

Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh ve Kelâmi T'alîl*

Husn-Qubh and Kalami Ta'lîl In The Mu'tazila

İbrahim Özdemir

Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
Associate. Prof., Bingol University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Tafsir - Bingöl, Turkey

ibrahimpalevi@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-8119-1520

Geliş Tarihi: 04.03.2019, Kabul Tarih: 23.04.2019

DOI: 10.34085/buifd.535495

Öz

Kelamcılar yetkin sıfatlarla muttasıf olan Yüce Yaraticıya ait bütün fiillerin, kulları ilgilendiren birçok dinî ve dünyevî değer taşıdığı konusunda hemfikirdirler. Ancak onlar bu değerlerin bilinme yolunun vahiy mi akıl mı olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Onlar, daha çok *hüsün-kubuh* adıyla bilinen ve usul, ahlak, fıkıh ve diğer birçok bilim dalındaki tartışmalara da uzanan bu meselede iki temel görüş belirtmişlerdir. Farklı teolojik düşüncelerden ve epistemik argümanlardan kaynaklanan bu ihtilaf, insana ilişen ilahî fiillerin temellendirilmesinde (ta'lîl) de kendini göstermektedir. Çoğu kelamcı, dinî hüküm ve tekliflerin ancak vahiyle birlikte varlık bulacağını, Yüce Yaraticının tüm fiillerinin hikmete uygun tecelli ettiğini/edeceğini, maslahatı içerdiğini ve bunun da ilahî rahmetin bir tezahürü veya muktezası olduğunu söylemektedir. Başta Mu'tezile olmak üzere bazı kelamcılar ise birtakım akli değer ve yargıların zarûrîlik ve önceliğinden hareketle bütün ilahî fiillerin hikmet ve maslahatları ihtiva etmesinin Yüce Yaraticıya vacib olduğunu ileri sürmektedirler. Bu kelamcılar ilahî hikmet ve adaletin ancak bu şekilde tahakkuk edeceğini, aksi takdirde anlamsızlığın (abes) söz konusu olacağını söylemektedirler. Mu'tezilenin benimsediği hüsün-kubuh anlayışı, tarihi süreç içerisinde iki farklı aşama (zâtî, izâfî)

* Bu makale Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları (IV-VIII. Asırlar) (Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016) adlı çalışmada yer alan ilgili bölümün yeniden düzenlenmiş ve geliştirilmiş halidir.

geçirmiş ve her biri farklı birtakım argümanlarla savunulmaya çalışılmıştır. Mu'tezilî kelamcılar ilahî fiillerin kullara dönük birtakım maslahatlarla gerekçelendirilmesi bağlamında ilahî hikmet ve adalet argümanlarına sıklıkla başvurmanın yanı sıra, birtakım aklî ve naklî delillere de başvurmuşlardır. Mu'tezile, fiillerde içkin olan değerlerin ontolojik kaynağı hakkında Eş'arîler ve Mâtürîdîlerle aynı düşünürken, bu değerlerin epistemik kaynağı hususunda onlardan farklı düşünmektedir. Çalışmamızda bütün bu hususlar, ilk elden kaynaklara başvurularak incelenmekte ve Mu'tezilenin anılan kelamcılarla ayrıştığı ve kesiştiği hususlar objektif bir biçimde irdelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, İlahî fiiller, Hüsün-Kubuh, Ta'lîl, Hikmet.

Abstract:

Theologians agree that all acts of Almighty God characterised with competent attributes have significant religious and earthly value for man. However, they have different opinions on whether such value is known through revelation or reason. Theologians propose two main views in this issue, which is mostly known as husn-qubh (good-bad) and extends to discussions in procedure, ethics, fiqh and many other disciplines. This dispute, arising from different theological ideas and epistemic arguments, also manifests itself in the causation (ta'lîl) of divine acts concerning man. Many theologians maintain that religious rulings and propositions can only exist with revelation, and all acts of Almighty God have been/will appear according to wisdom and have an inherent purpose, which is a manifestation or justification of divine mercy. On the other hand, some theologians and the Mu'tazila in particular claim, considering the necessariness and priority of some rational values and judgments, that the existence of inherent wisdom and purpose in all divine acts is obligatory for Almighty God. They assert that divine wisdom and justice can only be realised in this way, or otherwise there will be meaninglessness (absurd). The husn-qubh approach of the Mu'tazila went through two different phases (subjective, relative) in historical process, and each was defended with different arguments. In addition to employing the arguments of divine wisdom and justice very often, theologians of the Mu'tazila school also resorted to some rational and textual proofs to justify divine acts with some affairs for man. While the Mu'tazila shared the same views with the Ash'aris and Maturidis about the ontological source of inherent values in acts, they thought differently on the epistemological source of these values. This study addresses all these issues by referring to first-hand sources, and seeks to demonstrate, in an objective manner, the points on which the Mu'tazila agreed or disagreed with the Ash'aris and Maturidis.

Key Words: Mu'tazila, Divine acts, Husn-Qubh, Causation, Wisdom.

GİRİŞ

Tüm yaratılmışları ifade eden âlem başta ilim, irade ve kudret olmak üzere yetkin ilahî sıfatların taalluku sonucu var olmuştur. Varlığı gâî açıdan konu edinen kalamcılar, anılan sıfatlarla muttasıf olan Yüce Yaraticının tüm fiillerinin kullar için birçok değer/maslahat ihtiva ettiğini ittifakla kabul etmişlerdir. Ancak onlar bu fiillerin içerdiği maslahatları içerme keyfiyeti/niteliği hakkında farklı düşünmüşlerdir. Eş'arîler genelde varlığa özelden insana ilişen ilahî fiillerin sayısız maslahatları barındırdığını; ancak bunun Yüce Yaraticıya vacib olmadığını, bilakis O'nun mahza bir ihsanı olduğunu söylemişlerdir. Mâtürîdîler bazı nüanslar bulunmakla birlikte, Eş'arîlerle aynı görüşü paylaşmaktadırlar. Mu'tezile ise başta yaratma fiili olmak üzere varlığa ilişen bütün ilahî fiillerin kullara dönük maslahatları tazammun ettiğini ve bunun Yüce Yaraticıya vacib olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Kelamcılar arasında vuku bulan bu ihtilafa bakıldığında bunun, temelde ilahî iradenin bazı aklî değerlerle tahdîd edilip edilemediği konusundaki ihtilaftan kaynaklandığı görülür. Kelamcılar bu konuda iki görüş benimsemişlerdir. Kahir ekseriyet, ilahî iradenin salt beşerî akılla kavranan birtakım değerlerle sınırlandırılmayacağını savunmaktadır. Bu kalamcılara göre ilahî irade birçok nassta da beyan edildiği üzere, mutlak olup haricî unsurlarla tahdîd edilemez. Ancak ilahî irade, bizzat Yüce Yaraticının koyduğu bazı kurallarla sınırlandırılabilir.¹ Mu'tezile ise ilahî iradenin salt beşerî akılla algılanabilen ve yaratılmışları ilgilendiren bazı değerlere tabi olduğunu ve bu değerlere uygun tecelli etmesi gerektiğini savunmaktadır. İlahî fiillerin bu değerlerle temellendirilmesi (ta'lîl) konusunda farklı kelâmî yaklaşımlar da bu bağlamda ortaya çıkmaktadır.

Çalışmamızda, çoğu kalamcılar tarafından benimsenen ta'lîl anlayışlarının da varlık bulmasına zemin teşkil eden Mu'tezilenin ta'lîl anlayışı ve buna kaynaklık eden hüsün-kubuh görüşü üzerinde durulacaktır. Burada, Mu'tezilenin, varlık âlemine ilişen ve birçok hikmeti barındıran ilahî fiillerin ilişme keyfiyetine ilişkin anlayışı ve bu anlayışın dayandığı temel argümanlar ele alınacak; hüsün-kubuh ve ta'lîl görüşlerinin Eş'arî ve Mâtürîdî kalamcılarının görüşleriyle kesişen ve ayrışan noktalara temas edilecek ve birtakım değerlendirmelerde bulunulacaktır. Asıl konumuza geçmeden Mu'tezilenin hüsün-kubuh ve ta'lîl anlayışlarının yeterli düzeyle anlaşılmasına katkı sağlayan "kelamcılarda hüsün-kubuh" konusuna yer vermek faydalı olacaktır.

1 Bk. En'âm, 6/54.

A. KELAMCILARDA HÜSÜN-KUBUH

Kelamcılar hüsün-kubuh meselesi kapsamında, “fiillerde birtakım değer (maslahat,mefsedet) ve hükümlerin içkin olup olmadığı, insan aklının fiillerde içkin olan bu değer ve hükümleri vahiyden bağımsız kavrayıp kavramadığı, Yüce Yaraticının fiil ve hükümlerinin bu akli değerlere tabi olup olmadığı, salt insan aklının şer’î anlamdaki teklifi gerektirip gerektirmediği” gibi birtakım temel sorunları tartışmaktadırlar.² Kelamcılar birçok alana zemin teşkil eden ve *otantik değer ontolojisi* diye ifade edebilen bu meselede farklı epistemolojik bakış açılarından hareket etmiş ve farklı birtakım görüşleri ileri sürmüşlerdir. Bu görüşleri kısaca şöyle ifade edebiliriz: Mu’tezileye göre, bir kısmı (şer’iyyât,) hariç, tüm şer’î hükümler fiillerde içkin olan bazı akli değerlere/maslahat ve mefseletlere tabidir. Dolayısıyla insan akli bu değerleri vahiyden bağımsız idrak edebilir.³ Eş’arîler beşerî aklın, “akli hükümleri, dünyevî olgu ve durumları” kavramasını mümkün görmekle birlikte, şer’î hükümleri vahiyden bağımsız idrak etmesini mümkün görmezler.⁴ Mâtürîdîler ise ilahî fiil ve hitabında içkin olan ve akıl tarafından idrak edilen bazı değerlerin varlığını kabul etmişlerse de, şer’î hükümlerin ancak vahiyle birlikte sabit olabileceğini kabul etmektedirler.⁵

Salt aklın şer’î-teklifi hükümleri idrak edemeyeceğini söyleyen Eş’arîler, vahyin oluşturduğu anlam ve bağlamlardan hareketle Yüce Yaraticının fiil ve hitabında içkin olan şer’î hükümlerin ancak vahiy yoluyla sabit olabileceğini savunmuşlardır. Çoğu şer’î hükümlerin fiillerde var olan birtakım akli değerlere tabi olduğunu söyleyen Mu’tezile, beşerî aklın idrak edebildiği bu değerleri itibara alarak Yüce Yaraticının fiilleri hakkında birtakım değerler

2 Bk. Kâdı Abdülcebâr, Ebü’l-Hasen Kâdı’l-kudât Abdülcebâr b. Ahmed, *el-Muğni fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl*, thk. Mahmud Kasım, (y.y., ts), VI, 3-4; Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer, *Şerhü’l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre, 2. Baskı (Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1998),IV,282-283.

