Arap gramerinde hal kavramı, sıfatta olduğunun aksine, zattan ayrı bir olguya değil o eylem esnasında zatın kendisine, zatın içinde bulunduğu duruma işaret etmektedir. Dolayısıyla Allah söz konusu olduğunda, söz gelimi bilmek Allah'taki bir bilgiyi değil, daha çok Allah'ı bilen olarak ifade eder. Ancak bu haller daima zatın gerektirdiği olgulardır. Diğer bir deyişle bu hali taşıyan varlığın zatı bu hal içerisinde olmayı gerektirdiğinde bu hallerin varlığı söz konusudur. İmdi, Ebû Hâşim'e göre Allah'ın zatı daima bu haller içerisinde olmayı gerektirdiği için bu haller ezelidir. Fakat teorisinin kilit noktası şurasıdır: Bu halleri zat gerektirdiği için bu haller ancak zat var olduğunda bulunurlar. Dolayısıyla zat olmadığında bu hallerin varlığından söz etmek imkânsızdır. Diğer bir deyişle onlar hakkında ne var oldukları ne de yok oldukları söylenebilir, yani onların hakkında konuşulamaz. Çünkü bunlar tek başına bir "şey" olmadıkları için zattan bağımsız düşünülemez. Böylelikle Ebû Hâşim, Ehl-i sünnet'in sıfat doktrinindeki en büyük eleştiri noktasından, yani sıfatların zattan bağımsız ontolojik gerçekliklere sahip ma'nâlar olması tehlikesinden kurtarmıştır. Öte yandan bu halleri yerleşik Mu'tezilî sıfat doktrinindeki gibi bütünüyle zata indirgemeyip ya da zattan ibaret kabul etmeyip zattan bağımsız gerçeklikleri olmasa da zatla birlikte gerçeklikleri bulunan olgular kabul etmesi, Mu'tezile'nin yerleşik sıfat doktrinine yöneltile eleştirilerden korumuştur. Yani, Allah'ın taşıdığı yetkinliklerin temelsiz, hiçbir ontolojik dayanağı olmayan içi boş iddialar olduğu eleştirisinden bir nebze sıyrılmıştır.²² Çünkü şu veya bu şekilde zattaki yetkinliklere kaynaklık eden zattan ibaret olmayan olgular tayin etmiştir.²³

Mamafih Ebû Hâşim'in bu teorisinin Mu'tezile içerisinde makes bulunduğu söylenemez. Şüphesiz bunda teorisinin muğlaklığının büyük payı vardır. Nitekim sonraki Behşemiler teorisini, ya tam olarak anlamadıkları için geçiştirmişler²⁴; ya da, muhtemelen yerleşik sıfat anlayışının yeni kavramlarla ifa-

22 Terminolojik olarak ifade edilirse; Allah, söz konusu yetkinliklere "li-zâtihi" değil, "li-mâ hüve aleyhi fi zâtihi" sahiptir. Klâsik kaynaklarda sıfatlar konusuna değinen pasajlardaki "li-zâtihi" ifadesinin yerleşik nominalist anlayışı, "li-mâ hüve aleyhi fi zâtihi" ifadesinin ise ahvâl teorisini ifade ettiği not edilmelidir.

23 Bk. Orhan Şener Koloğlu, *a.g.e.*, 240-249. Teori hakkında ayrıca buradaki referanslara da bakılabilir.

24 Nitekim İbnü'l-Melâhimî'nin sonraki Mu'tezilîler'in teori hakkında olumlu yahut olumsuz görüş bildirmedikleri ifadesi buna işaret etmektedir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Kütübü'l-Fâik fi usûlî'd-dîn* (nşr. Wilferd Madelung – Martin McDermott), Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin 2007, 77: 4-5 (Bundan sonra dipnotlarda sadece *Fâik* şeklinde referans yapılacaktır).

desi olarak algıladıklarından, bütünüyle yerleşik sıfat doktrinine indirgeyerek Ebû Ali'nin çizgisini devam ettirmişlerdir.²⁵ Kezâ son Mu'tezilî ekol olan Hüseyniyye'nin de teoriyi bütünüyle Sünnî sıfat anlayışıyla özdeşleştirerek şiddetle reddetmesi²⁶ de nominalist sıfat anlayışının Mu'tezile doktrininde işgal ettiği hâkim sıfat anlayışı pozisyonunu pekiştirmiştir.

Allah'ın dışında kadîm bir varlık olamayacağı düşüncesinin ikinci ayağını ise Kur'an-ı Kerîm'in yaratılmış olduğu ilkesi oluşturmaktadır. Bu da halku'l-Kur'an meselesini gündeme getirir. Aslında halku'l-Kur'an meselesi, Kur'an-ı Kerîm Allah'ın kelâm sıfatının bir tecellisi olduğu için kelâm sıfatıyla alâkalı tartışmalardan kaynaklanan bir meseledir. Mu'tezile, Ehl-i sünnet'ten farklı olarak kelâm sıfatını fiilî ve hâdis bir sıfat kabul eder. Yani onlara göre kelâm Allah'ın bir fiilidir ve Allah'ın bütün fiilleri de standart Mu'tezilî sistematiğe göre adalet ilkesinin bir parçasıdır. Nitekim *el-Muğnî* ve *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse* gibi temel Mu'tezilî metinlerde de adalet ilkesi kapsamında incelenir. Mamafih bu konunun gündeme gelmesindeki amaç, yukarıda da belirttiğimiz üzere Allah'ın dışında başka bir kadîm varlık olamayacağını teyit etmek, kısaca tevhidi gerçekleştirmek olduğu için tevhid başlığında incelenmesinde sakınca yoktur.²⁷

Halku'l-Kur'an meselesinin aslında, tıpkı zat-sıfat ilişkisine dair tartışmalar gibi, Hıristiyanlar'la etkileşimin sonucunda ortaya çıktığını söylemekte bir beis yoktur. Burada endişe yine aynıdır: Allah'ın dışında kadîm bir varlık olamaz. Onlar Kur'an'ın ezeli kabul edilmesinin Hıristiyanlar'ın teslimine meşruiyet sağlayacağına kail olduklarından Kur'an'ın yaratılmışlığına şiddetle vurgu yapmışlardır.²⁸ Hatta Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ın ezeli olduğunun kabulünün, yine Kur'an'ın Allah'ın kelimesi olarak nitelendirdiği bir başka kelimenin, yani Hz. İsa'nın²⁹ ezeliğini, dolayısıyla da teslisi kabule mecbur bırakabileceği öngörüsü³⁰ onları Kur'an'ın yaratılmışlığını vurgulamada daha da istekli hale getirmiştir. Kur'an Allah'ın kelâm sıfatının bir tezâhürü oldu-

25 Bir örnek olarak Şerif el-Murtazâ'ya bakılabilir. O, ahvâl kavramını kullanmasına karşın bütünüyle yerleşik sıfat doktriniyi takip etmiştir. Bk. Şerif el-Murtazâ, *el-Mûlahhas fi usûli'd-dîn* (nşr. M. Rızâ Ensârî Kummî), Tahran: Merkez-i Dânişgâh-i ve Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî 1381, 158: 17-166: 3.

26 Bk. *Fâik*, 68: 10-76: 15.

27 Nitekim Kâdi Abdülcebbar, akâit tarzı eseri *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn*'de konuyu tevhid ilkesi kapsamında ele alır.

28 Bu şiddet sadece mecâzî değil, aynı zamanda Mihne'de olduğu gibi hakikî anlamda bir şiddettir.

29 Bk. en-Nisâ 4/171: "Ey ehl-i kitap! Dininizde aşırı gitmeyin ve Allah hakkında, hakikatten başkasını söylemeyin. Meryem oğlu İsa Mesîh, ancak Allah'ın resulüdür, (o) Allah'ın Meryem'e ulaştırdığı 'Ol (*Kûn*)' kelimesi(nin eseri)dir...".

30 Nitekim Kur'an'ın Hz. İsa'yı Allah'ın kelimesi olarak nitelemesinin Kur'an'ın ezeliği düşüncesiyle birleştirilerek teslisin meşruiyetini sağlama yolunda kullanılabileceğini erken dönem Hıristiyan teologlarından Yuhanna ed-Dımaşkî göstermiştir. Bk. Harry A. Wolfson, *a.g.e.*, 311.

ğu için doğal olarak Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığı tartışmaları Allah'ın kelâm sıfatının mahiyetiyle alâkalıdır. Bu sebeple Mu'tezililer öncelikle kelâmın mahiyetini tartışmışlardır.

Mu'tezile'ye göre Allah'ın kelâmı şahid âlemde bilinen kelâm ile aynı cinstir. Belirli bir düzen içerisindeki harflerden ve parça parça seslerden oluşmaktadır. Bu kelâm Allah'ın cisimlerde, işitilecek ve manası anlaşılacak bir şekilde yarattığı arazdır.³¹ Bu yönüyle Mu'tezile kelâmın "söz" olduğunu kabul etmiştir. Mu'tezile'nin kelâmı söz olarak kabul etmesi, kelâmın temel mahiyetinin kalpteki mana olduğunu söyleyen ve bu yönüyle de kelâmın ezeliğine kapı aralayan Ehl-i sünnet'le arasındaki en temel farktır. Kelâmın sözle eşitlenmesi bu kapıyı kesin olarak kapatacaktır, çünkü yokluktan varlığa geldiği bilinen sözün ezeli olması imkânsızdır. Dolayısıyla bu tür bir kelâmın tezâhürü olan Kur'ân da sonradan ortaya çıkmıştır. O yüzden bütün Mu'tezililer Kur'ân'ın *mahlûk*, *muhdes* ve *mef'ûl* olduğunu, yok iken sonradan var olduğunu (*lem yekûn sümme kâne*) kabul etmişlerdir.³² Diğer bir deyişle Kur'ân Allah'ın diğer fiilleri gibi bir fiildir.³³ Pek tabii bütün diğer fiiller gibi Kur'ân da yaratılmıştır.

Allah'ın ulûhiyyetinin en belirgin tezâhürü olan kıdemde kendisi dışında herhangi bir kadim varlık olamayacağı ifade edildikten sonra Allah ile yaratılmış varlıklar arasında mutlak ayrımı teyit eden tevhid ilkesinin ikinci önermesi gündeme gelir: Allah cisim olamaz. Nitekim yaratılmış varlıklar en temelde cisim olduğundan Allah'ın, cisim olmasını gerektiren her türlü vasıftan tenzih edilmesi gerekir. Zira cisim olan şey ancak boşlukta bir yönde (*cihet*) bulunarak (*tahayyüz*) var olabilir. Bir yönde bulunan bir şey ise yaratılmıştır.³⁴ Yaratılmış şey ise ilah olamaz.

Aslında Allah'ın cisim olmadığı ilkesi, ekstrem gruplar hariç, temel kelâm ekollerinin ortak olduğu bir ilkedir. Fakat Mu'tezililer bütün tevhid bahislerinde olduğu gibi bunu da kendilerine özgü bir yoruma tâbi tutarlar ve Allah'ın cisim olmamasının O'nun görülemeyeceği anlamına geldiğini belirtirler.³⁵ Böylelikle rüyetullah reddedilir. Zira Allah'ın görülebilmesi demek O'nun bir mahalde bulunmasını gerektirir. Allah'ın cisimler gibi bir yönde (*cihet*) bulunması mümkün olmadığı için de O'nun görülmesi asla mümkün

31 Bk. *Muğnî*, VII, 3: 4-6. Ayrıca bk. *Ta'lik*, 528: 16.

32 Bk. *Muğnî*, VII, 3: 15-18.

33 Bk. *Fâik*, 179: 6.

34 Bk. İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhit bi't-teklîf* (nşr. J.J. Houben), Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtülikîyye 1965, I, 197: 20-23 (Bundan sonra dipnotlarda sadece *Mecmû'* şeklinde referans yapılacaktır).

35 Bk. *Ta'lik*, 233: 1-2. Hatta İbnü'l-Melâhimi daha genel bir ifadeyle Allah'ın duyularla idrakinin mümkün olmadığını belirtir. Bk. *Fâik*, 54: 8-9.

değildir.³⁶ Bu bağlamda Mu'tezililer bir şeyin sırf var olduğu için görülebileceğini de reddederler. Var olan bir şeyin görülebilmesi ancak onun tahayyü-züyle mümkün olur.³⁷ Diğer bir deyişle bir mekânda bulunmayan şey sırf var olduğu için görülmez.

Allah'ın cisim olamayacağı ilkesinin doktrindeki bir diğer yansıması (ikinci ayağı) ise naslarda Allah hakkında geçen ve zâhirleri itibariyle Allah ile yaratılmış varlıklar arasında benzerliği ima ettiren teşbîhi ifadelerin (doktrinde meşhur olmuş şekliyle; "haberi sıfatlar"ın) nasıl anlaşılacağı hususundadır. Mu'tezililer bu ifadelerin zâhirleri itibariyle Allah'ın cisim olmasını gerektireceğini söyleyerek bunları aklın ve dilin imkânları çerçevesince tevil ederler.³⁸ Zaten Mu'tezile'ye göre bu nasların zâhir üzere bırakılması bu nasların delil olmamasını gerektirir. Zira bu naslar zâhir üzere bırakıldığında Allah'ın cisim olması gerekecektir. İmdi, Allah şayet cisim olsaydı o zaman O'nun hakkında ihtiyaç da câiz olurdu. Muhtaç olan bir varlık ise yalan söyleyebilir. Yalan söyleyebilecek bir varlığın sözünü de delil almak mümkün değildir.³⁹

Aslında Mu'tezililer'in bu tavrı daha sonraları Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından da kabul edilmiştir. Dolayısıyla teşbîhi ifadelerin tevili sadece onlara has bir olgu değildir. Ancak Mu'tezile'yi bu bağlamda onlardan ayıran husus, Ehl-i sünnet kelâmcılarının, Ehl-i hadis'in tek seçenek olarak kabul ettiği bu tür ifadelerin tevil edilmeksizin fakat keyfiyet de atfedilmeksizin olduğu şekliyle kabul edilmesi gerektiği düşüncesini, mümkün bir seçenek olarak gündemde tutmasını reddetmesidir. Diğer bir deyişle bu ifadelerin mutlaka tevil edilmesi gerektiğini söylemesidir.⁴⁰ Yani ehl-i hadisle özdeşleşen ve Sünnî kelâmcılar tarafından da meşru bir seçenek kabul edilen bi-lâ keyf anlayışının Mu'tezile'de bir yeri yoktur.

II. Adl

Mu'tezile'nin ikinci ilkesi, her ne kadar sistemde ikinci sırada olsa da gösterilen ihtimamın birincisinden daha az olmadığı adl ilkesidir. Adl ilkesinin temel önermesi şudur: Allah'ın bütün fiilleri hasen olup, Allah kabih olanı asla yapmaz ve kendisine vacip olanı asla ihlal etmez.⁴¹ Pek tabii bu ilke, temel önermeden de anlaşılacağı üzere, Allah'ın fiillerinin incelendiği bir ilke olmaktadır. Allah da fiillerini yaratılmış varlıklara ve bunlar içerisinde en

36 Bk. Kâdi Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn (Resâilü'l-adl ve't-tevhîd* cilt: I içinde nşr. Muhammed İmâre), Kahire: Dârü'l-hilâl 1971, 192: 1-2 (Bundan sonra dipnotlarda sadece *Muhtasar* şeklinde referans yapılacaktır).

37 Bk. Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, IV: *Rü'yetü'l-Bârî* (nşr. Mustafa Hilmi – Ebü'l-Vefâ el-Ganîmi), Kahire: ed-Dârü'l-Misriyye li'telif ve't-terceme ts., 84: 2-4.