3 Bk. Kâdı Abdülcebâr, *el-Muğni*, VI, 7,18-26; *el-Muhîb bi’t-teklîf*, thk. Ömer Azmî, (Kahire: ed-Dâru’l-Mısıriyye, ts), 233-235; İbnü’l-Melâhimî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Mu’temed fi usûli’l-dîn*, thk. Madelung Wilferd (Tahran: Muessese-i mutalaaat-i İslâmî, 1390), 831-833.

4 Bk. Bâkîllânî, Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed, *Temhidü’l-evâil ve telhisu’d-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü’l-kütübî’s-sakâfiyye, 1987), 384; Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Abdilmelik b. Abdillâh, *el-İrşâd*, thk. As’ad Temîm, 2. Baskı (y.y: Müessesetü’l-kütübî’s-sakâfiyye, 1992), 228.

5 Bk. Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu’t-tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İstanbul: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1979), 201;İbnü’l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *el-Müsâyeretü fi ilmi’l-kelem*, thk. Muhyiddîn Abdülhamîd (Lübnan: Dâru Bibliyon, 2005), 94.

öngörmekte ve bunlara uygun düşen şer'î hüküm ve teklifleri vahiyden bağımsız/önce tespit etmektedir. Mâtürîdîler de fiillerde mündemiç olan bazı temel değerlerin akıl tarafından algılanabileceği hususunda Mu'tezileye yakın bir tavır sergilemekle birlikte, bu değerlere dayanan şer'î hükümlerin sübutu konusunda Eş'arîlerle aynı görüşü benimsemişlerdir. Verilen bu temel bilgilerden sonra çalışmamızın ilk bölümünü teşkil eden "Mu'tezilede hüsün-kubuh" konusuna yakından bakmaya çalışalım.

B. MU'TEZİLE'DE HÜSÜN-KUBUH

Mu'tezilenin hüsün/iyilik ve kubuh/kötülük kavramları için yaptıkları tanımlara bakıldığında kubhun, "aklî bakımdan zemmi gerektiren şey," hüsünün de "aklî açıdan methi gerektiren şey," olduğu hususunda birleştiği görülür.⁶ Bu da hüsün ve kubhun akıl tarafından kavranabilen birer değer olduğunu göstermektedir. Nitekim bu iki kavramın kullanıldığı tüm anlamlar salt akılla kavranmakta ve vahiyden bağımsız algılanan bazı aklî değerlere tabi olmaktadır.⁷

Mu'tezilî kelimciler hüsün ve kubhun akıl yoluyla idrak edilen değerler olduğunu üç aşamada ortaya koymuşlardır. Bu aşamaları şöyle ifade etmek mümkündür: İlk dönem Mu'tezilî kelimciler insan fiillerinin akıl yoluyla elde edilen bazı zâtî nitelikleri taşıdığını söylemişlerdir.⁸ Bunlara göre insan fiillerinin taşıdığı iyilik ve kötülük vasıfları, haricî etkenlerden değil, fiillerin kendisinde var olan birtakım zâtî özelliklerden kaynaklanmaktadır. Buna göre iyi veya kötü fiiller daima aynı vasıfları taşımaktadır. Zira fiillerin taşıdığı bu özsel nitelikler onlardan ayrılmadığı gibi değişime de uğramamaktadır. İskâfî (ö.240/854) bu hususu şöyle ifade etmektedir: "*Taâtler kendinde iyidir. Kötü fiiller de (haricî) bir illetten dolayı değil, zatı gereği kötüdür. Taât zatı gereği taattir; masiyet de zatı gereği masiyettir.*"⁹ Kâdî Abdülcebâr (ö.415/1025), Ka'bî'nin: "*Kötü fiil, hem taşıdığı sıfat hem de zatı/aynı gereği kötüdür*" ifadesini

6 Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü'l-üsre, 2009), 41; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. Tayyib, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamîdullah (Dımaşk:1965), I, 9.

7 Bu anlamlar için bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VI,7;*el-Muhît fi't-teklîf*, 223; İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, s. 831-833.

8 Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, 309-310.

9 Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Kahire:Mektebetü'n-nahdati'l-Misriyye, 1950), II, 43.

bu anlama hamletmektedir.¹⁰ Hayyât (ö.300/913 [?]) bu görüşü dile getiren ilk dönem Mu'tezilenin kendi içinde iki gruba ayrıldığını şöyle ifade etmektedir: “*Bu görüş sahipleri, fiilleri şu iki kısma ayırmaktadırlar: Neshi caiz olan kabîh fiillerin kötülüğü (günah sayılmaları) ilahî nehiylerle sabit olurken, neshi caiz olmayan kabîh fiillerin kötülüğü onların zatından neşet etmektedir.*”¹¹

Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), oğlu Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Kâdı Abdülcebbâr (ö. 415/1025) başta olmak üzere Basra Mu'tezilesine mensup kelimcılara göre insan fiilleri zâtî değil, izâfî vasıfları (vücûh) taşımaktadır.¹² İkinci aşamayı oluşturan bu görüşe göre fiillerdeki vecihler, onların iyilik veya kötülük değerlerine etki eden birtakım değişken hallerdir. Bu vecihler iyi olabildiği gibi kötü de olabilmektedir. Nitekim sıdk, adalet, şükretmek, iyilik yapmak gibi vasıflar iyi vecihlerin bazı örneklerini oluştururken, vacibin terki ve zulüm gibi vasıflar da kötü vecihlerin bazı örneklerini oluşturmaktadır. Nitekim vacibi terk etmek kötülük vasfının veçhini teşkil ederken, kabîhi terk etmek iyilik vasfının veçhini teşkil etmektedir. Herhangi bir maslahatı içermeyen veya bir zararı defetmeyen zulüm ise temel kötülük vecihlerinin başında gelmektedir. İnsan aklı izâfî vecihleri idrak etmekle birlikte onları taşıyan fiillerin iyilik ve kötülüklerini de idrak etmekte ve bu fiillerle ilgili bazı hükümler verebilmektedir. Anılan izâfî vecihler herhangi bir değişime uğramadıkça aynı etkilerde bulunmaktadır.

Vücûh nazariyesi adıyla anılan bu nazariyeyi savunan Mu'tezile kelimcileri fiilleri iyilik ve kötülük vecihleri açısından üç kategoriye ayırmaktadırlar: 1.Uyku halindeki bir insanın fiilinde olduğu gibi iyilik ve kötülük vecihlerini içermeyen fiiller. Bu fiiller varlık/vücut niteliği dışında başka nitelikler taşımaz. Yüce Yaratıcının fiilleri arasında bu tür fiiller bulunmaz. Zira O'nun tüm fiilleri iyilik vecihlerini içkindir. 2. Sadece kötülük vecihleri taşıyan fiiller. Bütün ahlâkî kötülükler bu kategoride yer almaktadır.3. Sadece iyilik vecihlerini içeren fiiller. Bunlar da mahza iyi fiiller olup kendi içinde vacib, mendub ve mubah kısımlarına ayrılmaktadır.¹³

Mezkûr kelimciler fiillerin içerdiği vecihleri de üçe ayırmaktadırlar. Bazı vecihler aklî bakımdan zemmi gerektirirken, bazıları da aklî açıdan methi

10 Bk. Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, 309.

11 Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed, *el-İntisâr ve'r-red ala İbni'r-Ravendî*, thk. Muhammed Hicazî (Kahire: Mektebetü's-sakâfetu'd-dîniyye, ts.), 71.

12 Bk. Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğni*, VI,77; *Şerhu usûli'l-hamse*, 309.

13 Bk. Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğni*, VI, 6-10.

gerektirmektedir. Diğer bazı vecihler ise ne methi ne de zemmi gerektirir. Bütün bunlar farklı birtakım nedenlere dayanmaktadır. Bu nedenler de fiillerin kendileri olmadığı gibi faillerinden sadır olmaları da değildir.¹⁴ Aksi takdirde bütün fiillerin aynı kategoride yer alması lazım gelirdi. Zira bütün fiiller fiil olma ve failden sudur etme noktasında eşittir.

Övgü ve yergiyi gerektiren vecihler kendi içinde birtakım farklı kısımlara ayrılrsa da aynı hükümde buluşabilmektedir. Örneğin, bir fiilin zulüm diğer bir fiilin de yalan olması bu iki fiilin kötülük niteliğinde buluşmasına engel değildir. Binaenaleyh fiillerin iyilik ve kötülük vasıfları anılan vecihleri meydana getirmektedir. Beşerî akıl fiillerdeki zâtî vasıfları vahiyden bağımsız idrak edebildiği gibi izâfî vecihleri de aynı şekilde idrak edebilmekte ve onlarla alakalı bazı hükümlerde bulunabilmektedir.¹⁵

"Vucûh nazariyesini" savunan Mu'tezileye göre fiiller taşıdıkları farklı vecihlere göre farklı değerlere ve bu değerlere bina edilen değişik hükümlere konu olmaktadır. Sözelimi, yalan söyleme fiili gerçeğe aykırı olması veçhiyle kötülük vasfını kazanırken, bir fayda sağlaması veya zararı defetmesi veçhiyle de iyilik vasfını kazanmaktadır. Kâdı, fiillerin birtakım zâtî nitelikleri taşıdığını ileri süren Ka'bî'ye itiraz bağlamında "eve girmek" ve "secde etmek" fiillerini örnek verip bu fiillerin zâtî değil, izâfî vecihler taşıdığını söylemektedir.¹⁶ Nitekim başkasına ait olan bir eve izinsiz girmek kötülük, izin alıp girmek ise iyilik niteliğini almaktadır. Yüce Yaratıcı için secde etmek iyilik, diğer varlıklar için secde etmek ise kötülük vasfını almaktadır. Kâdı, fiillerin birtakım izâfî vecihler taşıdığını gösteren başka örneklerle de yer vermektedir.¹⁷

Fiillerin izâfî vecihler taşıdığını ifade eden ikinci aşama, Mu'tezilî anlayışın evrilmesi açısından önemli bir merhale kabul edilmekle beraber, netice itibariyle fazla bir önem taşımaz. Zira *vüçûh nazariyesi* ismiyle anılan bu anlayış, yukarıda bahsedilen zâtî anlayıştan farklı birtakım hükümleri netice vermemektedir. Nitekim diğer kelamcılar tarafından şer'î olduğu kabul edilen hüsün-kubuhun üçüncü anlamı (fiilin sevab veya ıkabı gerektirmesi) bu anlayışa göre de akli bir anlam olarak kabul edilmekte ve bazı talî/fikhî

14 Bk. Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, s. 13, 24-25,53.

15 Zâtî ve izâfî vasıflar arasındaki farklar için bk. Muhammed Kandîl, *el-Esâs fi't-tahsîn ve't-takbîh* (Kahire: Mektebetu Külliyyeti Usûli'd-dîn, ts.), 111.

16 Bk. Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu usûli't-hamse*, 310.

17 Bk. Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI, 160-176; Kandîl, *el-Esâs*, 3-56.

hükümlere esas kılınmaktadır. Bu da zâtî ve izâfî anlayışların netice itibariyle pek farklı olmadığını göstermektedir. Zira bu anlayışlardan her biri farklı argümanlara, diyalektik biçimlerine ve istidlâl yöntemlerine başvurmakla birlikte, Mu'tezile mezhebinin özünü savunmada birleşmektedir.

Mu'tezilî kelimacılar yukarıda yer verilen iki aşamada insan fiilleri için söz konusu ettikleri zâtî ve/veya izâfî vasıfları, ilahî fiiller için de söz konusu etmektedirler. Onlara göre ilahî fiiller de zâtî ve/veya izâfî birtakım ölçülere/vecihlere sahiptir. Zira iyilik ve kötülük ölçüleri/vecihleri, görünen (şâhid) ve görünmeyen varlıklara (gâib) göre değişmemektedir.¹⁸ Şu var ki, Yüce Yaratıcı kötü fiilleri asla işlemediğinden O'nun bütün fiilleri salt hüsün vasfıyla/cihetiyle nitelenmektedir. Bu da Mu'tezilenin farklı gerekçeleri sürmekle birlikte, bütün ilahî fiilleri asgari düzeyde hasen kategorisinde gördüğünü göstermektedir. Bütün ilahî fiilleri hasen kategorisi içinde görmelerinin temel gerekçeleri de bu fiillerin zemme mûcib/müstahak fiiller olmasının aklî açıdan imkânsız oluşudur. Çünkü Yüce Yaratıcının, aklın kötü gördüğü şeyleri yapması mümkün olmadığı gibi vacib gördüğü şeyleri ihmal etmesi de mümkün değildir. Aklî bakımdan zemmi gerektiren şeyler de bu iki husustan ibaret olduğuna göre Yüce Yaratıcının bütün fiillerinin iyi olduğu kendiliğinden anlaşılmalıdır. Nitekim bu iki hususu taşıyan fiiller bilgi ve gayeden yoksun olarak vuku bulan ve uyku, unutkanlık ve anlamsızlık gibi beşerî durumlardan kaynaklanan kötü fiillerdir. Yüce Yaratıcının bu tür fiil ve durumlardan münezzehe olduğu ise açıktır. İlahî fiilleri kapsayan en genel kavramın *hüsün* kavramı olması da buradan kaynaklanmaktadır. Mu'tezile tarafından insan fiilleri için söz konusu edilen zâtî ölçülerin ve izâfî vecihlerin ilahî fiiller için de söz konusu edilmesi, "Gâibi şâhide kıyas" anlamına gelmektedir. Mu'tezilenin birçok konuda bu yöntemle başvurduğu ve buna birçok hükmü bina ettiği bilinmektedir.

Mu'tezilî kelimacılar insan fiilleri için geçerli olan iyilik ve kötülük vasıflarını ilahî fiiller için de söz konusu ederken dayandıkları en önemli gerekçe, aklî hüsün ve kubhun zarurîliği prensibidir.¹⁹ Bu hususu kısaca şöyle izah edebiliriz: Mu'tezileye göre insanın kendi zihninde var olan iyilik ve kötülüklerle dair bilgisi, aklın idrak ettiği ilk bedihî bilgiler arasında yer almaktadır. İnsan aklının temel iyilik ve kötülükleri idrak etmesi, tıpkı duyu organlarının

18 Bk. Kâdı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI, 122-123, 177; Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Minhâc fi usûli'd-dîn*, thk. Sabine Schimidtke (Beirut: ed-Dârü'l-Arabiye li'l-ülüm, 2007), 26.

19 Bk. Kâdı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI, 185.

duyusal varlıkları/mahsusâtı algılaması gibi bedihîdir. Zira duyu organları somut şeyleri bedihî olarak algıladığı gibi akıl da zulmün kötü ve zemme müstahak bir şey olduğunu bedihî olarak algılayabilmektedir. Diğer bir anlamıyla, akıl mahsus varlıklar (şâhid) için zarûrî gördüğü hükümleri gâib varlık/Yüce Yaratıcı için de zarûrî görmektedir. Bunun en başat nedeni de aklın zorunlu gördüğü hükümlerin varlıktan varlığa değişmemesidir.²⁰ Bu durum, aynı zamanda aklın yetkinliğinin de bir göstergesidir. Nitekim akıl sahipleri duyularla algılanan bilgiler hakkında ihtilaf etmedikleri gibi akıl yoluyla bedihî olarak algılanan bilgiler hakkında da ihtilaf etmemişlerdir.²¹ Fiillerde içkin olan iyilik ve kötülük vasıflarının failden faile değişmemesi de buradan ileri gelmektedir. Ancak Mu'tezile tarafından zarûrî kabul edilen bu ve benzeri bazı hususlar Eş'arîler hatta bazı Mu'tezilî bilginler tarafından nazarî kabul edilmektedir. Bu da Mu'tezilenin, *zarûrî* kavramını yerinde kullanmadığını/esnek bir anlamda kullandığını göstermektedir.²²

Fiillerdeki zâfî ve/veya izâfî vasıfların aklî olup failden faile değişmemesi, kullar için vacib ve kabîh olan fiillerin Yüce Yaratıcı için de vacib ve kabîh olduğu göstermektedir. Bu husus, "şâhid varlıklar için söz konusu olan aklî hükümler gâib varlık için de geçerlidir," şeklinde dile getirilmektedir.²³ Kâdî'nun: "*Yüce Yaratıcı, peygamberlerin ve müminlerin yaptıkları iyiliklere karşı sevab vermemiş olsaydı, O da bizim gibi vacibini yapmamış sayılırdı,*"²⁴ şeklindeki sözü bu hususu ifade etmektedir. Mu'tezile iyilik ve kötülükler için bilginin aklî olduğunu söylemekle birlikte, bütün iyilik ve kötülüklerin aynı düzeyde olmadığını, bir kısmının diğer bir kısmı için temel teşkil ettiğini de ifade etmektedir.²⁵ Sözelimi, *zulüm*, *abes* ve *yalan* temel kötülükler olup diğerleri için birer ölçüt konumundadır.²⁶

Mu'tezile, fiillerde içkin olan iyilik ve kötülükleri, bilinme şekli açısından üçe ayırmaktadır. 1. Bazı fiillerin iyilik ve kötülük vasıfları, bedihî olarak bilinmektedir. Yarar sağlayan doğruluk ve zarar veren yalan örnekleri gibi.

20 Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 303.

21 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI, 18.

22 Bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 229; Mahmûd Ebû Dakîka, *el-Kavlu's-sedîd fî ilmi't-tevhîd*, thk. İvâdullah Câd Hicazî (y.y.: ts.), I,36.

23 Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI, 128.

24 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 13.

25 Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI, 18-30.

26 Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI, 18, 24.