38 Mesela bk. *Muhtasar*, 186: 9-189: 2; *Ta'lik*, 226: 5-230: 2.

39 Bk. *Muhtasar*, 186: 5-6.

40 Bk. *Muhtasar*, 186: 7; *Mecmû'*, I, 199: 16-17. Benzer bir ifade için bk. *Fâik*, 53: 16-17.

41 Bk. *Ta'lik*, 132:8-9; *Fâik*, 119: 3-4.

önemli unsur olan insana yönelik işlediğine göre adl, Allah-âlem, âlemin de en önemli parçası insan olduğuna göre, Allah-insan ilişkilerini düzenleyen bir ilke olmaktadır. Böylelikle Allah-insan ilişkilerine, yani ta'dil-tecvir konusuna girilmiş olmaktadır ve belirtmek gerekir ki Mu'tezile'nin kendisine özgü düşüncelerinin en fazla yoğunlaştığı, akli en fazla kullandıkları alan da ta'dil-tecvir konularıdır. Mu'tezile adl ilkesi kapsamındaki görüşleriyle öncelikle Allah-insan ilişkilerini ve bu ilişkiyi ifade eden temel kavram olan teklifi sağlam temellere oturtmayı hedeflemiştir. Burada amaç bu ilişkinin bir ucunda yer alan insanın haklarını âdeta teminat altına almaktır. Zira insanın ancak sağlam, değişmeyen, bir anlamda yarınını garanti altına alan şartlar altında bu ilişkiye girmesi, ancak bu şartlar altındaki bir ilişkinin sonuçlarına katlanması makuldür. Bu makul temeli sağlamak için de onlar Allah'ın adaletinin insanın aklıyla anlayabileceği bir olgu olduğunu, zira Allah'ın fiilleriyle insanın fiillerinin aynı ahlâkî değerlerle kuşatıldığını vurgulamaya çalışmışlardır.⁴² Nitekim bu yüzdendir ki adl ilkesi "kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid" in en fazla kullanıldığı ilke olmuştur.

Adl ilkesi, temel önermesinin de gösterdiği gibi, öncelikle ahlâkî kavramların temellendirilmesi ve detaylı bir analizini gerektirir. Bu ahlâkî kavramlar, fiilleri niteleyen değerler olduğu için adl ilkesinin birincil konusu olan değerlerin kaynağı problemi, yani hüsün-kubuh meselesi gündeme gelir. Fiillerdeki iyilik (hüsün) ve kötülük (kubuh) meselesinde Mu'tezile, yukarıda da belirtildiği üzere teklifin iki ucunu oluşturan Allah ile insan arasındaki ilişkiyi değişmeyen, genel geçer kurallara bağlamak istediğinden katı bir objektivizmi kabul etmiştir. Değişmeyen, genel geçer kurallar ise değerlerin faillerden bağımsız varlığını gerektirir. Bu sebeple Mu'tezile hüsün ve kubuh gibi ahlâkî değerlerin dışarıdan her hangi bir belirleyicinin dahil (irade beyanı) olmaksızın fiillerin/eshyanın özünde olduğunu kabul etmiştir. Fiiller özünde iyi (hasen) veya kötü (kabihi) olduğuna göre söz konusu değerler bu fiilleri işleyen bütün failer için geçerli olacaktır. Böylelikle Mu'tezile fiillerin ahlâkî değerlerinin sadece insanı değil, aynı zamanda Allah'ı bağladığını kabul etmiştir.⁴³ Buna göre; hangi fail, ister insan olsun isterse Allah, iyi olanı yaptığında iyiyi yapmış olan; kötüyü yaptığında da kötüyü yapmış olan olacaktır.⁴⁴

Mu'tezile'nin hüsün-kubuh konusunda değerlerin evrenselliğini (bütün ahlâkî faileri kuşattığını) kabul etmesi, bu değerlerin bir belirleyicinin belirleme-

42 Bk. George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*, Oxford: Clarendon Press 1971, 10.

43 Bk. Richard M. Frank, "Moral Obligation in Classical Muslim Theology", *The Journal of Religious Ethics*, 11/2 (1983), 207.

44 Bk. Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, VI/1: *et-Ta'dil ve't-tecvir* (nşr. A. Fuâd el-Ehvâni), Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-âmme li'telif ve't-terceme ve't-tübâa ve'n-neşr 1962, 122: 1-11.

siyle sabit olmasını dışladığından, doğal olarak bu değerlerin akıl tarafından bilinebilirliğini de beraberinde getirmiştir. Özellikle “aklı” olarak nitelendirilen hasen ve kabihlerin⁴⁵ akıl tarafından bilinebileceğini kabul eden Mu‘tezile burada kalmamış, teklifi temellendirebilmek için bir adım daha ileri giderek aklın bu bildiği değerlerden sorumlu olduğunu bildiğini de kabul etmiştir. Bu yönüyle Mu‘tezile akla vücûbiyet kaynağı işlevi de yükleyerek teklifi akli temellere dayandırmıştır. Bunu yaparak aynı zamanda şer‘î hükümlerin geçerliliğinin yine şer‘î verilere bağlı olması gibi bir çıkmazdan kurtulmuştur. Zira yükümlülüğün kaynağı şer‘e dayandırıldığında, şer‘î emirleri insana yükleyen şer‘î emrin de geçerli olması için başka bir şer‘î emre ihtiyaç duyulacaktır.⁴⁶ İşte bu çıkmazdan kurtulmak için Mu‘tezile akla vücûbiyet işlevi yükleyerek teklifi aklen başlatmıştır.⁴⁷ Aklın ontolojik değerini bildikleri unsurlar kişi üzerine terettüp ettikten sonra vahiy devreye girmekte, “şer‘î” olarak nitelendirilen hasen ve kabihler yükümlülüğün konusu olabilmektedir.⁴⁸

Diğer taraftan Mu‘tezile’nin teklifin başlangıcında akli temel alması sadece yukarıda zikredilen çıkmazdan kurtulmaya yönelik bir çaba değil, aynı zamanda teklifin bir ucunda yer alan insana girdiği bu ilişkide güven vermeye matuf bir adımdır. Zira insan, her şeyden önce, neyin iyi neyin kötü olduğunu bilmeyip bu konuda tamamen şer‘e bağlı kalsa, kendisine gelen sem‘î verilerin doğruluğunu bilemeyecektir. Bu sebeple insan her şeyden önce Allah’ın hakîm olduğunu, kabih yapmayacağını, ancak hasen olanı yapacağını (ve doğal olarak kabih ile haseni) bilmelidir ki, Allah’ın kendisine yalan söylemeyeceğini, ancak iyi olanı emredip kötü olanı yasakladığını bilsin.⁴⁹ İşte bu da ancak akıl sayesinde mümkün olmaktadır.

Bütün bunlar Mu‘tezililer’in teklifi Allah ile insan arasında karşılıklı yükümlülükleri içeren, evrensel ilkelere bağlı bir müessese olarak algıladıklarını

45 Mu‘tezililer hasen ve kabih fiiller söz konusu olduğunda akli-şer‘î ayrımını yapmışlardır. Mesela bk. İbnü’l-Melâhimî, *Tuĥfetü’l-mütekellimîn fi’r-red ale’l-Felâsife* (nşr. Hasan Ensâri – Wilferd Madelung), Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin 2008, 135: 6-12. Burada dikkat edilmesi gereken husus Mu‘tezile’nin “aklı” derken değerleri zatında olan fiilleri, “şer‘î” derken de değerleri zatında olmayıp dışarıdan (nasla) yüklenen fiilleri kastetmediğidir. Bu ayrım değerlerin kaynağıyla alakalı olmayıp, değerlerin akıl tarafından bilinebilirliğiyle alakalıdır. Yani, akli olsun şer‘î olsun bütün değerler fiillerin kendi zatlarındadır. Şu kadar var ki, akli olanları akıl vahiye ihtiyacı olmaksızın bilebilirken, şer‘î olanları bilemez. Şer‘î olanların kendi zatlarındaki değerleri ancak vahiy (şer‘) açığa çıkarır ve akıl da bundan sonra bilebilir.

46 Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muġnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl*, XIV: *el-Aslah, İstihkâku’z-zem, et-Tevebe* (nşr. Mustafa es-Sekkâ), Kahire: ed-Dârü’l-Mısriyye li’t-telif ve’t-terceme 1965, 151: 11-13; İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü’l-ıyâkîn fi usûli’d-dîn* (nşr. Yakûb el-Caferî el-Merâġî), Kum: Dârü’l-üve li’t-tubâa ve’n-neşr 1415, 359: 4-9.

47 Nitekim Mu‘tezili kaynaklarda kişi üzerine vacip olan ilk şeyin Allah’ın varlığı hakkında düşünmek olduğu yönündeki ifadeleri de bu bağlamda anlamak gerekir. Bk. *Muhtasar*, 170: 12-13; *Ta’lîk*, 39: 4-5; *Fâik*, 7: 15-16.

48 Böylelikle nübüvvet de sistemde yer açılmış olmaktadır.

49 Bk. *Fâik*, 122: 17-123: 6.

göstermektedir. Hepsi de doğal olarak hüsün-kubuh anlayışına bağlı olarak gelişmiş sonuçlardır. Nitekim Mu'tezililer karşılıklı yükümlülükler içeren teklifte Allah'ın yükümlülüklerini de, hüsün-kubuh anlayışlarına bağlı olarak, ahlâkî kavramların analiziyle belirlerler. Mu'tezile'nin ahlâk anlayışına girişi de ifade eden bu kavramlar içerisinde en önemli olanlar bütün sistemin üzerine kurulduğu kabih ve vacip kavramlarıdır. Mu'tezililer en genel haliyle kabihî “yapıldığında failine zemmi hak ettiren fiil” olarak tanımlarlar.⁵⁰ Buna mukabil, hasen fiilin bir şubesi olan vacibi ise “yapıldığında medhi, yapılmadığında ise zemmi hak ettiren fiil” olarak tanımlarlar.⁵¹ İmdî, zemme mahal teşkil etmek fail için bir eksiklik ifade ettiği için Allah'ın zemmi hak etmesi asla düşünülemez. Dolayısıyla Allah'ın bütün fiilleri hasen (övgüyü hak ettiren fiiller) olup, kabihî işlemesi asla mümkün değildir. Dahası, vacip olan bir fiili de ihlal etmesi de mümkün değildir. Yani Allah vacip olan fiili mutlaka yapar. İşte Mu'tezile söz konusu olduğunda çokça polemige yol açan “vücûb 'ale'llâh” görüşünün kaynağı burasıdır. Yani ahlâkî kavramların getirdiği bir zorunluluktur, yoksa Allah karşısında ontolojik bir varlık olarak insanın ona dayattığı zorlamalar değildir. Diğer bir deyişle teklif müessesesinin dayandığı ahlâkî kavramların doğal sonuçlarıdır. Teklif müessesesinin içeriğini oluşturduğu adl ilkesinin geri kalanı da zaten bu vacip olan fiillerin sıralanmasından ibarettir.

Öte yandan belirtmek gerekir ki, Mu'tezile hüsün-kubuh anlayışını ve bu anlayışa bağlı olarak kavram analizlerini teklifin iki ucunu oluşturan varlıkların yükümlülüklerini belirlemek için, yani sırf teklif müessesesi nedeniyle geliştirmiş olsa da, bizzat teklifin kendisi Allah üzerine vacip değildir. Özellikle Basra Mu'tezilesine göre Allah'ın teklifte bulunması vacip değil tafaddüldür.⁵² Şöyle ki; bir kimseye, ulaşabileceği imkânları da vermek suretiyle, yüksek derecelere ulaşma fırsatı sunmak hasendir. Bu, kişiye bizzat menfaati ulaştırma yerine geçer, hatta en büyük nimet bile sayılabilir. Teklifin semeresi olan sevap da ta'zîm (yüceltilme) yoluyla hak edilen bir şeydir. Yani sevaba (=fayda) ulaşan kişi, kendisine sevap verilmek suretiyle faydaya ulaştırıldığı gibi aynı zamanda yüceltilmiştir. Ancak kişinin ulaştığı bir şeyin onu yüceltmesi, ancak bu şey hak edildiğinde mümkündür. İşte Allah da kişinin bu seviyeye, yani yüceltilerek faydaya ulaşmasını irade ettiğinde o kişiye buna ulaşma fırsatı vermelidir. Bu ise ancak teklifle mümkün olur.⁵³

50 Mesela bk. *Muğnî*, VI/1, 18: 2-7; *Ta'lik*, 41: 6.

51 Mesela bk. *Muğnî*, VI/1, 43: 2-4. Hatta tanım bazen daha da kısaltılarak “yapılmadığında zemmi hak ettiren fiil” şeklinde de yapılır. Mesela bk. *Ta'lik*, 39: 11.

52 Bk. *Mecmû'*, III, 176: 2. Tafaddül de, tıpkı vacip fiil gibi, hasen bir fiildir ve yine tıpkı vacip fiil gibi yapıldığında failine medhi hak ettirir. Vacipten farkı şudur: Vacip yapılmadığında faili zemmi hak ederken, tafaddül yapılmadığında faile hiçbir şey terettüp etmez. Bk. *Muğnî*, XIV, 53: 9-10.

53 Bk. Kâdi Abdülcebâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, XI: *et-Teklif* (nşr. M. Ali en-Neccâr – Abdülhalim en-Neccâr), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-telif ve't-terceme 1965, 134: 9-13.

Buna göre teklif kişinin en yüce mertebeye ulaşma fırsatıdır. Diğer bir deyişle kişiye ulaşabileceği azami faydanın sunulmasıdır. Şüphesiz Allah insanı doğrudan cennette yaratarak da ona teklifin sonucunda ulaşabileceği sevabın benzerini ulaştırabilirdi. Fakat bu, kişi bunu hak etmediği için, kişinin yüceltilmesi anlamına gelmeyeceğinden azami fayda ona sunulmamış olacaktır. Amaç azami faydayı (=en yüksek derece) sunmak olduğuna göre bu da ancak teklifle mümkün olacaktır.⁵⁴ Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus Allah'ın insana teklifte bulunma mecburiyetinde olmamasıdır. Hatta insanı yaratma mecburiyetinde de değildi.⁵⁵ Ancak tafaddülde bulunarak insanı yarattığında ve ona teklifte bulunduğunda artık paradigma yeni bir boyut almıştır: Teklifin gerektirdiği vacipler devreye girmiştir.

Teklif müessesesi temellendirilip bu müessesenin gerektirdiği ilişkilerin genel kuralları çizildikten sonra Mu'tezililer adl ilkesinin içeriğini doldurmayaya başlarlar. Burada ilk husus insan fiillerinin oluşumu ve insanın fiil hürriyetidir. Mu'tezile insanın sorumluluğunun tam olarak temellendirilebilmesinin fiillerinin bütün yönleriyle sadece kendisine bağlanmasından geçtiğini kabul ettiğinden insan fiilleri alanını sadece tek bir failin, yani insanın etkin olduğu bir alan olarak belirlemiş ve Allah'ın kudret (ve kısmen de iradesini) sınırlandırmak pahasına Allah'ı bu alandan çıkarmıştır. Onların "bir makdûr iki kâdirin kudreti altında olamaz" şeklindeki ilkeleri bu tutumun ifadesidir.⁵⁶ Belirtmek gerekir ki, insanın fiillerinde mutlak otonom olduğu fikri belki de Mu'tezile'yi Mu'tezile yapan temel fikirdir. Zira sistem içerisinde diğer meselelerde görülen tikel yalpalama ve sapmaların neredeyse görülmediği ve bütün Mu'tezililer'in yeknesak bir tutum takındıkları başat konudur.⁵⁷ Şüphesiz bunda teklifin makul bir temele oturtulmasının insanın fiillerindeki mutlak hürriyetinden geçmesinin ve teklifle alâkalı diğer meselelerin ancak mutlak hürriyetle anlam kazanmasının büyük bir önemi vardır.