2. Bazı fiillerin iyilik ve kötülük vasıfları, nazari olarak bilinmektedir. Zarar veren doğruluk ve fayda sağlayan yalan örnekleri gibi. 3. Taabbudî fiillerde görüldüğü üzere bazı fiillerin iyilik ve kötülük vasıfları ise vahiy yoluyla bilinebilmektedir.²⁷ Vahiy/peygamber bu son kısım fiillere ait hükümleri beyan ettikten sonra akıl bu hükümleri kavramaktadır. İlk iki kısımda ise vahiy, akıl tarafından algılanan hükmü teyit etmektedir. Ancak her üç kısımda da hükmü koyan akıl değil, Yüce Yaratıcıdır. Mu'tezile zannedildiğinin aksine, hükümlerin akıl tarafından vazedildiğini söylememektedir. Onlar da diğer kelimacılar hatta diğer tüm İslam bilginleri gibi aklın, hükmü vazetmediğini kabul etmektedirler. Mu'tezilenin bu konuda söylediği şey, hükmün Yüce Yaratıcı tarafından insanın aklına yerleştirilmiş olmasıdır.²⁸ Kâdı, bu hususu şöyle ifade etmektedir: "Mükellefin yükümlü olduğu dinî ve dünyevî hususlar bir bütün olarak akla yerleştirilmiştir. Ancak akıl, mükelleflere düşen bütün fiil ve terkleri detaylı olarak bilemez."²⁹ , "Peygamberlerin getirdikleri her şey, bir bütün olarak akla yerleştirilen hükümlerin detayıdır. Daha önce beyan ettiğimiz gibi maslahatın iyiliği ve mefsedetin kötülüğü akıldan sabittir. Ancak bizim her cüzî fiil için 'bu maslahattır' veya 'bu mefsedettir' hükmünde bulunma imkânımız yoktur. Bu nedenle peygamberler bu kabil fiillerin durumunu bizlere bildirmek için gönderilmişlerdir. Binaenaleyh peygamberler, daha önce Yüce Yaratıcı tarafından aklımıza yerleştirilen hükümleri teyit ve tafsil etmektedirler. Bu nedenlerdir ki peygamberlerin durumu doktorların durumuna benzemektedir. Nitekim doktorların vazifesi 'bu bitki yararlıdır', 'bu bitki zararlıdır' şeklindeki hükümleriyle muşahhas bitkilerin durumunu beyan etmektir. Biz onların bu beyanından önce bedene zararlı olan şeylerin defedilmesinin vacib, yararlı olan şeylerin de elde edilmesinin iyi olduğunu biliriz."³⁰

Kâdı'nın bu ifadeleri Mu'tezile ile diğer kelimacılar özellikle Eş'arîler arasındaki tartışmanın, hükmün akıl tarafından vazedilip edilmediği konusunda değil, fiil ve nesnelere içkin olan değerlerin epistemolojik kaynağının ne olduğu hususunda cereyan ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Eş'arîlere göre vahiy, fiil ve nesnelere taşıdığı değerleri vazettiği gibi beyan da etmektedir. Onlara göre hükmün/değerin müsbiti de muzhiri de vahiydir. Vahiy gelmeden önce fiil ve nesnenin aklî veya örfî bir değeri söz konusu

27 Bk. Kâdı Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VI, 64-66.

28 Muhammed Şerif, Ahmed, *Fikretü'l-kanunî't-tabî' inde'l-Müslimîn*, 2. Baskı, (Erbil: Aras, 2011), 49.

29 Bk. Kâdı Abdülcebâr, *el-Muhîr*, 31-32.

30 Kâdı Abdülcebâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, 565; *el-Muğnî*, VI, 62, 64.

olsa da şer'î bir değeri/hükmü yoktur. Mu'tezileye göre ise Yüce Yaratıcı fiil ve nesnelere değer yüklemiş ve bu değerlerin bilgisini de bir bütün olarak insan aklına yerleştirmiştir. Vahiy gelmeden de insan akli hem bu değerleri hem de bu değerlere bina edilen şer'î hükümleri kavrayabilmektedir. Peygamberler bu tür hükümlerde akli desteklemek için gönderilirler. Bazı fiil ve nesnelere de vardır ki, vahiy onların durumunu haber vermeden akıl onlarda içkin olan değerleri algılayamaz. Akıl, bu tür hüküm ve değerlerde vahiy destekler.³¹ Binaenaleyh akıl ilk iki kısımda bahsedilen hükümleri vahiyden bağımsız idrak edebilirken, son kısımdaki hükümleri ise vahiyden sonra algılayabilmektedir. Bütün bu hususları dikkate aldığımızda Mu'tezilenin, aklın koyduğu ölçülere göre her şeye anlam yükleyen dogmatik rasyonalistlerden farklı oldukları görülür. Zira bu filozoflara göre akıl, sadece algılayan bir araç değil, aynı zamanda hükmü/hakikati inşa eden temel bir ilkedir de. Oysa Mu'tezile diğer kalamcılar gibi akli, hükmü inşa eden değil, keşfeden bir bilgi kaynağı olarak görmektedir.

Mu'tezile üçüncü ve son aşamada aklın bedihî olarak kabul ettiği zâtî veya izâfî hükümlerin gereği olan şer'î hükümlerin vazedilmesinin Yüce Yaratıcıya vacib olduğunu ileri sürmektedir. Onlara göre Yüce Yaratıcının, aklın iyi gördüğü fiilleri emretmesi, faillerini methedip onlara sevap vermesi, kötü gördüğü fiilleri nehyetmesi ve faillerini zemmedip onlara azap vermesi vacibdir. Zira aklın iyi veya kötü gördüğü fiiller, Yüce Yaratıcı nezdinde de aynı durumdadır. Nitekim Yüce Yaratıcı kötü fiillerin kötü olduğunu vacib fiillerin de vacib olduğunu bildiği gibi kötü fiilleri yapmaya ve vacib olanlarını ihlal etmeye muhtaç olmadığını da bilmektedir. Dolayısıyla O'nun kötü olanı yapması ve vacib olanı ihlal etmesi aklen mümkün değildir.³² Binâenaleyh Yüce Yaratıcı iyi fiilleri yapmak kötü fiillerden de kaçınmak durumundadır. Bu nedenledir ki, ilahî emir ve nehiyeler/vahiy, fiillerin taşıdığı zâtî veya izâfî vasıflara uygun olarak gerçekleşmekte ve fiillerde içkin olan aklî değerleri teyit etmektedir. Kâdı, bu hususu şöyle ifade etmektedir: "*İlahî nehiyeler kötü fiillerin kötülüğünü gerektirmez; izhar eder. İlahî emirler de iyi fiillerin iyiliğini gerektirmez; izhar eder.*"³³ Buna göre ilahî hitap iyilik ve kötülüğün gerektireni/mûcibi değil, gereğidir/mûcebidir. Binâenaleyh fiiller zâtî vasıflar veya izâfî vecihler açısından iyi oldukları için ilahî emirlere konu olurken, kötü oldukları için de ilahî nehiyere konu olmaktadır. Vacib ve kabîh kavramlarının

31 Bk. Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 100.

32 Bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 863-864.

33 Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muhît*, 254.

Yüce Yaratıcı için geçerli olması da buradan ileri gelmektedir. Çünkü bu iki kavram/anlam, failden faile değişmemektedir.

Mu'tezileye göre fiillerin iyilik ve kötülük değerleri, Eş'arîlerin söylediklerinin aksine, "Yüce Yaratıcının hitabı", "Yüce Yaratıcının her şeyin maliki ve sahibi olması" gibi argümanlarla temellendirilmez. Bilakis bu değerler, fiillerin iyilik ve kötülük vecihleriyle gerekçelendirilir. Bunun başat delili de Allah inancını/vahiy bilgisini zihnimizde yok farz ettiğimizde bile zulmün kötü olduğunu bilmemizdir. Buna mukabil içki içmenin ve bir dirhemi iki dirheme karşılık satmanın kötülüğünü salt akılla bilmememizdir. Dolayısıyla zulmün kötülüğü, vahiyle değil, akılla bilinmektedir. Nitekim temel kötülükler vahiy yoluyla idrak edilmiş olsaydı, içki ve faizde olduğu gibi zulmün kötülüğünü de vahiyle bilmemiz gerekirdi. Bütün bu hususlar yalan, zulüm ve diğer temel kötülüklerin bilgisinin şer'î değil, akli olduğunu göstermektedir. Mu'tezile tarafından hüsün-kubuh kavramları için yapılan tanımlarda *kötülük* ile *aklî yergi* ve *vacibin terki* arasında sıklıkla irtibat kurulması da buradan kaynaklanmaktadır.³⁴ Temel kötülükler dair bilginin akli olduğunu gösteren diğer bir delil de "Allah inancını taşımayan ve vahiyden haberdar olmayan insanların da bazı temel iyilik ve kötülüklerin bilgisine sahip olmalarıdır." Bu nedenledir ki insan akli, acılardan nefret ettiği gibi bu tür kötülüklerden de nefret etmektedir. Oysa insanın içki ve benzeri şer'î kötülüklerden nefret etmesi için akılla birlikte, vahyin bilgisine de ihtiyaç vardır. Bu ise sadece taabbüdî/şer'î fiillerin akli hüsün ve kubhun kapsamı dışında kaldığını göstermektedir. Çünkü bu tür fiillerin taşıdığı vasıflar ancak vahiyle bilinmektedir. Mu'tezileye göre Eş'arîler tarafından sıklıkla başvuru yapılan, "Yüce Yaratıcı'nın her şeyin mutlak maliki olması," argümanı, fiillerin hüsün ve kubhu için gerekçe teşkil etmez. Zira *malik/mülkiyet* kavramının taşıdığı anlamlardan hiçbiri ilahî fiillerin hüsnünü gerektirmez.³⁵ Bunun en büyük göstergesi de iyilik ve kötülük vasıflarının failden faile değişmemesidir.

Mu'tezilenin yukarıda yer verilen hüsün-kubuh anlayışını Bağdat ve Basra ekolleri bağlamında ve bütüncül bir biçimde şöyle ifade edebiliriz: Mu'tezilenin Bağdat ekolüne göre fiiller zatları gereği iyi veya kötüdür. Fiillerin zâtî açıdan iyi veya kötü olması bu fiillerin bütün şart ve durumlar-

34 Bk. Kâdı Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 41; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 9.

35 Bk. Kâdı Abdülcebbar, *el-Muğni*, VI, 87-121; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 874-875.

da aynı konumda bulunmasını gerektirmektedir. Buna göre iyi fiilin kötü fiile ya da kötü fiilin iyi fiile dönüşmesi mümkün değildir. Nitekim bir fiil, doğurduğu değişik neticelerden dolayı farklılık arz edecekse, burada bir fiilden değil, birden çok fiilden bahsetmek gerekir. Sözelimi, vurmak fiili, doğurduğu birtakım maslahatlardan ötürü iyilik, yol açtığı bazı zararlardan ötürü de kötülük vasfını kazanacaksa burada iki ayrı fiil söz konusudur. Aynı durum yalan söylemek, öldürmek ve diğer fiiller için de geçerlidir. Bu ekolün en büyük temsilcilerinden biri olan Ka'bî'den nakledilen: "*Kötü olarak vuku bulan bir hareketin iyi olarak vuku bulması mümkün değildir*,"³⁶ sözü bu hususu ifade etmektedir. Ka'bî buradan hareketle biri iyi diğeri kötü olan iki siyah rengi bile ayrı iki renk olarak kabul etmekte ve bu durumun bütün arazlar için geçerli olduğunu söylemektedir.³⁷ Bu nazariyeyi savunanlara göre bütün fiiller birbirinden bağımsız iki ayrı dairede yer almaktadır. Bu dairelerin birinde yer alan bir fiilin diğeri bir daireye geçmesi mümkün değildir.