Mu'tezililer insanın fiillerinde özgür ve otonom olduğunu sağlam temellere oturtmak için öncelikle Allah'ın insanın fiillerini yaratmadığını belirtirler. Pek tabii varlığa gelen bir şeyi Allah yaratmadığına göre geriye tek bir yaratıcı kalmaktadır: İnsan. Nitekim Mu'tezililer'in belli bir dönemden sonra insan için

54 Bu sebeple Mu'tezililer sevabın doğrudan verilmesinin câiz olmadığını söylerler. Mesela bk. *Ta'lik*, 510: 16-511: 5. Pek tabii bu da Allah'ın insanı niçin doğrudan cennette yaratmadığının bir açıklamasıdır.

55 Nitekim Mu'tezililer'e göre Allah'ın insanı yaratması da tafaddüldür. Bk. *Muğni*, XI, 101: 4.

56 Bk. Kâdi Abdülcebâr, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, VIII: *el-Mahlûk* (nşr. Tefvik et-Tavil – Sâid Zâid), Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-âmme li'telif ve't-terceme ve't-tibâa ve'n-neşr ts., 131: 12-161: 22. Bütün bu bölüm bir fiilin iki kâdirin kudreti kapsamında olamayacağına çeşitli açılardan kanıtlamaya yönelik kurgulanan delillere tahsis edilmiştir.

57 Belki bunun tek istisnası Ebû Ali el-Cübbâi'nin hocası olan Ebû Ya'kûb eş-Şahhâm'ın (yedinci tabaka) kesbi kabul eder bir pozisyona evrilmesidir. Bk. W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London: Luzac 1948, 83. Ancak bu düşünce kısa bir süre sonra öğrencisi tarafından şiddetle reddedilerek geleneksel Mu'tezili çizgiye çekilmiştir.

“halk (yaratma)” lafzının kullanılabilceğini kabul ettikleri de belirtilir.⁵⁸ Bu iddia terminolojik açıdan neredeyse bir devrim olsa da yine de Mu'tezililer'in insanın fiillerini meydana getirmesini ifade etmek için “halk” lafzını çok fazla kullanmadıkları not edilmelidir. Onlar bunu ifade etmek için daha ziyâde “muhtdis” lafzını kullanırlar.⁵⁹ Mu'tezile'nin insanın fiillerinin bütünüyle insan tarafından meydana getirildiğini kanıtlamak için ileri sürdükleri delillerin başında fiillerin insanın yönelmesi (*kasd*), bilgisi ve kudretine göre oluşması gelir: İnsan neye yönelirse, başka bir şey değil, o şey meydana gelmektedir; bir şeyi bilmiyorsa o şey asla meydana gelmez; gücünün yetmediği bir şeyi irade etse bile o şey ortaya çıkmaz.⁶⁰ Kezâ insanın yaptığı hasen fiiller sebebiyle övülmesi, kabih fiiller sebebiyle de zemmedilmesi fiillerin onun tarafından yapıldığını gösterir.⁶¹ İnsanın fiillerini yaparken birtakım âletlere, engellerin kaldırılmasına vs. ihtiyaç duyması da fiillerin onun tarafından yapıldığının bir diğer delilidir. Çünkü Allah fiil işlerken bunlara ihtiyaç duymaz. İnsanın fiillerini şayet Allah yapmış olsaydı, bütün fiillerin bu kabilden hususlara ihtiyaç duyulmaksızın meydana gelmesi gerekirdi.⁶² Ancak hepsinden önemlisi şudur: Şayet insanın fiillerini Allah yaratmış olsaydı emir ve nehiy, biset, hesap, tecziye vs. çökerdi. Zira fiili Allah yarattıktan sonra Allah'ın insanlara bu fiilleri emretmesi ve yasaklamasının, bunun için peygamber göndermesinin, nihayetinde de hesaba çekip mükâfatlandırmasının yahut cezalandırmasının bir anlamı kalmazdı.⁶³ Kısaca, din müessesesi çökerdi. Böylelikle Mu'tezililer kişinin bilinç halinden başlayarak, şâhid âlemdeki yerleşik inanç ve uygulamalara, din müessesesinin taşıdığı ruha varıncaya kadar pek çok ögenin aslında insanın fiillerinin bizzat kendisi tarafından yapıldığını gösterdiğini iddia etmiş olmaktadır. Bu noktadan hareketle Mu'tezililer bir fiilin iki fail tarafından meydana getirildiği düşüncesinin sembolü olan “kesb” düşüncesini şiddetle reddederler⁶⁴ ve fiilin sadece insan tarafından meydana getirildiği düşüncesini sağlamlaştıracak bütün alt yapıyı sağlamaya odaklanırlar. Bu amaçla bir fiilin varlık alanına çıkmasını sağlayan kudreti bütün yönleriyle sadece insana atfederler. Yani

58 Gerçi bu zaten insan fiillerini Allah'ın yaratmadığı iddiasının zorunlu bir sonucudur. Fakat insan için “halk” lafzının kullanılabilceği iddiasının yine de Mu'tezili kaynaklarda pek fazla dillendirilmediğini, daha ziyâde Sünnî müellifler tarafından dile getirildiği söylenmelidir. Buna göre ilk defa Ebü Ali el-Cübbâi insan için “hâlik” lafzının kullanılabilceğini belirtmiş, onunla başlayan bu eğilim Ebü Abdullah el-Basrî'de hâlik lafzının gerçek anlamda sadece insan için kullanılabilceği, Allah hakkında ise sadece mecâzi olarak kullanılabilceği noktasına varmıştır. Bk. Ebü'l-Mu'in en-Nesefî, *a.g.e.*, II, 539: 13-540: 2. Ayrıca bk. Eşarî, *a.g.e.*, I, 195: 3-9; II, 539: 4-9.

59 Mesela bk. Ta'lik, 323: 18; Muhtasar, 208: 3; Mecmû', I, 356: 13; Fâik, 131: 6-7.

60 Bk. Ta'lik, 336: 16- 19; Muhtasar, 208: 3-6; Mecmû', I, 356: 17-19; Fâik, 132: 5-7.

61 Bk. Ta'lik, 332: 10-11; Muhtasar, 208: 8-9; Fâik, 131: 6-8.

62 Bk. Muhtasar, 208: 12-16.

63 Bk. Muhtasar, 208: 22-209: 7. Benzer ifadeler için bk. Mecmû', I, 362: 22-26.

64 Bu bağlamda Mu'tezililer kesb düşüncesinin insanın sorumluluğunu kaldıran bir düşünce olmasının yanında özellikle anlaşılmaz (gayr-i ma'kul) bir düşünce olduğuna vurgu yaparlar. Bk. Ta'lik, 365: 1-2.

kudretin (=istitaat) fiilin öncesinde⁶⁵ ve zıtlara şâmil olduğunu⁶⁶ söylerler. Zaten bu iki ilke birbirinin zorunlu sonucudur. Zıtlara şâmil olan kudret zorunlu olarak fiilin öncesinde bulunur. Zira kudret fiil esnasında olursa, bu aşamada artık tek bir fiil olduğu için bu kudretin alternatifleri kuşatan bir kudret olması imkânsız olacaktır. Kudretin zıtlara şâmil (ve doğal olarak fiil öncesinde bulunmasının) olmasının nedeni tabiatıyla insanın özgürlüğünü sağlamaktır.⁶⁷ Zira, yukarıda da belirtildiği üzere, tek bir yöne yönelik kudret failin ancak tek bir fiili yapabileceği anlamına gelecektir, dolayısıyla da özgür (*muhallâ*) bir faille, engellenmiş (*memnu*) yahut zorlama altına alınmış/mecbur bırakılmış (*muztarr*) fail arasında bir fark olmayacaktır.⁶⁸

Kudretin fiil öncesine alınması aynı zamanda Mu'tezile'nin bir başka ilkesinin gereğidir: Teklif-i mâ lâ yutâk'ın imkânsızlığı. Yani, Allah'ın güç insanı asla güç yetiremeyeceği şeyle yükümlü tutması. Nitekim kudretin fiil esnasında olması, artık failin tek bir fiil işleyebileceği anlamına geldiği için ondan başka bir şey yapması beklenemez, zira buna yönelik kudreti olmadığı için zaten yapması imkânsızdır. Dolayısıyla söz gelimi kâfirin imanla yükümlü tutulması, kendisinde iman etmeye yönelik bir kudret olmadığı için teklif-i mâ lâ yutâk olmaktadır.⁶⁹ Oysa teklif-i mâ lâ yutâk kabihtir ve Allah'ın kabihini işlemesi asla düşünülemez.⁷⁰

İnsan fiillerinin oluşumuyla alâkalı bir diğer husus ise fiillerin iradesidir. İnsanın fiillerini kimin irade ettiği, Allah'ın iradesinin insan fiillerinin oluşumundaki yeri gibi hususları gündeme getiren bu konu aynı zamanda Allah'ın irade sıfatının mahiyetiyle alâkalıdır. İnsan fiillerinin iradesi hususunda açık olan; Mu'tezile'nin bu konuyla kudret meselesi kadar ilgilenmediği ve Allah'ın iradesini tıpkı kudrette olduğu gibi mutlak biçimde bu alandan çıkarmadığıdır. Diğer bir deyişle Mu'tezililer fiilin oluşumunun önceki aşamalarından biri olan irade aşamasını, kudrette yaptıkları gibi, fiilin öncesine alıp zıt yönler şâmil olduğunu açık bir biçimde söylememişlerdir. Hatta onlar açıkça –genel bir ilke olarak (yani ister insana ister Allah'a ait olsun)– iradenin fiilden önce olabileceği gibi fiille birlikte olabileceğini söylemişlerdir.⁷¹ Bu yönüyle bir ilke olarak iradenin fiilden önce olması şart değildir. Mamafih bu durum onların insanın fiile yönelik iradesinin fiilden önce olmayabileceğini, diğer bir deyişle fiil esnasında olduğunu kabul ettikleri anlamına gelmez. Nitekim böyle bir şey mantiken imkânsızdır. Zira fiilin oluşum aşamalarında önce irade, sonra

65 Bk. Ta'lik, 390: 10; 396: 1; Mecmû', II, 105: 2.

66 Bk. Mecmû', II, 48: 1-3.

67 Bk. Muhtasar, 217: 14-17.

68 Bk. Mecmû', II, 49: 5-7.

69 Bk. Ta'lik, 390: 11-12; 396: 14-16.

70 Bk. Ta'lik, 390: 12; 396: 16.

71 Bk. Mecmû', I, 307: 2-3.

kudret gelmektedir. Mu'tezililer sonraki aşamayı fiilin öncesine aldıkları için önceki aşamada otomatik olarak fiilin öncesine kaymaktadır. Zaten insanın fiillerinin onun yönelmesine bağlı olarak gerçekleştiği iddiası da buna işaret etmektedir. Bu yönüyle onlar fiilin oluşumundaki son aşama, hatta fiili varlığa getiren aşama olan kudret aşamasında gerekli tüm altyapıyı sağladıkları için ayrıca iradeye vurgu yapma ihtiyacı hissetmemişlerdir. Zaten bir araz olan kudretin bâki olduğunu kabul etmeleri⁷² de onların işini kolaylaştırmıştır. Nitekim Ehl-i sünnet ilke olarak arazların bekâsını kabul etmediği için kudreti fiil esnasına almış, Mâtürîdiler kudretten önceki aşama olan irade aşamasında "külli-cüz'î irade ayırımıyla" insana özgürlük vermeye çabalamıştır.

İnsanın fiillerinin iradesiyle alâkalı bir diğer husus ise Mu'tezile'nin Allah'ın iradesini mutlak anlamda insan fiilleri alanından çıkarmadığıdır. Nitekim onlar Allah'ın, insana yapmasını emrettiği yahut yapmaya teşvik ettiği fiillerini irade ettiğini açıkça söylerler.⁷³ Ancak bunun insanın fiillerinin oluşumuna bir etkisi yoktur, çünkü iradeyle birlikte fiil meydana gelmez.⁷⁴ Yani, bir fiilin irade edilmesi o fiilin meydana geleceği anlamına gelmez. Kezâ irade fiili zorunlu kılmaz. Dolayısıyla Allah'ın kulun fiilini irade etmesi mutlaka o fiilin varlığa gelmesi sonucunu doğurmaz.⁷⁵ Mu'tezililer Allah'ın iradesinin kabih olan fiillere taaaluk etmediğini düşünürler. Çünkü Allah'ın bir şeyi irade etmesi ondan razı olduğu anlamına gelir.⁷⁶ Allah'ın kabihlerden razı olması düşünülemezine göre Allah kulların kabih fiillerini irade etmektedir. Böylelikle Mu'tezililer Allah'ın iradesini kısmî olarak insan fiilleri alanından çıkarmışlardır.⁷⁷

Allah'ın iradesinin insan fiilleri alanından kısmî olsa da çıkarılması doğal olarak kâinattaki bazı şeylere Allah'ın iradesinin taalluk etmediği anlamına gelmektedir. Bu aşamada konu Allah'ın iradesinin mahiyetine gelmektedir. İrade konusu, bir sıfat olması hasebiyle normalde tevhid ilkesinin bir konusu olsa da, Mu'tezililer temelde iradenin Allah'ın bir fiili olmasından hareketle irade konusunu adl ilkesi kapsamına taşımışlardır. Zaten iradenin sınırlandırılmasına yol açan etkenin de en temelde Allah'ın kabihle olan bağlantısını kesmek, diğer bir deyişle insan fiilleri meselesi olması da bu tutumu desteklemektedir.⁷⁸

72 Bk. Ebü Reşid en-Nisâbüri, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* (nşr. Ma'n Ziyâde – Rıdvan es-Seyyid), Bayrut: Ma'hedü'l-inmâi'l-Arabî 1979, 257: 7.

73 Bk. Muhtasar, 197: 10-11; 225: 3-4.

74 Bk. Muhtasar, 198: 3.

75 Bk. Muhtasar, 198: 4-5.

76 Bk. Muhtasar, 225: 13.

77 Belirtmek gerekir ki insana ait mübah fiiller, yani etik açıdan herhangi bir değer taşımayan nötr (ne hasen ne de kabih olan) fiiller de bu kapsamdadır. Allah bunları da irade etmez. Bk. Muhtasar, 225: 5-6; Ta'lik, 457: 8-9.

78 Bk. Ta'lik, 431: 7-9.

İmdi, Mu'tezililer'e göre iradenin ezeli olması, yani Allah'ın zatiyla mürid olması en başta Allah'ın kâinatta irade edilen her şeyi irade etmiş olmasını gerektirir. Nitekim bu, Allah'ın zatiyla âlim olmasına benzer. Nasıl ki zatiyla âlim olan malûm kabilinden her şeyi bilmektedir, zatiyla mürid olanın da her irade edileni irade etmesi gerekirdi.⁷⁹ Pek tabii bu, yukarıda da belirtildiği üzere Allah'ın kulların kabih fiillerini de irade etmesi anlamına gelecektir. Kabih irade etmek de kabihdir.⁸⁰ Allah kabih bir şey yapmayacağına göre onun iradesi bu alanda cereyan etmeyecektir. Diğer taraftan Allah'ın iradesinin her şeyi kuşattığını söylemek irade edilen şeylerin sonunun olmaması,⁸¹ aynı anda zıt şeylerin irade edilmesi⁸² gibi birtakım imkânsız sonuçlara da yol açacaktır. Allah'ın iradesi ezeli olmadığına göre geriye tek bir seçenek kalmaktadır: İradenin hâdis olması.⁸³ İradenin hâdis olması basitçe Allah'ın bazı şeyleri irade ederken bazılarını irade etmemesi demektir.⁸⁴ Böylelikle Mu'tezililer Allah'ın insanın kabih fiillerini irade etmemiş olduğu ilkesinin bütün altyapısını hazırlamış olmaktadırlar.