Ebû Alî el-Cübbâî, oğlu Ebû Hâşim ve onları izleyen Kâdı Abdülcebbâr ise fiillerin zâfî özelliklerini değil, izâfî vecihlerini esas alan farklı bir hüsün-kubuh nazariyesini savunmuşlardır.³⁸ "Vücûh" adıyla bilinen bu nazariye, temelde insanların içinde buldukları durumlar ile fiillerin haiz oldukları vecihler/yönler arasında yapılan mukayeseden hareketle temellendirilmeye çalışılmaktadır. Kâdı tarafından olgunlaştırılan bu nazariyeyi şöyle izah edebiliriz: Şahıslar için bazı durumlar söz konusu olduğu gibi fiiller için de bazı vecihler söz konusudur. Şahıslara ait durumlar onları birbirinden ayırıştırıp farklı fiil ve hükümlere konu kıldığı gibi fiillere ait vecihler de onları birbirinden ayırıştırıp farklı vasıf ve hükümlere konu kılmaktadır. Örneğin, bir şahıs herhangi bir fiile güç yetirdiğinde kudret sıfatıyla nitelenirken, bu durumda olmayan diğeri bir şahıs ise acizlik vasfıyla nitelenir. Aynı şekilde bir fiil, bir vecihten ötürü bir vafsa ve hükme tabi olurken, bu vecihten yoksun olan diğeri bir fiil, farklı bir vafsa ve hükme tabi olmaktadır. Bu husus, birden çok şahıs ve fiiller için söz konusu olduğu gibi tek bir şahıs ve tek bir fiil için de söz konusudur. Buna göre fiillere yüklenen değerler onların sahip olduğu vecihlerden kaynaklanmaktadır. Bu vecihler de fiillerin, içinde varlık kazandığı bağlam-

36 Nisâbü'rî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen, *Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyade ve Ridvan Seyyid (Trablus: Ma'hedü'l-inmâi'l-Arabî, 1979), 115.

37 Bk. Nisâbü'rî, *Mesâil*, 115, 354-355.

38 Her iki nazariyenin geniş bir mukayesesi için bk. Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI, 160-176; Kandîl, *el-Esâs*, 111.

lardan ileri gelmektedir. Bu nazariyeyi benimseyen Mu'tezileye göre fiilin iyilik ve kötülük nitelikleri, fiilin varlık vasfından veya onun failinden değil, haiz olduğu vecihlerden hâsıl olmaktadır. Dolayısıyla fiiller, fiil olmaları veya faillerinden sadır olma nedeniyle farklılık arz etmemektedir. Zira bütün fiiller fiil olma ve failden sudur etme noktasında müşterektir. Müşterek noktalar ise ortakların farklılaşmasına yol açmamaktadır. Felsefe ve mantıkta yaygın olarak kullanılan: "Müştereklerin birleşme noktaları, ayrışma noktalarından farklıdır," kuralı bu hususu ifade etmektedir. Buna göre fiillerin sabit vecihleri bulunmamaktadır. Bu nedenledir ki bir fiil, sahip olduğu bir vecihten dolayı iyilikle, diğer bir vecihten dolayı da kötülükle nitelenebilmektedir. Nitekim secde fiili, Allah için yapıldığında iyilik, diğer varlıklar için yapıldığında ise kötülük vasfını almaktadır.³⁹ Fiillerin içerdiği iyilik ve kötülük vecihlerine dair bilgi, insan aklında zorunlu olarak vardır. Bu bilgi aynı zamanda aklın yetkinliğinin de bir göstergesidir.⁴⁰ Nitekim bu bilgi, insan aklında zorunlu olarak var olmasaydı, insanın bu bilgiyi ve bundan elde edilen diğer bilgileri öğrenmesi mümkün olmazdı. Şöyle ki; herhangi bir konuyu nazar/istidlâl yoluyla elde etmeye çalışan birinin bu faaliyette bulunabilmesi için aklî bakımdan yetkin olması gerekmektedir. İstidlâl faaliyetinde bulunan bir insanın aklî bakımdan yetkin olabilmesi için de bazı temel/zorunlu bilgilere sahip olması gerekir. Aksi takdirde giriştiği fikrî faaliyet sonuçsuz kalmaya mahkûm kalır. Yukarıda yer alan iki nazariyede de sözü edilen bilgiler bu zorunlu bilgilerin içinde yer almaktadır. Zira insan aklı, duyuusal bilgileri zorunlu olarak algıladığı gibi adalet ve cömertliğin övülmeye layık iyi birer fiil, zulmün ve abesin yerilmeye müstahak kötü birer fiil olduğunu da bedihî olarak bilmektedir. Daha genel bir ifadeyle, hissî ve aklî bilgiler insan aklında zorunlu olarak var olduğu gibi fiillerin iyilik ve kötülüklerine ilişkin bilgi de insan aklında aynı şekilde vardır. Mu'tezile bu zorunluluğa *aklî zorunluluk* veya *zorunlu bilgi* adını vermektedir.⁴¹

Fiillerin sahip olduğu iyilik ve kötülük değerlerinin aklî olduğunu savunan Mu'tezilenin ileri sürdüğü istidlâllere bakıldığında, bunların gerçeklikle pek örtüşmediği görülür. Bu nedenledir ki Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) ilk insanın, kendisine yararlı ve zararlı olan şeyleri ancak vahiy yoluyla bileceğini söylemektedir. Zira ilk insan için ihtiyaç tecrübeden önce gelmektedir. Şöyle

39 Bk. Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, 310.

40 Bk. Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğni*, VI, 185.

41 Bk. Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğni*, VI, 18; *el-Muhît*, 254.

ki; ilk insan acıktığında neyin açlığını gidereceğini bilebilmesi için uzunca bir zamana ihtiyaç duymaktadır ki, bu zaman zarfında bazı nesnelere tecrübe edebilsin. Oysa gıda ihtiyacı çok baskın ve acil olup uzun süren tecrübeye imkân vermemektedir. Vahyin ilk insan için ilk bilgi kaynağı olmasının bir nedeni de budur. Binâenaleyh ilk insan için yararlı ve zararlı olan şeylerin tespitinde vahiy tecrübe ve akıldan önce gelmektedir.⁴²

Kanaatimizce hüsün-kubuh meselesiyle ilgili Sadrüşşerîa tarafından ifade edilen bu husus göz ardı edilmemesi gereken önemli bir tespittir. Bunu, Mu'tezilenin başvurduğu meşhur örneklerden de anlamamız mümkündür. Nitekim onlar tarafından sıklıkla referans gösterilen adalet, zulüm, iyilik ve kötülük gibi temel kavramların ilk insan için kısa bir süre zarfında söz konusu olamayacağı açıktır. Zira ilk insan için açlığı giderme işi uzunca bir zaman alabiliyorsa, toplumsal bağlamda söz konusu olabilen bu kavramların uzunca bir zaman alacağı izahtan varestedir. Binaenaleyh Mu'tezile tarafından zikredilen ilgili örneklerin doğru/anamlı olabilmesi için ya vahye muhatap olmamış bir toplum farz edilmelidir ya da aklın bu örneklerdeki hususları zorunlu olarak idrak etmesi kabul edilmelidir. Bu da iyilik ve kötülüklerin insan aklına kodlanmış olmasını beraberinde getirmektedir ki, insanoğlu herhangi bir fiil veya nesneyle karşılaştığında düşünmeksizin/ tecrübe etmeksizin bu fiilin/nesnenin iyi veya kötü olduğunu hatırlayabilsin. Bu ise bazı filozoflarca mümkün görülse bile ne nass açısından ne de olgu bakımından mümkündür. Zira insan aklı "...O, sizin için kulakları, gözleri ve gönülleri yaratandır. Ne de az şükrediyorsunuz!"⁴³ ayetinden de anlaşıldığı üzere varlıklardan/toplumdan bağımsız birtakım bilgilere sahip değildir. Bilakis akıl, bütün bilgilerini varlıklarla olan ilişkisi, iletişimi ve etkileşimi vasıtasıyla elde etmektedir. Kelamcıların vahiy, akıl ve sağlam duyuları birer bilgi kaynağı olarak görmeleri de buna delâlet etmektedir. Binaenaleyh Mu'tezilenin hüsün-kubuh meselesinde başvurduğu argümanların ve zikrettiği örneklerin yerinde örnekler olabilmesi için insanlığın vahiyden bağımsız bir toplumsal hayatı yaşaması gerekir. Bunun bir varsayımdan öteye geçmediği ise açıktır. Çünkü ilk insan henüz toplumsal hayata kavuşmadan vahye muhatap olmuştur. Bunu, ilgili birçok ayetten anlamak mümkündür.⁴⁴ Öyle görülüyor ki Mu'tezile insanî, örfî ve vaz'î olgulara ait hükümleri, toplumsal hayatı

42 Bk. Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd, *Ta'dilü'l-ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu nr. 789, vr. 284.

43 Mu'minûn, 23/78.

44 Bz. Bakara,2/31-38;Âl-i İmrân,3/23;Mâide, 6/27-31;Tahâ,16/115-123.

gerektiren ve aşkın bir atıf kaynağını zorunlu kılan dinî hükümlere de teşmil etmekte ve olgusal ölçütleri dinî değerler için de geçerli saymaktadır. Daha kısa bir deyişle, Mu'tezile duyulur olgulara ait durumları gaybî hususlar için de söz konusu etmektedir. Cüveynî (ö.478/1085) tarafından dile getirilen: "Mu'tezile ilahî fiiller konusunda Müşebbihedir,"⁴⁵ ifadesi bu hususu ifade ettiği gibi Mu'tezilenin birçok konuda başvurduğu, "Gâibi şâhide kıyas" yöntemi de aynı hususu ifade etmektedir. Şimdi de çalışmamızın ikinci bölümünün oluşturduğu Mu'tezile'de ilahî fiillerin ta'lîli konusuna geçebiliriz.

C. MU'TEZİLE'DE İLAHÎ FİLLERİN TA'LİLİ

Kelamcılar hüsn-kubuh konusunda farklı perspektiflerden hareketle farklı görüşler benimsedikleri gibi ilahî fiillerin kullara dönük birtakım maslahatlarla gerekçelendirilmesi (ta'lîl) hususunda da farklı görüşler benimsemişlerdir. Burada, Mu'tezilenin ta'lîl görüşüne yer vermekle iktifa edilecektir. Mu'tezilenin konuyla ilgili görüşünü şöyle ifade edebiliriz: Yüce Yararıcıya ait tüm fiillerin insan aklı tarafından idrak edilen bazı aklî değerlere uygun tecelli etmesini gerekli gören Mu'tezile, bunun tabîi bir sonucu olarak bu fiillerin ilgili değerlerle ta'lîl edilmesini de zorunlu görmektedir. Nitekim ilahî fiillerin bu değerlere uygun tecelli etmesi, iyi olan fiillerin yapılmasını kötü olanların da terk edilmesinin zorunlu bir sonucudur. Bu da ilahî fiillerin insanı ilgilendiren birtakım dinî ve dünyevî maslahatlarla gerekçelendirilmesinin vacib olduğunun diğer bir ifadesidir.

Mu'tezile aklın iyi/faydalı gördüğü her şeyi Yüce Yararıcıya vacib görünürken, kötü/zararlı gördüğü her şeyi de O'nun hakkında kötü ve imkânsız görmektedir. Onlar bu düşünceyi, "Yüce Yararıcının hikmet sahibi yetkin bir zat olduğu" argümanına dayandırmaktadırlar.⁴⁶ Mu'tezilenin önemli beş esasından (usûl-i hamse) biri olan ve ilahî fiillerin yanı sıra bu fiillerin iliştiği bütün hususları da kapsayan "adalet" ilkesi de temelde bu argümana dayanmaktadır.⁴⁷ Şöyle ki; Yüce Yararıcının hikmet sahibi olması, bütün fiillerinin iyi olmasını, vacib olanı ihmal etmemesini ve kötü olanı da yapmamasını gerektirmektedir. Binâenaleyh ilahî hikmet, ilahî adaleti iktiza ederken, ilahî adalet de bütün ilahî fiillerin iyi olmasını iktiza etmektedir. Bütün ilahî fiillerin iyi olması da Yüce Yararıcının kabîh olanı yapmamasını vacib olanı da ihlal etmemesini beraberinde getirmektedir. Yüce Yararıcının kabîh

45 Bk. Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiye*, 187-188.

46 Bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 826.

47 İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 827.

olanı yapmaması ve vacib olanı da ihlal etmemesi ise O'nun ilim ve istiğna sıfatlarına dayanmaktadır. Şöyle ki; Yüce Yaratıcı kabîh olanın kötülüğünü ve ona muhtaç olmadığını bildiği için kabîhi asla tercih etmez. Vacib olanın iyiliğini ve ona muhtaç olmadığını bildiği için vacibi de asla ihlal etmez.⁴⁸ Çünkü kabîh olan bir fiili ve onu yapmaya muhtaç olmadığını bilen birinin bu fiili yapması hikmete aykırı bir eksikliklerdir. Vacib olan bir fiili ve onu terk etmeye muhtaç olmadığını bilen birinin bu fiili ihlal etmesi de hikmete aykırı bir cimriliktir. Eksiklik ve cimriliğin zemmi gerektiren ve Yüce Yaratıcı hakkında caiz olmayan hususlar olduğu ise bilinmektedir.

Mu'tezile kabîh olanı terk etmek ile vacib olanı ihmal etmemenin bilgi ve istiğna sıfatlarına dayandığını şöyle temellendirmektedir: Failin bir fiili yapabilmesi için onu, bu fiile sevk eden bir nedenin olması gerektiği gibi bir fiili yapmaması için de onu, bu fiilden engelleyen bir nedenin olması gerekir. Mu'tezile ilk neden türüne *devâ'i* ikincisine de *savârif* ismini vermektedir.⁴⁹ Bu durum insan (şâhid) için söz konusu olduğu gibi Yüce Yaratıcı(gâib) için de söz konusudur. Binâenaleyh Yüce Yaratıcının vacib fiilleri ve onlara muhtaç olmadığını bilmesi, bu fiilleri tercih etmesi için sevk edici bir neden (dâî) teşkil ederken, kötü fiilleri ve onlara muhtaç olmadığını bilmesi de bu fiilleri tercih etmesine engel (sârif) teşkil etmektedir.

"Dâî nazariyesi" adıyla anılan bu husus, Mu'tezilenin hüsün-kubuh anlayışında önemli bir yer tutmaktadır. Bağdat ekolüne mensup Mu'tezilî kelimciler âlemin yoktan var edilmesi, insanın mükellef kılınması ve kul-lara fayda sağlayan tüm ilahî nimetlerin Yüce Yaratıcıya vacib olması vb. hususları bu nazariyeye dayandırmaktadırlar. Mu'tezilenin, kulu itaate yaklaştıran, günahattan uzaklaştıran ve lütuf adıyla anılan diğer tüm fiilleri vacib görmeleri de aynı nazariyeye dayanmaktadır. Onlara göre iyilik ve kötülük bilgisi ile istiğna vasfı insan için geçerli olduğu gibi Yüce Yaratıcı için de geçerlidir.

Basra ekolüne mensup Mu'tezilî kelimciler ise sözü edilen ilahî fiillerin bir kısmını Yüce Yaratıcıya vacib görmezler. Onlara göre genelde âlemi özeldede insanı yoktan var etmek, Yüce Yaratıcıya vacib değildir. Yaratma fiilinin vacib olmaması, Yüce Yaratıcı hakkında herhangi bir eksiklik veya cimrilik de ifade etmez. Ancak âlem ve insan yaratıldıktan sonra bu varlıkların iyiliğine (salah) olan her şey Yüce Yaratıcıya vacib olur.⁵⁰

48 Bk. Zemahşerî, *el-Minhâc*, 27.

49 İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 863.

50 İki ekol arasında daha geniş bir mukayese için bk. Kandîl, *el-Esâs*, 84.

Fiillerin iyilik vasıflarına dair bilginin bu fiilleri yapmayı, kötülük vasıflarına dair bilginin de bu fiillerden kaçınmayı zorunlu kılması, anılan iki ekol arasında bazı ihtilaflara yol açmaktadır. Şöyle ki; Bağdat ekolüne göre fiillerin iyilik vasıflarına taalluk eden bilgi, yukarıda zikredilen şartları haiz olduğu takdirde bu fiilleri yapmayı gerekli kılar. Zira Yüce Yaratıcı için, “bilgi” ile “iyilik” arasında bir tür gereklilik ilişkisi (telâzüm) vardır. Basra ekolüne göre ise “bilgi” ile “iyilik” arasında böyle bir ilişki yoktur. Çünkü insan bazen fiilin iyi olduğunu bildiği halde onu yapmaz. Bu ekole göre fiile ilişen ilahî bilgi tam ve yetkin olmasına rağmen onu var kılmayı gerektirmez. Aksi halde Yüce Yaratıcı açısından sonsuz fiillerin varlık bulması lazım gelir. Bu da âlemin kadim olmasını beraberinde getirir ki, bu iki hususun da imkânsız olduğu kelamcılar tarafından bilinmektedir.⁵¹

Binâenaleyh bir fiili yapmak için bu fiilin iyilik vasfını, yapmamak için de onun kötülük vasfını bilmek yeterli değildir. Zira iyi olduğunu bildiği bir fiile muhtaç olmadığını düşünen birinin bu fiili yapmaması mümkün olduğu gibi bunun aksi de mümkündür. Dolayısıyla bir fiili tercih edip etmemek için o fiilin taşıdığı vasfı bilmenin yanı sıra bu fiile ihtiyacın olup olmadığını bilmesi de gereklidir. Bütün bu hususlar dikkate alındığında, Yüce Yaratıcının kötü fiilleri yapmasının ve vacib olanları ihlal etmesinin mümkün olmadığı görülür. Nitekim kötü fiilleri işleyen biri, ya onların kötü olduğunu bilmemekte ya güzel olduğunu zannetmekte veya bu fiillere muhtaç olduğunu düşünmektedir. Bütün bu durumların Yüce Yaratıcı hakkında imkânsız olduğu ise bilinmektedir.

Yüce Yaratıcının vacib/iyi olanı yapması kötü olanı da yapmamasının “hikmet” ve “ta’lîl” ile olan ilişkisine gelince bunu da şöyle izah edebiliriz: Yüce Yaratıcı her varlık cinsine kadir olduğu gibi her cinsin sayısız tür ve fertlerine de kadirdir. O’nun her varlık cinsine, tür ve fertlerine kadir olması, kudretinin, kapsamı dâhilinde bulunan herhangi bir cinse, tür veya ferde has olmadığını göstermektedir. Zira mümkün varlıkları belli miktarlarda ve vakitlerde yaratmak ya da yaratmamak ilahî kudrete nispetle eşittir.⁵² Binâenaleyh Yüce Yaratıcının cinslerden bir cinsi, miktarlardan bir miktarı, fertlerden bir ferdi belli bir zamanda ve belli bir miktar ve şekilde yaratması ya da yaratmaması için belirleyici (muhasis) bir güce gereksinim vardır. Bu da ilahî fiillerin vuku bulup bulmamasında ilahî iradenin yanı sıra başka

51 Bk. Kandîl, *el-Esâs*,85.

52 Bk. İbnü’l-Melâhimî, *el-Mu’temed*,868.

nedenlerin de varlığını gerektirmektedir. Bu nedenler de fiillerde içkin olan ve kullara dokunan fayda ve zararlarıdır.