Teklifin öznesi olan insanın teklife makul ve âdil bir şekilde muhatap olabilmesi için taşınması gereken temel hususiyetler temin edildikten sonra Mu'tezililer teklifin amacının gerçekleşebilmesi için gerekli altyapıyı oluşturmaya başlarlar. Burada hedef teklifin sahibi olan Allah'ın mükellefin teklifin temel gereğini (=iman) yerine getirebilmesi için yapması gerekenleri belirlemektir. Bütün bunlar ise "lütuf" kavramı altında toplanır. Böylelikle Mu'tezile kendi düşünce sistemine uygun bir lütuf doktrini geliştirmiştir. Mu'te-

79 Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, VI/2: el-İrâde (nşr. George C. Anawati), Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âimme li'telif ve't-terceme ve't-tubâa ve'n-neşr 1962, 111: 4-11. Ayrıca bk. Ta'lik, 440: 11-16. Bu, İbn Metteveyh'in dediği gibi bu konudaki temel delildir. Zira bu bağlamda dile getirilen diğer deliller şu veya bu şekilde bu delile dayanmaktadır. Bk. Mecmû', I, 275: 2-4.

80 Bk. *Muğnî*, VI/1, 61: 8.

81 Bk. *Muğnî*, VI/2, 111: 12-14; Mecmû', I, 276: 3-8.

82 Bk. *Muğnî*, VI/2, 112: 9-12; Mecmû', I, 277: 1-2.

83 İradenin hâdis olması doğal olarak onun Allah'ın bir fiili olduğu anlamına gelir ve bütün Mu'tezile iradenin bu mahiyeti üzerinde müttefiktir. Bk. *Muğnî*, VI/2, 3: 8.

84 Ancak iradenin hâdis kabul edilmesi başka bir problemi gündeme getirmiştir ki, bu probleme verilen cevap Mu'tezile'nin hayli özgün çözümlerinden biridir. Problem bu hadis iradenin mahallidir. Yani Allah'ın hâdis iradesi nerede bulunmaktadır? İmdi, Allah'ın iradesi hâdis olduğu için Allah'ın zatında bulunduğu söylenemez. Kezâ iradenin irade edilende olduğu da söylenemez. Zira bu mahal canlı ise o zaman irade ona ait olacaktır. Bu mahallin cansız olduğu söylenemez zira irade canlılığı gerektiren bir sıfattır. O halde geriye tek seçenek kalmaktadır: İrade bir mahalde bulunmaksızın vardır. Bk. Ta'lik, 449: 6-17. Böylelikle Mu'tezile mahalsiz bir sıfat (daha genel bir ifadeyle; mahalsiz/cevhersiz bir araz) gibi garip, fakat başkaca da alternatif olmayan bir çözüm benimsemiştir. Ancak öyle görünüyor ki bu sonuca götüren yolun taşları çok önceden döşenmişti. Nitekim Kâdî Abdülcebbar bu cevabı Ebû'l-Hüzeyl el-Allâfa atfetmektedir. Bk. *Muğnî*, VI/2, 4: 9-13. Ebû'l-Hüzeyl'in ise arazların bir cevherde bulunmaksızın var olabileceğini söylediği bilinmektedir. Bk. Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, Leiden – New York – Köln: E. J. Brill 1994, 41, dn. 75. Dolayısıyla Mu'tezililer nezdinde bu cevap teorik olarak mümkün olmaktadır.

zile'ye göre lütuf en genel anlamıyla "Mükellefin sayesinde vacibi seçtiği ve kabihden sakındığı ya da sayesinde vacibi seçmeye yahut kabihî terk etmeye daha yakın olduğu şeydir".⁸⁵ İşte teklifin gerektirdiği vaciplerin başında gelen ve mükellefin teklifiyle alâkalı olabileceği için pek çok şeyi içine alabilecek olan lütfu yapmak Mu'tezile'ye göre Allah'a vaciptir. Mu'tezilî düşüncede lütfun detaylarında pek çok ihtilaf olmakla birlikte bu temel ilkeye sadece erken dönemde Bîşr b. el-Mu'temir ve ona bağlı Bağdat ekolü mensupları karşı çıkmıştır. Bîşr ve ona tâbi olanlar lütfun Allah'a vacip olmadığını söylemişlerdir. Zira onlara göre şayet lütuf gerçekleşmiş olsaydı hiçbir kâfir kalmazdı. Kâfirler var olduğuna göre bu da lütfun gerçekleşmediğini, dolayısıyla da Allah'a vacip olmadığını göstermektedir.⁸⁶ Buradan Bîşr b. el-Mu'temir'in lütfu, tıpkı sonradan gelişen Ehl-i sünnet kelâmcıları gibi amacını mutlak gerçekleştiren bir olgu olarak algıladığı anlaşılmaktadır. Oysa Mu'tezilîler lütfun kişiye mutlaka taati seçtiren bir seviyede olmasının, kişinin irade hürriyetini ortadan kaldıran bir unsur haline getireceğini fark ettikleri için lütfu böyle bir fonksiyon atfetmemişlerdir. Diğer taraftan mezhep içerisinde belirgin bir sünneleşme temayülünün görüldüğü Ebû Hâşim el-Cübbâi sonrası dönemde, bu temel ilke (=lütuf vaciptir) korunmakla birlikte, fiiliyatta bu ilkeyi göz ardı eden görüşler de dile getirilmiştir.⁸⁷ Öte yandan lütfun vacip kabul edilmesi, mefsedet'in de Allah tarafından yapılmayacağı anlamına gelir. Zira "mükellefin kabihî seçmesine yahut vacipten kaçınmasına sebep olan yahut bu durumlara yakın olmasına yol açan şey" anlamına gelen⁸⁸ ve bu yönüyle de lütfun tam zıddı olan mefsedet mükellefin dinî konularda zararına olduğu için kabihîdir. Allah da kabihî yapmayacağı için mefsedet'i yapması câiz değildir.⁸⁹ Hatta kimi Mu'tezilîler bu noktaya o denli vurgu yaparlar ki, Allah'ın bizzat kendisinin mükellef için mefsedet olanı yapmayacağı gibi, bir başkasının dahi mükellef için mefsedet olan bir şeyi yapmasına izin vermemesi

85 Bk. Ta'lik, 519: 1-2. Kezâ daha kısa bir tanım için bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, XIII: el-Lutf (nşr. Ebû'l-Alâ Afifi), Kahire: Matbaatü Dâri'l-kütübî'l-Mısriyye 1962, 9: 3-4: "Mükellefin sayesinde taati seçtiği ya da taati seçmeye daha yakın olduğu fiil" şeklinde.

86 Bk. Ta'lik, 520: 5-11.

87 Burada mükellefin lütfunun Allah'ın yapmasının caiz olmadığı kurgusal durumlar söz konusudur. Sözgelimi bir kimsenin lütfu Allah'ın yalan söylemesi olduğunda bu kişinin teklifi ne olacaktır. Ebû Hâşim'e göre Allah, kabihî asla yapmayacağı için, bu lütfu yapmaz fakat mükellefi yine de yükümlü tutar ve bu mükellef "lütfu olmayan kimse mesabesinde" olur. Mamafih böyle bir durumda mükellefin ulaşabileceği sevap miktarı artırılır. Bk. *Muğni*, XIII, 67: 4-9. Burada anahtar nokta kişinin ulaşabileceği sevap miktarının artmasıdır. Nitekim Ebû Hâşim daha da ileri giderek, lütfun Allah'ın yapmasının câiz olmadığı bir olgu olmaması halinde bile, mükellefin daha fazla sevap alabilme imkânı olduğu için Allah'ın bir fiili mükellefe lütufsuz yükleyebileceğini söyler. Bk. *Muğni*, XI, 229: 9-11. Ayrıca bk. Orhan Şener Koloğlu, *a.g.e.*, 357-358, 390-391.

88 Bk. *Muğni*, XIII, 23: 4-6. Bu sebeple mefsedet mecâzî olarak "kabihî yönelik lütuf (lutf fi'l-kabihî)" olarak adlandırılır.

89 Bk. *Muğni*, XIII, 23: 6-7.

gerektiğini, üçüncü bir şahsın mükellef için mefsetet olan bir şeyi yapmasını engellemesi gerektiğini söylemişlerdir.⁹⁰

Gündelik hayatta en alâkasız görülen olgular bile kişinin iman etmesinde etkili olabilme ihtimali taşıdığı için, tanımı itibariyle lütfun kapsamına çok şey girebilir. Nitekim *Muğnî*'de pek çok olgunun lütuf olup olmadığı, lütuf iseler hangi yönleriyle lütuf olup olmadıkları tartışılır. Sözgelimi hastalıklar, va'idler, had cezalarının uygulanması, kalbin mühürlenmesi (tab'), âhîret ahvâli (amel defterlerinin dağıtılması, mîzan, uzuvların şâhitlik etmesi, sırat vs.) gibi hususların lütuf oldukları belirtilir.⁹¹ Ancak bir tane olgu vardır ki, onun lütuf olduğunda asla tartışma yoktur. O da, nübüvvettir. Böylelikle nübüvvete geçiş yapılır.

Nübüvvet müessesesi aslında Mu'tezile'nin Ehl-i sünnet'le en fazla yakın olduğu konulardan biridir. Özellikle nübüvvete duyulan ihtiyaç konusunda iki ekolün yaklaşımları temel itibariyle örtüşmektedir. Bununla birlikte Mu'tezilî düşüncede teklifin kişi üzerine terettüp etmesi için nübüvvete ihtiyaç duyulmadığı da ortadadır. Zira başta marifetullah olmak üzere akli hasen ve kabihlerin kişi üzerine herhangi bir ilâhî bildirim olmadan terettüp ettiği açıktır. Ancak akli hasen ve kabihler insanın maslahatına (salah) yönelik hükümler olmakla birlikte, aklın bilmeyeceği şer'î hasen ve kabihler de insanın maslahatına yöneliktir. İşte Allah'ın insanın aklıyla bilemeyeceği bu maslahatları insanlara bildirmesinin yolu peygamber göndermektir. Zira peygamber göndermediğinde insan bu maslahata ulaşamayacaktır. Allah'ın insanlara maslahatlarına olan şeyleri bildirmesi vacip olduğundan peygamber göndermemesi doğal olarak vacibi ihlal etmesi anlamına gelecektir.⁹² Pek tabii buradaki maslahat kavramı lütuf kavramıyla eş anlamlı olduğundan,⁹³ aslında peygamber göndermek insan için lütuf olması hasebiyle vacip olmaktadır. Hatta nübüvvet o denli bir lütuftur ki, Ebû Ali el-Cübbâi'nin nübüvveti, başka hiçbir lütfun yerini tutamayacağı bir lütuf olarak vasıflandırdığı da kaydedilir.⁹⁴ Böylelikle Mu'tezilîler nübüvveti, insanın yükümlü olduğu hususları yerine getirmesini kolaylaştıran bilgileri getirmesi⁹⁵ ve bu yönüyle de lütuf olması hasebiyle vacip bir fiil kapsamına almışlardır.⁹⁶ Bu yönüyle

90 Söz gelimi Ebû Ali el-Cübbâi bunlardan biridir. Bk. *Muğnî*, XIII, 50: 1-2; Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîre fi ilmi'l-keîlâm* (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1411, 189: 3-5.

91 Bk. Orhan Şener Koloğlu, *a.g.e.*, 402-411.

92 Bk. Ta'lik, 563: 5-7.

93 Bk. *Muğnî*, XIII, 21: 4-8.

94 Bk. İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Kalâ'id fi tashîhi'l-akâid* (nşr. A. Nasrî Nâdir), Beyrut: Dârü'l-meşrik 1985, 118: 3.

95 Zira şer'î hasen ve kabihler mükellefi, nübüvvetten önce yükümlü olduğu akli hasen ve kabihleri yerine getirmeye yaklaştıran, bunları yerine getirmesini kolaylaştıran hükümlerdir. Bk. Muhtasar, 235: 10-236: 2.

96 Belirtmek gerekir ki Mu'tezilîler nübüvvetin gerekliliğini sadece şer'î hasen ve kabihler üzerinden temellendirmekle yetinmezler. Onlar aynı zamanda akli hükümler açısından da

onlar, aslında teklifin başlaması için bütünüyle nübüvvete gereksinim duymakla birlikte⁹⁷ nübüvveti câiz fiil kapsamında düşünen Ehl-i sünnet'ten ayrılmış olmaktadır.⁹⁸

Vücüb ale'llah kavramının gündeme getirdiği en temel ve hatta vücüb ale'llah denilince belki de akla ilk gelen ilk fikir ise, yine lütuf kavramıyla yakın ilişkisi bulunan aslah fikridir. En genel anlamıyla insanlar için en faydalı, en uygun olan şeyleri ifade eden aslah düşüncesine göre Allah insanlar için daima en faydalı olan şeyi yapmak zorundadır. Mamafih Allah üzerine vacip olan bu aslahın kapsamı Mu'tezilî düşüncede hayli tartışmalıdır. Tartışma aslahın sadece dinî konularda mı yoksa dinî konuların yanında dünyevî konularda da mı geçerli olduğu üzerindedir ve bu mesele erken dönemlerden itibaren Mu'tezile içerisinde ortaya çıkan Basra-Bağdat ayrışmasında iki ekol arasındaki en temel farklardan birini oluşturmuştur. Mu'tezile'nin ana damarını oluşturan Basra ekolüne göre aslah sadece dinî konularda geçerliyken, Bağdat ekolüne göre dinî konular yanında dünyevî konularda da uyulması gereken bir ilkedir.⁹⁹ Nitekim Basra ekolüne göre Allah'ın üzerine vacip olan şeyler sadece teklif müessesesinin zorunlu kıldığı hususlardır. Yani bir şeyin eğer teklif müessesesiyle alâkası varsa o şeyin yapılması artık Allah üzerine vaciptir. Bir şeyin teklif müessesesiyle alâkası olması ise mükellefin yükümlü tutulduğu hususları yerine getirmeye yakınlaştıran şey olmasıdır. Buna göre dinî konularda aslahın çerçevesi şudur: Mükellefi yükümlülüklerini yerine getirmeye yaklaştıran şeylerdir.¹⁰⁰ Pek tabii bu da lütuf olmaktadır. Dolayısıyla Basra ekolüne göre aslah denilen şey aslında lütfun ta kendisidir. Nitekim Basralılar nezdinde lütfun bir ismi de "dinî konulardaki aslah"tır

nübüvvete ihtiyaç duyulduğunu belirtirler. Zira akıl, akli hükümleri genel olarak bilmekle birlikte bu hükümlerin detaylarını bilemez. İşte akli hükümlerin detaylarında da nübüvvete ihtiyaç vardır. Bk. Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, XV: et-Tenebbüât ve'l-mu'cizât (nşr. Mahmud el-Hudayri - Mahmud M. Kâsım), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-telif ve't-terceme 1965, 43: 19-44: 12.

97 Hassaten Eşariler söz konusu olduğunda durum böyledir. Marifetullahı aklen vacip gören Mâtürîdiler kısmen bunun istisnası kabul edebilir.