Mu'tezilenin ta'lîl anlayışında önemli bir yer tutan "dâî nazariyesini" bütüncül ve kısa bir biçimde ortaya koymak gerekirse şunları söyleyebiliriz: Vacib olanı terk etmek ve kötü olanı işlemek, iyi ve faydalı olanı terk etmek, kötü ve zararlı olanı yapmak anlamına gelmektedir. Faydalı olanı terk edip zararlı olanı yapmak, hikmete aykırı fiillerde bulunmaktır. Hikmete aykırı fiillerde bulunmak abes/anlamsız fiilleri işlemek demektir. Abes fiilleri işlemek ise Yüce Yaratıcı hakkında noksanlık ifade etmektedir ki, O'nun her türlü noksanlıktan münezzehe olduğu bilinmektedir. Binaenaleyh hikmet sahibi olan birinden sadır olan bütün fiillerin ya kendisi ya da başkası için birtakım maslahatları içermesi gerekir. Yüce Yaratıcı her türlü yararlanmadan münezzehe olduğuna göre bütün fiillerinin kullara dönük birtakım maslahatları ihtiva ettiği kendiliğinden anlaşılmalıdır.⁵³ Bu da bütün ilahî fiillerin hikmete uygun ve gâî amaçları muhtevi olarak tecelli etmesinin gerekli olduğunu beraberinde getirmektedir. Bu ise ilahî fiillerin kullara dönük birtakım dinî ve dünyevî hikmetlerle muallel olmasının gerekli olduğunun diğer bir ifadesini oluşturmaktadır.

"Abes" kavramı yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere Mu'tezilenin ta'lîl anlayışında esaslı bir yer tutmaktadır. Zira onlara göre bu kavram "hikmet" kavramının mukabili olarak işlev gördüğü gibi fiillerde olması gereken gayelerin niteliğini belirlemede de önemli bir işlev üstlenmektedir. Nitekim herhangi bir fiilin abes görülmemesi için onun bir gayeye dönük olması ve bu gayenin de faili fiile sevk eden bir nitelik taşıması gerekmektedir. Çünkü irade unsuru tek başına herhangi bir fiilin vuku bulup bulmaması için yeterli gelmemektedir. Mu'tezile bunu: "*İrade, fiilin iyilik ve/veya kötülüğünde tam müessir/yeterli değildir,*"⁵⁴ argümanına dayandırmaktadır. Nitekim irade, fiillerin iyi veya kötü görülmesi için yeter neden olsaydı, onların varlık ve yokluğunun salt iradeye bağlı olması lazım gelirdi. Bu da zulmün irade edildiğinde iyi, aksi durumda kötü olmasını gerektirmektedir. Bunun doğru olmadığı ise açıktır. Mu'tezile tarafından anlamlı fiillerde bulunması gerekli görülen maslahatların genellikle "gaye", "garaz", "dâî", "sârif" ve "bâis" gibi kavramlarla ifade edilmesi de buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü bu kavramlar, faili fiile sevk eden bir yararı veya onu fiilden alıkoyan bir zararı

53 Bk. Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI, 48.

54 Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 232.

ifade etmektedir. Buna mukabil “abes” kavramı bu nitelikleri taşımayan ve her türlü gayeden yoksun bulunan fiilleri ifade etmektedir. Burada şunu da söylememiz gerekir ki, bütün kelimacılar ilahî fiillerin birtakım maslahatlar içerdiği, hikmete uygun olduğu ve abes olmadığı noktasında hemfikirdir. Kelamcıların özellikle Eş’arîlerin Mu’tezile ile olan ihtilafı ise abes kavramının muhtevasına yöneliktir. Nitekim Eş’arîler abes kavramını: “Faydadan yoksun olan fiil” olarak tanımlarken, Mu’tezile bu kavramı: “Amaçtan yoksun olan fiil” şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁵ Eş’arîlerin abes tanımı Mu’tezilenin abes tanımından daha geneldir. Zira fayda kavramı amaç kavramından daha kapsamlıdır. Bu nedenledir ki amacın yokluğundan faydanın yokluğu lazım gelmemektedir. Nitekim bütün ilahî fiiller faili sevk eden/etkileyen garaz ve amaçları içermediği halde, sayısız hikmet, fayda ve maslahatları içermektedir. İcî (ö. 756/1355) bu hususu şöyle ifade etmektedir: “Yüce Yaratıcı rahmeti gereği bütün yaratıklarında, emir ve nehiyelerinde hikmeti gözetmiş ve tüm fiil ve sözlerinde sonsuz fayda ve maslahatları vâzetmiştir.”⁵⁶

Mu’tezileye göre abes kavramı temel kötülükler arasında yer almaktadır. Her insanın abes şeylerin kötülüğünü kendi nefsinde hissetmesi de bunu göstermektedir.⁵⁷ Temel kötülükler içinde yer alan abes, birçok kelâmî meselenin ispatı için de esas teşkil etmektedir. Bunların başında da ilahî hikmet meselesi gelmektedir. Yüce Yaratıcının amaçsız ve nedensiz fiillerde bulunmadığının başat delili de abesin O’nun hakkında muhal olmasıdır. Aynı şekilde âlemin yaratılması, insanın mükellef kılınması, peygamberlerin gönderilmesi, evrende şer, musibet ve acıların bulunması ve yaratılan her şeyin bir gayeye yönelik olması gibi hususlar da Yüce Yaratıcının abesten münezzeh olmasının gerekliliğinden kaynaklanan temel meseleler arasında yer almaktadır.

Mu’tezile yukarıda yer verilen kelâmî ta’lîl anlayışını ispat sadedinde birçok aklî ve naklî delile başvurmuştur. Burada bütün bu delillere değil, Mu’tezilenin hasımları tarafından eleştiriye tabi tutulanlara yer vermekle iktifa edilecektir. Bu delillerden biri şöyledir: Genelde tüm fiillerin özelde ilahî fiillerin meydana gelebilmesi için mutlak anlamda bir takım tercih

55 Her iki kelimacı grubun abes, amaç ve fayda kavramlarına yüklediği anlamların geniş bir tahlili için bk. Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, IV, 296; Özdemir, İbrahim, *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları (IV-VIII. Asırlar)*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 120-121,157.

56 İcî, Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed, *el-Akâidü'l-Adudiyye* -Devvânî şerhi ile birli - te- (Beyazıt: Matbaatu'ş-şeriketi's-sahafiyeye, 1310), 76-77.

57 Bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VI, 18.

nedenlerinin (dâî, sârif) bulunması gerekmektedir. Şöyle ki; ilahî kudretin mümkün varlıkların varlık tarafı ile yokluk tarafına olan nispeti eşit düzeydedir.⁵⁸ Bu nedenle kudretin, mümkün varlığın her iki tarafından birine ilişebilmesi için bu taraflardan birini belirleyen bir tercih nedeninin bulunması lazım gelmektedir. İlahî irade her ne kadar tahsis işlevini gören bir neden ise de fiilin varlığı için yeter neden değildir. Zira ilahî kudrette olduğu gibi ilahî iradenin de mümkün varlığın her iki tarafına olan nispeti eşittir. Mu'tezilenin, iradenin yanı sıra fiillerin iyilik ve kötülüğünü gerektiren ve "vücûh" adıyla bilinen vasıfların varlığını gerekli görmeleri de buradan kaynaklanmaktadır. Bu tercih nedenleri de kullara dönük dinî, dünyevî, bireysel ve toplumsal maslahatlardır.

Mu'tezilenin başvurduğu önemli bir naklî delil de şudur: Yüce Yaratıcının her türlü abesten/anlamsızlıktan münezzeh olduğuna ve yaratmak fiili başta olmak üzere O'ndan sadır olan fiillerin birtakım hikmetler içerdiğine delâlet eden birçok ayet söz konusudur. Bunlardan bazıları şunlardır: "*Sizi boş yere yarattığımızı mı zannediyorsunuz,*"⁵⁹, "*...Rabbimiz! Bu yaratıkları boş yerel/faydasız yaratmadın,*"⁶⁰, "*Ben cinleri ve insanları bana kulluk etsinler diye yarattım,*"⁶¹, "*... Ta ki müminler için bir sıkıntı olmasın,*"⁶² vb. Her biri müstakil birer delil olma niteliğini taşıyan bu ayetlerde, ilahî fiil ve hükümler, kulları ilgilendiren bazı maslahatlarla gerekçelendirilmiştir. Bu da anılan fiil ve hükümlerin insanlara dönük maslahatları gaye edindiğini açıkça göstermektedir.

Diğer bir naklî delil de Kur'ân-ı Kerim'de yer alan birçok cüzî şer'î-amelî hükmün bazı illet, hikmet ve maslahatlarla ta'lîl edilmesidir.⁶³ Bu delil, ilahî fiillerin vücûb alaAllâh anlamındaki ta'lîli kabul etmeyenler tarafından da kabul edilmektedir. Zira cüzî şer'î-amelî hükümlerin birtakım illet ve hikmetlerle ta'lîl edilmesi, şer'î delillerden biri olan kıyasın sübutunu kanıtlayan deliller arasında yer almaktadır. Kıyasın, ta'lîli reddedenler tarafından da kabul edilen şer'î bir delil olması, kıyasın dayandığı ta'lîlin kabul edilmesini de gerektirmektedir. Zira neticenin sübutu öncüllerin sübutunu beraberinde getirmektedir. Nitekim sözü edilen hükümlerin kullara yönelik birtakım

58 İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 864,868.

59 Mu'minûn, 23/115.

60 Âl-i İmrân, 3/191.