98 Belirttiğimiz üzere nübüvvet konusunda Mu'tezile ile Ehl-i sünnet çoğunlukla aynı düşünmektedir. Ancak bu kapsamda, konu hakkındaki yaygın yanlış kanaatleri tashih etmek için detaya ait bir hususa işaret etmekte fayda vardır. O da, nübüvvetin delili olan olağanüstü olayın (mucize) peygamber dışında bir kimsede zuhur edip edemeyeceğiyle alakalıdır. Mu'tezilî düşüncenin ana damarını oluşturan Behşemiyye olağanüstü olayı nübüvvetin tek delili olarak kabul ettiği ve olağanüstü olayın peygamber dışındaki bir kimsede zuhurunun medlülünde karışıklığa yol açacağı ve nihayetinde nübüvvetin bilinemeyeceğine yol açacağından endişe ettiği için peygamber dışındaki kimselerde olağanüstü olayın zuhurunu kabul etmez. Yani, kerameti reddeder. Bu, Mu'tezile'nin Ehl-i sünnet'ten ayrıldığı bir noktadır. Mamafih belirtmek gerekir ki mezhebin son dönemlerinde Behşemiyye içerisinde çıkan Hüseyniyye fırkası kerameti kabul ederek bu konuda ana görüşten ayrılarak Sünnî görüşü kabul etmiştir. Bk. Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istikâsâ fi mâ belaganâ min kelâmi'l-kudemâ* (nşr. M. es-Seyyid eş-Şâhid), Kahire: Vizâretü'l-evkâf 1999/1420, 354: 2-9.

99 Bk. Fâik, 291: 16-292: 4; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *a.g.e.*, 399: 3-5.

100 Bk. *Muğnî*, XIV, 61: 14-15.

(*aslah fi'd-dîn, aslah fi bâbi'd-dîn*).¹⁰¹ Böylelikle Basralılar Allah'ın kul için her zaman ve her şeyde en iyi olanı yapmak zorunda olduğu şeklindeki bir düşünceyi reddetmişlerdir.

Basra ekolünün Allah üzerine vacip olan şeyleri bütünüyle teklif müessesesi çerçevesinde belirlemesinin aksine Bağdat ekolü teklif müessesesinin, yani dinî konuların ötesinde de aslahın geçerli olduğunu iddia etmiştir. Burada onların hareket noktası kulun faydasına olan bir şeyin ister dinî konularla alâkası olsun, isterse dinî konularla alâkası olmayıp sadece dünyevî konulara taalluk etsin nihayetinde insan için bir ihsan olmasıdır. İhsan olan bir şeyin fiiliyata gelmesinin nedeni ise failinin bunu yapmaya yönelik motiv olan cömertliğe (*cûd*) sahip olmasıdır. Allah da her daim cömert olduğuna göre ihsan olan şey hangi alanla alâkalı olursa olsun bunu yapması vaciptir.¹⁰²

Basralılar her alana teşmil edilmiş bir aslah düşüncesini en başta sonu olmayan şeyin varlığa gelmesi gerektiği gibi bir imkânsızlığa yol açtığı için reddetmişlerdir. Çünkü dünyevî meselelerde en iyinin bir sonu yoktur. En iyi olduğu söylenen şeyin daima bir adım ötesi vardır. Böyle bir şeyin varlığa gelmesi imkânsız olduğu için böyle bir şeyi Allah'a vacip kılmak nihayetinde O'nun vacibi ihlal etmesi anlamına gelir ki, bu da imkânsızdır.¹⁰³ Basralılar bunun yanında dünyevî aslahı nimetlere karşı şükretmeyi gereksiz kılması, daimî azabı hak edenin affedilmesini, Allah'ın tafaddül kabilinden hiçbir fiilin olmamasını, Allah'ın teklifte bulunmayıp insanlara en baştan sevabı vermesini gerektirmesi gibi pek çok olumsuz sonuca yol açtığı için de reddederler.¹⁰⁴ Dahası onlara göre bu kapsamdaki bir aslah, bizzat özü itibariyle olmasa da, ulaştırdığı sonuçlar itibariyle küfürdür.¹⁰⁵ Bu yönüyle her ne kadar aslah düşüncesi Mu'tezile'yle özdeşleşmiş olsa da, en azından Basra ekolü tarafından sadece lütufla örtüştüğü şekliyle kabul edilmiştir.¹⁰⁶

101 Bk. Mecmû', II, 332: 12-333: 3, 360: 2-3.

102 Bk. Fâik, 292: 1-2; Himmasî, *el-Munkız mine't-taklîd*, Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî 1412, I, 298: 17-21.

103 Bk. *Muğnî*, XIV, 56: 5-7; Zemahşerî, *el-Minhâc fi usûli'd-dîn* (A Mu'tazilite Creed of az-Zamahsarî (d. 538/1144), al-Minhâğ fi Usûl al-Dîn başlığıyla nşr. ve İng. Çev. Sabine Schmidtke), Stuttgart: Franz Steiner 1997, 67: 18-20.

104 Bk. *Muğnî*, XIV, 56: 3-110: 14. Bütün bu bölüm Bağdat ekolünün kabul ettiği şekliyle dünyevî konuları da içine alan umûmî aslah anlayışının reddine tahsis edilmiş delilleri içermektedir. Ayrıca bk. Orhan Şener Koloğlu, *a.g.e.*, 415-424.

105 Zira umûmî aslah anlayışı nihayetinde şu veya bu şekilde Allah'ın mefsedet olan şeyi yapmasını kabul etmeyi gerektirir. Pek tabii kabih olan mefsedetin Allah'a izafe edilmesi de küfürdür. Bk. *Muğnî*, XIV, 140: 14-142: 15.

106 Yine de belirtmek gerekir ki, son dönem Basra Mu'tezilesi (=Behşemiyye) içerisinde neşet eden Hüseyiniyye ekolü, her ne kadar kurucusu Ebû'l-Hüseyin el-Basrî tavakkuf etmiş olsa da, dünyevî konulardaki aslahın da vacip olduğunu söyleyerek Bağdat ekolünün görüşünü tekrar kelâmî alana taşımıştır. Bk. Fahreddin er-Râzî, *er-Riyâzû'l-münîka fi ârâ'i ehli'l-ilm* (nşr. Esad Cuma), Tunus: Merkezü'n-neşri'l-câmî'î – Külliyyetü'l-âdâb ve'l-ulûmî'l-insâniyye bi'l-Kayrevân 2004, 294: 8-9.

Mu'tezile'nin adl ilkesi kapsamında ele aldığı ve çözüm getirmeye çalıştığı önemli konulardan biri de elem problemidir. Onlar ister maddî isterse –insanları kedere sürükleyen zem gibi– manevî olsun kişilerin çektiği acıların kabih olmaması için hangi şartlar altında gerçekleşmesi gerektiğine kafa yorarak bir anlamda kötülük problemine cevap aramışlardır ki, bu arayışları İslâmî bir “teodise”nin kurulması yönünde çabalar olarak kabul edebiliriz. Mu'tezile'ye göre bir elemnin hasen olması için öncelikle onu kabih yapan yönlerden uzak olması, yani abes ve zulüm olmaması gerekir. Elemin abes ve zulüm olmaması ise ancak şu şartlarla gerçekleşir: 1. 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. İşte bu şartlar altında gerçekleşen elem abes ve zulüm olmayacağı için kabih de olmayacaktır.¹⁰⁷ Öte yandan Mu'tezililer bu genel şartlar yanında bunların detaylarında da belirlemeler yapmışlardır. Sözelimi bir fayda elde etmek için yapılan elem hasendir fakat bu elem sebebiyle ulaşılabilecek faydanın verilen acıdan daha fazla olması gerekir.¹⁰⁸ Eğer az bir faydaya ulaşmak için daha fazla acı çektiriliyorsa yahut elde edilen faydayla eşit miktarda acı çektiriliyorsa buradaki elem kabihtir.¹⁰⁹ Kezâ bir zararı gidermek amacıyla yapılan elemde de çekilen acının hasen olabilmesi için giderilen zararın çekilen acıdan daha fazla olması gerekir.¹¹⁰ Diğer taraftan bir kimsenin hak ettiği için birtakım acılara maruz kalmasının hasen olduğu da açıktır.¹¹¹

Elemi hasen yapan dördüncü şart ise bu üç gerekçeden birinin varsayıldığı durumlardır. Sözelimi çekilen acılar karşılığında kişinin bir faydaya ulaşacağı (ilim elde etmek için mahrumiyetlere katlanmak gibi) yahut bir zarardan kurtulacağı (hasta bir kişinin şifa bulmak amacıyla ağır tedavilere katlanması gibi) varsayılabilir. Mamafih bu faydanın elde edileceği yahut zararın defedileceği kesin değildir. İşte Mu'tezile'ye göre bu şartlar altındaki elemnin hasen olduğunda şüphe yoktur.¹¹² Esas problem istihkakın zannedildiği durumlardır. Bir kimseye, acı çekmeyi hak ettiği kesin bilinmeyip sadece zannedildiği bir durumda acı çektirmek bu acıyı hasen yapar mı? Mu'tezilî kelâmın iki büyük üstadı Ebû Ali el-Cübbâi ve Ebû Hâşim el-Cübbâi bu konuda, son merhalede aynı noktada buluşsalar da, farklı görüşler benimsemişlerdir. Ebû Hâşim istihkakın zannedildiği durumlarda bile yapılan elemnin

107 Bk. *Muğnî*, XIII, 298: 8-9.

108 Bk. *Muğnî*, XIII, 318: 3-6.

109 Bk. *Muğnî*, XIII, 331: 3-10.

110 Bk. *Muğnî*, XIII, 342: 3-5.

111 İstihkak sebebiyle yapılan elemeler sadece ikâb ve zem olabilir. Bunun dışındaki elemelerin istihkak sebebiyle yapılması asla câiz değildir. Bk. *Muğnî*, XIII, 344: 3-4.

112 Bk. *Muğnî*, XIII, 348: 3-9.

hasen olduğunu kabul ederken,¹¹³ Ebû Ali ancak kesin bilgi olduğunda istihkak sebebiyle yapılan elemin hasen olduğunu belirtir.¹¹⁴

Aslında bu sayılan şartlar, elemin faili üzerinde kayıt düşülmeksizin dile getirilen genel şartlardır. Diğer bir deyişle elemin faili ister Allah isterse insan olsun bu şartlar gözetilir. Ancak elemin faili insan olduğunda¹¹⁵ yahut Allah olduğunda konu daha da derinlere iner. Bu bağlamda Mu'tezililer özellikle Allah'ın yaptığı elemelerin hasen olması için hangi şartlarda gerçekleşmesi gerektiğine eğilmişlerdir. Burada problem şudur: Allah'ın bir kişiye çektirdiği acının hasen olabilmesi için yukarıdaki şartların dışında ekstra bir şart gerekir mi? İmdi, Mu'tezililer'e göre Allah'ın çektirdiği acıların mutlaka bir faydası vardır. Bu fayda da ivazdır. Kişinin ivaza ulaşması kendisi için bir faydayı ifade ettiği için Allah'ın bu ivaz karşılığında kişiye acı çektirmesi hasen olabilmektedir. Böylelikle adl ilkesi kapsamında üretilen yeni bir kavram olan ivaz gündeme gelir. Ehl-i sünnet kelâmında neredeyse hiç görülmeyen ve bu yönüyle de Mu'tezile kelâmına has bir kavram olarak kabul edilebilecek ivaz kavramı Mu'tezililer'in elem problemini olabildiğince akli çerçevede çözmek için kullandıkları bir kavramdır. Çekilen elemelerin bir karşılığı olarak kişiye verilecek olan ivaz sayesinde bu elemeler olabildiğince makul hale getirilmeye çalışılmıştır.¹¹⁶ Ancak Mu'tezili kelâmında sadece ivazın çekilen acıyı makul sınıra çekebileceği yahut bu acıları hasen kapsamına alabileceği de tartışmalıdır. Zira Mu'tezililer'in çoğunluğu teorik olarak ivazın kişiye doğrudan, herhangi bir acı çektirmeden verilebilmesini de mümkün görmektedirler. Dolayısıyla Allah'ın ivazı kişiye doğrudan verebilmesi mümkün olduğu halde, acı çektirmesinin sonunda vermesi tek başına ivaz sebebiyle bu acıların hasen olmayabileceği sonucunu da gündeme getirmektedir. Zira kişinin çektiği acı karşısında ivaz alması bu acıyı zulüm olmaktan çıkarmıştır ama acı çekmeden de bu ivaza ulaşabilmesi aklen mümkün olduğundan çektiği acı abes olmaktadır. İşte bu sebeple Mutezililer söz konusu elemelerin abes olmaktan çıkması için ivazın yanında ekstra bir şart daha getirmişlerdir: İbret. Buna göre Allah'ın çektirdiği acılarda ya acı çeken için yahut buna muttali

113 Bk. *Muğnî*, XIII, 363: 13-14; Ta'lik, 484: 5-6.

114 Bk. *Muğnî*, XIII, 363: 3-4; Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, 226: 2-3. Bununla birlikte Ebû Ali söz konusu durumda yapılan elemin istihkak sebebiyle olmasa da fayda taşınması sebebiyle nihayetinde hasen olacağı düşüncesindedir. Zira böyle bir elemde zemmedilene (istihkak sebebiyle yapılan elemin ancak zem yahut ikâb şeklinde olabileceği hatırlanmalıdır) yönelik bir fayda vardır. Çünkü onu zemmedildiği şeyden caydırmaktadır. Bk. *Muğnî*, XIII, 363: 4-7.

115 Söz gelimi elemin faili insan olduğunda bu sayılan şartlara bağlı olarak rıza şartının da bulunup bulunmaması hususu da tartışılmıştır. Yani, bir kimse bir başkasına bir fayda sağlamak yahut ondan bir zararını gidermek amacıyla acı çektirdiğinde acı çekenin bu acıya rıza göstermesi gerekmekte midir yoksa gerekmemekte midir? Ebû Ali el-Cübbâ'î'ye göre rıza şarttır. Ebû Hâşim el-Cübbâ'î'nin başını çektiği çoğunluğa göre ise şart değildir. Bk. Ta'lik, 492: 5-11.

116 Belirtmek gerekir ki Allah ivazı bu dünyada verebileceği gibi âhirette de verebilir. Bk. Ta'lik, 626: 13-14.

olanlar için bir ibret bulunmalıdır. Böylelikle Mu'tezililer Allah'ın çektirdiği acıların aynı anda hem ivazı hak ettirmesi hem de ibretlik taşıması sebebiyle hasen olacağı sonucunu ortaya koymuşlardır.¹¹⁷

Öte yandan Ebû Ali el-Cübbâi ivazın tek başına yeterli olduğu görüşünü dile getirmiştir.¹¹⁸ Ebû Ali'nin böyle düşünmesinin nedeni, Behşemiler'den farklı olarak ivazın en başından doğrudan verilmesini câiz kabul etmemesidir. İvazın doğrudan verilmesi câiz olmadığı için doğal olarak sadece ivaz karşılığında acı çektirilmesi hasen olmaktadır.¹¹⁹ Ancak Behşemiler ivazın doğrudan verilmesi câiz olmayıp ancak bir karşılık sebebiyle verilebilecek bir şey olmasının ivazı sevap ile aynı kategoriye yükselteceği düşüncesindedirler. Oysa hiçbir şey sevapla aynı kategoride olamaz. Zira sevap hem nicelik hem de nitelik açısından kula verilebilecek diğer şeylerden farklıdır. Buna göre; 1. Kula verilebilecek olan diğer şeylerden (lütuf-tafaddül, ivaz) hiçbirinin miktarı sevabın miktarı kadar olamaz (nicelik), 2. Sevap kula ta'zîm (yüceltme) ve tebci (onurlandırma) yoluyla verilir. Oysa diğer şeylerin hiçbiri bu özelliği taşımaz, yani kulu yüceltmez (nitelik). İşte ivazda bunların ikisi de yoktur. Bu yüzden de sevap gibi baştan verilmesinin câiz olmadığı söylenemez.¹²⁰

III. Va'd ve Va'îd

Mu'tezililer adl ilkesiyle Allah-insan ilişkisinin ve ilişkinin temelini oluşturan teklifin esaslarını belirledikten sonra, bu ilişkinin sonuçlarına odaklanır. Nihayetinde insanın Allah'la olan ilişkisi bu dünyadaki gibi olmasa da farklı bir şekilde devam edecektir. Ancak bu ilişki tıpkı dünyadaki gibi kesinlik içeren şartlara sahip olmalıdır. İşte teklife bağlı olarak ölüm sonrası yeni hayatta gerçekleşecek olan bu ilişki va'd ve va'îd ilkesinin içeriğini oluşturur.

Va'd gelecekte bir başkasına ulaştırılacak faydayı yahut ondan giderilecek bir zararı bildiren haberdur.¹²¹ Va'îd ise gelecekte bir başkasına bir

117 Bk. *Muğni*, XIII, 390: 9-11; Ta'lik, 493: 4. Bu ifadeler hassaten Ebû Hâşim'e aittir. Kâdi Abdülcebbar ise ivazın yanında bu acıların lütuf olması gerektiğini söyler. Bk. *Muğni*, XIII, 389: 12-19. Ancak burada Ebû Hâşimin "ibret" kavramını kullanırken Kâdi Abdülcebbar'ın "lütuf" kavramını kullanması esasa taalluk etmeyen lafzî bir ihtilaftır. Zira her ikisinin de sistem içerisinde fonksiyonu aynıdır. Nitekim insanların bu elemeleri görüp bunlardan ibret almaları onları taatleri yapmaya sevk edebilir yahut yakınlaştırabilir. Kezâ aynı şey acı çeken için de mümkündür. Böylelikle bu elemeler insanlar için lütuf olur. Bk. Orhan Şener Koloğlu, *a.g.e.*, 438, dn. 411. Bu yüzden olsa gerek kaynakların çoğu söz konusu şartları herhangi bir şahıs kaydı düşmeksizin ve herhangi bir ihtilaf imasında bulunmaksızın "ivaz ve lütuf" şeklinde zikrederler. Bk. Fâik, 269: 16-17; Zemahşeri, *a.g.e.*, 68: 2-6; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecridi'l-i'tikâd*, Beyrut: Müessesetü'l-a'lemi li'l-matbuât 1988, 309: 6-8.

118 Bk. *Muğni*, XIII, 227: 6-7.

119 Bk. *Muğni*, XIII, 390: 1-4. Ebû Ali bu yönüyle ivazı sevaba benzetmiş olmaktadır. Nitekim sevabın da kişiye doğrudan verilmesi câiz olmayıp ancak teklif karşılığında hak edildiğinde verilir. Benzer şekilde ivazın da kişiye doğrudan verilmesi câiz olmayıp ancak çekilen acılar karşılığında verilir.

120 Bk. *Muğni*, XIII, 392: 16-393: 7.

121 Bk. Ta'lik, 134: 11-12.

zararın verileceğini yahut onun bir faydadan mahrum bırakılacağını bildiren haberdir.¹²² Dinî terminolojiyle ifade edilirse gelecekte (=ölümden sonra) kişinin sevaba ulaştırılması yahut ikâba çarptırılmasıdır. Dolayısıyla va'd ve va'id temelde sevap ve ikâb konusuyla alâkalıdır. Bilindiği üzere Allah bu dünyada inanıp iyi âmeller işleyenlere sevap (cennet) va'inde, inanmayan ve kötü amel işleyenlere ise ikâb (cehennem) va'inde bulunmuştur. Mu'tezile'ye göre Allah bu va'd ve va'idini kesinlikle yerine getirmelidir. Zira O'nun va'd ve va'idinden dönmesi yahut bu konularda yalan söylemesi câiz değildir.¹²³ Bununla birlikte Mu'tezililer Allah'ın va'd ve va'idinden dönmeyeceğini farklı ilkelerden hareketle temellendirirler. Şöyle ki; sevap itaatkâr kulun Allah üzerindeki bir hakkıdır. Şayet Allah itaatkâr kula, verilmesi vacip olan bu hakkını vermezse zemmi hak eder ve zalim olur. O yüzden bunu mutlaka vermesi gerekir.¹²⁴ Oysa ikâb Allah'ın isyankâr kul üzerindeki bir hakkıdır. Allah'ın isyankâr kulu affederek cezalandırmaması aslında aklen hasendir.¹²⁵ Fakat Allah isyankâr kulunu ikâba çarpturacağını haber verdiği için mutlaka cezalandırması gerekir.¹²⁶ Bu yönüyle Allah'ın va'dinden dönmeyeceği aklen sabitken, va'idinden dönmeyeceği naklen sabit olmaktadır. Basra Mu'tezilesi'nin bu düşüncesine karşın Bağdat ekolü ikâbın da aklen vacip olduğunu kabul eder. Onlara göre Allah'ın ikâbı affetmesi asla hasen değildir.¹²⁷ Zira ikâb lütuftur¹²⁸ ve lütfun da mutlaka yapılması gerekir.¹²⁹

İlkenin önemli bir ayağı da teklifin semereleri olan sevap ve ikâbın daimi olduğudur.¹³⁰ Buna göre sevabı veya ikâbı hak edenler bunları daimî olarak hak ederler. Dolayısıyla cehenneme giren bir kimsenin buradan çıkması mümkün değildir.

Sevap ve ikâb birbirine zıt şeyler olduğu için bunların bir arada bulunması düşünülemez. Yani bir kimse hem sevap ehlinden (cennetlik) hem de ikâb ehlinden (cehennemlik) olamaz.¹³¹ Çünkü bunlardan biri yüceltme (*ta'zîm* ve *iclâl*) yoluyla hak edilirken, diğeri hakaret/küçük düşürme (*istihfâf* ve *ihâ-*

122 Bk. Ta'lik, 135: 5-6.

123 Bk. Ta'lik, 135: 19-136: 2.

124 Bk. Muhtasar, 234: 12-13.

125 Bu düşüncenin temelinde ikâbın kişiye ulaştırılan bir zarar olduğu ve zarardan dönmenin de aklen hasen olduğu düşüncesi yatmaktadır.

126 Bk. Muhtasar, 234: 13-16; Ta'lik, 644: 13-14.

127 Bk. Ta'lik, 644: 14-16.

128 Zira Bağdatlılar'a göre mükellef işlediği kabihler sebebiyle mutlaka ikâba çarptırılacağını bildiğinde vacipleri yerine getirmeye, kabihlerden de kaçınmaya daha yakın olur.

129 Bk. Ta'lik, 646: 17-647: 2. Hatta Bağdatlılar'a göre ikâb, lütuf olması açısından sevaptan da ileridir. Nitekim sevap Allah'a sırf cömertliği sebebiyle vacipken ikâb her halükârda vaciptir. Bk. Ta'lik, 645: 1-3.

130 Bk. Muhtasar, 232: 2-6; Ta'lik, 625: 11-12; Mecmû', III, 386: 17-18.

131 Bu, sadece bir kimsenin aynı anda hem ikâba çarptırılmasını hem de sevaba ulaştırılmasını dışlamaz. Aynı zamanda, Ehl-i sünnet'in kabul ettiği bir kimsenin ikâba çarptırıldıktan sonra sevaba ulaştırılabileceği düşüncesini de dışlar.

net) ibretâmiz ceza (*nekâl*) olarak hak edilir.¹³² Bir başka açıdan; sevap asla herhangi bir acının olmadığı daimî bir şey iken, ikâb herhangi bir lezzetin bulunmadığı daimî şeydir. Dolayısıyla bu iki şeyin birlikte bulunması imkânsızdır.¹³³ Ancak mükelleflerin yaptıkları iyi ameller nedeniyle sevabı, kötü ameller sebebiyle de ikâbı hak ettikleri bilinmektedir. Bu da kişinin aynı anda hem sevabı hem de ikâbı kendisinde topladığı anlamına gelmekte ve sevap ile ikâbın aynı kişide bulunamayacağı ilkesiyle çelişmektedir. Mu'tezililer bu çelişkiyi çözümlenmek için sevap ve ikâbın birbirlerini düşürdüğünü söylemişlerdir. "İhbât ve tekfir" denilen bu teoriye göre sevap ve ikâbtan çok olan az olanı düşürür.¹³⁴ Bu konuda Mu'tezililer arasında bir ihtilaf bulunmasa da, bu ihbât ve tekfirin orantısız mı yahut küllî mi olduğu tartışmalıdır. Yani çok olan az olanı düşürdüğünde çok olandan da az olanın miktarınca azalma olacak mıdır yoksa çok olan her zaman olduğu gibi kalacak mıdır? Mu'tezililer'in çoğunluğu bu konuda Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından geliştirilen "muvâzene" teorisini benimsemişlerdir. Buna göre çok olan az olanı düşürdüğünde, kendisi de aynı kalmayacak ve kendisinden de az olanın miktarınca bir eksilme olacaktır.¹³⁵

Mükellefin hak ettiği ikâbın düşmesine etki eden hususlarda Mu'tezililer oldukça hasis davranmışlardır. Zira va'd-va'îd ilkesinin temel esprisi mükellefin âhirette karşılaşacağı sonuçların onun dünya hayatında kendi yaptığı amellerine bağlı olması olduğu için âhiretteki ikâbı düşüren hususun da ancak doğrudan mükellefin etkisiyle ortaya çıkan yahut doğrudan ona bağlı olan bir olgu olması gerektiğine karar vermişlerdir. Bu sebeple doktrinde ikâbın düşmesini sağlayan unsurlar olarak bilinen üç vasıttan, yani tövbe, af ve şefaatten sadece tövbenin ikâbı düşüreceğini söylemişlerdir.¹³⁶ Bu yönüyle Ehl-i sünnet'in kabul ettiğinden daha dar bir kapsamı kabul etmişlerdir. Tövbenin mahiyeti ve genel hükümleri konusunda Mu'tezile'yle Ehl-i sünnet arasında temelde bir fark olmasa da Mu'tezililer'in tövbeyi kişi üzerine vacip bir eylem olarak gördüğü not edilmelidir. Zira mükellefin kendisine yönelik bir zararı def etmesi kendisi üzerine vaciptir. İkâb da mükellefe yönelik bir zararı ifade ettiğine göre mükellefin bu zararı giderecek bir eylem

132 Bk. *Mecmû'*, III, 387: 8-9. Ayrıca bk. *Ta'lik*, 627: 17-18: İkâb için; "İbretâmiz ceza (*nekâl*) yoluyla hak edilir".

133 Bk. *Muhtasar*, 232: 8-11.

134 Bk. *Ta'lik*, 625: 7-9.

135 Bk. *Ta'lik*, 629: 3-5; *Mecmû'*, III, 389: 11-14; *Zemahşeri*, *a.g.e.*, 74: 10-11; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn fi usûli'd-dîn*, 512: 13-15; İbnü'l-Murtazâ, *a.g.e.*, 123: 19-21. Farklı görüş Ebû Ali el-Cübbâî'ye aittir. Ona göre çok olan olduğu gibi kalacaktır. Çünkü düşen artık yok hükmündedir ve olmayan bir şeyin de herhangi bir etkide bulunması imkânsızdır. Bk. *Ta'lik*, 629: 1-3; *Zemahşeri*, *a.g.e.*, 74: 9-10.

136 Mesela bk. *Mecmû'*, III, 385: 2-4.

olan tövbeye yönelmesi vacip olmaktadır.¹³⁷ Yani tövbe aklen vaciptir.¹³⁸ Diğer taraftan hakıyla yapılan tövbe de ikâbı mutlaka düşürür.¹³⁹ Buna göre tövbeyi kabul etmek Allah üzerine vacip olmaktadır.¹⁴⁰ Bununla birlikte tövbe ikâbı düşürse de, ikâbın daha önce sildiği sevaplar geri gelmez.¹⁴¹

İkâbı Allah'ın doğrudan affetmesi konusunda ise Mu'tezililer bunun aslında hasen olduğunu, fakat Allah'ın bunu yapmayacağını haber verdiğini, dolayısıyla da af yoluyla ikâbın düşürülmeyeceğini söylemişlerdir.¹⁴² Bu yönüyle affın aklen mümkün olsa da, sem'an mümkün olmayacağını dile getirmişlerdir.¹⁴³

Şefaaf ise Mu'tezililer tarafından dar kapsamlı kabul edilir. Onlara göre şefaaf, Ehl-i sünnet'in iddia ettiği gibi, büyük günah sahipleri için değil sadece müminlere yönelik olacaktır.¹⁴⁴ Nitekim yukarıda da ifade edildiği üzere, onlara göre cehennem girmeyi hak etmiş, yani ikâb ehli olmuş bir kimse'nin cehennemden çıkması mümkün değildir, çünkü ikâb daimî olarak hak edilir.¹⁴⁵ Aslında Mu'tezile'yle Ehl-i sünnet arasında şefaaf konusundaki ayrılığın temelinde şefaafın getirisine (mevzusuna) bakıştaki farklılık yatmaktadır. Ehl-i sünnet'e göre şefaaf ancak bir zararın giderilmesi şeklinde olabilir. Oysa Mu'tezile'ye göre şefaaf bir zararın giderilmesi şeklinde olabileceği gibi, bir ihtiyacın giderilmesi yahut ekstra bir faydanın sağlanması şeklinde de olabilir.¹⁴⁶ Dolayısıyla zaten faydayı hak etmiş (sevaba nail olmuş) bir kimseye ekstra bir fayda sağlamak (söz gelimi; derecesini yükseltmek) şeklinde

137 Bk. *Muğnî*, XIV, 335: 3-6; *Fâik*, 433: 17-434: 1.

138 Bu, ikâba yol açan günah ancak büyük günah olabileceği için, doğal olarak büyük günahlardan yapılan tövbeye yönelik hükümdür. Küçük günahlardan yapılan tövbe konusunda ise Mu'tezililer'in geneli farklı düşünür. Küçük günahlarda ikâba (zarara) uğrama tehlikesi bulunmamaktadır, çünkü bunların yol açabileceği ikâb tövbeden önce düşmüştür (söz gelimi büyük günahlardan sakınmak küçük günahların ikâbını düşürür). Bu sebeple Ebû Hâşim el-Cübbâi başta olmak üzere Mu'tezile'nin geneli küçük günahlardan tövbenin aklen değil sadece sem'an vacip olduğunu kabul eder. Buna mukabil Ebû Ali el-Cübbâi hem aklen hem de sem'an vacip olduğu düşüncesindedir. Bk. *Fâik*, 433: 19-434: 11; *Ta'lik*, 789: 10-15.

139 Bk. *Ta'lik*, 790: 4.

140 Farklı görüş Bağdat ekolüne aittir. Onlara göre ikâbı düşüren şey tövbenin kendisi değil, tövbe esnasında Allah'ın tafaddülüdür. Bk. *Ta'lik*, 790:2-3. Bu yönüyle Bağdat ekolü Allah'ın tövbeyi kabul etmesini vacip kategorisinde görmemektedir.

141 Farklı görüş yine Bağdat ekolüne aittir. Onlara göre sevaplar geri döner. Bk. *Fâik*, 440: 1-4.

142 Bk. *Ta'lik*, 644: 13-14.

143 Nitekim Zemaşşeri'nin "ikâbın af ile düşürülmesi hasendir, çünkü affetmek affedenin hakkıdır, af sayesinde fayda kazanılır ve afta hiçbir kabihlik yoktur" şeklinde Ebû Ali el-Cübbâi ve Ebû Hâşim el-Cübbâi'ye atfettiği görüş onların affi aklen mümkün kabul ettiklerine; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin ise onların "... kötüler (*füccâr*) mutlaka yakıcı ateş içindedirler" (el-İnfîtar 82/14) âyetinden hareketle affın mümkün olmadığını söyledikleri yönündeki rivayet de affi sem'an mümkün kabul etmediklerini göstermektedir. Bk. Zemaşşeri, *a.g.e.*, 75: 11-12; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *a.g.e.*, 522: 3-7. Basra Mu'tezilesi'nin bu genel tutumuna karşın Bağdat ekolü affın aklen de mümkün olmadığı görüşündedir. Bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *a.g.e.*, 519: 6-8.