61 Zâriyât, 51/56.

62 Ahzâb, 33/37.

63 Bk. Bakara, 2/21, 179, 183, 219, 132, 242, 266; Mâide, 5/ 38.

maslahatlarla ta'lîl edilmesinin reddedilmesi, varlığı ta'lîle dayalı olan kıyasın da reddedilmesi anlamına gelmektedir. Kıyasın reddedilmesi ise Kitab ve sünnette yer alan birçok tikel amelî hükmün ta'lîl örnekleriyle çeliştiği gibi bu iki kaynaktan açıkça yer almayan, hayatın akışıyla birlikte meydana gelebilen birçok problemin çözümsüz bırakılması anlamına da gelmektedir.

Yukarıda yer verilen delillerin zeminini oluşturan temel bir delilden söz etmek de mümkündür. Bu da insanı, varlık âlemi üzerinde düşünmeye, karşılaştığı benzer olayları birbirine kıyas etmeye ve bu olaylardan kendisi için birtakım ders ve hikmetler çıkarmaya davet eden birçok düşünsel ifade ve kavramın Kur'ân'da yer almasıdır. Nitekim bu tür kavram ve ifadeler, Yüce Yaratıcının genelde varlığa özelde insanoğluna ilişkin bütün fiil ve hükümlerinin hikmet ve maslahatlardan hâlî olmadığını, insanın bunlar üzerinde düşünüp birtakım dersler çıkarmasını ve buna göre hayatına yön vermesini salık vermektedir. Bu da ta'lîlin imkânını hatta vukuunu beraberinde getirmektedir. Aslında diğer kelamcılar da ilahî fiillerin kula dönük maslahatlarla mualel olduğu hususunu kabul etmektedirler. Ancak onlar bu maslahatların sevk edici/etkileyici bir nitelik taşımadığını ve asıl illetin bu maslahatlar değil ilahî irade olduğunu söylemektedirler.

SONUÇ

Kelamcılar varlığa ilişkin ilahî fiillerin içerdiği anlamların/değerlerin kaynağı konusunda iki temel görüş beyan etmişlerdir. Epistemik kaynaklı bu ihtilaf, insana bu değerlerle yükümlü olduğunu bildirenin bu iki kaynaktan hangisi olduğu sorununu gündeme getirmiştir. Bu da ilahî iradenin salt akılla algılanabilen birtakım değerlerle tahdîd edilmesinin mümkün olup olmadığı sorusunu kelamcılarının gündemine taşımıştır. Kelamcıların kahir ekseriyeti, ilahî iradenin mutlak oluşundan hareketle beşerî aklın algıladığı birtakım değerlerle tahdîd edilemeyeceğini söylemiştir. Bu kelamcılar söz konusu tahdîdin bizzat iradenin kendisiyle/mahiyetiyle çeliştiğini savunmaktadırlar. Mu'tezile ise ilahî iradenin salt akılla algılanan bazı zarurî ve/veya istidlâlî değerlere bağlı olduğunu ve ilahî iradeden kaynaklanan ilahî fiillerin de bu değerlere uygun tecelli etmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Onlar, buradan hareketle ilahî fiillerin varlık bulmasında iradenin yanı sıra ilgili aklî değerlerin de sevk edici birer etken olduğunu söylemektedirler. Bu da ilahî fiillerin kullara dönük birtakım maslahatları içermesini gerektirmektedir. Bu ise Mu'tezile tarafından benimsenen ta'lîl anlayışının hem zeminini oluşturmakta hem de temel karakteristiğini yansıtmaktadır.

Kelamcılarının kahir ekseriyeti Yüce Yaraticının fiilleriyle insanın fiilleri arasında mahiyet farkı olduğunu düşünerek bunları farklı kategorilerde değerlendirmiş ve farklı hükümlere tabi kılmışlardır. Buna mukabil Mutezile, benimsediği epistemik veriler ve teolojik önermeler sonucu her iki fiil türünü aynı kategoride görüp aynı hükümlere tabi tutmuşlardır. Onlara göre fiiller, failden faile farklılık arz etmemektedir. Bu da onların "Ğaibin şâhîde kıyası" prensibinden hareket ettiklerini göstermektedir. Mu'tezilenin bu prensibe dayanarak insan fiilleri için söz konusu ettiği hükümleri Yüce Yaraticının fiilleri için de söz konusu etmesi, savunduğu tenzih ve teşbih anlayışına pek uygun düşmemektedir. Bazı kelamcılarının: "Mutezile ilahî fiiller konusunda Müşebbihe gibi düşünmektedir," şeklindeki sözü bu hususu ifade etmektedir. Mu'tezilenin duyulur varlıklar, olgusal durumlar ve örfî hakikatler için söz konusu ettiği hükümleri gaybî varlık/Yüce Yaraticı ve metafizik konular için de söz konusu etmesi, anılan prensibin bir yansımasıdır. Mu'tezilenin Gayr-i Müslim unsurlarla özellikle Hristiyanlarla ve birtakım felsefî akımlarla olan etkileşimi ve diyalektiği sonucu bu tür epistemik argümanları ve teolojik görüşleri benimsediği söylenebilir. Kelamcılarının büyük çoğunluğu ilahî fiillerin vuku bulmasında ilahî iradeyi yeter neden görmektedir. Mu'tezile ise bu fiillerin meydana gelmesinde ilahî iradenin yanı sıra kulları ilgilendiren dinî ve dünyevî maslahatların varlığını da gerekli görmektedir.

Mutezile yaygın kanaatin aksine, fiillerde içkin olduğunu ve salt akılla algılandığını ileri sürdüğü değerlerin/hükümlerin kaynağının akıl olduğunu söylememektedir. Bilakis onlar da bu değerlerin/hükümlerin Şâri' tarafından vazedildiğini kabul etmektedirler. Mu'tezilenin bu konuda farklı olarak söylediği şey, söz konusu değerlere dair bilginin Yüce Yaraticı tarafından insan aklına yerleştirilmiş olmasıdır. Diğer bir anlatımla, Mutezilenin diğer kelamcılarla özellikle Eş'arîlerle olan ihtilaf noktası, dinî değer ve hükümlerin kaynağının ne olduğu değil, bilinme yolunun ne olduğudur. Bu da tartışmanın, hükümlerin ontolojik kaynağına yönelik olmadığını, epistemolojik yöntemi hakkında cereyan ettiğini göstermektedir. Mu'tezilî kelamcılarının, "Akıl, hükmün kaynağıdır/ilkesidir" diyen dogmatik rasyonalistlerden farklı oldukları da buradan anlaşılmaktadır. Mu'tezilenin ta'lil anlayışı ilahî adalet anlayışına dayanırken, ilahî adalet anlayışı da ilahî hikmet anlayışına dayanmaktadır. İlahî hikmet anlayışının ise abes kavramına yüklenen anlama dayandığını söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Temhidü'l-evâil ve telhisu'd-delâil*, thk. İmadüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sakâfiyye, 1987.

Beyâzîzâde, Kemâlüddîn Ahmed Efendî. *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*. thk. Yûsuf Abdürrezzâ. İstanbul: Dârü'l-kitâbi'l-İslâmî, 1949.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-İrşâd*. thk. As'ad Temîm, 2. Baskı. y.y.: Müessesetü'l-kütübî's-sakâfiyye, 1992.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-Akâidetü'n-Nizâmiye*. 2. Baskı. Mısır: Mektebetü'l-imân, 2006.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî. Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hamîdullah Dımaşk:1965.

Eş'ârî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü'n-nahdâti'l-Mısriyye, 1950.

Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân. *el-İntisâr ve'r-red ala İbni'r-Ravendî*. thk. Muhammed Hicazî. Kahire: Mektebetü's-sakâfetu'd-dîniyye, ts.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *el-Müsâyere fi ilmi'l-kelâm*. thk. Muhyiddîn Abdülhamîd. Lübnan: Dâru Bibliyon, 2005.

İbnü'l-Melâhimî, Mahmûd b. Muhammed. *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*. thk. Madelung Wilferd. Tahran: Muessese-i mutalaat-i İslâmî, 1390.

Îcî, Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed. *el-Akâidü'l-Adudiyye*. Beyazıt: Matbaatu's-şerîketi's-sahafiyye, 1310.

Kâdı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Mahmud Kasım. y.y.: ts.

Kâdı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muhît fi't-teklîf*. thk. Ömer Seyyid Azmî. Kahire: eş-Şeriketü'l-Mısriyye, ts.

Kâdı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerhu usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü'l-üsre, 2009.

Kandîl, Muhammed. *el-Esâs fi't-tahsîn ve't-takbîh*. Kahire: Mektebetu Külliyyeti Usûli'd-dîn, ts.

Mahmûd, Ebü Dakîka. *el-Kaolu's-sedîd fi ilmi't-tevhîd*. thk. İvadullah Câd Hicazî. y.y.: ts.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu't-tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979.

Muhammed Şerif, Ahmed. *Fikretü'l-kanuni't-tabîi inde'l-Müslimîn*. 2.Baskı, Erbil: Aras, 2011.

Nîsâbûrî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed. *Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Ma'n Ziyade ve Ridvan Seyyid. Trablus: Ma'hedü'l-inmâi'l-Arabî, 1979.

Özdemir, İbrahim. Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları (IV-VIII. Asırlar). İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Şerhü'l-İşârât*. İstanbul: Dârü't-tiba'atî'l-Âmire, 1290.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b.Mes'ûd. *Ta'dîlü'l-ulûm*. <http://wadod.org/vb/showthread.php?t=6960>, vr. 171-172. (Erişim: 06.03.20019).

Sâfî, Muhyiddîn. "el-Hüsni ve'l-kubhu akliyyân em Şer'ıyyân", *Mecelletü Usûliddîn*, Sayı: 2 (1984):9-47.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer. *Şerhü'l- Makâsıd*. thk. Abdurrahman Umeyre. 2. Baskı. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998.

Zemaşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Minhâc fi usûli'd-dîn*. thk. Sabine Schmidtke. Beyrut: ed-Dârü'l-Arabiye li'l-ulûm, 2007.