144 Bk. *Ta'lik*, 690: 12-13; *Fâik*, 468: 9-12.

145 Bk. *Ta'lik*, 689: 8-9.

146 Bk. *Ta'lik*, 689: 18-690: 4.

şefaata mümkün olabilir. Ayrıca Mu'tezililer'in çoğunluğunun büyük günah sahiplerinin affedilmesi şeklindeki bir şefaati sadece sem'an değil, aklen de mümkün kabul etmedikleri not edilmelidir.¹⁴⁷

IV. El-Menzile beyne'l-Menzileteyn

Mükellefin âhirete taalluk eden durumlarıyla ilgili bir diğer ilke ise el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesidir. Tarihsel açıdan Mu'tezile'nin doğuşunu temsil etmesi, bu yönüyle de ilk teşekkül eden ilke olması açısından özel bir yeri olan bu ilke esas itibarıyla klâsik kelâmdaki "esmâ ve ahkâm" konuna tahsis edilmiştir,¹⁴⁸ ancak buradaki en temel konu büyük günah işleyen (sâhibü'l-kebîre) durumudur. Esasında bu ilke va'd ve va'id ilkesinin doğal bir uzantısıdır, çünkü insanlara dinî açıdan verilecek isimler (ve bu isimlerin dünya ve âhirette gerektirdiği hükümler) kişinin sevap ehli yahut ikâb ehli olmasıyla bağlantılıdır. Mu'tezililer nezdinde sevabın ve ikâbın miktarı ve bunların detaylarına müteallik hususlar ancak şer' ile bilindiğinden bu mesele de aklın yerinin olmadığı şer'î bir mesele olmaktadır.¹⁴⁹ Bu yönüyle Mu'tezile'nin el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesini en azından söylem bazında bütünüyle nakli bir mesele olarak gördüğü söylenebilir.

İmdi, Mu'tezile'ye göre kişi ya sevap ehlidir ya da ikâb ehlidir. Sevap ehli olan mümin ve yüceltmeyi hak etmiştir. İkâb ehli olan gelince; burada ikili bir ayırım yapılır: Bu kişi ya "büyük bir ikâbı" hak etmiştir ya da daha az bir ikâbı hak etmiştir. Büyük ikâbı hak edenler kâfir, müşrik vb.'dir. Daha az ikâbı hak eden ise fâsık, fâcir vb.'dir.¹⁵⁰ İşte bu, kâfirden daha az ikâbı hak etmiş olan fâsık, büyük günah işleyen kimsedir.¹⁵¹ Zaten bu ilkenin amacı da büyük günah işleyen kimsenin ne mümin ne kâfir olduğunu, aksine fâsık olduğunu kanıtlamaktır.¹⁵²

Büyük günah işleyen kimse mümin olarak isimlendirilmez; çünkü o, büyük günah işlemekle zemmedilmeyi, lanetlenmeyi, alçaltılmayı, küçük düşürülmeyi hak etmiştir. Oysa mümin ismi, övülmeyi, yüceltmeyi hak eden kimseye verilir. Büyük günah işleyen kimse böyle olmadığına göre ona mümin denilemez.¹⁵³ Diğer taraftan bu kimseye kâfir de denilemez; çünkü kâfir

147 Nitekim Kâdî Abdülcebbar'ın bu görüşü sonraki Mu'tezililer tarafından da kabul edilmiştir. Buna mukabil Ebû Hâşim el-Cübbâî, tıpkı afta olduğu gibi, böyle bir şefaatin de aklen mümkün olduğu, fakat sem'an mümkün olmadığı görüşüne meyletmiştir. Bk. *Ta'lik*, 688: 14-689: 3.

148 Bk. *Ta'lik*, 137: 11; 697: 4-5.

149 Bk. *Ta'lik*, 138: 6-139: 2.

150 Bk. *Ta'lik*, 139: 4-17.

151 Bk. *Ta'lik*, 697: 6-8.

152 Bk. *Ta'lik*, 701: 10-11.

153 Bk. *Ta'lik*, 701: 17-702: 3. Diğer bir deyişle büyük günah işleyen kimse övülmeyi gerektiren hasletleri kendisinde cem etmemiştir. Oysa iman hayırlı hasletlerin bütünüdür. Bk. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 4: 1-3.

“büyük ikâbı” hak edendir. Ayrıca kâfir hakkında kendisiyle evlenilememek, miras alamamak, Müslüman mezarlığına gömülememek gibi hükümler uygulanmaktadır. Büyük günah işleyen kimse ise ne bu denli büyük bir ikâbı hak etmiştir ne de hakkında bu hükümler câridir.¹⁵⁴ İşte büyük günah işleyen kimse ne mümin ne de kâfir olduğuna göre ona bu ikisine verilmeyen isim verilir; bu ikisine uygulanmayan hüküm uygulanır. Kısaca bu ikisinin arasındadır.¹⁵⁵ Böylelikle Mu'tezile büyük günah işleyen kimsenin kâfir olduğunu söyleyen Hâriciler ile mümin olduğunu söyleyen Mürchie'nin arasında bir çözüm üretmiştir.

Peki, müminle kâfir arasında bulunan fâsiğa uygulanacak hüküm nedir? Dünyada ona, birtakım kısıtlamalarla birlikte müminlere uygulanan ahkâm uygulanır: Her şeyden önce kendisinden teberri edilir, şahitliği kabul edilmez, âlim bir kişi olsa bile kadılık ve yöneticilik yapamaz, hadis rivayeti kabul edilmez. Bununla birlikte vâris ve muris olur, Müslüman kadınla evlenebilir, öldüğünde yıkanır, cenaze namazı kılınır ve Müslüman mezarlığına defnedilir. Kâfirlere yapıldığı gibi kendisine cizye vergisi yüklenemez, mürtetlere yapıldığı gibi günahından tövbe etmediğinde öldürülmez, kendisiyle savaşılmaz, malı alınmaz, kendisi ve zürriyeti esir edilemez.¹⁵⁶ Ancak bu kimse, pek tabii tövbe etmeden ölürse, ikâb ehlinden olduğu için doğal olarak ebedî azaba çarptırılacaktır.¹⁵⁷ Çünkü ikâb daimî olarak hak edilir. Yani cehenneme giren kimse bir daha asla oradan çıkamayacaktır. Fakat bu kimse kâfir gibi büyük bir ikâbı hak etmediği için azabı onun azabından hafif olur.¹⁵⁸

Mu'tezile'nin fâsık hakkındaki bu tutumu onların iman tanımını da ortaya koyar. Amelde kusuru olan kimse ebedî cehennemlik olduğuna göre iman; “taatleri yerine getirmek ve kabihlerden kaçınmak”tan ibarettir. Dolayısıyla da amel imanının bir parçası olmaktadır.¹⁵⁹

El-Menzile beyne'l-menzileteyn ilkesi kapsamında Mu'tezile'nin “ahiret ahvâli” denilen eskatolojik temalara bakışına da yer verilebilir. Aslında bu konular Mu'tezilî gelenekte, Kâdî Abdülcebbâr ve Mânkdîm Şeşdiv'in yaptıkları gibi, el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesinin kapsamında ele alınabildiği

154 Bk. *Ta'lik*, 712: 2-16. Zaten bu kimsede şehâdet (ikrâr) ve birtakım hayırlı ameller de bulunmaktadır. Bunlar da onun kâfir gibi olmadığını göstermektedir. Bk. İbnü'l-Murtazâ, *a.g.e.*, 4: 3-4.

155 Bk. *Ta'lik*, 139: 18-140: 2; 697: 8-12.

156 Bk. *Fâik*, 528: 7-13.

157 Bk. *Ta'lik*, 666: 2-3.

158 Bk. İbnü'l-Murtazâ, *a.g.e.*, 4: 6-7.

159 Bk. Bu tanımda bütün Mu'tezilîler müttefik olmasına karşın yapılması gereken taatlerin sadece vacipler mi yoksa vaciplerle birlikte nafileler de mi olduğu hususunda ihtilaf vardır. Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre sadece vacipler bu kapsamdadır. Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf ve Kâdî Abdülcebbâr'a göre ise nafileler de bu kapsamdadır. Bk. *Ta'lik*, 707: 16-19. Kezâ Hüseyinler de nafileleri imanın kapsamına almaktadır. Bk. *Fâik*, 531: 14-15.

gibi, İbnü'l-Melâhimî'nin tercih ettiği üzere va'd ve va'îd ilkesi kapsamında da ele alınabilmektedir. Bu iki ilkenin her ikisi de en temelde tekliften sonraki aşamalarla, yani âhiretle alâkalı olduğu için söz konusu olguların her iki ilke kapsamında da ele alınması makuldür. Ancak, hemen aşağıda belirteceğimiz üzere Mu'tezile'nin bu konulara yaklaşımı el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesinde takip ettikleri genel metoda daha uygundur. Bu sebeple âhiret ahvâlinin, Kâdî Abdülcebâr ve Mânkdîm Şeşdiv'in yaptıkları gibi el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesi kapsamında ele alınması daha önceliklidir.

Daha önceki satırlarda Mu'tezililer'in âhiret ahvâli kapsamındaki olguları lütuf olarak gördüğü belirtilmişti. Ancak dikkat çekici olan Mu'tezililer'in bu olguları mecâzî unsurlar kabul etmeyip bütünüyle zâhirî olgular kabul etmesidir. Nitekim Mu'tezile'ye göre kabir azabı vardır.¹⁶⁰ Allah kabirdeki ölüye tekrar hayat verecek ve azap edecektir.¹⁶¹ Kezâ kabirdeki kişi Münker ve Nekir tarafından sorguya çekilecektir.¹⁶² Âhirette uzuvlar şahitlik edecektir: Allah ya kişinin uzuvlarında kelâmı yaratacak yahut her bir uzva ayrı ayrı hayat verecek ve böylelikle uzuvlar şahitlik yapacaktır.¹⁶³ Mizan iki kefesi olan bildiğimiz terazidir.¹⁶⁴ Sırat kıldan ince kılıçtan keskin bir köprüdür.¹⁶⁵ Bu kapsamda doktrinde şöhret bulmuş tartışmalardan biri olan cennet ve cehennem hâlihazırda yaratılmış olup olmadığı konusunda ise Mu'tezile tam anlamıyla ikiye ayrılmıştır. Ebû Hâşim el-Cübbâi ve Kâdî Abdülcebâr başta olmak üzere Behşemiyye cennet ve cehennem hâlihazırda yaratılmamış olduğunu söylerken, Ebû Ali el-Cübbâi ve son dönem Mu'tezile'sinin özgün ekolü Hüseyniyye yaratılmış olduğunu iddia eder.¹⁶⁶

Görüldüğü üzere Mu'tezililer âhiret ahvâlini neredeyse bütünüyle olduğu gibi kabul etmektedir. Akılcı yaklaşımı ve teville sıklıkla başvurmasıyla temayüz etmiş bir mezhebin bu denli nasların zâhirine bağlı kalması sorgulanabilir. Fakat belirtmek gerekir ki Mu'tezile'nin akılcılığı esas itibariyle, özellikle adl ilkesinde de görüldüğü üzere, teklif esnasında Allah ile insan arasındaki ilişkileri ortak, herkes tarafından anlaşılabilir esaslar çerçevesinde düzenleyerek teklifi makul bir düzleme çekmeye matuftur. Ancak teklif bittiğinde bu ilişki de bitmiştir, dolayısıyla akılcı yaklaşıma artık gerek yoktur. Âhiret ahvâli de teklifin sonrasıyla alâkalıdır. Nitekim bu yüzden Mu'tezililer'in âhiret ahvâlini, bütünüyle nassa dayandığını söyledikleri el-menzile beyne'l-men-

160 Bk. *Fâik*, 463: 8; *Ta'lik*, 731: 18-732: 1; İbnü'l-Murtazâ, *a.g.e.*, 72: 3-4.

161 Bk. *Muhtasar*, 248: 14-15; *Fâik*, 464: 15-16.

162 Bk. *Muhtasar*, 248: 18-249: 2; *Fâik*, 464: 19-465: 5.

163 Bk. *Ta'lik*, 737: 1-4.

164 Bk. *Muhtasar*, 249: 3-4; *Fâik*, 465: 11-14. Nitekim mizanın şahid âlemdeki bildiğimiz terazi olduğunu söyleyen Mânkdîm Şeşdiv, bunun adaletin sembolü olarak kabul edilmesine karşı çıkar. Bk. *Ta'lik*, 735: 4-11.

165 Bk. *Muhtasar*, 249: 6-7; *Fâik*, 466: 7-16.

166 Bk. *Fâik*, 467: 6-8.

ziletelyn ilkesi kapsamında ele alması daha önceliklidir. Öyle görünüyor ki bu olgular hakkında tevili öne çıkararak akılcı yaklaşım mezhebin erken dönemlerine aittir.¹⁶⁷ Nitekim Mânkdîm Şeşdîv, Kâdî Abdülcebâr'dan nakille, önceki üstatların çoğunun sıratı bildiğimiz zâhirî anlamıyla bir köprü değil de, insanı cennete götüren taatlere ulaştıran deliller ve cehenneme götüren masiyetleri gösteren deliller şeklinde yorumladığını söyler. Mamafih o, nasların zâhirine hamledilmesi imkânı olduğu müddetçe yapılması gerekenin zâhirleri üzere bırakmak olduğunu, oysa böyle bir yorumun nasları zâhirlerinin gerektirmediği bir anlama hamletmek olduğunu, dolayısıyla da yanlış olduğunu ekler.¹⁶⁸ Kısaca el-menzile beyne'l-menziletelyn ilkesi kapsamında ele alınması bile bunlar üzerinde tevilin gerekmediğini göstermektedir.

V. Emir bi'l-Ma'rûf ve Nehiy ani'l-Münker

"İyi olanı emretme ve kötü olanı yasaklama" anlamına gelen emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker Mu'tezile'nin son ilkesidir fakat aslında diğer dört ilkeyi kuşatan genel bir ilkedir. Zira bu ilke ilk dört ilkenin uygulanmasını ve yaygınlaştırılmasını ifade eder. Bir anlamda teorinin pratiğe aktarılması gerekliliğinin ifadesidir. Özellikle sistemleşme öncesi dönemde hayli önem verilen ilke sebebiyle Mu'tezililer erken dönemlerden itibaren gayr-i İslâmî unsurlara karşı dinî akideleri savunmuş, Mihne hadisesinde olduğu gibi siyasi desteği arkasına aldığı dönemlerde de Müslümanlara bile baskıya varan uygulamalara kalkışmışlardır. Ancak zaman ilerledikçe mezhep, ilkenin doktrinel yapısında bir değişiklik yapmamakla birlikte pratikte ilkeye daha az önem verir hale gelmiştir.¹⁶⁹

Bu ilke çerçevesinde Mu'tezililer iyiliği emretmenin ve kötülüğü yasaklamanın vacip olduğunu düşünürler.¹⁷⁰ Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre bu vücûbiyet sem'îdir.¹⁷¹ Bununla birlikte tikel bazda ma'ruf ve münkerde, hatta bunların kısımlarında değişik hükümler verilmiştir.¹⁷² Her ne kadar Mu'te-

167 Bu, mezhebin sistemleşme sonrası dönemde önceye oranla belirgin bir şekilde nassa kaydı iddialarını desteklemektedir.

168 Bk. *Ta'lik*, 738: 3-8. Ancak Mânkdîm Şeşdîv'in "önceki üstatların çoğu" kısmına katılmadığını belirtmeliyiz. O, böyle bir yorum yaptığı bilinen tek şahsın Abbâd b. Süleyman olduğunu söyler.

169 Bk. Wilferd Madelung, "Amr be Ma'rûf", *Encyclopaedia Iranica*, I, 993.

170 Aslında teoride bütün mezhepler bunu kabul etmektedir. Farklılık uygulamadadır. Söz gelimi Ehl-i sünnet de emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerin vacip olduğunu kabul etmekle birlikte bunu yaparken zora başvurmamayı, fitne uyandırmamayı esas alır. Buna mukabil Mu'tezililer Müslümanların güçlerine göre gerekirse kılıca bile başvurarak yapmaları gerektiği düşüncesindedir. Bk. İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdulcebbar*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2002, 348.

171 Bk. *Ta'lik*, 142: 6-7. Ebû Ali el-Cübbâ'ye göre ise bu vücûbiyet hem akli hem de sem'îdir. Bk. *Ta'lik*, 142: 3.

172 Söz gelimi emredilen ma'rûf vacipse, bunu emretmek de vacip; nafile ise emretmek de nafiledir. Doktrine Ebû Ali ile giren bu ayırım sonraki Mu'tezililer tarafından da kabul edilmiştir. Mu'tezililer ilke olarak münkerin tamamını yasaklamanın vacip olduğunu söylerler. Bununla birlikte burada "akli kabihler-şer'î kabihler" şeklinde ikili bir ayırım yapmışlar, akli kabihler-

zililer emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerin vacip olduğunu kabul etseler de bu uygulamayı şartlara bağlamışlardır: Emredilen şeyin ma'rûf, yasaklanan şeyin münker olduğu kesin olarak bilinecek; münker ortada olacak, yani bilfiil işleniyor olacak; yapılan uygulama daha büyük bir zarara yol açmayacak; uygulamayı yapacak kişi sözünün etkili olacağını bilecek yahut bu hususta zannı galibe sahip olacak; uygulamayı yapacak kişi bu yüzden kendisine veya malına bir zarar gelmeyeceğini bilecektir.¹⁷³

Mu'tezililer emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkeri bütün Müslümanlar üzerine vacip görmekle birlikte, hadlerin uygulanması, Müslüman topraklarının korunması ve savunulması, ordunun hazırlanması, kadı ve yöneticilerin atanması gibi ancak imamın yapabileceği emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker kapsamında eylemler de vardır.¹⁷⁴ Dolayısıyla bu kapsamdaki uygulamalar için imama ihtiyaç vardır. Böylelikle emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker ilkesi kapsamındaki önemli bir konuya geçilir: İmamet.

İmamet konusunda Mu'tezililer bir imam seçmenin vacip olduğu düşüncesindedirler. Fakat bu vücûbiyet aklî değil şer'îdir. Zira imamet aklen vacip olsaydı bu durumda onun vacip olmasını gerektiren bir sebep olurdu. Bu sebep olmadığına göre imam seçmek aklen vacip değildir.¹⁷⁵ Buna mukabil hadlerin uygulanması ancak imamların yapabileceği bir görevdir.¹⁷⁶ Kezâ sahabenin Hz. Peygamber'in vefatından sonra derhal imam seçmeye yönelmeleri de imametın gerekliliği üzerine icmâ ettiklerini gösterir.¹⁷⁷ Dolayısıyla bütün bunlar imam seçmenin şer'î kaynaklı bir vücûbiyet taşıdığını gösterir. İmamı belirlemenin yolu ise seçimdir.¹⁷⁸ İmamette Kureyşlilik konusunda Mu'tezililer daha ziyâde imamın Kureyş'ten olması taraftarındırlar. Ancak bunu mutlak bir şart olarak görmeyip öncelik sebebi kabul ederler. Nitekim onlara göre Kureyş içerisinde imamete lâıyk bir kimse bulunmadığında bir başkası seçilebilir.¹⁷⁹ Onlar imamın Kureyş'ten olmasını Hz. Pey-

in tamamını yasaklamanın vacip olduğunu söylemişlerdir. Şer'î kabihlere gelince; içtihadın söz konusu olmadığı, yani kabihliği kesin olan kabihleri yasaklamanın vacip olduğunu; içtihadı konu olan kabihlerin ise duruma bağlı olduğunu söylemişlerdir. Bu çeşit bir kabih işleyen kimse bunun helal olduğuna inanıyorsa yasaklamak vacip değildir. Şayet helal olmadığına inanıyorsa yasaklamak gerekir. Bk. *Ta'lik*, 146: 9-147: 18.

173 Bk. *Ta'lik*, 142: 16-143: 18.

174 Bk. *Ta'lik*, 148: 11-12.

175 Bk. Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, XX/1: *F'l-İmâme* (nşr. Abdülhalim Mahmud – Süleyman Dünyâ), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li'telif ve't-terceme ts., 17: 3-4.

176 Bk. *Muğni*, XX/1, 41: 2-6.

177 Bk. *Muğni*, XX/1, 47: 15-16.

178 Bk. *Ta'lik*, 792: 9-10.

179 Bk. *Muğni*, XX/1, 239: 3-11. Öte yandan Ebü Hâşim el-Cübbâi'ye göre imamete lâıyk bir Kureyşli daima bulunur. Bk. İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Kalâ'id fî tashihî'l-akâid*, 143: 1. Dolayısıyla onun nezdinde imametın Kureyş'in dışına çıkmasını gerektirecek bir durum hiç olmayacaktır. Muhtemelen Ebü Hâşim'in bu ihtimali dışlaması sebebiyle İbnü'l-Melâhimi Ebü Hâşim'in (ve onunla birlikte Ebü Ali el-Cübbâi'nin) imamın Kureyş'ten olmasını şart koştuklarını söyler. Bk. *Fâik*, 522: 17.

gamber'le sıhriyet bağı sebebiyle değil, insanların Kureyşliler'e itaatinin daha muhtemel olması sebebiyle kabul ederler.¹⁸⁰ Diğer taraftan kısmen Şii'ler'ce ve Sünniler'ce benimsenen aynı anda birden fazla imam olabileceği fikri¹⁸¹ ise kabul edilmemiştir.¹⁸² Onlara göre bir dönemde sadece bir imam olabilir. Ancak bu akli değil, sem'î bir zorunluluktur. Zira akli açıdan aynı anda iki imamın olmasına engel hiçbir sebep yoktur. Oysa sahabenin sadece tek bir imam üzerine icmâ etmeleri bu konuda dayanağın sem' olduğunu göstermektedir.¹⁸³ Tafdil konusunda ise Mu'tezile tam anlamıyla ikiye ayrılmıştır. Basra Mu'tezilesi'nin mütekaddimini Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ali'den üstün olduğuna ve fazilet sıralamasının hilafet sıralamasındaki gibi olduğu görüşünü kabul ederken, Bağdat Mu'tezilesi bütünüyle Hz. Ali'nin üstünlüğünü kabul etmiştir.¹⁸⁴ Diğer taraftan Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin bu konuda kesin hüküm vermeyip tavakkuf etmeleri¹⁸⁵ Basra Mu'tezilesi'nin müteahhir dönem mensuplarının bu konuda mütekaddim dönemdekilerden farklı düşündüklerini göstermektedir.

180 Bk. *Muğni*, XX/1, 238: 11-12.

181 Bu durum özellikle IV/X. yüzyıldan itibaren zaten zorunluluk halini almıştı. Zira Abbâsi hilafetinin yanında, Mısır'da Fâtîmî halifeliği ve Endülüs'te de Endülüs Emevî hilafetinin ortaya çıkışıyla İslâm dünyasında fiilen üç hilafet tesis edilmişti.

182 Ebû Bekr el-Esam bunun istisnasıdır. O, İslâm topraklarının genişlemesi sebebiyle her ülke halkının kendi imamını seçebileceğini söylemiştir. Bk. Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme (Frühe Mu'tazilitische Hâresiographie: Zwei Werke des Nâsi' al-Akbar (gest. 293 h.)* içinde nşr. Josef Van Ess), Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1971, 60: 8-61: 5.

183 Bk. *Muğni*, XX/1, 243: 2-5.

184 Bk. İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâga* (nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrahim), Kahire: Dârü İhyâ'î'l-kütübî'l-Arabiyye 1965, I, 7: 10-14. Burada şahıslar isim isim sayılır. Ayrıca bk. Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, 52: 7-8.

185 Bk. *Ta'lik*, 767: 3-4. Yine de Ebû Ali'nin Hz. Ali'nin tafdiline daha yakın olduğunu gösteren rivayetler bulunduğu da not edilmelidir. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, XX/2: *Fî'l-İmâme* (nşr. Abdülhalim Mahmud – Süleyman Dünyâ), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li'telif ve't-terceme ts., 117: 21-22; İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâga*, I, 7: 16-17.

Kaynakça

- Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2002;
- Dağ, Mehmet, *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü* (doçentlik tezi), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1976;
- Dhanani, Alnoor, *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*, Leiden – New York – Köln: E. J. Brill 1994;
- Ebû Reşîd en-Nisâbüri, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* (nşr. Ma'n Ziyâde – Rıdvân es-Seyyid), Bayrut: Ma'hedü'l-inmâi'l-Arabî 1979;
- Ebû'l-Mu'in en-Nesefî, *Tebssratü'l-edille* (nşr. Claude Salamé), Dımaşk: Intitute Francais de Damas 1990-93, I-II;
- Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1963, I-II;
- Fahreddin er-Râzî, *er-Riyâzü'l-münika fi ârâ'i ehli'l-ilm* (nşr. Esad Cuma), Tunus: Merkezü'n-neşri'l-câmî'i – Külliyyetü'l-âdâb ve'l-ulûmî'l-insânîyye bi'l-Kayrevân 2004;
- Frank, Richard M., *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*, Albany: SUNY Press 1978;
- Frank, Richard M., "Al-Ma'na: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalam and Its Use in the Physics of Mu'ammar", *Journal of the American Oriental Society*, 87/3 (1967), 248-259;
- Frank, Richard M., "The Kalâm: An Art of Contradiction-Making or Theological Science? Some Remarks on the Question", *Journal of the American Oriental Society*, 88/2 (1968), 295-309;
- Frank, Richard M., "Moral Obligation in Classical Muslim Theology", *The Journal of Religious Ethics*, 11/2 (1983), 204-223;
- Hayyât, *el-İntisâr ve'r-redd 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid* (nşr. Henrik S. Nyberg), Beyrut: Mektebetü'd-dâri'l-Arabîyye li'l-kitâb – Evrâk-ı şarkîyye 1993/1413;
- Hımmasî, *el-Munkız mine't-taklîd*, Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî 1412, I-II;
- Hourani, George F., *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*, Oxford: Clarendon Press 1971;
- İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâga* (nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrahim), Kahire: Dârü ih-yâi'l-kütübî'l-Arabîyye 1965, I-XX;
- İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhîb bi't-teklîf*; I (Kâdi Abdülcebbar'a izafetle nşr. J. J. Houben), Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtülikiyye 1965; II (nşr. J. J. Houben – Daniel Gimaret), Beyrut: Dârü'l-meşrik 1981; III (nşr. Jan Peters), Beyrut: Dârü'l-meşrik 1999;
- İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâik fi usûli'd-dîn* (nşr. Wilferd Madelung – Martin McDermott), Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin 2007;
- İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red ale'l-Felâsife* (nşr. Hasan Ensârî – Wilferd Madelung), Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin 2008;
- İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü Tabakâti'l-Mu'tezile* (nşr. Susanna Diwald-Wilzer), Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtülikiyye 1961/1380;
- İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Kalâ'id fi tashihî'l-akâid* (nşr. A. Nasrî Nâdir), Beyrut: Dârü'l-meşrik 1985;
- İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn fi usûli'd-dîn* (nşr. Yakûb el-Caferî el-Merâgî), Kum: Dârü'l-üsve li't-tibâa ve'n-neşr 1415;
- İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecridi'l-i'tikâd*, Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât 1988;
- Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*; IV: *Rü'yetü'l-Bârî* (nşr. Mustafa Hilmi – Ebû'l-Vefâ el-Ganîmî), Kahire: ed-Dârü'l-Misriyye li'telif ve't-terceme ts.; VI/1: *et-Ta'dil ve't-tecvür* (nşr. A. Fuâd el-Ehvânî), Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-âmmе li'telif ve't-terceme ve't-tibâa ve'n-neşr 1962; VI/2: *el-İrade* (nşr. George C. Anawati), Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-âmmе li'telif ve't-ter-

- ceme ve't-tibâ'a ve'n-neşr 1962; VII: *Halku'l-Kur'ân* (nşr. İbrahim el-Ebyârî), Kahire: eş-Şirketü'l-Arabiyye li't-tubâa ve'n-neşr 1961; VIII: *el-Mahlûk* (nşr. Tevfik et-Tavîl – Sâid Zâyd), Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-âimme li'telif ve't-terceme ve't-tubâa ve'n-neşr ts.; XI: *et-Teklîf* (nşr. M. Ali en-Neccâr – Abdülhalîm en-Neccâr), Kahire: ed-Dârü'l-Misriyye li't-elif ve't-terceme 1965; XIII: *el-Luţf* (nşr. Ebû'l-Alâ Afîfî), Kahire: Matbaatü Dâri'l-kütübî'l-Misriyye 1962; XIV: *el-Aslah, İstihkâku'z-zem, et-Tevbe* (nşr. Mustafa es-Sekkâ), Kahire: ed-Dârü'l-Misriyye li't-elif ve't-terceme 1965; XV: *et-Tenebbûât ve'l-mu'cizât* (nşr. Mahmud el-Hudayrî – Mahmud M. Kâsım), Kahire: ed-Dârü'l-Misriyye li't-elif ve't-terceme 1965; XX/1: *Fî'l-İmâme* (nşr. Abdülhalîm Mahmud – Süleyman Dünyâ), Kahire: ed-Dârü'l-Misriyye li'telif ve't-terceme ts.; XX/2: *Fî'l-İmâme* (nşr. Abdülhalîm Mahmud – Süleyman Dünyâ), Kahire: ed-Dârü'l-Misriyye li'telif ve't-terceme ts.;
- Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn* (*Resâilü'l-adl ve't-tevhîd* içinde nşr. Muhammed İmâre), Kahire: Dârü'l-hilâl 1971, I, 161-253;
- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâüler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları 2011;
- Madelung, Wilferd, "Amr be Ma'rûf", *Encyclopaedia Iranica*, I, 992-995;
- Mânkdim Şeşdiv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse* (*Şerhu'l-Usûli'l-hamse* başlığıyla Kâdî Abdülcebbar'a izafetle nşr. Abdülkerim Osman), Kahire: Mektebetü Vehbe 1384/1965;
- Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme* (*Frühe Mu'tazilitische Häresiographie: Zwei Werke des Nâsi' al-Akbar* (gest. 293 h.) içinde nşr. Josef Van Ess), Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1971;
- Necrânî, *el-Kâmil fî'l-istiksâ fî mâ belaganâ min kelâmi'l-kudemâ* (nşr. M. es-Seyyid eş-Şâhid), Kahire: Vizâretü'l-evkâf 1999/1420;
- Peters, Jan R. T. M., *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî l-Qudât Abû l-Hasan 'Abd al-Jabbâr bn Ahmad al-Hamadânî*, Leiden: E. J. Brill 1976;
- Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-nihal* (nşr. M. Seyyid Kilânî), Beyrut: Dâru sa'b 1986/1406, I-II;
- Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûlahhas fî usûli'd-dîn* (nşr. M. Rızâ Ensârî Kummi), Tahran: Merkez-i Dânişgâh-i ve Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî 1381;
- Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahire fî ilmi'l-keâm* (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1411;
- Van Ess, Josef, "Mu'tazilah", *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed., X, 6317-6325.
- Watt, W. Montgomery, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London: Luzac 1948;
- Wolfson, Harry A., *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, MA – Oxford: Harvard University Press 1976;
- Zemahşerî, *el-Minhâc fî usûli'd-dîn* (*A Mu'tazilite Creed of az-Zamahsarî* (d. 538/1144), *al-Minhâg fî Usûl al-Dîn* başlığıyla nşr. ve İng. Çev. Sabine Schmidtke), Stuttgart: Franz Steiner 1997.